



الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد — باكستان.
كلية أصول الدين — قسم التفسير وعلوم القرآن

أسباب الاختلاف وأثرها في تفسير آيات الأحكام

دراسة تطبيقية على:

أحكام القرآن للحصاص، وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي، وأحكام القرآن لابن العربي.

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

الجزء الأول

إعداد

الطالب/مصباح الله عبد الباقي

تحت إشراف

فضيلة الأستاذ الدكتور/محمد عبد التواب حامد

رئيس قسم التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد — باكستان

و

فضيلة الأستاذ الدكتور/دياب سليم

عميد كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية — إسلام آباد — باكستان

(١٤٢٢هـ — ٢٠٠١م)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله، بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وترك الأمة على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، وصلى الله وسلم على هذا النبي الأمي الموصوف بشرح الصدر ورفع الذكر، وعلى آله وأصحابه ومن دعا بدعوته واستمسك بسنته إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن المسلمين — انطلاقا من عقيدتهم وإيمانهم — اهتموا اهتماما بالغاً بكتاب ربهم؛ جمعا وحفظا وتفسيرا ودراسة، وقد شملت هذه العناية جميع جوانب القرآن الكريم، فمنهم من اهتم بالقراءات، ورسم المصحف، ومنهم من اهتم بلغته؛ غريبه وإعراجه وبلاغته، ومنهم من اعتنى بأسباب نزوله...

ولما كان التفسير من أهم هذه الفنون، فإنه حظي باهتمام أكبر، وكل مفسر فسر القرآن الكريم حسب الفن الذي يجيده، فمنهم من غلب على تفسيره الجانب اللغوي، ومنهم من اهتم بإبراز الجانب البلاغي، ومنهم من فسر القرآن بالسنن والآثار المنقولة، ومنهم من ركز في تفسيره على الجانب الفقهي والأحكام...

فتنوعت كتب التفسير، وأخذ التفسير ألوانا شتى، ومن أهم ما برز من أنواعه التفسير الفقهي أو تفسير آيات الأحكام الذي حظي بعناية المفسرين على اختلاف مشاربهم، فألفوا فيه مؤلفات عديدة، وذلك لشدة الحاجة إليه، ولعلاقته الوطيدة بالحياة العملية.

الاختلاف في تفسير آيات الأحكام

ولما كان القرآن الكريم مشتملا على نوعين من الآيات:

النوع الأول الآيات المحكمة: وهي الآيات التي لا تحتمل إلا وجهها واحدا من التفسير، فهي قاطعة في دلالتها، ولا يختلف الناس في تأويلها، ولا يعذر أحد بجهالة تفسيرها، وأراد الله تعالى أن تكون ملتقى الأفهام، ويرتفع عندها الخلاف، لتوفر أساس الوحدة الفكرية للأمة الإسلامية، وهي الآيات المتعلقة بأصول الشريعة والعقائد.

ولما كان الاختلاف في التفسير وخاصة في تفسير آيات الأحكام ظاهرة عامة، حملت بعض الناس على تخطئة المفسرين والتشنيع عليهم للاختلاف الذي وقع بينهم واعتروه اتباعاً للهوى.^٢

ومن جانب آخر اعتبر البعض الآخر هذا الاختلاف ظاهرة صحية، ورحمة بالأمة ودليلاً على مرونة شرع الله ويسره وصلاحيته لكل زمان ومكان.

وبالإضافة إلى ذلك فقد لمست بنفسني أثناء دراستي الأولى أن بعض الخلافات الفرعية يثير جدلاً واسعاً، ويؤدي إلى معارك كلامية طاحنة، لذا اخترت دراسة فرع من مظاهر هذه الظاهرة — وهو الاختلاف في تفسير آيات الأحكام — في أطروحة الدكتوراه — بعنوان: أسباب الاختلاف وأثرها في تفسير آيات الأحكام دراسة تطبيقية على أحكام القرآن للحصاص، وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي، وأحكام القرآن لابن العربي — لتحليلها وللتعرف على أسبابها، هل هي أسباب موضوعية صحيحة مقبولة؟ أم غير صحيحة اتباعاً للهوى؟! حتى أتمكن من الحكم على صحة الاختلاف في التفسير أو خطئه، وأردت بذلك الإسهام في تأصيل القضايا التالية التي أعتبرها في غاية من الأهمية:

- ١- التوصل إلى التعامل مع الخلافات المذهبية والفقهية بين العلماء وبين الفرق الإسلامية بطريقة صحيحة، حيث إنه إذا جاز الاختلاف في أمر ورد ذكره في القرآن، فما لم يرد ذكره في القرآن أولى وأحرى بجواز الاختلاف فيه.
- ٢- الوقوف على حقيقة اختلاف المفسرين، هل هو اختلاف في كتاب الله نفسه أو في فهم نصوصه المحتملة لأكثر من فهم بناء على قواعد تفسيرية صحيحة، والعلم بحقيقة الاختلاف يوفر الأسس السليمة للتعامل معه، الأمر الذي نحتاج إليه اليوم.
- ٣- التأكد من دقة القواعد التفسيرية التي انبنى عليها اختلافهم، هل هي قواعد صحيحة يعتمد عليها؟ أو أنها قواعد خاطئة لا يصح الاعتماد عليها؟.

^٢ - انظر على سبيل المثال كتاب خطبة المذاهب للدكتور طلبة زايد.

٤- إن الدراسات التطبيقية للقواعد تحافظ على حيويتها وجدتها، وتخرجها عن طور الجمود، وتهيئ الظروف الملائمة للتدريب على الاستنباط من القرآن الكريم... وأرجو أن يسهم البحث في هذا.

٥- وإن لموضوع هذا البحث صلة وثيقة بعلم أصول التفسير، ولندرة الكتابات العلمية في هذا العلم أرى أنه بحاجة إلى مزيد تحرير ونضج من خلال الكتابات الجادة حول موضوعاته، وأرجو أن يكون لهذا البحث إسهام متواضع في ذلك من خلال دراسة تطبيقية لكتب ثلاثة، لثلاثة من أعلام المفسرين:

أ- أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي.

ب- أحكام القرآن لإلكياهراسي.

ت- أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي.

ولاشك أن هذه الكتب الثلاثة تعد من أبرز كتب تفسير آيات الأحكام، وقد قصدت من هذا البحث أن يكون دراسة تطبيقية على بعض كتب تفسير آيات الأحكام، لأن البحث العلمي المحكم يقتضي أن يكون موضوعه محددًا، بحيث يمكن استيفائه، ووقع الاختيار على الكتب الثلاثة المذكورة لتكون محورا أساسيا للبحث للأسباب التالية:

أولاً: لأنها كتب مختصة بتفسير آيات الأحكام.

ثانياً: ولأنها تمثل المذاهب الثلاثة المشهورة، وأما المذهب الحنبلي فلم أجد له تفسيراً مطبوعاً متداولاً يختص بأحكام القرآن.

ثالثاً: يظهر من خلال هذه الكتب الثلاثة جذور حركة فكرية تتمثل في المناقشات العلمية التي دارت بين مؤلفيها برودود المتأخر على المتقدم، مثل مناقشات إلكياهراسي وأبي بكر بن العربي على أبي بكر الجصاص الرازي في ردوده على الإمامين مالك والشافعي.

رابعاً: كل تفسير من التفاسير الثلاثة وحيد في باب فريد من نوعه، ألفه. علم من أعلام الأمة، وكتبهم تعتبر من أهم كتب تفسير آيات الأحكام، قد تجاوزت شهرتها الآفاق.

منهج البحث

وأود أن ألفت نظر القارئ الكريم إلى النقاط التالية حول منهجي في هذا البحث:

- يتناول البحث أثر أسباب الاختلاف في تفسير آيات الأحكام، وهذه الأسباب قد تكون القواعد والأصول التي اختلف فيها العلماء، وقد تكون

الأصول والقواعد متفق عليها لكن ينشأ الخلاف من تطبيقها في موضع معين، مثل حكم الأمر فإن الجمهور اتفقوا على أن حكمه الوجوب إلا عند وجود قرينة صارفة، لكنهم يختلفون في وجود هذه القرينة الصارفة له عن المعنى الحقيقي في بعض المواضع.

- جعلت هذه الدراسة نموذجية ولم أرد من وراءها الاستقصاء، لأن إيراد بعض الأمثلة يكفي لإثبات المدعى، فإذا أوردنا مثالا أو مثالين لأثر الاختلاف في حجية مفهوم المخالفة — على سبيل المثال — ثبت المدعى، فلا داعي إلى الاستقصاء وإيراد الأمثلة لجميع أنواع مفهوم المخالفة.
 - يتمحور البحث حول دراسة ظاهرة الاختلاف في التفسير وخاصة في تفسير آيات الأحكام، بالبحث عن أسبابها، وهذا تطلب مني أن أعرف بالأصول التي انبنى عليها الاختلاف بين الأئمة، ثم أدرس كيفية تأثير هذه الأصول على التفاسير محل الدراسة، ومن هنا لم أشتغل بترجيح مذهب على آخر — إلا ما تم من ذلك ضمنا عند مناقشة أدلة المذاهب المختلفة — لأن ذلك يخرج البحث عن طبيعته.
 - ولا يخفى على المطلع أن النص الواحد يصلح أن يكون مثالا لأكثر من أصل وقاعدة لورودها على أساليب متعددة من أساليب اللغة، فقد يضرب المثل بنص واحد لقاعدة فأكثر عند الحاجة.
 - الاقتصار على القواعد التي لها تأثير في الاختلاف وتقريرها من خلال إيراد أبرز أدلة الفريقين.
 - الرجوع إلى مصادر المذاهب الأصلية عند نقل المذهب الفقهي، أو الرجوع إلى مصادر الفقه المقارن المعتمدة.
 - عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها في السور.
 - تخريج الأحاديث الواردة في البحث، ولم التزم تخريج الآثار لأنها كثيرة.
 - ترجمة الأعلام الواردة في البحث غير من يرد ذكرهم في الأسانيد.
- ولما كان الموضوع الذي عاجلته في هذا البحث متشعبا متعدد الجوانب حيث يتطرق إلى العديد من العلوم؛ مثل أصول الفقه، والفقه، والقراءات، وعلوم الحديث، وعلوم القرآن،

وغيرها، استغرق وقتاً طويلاً وجهداً مضمياً، كما واجهتني خلال إعداد البحث عقبات من أهمها:

سعة الموضوع وندرة المصادر والمراجع حيث اضطرت للبحث عنها خارج باكستان. والانشغال التام في فترة إعداد البحث بالتدريس في الجامعة وبعض الشؤون الإدارية الأخرى.

وإني إذ أقدم هذا البحث المتواضع إلى المكتبة القرآنية المباركة لا أدعي أنني قاربت الكمال في معالجة موضوعه، ولكن يكفي أنني لم أدخر ما في وسعي من الجهد ليخرج بأفضل صورة ممكنة، ومع ذلك فهو جهد المقل، فإن كان فيه من صواب، ووفى الغرض، فبفضل من الله وتوفيقه، وإن كان فيه غير ذلك فمني ومن الشيطان.

واقترضى الموضوع أن يعالج في مقدمة وتمهيد وخاتمة حسب الخطة التالية:

المقدمة:

وقد تحدثت فيها عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والمنهج الذي اتبعته في البحث.

التمهيد:

وقد بينت فيه معنى تفسير آيات الأحكام، وتطوره، وأشهر الكتب المؤلفة فيه، ثم عرفت باختصار بالأئمة الثلاثة؛ الجصاص، وإلكيا الهراسي، وابن العربي؛ والمنهج العام لكل واحد في كتابه أحكام القرآن.

الباب الأول: أسباب الاختلاف إجمالاً.

هذا باب تمهيدي تحدثت فيه عن معنى السبب، ومعنى الاختلاف، والفرق بين الخلاف والاختلاف، ثم تطرقت إلى أسباب الاختلاف، فقسمتها إلى قسمين:

الاختلاف العام — والمراد به الاختلاف بين جميع الناس من المؤمنين والكافرين — وبينت أسبابه، وقسمت هذه الأسباب إلى ثلاثة أقسام:

الأسباب الفطرية.

الأسباب الأخلاقية.

الأسباب الفكرية.

الاختلاف بين المسلمين والمراد به ما يحدث بين المسلمين لتعلقه بمصادر التشريع الإسلامي؛ وبينت أسباب هذا الاختلاف، وقسمتها إلى قسمين:
أسباب الاختلاف في مورد النص.
أسباب الاختلاف فيما لانص فيه.

الباب الثاني: القراءات وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

وقد قسمت هذا الباب إلى فصلين:

الفصل الأول: القراءات المتواترة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

وقسمته إلى مبحثين، تناولت في المبحث الأول، التعريف بالقراءات المتواترة، وبعض الشبهات الواردة على تواترها، وطبيعة الاختلاف في القراءات، وفوائد اختلاف القراءات. والمبحث الثاني يتحدث عن الأمثلة التطبيقية، لبيان أثر القراءات في اختلاف التفسير، وذكرت عدة أمثلة لاختلاف القراءات، منها اختلاف القراءات بالزيادة والنقصان، ومنها اختلاف القراءات بتغيير اللفظ، ومنها اختلاف القراءات بتغيير الإعراب.

الفصل الثاني: القراءات الشاذة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

وقسمت هذا الفصل أيضا إلى مباحث:

المبحث الأول: القراءات الشاذة: وقد تحدثت فيه عن تعريف القراءة الشاذة، وأنوعها، وحكم الاحتجاج بها في الفقه.

والمبحث الثاني: أثر القراءات الشاذة في اختلاف تفسير آيات الأحكام، وقد أوردت فيه عدة أمثلة اختلف فيها المفسرون في تفسير آيات الأحكام، بناء على احتجاجهم بالقراءة الشاذة.

والمبحث الثالث: القراءة الشاذة المعارضة للقطعيات، تناولت فيه موقف المفسرين من القراءة الشاذة، فهي مردودة عند الجميع مع اختلاف في سبب ردها.

الباب الثالث: التعامل مع السنة وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

تناولت في التمهيد أسباب الاختلاف في مورد السنة، ووجوه تفسير النبي صلى الله عليه وسلم، وقسمت الباب إلى خمسة فصول تالية:

الفصل الأول: تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

وقسمته إلى مبحثين:

المبحث الأول: تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، تناولت فيه مذاهب العلماء في المسألة مع إيراد أبرز أدلتهم.

والمبحث الثاني: أثر تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، تناولت فيه أثر الاختلاف في القاعدة المذكورة في اختلاف تفسير آيات الأحكام من خلال إيراد أمثلة عديدة على ذلك.

الفصل الثاني: تقييد مطلق القرآن بخبر الواحد وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

تناولت في هذا الفصل تعريف المطلق والمقيد وذكرت اختلاف العلماء في تقييد مطلق القرآن بخبر الواحد، وبينت بعده أثر هذه القاعدة في اختلاف تفسير آيات الأحكام من خلال إيراد عدة أمثلة على ذلك.

الفصل الثالث: الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

وقسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد، تناولت فيه بيان مذاهب العلماء في هذه المسألة، واقتصرت في إيراد الأدلة على مذهبين؛ مذهب الجمهور ومذهب الحنفية، لأن الخلاف من حيث التأثير ينحصر بينهما.

المبحث الثاني: أثر الزيادة بخبر الواحد في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الفصل الرابع: تفسير المبهم بالحديث وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: المبهم الذي يحتاج إلى بيان، تناولت فيه تعريف المبهم وأنواعه عند الحنفية والجمهور، وبينت أنهم متفقون على أن ما يحتاج إلى البيان من المبهم هو الجمل عند الحنفية، ونوع خاص من المبهم عند الجمهور.

المبحث الثاني: أثر تفسير المبهم بالسنة في اختلاف تفسير آيات الأحكام، بينت في هذا المبحث، أن تفسير المبهم بالسنة له أثر في اختلاف تفسير آيات الأحكام بعدة وجوه.

الفصل الخامس: الاختلاف في مرتبة الحديث وأثره في اختلاف التفسير.

نقصد بالاختلاف في مرتبة الحديث أن يكون الحديث صحيحاً محتجاً به عند قوم، وضعيفاً مردوداً عند الآخرين، وذلك إما أن يكون لاختلاف في الأصول التي يحتكمون إليها في تصحيح الحديث وتضعيفه، مثل ورود خبر الواحد فيما تعم به البلوى، ومثل معارضة عمل أهل المدينة لخبر الواحد، أو يكون لاختلاف في تطبيق الأصول المتفق عليها، أو ردت بعض هذه الأصول وبينت أثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام من خلال إيراد أمثلة لذلك.

الفصل الأول: معاني الألفاظ وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

يتحدث هذا الفصل عن أثر اختلاف معاني الألفاظ في اللغة في تفسير آيات الأحكام، وقد أوردت عدة أمثلة لذلك.

الفصل الثاني: معاني الحروف وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

تناول هذا الفصل أثر حروف المعاني في اختلاف تفسير آيات الأحكام في مبحثين؛ خصص المبحث الأول لدراسة أثر حروف العطف في اختلاف التفسير، والمبحث الثاني يتحدث عن أثر حروف الجر في اختلاف التفسير.

الفصل الثالث: قواعد النحو والإعراب وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

ومما لاشك فيه أن المعنى يختلف باختلاف الإعراب، تناولت هذا الموضوع في هذا الفصل بإيراد أمثلة لاختلاف في تطبيق بعض القواعد، وأشارت إلى أن المرونة في توجيه إعراب الكلام جعلت المفسرين يتعدون من بناء الاختلاف على القواعد النحوية.

الفصل الرابع: القواعد البلاغية وأثرها في اختلاف التفسير.

تناول الأصوليون كثيرا من القواعد البلاغية بالبحث، غير أننا لم نتعرض لهذه القواعد بالبحث في هذا الفصل، بل تناولناها في الباب المعقود لدراسة أثر القواعد الأصولية في اختلاف تفسير آيات الأحكام اقتفاء بالأصوليين. وخصصنا هذا الفصل لبعض القواعد التي لم يتناولها الأصوليون، ولها أثر في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الباب الخامس: القواعد الأصولية الفقهية وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

يتحدث هذا الباب عن القواعد الأصولية الفقهية وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام، ويعتبر هذا أطول باب في البحث، قسمته إلى فصول أربعة على النحو التالي:

الفصل الأول: القواعد الأصولية للفظ في حالتي وضوحه وإبهامه وأثرها في اختلاف تفسير

آيات الأحكام.

تختلف الألفاظ الدالة على الأحكام في الدلالة على معانيها من حيث الظهور والخفاء والوضوح والإبهام، وكان لهذا الاختلاف أثر ملحوظ في اختلاف تفسير آيات الأحكام، ومن هنا اهتم الأصوليون ببيان الألفاظ من هذه الناحية، وقسموها إلى قسمين:

القسم الأول: واضح الدلالة، وهي الألفاظ التي لا يحتاج في فهم المراد منها أو في

تطبيقها على الوقائع إلى أمر خارج عنها.

القسم الأول: واضح الدلالة، وهي الألفاظ التي لا يحتاج في فهم المراد منها أو في تطبيقها على الوقائع إلى أمر خارج عنها.

القسم الثاني: خفي الدلالة: وهي الألفاظ التي تحتاج في فهم المراد منها إلى أمر خارج عنها.

وأقسام واضح الدلالة ليست على درجة واحدة من الوضوح، وكذا خفي الدلالة تتفاوت مراتبها، وبناء على ذلك قسم الأصوليون واضح الدلالة وخفيها بمقدار الوضوح والخفاء إلى عدة مراتب.

ومن هنا تناولنا موضوعات هذا الفصل في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: القواعد الأصولية لواضح الدلالة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية في حالة إبهام الألفاظ وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

ويشتمل كل واحد من المبحثين على مطالب ثلاثة، يتناول المطليبان منهما القواعد الأصولية والمطلب الثالث خصص لدراسة أثر هذه القواعد في اختلاف التفسير.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام وأثرها في

اختلاف تفسير آيات الأحكام.

ولما كان الأصوليون مختلفين في طرق الدلالة قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، تناولت في المبحثين منها القواعد، وخصصت المبحث الثالث للتطبيق، على النحو التالي:

المبحث الأول: طرق الدلالة عند الحنفية.

المبحث الثاني: طرق الدلالة عند المتكلمين.

المبحث الثالث: أثر القواعد الأصولية المتعلقة بطرق الدلالة في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الفصل الثالث: القواعد الأصولية لدلالة الألفاظ على الأحكام من حيث الشمول وعدمه

وأثرها في اختلاف التفسير.

تناولت القواعد الأصولية المتعلقة بأنواع اللفظ من حيث الشمول وعدمه، ودرست

أثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام في ستة مباحث، على النحو التالي:

المبحث الأول: العام وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الرابع: المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الخامس: المشترك وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

وكل مبحث من المباحث السابقة يشتمل على مطلبين؛ أذكر في المطلب الأول منهما القواعد الأصولية، وأتبعه بمطلب ثان تطبيقي، بينت فيه أثر القواعد الأصولية في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الفصل الرابع: الحقيقة والمجاز وأثرهما في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

ينقسم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى إلى قسمين، وذلك لأنه إن استعمل فيما وضع له فهو حقيقة وإلا فهو مجاز، تناولت موضوعات هذا الفصل في المبحثين التاليين:
المبحث الأول: الحقيقة والمجاز.

المبحث الثاني: أثر الحقيقة والمجاز في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الباب السادس: وجوه دفع التعارض وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

تناولنا موضوعات هذا الباب في ثلاثة فصول على النحو التالي:

الفصل الأول: النسخ وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

الفصل الثاني: الترجيح وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

الفصل الثالث: الجمع أو التوفيق وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

قسمنا كل فصل من هذه الفصول الثلاثة إلى مبحثين؛ تناولنا في المبحث الأول القواعد النظرية، وخصصنا المبحث الثاني لدراسة أثر هذه القواعد في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الخاتمة:

تناولنا في الخاتمة أمرين مهمين:

أ- حكم الاختلاف في تفسير آيات الأحكام، وقد قسمنا الاختلاف إلى قسمين:

١- الاختلاف المذموم.

٢- الاختلاف المشروع.

وذكرنا أن الاختلاف في تفسير آيات الأحكام من قبيل الاختلاف المشروع.

ب- النتائج والتوصيات.

هذا وأحمد الله سبحانه وتعالى وأشكره على جزيل نعمه، وعميم فضله، حيث وفقني لإتمام البحث، فله الحمد والشكر كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، كما أشكر والدي

هذا وأحمد الله سبحانه وتعالى وأشكره على جزيل نعمه، وعميم فضله، حيث وفقني لإتمام البحث، فله الحمد والشكر كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، كما أشكر والدي الكريمين — حفظهما الله تعالى — وأدعو لهما بالأجر والثوبة لسهرهما على تربيتي، وتوجيهي نحو العلم.

وأتوجه بالشكر إلى جامعتنا العريقة، الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، هذا الصرح العلمي المتميز، متمثلة في كلية أصول الدين على إتاحتها لي فرصة الدراسة في أروقتها، وأخص بالشكر كلا من أصحاب الفضيلة الأستاذ الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي رئيس الجامعة، والأستاذ الدكتور أحمد محمد العسال نائب رئيس الجامعة، والأستاذ الدكتور محمود أحمد غازي نائب رئيس الجامعة، والأستاذ الدكتور عبد الله جمال الدين عميد كلية أصول الدين.

كما أتوجه بأسمى آيات الشكر والعرفان إلى شقيقي وأستاذي الفاضل الشيخ الدكتور محمد عبد التواب حامد عميد كلية أصول الدين سابقاً، ورئيس قسم التفسير وعلوم القرآن بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد على رعايته للبحث منذ أن كان فكرة إلى أن اكتمل بفضل الله وتوفيقه، فلفضيلته مني جزيل الشكر والعرفان، وأسأل الله تعالى أن يضع ما قدمه لهذا البحث في ميزان حسناته يوم القيامة.

كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان إلى فضيلة الأستاذ الدكتور دياب سليم عميد كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد الذي تفضل بقبول الإشراف على البحث في جوانبه الفقهية والأصولية، وقد أفادني بعلمه ووقته، فجزاه الله عني كل خير.

ولا يفوتني في هذا المقام أن أدعو الله عز وجل بالرحمة والمغفرة لشيختي وأستاذي الكريم فضيلة الشيخ الأستاذ عبد الله كاكاخيل، وكيل كلية أصول الدين سابقاً، والذي أشرف على البحث في بداياته، وأفادني بغزير علمه وتواضعه الجسم، والذي فارقنا في منتصف الطريق، فالله أسأل أن يغفر له ويرحمه ويعلي درجاته، ويسكنه فسيح جناته.

كما لا يفوتني في هذا المقام أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الغفور محمود مصطفى أستاذ التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين والذي غمرني بكرم لطفه وغزير علمه، فجزاه الله عني كل خير.

هذا وأتقدم بجزيل الشكر لكل من قدم مساعدة لي، وهم أكثر فأدعو لهم بالثوبة والأجر.

كما أخص بالشكر زوجتي الفاضلة التي تحملت معي كثيرا من المشاق، فجزاها الله عني
خير الجزاء.

وفي الختام لا أنسى أن أشكر الأخ الكريم جان آغا الذي كان له الفضل في طباعة
البحث، فله مني الشكر والتقدير.

هذا وأكرر الشكر والحمد لله عزّ وجلّ الذي بنعمته تتم الصالحات، وأصلي وأسلم
على رسوله الكريم، وعلى آله وأصحابه ومن دعا بدعوته واتبع طريقه إلى يوم الدين.

العبد الفقير إلى رحمة الله

مصباح الله عبد الباقي

محاضر بكلية أصول الدين — الجامعة الإسلامية العالمية

بإسلام آباد — باكستان

٢٠٠١/٥/١

التمهيد

كانت البشرية بعد فترة من الرسل تعيش في حالة من الحيرة، وتسبح في بحار من الأوهام، وتهم في وديان من الظلمات، فبعث الله عزّ وجلّ فيها نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم لإنقاذها عما كانت تتخبط فيه من فساد متأصل وجاهلية جهلاء، وأنزل عليه كتاباً ليكون دستوراً لها ينظم شؤون حياة الناس، ويرشدهم في كل صغيرة وكبيرة يواجهونها في ناحية من نواحي حياتهم، ويستضيئون به فيما يعن لهم من أمر أو تجد لهم من مشكلة، فجعله مصدراً للتشريع ومنبعا للهداية، وجعله حبله الموصول في الأرض ليربط الإنسان به. قد وجد الناس مبتغاهم في الدين الذي كان القرآن الكريم عماده، فآمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم، واجتمعوا حوله، وبعد أن اطمأنت نفوسهم بالإيمان، واستيقنوا أن النجاة في الدنيا والآخرة مرتبطة بالتمسك بكتاب الله كان من الطبيعي أن يتوجهوا لفهم هذا الكتاب الذي غير مجرى حياتهم، وأخرجهم من ظلمات الجاهلية إلى نور الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الآخرة، الكتاب الذي جعلهم سادة الأرض بعد أن كانوا قبائل متناحرة تأكل بعضها بعضاً، كان من الطبيعي أن يولوا الاهتمام الأكبر لفهم القرآن الكريم.

وساعدتهم على فهمه عربيتهم، ومعايشتهم للظروف والحوادث التي كانت تنزل فيها آياته، ومع ذلك كلما خفي عليهم شيء منه راجعوا رسول الله فيبين لهم ما خفي عليهم، وفي بعض الأحيان كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقوم بتفسير بعض ما يخفى على الصحابة من القرآن الكريم من غير مراجعة أو سؤال.

فاجتمعت لديهم مادة كبيرة تتعلق بالتفسير حافظ عليها الصحابة في الصدور والسطور في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الصحابة، ولما بدأ عصر التدوين في أواخر عصر الصحابة وبداية عصر التابعين دون التفسير مع الحديث والآثار في الكتب الخاصة بالحديث كباب من أبوابه.

ولما استقلت العلوم بعضها عن بعض، استقل التفسير أيضاً، وتطور بمرور

الزمن،^١ واستحكمت قواعده، وتعددت مناحيه.

وظهرت اتجاهات مختلفة وألوان شتى للتفسير نتيجة العوامل المختلفة من ظهور الفرق والجماعات على أساس الأمور العقدية، والمذاهب الفقهية، والعلوم الإنسانية المختلفة، وخاصة بعد أن جعل بعض الناس الرأي بنوعيه المحمود والمذموم مصدرا من مصادر التفسير.^٢

ومن أهم هذه الاتجاهات الاتجاه الفقهي الذي سماه بعضهم بتفسير آيات الأحكام والبعض الآخر بأحكام القرآن وسموه تارة بالتفسير الفقهي، وأنا إذ كنت بصدد دراسة أسباب الاختلاف في هذا اللون من التفسير لأبد من معرفته وبيان معناه.

تفسير آيات الأحكام

تفسير آيات الأحكام أو التفسير الفقهي لفظ مركب ولا يمكن تعريفه إلا بعد بيان جزئي اللفظ، وهما التفسير والأحكام أو التفسير والفقهاء.

فالتفسير مأخوذ من الفسر، وهو في اللغة الإبانة والظهور.^٣

وفي الاصطلاح عبارة عن علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على بيان مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.^٤

وأما الفقه فهو العلم والمعرفة،^٥ والأحكام جمع الحكم هو العلم والفقه، والقضاء

^١ - راجع لمعرفة المراحل التي مر بها التفسير كتاب اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، للدكتور فهد البرومي، ٢٧/١، طبع المملكة العربية السعودية، عام ١٩٨٦م من غير تفاصيل بيان الطبع.

^٢ - راجع لمناهج التفسير وألوانه وبعض أسباب هذا التنوع المصدر السابق، ٢٥/١ - ٤٨.

^٣ - راجع لسان العرب، لابن منظور الأفرريقي، ٥٥/٥.

^٤ - مناهل العرفان، للزرقاني، ٤٧١/١.

^٥ - الفقه: العلم بالشيء والفهم له. لسان العرب، لابن منظور الأفرريقي، ج: ١٣ ص: ٥٢٢.

بالعدل.^٦

الفقه في الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها

التفصيلية.^٧

والحكم هو التكليف الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين، ويمكن أن يقال إنه الأوامر والنواهي المتعلقة بأفعال المكلفين.^٨

ومن هنا وبناء على ما سبق نستطيع أن نعرف التفسير الفقهي أو تفسير آيات الأحكام: بأنه علم يبحث فيه عن أحوال الآيات القرآنية — المتعلقة بالأحكام الفرعية العملية لأفعال المكلفين — من حيث دلالتها على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية. كلمة (علم) بمثابة الجنس في هذا التعريف، سواء كان المراد به العلم التصوري أو التصديقي.

وخرج بقوله: (يبحث فيه عن أحوال الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام الفرعية العملية لأفعال المكلفين) العلوم الباحثة عن أحوال غير الآيات القرآنية، وكذا خرج به الألوان الأخرى من التفسير التي لا تبحث عن آيات الأحكام. وخرج بقوله: (من حيث دلالتها على مراد الله تعالى) العلوم التي تبحث

^٦ - يقول ابن منظور الأفرقي: والحُكْمُ: العِلْمُ والفقه؛ قال الله تعالى: "وَأْتِيَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا"، أي علماً وفقهاً، هذا لِيَحْيَى بن زَكَرِيَّا؛ وكذلك قوله: الصَّمْتُ حُكْمٌ وقليلٌ فاعله، وفي الحديث: إن من الشعر لحُكْمًا أي إن في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل والسُّفْهَ وَيُنْهِي عنهما، قيل: أراد بها المواعظ والأمثال التي ينتفع الناس بها. والحُكْمُ: العِلْمُ والفقه والقضاء بالعدل". لسان العرب ج: ١٢ ص: ١٤٠.

^٧ - الحدرد الأنبيقة، للشيخ أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، ج: ١ ص: ٦٧، طبع دارالفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤١١هـ، تحقيق: د. مازن المبارك.

^٨ - يقول الجرجاني: "الحكم الشرعي عبارة عن حكم الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين". التعريفات ج: ١ ص: ١٢٣.

وقال المناوي: "الحكم عند الأصوليين خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف". التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي ج: ١ ص: ٢٩١.

عن أحوال الآيات القرآنية من جهة غير جهة دلالتها، كعلم القراءات فإنه يبحث عن أحوال الآيات القرآنية من حيث ضبط ألفاظها وكيفية أدائها، ومثل الرسم العثماني فإنه يبحث عن أحوال الآيات القرآنية من حيث كيفية كتابة ألفاظها. وخرج بهذا القيد أيضاً العلم الذي يبحث عن أحوال الآيات القرآنية من حيث إنَّها مخلوقة أو غير مخلوقة، فإنه علم الكلام. وكذلك خرج به العلم الباحث عن أحوال الآيات القرآنية من حيث حرمة قراءتها على الجنب ونحوها، فإنه علم الفقه. وقوله: (بقدر الطاقة البشرية) لبيان الواقع، ويد على أن عدم العلم بمراد الله في الواقع ونفس الأمر لا يقدح في العلم بالتفسير.

اهتمام الأمة بتفسير آيات الأحكام

اهتمت الأمة بهذا اللون من التفسير اهتماما بالغا، لأن موضوعه مرتبط ارتباطا وثيقا بواقع حياتهم من عبادات ومعاملات. ويتجلى هذا الاهتمام في الكتب والمؤلفات الكثيرة التي ألفت في هذا المجال في العصور المختلفة قديما وحديثا، والتي ألفها أتباع المذاهب الفقهية المختلفة، نورد فيما يلي قائمة بأهم ما كتب في هذا الاتجاه من كتب ومؤلفات مرتبة على ترتيب زمن وفاة المؤلف:

أحكام القرآن للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى عام ٢٠٤هـ، جمعه ورتبه الإمام البيهقي، والكتاب مطبوع في مجلد بدار الكتب العلمية، بيروت — لبنان. أحكام القرآن تأليف أبي الحسن علي بن حجر بن إياس السعدي المروزي، المتوفى سنة أربع وأربعين ومائتين.^٩

أحكام القرآن، تأليف محمد بن عبدالله بن عبد الحكم، المتوفى عام مائتين وثمانية

^٩ - راجع سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١١ ص: ٥١١، وكشف الظنون، لحاجي خليفة ج: ١ ص:

٢٠، وطبقات المفسرين، لأحمد الأذنوي، ٢ ج: ١ ص: ١.

وستين هجرية.^{١٠}

أحكام القرآن تأليف إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حمد بن زيد بن درهم الأزدي، المتوفى سنة ٢٨٢هـ.^{١١}

أحكام القرآن تأليف إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الجهضمي الأزدي، المتوفى عام ٢٨٣هـ،^{١٢} وهو كتاب معروف ورد ذكره أكثر من مرة في أحكام القرآن لإلكيا الهراسي.^{١٣}

أحكام القرآن (وصفه الذهبي بأنه كتاب نفيس)، تأليف أبي الحسن علي بن موسى بن يزيد القمي، الحنفي، المتوفى سنة ٣٠٥هـ.^{١٤}

أحكام القرآن، تأليف الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي، الحنفي، المتوفى عام ٣٢١هـ.^{١٥}

أحكام القرآن للإمام فقيه العراق أبي الحسن عبد الله بن المحدث أحمد بن محمد

^{١٠} - انظر الديباج المذهب لابن فرحون ج: ١ ص: ٢٣٢، ومفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لأحمد مصطفى طاش كبرى زادة، ١٥٥/٢، طبع دار الكتب الحديثة، مصر، بدون تاريخ، تحقيق: كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور. الأعلام، للزركلي ٩٤/٧

^{١١} - الإرشاد في معرفة علماء الحديث، لأبي يعلى الخليلي الحنبلي ج: ٢ ص: ٥٠١، الديباج المذهب لابن فرحون، ص: ٩٣.

^{١٢} - راجع كشف الظنون، لحاجي خليفة ٢٠/١، والديباج المذهب، لابن فرحون ٩٢، وتاريخ بغداد، للحطيب البغدادي ٢٨٤/٦، الفهرست، لابن النديم ص: ٥٧.

^{١٣} - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٣٢١/٣ - ٣٢٢.

^{١٤} - معجم البلدان، لياقوت الحموي ج: ٤ ص: ٣٩٨، طبع دار الفكر بيروت، لبنان، بدون تاريخ الطبع، سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٤ ص: ٢٣٦، و راجع الجواهر المضية، للقرشي ٣٨٠/١.

^{١٥} - ذكره الطحاوي في مشكل الآثار ٨/٤، طبع حيدرآباد - الدكن، وينقل عنه الحصاص في أحكام القرآن انظر على سبيل المثال ١٣١/٣، وانظر سير أعلام النبلاء ج: ١٥ ص: ٢٩، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا، ٥٨/١ - ٥٩، طبع استانبول تركيا، والفهرست، لابن النديم ج: ١ ص: ٢٩٢.

أحكام القرآن تأليف عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الخزرجي، المعروف بابن
الفرس، المتوفى عام ٥٩٩هـ. ٢٢.

الجامع لأحكام القرآن تأليف أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج
الأنصاري الخزرجي القرطبي المالكي، المتوفى عام ٦٧١هـ. وهو مطبوع في خمسة عشر
مجلدا، ومتداول، والكتاب وإن لم يكن خاصا بآيات الأحكام لكن يغلب عليه طابع الفقه.
القول الوجيز في أحكام الكتاب العزيز تأليف شهاب الدين أبو العباس أحمد بن
يوسف بن محمد الحلبي المعروف بالسمين، المتوفى ٧٥٦هـ. ٢٣.

تخليص أحكام القرآن تأليف جمال الدين محمود بن أحمد بن مسعود بن
عبدالرحمن المعروف بابن سراج القونوي الحنفي، المتوفى عام ٧٧٠هـ. ٢٤.

أحكام الكتاب المبين تأليف علي بن عبد الله محمود الشنفي، من علماء القرن
التاسع الهجري. ٢٥.

الإكليل في استنباط التزويل تأليف جلال الدين السيوطي المتوفى عام ٩١١هـ،
وهو متداول مطبوع في مجلد واحد.
آيات الأحكام (زبدة البيان في براهين القرآن على مذهب الشيعة) تأليف أحمد بن

٢٢ - راجع لترجمته الدياج المذهب، لابن فرحون، ٢١٨، البلغة في تراجم أئمة اللغة، للفيروزآبادي ج: ١ ص: ١٣٨، مخطوط: له أربع نسخ في دارالكتب الوطنية بتونس، تحت أرقام: ٣٢٥٦، ٤٩٢٣، ٤٩٢٤، ٤٩١٨. راجع معجم مصنفات القرآن الكريم، ١/٩٣ للدكتور علي شواخ إسحاق.

٢٣ - راجع التفسير والمفسرون، للذهبي ٤٣٦/٢، طبع دار الكتب الحديثة، شارع الجمهورية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عام ١٩٧٦هـ.

٢٤ - راجع طبقات الحنفية، للقرشي ج: ١ ص: ١٥٧، وكشف الظنون، لحاجي حليفة، ٢٠/١.

٢٥ - توجد منه نسخة مخطوطة بخط المؤلف بالكتابة الأزهرية، في مجلد متوسط الحجم، وهو من التفسيرات الشافعية، انظر التفسير والمفسرون للذهبي ٤٣٦/٢.

محمد بن مقدسي الأردبيلي المتوفى سنة ٩٩٣هـ، وهو مطبوع.^{٢٦}

التفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية تأليف أحمد بن سعيد المعروف بملاجيون الهندي الحنفي، من علماء القرن الحادي عشر الهجري، والكتاب طبع مرات عديدة في مجلد، وهو متداول بأيدي العلماء.

آيات الأحكام الفقهية (باللغة الفارسية) ترجمة وتفسير الآيات التي تستمد منها الأحكام الشرعية على مذهب الشيعة، أهدي للشاه سليمان الصفوي (١٠٧٧ هـ — ١١٠٥).^{٢٧}

نيل المرام من تفسيرات آيات الأحكام تأليف صديق حسن خان القنوجي الهندي، المتوفى عام ١٣٠٧هـ، مطبوع في مجلد، ومتداول.

أحكام القرآن على مذهب الشيعة، تأليف محمد خزائي بالفارسية، طبع في طهران، دار جاويدان للنشر.

تفسير آيات الأحكام المنسوب لمحمد علي السائس كتب كمذكرة لطلاب كلية الشريعة بالأزهر، وهو مطبوع متداول، طبع في دار الجليل، بيروت — لبنان.^{٢٨}

تفسير آيات الأحكام تأليف الشيخ مناع القطان، مطبوع في دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.^{٢٩}

روائع البيان تفسيرات آيات الأحكام من القرآن تأليف الشيخ محمد علي

^{٢٦} - ومنه نسخة محفوظة في المكتبة العامة للمركز الثقافي بأصبهان تحت رقم: ٨، ونسخة أخرى تحت

رقم: ١٤، راجع معجم مصنفات القرآن الكريم للدكتور علي شواخ إسحاق ٩٣/١.

^{٢٧} - من مخطوطات المكتبة الوطنية في طهران برقم: ٨٣٤/٢ ف. والمكتبة الرضوية بطهران، برقم: ٢٢

فقه، راجع معجم مصنفات القرآن الكريم، للدكتور علي شواخ إسحاق، ج: ١ ص: ٩٣.

^{٢٨} - راجع اتجاهات التفسير في القرن الرابع الهجري، للدكتور فهد الرومي، ٤٤٦/٢.

^{٢٩} - راجع لمنهجه المصدر السابق ٤٧٠/٢.

الصابوني، والكتاب مطبوع في مجلدين متداول.^{٣٠}

والكتب المولفة في تفسير آيات الأحكام كثيرة جدا، إلا أنني أكتفي بهذا القدر
مخافة التطويل.^{٣١}

فقد من كتب هذا التراث ما فقد، ومنها ما زال مخطوطا ينتظر الخروج من طاق
النسيان إلى عالم الطباعة، ومنها ما هو مطبوع متداول يستفاد منها، ومن أهم كتب هذا
التراث المطبوعة والمتداولة، الكتب الثلاثة محل الدراسة، أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص
الرازي، وأحكام القرآن لإلكيا الهراسي، وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، وستحدث
في السطور القادمة عن هؤلاء الأعلام الثلاثة وكتبهم.

^{٣٠} - راجع لمنهجه اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري ٤٤٦/٢ للدكتور فهد الرومي.

^{٣١} - ومن أراد المزيد فليرجع إلى الفهرست ج: ١ ص: ٥٧، ومعجم مصنفات القرآن الكريم للدكتور
علمي شواخ إسحاق، ج: ١ ص: ٩٣ إلى ١٢١، دارالرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض. والكتاب وإن حلط
بين كتب التفسير وغيره إلا أنه لا يخلو من الفائدة.

أ- الجصاص وكتابه أحكام القرآن

أولاً: ترجمة الجصاص

١- اسمه ونسبه ولقبه:

هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص وهو لقب له. ويذكر في كتب الفقه باسم الجصاص تارة، وباسم أبي بكر الجصاص تارة أخرى،^{٣٢} وحيناً باسم الرازي الجصاص، وحيناً آخر باسم أبي بكر الرازي.^{٣٢}

مولده:

أجمعت المصادر على أن الجصاص ولد سنة خمس وثلاث مائة^{٣٣} في مدينة "الري" التي كانت تعتبر من أكبر مدن المشرق بعد بغداد.^{٣٤}

٢- ورعه وعزوفه عن الدنيا

وصفته المصادر التي ترجمت له بأنه كان زاهدا ورعا تقيا، يقول أبو العلاء الواسطي: وكان الرازي تزيد حاله على منزلة الرهبان في العبادة،^{٣٥} ومما يدل على ورعه وعزوفه عن الدنيا أنه طلب لقضاء القضاة مرتين فامتنع.

يقول أبو بكر الأبهري: خاطبني الخليفة الفضل بن جعفر المقتدر بالله على قضاء القضاة، وكان السفير أبو الحسن بن أبي عمرو الشرواني، فأبيت عليه، وأشرت بأبي بكر أحمد بن علي الرازي، فأحضر للخطاب على ذلك، وسألني أبو الحسن بن أبي عمرو معونته عليه، فخطب فامتنع.

وخلوت به، ورفقت، فقال: تشير علي بذلك؟ فقلت: لأرى لك ذلك، ثم قمنا

^{٣٢} - راجع الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لأبي الرفاء القرشي ص: ٨٤.

^{٣٣} - راجع الإمام أحمد بن علي الرازي، للدكتور عجيل حاسم النشمي، ص: ٤١.

^{٣٤} - راجع معجم البلدان، لياقوت الحموي ج: ٣ ص: ١١٧.

^{٣٥} - تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي ج: ٥ ص: ٤٦٢.

إلى بين يدي أبي الحسن بن أبي عمرو، وأعاد خطابه، فعدت إلى معونته، فقال لي: أليس قد شاورتك؟ فأشرت علي أن لا أفعل؟.

فوجم أبو الحسن بن أبي عمرو من ذلك، وقال: تشير علينا بإنسان، ثم تشير عليه بأن لا يفعل؟ قلت: نعم إمامي في ذلك أنس بن مالك بن أنس، أشار على أهل المدينة أن يقدموا نافعاً المقرئ في مسجد رسول الله، وأشار على نافع أن لا يفعل.

فقبل له في ذلك، فقال: أشرت عليكم بنافع لأني لا أعرف مثله، وأشر عليه أن لا يفعل لأنه يحصل له أعداء وحساد، وكذلك أنا أشرت عليكم به لأني لا أعرف مثله، وأشرت عليه أن لا يفعل لأنه أسلم لدينه.^{٣٦}

٣- رحلاته:

نشأ الجصاص في بلدة الري، وأخذ العلوم الابتدائية عن مشايخ بلده، ثم ترك بلده مثل علماء عصره، ورحل في طلب العلم، وكان أول خروجه من مسقط رأسه عام خمس وعشرين وثلاثمائة لما كان عمره عشرين سنة.

غادر الري إلى بغداد حيث تفقه على الأئمة الأعلام أمثال أبي سهل الزجاج صاحب كتاب الرياضة، وتخرج علي الإمام أبي الحسن الكرخي الإمام الأصولي المتضلع المعروف.

ثم خرج إلى الأهواز لما أصاب بغداد ما أصابها من الغلاء، ثم عاد إليها بعد ما تحسنت الأحوال، ثم خرج إلى نيسابور مع الحاكم النيسابوري برأي شيخه أبي الحسن الكرخي ومشورته، فمات الكرخي وهو بنيسابور، ثم عاد إلى بغداد سنة أربع وأربعين وثلاث مائة، وأخذ مسند شيخه في التدريس.^{٣٧}

٤- عقيدة الجصاص:

نسب البعض الجصاص إلى الاعتزال، منهم الإمام الذهبي الذي يقول: وقيل كان

^{٣٦} - راجع تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج: ٤ ص: ٣١٤.

^{٣٧} - الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لأبي الوفاء القرشي، ص: ٨٤.

يميل إلى الاعتزال، وفي تواليه ما يدل على ذلك في رؤية الله وغيرها.^{٣٨}

ومنهم إلكياالهراسي، يقول: وقد شحن كتابه المصنف في أحكام القرآن بالرد على أهل السنة وتسميتهم مرجئة ومجبرة، ويتحمل بالاعتزال ويتظاهر به، عليه وعليهم ما يستحقون".^{٣٩}

لكن الذي ينظر في كتبه يرى في الحكم عليه بالاعتزال إجحافا في حقه،^{٤٠} فإنه يدافع عن أهل السنة في مسائل المعتزلة من حكم مرتكب الكبيرة،^{٤١} والوعد والوعيد،^{٤٢} وأن القرآن كلام الله،^{٤٣} وعذاب القبر.^{٤٤}

ولكن هناك مسائل جانب فيها الصواب ومال فيها إلى رأي المعتزلة، من ذلك إنكار رؤية الله،^{٤٥} وإنكار حقيقة السحر،^{٤٦} ومسألة إرادة الله للمعاصي،^{٤٧} وعدم جواز

^{٣٨} - سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٦ ص: ٣٤١.

^{٣٩} - أحكام القرآن لإلكياالهراسي ٤٢٢/١.

^{٤٠} - راجع الإمام أحمد بن علي الرازي الحصص، من ص: ٥٠ إلى ٥٨، للدكتور عجيل حاسم النشمي، طبع دار القرآن الكريم، الكويت.

^{٤١} - راجع أحكام القرآن ٣٠٦/٣.

^{٤٢} - راجع الفصول في الأصول ج: ١ ص: ١٠٣.

^{٤٣} - راجع الفصول في الأصول ج: ٢ ص: ٢٩، ج: ٢ ص: ٢٦٠. على سبيل المثال.

^{٤٤} - رد على من ينكر عذاب القبر في أحكام القرآن ج: ص: ٤٠١، و ص: ٩٣.

^{٤٥} - راجع أحكام القرآن ج: ٣ ص: ٤ - ٥.

^{٤٦} - راجع أحكام القرآن، للحصص ٤١/١.

^{٤٧} - يقول الحصص في قوله تعالى: "سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا" إلى قوله "كذلك كذب الذين من قبلهم": "...وفيه بيان أن الله تعالى لا يشاء الشرك، وقد أكد ذلك أيضا بقوله "إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرسون"، يعني تكذبون، فثبت أن الله غير شاء لشركهم، وأنه قد شاء منهم الإيمان اختيارا،

تكليف بما لا يطاق.^{٤٨}

٥- مؤلفاته:

أنتج الإمام الجصاص إنتاجا غزيرا أثرى به المكتبة الإسلامية، وخاصة في مجال شروح المختصرات التي ألفها علماء المذهب الحنفي قبله، من هذه المؤلفات القيمة نذكر مايلي:

كتاب في مسألة "القروء"^{٤٩}

أحكام القرآن، وهو الكتاب الذي نحن بصدد.

شرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي.^{٥٠}

ولو شاء الله الإيمان منهم قسرا لكان عليه قادرا، ولكنهم كانوا لا يستحقون به الثواب والمدح. وقد دلت العقول على مثل ما نص الله عليه في القرآن، أن مريد الشرك والقبائح سفبه كما أن الأمر به سفبه، وذلك لأن الإرادة للشرك استدعاء إليه كما أن الأمر به استدعاء إليه، فكل ما شاء الله من العباد فقد دعاهم إليه ورجبهم فيه، ولذلك كان طاعة، كما أن كل ما أمر الله به فقد دعاهم إليه، ويكون طاعة منهم إذا فعلوه، وليس كذلك العلم بالشرك، لأن العلم بالشيء لا يوجب أن يكون العالم به مستدعيا إليه، ولا أن يكون المعلوم من فعل غيره طاعة، إذا لم يرده. أحكام القرآن للجصاص ج: ٣ ص: ٢٣.

وقد ذهب المعتزلة إلى أن المعاصي ليست بمشبهة الله، راجع شرح العقيدة الطحاوية ص: ٢٧٩، لابن أبي العز الحنفي، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة عام ١٣٩١هـ. ويرى أهل السنة أن المعاصي تكون بمشبهة الله، وإن لم تكن برضاه، الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، ح: ١ ص: ١٧١، طبع دار الأنصار، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى عام ١٣٩٧هـ، تحقيق: د. فوقيه حسين محمود. وكتاب أصول الدين، لجمال الدين أحمد بن سعيد المتوفى ٥٩٣هـ، ص: ١٧٨، طبع دار البشائر، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٩٨م، تحقيق: عمر الداعوق.

^{٤٨} - "وقد دلت الآية على بطلان قول أهل الجبر والقائلين بأن الله يكلف عباده مالا يطيقون لأن تكليف العبد مالا يطيق وما ليس معه القدرة عليه من أعسر العسر وقد نفى الله تعالى عن نفسه إرادة العسر لعباده" أحكام القرآن للجصاص ج: ١ ص: ٢٢٣.

يقول الإيجي: تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا أنفا من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا. كتاب المواقب، لعنيد الدين الإيجي ج: ٣ ص: ٢٩١، طبع دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٩٧م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

^{٤٩} - أحكام القرآن ١/٣٧١

شرح مختصر الطحاوي.^{٥١}

شرح الجامع الكبير لمحمد بن الحسن.^{٥٢}

شرح الأسماء الحسنی.^{٥٣}

مختصر اختلاف الفقهاء للطحاوي، وهو كتاب مطبوع متداول، طبعه مجمع البحوث، بالجامعة الإسلامية العالمية، بإسلام آباد، وطبع في بيروت، دار البشائر الإسلامية، باسم اختلاف العلماء.^{٥٤}

أصول الفقه المسمى بالفصول في الأصول، طبعته وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، بتحقيق: د. عجيل جاسم النشمي.

شرح أدب القاضي للإمام أبي يوسف.^{٥٥}

شرح المناسك لمحمد بن الحسن الشيباني.^{٥٦}

^{٥٠} - راجع الجواهر المضية في طبقات الحنفية، للقرشي ٨٥/١، وكتاب الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، للنشمي، ص: ١١٥.

^{٥١} - ولهذا الكتاب نسخ عديدة في المكتبة الأزهرية، ومكتبات استنبول، بتركيا، راجع كتاب الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، لعجيل النشمي، ص: ١٠٨، وذكره الجصاص في أحكام القرآن ١٥٥/٣، و٣٧١/٣.

^{٥٢} - لهذا الكتاب نسخ نافضة في دار الكتب المصرية، راجع للنسخ المخطوطة كتاب الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، لعجيل النشمي، ص: ١٠٥.

^{٥٣} - ذكره هدية العارفين ٦٦/١، لإسماعيل باشا البغدادي، طبع مطبعة وكالة المعارف الجليقة، استنبول، تركيا، والجواهر المضية للقرشي ٨٥/١.

^{٥٤} - وراجع لمخطوطاته، كتاب الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، لعجيل النشمي، ص: ١١٣.

^{٥٥} - راجع كشف الظنون ٤٧/١، والفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحي الكنوي، ص: ٢٨، طبع إيج - إيم سعيد ايند كميني، كراتشي، باكستان.

^{٥٦} - ذكره الجصاص في أحكام القرآن يقول: وقد بينا ذلك في كتاب شرح المناسك. ٤٧٧/٢، والفهرست، لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن النديم ٣٠٧، طبع دارالمعرفة، بيروت، عام ١٩٧٨م.

كتاب الأشربة.^{٥٧}

شرح آثار الطحاوي.

وله جوابات عن مسائل وردت عليه^{٥٨}

٦- أقوال بعض العلماء فيه، ووفاته:

سكن بغداد، وعنه أخذ فقهاؤها، وإليه انتهت رئاسة فقهاء الحنفية، قال الخطيب:

كان إمام أصحاب أبي حنيفة في وقته.^{٥٩}

قال الصيمري: استقر التدريس ببغداد لأبي بكر الرازي، وانتهت الرحلة إليه

وكان على طريق من تقدمه في الورع والزهد والصيانة.^{٦٠}

وصفه الذهبي بصفات عظيمة، فقال: أبو بكر الرازي الإمام العلامة المفتي المجتهد

علم العراق أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي صاحب التصانيف.^{٦١} وسماه ابن الأثير

إمام الفقهاء الحنفية في زمانه.^{٦٢}

توفي يوم الأحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلاث مائة، عن خمس وستين سنة

رحمه الله تعالى، وصلى عليه أبو بكر الخوارزمي صاحبه.^{٦٣}

^{٥٧} - ذكره الجصاص في أحكام القرآن يقول في ٤٦٥/٢: وقد ذكرنا منه طرفا في كتابنا "الأشربة".

^{٥٨} - راجع الجواهر المضية، للقرشي، ص: ٨٥.

^{٥٩} - تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج: ٤ ص: ٣١٤.

^{٦٠} - الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي ج: ١ ص: ٨٥.

^{٦١} - سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٦ ص: ٣٤٠.

^{٦٢} - الكامل في التاريخ، لابن الأثير ج: ٧ ص: ٣٩٥، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية

عام ١٩٩٥هـ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي.

^{٦٣} - راجع تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج: ٤ ص: ٣١٤.

ثانيا: أحكام القرآن للجصاص

١- الوصف العام لأحكام القرآن

يعتبر أحكام القرآن للجصاص من أهم كتب تفسير آيات الأحكام المطبوعة على الإطلاق، ولاسيما عند الحنفية، فإن كتب من سبقه من أئمة الحنفية من أمثال الطحاوي وعلي بن موسى القمي لم يصلنا شيء منها، فهي في عداد الكتب المفقودة حتى الآن. ألف أبو بكر الجصاص الرازي كتابه أحكام القرآن على أصول مذهب الأحناف، وهو مشهور متداول، طبع عدة مرات، كانت الطبعة الأولى في ثلاث مجلدات كبار بخط صغير بتركيا، ثم أعيد تصوير هذه الطبعة من قبل عدد من دور النشر في الهند وباكستان وبيروت، وغيرها، وهي طبعة صحيحة قليلة الأخطاء المطبعية، عليها تصحيحات وتعليقات قليلة لشخص مجهول الاسم، وهناك طبعات أخرى لهذا الكتاب بعد التحقيق في خمس مجلدات.^{٦٤}

جعل الجصاص لكتابه مقدمتين؛ مقدمة في أصول التوحيد، ومقدمة في أصول الاستنباط.

يقول الجصاص: قد قدمنا في صدر هذا الكتاب مقدمة تشتمل على ذكر حمل مما لا يسع جهله من أصول التوحيد، وتوطئة لما يحتاج إليه من معرفة طرق استنباط معاني القرآن، واستخراج دلائله، وإحكام ألفاظه، وما تتصرف عليه أنحاء كلام العرب، والأسماء اللغوية، والعبارات الشرعية، إذ كان أولى العلوم بالتقدم معرفة توحيد الله وتزيهه عن شبه خلقه، وعمّا نحلّه المفترّون من ظلم عبّده".

واعتبر العلماء كتابه في أصول الفقه "الفصول في الأصول" المقدمة الأصولية لكتابه أحكام القرآن، وأما المقدمة في أصول التوحيد فلا نعرف عنها شيئا.

٢- منهجه في تأليف كتابه أحكام القرآن

يتناول الجصاص في هذا الكتاب - كما يظهر من اسمه - آيات الأحكام فقط،

^{٦٤} - مثل طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام ١٤٠٥ هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.

ويتطرق إلى بعض القضايا العقدية، لأن الأحكام تشمل العقيدة عند البعض كما تشمل الأحكام الفرعية العملية.

يتناول الجصاص هذه الآيات بترتيب المصحف، فيأتي إلى السورة ويستوفي ما فيها من آيات الأحكام، ثم ينتقل إلى السورة التالية إلى أن انتهى من القرآن الكريم. ويتميز هذا الكتاب عن باقي كتب أحكام القرآن بترتيبه المتميز، فقد رتب المؤلف بطريقة تسهل الاستفادة منه، وذلك لأنه يعقد أبوابا للمسائل الطويلة الذبول، المتشعبة، ويعقد تحت الأبواب فصولا، ليسهل مراجعتها.

ويعقد عناوين "الفصل" و"المسألة" للمباحث القصيرة المختصرة، فعلى سبيل المثال عقد بابا بعنوان: "باب القول في بسم الله"، ثم ذكر تحته الفصول التالية:

فصل: والقول في أنها آية.

فصل: وأما قراءتها.

فصل: وأما الجهر بها.

فصل: في الأحكام التي يتضمنها بسم الله.

والأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه في ترتيب هذا الكتاب هو جمع المؤلف للأبحاث المتعلقة بموضوع واحد في أول موضع يتعرض له فيه، وإن تفرقت الآيات المتعلقة به في القرآن الكريم.

وعند تفسيره للآية يورد الآية ويذكر في تفسيرها أقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين، ويثني بمذاهب فقهاء الأمصار.

ويورد بعد ذلك أدلة المذهب المختار لديه، ويحتج له بالآيات القرآنية، ولا يكتفي بها، بل يذكر أدلته من السنة وغيرها، وكثيرا ما يؤيد ذلك بالنظر والقياس، مثل صنيع الإمام الطحاوي في كتابه "شرح معاني الآثار" وقد تأثر به في ذلك تأثرا كبيرا.

ثم يذكر أدلة المذاهب الأخرى، وغالبا تكون في صورة السؤال والجواب، ويناقشها، ويصل في النهاية إلى ترجيح رأي على آخر.

٣- بعض خصائص هذا الكتاب

تميز كتاب الجصاص في أحكام القرآن بعدة خصائص نورد بعضها فيما يلي:

١ - إنه موسوعة فقهية

يعتبر كتاب أحكام القرآن للجصاص من أشمل كتب أحكام القرآن المتداولة لأقوال السلف، وفقهاء الأمصار، من أمثال الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، ومعاذ، وأبي موسى الأشعري، وزيد بن ثابت، وأبي الدرداء، وابن عباس، وابن عمر، وعائشة، وغيرهم رضي الله عنهم، ويروي أقوالهم غالبا بالسند عنهم.

ويذكر أقوال عدد من فقهاء الأمصار من أمثال الأوزاعي، والحسن بن صالح، والليث بن سعد، وأبي حنيفة، ومالك، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزفر، والحسن بن زياد، وسفيان الثوري، والشافعي، وابن شيرمة، وابن أبي ليلى، وعثمان البتي، وربيعة الرأي، وغيرهم.

اهمه الدكتور محمد حسين الذهبي بالتعصب للمذهب الحنفي،^{٦٥} وهو مما لاشك فيه أنه يتقيد بالمذهب الحنفي في كتابه أحكام القرآن إلى حد بعيد، بحيث لا تجد بعد البحث والتمحيص إلا مواضع يسيرة خالف فيها عامة من نقل المذهب الحنفي اتباعا لشيخه الكرخي، وإذا خالف في شيء يعتبره مذهباً للحنفية.^{٦٦}

وهذا التقيد بالمذهب هل يعتبر تعصبا؟ أرى - والله أعلم - أنه لو كان يرجح المذهب الحنفي حالفه الدليل أو خالفه لكان متعصبا، لأن التعصب معناه تأييد الإنسان فنته سواء كانوا على حق أو باطل.

لكن الجصاص يرجح المذهب الحنفي بعد المناقشات المسهبة، والمقارنة بين أدلة المذاهب الأخرى، وهذا في ظني لا يعتبر تعصبا، ولكن تؤخذ عليه لهجته فيها بعض الشدة في بعض الأحيان النادرة في تضعيف بعض أقوال الإمام الشافعي بأسلوب غير مناسب، ولم يتجاوز الحد - كما قيل - في حق الإمام الشافعي.^{٦٧}

^{٦٥} - راجع التفسير والمفسرون، للذهبي ٤٤٠/٢.

^{٦٦} - مثل مسألة اقتضاء الأمر الفوري في مسألة قضاء رمضان.

^{٦٧} - راجع أحكام القرآن، للجصاص، ١٢٠/٢، تحدث عن المناظرة بين الإمام الشافعي ومجهول من

الأحناف، وضعف المناظرة، ولا يلزم منه إهانة الإمام الشافعي، وإن لزم منه فهو محطى في ذلك قطعا.

٢- إنه سفر من أسفار السنة.

ويظهر أحكام القرآن للجصاص للقارئ سفرا من أسفار السنة، لكثرة ما يشتمل عليه من الأحاديث والسنن والآثار، ولروايته أغلب هذه الأحاديث بأسانيده، وخاصة أحاديث الأحكام، يرويها عن طريق كبار شيوخه من المحدثين منهم:

عبد الباقي بن قانع.^{٦٨}

سليمان بن أحمد الطبراني صاحب المعاجم.^{٦٩}

أبو إسحاق السجزي. (دعلاج بن أحمد بن دعلاج).^{٧٠}

أبو العباس الأصم.^{٧١}

عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس.^{٧٢}

^{٦٨} - عبد الباقي بن قانع بن مرزوق بن وائق الحافظ العالم المصنف أبو الحسين الأموي مولا هم البغدادي صاحب معجم الصحابة واسع الرحلة كثير ولد سنة خمس وستين ومائتين ومات في شوال سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة. طبقات الحفاظ ج: ١ ص: ٣٦٢

^{٦٩} - الإمام العلامة الحجة بقية الحفاظ أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب مطير اللخمي الشامي مسند الدنيا، وأحد فرسان هذا الشأن، صاحب المعاجم، مات الطبراني لثلاث بقين من ذي القعدة سنة ستين وثلاثمائة عن مائة عام وعشرة أشهر. طبقات الحفاظ، للسيوطي ج: ١ ص: ٣٧٢.

^{٧٠} - هو دعلاج بن أحمد بن دعلاج بن عبد الرحمن المحدث الحجة الفقيه الإمام أبو محمد السجستاني ثم البغدادي التاجر ذو الأموال العظيمة، ولد سنة تسع وخمسين ومئتين، أو قبلها بقليل وسمع بعد الثمانين ما لا يوصف كثرة، وكانت وفاته يوم الجمعة لإحدى عشرة ليلة بقيت من جمادى الآخرة سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة وقيل لعشر بقين منها. وفيات الأعيان ج: ٢ ص: ٢٧٢، وسير أعلام النبلاء ج: ١٦ ص: ٣٠.

^{٧١} - محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان أبو العباس الأصم النيسابوري ولد سنة سبع (بتقدم السنين) وأربعين ومائتين وطوف البلاد، وفي في ربيع الآخر سنة ست وأربعين وثلاثمائة. طبقات الشافعية ج: ٢ ص: ١٣٤

^{٧٢} - هو محدث أصبهان عبد الله بن جعفر بن أحمد بن فارس الرجل الصالح أبو محمد في شوال ست وأربعين وثلاثمائة وله ثمان وتسعون سنة. شذرات الذهب ج: ١ ص: ٣٧٢

وأبو عبد الله الحاكم النيسابوري.^{٧٣} وغيرهم.

ولا يقف عند حد النقل المجرد، بل يناقش أسانيد الحديث، ويعلل، ويعدل ويجرح، ويرجح متنا على آخر، ففيه من الفوائد الحديثية ما لا تجدها في غيره. ويشتمل كتاب أحكام القرآن للجصاص على مزايا كثيرة، منها اهتمامه البالغ بقضايا اللغة وعلومها، ومناقشاته لمن سبقه، لكننا نكتفي بهذا القدر مخافة التطويل.

ب - الإمام إلكيا الهراسي وكتابه أحكام القرآن

أولاً: الإمام إلكيا الهراسي

١- اسمه ولقبه:

هو علي بن محمد بن علي شمس الإسلام، عماد الدين، أبو الحسن، الطبري، المعروف بإلكيا الهراسي (وإلكيا: بهمزة مكسورة ولام ساكنة، ثم كاف مكسورة بعدها ياء مثناة من تحت، معناه الكبير بلغة الفرس، والهراسي: براء مشددة وسين مهملة لا تعلم نسبه لأي شيء)^{٧٤}

٢- مولده:

ولد الإمام إلكيا الهراسي في خامس ذي القعدة سنة خمسين وأربعمائة في طبرستان.^{٧٥}

٣- نشأته العلمية

اشتغل في أول أمره على علماء بلده طبرستان؛ ثم رحل إلى نيسابور قاصداً إمام الحرمين، وعمره ثماني عشرة سنة إذ ذاك، فلازمه حتى برع في الفقه والأصول والخلاف،

^{٧٣} - هو محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري توفي عام ٤٠٥هـ.

^{٧٤} - راجع شذرات الذهب، للدمشقي، ج: ٢ ص: ٨، طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب السبكي،

٢٣١/٧ - ٢٣٢، طبقات الشافعية، لابن شعبة ج: ٢ ص: ٢٨٨.

^{٧٥} - راجع وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج: ٣ ص: ٢٨٩، والبداية والنهاية لابن كثير، ج: ١٢ ص:

١٧٢، وشذرات الذهب، لابن عماد الدمشقي، ج: ٢ ص: ٩، والنجوم الزاهرة، لتغري بردي، ج: ٥ ص: ٢٠٢.

وطار اسمه في الآفاق، وكان هو والغزالي، والخوافي، تلامذته ومعيدي درسه.
 قال فيه عبد الغافر: الإمام البالغ في النظر مبلغ الفحول، ورد نيسابور في شبابه،
 وكان قد تفقه، وكان حسن الوجه مليح الكلام، فحصل طريقة إمام الحرمين، وتخرج به
 فيها، وصار من وجوه الأصحاب ورعوس المعيدين في الدرس.
 وكان ثاني الغزالي بل أملح وأطيب في النظر والصوت، وأبين في العبارة والتقرير
 منه، وإن كان الغزالي أحد وأصوب خاطرا، وأسرع بيانا وعبارة منه، وهذا كان يعيد
 الدرس على جماعة حتى تخرجوا به، وكان مواظبا على الإفادة والاشتغال.^{٧٦}

٣- الأعمال التي تولاهها.

أ- التدريس

بعد ما تخرج على إمام الحرمين في نيسابور، خرج منها إلى بيهق، ودرس بها مدة،
 ثم خرج إلى بغداد، وتولى تدريس المدرسة النظامية بها، وذلك في ذي الحجة سنة ثلاث
 وتسعين وأربعمائة، واستمر في التدريس بالمدرسة النظامية إلى آخر عمره، وهناك تخرج
 عليه علماء كبار، منهم السلفي وسعد الخير بن محمد الأنصاري وآخرون.^{٧٧}

ب - قضاء القضاة

واتصل بخدمة مجد الملك بركياروق بن ملك شاه السلجوقي، وحظي عنده بالمال
 والجاه، وارتفع شأنه، وتولى القضاء بدولة السلاجقة في عهده، وكان له دور في الحل
 والعقد في هذه الدولة.^{٧٨}

٤- محنته

واقم زورا بأنه باطني، ويرى رأى الإسماعيلية، فوقع في فتنة كبيرة، وهو بريء من

^{٧٦} - طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب السبكي، ٢٣١/٧ - ٢٣٢، طبع حجر للطباعة والنشر
 والتوزيع والإعلان، الجزيرة، مصر، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلوي، ود. محمود الطناحي.

^{٧٧} - طبقات الشافعية، لابن شهبة ج: ٢ ص: ٢٨٨.

^{٧٨} - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، ج: ٩ ص: ١٤٢.

ذلك، فأراد السلطان قتله، فمنعه الخليفة المستظهر بالله، وشهد له العلماء بالبراءة، منهم ابن عقيل الحنبلي وغيره.^{٧٩}

وذكر السبكي أن السبب في اتهامه بذلك اشتباه وقع على الناقل، فإن صاحب قلعة "الألموت" ابن الصباح الباطني الإسماعيلي كان يلقب بالكيا أيضا، فلما علم ذلك فرجت كربته، وزالت محنته.^{٨٠}

٥- وفاته.

وتوفي يوم الخميس وقت العصر مستهل المحرم سنة أربع وخمسمائة عن أربع وخمسين سنة ببغداد.^{٨١}

٦- مؤلفاته.

ذكر له السبكي المؤلفات التالية:
شفاء المسترشدين وهو من أجود كتب الخلافات.
نقض مفردات الإمام أحمد.
كتاب في أصول الفقه. (سماه في كشف الظنون التعليق في أصول الفقه).^{٨٢}
أحكام القرآن، الكتاب الذي نحن بصدده.

ثانيا: أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي

١- الوصف العام

أحكام القرآن لإلكيا الهراسي كتاب لطيف في مجلدين متوسطين، تناول فيه آيات

^{٧٩} - النجوم الزاهرة ج: ٥ ص: ٢٠٢، والبداية والنهاية، لابن كثير، ١٧٢/١٢.

^{٨٠} - انظر طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، ٢٣٣/٧.

^{٨١} - راجع طبقات الشافعية لابن شهبة، ج: ٢ ص: ٢٨٨، ووفيات الأعيان، لابن حلكان، ج: ٣ ص:

٢٨٩، والبداية والنهاية لابن كثير، ج: ١٢ ص: ١٧٣، وشذرات الذهب، لابن عماد الدمشقي، ج: ٢ ص: ٤٩، والنجوم الزاهرة، لغري بردي، ج: ٥ ص: ٢٠٢.

^{٨٢} - كشف الظنون ج: ١ ص: ٤٢٣، وراجع طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج: ٧ ص: ٢٣٢.

الأحكام، ويتجاوز أحيانا إلى بعض آيات العقيدة فيتناولها بالتفسير،^{٨٣} يتناول هذه الآيات على ترتيب المصحف من غير أن يقسمها على الأبواب الفقهية أو يرتبها أي ترتيب آخر.

٢- منهجه العام

جعل إلكيا الهراسي كتابه في أحكام القرآن متوسطا بين الإيجاز والإطناب، يقول في مقدمة كتابه: لما رأيت أقاويل المفسرين في أحكام القرآن متجاوزة حد البيان، آخذة بطرفي الزيادة والنقصان، حررت في سرحها هذه الفصول، المتضمنة من اللفظ والمعنى شفاء كل عليل، مع انتخابي فيها قصد السبيل، وتوقي التعليل والتطويل.^{٨٤}

ومن هنا يعترض على الجصاص استطراداته في أحكام القرآن، يقول: "وراء ذلك تعلق الرازي بفنون يقع الجواب عنها في مساءل الخلاف، لا تعلق لها بمعاني القرآن، وذلك عادته، فإنه إذا انتهى إلى مسألة مختلف فيها بين أبي حنيفة وغيره، يستقصي الكلام فيها فيما يتعلق بالخبر والقياس، ويخرج بها عن مقصود الكتاب".^{٨٥}

بناء على منهجه في الإيجاز يقتصر على ذكر مذهب الإمام الشافعي في الغالب، ويذكر أحيانا مذاهب الفقهاء الآخرين أيضا، لكن لا يورد أدلتها، ولا يناقشها. وإذا كان للإمام الشافعي قولان في المسألة يرجح أحد قولييه على الآخر. ويخرج عن طور الإيجاز إلى حد الإطناب عند مناقشته للجصاص في بعض القضايا التي ناقش فيها الجصاص الإمام الشافعي.^{٨٦}

٣- تقيده بمذهب الإمام الشافعي.

يعتبر أحكام القرآن لألكيا الهراس من أهم المؤلفات في التفسير الفقهي على مذهب

^{٨٣} - انظر على سبيل المثال أحكام القرآن لألكيا الهراسي ٢٥٢/٢. تحت قوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى

نبعث رسولا". فإنه رد على المعتزلة في أكثر من مسألة.

^{٨٤} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي، ٣/١

^{٨٥} - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤٤١/١.

^{٨٦} - راجع أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١٣٦/١. في مسألة قربان الحائض قبل العسل إذا انقطع دمها.

الإمام الشافعي، ألفه صاحبه لإظهار وجوه ترجيح مذهبه على مذاهب الفقهاء الآخرين، وجعل تفسيرات الإمام الشافعي الفقهية أصلاً ثم نسج على منوالها، يقول في مقدمة كتابه: "فإني لما تأملت مذاهب القدماء المعبرين والعلماء المتقدمين والمتأخرين واختبرت مذاهبهم و آراءهم، ولحظت مطالعتهم وأبحاثهم رأيت مذهب الشافعي أسداً وأقواها وأرشدتها وأحكمها، حتى كان نظره في كبر آرائه ومعظم أبحاثه يترقى عن حد الظن والتخمين إلى درجة الحق واليقين".

ثم قال: "ولما رأيت الأمر كذلك، أردت أن أصنف في أحكام القرآن كتاباً أشرح فيه ما انتزعه الشافعي عنه من أخذ الدلائل في غوامض المسائل، وضمنت إليه ما نسجت على منواله، واحتذيت على مثاله قدر طاقتي وجهدي، ومبلغ وسعي وجددي".
وقد تأثر بشيخه إمام الحرمين الذي تربى على يديه، وتخرج عليه، ولذلك تجده يدافع عن الإمام الشافعي ومذهبه، ويشدد على من يناوؤه ويطلق عبارات شديدة في حق من يخالفه، فوصف الجصاص بالجهل في عدة أماكن من كتابه هذا.^{٨٧}

والذي يقارن أحكام القرآن لإلكيا الهراسي بأحكام القرآن، للجصاص، يجد أن أحكام القرآن لإلكيا الهراسي يدور حول أحكام القرآن للجصاص بالنقل عنه أو تلخيص عبارته أو بالرد عليه أحياناً، إلى درجة أنه يتناول نفس الآيات التي تناولها الجصاص بالتفسير، وإذا أراد أن يضيف آية عليها أضافها في آخر السورة من غير مراعاة ترتيبها في السورة، راجع لذلك تفسيره لسورة لقمان.^{٨٨}

وأحياناً يلخص كلام الجصاص الذي بناه على أصله ومذهبه الذي يخالفه فيه إلكيا الهراسي من غير أن ينبه بما فيه، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها ما ذكره في تفسير قوله تعالى: "ومن شر النفاثات في العقد".

يقول: السواحر ينقش على العليل، ويرقونه بكلام هو كفر، وتعظيم للكواكب،

^{٨٧} - راجع أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٣٢٤/١، و ٣٨٤/١، و ٤٠٤/١، و ٤٠٨/١، و ٤١٧/١، و

٢١/٢، و ١٠٦/٢.

^{٨٨} - راجع أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٣٤٢/٢.

ويطعمن العليل الأدوية الحارة الضارة والسموم القاتلة، ويختلن في التوصل إلى ذلك،
ويزعمن أن ذلك من رقاهن، ومن أردن نفعه نفتن عليه، وأوهمن أنهن نفعنه بذلك، وربما
أضفن إلى ذلك بعض الأدوية النافعة.^{٨٩}

وهذا تلخيص لكلام الجصاص^{٩٠} الذي بناه على مذهبه في إنكار السحر، لكن لم
ينتبه إلكيالهراسي لذلك، ونقله وتبناه.

٤- الإسرائيليات

تجنب إلكيالهراسي في أحكام القرآن عن إيراد الإسرائيليات إلا نادرا، لأن مذهبه
في شرائع من قبلنا أنها ليست شرعا لنا، يقول في قوله تعالى: "لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا" يدل على عدم التعلق بشرائع الأولين.^{٩١}

ويظهر ذلك من تفسيره لقوله تعالى: "وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس"^{٩٢}
وكتاب أحكام القرآن لإلكيالهراسي يحتاج إلى إبراز جوانب عديدة فيه في دراسة
مستقلة، لكننا نكتفي بهذا القدر مخافة التطويل.

^{٨٩} - أحكام القرآن لإلكيالهراسي ٤٣٣/٢.

^{٩٠} - وهذا نص كلام الجصاص، يقول: النفائات في العقد السواحر يفتن على العليل، ويرقونه بكلام
فيه كفر وشرك وتعظيم للكواكب، ويطعمن العليل الأدوية الضارة والسموم القاتلة، ويختلون في التوصل إلى ذلك،
ثم يزعمن أن ذلك من رقاهن، هذا لمن أردن ضرره وتلفه، وأما من يزعمن أنهن نفعه فيفتن عليه، ويوهمن أنهن
ينفعن بذلك، وربما يسقينه بعض الأدوية النافعة. أحكام القرآن للجصاص ج: ٥ ص: ٣٧٨

^{٩١} - أحكام القرآن لإلكيالهراسي، ٨١/٢.

^{٩٢} - أحكام القرآن لإلكيالهراسي ٨٠/٢.

الإمام أبوبكر بن العربي وكتابه أحكام القرآن

أولاً: الإمام أبوبكر بن العربي

١- اسمه ونسبه:

هو الحافظ أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي الحافظ المشهور.^{٩٣}

٢- مولده:

اتفقت المصادر على أن مولده كان ليلة الخميس لثمان بقين من شعبان سنة ثمان وستين وأربعمائة من هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، ونقل ذلك ابن بشكوال عن ابن العربي نفسه.

٣- تعلمه في صباه ورحلته إلى المشرق:

تأدب القاضي ببلده وقرأ القراءات، وسمع أباه وخاله أبا القاسم الحسن الهوزني وأبا عبد الله السرقسطي.

ولما كان سن القاضي أبو بكر نحو سبعة عشر عاماً رحل إلى المشرق مع أبيه يوم الأحد مستهل شهر ربيع الأول سنة خمس وثمانين وأربعمائة، دخل الشام، وأقام ببيت المقدس، ولقي بها أبا بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، وتفقه عليه.

ودخل بغداد، وسمع بها جماعة من أعيان مشايخها، ثم دخل الحجاز فحج في موسم سنة تسع وثمانين وأربعمائة، ثم عاد إلى بغداد وصحب بها أبا بكر الشاشي وأبا حامد الغزالي وغيرهما من العلماء والأدباء، وبهم تخرج.

ولقي في رحلته هذه بمصر والإسكندرية عند عودته إلى بلده جماعة من المحدثين، فكتب عنهم، واستفاد منهم وأفادهم، ثم عاد إلى الأندلس سنة ثلاث وتسعين، وقيل سنة

^{٩٣} - راجع ترجمته في وفيات الأعيان، لابن خلكان، ج: ٤ ص: ٢٩٦، وسير أعلام النبلاء، للذهبي ج:

٢٠ ص: ٢٠٢، والديباج المذهب، لابن فرحون المالكي ٢٨١/١، ونفع الطيب من غصن أندلس الرطيب ٢/ ٢٤، لأحمد المقرئ التلمساني، طبع دار صاد بيروت، تحقيق: إحسان عباس، وطبقات المفسرين للسيوطي ص: ١٠٥، طبع مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، تحقيق: علي محمد عمر.

إحدى وتسعين وأربعمائة،^{٩٤} بعد ما دفن أباه بمصر.

وقدم إلى إشبيلية بعلم كثير لم يدخله أحد قبله ممن كانت له رحلة إلى المشرق.^{٩٥}

٣- صفاته:

وكان من أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها، والجمع لها، مقدما في المعارف كلها متكلميا في أنواعها، نافذا في جميعها، حريصا على أدائها، ونشرها، ثاقب الذهن في تمييز الصواب منها، بل وقد ذكر الذهبي أنه ممن بلغ رتبة الاجتهاد، وكان يجمع إلى ذلك كله آداب الأخلاق مع حسن المعاشرة، ولين الكنف، وكثرة الاحتمال، وكرم النفس، وحسن العهد، وثبات الود.

ووصفه ابن فرحون بالإمام العلامة الحافظ المتبحر ختام علماء الأندلس وآخر أئمتها وحفاظها.^{٩٦}

وقال عنه الذهبي: أدخل الأندلس إسنادا عاليا وعلما جما، وكان ثاقب الذهن عذب المنطق، كريم الشمائل كامل السؤدد.^{٩٧}

وقال السيوطي: برع في الأدب والبلاغة، وبعد صيته، وكان متبحرا في العلم، ثاقب الذهن، موطأ الأكناف، كريم الشمائل".^{٩٨}

وقال ابن النجار عنه: حدث ببغداد، وصنف في الحديث والفقه والأصول وعلوم

٩٤ - سير أعلام النبلاء ج: ٢٠ ص: ١٩٩.

٩٥ - شذرات الذهب، لابن عماد الحنبلي ج: ٢ ص: ١٤١، والديباج المذهب، لابن فرحون المالكي

ج: ١ ص: ٢٨٢،

٩٦ - الديباج المذهب، لابن فرحون ٢٨١/١

٩٧ - سير أعلام النبلاء، للذهبي ٢٠٢/٢٠

٩٨ - طبقات الحفاظ للسيوطي، ٤٦٨/١

القرآن والأدب والنحو والتواريخ، واتسع حاله، وكثر أفضاله، ومدحته الشعراء".^{٩٩}

٤- بعض ما قام به ابن العربي

أ- النشاط العلمي:

اشتغل ابن العربي بعد عودته من المشرق بنشاط علمي متميز، يتضمن تدريس العلوم الشرعية من الفقه والأصول والحديث والتفسير وغيرها. وقام إلى جانب ذلك بتأليف كتب مفيدة في فنون مختلفة تنبئ عن سعة اطلاعه واتساع ثقافته.

ب - قضاء القضاة:

ثم أصدر علي بن يوسف بن تاشفين مرسوما بتوليته قضاء القضاة، فولي القضاء مدة أولها رجب من سنة ثمان وعشرين وخمسمائة، فنفذ أحكامه، والتزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى أُوذِيَ في ذلك بذهاب كتبه وماله فأحسن الصبر على ذلك كله، ثم صرف بعد سنة وأشهر عن القضاء وأقبل على نشر العلم وبثه.

سبب صرفه عن القضاء

ذكر بعضهم في سبب صرفه عن القضاء أنه لما تولى القضاء وافق ذلك أن احتاج سور إشبيلية إلى بنيان جهة منه، ولم يكن بها مال متوفر، ففرض على الناس جلود أصحابهم، وكان ذلك في عيد أضحى، فأحضرها كارهين، ثم اجتمعت العامة العمياء وثارَت عليه وهبوا داره.

إلا أن الذي أشارت إليه المصادر في سبب صرفه عن القضاء هو غير هذا، وهو أنه قام بأمر القضاء أحمد قيام مع الصرامة في الحق والقوة والشدة على الظالمين والرفق بالمساكين، وقد روي عنه أنه أمر بثقب أشداق زامر، فثارَت عليه الغوغاء، فصرف عن القضاء.

وقد صرح القاضي بذلك، يقول: ولقد حكمت بين الناس فألزمتهم الصلاة والأمر

^{٩٩} - سير أعلام النبلاء، للذهبي ٢٠١/٢٠.

بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى لم يك يرى في الأرض منكر، واشتد الخطب على أهل الغضب، وعظم على الفسقة الكرب، فتألبوا، وألبوا، وثاروا إلي، واستسلمت لأمر الله، وأمرت كل من حولي ألا يدافعوا عن داري، وخرجت على السطوح بنفسي، فعاثوا علي، وأمسيت سليب الدار، ولولا ما سبق من حسن المقدار لكنت قتيل الدار.^{١٠٠}

٥- بعض ما أخذ عليه.

أ- مولاته للسلطان

وأخذ عليه مصاحبته للأمراء ومولاته للسلطان، قال ابن الآبار: إن الإمام الزاهد العابد أبا عبد الله بن مجاهد الإشبيلي لازم القاضي ابن العربي نحواً من ثلاثة أشهر ثم تخلف عنه، فقيل له في ذلك، فقال: كان يدرس وبغلته عند الباب ينتظر الركوب إلى السلطان.^{١٠١}

ب - اتهامه زورا بوضع الحديث

نقل الذهبي عن ابن مسدي أنه حضر فقهاء إشبيلية أبو بكر ابن المرجى وفلان وفلان، وحضر معهم ابن العربي، فتذاكروا حديث المغفر، فقال ابن المرجى: لا يعرف إلا من حديث مالك عن الزهري.

فقال ابن العربي: قد رويته من ثلاثة عشر طريقاً غير طريق مالك، فقالوا: أفدنا هذا، فوعدهم، ولم يخرج لهم شيئاً، وفي ذلك يقول خلف بن خير الأديب:

يا أهل حمص ومن بها أوصيكم بالبر والتقوى وصية مشفق.
فخذوا عن العربي أسمار الدجى وخذوا الرواية عن إمام متق.
إن الفتي حلو الكلام مهذب إن لم يجد خيراً صحيحاً يخلق.

نفي الذهبي هذه التهمة وعلق على هذه الحكاية بأنها حكاية ساذجة لا تدل على

^{١٠٠} - العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي، ص: ١٤٤، طبع دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية عام

١٤٠٧هـ، تحقيق: د. محمد جميل غازي.

^{١٠١} - راجع نفع الطيب ج: ٢ ص: ٢٤.

تعهد، ولعل القاضي رحمه الله وهم، وسرى ذهنه إلى حديث آخر، والشاعر يخلق الإفك.^{١٠٢}

٦- وفاته.

ولما اضطربت أمور دولة المرابطين، الدولة التي كان يتمتع فيها القاضي بكامل الاحترام والتقدير، وتولى الموحدون زمام الأمور في كثير من بلاد الأندلس، وفتحوا إشبيلية، وقتل في هذه الأحداث ابن القاضي ابن العربي، رأى من الحكمة أن يرأس وفدا من علماء إشبيلية إلى المغرب ليلتقي بالخليفة عبد المؤمن بن علي بمراكش، فذهب الوفد وحبس مع الوفد هناك سنة.

ولما سرحوا رجعوا إلى بلدهم، وفي طريق العودة من مراكش وافت القاضي منيته، في ربيع الأول سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة، وحمل ميتا إلى مدينة فاس، ودفن بها خارج باب المحروق من فاس،^{١٠٣} وذكر بعضهم أنه قتل غيلة.^{١٠٤}

مؤلفات القاضي ابن العربي

خلف الإمام أبو بكر بن العربي مؤلفات عظيمة في شتى الفنون والعلوم الشرعية من الفقه والأصول والحديث والتفسير وعلوم القرآن، واللغة والتاريخ، وغيرها، أثرى بها المكتبة الإسلامية، فيما يلي قائمة بهذه المؤلفات:

- ١- أحكام القرآن مطبوع في أربع مجلدات.
- ٢- أعيان الأعيان.
- ٣- الأمد الأقصى بأسماء الله الحسنى وصفاته العلاء.
- ٤- الإنصاف في مسائل الخلاف عشرون مجلدا.
- ٥- أنوار الفجر في تفسير القرآن، ألف ابن العربي كتابا سماه أنوار الفجر في تفسير

^{١٠٢} - راجع سير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢٠/٢٠٤.

^{١٠٣} - الديباج المذهب لابن فرحون ١/٢٨٤.

^{١٠٤} - راجع نفع الطبيب، للمقري التلمساني ٢/٢٤.

القرآن في عشرين سنة ثمانين ألف ورقة، وتفرقت بأيدي الناس، وذكر الشيخ الصالح يوسف الحزام المغربي بالإسكندرية في سنة ستين وسبعمائة، قال: رأيت تأليف القاضي أبي بكر بن العربي في تفسير القرآن المسمى أنوار الفجر كاملاً في خزانة السلطان الملك العادل أمير المسلمين أبي عنان فارس ابن أبي الحسن علي بن عثمان، وكان السلطان أبو عنان إذ ذاك بمدينة مراکش، وكانت له خزانة كتب تحمل معه في الأسفار، وكنت أخدمه مع جماعة في حزم الكتب ورفعها، فعددت أسفار هذا الكتاب فبلغت عدتها ثمانين مجلداً، ولم ينقص من الكتاب المذكور شيء، قال أبو الربيع: وهذا المخبر يعني يوسف ثقة صدوق، رجل صالح، كان يأكل من كده.^{١٠٥}

- ٦- تأليف في حديث أم زرع.
- ٧- تبين الصحيح في تعيين الذبيح.
- ٨- ترتيب الرحلة وفيه من الفوائد ما لا يوصف.
- ٩- ترتيب المسالك في شرح موطأ مالك.
- ١٠- تفصيل التفضيل بين التحميد والتهليل.
- ١١- حديث الإفك.
- ١٢- الخلافات.
- ١٣- السباعيات.
- ١٤- سراج المريدين.
- ١٥- سراج المهتدين.
- ١٦- شرح غريب الرسالة.
- ١٧- عارضة الأحوذى في شرح الترمذي، مطبوع.
- ١٨- العقد الأكبر للقلب الأصغر.
- ١٩- العواصم من القواصم، مطبوع.

- ٢٠- في الكلام على مشكل حديث السبحات والحجاب.
- ٢١- قانون التأويل، حقق كرسالة الدكتوراه في إحدى جامعات السعودية.
- ٢٢- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، محقق مطبوع.
- ٢٣- الكافي في أن لا دليل على النافي.
- ٢٤- كتاب المتكلمين.
- ٢٥- المتوسط في معرفة صحة الاعتقاد والرد على من خالف أهل السنة من ذوي البدع والإلحاد.
- ٢٦- المحصول في علم الأصول.
- ٢٧- مراقبي الزلف.
- ٢٨- المسلسلات.
- ٢٩- المشكلين مشكل الكتاب والسنة.
- ٣٠- ملجأة المتفقهين إلى معرفة غوامض النحويين.
- ٣١- الناسخ والمنسوخ في القرآن.
- ٣٢- نواهي الدواهي.
- ٣٣- النيرين في شرح الصحيحين. ^{١٠٦}

ثانياً: أحكام القرآن لابن العربي

يعتبر كتاب أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي من أهم كتب آيات الأحكام عموماً، وعند المالكية بوجه خاص، ألفه ابن العربي على أصول المذهب المالكي، تناول فيه آيات الأحكام والتوحيد والناسخ والمنسوخ. ^{١٠٧}

^{١٠٦} - راجع لهذه الكتب نفع الطيب ج: ٢ ص: ٣٢، والديباج المذهب ٢٨٣/١، وراجع مقدمة تحقيق

كتاب القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لابن العربي، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، تحقيق: د. محمد عبدالله ولد كريم، فإنه أوصل عدد كتبه إلى خمسين كتاباً.

^{١٠٧} - خاتمة أحكام القرآن ٤/٤٧٠

١ - طريقته في تأليف أحكام القرآن

يتناول ابن العربي في أحكام القرآن تفسير ما يختار من الآيات على ترتيب المصحف، يحرص آيات السورة المطلوب تفسيرها في البداية، ثم يتناولها آية، آية بالتفسير، ويشير إلى عدد المسائل التي يتناولها تحت كل آية.

يقول مثلاً: سورة النساء، فيها إحدى وستون آية، ثم يقول: الآية الثانية قوله تعالى: "وآتوا اليتامى أموالهم ولا تبدلوا الحبيث بالطيب..."، فيها ست مسائل. ثم بدأ ببيان تلك المسائل الست.^{١٠٨}

وعند التفسير يبين معاني المفردات في اللغة، ويستنبط المسائل من الآية اعتماداً على الآيات القرآنية والسنة الصحيحة والأدلة الشرعية الأخرى. يتميز كتاب أحكام القرآن بميزات خاصة نشير فيما يلي إلى بعضها.

٢ - الجانب الفقهي في أحكام القرآن

يغلب على تفسير أحكام القرآن لابن العربي الجانب الفقهي، وإن كان قد ضمنه الكلام على آيات العقيدة والناسخ المنسوخ وغيرها. ألف ابن العربي أحكام القرآن على أصول مذهب الإمام مالك، ولذلك كان الدفاع عن المذهب المالكي هي السمة الغالبة على تفسيره، والأمثلة على ذلك كثيرة لكنني ألفت الانتباه إلى المناقشة التالية في تفسير قوله تعالى: "ذلك أدنى ألا تعولوا"، ذكر ابن العربي الاختلاف في تفسير هذه الآية، ونقل عن الإمام الشافعي أن المراد به أن لا يكثر عيالكم.

ثم قال: أعجب أصحاب الشافعي بكلامه هذا، وقالوا: هو حجة لمزلة الشافعي في اللغة، وشهرته في العربية، والاعتراف له بالفصاحة، حتى قال الجويني: هو أفصح من نطق بالضاد، مع غوصه على المعاني، ومعرفته بالأصول، واعتقدوا أن معنى الآية فانكحوا واحدة إن خفتم أن يكثر عيالكم، فذلك أقرب إلى تنفي عنكم كثرة العيال...

^{١٠٨} - أحكام القرآن، لابن العربي ٤٠٢/١.

قال ابن العربي: كل ما قال الشافعي أو قيل عنه أو وصف به فهو كله جزء من مالك، ونغبة من بحره، ومالك أوعى سمعا وأتقن فهما، وأفصح لسانا، وأبرع بيانا، وأبدع وصفا، ويدلك على ذلك مقابلة قول بقول في كل مسألة وفصل.^{١٠٩}

٣- تحرره من التعصب

ومع ذلك في كثير من المواضيع تجده باحثا حرا يبحث عن الحق، ويرجح بمقتضى الدليل من غير مراعاة لمذهب، أو إمام، أو غير ذلك، فتجده يرجح غير مذهب مالك في كثير من الأمور، والأمثلة على ذلك كثيرة، فعلى سبيل المثال، يقول: إذا صام في المصر ثم سافر في أثناء اليوم لزمه إكمال الصوم، فلو أفطر قال مالك: لا كفارة عليه لأن السفر عذر طرأ، فكان كالمرض يطرؤ عليه.

وقال غيره: عليه الكفارة، وبه أقول، لأن العذر طرأ بعد لزوم العبادة، ويخالف المرض والحيض، لأن المرض يبيح له الفطر، ويحرم عليه الصوم، والسفر لا يبيح له ذلك، فوجبت عليه الكفارة لهتك حرمة.^{١١٠}

٤- الجانب الحديثي في أحكام القرآن

ويتميز أحكام القرآن في الجانب الحديثي، بأن ابن العربي وإن كان متأخرا لكنه يروي بعض الأحاديث بسنده، ويحتج غالبا بالأحاديث الصحيحة، ويحكم على الأحاديث حسب حالها، لكنه ليس دقيقا في هذا الحكم.

فقد ضعف حديثا رواه البخاري ومسلم، وذلك أنه أورد في سبب نزول قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي..."^{١١١} عدة روايات، من بينها الرواية الثالثة ما رواه عروة عن عائشة أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم كن يخرجن إلى المناصع، وهو صعيد أفيح، يترزن فيه، فكان عمر يقول للنبي صلى الله عليه وسلم:

^{١٠٩} - أحكام القرآن ١/٤١٠ - ٤١١.

^{١١٠} - أحكام القرآن لابن العربي ١/١١٩.

^{١١١} - سورة الأحزاب: ٥٣.

احجب نساءك، فلم يكن يفعل، فخرجت سودة ليلة من الليالي، وكانت امرأة طويلة، فنادها عمر: قد عرفناك ياسودة، حرصا على أن يتزل الحجاب، قالت عائشة: فأنزل الحجاب.^{١١٢}

وذكر ست روايات مع الرواية المذكورة، ثم حكم على جميعها إلا الاثنتين منها بالضعف، وكانت الرواية المذكورة من بين ما حكم عليها بالضعف، مع أنها مخرجة في الصحيحين، قال: هذه الروايات ضعيفة إلا الأولى والسادسة.^{١١٣}

ومشى على طريقة الفقهاء في الحكم على بعض الأحاديث، وذلك أنه يحتج بالحديث إذا كان معمولا به وإن كان ضعيف السند، يقول عند الكلام عن الإكراه وترتب الأحكام عليه: وعليه جاء الأثر المشهور عند الفقهاء، "رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"، والخبر وإن لم يصح سنده، فإن معناه صحيح باتفاق من العلماء.^{١١٤}

٥- الإسرائيليات في أحكام القرآن

يورد ابن العربي الإسرائيليات في تفسيره، وينقدها في الغالب الأعم، ويرد ما كان منها مخالفا للعقيدة في الله أو الملائكة أو الأنبياء، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها ما أورده في قصة هاروت وماروت، من الرواية الطويلة، ثم قال: وإنما سقنا هذا الخبر لأن العلماء روه، ودونوه، فحشينا أن يقع لمن يضل به.

ثم ناقش من عارض الخبر المذكور من الناحية العقلية، وأثبت أنه لا توجد الاستحالة العقلية في ابتلاء الملائكة.^{١١٥}

^{١١٢} - رواد البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٦٧ في "باب خروج النساء إلى البراز". ومسلم في

صحيحه، ج: ٤ ص: ١٧٠٩، باب إباحة الخروج للنساء لقضاء حاجة الإنسان.

^{١١٣} - أحكام القرآن، لابن العربي ٦١١/٣.

^{١١٤} - أحكام القرآن، لابن العربي ١٦٣/٣.

^{١١٥} - راجع أحكام القرآن، لابن العربي ٤٦/١.

وأورد خبر أوربا الحتي في قصة داود عليه السلام، وناقشه في أنه يلزم من قبوله الطعن في عصمة نبي من الأنبياء، فهو مردود قطعاً، ويرى أن القصة في الغالب لا يلزم منها الطعن في حق الأنبياء.^{١١٦}

وأما الفقهيات فمذهبه مثل الكثيرين أن شرع من قبلنا شرع لنا، وانطلاقاً من هذا المذهب أكثر من إيراد الإسرائيليات فيها، بشرط أن لا تتعارض مع نصوص شرعنا ومصادره، فإن ذلك يعتبره مذهب مالك، فقد نقل عن مالك رواية إسرائيلية في قوله تعالى: "فكان كل فرق كالتطود العظيم"، ثم قال: في هذا دليل على أن مالكا كان يذكر من أخبار الإسرائيليات ما وافق القرآن أو وافق السنة أو الحكمة التي لم تختلف فيها الشرائع، وعلى هذه النكته عول في جامع الموطأ.^{١١٧}

وقد أكثر من الروايات الإسرائيلية في السور التي تتحدث عن الأنبياء وعن الأمم السابقة مثل سوري النمل والقصص وغيرها.^{١١٨}

يحتاج أحكام القرآن لابن العربي إلى إبراز جوانب كثيرة، مثل اهتمامه بالعقائد، والمواعظ، واهتمامه بمشكلات القرآن بأنواعها المختلفة، والجانب اللغوي، وجانب فهم النصوص فهما خاصاً، والتفردات التي تفرد بها، لكن مخافة التطويل نكتفي بما سبق.

أسباب الاختلاف

وأما الكلام عن الأسباب، ومعناها في اللغة والاصطلاح، والاختلاف ومعناه، والفرق بينه وبين الخلاف، وأسباب الاختلاف عموماً فقد تناولته في الباب الأول من هذا البحث.

^{١١٦} - أحكام القرآن ٥٣/٤ - ٥٤.

^{١١٧} - أحكام القرآن

^{١١٨} - أحكام القرآن ٤١٧/٣، ٤٩١/٣.

الباب الأول

أسباب الاختلاف إجمالاً

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: الأسباب الفطرية والأخلاقية للاختلاف.

ويشتمل هذا الفصل على:

أولاً: الأسباب الفطرية للاختلاف.

ثانياً: الأسباب الأخلاقية للاختلاف.

الفصل الثاني: الأسباب الفكرية للاختلاف في الرأي.

ويشتمل الفصل الثاني على مبحثين:

المبحث الأول: الأسباب الفكرية للاختلاف العام.

المبحث الثاني: الأسباب الفكرية للاختلاف الخاص بين المسلمين.

السبب لغة واصطلاحاً

الأسباب جمع سبب وهو في اللغة الحبل، وكل شئ يتوصل به إلى غيره، قال ابن الأثير: السَّبَب: هو الحبل الذي يُتوصَّلُ به إلى الماء، ثم استُعير لكل ما يُتوصَّلُ به إلى شئٍ، كقوله تعالى: "وتقطعت بهم الأسباب"^١ أي الوُصَل والمودَّاتُ.

ومنه حديث عوف بن مالك "أنه رأى في المنام كأن سبباً ذلياً من السماء"^٢ أي حَبلاً. وقيل: لا يُسمى الحبل سبباً حتى يكون أحد طرفيه معلقاً بالسَّقْف أو نحوه.^٣ وقال

^١ - سورة البقرة: ١٦٦

^٢ - عن ابن عباس قال: رأى رجل رؤيا فحاء للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إني رأيت كأن ظلة تنطف عملاً وسمناً، وكان الناس يأخذون منها، فبين مستكثر وبين مستقل وبين ذلك.

وكان سبباً متصل إلى السماء، وقال يزيد مرة: كأن سبباً دلي من السماء، فحنت فأخذت به فعلوت فعلاك الله، ثم جاء رجل من بعدك فأخذ به فعلا فعلاه الله، ثم جاء رجل من بعدكما فأخذ به فعلا فأعلاه الله، ثم جاء رجل من بعدكم فأخذ به فقطع به، ثم وصل له فعلا فأعلاه الله.

قال أبو بكر: اللذن لي يا رسول الله أعيرها له، فأذن له، فقال: أما الظلة فالإسلام، وأما العسل والسمن فحلوة القرآن، فبين مستكثر وبين مستقل وبين ذلك، وأما السبب فما أنت عليه تعلوا، فعلاك الله ثم يكون من بعدك رجل على مهاجك فيعلو، ويعليه الله، ثم يكون من بعدكما رجل يأخذ بأخذكما، فيعلو فيعليه الله، ثم يكون من بعدكم رجل يقطع به، ثم يوصل له فيعلو فيعليه الله، قال: أصبت يا رسول الله؟ قال: أصبت وأخطأت، قال: أفسمت يا رسول الله لتخبرني، فقال: لا تقسم.

رواه أحمد في مسنده ج: ١ ص: ٢٣٦ لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني المتوفى عام ٢٤١هـ، طبع مؤسسة قرطبة، مصر .

ورواه أبو يعلى في مسنده ج: ٤ ص: ٤٣٧، لأحمد بن علي بن المثنى أبي يعلى الموصلي التميمي المتوفى عام ٣٠٧هـ، طبع دار المأمون للتراث، دمشق، عام ١٩٨٤م، تحقيق: حسين سليم أسد.

^٣ - راجع النهاية في غريب الحديث لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المتوفى عام ٦٠٦هـ، ج: ٢ ص: ٣٢٩، طبع المكتبة العلمية، بيروت - لبنان عام ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي وعمود محمد الطناحي.

والقاموس المحيط، للفيروز آبادي المتوفى عام ٨١٧هـ، ص ١٢٣، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية عام ١٩٨٧م.

الجرجاني^٤ في التعريفات: السبب: اسم لما يتوصل به إلى المقصود.

والسبب نوعان:

السبب التام:

وهو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط.

السبب غير التام:

وهو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط".^٥

والمراد بالسبب هنا السبب غير التام الذي يفضي إلى المسبب عادة سواء كان مقصودا

أم لا، فيكون الحديث هنا عن الأسباب التي تفضي إلى الاختلاف عادة، والاختلاف ليس مقصودا دائما.

الاختلاف لغة واصطلاحا

الاختلاف في اللغة عدم الاتفاق، يقال: تَحَالَفَ الأَمْرَانِ وَاحْتَلَفَا: لَسِمَ بَيِّنَةً، وَكُلُّ مَا

لَسِمَ بَيِّنَةً، فَقَدْ تَحَالَفَ وَاحْتَلَفَ.^٦

والاختلاف هو كون الموجودين غير متماثلين أي غير متشاركين في جميع الصفات

^٤ - هو السيد علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني عالم الشرق، ويعرف بالسيد الشريف، وهو

من أولاد محمد بن زيد الداعي بينه وبينه ثلاثة عشر أبا.

ولد سنة ٧٤٠ أربعين وسبعمائة، أشتغل ببلاده... وصار إماما في جميع العلوم العقلية وغيرها متفردا
بها مصنفا في جميع أنواعها متبحرا في دقيقتها وحليلها وطار صيته في الآفاق، وانتفع الناس بمصنفاته في جميع
البلاد، وهي مشهورة في كل فن يحتج بها أكابر العلماء وينقلون منها ويردون ويصدرون عنها.

وتوفي يوم الأربعاء سادس ربيع الآخر سنة ٨١٦ ست عشرة وثمان مائة بشيراز، وقيل: في أربع
عشرة وثمان مائة. راجع البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ج: ١ ص: ٤٨٨، للشوكاني، طبع دار
المعرفة، بيروت.

^٥ - التعريفات، للجرجاني ص ١١٧، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان عام ١٩٨٨م،

الطبعة الثانية.

^٦ - لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المتوفى عام ٧١١هـ، ج: ٩ ص: ٩١، طبع

دار صادر، بيروت - لبنان.

النفسية وغير متضادين أي غير متقابلين.

ويسمى بالتخالف أيضا، فالمختلفان والمتخالفان موجودان غير متضادين ولا متمائلين. وقيل: التخالف غير التماثل، فالمتخالفان عند هذا القائل موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية، ويكون الضدان قسما من المتخالفين، فتكون القسمة بين الاثني ثنائية، بأن يقال: الاثنان إن اشتركا في أوصاف النفس فمثلان وإلا فمختلفان، والمختلفان إما متضادان أو غيره.^٧

و الاختلاف في الرأي يعرفه الشريف الجرجاني بقوله: "الاختلاف: منازعة تجري بين المتعارضين لتحقيق حق أو إبطال باطل".^٨

فجعل الخلاف منازعة، مع أن الخلاف أعم من ذلك، فإن اختيار الإنسان رأيا غير ما اختاره صاحبه يعتبر خلافا وإن لم يكن بشكل المنازعة، ثم قيده بقوله: " لتحقيق حق أو إبطال باطل" مع أن الخلاف والاختلاف أعم من ذلك، فقد يكون لتحقيق الحق وإبطال الباطل وقد لا يكون كذلك، خاصة إذا كان في المسائل الفرعية التي يتعدد الحق فيه عند طائفة كبيرة من أهل الأصول.

ولذلك لا نجد مثل هذه القيود عند الراغب الأصفهاني^٩ الذي يقول في تعريفه: "والاختلاف والمخالفة أن يأخذ كل واحد طريقا غير^{١٠} طريق الآخر في حاله أو قوله،

^٧ - انظر كشاف اصطلاحات الفنون ج ١/١١٦، الطبعة الأولى عام ١٩٩٦، مكتبة لبنان ناشرون،

بيروت - لبنان.

^٨ - التعريفات، للشريف الجرجاني ص ١٠١.

^٩ - هو الحسين بن محمد بن المفضل الإمام أبو القاسم الراغب الأصفهاني، له التفسير الكبير في عشرة أسفار غاية في التحقيق، وله مفردات القرآن لا نظير له في معناه، وله الذريعة إلى أسرار الشريعة، والمحاضرات والمقامات وغيرها.

راجع البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة ص: ٩١ لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى عام ٨١٧ هـ، الطبعة الأولى جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت عام ١٤٠٧ هـ، تحقيق: محمد المصري.

^{١٠} - قال التفتازاني: "ومعنى الغيرية بين الشئيين أن لا يصدق أحدهما على الآخر، يقول صاحب شرح المقاصد: "إن الشيء بالنسبة إلى الشيء إن صدق أنه هو هو فعينه، وإن لم يصدق فغيره". شرح المقاصد ج ١/ ١٤٢ لسعد الدين التفتازاني المتوفى عام ٧٩١ هـ، الطبعة الأولى عام ١٩٨١ م، دار المعارف النعمانية، الجامعة

والخلاف أعم من الضد لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين".^{١١}
 وهذا يكون الاختلاف أعم من التناقض والتضاد والتباين والعموم والخصوص ويصح إطلاقه على الغيرية التي تكون في الحكم أو في التصور.
 فالخلاف على ذلك أن يختار كل واحد من المتخالفين أمرا غير ما اختاره صاحبه في قوله أو فعله، أو سلوكه أو تفكيره أو غير ذلك.

الفرق بين الاختلاف والخلاف

يرى الجمهور من العلماء أنه لا فرق بين الخلاف والاختلاف، ويستخدمون الكلمتين بمعنى واحد لكن البعض يفرق بينهما ويرى أن الاختلاف يكون بين قولين متقاربين في قوة الدليل دون الخلاف، فإنه يكون بين قوي وضعيف، يقول التهانوي^{١٢} في ذلك: "قال بعض العلماء إن الاختلاف يستعمل في قول بني علي دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه".
 ومن هنا قال بعضهم: "إن القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له: "خلاف" لا "اختلاف"، وعلى هذا قال المولوي عصام الدين^{١٣}: المراد بالخلاف عدم اجتماع المخالفين وتأخر المخالف، والمراد بالاختلاف كون المخالفين معاصرين منازعين.^{١٤}

المدنية كريم بارك، لاهور — باكستان.

^{١١} - المفردات في غريب القرآن ص: ١٥٦، للعلامة الحسين بن محمد بن الفضل الملقب بالرابع الأصفهاني المتوفى سنة ٥٠٢هـ، تصوير نور محمد أصح المطابع، كراتشي — باكستان، بدون تاريخ.

^{١٢} - هو العلامة محمد علي التهانوي من علماء القرن الثاني الهجري من مولفاته كشف اصطلاح الفنون، ولا يعرف تاريخ مولده ووفاته بالضبط.

^{١٣} - هو الفاضل المحقق عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني المتوفى سنة ثلاث وأربعين وتسعمائة عالم باللغة والأدب والتفسير، له مولفات عديدة منها الحاشية على البيضاوي ومنها الحاشية على الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب.

راجع كشف الظنون لمصطفى بن عبدالله الرومي الحنفي القسطنطيني الرومي المتوفى عام ١٠٦٧هـ، ج: ١ ص: ١٩٠، طبع دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان عام ١٩٩٢م. وانظر الأعلام، للزركلي ١/٦٦.

^{١٤} - حاشية المولوي عصام الدين علي شرح الملاحامي (الفوائد الضيائية) على كافية ابن الحاجب في النحر ص: ٣٣٥، (في آخر بحث الأفعال الناقصة)، طبع كتب خانة رشيدية، جارسدة — باكستان، بدون

والحاصل منه ثبوت الضعف في جانب المخالف في الخلاف فإنه كمخالفة الإجماع، وعدم ضعف جانب في الاختلاف لأنه ليس فيه خلاف ما تقرر.^{١٥}
لكننا لم نراع هذا الفرق بين الخلاف والاختلاف ومثينا في بحثنا هذا على استعمال الجمهور للكلمتين وهو عدم الفرق بينهما.

حكم الاختلاف

تناولت حكم الاختلاف من حيث الجواز وعدمه في الخاتمة بالتفصيل.^{١٦}

أسباب الاختلاف

أسباب الاختلاف متعددة ومتنوعة تنوع الاختلاف نفسه، مثل الاختلافات الفطرية والاختلافات الفكرية، والاختلاف في الرأي، والاختلافات السلوكية العملية، وغيرها. وسنحاول — إن شاء الله — أن نجمل بعض هذه الأسباب مع تفصيل القول فيما سميناها بالأسباب الفكرية بعون الله تعالى.
وقد خصص الفصل الأول لدراسة الأسباب الفطرية والأخلاقية للاختلاف، والفصل الثاني خصص لدراسة الأسباب الفكرية للاختلاف، ولما كانت الأسباب الفكرية تنقسم إلى قسمين:

الأسباب الفكرية للاختلاف العام.

الأسباب الفكرية للاختلاف الخاص بين المسلمين.

فقد خصصنا لدراسة كل قسم مبحثا في الفصل الثاني.

تاريخ الطبع.

^{١٥} - كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لمحمد علي التهانوي ج ١/١١٦

^{١٦} - راجع ص: ٩٩٧ من هذا البحث.

الفصل الأول

الأسباب الفطرية والأخلاقية للاختلاف

أولاً: الأسباب الفطرية للاختلاف.

أ- اختلاف القوى المدركة

إن الله تعالى خلق الإنسان ووضع فيه القوة المدركة، وفضل فيها بعضهم على بعض، وهذا الاختلاف في الحلقة والفطرة يؤدي إلى اختلاف في الرأي بين الناس، أشار القنوجي إلى أن وجود القوة المدركة واختلاف مدارك كل إنسان عن الآخر يقتضي وجود الاختلاف بينهم في الرأي.

يقول: "الاختلاف طبيعي لعقول البشر باعتبار الطبيعة الخاصة والعامة معا، وإليه الإشارة في قوله تعالى: "...وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ..."^{١٧} أما الخاصة فلوجود القوة الحاكمة منهم، ومخالفة ما أحاط مدركة أحدهم لمدركة الآخر لأسباب سببها.

وأما العامة فلأن صانع العالم جلّ مجده لما أراد انتظام النشاطين وتعمير الدارين بإبداء آثار الجمال والجلال فيهما، وناط بحسب تلك العناية المساعي والدرجات بالاعتقادات وجب اختلافها، فما التطبيق إلا بحسب العلم والفهم لا بإزالة الخصومات من بين الناس".^{١٨}

ب- القوى الغريزية

إن سلوك الكائن البشري ناتج عن غرائز ودوافع معينة، وهذه الدوافع تنقسم إلى قسمين:

الغرائز الفطرية الموروثة في الإنسان.

والغرائز المكتسبة.

فإن الله تعالى قد خلق كل إنسان بفطرة معينة وأودع فيه صفات معينة، وهذه الصفات النفسية الخلقية تسمى بالغرائز الفطرية، وإنه يتفاعل مع البيئة التي يعيش فيها وهذا

^{١٧} - سورة هود ١١٨ - ١١٩

^{١٨} - أجمد العلوم والوشى المرقوم في أحوال العلوم ١ / ٤٠٤ لصديق حسن خان القنوجي الهندي

المتوفى عام ١٣٠٧هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٧٨م، تحقيق: عبد الجبار بكار.

التفاعل يؤدي إلى تكوين بعض العادات الأخرى أو تعديل بعض هذه الغرائز الموروثة، وهذه تسمى عندئذ الدوافع أو الغرائز المكتسبة^{١٩}.

وتنوع هذه الدوافع واختلافها قوة وضعفا يؤثر في سلوك الكائن البشري، وفيما يختاره من الآراء، ومن هنا يكون منشأ للاختلاف بين الناس. وهذه الغرائز تؤثر في اختلاف آراء الناس، وذلك لأن الإنسان قد اصطحب في خلقة وتركيبه أربع شوائب، فلذلك اجتمع عليه أربعة أنواع من الأوصاف؛ وهي:

الصفات السبعية.

والبهيمية.

والشيطانية.

والربانية.

فهو من حيث سلط عليه الغضب يتعاطى أفعال السباع من العداوة والبغضاء والتهجم على الناس بالضرب والشتيم.

ومن حيث سلط عليه الشهوة يتعاطى أفعال البهائم من الشره والحرص والشبق وغيره.

ومن حيث أنه في نفسه أمر رباني كما قال تعالى "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"^{٢٠} فإنه يدعي لنفسه الربوبية، ويجب الاستيلاء والاستعلاء والتخصص والاستبداد بالأمور كلها، والتفرد بالرئاسة والانسلال عن ربة العبودية والتواضع، ويشتهي الاطلاع على العلوم كلها بل يدعي لنفسه العلم، والمعرفة والإحاطة بجميع الحقائق والاستيلاء بالقهر على جميع الخلائق من أوصاف الربوبية، وفي الإنسان حرص على ذلك.

ومن حيث يختص من البهائم بالتميز مع مشاركته لها في الغضب والشهوة حصلت فيه شيطانية، فصار شريرا يستعمل التمييز في استنباط وجوه الشر، ويتوصل إلى الأغراض بالمكر

^{١٩} - انظر للتفصيل، الباب الثالث "دوافع السلوك" من كتاب المدخل إلى علم النفس لعبد الله عبد

الحي موسى، الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩. مطبعة دار نشر الثقافة، شارع كامل صدقي، بالفجالة، القاهرة.

^{٢٠} - سورة الإسراء: ٨٥.

والحيلة والخداع، ويظهر الشر في معرض الخير وهذه أخلاق الشياطين.^{٢١}
وإذا غلبت صفة من هذه الصفات على طبع الإنسان اصطبغ سلوكه وأفكاره وآراؤه
بصبغتها، ومن هنا تكون هذه الدوافع والغرائز منشأ للخلاف في السلوك والأفكار.

ثانياً: الأسباب الأخلاقية للاختلاف في الرأي

وتؤدي الأسباب الأخلاقية إلى اختلاف في الرأي — والفرق بين الأسباب الفطرية التي
مر ذكرها آنفاً والأسباب الأخلاقية، أن الأسباب الفطرية أمور راسخة في النفس، والأسباب
الأخلاقية أمور عارضة — وهذه الأسباب كثيرة، نشير إلى بعضها إجمالاً فيما يلي:

أ- التكبر وإعجاب المرء بنفسه:

كثيراً ما يكون هذا المرض سبباً لاختلاف الناس، فإن المتكبر والمعجب برأيه لا تسمع
له نفسه أن يقبل عن غيره ما يدعو إليه ولو كان حقاً، وهذا الذي تعظم به رذيلة الكبر إنه
يدعو إلى مخالفة أمر الله تعالى؛ لأن المتكبر إذا سمع الحق عن أحد استنكف عن قبوله وتشمر
لجحدته.^{٢٢}

اعتبر القرآن الكريم الكبر من أسباب مخالفة الناس للأنبياء عليهم السلام في دعوتهم كما
حكى الله سبحانه وتعالى ذلك عن فرعون وقومه.

فقال: "فَقَالُوا أَنُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ".^{٢٣}
وقال سبحانه وتعالى: " وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ
عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ"^{٢٤} فكان سبب بطرهم للحق، الظلم والتكبر.

^{٢١} - إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي ١/٤، طبع دار المعرفة، بيروت - لبنان. وإلى

مثل ذلك أشار ابن القيم في الجواب الكافي ص: ٨٦، طبع دار الكتب العلمية، بيروت.

^{٢٢} - إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي ج ٣/٣٦٦

^{٢٣} - سورة المؤمنون الآية ٤٧

^{٢٤} - سورة النمل الآية ١٤

ب- اتباع الهوى:

من أهم أسباب الخلاف اتباع الهوى، لأن أهواء الناس مختلفة وليس لها ضابط معين ولا معيار محدد فإذا اتبع كلُّ هواه اختلفوا، قال تعالى: "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ"^{٢٥} فاتباع الهوى سبب الضلال، ومخالفة سبيل الله.

ج- التقليد الأعمى والتعصب لأراء الناس:

من الأسباب المهمة في نشأة الخلاف التقليد والتعصب لأراء الناس، لأن الإنسان عند وقوعه في التقليد والتعصب لأراء الناس لا يبحث عن الحق، ولا يستطيع أن يخرج عن دائرة قول مقلده، فإذا كان مقلده معارضا للحق سيقع هو أيضا بطبيعة الحال في مخالفته.

وبسببه خالف الكفار الأنبياء عليهم السلام، قال تعالى: "بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ قَالَ أُولَئِكَ حَتَّيْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ"^{٢٦} ليس المراد بالتقليد هنا اعتماد العامي على مجتهد في فهم النصوص الشرعية والاستنباط منها، بل المراد به التقيد برأي إنسان في الحق والباطل والتعصب له كما كان يفعله أهل الكتاب الذين نعى القرآن الكريم عليهم ذلك، فقال: "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ"^{٢٧}.

د- التعصب للرأي و العرق والقبيلة واللغة والبلد والحزب ...

والمراد بالتعصب أن ينصر الرجل عصبته ويتألب معهم على من يناوؤهم ظالمين كانوا

^{٢٥} - سورة ص الآية ٢٦

^{٢٦} - سورة الزخرف الآيات من ٢٢ إلى ٢٤

^{٢٧} - المائدة الآية ٧٧

أو مظلومين^{٢٨} وعلى حق كانوا أو باطل، وهذا من أكبر أسباب الاختلاف؛ لأن وجود الآراء المختلفة وتعدد العرقيات والقبائل، واللغات، واختلاف الحدود الجغرافية والبلدان، وكثرة الأحزاب السياسية والجماعات الدينية، أمر طبيعي، فإذا تعصب كل إنسان لما انتمى إليه وأيده في حق وباطل أدى ذلك إلى الاختلاف.

وتعدد الآراء حول الأمور المذكورة واقع لا محالة، وذلك لأن مصالح الشعوب والقبائل والبلدان، والفرق والأحزاب السياسية والجماعات الدينية تتعدد، وتختلف وتعارض. فإذا تعارضت المصالح وتعصب كل لمصلحة ما انتمى إليه من قبيلة أو بلد أو حزب سياسي أو جماعة دينية أو... بحق وباطل أدى ذلك إلى الاختلاف، وكثير من الخلافات الموجودة بين البلدان والشعوب والجماعات الدينية والأحزاب السياسية ناشئة عن هذا السبب.

هد الحقد والحسد سوء الظن بالآخرين:

إن هذه المساوي الأخلاقية من أهم الأسباب لنشأة الخلاف بين الناس، وذلك لأن الحقد^{٢٩} والحسد^{٣٠} ينشئان عن العداوة والبغضاء، والتعزز والتكبر، وخوف فوات المصالح، وخبث النفس وشحها على عباد الله. وكل واحد من هذه الأسباب كاف في أن يعارض الإنسان من يحسده ويحقد عليه، ويخالفه ويعاديه، فكيف إذا اجتمعت كلها في إنسان. وسوء الظن بالآخرين يبعث الإنسان على التشكك فيهم، ورفض آرائهم والتعامل معهم بحذر، وكل ذلك يؤدي إلى الاختلاف بين الناس.^{٣١}

^{٢٨} - انظر لسان العرب لابن منظور الأفريقي ج: ١ ص: ٦٠٧.

^{٢٩} - قال ابن منظور الأفريقي في لسان العرب ج: ٣ ص: ١٥٤: "الحَقْدُ: إمساك العداوة في القلب والتربص لِعُرْضَتِهَا". ويرى المناوي أن الحقد هو الانطواء على العداوة والبغضاء وتحقيقه أن الغضب إذا لزم كظمه لعجز عن التشنفي حالاً رجع إلى الباطن فاعصر فيه فصار حقداً". وراجع التوقيف على مهمات التعاريف لعبد الرؤوف المناوي المتوفى ١٠٣١هـ، ج: ١ ص: ٢٨٧، طبع دار الفكر المعاصر - بيروت - ودار الفكر، دمشق، عام ١٤١٠هـ، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

^{٣٠} - وقال ابن منظور الأفريقي: "الحسد أن تمنى زوال نعمة المحسود إليك". لسان

العرب ج: ٣ ص: ١٤٨.

^{٣١} - ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب إحياء علوم الدين ج ٣/ ٢٠٤ - ٣٠٨

الفصل الثاني

الأسباب الفكرية للاختلاف

الأسباب الفكرية للاختلاف في الرأي

من أهم أنواع الاختلاف، الاختلاف الفكري والاختلاف في الرأي، ولهذا النوع من الاختلاف أسباب كثيرة سنفصل القول فيها في المبحثين التاليين:

المبحث الأول الأسباب الفكرية للاختلاف العام بين الناس.

المبحث الثاني الأسباب الفكرية للاختلاف الخاص بين المسلمين.

المبحث الأول

الأسباب الفكرية للاختلاف العام بين الناس

الأسباب الفكرية للاختلاف العام

والمراد بأسباب الاختلاف العام: الأسباب التي تؤدي إلى الاختلاف بين عامة الناس سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، بحيث لا تكون خاصة بالمصادر التي يحتج بها المسلمون فقط، نحمّل هذه الأسباب في النقاط التالية:

١- غموض الموضوع وعدم الاطلاع على جميع جوانبه.

ينشأ الخلاف في الرأي بين الناس لغموض في الموضوع المطروح للبحث، وعدم الاطلاع على جميع جوانبه، لأن الموضوع إذا كان كذلك يتحدث كل عن الجانب الذي يعرفه، وما دام الأمر كذلك لن يتفقوا على شيء، و مثل ذلك مثل التمثال المغطى الذي يظهر بعض أجزائه فكل من يراه، يتخيل في ذهنه صورة له غير التي يتخيلها صاحبه.

وتتعدد أسباب هذا الغموض فقد يكون سببه القصور في التحصيل، وعدم بذل الجهد لتحلية الأمر، وقد ينتج ذلك من عدم إمكانية الاطلاع الكامل، مثل اختلاف الجبرية، والقدرية، وأهل السنة، في مسألة القضاء والقدر، التي اعتبرها العلماء من المتشابهات التي لا يجوز الخوض فيها، ولا يمكن الاطلاع التام عليها، لكونها سرا من أسرار الله تعالى استأثر الله تعالى بعلمه. ومن هذا القبيل اختلاف أهل السنة والمعتزلة في مسألة صفات الله تعالى، فإن معرفة كنه صفات الله متعذر، ولذلك يتعذر حسم الموضوع.

ب - عدم تحديد معاني المصطلحات وتحرير موضع النزاع

قد يحدث الخلاف بين الناس بسبب عدم تحديد معاني المصطلحات، فيثبت أحدهم شيئا بمعنى وينفيه الآخر بمعنى آخر، منها الاختلاف في معنى الواجب بين الفقهاء؛ مثال ذلك ما يروى أن رجلا سأل الإمام أبا حنيفة عن حكم صلاة الوتر فقال: واجب، قال: فكم عدد الصلوات إذن؟.

قال: خمسة. فأعاد عليه السؤال، والإمام يكرر له نفس الجواب، فقام الرجل عنه وقال:

إنك رجل لا تحسن الحساب.^{٣٢}

^{٣٢} - ومثل ذلك ورد عن خالد بن يوسف السمي، انظر أصول الفقه لمحمد بن أحمد بن أبي سهيل

السرخسي أبي بكر التتوي عام ٤٩٠هـ، ١ / ١١٢، طبع دار المعرفة، بيروت - لبنان، عام ١٣٧٢هـ،

فلو علم الرجل معنى الواجب^{٣٣} عند الإمام لفهم المسألة ولا يرتفع الخلاف. ومن هذا القبيل اختلاف الناس في بعض المصطلحات الحديثة؛ مثل الديمقراطية والأصولية والإرهاب وغيرها فمن يستعملها في معان صحيحة غير متعارضة مع الشرع يجوز استخدامها عنده، ومن يأخذها بالمفهوم الغربي المعارض لشرع الله لا يجيزها. وكذلك عدم تحرير موضع النزاع يورث الاختلاف مثل اختلاف الفقهاء والمحدثين^{٣٤} في زيادة الإيمان ونقصانه، فقد تبين بتحرير موضع النزاع أن المحدثين يثبتون الزيادة والنقصان للإيمان و يقصدون به الإيمان المركب من التصديق القلبي وعمل الجوارح والإقرار باللسان، وأن الفقهاء عند ما ينفون الزيادة والنقصان عن الإيمان يقصدون به التصديق القلبي فقط.

ج- الاختلاف في الطبائع، والتفاوت في المدارك

فان الاختلاف في الطبائع والتفاوت في المدارك يورثان الخلاف بين الناس. لأن من هو ذكي ثاقب الذهن دقيقه، إذا فكر في الموضوع يتجرد من الأوهام فإنه سيصل إلى نتيجة غير ما يصل إليه بليد الذهن رديته. فقد ورد في رسائل إخوان الصفا^{٣٥} كلام يؤيد ما ذكرنا، يقولون: "إنك تجد كثيرا من الناس يكون جيد التخييل، دقيق التمييز سريع التصور، ذكورا، ومنهم من يكون بطئ الذهن

تحقيق: أبي الوفاء الأفعاني.

^{٣٣} - قال الجرجاني "الواجب في اللغة عبارة عن السقوط، قال الله تعالى "إذا وجبت جنوبها" أي سقطت، وهو في عرف الفقهاء: عبارة عما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة؛ كخير الواحد، وهو ما يثاب بفعله، ويستحق بتركه عقوبة لولا العذر حتى يضلل جاحده ولا يكفر به. والواجب في العمل: اسم لما لزم علينا بدليل فيه شبهة كخير الواحد والقياس والعام المخصوص والآية المولوة؛ كصدقة الفطر والأضحية. التعريفات للجرجاني ج: ١ ص: ٣٢٢

^{٣٤} - المراد بالفقهاء في العبارة المذكورة الحنفية ومن وافقهم على عدم قبول الإيمان الزيادة والنقصان، والمحدثون سواهم من القائلين بزيادة الإيمان ونقصانه.

^{٣٥} - قال حاجي خليفة: إخوان الصفا هم أبو سليمان محمد بن نصر البستي المعروف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الرنحاني، وأبو أحمد النهرجوري، والعرقي، وزيد بن رفاع، كلهم حكماء اجتمعوا ووصفوا إحدى وخمسين رسالة. وقيل: إن رسائل إخوان الصفا لمسلمة بن وضاح الجرجاني الأندلسي. راجع كشف الظنون ج: ١ ص: ٩٠٢.

أعمى القلب ساهي النفس، فهذا أيضا من أسباب اختلاف العلماء في الآراء والمذاهب، لأنه إذا اختلفت إدراكا تم اختلفت آراؤهم و اعتقادهم بحسب ذلك".^{٣٦}

والناس يخلقون على غرائز وهم وعادات مختلفة، ثم يتيسر لهم في حياتهم مصاحبات وأغراض واتفاقات متنوعة، ولاختلافها مدخل جليل في إحداث الآراء وتنوعها. فمنهم حاد الذهن يستطيع تخلص الحقائق عن شوب المؤلفات والعبارات، والبليد يعجز عنه.

والمحصص في المحسوس لا يرى المعقول إلا من مكان بعيد، والمتجرد عنه يدركه بسهولة.

ومنهم المفرط في قياس الغائب على الشاهد، ومنهم المبالغ في الفرار عنه. ومنهم العجول في القبول والإنكار من غير الإحاطة بالأمر، ومنهم المتأني الذي لا يقبل ولا ينكر إلا بعد التأني والفحص التام.

ومنهم المسامح الذي يكتفي بالظن وبصورة من الصور المحتملة التي تفي بظاهر المقصود، ومنهم الفحاص عنه الذي لا يقنع بذلك.

ومنهم المغلوب في أيدي الوهم الذي يبني الأمر على الاعتبارات المحضة، ومنهم المتعقل الغالب على الوهم الذي لا يفعل ذلك.

والناظر في الشيء ببذل الجهد وصرف القصد يتعمق فيه، والمتكاسل عنه يمر عليه سردا وتطفلا من غير تعمق.

ونير العقل يتنبه لأشياء بلا تعليم وبأدنى إشارة، و مظلم العقل يعجز عنه.

ومنهم المتقيد بالشرائع، ومنهم الواهن فيها.

ومنهم واسع الفهم الذي يحيط بالاحترافات والقيود والسابق واللاحق، ومنهم ضيق الفهم الذي لا يستطيع ذلك. ومنهم المشتهي للتفرد الذي يحب التميز، ومنهم المتنفر عنه.... فهذه وأشباهها أمثال الزجاجات على البصائر تحجبها عن نيل الواقع على ما هو عليه

^{٣٦} — رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ج: ٣ ص: ٤٠٥، طبع دار صادر، بيروت، بدون

من غير خلط، أو تعينها عليه.^{٣٧} وبناء على ذلك ينشأ الخلاف بين الناس، و هو حق يؤيده الواقع، و التجربة خير شاهد عليه.

د- اختلاف الاتجاه:

إن اتجاهات الناس في الحياة مختلفة، فمنهم من يتجه إلى دراسة العلوم العقلية ومنهم من يشتغل بالعلوم التجريبية ولكل أقيسته، فما يقتنع به المشتغلون بالكلام من الأقيسة وخاصة الظنية منها قد لا تكون مقنعة للمشتغل بالفقه، وكذلك العكس.

فإذا كان موضوع البحث واحداً قد يكون ذلك سبباً لاختلاف الآراء والنتائج، يقول الإمام الغزالي: "ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ولذلك من مارس الوعظ صار مائلاً إلى جنس ذلك الكلام..."^{٣٨}

وقد ورد في رسائل إخوان الصفا كلام يؤيد ذلك، يقولون: "القياسات مختلفة الأنواع، كثيرة الفنون كل ذلك بحسب أصول الصنائع والعلوم وقوانينها، مثال ذلك إن قياسات الفقهاء لا تشبه قياسات الأطباء، وقياس المنجمين لا يشبه قياس النحويين ولا المتكلمين، و لا قياسات المتفلسفين تشبه قياسات الجدليين وهكذا قياسات المنطقيين لا تشبه الجدليين، و لا تشبه قياساتهم في الطبيعيات ولا الإلهيات..."^{٣٩} ويصدق ذلك على الأدلة الظنية التي هي في الحقيقة أمارات إضافية تختلف من شخص لآخر، أما الأدلة القطعية فلا يتصور فيها مثل هذا الاختلاف.

هـ- الاختلاف في مآخذ الأدلة ومقدماتها:

الدليل: هو ترتيب أمور معلومة بحيث يلزم من العلم به العلم بأمر آخر.^{٤٠}

^{٣٧} - راجع أجمد العلوم والوشى المرقوم ١/ ٤٠٧ لصديق حسن خان القنوجي.

^{٣٨} - المستنصفي، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ ج ٢ / ٥٦٣،

الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر، سنة ١٣٢٤ هـ.

^{٣٩} - رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ج ٣ / ٤٤٧

^{٤٠} - انظر كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي ١ / ٧٩٤، و الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام أبي

وهذه الأمور المعلومة التي تؤدي إلى أمر مجهول تختلف، فقد تكون عقلية أو حسية، وهذا ملتقى أفهام الناس إذا لم تكن الأمور العقلية غامضة و لا يعتد في ذلك بخلاف السوفسطائيين.

وقد تكون من المتواترات، والتجريبات والوهميات، والخطابيات والمشهورات و قد تكون من المسلمات عند المرء ...

وهذه الأمور كلها يختلف فيها الناس اختلافا بينا، فقد يكون الأمر متواترا عند جماعة غير متواتر عند الآخرين، وكذلك الحال في باقي الأمور، فإذا اختلفوا في مآخذ مقدمات الأدلة، أدى ذلك إلى اختلاف في النتائج والآراء والأفكار.

و-الاختلاف في منهج الاستدلال.

اختلاف الناس في منهج الاستدلال سبب في اختلافهم في النتائج والأحكام، فقد اختلفت طوائف الناس في مناهج الاستدلال؛ فمنهم من يعتمد على النقل فقط، ومنهم من يعتمد على العقل وحده، ومنهم من يتوسط بين هذا وذاك.

فالفلاسفة اختاروا في الوصول إلى الحقيقة — في زعمهم — طريق العقل فقط، واستخدموا العقل فيما يمكن الوصول إليه عن طريقه، وفيما لا يمكن استخدامه فيه، مثل الأمور التفصيلية في الإلهيات، وجاء بعدهم من سمي بفلاسفة المسلمين، وجعلوا همهم أن يؤولوا النصوص الشرعية لتتفق مع الفكر اليوناني زاعمين أن العقل اليوناني هو المعيار وأنه لا يخطئ.

ثم انقسمت الفرق الإسلامية حول منهج الاستدلال و قضية العقل والنقل إلى ثلاث فرق:

المعتزلة: وهم رواد النزعة العقلية بين الفرق الإسلامية الذين عظموا العقل تعظيما لا مثيل له وجعلوه أصلا، و بنوا عليه أصولهم؛ التحسين والتقيح العقليين، ووجوب النظر العقلي، وأفرطوا في المسألة حتى ردوا بعض النصوص الصحيحة وأولوها بتأويلات باطلة بعيدة لمخالفتها للعقل في نظرهم.

حامد الغزالي ص: ٤٦، طبع دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام ١٩٩٣م، تحقيق: د. علي بوملحم .

وقال المناوي في التعاريف ج: ١ ص: ٣٤٠: "الدليل لغة المرشد، وما به الإرشاد. وفي عرف أهل

الميزان: ما يلزم من العلم به العلم بآخر، والأول الدال، والثاني المدلول.

وفي عرف أهل الأصول: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خيري".

الحشوية: وفي مقابل هؤلاء ظهرت فرقة أخرى أهملت دور العقل أصلاً وتمسكت بظواهر النصوص فوقعت في محاذير شرعية كبيرة وسميت هذه الفرقة بالحشوية. الوسطية والاعتدال: وترك أهل السنة الإفراط والتفريط واختاروا الوسطية والاعتدال، فاعتمدوا على النقل في ضوء العقل وقالوا: إن العقل الصحيح لا يتعارض مع النقل الصحيح.^{٤١} وأشار الإمام الغزالي إلى هذا، واصفاً أهل السنة بأنهم اطلعوا على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرع وموجبات العقول، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر، ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر.

وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع، ما أتوا به إلا من خبث الضمائر، فميل أولئك إلى التفريط وميل هؤلاء إلى الإفراط، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد، (بل في الأمور كلها) ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم، فكلا طرفي قصد الأمور ذميم.

وأن يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث والنظر، ويعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر.

وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر، فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العمى والحصر، أولاً يعلم أن العقل قاصر، وأن مجاله ضيق منحصر، هيهات قد خاب على القطع والبتات، وتعرثر بأذيال الضلالات، من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الثنات، فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء، فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء.^{٤٢}

والاختلاف في هذه المنهجية أدى إلى اختلافات كثيرة وصراع عنيف في مختلف الأدوار التاريخية ما لا يخفى على المطلع.

^{٤١} - راجع المدخل إلى دراسة علم الكلام، للأستاذ الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي،

الناشر: مكتبة وهبة، شارع الجمهورية - عابدين، بالقاهرة، مصر، الطبعة الثانية عام ١٩٩١م.

^{٤٢} - راجع مقدمة كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد" ص: ٢٧-٢٨، للإمام أبي حامد الغزالي، طبع دار

ومكتبة الهلال، بيروت، عام ١٩٩٣م، تحقيق: د. علي برملمح.

المبحث الثاني

الأسباب الفكرية

للاختلاف بين المسلمين

أسباب الاختلاف بين المسلمين خاصة

وهذا الاختلاف هو ما يعنينا في الحقيقة، ولذلك سنفصل القول فيه، وأسبابه تنقسم إلى

نوعين:

النوع الأول: اختلافهم في مورد النص.

النوع الثاني: اختلافهم فيما لا نص فيه.

أولاً: الاختلاف بين المسلمين في مورد النص

ونعني بذلك أن يختلف العلماء في قضية ورد فيها نص من الكتاب أو السنة، ولا يكون ذلك إلا اختلافاً في فهم هذه النصوص الشرعية، لأن مجال عمل المجتهد هو معرفة الحكم الشرعي من النصوص الشرعية المترلة من الكتاب والسنة، استنباطاً منها وقياساً عليها. ولأنه لا يتصور من مسلم يؤمن بالله ورسوله أن يرد نصاً من نصوص الشرع فضلاً أن يكون إماماً من أئمة المسلمين.

وقد وضع العلماء لضبط تفسير النصوص والاستنباط منها قواعد مبنية على أدلة شرعية ولفوية صحيحة، وتعددت وجهات نظرهم في هذه القواعد التي تعود أغلبها إلى قواعد اللغة العربية التي هي وعاء هذه النصوص، وفي اللغة مجال لأكثر من فهم، ومن هنا كانت سبب الاختلاف بينهم، وفي هذه العجالة نشير إلى مواضع الاختلاف بين الأئمة في هذه القواعد إجمالاً — بعون الله تعالى — فيما يلي:

السبب الأول: الاختلاف في قواعد تفسير النصوص

وهذه القواعد تنقسم إلى عدة أنواع فيما يلي نذكرها إجمالاً.^{٤٣}

النوع الأول: قواعد تفسيرية لأنواع اللفظ باعتبار الوحدة والتعدد

وينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلى الخاص والعام والمشارك والمؤول والمطلق والمقيد، لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الانفراد وهو الخاص، أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام،

^{٤٣} - تناول هذه القواعد هنا بالإجمال وسيأتي تفصيلها في "باب القواعد الأصولية" ص: ٥٩٤، من

وإن دل على معان متعددة، فإن ترجح البعض على الباقي فهو المؤول، وإلا فهو المشترك، ثم إن اسم الصفة واسم الجنس إن أريد بهما المسمى بلا قيد فمطلق، أو معه فمقيد.^{٤٤} وقد وقع الخلاف بين العلماء في كثير من الأصول والقواعد المتعلقة بالأنواع المذكورة لا يمكن لنا استقصاؤها في هذه العجالة، ولذلك سنكتفي بالإشارة إلى أهمها.

أ. اختلافهم في دلالة العام على مفهومه.

اختلف العلماء في حكم اللفظ العام إذا ورد عاريا عن دليل الخصوص على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التوقف

فقال عامة الأشاعرة والمرجئة حكمه التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص. ووافق الملقب بالبرغوث^{٤٥} من متكلمي المعتزلة وابن الراوندي^{٤٦} الواقفية فيما نقل

^{٤٤} — التلويح شرح التوضيح لسعد الدين التفتازاني ج: ١ ص: ٦٢

^{٤٥} - برغوث: وهو رأس البدعة أبو عبد الله محمد بن عيسى الجهمي، أحد من كان يناظر الإمام أحمد وقت المنة، صنف كتاب الاستطاعة وكتاب المقالات وكتاب الاجتهاد وكتاب الرد على جعفر بن حرب وكتاب المضاهاة، قيل توفي سنة أربعين ومائتين وقيل سنة إحدى وأربعين". راجع سير أعلام النبلاء ج: ١٠ ص: ٥٥٤، للإمام محمد أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله المتوفى عام ٧٤٨ هـ، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان عام ١٤١٣ هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

^{٤٦} - ابن الراوندي الملحد عدو الدين أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي صاحب التصانيف في الحط على الملة، وكان يلزم الرافضة والملاحدة فإذا عوتب قال إنما أريد أن أعرف أقوالهم، ثم إنه كاشف وناظر وأبرز الشبه والشكوك...

قال أبو علي الجبائي: طلب السلطان أبا عيسى الوراق وابن الريوندي، فأما الوراق فسجن حتى مات، واسمه محمد بن هارون من رؤوس المتكلمين وله تصانيف في الرد على النصارى وغيرهم، واختفى ابن الريوندي عند ابن لاوي اليهودي فوضع له كتاب الدماغ، ثم لم يلبث أن مرض ومات إلى اللعنة وعاش نيفا وثمانين سنة. وقد سرد ابن الجوزي من بلاياه نحوًا من ثلاثة أوراق.

قال ابن النجار: أبو الحسين ابن الراوندي المتكلم من أهل مرو الروذ سكن بغداد، وكان معتزليا ثم

ترندق.

عنهم.

ونسب هذا القول إلى الإمام الشافعي، لكن الصيرفي^{٤٧} رد ذلك، فقال: وهذا الذي قالوه ضد قول الشافعي سواء لأن الذي اشتهر به في كتبه، و عند خصومه أن الكلام على عمومه وظاهره، حتى يأتي دلالة تقوم على أنه خاص دون عام وعلى أنه باطن دون ظاهر.^{٤٨} ورد إمام الحرمين نسبة القول بالتوقف إلى الإمام الشافعي أيضا.^{٤٩}

وقد نسب أبو الطيب بن الشهاب^{٥٠} القول بالتوقف في عموم الأخبار إلى أبي الحسن الكرخي.^{٥١} وظهرت نسبة القول بالتوقف مطلقا إلى أبي الحسن الأشعري عندما ناقش المعتزلة

وقيل كان أبوه يهوديا... وقيل: إنه اختلف إلى المرد فبعد أيام قال المرد لو اختلف إلى سنة لاحتجت أن أقوم وأجلسه مكاني، قال ابن النجار: مات سنة ثمان وتسعين ومائتين. راجع سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٤ ص: ٥٩.

^{٤٧} - هو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي الفقيه الأصولي، أحد أصحاب الوجود في الفروع والمقالات في الأصول، تفقه على ابن سريج.

قال القفال الشاشي: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، قال الشيخ أبو إسحاق: وله مصنفات في أصول الفقه وغيرها، توفي بمصر، قال ابن خلكان: في ربيع الآخر، وقال الذهبي: في رجب سنة ثلاثين وثلاثمائة. راجع طبقات الشافعية لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة المتوفى ٨٥١هـ، ج: ٢ ص: ١١٦، طبع عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم حان.

^{٤٨} - البحر المحيط، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى عام ٧٩٤م ج ٣/ ١٨، طبع وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية عام ١٩٩٢م.

^{٤٩} - راجع البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٢٢٢ لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى ٤٧٨هـ، طبع دار الوفاء المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة سنة ١٤١٨هـ، تحقيق: عبد العظيم الديب.

^{٥٠} - قال الجصاص عنه: وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه، وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا المتقدمين. الفصول في الأصول، للجصاص: ١٠١/١

^{٥١} - نقل عنه ذلك الجصاص في كتابه الفصول في الأصول ج ١٠١/١ - ١٠٢ لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى عام ٣٧٠هـ، طبع وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية عام ١٩٩٤م، تحقيق: د. عجيل حاسم النشمي.

وقال الذهبي عن الكرخي: إنه الشيخ الإمام الزاهد مفتي العراق شيخ الحنفية أبو الحسن عبيد الله بن

في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة.

مثل قوله تعالى: "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ"^{٥٢} وقوله تعالى: "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا"^{٥٣} وعندما ناقش المرجئة في عمومات الوعد، ونفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم وتوقف فيها.

وتبعه على ذلك جمهور أصحابه، وقد نقل ابن القشيري^{٥٤} والصيرفي عنه أنه لا يمنع من العمل بالظواهر الشرعية.^{٥٥}

ويرى إمام الحرمين أن من نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري و الواقفية التوقف مطلقاً وأنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية فقد وقع في زلل، فإن أحدا لا ينكر إمكان التعبير عن معنى الجمع بتريديد ألفاظ مشعرة به؛ كقول القائل: رأيت القوم واحدا واحدا لم يفتني منهم أحد.

وإنما كرر هذا اللفظ قطعا لوهم من يحسبه خصوصا إلى غير ذلك وإنما أنكر الواقفية

الحسين بن دلال البغدادي الكرخي ...

انتهت إليه رئاسة المذهب وانتشرت تلامذته في البلاد واشتهر اسمه وبعد صيته وكان من العلماء العباد ذا قهجد وأوراد وتأله، وصير على الفقر والحاجة وزهد تام، ووقع في النفوس، ومن كبار تلامذته أبو بكر الرازي وعاش ثمانين سنة... توفي رحمه الله في سنة أربعين وثلاث مائة. سير أعلام النبلاء ج: ١٥ ص: ٤٢٦.

^{٥٢} -سورة الانفطار: ١٤

^{٥٣} - سورة الجن: ٢٣

^{٥٤} - هو أبو نصر عبد الرحيم بن الأستاذ عبد الكريم القشيري صاحب الرسالة، كان إمام الأئمة وحرر الأمة، تفقه على أبيه وتخرج به، وبرع في الأصول والتفسير والنظم والنثر والمسائل الحسابية، ثم لما مات أبوه لازم إمام الحرمين حتى حصل له قدم راسخ في المذهب والخلاف... وجرى له مع الحنابلة وقائع وفعن وتعصب، وقتل من الفريقين أناس كثير، فأرسل إليه نظام الملك من أصفهان بالرجوع إلى وطنه لتسكين الفتنة، فرجع إليها ملازما للتدريس والإفتاء والوعظ إلى أن توفي يوم الجمعة الثامنة والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربع عشر ومسمائة.

راجع طبقات الفقهاء لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي المتوفى عام ٤٧٦هـ، ج: ١ ص: ٢٥١، طبع دار القلم، بيروت، تحقيق: خليل الميس.

^{٥٥} - انظر للتفصيل، البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ج ٣/ من ٢٠ إلى ٢٥.

لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع.^{٥٦}

وذكر إمام الحرمين أن أبا الحسن الأشعري لا يتوقف في القول بالعموم إذا وجدت قرينة العموم، يقول: "ومما زل فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وإن تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد، وهذا وإن صح النقل فيه فهو مخصوص عندي بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع؛ كقول القائل رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين، فأما ألفاظ صريحة تفرض مقيدة فلا يظن بذى عقل أن يتوقف فيها"^{٥٧}

و يقول في معنى التوقف عند الأشعري: "ثم نقل عن أبي الحسن مذهباً... أحدهما الحكم بكون اللفظ مشتركاً بين الواحد اقتصاراً عليه وبين أقل الجمع وما فوقه، ونقل عنه أنه كان يقول لا أحكم بالاشتراك ولا أدري للصيغ مجملاً ولا مفصلاً ولا مشتركاً".

القول الثاني: الجزم بأقل ما يتناوله

وقال أبو عبد الله البلخي^{٥٨} من الحنفية وابن المتاب من المالكية والجبائي من المعتزلة: حكمه الجزم في أقل ما يتناوله، مثل الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع، والتوقف فيما فوق ذلك، ويلقبون بأرباب الخصوص.^{٥٩}

^{٥٦} - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ج: ١ ص: ٢٢١. و ج: ١ ص:

٢٢٢.

^{٥٧} - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ج: ١ ص: ٢٢٢.

^{٥٨} - هو محمد بن يزيد بن عبد الله النيسابوري أبو عبد الله البلخي، يلقب بمحمش - بالخاء المهملة والشين المعجمة - شيخ أصحاب أبي حنيفة بنيسابور بإزاء محمد بن يحيى الذهلي لأصحاب الحديث.

قيل: أنه رأي النضر بن شميل ولم يسمع منه، وسمع بخراسان عصام بن يوسف شيخ الحنفية والجارود بن يزيد صاحب أبي حنيفة، وقال الحاكم: مات سنة تسع وخمسين ومائتين رحمه الله تعالى.

راجع الجواهر المضية في طبقات الحنفية: ص: ١٤٤ لعبد القادر بن أبي الوفاء القرشي المتوفى عام ٧٧٥هـ، طبع ميرمحمد كتب خانة، كراتشي - باكستان.

^{٥٩} - انظر للتفصيل، كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيهقي لعبد العزيز البخاري ج: ١/

٢٩٩، طبع الصدف بيلشرز، كراتشي - باكستان، بدون تاريخ الطبع.

والبحر المحيط، للزرکشي ج: ١٧/٣، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي

القول الثالث: يدل على جميع ما يتناوله

وقال الجمهور: إن العام يدل على جميع ما يتناوله اللفظ.^{٦٠}
والاختلاف في هذه القاعدة أدى إلى اختلافات كثيرة حول مسألة الوعد والوعيد بين أهل السنة والجماعة، والمعتزلة، والمرجئة.

ب- دلالة العام بين القطعية والظنية.

اختلف العلماء القائلون بالعموم في دلالة العام الذي لم يقم دليل على تخصيصه، هل تكون دلالاته قطعية أو ظنية؟ ويتلخص مذاهبهم في رأيين:

الرأي الأول:

فقال الحنفية؛ مشايخ العراق و عامة المتأخرين منهم: إن دلالاته قطعية مثل الخاص.

الرأي الثاني:

وقال الشافعي وجمهور الفقهاء ومشايخ سمرقند من الحنفية: إن دلالاته على أفرادها ظنية.^{٦١}

ويترتب على ذلك الاختلاف في مسائل أصولية كثيرة:
منها: وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص.

التشوكاني ج: ١ ص: ٢٤٦.

^{٦٠} — انظر المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ج ٢/٤٥ وما بعدها فإنه فصل القول في المسألة.

وانظر التوضيح، للعلامة عبيدالله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة المتوفى عام ٧٤٧هـ، مع شرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني المتوفى عام: ٧٩٢ هـ، ٧٥/١، الطبعة الأولى بالمطبعة الكريمة ببلدة قزان سنة ١٣٣١هـ، ثم أعيد تصويرها بمطبعة نور محمد أصح المطابع، كراتشي — باكستان. وكشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيزدوي لعبد العزيز البخاري ٢٩٩/١. والبحر المحيظ، للإمام بدر الدين الزركشي ١٧/٣ وما بعدها. والفصول في الأصول ٩٩/١ لأبي بكر الجصاص الرازي. واللمع في أصول الفقه ص: ٢٧ لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى عام ٤٧٦هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، عام ١٩٨٥م.

^{٦١} — انظر التوضيح لصدر الشريعة وشرحه التلويح، للتفتازاني ٧٥/١. والبحر المحيظ، للإمام بدر

الدين الزركشي ٢٦/٣.

وتفريغ الفروع على الأصول ص: ٣٢٦ لمحمود بن أحمد الزنجاني، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: د. محمد أديب صالح.

ومنها: تخصيص العام بخبر الواحد والقياس فالذين يعتبرون دلالة ظنية يجوزون تخصيصه بما ذكر خلافا لمن يعتبر دلالة قطعية.

وعلى هذا الأساس يتحقق التعارض بين الخاص والعام ويجوز نسخ الخاص بالعام عند الحنفية، لقطعية دلالتهما خلافا للإمام الشافعي.^{٦٢}

وقد اختلفوا حول العام في عدة أمور أخرى:

منها صيغ العموم ودلالاتها.

ومنها الاختلاف في القرائن التي يظن بها أنها صارفة للفظ عن العموم.

ومنها الاختلاف في المخصصات مع اختلافهم فيما يعتبر نسخا وما يعتبر تخصيصا.^{٦٣}

ج. الاختلاف في المطلق والمقيد.

اللفظ قد يرد في نص من النصوص شائعا في جنسه ويسمي أهل الأصول ذلك مطلقا، ويرد أحيانا مع صفة زائدة عليه ويسمونه مقيدا.

واختلف الفقهاء في اللفظ إذا ورد مطلقا في الكتاب هل يجوز تقييده بالقياس وخبر الواحد أم لا؟.

فقال الحنفية: لا يجوز تقييده بما ذكر لأن مطلق الكتاب قطعي مثل عموماته فلا يجوز تقييده إلا بقطعي مثله.^{٦٤}

^{٦٢} - انظر فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي، بذييل المستصفي ١/٢٦٥، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر سنة ١٣٢٤ هـ. واللمع في أصول الفقه، للشيرازي ص: ٣٣.

^{٦٣} - انظر للتفصيل، التوضيح لصدر الشريعة والتلويح، للتفتازاني ١/٨٢ - ٩١. وفواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي بذييل المستصفي ١/٣٠٠.

والبحر المحيط، للإمام بدر الدين محمد الزركشي ص: ٤١٠ إلى ٤١٢. واللمع في أصول الفقه، للشيرازي ص: ٣٣.

^{٦٤} - انظر كتاب التقرير والتحرير، للعلامة ابن أمير الحاج المتوفى عام ٨٧٩ هـ، شرح التحرير لنبيه الكمال بن الهمام المتوفى عام ٨٦١ هـ، ج: ١ ص: ٣٦٣، طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية عام

وقال الجمهور: يجوز ذلك؛ لكونه ظني الدلالة عندهم والأمثلة على ذلك كثيرة.
واختلفوا أيضا في اللفظ إذا ورد في النص مطلقا مرة و مقيدا أخرى هل يحمل المطلق
على المقيد أم لا؟.

فقال الحنفية: بعدم حمل المطلق على المقيد إذا اختلفا في السبب واتفقا في الحكم،
كإعتاق الرقبة في كفارة الظهار ورد مطلقا، و إعتاقها في كفارة القتل ورد مقيدا بالإيمان.
وقال الشافعية وأكثر المالكية: بحمل المطلق على المقيد في الحالة المذكورة.
وذلك بعد اتفاهم على حمل المطلق على المقيد إذا اتفقا في السبب والحكم، وعلى عدم
حملة عليه إذا اختلفا في السبب والحكم، ولكل أدلته، تفصيلها في المطولات.^{٦٥}

د. الاختلاف في المشترك.

المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل
تلك اللغة.

سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال، أو
استفيدت إحداهما من الوضع الأول والأخرى من كثرة الاستعمال.^{٦٦}
وهو واقع في اللغة خلافا لمن أنكر ذلك مثل ثعلب،^{٦٧} وأبي زيد البلخي،^{٦٨} و

١٩٩٦م.

^{٦٥} - البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٤١٥/٣ إلى ٤٣٥.

وانظر الأحكام في أصول الأحكام، للإمام أبي الحسن سيف الدين علي بن محمد الأمدي المتوفى
٦٣١هـ، ٢/٣-٣، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٤هـ، تحقيق: د. سيد الجميلي.
وكتاب التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح تحرير كمال بن الممام ج: ١ ص: ٣٦٣. و سياتي
شيء من ذلك في باب "التعامل مع السنة وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام"، ص: ٢٣٦ من هذا
البحث.

^{٦٦} - نقله الإمام الزركشي في البحر المحيط ١٢٢/٢ عن ابن الحاجب في "شرح المفصل"

^{٦٧} - ثعلب النحوي هو أبو العباس أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار النحوي الشيباني بالولاء المعروف
بثعلب، ولاؤه لمعن بن زائدة... وولد في سنة مائتين لشهرين مضيا منها، قاله ابن القراب في تاريخه، وقيل:
سنة أربع ومائتين، وقيل: إحدى ومائتين، والأول هو الأصح....
وتوفي يوم السبت لثلاث عشرة ليلة بقيت من جمادى الأولى وقيل لعشر خلون منها سنة إحدى

الأهري،^{٦٩} وهو واقع في القرآن خلافا لداود الظاهري، ويترتب على وجوده في النصوص الشرعية اختلافات كثيرة:

منها اختلاف المفسرين والفقهاء في تحديد المعنى المراد بالمشترك. فكل واحد يرجح معنى من معانيه في نص من النصوص غير ما يرجحه الآخر، مثل اختلافهم في معنى كلمة "قروء" في قوله تعالى: "وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"^{٧٠} فيقول البعض المراد بها الحيض ويرى الآخرون أن المراد بها الطهر.^{٧١}

ومنها اختلافهم في حكمه بالنسبة إلى معنيه أو معانيه، فقد اختلف الأئمة في ذلك على أقوال عديدة نذكر أهمها فيما يلي:

فقال عامة الحنفية والإمامان الغزالي والرازي من الشافعية والبصري والجبائي وأبو هاشم

وتسعين ومائتين ببغداد ودفن بمقبرة باب الشام رحمه الله تعالى.

راجع وفيات الأعيان وأنباء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان المتوفى عام ٦٨١هـ، ج: ١، ص: ١٠٢، طبع دار الثقافة، بيروت، عام ١٩٦٨م، تحقيق: د. إحسان حقي.

^{٦٨} - قال حاجي خليفة في كشف الظنون ج: ٢، ص: ١٤٤٠: "هو الامام أبو زيد أحمد بن سهر البلخي المتوفى سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة".

^{٦٩} - قال تغري: وفي سنة خمس وسبعين وثلاثمائة توفي محمد بن عبد الله بن محمد أبو بكر التميمي الأهري الفقيه المالكي، ولد سنة تسع ومائتين ومائتين، وصفه التصانيف الحسان في مذهبه، وانتهت إليه رئاسة المالكية في زمانه".

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ج: ٤، ص: ١٤٧ لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي المتوفى سنة ٨٧٤هـ، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، بالقاهرة.

^{٧٠} - سورة البقرة: ٢٢٨

^{٧١} - انظر للتفصيل، أحكام القرآن، للحصاص ٣٦٥/١، اعتمدت في هذا البحث على طبعة واحدة وهي صورة لطبعة قديمة تم تصويرها من قبل سهيل أكاديمي، بلاهور - باكستان، عام ١٩٩١م وهي نسخة صحيحة تقع في ثلاث مجلدات كبيرة بخط صغير وعليها تصحيحات لشخص مجهول الاسم.

وأحكام القرآن لابن العربي ٢٥٢/١ واعتمدت على النسخة المطبوعة في أربع مجلدات بدار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٨م ب، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

وأحكام القرآن لإلكيا المراسي ٢٢٥/١ واعتمدت على النسخة المطبوعة في مجلدين بدار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية عام ١٩٨٥م.

من المعتزلة: إنه لا يراد به إلا معنى واحد، ولا عموم له.^{٧٢}

وقال الإمام مالك والإمام الشافعي والباقلاني وعبد الجبار المعتزلي بعمومه في مفهوماته الغير المتضادة.

وحكي عن بعض الشافعية واختاره الكمال ابن الهمام من الحنفية: أنه يعم في النفي دون الإثبات.

وقال بعضهم بالتوقف واختاره الآمدي.^{٧٣}

وترتب على آرائهم في هذه المسألة اختلاف في كثير من المسائل الفقهية؛ مثل اختلافهم في تفسير كلمة "سلطانا" في قوله تعالى "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا".^{٧٤}

فحملها بعضهم على القود، وقال الشافعي: إن ولي المقتول مخير بين القود والدية، لأن

كلمة "سلطانا" مشتركة بين المعنيين ويجوز إرادتهما بها.^{٧٥}

النوع الثاني: القواعد التفسيرية لأنواع اللفظ باعتبار استعماله في المعنى

هذا هو التقسيم الثاني للألفاظ عند الأصوليين، وهو باعتبار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له أو غيره، فإن اللفظ إن استعمل في المعنى الموضوع له فحقيقة، وإن استعمل في غيره فمجاز، ثم إن كان لا يستتر المراد به فصريح، وإلا فكناية، يقول صدر الشريعة في دليل حصر هذا التقسيم:

"فإن استعمل فيما وضع له فحقيقة، وإن استعمل في غيره فمجاز... ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد به فصريح، وإلا فكناية.

^{٧٢} - راجع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ج: ١ ص: ٢٧٢

^{٧٣} - انظر فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي بذييل المستصفي ٢٠١/١، والبحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ١٢٧/٢ إلى ١٣٢ فقد بين المذاهب والآراء وقبورها بالتفصيل.

^{٧٤} - سورة الإسراء: ٣٣

^{٧٥} - انظر كتاب تمزيج الفروع على الأصول لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني ص ٣١٥.

فالحقيقة التي لم تهجر صريح، والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية، والمجاز الغالب الاستعمال صريح، وغير الغالب كناية".^{٧٦}

وقد اختلف الأصوليون والفقهاء والمفسرون في كثير من القواعد المتعلقة بالحقيقة والمجاز والصريح والكناية، وفيما يلي أشير إلى بعض هذه القواعد:

أ. تحديد المعنى المجازي.

مما يسبب الخلاف بين المفسرين والفقهاء في الحكم، اختلافهم في تحديد المعنى المجازي للفظ، مثل اختلافهم في قوله عليه السلام "ذكاة الجنين ذكاة أمه"^{٧٧}

فالمعنى الحقيقي غير ممكن لأننا نرى جنين البقر يخرج غير مذبوح من بطن أمه، فإذا المراد به المعنى المجازي ثم اختلفوا في تحديد المعنى المجازي، فقال الإمام أبو حنيفة: إن الجنين يحتاج إلى ذبح مستقل، ويكون معنى الحديث عنده - كما يقول الجصاص - ذكاة الجنين كذكاة أمه يعني يجب أن يذبح كما تذبح أمه.

وقال الأئمة أبو يوسف ومحمد والشافعي ومالك وغيرهم: إن الجنين إذا خرج ميتاً

^{٧٦} - التنقيح مع التوضيح كلاهما لصدر الشريعة والتلويع شرح التوضيح، للتفتازاني ١٣٣/١ -

^{٧٧} - "ذكاة الجنين ذكاة أمه" روى من حديث الخدي ومن حديث جابر ومن حديث أبي هريرة ومن حديث ابن عمر ومن حديث أبي أيوب ومن حديث ابن مسعود ومن حديث ابن عباس ومن حديث كعب بن مالك ومن حديث أبي الدرداء وأبي أمامة ومن حديث علي.

راجع سنن الترمذي ج: ٤ ص: ٧٢ "باب ما جاء في ذكاة الجنين" وابن ماجه، والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك". وسنن أبي داود ج: ٣ ص: ١٠٣، في "باب ما جاء في ذكاة الجنين"، وابن حبان في صحيحه ج: ١٣ ص: ٢٠٦، في "باب ذكر البيان بأن الجنين إذا ذكيت أمه حل أكله". والحاكم في المستدرك على الصحيحين ج: ٤ ص: ١٢٧. والمستدرك على الصحيحين ج: ٤ ص: ١٢٨. والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك". والمعجم الصغير، للطبراني ج: ١ ص: ٣٤ طبع المكتب الإسلامي - دار عمار، بيروت - عمان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م، تحقيق: محمد شكور محمود. والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك". والطبراني في المعجم الكبير ج: ١٩ ص: ٧٨. والطبراني في المعجم الكبير، للطبراني ج: ٨ ص: ١٠٢، طبع مكتبة العلوم والحكم، الموصل - العراق، الطبعة الثانية ١٩٨٣م، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي. والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك".

يؤكل، ويكون معنى الحديث عندهم أن ذكاة أم الجنين تعتبر ذكاة له.^{٧٨}

ب. اختلافهم في عموم المجاز.

فقد ذهب بعض الشافعية إلى أنه لا عموم للمجاز يعني إذا ورد اللفظ في المعنى المجازي بصيغة العموم لا يراد به جميع ما يتناوله اللفظ، بل يراد به أقل ما يصح به الكلام، وقالوا إنه على خلاف الأصل فيقصر على الضرورة.

خلافًا للجمهور، فإنهم قالوا: لا علاقة للمجاز والحقيقة بالعموم والخصوص، فإنهما من دلالة الصيغة، والمجاز ليس للضرورة فيتقدر بقدرها، لأنه أحد نوعي الكلام البليغ، مثل اختلافهم في المراد بالصاع في النهي عن بيع الصاع بالصاعين، بعد اتفاقهم على أن المراد به المعنى المجازي، فقال بعض الشافعية: إنه لا يعم، فلا يراد به غير المطعوم الذي هو المتفق عليه، لأنه لا عموم للمجاز، خلافًا للجمهور، فإن المراد به عندهم كل ما يحل الصاع.^{٧٩}

ج - اختلافهم في الجمع بين الحقيقة والمجاز.

اختلف الفقهاء في استعمال اللفظ في حقيقته و مجازه، (مثل أن يطلق النكاح ويراد به العقد والوطء جميعاً) على قولين:

فقال الإمام الشافعي وجمهور أصحابه: يجوز ذلك كما صرح بذلك الإمام النووي في باب الأيمان من "الروضة".^{٨٠}

^{٧٨} - انظر للتفصيل، أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١١٢/١

^{٧٩} - انظر للتفصيل، التوضيح لصدر الشريعة وشرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني ١٦١/١ والبحر

اغيط، للإمام بدر الدين الزركشي ١٥/٣ - ١٦

^{٨٠} - قال الإمام النووي: ولو حلف لا يبيع ولا يشتري، فتوكل لغيره فيهما حنت على الأصح، وهو الذي أطلقه جماعة، وقيل: لا يحنث، وقيل: إن صرح بالإضافة إلى الموكل لم يحنث، وإن بواد ولم يصرح حنت. ولو قال: لا أكلم عبداً اشتراه زيد لم يحنث بتكليم عبد اشتراه وكيله، ولو قال: لا أكلم امرأة تزوجها زيد، فكلم من تزوجها لزيد وكيله ففيه الرجحان؛ فيما لو حلف لا يتزوج فتزوج وكيله له، ولو حلف لا يكلم زوجة زيد، حنت بتكليم من تزوجها بنفسه أو بوكيله بلا خلاف.

واعلم أن كل هذه الصور فيمن أطلق ولم ينو، فأما إن نوى أن لا يفعل ولا يفعل بإذنه أو لا يفعل ولا يأمر به فيحنت إذا أمر به بالفعل، هكذا أطلقوه مع قولهم: إن اللفظ حقيقة لفعل نفسه واستعماله في المعنى

وتدل نصوص الإمام الشافعي في تفسير قوله تعالى " وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا"^{٨١} فإنه قال: اللمس في هذه الآية محمول على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازا.^{٨٢}

وقال الإمام الزركشي: إن الإمام الشافعي أراد بـ" الصلاة" في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا"^{٨٣} الصلاة ومواضع الصلاة، جمعا بين الحقيقة والمجاز.^{٨٤}

وذهب الحنفية وبعض الشافعية مثل ابن الصباغ وابن برهان وبعض المعتزلة مثل أبي عبد الله البصري وأبي هاشم إلى منع ذلك، لأن الحقيقة أصل والمجاز مستعار فلا يتصور اجتماعهما كما لا يتصور كون الثوب على اللابس ملكا وعارية في وقت واحد.^{٨٥}

د. اختلافهم في معاني أدوات المعاني.

ومما اختلف فيه الفقهاء معاني الحروف، فإنها تستخدم في المعاني الحقيقية، وتجرى فيها

الآخر مجاز وفي هذا استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز جميعا، وهو بعيد عند أهل الأصول، والأولى أن يؤخذ معنى مشترك بين الحقيقة والمجاز جميعا، فيقال: إذا نوى أن لا يسعى في تحقيق ذلك الفعل حث بما شرته والأمر به لشمول المعنى وإرادة هذا المعنى إرادة المجاز فقط.

قلت (القائل هو الإمام النووي): هذا الذي ذكره الرافي حسن، والأول صحيح على مذهب الشافعي وجمهور أصحابنا المتقدمين في جواز إرادة الحقيقة والمجاز بلفظ واحد. والله أعلم.

روضة الطالبين ج: ١١ ص: ٤٨، الطبعة الثانية المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٥ هـ،

^{٨١} - سورة النساء: ٤٣

^{٨٢} - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ج: ١ ص: ٢٣٥

^{٨٣} - سورة النساء: ٤٣.

^{٨٤} - البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ١٤٠/٢.

^{٨٥} - انظر لتفصيل المسألة فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت،

للتشيخ محب الله البهاروي ٢١٦/١ وكتشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيهقي لعبد العزيز البخاري ٢/٤٥ والبحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ١٣٩/٢ - ١٤٠.

الاستعارة التبعية، فيراد بها حينذاك المعاني المجازية، ويترتب على اختلافهم هذا اختلافهم في كثير من الأحكام الفقهية، مثل اختلافهم في معنى "الواو" هل تفيد الترتيب أو لا؟ في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"^{٨٦} ويترتب على ذلك اختلافهم في اشتراط الترتيب في الوضوء.

النوع الثالث: قواعد تفسيرية لأنواع اللفظ باعتبار ظهور المعنى و خفائه.

قسم الأصوليون اللفظ بهذا الاعتبار إلى ثمانية أنواع:

- الظاهر.
- والنص.
- والمفسر.
- و المحكم. و في مقابل ذلك:
- الخفي.
- و المشكل.
- والمحمل.
- و المتشابه.

يقول صدر الشريعة في دليل حصر ذلك: "اللفظ إذا ظهر المراد منه يسمى ظاهرا بالنسبة إليه، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصا، ثم إن زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما ... وإذا خفي فإن خفي لعارض يسمى خفيا، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلا فمشكل، أو لا بل نقلا فمحمل، أولا يعقل أصلا، فمتشابه"^{٨٧}.

وقد ذكر أصحاب الأصول من الشافعية هذه الأقسام تحت مباحث المحمل والمبين والمحكم والمتشابه والظاهر وتأويله.

^{٨٦} - سورة المائدة: ٦

^{٨٧} - راجع التنقيح مع التوضيح لصدر الشريعة وشرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني ٢٢٩/١ -

٢٣٤ وسيأتي تفصيل ذلك في باب القواعد الأصولية وأثرها في تفسير آيات الأحكام، ص: ٥٩٣، من هذا البحث إن شاء الله.

يقول صاحب مسلم الثبوت وشارحه عن تقسيمات الشافعية: "(والمحكم المتضح المعنى نصا كان أو ظاهرا) فيتناول الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيمنا (والمتشابه غيره) فيتناول أقسام الخفاء (والمبين والمجمل يراد فهما) المبين للمحكم والمجمل للمتشابه.^{٨٨}

ويترتب على ذلك الاختلاف بين الفقهاء من نواحي متعددة:

منها أن الظاهر والنص يمتلآن التأويل، ومجاله واسع جدا وللرأي فيه متسع، ثم التأويل قد يكون قريبا عند قوم بعيدا عند الآخرين فيحكم عليه بالقبول أو الرد بناء على ذلك.

ومنها أن الخفي والمشكل والمجمل حكمها الطلب والتأمل والاستفسار لتحديد المراد بها

ومن هنا يقع الاختلاف بين الفقهاء في ذلك.^{٨٩}

النوع الرابع: قواعد تفسيرية لأنواع اللفظ باعتبار كيفية دلالاته على المعنى.

ومما اختلف فيه الأصوليون والفقهاء القواعد المتعلقة بتقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالاته

على المعنى، وقد ذكر الحنفية لها أربعة أقسام:

عبارة النص.

إشارة النص.

دلالة النص.

اقتضاء النص.

يقول صدر الشريعة في دليل حصرها: "دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق، وعلى لازمه المحتاج إليه اقتضاء، وعلى شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة أن الحكم في المنطوق لأجله دلالة".

مثال عبارة النص وإشارته:

مثال عبارة النص وإشارته قوله تعالى: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ

^{٨٨} - فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢ / ٢٢، وانظر للتفصيل، الإحكام في أصول الأحكام،

الإمام سيف الدين الأمدي ٩ / ٣ وبعدها ٧٢ / ٣ وبعدها، والبحر المحیط، للإمام بدر الدين الزركشي ٤٣٦ / ٣

^{٨٩} - انظر للتفصيل، التوضيح لصدر الشريعة مع التلويح، للتفتازاني، ٢٣٦ / ١، وبعدها، والإحكام

في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الأمدي ٩ / ٣ و ٢٧ وبعدها.

وَأَمْوَالِهِمْ يَتَّعُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَتَنَصَّرُونَ لِلَّهِ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ^{٩٠}

فإن الآية سبقت لبيان استحقاق المهاجرين لسهم الغنيمة، فيكون هذا الحكم ثابتاً بعبارة النص، ويفهم من لفظ الآية أمر آخر، وهو تملك الكفار لأموال المسلمين بالاستيلاء عليها، لأن الله سمى المهاجرين فقراء ولو بقيت الأموال التي كانت لهم بمكة في أيديهم لما وصفوا بالفقر، فهذا الأمر دل عليه لفظ الآية إلا أنه لم يسبق له الكلام وهذا يسمونه بإشارة النص.^{٩١}

مثال اقتضاء النص

ومثال الاقتضاء قوله تعالى: أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ^{٩٢}.

وقوله تعالى: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"^{٩٣} يقول الجصاص عن الآية الأولى: معناه فأفطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ"^{٩٤} المعنى فحلقت ففدية من صيام، ويدل على أن ذلك مضمّر فيه اتفاق المسلمين على أن المريض متى صام أجزاءه ولا قضاء عليه إلا أن يفطر فدل على أن الإفطار مضمّر فيه"^{٩٥}.

مثال دلالة النص

ويمثلون لدلالة النص بقوله تعالى: "وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا

^{٩٠} - سورة التوبة: ١٠٠

^{٩١} - انظر للتفصيل، فوائح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ

عبد الله البهاروي ٤٠٧/١

^{٩٢} - سورة البقرة: ١٨٤

^{٩٣} - سورة البقرة: ١٩٦

^{٩٤} - سورة البقرة: ١٩٦

^{٩٥} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٢١٣/١

يُبَلِّغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبِيرَ أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ...^{٩٦} فيفهم من هذه الآية لغة أن مناط النهي عن قول "أف" هو تحريم الإيذاء، فيكون جميع صور الإيذاء محرماً بدلالة هذه الآية.^{٩٧}

أقسام الدلالة عند المتكلمين

وقد ذكر المتكلمون للدلالة قسمين:

١ - دلالة المنطوق: وهو ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة أو تضماً أو

التزاماً.^{٩٨}

٢ - دلالة المفهوم: وهو الدلالة على ما ليس بمذكور.^{٩٩}

ثم قسم ابن الحاجب و الآمدي دلالة المنطوق إلى أربعة أقسام:

دلالة المنطوق الصريح.

دلالة الاقتضاء.

دلالة التنبيه والإيماء.

دلالة الإشارة.^{١٠٠}

^{٩٦} - الإسراء: ٢٣

^{٩٧} - انظر فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله

البهاروي ٤٠٩/١

^{٩٨} - فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي

٤١٣/١

^{٩٩} - فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي

٤١٣/١

^{١٠٠} - هذا تقسيم الآمدي وابن الحاجب أما الإمام الغزالي والبيضاوي والزركشي فلهم تقسيم آخر

حيث يجعلون دلالة الاقتضاء والإشارة وغيرهما من المفهوم لا من المنطوق، انظر المستصفي، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر سنة ١٣٢٤ هـ، ١٨٦/٢ وبعدها والبحر المحيظ، للإمام بدر الدين الزركشي ٦/٤ وبعدها.

و أما دلالة المفهوم فيقسمونه إلى قسمين:
مفهوم الموافقة: وهو المعنى اللازم من اللفظ، الموافق لمداول ذلك اللفظ، ويسمى فحوى الخطاب، كما يسميه بعضهم لحن الخطاب.
مفهوم المخالفة: وهو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه ويسمى دليل الخطاب.^{١٠١}

ما يترتب على ذلك من خلاف

هناك عدة أمور متعلقة بهذا التقسيم يترتب عليها اختلاف الفقهاء:

الاختلاف في الإشارة

منها تفاوت إدراكات الناس للإشارات من الآيات، لأنها دلالة التزامية، وهي قد تكون جلية وقد تكون خفية، وهذا يترتب عليه اختلافات كثيرة بين الفقهاء، يقول في ذلك صاحب كتاب مسلم الثبوت وشارحه: "والأذهان تتفاوت في فهمها لكونها بعلاقة للزوم وهو قد يكون جليا فدلالته جلية وقد يكون خفيا فدلالته خفية."^{١٠٢}

الاختلاف في الاقتضاء

ومنها مسألة عموم المقتضى: فقد اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:
القول الأول: يرى الحنفية انه لا عموم للمقتضى ويقصدون بذلك أن ما يقدر لتصحيح الكلام إذا كان تحته أفراد لا يجب إثبات جميعها.
القول الثاني: ويقول الشافعي: بأن له عموم ولا يقصدون بذلك أن الكلام إذا صح بتقدير أكثر من لفظ أنه يصح تقدير جميع هذه المقدرات، بل يقصدون أنه إذا قدر واحد من ذلك وكان له أفراد يعم أفرادهم.^{١٠٣}

^{١٠١} - انظر البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٧/٤ و ١٣

^{١٠٢} - فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت ٤٠٧/١

^{١٠٣} - التوضيح لصدر الشريعة وشرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني ٢٥٥/١، وانظر كشف

الأسرار على أصول فخر الإسلام البيهقي، لعبد العزيز البخاري ٢٣٧/٢

مفهوم المخالفة

ومن القضايا الخلافية التي يبنى عليها كثير من الخلافات الفقهية هي حجية مفهوم المخالفة ولذلك يقول عبد العزيز البخاري عنها: "وهذه المسألة أصل عظيم في الفقه و للفريقين كلام طويل"^{١٠٤} والمراد بحجية مفهوم المخالفة أن يثبت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه وله عدة أنواع:

١- مفهوم اللقب:

و هو تعليق الحكم بالاسم العلم أو اسم نوع مثل قام زيد، و في الغنم زكاة فهذا لا يدل على نفي الحكم عما عداه عند الجمهور خلافا للدقاق من الشافعية وبعض الحنابلة و الأشعرية ونسبه إمام الحرمين إلى مالك وداود الظاهري وأحمد.^{١٠٥}

٢ - مفهوم الصفة:

وهو تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف، والمراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ عام أو مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة ويشهد لذلك تمثيلهم بـ "مطل الغني ظلم" مع أنه ليس بصفة، والتقييد فيه بالإضافة. فذهب الأئمة مالك و الشافعي وأحمد ومعظم أصحابهم وداود وأبو ثور وغيرهم رحمهم الله إلى أنه يدل على نفي عما عداه.^{١٠٦}

وانظر تخریج الفروع على الأصول ج: ١ ص: ٢٧٩، للزنجاني، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٣٩٨هـ، تحقيق: د. محمد أديب صالح. وقد صرح الإمام الغزالي بعدم العموم للمقتضى بالمعنى الذي ذكره التفتازاني في المستصفى ج: ١ ص: ٢٣٧.

^{١٠٤} - كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيهقي ٢/٢٥٣، لعبد العزيز البخاري.

^{١٠٥} - انظر للتفصيل، البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٣١١ لأبي المعالي إمام الحرمين الجويني. والبحر المحييط، للإمام بدر الدين الزركشي ٤/٢٤ وبعدها. وكشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيهقي لعبد العزيز البخاري ٢/٢٥٣. و المدخل لابن بدران ج: ١ ص: ٢٧٧

^{١٠٦} - راجع المدخل لابن بدران ج: ١ ص: ٢٧٥

وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه وطائفة من أصحاب الشافعي ومالك رحمهم الله إلى نفيه، وينسب ذلك من أصحاب الشافعي إلى ابن سريج و القفال وأبي بكر الفارسي، واختاره الغزالي و الآمدي والرازي في بعض كتبه.^{١٠٧}

وقد ذكر بعض العلماء تفصيلا فقالوا ما أطلق عن الإمام أبي حنيفة من إنكار مفهوم الصفة ليس صحيحا، بل هناك تفصيل في الأمر، وهذا التفصيل أن يرد دليل العموم ثم يرد إخراج فرد منه بالوصف فهذا محل الخلاف كقيام الدليل على وجوب زكاة الغنم مطلقا ثم ورد الوصف بتقييدها بالسائمة فيقول الإمام أبو حنيفة لا تقتضي نفي الحكم عما عداه لقيام دليل العموم فيستصحبه، ولا يجعل للتقييد بالوصف أثرا. وأما أن يرد الوصف مبتدأ كأن يقال مثلا أعط بني تميم الفقراء، فالإمام أبو حنيفة يوافق على أن غير الفقراء لا يجب إعطائهم.^{١٠٨}

٣. مفهوم الشرط:

وهو ثبوت نقيض الحكم المقيد بشرط عند عدمه، والمراد بالشرط ما دخل عليه أحد الأدوات الدالة على سببية الأول و مسببية الثاني مثل قوله تعالى: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"^{١٠٩}

فقد اختلف الفقهاء والأصوليون في انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فذهب الشافعي والكرخي وأبي الحسين البصري^{١١٠} إلى اعتبار هذا المفهوم وقالوا بإثبات نقيض الحكم عند عدم الشرط ونقله إمام الحرمين عن أكثر العلماء ونقله ابن القشيري عن معظم أهل العراق وأبو

^{١٠٧} - راجع الأحكام، للآمدي ج: ٣ ص: ٨٠.

^{١٠٨} - انظر للتفصيل، البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٣٠/٤ - ٣٥.

^{١٠٩} - سورة الطلاق: ٦.

^{١١٠} - قال ابن السمعاني في فرائع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفى عام ٤٨٩هـ، ج: ١ ص: ٢٥٢، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٩٧ م، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي. "واعلم أن كثيرا من أصحاب أبي حنيفة جعل مفهوم الشرط حجة وإليه ذهب الكرخي ومن تبعه".

الحسن السهيلي عن أكثر الحنفية.

وذهب أكثر المعتزلة والمحققون من الحنفية إلى عدم اعتباره وقالوا لا ينتفي بعدمه، ونقله ابن التلمساني عن الإمام مالك، وهو اختيار القاضي والغزالي والآمدي.^{١١١} وأدلة الطرفين في المطولات.

٤. مفهوم العدد:

وهو انتفاء الحكم المقيد بعدد عما قل أو كثر عن هذا العدد، فقال الشافعي بحجته وكثير من أصحابه أمثال الغزالي وابن الصباغ، و الماوردي، وأبي الطيب الطبري وغيرهم.^{١١٢} واختلف الحنفية في حكمه، فمنهم من أنكره كفخر الإسلام^{١١٣} وشمس الأئمة^{١١٤}

^{١١١} - انظر الأحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي ٣/ والبحر المحيط، للزركلي

٤٠ - ٣٧/٤.

^{١١٢} - قال الشوكاني في "مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فإنه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً. وقد ذهب إليه الشافعي كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم، ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل، وبه قال مالك وداود الظاهري، وبه قال صاحب الهداية من الحنفية. ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة، قال الشيخ أبو حامد وابن السمعاني وهو دليل كالصفة سواء". إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج: ١ ص: ٣٠٨، محمد بن علي الشوكاني، طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٩٩٢م، تحقيق: محمد سعيد البدري.

^{١١٣} - قال أبو الوفاء: علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد أبو الحسن المعروف بفخر الإسلام البيهقي الفقيه الإمام الكبير. بما وراء النهر، صاحب الطريقة على مذهب أبي حنيفة، أبو العسر أخو القاضي محمد أبي اليسر. ... توفي يوم الخميس خامس رجب سنة اثنتين وثمانين وأربع مائة، وحمل تابوته إلى سمرقند ودفن بها على باب المسجد. وبزدة قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف ... ومن تصانيفه المبسوط أحد عشر مجلداً، وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير، وله في أصول الفقه كتاب كبير مشهور ومفيد. رحمه الله تعالى". الجواهر المضية في طبقات الحنفية لأبي الوفاء ج: ١ ص: ٣٧٢.

^{١١٤} - هو محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي، تكرر ذكره في الهداية الإمام الكبير شمس الأئمة صاحب المبسوط وغيره، أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون كان إماماً علامة حجة متكلماً فقيهاً أصولياً مناظراً، لزم الإمام شمس الأئمة الحلواني حتى تخرج به وصار أنظر أهل زمانه، وأخذ في التصنيف وناظر الأقران فظهر اسمه وشاع خبره أملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلداً وهو في السحن بأوزجند، مات في حدود التسعين وأربع مائة". راجع الجواهر المضية في طبقات الحنفية ج: ١ ص: ٢٨ لأبي الوفاء.

وغيرهما، ومنهم من يعتبره حجة ويقولون إن ما زاد على العدد أو نقص عنه حكمه بخلافه، وهو مذهب الإمام الطحاوي و نقله أبو بكر الرازي عن بعض الحنفية، فإنه يقول: قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في المخصوص بالعدد يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه".^{١١٥} إلا أنه رد ذلك و قرر أن مذهب الحنفية عدم اعتبار مفهوم العدد.

ويظهر من كلام صاحب "الهداية" أنه يقول به، فقد قال في إباحة قتل الأسد وغيره من الحيوانات المؤذية: "القياس على الفواسق ممتنع لما فيه إبطال العدد"^{١١٦} يشير بذلك إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رواه الإمام البخاري بسنده عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خمس فواسق يقتلن في الحرم؛ الفأرة والعقرب والحديا والغراب والكلب العقور".^{١١٧}

وهناك أنواع أخرى للمفهوم مثل مفهوم الحصر، ومفهوم الاستثناء، ومفهوم الغاية، ومفهوم ظرف الزمان والمكان، ومفهوم الحال، وكلها مختلف فيها، ويترتب عليها خلاف في كثير من المسائل الفقهية.

النوع الخامس: إثبات الحكم الشرعي بصيغ الإنشاء.

للإنشاء صيغ كثيرة، إلا أن المعتبر عند الأصوليين منها صيغ الأمر والنهي، مع أن الأصوليين جعلوا الأمر والنهي من مباحث الخاص^{١١٨} إلا أننا نفردهما بالذكر لكثرة ما يتعلق

^{١١٥} - انظر للتفصيل، البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٤١/٤ - ٤٤. وفواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي ٤٣٢/١، والفصول في الأصول، للحصاص ج: ١ ص: ٢٩٣.

^{١١٦} - الهداية شرح البداية ج: ١ ص: ١٧٢ لأبي الحسين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرعيتاني المتوفى عام ٥٩٣هـ، طبع المكتبة الإسلامية، بيروت - لبنان.

^{١١٧} - صحيح البخاري ١٢٠٤/٣ في كتاب بدء الخلق رقم الحديث باب خمس من الدواب فواسق يقتلن في الحرم، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى عام ٢٥٦هـ، طبع دار ابن كثير، بيروت، عام ١٩٨٧م، الطبعة الثالثة، تحقيق: مصطفى ديب البغا.

^{١١٨} - انظر فتح الغفار شرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم ٢٦/١، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٩٣٦م.

بهما من الأحكام وما يترتب عليهما من الخلاف.

١- الأمر:

هو طلب الفعل على جهة الاستعلاء، وقد اختلف العلماء والأصوليون في بعض القواعد المتعلقة بالأمر التي أدت إلى الاختلاف في كثير من الفروع الفقهية. منها اختلافهم في مدلول الأمر: فذهب الجمهور إلى أن مدلول الأمر الحقيقي هو الوجوب، ولا يجوز صرفه إلى غيره من المعاني إلا بقريئة وعزاه الآمدي إلى الفقهاء وإلى الإمام الشافعي وإلى أبي الحسين البصري والجبائي من المعتزلة. وذهب البعض إلى أنه حقيقة في الندب، وهو مذهب كثير من المعتزلة ويروى عن الإمام الشافعي أيضا.

وقيل: إنه مشترك بين الوجوب والندب لفظا، ونقل ذلك أيضا عن الإمام الشافعي. وذهب أبو منصور الماتريدي إلى أنه مشترك معني، بأن يجعل حقيقة في معنى الطلب الشامل لهما، وهو ترجيح الفعل على الترك. وذهب أبو الحسن الأشعري في رواية والقاضي الباقلاني والغزالي إلى أن حكمه التوقف إلى أن يدل دال على تعيين المراد منه.^{١١٩}

ما يترتب على الاختلاف في موجب الأمر

مع أن الجمهور على أن المعنى الحقيقي للأمر هو الوجوب إلا عند قريئة صارفة له عنه، لكن يقع الاختلاف بينهم كثيرا في وجود هذه القريئة وعدم وجودها. ويرى ابن حزم ومن معه من الظاهرية أن الأمر للوجوب مثل الجمهور، إلا أن القريئة التي تصرفه عن الوجوب عنده هو إجماع أو نص آخر فقط. ومن هنا تجده يحمل أغلب ما ورد في الكتاب أو السنة من صيغ الأمر على الوجوب من غير أن يعتد بالقرائن التي يعتبرها الفقهاء

^{١١٩} - انظر الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي ١٣٠/٢ وبعدها كشف

الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري ١٠٩/١ وشرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية عبد الرحمن بن حاد الله البناي المغربي، طبع مصطفى الباي الحلبي سنة ١٣٥٦هـ، وجماعته تقرير الشريبي. ٢٩١/١، والتوضيح لصدر الشريعة وشرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني ٢٨٣/١.

صارفة للأمر عن معنى الوجوب، وبذلك خالفوا الجمهور في كثير من الفقهيات.^{١٢٠}

ومما يبنى عليه خلافهم في الفروع تعدد وجهات نظرهم حول دلالة الأمر، هل هو على التراخي أو على الفور؟.

فذهب قوم إلى أن الأمر لمجرد طلب الفعل فيجوز التأخير فيه كما يجوز أدائه على الفور، وهو الصحيح عند الحنفية، ويعزى إلى الإمام الشافعي وأصحابه، واختاره الرازي والآمدي ويعبرون عن ذلك بالوجوب على التراخي.

وقيل: يوجب الفور، فيأثم بالتأخير، ويعزى ذلك إلى المالكية والحنابلة وأبي الحسن الكرخي والخصاص الرازي من الحنفية، واختاره السكاكي والباقلاني.

واختار إمام الحرمين التوقف في أنه للفور أو للقدر المشترك بين الفور والتراخي.^{١٢١}

٢- النهي:

فهو اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء.

واختلف الفقهاء والأصوليون حول النهي في عدة أمور:

منها حكم النهي: فقد اختلفوا في حكم النهي هل هو حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيهما معاً؟

فذهب جمهور الأصوليون إلى أنه حقيقة في التحريم، ولا ينصرف عنه إلا بقريئة، وقيل النهي مشترك لفظي أو مشترك معنوي بين التحريم والكراهة، وذهب فريق إلى التوقف في حكمه، مثل مذاهبهم في حكم الأمر.

^{١٢٠} - انظر الإحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ، ج: ٣ ص: ٢٨٦، طبع دار الحديث، القاهرة، عام ١٤٠٤هـ.

ومن أمثلة ذلك ما يقوله في المحلى بالآثار لابن حزم الظاهري ج: ٨ ص: ٨٠، طبع دار الآفاق الجديدة، بيروت: "وليس في أمر الله تعالى إلا الطاعة، ومن قال: إنه ندب فقد قال الباطل، ولا يجوز أن يقول الله تعالى "فاكتبوه"، فيقول قائل: لا أكتب إن شئت، ويقول الله تعالى: "واستشهدوا" فيقول قائل: لا أشهد.

ولا يجوز نقل أوامر الله تعالى عن الوجوب إلى الندب إلا بنص آخر أو بضرورة حس."

^{١٢١} - انظر للتفاصيل البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي ٣٩٦/٢ - ٣٩٩ وفواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي ٣٨٧/١ - ٣٨٨ وأحكام القرآن، للخصاص الرازي ٩٢/١.

مع أن الجمهور يرون أن النهي حقيقة في التحريم إلا عند قرينة صارفة له عن معناه الحقيقي لكنهم كثيرا ما يختلفون في وجود هذه القرينة وعدم وجودها، الأمر الذي يؤدي إلى كثير من الخلافات الفقهية. ومن القضايا المهمة التي اختلف فيها العلماء حول النهي هي مسألة دلالة النهي على الفساد أو البطلان.

بعد اتفاهم على أن النهي عن الأفعال الحسية والنهي عن الأفعال الشرعية مع القرينة الدالة على قبها لعينها يدل على بطلانها، اختلفوا في النهي عن الأفعال الشرعية (المطلق عن القرينة الدالة على قبها لعينها)، ويترتب على ذلك اختلافات في كثير من المسائل الفقهية.

السبب الثاني: الاختلاف في ثبوت النص.

والاختلاف في الثبوت يختص بالسنن والآثار، لأن القرآن الكريم متواتر بالإجماع، وهو ما لا يصح الاختلاف في ثبوته، ويحصل الاختلاف في ثبوت النص لأسباب ثلاثة:

الأول: الاختلاف في الاطلاع على الحديث، فإن العلماء يتفاوتون في الاطلاع على الحديث، ولا يدعي أحد الاطلاع على جميع الأحاديث، يقول الإمام الشافعي: "لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بما أتى على السنن، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم ما كان ذهب عليه منها موجودا عند غيره، وهم في العلم طبقات منهم الجامع لأكثره وإن ذهب عليه بعضه ومنهم الجامع الأقل مما جمع غيره".^{١٢٢} فمن لم يطلع من العلماء على حديث لا يكون ثابتا عنده، وإن كان صحيحا ثابتا في نفس الأمر.

الثاني: الاختلاف في شروط قبول الحديث ورده، فإن الفقهاء منهم من يشترط لقبول الحديث ما لا يشترطه غيرهم، مثل اشتراط الملكية لقبول خير الواحد أن لا يخالف عمل أهل المدينة، واشتراط الحنفية الشهرة في ما تعم به البلوى وعدم قبولهم فيه خير الواحد، فمن يشترط مثل هذه الشروط يختلف في ثبوت الحديث عن لا يشترط ذلك.^{١٢٣}

^{١٢٢} - الرسالة للإمام الشافعي ج: ١ ص: ٤٢-٤٣ وإن كان ما يفوت الأئمة المجتهدين من أحاديث

الأحكام نادر، ولذلك لا يصح أن يقال كلما وجد المجتهد ترك العمل بالحديث أنه لم يطلع عليه، فإن إثبات ذلك يحتاج إلى تصريح من أئمة هذا الشأن، أو الاستقراء التام لأحاديث ذلك الإمام.

^{١٢٣} - راجع لهذه الشروط المختلف فيها البحر المحيط، للزرکشي ٤/٢٦٧-٣٥٤، و الإحكام في

الثالث: الاختلاف في تطبيق الشروط المتفق عليها لقبول الخبر، مثل شروط صحة الحديث الخمسة^{١٢٤} فقد اتفق الجميع على اشتراطها إلا أنهم يختلفون فيها من الناحية التطبيقية فعلى سبيل المثال: اتفق الجميع على اشتراط اتصال السند لثبوت الحديث لكن وقع الخلاف بينهم في تفسير هذه القاعدة، فيشترط الإمام البخاري وعلي بن المديني لكمال الاتصال، اللقاء مع المعاصرة بينما يكفي الإمام مسلم بالمعاصرة وإمكان اللقاء و من هنا كثيرا ما يقع الخلاف بينهم في اتصال رواية راو عن شيخه.^{١٢٥}

وأما اشتراط العدالة والضبط في الرواة لصحة الحديث فأمر متفق عليه بين المحدثين، لكن تحديد معاني المصطلحات وإثبات صفتي العدالة والضبط لرواة بأعيانهم وعدم ثبوتها لهم مجال رحب وواسع جدا، ويدل على ذلك النعوت المختلفة الواردة في حق الراوي الواحد في كتب الرجال.^{١٢٦}

أصول الأحكام للآمدي ٩٣/٢ - ١١٢.

١٢٤ - وهي: اتصال السند، وعدالة الرواة وضبطهم، وعدم الشذوذ والعلة.

١٢٥ - انظر مقدمة صحيح مسلم بشرح النووي، ١/١٢٧، فإنه ذكر أن مسلما رحمه الله ادعى إجماع العلماء قديما وحديثا على أن المعنعن - وهو الذي فيه فلان عن فلان - محمول على الاتصال والسماع إذا أمكن لقاء من أضيفت العنينة إليهم بعضهم بعضا، يعني مع براءتهم من التدليس. ونقل مسلم عن بعض أهل العلم أنه قال: لا تقوم الحجة بها، ولا يعمل على الاتصال حتى يثبت أهما التقيا في عمرهما مرة فأكثر، ولا يكفي إمكان تلاقيهما.

قال مسلم: وهذا قول ساقط مخترع مستحدث لم يسبق قائله إليه، ولا مساعد له من أهل العلم عليه، وأن القول به بدعة باطلة، وأظن مسلم رحمه الله في الشناعة على قائله. واحتج مسلم رحمه الله بكلام: محتصره أن المعنعن عند أهل العلم محمول على الاتصال إذا ثبت التلاقي مع احتمال الإرسال، وكذا إذا أمكن التلاقي.

وهذا الذي صار إليه مسلم قد أنكره المحققون وقالوا: هذا الذي صار إليه ضعيف، والذي رده هو المختار الصحيح الذي عليه أئمة هذا الفن؛ على بن المديني والبخاري وغيرهما.

وقد زاد جماعة من المتأخرين على هذا: فاشتراط القابسي أن يكون قد أدركه إدراكا بينا، وزاد أبو المظفر السمعاني الفقيه الشافعي فاشتراط طول الصحة بينهما، وزاد أبو عمرو الداهي المقرئ فاشتراط معرفته بالرواية عنه".

١٢٦ - راجع الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢٥٧/١، ورسالة رفع الملام عن الأئمة

السبب الثالث: التعارض بين الأدلة.

اتفق العلماء على أن لا تعارض بين النصوص الشرعية في حقيقة الأمر بل تظهر النصوص متعارضة في بادي الرأي للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد.

ثم اختلفوا، هل يتصور التعارض الظاهري بين النصين القطعيين أو لا، على مذاهب: مذهب الشافعية: ينسب القول بعدم التعارض بين القطعيين إلى الشافعية، يقول الإمام الغزالي "وكما لا يجوز التعارض والترجيح بين نصين قاطعين، فكذلك في علتين قاطعتين".^{١٢٧} ولعل المراد بعدم جواز التعارض بين القطعيين أنه لا يجري فيها ما يجري في الظنيات من الترجيح والتساقط، بل يحكم بنسخ أحدهما كما يظهر من كلام الإمام الغزالي نفسه. يقول: "اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيين، لأن الظنون تتفاوت في القوة، ولا يتصور ذلك في معلومين، إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض وإن كان بعضها أجلي وأقرب حصولا وأشد استغناء عن التأمل، بل بعضها يستغني عن أصل التأمل، وهو البديهي، وبعضها غير بديهي يحتاج إلى تأمل لكنه بعد الحصول محقق يقيني، لا يتفاوت في كونه محققا، فلا ترجيح لعلم على علم، ولذلك قلنا إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ، ولا بد أن يكون أحدهما ناسخا"^{١٢٨}

مذهب الحنفية: يرى الحنفية أن التعارض يتحقق بين القطعيين أيضا كما يتحقق بين

الظنيات.

ويرى الكرخي من الحنفية والإمام أحمد بن حنبل أنه لا تعارض الأمارتان كما لا

الأعلام، لابن تيمية، المطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، مكتبة ابن تيمية، الرياض. ٢٠/٢٣١ - ٢٩٠، وكتاب الإنصاف في التنبه على أسباب الاختلاف لأبي محمد السيد البطليموسي المتوفى ٥٢١هـ، طبع دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية عام ١٤٠٣هـ، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، وكتاب محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الحنيف، طبع جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، عام ١٩٥٦م، والإنصاف في الاختلاف لأحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي المتوفى عام ١١٧٦هـ، طبع دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٤٠٤هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

^{١٢٧} - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٢/٣٩٣.

^{١٢٨} - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي، ١٣٢٤ هـ، ٢/٣٩٣.

حكم المتعارضين:

اختلف الفقهاء في حكم المتعارضين على أقوال:

القول الأول

يتم رفع التعارض عند الحنفية طبقا للخطوات التالية:

أولا: الحكم بالنسخ على أحد النصين إن علم المتأخر من المتقدم، وقد يختلف المجتهدون في المتقدم والمتأخر وخاصة إذا لم يعلم المتقدم بالتاريخ صراحة وكان النسخ اجتهاديا، ومن هنا تحدث اختلافات كثيرة بين الفقهاء.

ثانيا الترجيح: إن لم يعرف التاريخ يرجح أحد النصين على الآخر، ومن المعلوم أن وجوه الترجيح كثيرة ومتنوعة، وتختلف وجهات نظر المجتهدين فيها.

ثالثا التوفيق: إن لم يمكن الترجيح بين الدليلين يتم الجمع والتوفيق بينهما بقدر الإمكان، ويكون ذلك بالتأويل أو التنويع في العامين، بأن يخص حكم أحدهما بالبعض وحكم الآخر بالبعض الآخر، وفي المطلقين بتقييد كل واحد منها بقيد مغاير للآخر، وفي الخاصين بالتبعض بان يحمل أحدهما على حال والآخر على حال آخر، أو بحمل أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز.

رابعا التساقط: وإذا لم يمكن التوفيق والجمع بين النصين فحكمهما التساقط والمصير في الحادثة إلى ما دولهما في المرتبة، فمثلا إذا تعارض الحديثان ولم يمكن الحكم بنسخ أحدهما ولا ترجيح أحدهما على الآخر ولم يمكن الجمع يتساقطان، ويتم الحكم في المسألة عن طريق القياس. هذا إذا وقع التعارض بين النصوص، وأما إذا تعارض قياسان ولم يترجح أحدهما على الآخر، فحكمهما التخيير بينهما بعد التحري.^{١٣٠}

^{١٢٩} - فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري ١٨٩/٢.

^{١٣٠} - انظر للتفصيل، فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ

حج الله البهاروي ١٨٩/٢ - ١٩٤ والتقرير والتجوير، للعلامة ابن أمير الحاج المتوفى عام ٨٧٩هـ، شرح التحرير لشيخه الكمال بن المهام المتوفى عام ٨٦١هـ، ٣/٣.

القول الثاني

يرى الجمهور أن التعارض يتم رفعه بالترتيب التالي:

أولاً: الحكم بنسخ أحدهما.

ثانياً: الجمع بينهما.^{١٣١}

ثالثاً: الترجيح والأخذ بالأقوى.

رابعاً: التخيير بين الدليلين المتعارضين.

وحكم القياس عندهم إذا تعارض مع قياس آخر، التخيير مطلقاً سواء كان قبل التحري

أو بعده.^{١٣٢}

وقد اختلفوا في تعارض القياس للنصوص فعند طائفة من العلماء يقدم القياس بشروط

وعند الآخرين يقدم خبر الواحد.^{١٣٣} وهذه أبواب واسعة يكثر فيها الاختلاف، وتعدد فيها

وجهات النظر.

١٣١ - وذكر مراتبه الإمام الغزالي في المستصفى ١٤١/٢ وبعدها

١٣٢ - انظر للتفصيل، المستصفى، للإمام أبي حامد الغزالي ٣٩٢/٢ وبعدها وقارن - ١٣٧/٢

وبعدها. وقال ابن بدران: فإذا تعارض نصان فإما أن يجهل تاريخهما أو يعلم، فإن جهل قدمهما الأرحح منهما ببعض وجود الترجيح، وإن علم تاريخهما فإما أن يمكن الجمع بينهما بوجه من وجود الجمع أو لا، فإن أمكن جمع بينهما من حيث يصح الجمع إذ الواجب اعتبار أدلة ما أمكن، وإن لم يمكن الجمع فالثاني ناسخ إن صح سندهما أو أحدهما كذب إن لم يصح سنده إذ لا تناقض بين دليلين شرعيين؛ لأن الشارع حكيم والتناقض يناهي الحكمة. فأحد المتناقضين يكون باطلاً إما لكونه مسوخاً أو لكذب ناقله أو لخطئه بوجه ما من وجود تصفح أمرهم في النقليات أو لخطأ الناظر في العقلية كالإخلال بشكل القياس أو شرطه ونحو ذلك.

وقد يختلف اجتهاد المجتهدين في النصوص إذا تعارضت، فستهم من يسلك طرق الترجيح، ومنهم من يسلك طريق الجمع، والصواب تقدم الجمع على الترجيح ما أمكن، إلا أن يفضي الجمع إلى تكلف يغلب على الظن براءة الشرع منه ويعد أنه قصده فيتعين الترجيح ابتداءً.

المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن بدران الدمشقي المتوفى عام ١٣٤٩هـ، ج:

١ ص: ٣٩٦، الطبعة الثانية سنة ١٤٠١هـ، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: عبدالله عبد المحسن التركي.

١٣٣ - أصول الفقه، للشيخ محمد أبي زهرة ص: ٢٩٠، طبع دار الفكر العربي، القاهرة، بدون

ثانيا: أسباب الاختلاف فيما لا نص فيه

حينما لا نجد الفقهاء حكم نازلة في الكتاب والسنة والإجماع يجتهدون فيها برأيهم، وقد ضبطوا هذا الاجتهاد بضوابط متقنة، لكنهم اختلفوا في بعض هذه الضوابط اختلافا كان سببا لتباين آرائهم واختلاف وجهات نظرهم، ونشير في هذه العجالة إلى بعض هذه القواعد المختلف فيها بشيء من الإيجاز فيما يلي:

١- القياس

أولا: تعريف القياس

القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلّة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة.^{١٣٤} وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني "أنه حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما".^{١٣٥}

^{١٣٤} - التوضيح لصدر الشريعة مع التلويح، للتفتازاني ٥٢٦/٢.

^{١٣٥} - قال الأمدى في هذا التعريف إنه مشتمل على خمسة قيود:

الأول: قوله "حمل معلوم على معلوم"

الثاني: قوله في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما.

الثالث: قوله بناء على جامع بينهما.

الرابع: قوله من إثبات حكم أو صفة لهما.

الخامس: قوله أو نفيه عنهما.

أما القيد الأول: فيستدعي بيان معنى الحمل، وبيان فائدة إطلاق لفظ المعلوم وفائدة حمل المعلوم على المعلوم؛ أما الحمل فمعناه مشاركة أحد المعلومين للآخر في حكمه، وإنما أطلق لفظ المعلوم لأنه ربما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عديمة، وربما كانت وجودية، فلفظ المعلوم يكون شاملا لهما، فإنه لو أطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم ولو أطلق لفظ الشيء لاختص بالموجود على رأي أهل الحق، ولو قال: حمل فرع على أصل ربما أوهم اختصاصه بالموجود من جهة أن وصف أحدهما بكونه فرعا والآخر بكونه أصلا قد يظن أنه صفة وجودية والصفات الوجودية لا تكون صفة للمعدوم وإن لم يكن حقا فكان استعمال لفظ المعلوم أجمع وأبعد عن الوهم الفاسد. وإنما قال: حمل معلوم على معلوم لأن القياس يستدعي المقايسة، وذلك لا يكون إلا بين شيئين، ولأنه لولاه لكان إثبات الحكم أو نفيه في الفرع غير مستفاد من القياس، أو كان معللا بعلّة غير معتبرة، فيكون بمجرد الرأي والتحكم، وهو ممتنع.

وقال الفخر الرازي: واختاره جمهور المحققين من الشافعية.^{١٣٦}

ثانياً: أركان القياس

أركان القياس أربعة:

- ١- الأصل: الصحيح أنه هو محل الحكم المشبه به وقيل هو النص الدال على ثبوت الحكم وقال الرازي هو الحكم الثابت في محل الوفاق.^{١٣٧}
 - ٢- الفرع: هو المحل المشبه .
 - ٣- الحكم: والمراد به ما ثبت للفرع بعد ما ثبت للأصل.
 - ٤- العلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.
- وقد ذكر العلماء لصحة القياس شروطاً في الأصل والفرع والعلة يمكن مراجعتها في المطولات.

وأما القيد الثاني: فإنما ذكره لأن حمل الفرع على الأصل قد بان أن معناه التثريك في الحكم، وحكم الأصل، وهو المحمول عليه قد يكون إثباتاً وقد يكون نفيًا وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والإثبات.

وأما القيد الثالث: فإنما ذكره لأن القياس لا يتم إلا بالجامع بين الأصل والفرع وإلا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل، وهو ممتنع.

وأما القيد الرابع: فإنما ذكره لأن الجامع بين الأصل والفرع قد يكون تارة حكماً شرعياً كما لو قال في تحريم بيع الكلب، نجس فلا يجوز بيعه كالجذير، وقد يكون وصفاً حقيقياً كما لو قال في النبيذ، مسكر فكان حراماً كالخمر.

وأما القيد الخامس: فإنما ذكره لأن الجامع من الحكم أو الصفة قد يكون إثباتاً كما ذكرناه من المثالين وقد يكون نفيًا، أما في الحكم فكما لو قال في الثوب النجس إذا غسل بالخل غير طاهر فلا تصح الصلاة فيه؛ كما لو غسله باللبن والمرق وأما في الصفة فكما لو قال في الصبي غير عاقل، فلا يكلف كالمجنون. الإحكام، للأمدى ج: ٣ ص: ٢٠٥

^{١٣٦} - المحصول في الأصول لمحمد بن عمر بن حسين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ، ٩/٥، الطبعة الأولى جامعة محمد بن سعود الإسلامية الرياض عام ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني.

^{١٣٧} - فوائح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي شرح المسلم الثبوت ٢/٢٤٦.

الوصول إلى الأصول ٢/٢٢٥ لأحمد بن علي بن برهان البغدادي المتوفى سنة ٥١٨هـ، الطبعة الأولى مكتبة المعارف - الرياض عام: ١٩٨٤م تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زيد.

ثالثا: الاختلاف في حجيته

أنكر حجيته النظام المعتزلي وتابعه عليه منهم جعفر بن حرب^{١٣٨} وجعفر بن حبشة
ومحمد بن عبد الله الإسكافي^{١٣٩}.

وذهب داود الظاهري وأتباعه إلى أن القياس في دين الله باطل ولا يجوز القول به ويزعم
أنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة، أو معدول عنه بفحوى النص
ودليله، وذلك يعني عن القياس.

ونقل الإمام الفزالي عن القاشاني والنهرواني القول به فيما إذا كانت العلة منصوصة.

ويقول جمهور الأمة بحجيته^{١٤٠} وقد ترتب على ذلك اختلافات كثيرة جداً.

رابعا: الاختلاف في تعليل النصوص الشرعية:

اختلف الناس في تعليل الأحكام الشرعية والنصوص على أقوال:

قالت طائفة: إن النصوص ليس الأصل فيها التعليل ولا يجوز تعليل النص إلا إذا قام
الدليل الخاص على كونه معللا.

^{١٣٨} - هو جعفر بن حرب الهمداني معتزلي أيضا ببغداد، درس الكلام بالبصرة على أبي الخليل
الغلاف، وكان لجعفر اختصاص بالوائق، وصنف كتابا معروفة عند المتكلمين، أخبرنا الصيرمي حدثنا المرزبان
قال قال أبو القاسم البلخي قال أبو الحسن الخياط مات جعفر بن حرب سنة ست وثلاثين ومائتين وهو بن
تسع وخمسين سنة". وراجع تاريخ بغداد ج: ٧ ص: ١٦٢ لأحمد بن علي بن أبي بكر الخطيب البغدادي المتوفى
عام ٤٦٣هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

^{١٣٩} - هو العلامة أبو جعفر محمد بن عبد الله السمرقندي ثم الإسكافي المتكلم، وكان أعحوبة في
الذكاء وسعة المعرفة مع الدين والتصون والتزاهة، وكان في صباه خياطا، وكان يحب الفضيلة فيأمره أبوا بلزوم
المعيشة، فضمه جعفر بن حرب إليه، وكان يبعث إلى أمه في الشهر بعشرين درهما بدلا من كسبه، فرغ في
الكلام، وبقي المعتصم معجبا به كثيرا فأدناه وأجزل عطاءه. . . . ذكر له ابن النديم مصنفات عدة؛ منها نقض
كتاب حسين النحار وكتاب الرد على من أنكر خلق القرآن وكتاب تفضيل علي، وكان ينشيع، مات سنة
أربعين ومائتين". وراجع سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٠ ص: ٥٥٠.

^{١٤٠} - وأدلة الفريقين مشروحة في المطولات انظر لأدلة مثبتة وممانعي القياس في البحر المحيط، للإمام
بدر الدين الزركشي ١٦/٥ وبعدها، و الفصول في الأصول، للحصاص ٢١/٤ وبعدها فإن فيه بحث نفيس
حدا.

وقالت طائفة أخرى إن النص معتل بكل وصف، وكل صالح للعلية ولا يحتاج إلى الدليل إلا إذا تعارض الأوصاف. وهذان القولان على الغايتين من الإفراط والتفريط. وذهب بعضهم إلى أن الأصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة إلى إقامة الدليل على أنه معتل، ولا يصح التعليل بكل وصف، فلا بد لتعيين ذلك من دليل لا غير، يقول صاحب فواتح الرحموت من الحنفية: "وإليه ذهب بعض مشايخنا المعترين، وقال في الكشف ذهب إليه صاحب الميزان^{١٤١} ونقل عن الشافعي وإليه ذهب جمهور أهل الأصول.^{١٤٢}

ذهب البعض إلى أن الأصل في الأحكام التعليل لكن لا بد قبل معرفة العلة من مسلكها العلم بأن النص معتل بعله، وإليه ذهب البزدوي والسرخسي من الحنفية ويعزوه صدر الشريعة إلى الحنفية عموماً.

أسباب الاختلاف في القياس

وأغلب ما يقع فيه الاختلاف في القياس هي مباحث العلة^{١٤٣}

^{١٤١} - الميزان لعلاء الدين السمرقندي، يقول أبو الوفاء القرشي: "له في أصول الفقه كتاب سماه ميزان الأصول في نتائج العقول على مذهب أبي حنيفة". انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية لأبي الوفاء القرشي ٣٠/١، وانظر كشف الظنون لحاجي خليفة ١٩١٦/٢.

^{١٤٢} - فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله البهاروي ٢٩٤/٢.

^{١٤٣} - العلة هي ما شرع الحكم عنده تحصيلاً للمصلحة". مسلم الثبوت للبهاروي ٢٦٠/٢ وعرفها الغزالي بقوله "اعلم أنا نعي بالعلة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه". - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٢٣٠/٢.

فلم يراع الإمام الغزالي في تعريف العلة المناسبة والمصلحة كما فعله محب الله البهاروي وغيره مثل الأمدى وصاحب التلويح، لأنه قد يؤدي إلى القول بتعليل أفعال الله بالأغراض. - أنظر الأحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الأمدى بدون تاريخ و مكان الطبع ٢٨٩/٢ و التوضيح لصدر الشريعة وشرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني ٥٥٨/٢.

ولآيات العلة وتحديدها في النص مسالك، إما أن تكون العلة منصوص عليها وتستفاد عن:

١- الإجماع: مثل إجماعهم على عليّة الصغر في الولاية على المال فيقاس عليها ولاية النكاح فالصغيرة

سواء كانت بكرًا أو ثيبًا تكون مولى عليها.

٢- النص: وتختلف مراتبه في الدلالة على العلية قوة وضعفًا فقد تكون دلالة على العلية (بالنص وقد

٢- الاستحسان

أولاً: تعريف الاستحسان وحقيقته

يعتبر الاستحسان من المصطلحات الغامضة في الأصول، لأنه يتناول صوراً مختلفة، ومن هنا اختلف الأصوليون في تعريفه على أقوال:

فعره الكرخي من الحنفية بأنه: هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم في نظائرها إلى خلافه بوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول.^{١٤٤}

وعرفه ابن العربي المالكي فقال: الاستحسان إثارة ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يُعارض به في بعض مقتضياته، وقسمه أقساماً عدّها منها أربعة

تكون بالظاهر والإيماء وتعيين العلية في هذه الحالة بخذف ما لا دخل له فيها وهذا موكرول إلى اجتهاد المجتهدين ويسمى بتفويض المناط ويقبله الجميع وإن لم يصطلح عليه الحنفية. - نهاية السور، للأسنوي ٨٣/٣.

٣- المناسبة: والمسلك الثالث لإثبات العلة المناسبة؛ وقد اختلفت عبارات القوم بين المذاهب المختلفة وبين العلماء المنتمين إلى مذهب واحد اختلافاً بيناً في تعريفها، وأصل المسائل الاختلافية في القياس هو اختلافهم في ذلك، يقول الإمام الزركشي: وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه، - البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٢٠٦/٥.

فتحديد العلة مجال للاجتهاد و تعدد فيها وجهات النظر. والفقهاء عامة يجعلون مناط الأحكام العلل والأسباب.

والعلل: هي الأوصاف الظاهرة الحسية المناسبة المنضبطة التي ناط الشارع بها الأحكام. والأسباب: وهي الأوصاف الظاهرة الحسية المنضبطة التي جعلها الشارع مناطاً للأحكام وإن لم تكن مناسبة، كجعل الوقت سبباً لوجوب الصلاة.

ولم يجعلوا الحكمة مناطاً للحكم، وهي وصف مناسب للحكم يتحقق في أكثر الأحوال، لكنه غير منضبط مثل المشقة للقصر والإفطار في السفر فالسفر هنا سبب القصر والإفطار، وهو وصف حسي منضبط ودفع المشقة حكمة وهو أمر غير منضبط، فلم يجعل مناطاً للحكم، لأنهم اشترطوا مناط الحكم وعلته شروطاً لا تتحقق في الحكمة دائماً.

لكن كثير التعليل بالحكمة عند البعض واشتهر منهم الطوفي وابن تيمية وابن القيم وكان ذلك سبباً لاختلافات كثيرة. - انظر أصول الفقه، للشيخ أبو زهرة ص ٢٣٣.

١٤٤ - المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين الرازي المتوفى ٦٠٦هـ، الجزء الثالث القسم الثالث ص ١٦٩، طبع جامعة محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى عام ١٤٠٠هـ، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

أقسام وهي: ترك الدليل للعرف، وتركه للمصلحة، وتركه في اليسير لرفع المشقة، وإثارة التوسعة.^{١٤٥}

وعرفه في المسودة بأن الاستحسان ترك القياس الجلي وغيره لدليل نص من خير واحد أو غيره، أو ترك القياس لقول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس".^{١٤٦}
وقال البزدوي في تعريفه للاستحسان بأنه هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه.^{١٤٧}

ويرى الجصاص أن الاستحسان عند الحنفية يكتنفه معنيان:

استعمال الاجتهاد وغلبة الرأي في إثبات المقادير الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا.^{١٤٨}

ترك القياس إلى ما هو أولى منه، وذلك على وجهين:

أن يكون فرع يتجاذبه أصلاً؛ يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما دون الآخر لدلالة توجهه، فسموا ذلك استحساناً، إذ لو لم يعرض للوجه الثاني لكان له شبه من الآخر يجب إلحاقه به.

هو تخصيص الحكم مع وجود العلة.^{١٤٩}

فيستفاد من التعريفات المذكورة الصور التالية للاستحسان:

^{١٤٥} - نقله عنه صاحب الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد العرناطي الشاطي المتوفى عام ٧٩٠ هـ، ٦٣٨/٢، طبع دار ابن عفان المملكة العربية السعودية عام ١٩٩٢م، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي.

^{١٤٦} - المسودة ص: ٤٠٢ لآل تيمية (عبد السلام - عبد الحليم - أحمد بن عبد الحليم)، طبع دار النشر المدني القاهرة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

^{١٤٧} - أصول فخر الإسلام البزدوي مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ٣/٤.

^{١٤٨} - و من أمثلة هذا النوع تقدير متعة الطلاق في قوله تعالى: لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ نِسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرَهُ.. "سورة البقرة: ٢٣٦.
فيسمى الحنفية هذا الضرب من الاجتهاد استحساناً، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن لأحد منهم القول بخلافه.

^{١٤٩} - الفصول في الأصول، للجصاص الرازي ٢٣٣/٤

الصورة الأولى: تعيين المقادير الموكولة إلى الرأي والاجتهاد باستعمال الرأي والاجتهاد، وهذا لا خلاف في جوازه بين الفقهاء.

الصورة الثانية: ترجيح قياس خفي على قياس جلي، فإذا عرضت للمجتهد مسألة يتنازعها قياسان؛ أحدهما جلي يقتضي حكماً، والآخر خفي يقتضي حكماً آخر وظهر للمجتهد دليل يقتضي ترجيح القياس الخفي على القياس الجلي والعدول من مقتضى القياس الجلي، أو كان القياسان بمستوى واحد من الجلاء والخفاء، وترجح أحدهما لدى المجتهد على الآخر، فهذا الترجيح وذاك العدول يسمى استحساناً، وهذا من أدق أنواع الاستحسان.^{١٥٠}

^{١٥٠} - وأغرض ما يجيء من مسائل الفروع، وأدقها مسلماً ما كان من هذا القبيل، ووقف هذا الموقف، لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر إلى إنعام النظر، واستعمال الفكر الروية في إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر.

نظير الفرع الذي يتجاذبه أصلان وهو ملحق بأحدهما دون الآخر، ما قال الخفية في الرجل يقول لامرأته: إذا حضت فأنت طالق، فتقول: قد حضت، أن القياس أن لا تصدق حتى يعلم وحوود الحيض منها، أو يصدفها الزوج، إلا أن الخفية يستحسنون فيوقعون الطلاق.

قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني: وقد يدخل في هذا الاستحسان بعض القياس. قال الجصاص: أما قولهم: إن القياس أن لا تصدق، فإن وجهه أنه قد ثبت بأصل متفق عليه، أن المرأة لا تصدق في مثله في إيقاع الطلاق عليها، وهو الرجل يقول لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن كلمت زيدا فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتها بعد اليمين، أو كلمت زيدا، وكذبها الزوج، أما لا تصدق، ولا تطلق حتى يعلم ذلك ببيبة أو بإقرار الزوج، فكان قياس هذا الأصل يوجب أن لا تصدق في وجود الحيض الذي جعله الزوج شرطاً لإيقاع الطلاق.

وكما أنه لو قال لها: إذا حضت، فإن عبدي حر، أو قال: فامرأتى الأخرى طالق، فقالت: قد حضت وكذبها الزوج لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الأخرى.

فقد أخذت هذه الحادثة شبيهاً من هذه الأصول التي ذكرنا، فلر لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الأصول لكان سبيلها أن تلحق بها، ويحكم لها بحكمها، إلا أنه قد عرض لها أصل آخر منع إلحاقها بالأصل الذي ذكرنا، وأوجب إلحاقها بالأصل الثاني دونه، وهو أن الله تعالى لما قال: "وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ" وروي عن السلف: أنه أراد: من الحيض والحبل.

وعن أبي بن كعب أنه قال: (من الأمانة أن اتمنت المرأة على فرجها) دل وعظه إياها ولهيها عن الكتمان، على قبول قولها في براءة رحمها من الحبل، وشغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى في الذي عليه الدين: "فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ" "ولا يبخس منه شيئاً" فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان، علم أن المرجع إلى قوله في مقدار الدين فصارت الآية التي قدمنا أصلاً في قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحريم وطئها في هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حل لزوجها فرجها. وكذلك إذا قالت وهي

الصورة الثالثة: استثناء مسألة جزئية من أصل كلي للدليل تطمئن إليه نفس المجتهد، سواء كان ذلك الأصل قياساً أو غيره.

واختلف الفقهاء في الصورة الأخيرة (أي الثالثة) على قولين:^{١٥١}

فمنعه الشافعية، لأنه لا يجوز تخصيص علة القياس عندهم، يقول القفال المروزي والماوردي: نحن نخالقهم بناء على أنه لا يجوز تخصيص العلة عندنا،^{١٥٢} وبمثل قولهما قال الإمام الرازي.^{١٥٣}

وجوزه الحنفية والمالكية، لجواز تخصيص علة القياس عندهم، يقول ابن العربي: "فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرده، فإن مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي الدليل كان من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالكا أن يخصص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخصص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعله الشرع، إذا ثبت تخصيصاً."^{١٥٤}

معتدة قد انقضت عدت، صدقت في ذلك، وانقطعت رجعة الزوج عنها، وحمل قولها في ذلك كالبينة في باب إسقاط حق الزوج عنها وانقطاع الزوجية بينهما.

وكان المعنى في ذلك: أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها، فيوجب على ذلك إذا قال الزوج إذا حضت فأنت طالق، فقالت: قد حضت أن تصدق في باب وقوع الطلاق عليها، كما صدقت في انقضاء العدة مع إنكار الزوج، لأن ذلك معنى يخصها، أعني: (أن) الطلاق والحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطلع عليها غيرها.

ففارق أمر الحيض إذا علق به الطلاق، الدخول، والكلام، وسائر الشروط، لأن هدد معان قد يمكن الوصول إلى معرفتها من جهة غيرها، ولأجل ذلك (قالوا): إنما لا تصدق على وجود الحيض إذا علق (به) طلاق غيرها، أو علق (به) عتق العبد، لأنه إنما حمل (قولها) كالبينة في الأحكام التي تخصها دون غيرها. انظر هذه الأمثلة وغيرها في الفصول في الأصول، للخصاص الرازي ٢٣٤/٤ - ٢٣٥

^{١٥١} - انظر لتفصيل المذاهب الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي ٢٠٩/٤،

الاعتصام، للشاطبي ٦٣٧/٢، كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيزدوي لعبد العزيز البخاري ٣/٤.

^{١٥٢} انظر البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٩٠/٦ - ٩١

^{١٥٣} - المحصول، للإمام الرازي ج ٢ ق ٣ / ١٧٣.

^{١٥٤} - الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي المتوفى عام ٧٩٠هـ، ٦٣٧/٢

وخلاصة الكلام فيه ما قاله ابن العربي: "والذي يستقرئ من مذهبهما (أبي حنيفة ومالك) أن الاستحسان يرجع إلى العمل بأقوى الدليلين.^{١٥٥}

٣- المصالح المرسلة:

يقول الإمام الرازي "اعلم أن المصالح بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: أحدها المصالح المعتبرة: وهي ما شهد الشرع باعتبارها وهي التي يبني عليها القياس. وثانيها المصالح الملقاة: وهي ما شهد الشرع ببطلانها مثاله: قول بعض العلماء^{١٥٦} لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه، حيث لم يأمره بإعتاق رقبة، قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، ولاستحقر إعتاق رقبة في قضاء شهوته. واعلم أن هذا باطل، لأنه حكم على خلاف حكم الله تعالى، لمصلحة تخيلها الإنسان بحسب رأيه...

ثالثها المصالح المرسلة: وهي ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالإبطال نص معين.^{١٥٧} وقد اختلف الأئمة في القسم الثالث من الأقسام المذكورة - وهي المصالح الملائمة لمقاصد الشرع الإسلامي ولا يشهد لها أصل خاص بالاعتبار والإلغاء - على أقوال: القول الأول: منع التمسك بها مطلقا وهو قول الأكثرين من الشافعية وحكاة ابن برهان عن الشافعي، وقال إمام الحرمين: وبه قال طوائف من المتكلمين. القول الثاني: الجواز مطلقا، وهو المحكي عن الإمام مالك، قال إمام الحرمين: وأفرط في القول به حتى جره إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح تقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لها مستندا.^{١٥٨} هذا ما قاله إمام الحرمين عن مذهب الإمام مالك في المصالح المرسلة إلا أن الشاطبي ذكر أنه يشترط للأخذ بها شروطا ثلاثة:

— ٦٣٨، طبع دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية - الخبر، تحقيق: سليم بن عبد الخليل.

^{١٥٥} - الاعتصام، للشاطبي ٦٣٧/٢.

^{١٥٦} - وهو يحيى بن يحيى الليثي تلميذ الإمام مالك وراوي الموطأ عنه.

^{١٥٧} - المحصول، للرازي ج: ٣ ص ٢١٩ - ٢٢٠.

^{١٥٨} - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ٧٢١/٢.

أولها: الملاءمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً بذاته وبين مقاصد الشارع، فلا تناهي أصلاً من أصوله، ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي يقصد الشارع إلى تحصيلها، بأن تكون من جنسها ليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص. ثانيها: أن تكون معقولة في ذاتها، جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على أهل العقول تلقتها بالقبول.

ثالثها: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج، والله تعالى يقول: "وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"^{١٥٩}. القول الثالث: إن كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام عليها وإلا فلا. نسبة ابن برهان إلى الشافعي وقال: إنه الحق المختار، ومثله بقوله في المطلقة الرجعية: إنه لا يجزى وطؤها لأن العدة شرعت لبراءة الرحم، والوطء سبب الشغل، فلو جوزناه في العدة لاجتمع الضدان. فأصل هذا الجزئي أمر كلي ثابت، وهو أن الضدين لا يجتمعان.^{١٦٠} وقال إمام الحرمين: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسله بشرط ملاءمته للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول.

القول الرابع: وذهب الإمام الغزالي وتابعه عليه البيضاوي وغيره، إلى تخصيص الاعتبار بما إذا كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية، فإذا فات شرط من هذه الشروط لم يصح اعتبارها. والمراد بـ"الضرورية" ما يكون من الضروريات الخمس التي يجزم بحصول المنفعة منها. (والكلية) لفائدة تعم جميع المسلمين احترازاً عن المصلحة الجزئية لبعض الناس، أو في حالة مخصوصة، كمن أجاز للمسافر إذا أعجله السفر أن يدفع التبر لدار الضرب وينظر مقدار ما يخلص منه فيأخذ بقدره بعد طرح المؤونة، فهذه مصلحة لضرورة الانقطاع من الرفقة لكنها جزئية بالنسبة إلى شخص معين وحالة معينة.

ومثل الغزالي لاستجماعه الشروط بمسألة التترس، وهي ما إذا تترس الكفار بجماعة المسلمين، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من دون جريمة صدرت منه. قال الغزالي: فلا يبعد أن يقول المجتهد: هذا الأسير مقتول بكل حال، لأننا لو كففنا

١٥٩ - الاعتصام، للشاطبي ٦٢٧/٢ - ٦٣٢.

١٦٠ - انظر البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٧٧/٦ - ٧٨.

عن الترس لسلطان الكفار على جميع المسلمين فيقتلونها ثم يقتلون الأسرى أيضاً، فحفظ المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأننا نقطع أن الشارع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسمه عند الإمكان، فحيث لم يُقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل، وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد، بل بأدلة خارجة عن الحصر، ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل معين فسنقده اعتبار هذه المصلحة بالأوصاف الثلاثة وهو كونها ضرورية كلية قطعية.

فخرج بـ"الكلية" ما إذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق، ولو غرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تغريق البعض، وبـ"القطعية" ما إذا شككنا في أن الكفار يتسلطون عند عدم رمي الترس، وبـ"الضرورية" ما إذا ترسوا في قلعة بمسلم، فلا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة بنا إلى أخذ القلعة.^{١٦١}

٤-الدرائع

والدرائع جمع ذريعة، وهي الوسيلة، وفي لغة أهل الشرع ما يكون طريقاً لمحرّم أو لمحلل، فإنه يأخذ حكمه، فالطريق إلى الحرام حرام، والطريق إلى المباح مباح، وما لا يؤدي الواجب إلا به فهو واجب.^{١٦٢}

فالأصل في اعتبار الدرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، فلا ينظر في ذلك إلى نية الفاعل

^{١٦١} - انظر المستصفي، للإمام الغزالي ٢٩٦/١ وبعدها.

^{١٦٢} - راجع إعلام الموقعين عن رب العلمين لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ال، دمشقي المعروف بابن القيم المتوفى ٧٥١هـ، ج: ٣ ص: ١٣٥، طبع دار الجليل، بيروت، عام ١٩٧٣م، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد.

لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرفها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غايتها.

فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وكلاهما مقصود، لكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماءه، ولو أباح الوسائل والدرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإعراء للنفس به، وحكمته تعالى وعلمه بأي ذلك كل الإباء.

بل إلى نتيجة العمل وثمرته، فإذا كان الفعل يؤدي إلى مطلوب فهو مطلوب، وإن كان لا يؤدي إلا إلى شر فهو منهى عنه، بغض النظر عن نية فاعله. ويؤدي هذا الاختلاف إلى اختلافات كثيرة في الفروع الفقهية.

والعمل بالنسبة لمآله أربعة أقسام:

أولاً: ما يكون مآله إلى الفساد قطعاً: فهذا ينظر فيه إن كان أصل الفعل غير مأذون كان ممنوعاً بإجماع المسلمين، مثل حفر البئر في الطريق العام في مكان مظلم.

وإن كان أصل الفعل مأذوناً، كمن يحفر حفرة في بيته يترتب عليه هدم جدار جاره، فهذا له نظران فمن نظر إلى أصل الإذن لم يضمته ما ترتب عليه من إلحاق ضرر بجاره، ومن نظر إلى أن دفع الضرر أولى من جلب المنفعة جعله ضامناً مما ترتب عليه.

ثانياً: ما يكون أداؤه إلى الفساد نادراً: كبيع الأغذية التي لا تضر غالباً، وكزراعة العنب ولو اتخذت بعد ذلك للخمر، فهذا النوع من الأفعال حلال لا شك فيه، فهو باق على أصل الإذن العام، لأن ما يترتب على الفعل من منافع أكثر مما يترتب عليه من مضار، وفي ذلك يقول الشاطبي: "لأن المصلحة إذا كانت غالبية فلا اعتبار بالنذور في اغترابها إذ لا توجد"

ثالثاً: ما يكون ترتب المفسدة على الفعل من باب غلبة الظن لا من باب العلم القطعي ولا يعد نادراً: وفي هذه الحال يلحق الغالب بالعلم القطعي، لأن سد الذرائع يوجب الاحتياط للفساد ما أمكن الاحتياط، ولا شك أن الاحتياط يوجب الأخذ بغلبة الظن، ولأن الظن في الأحكام العملية يجري مجرى العلم.^{١٦٣}

مثال ذلك بيع السلاح وقت الفتن، وبيع العنب للخمر، فإن البيع في هذه الحال حرام وهذا مذهب مالك وأحمد.

رابعاً: ما يكون أداؤه إلى الفساد كثيراً، ولكن كثرته لم تبلغ مبلغ الظن الغالب للمفسدة، ولا العلم القطعي بل يتساوى الأمران؛ الانفكاك عن الفساد، والإفضاء إليه، كالبيوع التي تتخذ ذريعة للربا - مثل العينة^{١٦٤} - فهذا القسم هو موضع اختلاف بين العلماء فيأخذ به

^{١٦٣} - الموافقات ٢/٣٥٨-٣٦٠ لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي المتوفى عام ٧٩٠

هـ، طبع دار المعرفة، بيروت - لبنان، تحقيق: عبدالله دراز.

^{١٦٤} - العينة: هي أن يأتي الرجل رجلاً ليستقرضه، فلا يرغب المقرض في الإفراض طمعا في الفضل

الإمامان مالك وأحمد ولا يأخذ به أبو حنيفة والشافعي،^{١٦٥} مع اختلاف في تطبيق الصور المتفق عليها.

٥- الاستصحاب

أولاً: تعريف الاستصحاب:

عرفه العلماء بتعريفات عديدة تؤول جميعها إلى معنى استبقاء حكم ثبت في الزمن الماضي على ما كان، واعتباره موجوداً مستمراً إلى أن يوجد دليل يغيره، وبعض هذه التعريفات على النحو التالي:

عرفه بعضهم بأنه الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول.^{١٦٦}

أو هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير.^{١٦٧}

وذكر الشوكاني في تعريفه "ومعناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيقال الحكم الفلاني قد كان فيما مضى وكلما كان فيما مضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء".^{١٦٨}

الذي لا ينال بالقرض، فيقول: أبيعك هذا الثوب باثني عشر درهماً إلى أجل، وقيمته عشرة، ويسمى عينة لأن المقرض أعرض عن القرض إلى بيع العين. راجع التعريفات، للرحراني ج: ١ ص: ٢٠٦.

^{١٦٥} - انظر للكلام عن سد الذرائع وأنواعها إعلام الموقعين عن رب العلمين لابن قيم الجوزية ج: ٣ ص: ١٣٦. وأصول الفقه، للشيخ محمد أبو زهرة ص: ٢٧١ - ٢٧٢، وانظر كلام القرطبي في البحر المحيط، للزرکشي ٨٢/٦.

^{١٦٦} - نهاية السؤل لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى عام ٧٧٢هـ، شرح منهاج الوصول، لليضاوي ١٢٤/٣ مامش التقرير والتحبير، طبع المطبعة الأميرية ببولاق، مصر عام ١٣١٦هـ.

^{١٦٧} - كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي ٣/٣٧٧، وراجع تقرير الشريبي على شرح البناني على شرح المحلى لجمع الجوامع، للسبكي ٣٤٧/٢.

^{١٦٨} - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ٢٢٠ ل محمد بن علي التتوكاني، طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٩٩٢م، تحقيق: محمد سعيد البدري.

ثانيا: حكم الاستصحاب

ذكر العلماء^{١٦٩} للاستصحاب صورا، ونحن نذكر هذه الصور، ونعين من بينها محل النزاع، فإن منها ما هو معتبر بالاتفاق، ومنها ما هو مختلف فيها، وهي كالتالي:

الصورة الأولى

استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه... كدوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح، وهذا لا خلاف في وجوب العمل به إلى أن يثبت معارض له، ومن صورته تكرر الحكم بتكرار السبب.^{١٧٠}

الصورة الثانية:

استصحاب العدم الأصلي المعلوم بدليل العقل في الأحكام الشرعية كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغيره ككفي صلاة سادسة... وهذا حجة عند كل من يقول بأنه لا حكم قبل الشرع.^{١٧١}

الصورة الثالثة:

استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، فإن عندهم أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي، وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به، لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات.

الصورة الرابعة:

استصحاب الدليل مع احتمال المعارض، إما تخصيصا إن كان الدليل ظاهرا، أو نسخا

^{١٦٩} - انظر الإجماع شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي المتوفى عام ٧٥٦هـ، ج: ٣ ص:

١٦٩، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان عام ١٤٠٤هـ.

^{١٧٠} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢٠/٦ و كشف الأسرار لعبد العزيز البحاري

شرح أصول البيهقي ٣٧٧/٣

^{١٧١} - انظر البحر المحيط، للزركشي ٢٠/٦، ويقول السبكي: أحدهما استصحاب العدم الأصلي

وهو الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلي ككفي وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال، فالعقل يدل على انتفاء وجوب ذلك لا لتصريح الشارع لكن لأنه لا مثبت للوجوب، فقي على النفي الأصلي والجمهور على العمل بهذا، وادعى بعضهم فيه الاتفاق". الإجماع للسبكي ج: ٣ ص: ١٦٨.

إن كان الدليل نصاً، (وقد اختلف الشافعية أنفسهم في تسمية هذا بالاستصحاب)، فمنعه المحققون منهم؛ أمثال أئمة الحرمين وإلكيا الهراسي وابن السمعاني، لأن ثبوت الحكم من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب)، فإذا ثبت الحكم بدليل مطلق من غير تعرض للزوال والبقاء، وقد طلب المجتهد الدليل المزيل بقدر وسعه، ولم يظهر فقد اختلف فيه:

فقال جماعة من أصحاب الشافعي مثل المزي والصيرفي وابن شريح وابن خيران: أنه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات،^{١٧٢} وإليه مال الشيخ أبو منصور فإنه ذكر أن هذا القسم يصلح حجة على الخصوم في موضع النظر، ويجب العمل به على كل مكلف إذا لم يجد دليلاً فوقه من الكتاب والسنة، ولا يجوز تركه بالقياس قبل الترجيح، وتابعه على ذلك جماعة من مشايخ سمرقند وهو اختيار صاحب الميزان من الحنفية.

وقال جماعة من الحنفية وبعض أصحاب الشافعي وأبو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين: إنه ليس بحجة أصلاً لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لإبقاء ما كان على ما كان. وقال أكثر المتأخرين من الحنفية مثل القاضي أبي زيد الدبوسي والشيخين السرخسي والبرزدي وصدر الإسلام أبي اليسر وأتباعهم: إنه لا يصلح حجة لإثبات حكم مبتدأ ولا للإلزام على الخصم بوجه، ولكنه يصلح لإبلاء العذر وللدفع، فيجب عليه العمل به في حق نفسه، ولا يصح له الاحتجاج به على غيره.^{١٧٣}

وأوضح مثال لذلك المفقود، فإنه في وقت فقده يأخذ حكم الأحياء بالنسبة لأمواله فتستمر على ملكه، وتستمر زوجته على ذمته حتى يقوم دليل على وفاته... ولكن لا يكتسب حقوقاً جديدة في مدة فقده من الميراث والوصية وغيرها... هذا قول المالكية والحنفية، أما الشافعية والحنابلة فإنهم يأخذون باستصحاب الوصف دفعا وإثباتا، ففي مسألة المفقود يعكمون بحياته مدة فقده حتى يحكم بموته، ويمتلك كل مال يثبت له بميراث أو وصية في مدة الفقد.^{١٧٤}

^{١٧٢} - انظر المحصول ج: ٦ ص: ١٤٨ فإن الإمام الرازي يقول: المختار عندنا أنه حجة وهو قول

المزي وأبي بكر الصيرفي من فقهاءنا خلافاً للجمهور من الحنفية.

^{١٧٣} - انظر لتفصيل المذاهب كشف الأسرار ٣/٣٧٧ - ٣٧٨ لعبد العزيز البخاري، والبحر المحيظ،

للزركشي ٢١/٦، وكتاب التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح تحرير ابن الهمام ج: ٣ ص: ٣٨٦.

^{١٧٤} - راجع أصول الفقه، للشيخ أبي زهرة ٢٩٩. وكشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ٣/٣٧٨.

الصورة الخامسة:

استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل النزاع، وهو راجع إلى الحكم الشرعي بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه، فهل يحكم على صحة العمل بناء على استصحاب الحال؟ مثاله إجماع الفقهاء على صحة الصلاة عند فقد الماء، فإذا أتم المقيم الصلاة قبل رؤية الماء صحت صلاته، أما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، فهل تبطل الصلاة ويستأنفها بالوضوء أولاً؟. قد اختلف العلماء في ذلك: فقال الحنفية والحنابلة، وجمهور المالكية، ومن الشافعية أبو إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي، وهو قول الجمهور: إنه لا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب إلا أن يقتضي القياس أو دليل آخر إلحاقه بما قبله.

وقال الشافعي وأبو ثور وداود الظاهري، وحكاه ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي بالاحتجاج به، وهو اختيار ابن الحاجب والآمدي، وقد ناقش الإمام الغزالي هذه القضية بالتفصيل في المستصفى.^{١٧٥}

الصورة السادسة:

السادسة: الاستصحاب المقلوب وهو ثبوت أمر في الزمان السابق بناء على ثبوته في الزمن الحاضر، وقد اعتمد المالكيون وبعض الشافعية على هذا النوع من الاستصحاب، ومثاله أن يقال المكيال الموجود الآن كان على عهد رسول الله باستصحاب الحال في الماضي، إلا أن يظهر خلافه.^{١٧٦}

٦- العرف والعادة

أولاً: تعريفه

عرفه ابن عابدين في رسالته نشر العرف نقلاً عن عدد من العلماء، فقال: إن العادة

^{١٧٥} - المستصفى، للإمام أبي حامد الغزالي ٣/١ ٢٢ وبعدها. وراجع البحر المحيط، للزرکشي ٦/

٢١- ٢٢، وراجع أصول الفقه، للدكتور وهبة الزحيلي ٢/٨٦٥ - ٨٦٦، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٦م، دار الفكر دمشق، والإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي ٤/١٨٥. والتمهيد لعبد الرحيم الأسنوي المتوفى عام ٧٧٢هـ، ص: ٤٥٩، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٤٠٠هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو. وانظر البرهان في أصول الفقه، للحريني ج: ٢ ص: ٧٣٨.

^{١٧٦} - البحر المحيط، للزرکشي ٦/٢٠ - ٢٥

عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطباع السليمة.
وقال في تعريف العرف بأنه ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة
بالقبول".^{١٧٧} فالعرف والعادة بمعنى واحد كما صرح به ابن عابدين.

ثانياً: أنواع العرف

العرف نوعان:

١- العرف الفاسد

هو العرف الذي يخالف نصاً قطعياً فيحلل حراماً أو يحرم حلالاً فهو العرف الفاسد
لأن في اعتباره إهمال للنصوص القاطعة واتباع للهوى وإبطال للشرائع، لأن الشرائع لم تأت
لتقرير المفاسد وإن تكاثر الآخذون بها.

يقول ابن عابدين: ولا اعتبار للعرف المخالف للنص، لأن العرف قد يكون على باطل
بخلاف النص، كما قال ابن الهمام.

ونقل عن الأشباه: أن العرف غير معتبر في المنصوص عليه، ونقل عن الفتاوى الظهيرية
بأن التعامل بخلاف النص لا يعتبر.^{١٧٨}

١- العرف الصحيح

ما لا يخالف نصاً قطعياً وليس فيه تحليل الحرام ولا تحريم الحلال فهو حجة عند عدم
وجود الدليل.

أنواع العرف الصحيح

ينقسم العرف الصحيح إلى قسمين:

أ. العرف العام

وهو ما يتعارفه غالبية أهل البلدان في وقت من الأوقات كدخول الحمام من غير تحديد
الوقت وصرف المياه.

^{١٧٧} - مجموعة رسائل، للسيد محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين ١١٤/٢، الطبعة الثانية، سهيل

أكاديمي، لاهور - باكستان، بدون تاريخ الطبع.

^{١٧٨} - نشر العرف ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين ١١٥/٢.

ب. العرف الخاص

وهو العرف الذي يسود في بلد من البلدان أو إقليم من الأقاليم أو طائفة من الناس، كعرف الصناع والتجار وغيرهم.

ثالثاً: حجية العرف

استدل الفقهاء على حجية العرف بقوله تعالى "خُذْ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنْ الْجَاهِلِينَ".^{١٧٩}

وبقول عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيئ".^{١٨٠}

ولذلك صرح علماء المذاهب بحجية العرف فقد جعله البيهقي أصلاً يترك به الحقيقة قال "وقد تترك بدلالة الاستعمال والعادة".^{١٨١}

وقال الإمام السرخسي في المبسوط "الثابت بالعرف كالثابت بالنص".^{١٨٢}

وقد صرح الإمام السيوطي من الشافعية بحجتيه^{١٨٣} والمالكية يقولون بحجتيه، وقد

^{١٧٩} - سورة الأعراف رقم الآية ١٩٩

^{١٨٠} - قال الزيلعي: "غريب مرفوعاً ولم أجده إلا موقوفاً على ابن مسعود"

نصب الرأية في تخريج أحاديث الهداية ١٣٣/٤ تأليف عبدالله بن يوسف أبو محمد الزيلعي الحنفي المتوفى ٧٦٢هـ، طبع دار الحديث، مصر، تحقيق: محمد يوسف البنوري

ررواه أحمد والبخاري والطبراني في الكبير عن ابن مسعود ورجالته نقات، راجع مجمع الزوائد، للهيتمي ١٧٨/١.

قال السيوطي: "قال العلاني ولم أجده مرفوعاً في شيء من كتب الحديث أصلاً ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال، وإنما هو من قول عبدالله بن مسعود موقوفاً عليه، أخرجه أحمد في مسنده". راجع الأشباه والنظائر، للإمام السيوطي ص: ٨٩، طبع دار الكتب العلمية، بيروت.

^{١٨١} - أصول البيهقي ص: ٨٦، طبع نور محمد، كراتشي - باكستان.

^{١٨٢} - المبسوط، للإمام السرخسي ٤١/١٩ و ٢٢٠/٣٠، طبع دار المعرفة، بيروت - لبنان عام

١٤٠٦هـ، ومجموعة رسائل ابن عابدين ١١٥/٢.

^{١٨٣} - انظر الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٨٩.

فصل القول فيه الشاطبي.

فقال في بعض كلامه: العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، كانت شرعية في أصلها أو غير شرعية.^{١٨٤}

وانظر كلام ابن القيم الحنبلي في حجية العرف تحت عنوان "يجب الأخذ بالعرف اعتباراً وإسقاطاً".^{١٨٥}

رابعاً: الاختلاف والعرف

اختلف الفقهاء في بعض الأحكام التفصيلية للعرف وبناء عليه وقع الخلاف بينهم، ومن البديهي أن العرف يتغير بتغير الزمان والمكان، فبناء عليه تتغير الأحكام، ولذا يقول الفقهاء تتغير الأحكام بتغير الأزمان، ومن عباراتهم المشهورة: هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان.^{١٨٦}

ومن ذلك الاختلاف في كثير من المسائل السياسية من طرق ترشيح وانتخاب الإمام، وأعضاء مجالس الشورى للدولة، وغيرها في الدولة الإسلامية كلها تتعلق بأعراف الناس وعاداتهم، وبذلك تختلف أساليبها من وقت لآخر، ومن منطقة لأخرى.

٧- شرع من قبلنا

هل كان الرسول صلى الله عليه وسلم وأُمَّته بعد البعثة متعبدين بشرائع من قبلنا من الأنبياء. هذا من الأدلة المختلف فيها، ونقول لتوضيح المسألة إن أحكام الشرائع السابقة بالنسبة إلى شرعنا أنواع عدة،^{١٨٧} حسب ما ذكره علماء الأصول:

الأول: الأحكام التي لم يرد لها ذكر في شرعنا لا في الكتاب ولا في السنة فهذه لا تكون شرعاً لنا بالاتفاق.

^{١٨٤} - الموافقات، للشاطبي ٢/٢٨٦.

^{١٨٥} - في إعلام الموقعين لابن القيم ٣/٩٩.

^{١٨٦} - انظر أصول الفقه، للدكتور وهبة الزحيلي ٢/٨٣٣.

^{١٨٧} - راجع المحصول، للرازي ج: ٣ ص: ٤٠٠.

الثاني: الأحكام التي نسختها شريعتنا لا خلاف أيضاً في أنها ليست شرعاً لنا مثل تحريم أكل كل ذي ظفر، وتحريم الشحوم التي لا تختلط بعظم وتحريم الغنائم، وقتل النفس للتوبة وغيرها. فهذه الأحكام منسوخة في حقنا.

الثالث: الأحكام التي أقرتها شريعتنا فلا نزاع ولا اختلاف في أننا متعبدون بها لأنها من شريعتنا لورود التشريع الخاص فيه بنا، وهذا ليس اتباعاً لشرع من قبلنا بل اتباع لشرعنا مثل "كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم" ^{١٨٨} ومثل الأضحية فإنها سنة إبراهيم عليه السلام لكننا مأمورون بها، ومثل رجم الزاني المحصن وغيرها.

الرابع: الأحكام التي لم تقرر في شريعتنا وعلم ثبوتها بطريق صحيح ولم يرد عليها نسخ كالتي وردت في القرآن الكريم أو ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم... في حديث صحيح من غير إنكار ولا إقرار لها. مثل آية القصاص في شريعة اليهود "وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" فهذا النوع الأخير هو محل الخلاف. ^{١٨٩} فاختلّفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: نقل عن أصحاب أبي حنيفة وعن أحمد في إحدى الروايتين عنه ^{١٩٠} وعن بعض أصحاب الشافعي، ^{١٩١} أن النبي صلى الله عليه وسلم كان متعبداً بما صح من شرائع من قبله بطريق الوحي إليه، لا من جهة كتبهم المبدلة، ونقل أهلها.

^{١٨٨} - سورة البقرة: ١٨٣.

^{١٨٩} - انظر أصول الفقه، للدكتور وهبة الزحيلي ٨٤٢/٢.

^{١٩٠} - قال ابن قدامة: فيه روايتان (عن أحمد) إحداهما أنه شرع لنا اختارها التميمي، وهو قول الحنفية، والثانية: ليس بشرع لنا وعن الشافعية كالمذهبيين. روضة الناظر وحنّة المناظر لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى عام ٦٢٠هـ، ص: ١٦١، طبع جامعة محمد بن سعود بالرياض عام ١٣٩٩هـ، تحقيق: د. عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد.

^{١٩١} - اللمع في أصول الفقه، للشيرازي ج: ١ ص: ٦٣، والبرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ج:

ومذهب الأشاعرة والمعتزلة المنع من ذلك وهو المختار عند الأمدي.^{١٩٢}

ولكن يرى البعض أن هذا يرجع إلى الاستدلال بالكتاب والسنة ولا يعتبر استدلالاً بشرائع من تقدم، فلا يصح نسبة القول بحجية شرائع من قبلنا إلى أحد.

يقول بحر العلوم "(والمختار أنه صلى الله عليه وسلم) وعلى آله وأصحابه (وسلم بعد البعث ونحن) معشر الأمة (متعبدون بشرع من قبلنا) ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ لكن على أنه شرع نبينا لا على أنه شرع نبي آخر".^{١٩٣}

وقد ذكر بعض الباحثين أن هذا البحث ليس له مردود عملي بحيث لم يبق نص في الكتاب والسنة عن شرائع من سبقنا إلا وقد وجد في السنة ما يؤيده أو ينكره، فلم يبق في محل الخلاف شيء، يقول في ذلك الشيخ محمد أبو زهرة: "وفي الحق أي أكاد أقرر أن هذا الخلاف ليس ذا موضوع فإنه ما من أمر قرره القرآن أو ذكرته السنة على أنه كان حكماً شرعياً لبعض من سبقونا واختصوا به إلا كان معه ما يدل على خصوصية من شرع لهم... فإنه بالاستقراء للنصوص القرآنية والأحاديث لا يوجد نص فيه حكاية عن السابقين إلا كان فيه ما يدل على الخصوصية أو العموم، وإذا كان لا يوجد نص خال من الدلالة على التعميم أو التخصيص؛ فإن الخلاف ليس له موضوع يجري فيه".^{١٩٤}

هكذا يقول الشيخ محمد أبو زهرة إلا أن المفسرين استدلوا بهذا الأصل في كثير من المسائل الفقهية، فيظهر أن له موضوع عندهم، ومن جانب آخر إذا ثبت حكم بحكاية القرآن عن شرع من قبلنا ثم ثبت عمومته بخبر الواحد يكون حكمه الوجوب دون ما ثبت بخبر الواحد فلا يصح القول بأن هذا الأصل ليس له مردود عملياً، واختلافهم في جواز الاستدلال به كان سبب الاختلاف في كثير من المسائل الفقهية.^{١٩٥}

^{١٩٢} - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدي ١٩٠/٤.

^{١٩٣} - مسلم الثبوت بشرحه فرائح الرحموت، للعلامة بحر العلوم عبد العلي الأنصاري ١٨٤/٢.

^{١٩٤} - أصول الفقه لمحمد أبو زهرة ٢٨٨.

^{١٩٥} - انظر على سبيل المثال أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي ٣٩/٣، ٦٣/٣، ٥٠٠/٣، ٥٠٩/٣.

٨- حجية قول الصحابي

اضطربت أقوال العلماء في حجية قول الصحابي ولذلك تجد النقول متعارضة ومتناقضة أحيانا وينحصر الاختلاف في ثلاثة أقوال، حسب ما ذكر الأصوليون:

القول الأول:

إن قول الصحابي ليس بحجة مطلقا وهذا ما عزاه الإمام الغزالي ومحب الله البهاروي^{١٩٦} إلى الشافعي في الجديد من مذهبه ونقله الرازي مذهبا للشافعية. وهو قول الأشاعرة والمعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه وأبي الحسن الكرخي من الحنفية على ما نقله الآمدي عنهم.

القول الثاني:

إنه حجة مطلقا عزاه الآمدي إلى مالك بن أنس وأبي بكر الجصاص الرازي والبرذعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في قول له، وأحمد بن حنبل في رواية له، وأضيف في مسلم الثبوت إلى هذه القائمة البرذوي والسرخسي من الحنفية، وعزاه ابن برهان إلى أبي سعيد البرذعي^{١٩٧} من الحنفية فقط دون غيره.

القول الثالث:

اختار قوم التفصيل في المسألة وهؤلاء اختلفوا في هذا التفصيل على قولين: قال قوم: بحجية قول الصحابي إن خالف القياس، وذلك لأن فيه مظنة السماع، وما كانوا ليتركوا القياس للتشهي. وقال ابن برهان "وأما أبو الحسن الكرخي فإنه قال: مسائل أبي حنيفة تدل على أن قول الصحابي فيما خالف القياس حجة، وهو الصحيح من مذهب الشافعي

^{١٩٦} - أحد علماء الهند، من مؤلفاته سلم العلوم في المنطق ومسلم الثبوت في الأصول.

^{١٩٧} - هو أبو سعيد أحمد بن الحسن البرذعي أخذ عن أبي علي الدقاق وموسى بن نصر وهو أستاذ أبي الحسن الكرخي وأبي ظاهر الدباس وأبي علي الطبري، وناظر داود الفقيه ببغداد حين قدمها حاجا قبل مكة سنة سبع عشرة وثلاثمائة.

انظر لترجمته طبقات الفقهاء، للشيرازي ص: ١٤٧، وشذرات الذهب لعبد الحي بن أحمد ال، دمشق المتوفى ١٠٨٩هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ الطبع ج: ١ ص: ١٤٧.

رضي الله عنه^{١٩٨} ورد الإمام الغزالي هذا المذهب بشدة في مستصفاه.^{١٩٩}

وقال بعضهم: إن قول أبي بكر وعمر حجة دون غيرهما.

تنقيح المذاهب

والذي يظهر أن أقوال أبي حنيفة والشافعي اضطربت في المسألة، فكانت سببا في

اختلاف من بعدهم.

فقد قال الشافعي "قال (مناظره): رأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟

فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس.

قال (مناظره): أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له

موافقة ولا خلافا، أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر جمع الناس عليه فيكون من

الأسباب التي قلت بها خيرا؟

قلت له: ما وجدنا في هذا كتابا ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول

واحدهم مرة ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟

قلت: إلى اتباع قول واحد إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئا في معناه

يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس".^{٢٠٠}

فدل كلام الإمام الشافعي المذكور أنه إذا ورد في مسألة أقوال متعددة للصحابة رضي

الله عنهم، يختار منها ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس.

وأما إذا ورد قول واحد، ولم يعرف في المسألة قول صحابي آخر موافق ولا مخالف فيراه

الإمام في هذه الحالة حجة بشرطين:

عند فقد باقي الأدلة.

^{١٩٨} - الوصول إلى الأصول لابن برهان البغدادي ٢/٢٧٠.

^{١٩٩} - المستصفي، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية

بيولاق، مصر سنة ١٣٢٤ هـ، ١/٢٦٠.

^{٢٠٠} - الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي الفقرة ١٨٠٧، طبع القاهرة، تحقيق: أحمد شاكر،

وهي من رواية الربيع بن سليمان الذي يروي مذهبه الجديد.

وعند موافقته للقياس.

ونقل الأسنوي في نهاية السؤل^{٢٠١} قول ابن السبكي "إن قول الصحابي ليس حجة مطلقا عند الشافعي في الحديد، لأن الشافعي قال: "كيف آخذ بقول من لو حاجته لحجته".

ونقل إمام الحرمين في البرهان^{٢٠٢} رجوع الإمام الشافعي عن القول بحجية قول الصحابي، ثم قال: والظن أنه رجوع عن الاحتجاج بما يوافق القياس دون ما يخالفه. فهذه العبارات أمامك متضاربة تدل على عدم التمحيص في المسألة، وقد اختلف لأجله أصحابه في المسألة.

وقد ذكر ابن برهان عن أبي حنيفة أنه قال: "ما اجتمع عليه الصحابة لا يراحمون عليه، وأما التابعون فأنهم رجال ونحن رجال."^{٢٠٣} وقد صرح الحنفية بعدم وجود نقل معتبر ولا رواية في المسألة المذكورة عن الإمام أبي حنيفة و أصحابه.

بل اختلف عملهم، فتارة يقلدون وتارة لا.^{٢٠٤} وهذا كان سببا في اختلاف الفقهاء الحنفية في حجية قول الصحابة رضي الله عنه.

أدلة عدم حجية قول الصحابة

ومن أقوى ما استدلل به الإمام الغزالي على عدم حجية قولهم. انتفاء الدليل على عصمتهم وجواز الخطأ عليهم. اتفاق الصحابة على مخالفة بعضهم لبعض وتصريحهم بجواز ذلك. وهذه من الأدلة

^{٢٠١} - نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ٤٣/٣ لجمال الدين الإسنوي.

^{٢٠٢} - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ١٣٦٢/٢.

^{٢٠٣} - الوصول إلى الأصول ٣٧١/٢ لابن برهان البغدادي

^{٢٠٤} - فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب الله

القطيعة على عدم الحجية.^{٢٠٥}

وأضاف في موضع آخر أن سائر الأصول ومدارك الأحكام من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ثبتت حجيتها بأدلة قاطعة، ولا يصح إثبات حجية شيء من الأصول إلا بالطرق القاطعة وقول الصحابي ليس كذلك فلا يكون حجة.^{٢٠٦}

أدلة حجية قول الصحابة

واحتج من قال بحجية قول الصحابي:

بقوله عليه السلام "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"^{٢٠٧} جعل الاهتداء لازماً

للاقتداء بأي واحد كان منهم، وذلك يقتضي أن يكون قوله حجة.^{٢٠٨}

واستدل من قال بحجية قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، بالخبر والإجماع.

أما الخبر: فقوله عليهم السلام "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر"^{٢٠٩}.

٢٠٥ - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٢٦١/١ - ٢٦٢.

٢٠٦ - انظر المستصفي، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد ٢٦٧/١.

٢٠٧ - قال الحافظ ابن حجر: "حديث أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" إسناده واد .

وقال البيهقي في الاعتقاد عقب حديث أبي موسى الأشعري الذي أخرجه مسلم بلفظ "النجوم أمانة أهل السماء، فإذا ذهب النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون" قال البيهقي: روي في حديث موصول قوي يعني حديث عبد الرحيم العمري وفي حديث منقطع يعني حديث الضحاك بن مزاحم مثل أصحابي كمثل النجوم في السماء من أخذ بنجم منها اهتدى، قال: والذي روينا هاهنا من الحديث الصحيح يؤدي بعض معناه. تلخيص الخبر، للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى عام ٨٥٢ هـ، طبع في المدينة المنورة عام ١٩٦٤م بتحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني: ج: ٤ ص: ١٩٠.

وانظر لسان الميزان ج: ٢ ص: ١١٨، للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢ هـ، تصوير مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، عام ١٩٨٦م، من، طبع دار المعارف النظامية، حيدرآباد - الدكن - الهند.

٢٠٨ - المحصول، للإمام الرازي ج ٢ / ٢ ق ٣ / ١٧٥.

٢٠٩ - المستدرک علی الصحیحین لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري المتوفى عام ٤٠٥ هـ، ج: ٣ ص: ٨٠، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٩٠م، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا.

والمعجم الأوسط لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى سنة ٣٦٠ هـ، ٤/١٤٠، طبع دار

وأما الإجماع فقد ولي عبد الرحمن عثمان الخلافة بشرط الاقتداء بسيرة الشيخين، فقبل ولم ينكر ذلك على عثمان، وكان ذلك بمحضر من أكابر الصحابة فكان إجماعاً. إن لم يجب اتباع أبي بكر وعمر وحدهما، وجب اتباع الخلفاء الأربعة، لقوله عليه الصلاة والسلام "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي".^{٢١٠} وقوله عليكم للإيجاب وهو عام.

الحرمين بالقاهرة عام ١٤١٥هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد - وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. وقال: "لم يرو هذا الحديث عن سفيان عن مسعر إلا أبو موسى الأنصاري ولا رواد عن مسعر إلا سفيان وأبو يحيى الجماني تفرد به يحيى الجماني عن أبيه".

السنن لأبي عيسى محمد بن عيسى بن مسرة الترمذي السلمي المتوفى عام ٢٧٩هـ، ج: ٥ ص: ٦٠٩، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

وراجع المسند لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبدالحق المتوفى ٢٩٢هـ، ج: ٧ ص: ٢٤٨، طبع مؤسسة علوم القرآن ومكتبة العلوم والحكم، بيروت - والمدينة المنورة، الطبعة الأولى عام ١٤٠٩هـ، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله.

ورواه ابن حبان في الثقات لأبي حاتم محمد بن حبان البستي المتوفى سنة ٣٥٤هـ، ج: ٧ ص: ٥٧٣، طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٩٧٥، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.

وذكر الترمذي أنه مغل بالتدليس في موضعين هو إسقاط زائدة وإسقاط مولى لرعي انظر علل الترمذي ترتيب أبي طالب القاضي الفقيه ج: ١ ص: ٣٧١، طبع عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، عام ١٤٠٩هـ، تحقيق: صبحي السامرائي - أبو المعاطي النوري - محمود محمد الصعدي.

وانظر للعللة الثانية وهو إسقاط مولى رعي وأن الصحيح وجوده في هذا السند، علل ابن أبي حاتم الرازي المتوفى عام ٣٢٧هـ، ج: ٢ ص: ٣٨١، طبع دار المعرفة، بيروت، عام ١٤٠٥هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب. وراجع خلاصة البدر المنير لعمر بن علي بن الملتن الأنصاري المتوفى عام ٨٠٤هـ، ج: ٢ ص: ٤٣١، طبع مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي.

^{٢١٠} - رواه ابن حبان في صحيحه لأبي حاتم محمد بن حبان التميمي البستي المتوفى ٣٥٤هـ، ج: ١

ص: ١٧٩، طبع مؤسسة الرسالة، عام ١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط. والحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ١ ص: ١٧٤ بأسانيد كثيرة جدا. والترمذي في سننه ج: ٥ ص: ٤٤. والسنن لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي المتوفى ٢٥٥هـ، الطبعة الأولى دار الكتاب العربي عام ١٤٠٧هـ، بيروت، ج: ١ ص: ٥٧.

وراجع تحفة الطالب لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير آل، دمشق المتوفى عام ٧٧٤هـ، ج: ١ ص: ١٦٢، طبع دار حراء، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبدالغني بن حميد الكبيسي. وراجع تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني ج: ٤ ص: ١٩٠.

إن الصحابي إذا قال ما يخالف القياس فلا محمل له إلا أنه اتبع الخير.
والمجتهد منا ينزل من الصحابة منزلة العامي لأنهم أعرف بطرق الاجتهاد لأنهم
شهدوا وغبنا وعابنوا وخبرنا.^{٢١١}

٩- القول بأقل ما قيل

والمراد بهذا الأصل أن الأمة إذا اختلفت في مسألة على أقوال ولم يرد فيها دليل سمعي
فمذهب الإمام الشافعي أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل.
"يقول السبكي" وان التمسك بأقل ما قيل حق".^{٢١٢} ويقول الإمام الرازي "في سياق
صحة الاستدلال بهذا الأصل" اعلم أن هذه القاعدة مفرعة على أصليين:
الإجماع.

والبراءة الأصلية.

أما الإجماع

فلأننا لو قدرنا أن الأمة انقسمت إلى أربعة أقسام:
أحدها: يوجب في اليهودي مثل دية المسلم، وثانيها يوجب النصف وثالثها يوجب
الثلث، ورابعها لا يوجب شيئاً لم يكن الأخذ بهذا الأقل واجباً، لأن ذلك الأقل قول بعض الأمة
وذلك ليس بحجة.

أما إذا لم يوجد هذا القسم الرابع، كان القول بوجوب الثلث قولاً لكل الأمة، لأن من
أوجب كل دية المسلم فقد أوجب الثلث ومن أوجب نصفها فقد أوجب الثلث أيضاً، ومن
أوجب الثلث فقد قال بذلك، فيكون إيجاب الثلث قولاً قال به كل الأمة فيكون حجة.

أما البراءة الأصلية

فلأنها تدل على عدم الوجوب في الكل، ترك العمل به في الثلث لدلالة الإجماع على

^{٢١١} - انظر هذه الأدلة ومناقشتها في الوصول، لابن برهان البغدادي ٣٧٢/٢، واخصول، للرازي

١٧٥/٢ - ١٧٧، والأحكام، للأمدى ٢٠٤/٤ وبعدها، والمستصفي، للإمام الغزالي، ٢٦٢/١ وبعدها،
والبحر المحيط، للزركشي ٥٣/٦ - ٧٠.

^{٢١٢} - شرح جمع الجوامع، للحلال المحلي ١٨٧/٢.

وجوبه فيبقى الباقي كما كان^{٢١٣}، وقد ذكر جلال الدين المحلي نفس التعليل للأخذ بهذا الأصل.^{٢١٤}

وقد رد الإمام الغزالي قول من يرى ذلك من قبيل التمسك بالإجماع فيقول: "وظن ظانون أنه تمسك بالإجماع، وهو سوء ظن بالشافعي، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، ولا يخالف فيه (هذا بالنسبة للمثال المذكور في قول الرازي من دية اليهودي) وإنما المختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع ولكان مذهبه باطلاً على القطع".

ويرى أنه أخذ باستصحاب البراءة الأصلية، فيقول "لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه وبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل، فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الإجماع".^{٢١٥}

ولا فرق بين ما يقوله الغزالي وما قرره الرازي، من أنه ليس دليلاً مستقلاً، ونظراً لذلك لا يعتبر القول بأقل ما قيل أصلاً مستقلاً من أصول الأحكام ومداركه.

١٠- الأخذ بأخف القولين

وقد جعل البعض "الأخذ بأخف القولين" أصلاً من أصول الأحكام، واستدلوا لرأيهم بأمور منها.

قوله تعالى "يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ".^{٢١٦}

وقوله تعالى "هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ".^{٢١٧}

٢١٣ - المخصول، للرازي ٢١١/٦

٢١٤ - انظر شرح جمع الجوامع، للمحلي ١٨٧/٢.

٢١٥ - المستصفي، للإمام الغزالي، ٢١٦/١ - ٢١٧.

٢١٦ - سورة البقرة: ١٨٥.

٢١٧ - سورة الحج: ٧٨.

وقول النبي صلى الله عليه وسلم "لا ضرر في الإسلام".^{٢١٨}

وقول النبي صلى الله عليه وسلم "بعثت بالحنيفية السهلة السمحة".^{٢١٩}

وكل ذلك يناهض الشرع الشاق الثقيل، وفي الحقيقة يرجع حاصل هذا المذهب إلى أن الأصل في الملاذ الإباحة وفي الآلام الحرمة.

١١ - الأخذ بأثقل ما قيل

ويسميه البعض الأخذ بأكثر ما قيل أو الأخذ بالاحتياط، فقال قوم: "يجب الأخذ بأثقل القولين" وأكثر ما قيل، واستدلوا على مذهبهم بوجوه.

قول النبي صلى الله عليه وسلم "الحق ثقيل قوي والباطل خفيف وبى".^{٢٢٠}

^{٢١٨} - راجع للحكم على الحديث نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي ٣٨٤/٤.

^{٢١٩} - قال العجلوني: "إني بعثت بالحنيفية السمحة" رواه الذيلمي عن عائشة رضي الله عنها في حديث الحبشة ولعبهم ونظر عائشة اليهم بلفظ "لتعلم يهود أن في ديننا فسحة، وإني بعثت بالحنيفية السمحة". ورواه أحمد بسند حسن عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ: "لتعلم يهود أني أرسلت بالحنيفية السمحة". وفي الباب عن أبي وجابر وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم وترجم البخاري في صحيحه بلفظ أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة.

راجع كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس لإسماعيل بن محمد العجلوني المتوفى عام ١١٦٢هـ، ٢٥١/١، طبع مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة عام ١٤٠٥، تحقيق: أحمد الفلاش.

^{٢٢٠} - رواه ابن المبارك عن عبدالله ابن مسعود قال: الحق ثقيل مريء والباطل خفيف وبى ورب شهرة ساعة تورث حزنا طويلا".

الزهد لعبد الله بن المبارك المروزي المتوفى عام ١٨١هـ، ص: ٩٨، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. وكذا ذكره هناد من قول ابن مسعود في الزهد ضاد بن السري الكوفي المتوفى عام ٢٤٣هـ، ص: ٢٨٧، طبع دار الخلفاء للكتاب الإسلامي الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ، تحقيق: عبدالرحمن عبدالجبار الفيرواني. وكذا في حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني المتوفى عام ٤٣٠هـ، ١٣٤/١، الطبعة الرابعة عام ١٤٠٥هـ، دار الكتاب العربي، بيروت. ومن قول حذيفة في الزهد لابن المبارك ص: ٢٩١. ورواد الطبراني في المعجم الأوسط ج: ٧ ص: ٣٦١ بلفظ "وإن الحق ثقيل كنتقله يوم القيامة وإن الباطل خفيف كخفته يوم القيامة". مرفوعا

إنه أكثر ثوابا وأحوط.

لكن الاستدلال بما سبق ضعيف لأنه لا يلزم من قولنا "كل حق ثقيل أن يكون كل ثقيل حقا" ولا من قولنا الباطل خفيف أن يكون كل خفيف باطلا. وكذا يكون الأثقل أكثر ثوابا إذا ثبت أنه حق أو عبادة ولكن هذا لا يدل على كونه حقا.^{٢٢١}

١٢- الاستقراء المظنون

يعرفه الإمام الرازي فيقول "هو إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئيا ته" مثاله قول أصحابنا (الشافعية) في الوتر إنه ليس بواجب، لأنه يؤدي على الراحلة ولا شيء من الواجب يؤدي على الراحلة.

ويضيف أن المقدمة الأولى ثابتة بالإجماع، أما المقدمة الثانية فنثبتها بالاستقراء بأن رأينا جميع أنواع الواجبات وحكمها ولم نجد فيها شيئا يؤدي على الراحلة، هذا ما يأخذ به بعض الشافعية. فهل يصح الاستدلال به؟

يقول الإمام الرازي: وهذا النوع لا يفيد اليقين، لأنه يحتمل أن يكون الوتر واجبا بخلاف سائر الواجبات في هذا الحكم، ولا يمتنع عقلا أن يكون بعض أنواع الجنس مخالفا لحكم النوع الآخر من ذلك الجنس.

وهل يفيد الظن أولا؟ يضيف الإمام "الأظهر أن هذا القدر لا يفيد إلا بدليل منفصل، ثم بتقدير حصول الظن وجب الحكم بكونه حجة". فإذا هذا ليس حجة مستقلة تثبت الأحكام.^{٢٢٢} وهناك أدلة أخرى مثل ما ذكرنا هي ليست في الحقيقة أصول الأحكام مثل الكتاب والسنة وغيرها، بل هي في الحقيقة مناهج للاستدلال ونحن نذكر عناوينها خوفاً التطويل، منها.

وقال ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ١ ص: ١٩٠: والباطل وبسبب لا تُحْمَدُ عاقِبته.

ابن الأعرابي: الرَبِيءُ العَلِيلُ.

^{٢٢١} - انظر المحصول، للرازي ج ٢ ق ٢١٤/٣ - ٢١٧. وشرح جمع الجوامع، للمحلي ٣٥٢/٢.

^{٢٢٢} - انظر المحصول، للرازي ج ٢ ق ٢١٧/٣ - ٢١٨.

١٣- دلالة الاقتران

أي أن القرآن في الذكر يدل على القرآن في الحكم.
وينسب ذلك إلى الإمام أبي يوسف ومن الشافعية إلى المزي وأبي هريرة وحكى ذلك الباجي عن بعض المالكية. قال: ورأيت ابن نصر يستعملها كثيراً.^{٢٢٣}
وأنكرها الجمهور، وقالوا: القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم.^{٢٢٤}

١٤- دلالة الإلهام

الإلهام:

هو ما يلقي في الروح بطريق الفيض.
وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بأية ولا نظر في حجة.^{٢٢٥}
جعلها بعضهم دليلاً، قال الزركشي: واختار جماعة من المتأخرين اعتماد الإلهام، منهم: الإمام الرازي في تفسيره في أدلة القبلة، وابن الصلاح في فتاواه، فقال: الهام خاطر حق من الحق".^{٢٢٦}

^{٢٢٣} - انظر للتفصيل، البحر المحيط، للإمام الزركشي ٩٩/٦ وبعدها.

^{٢٢٤} - انظر إرشاد الفحول، للشوكاني ج: ١ ص: ٤١٤

^{٢٢٥} - انظر التعريفات، للحرطاني ج: ١ ص: ٥١.

^{٢٢٦} - قال الكمال بن الهمام: لكون إلهام النبي عليه صلى الله عليه وسلم وحياً كان حجة قطعية عليه وعلى غيره، بخلاف إلهام غيره من المسلمين فإن فيه أقوالاً:
أحدها: حجة في حق الأحكام وهذا في الميزان معزو إلى قوم من الصوفية، بل عزى فيه إلى صف من الرفضة لقبوا بالجعفرية أنه لا حجة سواه.

ثانيها: حجة عليه لا على غيره، وهذا ذكره غيره واحد منهم صاحب الميزان أي يجب العمل به في حق الملهم ولا يجوز أن يدعو غيره إليه، وعزاه فيه إلى عامة العلماء، واعتمده الإمام الرازي في أدلة القبلة، وابن الصباغ من الشافعية، قال: ومن علامته أن ينشرح له الصدر، ولا يعارضه معارض من خاطر آخر.
ثالثها: المختار في إلهام غيره أنه لا حجة عليه ولا على غيره لعدم ما يوجب نسبه أي الملهم به إليه تعالى. التحرير لابن الهمام وشرحه التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ج: ٣ ص: ٣٩٣.

علامة الإلهام المقبول

ومن علامته أن يشرح له الصدر ولا يعارضه معارض من خاطر آخر. ونقل عن الإمام الغزالي في قوله عليه السلام استفت قلبك "واستفتاء القلب إنما هو حيث أباح المفتي، أما حيث حرم فيجب الامتناع، ثم لا نقول على كل قلب فرب قلب موسوس ينفي كل شيء ورب متساهل يطير إلى كل شيء، فلا اعتبار بمهذين القلبين وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق لدقائق الأحوال فهو المحل الذي يمتحن به حقائق الأمور وما أعز هذا القلب.

والمختار أنه لا حجة في الإلهام وقد سري مسلك الاحتجاج به للقوم من جهة المتصوفة، ولو فتح بابه لأدى إلى مفسد كثيرة، وكان للمدلسين مدخل لإفساد أكثر الشرع، فالصواب أن لا يلتفت إليه، وإلا لادعى كثير منهم إثبات ما يلذ لهم بالإلهام والكشف، فكان وحيا زائدا على ما أوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم، ولادعى المخرفون شركته في رسالته. ومن هنا قال القفال: "لو تثبت العلوم بالإلهام لم يبق للنظر معنى".^{٢٢٧} وهذا هو الأظهر لئلا يتخذ ذلك ذريعة للقول بالتشهي في شرع الله.

١٥- رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم

ينقل عن الأستاذ أبي اسحق القول بحجيتها.^{٢٢٨}

والصحيح أنها لا تكون حجة ولا يثبت بها حكم شرعي وإن كانت رؤيته حق ولا يتمثل الشيطان به، ودليل ذلك:

أولاً: أن الله أكمل الشرع قبل أن يتوفى نبيه صلى الله عليه وسلم وقال "اليوم أكملت لكم دينكم" ولم يقل إن رؤيته في المنام بعد الوفاة من الشرع فلا تأخذ به.

ثانياً: أن النائم ليس أهلاً لتحمل الحديث فلا يؤخذ بقوله.^{٢٢٩} والله اعلم

هذه أسباب الاختلاف عموماً، وأما ما يتعلق منها بتفسير آيات الأحكام فتتخصص حسب الاستقراء الذي قمت به فيما يلي:

^{٢٢٧} - انظر البحر المحيط، للزرکشي ١٠٣/٦، و إرشاد الفحول ص ٢٣١ - ٢٣٢.

^{٢٢٨} - البحر المحيط، للزرکشي ١٠٦/٦

^{٢٢٩} - راجع إرشاد الفحول ج: ١ ص: ٤١٧.

القراءات.

التعامل مع السنة في تفسير القرآن الكريم.

علوم اللغة العربية.

القواعد الأصولية الفقهية.

قواعد رفع التعارض.

وهذا ما سنتناوله بالتفصيل في الأبواب القادمة، بعون الله تعالى.

الباب الثاني

القراءات وأثرها

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول

القراءات المتواترة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

الفصل الثاني

القراءات الشاذة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

الفصل الأول

القراءات المتواترة

وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

ويشتمل الفصل الأول على أربعة مباحث:

المبحث الأول: القراءات المتواترة.

المبحث الثاني: الاختلاف في القراءات المتواترة بالزيادة والنقصان وأثره في اختلاف

تفسير آيات الأحكام.

المبحث الثالث: اختلاف القراءات المتواترة في اللفظ.

المبحث الرابع: اختلاف القراءات في وجوه الإعراب.

تناولنا في المبحث الأول أموراً تمهيدية تتعلق بالقراءات المتواترة، والمباحث الثلاثة

الأخرى مباحث تطبيقية، تناولنا فيها أثر القراءات المتواترة في اختلاف التفسير.

المبحث الأول
القراءات المتواترة

أولاً: تعريف القراءة:

القراءات جمع قراءة، وهي في اللغة مصدر قرأ بمعنى تلا. وفي الاصطلاح: مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم، مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف، أم في نطق هيئاتها.^١

ثانياً: أنواع القراءات

قسم العلماء القراءات إلى قسمين:^٢

القسم الأول: القراءات المتواترة

وهي ما رواها جمع عن جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من مبدأ السند إلى منتهاه.

القسم الثاني: القراءات الشاذة

وهي كل ما ليس متواتراً فهو شاذ، وهي الآن ما سوى القراءات العشر.^٣

^١ - هنا عدة مصطلحات للقراء، قال السيوطي عنها عند كلامه على تقسيم الإسناد إلى عالٍ ونازل ما نصه: ومما يشبه هذا التقسيم الذي لأهل الحديث، تقسيم القراء أحوال الإسناد إلى قراءة، ورواية، وطريق، ووجه.

فالحلاف إن كان لأحد الأئمة السبعة أو العشرة أو نحوهم؛ وانفقت عليه الروايات والطرق عنه، فهو قراءة.

وإن كان للراوي عنه، فرواية. أو لمن بعده فنازلاً، فطريق. أو لا على هذه الصفة مما هو راجع إلى تحبير القارئ فيه، فوجه.

راجع الإتيان في علوم القرآن ٢٦٦/١ لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى ٩١١هـ، من منشورات رضي بيدار عزيزي، إيران، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.

^٢ - راجع غيث النفع للصفاسي ص: ١٦ على هامش سراج القارئ.

^٣ - انظر منجد المقرئين لابن الجزري ص: ١٦، وغيث النفع للصفاسي ص: ١٨.

ثالثاً: القراءات المتواترة اليوم

والقراءات المتواترة اليوم هي القراءات السبع^٤ والثلاث^٥ المتممة عشرة أصولاً

^٤ - و المراد بالقراءات السبع قراءات القراء السبعة المعروفين رحمهم الله التالية تراجمهم:

١ - ابن عامر: اسمه عبد الله السحصبّي نسبة إلى يَحْضُب، وهو فَحْدٌ من حمير ويكنى أبا نعيم، وأبا عمران. وهو تابعي جليل، لقي وائلة بن الأسقع والنعمان بن بشير، وقد أخذ القراءة عن المغيرة بن أبي شهاب المخزومي، عن عثمان بن عفان، عن رسول الله.

وقيل إنه قرأ على عثمان نفسه، وقد توفي بدمشق سنة ١١٨ هـ مائة وعشرة ومائة، وقد اشتهر برواية قراءته هشام وابن ذكوان، ولكن بواسطة أصحابه.

٢ - ابن كثير: هو أبو محمد، أو أبو معبد، عبد الله بن كثير الداري. كان إمام الناس في القراءة بمكة تحفه السكينة وبحوطه الرقار. لقي من الصحابة عبد الله بن الزبير، وأبا أيوب الأنصاري، وأنس بن مالك.

وروى عن مجاهد عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن رسول الله . وقرأ على عبد الله بن السائب المخزومي.

وقرأ عبد الله هذا على أبي بن كعب وعمر بن الخطاب. وكلاهما قرأ على رسول الله . وتوفي سنة ١٢٠ عشرين ومائة بمكة المكرمة.

وقد اشتهر بالرواية عنه - ولكن بواسطة أصحابه - البزريُّ وقُتَيْبٌ.

٣ - عاصم: هو أبو بكر عاصم بن أبي النجود الأسدي (والنجود بفتح النون وضم الجيم مأخوذ من نحدث الثياب إذا سويت بعضها ببعض).

كان قارئاً متقناً، آية في التحرير والإتقان والفصاحة وحسن الصوت بقراءة القرآن قرأ على زر بن حبیش على عبد الله بن مسعود على رسول الله .

وقرأ أيضاً على أبي عبد الرحمن بن عبد الله بن حبيب السلمي، معلم الحسن والحسين. وقرأ عبد الرحمن هذا على علي رضي الله عنه، وأخذ عليٌّ عن رسول الله . توفي بالكوفة أو بالسماوة سنة ١٢٧ سبع وعشرين ومائة. روى عنه شعبة وحفص كلاهما بدون واسطة.

٤ - أبو عمرو: هو أبو عمرو زيان بن العلاء بن عمار البصري. كان من أعلم الناس بالقراءة مع

صدق وأمانة وثقة في الدين. روى عن مجاهد بن جبر، وسعيد بن جبر، عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن رسول الله . وقرأ على جماعة منهم أبو جعفر وزيد بن القَعْقَاع والحسن البصري. وقرأ الحسن على حطان وأبي العالية. وقرأ أبو العالية على عمر بن الخطاب. توفي سنة ١٥٤ أربع وخمسين ومائة.

وممن اشتهر بالرواية عنه الدوري والسوسي، ولكن بواسطة اليزيدي أبي محمد يحيى بن

المبارك العدوي المتوفى سنة ٢٠٢ اثنتين ومائتين. وسمي باليزيدي نسبة إلى يزيد بن منصور خال الخليفة المهدي، لأنه كان يودب ولده.

٥ - حمزة: هو أبو عمارة حمزة بن حبيب الزيات الكوفي مولى عكرمة بن ربيع التيمي. قرأ على أبي محمد سليمان بن مهران الأعمش، علي بن يحيى بن وثاب، علي زر بن حبيش، علي عثمان وعلي وابن مسعود، على النبي صلى الله عليه وسلم. كان ورعاً عالماً بكتاب الله، مجرداً له عارفاً بالفرائض والعربية، حافظاً للحديث. توفي بخلوان سنة ١٥٦ ست وثمانين ومائة.

وممن اشتهر بالرواية عنه خلف وخلاد، لكن بواسطة أبي عيسى سُلَيْم بن عيسى الحنفي المتوفى سنة ١٨٨ هـ، ثمان وثمانين ومائة.

٦ - نافع: هو أبو رويم نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني. أخذ القراءة عن أبي جعفر القارئ وعن سبعين من التابعين، وهم أخذوا عن عبد الله بن عباس وأبي هريرة، عن أبي بن كعب، عن رسول الله. وانتهت إليه رئاسة الإقراء بالمدينة المنورة. توفي سنة ١٦٩ تسع وستين ومائة. وممن اشتهر بالرواية عنه قالون وورش.

٧ - الكسائي: هو أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي النحوي لقب بالكسائي لأنه كان في الإحرام لابساً كساءً، قال أبو بكر الأنباري: اجتمعت في الكسائي أمور: كان أعلم الناس بالنحو، وأوحدهم بالغريب، وكان أوحد الناس بالقرآن، فكانوا يكثرون عليه، حتى يُضطر أن يجلس على الكرسي وينزل القرآن من أوله إلى آخره؛ وهم يسمعون منه ويضبطون عنه. توفي سنة ١٨٩ تسع وثمانين ومائة. وقد اشتهر بالرواية عنه أبو السحارث والدوري.

٥ - والمراد بالقراءات الثلاث قراءات الأئمة التالية تراجمهم:

١ - أبو جعفر: هو يزيد بن القعقاع القاري، نسبة إلى موضع بالمدينة يسمى: قارا. وقد سبق أنه أخذ عن عبد الله بن عباس وأبي هريرة، عن أبي بن كعب، عن رسول الله. توفي أبو جعفر سنة ١٣٠ ثلاثين ومائة، وكان تابعياً لحليل القدر، رفيع المنزلة. وقد اشتهر بالرواية عنه أبو موسى عيسى بن وردان السحذاء، وأبو الربيع سليمان بن مسلم بن حمّاز.

٢ - يعقوب: هو أبو محمد يعقوب بن إسحاق الحضرمي. قرأ على أبي المنذر سلام بن سليمان الطويل. قرأ سلام على عاصم وعلي أبي عمرو. توفي يعقوب سنة ٢٠٥ خمس ومائتين. وممن اشتهر بالرواية عنه رُوْح بن عبد المؤمن، ومحمد بن المتوكل اللؤلؤي الملقب بِرُوَيْس وغيرهما.

٣ - خلف: هو أبو محمد خلف بن هشام بن ثعلب بن خلف بن ثعلب، قرأ على سليم عن حمزة وعلي يعقوب بن خليفة الأعشى، وعلي أبي زيد سعيد بن أوس الأنصاري صاحب المفضل الضبي، وعلي أبان العطار، وهم عن عاصم. وتوفي خلف سنة ٢٢٩ تسع وعشرين ومائتين.

وفرشاً^٦ كلها متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم سوى أحرف يسيرة يعرفها المهرة من القراء.^٧

وقد صرح بتواترها أهل الأصول.^٨

ومن صرح بتواتر العشرة الحافظ أبو عمرو عثمان بن الصلاح، فإنه قال في جواب فتوى وردت عليه من بلاد العجم: يشترط أن يكون المقروء به قد تواتر نقله عن رسول الله قرآناً، واستفاض نقله كذلك، وتلقته الأمة بالقبول؛ كهذه القراءات السبع، لأن المعتمد في ذلك اليقين والقطع على ما تقرر وتمهد في الأصول، فما لم يوجد فيه ذلك كما عدا السبع أو كما عدا العشر فممنوع من القراءة به منع تحريم لا منع كراهية.^٩ وقال ابن الجزري أنه استفتى الشيخ عبد الوهاب السبكي فكتب في جوابه: "الحمد لله؛ القراءات

وممن اشتهر بالرواية عنه أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن عثمان بن عبد الله، السمروزي، ثم البغدادي، الوراق، المتوفى سنة ٢٨٦ ست وثمانين ومائتين. وممن اشتهر بالرواية عنه أيضاً أبو الحسن إدريس بن عبد الكريم السحّاد البغدادي، المتوفى سنة ٢٩٢ اثنين أو ثلاث وتسعين ومائتين.

انظر تعبير التيسر في قراءات الأئمة العشرة للشيخ محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري المتوفى عام ٨٣٣هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى عام: ١٩٨٣م. ومناهل العرفان للزرقاني ٤٠٦/١. وإتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر للدمياطي الشهير بالبناء ص: ٧.

^٦ - المراد بالفرش الجزئيات التي يقع الخلاف في قراءتها، ولا يقاس عليها، كقراءة "يخضعون" في سورة البقرة لا يقاس عليها ما جاء في سورة النساء من كلمة "يخضعون الله"، مع أن الخلاف وقع في قراءة الأولى، والمراد بالأصول الكلليات التي تندرج تحتها جميع الجزئيات المتماثلة، كقواعد المد والهمز والإمالة.

^٧ - كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقالته "قراءات الأئمة السبعة كلها متواترة إلا في مواضع يسيرة، بينها أهل الصناعة" ص: ٢٠، طبع إيج - إم سعيد كميني، كراتشي - باكستان بدون تاريخ.

^٨ - فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للأضاري ١٥/٢-١٦. والمستصفي للإمام أبي حامد الغزالي ١/١٠١، كتاب التقرير والتحجير ج: ٢ ص: ٢٩٠.

^٩ - النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٩٥/١.

السبع التي اقتصر عليها الشاطبي^{١٠} والثلاث التي هي قراءة أبي جعفر وقراءة يعقوب وقراءة خلف متواترة معلومة من الدين بالضرورة.

وكل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم من الدين بالضرورة، أنه منزل على رسول الله، لا يكابر في شيء من ذلك إلا جاهل وليس شيء منها مقصوراً على من قرأ بالروايات بل هي متواترة عند كل مسلم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله، ولو كان مع ذلك عامياً جلف لا يحفظ من القرآن حرفاً.

ولهذا تقرير طويل وبرهان عريض لا يسع هذه الورقة شرحه، وحظ كل مسلم وحقه أن يدين لله تعالى ويحزم نفسه بأن ما ذكرناه متواتر معلوم باليقين لا يتطرق الظنون والارتياب إلى شيء منه.^{١١}

ويرى الشيخ الكوثري أن تواتر القراءات السبع ثابت لا بتواتر الطبقة فقط — كما اختار بعضهم — بل بالأسانيد التي ذكرها العلماء ثبوتاً لا مزيد عليه، وأن قهوين أمر هذه القراءات خطير جداً.

يقول: والقراءات الواردة في العرضة الأخيرة هي أبعاض القرآن المتواترة في كل الطبقات، فيكفر جاحد حرف منها، إلا أن من القراءات ما هو معلوم تواتره بالضرورة عند الجماهير، ومنها ما يعلم تواتره حذاق القراء المتفرغون لعلوم القراءة دون عامتهم، فإنكار شيء من القسم الأول كفر باتفاق.

وأما الثاني فإنما يعد كفراً بعد إقامة الحجة على المنكر وتعنته بعد ذلك، فتهوين أمر القراءات السبع أو العشر المتواترة خطر جداً، وإن اجترأ على ذلك بعض الناس، مع أن شيخ الصناعة الشمس الجزري يسرد أسماء رواة العشر طبقة بعد طبقة في كتابه "منجد

^{١٠} - هو القاسم بن فيرة بن خلف بن أحمد الإمام أبو محمد وأبو القاسم الرعيبي الشاطبي المقرئ الضريير

أحد الأعلام، ولد في آخر سنة ثمان وثلاثين وخمسة مائة... واستوطن مصر، واشتهر اسمه وبعد صيته... وتوفي بمصر في الثامن والعشرين من جمادى الآخرة سنة تسعين وخمسمائة". راجع معرفة القراء الكبار للذهبي ج: ٢ ص: ٥٧٣.

^{١١} - النشر في القراءات العشر للشيخ محمد بن الجزري ١٠٦/١-١٠٧.

المقرئين"،^{١٢} بحيث يجلو لكل ناظر أمر تواتر القراءات العشر في كل الطبقات جلاء لا مزيد عليه، فضلاً عن السبع، وهذا مع عدم استقصائه رواة العشر في كل طبقه.^{١٣}

بعض الشبهات في هذا الموضع وردھا

وقد عرضت شبهات لبعض الناس تتعلق بتواتر القراءات العشر نعرضها فيما يلي ونردھا:

الشبهة الأولى:

إن في القراءات السبع ما يخالف قواعد اللغة كالجمع بين الساكنين في تاءات^{١٤} البزي وإدغام أبي عمرو^{١٥} ... وهذا دليل على عدم ضبط الرواة لها فضلاً أن تكون

^{١٢} - منجد المقرئين لابن الجزري من ص: ١٩ - ٤٤

^{١٣} - انظر مقالات الكوثري ص ٦-٧ ورد مثل هذا الكلام في أكثر من موضع.

^{١٤} - وهي التاءات التي تكون في أوائل الأفعال المستقبلية إذا حسن معها تاء أخرى ولم ترسم خطأ وذلك في إحدى وثلاثين تاء مثل {ولا تيمموا الخبيث} في سورة البقرة (٢٦٧) وفي «سورة سورة آل عمران» {ولا تفرقوا} (١٠٣) وفي «النساء» {الذين توفاهم السملائكة} (٩٧)....
اختلفوا في تشديد هذه التاءات فروى البزي من طريقه سوى الفحام والطري والحمامي عن النقاش عن أبي ربيعة تشديد التاء في هذه المواضع كلها حالة الوصل فإن كان قبلها حرف مد ولسين نحو (ولا تيمموا) وعنه تلهي) أثبتته ومد لالتقاء الساكنين، ... لأن التشديد عارض فلم يعتد به في حذفه. وإن كان ساكناً غير ذلك من تنوين أو غيره جمع بينهما إذ كان بينهما في ذلك ونحوه غير ممتنع لصحة الرواية واستعماله عن الفراء والعرب في غير موضع. انظر النشر في القراءات العشر ٤٣٩/٢ وبعدها للإمام ابن الجزري.

^{١٥} - الإدغام هو التلغظ بحرفين حرفاً كالثاني مشدداً، وينقسم إلى كبير وصغير:

(فالكبير): ما كان الأول من الحرفين فيه متحركاً، سواء كانا مثلين أم حنسين أم

متقاربين. وسمي كبيراً لكثرة وقوعه إذ الحركة أكثر من السكون.

(والصغير): هو الذي يكون الأول منهما ساكناً.

والمشهور بالإدغام الكبير والمنسوب إليه والمختص به من الأئمة العشرة هو أبو عمرو بن

الرد على الشبهة المذكورة

إن ما ذكروا من مخالفة بعض قراءات الأئمة السبعة أو العشرة لقواعد العربية هي ليست كذلك عند المحققين من أئمة اللغة، بل هي لهجات صحيحة في لغة العرب. ودخلت الشبهة على بعضهم من عدم تتبعه للغات العرب، وليس من مخالفة هذه القراءات لها، ولذلك تجدد المحققين من علماء اللغة يردون عليهم.^{١٧}

العلاء، وليس بمفرد به بل قد ورد أيضاً عن الحسن البصري وابن محبوب والأعمش وطلحة بن مصرف وعيسى بن عمر ومسلمة بن عبد الله الفهري ومسلمة بن محارب السدوسي ويعقوب الحضرمي وغيرهم. ووجهه طلب التخفيف، قال أبو عمرو بن العلاء: الإدغام كلام العرب الذي يجري على ألسنتها ولا يحسنون غيره. انظر النشر في القراءات العشر للإمام ابن الجزري. ج ١ ص: ٣٧٤.

^{١٦} - نسبوا ذلك للشيخ أبي شامة الدمشقي راجع البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي ٤٦٧/١، ومنجد المقرئين لابن الجزري ص ١٥، وانظر مناهل العرفان للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني ج: ١ ص: ٣١٤.

^{١٧} - يقول ابن الجزري: أما قوله: «فمما تُسب إليهم وفيه إنكار أهل اللغة الح» فغير لائق منته (أبي شامة) أن يجعل ما ذكره منكراً عند أهل اللغة، وعلماء اللغة والإعراب الذين عليهم الاعتماد سلفاً وخلفاً، يوجهونها ويستدلون بها. وأن يسعهم إنكار قراءة تواترت أو استفاضت عن رسول الله؟ إلا توثيس لا اعتبار بهم، ولا معرفة لهم بالقراءات ولا بالآثار، حمدوا على ما علموا من القياسات، وظنوا أنهم أحاطوا بجميع لغات العرب أفصحها وفصحها، حتى لو قيل لأحدهم شيء من القرآن على غير النحو الذي أنزل الله يوافق قياساً ظاهراً عدده ولم يقرأ بذلك أحد، لقطع له بالصحة.

كما أنه لو سنل عن قراءة متواترة لا يعرف لها قياساً لأنكرها ولقطع بشذوذها، حتى إن بعضهم قطع في قوله عز وجل: {مَالِكٌ لَّا تَأْمَنُا} (يوسف: ١١) بأن الإدغام الذي أجمع عليه الصحابة رضي الله عنهم والمسلمون لحن وأنه لا يجوز عند العرب، لأن الفعل الذي هو تأمن مرفوع، فلا وجه لسكونه حتى يدغم في النون التي تليه.

فانظر - يا أخي - إلى قلة حياء هؤلاء من الله تعالى! يفعلون ما عرفوه من القياس أصلاً والقرآن العظيم فرعاً حاشا العلماء المقتدى بهم من أئمة اللغة والإعراب من ذلك، بل يبينون إلى كل حرف مما تقدم ونحوه، يبالغون في توجيهه والإنكار على من أنكره.

الشبهة الثانية

ويرى بعضهم أن القراءات العشر اختلفت في بعضها الطرق والروايات، وهذا دليل على عدم تواترها، إذ لو كانت متواترة ما اختلفوا فيها.

الرد على هذه الشبهة

وهذه الشبهة مردودة أيضاً، لأن الاختلاف لا ينافي التواتر، فإن النبي صلى الله عليه وسلم بلغ كل حرف من الحروف السبعة التي نزل بها القرآن إلى جماعة يخيل العقل والعادة تواطأهم على الكذب، وهم بلغوه إلى أمثالهم إلى نهاية السند، ولا شك أن الحروف يختلف بعضها عن بعض، فتواتر عند كل قوم الحرف الذي أخذ به، فلا منافاة بين التواتر والاختلاف، مثل القراءات السبعة اتفقوا على تواترها، مع اختلاف القراء فيها.

الشبهة الثالثة

ومن الشبه التي راحت على الكثيرين هو انحصار أسانيد هذه القراءات إلى الأئمة العشرة ومنهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم في عدد لا يصل إلى حد التواتر، فيرى البعض أن ما اختلف فيه القراء كإدغام أبي عمرو، ونقل الحركة لورش،^{١٨} ووصل ميم الجمع وهاء الكناية لابن كثير يمكن دعوى التواتر فيه عن ذلك الإمام الذي نسبت تلك القراءات

حتى إن إمام اللغة والنحو أبا عبد الله محمد بن مالك قال في منظومه «الكافية الشافية»
في الفصل بين المتضايقين:

«وعُمدني قراءة ابنِ عامرٍ فكُم لها من عاضدٍ وناصِرٍ

ولولا خوف الطول وخروج الكتاب عن مقصوده، لأوردت ما زعم أن أهل اللغة أنكروه، وذكرت أقوالهم فيها، ولكن إن مد اللُّهُ في الأجل، لأضعنُ كتاباً مستقلاً في ذلك، يشفي القلب ويشرح الصدر، أذكر فيه جميع ما أنكروه من لا معرفة له بقراءة السبعة والعشرة. في منجد المقرئين لابن الجزري ص: ٦٣.

^{١٨} - نقل الحركة: وهو نوع من أنواع تخفيف الهمز المفرد لغة لبعض العرب اختص بروايته ورش بشرط أن يكون آخر كلمة، وأن يكون غير حرف مد، وأن تكون الهمزة أول الكلمة الأخرى، سواء كان ذلك الساكن تنويناً أو لام تعريف أو غير ذلك، فيتحرك ذلك الساكن بحركة الهمزة وتسقط هي من اللفظ لسكونها وتقدير سكونها.

وذلك نحو (ومتاع إلى حين، وكل شيء أحصيناه، وبعاد ارم، ولأي يوم أحلت). راجع للتفصيل السطر في القراءات العشر ٣٥/٢ للشيخ محمد بن الجزري.

إليه بعد إجهاد النفس في استقراء الطرق، لكن يبقى عليه التواتر من ذلك الإمام إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - في كل فرد فرد من ذلك، وهاهنا تسكب العبرات، فإنها من ثم لم تنقل إلا آحاداً إلا اليسير منها.^{١٩}

الرد على هذه الشبهة

وأما شبهة آحادية أسانيد القراءات العشر إلى الأئمة القراء ومنهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فمردودة أيضاً وعذر من راجت عليهم هذه الشبهة أنهم اعتبروا القراءات كالحديث، واعتبروا مخرجها كمخرجها، فإذا كان مدارها على أسانيد لم تصل إلى حد التواتر تكون آحادية؛ و خفي عليهم أنها نسبت إلى ذلك الإمام اصطلاحاً؛ وإلا فكل أهل بلده كانوا يقرءونها، وأخذوها أمماً عن أمم.^{٢٠}

وقد نبه الشيخ كمال الدين بن الزملاكي^{٢١} على خطئهم، فقال: "انحصار الأسانيد

^{١٩} - راجع البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي ٤٦٧/١، والمدخل لابن بدران ج:

١ ص: ١٩٦، فإنه نقل ذلك عن الطوفي.

ومنجد المقرئين لشمس الدين ابن الجزري دمشقي الشافعي ص: ١٥.

وانظر مناهل العرفان للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني ج: ١ ص: ٣١٤.

^{٢٠} - واستدل ابن الجزري على أن قراءة أهل كل بلد متواترة بالنسبة إليهم أن الإمام الشافعي

رضي الله عنه جعل البسملة من القرآن مع أن روايته عن شيخه مالك تقتضي عدم كونها من القرآن، لأنه من أهل مكة وهم يبتنون البسملة بين السورتين، ويعدونها من أول الفاتحة آية.

وهو قرأ قراءة ابن كثير على إسماعيل القسط عن ابن كثير، فلم يعتمد في روايته عن مالك

في عدم البسملة، لأنها آحاد، واعتمد على قراءة ابن كثير لأنها متواترة.

^{٢١} - هو محمد بن علي بن عبد الواحد بن عبد الكريم الأنصاري دمشقي ابن الزملاكي كمال الدين

أبو المعالي، ولد في شوال سنة ٦٦٧... قال ابن كثير: انتهت إليه رئاسة المذهب تدريجاً وإفتاء ومناظرة وساد أقرانه بذهنه الوقاد وتحصيله الذي منعه الرقاد وعبارته الرائقة وألفاظه الفائقة، قال: ولم اسمع أحداً من الناس يدرس احسن منه، ولا سمعت أحلى من عبارته وجودة تقريره واحترازاته وصحة ذهنه وقوة قريحته.

... ولى قضاء حلب في سنة ٧٢٤هـ ثم صرف عنها، فدخل إلى دمشق سنة ٧٢٧هـ، وطلبه الناصر

على البريد ليوليه قضاء دمشق، فتوجه إلى القاهرة فمات ببليس، فيقال: مات مسموماً. وكانت وفاته في سادس

في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم، فقد كان يتلقاه أهل كل بلد بقراءة إمامهم
الجسم الغفير عن مثلهم، وكذلك دائما.

فالتواتر حاصل لهم، ولكن الأئمة قصدوا ضبط الحروف، وحفظوا شيوخهم
الذين جاء السند من جهتهم، وهذا كالأخبار الواردة في حجة الوداع، هي آحاد، ولم
ترزح الوداع منقولة عن يحصل بهم التواتر عن مثلهم في كل عصر، فهذه كذلك،
وهذا ينبغي التفتن له، وأن لا يغتر بقول القراء فيه.^{٢٢}

ويقرر الديمياطي مثله فيقول: "إنه قد يقال أن الأسانيد إلى الأئمة وأسانيدهم إليه
صلى الله عليه وسلم على ما في كتب القراءات آحاد، لا تبلغ التواتر والجواب عنه أن
انحصار الأسانيد المذكورة في طائفة لا يمنع مجيء القراءات عن غيرهم، وإنما نسبت
القراءات إليهم لتصديدهم لضبط الحروف وحفظ شيوخهم فيها، ومع كل واحد منهم في
طبقتهم ما يبلغها حد التواتر".^{٢٣}

إن هذه القراءات المنسوبة إلى الأئمة القراء كانت قراءة أهل ذلك البلد وأن أحدا
لو انفرد بقراءة دون أهل بلده لم يوافقه عليها أحد، بل كانوا يجتنبونها ويأمرون
باجتنابها.

ومما يدلُّ على صحة هذه الدعوى ما قاله ابن مجاهد أن قنبل قال له:
قال القواس في سنة سبع وثلاثين ومائتين: القَ هذا الرجل (يعني البزي) فقل له:
هذا الحرف ليس من قراءتنا. يعني: "وما هو بميت" مخففاً، وإنما يخفف من
الميت من قدمات، ومن لم يميت فهو مشدَّد. فلقيت البزي فأخبرته، فقال له: قد

عشر شهر رمضان سنة ٧٢٧، وحمل من بليس إلى القرافة فدفن بالقرب من الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.
راجع الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ج: ٥ ص: ٣٢٨ للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢ هـ،
الطبعة الثانية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بمحيدرآباد دكن الهند عام ١٩٧٢ م.

^{٢٢} - راجع البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي ٤٦٨/١.

^{٢٣} - إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للشيخ أحمد بن محمد بن عبد الغني الديمياطي الشافعي

رجعت عنه.

ويدل على ذلك ما ذكره ابن الجزري عن محمد بن صالح أنه قال: سمعت رجلاً يقول لأبي عمرو: كيف تقرأ: "لا يعذبُ عذابه أحدٌ، ولا يوثقُ وثاقه أحدٌ؟"^{٢٤} فقال: "لا يعذبُ" بالكسر.

فقال له الرجل: كيف؟ وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم "لا يعذبُ" بالفتح.

فقال له أبو عمرو: لو سمعت الرجل الذي قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم ما أخذته عنه.

أو تدري ما ذاك؟ لأتني أنهم الواحد الشاذُّ^{٢٥} إذا كان على خلاف ما جاءت به العامة. ومن أجل هذا الوهم الذي وقع فيه بعضهم كره من كره من السلف أن تنسب القراءة إلى واحد.

فقد روى ابن أبي داود^{٢٦} عن إبراهيم النخعي^{٢٧} قال: كانوا يكرهون سند

^{٢٤} - (سورة الفجر: ٢٥ - ٢٦)

^{٢٥} - وقراءة الفتح أيضاً ثابتة بالتواتر، لأنها قراءة الكسائي. قال السخاوي: وقد تواتر الخبر عند قوم دون قوم. وإنما أنكرها أبو عمرو؛ لأنها لم تبلغه على وجه التواتر. راجع منجد المقرنين لشمس الدين ابن الجزري الدمشقي الشافعي ص: ٦٨.

^{٢٦} - هو ابن أبي داود الحافظ العلامة قدوة المحدثين أبو بكر عبد الله ابن الحافظ الكبير سليمان بن الأشعث السجستاني صاحب التصانيف رحل وسمع وبرع وساد الأقران، حدث عنه الدارقطني وأبو أحمد الحاكم ولد سنة ثلاثين ومائتين... وكان أحمد بن صالح يمنع المرد من مجلسه فأحب أبو داود أن يسمع أبيه منه، فسدل حية على وجهه، وسمع فعرف، فقال: مثلي يعمل معه هذا؟! فقال أبو داود: لا تنكر علي، واجمع ابني مع الكبار، فإن لم يقاومهم بالمعرفة فأحرمه السماع، مات في ذي الحجة سنة ست عشرة وثلاثمائة. راجع طبقات الحفاظ للسيوطي ص: ٣٢٤.

^{٢٧} - هو إبراهيم النخعي فقيه العراق أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود الكوفي الفقيه، روى عن علقمة ومسروق والأسود وطائفة، ودخل علي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وهو صبي... وقال عند

وأيضاً فإن وجوه القراءات أبعاض القرآن^{٢٨} ولو لم يكن انفراد القراء ببعض الوجوه متواتراً لكان بعض القرآن غير متواتر، لأننا نجد في القرآن أحرفاً تختلف القراء فيها، وكلّ منهم على قراءة لا توافق الآخر، فكثير من القرآن يكون غير متواتر، لأنّ التواتر لا يثبت باثنين ولا بثلاثة^{٢٩} وهذا باطل فما يؤدي إليه يكون مثله.^{٣٠}

الله بن أبي سليمان سمعت سعيد بن جبير يقول: تستفتوني وفيكم إبراهيم النخعي!.

وقالت هنيذة زوجة إبراهيم: إنه كان يصوم يوماً ويفطر يوماً، وجاء من وجود عن إبراهيم أنه كان لا يتكلم في العلم إلا أن يسئل، وروى بن عون عن إبراهيم قال: كانوا يكرهون إذا احتتموا أن يفرح الرجل أحسن ما عنده. مات إبراهيم في آخر سنة خمس وتسعين كهلاً قبل الشبخوخة رحمه الله تعالى". راجع تذكرة الحفاظ ج: ١ ص: ٧٣ لمحمد بن طاهر القيسراني المتوفى سنة ٥٠٧هـ، الطبعة الأولى، دار الصمعي، الرياض، سنة ١٤١٥، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.

٢٨ - هذا هو الراجح وإن اختار بعضهم خلاف ذلك.

٢٩ - منجد المقرئين لشمس الدين ابن الجزري دمشقي الشافعي ص: ٦٨

٣٠ - وأشار الحافظ العلاتي إلى السبب الذي أوقع أبا شامة في هذا الزعم، فقال: وللشيخ شهاب الدين أبي شامة في كتابه "المرشد الوجيز" وغيره كلام في الفرق بين القراءات السبع والشادة فيه وكلام غيره من متقدمي القراء ما يوهم أنّ القراءات السبع ليست متواترة كلها، وأنّ أعلاها ما اجتمع فيه صحة السند وموافقة خط المصحف الإمام والفصيح من لغة العرب، وأنه يكفي فيها الاستفاضة، وليس الأمر كما ذكر هولاء، والشبهة دخلت عليهم مع انحصار أسانيدنا في رجال معروفين، وظنوها كأخبار الآحاد. - نقله عنه ابن الجزري في منجد المقرئين لشمس الدين ابن الجزري دمشقي الشافعي ص: ٧٠ ويقول ابن الجزري: إنه سأل بعض مشايخه عن هذا الموضوع فقال: انحصار الأسانيد في طائفة، لا يمنع مجيء القرآن عن غيرهم. فلقد كان يتلقاه أهل كل بلد، يقرؤ منهم الجهم العفصير عن مثلهم، وكذلك دائماً، والتواتر حاصل لهم، ولكن الأئمة الذين تصدوا لضبط الحروف حفظوا شيوخهم منهم وجاء السند من جهتهم، وهذه الأخبار الواردة في حجة الوداع ونحوها أجلى مثال لذلك فإنها أخبار آحاد، ولم تزل حجة الوداع منقولة عن من يحصل لهم التواتر عن مثلهم في كل عصر، فهذه كذلك. انظر منجد المقرئين لشمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري دمشقي الشافعي ص: ٧٠

الشبهة الرابعة

واستثنى ابن الحاجب من التواتر من القراءات السبع ما كان من قبيل الأداء؛ كالمد والإمالة وتحقيق الهمزة.

فقد قال في مختصر الأصول له: "القراءات السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء كالمد والإمالة وتخفيف الهمزة ونحوه".^{٣١}

الرد على هذه الشبهة

والذي ذكره ابن الحاجب من الفرق بين الأصل والأداء، هو وإن أصاب في تفرقة بين الخلافتين في ذلك، لكنه واهم في تفرقة بين الحالتين؛ نقله وقطعه بتواتر الأصل دون المد والإمالة وتخفيف الهمزة، بل هما في نقلهما واحد، فإن ما ذكره ليس من قبيل الأداء في الحقيقة.

وقد أكد ابن الجزري الفرق بين الأصول والأداء، فاعتبر ما كان من قبيل الأصول متواتراً وما كان من قبيل الأداء^{٣٢} غير متواتر، لكنه خطأً ابن الحاجب في اعتباره المد والإمالة وتخفيف الهمزة من قبيل الأداء.^{٣٣}

^{٣١} منجد المقرنين لشمس الدين ابن الجزري دمشقي الشافعي ص ٥٧. وبعدها، ومناهل العرفان ج: ١ ص: ٣٠٥، والمدخل لابن بدران ج: ١ ص: ١٩٦.

^{٣٢} - والمراد بكلمة "من قبيل الأداء" ما يتعلق بتقدير الأصول المتواترة، فالمد للهمز مثلاً متواتر أما تقديره بأربع حركات أو ست فليس بمتواتر لأنه يصعب ضبطه، وقد قيل بالتواتر فيه أيضاً كما يظهر من كلام ابن الجزري في النشر في القراءات العشر ٨٤/١ و كما نقل ذلك عن الباقلاني.

^{٣٣} - يقول: "وليت الإمام ابن الحاجب أحلى كتابه من ذكر القراءات وتواترها كما أحلى غيره كتبهم منها، وإذ قد ذكرها فليت لم يتعرض إلى ما كان من قبيل الأداء، وإذ قد تعرض فليت سكت عن التمثيل، فإنه إذا ثبت أن شيئاً من القراءات من قبيل الأداء لم يكن متواتراً عن النبي صلى الله عليه وسلم، كنتقسيم وقف حمزة وهتمام وأنواع تسهيله، فإنه وإن تواتر تخفيف الهمز في الوقف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يتواتر أنه وقف على موضع بنمسين وجهاً، ولا بعشرين ولا بنحو ذلك، وإنما إن صح شيء منها فوجهه، والباقي لاشك أنه من قبيل الأداء". المنجد لابن الجزري ص: ٦٢

يقول ابن الجزري: إنه قد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول كالقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني في كتابه «الانتصار» وغيره، ولا نعلم أحداً تقدم ابن الحاجب إلى ذلك.^{٣٤}

ورجح السبكي أيضاً أن ما كان من قبيل الأداء فليس بمتواتر إلا أن أصل المد والإمالة وغيرهما ليس من قبيل الأداء عنده.

يقول: اعلم أن السبع متواترة، والمد متواتر، والإمالة متواترة، كل هذا بين لاشك فيه، وقول ابن الحاجب: "فيما ليس من قبيل الأداء" صحيح لو تجرد عن قوله: كالمدة والإمالة لكن تمثيله بهما أوجب فساداً... فلذلك قلنا "قيل" ليتبين أن القول بأن المد والإمالة والتخفيف غير متواترة ضعيف عندنا... فإذا عرفت ذلك فكلامنا قاض بتواتر السبع، و من السبع مطلق المد والإمالة وتخفيف الهمز بلا شك"^{٣٥}.

فكلام هؤلاء يدل على أن أصل المد وأصل الإمالة وغيرهما متواتر وأن ذلك ليس من قبيل الأداء، وأما تقديره بأربع حركات أو بست، ففيه الكلام لأنه لا يسهل ضبطه، ومن هنا قال الزركشي: الحق أن المد والإمالة لا شك في تواتر المشترك منها، وهو المد من حيث هو مد، والإمالة من حيث هي إمالة، لكن التقدير غير متواتر للاختلاف في كيفية الأداء.^{٣٦}

رابعاً: سبب اختلاف القراءات المتواترة

ثبت بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن هذا القرآن أنزل على

^{٣٤} - النشر في القراءات العشر ٨٤/١ للإمام ابن الجزري.

^{٣٥} - جمع الجوامع للسبكي و منجد المقرئين لشمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن

الجزري الدمشقي الشافعي ص: ٦٢

^{٣٦} - راجع البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي ٤٦٩/١.

سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه".^{٣٧}

واختلف العلماء في توجيهه وتأويل هذا الحديث على أكثر من أربعين قولاً لا يصح منها إلا القليل — كما يقول الشيخ زاهد الكوثري — لا أريد الخوض في تفاصيلها فقد أفرد العلماء أ لشرحه كتباً مستقلة،^{٣٨} وتناوله الآخرون بالبحث في ثنايا الكتب المؤلفة في علوم القرآن والقراءات، إلا أن الذي يظهر من ألفاظ الحديث أن الله تعالى أباح لهذه الأمة — رحمة بها — أن تقرأ كتاب رها بأحرف متعددة لا تتجاوز سبعة أحرف.

ثم اختلف العلماء في هذه الأحرف وهذا التعدد، هل هو راجع إلى اختلاف لغات القبائل العربية المشهورة أم هو راجع إلى الوجوه التي ذكرها ابن قتيبة^{٣٩} وأبو^{٤٠} الفضل

^{٣٧} - متفق عليه انظر صحيح البخاري ج: ٤ ص: ١٩٠٩، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف،

وصحيح مسلم ج: ١ ص: ٥٦٠، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه. بل الحديث متواتر، كما صرح به غير واحد.

^{٣٨} - راجع الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها للدكتور حسن ضياء الدين عتر، الطبعة الأولى عام

١٤٠٩هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت.

^{٣٩} - هو عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري قاضيها النحوي اللغوي، صاحب المصنفات البديعة المفيدة

المحتوية على علوم جمّة نافعة.

اشتغل ببغداد وسمع بما الحديث على إسحاق بن راهويه وطبقته، وأخذ اللغة عن أبي حاتم السجستاني وذويه، وصنف وجمع وألف المؤلفات الكثيرة؛ منها كتاب المعارف، وأدب الكاتب الذي شرحه أبو محمد بن السيد البطليوسي، وكتاب مشكل القرآن والحديث، وغريب القرآن والحديث، وعيون الأخبار، وإصلاح الغلط، وكتاب الخيل، وكتاب الأنوار، وكتاب المسلسل، والجوابات، وكتاب الميسر والقداح، وغير ذلك. كانت وفاته في سنة مائتين وست وسبعين، وقيل: في التي بعدها، ومولده في سنة ثلاث عشرة ومائتين، ولم يجاوز الستين.

راجع البداية والنهاية ج: ١١ ص: ٤٨ لأبي الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي المتوفى ٧٧٤هـ، طبعة مكتبة المعارف، بيروت — لبنان.

^{٤٠} - قال ابن قتيبة وقد تدبرت وجوه الاختلاف في القراءات فوجدتها سبعة:

(الأول) في الإعراب بما لا يزيل صورتها في السخط ولا يغير معناها نحو {هؤلاء بناتي هن أطهرُ

الرازي^{٤٢} وابن الجزري^{٤٣} أو راجع إلى أمر آخر، إلا أنهم متفقون على أن اختلاف

لکم. وأظهر (بالرفع والنصب) وهل يجازي إلا الكفور، (بالمبني للمفعول) ونجازي إلا الكفور، (بالمبني للفاعل) والبحل والبخل (بضم الباء أو فتحها).

(والثاني) الاختلاف في إعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغير معناها ولا يزيلها عن صورتها نحو (رئنا باعد، ورئنا باعد). بصيغة الأمر أو الماضي.

(والثالث) الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها بما يغير معناها ولا يزيل صورتها نحو (وانظر إلى العظام كيف ننشرها وننشرها؛ (بالزاي أو الراء) وإذا فزغ عن قلوبهم وفزغ).

(والرابع) أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها ومعناها نحو (طلع تضيد) في موضع (وظلح منضود) في آخر. (بالحاء أو العين)

(والخامس) أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب ولا يغير معناها نحو (الإذقية واحدة وصيحة واحدة، وكالعهن المنفوش وكالصوف).

(والسادس) أن يكون الاختلاف بالتقدم والتأخير نحو: (وجاءت سكرة السحق بالسموت، في: سكرة السموت بالسحق).

(والسابع) أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان نحو (وما عملت أيديهم وعسلته، وإن الله هو الغني الحميد، وهذا أخي له تسع تسعون نعمة أنثى).

ثم قال ابن قتيبة: وكل هذه الحروف كلام الله تعالى نزل به الروح الأمين على رسول الله انتهى. انظر تأويل مشكل القرآن ص: ٣٦، لابن قتيبة الدينوري، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠١هـ، المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: السيد أحمد صقر.

٤١ - هو عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن بن بندار الرازي أبو الفضل المعجلي المقرئ أحد الأعلام وشيخ

الإسلام. ورد أن مولده بمكة سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة، ذكره أبو سعد ابن السمعاني، فقال: كان مقرنا فاضلا كثير التصانيف حسن السيرة زاهدا متعبدا خشن العيش منفردا قانعا باليسير، يقرئ أكثر أوقاته، ويروي الحديث، وكان يسافر وحده، ويدخل البراري، قال الذهبي: قرأ لابن عامر علي بن داود الداراني، وقرأ علي أبي عبد الله المجاهدي صاحب ابن مجاهد، وعلي أبي الحسن الحمامي وأبي الفرج النهرواني وبكر بن شاذان الواعظ وأبي بكر الشامي وجماعة كثيرة. وكان أحد من عني بالقراءات، وسمع من أبي مسلم الكاتب وعبد الوهاب الكلبي، قرأ عليه القراءات أبو القاسم الهذلي وأبو علي الحداد الأصفهاني... توفي في جمادى الأولى سنة أربع وخمسين وأربعمائة. راجع معرفة القراء الكبار للذهبي ج: ١ ص: ٤١٧.

٤٢ - واختار الإمام أبو الفضل الرازي في اللوائح الوجه التالي في تفسير "سبعة أحرف" إذ يقول:

الكلام لا يخرج عن سبعة أحرف في الاختلاف:

الأول: اختلاف الأسماء من أفراد، وتثنية، وجمع، وتذكير، وتأنيث.

القراءات راجع إلى نزوله بسبعة أحرف، وتلقي الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تلقي التابعين عن أفواه الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، لا إلى الاجتهاد

الثاني: اختلاف تصريف الأفعال من ماضٍ، ومضارع، وأمر.

الثالث: اختلاف وجوه الإعراب.

الرابع: الاختلاف بالنقص والزيادة.

الخامس: الاختلاف بالتقديم والتأخير.

السادس: الاختلاف بالإبدال.

السابع: اختلاف اللغات «يريد اللهجات» كالفتح والإمالة، والترقيق والتفخيم، والإظهار والإدغام،

ونحو ذلك. نقله عنه في النشر لابن الجزري ج: ١ ص: ٧٧.

٤٣

- وقال ابن الجزري: "ولا زلت أستشكل هذا الحديث وأفكر فيه وأمعن النظر من نيف

وتلاثين سنة حتى فتح الله عليّ بما يمكن أن يكون صواباً إن شاء الله وذلك أنني سمعت القراءات صحيحها وشاذها وضعيفها ومنكرها فإذا هو يرجع اختلافها إلى سبعة أوجه من الاختلاف لا يخرج عنها وذلك:

إما في الحركات بلا تغير في المعنى والصورة: نحو (ويعسب) بوحسين. (يفتح السين

وكسرها)

أو بتغير في المعنى فقط نحو (فتلقي آدم من ربه كلمات). (ينصب ميم "آدم"، ورفع تاء

"كلمات" واذكر بعد أمة، وأمه). بالثناء المربوطة والماء.

وإما في الحروف بتغير المعنى لا الصورة نحو (تلوا، وتلوا). ونسجيك بيدك لتكون لمن

خلفك ونسجيك بيدك).

أو عكس ذلك نحو (بسطة وبسطة، والصراط والسرط).

أو بتغيرهما نحو (أشد منكم ومنهم، ويأتل ويتأل)، و(فامضوا إلى ذكر الله).

وأما في التقديم والتأخير نحو (فيقتلون ويقتلون، وجاءت مكرت الحق بالموت).

أو في الزيادة والنقصان نحو (وأوصى ووصى، والذكر والأنثى).

فهذه سبعة أوجه لا يخرج الاختلاف عنها، وأما نحو اختلاف الإظهار، والإدغام، والروم، والإشمام،

والتفخيم، والترقيق، والمد والقصر، والإمالة، والفتح، والتحقيق، والتسهيل، والإبدال، والنقل مما يعبر

عنه بالأصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى، لأن هذه الصفات المتنوعة في

أدائه لا تفرجه عن أن يكون لفظاً واحداً، ولن فرض فيكون من الوجه الأول. انظر النشر لابن الجزري ج: ١،

ص: ٧٧.

وخلو المصاحف من التنقيط والتشكيل كما يتفوه به بعض المستشرقين.^{٤٤}

بقاء الأحرف السبعة ونسخه

وأما سبب اختلاف القراءات الموجودة اليوم فيبانه ينبي على اختلاف العلماء في بقاء الأحرف السبعة ونسخها، فإنهم قد اختلفوا في ذلك على عدة أقوال:

القول الأول:

يرى طائفة من العلماء أن المصاحف العثمانية مشتملة على جميع الأحرف السبعة، واستدلوا على ذلك: بأنه لا يجوز للأمة أن تهمل شيئا من الأحرف التي نزل بها القرآن، وقد أجمع الصحابة على نقل هذه المصاحف، فتكون مشتملة على جميع الأحرف السبعة ويكون سبب اختلاف القراءات — على هذا الرأي — بقاء الأحرف السبعة.

القول الثاني:

وذهبت طائفة أخرى من العلماء: إلى أن نزول القرآن على سبعة أحرف كان رخصة ثم رفعت الأحرف الباقية، وحفظ على حرف واحد منها. ثم اختلف هؤلاء على رأيين:

أ_الرأي الأول

إن عثمان رضي الله عنه جمع الناس على حرف واحد، لأن القراءة بها كانت رخصة ولم تكن حتما، فرأى الصحابة أن يجمعوا الناس على حرف واحد لئلا يختلفوا في كتاب الله، وكان ذلك جماعا سائغا منهم، فترك القراءة بالأحرف المتبقية كان في عهد عثمان رضي الله عنه بعد زمن الرسول صلى الله عليه وسلم.^{٤٥} وهو مذهب الإمام ابن

^{٤٤} - انظر للتفصيل "القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرد عليه" ل محمد عارف

عثمان موسى المرري ص ١٢٤ وبعدها الطبعة الأولى عام ١٩٨٦م، بدون مكان الطبع.

^{٤٥} - انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٨٦/١. فإنه قال: قال الإمام المصنف محمد ابن جرير

الطبري وغيره: إن القراءة على الأحرف السبعة لم تكن واجبة على الأمة، وإنما كان ذلك جائزا له ومرخصا فيه، وقد جعل لهم الاختيار في أي حرف قرءوا به كما في الأحاديث الصحيحة.

ب - الرأي الثاني

ويرى الإمام الطحاوي^{٤٧} أن الله عز وجل كان قد أنزل القرآن بحرف واحد، ولما عجز المسلمون عن قراءته بلغة قريش أباح لهم أن يقرأه كل واحد بلغته. ولما ارتفعت هذه الضرورة وتعودوا على القراءة بلغة قريش ارتفعت هذه الرخصة، وما عاد القرآن يقرأ بها، وبقي حرف واحد منها. وكان ذلك في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم.^{٤٨}

موقف العلماء من رأي ابن جرير

يرى الشيخ محمد زاهد الكوثري أن ما ذهب إليه ابن جرير الطبري رأي

قالوا فلما رأى الصحابة أن الأمة تفترق وتختلف وتنتقل إذا لم يجتمعوا على حرف واحد اجتمعوا على ذلك اجتماعا سائغا وهم معصومون أن يجتمعوا على ضلالة ولم يكن في ذلك ترك لواحد ولا فعل محظور.

^{٤٦} - هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري وقيل يزيد بن كثير ابن غالب صاحب

التفسير الكبير والتاريخ الشهير. كان إماما في فنون كثيرة منها؛ التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، وغير ذلك. وله مصنفات مليحة في فنون عديدة تدل على سعة علمه وغزارة فضله، وكان من الأئمة المجتهدين لم يقلد أحدا... وكان ثقة في نقله، وتاريخه أصح التواريخ وأثبتها، وذكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في طبقات الفقهاء في جملة المجتهدين... وكانت ولادته سنة أربع وعشرين ومائتين بأمل، طبرستان، وتوفي يوم السبت آخر النهار، ودفن يوم الأحد في داره في السادس والعشرين من شوال سنة عشر وثلاثمائة ببغداد رحمه الله تعالى.

راجع وفيات الأعيان وأنباء الزمان ج: ٤ ص: ١٩١ لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان المتوفى ٦٨١هـ، طبعة دار الثقافة، بيروت - لبنان عام ١٩٦٨م، تحقيق: د. إحسان عباس.

^{٤٧} - أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، إليه انتهت رئاسة أصحاب أبي حنيفة بمصر، أخذ

العلم عن أبي جعفر بن أبي عمران وعن أبي حازم وغيرهما. وكان شافعيًا ثم انتقل إلى مذهب الإمام أبي حنيفة إثر مناقشة حدثت بينه وبين خاله المزني تلميذ الإمام الشافعي، وصنف اختلاف العلماء والشروط وأحكام القرآن ومعاني الآثار، ولد سنة ثمان وثلاثين ومائتين، ومات سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة. طبقات الفقهاء للشيرازي ص: ١٤٨.

^{٤٨} - راجع مشكل الآثار ٤/١٩٠-١٩١ للإمام أبي جعفر الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١هـ، طبعة دار

صادر، بيروت، بدون تاريخ الطبع.

خطير، يقول: "ورأى القائلين بأن عثمان رضي الله عنه جمع الناس على حرف واحد ومنع من الستة الباقية لمصلحة، وإليه نحا ابن جرير وتهيئه أناس فتابعوه، لكن هذا رأى خطير قام ابن حزم^{٤٩} بأشد النكير عليه في "الفصل" والأحكام"^{٥٠} وله الحق في ذلك".^{٥١} فالقراءات

٤٩ - ابن حزم الإمام العلامة الحافظ الفقيه أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف الفارسي الأصل اليزيدي الأموي مولا هم القرطبي الظاهري.

كان أولا شافعيًا ثم تحول ظاهريًا، وكان صاحب فنون وورع وزهد، وإليه المنتهى في الذكاء والحفظ وسعة الدائرة في العلوم، أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم مع توسعه في علوم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار.

له المخلّى على مذهبه واجتهاده وشرحه المخلّى والملل والنحل والإيصال في فقه الحديث وغير ذلك، آخر من روى عنه بالإجازة أبو الحسن شريح بن محمد مات في جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وأربعمائة". راجع طبقات الحفاظ للسيوطي ص: ٤٣٥:

٥٠ - قال ابن حزم: وأما الأحرف السبعة فباقية كما كانت إلى يوم القيامة مثبتة في القراءات المشهورة من المشرق إلى المغرب ومن الجنوب إلى الشمال فما بين ذلك، لأنها من الذكر المنزل الذي تكفل الله تعالى بحفظه، وضمان الله تعالى لا يخفى أصلاً وكفالاته تعالى لا يمكن أن تضع.

ومن البرهان على كذب أهل الجهل وأهل الإفك على عثمان رضي الله عنه في هذا حديث ابن الزبير قال: قلت: لعثمان "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير" قال: قد نسحتها الآية الأخرى فلم تكتبها أو تدعها قال: يا ابن أخي لا أغير شيئا منه من مكانه.

وما رواد البخاري أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان بن عفان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة فقال: حذيفة لعثمان يا أمير المؤمنين أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى.

فأرسل عثمان إلى حفصة أم المؤمنين أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك، فأرسلت هما إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف.

وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، وإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. فهذا الحبران عن عثمان إذا جمعا صححا قولنا؛ وهو أنه لم يعل شيئا من القرآن عن مكانه الذي أنزله الله تعالى عليه، وأنه أحرق ما

المختلفة تكون وجوها في حرف واحد من الأحرف السبعة عند القائلين بهذا الرأي.^{٥٢}

القول الثالث:

وذهب الجمهور إلى أن المصاحف العثمانية مشتملة على ما تختمه رسمها من الأحرف السبعة فقط، جامعة للعرضة الأخيرة التي عرضها النبي صلى الله عليه وسلم على حبرائيل عليه السلام، متضمنة لها لم تترك حرفا منها.^{٥٣}

وعلى هذا يكون اختلاف القراءات وجوها لما تم عرضها في العرضة الأخيرة الجامعة لبعض الأحرف السبعة.

رأي ابن الجزري

وذهب ابن الجزري إلى قريب من قول الجمهور واختاره إلا أنه يرى أن المصاحف العثمانية مشتملة على العرضة الأخيرة وكذا على ما لم ينسخ من القرآن مما كان في العروض السابقة، فقال: "ولا شك أن القرآن نسخ منه وغير فيه في العرضة الأخيرة فقد صح النص بذلك عن غير واحد من الصحابة.

سوى ذلك مما وهم فيه وهم أو تعمد تبديله متعمد....

قال أبو محمد: فحرام على كل أحد أن يظن أن شيئا أحرر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أمته لا تطبق ذلك أتى عثمان فحمل الناس عليه فأطافوه، ومن أجاز هذا فقد كذب رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله الله تعالى إن أمته لا تطبق ذلك، ولم ينكر الله تعالى عليه ذلك ولا حبريل عليه السلام، وقال هؤلاء المجرمون: إنهم يطبقون ذلك، وقد أطافوه فيا لله ويا للمسلمين!! أليس هذا اعتراضا مجردا على الله عز وجل مع التكذيب لرسوله صلى الله عليه وسلم؟ فهل الكفر إلا هذا؟ نعوذ بالله العظيم أن يمر بأوهامنا فكيف أن نعتقده". الإحكام لابن حزم ج: ٤ ص: ٥٥٤.

٩١ - مقالات الشيخ محمد زاهد الكوثري ٢١.

٥٢ - راجع صفحات في علوم القراءات ص: ٢١، لعبد القيوم بن عبد الغفور السندي، طبع المكتبة

الإمدادية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٥هـ.

٥٣ - راجع النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٨٦/١.

وروي عن زر بن حبيش قال: قال لي ابن عباس: أي القراءتين تقرأ؟ قلت: الأخيرة، قال: فإن النبي كان يعرض القرآن على جبريل عليه السلام في كل عام مرة قال فعرض عليه القرآن في العام الذي قبض فيه النبي مرتين فشهد عبدالله يعني ابن مسعود ما نسخ منه وما بدل؛ فقراءة عبدالله هي الأخيرة.^{٥٤}

وإن الصحابة كتبوا في هذه المصاحف ما تحققوا أنه قرآن وما علموه أنه استقر في العرصة الأخيرة، وما تحققوا صحته عن النبي مما لم ينسخ، وإن لم تكن داخلية في العرصة الأخيرة؛ ولذلك اختلفت المصاحف بعض اختلاف إذ لو كانت العرصة الأخيرة فقط لم تختلف المصاحف بزيادة ونقص وغير ذلك.

ثم إن الصحابة رضي الله عنهم لما كتبوا تلك المصاحف جردوها من النقط والشكل ليحتمل ما لم يكن في العرصة الأخيرة مما صح عن النبي، وإنما أحلوا المصاحف من النقط والشكل لتكون دلالة الخط الواحد على كلا اللفظين المنقولين المسموعين المتلوين شبيهة بدلالة اللفظ الواحد على كلا المعنيين المعقولين المفهومين، فإن الصحابة رضوان الله عليهم تلقوا عن رسول الله ما أمره الله تعالى بتبليغه إليهم من القرآن لفظه ومعناه جميعاً ولم يكونوا

^{٥٤} - الحديث رواه الحاكم بسياق آخر فقال في المستدرک علی الصحیحین ج: ٢ ص: ٢٥٠، برفق:

٢٩٠٣، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أي القراءتين ترون كان آخر القراءة؟ قالوا: قراءة زيد. قال: لا إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعرض القرآن كل سنة على جبريل عليه السلام، فلما كانت السنة التي قبض فيها عرضه عليه عرضتين، فكانت قراءة بن مسعود آخرهن" هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه بهذه السياقة. والسنن ج: ١ ص: ٢٣٩ لسعيد بن منصور المتوفى سنة ٢٢٧هـ، الطبعة الأولى دار العصيمي، الرياض، سنة ١٤١٤هـ، تحقيق: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد.

عن ابن عباس قال: قال لي: أي القراءتين تعدون أولى؟ قلنا قراءتنا، فقال: لا بل قراءة ابن مسعود، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرض عليه القرآن في كل رمضان، فلما كان العام الذي مات فيه عرض عليه مرتين، فشهد ابن مسعود ما نسخ منه وما بدل".

ليسقطوا شيئاً من القرآن الثابت عنه ولا يمنعوا من القراءة به.^{٥٥}

بناء على ما سبق من بقاء الأحرف السبعة كلها أو بعضها أو حرف منها اختلفوا في القراءات المتواترة الموجودة اليوم:

فقال بعضهم: هي الأحرف السبعة كلها.

وقال الآخرون: هي بعض الأحرف السبعة التي شملتها العرضة الأخيرة وما علم الصحابة عدم نسخها مما كان قبلها.^{٥٦}

وقال فريق ثالث: هي حرف واحد من الأحرف السبعة، والاختلاف فيها اختلاف وجوه هذا الحرف الواحد.^{٥٧}

^{٥٥} - راجع النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٨٧/١.

^{٥٦} - وهو الراجح عند ابن الجزري انظر كتابه منجد المقرئين ص: ٥٤

^{٥٧} - يقول ابن الجزري في ذلك: وأما هل القراءات التي يقرأ بها اليوم في الأمصار جميع الأحرف السبعة أم بعضها؟ فإن هذه المسألة تبنى على الفصل المتقدم، فإن من عنده أنه لا يجوز للأمة ترك شيء من الأحرف السبعة يدعي أنها مستمرة النقل بالتواتر إلى اليوم، وإلا تكون الأمة جميعها عصاة مخطفين في ترك ما تركوا منه، كيف وهم معصومون من ذلك؟. راجع النشر لابن الجزري ج: ١ ص: ٨٨.

وقال أبو عمرو الداني: وجه هذا الاختلاف في القرآن أن رسول الله كان يعرض القرآن على حبريل عليه الصلاة والسلام في كل عام عرضة، فلما كان في العام الذي توفي فيه عرضه عليه عرضتين، فكان حبريل عليه الصلاة والسلام يأخذ عليه في كل عرضة بوجه وقراءة من هذه الأوجه والقراءات المختلفة، ولذلك قال إن القرآن أنزل عليها وإنما كلها شاف كاف.

وأباح لأمة القراءة بما شاءت منها مع الإيمان بجميعها والإقرار بكلها إذ كانت كلها من عند الله تعالى منزلة ومنه مأخوذة.

ولم يلزم أمتة حفظها كلها ولا القراءة بأجمعها، بل هي بخيرة في القراءة بأي حرف شاءت منها كتخييرها إذا هي حنثت في يمين، وهي موسرة بأن تكفر بأي الكفارات شاءت، إما بعق وإما بإطعام وإما بكسوة، وكذلك المأمور في الغدية بالصيام أو الصدقة أو النسك أي ذلك فعل فقد أدى ما عليه، وسقط عنه فرض غيره، فكذا أمروا بحفظ القرآن وتلاوته ثم خيروا في قراءته بأي الأحرف السبعة شاءوا.

إذ كان معلوما أنهم لم يلزموا استيعاب جميعها دون أن يقتصروا منها على حرف واحد بل قيل فهم أي ذلك قرأتم أصبتم فدل على صحة ما قلنا.

طبيعة الاختلاف في القراءات

الاختلاف في القراءات اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد.

وليس مثل اختلاف الأدلة في الفروع، فلا يقبل الترجيح ولا التساقط، بل كل قراءة بمثابة آية.

ذكر ابن الجزري^{٥٨} أن كل ما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك فقد وجب قبوله ولم يسع أحدا من الأمة رده، ولزم الإيمان به، وأن كله منزل من عند الله، إذ كل قراءة مع الأخرى بمنزلة الآية مع الآية يجب الإيمان بها كلها، وأتباع ما تضمنته من المعنى علما وعملا لا يجوز ترك موجب أحدهما لأجل الأخرى، ظنا أن ذلك تعارض. وإلى ذلك أشار النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: لأحد المختلفين "أحسن^{٥٩}" وفي الحديث الآخر أصبت^{٦٠}، وفي الآخر "هكذا أنزلت".^{٦١}

راجع الأحرف السبعة في القرآن لأبي عمرو الداني المتوفى عام ٤٤٤هـ، ج: ١ ص: ٤٦، طبع مكتبة المنارة، مكة المكرمة، عام ١٤٠٨هـ، تحقيق: د. عبد المهيمن طحان، وانظر منجد المقرئين لابن الجزري ص: ٥٥.

^{٥٨} - راجع النشر في القراءات العشر ١/٥١-٥٢ للإمام شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد بن محمد

بن علي بن يوسف المعروف بابن الجزري الدمشقي الشافعي.

^{٥٩} - قال النسائي في السنن الكبرى ج: ١ ص: ٣٢٦، برقم: ١٠١٢ لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب

النسائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩١م، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري و كسروي حسن.

في "باب جامع ما جاء في القرآن" عن أبي بن كعب قال: أقراني رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة، فبينما أنا في المسجد جالس إذ سمعت رجلا يقرأها يخالف قراءتي، فقلت له من علمك هذه السورة؟ فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقلت: لا تفارقني حتى تأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأتيته، فقلت: يا رسول الله إن هذا يخالف قراءتي في السورة التي علمتني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقرأ يا أبي، فقرأتها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحسنت، ثم قال للرجل: اقرأ فخالف قراءتي، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: أحسنت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبي إنه قد أنزل على سبعة أحرف كلهم شاف كاف". قال أبو عبد الرحمن معقل بن عبيد الله ليس بذلك القوي".

^{٦٠} - ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ج: ٧ ص: ١٥٠، لعلي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى سنة ٨٠٧هـ،

صوب النبي صلى الله عليه وسلم قراءة كل من المختلفين وقطع بأنها كذلك أنزلت من عند الله، وبهذا يتميز اختلاف القراء من اختلاف الفقهاء، فإن اختلاف القراء كله حق وصواب نزل من عند الله، وهو كلامه لا شك فيه، واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادي، فلا يصح رد قراءة متواترة بقراءة متواترة أخرى.

فائدة اختلاف القراءات

يترتب على اختلاف القراءات فوائد كثيرة أشار إليها أصحاب الشأن يسهل مراجعتها^{٦٢} في كتب القوم، ولذلك لا نطيل الكلام بذكرها إلا ما يتعلق بموضوعنا، وهو

طبعة دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، عام ١٤٠٧هـ.

فقال: "باب القراءات وكم أنزل القرآن على حرف" وعن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أنزل القرآن على سبعة أحرف على أي حرف قرأتم أصبتم، فلا تماروا فإن المرء فيه كفر".
رواه أحمد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص قال سمع عمرو بن العاص رجلاً يقرأ آية من القرآن فقال من أقرأكها؟ قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقد أقرانيها رسول الله صلى الله عليه وسلم على غير هذا، فذهبا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما: يا رسول الله آية كذا وكذا ثم قرأها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا أنزلت، وقال الآخر: يا رسول الله فقرأ على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال ليس هكذا يا رسول الله؟ قال: هكذا أنزلت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأبى ذلك قرأتم فقد أصبتم، ولا تماروا فيه فإن المرء فيه كفر أو إنه الكفر به".
رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح إلا أنه مرسل، وعن أبي طلحة قال: قرأ رجل عند عمر فغير عليه، فقال قرأت على رسول الله صلى الله عليه وسلم".

٦١ - متفق عليه ولفظ البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٨٥١، برقم: ٢٢٨٧ باب كلام الخصوم

بعضهم في بعض".

عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرؤها، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرانيها، وكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتى انصرف ثم لبنته بردائه فنجت به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ على غير ما أقرانيها، فقال لي: أرسله، ثم قال له: اقرأ، فقرأ قال: هكذا أنزلت، ثم قال لي: اقرأ فقرأت فقال: هكذا أنزلت إن القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا منه ما تيسر".

٦٢ - انظر لتفصيل الفوائد المترتبة على اختلاف القراءات كتاب النشر لابن الجزري، ٢٨/١ وبعدها و

٥٢/ وبعدها.

الجاناب الفقهي، فاختلاف القراءات يترتب عليه فوائد فقهية متنوعة،^{٦٣} واختلاف بين

٦٣ - أشار الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في مناهل العرفان ١/١٤٠، إلى بعض فوائد اختلاف

القراءات، فقال:

ومنها بيان حكم من الأحكام، كقوله سبحانه: {وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَكُلُّهُمَا أَوْ
أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ} (سورة النساء: ١٢) قرأ سعد بن أبي وقاص وكُلُّهُ أَوْ أُخْتٌ مِن أُمِّ بَرِيذَةَ
لفظ من أُمِّ فَبَيَّنَ بِهَا أَنَّ السُّدُسَ بِالْإِخْوَةِ فِي هَذَا الْحَكْمِ الْإِخْوَةَ لِلأُمِّ دُونَ الْأَشْقَاءِ وَمَنْ كَانُوا لِأَبٍ، وَهَذَا
أَمْرٌ مَّجْمَعٌ عَلَيْهِ..

ومنها الجمع بين حكمين مختلفين بمجموع القراءتين، كقوله تعالى: {فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي
الْمَحِيضِ، وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ} (سورة البقرة: ٢٢٢) قرئ بالتخفيف والتشديد في حرف الطاء
من كلمة «يطهرن» ولا ريب أن صيغة التشديد تفيد وجوب المبالغة في طهر النساء من الحيض لأن
زيادة المبتنى تدلُّ على زيادة المعنى. أما قراءة التخفيف فلا تفيد هذه المبالغة. ومجموع القراءتين
يحكم بأمرين: أحدهما أن الحائض لا يقرها زوجها حتى يحصل أصل الطهر. وذلك بانقطاع الحيض.
وثانيهما أنها لا يقرها زوجها أيضاً إلا إن بالغت في الطهر وذلك بالاغتسال، فلا بد من الطهرين كليهما
في جواز قربان النساء. وهو مذهب الشافعي ومن وافقه أيضاً.

ومنها الدلالة على حكمين شرعيين ولكن في حالين مختلفين: كقوله تعالى في بيان
الوضوء: {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ} (سورة
المائدة: ٦) قرئ بنصب لفظ {أَرْجُلَكُمْ} (سورة المائدة: ٦) وبجرها، فالنصب يفيد طلب غسلها لأن العطف
حينئذ يكون على لفظ {وُجُوهَكُمْ} (سورة المائدة: ٦) المنصوب، وهو مغسول. والجر يفيد طلب
مسحها لأن العطف حينئذ يكون على لفظ {رُءُوسِكُمْ} (سورة المائدة: ٦) المحرور، وهو ممسوح.
وقد بيّن الرسول أن المسح يكون للابس الخف وأن الغسل يجب على من لم يلبس الخف.

ومنها دفع توهم ما ليس مراداً كقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ
فَأَسْرِعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ} (الجمعة: ٩) وقرئ {فَأَمْسُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ}. فالقراءة الأولى يتوهم منها وجوب
السرية في المشي إلى صلاة الجمعة، ولكن القراءة الثانية رفعت هذا التوهم لأن الماضي ليس من
مدلوله السرعة.

ومنها بيان لفظ مبهم على البعض نحو قوله تعالى: {وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ}
(القارعة: ٥) وقرئ {كَالضُفْرِ الْمَنْفُوشِ} (القارعة: ٥) فبيّنت القراءة الثانية أن العهن هو الضفر.

ومنها تملية عقيدة ضلَّ فيها بعض الناس: نحو قوله تعالى في وصف الجنة وأهلها:
{وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا} (الإنسان: ٢٠) جاءت القراءة بضم الميم وسكون اللام في لفظ
{وَمُلْكًا كَبِيرًا} (الإنسان: ٢٠) وجاءت قراءة أخرى بفتح الميم وكسر اللام في هذا اللفظ نفسه فرفعت
هذه القراءة الثانية نقاب الخفاء عن وجه الحق في عقيدة رؤية المؤمنين تعالى في الآخرة،

الأئمة الفقهاء في قضايا كثيرة.

يقول الإمام السيوطي: "باختلاف القراءات يظهر الاختلاف في الأحكام"^{٦٤}

وهذا ما سنتحدث عنه في الصفحات القادمة إن شاء الله.

لأنه سبحانه هو الملك وحده في تلك الدار {لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ؟ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ} (عافر: ١٦).

^{٦٤} - الإتقان في علوم القرآن ١/٢٧٨.

المبحث الثاني

الاختلاف في القراءات المتواترة بالزيادة والنقصان

وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

اختلاف القراءات المتواترة بالزيادة والنقصان

ومن وجوه اختلاف القراء في القراءات الزيادة والنقصان فيها، وقد تكون هذه الزيادة بحرف وقد تكون بكلمة وقد تكون بآية، ويؤدي ذلك إلى اختلاف بين المفسرين في استنباط الأحكام الفقهية و فيما يلي بعض الأمثلة على ذلك.

أولاً: الاختلاف في "البسمة"

أجمع المسلمون على أن "بسم الله الرحمن الرحيم" جزء آية في سورة النمل في قوله تعالى "إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"^{٦٥}. وكذا اتفق القراء على الإتيان بها في أول كل سورة غير براءة،^{٦٦} ثم اختلف القراء والفقهاء^{٦٧} في كونها آية أو جزء آية في أول الفاتحة وفي أول كل سورة بدأت بها على عدة أقوال^{٦٨} أشهرها ما يلي:

القول الأول:

إنها ليست آية من أوائل السور ولا من الفاتحة بل هي آية فذة نزلت للفصل بين

^{٦٥} - سورة النمل ٣٠

^{٦٦} - البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة لعبد الفتاح القاضي ص: ١١ وغيث النفع للصفاسي

ص: ٥٢

^{٦٧} - وانظر لتفصيل هذا الاختلاف كتاب غيث النفع للصفاسي ص: ٥٨، وقال ابن الجزري في النشر

في القراءات العشر ج: ١ ص: ٣٦٩، بعد أن ذكر مذاهب الفقهاء في البسمة "قلت: وهذه الأقوال ترجع إلى النفسى والإثبات، والذي نعتقده أن كليهما (النفي والإثبات) صحيح وأن كل ذلك حق، فيكون الاختلاف فيها كاختلاف القراءات".

وانظر لكلام السخاوي في اختلاف القراء في البسمة، وفي كونها جزءاً من الفاتحة وغيرها من سور القرآن، وتعليق ابن الجزري عليه، في النشر لابن الجزري ج: ١ ص: ٣٧٠.

^{٦٨} - قد أوصلها بعضهم إلى عشرة أقوال راجع لتفصيلها روح المعاني ج: ١ ص: ٣٩ لأبي الفضل

عمود الألوسي المتوفى ١٢٧٠هـ، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ الطبع.

السور وعزا الآلوسي هذا المذهب إلى الحنفية وإلى أبي عمرو ويعقوب من القراء،^{٦٩}
وصححه أبو السعود من مذهب الحنفية.^{٧٠}

وذكره الجصاص أيضا فقال: "وليس عن أصحابنا رواية منصوصة في أنها آية منها
(الفاتحة) إلا أن شيخنا أبا الحسن الكرخي حكى مذهبهم في ترك الجهر بها، وهذا يدل
على أنها ليست منها عندهم، لأنها لو كانت آية منها عندهم لجهر بها كما جهر بسائر أي
السور".^{٧١}

القول الثاني:

إنها ليست بأية من الفاتحة ولا من غيرها، بل هي ليست من القرآن الكريم في غير
سورة النمل، وهو مذهب مالك و الأوزاعي^{٧٢} و فقهاء البصرة والشام والمدينة باستثناء
عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وابن شهاب الزهري.

^{٦٩} - روح المعاني للآلوسي ج: ١ ص: ٣٩.

^{٧٠} - يقول أبو السعود: "بسم الله الرحمن الرحيم اختلف الأئمة في شأن التسمية في أوائل السور الكريمة،
فقيل: إنها ليست من القرآن أصلا وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه، ومذهب مالك، والمشهور من مذهب قدماء
الحنفية وعليه قراء المدينة والبصرة والشام و فقهاؤها وقيل إنها آية فذة من القرآن أنزلت للفصل والترك بها وهو
الصحيح من مذهب الحنفية".

إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم محمد بن محمد العمادي أبو السعود ٨/١ طبع دار إحياء
التراث العربي، بيروت - لبنان.

^{٧١} - أحكام القرآن للجصاص ٨/١. وقال: "ثم اختلف في أنها آية من أوائل السور أو ليست بأية منها
على ما ذكرنا من مذهب أصحابنا، أنها ليست بأية من أوائل السور لترك الجهر بها" وأحكام القرآن للجصاص ٩/١.

^{٧٢} - هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، ولد سنة ثمان وثمانين، ومات سنة سبع
وخمسين ومائة، وكان من سبي أهل اليمن، ولم يكن من الأوزاع، ومات وله ستون سنة، وسئل عن الفقه وله ثلاث
عشرة سنة. وقال عبد الرحمن بن مهدي: ما كان بالشام أحد أعلم بالسنة من الأوزاعي، وقال هقل بن زياد: أحباب
الأوزاعي في سبعين ألف مسألة، وروي أن سفيان بلغه مقدم الأوزاعي فخرج حتى لقيه بذي طوى، قال: فحل
سفيان رأس البعير عن القطار ووضع على رقبته، وكان إذا مر بجماعة قال الطريق للشيخ... راجع طبقات الفقهاء
ص: ٧١ لأبي إسحاق الشيرازي.

القول الثالث:

إنها آية من أول سورة الفاتحة دون غيرها من السور، وهو قول الشافعي الثاني
وقول أحمد وإسحاق^{٧٣} وأبي ثور^{٧٤} وفقهاء مكة وبعض فقهاء الكوفة وعزا الألويسي
القول به من القراء إلى حمزة.^{٧٥}

القول الرابع:

إنها آية من كل سورة صدرت بها وهو قول ابن المبارك^{٧٦} وأصح قولي الإمام

^{٧٣} - إسحاق بن راهويه، وهو الإمام عالم المشرق أبو يعقوب بن إبراهيم بن مخلد الخنظلي المروزي ثم
النيسابوري الحافظ صاحب التصانيف، سمع عبد العزيز الدراوردي وبقيّة وطبقتهما، توفي سنة ثمان وثلاثين ومائتين،
وعاش سبعا وسبعين سنة. وقد سمع من ابن المبارك وهو صغير فترك الرواية عنه لصغره، قال الإمام أحمد: لا أعلم
بالعراق له نظيرا، وما عبر الجسر مثل إسحاق. .. وقال أحمد بن سلمة: أملى علي إسحاق التفسير عن ظهر قلب.
وحاء عن غير وجه أن إسحاق كان يحفظ سبعين ألف حديث، وقال أبو زرعة ما رأي أحفظ من
إسحاق". راجع العبر في خير من غير ١ ج: ١ ص: ٤٢٦، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى ٧٤٨
هـ، طبع في مطبعة حكومة دولة الكويت عام ١٩٤٨م الطبعة الثانية مصورة، تحقيق: د. صالح المنجد.

^{٧٤} - أبو ثور إبراهيم بن خالد بن أبي الجمان الكلبي البغدادي الفقيه، روى عن ابن علية وابن عيينة وابن
مهدي ووكيع، وعنه أبو داود ومسلم وابن ماجه وأبو القاسم البغوي وأبو حاتم، قال أحمد: أعرفه بالسنة منذ
خمسين سنة، وهو عندي في مسلاخ سفيان الثوري. وقال النسائي: ثقة مأمون أحد الفقهاء، وقال ابن حبان: أحد
أئمة الدنيا فقها وعلماء وفضلا وورعا وديانة صنف وفرع على السنن وذبح عنها مات في صفر سنة أربعين
ومائتين". راجع طبقات الحفاظ للسيوطي ج: ١ ص: ٢٢٦

^{٧٥} - انظر لتفصيل المذاهب: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩٣/١، وروح المعاني للألويسي ٣٩/١،
والتحرير والتنوير لابن عاشور ١٣٨/١، وأحكام القرآن للحصاص ٤-٣/١، وأحكام القرآن لابن العربي ٣/١.

^{٧٦} - هو عبد الله بن المبارك بن واضح الخنظلي التميمي مولاهم أبو عبد الرحمن المروزي أحد الأئمة
الأعلام. قال ابن مهدي: الأئمة أربعة سفيان ومالك وحماد بن زيد وابن المبارك، وقال أحمد: لم يكن في زمان ابن
المبارك أطلب للعلم منه، وكان صاحب حديث حافظا. وقال ابن معين: ما رأيت من محدث لله إلا سنة؛ منهم ابن
المبارك، وكان ثقة عالما منبئنا صحيح الحديث وكانت كتبه التي حدث بها عشرين ألفا، مات منصرفا من الغزو
إحدى ومائتين ومائة وله ثلاث وستون سنة". طبقات الحفاظ للسيوطي ص: ١٢٣.

الشافعي^{٧٧} وهو الراجح من مذهب الإمامية الاثنا عشرية كما يقول الطبرسي "اتفق أصحابنا أنها آية من سورة الجهر^{٧٨} ومن كل سورة"^{٧٩}.

وهو قول ابن عباس وقد نسب إلى ابن عمر أيضا، وعليه يحمل إطلاق عبارة ابن الجوزي^{٨٠} في زاد المسير حيث قال روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أنها أنزلت مع كل سورة، وهو أيضا مذهب سعيد بن جبير^{٨١} والزهري وعطاء^{٨٢} وعبد الله بن المبارك

^{٧٧} - تفسير البيضاوي ج: ١ ص: ١٧ للإمام البيضاوي المتوفى عام ٧٩١هـ، طبع دار الفكر، بيروت،

١٩٩٦م، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة.

^{٧٨} - سورة الفاتحة.

^{٧٩} - مجمع البيان في تفسير القرآن ١٨/١ للطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

^{٨٠} - ابن الجوزي الإمام العلامة الحافظ عالم العراق وواعظ الآفاق جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن

علي بن عبد الرحمن بن علي بن علي بن عبد الله القرشي البكري الصديقي البغدادي الحنبلي الواعظ صاحب التصانيف السائرة في فنون العلم، وعرف جدهم بالجوزي لشجرة جوزة كانت في دراهم لم يكن بواسط سواها. ولد سنة عشر وحمسمائة أو قبلها... وله زاد المسير في التفسير، وجامع المسانيد، والمغني في علوم القرآن، وتذكرة الأريب في اللغة، والوجوه والنظائر، ومشكل الصحاح، والموضوعات والواهيات، والضعفاء، وتلقيح فهم الأثر، والمنظم في التاريخ، وأشياء يطول ذكرها... مات يوم الجمعة ثالث عشر رمضان سنة سبع وتسعين وحمسمائة. راجع طبقات الحفاظ للسيوطي ص: ٤٨٠.

^{٨١} - هو سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالي أبو محمد أو أبو عبد الله الكوفي، كان ابن عباس إذا

أناه أهل الكوفة يستفتونه يقول: أليس فيكم ابن أم الدهماء؟ يعنيه، وقال عمرو بن ميمون عن أبيه: لقد مات سعيد بن جبير وما على ظهر الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه، قتله الحجاج في شعبان سنة اثنتين وتسعين، هو ابن تسع وأربعين سنة". طبقات الحفاظ ص: ٣٨ للسيوطي.

^{٨٢} - هو عطاء بن أبي رباح أسلم أبو محمد المكي مولى بني جمح وقيل آل أبي خثيم قال ابن سعد: انتهت

إليه فتوى أهل مكة، وكان أسود أعرج أفتس أشل أعرج قطعت يده مع ابن الزبير، ثم عمي، وكان ثقة فقيها عالما

كثير الحديث، أدرك مائتي صحابي، قدم ابن عمر مكة فسألوه فقال، تسألوني وفيكم ابن أبي رباح؟

وقال قتادة: إذا اجتمع لي أربعة لم ألتفت إلى غيرهم ولم أبال من خالفهم؛ الحسن وسعيد بن المسيب

وإبراهيم وعطاء هؤلاء أئمة الأمصار.... مات عطاء سنة أربع عشرة ومائة أو خمس أو سبع عن ثمان وثمانين".

وعليه قراء مكة والكوفة وفقهاؤهما، فلا عيرة بما قاله الجصاص من أن هذا القول من الشافعي لم يسبقه إليه أحد.^{٨٣}

أدلة من لا يراها آية من الفاتحة ولا من غيرها

اتفق الجصاص وأبو بكر بن العربي على أن البسمة ليست بآية في أوائل السور لا الفاتحة ولا غيرها، ثم اختلفا، فيعتبرها الجصاص آية مستقلة نزلت للفصل بين سورتين، وينكر كونها آية من الفاتحة أو من أي سورة أخرى، خلافا لابن العربي فإنه لا يعتبرها من القرآن أصلا في غير سورة النمل، واستدلا بنوعين من الأدلة: الأحاديث والآثار. والنظر.

نلخص أدلة الجصاص في المسألة، فهي تثبت أيضا مذهب ابن العربي الذي لا يراها آية من أوائل السور ولا من سورة الفاتحة، ثم نضيف إليها ما استدل ابن العربي بها على أنها ليست آية من القرآن.

الدليل الأول :

حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: الحمد لله رب العالمين، قال الله حمدني عبدي، وإذا قال الرحمن الرحيم قال بحمدي عبدي أو أثنى عليّ عبدي، وإذا قال مالك يوم الدين قال فوّض إليّ عبدي، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين قال هذه بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل، فيقول عبدي: اهدنا الصراط المستقيم إلى آخرها، قال: لعبدي ما سأل.^{٨٤}

طبقات الحفاظ للسيوطي ج: ١ ص: ٤٥.

^{٨٣} - راجع إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لمحمد بن محمد العمادي أبو السعود ٨/١، طبع

دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

^{٨٤} - الحديث رواد مسلم في صحيحه ٢٩٦/١ رقمه ٣٩٥، لمسلم بن حجاج القشيري النيسابوري

المتوفى ٢٦١هـ، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. وقد أعله بعضهم إلا أن

قال الجصاص الرازي: فلو كانت من فاتحة الكتاب لذكرها فيما ذكر من آي القرآن فدل ذلك على أنها ليست منها.^{٨٥}

ومن المعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما عبّر في الحديث المذكور بالصلاة عن قراءة فاتحة الكتاب، وجعلها نصفين فانتفى بذلك أن تكون "بسم الله الرحمن الرحيم" آية منها من وجهين:

أحدهما: أنه لم يذكرها في القسمة.

الثاني: أنها لو صارت في القسمة لما كانت نصفين بل كان ما لله فيها أكثر مما للعبد لأن بسم الله الرحمن الرحيم ثناء على الله لا شيء للعبد فيه. ورد الجصاص على قول القائل: بأنه إنما لم يذكر البسمة لأنه قد ذكر الرحمن الرحيم في أضعاف السورة، وذلك يعني عن ذكرها. فقال: هذا خطأ من وجهين:

أحدهما: أنه إذا كانت البسمة آية غيرها (غير الرحمن الرحيم) فلا بد من ذكرها، ولو جاز ما ذكرت لجاز الاقتصار على ما في السورة منها دونها. ووجه آخر: وهو أن قوله بسم الله فيه ثناء على الله وهو مع ذلك اسم فخص بالله تعالى لا يسمى به غيره، فالواجب لا محالة أن يكون مذكورا في القسمة إذ لم يتقدم له ذكر فيما قسم من آي السورة.^{٨٦}

الدليل الثاني:

وجعل أبو بكر الجصاص الآثار التي تدل على الإخفاء بالبسمة في أول الفاتحة أثناء

الزيلعي دافع عنه بقوة راجع كلامه في نصب الرأية ٣٣٩/١.

^{٨٥} - قال الزيلعي: وهذا الحديث ظاهر في أن البسمة ليست من الفاتحة، وإلا لا تبدأ بها لأن هذا محل بيان واستقصاء لآيات السورة حتى أنه لم يخل منها بحرف، والحاجة إلى قراءة البسمة أمس ليرتفع الإشكال.

قال ابن عبد البر: حديث العلاء هذا قاطع تعلق المتنازعين، وهو نص لا يحتمل التأويل، ولا أعلم حديثا في سقوط البسمة أبين منه". نصب الرأية للزيلعي ٣٣٩ / ١

^{٨٦} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٩/١.

الصلاة أدلة على أنها ليست آية منها، فقال: "وتصحیح أحد هذين القولين (كون البسمة آية من الفاتحة أو عدم كونها آية منها) موقوف على الجهر والإخفاء على ما سنذكره".

الأدلة على أن البسمة آية مستقلة نزلت للفصل بين السور

ويرى الجصاص أن البسمة ليست آية من أوائل السور، وإنما هي آية مستقلة نزلت للفصل بينها، واستدل على ذلك بعدة أدلة نذكر منها ما يلي:

الدليل الأول

استدل الجصاص بالحديث الذي رواه بسنده عن يزيد القاري قال: سمعت ابن عباس رضي الله عنهما قال: قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه: ما حملكم على أن عمدتم إلى براءة وهي من المثين وإلى الأنفال وهي المثاني فجعلتموها في السبع الطوال؟ ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم؟

قال عثمان رضي الله عنه: كان النبي صلى الله عليه وسلم لما ينزل، عليه الآيات فيدعو بعض من كان يكتب له، فيقول: ضع هذه الآية في السورة التي فيها كذا وكذا، وينزل عليه الآية والآيتان، فيقول: مثل ذلك، وكانت الأنفال من أول ما نزل عليه بالمدينة، وكانت براءة من آخر ما نزل من القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فمن هناك وضعتهما في السبع الطوال، ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم.^{٨٧}

فأخبر عثمان رضي الله عنه أن بسم الله الرحمن الرحيم لم يكن من السورة، وأنه

^{٨٧} - رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٠١/١ لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي

المتوفى سنة ٣٢١هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٣٩٩هـ، تحقيق: محمد زهري النجار.

ورواه الحاكم في المستدرک ٢٤١/٢ - ٣٦٠ وقال: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم

يخرجاه".

وقال الحافظ ابن حجر: "وقد أخرج أحمد وأصحاب السنن وصححه ابن حبان والحاكم من حديث ابن عباس قال: قلت لعثمان... فهذا يدل على أن ترتيب الآيات في كل سورة كان توقيفا ولما لم يفصح النبي صلى الله عليه وسلم بأمر براءة وأضافها عثمان إلى الأنفال اجتهادا منه رضي الله تعالى عنه". فتح الباري لابن حجر العسقلاني ج: ٩ ص: ٤٢.

إنما كان يكتبها، في فصل السورة بينها وبين غيرها.

الدليل الثاني:

واستدل الجصاص أيضا على أن البسملة ليست آية من أوائل السور بالحديث الذي رواه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: سورة في القرآن ثلاثون آية شفعت لصاحبها حتى غفرله (تبارك الذي بيده الملك)"^{٨٨}، واتفق القراء وغيرهم أنها ثلاثون آية سوى بسم الله الرحمن الرحيم.^{٨٩}

الدليل الثالث:

واستدل الجصاص على ذلك بإجماع قراء الأمصار وفقهائهم على أن سورة الكوثر ثلاث آيات^{٩٠} وسورة الإخلاص أربع آيات^{٩١}، فلو كانت منها لكنت أكثر مما عدوا.

^{٨٨} - رواه الحاكم في المستدرک ١ / ٧٥٣ وقال: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، ورواه أبو داود في السنن ٥٧/٢ رقمه ١٤٠٠، ورواه ابن حبان في صحيحه ٦٨ / ٣ لأبي حاتم محمد بن حبان البستي التميمي المتوفى ٣٥٤هـ، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
و قال الهيثمي: "رواه الطبراني في الصغير والأوسط ورجاله رجال الصحيح". مجمع الزوائد للهيتمي ٧ / ١٢٧، وقد رد الحافظ ابن حجر على من أعله فقال: "حديث سورة تشفع لقائلها وهي ثلاثون آية وهي تبارك الذي بيده الملك" أحمد والأربعة وابن حبان والحاكم من رواية أبي هريرة، وأعله البحاري في التاريخ الكبير بأن عباس الجشمي لا يعرف سماعه من أبي هريرة، ولكن ذكره ابن حبان في الثقات وله شاهد من حديث ثابت عن أنس، رواه الطبراني في الكبير بإسناد صحيح". تلخيص الحبير ١ / ٢٣٣ للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى عام ٨٥٢ هـ، طبع في المدينة المنورة، عام ١٩٦٤م، بتحقيق السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.

^{٨٩} - قال ابن الجوزي: "ولا يختلف العادون أنها ثلاثون آية من غير البسملة". راجع التحقيق في أحاديث الخلاف ١ / ٣٤٦، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي المتوفى ٥٩٧هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، عام ١٤١٥هـ، تحقيق: مسعد بن عبد الحميد.

وقال الألوسي في تفسيره: وأيها إحدى وثلاثون آية في المكّي والمدني الأخير، وثلاثون في الباقي، وسيأتي إن شاء الله تعالى قريباً ما يرجحه. وأشار بقوله: وسيأتي ما يرجحه" إلى حديث الباب. روح المعاني للألوسي ج: ٢٩ ص: ٢.

^{٩٠} - قال الألوسي: "وأيتها ثلاث بلا خلاف، وليس في القرآن - كما أخرج البيهقي عن ابن شبرمة - سورة أيها أقل من ذلك، بل قد صرحوا بأنها أقصر سورة في القرآن". روح المعاني ج: ٣٠ ص: ٢٤٤.

وأراد أن يسد باب التأويل المحتمل فقال: فإن قال قائل: إنما عدوا سواها لأنه لا إشكال فيها عندهم؟

قيل له: فكان لا يجوز لهم أن يقولوا سورة الإخلاص أربع آيات وسورة الكوثر ثلاث آيات والثلاث والأربع إنما هي بعض السورة، ولو كان كذلك لوجب أن يقولوا في الفاتحة إنها ست آيات.

الدليل الرابع: دليل النظر

واستدل الجصاص على أن البسمة آية مفردة نزلت للفصل بين السور، وليست آية من الفاتحة ولا من أوائل السور غيرها، لأن ترتيب آيات القرآن متواتر مثل تواتر الآيات نفسها، فلما لم يتواتر نقل البسمة كآية في أوائل السور ثبت أنها ليست منها.^{٩٢}

أدلة ابن العربي

و أما ابن العربي فقد وافق الجصاص في أن البسمة ليست آية من أوائل السور إلا أنه خالفه في كونها آية مستقلة نزلت للفصل بين السور، وأنكر كونها آية من القرآن في غير سورة النمل.

دليل النظر

واستدل على ذلك عن طريق النظر، فقال: "ويكفيك أنها ليست بقرآن للاختلاف فيها، والقرآن لا يختلف فيه فان إنكار القرآن كفر".^{٩٣}
ولعل ابن العربي أخذ هذا الدليل من كلام الباقلاني^{٩٤} الذي قال فيه: "لو كانت

^{٩١} - يقول النسفي: "أربع آيات مكية عند الجمهور وقيل: مدنية عند أهل البصرة". تفسير مدارك

التزويل للنسفي ج: ٤ ص: ٣٦٠، بدون مكان و تاريخ الطبع.

^{٩٢} - انظر أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١٠/١.

^{٩٣} - أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٦/١.

^{٩٤} - "ابن الباقلاني الإمام العلامة أوحد المتكلمين مقدم الأصوليين القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن

محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي ابن الباقلاني صاحب التصانيف.

التسمية من القرآن لكان طريق إثباتها؛ إما بالتواتر أو الآحاد، والأول باطل، لأنه لو ثبت بالتواتر كونها من القرآن لحصل العلم الضروري بذلك، ولامتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة، والثاني أيضاً باطل؛ لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فلو جعلناه طريقاً إلى إثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية، ولصار ذلك ظنياً، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف".^{٩٥}

مناقشة هذا الدليل

ويمكن أن يقال: أن قرآنية البسملة ثابت بالتواتر، ولا يلزم من تواترها اتفاق الجميع عليها، بل يكفي تواترها عند البعض، فإن التواتر يختلف من قوم لآخر، فالقراءة الواحدة تكون متواترة عند قوم غير متواترة عند الآخرين، مثل سائر القراءات المتواترة المختلف فيها.

ومن هنا كانت قراءة أهل كل بلد متواترة عندهم دون غيرهم من أهل البلدان الأخرى، يقول ابن الجزري: "ومما يحقق لك أن قراءة أهل كل بلد متواتر بالنسبة إليهم أن الإمام الشافعي — رضي الله عنه — جعل البسملة من القرآن مع أن روايته عن شيخه مالك — رضي الله عنه — عدم كونها من القرآن؛ لأنه من أهل مكة وهم يثبتون البسملة بين السورتين ويعدونها من أول الفاتحة آية، وهو قرأ قراءة ابن كثير على إسماعيل القسطنطيني عن ابن كثير، فلم يعتمد على روايته عن مالك في عدم البسملة لأنها آحاد، واعتمد على قراءة ابن كثير؛ لأنها متواترة"^{٩٦}.

وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه، ... وكان ثقة إماماً بارعاً، صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية، وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري وقد يخالفه في مضائق فإنه من نظرائه... مات في ذي القعدة سنة ثلاث وأربع مائة. سير أعلام النبلاء للذهبي ج: ١٧ ص: ١٩٠.

^{٩٥} - نقله عنه في التحرير والتنوير لمحمد بن عاشور ١/١٣٩، طبع الدار التونسية، تونس، وراجع

المستقصى ١٠٣/١ للقرابي .

^{٩٦} منجد المقرئين ص ٦٩، لشمس الدين ابن الجزري الدمشقي الشافعي.

الاستدلال بعمل أهل المدينة

وزاد القرطبي على ذلك الاستدلال بعمل أهل المدينة حيث قال: "ثم إن مذهبنا يترجح في ذلك بوجه عظيم، وهو المعقول وذلك أن مسجد النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة انقضت عليه العصور ومرت عليه الأزمنة والدهور من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى زمان مالك ولم يقرأ أحد فيه قط "بسم الله الرحمن الرحيم" اتباعاً للسنة، وهذا يرد أحاديثكم"^{٩٧}

أدلة الشافعية على مذهبهم

لم يتناول إلكيا الهراسي هذه المسألة بالبحث في تفسيره لكن الشافعية تصدوا لإثبات مذهب الإمام الشافعي بأدلة كثيرة حتى أوصل الإمام فخر الدين الرازي — حسب عاداته — الوجوه التي استدلت بها على أن البسملة آية من الفاتحة، إلى ستة عشر وجهاً. وناقشه الألويسي بالتفصيل وجهاً وجهاً، ومن يطلع عليه يقتنع بما قاله ابن عاشور من أنها لا يكاد يستقيم منها بعد طرح المتداخل والخارج عن محل النزاع إلا أمران: أحدهما: أحاديث كثيرة... والثاني: الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله.^{٩٨}

أشار ابن عاشور إلى وجهين وجهين من وجوه الاستدلال استدلت بهما الشافعية على مذهبهم وتحت كل وجه أدلة متعددة، وهذان الوجهان هما ما يلي:

الوجه الأول: الأحاديث والآثار

أما الأحاديث والآثار فمنها:

الحديث الأول: ما رواه الإمام الشافعي عن ابن جريح عن أبي مليكة عن أم سلمة

^{٩٧} الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩٥/١ الطبعة الثانية، دار الشعب، القاهرة — مصر.

قوله: "وهذا يرد أحاديثكم" وذلك لأن أخبار الآحاد إذا كانت متعارضة مع عمل أهل المدينة تعتبر معلة

عند المالكية.

^{٩٨} - التحرير والتنوير لمحمد بن عاشور ١/١٤٢.

أنها قالت: "قرأ رسول الله فاتحة الكتاب، فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية، الحمد لله رب العالمين آية، الرحمن الرحيم آية، مالك يوم الدين آية، إياك نعبد وإياك نستعين آية، اهدنا الصراط المستقيم آية، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية".^{٩٩}

الحديث الثاني: روي سعيد المقبري عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم.^{١٠٠}

الحديث الثالث: حديث ابن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألا أخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيري؟، فقلت بلى، فقال: بأي شيء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة؟ قلت: بسم الله الرحمن الرحيم، قال: هي هي".^{١٠١} فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن.

^{٩٩} - رواه الترمذي في سننه ج: ٥ ص: ١٨٥ رقم الحديث ٢٩٢٧ في "كتاب القراءات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم" باب في فاتحة الكتاب . قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، وبه يقول: أبو عبيد ويخاره. ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ج: ٢ ص: ٢٥٦، برقم: ٨٧٢٩ لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة المتوفى ٢٣٥هـ، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، عام ١٤٠٩، تحقيق: كمال الحوت. عن أم سلمة. ورواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ١ ص: ١٩٩ .

وراجع للكلام على هذا الحديث بالتفصيل نصب الراية للزليعي ج: ١ ص: ٣٥٠ .

^{١٠٠} - أعله الدارقطني بسند آخر موقوف، وصحح الوقف. راجع العلل ج: ٨ ص: ١٤٨، برقم:

١٤٦٨ لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي المتوفى سنة ٣٨٥هـ، الطبعة الأولى دار طيبة الرياض عام ١٩٨٥م، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي.

ورواه البيهقي في شعب الإيمان ج: ٢ ص: ٤٣٦، برقم: ٢٣٢٤ لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، عام ١٤١٠ هـ، تحقيق: محمد السعيد بسويون زغلول. وراجع تلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني ج: ١ ص: ٢٣٣ .

^{١٠١} - رواه البيهقي في السنن الكبرى ج: ١٠ ص: ٦٢، برقم: ١٩٨٠٨ لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى عام ٤٥٨هـ، طبع مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، عام ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا. وقال إسناده ضعيف، وراجع نصب الراية ج: ١ ص: ٣٢٥ للزليعي.

الحديث الرابع: حديث جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له: "كيف تقول إذا قمت إلى الصلاة؟"، قال: أقول: الحمد لله رب العالمين، قال: قل: بسم الله الرحمن الرحيم".^{١٠٢}

الحديث الخامس: عن سعيد بن جبيرة عن ابن عباس في قوله: (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني) قال: فاتحة الكتاب، فقيل لابن عباس: فأين السابعة؟ فقال: بسم الله الرحمن الرحيم.^{١٠٣}

مناقشة هذه الأحاديث

أما حديث أم سلمة رضي الله عنها فإن أبا مليكة لم يثبت سماعه عن أم سلمة رضي الله عنها" كما صرح بذلك الترمذي، وبتقدير ثبوت معاصرته لها يقال: إن هذا اللفظ لم يوجد في المشهور من الطرق كما صرح بذلك الزيلعي.

ويرى الآلوسي أن ذلك رواية بالمعنى لبعض الروايات الآتية على حسب ما يلوح له فقد أخرج أبو عبيد وأحمد وأبو داود بلفظ وكان رسول الله يقطع قراءته آية، آية، يقول: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ".^{١٠٤}

^{١٠٢} - رواه البيهقي في شعب الإيمان ج: ٢ ص: ٤٣٦، برقم: ٢٣٢٣

وفي شعب الإيمان ج: ٢ ص: ٤٣٦، برقم: ٢٣٢٣.

ورواه الدارقطني في سننه ج: ١ ص: ٣٠٢ عن الحسين عن أبيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "كيف تقرأ إذا قمت إلى الصلاة؟ قلت: "الحمد لله رب العالمين" فقال: قل بسم الله الرحمن الرحيم".

^{١٠٣} - رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ١ ص: ٧٣٧ عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد

آتيناك سبعاً من المثاني المحرر قال: فاتحة الكتاب، قبل لابن عباس فأين السابعة؟ قال بسم الله الرحمن الرحيم. والبيهقي في السنن الكبرى ج: ٢ ص: ٤٥، برقم: ٢٢١٦.

^{١٠٤} - سورة الفاتحة: ١-٤

و الحاكم بلفظ: "كان إذا قرأ قطع قراءته آية آية، يقول بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: الحمد رب العالمين، ثم يقف، ثم يقول: الرحمن الرحيم، ثم يقف، ثم يقول: مالك يوم الدين".^{١٠٥}

وابن خزيمة،^{١٠٦} والحاكم^{١٠٧} والبيهقي^{١٠٨} بلفظ "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قرأ في الصلاة: بسم الله الرحمن الرحيم، فعدّها آية، الحمد لله رب العالمين آيتين، الرحمن الرحيم ثلاث آيات، مالك يوم الدين أربع آيات، وقال هكذا إياك نعبد وإياك نستعين، وجمع خمس أصابعه".

والدارقطني بلفظ "كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين إلى آخرها قطعها آية آية، وعدّها عد الأعراب، وعد بسم الله الرحمن الرحيم، ولم يعد "عليهم".^{١٠٩}

^{١٠٥} - رواه الحاكم عن أم سلمة رضي الله عنها "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقطع قراءته آية آية، الحمد لله رب العالمين، ثم يقف، الرحمن الرحيم، ثم يقف" قال ابن أبي مليكة: وكانت أم سلمة تقرأها ملك يوم الدين.

وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح على شرطهما عن أبي هريرة. المستدرک على الصحيحین ج: ٢ ص: ٢٥٢.

^{١٠٦} - انظر الصحيح ج: ١ ص: ٢٤٨ لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري المتوفى ٣١١هـ، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان سنة ١٩٧٠م، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي.
عن أم سلمة "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة "بسم الله الرحمن الرحيم"، فعدّها آية، والحمد لله رب العالمين" آيتين، وإياك نستعين" وجمع خمس أصابعه.

^{١٠٧} - أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحین ج: ١ ص: ٣٥٦. عن أم سلمة "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في الصلاة "بسم الله الرحمن الرحيم" فعدّها آية، "الحمد لله رب العالمين" آيتين، "الرحمن الرحيم" ثلاث آيات، "مالك يوم الدين" أربع آيات، وقال هكذا "إياك نعبد وإياك نستعين" وجمع خمس أصابعه.
^{١٠٨} - في سنن البيهقي الكبرى ج: ٢ ص: ٤٤.

^{١٠٩} - راجع لهذا اللفظ السنن ج: ١ ص: ٣٠٧، لأبي الحسن علي عمر الدارقطني، المتوفى عام ٣٨٥

على كل في بعض هذه الروايات تمثيل لكيفية قراءة رسول الله ولا يلزم منه كون
البسملة آية من الفاتحة.

وأما حديث أبي هريرة فيراه الجصاص مضطربا لأن عبد الحميد بن جعفر رواه عن
نوح بن أبي بلال عن سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه كان
يقول: "الحمد لله رب العالمين سبع آيات، إحداهن بسم الله الرحمن الرحيم".
وشك بعضهم في ذكر أبي هريرة في الإسناد، وذكر أبو بكر الحنفي عن عبد
الحميد بن جعفر عن نوح بن أبي بلال عن سعيد بن أبي سعيد عن أبي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال: "إذا قرأتم 'الحمد لله رب العالمين' فاقروا 'بسم الله الرحمن
الرحيم'؛ فإنها إحدى آياتها".

قال أبو بكر الحنفي: ثم لقيت نوحا فحدثني عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مثله
ولم يرفعه، ومثل هذا الاختلاف في السند والرفع يدل على أنه غير مضبوط في الأصل، فلم
يثبت به توقيف عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ومع ذلك فحائز أن يكون قوله فإنها إحدى آياتها من قول أبي هريرة،^{١١٠} لأن
الراوي قد يدرج كلامه في الحديث من غير فصل بينهما، لعلم السامع الذي يحضره بمعناه.
وقد وجد مثل ذلك كثيرا في الأخبار فغير جائز فيما كان هذا وصفه أن يعزى إلى
النبي صلى الله عليه وسلم بالاحتمال، وجائز أن يكون أبو هريرة قال ذلك من جهة أنه
سمع النبي صلى الله عليه وسلم يجهر بها وظنها من السورة؛ لأن أبا هريرة قد روى الجهر
عن النبي صلى الله عليه وسلم.

حتى ولو صح الخبر لما جاز به الاستدلال على كون البسملة آية من الفاتحة، لأنها

هـ، طبعة دار المعرفة، بيروت — لبنان عام ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم بحاني المدني.

^{١١٠} - فإنه وقع التصريح في رواية الدارقطني في العلل ج: ٨ ص: ١٤٨ برقم: ١٤٦٨ بأنه إدراج من أبي

تحتاج في ثبوتها إلى النقل المتواتر.^{١١١}

وأما حديث ابن بريدة عن أبيه فمع ضعفه ليس فيه سوى إثبات أن التسمية من القرآن كما أقر الإمام الرازي به، ولا يدل على كونها من الفاتحة، فهو ليس حجة على من يقول بقرآنيتها ولا يعتبرها من الفاتحة.

أما حديث جابر بن عبد الله فلا يدل على كون البسملة آية من فاتحة الكتاب. وأما حديث ابن عباس فموقوف عليه، وليس له حكم المرفوع لجواز الاجتهاد فيه، وإن قلنا إن الصحيح أن الآية إنما تعلم بتوقيف من الشارع كمعرفة السورة، ولذلك عدوا "الم"^{١١٢} آية حيث وقعت، ولم يعدوا "المر"^{١١٣}.

وذلك لأننا لم نقل إنها جزء آية واجتهد فجعلها آية، بل قلنا إنها آية مستقلة من القرآن واجتهد وجعلها آية من الفاتحة.

أو نقول: إنه قال ذلك أيضاً عن توقيف لكن على ظنه واجتهاده أنه توقيف. وأغلب الأحاديث والآثار التي استدلت بها الإمام الرازي، والتي نقلها عن أبي إسحاق الثعلبي إما ضعيفة أو في غير محل النزاع كما مر.^{١١٤}

الرد الإجمالي

ولو سلمنا أن بعض الأخبار سواء كانت من هذه أو من غيرها صحيحة ودلت على كون البسملة من الفاتحة، لم يلزم القائلين بعدم كونها من سورة الفاتحة وذلك لأن هذا الأمر يحتاج إلى النقل المتواتر وهذه آحاد.

يقول الجصاص: "فلو كانت من السور ومن فاتحة الكتاب لعرفته الكافة بتوقيف

^{١١١} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١١.

^{١١٢} - (سورة البقرة: ١)

^{١١٣} - (سورة الرعد: ١)

^{١١٤} - انظر للتفصيل تفسير الإمام الرازي مفاتيح الغيب، ولناقشتها روح المعاني ج: ١ ص: ٤٢.

من النبي صلى الله عليه وسلم أنها منها كما عرفت مواضع سائر الآي من سورها ولم يختلف فيها.

وذلك أن سبيل العلم بمواضع الآيات مثل العلم بالآيات نفسها، فلما كان طريق إثبات القرآن نقل الكافة دون نقل الآحاد، وجب أن يكون كذلك حكم مواضعه وترتيبه

فلو كانت بسم الله الرحمن الرحيم من أوائل السور لعرفت الكافة موضعها منها كسائر الآيات، وكموضعها من سورة النمل، فلما لم نرهم نقلوا ذلك إلينا من طريق التواتر الموجب للعلم لم يجوز لنا إثباتها في أوائل السور.^{١١٥}

وأما من طريق النظر:

فاستدل الشافعية بطرق مختلفة، منها ما هو ضعيفة، ومنها ما ليس في محل النزاع، وأقوى ما استدلوا به حجتان تاليتان:

الحجة الأولى:

قالوا: التسمية مكتوبة بخط القرآن، وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن، ألا ترى أنهم منعوا كتابة أسامي السور في المصحف، ومنعوا من العلامات على الأعشار والأحماس، والغرض من ذلك كله أن يمنعوا أن يختلط بالقرآن ما ليس بقرآن، فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن.

وأوضح الإمام الغزالي هذه الحجة، فذكر أن البسملة كتبت بخط القرآن، وهذا يوهم كونها من القرآن، وكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبين بالنص القطعي المتواتر، أن الموهم الذي يظن به أنه من القرآن، أنه ليس من القرآن، كما يجب عليه بيان ما هو من القرآن، بالتواتر.

فلما وجدت قرائن حالية، تدل على أن البسملة من القرآن، وهي كتبها بخط القرآن بين الدفتين، ولم يوجد نص متواتر ينفي كونها من القرآن، ثبت أنها من القرآن.

^{١١٥} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١٠١.

فالإمام الغزالي يطالب بالدليل على العدم بعد أن أثبت أنه ليس عدما محضا بل هناك إيهام ومثل هذا العدم والنفي يتطلب دليلا.^{١١٦}

الرد على هذا الدليل

والدليل المذكور حجة للقائلين بقراءتها، وليس حجة لمن يقول بأنها آية من الفاتحة كما لا يخفى، إلا أن يقال: إنهم قد نقلوا إلينا جميع ما في المصحف على أنه القرآن وذلك كاف في إثباتها من السور في مواضعها المذكورة في المصحف.

فأجاب الجصاص على ذلك بأنهم إنما نقلوا إلينا كتبها في أوائلها ولم ينقلوا إلينا أنها منها، والكلام بيننا وبينكم في أنها من هذه السورة التي هي مكتوبة في أوائلها، ونحن نقول بأنها من القرآن أثبتت في هذه المواضع لا على أنها من السور، وليس إيصالها بالسورة في المصحف وقراءتها معها موجبين أن تكون منها؛ لأن القرآن كله بعضه متصل ببعض، وما قبل بسم الله الرحمن الرحيم متصل بها، ولا يجب من أجل ذلك أن يكون الجميع سورة واحدة.

فإن قال قائل: لما نقل إلينا المصحف وذكرنا أن ما فيه هو القرآن على نظامه وترتيبه، فلو لم تكن من أوائل السور مع النقل المستفيض لبينوا ذلك، وذكرنا أنها ليست من أوائلها لثلاث تشبهه.

قيل له: هذا يلزم من يقول إنها ليست من القرآن فأما من أعطى القول بأنها منه فهذا السؤال ساقط عنه.

فإن قيل: ولو لم تكن منها لعرفته الكافة حسب ما ألزمت من يقول أنها منها؟ قيل له: لا يجب ذلك؛ لأنه ليس عليهم نقل كل ما ليس من السورة أنه ليس منها، كما ليس عليهم نقل ما ليس من القرآن أنه ليس منه، وإنما عليهم نقل ما هو من السورة أنه منها، كما عليهم نقل ما هو من القرآن أنه منه فإذا لم يرد النقل المستفيض بكونها من

^{١١٦} - راجع المستصفي للإمام الغزالي ١٠٣/١.

السور واختلف فيه، لم يجز لنا إثباتها كإثبات القرآن نفسه".^{١١٧}

الحجة الثانية:

أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله، والتسمية موجودة بين الدفتين، فوجب جعلها من كلام الله تعالى.

مناقشتها

وهذه الحجة من أقوى ما يستدل به على كون البسملة من القرآن، وأما على أنها من الفاتحة فلا.

فلا تكون حجة على الحنفية، لأنهم يرون أن البسملة آية من القرآن نزلت لإظهار الفصل بين السورتين وليست آية من سورة الفاتحة.^{١١٨}

دليل القول الرابع:

واستدل القائلون بأن البسملة آية من أوائل السور كلها ببعض الأحاديث المذكورة ضمن أدلة المذهب السابق، ومحدث أنس بن مالك رضي الله عنه الذي رواه مسلم قال: بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا ذات يوم إذ أغفي إغفاء ثم رفع رأسه مبتسماً، فقلنا ما أضحكك يا رسول الله قال: أنزلت على سورة آفءاء، فقرأ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ".^{١١٩}

و استدلووا من جهة النظر بالوجه التي ذكرناها ضمن أدلة المذهب السابق.

مناقشة دليل هذا المذهب

حديث أنس رضي الله عنه لا يدل على أن البسملة آية من سورة الكوثر بل يدل على أن رسول الله افتتح بها قراءة سورة الكوثر وهذا لا خلاف فيه. ثم حديث أنس من أخبار الآحاد لا يصح بها إثبات ما يحتاج إلى النقل المتواتر،

^{١١٧} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١١/١-١٠.

^{١١٨} - من أراد التفصيل فليرجع إلى روح المعاني ج: ١ ص: ٤٣.

^{١١٩} - رواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٣٠٠، برقم: ٤٠٠.

كما مر من كلام الجصاص أنفا.

حقيقة هذا الاختلاف

ثم اختلف القائلون بأن البسملة من فاتحة الكتاب وغيرها من السور في حكم قرآنيها على قولين:

أحدهما: أنه قرآن حكما لا قطعاً وعزاه الماوردي^{١٢٠} للجمهور؛ ورجحه النووي والمراد بقولهم "إنه قرآن حكما" أن يترتب عليها الأحكام الفقهية، وأن لا يلزم تكفير القائلين بعدم قرآنيها.^{١٢١}

القول الثاني: أنه قرآن على سبيل القطع قال أبو علي بن أبي هريرة من أصحاب الشافعي هي آية من أول كل سورة غير براءة قطعاً، ولا خلاف عندنا أنها تجب قراءتها في أول الفاتحة ولا تصح الصلاة إلا بها لأنها كباقي الفاتحة.^{١٢٢}

١٢٠ - الماوردي رحمه الله هو قاضي القضاة أبو الحسن بن الحبيب الماوردي البصري، تفقه على أبي القاسم القشيري ثم ارتحل إلى الشيخ أبي حامد الأسفراييني، ودرس ببصرة وبغداد سنين كثيرة، وله مصنفات كثيرة في أنواع العلوم.
مات ببغداد بعد موت القاضي أبي الطيب بأحد عشر يوماً، وذلك في يوم الثلاثاء في سلخ ربيع الأول سنة خمسين وأربعمائة وهو ابن ست وثمانين سنة". طبقات الفقهاء للشيرازي ص: ٢٣٠.

١٢١ - المجموع شرح المذهب ٣/٣٣٣، لمحي الدين يحيى بن شرف النوري المتوفى ٦٧٦هـ، طبعة دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٩٦م، تحقيق: محمود مطرحي.
ومن هنا يقول محمد الشربيني الخطيب: "فإن قيل القرآن إنما يثبت بالتواتر؟ أوجب بأن محله فيما يثبت قرآناً قطعاً أما ما يثبت قرآناً حكماً فيكفي فيه الظن كما يكفي في كل ظني". الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١/١٣٤ لمحمد الشربيني الخطيب، طبعة دار الفكر، بيروت، عام ١٤١٥هـ.
وانظر حاشية البحرمي ١/١٩٤، لسليمان بن عمر بن محمد البحرمي، المكتبة الإسلامية، ديار بكر - تركيا.

١٢٢ - قال محمد بن أحمد الشاشي القفال: "وقال أبو علي بن أبي هريرة: هي آية من القرآن في كل موضع ذكرت فيه قطعاً". حلية العلماء ج: ٢ ص: ٨٥ لمحمد أحمد الشاشي القفال المتوفى ٥٠٧هـ، طبع مؤسسة

القول الراجح: عند المحققين من الشافعية أنها قرآن حكما لا قطعاً يقول الإمام النووي: "ثم هل هي في الفاتحة وغيرها قرآن على سبيل القطع كسائر القرآن أم على سبيل الحكم لاختلاف

العلماء فيها، فيه وجهان مشهوران لأصحابنا حكاهما المحاملي^{١٢٣} وصاحب الحاوي والبندنجي.^{١٢٤}

أحدهما: على سبيل الحكم بمعنى أنه لا تصح الصلاة إلا بقراءتها في أول الفاتحة ولا يكون قارئاً لسورة غيرها بكمالها إلا إذا ابتدأها بالبسملة.

والصحيح أنها ليست على سبيل القطع، إذ لا خلاف بين المسلمين أن نافيها لا يكفر ولو كانت قرآناً قطعاً لكفر كمن نفى غيرها، فعلى هذا يقبل في إثباتها خبر الواحد كسائر الأحكام.

وإذا قال: هي قرآن على سبيل القطع لم يقبل في إثباتها خبر الواحد كسائر القرآن و إنما ثبت بالنقل المتواتر عن الصحابة في إثباتها في المصحف.....

الرسالة - دار الأرقم، بيروت - عمان - الأردن الطبعة الأولى عام ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة.

^{١٢٣} - هو أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل الضبي أبو الحسن المحاملي البغدادي أحد أئمة الشافعية، ولد سنة ثمان وستين وثلاثمائة، درس الفقه على الشيخ أبي حامد الأسفراييني، وكان غاية في الذكاء والفهم وبرع في المذهب. قال الشيخ أبو إسحاق: تفقه على الشيخ أبي حامد وله عنه تعليقة تنسب إليه، وله مصنفات كثيرة في الخلاف والمذهب، توفي في ربيع الآخر سنة خمس عشرة وأربعمائة. راجع طبقات الشافعية لأبي بكر بن قاضي شهبة ج: ٢ ص: ١٧٤.

^{١٢٤} - الحسن بن عبيد الله مصغر بن يحيى الشيخ أبو علي البندنجي أحد الأئمة من أصحاب الوجود، درس الفقه ببغداد على الشيخ أبي حامد الأسفراييني وعلق عنه التعليق، وكان ديناً صالحاً ورعاً، وعاد إلى بلده البندنجين وتوفي به سنة خمس وعشرين وأربعمائة في جمادى الأولى.

وله التعليقة المسماة بالجامع في أربع مجلدات، وكتاب الذخيرة وهو دون التعليقة، وكتابه الجامع، قال النووي: قل في كتب الأصحاب مثله، وهو مستوعب الأقسام محذوف الأدلة. طبقات الشافعية لأبي بكر بن قاضي شهبة ج: ٢ ص: ٢٠٦.

وضعف إمام الحرمين^{١٢٥} وغيره قول من قال: إنها قرآن على سبيل القطع فقال:
 هذه غباوة عظيمة من قائل هذا لأن ادعاء العلم حيث لا قاطع محال".
 والسبب في عدم القطع بقرآنتها هو ما قاله إمام الحرمين، ولا يصح التعليل الذي
 ذكره الإمام النووي.
 لأن القائلين بقرآنتها قطعاً يجعلون ذلك من قبيل اختلاف القراء، والقراء لا يكفر
 بعضهم بعضاً لاختلاف في القراءة.
 ولذلك قال السيوطي: "البسمة نزلت مع السورة في بعض الأحرف السبعة،
 فمن قرأ بحرف نزلت فيه عدها، ومن قرأ بغير ذلك لم يعدها".^{١٢٦}
 وقال الصفا قسي^{١٢٧}: "وإذا قلنا إنها قطعاً لا حكماً كما هو ظاهر عبارة كثير،
 فيكون من باب اختلاف القراء في إسقاط بعض الكلمات وإثباتها، وكل قرأ بما تواتر
 عنده، والفقهاء تبع للقراء في هذا، وكل علم يسأل عنه أهله".^{١٢٨}

^{١٢٥} - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد العلامة إمام الحرمين ضياء الدين
 أبو المعالي بن الشيخ أبي محمد الجويني رئيس الشافعية بنيسابور، مولده في المحرم سنة عشرة وأربعمائة، وتفقه على
 والده وأتى على جميع مصنفاته، وتوفي أبوه وله عشرون سنة فأقعد مكانه للتدريس...
 قال ابن السمعاني: كان إمام الأئمة على الإطلاق المجمع على إمامته شرقاً وغرباً، لم تر العيون مثله. قال:
 وفراة بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي الهمداني سمعت الشيخ أبا إسحاق الفيروزآبادي يقول: تمتعوا بهذا الإمام فإنه
 نزهة هذا الزمان يعني أبا المعالي الجويني.
 توفي في ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ودفن بداره ثم نقل بعد سنين فدفن إلى جانب والده.
 راجع طبقات الشافعية لأبي بكر بن القاضي أبي شهبه ج: ٢ ص: ٢٥٥.

^{١٢٦} - الإتيان في علوم القرآن للإمام السيوطي ٢٣٩/١.

^{١٢٧} - هو الشيخ علي النوري الصفاقسي، صاحب كتاب غيث النفع في القراءات.

^{١٢٨} - غيث النفع في القراءات السبع للشيخ علي النوري الصفاقسي على هامش سراج القاري ٥٩ -

٦٠، طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بدون تاريخ الطبع.

ثانيا: أثر الاختلاف في البسمة في اختلاف تفسير آيات الأحكام

رأينا فيما سبق أن القراء والفقهاء اختلفوا في البسمة؛ فاعتبرها بعضهم آية من القرآن، بينما لم يعتبرها الآخرون آية في غير سورة النمل، أما الذين اعتبروها آية من القرآن اختلفوا فيها، هل هي آية من سورة الفاتحة؟ ومن كل سورة؟ أم أنها آية فذة نزلت للفصل بين السور؟.

ورأينا أنه اختلاف مستساغ، لأنه من قبيل اختلاف القراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ترتب عليه اختلاف في عدة مسائل فقهية، نتناولها في الصفحات القادمة بعون الله تعالى.

المسألة الأولى: اشتراط قراءة "البسمة" لصحة الصلاة

اختلف الفقهاء في اشتراط قراءة البسمة لصحة الصلاة على مذاهب:

المذهب الأول: مذهب الشافعية

ذهب الشافعية إلى أن قراءة البسمة شرط لصحة الصلاة لأنها جزء من فاتحة الكتاب، والفاتحة شرط لصحتها.

قال الغزالي: "تجب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم إذ روى البخاري أنه صلى الله عليه وسلم عد الفاتحة سبع آيات، وعد بسم الله الرحمن آية منها".^{١٢٩}

المذهب الثاني: مذهب المالكية

إن قراءة البسمة ليس مشروعا عند افتتاح الصلاة في مشهور المذهب عند المالكية مع أن قراءة الفاتحة شرط لصحتها لأنها ليست من الفاتحة.

^{١٢٩} - الوسيط للإمام الغزالي ١١١/٢، الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ، دار السلام، القاهرة، تحقيق:

أحمد محمود إبراهيم، ومحمد تامر.

قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير ج: ١ ص: ٢٣٣ "تنبيه قال الإمام في النهاية وتبعه الغزالي في الوسيط ومحمد بن يحيى في المحيط: روى البخاري "أن النبي صلى الله عليه وسلم عد فاتحة الكتاب سبع آيات وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية منها"، وهو من الوهم الفاحش، قال النووي: ولم يروه البخاري في صحيحه ولا في تاريخه".

فقد اتفق المالكية والشافعية على اشتراط قراءة الفاتحة لصحة الصلاة، لكنهم اختلفوا في اشتراط قراءة البسملة لصحة الصلاة.

فقال الشافعية: باشرطها.

وقالت المالكية: بعدم اشتراطها بل بعدم مشروعيتها في المشهور من مذهبهم. وبنوا ذلك على اختلافهم في كون البسملة من الفاتحة، أو عدم كونها منها، كما مر بالتفصيل.

وما ذكره ابن العربي من مذهب الإمام أبي حنيفة أنه يقول باستحباب قراءة الفاتحة فلم يصب فيه، لأن قراءة الفاتحة واجبة عنده.

المسألة الثانية: قراءة البسملة في ابتداء كل سورة في الصلاة

ينبغي على اختلاف القراء في البسملة هل هي آية من فاتحة الكتاب وسائر السور أو لا؟ مسألة قراءة البسملة في ابتداء كل سورة في الصلاة.

واختلفوا في تكرارها في كل ركعة وعند افتتاح السورة على مذاهب:

١- مذهب الإمام أبي حنيفة: واختلفت الروايات عن الإمام أبي حنيفة:

فروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يقرأها في كل ركعة مرة واحدة عند ابتداء قراءة فاتحة الكتاب ولا يعيدها مع السورة عند أبي حنيفة.

وقال محمد والحسن بن زياد عن أبي حنيفة: إذا قرأها في أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها في تلك الصلاة حتى يسلم، وإن قرأها مع كل سورة فحسن

...

وروي هشام عن أبي يوسف قال: سألت أبا حنيفة عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم قبل فاتحة الكتاب وتجديدها قبل السورة التي بعد فاتحة الكتاب؟ فقال أبو حنيفة: يجزيه قراءتها قبل الحمد.

٢- مذهب أبي يوسف: وقال أبو يوسف: يقرأها في كل ركعة قبل القراءة مرة واحدة ويعيدها في الأخرى أيضاً قبل فاتحة الكتاب وبعدها إذا أراد أن يقرأ سورة.

٣- مذهب الإمام محمد: قال محمد: فإن قرأ سوراً كثيرة وكانت قراءته يخفيها قرأها عند افتتاح كل سورة، وإن كان يجهر بها لم يقرأها لأنه في الجهر يفصل بين

السورتين بسكتة.

قال أبو بكر: وهذا من قول محمد يدل على أن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم إنما هي للفصل بين السورتين أو لابتداء القراءة، ولا دلالة فيه على أنه كان لا يراها آية و أنها ليست من القرآن.

٤- مذهب الإمام الشافعي: وقال الشافعي: هي من أول كل سورة فيقرأها عند ابتداء كل سورة.^{١٣٥}

٥- مذهب الإمام أحمد: يرى الإمام أحمد أن يقرأ البسملة في افتتاح السورة سرا لا يجهر بها لأنها ليست آية من أول كل سورة.^{١٣٦}

مدار الاختلاف

يرى الجصاص أن مدار الاختلاف في هذه المسألة على اختلافهم في البسملة هل هي آية من سائر السور أم لا؟

يقول: "وأما وجه ما روى عن أبي حنيفة في اقتصاره على قراءتها في أول ركعة دون سائر الركعات، فهو لما ثبت أنها ليست من أوائل السور، وإن كانت آية في موضعها على وجه الفصل بين السورتين أمرنا بالابتداء بها تبركا".^{١٣٧}

وناقش الجصاص كلام الإمام الشافعي في أنها آية من أول كل سورة وذكر أنها نزلت للفصل بين السورتين، واستدل على أنها موضوعة للفصل بالحديث الذي رواه

^{١٣٥} - انظر لتفصيل المذاهب أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١٣٧.

والمجموع شرح المذهب للإمام النووي ج: ٣ ص: ٢٨٠ طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٩٩٦م، تحقيق: محمود مطرحي.

^{١٣٦} - راجع كشف القناع ج: ١ ص: ٣٤٢ لمصنوع بن يونس البهوتي الحنبلي طبع دار الفكر، بيروت،

عام ١٤٠٢هـ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، فإنه بين مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فقال: "ثم يقرأ البسملة سرا، نص عليه كما في أول الفاتحة ثم يقرأ سورة كاملة".

^{١٣٧} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١٤١.

بسند عن ابن عباس قال: "كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى ينزل بسم الله الرحمن الرحيم".^{١٣٨}

وهذا يدل على أن موضوعها الفصل بين السورتين، وأنها ليست من السور ولا يحتاج إلى تكرارها عند كل سورة.

فإن قال قائل: إذا كانت موضوعة للفصل بين السورتين فينبغي أن يفصل بينهما بقراءتها على حسب موضوعها؟.

قيل له: لا يجب ذلك لأن الفصل قد عرف بنزولها، وإنما يحتاج في الابتداء بها تبركا وقد وجد ذلك في ابتداء الصلاة، ولا صلاة هناك مبتدأة فيقرأ من أجلها، فلذلك جاز الاقتصار بها على أولها.

وعلى الجصاص قول من يرى قراءتها في بداية كل ركعة بأن كل ركعة لها قراءة مستقلة لا ينوب عنها القراءة في التي قبلها، فمن حيث احتيج إلى استئناف القراءة فيها صارت كالركعة الأولى.

و أما من رأى إعادتها عند كل سورة فإنهم فريقان:

أحدهما: من لم يجعلها من السورة.

و الآخر من جعلها من أوائلها.

فأما من جعلها من أوائل السور فإنه رأى إعادتها كما يقرأ سائر آيات السورة، و أما من لم يرها من السورة، فإنه يجعل كل سورة كالصلاة المستقلة، فيبتدئ فيها بقراءتها، كما فعلها في أول الصلاة، ولأنها كذلك في المصحف، كما لو ابتدأ قراءة السورة في غير الصلاة بدأ بها، فكذلك إذا قرأ قبلها سورة غيرها.^{١٣٩}

^{١٣٨} - رواه أبو داود في سننه ج: ١ ص: ٢٠٩، برقم: ٧٨٨.

و الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ١ ص: ٣٥٥، برقم: ٨٤٥، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، و برقم: ٨٤٦ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه.

^{١٣٩} - راجع أحكام القرآن للجصاص ١٤/١-١٥.

وبهذا توصل إلى أن من يرى قراءة البسملة في كل ركعة أو في بداية كل سورة منهم من يرى البسملة آية من الفاتحة ومن كل سورة، ومنهم من لا يرى ذلك، وبين علة قوله.

المسألة الثالثة: الجهر بالبسملة والإخفاء بها في الصلاة

وبنى المفسرون على الاختلاف المذكور في البسملة اختلاف الفقهاء في الجهر بالبسملة والإخفاء بها في الصلاة، واختلف الفقهاء في الإمام إذا صلى صلاة يجهر فيها بالقراءة:

فقال الحنفية والثوري: يخفيها.

وقال ابن أبي ليلى: إن شاء جهر وإن شاء أخفى.

وقال الشافعي: يجهر بها. ^{١٤٠}

مدار الاختلاف

وأشار الجصاص إلى أن مدار هذا الاختلاف على اختلافهم في القراءة فقد روي بسنده عن أبي هريرة قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا نهض في الثانية استفتح بالحمد لله رب العالمين ولم يسكت". ^{١٤١}

ثم قال الجصاص: وهذا يدل على أنه لم يكن عنده أنها من فاتحة الكتاب، وإذا لم

^{١٤٠} - انظر المجموع شرح المذهب للنووي ج: ٣ ص: ٢٨٠. وانظر شرح فتح القدير لكamal بن الهمام

المتوفى ٦٨١هـ، ج: ١ ص: ٢٩٢ طبع دار الفكر، بيروت - لبنان، بدون تاريخ الطبع.

^{١٤١} - رواد ابن خزيمة في صحيحه ج: ٣ ص: ٤٨، برقم: ١٦٠٣ لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة

السلمي النيسابوري المتوفى ٣١١هـ، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان سنة ١٩٧٠م، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي.

والحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ١ ص: ٣٣٦، برقم: ٧٨٢ وقال: "هذا حديث صحيح على

شرط الشيخين ولم يخرجاه" و الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ١ ص: ٢٠٠.

يكن منها لم يجهر بها؛ لأن كل من لا يعدها آية منها لا يجهر بها.^{١٤٢}

وقال: فان قال قائل: إذا كان عندك أنها آية من القرآن في موضعها، فالواجب الجهر بها كالجهر بالقراءة في الصلوات التي يجهر فيها بالقرآن؛ إذ ليس في الأصول الجهر ببعض القراءة دون بعض في ركعة واحدة؟.

قيل له: إذا لم تكن من فاتحة الكتاب على ما بينا، وإنما هي على وجه الابتداء بها تبركا جاز أن لا يجهر بها. ألا ترى أن قوله تعالى "إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ"^{١٤٣} هو من القرآن، ومن استفتح به الصلاة لا يجهر بها مع الجهر بسائر القراءة كذلك ما وصفنا". وقد أورد الجصاص روايات كثيرة استدلت بها كل من الطرفين ثم رجح أن الإخفاء أولى — حتى ولو تساوت الأخبار في الجهر والإخفاء عن النبي صلى الله عليه وسلم — وذلك من وجهين:

أحدهما: ظهور عمل السلف في الإخفاء دون الجهر، منهم؛ أبو بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن المغفل وأنس بن مالك، وقول إبراهيم: الجهر بها بدعة، لأنه إذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خيران متضادان وتأييد أحدهما بعمل السلف، كان أولى بالإثبات.

والوجه الآخر: أن الجهر بها لو كان ثابتا لورد النقل به مستفيضا متواترا، كوروده في سائر القراءة، فلما لم يرد النقل به من جهة التواتر علمنا أنه غير ثابت، إذ الحاجة إلى معرفة مسنون الجهر بها كالحاجة إلى معرفة مسنون الجهر في سائر فاتحة الكتاب.^{١٤٤}

فاختلف الفقهاء في المسائل المذكورة، من وجوب قراءة البسمة وكراهتها وسنيتها

^{١٤٢} - أحكام القرآن للجصاص ١٦/١.

^{١٤٣} - الأنعام: ٧٩.

^{١٤٤} - راجع أحكام القرآن للجصاص ١٧/١٦/١.

عند قراءة الفاتحة في الصلاة، والجهر بها في بداية كل ركعة عند قراءة الفاتحة، بناء على
اختلاف القراء في البسمة.

المبحث الثالث

اختلاف القراءات المتواترة في اللفظ

الاختلاف في القراءة بتخفيف اللفظ وتشديده

المثال الأول:

ومن وجوه اختلاف القراءات اختلاف القراء في قراءة اللفظ بالتشديد و التخفيف
ومن هذا القبيل اختلافهم في قراءة "حتى يطهرن" في قوله تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ
قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ
مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ".^{١٤٥}

قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وعاصم في رواية حفص: "ولا تقربوهن
حتى يطهرن" بسكون الطاء وضم الهاء وتخفيفهما، وقرأ الباقر بفتح الطاء والهاء
وتشديدهما.^{١٤٦} والباقر هم حمزة والكسائي وعاصم في رواية ابن عياش، وخلف وأبو
بكر.^{١٤٧}

واختلف المفسرون في تفسير هذه الآية بناء على اختلاف القراء في قراءتها في أمور
منها:

مسألة: انقضاء حيض الحائض وجواز وطئها

اختلف الفقهاء والمفسرون في وقت انقضاء حيض الحائض وجواز وطئها على
قولين:

الأول: لا يجوز وطئها حتى تغتسل غسل الجنابة من غير فرق بين أقل الحيض

^{١٤٥} - سورة البقرة: ٢٢٢

^{١٤٦} - انظر سراج القاري المبتدئ وتذكار القارئ المنتهي ١٦٢، لأبي القاسم علي بن عثمان بن محمد

بن أحمد بن الحسن القاصح البغدادي، طبع الباي الحلبي، بمصر.

^{١٤٧} - انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٤٣٠/٢، وروح المعاني للألوسي ١٢٢/٢.

وأكثره وهو قول الزهري، و ربيعة،^{١٤٨} والليث^{١٤٩}، ومالك، وإسحاق، والشافعي، و أحمد، و أبو ثور، واختاره إلكياالهراسي وابن العربي.^{١٥٠}

الثاني: إذا انقطع دم الحائض وأيامها دون العشرة فهي في حكم الحائض، حتى تغتسل، إذا كانت واجدة للماء، أو يمضي عليها وقت الصلاة، فإذا كان أحد هذين خرجت من الحيض، وحل لزوجها وطؤها، وانقضت عدتها إن كانت آخر حيضة. وإذا كانت أيامها عشرة ارتفع حكم الحيض بمضي العشرة، وتكون حينئذ بمنزلة امرأة جنب في إباحة وطء الزوج، وانقضاء العدة، وغير ذلك، وبه قال الحنفية واختاره الجصاص.^{١٥١}

سبب اختلاف المفسرين

والسبب في ذلك اختلاف القراء في قراءة الآية المذكورة كما مر، فمن جعل قراءة

^{١٤٨} - أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ وهو مولى تيم بن مرة رضي الله عنه ويعرف بربيعة الرأي، وأدرك من الصحابة أنس بن مالك والسائب بن يزيد وعامة التابعين رضي الله عنهم: وكان يحضر في مجلسه أربعون معتماً، وعنه أخذ مالك، وقال الواقدي: مات سنة ست وثلاثين ومائة". طبقات الفقهاء للشيرازي ص: ٥٠

^{١٤٩} - "الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي أبو الحارث المصري أحد الأعلام، قال يعقوب بن بكير: ما رأيت أحداً أكمل من الليث بن سعد، كان فقيه البدن عربي اللسان يحسن القرآن والنحو ويحفظ الحديث والشعر حسن المذاكرة لم أر مثله.

وقال يعقوب بن شيبة: ثقة وفي حديثه عن الزهري بعض الاضطراب، ولد سنة أربع وتسعين ومات في شعبان سنة خمس وسبعين ومائة". طبقات الحفاظ لجلال الدين السيوطي ص: ١٠١.

^{١٥٠} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٢٢٨/١ أحكام القرآن لإلكياالهراسي ١/١٣٧.

^{١٥١} - انظر أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٤٨/١.

ويقول ابن رشد: اختلفوا في وطء الحائض في طهرها وقبل الاغتسال؛ فذهب مالك والشافعي والجمهور إلى أن ذلك لا يجوز حتى تغتسل، وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك جائز إذا طهرت لأكثر أمد الحيض، وهو عدده عشرة أيام، وذهب الأوزاعي إلى أنها إن غسلت فرجها بالماء جاز وطؤها أعني كل حائض طهرت متى طهرت، وبه قال أبو محمد بن حزم". بداية المجتهد ونهاية المقتصد ص: ٤١ لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المتوفى ٥٩٥هـ، طبع دار الفكر، بيروت - لبنان

التشديد أصلا وحمل عليها قراءة التخفيف استنبط من الآية حكما، ومن جعل قراءة التخفيف أصلا وحمل عليها قراءة التشديد استنبط حكما مغايرا لما استنبطه الفريق الأول.

تفسير ابن العربي وإكيا الهراسي للآية

لقد جعل أبو بكر بن العربي قراءة التشديد عمدته وحمل عليها قراءة التخفيف، ثم ذكر وجوها كثيرة لترجيح موقفه هذا، وناقش الجصاص فيما اختاره، واستدل على رأيه في ذلك بعدة أدلة، نذكر منها ما يلي:

الوجه الأول:

استدل بأن قول الله تعالى: "وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ" قرئ مخففا، وقرئ "حَتَّى يَطْهَرْنَ"، مشددا، والتخفيف وإن كان ظاهرا في استعمال الماء، فإن التشديد فيه أظهر كقوله تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا"، فجعل استعمال الماء والغسل شرطا في الإباحة وغاية للتحريم.

الوجه الثاني:

وقرر ابن العربي على أن قراءة التشديد أصل فتحمل قراءة التخفيف عليها، وقد ورد دليل ذلك في الآية نفسها وهو أنه قد ذكر بعده ما يدل على المراد منه، فقال: "فإذا تطهرن" والمراد به التطهر بالماء، والظاهر أن ما بعد الغاية في الشرط هو المذكور في الغاية قبلها، فيكون قوله تعالى "حتى يطهرن" مخففا بمعنى قوله "يطهرن" مشددا بعينه، ولكنه جمع بين اللغتين في الآية كما قال تعالى^{١٥٢} "فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ".^{١٥٣} يعني أن قوله تعالى "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" يحدد معنى "حَتَّى يَطْهَرْنَ" بالتخفيف، وهو الاغتسال بالماء.

١٥٢ - في (سورة التوبة: ١٠٨)

١٥٣ - راجع أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ١/٢٢٩.

الوجه الثالث:

يرى أنه لا يمكن حمل قراءة التشديد على قراءة التخفيف؛ لأن "تطهر" بالتشديد لا يأتي بمعنى انقطاع الدم، فلا يقال: اظهرت المرأة بمعنى انقطع دمها، ولا يقال "قَطَعَ" مشددا بمعنى قطع مخففا وإنما التشديد فيه المبالغة في المعنى الذي يكون في التخفيف، فيصح العكس وهو حمل قراءة التخفيف على قراءة التشديد.

الوجه الرابع:

وعلى فرض صحة قول المخالف في معنى "يطهرن" (بالتخفيف) — بأن يكون معناه حتى ينقطع دمهن افتراضا — لكنه لما قال بعد ذلك "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" — ومعناه فإذا اغتسلن بالماء — علق الحكم على شرطين:

أحدهما: انقطاع الدم.

الثاني: الاغتسال بالماء

فوقف الحكم، وهو جواز الوطاء على الشرطين المذكورين، وصار مثل قوله تعالى: "وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ"، فعلق الحكم، وهو جواز دفع المال على شرطين:

أحدهما: بلوغ النكاح.

والثاني: إيناس الرشد.

الوجه الخامس:

يرى ابن العربي أن ما اختاره يترجح بعدة وجوه، منها الوجوه التالية:
أحدها: أن ما اختاره مأثور عن السلف، فقد روى عطية عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال فإذا تطهرن بالماء، وهو قول مجاهد وعكرمة.

الثاني: إن "تطهر" بالتشديد لا يستعمل إلا فيما يكتسبه الإنسان وهو الاغتسال، فأما انقطاع الدم فليس بمكتسب.

هو بذلك يرد على من يقول: إن "تفعل" يستعمل في غير الاكتساب كما يقال: تقطع الحبل وكما يقال في صفات الله سبحانه: تجبر وتكبر، وليس في ذلك اكتساب ولا تكلف.

فأجاب: أن الظاهر من اللغة ما قلناه، وقوله تقطع الحبل نادر فلا يقاس عليه، وعلى سبيل التنازل لو سلمنا لكم أنه مستعمل، ففي مسألتنا لا يستعمل فلا يقال تطهرت المرأة بمعنى انقطع دمها، وإذا لم يجوز استعماله في مسألتنا لم ينفع استعماله في غيرها. وهذه نكتة بديعة من المجاز، وذلك أنه إنما يحمل اللفظ على الشيء إذا كان مستعملاً على سبيل المجاز.

وأما مجاز استعمال في موضع آخر فلا يجوز أن يجعل طريقاً إلى تأويل اللفظ فيما لم يستعمل فيه، وفي ذلك الموضع إنما حملناه على ذلك للضرورة، وهو أن الجمادات لا توصف بالاكتساب للأفعال وتكلفتها، وكذلك يستحيل في صفات الله تعالى وفي أفعاله التكلف فحمل اللفظ على غير ما وضع له من أجل الضرورة، وهذا لا يوجب خروجه عن مقتضاه لغير ضرورة.

يعني أن المعنى الحقيقي لـ "تفعل" الاكتساب والتكلف ولكن يحمل أحياناً على ما ليس فيه اكتساب وتكلف لقرينة ضرورة ولا توجد ضرورة في حمل "تطهرت المرأة" على معنى ليس فيه الاكتساب والتكلف وهو انقطاع الدم، ولا يصح القياس على ما هو شاذ وخلاف القاعدة بنفسه.

الوجه السادس:

واستدل على أن معنى قوله: "فإذا تطهرن" الاغتسال بالماء وليس انقطاع الدم بأن الله تعالى قال في آخر الآية: "وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ"، فمدحهن وأثنى عليهن، فلو كان المراد به انقطاع الدم ما كان فيه مدح، لأنه من غير عملهن، والباري سبحانه قد ذم على مثل هذا فقال: "لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ" ١٥٤.

١٥٤ - سورة آل عمران ١٨٨، وانظر أحكام القرآن لإلكيا الحراسي ١٣٨/١ وقال الرازي في تفسيره

مفاتيح الغيب: حجة التساهلي من وجهين:

الوجه الأول: أن القراءة المتواترة، حجة بالإجماع، فإذا حصلت قراءتان متواترتان وأمكن الجمع بينهما، وجب الجمع بينهما، إذا ثبت هذا فنقول: قرئ {حتى يطهرن} بالتحفيف وبالتثقيب {ويطهرن} بالتحفيف عبارة

فقوله: "فإذا تطهرن" يكون بيانا لقوله "حتى يطهرن"، ومعنى قوله: "فإذا تطهرن" متعين وهو الاغتسال، — بدليل تذييل الآية — فيكون معنى قوله "حتى يطهرن" أيضا الاغتسال.

الوجه السابع:

ورجح تفسيره للآية بحمل لفظ الشرط على غير معنى الغاية فقال: "قولهم إن الظاهر من اللفظ المعاد في الشرط أن يكون بمعنى الغاية، إنما ذلك إذا كان معادا باللفظ الأول، أما إذا كان معادا بغير لفظه فلا، وهو قد قال هاهنا: "حتى يطهرن" مخففا ثم قال في الذي بعده "إذا تطهرن" مشددا وعلى هذه القراءة كان كلامنا، فوجب أن يكون غيره كما في آية التيمم".^{١٥٥}

ولما كان مخالفه يرحح أن يكون قوله تعالى "فإذا تطهرن" بمعنى "حتى يطهرن" وهو انقطاع الدم، لأن فيه حفظ موجب الغاية ومقتضاها، وعلى ما اختاره ابن العربي إلغاء مقتضى الغاية ووجوبها.

ذكر أنه يجب حفظ موجب الغاية ومقتضاها إذا ذكرت الغاية لوحدها ولم تقرن بالشرط، فأما إذا قرن بالشرط فعندئذ لا يلزم حفظ موجب الغاية. وقال أيضاً في جواب هذا الاعتراض الآنف الذكر: "إن كنا نحن قد تركنا موجب الغاية، فقد حملتم أنتم اللفظ على التكرار، فتركتم فائدة عوده، وإذا أمكن حمل اللفظ على فائدة مجددة لم يحمل على التكرار في كلام الناس، فكيف كلام العليم الحكيم". أشار في جوابه هذا إلى قاعدة بلاغية مفادها "التأسيس أولى في الكلام من التأكيد"، لكن هذا إذا لم يود التأسيس إلى إلغاء الكلام السابق.

عن انقطاع الدم، وبالتثقيب عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الأمرين ممكن، وحب دلالة هذه الآية على وجوب الأمرين، وإذا كان كذلك وحب أن لا تنتهي هذه الحرمة إلا عند حصول الأمرين.

الحجة الثانية: أن قوله تعالى: {فإذا تطهرن فأتوهن} علق الإتيان على التطهر بكلمة {إذا} وكلمة {إذا} للشرط في اللغة، والمعلق على الشرط عدم الشرط، فوجب أن لا يجرز الإتيان عند عدم التطهر.

^{١٥٥} - انظر أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٢٢٩/١ وبعدها.

اعتراض وجواب

وقد اعترض على الاستدلال المذكور في كلام ابن العربي وهو أن قوله في الشرط "فإذا تطهرن" استئناف كلام جديد ولا علاقة له بقوله "حتى يطهرن" ليكون بيانا له، لأنه لو كان إعادة للكلام السابق لاقتصر على الأول، ولقال: حَتَّى يَطْهُرْنَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ، لأنه لا داعي لإعادة الكلام من غير ضرورة، فلما زاد عليه دل على أنه استئناف حكم آخر.

أجاب ابن العربي على ذلك بأن هذا خلاف الظاهر؛ فإن المعاد في الشرط هو المذكور في الغاية؛ بدليل ذكره بالفاء ولو كان غيره لذكره بالواو، وأما الزيادة عليه فلا تخرجه عن أن يكون بعينه ألا ترى أنه لو قال لا تعط هذا الثوب زيدا حتى يدخل الدار، فإذا دخل فأعطه الثوب ومائة درهم، لكان هو بعينه، ولو أراد غيره لقال لا تعطه حتى يدخل الدار فإذا دخل فأعطه كذا وكذا.

الوجه الثامن:

الذي اعتمد عليه إلكيا المراسي هو تحديد معنى "يطهرن" عن طريق تفسير كلمة الأذى تفسيراً خاصاً، فإن كلمة "حتى" للغاية ويكون ما بعدها مخالفاً لما قبلها، فإذا كان معنى الأذى العيافة أي ما يعافه الإنسان من آثار دم الحيض وليس الحيض نفسه، يكون معنى الطهارة إزالة هذه الآثار، ولا يتم ذلك إلا بالاعتسال.

يقول: "إن الذي ينصر مذهب الشافعي يقول: إن الله تعالى قال: "قُلْ هُوَ أَدَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ" فيقتضي ذلك حتى يطهرن من الأذى، وهو العيافة وذلك لا يحصل بنفس انقطاع الدم قبل الاعتسال، ولذلك يسن لها أن تتبع بقرصة من مسك أثر الدم لإزالة بقية العيافة".^{١٥٦}

تفسير الجصاص للآية

أما الجصاص فيعتبر قراءة التخفيف محكمة وأصلاً، ويحمل عليها قراءة التشديد

^{١٥٦} - أحكام القرآن لإلكيا المراسي ١/١٣٨.

على عكس ما اختاره إلكيا الهراسي وابن العربي.

ويرى أن قوله تعالى: "حتى يطهرن" إذا قرئ بالتخفيف، فإنما هو انقطاع الدم لا الاغتسال؛ لأنها لو اغتسلت وهي حائض لم تطهر، فلا يحتمل قوله "حتى يطهرن" إلا معنى واحدا، وهو انقطاع الدم الذي به يكون الخروج من الحيض. وإذا قرئ بالتشديد احتل الأمرين من انقطاع الدم ومن الغسل، فصارت قراءة التخفيف محكمة، وقراءة التشديد متشابهة، وحكم المتشابه أن يحمل على المحكم ويرد إليه، فيحصل معنى القراءتين على وجه واحد، وظاهرهما يقتضي إباحة الوطء بانقطاع الدم الذي هو خروج من الحيض.

وجوه ترجيح رأي الجصاص

واستدل الجصاص لترجيح الرأي الذي اختاره بوجوه، وهي في الحقيقة إجابات لكثير من الاعتراضات، أو الوجوه التي استدل بها المالكية والشافعية. والوجوه التي رجح بها الجصاص رأيه نلخصها فيما يلي:

المتشابه يرجع إلى المحكم

يرى أن قراءة التشديد في "حتى يطهرن" وقوله في الشرط "فإذا تطهرن" يحتمل أن يراد بهما انقطاع الدم، ويحتمل أن يراد بهما التطهر بالماء، لأنه يجوز أن يقال: تطهرت المرأة، وتطهرت إذا انقطع دمها؛ كما يقال: تقطع الحبل، وتكسر الكوز، والمعنى انقطع وانكسر، ولا يقتضي ذلك فعلا من الموصوف.

قوله: "حتى يطهرن" (بالتخفيف) محكم وقوله: "حتى يطهرن" بالتشديد متشابه؛ لأنه يحتمل أكثر من معنى ومن القواعد المقررة لدى العلماء حمل المتشابه على المحكم وإرجاعه إليه، فيكون معنى القراءتين واحدا وهو جواز الوطء بانقطاع الدم.^{١٥٧}

حفظ معنى الشرط والغاية

يرى الجصاص أن معنى "حتى يطهرن" بالتخفيف متعين وهو انقطاع الدم ولا

^{١٥٧} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٤٨.

يحتمل غيره، والشرط يجب أن يحمل بمعنى يكون تأكيداً لمعنى الغاية، ولا يصح حمله على معنى معارض، وملغ لمقتضى الغاية، ويكون ذلك بحمله على الاحتمالين التاليين:

الاحتمال الأول: أن يكون معنى قوله "فإذا تطهرن" (بالتشديد) فإذا انقطع دمهن و"تطهرن" بالتشديد يأتي بمعنى طهر بالتخفيف.

الاحتمال الثاني: أن يكون معنى قوله "فإذا تطهرن" فإذا حل لمن التطهر بالماء والاعتسال ويحل لمن التطهر بعد انقطاع دم الحيض، وهذا من الاستعمالات العربية السائغة.^{١٥٨}

وقد ضعف ابن رشد رأي من حمل قوله "حتى يطهرن" بمعنى انقطع دم حيضهن وقوله "فإذا تطهرن" على معنى اغتسلن بالماء، وأيد ما ذهب إليه الجصاص أنه يجب حمل الشرط والغاية بمعنى واحد.

فقال: "ويجب على من فهم من لفظ الطهر في قوله تعالى "حتى يطهرن" معنى واحداً من هذه المعاني الثلاثة (انقطاع الدم، طهر جميع الجسد بالماء، طهر الفرج بالماء) أن يفهم ذلك المعنى بعينه من قوله تعالى "فإذا تطهرن" لأنه مما ليس يمكن أو مما يعسر أن يجمع في الآية بين معنيين من هذه المعاني مختلفين حتى يفهم من لفظة "يطهرن" النقاء ويفهم من لفظ "تطهرن" الغسل بالماء على ما جرت به عادة المالكين في الاحتجاج للمالك.

فإنه ليس من عادة العرب أن يقولوا لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار فإذا دخل المسجد فأعطه درهما، بل إنما يقولون وإذا دخل الدار فأعطه درهما، لأن الجملة الثانية هي مؤكدة لمفهوم الجملة الأولى.

ومن تأول قوله تعالى "ولا تقربوهن حتى يطهرن" على أنه النقاء وقوله فإذا تطهرن على أنه الغسل بالماء فهو بمنزلة من قال لا تعط فلانا درهما حتى يدخل الدار فإذا دخل المسجد فأعطه درهماً، وذلك غير مفهوم في كلام العرب...".^{١٥٩}

^{١٥٨} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤٩/١.

^{١٥٩} - بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٥٨/١ لابن رشد.

تفسير آخر للآية: حمل القراءتين على حالتين

يرى الجصاص الرازي، أن القراءتين يصح حملهما على حالين بحيث يراد بكل قراءة المعنى الحقيقي من غير حملها على المعنى المجازي.

فتكون الآية مستعملة عند الحنفية على ما احتملت من التأويل على حقيقتها في الحالتين اللتين يمكن استعمالها فيهما، فإن قوله تعالى: "يطهرن" إذا قرئ بالتحفيف فهو مستعمل على حقيقته فيمن كانت أيامها عشرا، فيجوز للزوج استباحة وطئها بمضي العشر.

وقوله: "يطهرن" إذا قرئ بالتشديد وقوله: "فإذا تطهرن" مستعملان في الغسل إذا كانت أيامها دون العشر، ولم يمض وقت الصلاة لقيام الدلالة على أن مضي وقت الصلاة يبيح وطئها، ولا يكون فيه استعمال واحد من الفعلين على الجواز بل هما مستعملان على الحقيقة في الحالين.

فإن قيل: هلا كانت القراءتان كآيتين تستعملان معا في حال واحدة؟.

قد أورد الجصاص الاعتراض المذكور، وأجاب عليه، بأننا لو جعلناهما كآيتين كان حملهما على حالين مختلفين أولى، لأنه لو وردت آيتان تقتضي إحداها انقطاع الدم غاية لإباحة الوطء، والأخرى تقتضي الغسل غاية لها، لكان الواجب استعمالهما على حالين على أن تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية.

ولا يمكن ذلك إلا باستعمالهما في حالين على الوجه الذي اختاره الحنفية، ولو استعملت القراءتان على ما يقول المخالف، كان فيه إسقاط إحدى الغايتين، لأنه يقول إنها وإن طهرت وانقطع دمها لم يحل له أن يطأها حتى تغتسل، فلو جعلنا ذلك دليلا مبتدأ كان سائغا مقنعا.^{١٦٠}

^{١٦٠} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥٠/١، وقال السفي: والقراءتان كآيتين

فجعلنا بهما وقتنا له أن يقرها في أكثر الحيض بعد انقطاع الدم وإن لم تغتسل عملاً بقراءة التحفيف، وفي أقل منه لا يقرها حتى تغتسل أو يمضي عليها وقت الصلاة عملاً بقراءة التشديد، والحمل على هذا أولى من العكس لأنه حينئذ يجب ترك العمل بإحداهما لما عرف. مدارك التنزيل للسفي ج: ١ ص: ١٠٧.

في معارضة هذا التوجيه

واستبعد إلكيا الهراسي وأبو بكر بن العربي توجيه الجصاص للآية بحمل القراءتين على حالتين، واختار ابن العربي أن تحمل القراءتان على حالة واحدة، وتكونان بمثابة شرطين لاستباحة الوطء، فإن إحدى القراءتين أوجبت انقطاع الدم والأخرى أوجبت الاغتسال، كما أن القرآن اقتضى تحليل المطلقة ثلاثاً للزوج الأول بالنكاح، واقتضت السنة التحليل بالوطء فجمع الفقهاء بينهما.

واستدل على ذلك:

بترجيح الحظر على الإباحة عند التعارض، يقول "إن ما ذكرتموه من الجمع يقتضي إباحة الوطء عند انقطاع الدم للأكثر وما قلنا يقتضي الحظر، وإذا تعارض باعث الحظر وباعث الإباحة غلب باعث الحظر، كما قال عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه في الجمع بين الأختين بمالك اليمين "أحلتها الآية وحرمتها آية، والتحريم أولى".

و يقول الألويسي: ولما رأى سادتنا الحنفية أن هاهنا قراءتين؛ التخفيف والتشديد وأن مؤدي الأولى انتهاء الحرمة العارضة على الحل بانقطاع الدم مطلقاً، فإذا انتهت الحرمة العارضة حلت بالضرورة. وإن مؤدي الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال، ورأوا أن الطهر إذا نسب إلى المرأة لا يدل على الاغتسال لعة بل معناه فيها انقطاع الدم، وهو المروي عن ابن عباس وبجاهد. وفي «تاج البيهقي» طهرت خلاف طمئت، وفي «شمس العلوم» امرأة طاهر بغير — هاء — انقطع دمها، وفي «الأساس»: «امرأة طاهر ونساء طواهر (طهران من الحيض)». ولا يعارض ذلك ما في «القاموس» لجواز أن يكون بياناً للاستعمال ولو مجازاً على ما هو طريقته في كثير من الألفاظ، وأن الحمل على الاغتسال مجازاً من غير قرينة معينة له مما لا يصح، واعتبار {فإذا تطهرن فأتوهن} قرينة بناءً على ما ذكروا ليس بشيء.

ومما ذكرود في وجه الدلالة من الاقتضاء فيه بحث لأن — الفاء — الداخلة على الجملة التي لا تصلح أن تكون شرطاً كالجملة الإنشائية لجرد الربط كما نص عليه ابن هشام في «المعني» ومثل له بقوله تعالى: {قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني} (سورة آل عمران: ١٣) ولو سلم فاللازم تأخر جواز الإتيان عن الغسل في الجملة لا مطلقاً حتى يكون قرينة على أن المراد بقراءة التخفيف أيضاً الغسل وأن القول بأن إحدى الغائبتين داخلة في الحكم والأخرى خارجة خلاف المتبادر، احتاحوا للجمع يجعل كل منهما آية مستقلة فحملوا الأولى على الانقطاع بأكثر المدد، والثانية لتمام العادة التي ليست أكثر مدة الحيض. روح المعاني للألويسي ج: ٢ ص: ١٢٢.

وجوه أخرى

وأضاف إلى ذلك إلكيا الهراسي الوجوه التالية لترجيح رأيه في عدم حمل القراءتين على حالتين:

يرى أن في هذا التوجيه حمل اللفظ الواحد على المعنى الحقيقي مرة وعلى المعنى المجازي مرة أخرى، قال: "وهذا (حمل القراءتين على حالتين) بعيد وأقل ما فيه إخراج قوله تعالى "فإذا تطهرن" عن كونه حقيقة في الاغتسال، إذا حمل على انقطاع الدم على الأكثر، وحمله على حقيقته في الاغتسال، إذا كان انقطاع على ما دون الأكثر وذلك بعيد جدا". وقال في وجه آخر لرد هذا التوجيه أنه يلزم من القول به الحكم على الآية بالإجمال وذلك لأن الآية لو كانت متناولة للحالتين كان تقدير الكلام "حتى يغتسلن" في آية، ولا يغتسلن في آية أخرى، أو قراءة أخرى، ويكون ذكر المحيض متناولا لهما جميعاً، ولا يكون فيه بيان المقصود فيكون مجملاً غير مفيد للبيان.

ويرى أن القائلين بذلك يهملون العمل بقراءة التشديد لأنهم يقولون إذا مر وقت صلاة بعد الانقطاع النهائي لدم حيضها حل للزوج وطؤها، وذلك أن قراءة التشديد إذا كانت حقيقة في الاغتسال، وقد حملوها على انقطاع الدم فيما دون الأكثر، فيجب أن يتوقف الحل فيه على الاغتسال وقد قالوا:

إذا دخل وقت الصلاة وإن لم تغتسل حل للزوج وطؤها، فجعلوا وجوب الصلاة والصوم مجوزاً للوطء، فإن حملوا قراءة التشديد على الغسل لزمهم أن يوقفوا الحل على الغسل.

فلا هم عملوا بقراءة التخفيف ولا بقراءة التشديد وإن موهوا باعتذارات في وجوب الصلاة فلا أثر لها في إخراج قراءة التشديد عن كونها حقيقة، ومقصودهم مراعاة القراءتين في إلحاق إحداهما بالحقيقة والأخرى بالمجاز.^{١٦١}

^{١٦١} - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١/١٤٠

مناقشة هذه الوجوه

يرى الجصاص أنه لا يصح حمل القراءتين على حال واحدة، بحيث تجعل كل قراءة بمثابة شرط مستقل، وتكون القراءتين بمثابة شرطين لحل وطئها للزوج، لأن ذلك يؤدي إلى إهمال قراءة التخفيف مطلقاً.

وذلك لأننا لو جعلنا القراءتين كالأيتين كان ما ذكره الجصاص أولى، لأنه لو وردت آيتان تقتضي إحداهما انقطاع الدم غاية لإباحة الوطاء، والأخرى تقتضي الغسل غاية لها، لكان الواجب استعمالهما على حالين على أن تكون كل واحدة منهما مقرة على حقيقتها فيما اقتضته من حكم الغاية، ولا يمكن ذلك إلا باستعمالهما في حالين على الوجه الذي بينه الجصاص.

ولو استعملت القراءتان على ما يقول المخالف كان فيه إسقاط إحدى الغائتين، لأنه يقول إنها وإن طهرت وانقطع دمها لم يحل له أن يطأها حتى تغتسل.^{١٦٢}

والمثال الذي أورده إلكياهراسي لهذه المسألة من اشتراط النكاح والوطء من قبل الزوج الثاني لتحليل المرأة للزوج الأول ليس على ما ذكر بل المذكور في القرآن اشتراط النكاح وهو بمعنى الوطاء كما بينه الحديث فليس هناك شرطان بل شرط واحد فقط. يقول: "و أما قوله تعالى "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" فان الغاية في هذا الموضع مستعملة على حقيقتها، ونكاح الزوج الثاني وهو وطؤه إياها، هو الذي يرفع التحريم الواقع بالثلاث".

و أما بالنسبة لترجيح باعث الحظر على باعث الإباحة، فيظهر - والله اعلم - أنه قد تم التوفيق بين الباعثين، بما قاله الجصاص من حمل القراءتين على حالتين فلا يبقى المجال للترجيح لأن التوفيق مقدم على الترجيح، ففيه إعمال الدليلين، وفي الترجيح إهمال أحدهما.

وأما ما اعترض به إلكياهراسي على الحنفية من أن حمل القراءتين على حالتين

^{١٦٢} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٥٠.

يؤدي إلى حمل قوله "فإذا تطهرن" على المعنى الحقيقي، وهو الاغتسال، مرة، وحمله على المعنى المجازي وهو انقطاع الدم ثانية، وهو بعيد جداً.

فأقول: لقد ذكر الجصاص أن "تطهر" بالتشديد يأتي بمعنيين الاغتسال وانقطاع الدم على أن يكون المعنيان حقيقيين، وإن سلمنا أن الاغتسال هو المعنى الحقيقي لـ "تطهر" وانقطاع الدم هو المعنى المجازي له، فنقول: إن القرينة تحدده معنى اللفظ، ففي قراءة التخفيف وجدت قرينة على أن يكون معناه انقطاع الدم، و القرينة هو قوله تعالى في الغاية "حتى يطهرن" بالتخفيف، وفي قراءة التشديد وجدت قرينة على أن يكون معناه الاغتسال، والقرينة هنا هو قوله تعالى في الغاية "حتى يطهرن" بالتشديد.

وأما الوجه الأخير الذي ورد ذكره في كلام إلكيا الهراسي من اعتبار مضي وقت الصلاة لاستباحة وطء من كان أيامها دون العشر فانقطع دمها، فيرى الحنفية أنهم اعتبروا ذلك لأنه يجوز أن يعاودها الدم فيكون حيضاً إذ ليس كل طهر تراه المرأة يكون طهراً صحيحاً؛ لأن الحائض ترى الدم سائلاً مرة ومنقطعاً مرة، فلا يصح الحكم بزوال الحيض بانقطاع الدم في وقت يجوز أن تكون حائضاً فيه.

ومن هنا قال الحنفية: إن انقطاع الدم فيمن كان أيامها دون العشر معتبر بأحد شيئين؛ إما بالاغتسال فيزول عنها حكم الحيض بالاتفاق، أو باستباحتها الصلاة، وذلك ينافي حكم الحيض أو بمضي وقت صلاة، فيلزمها فرض الصلاة، ولزوم فرضها منافي لبقاء حكم الحيض، إذ لا يجوز أن يلزم الحائض فرض الصلاة.

فإذا انتفى حكم الحيض، وثبت حكم الطهر، ولم يبق إلا الاغتسال، وهو لا يمنع الوطء بمنزلة امرأة جنب يجوز لزوجها وطؤها.^{١٦٣}

المثال الثاني: اختلاف القراءات في اللفظ

قال الله تبارك وتعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ"

^{١٦٣} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٥٠.

الغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...»^{١٦٤}
 وقال تعالى في سورة المائدة: "وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...".^{١٦٥}
 اختلف القراء في قوله "لامستم" فقرأ حمزة والكسائي وخلف بقصر "لامستم" في سورة النساء وفي سورة المائدة، فتعينت للباقيين من القراء وهم نافع و ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وابن عامر وأبو جعفر ويعقوب القراءة بالمد فيهما، والمراد بالمد إثبات الألف بعد اللام وبالقصر حذفها.^{١٦٦}

واختلف المفسرون في تفسير هذه الآية بناء على الاختلاف في قراءتها، وانبنى على ذلك اختلافهم في المسألة التالية:

مسألة: نقض الوضوء من مس المرأة باليد

فذهب قوم: إلى أن من لمس المرأة بيده مفضيا إليها ليس بينها وبينه حجاب ولا ستر فعليه الوضوء، وهو قول الشافعي وأصحابه.
 وقال مالك وجمهور أصحابه مثل قول الشافعية إلا أنهم اشترطوا فيه اللذة إلا

١٦٤ - سورة النساء: ٤٣.

١٦٥ - سورة المائدة: ٦.

١٦٦ - سراج القاري صفحة ١٩٢. وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٢٣/٥.

وقال ابن الجزري في النشر: {لامستم} (سورة النساء: ٤٣) هنا و «سورة المائدة:» فقرأ حمزة و الكسائي وخلف بغير ألف فيهما وقرأ الباقرن فيهما بالألف.

يقول الشاطبي في حرز الأمان ووجه التهاني

ولا مستم اقصرت تحتها وما شفا ورفع قليل منهم النصب كللا

قال في شرحه سراج القاري "أمر للمشار إليهما بالشين من شفا وهما حمزة والكسائي بقصر لا مستم بهذه السورة وبالي تحتها يعني المائدة، فتعين للباقيين القراءة بالمد فيهما والمراد بالمد إثبات الألف بعد اللام وبالقصر حذفها".

القبلة، وهو قول الليث.

ونفى قوم نقضه من لمسها، وهو قول الثوري وقول الإمام أبي حنيفة وأصحابه.
وقال الحسن بن حي: ^{١٦٧} إن قَبْلَ لشهوة فعليه الوضوء وإن قَبْلَ لغير شهوة فلا
وضوء. ^{١٦٨}

وقد اختار أبو بكر بن العربي وإلكيا الهراسي نقض الوضوء لمن لمس المرأة ولم يعتبر
الخصاص لمس المرأة ناقضا للوضوء.

تفسير الآية عند ابن العربي وإلكيا الهراسي

جعل إلكيا الهراسي وأبو بكر بن العربي "الملامسة" و"اللمس" بمعنى اللمس باليد
فتكون القراءتان بمعنى واحد، وعلى سبيل تسليم الاختلاف في معنى القراءتين، جعلاهما
بمثابة الآيتين.

يقول إلكيا الهراسي: "فأما قراءة اللمس فظاهرة في الجس، والملامسة من حيث أنها
على صيغة المفاعلة ويقل استعمالها في الجس باليد، توهم قوم أنها بمعنى الجماع، وكيف ما
قدر أمكن أن يعمل بالقراءتين، وتجعل القراءتان كالأيتين، فيعمل بهما جميعا، أو يجعل

^{١٦٧} - الحسن بن صالح بن حي الإمام القدوة أبو عبد الله الحمداني الكوفي الفقيه العابد ولد سنة مائة ...

عن ابن معين قال: يكتب رأي الأزراعي ورأي الحسن بن صالح، وقال أبو زرعة: اجتمع في الحسن بن
حي إتقان وفقه وعبادة وزهد، وكان وكيع يشبهه بسعيد بن جبير وقال أبو نعيم: ما كان يدون الثوري في الورع
والقوة... وقال أبو نعيم: مات الحسن سنة سبع وستين ومائة، قلت: مع جلالة الحسن وإمامته كان فيه خارجية،
قال الخريزي: ترك الجمعة وجاء فلان فناظره ليلة فذهب الحسن إلى ترك الجمعة معهم والخروج عليهم بالسيف يعني
الظلمة". راجع تذكرة الحفاظ لمحمد بن طاهر القيسراني ج: ١ ص: ٢١٦. وانظر طبقات الحفاظ للسيوطي ج: ١
ص: ٩٨.

^{١٦٨} - مختصر اختلاف العلماء للخصاص ١/١٦٢، الطبعة الثانية، دار البشائر، بيروت - لسان عام

١٤١٧هـ، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد، وانظر بداية المجتهد ١/٣٧. وراجع أحكام القرآن لأبي بكر الخصاص
الرازي ٢/٣٧٢.

اللمس محمولاً على الجس باليد وعلى الجماع أيضاً، لأنه يتضمن ذلك غالباً".^{١٦٩}

ونقل أبو بكر بن العربي أقوال أهل اللغة في الفرق بين اللمس والملاسة ثم اختار أن اللمس والملاسة يحتملان المعنيين؛ اللمس باليد، والجماع، واستشهد على ذلك بأن ابن عباس ذكر في معنى اللمس أنه الجماع، وذكر ابن عمر وابن مسعود أن القبلة والجس باليد من الملاسة، وذلك تمهيداً لأن يجعل القراءتين بمعنى واحد وهو الجس باليد، وعلى سبيل تسليم الاختلاف في معنى القراءتين اختار ما اختاره إلكيا الهراسي.

فقال: "ولو كان معنى القراءتين مختلفين لجعلنا لكل قراءة حكمها، وجعلناهما

بمنزلة الآيتين ولم يتناقض ذلك ولا تعارض".^{١٧٠}

وجوه اختيار هذا التفسير

يرى ابن العربي أنه إذا لم نحمل اللمس والملاسة على الجس والقبلة لكان ذلك تكراراً، وكلام البلغاء ينزهه عنه فضلاً عن الكلام المعجز، فإن قوله تعالى: "و لا جنباً" أفاد الجماع، وأن قوله تعالى " أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ " أفاد الحدث، وأن قوله "أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" أفاد اللمس والقبلة، فصارت ثلاث جمل لثلاثة أحكام، وهذا غاية في العلم والإعلام، ولو كان المراد باللمس الجماع لكان تكراراً وكلام الحكيم ينزهه عنه.^{١٧١}

ثم أورد سؤالاً على نفسه مفاده أنه لا يلزم التكرار من حمل الملاسة واللمس على معنى الجماع، بل النظم يظهر أشد ترابطاً عند حمل اللمس والملاسة على معنى الجماع، ولم يجب عليه بل اختار الاحتمال الآخر وهو أن تكون القراءتان بمثابة الآيتين.

فقال: "فإن قيل ذكر الله سبحانه الجنابة ولم يذكر سببها فلما ذكر سبب الحدث - وهو المحيء من الغائط - ذكر سبب الجنابة وهو الملاسة للجماع ليفيد أيضاً بيان حكم الحدث والجنابة عند عدم الماء كما أفاد حكمهما عند وجود الماء".

^{١٦٩} - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٥٠/٣.

^{١٧٠} - أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٥٦/١.

^{١٧١} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٥٦٤/١.

قلنا: "لا يمنع حمل اللفظ على الجماع واللمس، ويفيد الحكمين وقد حققنا ذلك في أصول الفقه".^{١٧٢}

ولم يذكر إلكيا الهراسي تفاصيل المسألة في تفسير سورة المائدة وأشار إلى القراءتين وحملهما على معنيين، لكنه لم يذكر القراءتين في تفسير سورة النساء إلا أنه أورد بعض الوجوه لترجيح رأي الإمام الشافعي رحمه الله وهو حمل اللفظ على الجس باليد، ثم ذكر في آخر الأمر عبارة تدل على عدم اقتناعه بهذا الرأي.

الوجوه التي استدل بها إلكيا الهراسي الوجه الأول:

ذكر حديث عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ" بأكثر من سند ورواية.

ثم ذكر عن إسماعيل بن إسحاق^{١٧٣} أن حديث القبلة منكر يقول "قال إسماعيل بن إسحاق حديث حبيب بن أبي ثابت في القبلة عرضه على نصر بن علي وعيسى بن شاذان فحجبا منه وأنكروه، وهو مما لا يعتمد فيه على حبيب بن أبي ثابت، ومن يخسن أمره يقول: أراد أنه صلى الله عليه وسلم كان يقبلها وهو صائم، فغلط بهذا".^{١٧٤}

^{١٧٢} - انظر أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٥٦٤/١.

^{١٧٣} - أبو إسحاق إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد ابن زيد قاضي القضاة ببغداد الثقة الكبير في وقته، متفق عليه مقدم في أصحاب مالك، وكان علي القضاء إلى أن مات.

صنف كتاب المبسوط على مذهب مالك، وصنف أحكام القرآن في مائة وعشرين جزءاً، وله علم بالقراءات، أدرك ابن أبي أويس وعبد العزيز الأويسى والقعني والأنصاري وأبا الوليد وغيرهم، مخرج في كتب الأئمة، ولم ير في القضاء مثله عفة وعلماً، وكان عالماً بالحديث، وكان أصحاب الحديث يدعون له بالري وخراسان، مات سنة سبع وتسعين ومائتين". راجع الإرشاد في معرفة علماء الحديث ج: ٢ ص: ٦٠٧ لأبي يعلى الخليلي المتوفى سنة ٤٤٦هـ، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، عام ١٤٠٩هـ، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس.

^{١٧٤} - رواد الترمذي في سننه ج: ١ ص: ١٣٣ في "باب ما جاء في ترك الوضوء من القبلة"

ثم ذكر عن علي وابن عباس رضي الله عنهم نقلا عن القاضي إسماعيل بن اسحق
أن اللمس والملازمة كناية عن الجماع.^{١٧٥}

ثم قال: "وأكثر القاضي في هذه الرواية وأسندها كلها عن الصحابة والتابعين،
واعلم أنه روي في مقابلة ذلك بأسانيد صحيحة عن عبد الله بن عمر أنه قال: قبله الرجل
امراته وجسها بيده من الملازمة، ومنها الوضوء."^{١٧٦}

بسنده عن حبيب بن أبي ثابت عن عروة عن عائشة "أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم
خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ" قال: قلت: من هي إلا أنت؟ قال فضحكت.
قال أبو عيسى: وقد روي نحو هذا عن غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
والتابعين وهو قول سفيان الثوري وأهل الكوفة، قالوا: ليس في القبلة وضوء.
وقال مالك بن أنس والأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق: في القبلة وضوء، وهو قول غير واحد من
أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين.
وإنما ترك أصحابنا حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا لأنه لا يصح عندهم لحال
الإسناد، قال: وسمعت أبا بكر العطار البصري يذكر عن علي بن المديني، قال: ضعف يحيى بن سعيد القطان هذا
الحديث جدا، وقال: هو شبه لا شيء.

قال: وسمعت محمد بن إسماعيل يضعف هذا الحديث، وقال: حبيب بن أبي ثابت لم يسمع من عروة
... وليس يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الباب شيء.
و قال المباركفوري عن هذا الحديث: "حديث عائشة المذكور في الباب وهو حديث ضعيف لكنه مروى
من طرق يقوي بعضها بعضا". تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي ج: ١ ص: ٢٣٧ محمد عبد الرحمن المباركفوري
المتوفى ١٣٥٣هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١٧٥ - ذكر ابن جرير الطبري هذا المعنى عن ابن عباس وعلي رضي الله عنهما بروايات عديدة، انظر
تفسير جامع البيان لمحمد بن جرير الطبري، المتوفى عام ٣١٠هـ، ج: ٥ ص: ١٠٢ وبعدها، طبعة دار الفكر،
بيروت - لبنان.

١٧٦ - انظر أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤٦٤/١.
وقال الإمام الشافعي: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: قبله الرجل امرأته
وجسها بيده من الملازمة، فمن قبل امرأته أو جسها بيده فعليه الوضوء.
قال الشافعي: وبلغنا عن ابن مسعود قريب من معنى قول ابن عمر، وإذا أفضى الرجل بيده إلى امرأته أو
بعض جسده إلى بعض جسدها لا حائل بينه وبينها بشهوة أو بغير شهوة وجب عليه الوضوء.

الأم ج: ١ ص: ١٥ للإمام محمد بن إدريس الشافعي، المتوفى ٢٠٤ هـ، الطبعة الثانية، دار المعرفة،

فيرى إلكياالهراسي أنه لا دليل للمخالف في الأحاديث والآثار، لأن حديث القبلة معلول بما ذكر والآثار تعارضها آثار أخرى عن عبد الله بن عمر.

الوجه الثاني:

الملامسة ليست كناية عن الجماع، لأن الكناية يشترط فيها أن يكون اللفظ مشهوراً في المعنى المستعار له، والأمر ليس كذلك في لفظ الملامسة بخلاف الغائط، فلو أراد الكناية لاستخدم لفظ الجماع لأنه كناية مشهورة عن الأمر الذي يستقبح ذكره، فإذا لفظ الملامسة ليس كناية عن الجماع فيكون حقيقة في الجس باليد.

يقول: "الغائط كناية مشهورة غالباً في عرف الاستعمال حتى لا يعرف من المتعارف سواه، والكناية المشهورة في الجنبات الجماع، فالجماع كناية عن اللفظ الأصلي الذي يستحى عن ذكره، مثل الغائط كناية عن الفضلة المستقدرة، فالله تعالى لم يُكنّ عن سبب الجنبات باللفظ الأصلي الموضوع للكناية و إنما ذكر الملامسة وما اشتهر في العرف أن يُكنّ بها عن سبب الجنبات، ولو أراد الكناية لذكر اللفظ الموضوع للكناية، وهذا بين ظاهر لا غبار عليه".^{١٧٧}

أقول: هذا غير بين ولا ظاهر؛ لأن أهل اللغة الأصليين الذين هم خلاصة العرب الأصلاء يرون أن الملامسة كناية عن الجماع، كما روي ذلك عن علي وابن عباس وغيرهما من الصحابة رضي الله عنهم .

فقد روي القاضي إسماعيل بن إسحاق بسنده عن علي رضي الله عنه، قال للمس الجماع ولكنه كنى عنه.

وروي بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنه قال: الملامسة والمباشرة الجماع. و بإسناده عن سعيد بن جبير قال: كنا على باب ابن عباس واختلفنا في الملامسة باليد، ومن كان عربياً قال: الجماع فخرج ابن عباس فقال فيم يختصمون؟ قالوا في الملامسة، فمن كان عربياً قال: الجماع ومن كان مولى قال: للمس باليد فقال: هو من

بيروت - لبنان، عام ١٣٩٣هـ.

١٧٧ - أحكام القرآن لإلكياالهراسي ٤٦٥/٢.

فريق الموالي، إن الله حكيم يكتفي ما شاء فكفى الجماع ملامسة وكفى الجماع مباشرة.^{١٧٨}

الوجه الثالث:

ويرى إلكيا الهراسي أن الله تعالى ذكر الغائط وهو سبب الوضوء دون الغسل فيظهر أن يكون قرينه سبب الوضوء، لأنه تعالى أفرد الجنابة، فقال: "وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا" وذكر في موضع "فاطهروا" وهو يعني الغسل. لكنه ضعف هذا الوجه، فقال: والمخالف يقول: ذكر الله الجنابة ولم يذكر سببها ثم ذكر بعد ذلك سبب الحدث وهو الجميء من الغائط فيشبهه أن يكون قد ذكر سبب الجنابة، والسبب الأصلي في الحدث خروج الغائط والأصلي في الجنابة الجماع فيشبهه أن يكون قد جمع الله بينهما^{١٧٩} فالقران في الذكر لا يدل على أن تكون الملامسة الجس باليد التي هي سبب الوضوء.

وذكر جوابا آخر عن الاعتراض السابق الذي أورده على المخالف فقال: "ومن وجه آخر وهو أن الله تعالى وتقدس قد بين حكم طهارة الجنب والمحدث عند وجود الماء، فيشبهه أن يتبين طهارتهما عند عدمه، ولا يكون ذلك إلا بحمل الملامسة على الجنابة، ليكون قد بين أحوالهما عند عدم الماء ووجوده، فأما عند وجوده فهو أنه ذكر السكر الناقض للطهارة، والجنابة ثم ذكر عند عدم الماء حكم المحدث فيشبهه أن يكون قد ذكر

^{١٧٨} - هذه الآثار ذكرها إلكيا الهراسي في أحكام القرآن ٤٦٣/٢ - ٤٦٤.

وهكذا ورد هذا الأثر الأخير مضطرب العبارة، وقد ذكره ابن جرير الطبري بطولته عن سعيد بن جبير قال: ذكروا اللمس، فقال ناس من الموالي: ليس بالجماع، وقال ناس من العرب: اللمس الجماع.

قال: فأتيت ابن عباس، فقلت: إن ناسا من الموالي والعرب اختلفوا في اللمس، فقالت الموالي: ليس بالجماع، وقالت العرب: الجماع، قال: من أي الفريقين كنت؟

قلت: كنت من الموالي، قال: غلب فريق الموالي، إن المس واللمس والمباشرة الجماع، ولكن الله يكتفي ما شاء بما شاء". انظر تفسير ابن جرير الطبري ١٠٣/٥.

وأخرج سعيد بن منصور في سننه ج: ٤ ص: ١٢٦٥، رقم الحديث ٦٤١ عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس، قال: اللمس والمس والمباشرة ما هو إلا الجماع، ولكن الله عز وجل كفى عنه". وقال: سنده صحيح.

^{١٧٩} - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤٦٦/٢.

حكم الجنب أيضاً. ١٨٠

ثم ضعف هذا الجواب الأخير لأن قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا"، لا يدل عنده لا على الطهارة من الحدث الأكبر ولا على الطهارة من الحدث الأصغر للصلاة، بل معناه لا تدخلوا المساجد في حالة السكر والجنابة، ودخول المسجد لا يحتاج إلا للطهارة من الجنابة.

ثم ذكر إلكياهراسي أن قوله تعالى "وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ...".

فيه بيان حكم التيمم للمحدث، فلا علاقة بين صدر الآية وعجزها؛ لأن في صدر الآية بيان حكم الطهارة لدخول المسجد، وفي عجزها بيان حكم طهارة المحدث للصلاة، وليس في الآية بيان حكم التيمم للجنب.

والدليل على ذلك اختلاف الصحابة في جواز التيمم للجنب وأداء الصلاة به؛ فقال بعضهم لا يصلي ولا يتيمم حتى يجد الماء، وذهب آخرون إلى أنه يتيمم ويصلي، ولو كان لذلك بيان في هذه الآية لما وقع هذا الاختلاف بين الصحابة فيه، فإذا ثبت ذلك بطل قول المخالف: "إن الله تعالى قد بين حكم طهارة الجنب والمحدث عند وجود الماء، فيشبه أن يبين طهارتهما عند عدمه".

واعتراضه هذا بناه على أمور:

الأول: أن معنى قوله "لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى" أي لا تقربوا أماكن الصلاة وهي المساجد وأنتم سكارى... وهو التفسير الذي اختاره الإمام الشافعي، لكنه غير مسلم له؛ لأن غيره قد اختار أن الآية محمولة على الحقيقة دون المجاز كما يقول الشافعي. فيكون المعنى لا تقربوا الصلاة نفسها في حالة السكر والجنابة، فإذا ثبت ذلك

١٨٠ - أحكام القرآن لإلكياهراسي ٤٦٦/٢.

صح قولهم أن الله ذكر في صدر الآية حكم طهارة المحدث والجنب حالة وجود الماء، وذكر في آخرها حكم طهارتهما عند عدم وجود الماء ولا يكون ذلك إلا بجمل الملامسة على الجماع.

الأمر الثاني: وهو الاستدلال باختلاف الصحابة على عدم ورود حكم الجنب في القرآن الكريم حالة عدم وجود الماء، وهذا لا يصح أيضاً لأن النص إذا كان محتملاً لأكثر من معنى ولا يكون قطعياً في دلالاته يجوز الاختلاف فيه. فاختلاف الصحابة لا يعتبر دليلاً على عدم ورود حكم الجنب في القرآن الكريم حال عدم وجود الماء.

وقد ضعف إلكياهراسي استدلاله بهذا الوجه، فقال: "وبالجملته هذا (أي أن يكون اختلاف الصحابة في صحة تيمم الجنب كان بسبب احتمال الآية وتفاوتهم في الاجتهاد والنظر ولم يكن ذلك بسبب عدم ورود حكم الجنب في حالة عدم وجود الماء في القرآن) أقرب من أن يقال: أن الله تعالى ذكر طهارة الجنب والمحدث عند وجود الماء، ثم ذكر طهارة المحدث عند عدمه، ولم يذكر طهارة الجنب مع أن الإشكال في تيمم الجنب أعظم؛ فإن فيه تسوية بين المحدث والجنب في الطهارة عند عدم الماء مع افتراقهما عند وجوده^{١٨١}

تفسير الآية عند الجصاص

واختار الجصاص أن لا وضوء من مس المرأة مطلقاً، واستدل على ذلك بالقراءة فقد ذكر أن قراءة الملامسة محكمة، وقراءة اللمس متشابهة، فيحمل المتشابه على المحكم، ويكون معناه الجماع؛ فإن الآية قد قرئت على وجهين "أو لامستم النساء" و"لمستم".

فمن قرأ "أو لامستم" فظاهره الجماع لا غير؛ لأن المفاعلة لا تكون إلا من اثنين إلا في أشياء نادرة؛ كقولهم: قاتله الله، وجازاه، وعافاه الله، ونحو ذلك وهي أحرف معدودة لا يقاس عليها أغيارها، والأصل في المفاعلة أنها بين اثنين كقولهم: قاتله، وضاربه، وسالته، وصالحه، ونحو ذلك.

و إذا كان ذلك حقيقة اللفظ فالواجب حملة على الجماع الذي يكون منهما

^{١٨١} - أحكام القرآن لإلكياهراسي ٤٦٧/٢.

جميعاً، ويدل على ذلك أنك لا تقول لامست الرجل ولا مست الثوب إذا مسسته بيدك لانفرادك بالفعل، فدل على أن قوله "أو لامستم" بمعنى أو جامعتم النساء، فيكون حقيقته الجماع.

وإذا صح ذلك وكانت قراءة من قرأ "أو لمستم" يحتمل اللمس باليد ويحتمل الجماع وجب أن يكون ذلك محمولاً على ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، لأن ما لا يحتمل إلا معنى واحداً فهو المحكم وما يحتمل معنيين فهو المتشابه وقد أمرنا الله تعالى بحمل المتشابه على المحكم ورده إليه بقوله "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" ١٨٢.

فلما جعل المحكم أما للمتشابه فقد أمرنا بحمله عليه ودم متبع المتشابه باقتصاره على حكمه بنفسه دون رده إلى غيره بقوله "فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا" ١٨٣.

فثبت بذلك أن قوله "أو لمستم" لما كان محتملاً للمعنيين كان متشابهاً، وقوله "أو لامستم" لما كان مقصوراً في مفهوم اللسان على معنى واحد كان محكماً، فوجب أن يكون معنى المتشابه مبنيًا عليه. ١٨٤

حمل القراءتين على معنيين

ثم ناقش الجصاص الرازي الاحتمال الآخر في القراءتين، وهو حملهما على معنيين بحيث يكون قراءة "لامستم" بمعنى الجماع، وقراءة "لمستم" بمعنى اللمس باليد، ورد هذا الاحتمال، لأن الصحابة والسلف الصالح قد عرفوا القراءتين جميعاً، ثم اختلفوا في تفسير الآية - كما مر - ولم يحمل أحد منهم القراءتين على حالين، ولم يجعلهما بمثابة الآيتين، بل

١٨٢ - سورة آل عمران: ٧

١٨٣ - سورة آل عمران: ٧

١٨٤ - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٧٢/٢.

اتفقوا على أن المراد أحد المعنيين، وإن اختلفوا في تعيينه، فثبت بذلك بطلان قول هذا القائل.^{١٨٥}

جواب آخر

وذكر الجصاص جواباً آخر لهذا الاحتمال عن شيخه أبي الحسن الكرخي وهو أن القراءتين لا تكونان بمثابة الآيتين أبداً، لأن القراءتين لا تقرأان معاً بل تقرأان على البدلية فتكون إحداهما قائمة مقام الأخرى، ولو جعلناهما كالآيتين لوجب الجمع بينهما في القراءة والمصحف والتعليم وغيرها، ويكون تارك إحدى القراءتين تاركاً لبعض القرآن، وللزم من ذلك أن المصحف لم يثبت فيه جميع القرآن، وهذا خلاف ما أجمعت عليه الأمة، فثبت بذلك أن القراءتين ليستا بمثابة الآيتين في الأحكام.^{١٨٦}

فصارت قراءة لامستم أصلاً عند الجصاص، وحمل قراءة "المستم" عليها، واختار بناء عليه عدم نقض الوضوء من مس المرأة، خلافاً لابن العربي وإلكيا الهراسي، فإنهما جعلوا قراءة اللمس أصلاً وحملوا عليها قراءة الملامسة، واختاروا نقض الوضوء من مس المرأة. وذكر الجصاص احتمالاً آخر تجنباً من ارتكاب المجاز، وهو حمل كل من القراءتين بمعناها الحقيقي، وتطبيقهما على حالتين للحائض، هما حالة انقطاع الدم قبل مضي عشرة أيام، وحالة انقطاعه بعد مضي الأيام العشرة.

^{١٨٥} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٧٣/٢.

^{١٨٦} - انظر أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٧٣/٢.

المبحث الرابع

اختلاف القراءات في وجوه الإعراب

اختلاف القراءات في وجوه الإعراب

تختلف القراءات أحيانا في وجوه الإعراب، مثل قوله: {فتلقى آدم من ربه كلمات} برفع «كلمات» في قراءة ابن كثير، ونصبها عند غيره،^{١٨٧} ويترتب على ذلك اختلاف في معنى الآية وما يستنبط منها من الأحكام، لأن الإعراب يختلف على الكلمة حسب ما يعتورها من المعاني، وكان لاختلاف القراءة أثر في اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام، ولنوضح هذا الأثر بالمثال التالي:

مثال ذلك: قوله تعالى "وأرجلكم إلى الكعبين"

قال الله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...".^{١٨٨}

اختلف القراء في قراءة قوله تعالى "وأرجلكم" فقرأه نافع وابن عامر وحفص و الكسائي ويعقوب بالفتح وقرأه الباقر بالكسر.^{١٨٩}

وذكر أبو بكر بن العربي قراءة ثالثة وهي الرفع، وقال: قرأ بها نافع، رواها عنه الوليد بن مسلم، وهي قراءة الأعمش والحسن، وجعلها من القراءات الثابتة مع أنها ليست من العشرة.^{١٩٠}

^{١٨٧} - انظر النشر في القراءات العشر لابن الجزري

^{١٨٨} - سورة المائدة: ٦

^{١٨٩} - سراج القاري صفحة ١٩٨، و مثله قال ابن الجزري في النشر: {وأرجلكم} فقرأ نافع وابن عامر

والكسائي ويعقوب وحفص بنصب اللام، وقرأ الباقر بالخفض.

^{١٩٠} - أحكام القرآن لابن العربي ٧٠/٢، وأحكام القرآن لإلكيا الطراسي ٤٠/٢، وأحكام القرآن لأبي

بكر الجصاص الرازي ٣٤٥/٢.

وقال القرطبي في تفسيره ج: ٦ ص: ٩١: "قوله تعالى: "وأرجلكم" قرأ نافع وابن عامر والكسائي

"وأرجلكم" بالنصب؛ وروى الوليد بن مسلم عن نافع أنه قرأ "وأرجلكم" بالرفع وهي قراءة الحسن والأعمش

وبناء على اختلاف القراءات اختلف العلماء في حكم الرجلين في الوضوء فمن جعل قراءة النصب أصلاً وأرجع قراءة الجر إليها جعل فرض الرجلين الغسل في الوضوء، وهو قول جمهور أهل السنة والكافة من العلماء، وهو الراجح عند الجصاص وإلكيا الهراسي وأبي بكر بن العربي.

ومنهم من جعل قراءة الجر أصلاً فجعل حكم الرجلين المسح ويروي ذلك عن ابن عباس وأنس بن مالك وعكرمة والشعبي،^{١٩١} وهو مذهب الشيعة الإمامية.

وينسب إلى ابن جرير الطبري القول بالتخيير بين الغسل والمسح وأن ذلك فرض الرجلين فجعل القراءتين كالروايتين يعمل بهما إذا لم تتعارضاً.^{١٩٢}

سليمان بن مهران، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة "وأرجلكم" بالخفض.

ويحسب هذه القراءات اختلف الصحابة و التابعون؛ فمن قرأ بالنصب جعل العام "اغسلوا" وبنى على أن الفرض في الرجلين الغسل دون المسح، وهذا مذهب الجمهور والكافة من العلماء.... ومن قرأ بالخفض جعل العامل الباء، قال ابن العربي: اتفقت العلماء على وجوب غسلهما، وما علمت من رد ذلك سوى الطبري من فقهاء المسلمين، والرافضة من غيرهم، وتعلق الطبري بقراءة الخفض".

١٩١ - ذكر ذلك القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن ١٩٤/٦

١٩٢ - راجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٩٠/٦.

إلا أن ابن كثير رد ذلك وقال: "ومن نقل عن أبي جعفر بن جرير أنه أوجب غسلهما للأحاديث وأوجب مسحها للآية، فلم يحقق مذهبه في ذلك؛ فإن كلامه في تفسيره إنما يدل على أنه أراد أنه يجب ذلك الرجلين من دون سائر أعضاء الوضوء؛ لأنهما يليان الأرض والطين وغير ذلك فأوجب ذلكهما ليذهب ما عليهما، ولكنه عبّر عن ذلك بالمسح، فاعتقد من لم يتأمل كلامه أنه أراد وجوب الجمع بين غسل الرجلين ومسحهما فحكاه من حكاة كذلك، ولهذا يستشكله كثير من الفقهاء وهو معذور فإنه لا معنى للجمع بين المسح والغسل سواء تقدمه أو تأخر عليه؛ لأن دراجه فيه، وإنما أراد الرجل ما ذكرته، والله أعلم ثم تأملت كلامه أيضاً فإذا هو يحاول الجمع بين القراءتين في قوله: "وأرجلكم" خفضاً على المسح وهو الدلك ونصباً على الغسل فأوجبهما أخذاً بالجمع بين هذه وهذه".

والذي فهمه ابن كثير من كلام ابن جرير الطبري هو الصحيح، فإن كلامه في التفسير يدل على ذلك، والذي يظهر من كلامه أن المسح بمعنى الدلك في الغسل عنده. راجع تفسيره ج: ٢ ص: ٢٧، طبعة دار الفكر، بيروت، عام ١٤٠١هـ.

وقد أوجب النحاس الغسل والمسح جميعاً قال: "ومن أحسن ما قيل فيه؛ إن المسح والغسل واجبان جميعاً فالمسح واجب على قراءة من قرأ بالخفص والغسل واجب على قراءة من قرأ بالنصب والقراءتان بمنزلة آيتين".^{١٩٣}

وقد رد الجصاص القولين الأخيرين لأن القول بالجمع بين المسح والغسل قول محدث لا قائل به في السلف وأما التخيير فلا دلالة عليه في الآية ولا يصح إثبات شيء لا يدل عليه لفظ الآية قال: فلا يخلو حينئذ القول من أحد معان ثلاثة إما أن يقال: إن المراد هما جميعاً بمجموعان، فيكون عليه أن يمسح ويغسل فيجمعهما، أو أن يكون أحدهما على وجه التخيير.

وغير جائز أن يكونا هما جميعاً على وجه الجمع لاتفاق الجميع على خلافه ولا يجوز أيضاً أن يكون المراد أحدهما على وجه التخيير إذ ليس في الآية ذكر التخيير ولا دلالة عليه ولو جاز إثبات التخيير مع عدم لفظ التخيير في الآية لجاز إثبات الجمع مع عدم لفظ الجمع"^{١٩٤} فبقي إذاً الاختلاف بين القولين الأولين.

احتمال كل من القراءتين لكل من المعنيين

يرى الأئمة الجصاص وإلكياهراسي وابن العربي أن كلا من القراءتين تحتل معنى الغسل والمسح فتكون الآية مجتمعة مفتقرة إلى بيان المراد بها من أدلة أخرى.

قراءة النصب واحتمالها للمعنيين

فإذا قرئ قوله تعالى "وأرجلكم" بالنصب احتمل أن يكون عطفاً على "وجوهكم" في قوله تعالى "فاغسلوا وجوهكم" فيكون حكمه الغسل. ويمكن أن يكون معطوفاً على قوله "برؤوسكم" في قوله تعالى "وامسحوا برؤوسكم" على محله، فإن "رؤوسكم" في الأصل منصوب لأنه مفعول به فيكون حكمه

^{١٩٣} - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج: ٦ ص: ٩٢

^{١٩٤} - أحكام القرآن للجصاص ٣٤٥/٢.

المسح، يقول الجصاص: "قوله "وأرجلكم" بالنصب يجوز أن يكون مراده فاغسلوا أرجلكم، ويحتمل أن يكون معطوفاً على الرأس، فيراد بها المسح وإن كانت منصوبة فيكون معطوفاً على المعنى لا على اللفظ لأن المسح به مفعول به، كقول الشاعر:

معاوي إننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديد^{١٩٥}

فنصب الحديد وهو معطوف على الجبال بالمعنى.^{١٩٦} وإلى مثل قوله أشار

إلكيا الهراسي وأبو بكر بن العربي^{١٩٧}

احتمال قراءة الجر للمعنيين

يرى الجصاص أن قوله "وأرجلكم" — على قراءة الجر — يحتمل أن يكون معطوفاً على الرأس فيراد به المسح، ويحتمل أن يكون معطوفاً على الغسل وخفضه بالمجاورة كقوله تعالى: "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزَفُونَ وَقَأْكِهَ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ"^{١٩٨} ثم قال "وَحُورٍ عَيْنٍ"^{١٩٩} فخفضهن بالمجاورة وهن معطوفات في المعنى على الولدان لأنهن يطفن، ولا

^{١٩٥} - قال ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ٥ ص: ٣٨٩ البيت منسوب لعقبة الأسيدي

وهو: معاوي، إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديد

هكذا سمع من ينشده بالنصب ولم تحفظ الأبيات التي قبله والتي بعده.

^{١٩٦} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/٣٤٥.

^{١٩٧} - انظر أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٢/٤٠، وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٢/٧١.

^{١٩٨} - سورة الواقعة: ١٧ - ٢١

^{١٩٩} - قوله تعالى: "وَحُورٍ عَيْنٍ" يقرأ بالرفع والجر يقول ابن الجزري في كتابه النشر في القراءات العشر

{وَحُورٍ عَيْنٍ} فقرأ أبو جعفر وحمة والكسائي بخفض الاسمين وقراهما الباقيون بالرفع.

وقد ورد في كتاب الحجة في القراءات السبع ص ٣٤٠ في توجيه القراءتين: "قوله تعالى: "وَحُورٍ عَيْنٍ"

يقرأ بالرفع والخفض، فالحجة لمن رفع أنه قال: الحور لا يطاق هن، فقطعهن من أول الكلام واضمر لمن رافعا،

يطاف بهن، وكما قال الشاعر:

فهل أنت إن ماتت أتانك راكب إلى آل بسطام بن قيس فخطاب^{٢٠٠}

فخفض خاطب بالمجاورة وهو معطوف على المرفوع من قوله راكب".^{٢٠١}

وقد اعترض على ذلك بأن الأليق بكتاب الله تعالى مراعاة المعنى دون النظم، وكسر الجوار إنما يصير إليه من يريد تغليب النظم على المعنى مثل الشعراء، فأما من رام تغليب المعنى فلا يصير إلى كسر الجوار، ومتى كان حكم الأرجل في المسح مخالفا لحكم الرأس لم يجز الجر بناء على المجاورة في النظم، مع الاختلاف في المعنى.

واستحسن إلكيا الهراسي هذا الاعتراض ثم تكلف في الجواب عنه فقال: "فقليل لهم:

بل هما في المعنى متقاربان، فإنهما يرجعان إلى إمساس العضو الماء".^{٢٠٢}

يعني أن جر الجوار يستقبح عند إيهامه غير المعنى المراد بحيث يكون حكم سابقه مخالفا لحكمه، أما وإذا لم يكن الأمر كذلك بل كان حكم سابقه قريبا من حكمه فلا يستقبح عندئذ مثل المثال الذي نحن فيه فحكم "الأرجل الغسل وحكم سابقه (الرأس) المسح، والغسل والمسح متقاربان في المعنى، ففيهما إمساس العضو الماء.

وفي ذلك إشارة إلى توجيه آخر في الآية بأن الشيء قد يعطف على الشيء بفعل

ينفرد به أحدهما، كقولهم:

علفتها تبنا وماء باردا^{٢٠٣}

معناه ومع ذلك حور عين، والحجة لمن خفض أنه أشركهن في الباء الداخلة، في قوله "يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلِدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ" وبحور عين، فقطعهن بالواو، ولم يفرق بين أن يطاف به وبين أن يطوف بنفسه".

^{٢٠٠} - لم أجد هذا البيت.

^{٢٠١} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤٥/٢.

^{٢٠٢} - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤٠/٢.

^{٢٠٣} - ذكره ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ٩ ص: ٢٥٥ فقال: وأنشد الفراء:

علفتها تبنا وماء باردا حتى شئت همالة عينها

ورأيت زوجك في الوغى متقلدا سيفاً ورمحاً^{٢٠٤}

وأطفلت بالجلهتين ظباءها ونعامها

وكقوله:

شراب ألبان وتمر وأقط^{٢٠٥}

تقديره علفتها تبنا وسقيتها ماء، ومتقلدا سيفاً وحاملاً رمحاً، وأطفلت بالجلهتين

ظباؤها وفرخت نعامها، وشراب ألبان واكل تمر وأقط.^{٢٠٦}

إلا أن هذا الوجه لم يرق إلكيا الهراسي، ورده بأن الآية ليست من هذا القبيل؛ لأنه

لو كان المسح والغسل متقاربين، ولم يرد الشارع أن يبين حكم الرجلين مستقلاً، ولم

يقصد التفرقة بينهما، لأطلق لفظ الغسل على الجميع، ولم يرجع إلى لفظ المسح في

الرؤوس.^{٢٠٧}

فكل من القراءتين تحتل المعنيين وإن كانت قراءة النصب ظاهرة في الدلالة على

الغسل، وقراءة الجر ظاهرة في المسح، فإذا ثبت ذلك فعلماء التفسير من أهل السنة اعتبروا

ظاهر قراءة النصب أصلاً وحملوا قراءة الجر عليها، واعتبر الشيعة ظاهر قراءة الجر أصلاً

وحملوا قراءة النصب عليها.

وانظر خزنة الأدب لتقي الدين أبي بكر علي بن عبدالله الحموي المتوفى ٨٣٧ هـ، ج: ٢ ص: ٢٧٥

طبع دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٨٧م، تحقيق: عصام شعيتو.

^{٢٠٤} - خزنة الأدب لتقي الدين أبي بكر علي بن عبدالله الحموي ج: ٢ ص: ٢٧٥.

^{٢٠٥} - قال ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ١١ ص: ٤٠٢: وقال ليبيد:

فعلا فروع الأيهقان وأطفلت بالجلهتين ظباؤها ونعامها.

قال ابن سيده: وأما قول ليبيد: "وأطفلت بالجلهتين" فإنه أراد وباض نعامها، ولكنه على قوله: شراب

ألبان وتمر وأقط، وقوله تعالى: "فأجمعوا أمركم وشركاءكم"، فسيبويه يطرده، والأخفش يقفه.

^{٢٠٦} - أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٧٢/٢-٧٣.

^{٢٠٧} - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ٤١/٢.

ترجيح مذهب أهل السنة

استدل أهل السنة بأدلة متنوعة على أن ظاهر قراءة النصب هو الأصل وأن المراد بالآية هو غسل الرجلين، وليس المراد بها مسحهما، نورد فيما يلي الأدلة التي استدل به أهل السنة على ترجيح ظاهر قراءة النصب:

الدليل الأول: الإجماع

الدليل على أن المراد بالآية الغسل دون المسح اتفاق الجميع على أنه إذا غسل فقد أدى فرضه وأتى بالمراد، وأنه غير ملوم على ترك المسح، فثبت أن المراد الغسل.^{٢٠٨}

الدليل الثاني: السنة

فإذا كان لفظ الآية بالقراءتين محتملا للمعنيين ثم ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم شيء من قول أو فعل وفق أحد المعنيين، يكون ذلك بيانا له يقول الجصاص: "فإن اللفظ إذا وقف الموقف الذي ذكرنا من احتماله لكل واحد من المعنيين مع اتفاق الجميع على أن المراد أحدهما صار في حكم المحمل المفتقر إلى البيان.

فمهما ورد فيه من البيان عن الرسول صلى الله عليه وسلم من فعل أو قول، علمنا أنه مراد الله تعالى، وقد ورد البيان عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالغسل قولاً وفعلاً.

فأما وروده من جهة الفعل فقد ورد بالنقل المستفيض المتواتر أن النبي صلى الله عليه وسلم غسل رجله في الوضوء ولم تختلف الأمة فيه، فصار فعله ذلك وارداً مورد البيان وفعله إذا ورد على وجه البيان فهو على الوجوب، فثبت أن ذلك هو مراد الله تعالى بالآية.^{٢٠٩}

^{٢٠٨} - راجع أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤٦/٢ وقد أخذ في ذلك بأكثر ما قيل في

الموضوع.

^{٢٠٩} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤٦/٢.

قال الحافظ ابن حجر: وقد تواترت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم في صفة وضوئه أنه غسل

وأما من جهة القول فما روي عن جمع من الصحابة أن رسول الله رأى قوماً تلوح
 أعقابهم لم يصبها الماء، فقال: ويل للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء.^{٢١٠}
 وتوضأ النبي صلى الله عليه وسلم مرة مرة، فغسل رجله، وقال: هذا وضوء من
 لا يقبل الله له صلاة إلا به.^{٢١١}
 ففي الحديث الأول وعيد بترك غسل الأعقاب وتهديد بالنار ولا يكون ذلك إلا
 بترك الفرض.

وفي الحديث الثاني دليل على استيعاب الرجل بالغسل، وأن الله لا يقبل الصلاة إلا

رجليه وهو المبين لأمر الله وقد قال في حديث عمرو بن عبسة الذي رواه ابن خزيمة وغيره مطرولا في فضل الوضوء
 "ثم يغسل قدميه، كما أمره الله" ولم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك إلا عن علي وابن عباس وأنس وقد
 ثبت عنهم الرجوع عن ذلك.

قال عبد الرحمن بن أبي ليلى: أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على غسل القدمين، رواه
 سعيد بن منصور، وادعى الطحاوي وابن حزم أن المسح منسوخ والله أعلم.
 فتح الباري ج: ١ ص: ٢٦٦، للحافظ ابن حجر العسقلاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، عام ١٣٧٩هـ،
 تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، وقد جمع الطحاوي هذه الآثار في شرح معاني الآثار ج: ١ ص:
 ٣٥ فرواه عن علي وعثمان والمستورد بن شداد وأبي رافع والربيع بنت معوذ وأبي هريرة وعبدالله بن عمرو بن
 العاص وعبد الله بن زيد بن عاصم وأبي جبير الكندي وآخرين من الصحابة كثيرين.

٢١٠ - حديث ويل للأعقاب من النار: وهو حديث متفق عليه، رواه البخاري في عدة مواضع من
 صحيحه منها ج: ١ ص: ٣٣ كتاب العلم "باب من رفع صوته بالعلم". وجمع الإمام مسلم طرقه في صحيحه ج:
 ١ ص: ٢١٣ في كتاب الطهارة في "باب وجوب غسل الرجلين بكماهما".
 وقد رواه الإمام الطحاوي في شرح معاني الآثار ١/٣٥ عن عدة من أصحاب النبي صلى الله عليه منهم
 جابر وعائشة وأبو هريرة وعبدالله بن الحارث وعبد الله بن عمرو بن العاص.

٢١١ - رواه ابن ماجه في سننه ج: ١ ص: ١٤٥، برقم ٤٢٠. وأخرجه في الأوسط لأبي بكر محمد بن
 إبراهيم بن المنذر النيسابوري المتوفى عام ٣١٨هـ، ج: ١ ص: ٤٠٩ رقم الحديث: ٤١٣ طبع دار طبية الرياض،
 تحقيق: د. صغير أحمد محمد حنيف، عن أبي بن كعب.
 قال الحافظ ابن حجر: "وأما حديث أبي كعب أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا بماء فتوضأ مرة مرة،
 قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به، ففيه بيان الفعل والقول معا، لكنه حديث ضعيف، أخرجه ابن ماجه،
 وله طرق أخرى كلها ضعيفة". فتح الباري ج: ١ ص: ٢٣٣

به، فلو كان المسح جائزاً لما أهمله، وليينه مثل بيانه للغسل.^{٢١٢}

وبقريب من ذلك قرر هذا الدليل أبو بكر بن العربي، فقال: "... فدل ذلك على أن المسألة محتملة لغة، محتملة شرعاً، لكن تعضد حالة النصب على حالة الخفض بأن النبي صلى الله عليه وسلم غسل، وما مسح قط، وبأنه رأى قوما تلوح أعقابهم فقال: "ويل للأعقاب من النار" و"ويل للعراقيب من النار"، فتوعد بالنار على ترك إيعاب غسل الرجلين، فدل ذلك على الوجوب بلا خلاف.^{٢١٣}

الدليل الثالث: القرائن اللفظية في الآية

فقد ذكر الجصاص أن تحديد الرجلين بالكعبين قرينة على الاستيعاب وهو لا يكون إلا في الغسل قال "وأيضاً لما حدد الرجلين بقوله تعالى "وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" كما قال "وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ" دل على استيعاب الجميع كما دل ذكر الأيدي إلى المرافق على استيعابهما بالغسل"^{٢١٤} وإلى مثل ذلك أشار إلكياالطراسي.^{٢١٥}

الدليل الرابع: دليل العقل:

قد استدل الجصاص لتحديد معنى الآية بالقراءتين "بأكثر ما قيل في الموضوع" وذلك فإن القراءتين إن اعتبرتا كالأيتين؛ في إحداها الغسل، وفي الأخرى المسح، لاحتماهما للمعنيين، لكان العمل بموجب الغسل متعيناً؛ لأن في الغسل زيادة فعل وقد اقتضاه الأمر بالغسل، فيجب حينئذ استعمالهما على أعمهما حكماً وأكثرهما فائدة وهو الغسل، لأنه يشمل المسح، والمسح لا ينتظم الغسل.^{٢١٦}

٢١٢ - انظر أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤٦/٢.

٢١٣ - أحكام القرآن لابن العربي ٢٧/٢.

٢١٤ - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤٦/٢.

٢١٥ - انظر أحكام القرآن ٤١/٢.

٢١٦ - انظر أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤٦/٢.

وبهذه الأدلة ترجح العمل على قراءة النصب لدى أهل السنة وأن فرض الرجلين الغسل في الوضوء وليس المسح.

تأويل آخر للآية: حمل القراءتين على حالين

فإذا دلت القراءتان على معنيين مختلفين، ولم يمكن حملهما على حال واحدة، يعمل الفقهاء كل قراءة على حالة، مثل هذه الآية، فقد دلت قراءة النصب على أن حكم الرجلين في الوضوء الغسل وهو الظاهر، ودلت قراءة الجر دلالة ظاهرة على أن حكم الرجلين المسح، فقال المفسرون نعمل بالقراءتين، ونجعلهما كآيتين، ونحملهما على حالتين، فيكون حكم الرجلين في الوضوء المسح حالة ليس الخفين، ويكون حكمهما في حالة عدم لبس الخفين الغسل.

قال الجصاص "وأيضاً لما احتملت الآية الغسل والمسح استعملناهما على الوجوب في الحالين: الغسل في حال ظهور الرجلين والمسح في حال لبس الخفين".^{٢١٧}

والأمثلة على الاختلاف في القراءات المتواترة المؤدي إلى اختلاف المفسرين كثيرة، لا نطول بذكرها؛ لأن المدعى قد ثبت بما ذكرنا من الأمثلة؛ فإننا أردنا أن نوضح أن أحد أهم أسباب اختلاف الأئمة من المفسرين والفقهاء في الأحكام تعدد القراءات المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والاختلاف في القراءات أمر ثابت لا يجوز إنكاره، فكذلك ما بني عليه من الاختلاف في الأحكام العملية والفقهية بين المفسرين لا يصح النكير فيه على أحد، والله تعالى أعلم.

^{٢١٧} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/ ٣٤٧، ومثله ذكر أبو بكر بن العربي، انظر أحكام

القرآن له ٧٢/٢.

الفصل الثاني

القراءات الشاذة

وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

تناولنا موضوعات هذا الفصل في مباحث ثلاثة، خصص المبحث الأول للأمور التمهيديّة، من تعريف القراءة الشاذة وأنواعها، وحكم الاستدلال بها في الفروع، وخصصنا المباحث الأخرى للتطبيق على النحو التالي:

المبحث الأول: القراءة الشاذة.

المبحث الثاني: أثر القراءات الشاذة في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الثالث: القراءة الشاذة المعارضة للقطعيّات.

المبحث الأول

القراءة الشاذة

أولاً: تعريف القراءة الشاذة

نقصد بالقراءة الشاذة كل قراءة لم تتواتر، وهي اليوم كل قراءة وراء العشرة.^{٢١٨}

أنواع القراءات الشاذة

تنقسم القراءات الشاذة إلى نوعين:

النوع الأول

ما صح نقله عن الآحاد، وصح وجهه في العربية، وخالف لفظه خط المصحف، وهذا لا يقرأ به لعلتين:

إحداهما: أنه لم يؤخذ بإجماع، إنما أخذ بأخبار الآحاد، ولا يثبت قرآن يقرأ به بخير الواحد.

العلة الثانية: أنه مخالف لما قد أجمع عليه، فلا يقطع على صحته، وما لم يقطع على صحته لا يجوز القراءة به.

مثاله: قراءة عبد الله بن مسعود وأبي الدرداء "والذكر والأنثى"^{٢١٩} في "وما خلق

٢١٨ - غيث النفع للصفافسي ص: ١٨ ومنجد المقرئين ص: ١٦

٢١٩ - قال عبد الرزاق الصنعاني في تفسيره: عبد الرزاق عن ابن عيينة عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة أنه قدم الشام فأنهم أبو الدرداء، فقال: هل فيكم أحد يقرأ كما كان عبد الله بن مسعود يقرأ؟ قالوا نعم، فقالوا لعلقمة: اقرأ علينا، فقرأ "والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى" فقال أبو الدرداء أنت سمعت هذا من عبد الله بن مسعود؟ فقال: نعم، فقال أبو الدرداء: والله لسمعتها من رسول الله ولكن هؤلاء لا يعلمون.

تفسير القرآن ج: ٣ ص: ٣٧٧ لعبد الرزاق بن همام الصنعاني، المتوفى عام ٢١١هـ، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ، طبع مكتبة الرشد، الرياض، تحقيق: مصطفى مسلم محمد.

وقال السيوطي في الدر المنثور ج: ٨ ص: ٥٣٤ لجلال الدين السيوطي المتوفى عام ٩١١هـ، طبع دار الفكر، بيروت — لبنان عام ١٩٩٣م.

وأخرج ابن جرير عن أبي إسحاق، قال: في قراءة عبد الله "والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى والذكر والأنثى".

الذكر والأنثى".^{٢٢٠}

وقراءة^{٢٢١} عبد الله بن عباس "وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا،
وأما الغلام فكان كافرا"،^{٢٢٢} ونحو ذلك ما ثبت برواية الثقة.

النوع الثاني

هو ما نقله غير ثقة، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية، فهذا لا يقبل و إن وافق
خط المصحف. مثال ما نقله غير ثقة وذلك كثير في كتب الشواذ، مما غالب إسناده ضعيف
مثل قراءة ابن السميع^{٢٢٣} وأبي السمال^{٢٢٤} وغيرهما في قوله تعالى "ننجيك بيدنك"^{٢٢٥}

٢٢٠ - سورة الليل: ٢

٢٢١ - روى الثعالبي عن سعيد أنه قال: كان ابن عباس يقرأ "وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة

صالحة غصبا"، وكان يقرأ "وأما الغلام فكان كافرا وكان أبواه مومنين". راجع الجواهر الحسان في تفسير القرآن
ج: ٢ ص: ٣٩١ لعبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبعات، بيروت.
وانظر الدر المنثور للسيوطي ج: ٥ ص: ٤١١. ومثل ذلك ورد في "سفينة صالحة" عن أبي بن كعب، انظر
تفسير الطبري ج: ١٥ ص: ٢٨٠.

٢٢٢ - قراءة شاذة في سورة الكهف: ٧٩-٨٠

٢٢٣ - محمد بن السميع البجلي أحد القراء، له قراءة شاذة منقطعة السند، قاله أبو عمرو الداني وغيره،
روى عنه أخباره إسماعيل بن مسلم المكي ذاك الواهي، وهنا خبط آخر وهو أن محمد بن السميع ذكر أنه أصحهما
على نافع بن أبي نعيم وعلى أبي حنيفة وشريح بن يزيد.
وذكر سبط الخياط أن وفاة ابن السميع في سنة تسعين في خلافة الوليد بن عبد الملك، فانظر إلى هذا
البلاء، ثم ساق بإسناده إلى محبوب بن الحسن البصري وعبد الوهاب بن عطاء قالا حدثنا إسماعيل بن مسلم المكي
عن البجلي بالحروف".

ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج: ٦ ص: ١٧٩، للإمام الذهبي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية،
بيروت، عام ١٩٩٥م، تحقيق: الشيخ علي محمد معروض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

٢٢٤ - أبو السمال العدوي المقرئ بصري، له حروف شاذة لا يعتمد على نقله، ولا يوثق به اسمه معتب

بن هلال". ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ج: ٧ ص: ٣٧٨.

(نحيك) بالحاء المهملة.

ومثل القراءة المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله التي جمعها أبو الفضل محمد بن جعفر الخزاعي،^{٢٢٦} ونقلها عنه أبو القاسم الهذلي،^{٢٢٧} فإنها لا أصل لها، قال أبو العلاء الواسطي^{٢٢٨}: "إن الخزاعي وضع كتابا في الحروف نسبة إلى أبي حنيفة، فأخذت خط الدار قطني وجماعة أن الكتاب موضوع لا أصل له".^{٢٢٩}

يقول ابن الجزري: وقد رويت الكتاب المذكور، ومنه "إنما يخشى الله من عباده العلماء" برفع الهاء ونصب الهمزة، وقد راج على كثير من المفسرين، ونسبها إليه وتكلف

٢٢٥ - سورة يونس: ٩٢

٢٢٦ - هو أبو الفضل محمد بن جعفر بن عبد الكريم الجرجاني المقرئ يعرف بالخزاعي، رحل إلى العراق والشام ومصر وفارس وأصبهان وخراسان، صنف كتابا في القراءات، روى عن أبي بكر القطيعي والحسن بن سعيد المطوعي وأبي علي بن حبش وأبي بكر الشذائي وجماعة من القراء، مات بآمل سنة ثمان وأربعمئة ودفن بها.
راجع تاريخ جرجان ص: ٤٥٨ لأبي القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني المتوفى ٣٤٥هـ، الطبعة الثالثة عالم الكتب، بيروت، عام ١٩٨١م، تحقيق: محمد عبد المعيد خان.

٢٢٧ - أبو القاسم الهذلي المقرئ الجوال أحد من طوف الدنيا في طلب القراءات واسمه يوسف بن علي بن جبارة بن محمد بن عقيل بن سوادة المغربي البسكري، وبسكرة بليدة بالمغرب ورحل من أقصى المغرب إلى بلاد الترك وكانت رحلته في سنة خمس وعشرين وأربع مائة وبعدها...
قلت: بلغني أنه مات في سنة خمس وستين وأربع مائة، ساعه الله تعالى وله أغاليط كثيرة في أسانيد القراءات، وحشد في كتابه أشياء منكورة لا تحمل القراءة لها، ولا يصح لها إسناد. معرفة القراء الكبار للذهبي ج: ١ ص: ٤٢٩

٢٢٨ - محمد بن علي ابن أحمد بن يعقوب بن مروان أبو العلاء الواسطي وأصله من فم الصلح، سمع الحديث وقرأ القراءات ورواها، وقد تكلموا في روايته في القراءات والحديث، فأنه أعلم، توفي في جمادى الآخرة سنة إحدى وثلاثين وأربعمئة وقد جاوز الثمانين. البداية والنهاية لابن كثير ج: ١٢ ص: ٤٧.
٢٢٩ - النشر في القراءات العشر ١/١٤١، للإمام ابن الجزري.

توجيهها، وإن أبا حنيفة لبريء منها.^{٢٣٠}

ومثال ما لا وجه له في العربية ما رواه خارجة عن نافع "معاش" ^{٢٣١} بالهمز، وما

رواه أبو علي العطار عن العباس عن أبي عمرو "سِحْران تظَاهرا" ^{٢٣٢} بتشديد الظاء. ^{٢٣٣}

ثانيا: الاستدلال بالقراءة الشاذة في الأحكام

اختلف الفقهاء والمفسرون في الاستدلال بالقراءات الشاذة؛ فمنهم من يعتبرها حجة في الأحكام بمثابة خبر الواحد، ومنهم من لا يحتج بها، ولكل أدلته، نورد مذاهب الفقهاء و بعض أدلتم في ما يلي:

المذهب الأول:

أما ليست حجة، قاله إمام الحرمين، واعتبر ظاهر مذهب الإمام الشافعي أن القراءة الشاذة التي لم تنقل متواترة لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا تنزل منزلة الخبر الذي ينقله آحاد من الثقة.

ولهذا نفى التابع واشترطه في صيام الأيام الثلاثة في كفارة اليمين، ولم ير الاحتجاج بما نقله الناقلون من قراءة ابن مسعود في قول الله تعالى: "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"، وشرط أبو حنيفة التابع وتعلق بهذه القراءة. ^{٢٣٤}

جعل هذا التصريح من إمام الحرمين كل من جاء بعده أن يتبعه في نسبة هذا

^{٢٣٠} - النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٦٢/١

^{٢٣١} - في سورة الأعراف: ١٠ و في سورة الحجر: ٢٠

^{٢٣٢} - سورة القصص: ٤٨

^{٢٣٣} - انظر للتفصيل: النشر في القراءات العشر لابن الجزري ٦٣/١، والإتقان للإمام السيوطي ٢٥٨/١

- ٢٨١.

^{٢٣٤} - البرهان في أصول الفقه للحويني ج: ١ ص: ٤٢٧.

القول إلى الإمام الشافعي مثل الآمدي.^{٢٣٥}

وكذا النووي،^{٢٣٦} وأبو نصر القشيري،^{٢٣٧} والغزالي في "المستصفى"^{٢٣٨}
و"المنحول".^{٢٣٩}

^{٢٣٥} - فإنه قال: "اتفقوا على أن ما نقل إلينا من القرآن نقلا متواترا وعلمنا أنه من القرآن أنه حجة،

واختلفوا فيما نقل إلينا منه أحادا كمصحف ابن مسعود وغيره أنه هل يكون حجة أم لا؟.

فناه الشافعي وأئنته أبو حنيفة وبنى عليه وحرب التابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه
من قوله فصيام ثلاثة أيام متتابعات، والمختار إنما هو مذهب الشافعي". الإحكام للآمدي ج: ١ ص: ٢١٢

^{٢٣٦} - فإنه قال: "قرله في حديث عائشة فأملت على، "حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى و صلاة

العصر"، هكذا هو في الروايات و صلاة العصر بالواو.

واستدل به بعض أصحابنا على أن الوسطى ليست العصر، لأن العطف يقتضي المغايرة، لكن مذهبنا أن

القراءة الشاذة لا يحتج بها، ولا يكون لها حكم الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لان ناقلها لم يقلها إلا
على أنما قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر بالإجماع، وإذا لم يثبت قرآنا لا يثبت حبرا، والمسألة مقررة في أصول
الفقه، وفيها خلاف بيننا وبين أبي حنيفة رحمه الله تعالى". المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١٣٠/٥ - ١٣١

^{٢٣٧} - هو عبد الرحيم بن أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن أبو نصر القشيري النيسابوري، قال عبد

الغافر هو إمام الأئمة وحرر الأمة وبحر العلوم، رباه والده، واعتنى به حتى برع في النظم والنثر واستوفى الحظ الأوفى
من علم التفسير والأصول، ثم لازم إمام الحرمين حتى أحكم عليه المذهب والخلاف والأصول...

ومن العجائب أنه اعتقل لسانه في آخر عمره عن الكلام إلا عن الذكر، فكان يتكلم بأي القرآن، مات
في جمادى الآخرة سنة أربع عشرة وخمسمائة وهو في عشر الثمانين".

راجع طبقات المفسرين لأحمد بن محمد الأذنوري ص: ٦٥ طبع مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، عام
١٩٩٧م، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.

^{٢٣٨} - قال: "التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول وإن قرأ ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام
متتابعات"؛ لأن هذه الزيادة لم تتواتر فليست من القرآن، فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبها،
فلعله اعتقد التتابع حملا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظهار.

وقال أبو حنيفة: يجب لأنه وإن لم يثبت كونه قرآنا فلا أقل من كونه حبرا، والعمل يجب بخبر الواحد.

راجع المستصفى للإمام أبي حامد الغزالي ج: ١ ص: ٨١.

^{٢٣٩} - وقال في المنحول: "القراءة الشاذة المتضمنة لزيادة في القرآن مردودة كقراءة ابن مسعود في آية

وكذا اعتبره ابن السمعاني^{٢٤٠} في "القواطع"^{٢٤١} مذهبا للشافعي، وادعى

الآبياري^{٢٤٢}: أنه ظاهر مذهب مالك أيضاً ويمثله قال ابن الحاجب.^{٢٤٣}

كفارة اليمين "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" فلا يشترط التتابع خلافاً لأبي حنيفة رضي الله عنه، فإنه قبلها".

المنحول ص: ٢٨١-٢٨٢، للإمام أبي حامد محمد الغزالي، الطبعة الثانية، دار الفكر، دمشق، عام ١٤٠٠

هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو.

٢٤٠

- قال الدمشقي: وفي سنة تسع ومائتين وأربعمائة توفي الإمام العلامة أبو المظفر السمعاني منصور

بن محمد التميمي المروزي الحنفي ثم الشافعي. تفقه على والده وغيره، وكان إماماً وفقهه في مذهب أبي حنيفة، فلما حج ظهر له بالحجاز ما اقتضى انتقاله إلى مذهب الشافعي، ولما عاد إلى مرو لقي أذى عظيماً بسبب انتقاله.

وصنف في مذهب الشافعي كتباً كثيرة، وصنف في الرد على المخالفين، وله الطبقات أحاد فيه وأحسن،

وله تفسير جيد حسن، وجمع في الحديث ألف جزء عن مائة شيخ، وسمعان بطن من ميم ويجوز كسر السين".

شذرات الذهب للدمشقي ج: ٢ ص: ٣٩٣

٢٤١

- يقول ابن السمعاني: هذه مسألة تتصل بالأخبار، وهي ما يشتمل على القراءة الشاذة من الحكم،

هل تكون القراءة الشاذة حجة فيه؟ اعلم أن ظاهر مذهب الشافعي رحمه الله أن القراءة الشاذة التي لم تنقل تواتراً لا يسوغ الاحتجاج بها، ولا الخبر الواحد، ولهذا نقول إن التتابع لا يجب في صيام الكفارة وإن كان قد وحده في

القراءة الشاذة المنسوبة إلى ابن مسعود رضي الله عنه، "فصيام ثلاثة أيام متتابعات".

قواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ٤١٤ لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفى

٤٨٩ هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان عام ١٩٩٧ م، تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي

٢٤٢

- نقله عنه الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه ٤٧٥/١

٢٤٣

- قال الإسنوي: القراءة الشاذة كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين، "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"

هل تنزل منزلة الخبر أم لا؟ والصحيح عند الأمدي وابن الحاجب أنه لا يحتج بها، ونقله الأمدي عن الشافعي رضي الله عنه، وقال إمام الحرمين في البرهان: إنه ظاهر مذهب الشافعي، لأن الراوي لم ينقلها حراً، والقرآن يثبت بالتواتر لا بالأحاد.

وخالف أبو حنيفة رضي الله عنه فذهب إلى الاحتجاج بها، وبني عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين

لقراءة ابن مسعود "ثلاثة أيام متتابعات"، وجزم النووي في شرح مسلم بما قاله الإمام، ذكر ذلك في الكلام على قوله

عليه السلام شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر، وفي غيره أيضاً، وما قاله جميعه خلاف مذهب الشافعي،

وخلاف قول جمهور أصحابه.

فقد نص الشافعي في موضعين من مختصر البويطي على أنها حجة، ذكر ذلك في باب الرضاع وفي باب

و أطلق القول بعدم حجيته من المالكية أبو بكر بن العربي يقول: "إنما قراءة شاذة وهي لا تجوز تلاوة، ولا توجب حكماً".^{٢٤٤}

وقال: والقراءة الشاذة لا يبنى عليها حكم، لأنه لم يثبت لها أصل"^{٢٤٥} "ومن قطع من المالكية بعدم حجيتها القرطبي شارح "مسلم".^{٢٤٦}

دليل المذهب الأول:

واستدل الغزالي على عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة بأنه إن جعلها من القرآن فهو خطأ قطعاً، لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبلغه طائفة من الأمة تقوم الحججة بقولهم، وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به.

وإن لم يجعله من القرآن، احتمال أن يكون ذلك مذهباً للراوي لدليل قد دله عليه، واحتمل أن يكون خيراً.

وما تردد بين أن يكون خيراً أو لا فلا يجوز العمل به، وإنما يجوز العمل بما

تحريم الخمر، وحزم به الشيخ أبو حامد في الصيام وفي الرضاع، والماوردي في الموضوعين أيضاً والقاضي أبو الطيب في موضعين من تعليقاته؛ أحدهما الصيام، والثاني في باب وجوب العمرة والقاضي الحسين في الصيام والمحاملي في الأيمان من كتابه المسمى عدة المسافر وكفاية الحاضر، وابن يونس شارح التنبيه في كتاب الفرائض في الكلام على ميراث الأخ للأُم، وحزم به الرافعي في باب حد السرقة.

والذي وقع للإمام فقلده فيه النووي مستنده عدم إيجابه للتتابع في كفارة اليمين بالصوم مع قراءة ابن مسعود السابقة، وهو وضع عجيب، فإن عدم الإيجاب يجوز أن يكون لعدم ثبوت ذلك عن الشافعي أو لقيام معارض.

التمهيد ج: ١ ص: ١٤١-١٤٣، لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي المتوفى ٧٧٢هـ، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، عام ١٤٠٠م، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

٢٤٤ - أحكام القرآن لابن العربي ٥٩٦/٣.

٢٤٥ - أحكام القرآن لابن العربي ١١٣/١.

٢٤٦ - راجع البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي ٤٧٨/١.

يصرح الراوي بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.^{٢٤٧}

نقض هذا الدليل

ويمكن أن يقال في نقض الدليل السابق بأن ما ينقله الراوي من القراءات الشاذة لا تخرج من حالتين:

إما أن يكون قرآنا.

وإما أن يكون خيرا.

لكن لما قصر عن رتبة التواتر لم تثبت قرآنيته، فيكون خيرا عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يحتمل أن يكون ذلك مذهبا للصحابي، لأن الصحابي نقل ذلك قرآنا ولا مدخل للرأي في ذلك، فلا بد له من سماع إذاً عن النبي صلى الله عليه وسلم.

دليل إمام الحرمين

و استدلل إمام الحرمين على عدم حجية القراءة الشاذة بالدليل الإلزامي على الحنفية القائلين بعدم قبول زيادة الثقات في أخبار الآحاد، فقال: "ولا يكاد يخفى أولا على ذي بصيرة أن العمل بزيادة في القرآن بنقل الآحاد يناقض رد ما ينفرد به بعض الثقات من الزيادات في الأخبار التي لا تقتضي العادة نقلها متواترا".

ثم قرر الدليل التحقيقي على عدم حجيتها فقال: "والذي يحقق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أمران:

أحدهما: أن القرآن قاعدة الإسلام وقطب الشريعة وإليه رجوع جميع الأصول ولا أمر في الدين أعظم منه وكل ما يجلب خطره ويعظم وقعه لا سيما من الأمور الدينية فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاعتياد رجوع الأمر إلى نقل الآحاد ما دامت الدواعي متوفرة، والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة، وهذا يستند إلى ما سبق تمهيده فيما يقتضي تواتر الأخبار، فهذا وجه.

والوجه الثاني: أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا في زمن أمير

^{٢٤٧} -انظر المستصفي للإمام الغزالي ١/١٠٢.

المؤمنين عثمان ابن عفان رضي الله عنه على ما بين الدفتين، واطرحوا ما عداه، وكان ذلك عن اتفاق منهم.

وابن مسعود لما شبَّ بِنُكْرٍ^{٢٤٨} ناله من خليفة الله تعالى أدب بين، ولم ينكر على عثمان في ذلك منكر، وكل زيادة لا تحويها الأم ولا تشمل عليها الدفتان فهي غير معدودة في القرآن".^{٢٤٩}

مناقشة هذا الدليل

ردّ إمام الحرمين بالدليل السابق على من يثبت القرآن بالقراءات الشاذة، وأما من لا يثبت بها القرآن بل يعتبرها بمثابة الخبر الواحد في الاحتجاج بها في الأحكام الفقهية فلا يلزمهم شيء مما ذكره.

المذهب الثاني

القراءات الشاذة حجة، وقد نص الإمام الشافعي في "مختصر البويطي" في "باب الرضاع"، وفي "باب تحريم الجمع"، على ذلك، فقال: ذكر الله الرضاع بلا توقيت وروت عائشة التوقيت بخمس، وأخبرت أنه مما أنزل من القرآن، وهو وإن لم يكن قرآنا فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم".

وعلى أنه يعمل بها من جهة كونها خبرا، كثير من الشافعية منهم الشيخ أبو حامد،^{٢٥٠} والقاضي حسين،^{٢٥١} و الرافعي،^{٢٥٢} ، والرويان،^{٢٥٣} والقاضي أبو

^{٢٤٨} - أي لما أظهر ابن مسعود رضي الله عنه الإنكار، على ما فعله عثمان رضي الله عنه أده خليفة

الله.

^{٢٤٩} - البرهان في أصول الفقه للإمام الجربني ٤٢٧/١

^{٢٥٠} - هو أحمد بن محمد بن أحمد الشيخ الإمام أبو حامد بن أبي طاهر الأسفراييني شيخ الشافعية بالعراق

ولد سنة أربع وأربعين وثلاثمائة... وشرح المختصر في تعليقه التي هي في خمسين مجلدا... وله كتاب في أصول الفقه... توفي في شوال سنة ست وأربعمائة، ودفن في داره ثم نقل في سنة عشر وأربعمائة إلى باب حرب". طبقات الشافعية للقاضي أبي بكر بن شعبة ج: ٢ ص: ١٧٢.

الطيب،^{٢٥٤} وابن السبكي في جمع الجوامع، والماوردي.^{٢٥٥}

وقال الشريبي في الإقناع: "وتقطع يده أي السارق اليمنى، قال تعالى: "فاقطعوا أيديهما" وقرأ شاذاً "فاقطعوا أيماهما" والقراءة الشاذة كخير الواحد في الاحتجاج بها".^{٢٥٦}

وقال في موضع آخر: "فإن قيل: قرأ ابن مسعود ثلاثة أيام متتابعات، والقراءة

٢٥١ - القاضي حسين رحمه الله هو الإمام المحقق القاضي حسين أبو علي بن محمد بن أحمد المرورودي

من كبار أصحاب القفال قال الرافعي في التهذيب إنه كان غواصاً في الدقائق من أصحاب الفريمانى، وكان يلقب بخير الأئمة، توفي رحمه الله بعد صلاة العشاء ليلة الأربعاء الثالث والعشرين من شهر الله المحرم سنة اثنتين وستين وأربعمائة". طبقات الفقهاء للشيرازي ص: ٢٣٤

٢٥٢ - الإمام الرافعي أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسين بن الحسن

الإمام العلامة إمام الدين الشافعي صاحب الشرح المشهور الكبير على المحرر وصاحب الوجيز انتهت إليه معرفة المذهب ودقائقه توفي سنة ثلاث وعشرين وستمائة". شذرات الذهب للدمشقي ج: ٣ ص: ١٠٨

٢٥٣ - عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد بن أحمد قاضي القضاة فخر الإسلام أبو الخاسن

الرويانى الطبري صاحب البحر وغيره... قال ابن خلكان: وأخذ الفقه عن ناصر العمري، وعلق عنه، وبرع في المذهب حتى كان يقول لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي، ولهذا كان يقال له شافعي زمانه، وولي قضاء طبرستان، وبنى مدرسة بأمل وكان فيه إثارة للفاصدين إليه. ولد في ذي الحجة سنة خمس عشرة وأربعمائة، واستشهد بمجمع أمل عند ارتفاع النهار بعد فراغه من الإملاء يوم الجمعة حادي عشر المحرم سنة اثنتين وقيل سنة إحدى وخمسمائة، قتله الباطنية لعنهم الله تعالى. طبقات الشافعية لابن شهبه ج: ٢ ص: ٢٨٧

٢٥٤ - طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر القاضي العلامة أبو الطيب الطبري، من أمل طبرستان أحد

أئمة المذهب الشافعي وشيوخه والمشاهير الكبار.

ولد بأمل طبرستان سنة ثمان وأربعين وثلاثمائة... وتوفي ببغداد في ربيع الأول سنة خمس وأربعمائة ودفن بباب حرب ومن تصانيفه التعليق نحو عشر مجلدات وهو كتاب حليل والمجرد وشرح الفروع". طبقات الشافعية لابن شهبه ج: ٢ ص: ٢٢٦

٢٥٥ - انظر البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي ١/ ٤٧٨

٢٥٦ - الإقناع للخطيب الشريبي ٥٣٩/٢

الشاذة كخبر الواحد في وجوب العمل، كما أوجبنا قطع يد السارق اليمنى بالقراءة الشاذة في قوله تعالى: "والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما"^{٢٥٧}.

أجيب بأن آية اليمين نسخت متابعات تلاوة وحكما، فلا يستدل بها بخلاف آية السرقة فإنها نسخت تلاوة لا حكما"^{٢٥٨}.

وذكر في حاشية البحرمي: "قوله والقراءة الشاذة كالخبر، ... يجوز الاحتجاج بالقراءة الشاذة إذا صح سندها لأنها بمنزلة خير الأحاد"^{٢٥٩}.

وقال زكريا الأنصاري: "وقرئ شاذا فاقطعوا أيماهما، والقراءة الشاذة كخبر الواحد في الاحتجاج بها"^{٢٦٠}.

المذهب الثالث

إنها حجة عند الأحناف، وقد أطلق القول هكذا في أغلب الكتب المتداولة، لكن الذي يظهر من صنيع الفقهاء الحنفية أنهم يشترطون لذلك شروطا؛ ولذلك تجدهم يحتجون بها في بعض المواضع دون غيرها.

ومن الشروط الأساسية للاحتجاج بها عندهم — وخاصة عند الزيادة بها على كتاب الله — أن تكون هذه القراءة الشاذة مشهورة عند السلف في عصرهم.^{٢٦١}

ولذلك قال الجصاص: "إنما أثبتوا هذه الزيادة بحرف عبد الله لاستفاضته وشهرته

^{٢٥٧} - سورة المائدة: ٣٨

^{٢٥٨} - الإقناع للخطيب الشربيني ٦٠٦/٢

^{٢٥٩} - حاشية البحرمي ٢٥١/٣

^{٢٦٠} - فتح الوهاب ٢٨٣/٢ لأبي يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري المتوفى ٩٢٦هـ،

الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان ١٤١٨هـ، .

^{٢٦١} - ويظهر أنهم أضافوا اشتراط الشهرة لتصحيح أصلهم في عدم جواز الزيادة على الكتاب بخبر

الواحد، وليخرجوا من ورطة الاستدلال ببعض القراءات دون بعضها، والله أعلم.

عندهم في ذلك العصر، وإن كان إنما نقل إلينا الآن من طريق الآحاد لأن الناس تركوا القراءة به واقتصروا على غيره، وإنما كلامنا على أصول القوم وهذا صحيح على أصلهم".^{٢٦٢} وذكر السرخسي من الحنفية اشتراط الشهرة في القراءة عند السلف، وذكر أنهم لم يعملوا لهذا السبب بقراءة أبي بن كعب في قوله: "فعدة من أيام آخر متتابعة"، لأنها قراءة شاذة غير مشهورة، وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص، فأما قراءة ابن مسعود فقد كانت مشهورة في زمن أبي حنيفة حتى كان الأعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود، وختما من مصحف عثمان، والزيادة عندنا تثبت بالخير المشهور.^{٢٦٣}

ومن هنا لم يأخذ الجصاص بقراءة أبي بن كعب في قوله تعالى: "فعدة من أيام آخر" متتابعات، لأنها ليست مشهورة ولا تصح الزيادة على النص إلا بنص مثله. قال: إن قوله (فعدة من أيام آخر) قد أوجب القضاء في أيام منكورة غير معينة، وذلك يقتضي جواز قضائه متفرقا إن شاء، أو متتابعاً، ومن شرط فيه التتابع فقد خالف ظاهر الآية بإيجاب صفة زائدة غير مذكورة في اللفظ، وغير جائز الزيادة في النص إلا بنص مثله.^{٢٦٤}

دليل الحنفية

وحجة الحنفية في حجية القراءة الشاذة أنها نقلت عن النبي صلى الله عليه وسلم عن طريق العدول الضابطين، وكل ما كان مسموعاً من النبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة، لأنه إما أن يكون قرآناً نسخت تلاوته، أو يكون خبراً، وفي الحالتين يجب العمل به.^{٢٦٥}

^{٢٦٢} - الفصول في الأصول ج: ١ ص: ١٩٩، والإتقان للسيوطي ٢٨٠/١.

^{٢٦٣} - انظر المبسوط للسرخسي ٧٥/٣.

^{٢٦٤} - راجع أحكام القرآن للجصاص ٢٠٨/١.

^{٢٦٥} - انظر فرائح الرحموت لعبد العلي الأنصاري ١٦/٢.

المبحث الثاني
أثر القراءات الشاذة
في اختلاف تفسير آيات الأحكام

أثر القراءات الشاذة في اختلاف التفسير

وينبغي على الاختلاف في الاحتجاج بالقراءة الشاذة اختلاف في تفسير آيات الأحكام، نوضح ذلك بالأمثلة التالية:

المثال الأول: الاختلاف في نسخ الآية وإحكامها

قال الله تعالى: "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ".^{٢٦٦}

بناء على اختلافهم في حجية القراءة الشاذة اختلفوا في نسخ هذه الآية وإحكامها، وقد ترتب على ذلك اختلاف في تفسير الآية، وهذا ما سنتناوله في السطور القادمة بإذن الله تعالى.

فقد قرئت هذه الآية بقراءات مختلفة:^{٢٦٧}

٢٦٦ - سورة البقرة ١٨٤

٢٦٧ - قال الألوسي: في روح المعاني ج: ٢ ص: ٥٨:

"وقرأ سعيد بن المسيب: {يُطِيقُونَهُ} بضم الياء الأولى وتشديد الياء الثانية. ومجاهد وعكرمة: {يُطِيقُونَهُ} بتشديد الطاء والياء الثانية، وكلتا القراءتين على صيغة المبني للفاعل على أن أصلهما يطيقونه ويتطيقونه، من فاعل وتفعيل لا من فعل وتفعل وإلا لكان بالواو دون الياء؛ لأنه من طرق وهو واوي، وقد جعلت الواو ياءً فيهما ثم أدمجت الياء في الياء ومعناها يتكلفونه. وعائشة رضي الله تعالى عنها: {يَطْوِقُونَهُ} بصيغة المبني للمفعول من التفعيل، أي يكلفونه أو يقلدونه من الطرق بمعنى الطاقة أو القلادة.

ورويت الثلاث عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أيضاً.

وعنه (ابن عباس): {يَطْوِقُونَهُ} بمعنى يتكلفونه أو يقلدونه ويَطْوِقُونَهُ - بإدغام التاء في الطاء - وذهب ابن عباس إلى عدم النسخ - كما رواه البحاري، وأبو داود وغيرهما -، وقال: إن الآية نزلت في الشيخ الكبير الهرم، والعجوز الكبيرة الهرمة.

ومن الناس من لم يقل بالنسخ أيضاً على القراءة المتواترة وفسرها بصومونه جهدهم وطاقتهم، وهو مبني على أن - الوسع - اسم للقدرته على الشيء على وجه السهولة - والطاقة - اسم للقدرته مع الشدة والمشقة. فيصير المعنى: وعلى الذين بصومونه مع الشدة والمشقة، فيشمل نحو الحبلبي والمرضع أيضاً، وعلى أنه من

القراءة الأولى: يطبقونه بكسر الطاء وإسكان الياء.

القراءة الثانية: يطبقونه قرئ بفتح الطاء والياء وتشديدهما.

القراءة الثالثة: وقرئ بتشديد الياء الثانية لكن الأولى مضمومة.

القراءة الرابعة: و قرئ يطوَّقونه، روي منصور عن مجاهد أن ابن عباس رضي الله عنه كان يقرأه "وعلى الذين يطوَّقونه"، وكانت عائشة رضي الله عنها تقرأها هكذا، و كلها سوى الأولى قراءات شاذة.^{٢٦٨} واختلف العلماء في تفسير هذه الآية على القراءات المختلفة.

تفسير الآية على القراءة المتواترة

الرأي الأول

ذهبت طائفة من الصحابة والتابعين وهم الأكثرون إلى أن الآية منسوخة،

أطاق الفعل بلغ غاية طوقه أو فرغ طوقه فيه، وجاز أن تكون — الممزة — للسلب كأنه سلب طاقته بأن كلف نفسه المجهود فسلب طاقته عند تمامه، ويكون مبالغة في بذل المجهود لأنه مشارف لزوال ذلك — كما في «الكشف» والحق أن كلاً من القراءات يمكن حملها على ما يحتمل النسخ وعلى ما لا يحتمله — ولكل ذهب بعض ".

^{٢٦٨} - أحكام القرآن للحصاص ١٧٦/١ أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ١١٣/١ أحكام القرآن

إللكياالهراسي ٦٣/١. وراجع الجامع لأحكام القرآن للقرطبي لتفصيل القراءات وتوجيهها، ٢٨٦/٢ - ٢٨٧. وقال أبو السعود في تفسيره ج: ١ ص: ١٩٩: "وعلى الذين يطبقونه أي وعلى المطبقين للصيام وإن أفطروا فدية أي إعطاء فدية وهي طعام مسكين، وهو نصف صاع من بر أو من غيره عند أهل العراق ومد عند أهل الحجاز.

وكان ذلك في بدء الإسلام لما أنه قد فرض عليهم الصوم وما كانوا متعددين له فاشتد عليهم فرخص لهم في الإفطار والفدية.

وقرئ يطبقونه أي يكلفونه أو يقلدونه و يتطوقونه ويطوقونه بإدغام التاء في الطاء ويطبقونه بمعنى يتطبقونه وأصلهما يطوقونه و يتطوقونه من فعيل وتفعيل من الطوق فأدغمت الياء في الواو وبعد قلبها ياء كقولهم تدبر المكان وما بها ديار وفيه وجهان:
أحدهما: نحر معنى يطبقونه.

والثاني: يكلفونه أو يتكلفونه على جهد منهم و عسر، وهم الشيوخ والعجائز.
وحكم هؤلاء الإفطار والفدية، وهو حينئذ غير منسوخ، ويجوز أن يكون هذا معنى يطبقونه أي يصومونه جهدهم وطاقتهم ومبلغ وسعهم".

ويقولون: إن فرض الصوم نزل في بداية الأمر على وجه التخيير لمن يطيقه بين الصيام والغدية، ثم نسخ ذلك عن المطيق بقوله "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ".

روي الجصاص بسنده عن معاذ بن جبل أنه قال: "أحيل الصيام على ثلاثة أحوال ثم أنزل الله "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" إلى قوله "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" فكان من شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم مسكينا وأجزئ عنه ثم أنزل الله الآية الأخرى "شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ" إلى قوله "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" فأثبت الله صيامه على المقيم الصحيح ورنخص فيه للمريض وثبت الإطعام للكبير لا يستطيع الصيام".

ومثله قال ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وسلمة بن الأكوع وعلقمة والزهري وعكرمة في قوله تعالى: "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" قالوا: "كان من شاء صام ومن شاء أفطر وافتدى وأطعم كل يوم مسكينا حتى نزل "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ".^{٢٦٩}

الرأي الثاني:

وقالت طائفة أخرى: إنها غير منسوخة بل هي ثابتة على المريض والمسافر يفطران، ويقضيان، وعليهما الغدية مع القضاء، وإليه ذهب علي كرم الله وجهه.

قال: من أتى عليه رمضان وهو مريض أو مسافر فليفطر وليطعم كل يوم مسكينا صاعاً، فذلك قوله "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ".^{٢٧٠}

واختار الجصاص الرأي الأول، وأثبت أن الرأي الثاني مرجوح.

واختار ابن العربي كذلك أن الآية منسوخة، فقال: "وتحقيق القول أن الله تعالى

قال: من كان صحيحاً مقيماً لزمه الصوم، ومن كان مسافراً أو مريضاً فلا صوم عليه.

ومن كان صحيحاً مقيماً ولزمه الصوم وأراد تركه فعليه فدية طعام مسكين، ثم

^{٢٦٩} - انظر أحكام القرآن للجصاص ١٧٦/١ وتفسير الطبري ١٣٥/٢ - ١٣٦

^{٢٧٠} - انظر كل ذلك في أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١٧٦/١ - ١٧٧.

نسخ الله تعالى ذلك بقوله: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" مطلقاً. ٢٧١

ومع أن الإمام الشافعي يرى أن الآية منسوخة في حق غير الحامل والمرضع، ونقل ذلك عنه إلكيا الهراسي، فقال: "قال الشافعي: ظاهره إن الذين يطيقونه إذا لم يصوموا أطعموا، ونسخ ذلك في حق غير الحامل والمرضع". ٢٧٢

لكن إلكيا الهراسي تأثر بأدلة الجصاص فاختر رأيه، فقال: "ثبت بذلك أن الآية لم تتناول الحامل أو المرضع". ٢٧٣

وترك مذهب الإمام الشافعي، ويفعل ذلك في كثير من المواضع، مع أنه يقول في مقدمة تفسيره: "فإني لما تأملت مذاهب القدماء المعترين والعلماء المتقدمين والمتأخرين واختبرت مذاهبهم وأراءهم، ولحظت مطالبهم وأبحاثهم، رأيت مذهب الشافعي رضي الله عنه وأرضاه أسدها وأقومها، وأرشدتها وأحكمها حتى كان نظره في كبر آراءه ومعظم أبحاثه يترقى عن حد الظن والتخمين إلى درجة الحق واليقين... أردت أن أصنف في أحكام القرآن كتاباً أشرح فيه ما انتزعه الشافعي...". ٢٧٤ فهذه هي خلاصة آراء المفسرين في تفسير هذه الآية بالقراءة المتواترة.

تفسيرها بالقراءة الشاذة

أما القراءة الشاذة التي وردت عن ابن عباس وعائشة وعكرمة وسعيد بن المسيب أنهم كانوا يقرؤون هذه الآية "وعلى الذين يطوقونه"، فقد بنى أبو بكر الجصاص عليها

٢٧١ - أحكام القرآن لابن العربي ١/١١٣.

٢٧٢ - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١/٦٣.

٢٧٣ - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١/٦٤.

٢٧٤ - أحكام القرآن لإلكيا الهراسي ١/٢.

حكما ومسألة من المسائل الفقهية، وهي مسألة الفدية على الشيخ الفاني.

الفدية على الشيخ الفاني

اختلف الفقهاء في الشيخ الكبير الذي لا يطيق الصوم:

فقال الأئمة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر: الشيخ الكبير الذي لا يطيق

الصيام يفطر ويطعم عنه كل يوم نصف صاع من حنطة، ولا شيء عليه غيره.

وقال الثوري: يطعم ولم يعين المقدار.

وروي المزني عن الشافعي: أنه يطعم كل يوم عنه مدا من حنطة.

وقال ربيعة ومالك: لا نرى عليه الفدية وإن فعل فحسن.^{٢٧٥}

وقد اختار الجصاص وجوب الفدية عليه، واستدل لذلك بالقراءة الشاذة، لان الآية

بهذه القراءة الشاذة تحتل المعاني التالية:

المعنى الأول: ما بينه ابن عباس رضي الله عنهما أنه أراد الذين كانوا يطيقونه ثم

كبروا فعمزوا عن الصوم فعليهم الإطعام، فقد روى منصور عن مجاهد عن ابن عباس

رضي الله عنهما أنه كان يقرأها (وعلى الذين يطوقونه فدية طعام مسكين)، قال: الشيخ

الكبير الذي كان يطيق الصوم وهو شاب فأدركه الكبر وهو لا يستطيع أن يصوم من

ضعف، ولا يقدر أن يترك الطعام، فيفطر ويطعم عن كل يوم مسكينا نصف صاع.

المعنى الثاني: "يطوقون" أي أنهم يكلفونه على مشقة فيه، وهم لا يطيقونه

لصعوبته، فعليهم الإطعام، ففيه معنى التكلف، يعني ما يتكلفه الإنسان.

٢٧٥

- قال الكاساني: "وكذا كبر السن حتى يباح للشيخ الفاني أن يفطر في شهر رمضان؛ لأنه عاجز

عن الصوم، وعليه الفدية عند عامة العلماء.

وقال مالك: لا فدية عليه، ووجه (دليل) قوله: أن الله تعالى أوجب الفدية على المطيق للصوم بقوله

تعالى: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين" وهو لا يطيق الصوم فلا تلزمه الفدية، وما قاله مالك خلاف إجماع

السلف فإن أصحاب رسول الله أوجبوا الفدية على الشيخ الفاني فكان ذلك إجماعا منهم، على أن المراد من الآية

الشيخ الفاني إما على إضمار حرف "لا" في الآية على ما بينا وإما على إضمار "كانوا" أي وعلى الذين كانوا

يطيقونه أي الصوم ثم عمزوا عنه فدية طعام مسكين والله أعلم". بدائع الصنائع لكاساني ٩٧/٢.

المعنى الثالث: أن حكم التكليف يتعلق بهم و إن لم يكونوا مطيقين للصوم فيقوم لهم الفدية مقام ما لحقهم من حكم تكليف الصوم، ويكون في هذه الحالة من الطوق.

يقول الجصاص بعد ذلك: "وقراءة من قرأ "يطوقونه" يحتمل الشيخ المأبوس منه القضاء من إيجاب الفدية عليه؛ لأن قوله "يطوقونه" قد اقتضى تكليفهم حكم الصوم مع مشقة شديدة عليهم في فعله، وجعل لهم الفدية قائمة مقام الصوم.

فهذه القراءة إذا كان معناها وما وصفنا فهي غير منسوخة. بل هي ثابتة الحكم، إذ كان المراد بها الشيخ المأبوس منه القضاء العاجز عن الصوم".^{٢٧٦}

ويقول في سياق الاستدلال للمذهب الذي اختاره: "قال أبو بكر قد ذكرنا في تأويل الآية ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه في قراءته "وعلى الذين يطوقونه" وأنه الشيخ الكبير، فلولا أن الآية محتملة لذلك لما تأولها ابن عباس ومن ذكر ذلك عنه عليه، فوجب استعمال حكمها من إيجاب الفدية في الشيخ الكبير".^{٢٧٧}

فالقراءة الشاذة حجة عند الجصاص الرازي فوجب الأخذ بها، ولزم الحكم الذي دلت عليه عنده.

رأي من لا يحتج بالقراءة الشاذة

ولا يحتج ابن العربي بالقراءة الشاذة، فلا تدل على حكم عنده ولا توجب أمراً.

فقد قال بعد إيراد القراءات المختلفة المتواترة والشاذة للآية: "والقراءة هي القراءة الأولى، وما وراءها وإن روي وأسند فهي شواذ، والقراءة الشاذة لا يبنى عليها حكم، لأنه لم يثبت لها أصل".^{٢٧٨}

ولذلك لا تحتل الآية عنده إلا النسخ، فهذا الاختلاف في هذه المسألة الفرعية

^{٢٧٦} - أحكام القرآن للجصاص ١/١٧٨.

^{٢٧٧} - أحكام القرآن للجصاص ١/١٧٨.

^{٢٧٨} - أحكام القرآن لابن العربي ١/١١٣.

سببه الاختلاف في الاحتجاج بالقراءة الشاذة في الفروع الفقهية وعدم الاحتجاج بها. وقد أشار ابن رشد إلى ذلك، فقال: "وأما الشيخ الكبير والعجوز اللذان لا يقدران على الصيام فإنهم أجمعوا على أن لهما أن يفطرا، واختلفوا فيما عليهما إذا أفطرا فقال قوم عليهما الإطعام وقال قوم ليس عليهما إطعام وبالأول قال الشافعي وأبو حنيفة والثاني قال مالك إلا أنه استحبه وأكثر من رأى الإطعام عليهما يقول مد عن كل يوم وقيل إن حفن حفنا كما كان أنس يصنع أجزاءه.

وسبب اختلافهم، اختلافهم في القراءة التي ذكرنا أعني قراءة من قرأ "وعلى الذين يطوقونه" فمن أوجب العمل بالقراءة التي لم تثبت في المصحف إذا وردت من طريق الآحاد العدول قال الشيخ منهم ومن لم يوجب بها عملا جعل حكمه حكم المريض الذي يتمادى به المرض حتى يموت".^{٢٧٩}

المثال الثاني: الترجيح بالقراءة الشاذة

قوله سبحانه وتعالى: "اللَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ".^{٢٨٠}

اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية في أكثر من موضع لكن ما يتعلق بموضوعنا هنا هو اختلافهم في مسألة مدة الفيء في الإيلاء.

وقت الفيء في الإيلاء

اختلف المفسرون وفقهاء الأمصار وقت الفيء في الإيلاء على عدة مذاهب: المذهب الأول: قال ابن عباس: عزيمة الطلاق انقضاء الأربعة الأشهر فإذا مضت بانت منه بتطبيقه، وهو قول ابن مسعود وزيد بن ثابت وعثمان بن عفان، وإليه ذهب

^{٢٧٩} - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ١/٢٢٠

^{٢٨٠} - سورة البقرة: ٢٢٦.

الحنفية، وهو قول الثوري والحسن بن صالح.

المذهب الثاني: إنه يوقف بعد مضي المدة فيما أن يفىء إليها أو يطلقها، وهو قول عائشة وأبي الدرداء، وروى مثله عن علي وابن عمر، وإليه ذهب من فقهاء الأمصار الأئمة مالك والليث والشافعي، وقالوا: إن تطليقتها تكون رجعية.

المذهب الثالث: هو مثل المذهب الأول فإنهم قالوا إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة إلا أنهم قالوا: إنها رجعية بخلاف القائلين بالمذهب الأول، فالتطليقة عندهم بئنة، وإليه ذهب سعيد بن المسيب، وسالم بن عبد الله، وأبي بكر بن عبد الرحمن، والزهرى، وعطاء، وطاووس، وهو قول الأوزاعي.^{٢٨١}

وهذا اختلاف سائغ ومحمّل يقول الجصاص رحمه الله "قوله تعالى وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم" يحتمل الوجوه التي حصل عليها اختلاف السلف، ولولا احتمالها لما تأولوه عليها، لأنه غير جائز تأويل اللفظ المؤول على ما لا احتمال فيه، وقد كان السلف من أهل اللغة والعالمين بما يحتمل من الألفاظ والمعاني المختلفة وما لا يحتملها، فلما اختلفوا فيه على هذه الوجوه دل ذلك على احتمال اللفظ لها.

ومن جهة أخرى وهي أن هذا الاختلاف قد كان شائعا مستفيضا فيما بينهم من غير تكبر ظهر من واحد منهم على غيره، فصار ذلك إجماعا منهم على توسع الاجتهاد في حمله على أحد هذه الوجوه.^{٢٨٢}

وذكر أبو بكر بن العربي احتمالين في قوله تعالى "فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ":
إن تقديرها عند المالكية والشافعية "فإن فاءوا بعد انقضائها فإن الله غفور رحيم".
وتقدير الآية عند الحنفية "فإن فاءوا فيها فإن الله غفور رحيم".

^{٢٨١} - انظر أحكام القرآن للجصاص ١/٣٦١. وراجع بداية المجتهد لابن رشد ٧٥/٢.

^{٢٨٢} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٦٠.

ثم قال بعده "وهذا احتمال متساو، ولأجل تساويه توقف الصحابة فيه." ٢٨٣

القراءة الشاذة مرجحة

ما دام الأمر محتملاً كما ذكر الجصاص وأبو بكر بن العربي للمعنيين احتاجوا أن يبحثوا عن مرجح يرجح أحد المعنيين على الآخر، فذكر الجصاص عدة أوجه لترجيح المذهب الأول وجعل من المرجحات الأساسية القراءة الشاذة التي وردت عن ابن مسعود رضي الله عنه.

فقال بعد ذكر الوجوه: "فصار تقديره فإن فاءوا فيها، وكذلك قرئ في حرف عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فحصل الفيء مقصوراً عليها دون غيرها وبمضي المدة يفوت الفيء وإذا فات الفيء حصل الطلاق". ٢٨٤

ولم يأخذ أبو بكر بن العربي وإلكياهراسي بهذه القراءة، واختارا أن مضي الأربعة الأشهر لا يعتبر طلاقاً، يقول إلكياهراسي: "ولكن الشافعي يقول: قوله "لِلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرْبُصٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" ٢٨٥ يدل على أن مدة الأربعة أشهر حق له خالص، فلا يفوت به حق له، ولا يتوجه عليه مطالبة" ٢٨٦ ولم يوردا على ما اختار دليلاً.

وبهذا فقد أخذ الجصاص بهذه القراءة الشاذة، واستدل بها إلى جانب أدلة أخرى على أن المولى إذا لم يفئ بانت منه زوجته، وابن العربي وإلكياهراسي لم يأخذا بها فرجحا أن يكون تقدير الآية فإن فاءوا بعد انقضاء الأشهر الأربعة... وقالوا بعدم وقوع

٢٨٣ - انظر أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ١/٢٤٧.

٢٨٤ - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٦١.

٢٨٥ - سورة البقرة: ٢٢٦

٢٨٦ - أحكام القرآن لإلكياهراسي ١/١٤٨.

المثال الثالث: مسألة التابع في صيام كفارة اليمين

قال الله تعالى: " .. فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ
أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ... " ^{٢٨٧}
اختلف المفسرون والفقهاء في مسألة صيام كفارة اليمين هل يشترط فيه التابع أو
يجوز تفريقها؟.

فذهب أئمة الأحناف إلى اشتراط التابع فيها، واختاره الجصاص الرازي. ^{٢٨٨}
وذهب الإمامان مالك والشافعي إلى جواز تفريقها، واختاره أبو بكر بن العربي
ولم يتعرض إلكيا الهراسي في تفسيره لهذه المسألة.

مدار الخلاف

وقد بنى الجصاص ذلك على مذهبه في الاحتجاج بالقراءة الشاذة يقول " روي
مجاهد عن عبد الله بن مسعود وأبو العالية عن أبي رضي الله عنهما: "فصيام ثلاثة أيام
متتابعات" وقال إبراهيم النخعي: في قراءتنا "فصيام ثلاثة أيام متتابعات".
وقال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم و قتادة وطاووس: هن متتابعات لا يجزئ فيها
التفريق، فثبت التابع بقول هؤلاء ولم تثبت التلاوة لجواز كون التلاوة منسوخة والحكم
ثابتا.

واختار ابن العربي في المسألة ما ينسب على مذهبه في القراءة الشاذة، فإنه لا يعتبرها
حجة من الحجج الشرعية، ولذلك لم يقل بوجوب التابع في صوم كفارة اليمين.
يقول: "فصيام ثلاثة أيام" قرأها ابن مسعود وأبي "متتابعات"، وقال مالك

^{٢٨٧} - سورة المائدة: ٨٩.

^{٢٨٨} - أحكام القرآن للجصاص ٤٦١/٢.

والشافعي: يجزئ التفريق، وهو الصحيح إذ التابع صفة لا تجب إلا بنص أو قياس على منصوص، وقد عدما في مسألتنا".^{٢٨٩}

فلم يعتبر القراءة الشاذة شيئا ليثبت بها صفة التابع للصيام في كفارة اليمين، وقد أشار ابن رشد إلى سبب الاختلاف في هذه المسألة فقال: "وأما المسألة الثالثة وهي اختلافهم في اشتراط تتابع الأيام الثلاثة في الصيام، فإن مالكا والشافعي لم يشترطا في ذلك وجوب التابع وإن كانا استحباها، واشترط ذلك أبو حنيفة.

وسبب اختلافهم في ذلك.... هل يجوز العمل بالقراءة التي ليست في المصحف؟

وذلك أن في قراءة عبد الله بن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات.....".^{٢٩٠}

^{٢٨٩} - أحكام القرآن لابن العربي ١٦٢/٢.

^{٢٩٠} - بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد ٣٠٦/١

المبحث الثالث

القراءة الشاذة المعارضة للمقطعيات

القراءة الشاذة المعارضة للقطعيات.

وقد تكون القراءة الشاذة معارضة للأدلة القطعية عند قوم، فمن لا يعتبرها حجة يردّها ولا يتكلف لها تأويلاً، وأما من يحتج بها فيؤولها أو يحكم عليها بالنسخ، ومن لا يعتبرها معارضة للأدلة القطعية فيحتجون بها ويبنون عليها مسائل فقهية.

مثال للقراءة الشاذة المعارضة للقطعيات.

مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا".^{٢٩١}

فقد زيد "إلى أجل مسمى" في قراءة شاذة في الآية بعد قوله تعالى "فما استمتعتم به منهن".

روي عن ابن عباس رضي الله عنه أنه سئل عن المتعة فقرأ "فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى قال ابن عباس: والله لأنزلها الله كذلك".^{٢٩٢}

وروي عن حبيب بن أبي ثابت قال: أعطاني ابن عباس مصحفاً وقال هذه قراءة أبي وفيه مثل ما تقدم.^{٢٩٣} فقد ترك ظاهر هذه القراءة الشاذة أهل السنة أو أولوها أو حكموا عليها بالنسخ لأنهم يعتبرون ظاهرها معارضا للقطعيات، إلا أن الشيعة استدلوا بها

^{٢٩١} - سورة النساء: ٢٤.

^{٢٩٢} - العجاب في بيان الأسباب ج: ٢ ص: ٨٥٩ لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى عام ٨٥٢هـ، طبع دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، الطبعة الأولى عام ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس.

^{٢٩٣} - أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٤٩٩/١، قال الألوسي في روح المعاني ج: ٥ ص: ٥: "أما في حرف أبي (فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى)، وكذلك قرأ ابن عباس وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم".

مسألة: نكاح المتعة

اختلفوا في نكاح المتعة على قولين:

فذهب الشيعة إلى جوازها، ونسب هذا القول إلى ابن عباس.

وأجمع أهل السنة على تحريمها، قال الإمام الخطابي في المعالم: تحريم نكاح المتعة كالإجماع بين المسلمين، وقد كان ذلك مباحا في صدر الإسلام ثم حرمه في حجة الوداع فلم يبق اليوم فيه خلاف بين الأمة إلا شيئا ذهب إليه بعض الروافض، وكان ابن عباس يتأول في إباحته للمضطر إليه بطول العزبة وقلة اليسار والجدة ثم توقف عنه وأمسك عن الفتوى".^{٢٩٤}

وقال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم " قال المازري: ثبت أن نكاح المتعة كان جائزا في أول الإسلام ثم ثبت بالأحاديث الصحيحة المذكورة هنا أنه نسخ وانعقد الإجماع على تحريمه ولم يخالف فيه إلا طائفة من المبتدعة، وتعلقوا بالأحاديث الواردة في ذلك، وقد ذكرنا أنها منسوخة فلا دلالة لهم فيها.

وتعلقوا بقوله: "تعالى فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن" و في قراءة ابن مسعود "فما استمتعتم به منهن إلى أجل"، وقراءة ابن مسعود هذه شاذة لا يحتج بها قرآنا ولا خيرا ولا يلزم العمل بها".^{٢٩٥}

واستدل الشيعة لمذهبهم بهذه القراءة الشاذة كما ذكر الإمام النووي وغيره.

وذهب جميع مفسري أهل السنة إلى تحريم المتعة^{٢٩٦} إلا أنهم اختلفوا في التعامل مع

^{٢٩٤} - نقله عنه العظيم آبادي في كتابه عون المعبود شرح سنن أبي داود ٥٩/٦

^{٢٩٥} - شرح النووي على صحيح مسلم ١٧٩ / ٩ الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عام

١٣٩٢ هـ .

^{٢٩٦} - يقول الألوسي في روح المعاني ج: ٥ ص: ٧: "ولا خلاف الآن بين الأئمة وعلماء الأمصار إلا

هذه القراءة الشاذة فأما من لا يحتج منهم بالقراءة الشاذة فردها واستراح.

فقد قال أبو بكر بن العربي بعد ذكره للقراءة الشاذة عن ابن عباس رضي الله عنهما وأبي بن كعب رضي الله عنه: "ولم يصح ذلك عنهما فلا تلتفتوا إليه".^{٢٩٧}
وأما الجصاص فناقش صحة نسبة القول بجواز المتعة إلى ابن عباس رضي الله عنهما وتوصل إلى أن ابن عباس رضي الله عنهما ورد عنه ثلاثة أقوال في المتعة: إباحة المتعة مطلقاً.

إنها كالميتة والدم ولحم الخنزير تحل عند الضرورة.
إنها محرمة وكانت جائزة ثم نسخت.

مناقشة القول الأول المنسوب لابن عباس

وناقش الجصاص هذه الأقوال الثلاثة، وذكر أن القول الأول مبني على تأويل للقراءة الشاذة، وذكر أن الاستدلال بالقراءة الشاذة لإباحة المتعة لا يصح لوجوه:
الوجه الأول: لا تثبت القرآنية بهذه القراءة، فهذه القراءة ليست حجة يقول "وأما احتجاج من احتج فيها بقوله تعالى "فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن" وإن في قراءة أبي "إلى أجل مسمى" فإنه لا يجوز إثبات الأجل في التلاوة عند أحد من المسلمين

الشعبة في عدم جوازها، ونقل الحل عن مالك رحمه الله تعالى غلط لا أصل له بل في حد المتنع روايتان عنه، ومذهب الأكثرين (أنه لا يعد لشبهة العقد وشبهة الخلاف).

ومأخذ الخلاف على ما قال النووي — اختلاف الأصوليين في أن الإجماع بعد الخلاف هل يرفع الخلاف وتصير المسألة مجمعة عليها؟.

فقال بعضهم: لا يرفعه بل يدوم الخلاف ولا تصير المسألة بعد ذلك مجمعة عليها أبداً، وبه قال القاضي أبو بكر الباقلاني).

وقال آخرون: إن الإجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق ومماه في الأصول.

وحكى بعضهم عن زفر أنه قال: من نكح نكاح متعة تأبد نكاحه ويكون ذكر التأجيل من باب الشروط الفاسدة في النكاح وهي ملغية فيها، والمشهور في «كتب أصحابنا» أنه قال ذلك في النكاح الموقت — وفي كونه عين نكاح المتعة — بحث.

^{٢٩٧} - أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٤٩٩/١.

الوجه الثاني: إننا لو افترضنا الأجل ثابتاً في القرآن وصح الاحتجاج بهذه القراءة الشاذة يجب أن يحمل على معنى آخر، وهي "كون الأجل في المهر وليس في النكاح، فيكون معنى الآية" فما دخلتم به منهن بمهر إلى أجل مسمى فاتوهن مهورهن عند حلول الأجل". ويحمل على هذا المعنى لأن حمله على الأجل في النكاح يتعارض مع الأدلة التالية:
١- فحوى هذه الآية تقتضي بثلاثة أوجه أن يكون المراد بـ"فما استمتعتم به منهن" النكاح:

الوجه الأول: اتفق الجميع على أن المراد بقوله "أحل لكم ما وراء ذلكم..." إباحة نكاح غير المحرمات، فوجب أن يكون ذكر الاستمتاع بيانا لحكم المدخول بها بالنكاح في استحقاقها لجميع الصداق، فالآية تتعلق بموضوع الصداق لأن السياق يدل على ذلك.

الوجه الثاني: قوله "محصنين" يدل على أن المراد بالاستمتاع النكاح لأنهم متفقون على أن الإحصان لا يكون إلا بنكاح صحيح، والواطئ بالمتعة لا يكتسب اسم المحصن.

الوجه الثالث: قوله "غير مسافحين" يدل على أن المراد بالاستمتاع النكاح؛ لأن الله اشترط أن لا يكون الإنسان مسافحا والسفاح هو الزنا وسمى الزنا سفاحاً لعدم ترتب أحكام النكاح الصحيح عليه من ثبوت النسب ووجوب العدة وبقاء الفراش إلى وقت زوال عقد النكاح. والمتعة فيها هذه المعاني من معاني السفاح فيكون قوله "غير مسافحين" شاملاً للنهي عن المتعة فلا يجوز أن يراد بالاستمتاع، المتعة، فإنه سيؤدي إلى التعارض بين ألفاظ الآية نفسها، ووجب حملها على معنى موافق لفحوى الآية.

أدلة تحريم المتعة

وذكر الأدلة التي تتعارض مع ظاهر هذه القراءة الشاذة منها ما يلي:
الدليل الأول: قوله تعالى "... وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ

^{٢٩٨} - أحكام القرآن للحصاص ١٤٨/٢.

أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ".^{٢٩٩}
فقصر الله إباحة الوطء على هذين الوجهين وحرم ما عداهما، والمتعة خارجة
عنهما فهي إذا محرمة.

أما المقدمة الأولى فثابتة بنص القرآن وأما قوله "والمتعة خارجة عنهما" فالدليل عليه
أن المرأة المتمتع بها ليست "مما ملكت أيماهم" بالضرورة، وليست زوجة؛ لأن الزوجة
تطلق على المرأة المنكوحة بعقد نكاح، والمتعة ليست بنكاح فالتمتع بها لا تكون زوجة.
وقوله: "المتعة ليست بنكاح" فالدليل عليه عدم إطلاق لفظ النكاح على المتعة لعة
وشرعاً، فما لم يرد ذلك في الشرع واللغة تكون المتعة غير النكاح ومن ناحية أخرى فإن
النكاح له شروط اختص بها متى فقدت لم يكن نكاحاً وهذه الشروط في المتعة أصلاً
فالنكاح غير المتعة إذاً.

من هذه الشروط أن مضي الوقت لا يؤثر في عقد النكاح ولا يوجب رفعه
وانقطاعه، والمتعة عند القائلين بها يرفع العقد وينقطع بمضي المدة.

ومنها أن النكاح فراش يثبت به النسب من غير دعوى بل لا ينتفي الولد المولود
على فراش النكاح إلا باللعان، والقائلون بالمتعة لا يثبتون النسب منه.

ومنها أن الدخول بالمرأة يوجب العدة عند الفرقة، والموت يوجبها دخل بها أو لم
يدخل، والمتعة عند القائلين بها لا توجب عدة الوفاة.

ومنها أن الزوج والزوجة يتوارثان ولا توارث عندهم في المتعة.
فثبت بذلك أن النكاح غير المتعة، وإباحة الوطء مقصورة على الزوجة المنكوحة
أو الجارية المملوكة والمرأة المستمتع بها خارجة عن النوعين فتكون محرمة داخله في قوله
تعالى "فمن ابتغى وراء ذلك فأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ".^{٣٠٠}

^{٢٩٩} - سورة المؤمنون ١-٧

^{٣٠٠} - حقيقة المتعة عند الإمامية: بقول الصنعاني: اعلم أن حقيقة المتعة كما في كتب الإمامية هي

النكاح الموقت بأمد معلوم أو مجهول، وغايته إلى خمسة وأربعين يوماً، ويرتفع النكاح بانقضاء الوقت في المنقطعة

الدليل الثاني: واستدلوا على تحريم المتعة بالأحاديث الكثيرة الواردة في تحريمها في فترات مختلفة، أوردها الجصاص بالتفصيل، ولخص ذلك أبو بكر بن العربي، فقال: "وأما متعة النساء فهي من غرائب الشريعة، لأنها أبيحت في صدر الإسلام، ثم حرمت يوم خيبر، ثم أبيحت في غزوة أوطاس، ثم حرمت بعد ذلك واستقر الأمر على التحريم".^{٣٠١}

الحيض، وبخضتين في الحائض وأربعة أشهر وعشر في المتوفى عنها زوجها.
وحكمه ألا يثبت لها مهر غير المشروط، ولا تثبت لها نفقة، ولا توارث، ولا عدة إلا الاستبراء بما ذكر، ولا يثبت به نسب إلا أن يشترط، وتحرم المصاهرة بسببه، هذا كلامهم.
سبل السلام ١٢٥/٣-١٢٦ للامير محمد بن إسماعيل الصنعائي المتوفى ٨٥٢هـ، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، عام ١٣٧٩هـ .

٣٠١ - أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٤٩٩/١ .

وقال الألويسي: ولا نزاع عندنا في أنها أحلت ثم حرمت، وذكر القاضي عياض في ذلك كلاماً طويلاً، والصواب المختار أن التحريم والإباحة كانا مرتين، وكانت حلالاً قبل يوم خيبر، ثم حرمت يوم خيبر، ثم أبيحت يوم فتح مكة وهو يوم أوطاس لاتصالهما، ثم حرمت يومئذ بعد ثلاث نحرماً مؤبداً إلى يوم القيامة، واستمر التحريم، ولا يجوز أن يقال: إن الإباحة محتصة بما قبل خيبر، والتحريم يوم خيبر للتأبيد وإن الذي كان يوم الفتح مجرد تأكيد التحريم من غير تقدم إباحة يوم الفتح إذ الأحاديث الصحيحة تأبى ذلك، وفي «صحيح مسلم» ما فيه مقنع.
روح المعاني للألويسي ج: ٥ ص: ٥

و قال الحافظ في فتح الباري ج: ٩ ص: ١٧٠ "قال الماوردي في الحاوي في تعيين موضع تحريم المتعة
وحهان:

أحدهما: أن التحريم تكرر ليكون أظهر وأنشر حتى يعمله من لم يكن علمه، لأنه قد يحضر في بعض
المواطن من لا يحضر في غيرها.

والثاني: أنها أبيحت مرارا، ولهذا قال في المرة الأخيرة إلى يوم القيامة إشارة إلى أن التحريم الماضي كان
مؤذنا بأن الإباحة تعقبه بخلاف هذا فإنه تحريم مؤبد لا تعقبه إباحة أصلا.

وهذا الثاني هو المعتمد، ويرد الأول التصريح بالإذن فيها في الموطن المتأخر عن الموطن الذي وقع التصريح
فيه بتحريمها، كما في غزوة خيبر ثم الفتح.

وقال النووي: الصواب أن تحريمها وإباحتها وقعا مرتين فكانت مباحة قبل خيبر ثم حرمت فيها ثم أبيحت
عام الفتح وهو عام أوطاس ثم حرمت نحرماً مؤبداً، قال: ولا مانع من تكرير الإباحة.

ونقل غيره عن الشافعي: أن المتعة نسخت مرتين، وقد تقدم في أوائل النكاح حديث بن مسعود في سبب
الإذن في نكاح المتعة وإنما كانوا إذا غزوا اشتدت عليهم العزبة فأذن لهم في الاستمتاع، فلعل النهي كان يتكرر في
كل موطن بعد الإذن فلما وقع في المرة الأخيرة أنها حرمت إلى يوم القيامة لم يقع بعد ذلك إذن والله أعلم".

الدليل الثالث: إجماع الصحابة على نسخ المتعة: لأن عمر رضي الله عنه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما^{٣٠٢} وقال في خير آخر لو تقدمت فيها لرجمت، ولم ينكر ذلك عليه أحد فهذا لا يخلو من وجهين:

إما أن يكونوا قد علموا بقاء إباحتها، فاتفقوا معه على تحريمها وهذا مستبعد إلى حد الإحالة لأن ذلك مخالفة أمر الرسول صلى الله عليه وسلم عيانا وتحريم الحلال، وفي ذلك انسلاخ عن الإسلام وهو محال على الصحابة الذين وصفهم الله بقوله "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف..." فإذا لم يجوز ذلك عليهم.

بقي الاحتمال الثاني: وذلك أنهم علموا حظرها بعد الإباحة ولذلك لم ينكروا عليه و لو كان ما قاله عمر رضي الله عنه منكرا ولم يكن نسخه ثابتا عندهم لما جاز أن يقروه على المنكر، ويقول في آخر ذلك: "وفي ذلك دليل على إجماعهم على نسخ المتعة إذ غير جائز حظر ما أباحه النبي صلى الله عليه وسلم إلا من طريق النسخ".^{٣٠٣}

مناقشة القول الثاني لابن عباس

أما القول الثاني المنسوب لابن عباس رضي الله عنهما، وهو ما روي عنه أنه جعلها بمنزلة الميتة ولحم الخنزير والدم، وأنها لا تحل إلا للمضطر. فهو محال أيضاً لأن الضرورة المبيحة للمحرمات لا توجد في المتعة؛ وذلك لأن الضرورة المبيحة للميتة والدم هي التي يخاف معها تلف النفس إن لم يأكل، وقد علمنا أن الإنسان لا يخاف على نفسه ولا على شيء من أعضائه التلف بترك الجماع وفقده.

و راجع شرح النووي على صحيح مسلم ج: ٩ ص: ١٨١.

٣٠٢

- أخرجه ابن عبد البر بسند صحيح في التمهيد ج: ٢٣ ص: ٣٦٥، ليوسف بن عبد الله بن عبد

البر أبي عمر النمري، المتوفى عام ٤٦٣هـ، طبع وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، عام ١٣٨٧ هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري.

٣٠٣

- انظر أحكام القرآن للحصاص ١٤٨/٢-١٥٢.

وإذا لم تحل في حال الرفاهية والضرورة لا تلجئ إليها فقد ثبت حظرها واستحلال قول القائل أنها تحل عند الضرورة كالميتة والدم.
فهذا قول متناقض مستحيل وأخلق بأن تكون هذه الرواية عن ابن عباس وهما من رواها، لأنه كان أفقه من أن يخفى عليه مثله، فالصحيح إذا ما روي عنه من حظرها وتحريمها.^{٣٠٤}

القول الثالث لابن عباس

بقي القول الثالث لابن عباس، وهو مثل قول جميع الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار بأن المتعة كانت مباحة ثم نسخت، وهو الصحيح الثابت عنه.

قبول القراءة الشاذة بالاتفاق

قد تدل القراءات الشاذة على معاني مختلفة غير متعارضة، وفي هذه الحالة يراد بها هذه المعاني كلها عند المفسرين، حتى عند من لا يحتج بالقراءة الشاذة أيضا، نكتفي في ذلك بالمثال التالي قال الله تعالى: "وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ".^{٣٠٥}

لقد ذكر العلماء ثلاث قراءات في كلمة "صواف" يقول أبو بكر بن العربي "فيها ثلاث قراءات:

"صواف" بفاء مطلقة قراءة الجمهور.

"صوافن" بنون، قراءة ابن مسعود رضي الله عنه.

^{٣٠٤} - راجع أحكام القرآن للحصاص ١٤٨/٢-١٤٩.

^{٣٠٥} - سورة الحج: ٣٦.

"صوافي" بياء معجمة باثنتين من تحتها، قراءة أبي بن كعب.^{٣٠٦}

وقد ذكر الجصاص هذه القراءات الثلاث وبين معانيها كما بينها أبو بكر بن العربي فقالا:

صواف: من صف يصف إذا كانت جملة من قيام أو قعود أو مشاة بعضها إلى جانب بعض على الاستواء، ويكون معناها هاهنا صفت قوائمها في حال نحرها، أو صفت أيديها، قال مجاهد من قرأ صواف فهي قائمة مضمومة يداها.

صوافن: قال مجاهد: ومن قرأها صوافن فمعناه قيام معقولة، وقال جوير عن الضحاك قال: كان ابن مسعود يقرأها "صوافن"، وصوافن أن يعقل إحدى يديها، فتقوم على ثلاث.

صوافي: جمع صافية، وهي التي أخلصت لله نية وجلالا وتعظيما.^{٣٠٧}

فيكون معنى الآية على القراءة المتواترة أن تصطف وتذبح، وقراءة ابن مسعود تدل على أن تذبح قائمة معقولة إحدى رجلها، وأن تكون مخلصا فيها النية لله تعالى، فهذه

^{٣٠٦} - أحكام القرآن ٢٩١/١، وذكر ابن جرير الطبري في تفسيره ١٦٣/١٧ هذه القراءات فقال:

وقوله "فاذكروا اسم الله عليها صواف" يقول تعالى ذكره فاذكروا اسم الله على البدن عند نحركم إياها "صواف" واختلفت القراء في قراءة ذلك:

فقرأته عامة قراء الأمصار: فاذكروا اسم الله عليها "صواف" بمعنى مصطفة واحدا صافة وقد صفت بين

أيديها.

وروي عن الحسن ومجاهد وزيد بن أسلم وجماعة آخر معهم: أنهم قرءوا ذلك صوافي بالياء منصوبة بمعنى خالصة لله لا شريك له فيها صافية له.

وقرأ بعضهم ذلك: "صواف" بإسقاط الياء وتنوين الحرف على مثال عوار وعواد.

وروي عن ابن مسعود أنه: قرأه صوافن بمعنى معقولة.

والصواب من القراءة في ذلك عندي قراءة من قرأه بتشديد الفاء ونصبها، لإجماع الحجة من القراءة عليه

بالمعنى الذي ذكرناه لمن قرأه كذلك".

^{٣٠٧} - أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٤٤/٣، وأحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٢٩١/٣

المعاني كلها مرادة وصحيحة إلا أن أبا بكر بن العربي أراد أن يجز الآية بقراءة أبي بن كعب إلى معنى بعيد، ليرد على الإمام أبي حنيفة بطريق غير مناسب.

فقال: "وأما صوافي فهو جمع صافية، وهي التي أخلصت لله نية وجلالا، وإشعارا وتقليدا، وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا إشعار وهو بدعة، لأنه مثله، وكأنه لا خبر عنده للسنة الواردة^{٣٠٨} في ذلك ولا للأحاديث المعاضدة فهي فعل النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة بعده ومعه والخلفاء للإشعار".^{٣٠٩}

هذا ما قاله وليس للإشعار علاقة بهذه الآية، لأن إخلاص النية أمر قلبي وهو لا ينحصر في الإشعار، فقد روى قتادة عن الحسن انه قرأها "صوافي" قال خالصة من الشرك، فلم يذكر أحد الإشعار في تفسير هذه القراءة الشاذة إلى جانب أنها ليست حجة عنده. وقد رد علي ابن العربي عالم من علماء بلده وهو الإمام القرطبي فقال: "وقد أوغل ابن العربي على أبي حنيفة في الرد والإنكار حين لم ير الإشعار فقال: كأنه لم يسمع بهذه الشعيرة في الشريعة! لهي أشهر منه في العلماء.

وذكر أن قد نص في كتب علماء الحنفية أن الإشعار مكروه عند أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد ليس بمكروه ولا سنة بل هو مباح؛ لأن الإشعار لما كان إعلاما كان سنة بمنزلة التقليد ومن حيث أنه جرح ومثله كان حراما فكان مشتتلا على السنة والبدعة فجعل مباحا ولأبي حنيفة أن الإشعار مثله، وأنه حرام من حيث إنه تعذيب الحيوان فكان مكروها.

وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان في أول الابتداء حين كانت العرب تنهب كل مال إلا ما جعل هديا، وكانوا لا يعرفون الهدى إلا بالإشعار ثم زال

^{٣٠٨} - أخرج ابن حبان في صحيحه ج: ٩ ص: ٣١٢، عن ابن عباس أن نبي الله صلى الله عليه وسلم

لما أتى ذا الحليفة أشعر الهدى في جانب السنام الأيمن، ثم أماط الدم، وقلده نعليه، ثم ركب راحلته، فلما استوت به البيداء أحرم، وأهل بالحج.

^{٣٠٩} - أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي ٢٩١/٣.

لزوال العذر، هكذا روى عن ابن عباس.

وحكي القرطبي عن أبي منصور الماتريدي أنه قال: يُحتمل أن أبا حنيفة كره إشعار أهل زمانه وهو المبالغة في البضع على وجه يخاف منه السراية، أما ما لم يجاوز الحد وفعل كما كان يفعل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو حسن. وهكذا ذكر أبو جعفر الطحاوي فهذا اعتذار علماء الحنفية لأبي حنيفة عن الحديث الذي ورد في الإشعار فقد سمعوه ووصل إليهم وعلموه.^{٣١٠}

^{٣١٠} - انظر القرطبي تفسير سورة المائدة: ٣٩/٦

الباب الثالث

التعامل مع السنة وأثره

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

التعامل مع السنة وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

السنة وتفسير القرآن الكريم

أنزل الله عزّ وجلّ القرآن الكريم على نبيه وأرسله إلى هذه الأمة الخاتمة، وبين أن من واجبه بيان ما نزل إليهم من الكتاب، فقال: "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"^١ وقد قام النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الواجب خير قيام طول حياته، ففسر القرآن الكريم بأقواله وأفعاله وتقريراته.

بل كان التفسير — الذي يفسر الرسول صلى الله عليه وسلم به القرآن — ينزل عليه مع القرآن الكريم.

قال البيهقي في شرح قوله صلى الله عليه وسلم "ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه"^٢: هذا الحديث يحتمل وجهين أحدهما أنه أوتي من الوحي الباطن غير المتلو مثل ما أوتي من الظاهر المتلو والثاني أن معناه أنه أوتي الكتاب وحيا يتلى وأوتي مثله من البيان أي أذن له أن يبين ما في الكتاب فيعم ويخص وأن يزيد عليه فيشرع ما ليس في الكتاب له ذكر فيكون ذلك في وجوب الحكم ولزوم العمل به كالظاهر المتلو من القرآن"^٣، وقد صرح بنزول هذه التفسيرات بعض الأئمة. فقد روى الأوزاعي عن حسان بن عطية^٤ أنه قال: كان الوحي ينزل

^١ - سورة النحل: ٤٤

^٢ - رواه أحمد في مسند د ج: ٤ ص: ١٣٠، ورواه المروزي في السنة ج: ١ ص: ٧٠، برقم: ٢٤٤ لأبي عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي المتوفى ٢٩٤هـ، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، عام ١٤٠٨ هـ، بيروت — لبنان.

^٣ - عون المعبود ج: ١٢ ص: ٢٣١ لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤١٥هـ.

^٤ - "حسان بن عطية الإمام الحجة أبو بكر الحارثي مولاهم الدمشقي، حدث عن أبي أمامة الباهلي وسعيد بن المسيب وأبي كيشة السلولي وأبي الأشعث الصنعاني ومحمد بن أبي عائشة وطائفة، حدث عنه الأوزاعي وأبو معبد حفص بن غيلان وأبو غسان محمد... بقي حسان إلى حدود سنة ثلاثين ومائة قال يحيى بن معين: كان

على رسول صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك.^٥

وجوه تفسير السنة للقرآن الكريم

فسر النبي صلى الله عليه وسلم القرآن الكريم بطرق عديدة:

منها: بيان غريب القرآن الكريم، مثل بيان الرسول صلى الله عليه وسلم لمعنى "غاسق" و"وقب" في قوله تعالى: "وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ"^٦ فقال: هو القمر إذا طلع^٧ وبيانه لمعنى كلمة "قانتين"^٨ وغيرها.

ومنها: بيان المجهول؛ ومن المعروف أن من أهم أسباب الإجمال نقل اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، فكل ما يرد في القرآن الكريم من الألفاظ ويراد بها معان شرعية تعتبر مجملة، وتكون كل الأحاديث الواردة بيانا لهذا المجهول مثل "الصلاة"، و"الزكاة" و"الحج" و"الصوم" وغيرها، وإلى ذلك أشير في الحديث الذي رد فيه على من يقلل من أهمية السنة في

قدرها، قلت: لعله رجع وتاب. سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي ج: ٥ ص: ٤٦٦

^٥ — الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٣٩/١، وروى الدارمي عنه ذلك فقال: أخبرنا محمد بن كثير عن الأوزاعي عن حسان قال: كان جبريل يتزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة كما يتزل عليه بالقرآن، والحديث مرسل. سنن الدارمي ١/ ١٥٣، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي المتوفى ٢٥٥هـ، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، عام ١٤٠٧هـ، بيروت.

^٦ — سورة الفلق: ٣

^٧ — رواه الترمذي في سننه ج: ٥ ص: ٤٥٢ في كتاب تفسير القرآن "باب ومن المعوذتين"، والحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٢ ص: ٥٨٩ في كتاب التفسير باب "تفسير سورة الفلق"، ورواه النسائي في السنن الكبرى ج: ٦ ص: ٨٣، في كتاب "عمل اليوم والليلة"، باب "ما يقول إذا دعى بأول الثمر فأخذه". وراجع فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى عام ١٢٥٠هـ، ج: ٥ ص: ٥٢٠ طبع دار الفكر بيروت

^٨ — رواه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير باب "وقوموا لله قانتين" مطيعين، ج: ٤ ص: ١٦٤٨، عن زيد بن أرقم قال: كنا نتكلم في الصلاة يكلم أحدهنا أخاه في حاجته حتى نزلت هذه الآية؛ "حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين" فأمرنا بالسكوت". ورواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٣٨٣.

تفسير القرآن الكريم، فقد قال المقدم بن معدي كرب: "حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حير أشياء ثم قال: يوشك برجل متكئ على أريكته يحدث بخديثي فيقول: سأنبئكم، كتاب الله ما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرمانه، ألا وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله".^٩

ومنها: تقييد المطلق، فقد يرد في القرآن الكريم لفظ مطلق ويبين الرسول صلى الله عليه وسلم أنه مقيد فقد وردت كلمة "أيديهما" في قوله تعالى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"^{١٠} فقيدتها النبي صلى الله عليه وسلم باليمين وأنها تقطع من الرسغ فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام أتى بسارق فأمر بقطع يمينه منه (أي من الرسغ).^{١١}

ومنها: توضيح المشكل وبيان موهم التعارض: من ذلك ما أخرجه مسلم وغيره عن المغيرة بن شعبه قال: لما قدمت بخران سألوني فقالوا إنكم تقرؤون "يا أخت هارون" وموسى قبل عيسى بكذا وكذا، فلما قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم سألته عن ذلك

^٩ — أخرجه المروزي في السنة ٧١/١ لأبي عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي المتوفى ٢٩٤هـ، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، عام ١٤٠٨هـ، بيروت — لبنان.
و الترمذي في سننه ٣٧/٥، في كتاب العلم، "باب ما لم يحن عنه أن يقال عند حديث النبي صلى الله عليه وسلم"، وقال هذا حديث حسن صحيح.
وأبوداود في سننه ١٧٠/٣، في كتاب الخراج والإمارة والفيء، "باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات"، وسكت عليه.

وابن ماجة في سننه ٦/١، والحاكم في المستدرک ١٩٠/١، وراجع سنن الدار مي ١٥٣/١، وسنن البيهقي الكبرى ٧/٧، وصحيح ابن حبان ١٨٩/١، وشرح معاني الآثار للطحاوي ٢٠٨/٤ — ٢٠٩.

^{١٠} - (سورة المائدة ٣٨)

^{١١} - روح المعاني للآلوسي ١٣٤/٦. ويقول الحافظ: "حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بسارق فقطع يمينه"، البغوي، وأبو نعيم في معرفة الصحابة من حديث الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة، وفيه قصة، وفي إسناد عبد الكريم بن أبي المخارق". تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٤ ص: ٦٨.

فقال: "إلهم كانوا يسمون بأنبيائهم والصالحين قبلهم"^{١٢} فأشكّل عليهم معنى الأخوة فحملوه على الأخوة الحقيقية، فبين الرسول صلى الله عليه وسلم لهم أن المراد بذلك الأخوة المجازية ومنها: تعميم ذي السبب، فما ورد بسبب معين يبين الرسول صلى الله عليه وسلم أنه عام وليس بخاص على سبب نزوله.

مثال ذلك ما روى الشيخان عن ابن مسعود أن رجلاً أصاب من امرأة قبله فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره فأنزل الله "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرْفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ"^{١٣} فقال الرجل يا رسول الله ألي هذا؟ قال: لجميع أمي كلهم.^{١٤}

ومنها: تخصيص العام، مثل تفسير الظلم بالشرك^{١٥} ومثل تخصيص قول الله تعالى "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"^{١٦} فلفظ البيع عام وأخرج عن حكمه جميع البيوع الفاسدة.^{١٧} ومنها: بيان مبهمات القرآن، فالتبي صلى الله عليه وسلم يبين ما أحمه القرآن الكريم

^{١٢} — صحيح مسلم ١٦٨٥/٣ في كتاب الآداب "باب النهي عن التكني بأبي القاسم وبيان ما يستحب من الأسماء"، وصحيح ابن حبان ١٤٣/١٤

^{١٣} — سورة هود: ١١٤

^{١٤} — صحيح البخاري ١/١٩٦ "باب الصلاة كفارة"، كتاب الصلاة.

وصحيح مسلم ٤/٢١١٥ باب قوله تعالى: إن الحسنات يذهبن السيئات في كتاب التوبة.

^{١٥} — الحديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٢١ كتاب الإيمان في "باب ظلم دون ظلم"، برقم: ٣٢، عن عبد الله قال لما نزلت الذين آمنوا ولم يلبسوا لإيمانهم بظلم قال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أينا لم يظلم؟ فأنزل الله "إن الشرك لظلم عظيم".

ومسلم في صحيحه ج: ١ ص: ١١٤ في كتاب الإيمان باب صدق الإيمان وإخلاصه، برقم: ١٢٤

^{١٦} — (سورة البقرة: ٢٧٥)

^{١٧} — انظر للتفصيل شرح عمدة الأحكام ج: ٣ ص: ١١١-١١٢، لثقي الدين أبي الفتح ابن دقيق

العبد المتوفى ٨٠٢هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان.

مثال ذلك ما ورد في بيان "من" في قوله تعالى "وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ".^{١٨}

يقول الآلوسي: وأكثر الروايات أنها نزلت في صهيب الرومي رضي الله عنه، فقد أخرج جماعة أن صهيبا أقبل مهاجرا نحو النبي صلى الله عليه وسلم، فاتبعه نفر من المشركين، فنزل عن راحلته ونثر ما في كنانته وأخذ قوسه، ثم قال: يا معشر قريش لقد علمتم أني من أركم رجلا، ولم الله لا تصلون إلي حتى أرمى بما في كنانتي، ثم أضرب بسيفي ما بقي في يدي منه شيء ثم افعلوا ما شئتم فقالوا: دلنا على بيتك ومالك بمكة، ونخلي عنك، وعاهدوه إن دلم أن يدعوه، ففعل، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أبا يحيى ربح البيع، ربح البيع" وتلا له الآية.^{١٩}

وهناك وجوه أخرى ورد بها تفسير القرآن الكريم عن النبي صلى الله عليه وسلم وكذا عن الصحابة والتابعين، وقد جعلها المفسرون عمدتهم في التفسير، إلا أن الفقهاء والمفسرين قد اختلفوا في تعاملهم مع هذه السنن والآثار وذلك لأسباب مختلفة يحملها في ما يلي:

^{١٨} - سورة البقرة: ٢٠٧

^{١٩} - انظر روح المعاني للآلوسي ٩٦/٢-٩٧.

والحديث رواه الحاكم في المستدرک ٤٥٠/٣ و٤٥٢ بسنده عن عكرمة قال لما خرج صهيب مهاجرا تبعه أهل مكة فنزل كنانته، فأخرج منها أربعين سهما فقال: لا تصلون إلي حتى أضع في كل رجل منكم سهما، ثم أصير بعد إلى السيف فتعلمون أني رجل، وقد خلفت بمكة قيتين فهما لكم، قال وحدثنا حماد بن سلمة عن ثابت عن أس نعوه، ونزلت على النبي صلى الله عليه وسلم "ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله"، فلما رآه النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أبا يحيى ربح البيع" قال: وتلا عليه الآية" صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. وذكره الذهبي في سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي ٢٣/٢

وانظر لتفصيل هذه الوجوه كتاب شيخنا الأستاذ الدكتور عبد الغفور مصطفى "بحوث في علوم القرآن"، وكتاب السنة .. بيانا للقرآن، للدكتور إبراهيم محمد عبد الله الخولي، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، بدون تاريخ الطبع.

أسباب الاختلاف في ما وردت فيه السنة

بعد استبعاد قول من لا يؤمن بحجية الحديث مطلقاً،^{٢٠} وعدم الاعتداد بخلافه تلخص — بالاستقراء — الأسباب التي تؤدي إلى الخلاف بين المسلمين في مورد السنة في أمور أربعة،^{٢١} هي ما يلي:

الاختلاف بسبب التفاوت في الوقوف على الحديث.
اختلافهم في فهم الحديث و فهم دلالاته على الحكم.
اختلافهم في التعامل مع الحديث حالة التعارض بين حديث وآخر وبينه وبين دليل آخر.

اختلافهم في حجية بعض أنواع الحديث.
ويندرج تحت كل سبب من هذه الأسباب أسباب متفرعة أخرى أتناوله بشيء من التفصيل.

السبب الأول: التفاوت في الوقوف على الحديث.

قد يكون اختلاف العلماء فيما ورد فيه الحديث بسبب تفاوتهم في الوقوف على الحديث وإطلاعهم عليه، فإن أحدا لم يدع العلم بجميع السنن، وقد صرح بذلك الإمام الشافعي حين قال: "لا نعلم رجلاً جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء، فإذا جمع علم عامة أهل العلم بما أتى على السنن، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم ما كان ذهب عليه منها موجوداً عند غيره، وهم في العلم طبقات منهم الجامع لأكثره وإن ذهب عليه بعضه ومنهم الجامع الأقل مما جمع غيره".^{٢٢}

^{٢٠} - هم منكرو السنة قديماً وحديثاً يمثلهم في العصر الحاضر جماعة غلام محمد برويز في الهند.

^{٢١} - راجع الأحكام في أصول الأحكام، لابن حزم ٢٥٧/١، ورسالة رفع الملام عن أئمة الأعلام، لابن تيمية المطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ٢٣١/٢٠ - ٢٩٠، وكتاب الإنصاف في التنبيه على أسباب الاختلاف لأبي محمد السيد البطلبوسى، وكتاب محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء للشيخ علي الخفيف.

^{٢٢} - الرسالة للإمام الشافعي ج: ١ ص: ٤٢-٤٣ وإن كان ما يفوت الأئمة المجتهدين من أحاديث

وهذا التفاوت ينعكس على اختلافهم في الأحكام، لأنه سيحتهد في المسألة برأيه فيكون اجتهاده موافقا للحديث تارة، ومخالفا له تارة أخرى، وفي حال المخالفة يكون رأيه مخالفا لمن اطلع على الحديث وأخذ به، و لنضرب على ذلك بعض الأمثلة:

يرى الإمام أبو حنيفة أن الرجل إذا وقف وقفا لا يلزمه إنفاذه بل يجوز له الرجوع عنه إلا إذا جرى منه مجرى الوصية، أو حكم به القاضي، ولم يثبت عند الإمام أبي حنيفة شيء في لزوم الوقف.

وخالفه في ذلك عامة أصحابه والأئمة الآخرون، فأروا لزوم الوقف، والفتوى في المذهب الحنفي على مذهب الصاحبين؛ أن الوقف لازم.

قال عيسى بن أبان^{٢٣}: لما قدم أبو يوسف بغداد كان على قول أبي حنيفة في — جواز بيع الأوقاف، حتى حدثه إسماعيل بن عليّة، عن ابن عون. عن نافع، عن ابن عمر في صدقة عمر لسهامه من خير. فقال أبو يوسف: هذا مما لا يسع خلافة، ولو تناهي هذا إلى أبي حنيفة لقال به ولما خالفه.^{٢٤}

ومن أمثلة ذلك ما رواه ابن أبي حاتم الرازي عن عبد الله بن وهب، أنه قال: "سمعت مالكا سئل عن تحليل أصابع الرجلين في الوضوء؟ فقال: ليس ذلك على الناس.

قال — ابن وهب — فتركته حتى خف الناس — أي انصرفوا — فقلت له: عندنا في

الأحكام نادر، ولذلك لا يصح أن يقال — كلما وجد المجتهد ترك العمل بالحديث — أنه لم يطلع عليه، فإن إثبات ذلك يحتاج إلى تصريح من أئمة هذا الشأن، أو الاستقراء التام لأحاديث ذلك الإمام.

^{٢٣} — قال الذهبي: عيسى بن أبان فقيه العراق تلميذ محمد بن الحسن وقاضي البصرة، حدث عن إسماعيل بن جعفر وهشيم ويحيى بن أبي زائدة، وعنه الحسن بن سلام السواق وغيره، وله تصانيف وذكاء مفرد، وفيه سخاء وجود زائد توفي سنة إحدى وعشرين ومائتين أخذ عنه بكار بن قتيبة. سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٠ ص: ٤٤٠

^{٢٤} — "النكت الطريفة" للشيخ الكوثري رحمه الله ص ٤٠، طبع إيج — إيم سعيد كمبني كراتشي — باكستان بدون تاريخ الطبع.

وراجع تفصيل المسألة في شرح فتح القدير ج: ٦ ص: ٢٠٣ لكامل بن الحمام المتوفى ٦٨١هـ، الطبعة الثانية دار الفكر بيروت.

ذلك سنة.

فقال: وما هي؟

قلت: حدثنا الليث بن سعد وابن لهيعة وعمرو بن الحارث، عن يزيد بن عمرو المعافري، عن أبي عبد الرحمن الحبلي، عن المستورد بن شداد القرشي قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يدلك بخصره ما بين أصابع رجله. قال مالك: إن هذا الحديث حسن، وما سمعت به قط إلا الساعة، ثم سمعته بعد ذلك يسأل فيأمر بتخليل الأصابع".^{٢٥}

ومن هذا اختلافهم في ثبوت الحديث سنداً، والحكم عليه بالقبول والرد، وذلك ينبي

على نوعين من القواعد:

النوع الأول: القواعد المتفق عليها.

النوع الثاني: القواعد المختلف فيها.

أما القواعد المتفق عليها

مثل شروط صحة الحديث الخمسة^{٢٦} فقد اتفق الجميع على اشتراطها إلا أنهم يختلفون فيها من الناحية التطبيقية فعلى سبيل المثال: اتفق الجميع على اشتراط اتصال السند لثبوت الحديث لكن وقع الخلاف بينهم في تفسير هذه القاعدة، فيشترط الإمام البخاري وعلي بن المديني لكمال الاتصال، اللقاء مع المعاصرة بينما يكتفي الإمام مسلم بالمعاصرة وإمكان اللقاء ومن هنا كثيراً ما يقع الخلاف بينهم في اتصال رواية راو عن شيخه.^{٢٧}

^{٢٥} - كتاب الجرح والتعديل ٣١/١، لأبي محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي المتوفى عام ٣٢٧ هـ، الطبعة الأولى دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان سنة ١٩٥٢م، والحديث رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ١ ص: ٣٦، والبيهقي في السنن الكبرى ج: ١ ص: ٧٦، برقم: ٣٦٥.

^{٢٦} - وهي: اتصال السند، وعدالة الرواة وضبطهم، وعدم الشذوذ والعلّة.

^{٢٧} - انظر مقدمة صحيح الإمام مسلم بشرح النووي ١٢٧/١ فإنه ذكر أن مسلماً رحمه الله ادعى إجماع العلماء قديماً وحديثاً على أن المعنعن - وهو الذي فيه فلان عن فلان - عمول على الاتصال والسماع إذا أمكن لقاء من أضيفت العننة إليهم بعضهم بعضاً، يعنى مع براءتهم من التدليس.

ونقل مسلم عن بعض أهل العلم أنه قال: لا تقوم الحجة بما، ولا يعمل على الاتصال حتى يثبت أنهما

وأما اشتراط العدالة والضبط في الرواة لصحة الحديث فأمر متفق عليه بين المحدثين، لكن تحديد معاني المصطلحات وإثبات صفتي العدالة والضبط لرواة بأعيانهم وعدم ثبوتهما لهم مجال رحب وواسع جدا، ويدل على ذلك النعوت المختلفة الواردة في حق الراوي الواحد في كتب الرجال.

وأما القواعد المختلف فيها

فقد وضع بعض الأئمة شروطاً خاصة لقبول الحديث لا يقبلها غيرهم، مثل اشتهاار الحديث فيما تعم به البلوى، والاختلاف فيمن حدث ونسي، ومخالفة الراوي لروايته، وعدم العمل بالحديث في الصدر الأول، ومخالفة الحديث لعمل أهل المدينة، وغير ذلك من القواعد المختلف فيها المذكورة بالتفصيل في كتب علوم الحديث وأصول الفقه،^{٢٨} وأذكر هنا — على سبيل المثال — الأصول الإضافية التي وضعها الحنفية لقبول خبر الواحد، ومن تلك الأصول: قبول مراسلات الثقات إذا لم يعارضها ما هو أقوى منها.

ومن أصول أبي حنيفة عرض أخبار الآحاد على الأصول المجتمعة عنده بعد استقرائه موارد الشرع، فإذا خالف خبر الآحاد تلك الأصول يأخذ بالأصل عملاً بأقوى الدليلين، ويعد الخبر المخالف له شاذاً، ولذلك نماذج كثيرة في "معاني الآثار" للطحاوي. ومن أصوله أيضاً عرض أخبار الآحاد على عمومات الكتاب وظواهره، فإذا خالف

التقيا في عمرهما مرة فأكثر، ولا يكفي إمكان تلاقيهما.

قال مسلم: وهذا قول ساقط مخترع مستحدث لم يسبق قائله إليه، ولا مساعد له من أهل العلم عليه، وأن القول به بدعة باطلة، وأظن مسلم رحمه الله في الشناعة على قائله.

واحتج مسلم رحمه الله بدليل مختصره أن المعنعن عند أهل العلم محمول على الاتصال إذا ثبت التلاقي مع احتمال الإرسال، وكذا إذا أمكن التلاقي.

وهذا الذي صار إليه مسلم قد أنكره المحققون وقالوا: هذا الذي صار إليه ضعيف، والذي رده هو المختار الصحيح الذي عليه أئمة هذا الفن؛ على بن المديني والبخاري وغيرهما.

وقد زاد جماعة من المتأخرين على هذا: فاشتراط القابسي أن يكون قد أدركه إدراكا بينا، وزاد أبو المظفر السمعاني الفقيه الشافعي فاشتراط طول الصحبة بينهما، وزاد أبو عمرو الداني المقرئ فاشتراط معرفته بالرواية عنه".

٢٨ — انظر على سبيل المثال البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٢٦٧/٤ — ٣٥٤ والإحكام في

أصول الأحكام للآمدني ٩٣/٢ — ١١٢.

الخير عاماً أو ظاهراً في الكتاب أخذ بالكتاب وترك الخير عملاً بأقوى الدليلين.
ومن أصوله أيضاً في الأخذ بخير الآحاد أن لا يخالف السنة المشهورة، سواء أكانت سنة فعلية أو قولية، عملاً بأقوى الدليلين أيضاً.

ومن أصوله أيضاً في الأخذ بذلك أن لا يعارض خيراً مثله، وعند التعارض يرجح أحد الخبرين على الآخر بوجوه ترجيح تختلف أنظار المجتهدين فيها، ككون أحد الراويين فقيهاً أو أفضه بخلاف الآخر.

ومن أصوله أيضاً في ذلك أن لا يعمل الراوي بخلاف خبره كحديث أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً، فإنه مخالف لفتيا أبي هريرة فترك أبو حنيفة العمل به لتلك العلة ومعه في الإعلال يمثل ذلك كثير من السلف، كما تجد نماذج من ذلك في "شرح علل الترمذي" لابن رجب.

ومن أصوله أيضاً رد الزائد متناً كان أو سنداً إلى الناقص احتياطاً في دين الله.
ومن أصوله أيضاً عدم الأخذ بخير الآحاد فيما تعم به البلوى، فلا يكون طريق ثبوت ذلك غير الشهرة أو التواتر، ويدخل في ذلك الحدود والكفارات التي تدرأ بالشبهات.
ومن أصوله أيضاً أن لا يترك أحد المختلفين في الحكم من الصحابة الاحتجاج بالخبر الذي رواه أحدهم.

ومن أصوله أيضاً في خير الآحاد أن لا يسبق طعن أحد من السلف فيه.
ومنها الأخذ بأخف ما ورد في الحدود والعقوبات عند اختلاف الروايات.
ومنها استمرار حفظ الراوي لمرويه من أن التحمل إلى أن الأداء من غير تخلل نسيان.
ومنها عدم تعويل الراوي على خطه ما لم يذكر مرويه.
ومنها الأخذ بالأحوط عند اختلاف الروايات في الحدود التي تدرأ بالشبهات كأخذه برواية قطع السارق بما ثمنه عشرة دراهم دون رواية ربع دينار من حيث أنه ثلاثة دراهم، فتكون رواية عشرة دراهم أحوط وأجدر بالثقة حيث لم يعلم المتقدم من المتأخر حتى يحكم بالنسخ لأحدهما.

ومنها الأخذ بخير تكون الآثار أكثر في جانبه.
ومنها عدم مخالفة الخير للعمل المتوارث بين الصحابة والتابعين في أي بلد نزل هؤلاء بدون اختصاص بمصر دون مصر... وله أصول أخرى من أمثال ما سبق تحمله على ترك العمل

بعض الروايات.

وقد أشار الحافظ محمد بن يوسف الصالحى في كتابه "عقود الجمان في مناقب أبي حنيفة النعمان"^{٢٩} إلى بعض ما تقدم، ثم قال "فبمقتضى هذه القواعد ترك الإمام أبو حنيفة العمل بأحاديث كثيرة من الآحاد،.... والحق أنه لم يخالف الأحاديث عنادا بل خالفها اجتهادا لحجج واضحة ودلائل صالحة، وله بتقدير الخطأ أجر وبتقدير الإصابة أجران، والطاعنون عليه إما حساد أو جهال بمواقع الاجتهاد"^{٣٠}.

فمن يشترط هذه الشروط الإضافية لقبول الحديث يختلف مع من لا يشترطها في الاحتجاج ببعض الأخبار.

السبب الثاني: اختلافهم في فهم الحديث ودلالته على الحكم

وهذا راجع في الغالب إلى أمرين:

طبيعة اللغة العربية ويظهر ذلك جليا في قواعد تفسير النصوص التي تولى علماء اللغة و علماء أصول الفقه بيانها، والتي سيأتي تفصيلها في الباب الثالث والرابع من هذا البحث إن شاء الله تعالى.

اختلاف قدرات الناس في الفهم والذكاء والاستنباط، واختلافهم في الأخذ بظاهر اللفظ أو المعنى وهذا أمر مشاهد معلوم.

و من أمثلة ذلك اختلاف الصحابة في فهم كلام النبي صلى الله عليه وسلم "لا يصلين

^{٢٩} - قال حاجي خليفة: عقود الجمان في مناقب أبي حنيفة النعمان لمحمد بن يوسف بن علي بن يوسف الدمشقي الصالحى نزيل الخانقاه البرقوقية أوله الحمد لله الذي جعل العلماء ورثة الأنبياء الخ ذكر فيه أنه أشيع في هذه الأيام في أواخر سنة ٩٣٨ ثمان وثلاثين وتسعمائة كتاب فيه ما هو غير لائق في حق الإمام أبي حنيفة رحمه الله، فصفه ورتبه على مقدمة وستة فصول وخاتمة وفرغ من تأليف سنة ٩٣٩ تسع وثلاثين وتسعمائة وتوفى سنة ٩٤٢ "، كشف الظنون ج: ٢ ص ١١٥٥ لمصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الملقب بحاجي خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، وانظر ترجمته في شذرات الذهب لعبد الحي بن أحمد الدمشقي ج: ٤ ص: ٢٥٠.

^{٣٠} - راجع تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاديب ص ٢٢٢ - ٢٢٥، للشيح

محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة إسلامية، ميزان ماركييت، كويتية - باكستان.

أحدكم العصر إلا في بني قريظة"، فقد روى البخاري بسنده عن ابن عمر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب " لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة" فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم يعنف واحدا منهم^{٣١}

وأشار الإمام النووي إلى أن اختلافهم كان بسبب تعارض أدلة الشرع، وذلك بأن الصلاة مأمور بها في الوقت مع أن المفهوم من قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلين أحد الظهر أو العصر إلا في بني قريظة المبادرة بالذهاب إليهم، وأن لا ينشغل عنه بشيء لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه من حيث إنه تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظرا إلى المعنى لا إلى اللفظ فصلوا حين خافوا فوت الوقت.

وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته فأخروها ولم يعنف النبي صلى الله عليه وسلم واحدا من الفريقين، لأنهم مجتهدون، ففيه دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاة المعنى ولمن يقول بالظاهر أيضا وفيه أنه لا يعنف المجتهد فيما فعله باجتهاده إذا بذل وسعه في الاجتهاد.^{٣٢}

ويرى الحافظ ابن حجر العسقلاني السبب في اختلاف الصحابة أن بعضهم حملوا النهي على حقيقته ولم يبألوا بخروج الوقت ترجيحاً للنهي الثاني على النهي الأول وهو ترك تأخير الصلاة عن وقتها، واستدلوا بجواز التأخير لمن اشتغل بأمر الحرب بنظير ما وقع في تلك الأيام بالخندق ما ورد ذكره في حديث جابر المصريح بأنهم صلوا العصر بعدما غربت

^{٣١} — والحديث متفق عليه، واللفظ للبخاري في ٣٢١/١ في كتاب الصلاة، "باب صلاة الطالب

والمطلوب راكبا وإيماء، وقال الوليد ذكرت للأوزاعي صلاة شرحبيل بن السمط وأصحابه على ظهر الدابة فقال كذلك الأمر عندنا إذا تخوف الفوت واحتج الوليد بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة".

وصحيح مسلم في كتاب الجهاد والسير "باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين" ١٣٩١/٣ وانظر لاختلاف ألفاظ الحديث ورفع التعارض عنها شرح الإمام النووي على صحيح مسلم ٩٨/١٢، وفتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني ٤١٠/٧.

^{٣٢} — شرح الإمام النووي على صحيح مسلم ٩٨/١٢

الشمس^{٣٣} وذلك لشغلهم بأمر الحرب، فجزوا أن يكون ذلك عاما في كل شغل يتعلق بأمر الحرب ولا سيما والزمان زمان التشريع.

والبعض الآخر حملوا النهي على غير الحقيقة وأنه كناية عن الحث والاستعجال والإسراع إلى بني قريظة.^{٣٤}

ومن أمثله ما حدث للإمام أبي حنيفة عندما سئل بحضور الأعمش وقيل له: ما تقول في كذا وكذا؟ قال الإمام: أقول كذا وكذا.

فقال الأعمش: من أين لك هذا؟ فقال له الإمام: أنت حدثنا عن أبي صالح عن أبي هريرة وعن أبي وائل عن عبد الله بن مسعود وعن أبي إياس عن أبي مسعود الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من دل على خير كان له مثل أجر عمله"، وذكر له عدة أحاديث سمعها منه.

فقال له الأعمش: حسبك ما حدثتك في مائة يوم حدثتني في ساعة، ما علمت أنك تعمل بهذه الأحاديث، يا معشر الفقهاء أنتم الأطباء ونحن الصيادلة، وأنت أيها الرجل أخذت بكلا الطرفين.^{٣٥} فكان الأعمش يروي هذه الأحاديث لكنه لم يكن يستنبط منها ما استنبطه الإمام أبو حنيفة.

^{٣٣} - رواد الإمام مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٤٣٨ في كتاب الصلاة "باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر" بسنده "عن جابر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب يوم الخندق جعل يسب كفار قريش، وقال: يا رسول الله! والله ما كدت أن أصلي العصر حتى كادت أن تغرب الشمس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فرالله إن صليتها"، ففرلنا إلى بطحان، فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتوضأنا، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر بعدما غربت الشمس، ثم صلى بعدها المغرب".

^{٣٤} - فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني ٤١٠/٧

^{٣٥} - انظر "مناقب الإمام أبي حنيفة وبعض أصحابه" لملا علي القاري المطبوع في آخر كتاب "الجواهر

المضية" طبع إيج - إم سعيد كمبني، كراتشي - باكستان. ٤٨٤/٢

وقد حدث نحو ذلك للإمام أبي يوسف مع الأعمش انظر "جامع بيان العلم وفضله للحافظ أبي عمر بن

عبد البر ١٣٠/٢ - ١٣١ الناشر المكتبة السلفية، المدينة المنورة، باب الرحمة، الطبعة الثانية عام ١٩٦٨.

السبب الثالث: اختلاف مسالك العلماء تجاه المتعارض من السنة.

قد يتعارض خبر الواحد مع نص آخر في الظاهر، وهذا المعارض قد يكون خبر الواحد أو غيره، فإذا كان غيره، فقد يكون عمومات القرآن وظواهره فإذا كان كذلك أدى إلى اختلاف بين الفقهاء، فإنهم قد اختلفوا في تخصيص عمومات القرآن والخبر المتواتر وظواهرهما، وتقييد مطلقهما بخبر الواحد، ويفضي ذلك إلى الاختلاف في الأحكام.

أو يكون قياس الأصول فإذا تعارض مع خبر الواحد اختلفوا في ترجيح أحدهما على الآخر وأدى ذلك كله إلى اختلاف في الأحكام.

وإذا كان معارضة خبر من أخبار الآحاد سواء كان قولاً أو فعلاً أو تقريراً يتعين المسير إلى أحد أمور ثلاثة:

الحكم بالنسخ؛ وتختلف الأنظار في المتقدم "المنسوخ" والمتأخر "الناسخ" وخاصة إذا كان النسخ اجتهادياً ولم يوجد الدليل من التاريخ على تقدم أحدهما وتأخر الآخر. التوفيق بالتخصيص والتقييد أو البيان أو التأويل وكل ذلك يمكن الاختلاف فيه فيكون سبباً لاختلاف الأحكام.

الترجيح؛ ووجوه الترجيح كثيرة ومسالكه متعددة وترجح الحديث عند أحد بما لا يترجح به عند الآخر، ويكون ذلك من أسباب الاختلاف. وترتيبها مختلف فيه بين العلماء ومؤد إلى اختلاف في الأحكام.

السبب الرابع: الاختلاف في حجية بعض أنواع الحديث

واختلف العلماء في حجية بعض أنواع الحديث مثل اختلافهم في الاحتجاج بالحديث

المرسل: ^{٣٦}

والمراسيل نوعان:

٣٦ — وهو ما أضافه التابعي سواء كان صغيراً أو كبيراً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويطلق عند

البعض على ما يرويه الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة يسقطها.

انظر نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني ص: ٦٦ طبعة مؤسسة مناهل العرفان بيروت،

١٩٩٠م تعليق: محمد غياث الصباغ.

مراسيل الصحابة.

مراسيل التابعين

فقيل إن الفقهاء أجمعوا على قبول مراسيل الصحابة لكن أبا الحسين البصري^{٣٧} يقول في المعتمد: "وقد حكى بعض أصحاب الشافعي عنه أنه خص مراسيل الصحابة بالقبول، وحكى قاضي القضاة (القاضي عبد الجبار المعتزلي) عنه، أنه قال: إذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت ذلك إلا أن أعلم أنه أرسله".^{٣٨}

وأما إرسال من بعدهم من القرون الفاضلة، فاختلّفوا في قبوله ورده على مذاهب: المذهب الأول: ذهب الحنفية والمالكية وأحمد بن حنبل في رواية عنه وأكثر المتكلمين إلى الاحتجاج به.

المذهب الثاني: لا يحتج به أصلاً عند أهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث.

المذهب الثالث: قال الإمام الشافعي رحمه الله لا يقبل إلا إذا اقترن به ما يتقوى به، حينئذ يحتج به، وذلك بأن يتأيد بآية، أو سنة مشهورة، أو وافقه خير الآحاد، أو غيره من قياس، أو قول صحابي، أو تلقته الأمة بالقبول، أو عرف من حال المرسل أنه لا يروي عن فيه علة من جهالة أو غيرها، أو اشترك في إرساله عدلان ثقتان بشرط أن يكون شيوخهما مختلفين، أو ثبت اتصاله بوجه آخر بأن أسنده غير مرسله، أو أسنده مرسله مرة أخرى.^{٣٩}

^{٣٧} - أبو الحسين البصري شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف الكلامية أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، كان فصيحاً بليغاً عذب العبارة يتوقد ذكاء وله اطلاع كبير، حدث عن هلال بن محمد بحديث رواد عنه أبو بكر الخطيب، توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربع مائة، وقد شاخ. أخذ عنه أبو علي بن الوليد وأبو القاسم بن التبان المعقول أجازنا الله من البدع، وله كتاب المعتمد في أصول الفقه من أجود الكتب، يعترف منه ابن الخطيب الري، وله كتاب تصفح الأدلة كبير. انظر سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي ج: ١٧ ص: ٥٨٧

^{٣٨} - المعتمد لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ، ١٥٠/٢ الطبعة

الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤٠٣هـ، تحقيق: خليل الميس.

^{٣٩} - انظر الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي ج: ١ ص: ٣٨٥، طبع المكتبة العلمية، بالمدينة

المنورة، تحقيق أبو عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني،

وعلى ذلك يبني اختلاف الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية، ونحن سنتناول أثر بعض القضايا التفصيلية التي أشرنا إليها ضمن القواعد المذكورة بالبحث في اختلاف تفسير آيات الأحكام في هذا الباب بعون الله تعالى، وهي القواعد التي لها أثر في اختلاف التفسير، وهي التالية:

تخصيص عموم القرآن بخير الواحد.

تقييد مطلق القرآن بخير الواحد.

الزيادة بخير الواحد على كتاب الله.

بيان مبهم الكتاب بالحديث.

الاختلاف في مرتبة الحديث.

وسنقتصر على ذلك، وأما ما يسبب الخلاف بين الفقهاء وليست لها علاقة بالتفسير

فليس مجال بحثنا، فلا نذكره هنا.

وكشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري، الناشر: الصدف ببلشر

كراتشي، باكستان، لعبد العزيز البخاري ٢/٣ - ٣.

والوسيط في علوم المصطلح الحديث، لمحمد محمد أبي شهبة ص ٢٨٢ - ٢٨٣، الطبعة الأولى، عالم

المعرفة، حدة ١٩٨٣م.

الفصل الأول

تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد

وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

خصصت هذا الفصل لموضوع مهم، وهو موضوع تخصيص عموم القرآن بخير الواحد وما يترتب عليه من أثر في اختلاف التفسير، ولما كان للموضوع جانبان تناولته في مبحثين، خصصت المبحث الأول للجانب النظري، وتناولت في المبحث الثاني الجانب التطبيقي، على النحو التالي:

المبحث الأول: الاختلاف في تخصيص القرآن بخير الواحد.

المبحث الثاني: أثر تخصيص عموم القرآن بخير الواحد في اختلاف تفسير آيات الأحكام

المبحث الأول
الاختلاف في تخصيص القرآن
بخبر الواحد

تخصيص القرآن بخبر الواحد

اختلف الأصوليون في تخصيص عام القرآن بخبر الواحد على مذاهب، سندكرها ثم نحاول أن نلخص أدلة أهم المذاهب في الموضوع.

المذهب الأول: الجواز مطلقا

حكاه الآمدي عن الجمهور وكذا الزركشي عزاه إلى الأئمة الأربعة والجمهور ورجحه جمال الدين^{٤٠} الإسنوي.^{٤١}

المذهب الثاني: المنع مطلقا

وبه قال بعض الحنابلة، ونقله الغزالي في المنحول عن المعتزلة^{٤٢} وعزاه ابن برهان^{٤٣} إلى

^{٤٠} - قال أبو رافع السلامي: "وفي ليلة الأحد الثامن عشر من جمادى الأولى سنة اثنتين وسبعين وسبع مائة توفي الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي بالقاهرة... وصنف تصانيف منها شرح المنهاج للبيضاوي والمنهاج للنووي ولم يتمه والتنقيح لمشكلات التصحيح للنووي والمسائل الحموية والجواهر والمهمات وغير ذلك".

الوفيات ج: ٢ ص: ٣٧٠، لابن رافع السلامي المتوفى ٨٠٩هـ، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٨م تحقيق عادل نويهض.

^{٤١} - الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٣٤٧/٢، والبحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٣٦٤/٣، وغاية السؤل بمأمش التقرير والتحجير ٣٢٧/١.

^{٤٢} - قال الغزالي في المنحول ج: ١ ص: ١٧٤: قالت المعتزلة لا يخصص عموم القرآن بأخبار الأحاد، فإن الخبر لا يقطع بأصله بخلاف القرآن.

^{٤٣} - قال الدمشقي: في سنة عشرين وحمسمائة توفي أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان بفتح الباء الشافعي، ولد ببغداد في شوال سنة تسع وسبعين وأربعمائة، وتفقه على الغزالي والشاشي وإلكيا الحراسي، وبرع في المذهب، وفي الأصول، وكان هو الغالب عليه، وله فيه التصانيف المشهورة؛ منها البسيط، والوسيط، والوحيز وغيرها، درس بالنظامية شهرا واحدا، وكان ذكيا يضرب به المثل في حل الإشكال.

قال المبارك بن كامل: كان خارق الذكاء لا يكاد يسمع شيئا إلا حفظه... توفي سنة عشرين وحمسمائة كذا قاله ابن خلكان، والمعروف أنه توفي سنة ثمان عشرة قبل في ربيع الأول وقيل في جمادى الأولى. شذرات الذهب لعبد الحي بن أحمد الدمشقي ج: ٢ ص: ٦١

المذهب الثالث: التفصيل بين ما دخله التخصيص وبين ما لم يدخله

هو مذهب الحنفية وخلاصته: أن عام القرآن إذا كان بين المراد، ولم يكن مجملاً محتملاً لأكثر من معنى، ولم يختلف فيه السلف الصالح فلا يصح تخصيصه بخير الواحد، فإذا ورد خير الواحد معارضا له حمل على معنى غير متعارض مع عام القرآن فإن لم يمكن ذلك، حكم عليه بالشذوذ، لأن مخالفته لعموم القرآن وظاهره، دليل على أنه وهم من راويه، وأما إذا كان خير الواحد مشهوراً؛ علمه الناس وعملوا به، جاز تخصيص عموم القرآن به ولم يعتبر شاذاً، لأن مثله لا يمكن أن يكون وهماً من الراوي، وأما العام الذي سبق تخصيصه بالإجماع أو غير ذلك من الأدلة فيقبل خير الواحد والقياس في تخصيصه. ٤٦

المذهب الرابع:

التوقف وهو قول القاضي أبي بكر. ٤٧

٤٤ - أحمد بن محمد بن أحمد بن القطان أبو الحسين القطان من كبراء الشافعيين وله مصنفات في أصول الفقه وفروعه وذكر لي القاضي أبو الطيب الطبري أنه مات في جمادى الأولى من سنة تسع وخمسين وثلاثمائة. تاريخ بغداد ج: ٤ ص: ٣٦٥

٤٥ - البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٣/٣٦٤، ويقول الأمدى: المسألة الخامسة: يجوز تخصيص عموم القرآن بالسنة، أما إذا كانت السنة متواترة فلم أعرف فيه خلافاً، ويدل على حواز ذلك ما مر من الدليل العقلي، وأما إذا كانت السنة من أخبار الأحاد فمذهب الأئمة الأربعة حوازه.

ومن الناس من منع ذلك مطلقاً.

ومنهم من فصل وهؤلاء اختلفوا:

فذهب عيسى بن أبان إلى أنه إن كان قد خص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخير الواحد وإلا فلا.

وذهب الكرخي إلى أنه إن كان قد خص بدليل منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخير الواحد وإلا فلا.

وذهب القاضي أبو بكر إلى الوقف". راجع الأحكام في أصول الأحكام للأمدى ج: ٢ ص: ٣٤٧

٤٦ - وأحسن من قرره ونقحه أبو بكر الجصاص الرازي في كتابه الفصول في الأصول ١/١٥٥-١٥٨.

٤٧ - المستصفي للإمام الغزالي ٢/١١٤-١١٥، وانظر البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٣/٣٦٨

وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لعبد العلي الأنصاري ١/٣٤٩.

وهناك أقوال أخرى لا طائل تحتها، ولا يترتب عليها شيء، فلا نظيل الكلام بذكرها. والاختلاف المعتر من حيث التأثير في اختلاف التفسير هو ما كان بين القول الأول (وهو جواز تخصيص العموم بخير الواحد) الذي هو قول الجمهور، والقول الثالث (وهو التفصيل بين ما دخله التخصيص وبين ما لم يدخله) الذي هو قول الحنفية، والذي يعزوه البعض إلى عيسى بن أبان فقط، من الأقوال المذكورة، ولذلك سنقتصر على إيراد أدلة هذين القولين فقط:

أدلة مذهب الجمهور:

استدل الجمهور لترجيح مذهبهم بوجهين؛ المعقول والمنقول:

الدليل العقلي

أما الدليل العقلي فيرى الجمهور أن في جواز تخصيص القرآن مطلقا إعمالا للدليلين؛ أما الخاص فمن جميع وجوهه أي في جميع ما دل عليه، وأما العام فمن وجه دون وجه، أي في الأفراد التي سكت عنها الخاص دون ما نفاها، وفي منع التخصيص إلغاء لأحد الدليلين وهو الخاص ولا شك أن إعمال الدليلين — ولو من وجه — أولى من إلغاء أحدهما تماما.^{٤٨}

وأما الدليل النقلى:

فإجماع الصحابة على جواز تخصيص الكتاب بخير الواحد، واحتج به ابن السمعاني.^{٤٩} وذلك أن الصحابة خصوا قوله تعالى "وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

^{٤٨} - انظر الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٢/٢٩٦، وانظر ٢/٣٠٢، ولهاية

السول (للإسنوي) في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول ١/٣٢٧.

واستدل الإمام الرازي لترجيح المذهب الذي عزاه إلى الجمهور بمثل هذين الدليلين، ثم اعترض على الدليل الأخير، فراجع كلامه إن شئت في المخصول في أصول الفقه ج: ٣ ص: ١٣٢

^{٤٩} - يقول ابن السمعاني: "ويمكن أن يستدل في المسألة بإجماع الصحابة على تخصيص قوله تعالى: "فلا

تخل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره"، فإن عمومها يقتضي إباحتها قبل الدخول وبعد فحصوله بقوله عليه السلام لا حتى تذوق عسيلته ويذوق عسيلتك" قواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ١٨٦

مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" °°. بما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها). °¹

وخصوا قوله تعالى (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ) °² بقوله صلى الله عليه وسلم "لا يرث القاتل، °³ ولا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر" °⁴. وما رواه أبو بكر رضي الله عنه من قوله صلى الله عليه وسلم "نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة". °⁵

°⁵ - سورة النساء: ٢٤

°¹ - والحديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٥ ص: ١٩٦٥، في كتاب النكاح باب لا تنكح المرأة على عمتها، ومسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ١٠٢٩، برقم: ١٤٠٨، في كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح" ررواه محمد بن نصر بن الحجاج المرزوي في كتابه السنة ص: ٧٩، بعدة أسانيد عن أبي هريرة وجابر بن عبد الله وأبي سعيد الخدري.

°² - سورة النساء: (١١)

°³ - حديث لا يرث القاتل رواه بهذا اللفظ عبد الرزاق موقوفا على عمر وابن عباس وغيرهم في مصنف عبد الرزاق ج: ٩ ص: ٤٠٤، برقم: ١٧٧٨٥ وانظر لتفصيل الأحاديث الواردة في الموضوع نصب الراية ج: ٤ ص: ٣٢٨ وتلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٣ ص: ٨٤، برقم: ١٣٥٨

°⁴ - يقول الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ٨٤/٣ "حديث أسامة بن زيد: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم". متفق عليه وأخرجه أصحاب السنن أيضا، وأغرب ابن تيمية في المنتقى فادعى أن مسلما لم يخرج، وكذا ابن الأثير في الجامع ادعى أن النسائي لم يخرج".

ورواه البخاري عن أسامة ٢٤٨٤/٦ في "باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وإذا أسلم قبل أن يقسم الميراث فلا ميراث له"، ورواه الإمام مسلم في أول كتاب الفرائض عن أسامة ١٢٣٣/٣، ورواه النسائي في السنن الكبرى ٨٠/٤ وبعدها بعدة أسانيد.

°⁵ - "حديث لا نورث ما تركناه صدقة" متفق عليه رواه البخاري في عدة أماكن من صحيحه؛ منها

وخصوا قوله تعالى "فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ آئْتِنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ"^{٥٦} بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه جعل للجدة السدس.^{٥٧}

وخصوا قوله تعالى "وَأَحَلُّ اللَّهُ الْبَيْعَ"^{٥٨} بما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه هبى عن بيع الدرهم بالدرهمين.^{٥٩}

وخصوا قوله تعالى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"^{٦٠}.

وأخرجوا منه ما دون النصاب بقوله صلى الله عليه وسلم: "لا قطع إلا في ربع دينار

على سبيل المثال ١١٢٦/٣ في أبواب الخمس، باب فرض الخمس ، و ١٣٦٠/٣ و ١٤٧٩/٤ وغيرها ورواه الإمام مسلم في صحيحه ١٣٧٨/٣ في "باب حكم الفبيء" كتاب الجهاد والسير.

^{٥٦} - النساء (١١)

^{٥٧} - قال الحافظ ابن حجر في كتابه الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢٩٧/٢: "وحدّث الجدة شهدت أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطها السدس أخرجه مالك وأحمد والأربعة من حديث المغيرة ومحمد بن مسلمة وصححه ابن حبان والحاكم"

وانظر سنن أبي داود ١٢١/٣

وأما الحديث الآخر الذي يرويه بريدة فيقول عنه الودياشي: "وعن بريدة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم "جعل للجدّة السدس إذا لم يكن دوها أم" رواه أبو داود والنسائي وفي إسادة عبید الله العتكي، وثقه ابن معين، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وأنكر على البخاري إدخاله في كتاب الضعفاء، وقال: يخول، وأغرب ابن حزم، فقال: لا يصح، وعبید الله هذا مجهول، فأخطأ، فقد روى عن خلق، وعنه خلق، وقد عرفت حاله فهذا مجهول؟".

تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لعمر بن علي بن أحمد الوادياشي الأندلسي المتوفى ٨٠٤هـ، طبع دار حراء، مكة المكرمة، الطبع الأول ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحاني.

^{٥٨} - سورة البقرة (٢٧٥)

^{٥٩} - صحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٢٠٩، برقم: ١٥٨٥ في "باب الربا"

^{٦٠} - سورة المائدة: ٣٨

وخصوا قوله تعالى: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ"^{٦٢} بإخراج الجوس منه بما روي عنه عليه السلام أنه قال: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"^{٦٣} إلى غير ذلك من الصور المتعددة، ولم يوجد لما فعلوه نكير، فكان ذلك إجماعاً والوقوع دليل الجواز وزيادة.

فخلاصة هذا الدليل أن هذه الأخبار المذكورة أخبار الآحاد وقد خص الصحابة بما الآيات المذكورة ولم ينكر عليهم أحد منهم، فصار ذلك إجماعاً منهم على جواز تخصيص عموم القرآن بخير الواحد.

مناقشة هذه الأدلة

وقد رد الدليل الأول بأن الدليلين يتم الجمع بينهما إذا كانا متساويين في القوة وأما إذا كان أحدهما راجحاً والآخر مرجوحاً يعمل بالراجح ويترك المرجوح، ولا مساواة بين عام القرآن وخير الواحد، لأن العام الباقي على عمومته قطعي في دلالته وثبوته لتواتره وخير الواحد

^{٦١} - ورواه البخاري في صحيحه في كتاب الحدود "باب قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وفي كم يقطع؟ وقطع على من الكف"، ج: ٦ ص: ٢٤٩٢، برقم: ٦٤٠٧.
ورواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣١٢، برقم: ١٦٨٤، في كتاب الحدود "باب حد السرقة ونصاها".

ويقول الحافظ: حديث عائشة "تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً" ويروى "لا تقطع اليد إلا في ربع دينار" متفق عليه باللفظين معاً، وفي لفظ لم يقطع السارق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في أدنى من ثمن الجهن، وفي لفظ لمسلم لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فما فوقه".

تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٤ ص: ٦٤، برقم:

^{٦٢} - سورة التوبة: ٥

^{٦٣} - أخرجه مالك في الموطأ ج: ١ ص: ٢٧٨ في باب جزية أهل الكتاب والجوس، والشافعي في

مسنده ج: ١ ص: ٢٠٩. والبخاري في مسنده ١-٣ ج: ٣ ص: ٢٦٤، والبيهقي في السنن الكبرى ج: ٩ ص: ١٨٩ وراجع للكلام على الحديث فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٦ ص: ٢٦١.

ليس كذلك فلا مساواة، فلا تعارض، فلا جمع، بل يقدم الراجح.
 وأما الدليل الثاني: فقد رد بدفع المقدمة الأولى، وهي أن هذه الأخبار أخبار آحاد،
 فالحنفية لا يسلمون أنها أخبار آحاد بل يدعون فيها الشهرة.
 وقد صرح بهذا الجواب في مسلم الثبوت وشرحه فقالا "قلنا لا نسلم أن الأحاديث
 المذكورة آحاد، بل تلك الأحاديث مشاهير لإجماعهم على العمل بها، فبلغت قوة فيزاد بها على
 الكتاب".^{٦٤}

أدلة مذهب الحنفية

وقد استدلت الحنفية لمذهبهم بأدلة النقل والعقل

أما دليل النقل

يرى الحنفية أن الذي ذكروه من مذهب الحنفية هو مذهب الصحابة (رض) فقد روي
 ذلك عن جماعة منهم:

لأن عمر وعائشة وأسامة بن زيد أنكروا على فاطمة بنت قيس روايتها أن النبي صلى
 الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة، وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا عليه
 السلام بقول امرأة".^{٦٥}

وأنكرت عائشة حديث عمر وابنه (رضي الله عنهما) عن النبي صلى الله عليه وسلم
 "إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه فقالت: قال الله عز وجل "ولا تزروا وازرة وزر أخرى"^{٦٦}

^{٦٤} - مسلم الثبوت وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لعبد العلي الأنصاري ١/٣٥٢.

^{٦٥} - أخرجه الترمذي في سننه ج: ٣ ص: ٤٨٤، في باب ما جاء في المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة.
 وأحمد في مسنده ج: ٦ ص: ٤١٥. وراجع مسند إسحاق بن راهويه (٤-٥) ج: ١ ص: ٢٢٤. وصحيح ابن حبان
 ج: ١٠ ص: ٦٣. وسنن الدارمي ج: ٢ ص: ٢١٨. وسنن الدارقطني ج: ٤ ص: ٢٧. وراجع الدراية في تخريج
 أحاديث الهداية لابن حجر ج: ٢ ص: ٨٣، برقم: ٦١٠.

^{٦٦} - الحديث متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٤٣٢، برقم: ١٢٢٦ في كتاب الجنائز
 "باب قول النبي صلى الله عليه وسلم يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته". ورواه مسلم في
 صحيحه ج: ٢ ص: ٦٤١، برقم: ٩٢٧ في كتاب الجنائز "باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه".

وإنما أنكرت اعتقاد ظاهره أنه يعذب لأجل فعل غيره.

وقد روي عن ابن أبي مليكة أن أبا بكر جمع أصحاب رسول الله فقال: إنكم تحدثون عن رسول الله أحاديث تختلفون فيها فمن بعدكم أشد اختلافاً، فمن جاءكم يسألكم الحديث عن رسول الله فقولوا عندنا كتاب الله، فأحلوا حلاله وحرّموا حرامه" فأمرهم بالرجوع إلى كتاب الله ومنع الاعتراض عليه بأخبار الآحاد.

وأما دليل العقل

فاستدلوا على مذهبهم بكلام مرتب من مقدمات أقاموا على صحتها أدلة فقالوا: إن دلالة العموم على أفراده قبل التخصيص قطعية، وثبوت عموم القرآن قطعي أيضاً، وخبر الواحد ظني في ثبوته، فالأول يوجب العلم والثاني ليس كذلك، فلا يجوز الاعتراض على عموم القرآن الموجب للعلم بخبر الواحد الذي لا يوجب العلم.

وأما ما اعترض به على إحدى مقدماتي الدليل من أن دلالة العام على أفراده ليست قطعية بل اجتهادية فهو مثل الخبر من جهة ثبوته فيتساويان فيجوز تخصيصه به.

فرد بأن دلالة العام على جميع أفراده قطعية قد ثبت ذلك بإجماع الصحابة (رضي الله عنهم) ومع هذا الدليل القطعي هناك أدلة اجتهادية، فلا يصح إدعاء المساواة بين العام وخبر الواحد.

وأما المقدمة الأخرى، أن كل ما ثبت من طريق يوجب العلم فغير جائز تركه بما لا يوجب العلم.

فالدليل على صحتها اتفاق المسلمين جميعاً على امتناع جواز نسخ القرآن بخبر الواحد لأن ما ثبت بالكتاب يحصل به العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم، وإنما يوجب العمل، فكذلك التخصيص بهذه المثابة.^{٦٧}

٦٧ - انظر الفصول في الأصول، للإمام الحصاص الرازي ج: ١ ص: ١٦١، وبعدها، وانظر كتاب

التقرير والتحرير، لابن أمير الحاج ج: ١ ص: ٣٥٠.

المبحث الثاني

أثر تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

أثر تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد في اختلاف التفسير

رأينا في المبحث الماضي أن العلماء اختلفوا في مسألة تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، ولكل أدلته، وقد ترتب عليه اختلافهم في تفسير كثير من آيات الأحكام نورد منها على سبيل المثال ما يلي:

المثال الأول: اختلافهم في قبول شهادة البدوي على القروي

قال الله تعالى "وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى".^{٦٨}

اختلف العلماء في تفسير هذه الآية بناء على اختلافهم في تخصيص القرآن بخبر الواحد على قولين:

القول الأول

يرى الإمام مالك^{٦٩} والإمام أحمد بن حنبل^{٧٠} تخصيص هذه الآية بالحديث الذي رواه أبو هريرة أنه سمع رسول الله يقول: "لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية".^{٧١}

^{٦٨} - سورة البقرة (٢٨٢)

^{٦٩} - انظر التاج والإكليل، محمد بن يوسف العبدري، ج: ٦ ص: ١٦٧ لتفصيل مذهبه.

^{٧٠} - المبدع ج: ١٠ ص: ٢٤٠، لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي المتوفى ٨٨٤ هـ، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٠ هـ، "وعنه (أحمد) في شهادة البدوي على القروي أخشى أن لا تقبل فيحتمل وجهين:

أحدهما لا تقبل وقاله جمع من أصحابنا، وحزم به ابن هبيرة عن أحمد؛ لما روى أبو داود وابن ماجه بإسناد جيد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية" ولما فيه من الجفاء في الدين".

وانظر النكت والفوائد السننية على مشكل المحرر ج: ٢ ص: ٣٠١ لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي، طبع مكتبة المعارف، الرياض، عام ١٤٠٤ هـ.

^{٧١} - رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ١١١، برقم: ٧٠٤٨، وابن ماجه في سننه

ج: ٢ ص: ٧٩٣، برقم: ٢٣٦٧، وأبو داود في سننه ج: ٣ ص: ٣٠٦، برقم: ٣٦٠٢.

القول الثاني

ومنع الآخرون^{٧٢} تخصيصها بهذا الخبر وقالوا بجواز شهادة البدوي على القروي وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر^{٧٣} والليث والأوزاعي والشافعي،^{٧٤} إذا كان عدلا.

وقال العظيم آبادي في عون المعبود ج: ١٠ ص: ٩ "قال المنذري وأخرجه ابن ماجه ورجال إسناده احتج بهم مسلم في صحيحه، وقال البيهقي: وهذا الحديث مما تفرد به محمد بن عمرو بن عطاء عن عطاء بن يسار"

^{٧٢} - قال الصنعاني في سبل السلام ج: ٤ ص: ١٢٩ "وعن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا تجوز شهادة بدوي على صاحب قرية" رواه أبو داود وابن ماجه. والبدوي من سكن البادية نسبة إلى البادية من غير قياس والقياس بادوي والقرية بفتح القاف وقد تكسر المعسر الجامع وفيه دليل على عدم صحة شهادة البدوي على صاحب القرية ولا على بدوي مثله فتصح، وإلى هذا ذهب أحمد بن حنبل وجماعة من أصحابه، وقال أحمد أخشى أن لا تقبل شهادة البدوي على صاحب القرية لهذا الحديث، ولأنه متهم حيث أشهد بدويا ولم يشهد قرويا.

وإليه ذهب مالك إلا أنه قال: لا تقبل شهادة البدوي لما فيه من الجفاء في الدين والجهالة بأحكام الشرائع، ولأنهم في الغالب لا يضبطون الشهادة على وجهها وذهب الأكثرون إلى قبول شهادتهم وحملوا الحديث على من لا تعرف عدالته من أهل البادية".

^{٧٣} - "زفر بن الهذيل العنبري الفقيه المجتهد الرباني العلامة أبو الهذيل بن الهذيل بن قيس بن مسلم، قال أبو نعيم الحافظ كان أبوه بأصبهان في دولة يزيد بن الوليد فكان له ثلاثة أولاد زفر وهرمة وكوثر. قال الذهبي: ولد سنة عشر ومائة وحدث عن الأعمش وإسماعيل بن أبي خالد وأبي حنيفة ومحمد بن إسحاق وحجاج بن أرطاة وطبقتهم... كان ثقة مأمونا وقع إلى البصرة في ميراث له من أخته فتشبت به أهل البصرة فلم يتركود يخرج من عندهم.

وذكره يحيى بن معين، فقال: ثقة مأمون، قلت (الذهبي): هو من بخور الفقه وأذكياء الوقت تفقه بأبي حنيفة، وهو أكبر تلامذته، وكان ممن جمع بين العلم والعمل، وكان يدري الحديث ويعتقه...

قال ابن سعد: مات زفر سنة ثمان وحمسين ومائة، ولم يكن في الحديث بشيء، قلت (الذهبي): قد حكم له إمام الصنعة بأنه ثقة مأمون". سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي ج: ٨ ص: ٣٨

^{٧٤} - قال الإمام الشافعي في الأم ج: ٦ ص: ٢٠٩ "وهكذا تجوز شهادة البدوي على القروي، والقروي

على البدوي، والغريب على الأهل، والأهل على الغريب، ليس من هذا شيء ترد به الشهادة إذا كانوا كلهم عدولا، وإذا كان معروفا أن الرجلين قد يتبايعان فلا يحضرهما أحد ويتشامان ولا يحضرهما أحد ويقتل أحدهما الآخر ولا يحضرهما أحد فحضور البدوي القروي والقروي البدوي حتى يشهد على ما رأى واستشهد عليه جائز.

وقد لا يشهد لأنه حاضر يشهد غيره ثم ينتقل المشهد أو يموت أو يطمئن إلى صاحبه فلا يكون له بدوي

دليل القول الثاني

وقد اختار الجصاص هذا الرأي، وذكر أن جميع ما ذكر من دلائل الآية على قبول شهادة الأحرار البالغين يوجب التسوية بين شهادة القروي والبدوي، لأن الخطاب توجه إليهم بذكر الإيمان بقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِذُنُوبِكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوا" وهؤلاء من جملة المؤمنين.

ثم قال تعالى: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" يعني من رجال المؤمنين الأحرار، وهذه صفة هؤلاء أيضا، ثم قال: "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" وإذا كانوا عدولا فهم مرضيون، وقال في آية أخرى في شأن الرجعة والفراق "وَأَشْهِدُوا ذُوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ"^{٧٥} وهذه الصفة شاملة للجميع إذا كانوا عدولا، وفي تخصيص القروي بها دون البدوي ترك العموم بغير دلالة.

واتفق الفقهاء على أنهم مرادون بقوله "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ" وبقوله "مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ" لأنهم يميزون شهادة البدوي على بدوي مثله على شرط الآية، وإذا كانوا مرادين بالآية فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروي من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروي على البدوي.

حمل الحديث على معنى موافق لعموم القرآن

وقد أورد الجصاص حديث أبي هريرة الذي خصص به المعارضون له عمومات القرآن المذكورة، وحمله على معنى غير معارض لعمومات القرآن، لأن مذهبه أن الحديث إذا تعارض مع عام القرآن يحمل على معنى موافق له إن أمكن ذلك وإلا يحكم عليه بالشذوذ.

فيرى أن حديث أبي هريرة لا يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن مع أنه ليس فيه ذكر الفرق بين البدوي العدل وبين غيره، ولا بين أن يكون القروي في السفر أو في الحضر، وقد أجاز المحتجون بهذا الحديث شهادته إذا كان الشاهد والمشهود عليه في سفر فقد خالفوا به ما اقتضاه عمومته.

وقد روي حديث آخر يخالف الحديث المذكور وهو ما روى عكرمة عن ابن

أو بدوين وكذلك قد يكون له شهود غيره يغيبون أو يموتون فلا يجمع ذلك البدوي أن تجوز شهادته إذا كان عدلا".

^{٧٥} - سورة الطلاق: ٢

عباس (رض) قال: شهد أعرابي عند رسول الله صلى الله عليه وسلم على رؤية الهلال، فأمر بلالا
ينادي في الناس فليصوموا غداً فقبل شهادته وأمر الناس بالصيام.^{٧٦}

وإذا كان الأمر كذلك يجب أن يحمل الحديث على معنى غير معارض لظاهر القرآن
وللأحاديث الأخرى، ويحتمل الحديث المذكور في نظر الجصاص أن يكون قد نقل مختصراً،
ويكون في الأصل خاصاً بأفراد معينين، بأن يكون في أعرابي شهد شهادة عند النبي صلى الله
عليه وسلم وعلم النبي خلافها، مما يبطل شهادته، فأخبر به فنقله الراوي من غير ذكر السبب.
ويحتمل أن يكون ذلك خاصاً بوقت معين ثم نسخ وتغير بأن يكون قد قاله في الوقت
الذي كان الشرك والنفاق غالبين على الأعراب كما قال عز وجل: "وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا
يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ"^{٧٧} فإنما منع قبول شهادة
من هذه صفته من الأعراب، وقد وصف الله قوماً آخرين من الأعراب بعد هذه الصفة ومدحهم
بقوله: "وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتٍ
الرَّسُولِ...."^{٧٨} فمن كانت هذه صفته فهو مرضى عند الله وعند المسلمين مقبول الشهادة.^{٧٩}

^{٧٦} - انظر مختصر اختلاف العلماء للجصاص ج: ٣ ص: ٣٣٩ والحديث رواه ابن خزيمة في صحيحه
ج: ٣ ص: ٢٠٨ في "باب إجازة شهادة الواحد على رؤية الهلال" برقم: ١٩٢٣
وابن حبان في صحيحه ج: ٨ ص: ٢٢٩ "ذكر إجازة شهادة الشاهد الواحد إذا كان عدلاً على رؤية
هلال رمضان" برقم: ٣٤٤٦
ورواه أبوداود في سننه ج: ٢ ص: ٣٠٢ في "باب في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان" برقم:
٢٣٤٠. والنسائي في السنن المحتبى ج: ٤ ص: ١٣١ في "باب قبول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان
وذكر الاختلاف فيه" برقم: ٢١١٢.

^{٧٧}
- سورة التوبة: (٩٨)

^{٧٨}
- سورة التوبة: (٩٩)

^{٧٩}
- راجع أحكام القرآن، للجصاص ١/٥٠٠-٥٠١.

رأي إلكيا الهراسي

وقد تبع إلكيا الهراسي الجصاص في ذلك ورد على من يخصص عموم الكتاب بخير الواحد فذكر أن مقتضى عموم كتاب الله تجويز شهادة البدوي على القروي لأنه قد يكون عدلا مرضيا وهو من رجالنا وأهل ديننا، وكونه بدويا ككونه من بلد آخر، وفي السلف من لا يجوز ذلك وهو رواية ابن وهب عن مالك ومذهب أحمد.

و العموومات في القرآن الدالة على قبول شهادة العدول تسوي بين القروي والبدوي مثل قوله "وأشهدوا ذوى عدل منكم" "واستشهدوا شهيدين" إلى قوله "ممن ترضون من الشهداء" واختلاف الأماكن لا أثر له.

ثم أورد حديث أبي هريرة ولخص كلام الجصاص في تأويله وأن الإمام مالك لا يعمل بعموم الحديث لأنه استثنى بعض الصور من شهادة البدوي على القروي مثل كونهما في السفر فإذا كان في السفر جاز شهادته عليه.^{٨٠}

رأي ابن العربي

وترك ابن العربي رأيه في جواز تخصيص العموم بخير الواحد في هذه المسألة واختار العمل بالعام فقال: قال علماؤنا: أخذ بعض الناس من عموم هذه الآية في قوله تعالى "من رجالكم" جواز شهادة البدوي على القروي وقد منعها أحمد بن حنبل ومالك في مشهور قوله.... والصحيح جوازها مع العدالة كشهادة القروي على القروي".^{٨١}

المثال الثاني: الاختلاف في الجراد والجنين

قال الله تعالى "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَيْزِرِ....."^{٨٢}.

"فالميتة" في هذه الآية اسم الجنس دخل عليه الألف واللام وهو من صيغ العموم،^{٨٣}

^{٨٠} - راجع أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢٥٠/١.

^{٨١} - أحكام القرآن، لابن العربي ٣٣٣/١.

^{٨٢} - سورة البقرة: ١٧٣.

والميتة في الشرع اسم للحيوان الميت غير المدككى وقد يكون ميتة بأن يموت حتف أنفه من غير سبب لأدمي فيه، وقد يكون ميتة لسبب فعل آدمي إذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة المبيحة له^{٨٤} فالآية تدل بعمومها على تحريم الميتة مطلقا إلا إنه خص منها بعض أفرادها ثم اختلفوا فيما خص منها على النحو التالي:

أولا: الجراد

واختلفوا في تخصيص الجراد من عموم قوله تعالى "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ"^{٨٥} بأخبار الآحاد.

فذهب الحنفية^{٨٦} والشافعية^{٨٧} والحنابلة^{٨٨} إلى تخصيص عموم الكتاب بالأخبار الواردة

^{٨٣} - انظر البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٩٨/٣ وجمع الجوامع ٤١٢/١ والمحصل في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي ٥٩٩/١ وإحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى عام ٤٧٤هـ، ص ١٣٠ طبع مؤسسة الرسالة بيروت، عام ١٩٨٩م تحقيق: د. عبدالله محمد الجبوري.

^{٨٤} - انظر أحكام القرآن، للخصاص ١٠٧/١، وأحكام القرآن، لابن العربي ٧٧/١.

^{٨٥} - سورة البقرة: (١٧٣)

^{٨٦} - قال السغددي: وأما الذي يحل بغير الذبح فهو ثلاثة أشياء؛ الجراد والسملك والجنين إذا خرج من بطن أمه ميتا، فالجراد لا خلاف فيه، وكذلك السمك إذا صيد من البحر كأننا من كان الصياد مسلما كان أو مشركا مرتدا أو غيرهم، وأما الطائي من السمك فإنه مكروه عند أبي حنيفة وأصحابه، وليس بمكروه عند أبي عبد الله ومالك والشافعي. وأما الجنين فإنه لا يحل ما لم يدرك ذكاته في قول أبي حنيفة ويحل في قول أبي يوسف ومحمد وأبي عبد الله والشافعي، لقوله عليه الصلاة والسلام: "ذكاة الجنين ذكاة أمه". راجع الفتاوى ج: ١ ص: ٢٢٨ لعلي بن الحسين بن محمد السغددي المتوفى عام ٤٦١هـ، الطبعة الثانية عام ١٤٠٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الفرقان، عمان، الأردن، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي.

^{٨٧} - قال الشاشي: "ويحل الجراد ولا فرق بين أن يموت بسبب وبين أن يموت بغير سبب". حلية العلماء ج: ٣ ص: ٣٥٧ محمد أحمد الشاشي القفال المتوفى ٥٠٧هـ، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الأرقم، عمان الأردن، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة.

^{٨٨} - قال ابن ضويان: "باب الذكاة وهو ذبح أو نحر الحيوان المقذور عليه فلا يباح إلا لما لأنه تعالى حرم

في إباحة أكل ميتة الجراد.

رأي الجصاص

ذهب الجصاص إلى تخصيص الآية المذكورة بعدة أحاديث:

منها قول النبي صلى الله عليه وسلم الذي يرويه ابن عمر أنه قال: "أحلت لنا ميتتان ودمان: أما الميتتان فالسمك والجراد"^{٨٩} وبالأخبار الواردة في إباحة أكله مطلقاً من غير تفريق بين ميتته و مقتوله:

منها الحديث الذي يرويه الجصاص بسنده عن سلمان: أن النبي صلى الله عليه وسلم

الميتة وما لم يذك فهو ميتة ويباح الجراد والسمك وما لا يعيش إلا في الماء بدونها لحديث ابن عمر مرفوعاً أحل لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالخوت والجراد وأما الدمان فالكبد والطحال رواه أحمد وابن ماجه والدارقطني في منار السبيل ج: ٢ ص: ٣٧٢ لإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان المتوفى ١٣٥٣هـ، الطبعة الثانية، مكتبة المعارف، الرياض، عام ١٤٠٥هـ.

وراجع الروض المربع ج: ٣ ص: ٣٥٤ لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي المتوفى ١٠٥١هـ، طبع مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، عام ١٣٩٠هـ.

^{٨٩} - "حديث أحلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال"،

رواه الشافعي في مسند الشافعي ج: ١ ص: ٣٤٠ في "كتاب الصيد والذبايح". وأحمد في مسند أحمد ج: ٢ ص: ٩٧، برقم: ٥٧٢٣. وابن ماجه في سنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ١١٠٢، في "باب الكبد والطحال". والبيهقي في سنن البيهقي الكبرى ج: ١ ص: ٢٥٣ في "باب الخوت يموت في الماء والجراد" من رواية عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أحلت لنا ميتتان ودمان فأما الميتتان فالجراد والخوت وأما الدمان فالطحال والكبد".

ويقول الحافظ: ورواه الدارقطني من رواية سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم موقوفاً قال وهو أصح وكذا صحح الموقوف أبو زرعة وأبو حاتم.

وعبد الرحمن بن زيد ضعيف متروك وقال أحمد حديثه هذا منكر وقال البيهقي رفع هذا الحديث أولاد زيد بن أسلم عبد الله وعبد الرحمن وأسامة وقد ضعفهم ابن معين وكان أحمد بن حنبل يوثق عبد الله. قلت (الحافظ) رواه الدارقطني وابن عدي من رواية عبد الله بن زيد بن أسلم، قال ابن عدي: الحديث يدور على هؤلاء الثلاثة.

قلت: تابعهم شخص أضعف منهم وهو أبو هاشم كثير بن عبد الله الأيلي.

تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ١ ص: ٢٥

وانظر نصب الراية للحافظ الزيلعي ج: ٤ ص: ٢٠١.

سئل عن الجراد، قال: أكثر جنود الله لا أكله ولا أحرمه^{٩٠} وكل ما لم يحرمه النبي صلى الله عليه وسلم فهو مباح وتركه أكله لا يدل على حظره.

والحديث الذي رواه عطاء عن جابر أنه قال: "غزونا مع رسول الله فأصبنا جرادا فأكلناه"^{٩١}.

وقال عبد الله بن أبي أوفى "غزوت مع رسول الله سبع غزوات نأكل الجراد ولا نأكل غيره"^{٩٢}.

وروى الجصاص بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت تأكل الجراد وتقول: كان رسول الله يأكله.^{٩٣}

فجاز تخصيص عموم قوله تعالى "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ"^{٩٤} عند الجصاص بهذه

^{٩٠} - رواه أبو داود بسنده عن سلمان قال: سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الجراد فقال أكثر جنود الله لا أكله ولا أحرمه قال أبو داود رواه المعتمر عن أبيه عن أبي عثمان عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر سلمان" فقد روى الحديث بسنتين وأعلهما بالإرسال. سنن أبي داود ج: ٣ ص: ٣٥٧، برقم: ٣٨١٣، ورواه ابن ماجة في سننه ج: ٢ ص: ١٠٧٣، برقم: ٣٢١٩.

ورواه البيهقي في السنن الكبرى ج: ٩ ص: ٢٥٧، برقم: ١٨٧٧٣ وأعله بما أعله به أبو داود. ويقول العظيم آبادي في عون المعبود ج: ١٠ ص: ٢٠٦: "ولكن الحديث مرسل على الصواب كما قال الحافظ، وقد تقدم رواية أبي نعيم بلفظ ويأكل معنا، رواه المعتمر عن أبيه سليمان التيمي لم يذكر سلمان فصارت رواية المعتمر مرسلة، والرواية المرسلة هي الصواب على ما قال الحافظ".

^{٩١} - يقول الهيثمي في مجمع الزوائد ج: ٤ ص: ٣٩: "وعن جابر بن عبد الله قال غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فأصبنا جرادا فأكلناه رواه أحمد وفيه جابر الجعفي وضعفه الجمهور".

^{٩٢} - الحديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٥ ص: ٢٠٩٣، برقم: ٥١٧٦ ورواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٥٤٦، برقم: ١٩٥٢.

^{٩٣} - رواه الإمام البخاري في التاريخ الكبير للإمام البخاري ج: ٢ ص: ١٣٥، برقم: ١٩٥٥، طبع دار الفكر، بيروت، تحقيق: السيد هاشم الندوي.

^{٩٤} - سورة البقرة: ١٧٣.

الأخبار لاتفاق الجميع على ذلك فيجوز أكل الجراد من غير تفريق بين ميتة ومقتوله.

يقول الجصاص: "فإن قيل ظاهر قوله تعالى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ"^{٩٥} يقتضي حظر جميعها، فلا يخص منها إلا ما أجمعوا عليه وهو ما يقتله آخذه، وما عداه فهو محمول على ظاهر الآية في إيجاب تحريمه؟"

قيل له: تخصه الأخبار الواردة في إباحته، وهي مستعملة عند الجميع في تخصيص الآية، ولم تفرق هذه الأخبار بين شيء منها، فلم يجز تخصيص شيء منها ولا الاعتراض عليها بالآية لاتفاق الجميع على أنها قاضية على الآية مخصصة لها"^{٩٦}.

يعني أننا لما خصصنا عموم القرآن بالأخبار المذكورة التي لم تفرق بين ميتة الجراد ومقتوله، لاتفاق الجميع على ذلك، لا يصح أن نخصص عموم هذه الأخبار بعد ذلك من غير دليل. ثم أورد الجصاص أدلة أخرى لتأييد قول القائلين بإباحة أكل الجراد لا داعي لذكرها.

رأي إلكيا الهراسي

ونقل إلكيا الهراسي عن الجصاص كل الأحاديث التي استدل بها على إباحة أكل الجراد ثم لخص كلامه فقال "وهذه الأخبار مستعملة في تخصيص بعض ما تناوله عموم الكتاب... في الجراد وذلك يدل على بطلان مذهب مالك"^{٩٧}.

رأي ابن العربي

ويرى ابن العربي أن عموم الكتاب يخص بتحديث صحيح ولم يرد في تخصيص الجراد عن عموم الكتاب حديث صحيح فيبقى تحت حكم التحريم،^{٩٨} ولا يصح تخصيصه من عموم

^{٩٥} - سورة المائدة: ٣

^{٩٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١٠.

^{٩٧} - أحكام القرآن، للجصاص ١/٣٧.

^{٩٨} - وهو مذهب المالكية، قال العبدري: قال مالك: ولا يؤكل ميتة الجراد ولا ما مات منه في الغرائر بعد أخذه حيا، ولا يؤكل منه إلا ما قطف رأسه، أو قلى أو شوي حيا وإن لم يقطع رأسه فهو حلال، قيل أفنطرح في النار وهي حية؟ قال لا بأس بذلك، وهو ذكاته قال ابن القاسم: لو قطعت أرجله أو أحنحته فمات لذلك أكل،

الكتاب. قال: "ومع اختلاف الناس في جواز تخصيص عموم الكتاب بالسنة فقد اتفقوا على أنه لا يجوز تخصيصه بحديث ضعيف وهذا الحديث يروى عن ابن عمر وغيره مما لا يصح سنده".^{٩٩}

ثم قال: "ومنهم من خصصه في السمك خاصة ورأى أكل ميتته، ومنع من أكل الجراد إلا بذكاة، قاله مالك وغيره، وذلك لأن عموم الآية يجري على حاله حتى يخصصه الحديث الصحيح أو الآية الظاهرة... وليس في الجراد حديث يعول عليه في أكل ميتته".^{١٠٠}

إلا أن الجصاص أشار إلى قضية مهمة وهي أن الملكية لا يعملون بعموم الآية، بل يأكلون بعض أنواع ميتة الجراد ولا يأكلون بعض أنواعها الأخرى لأن مذهبيهم كما رواه ابن وهب عن الإمام مالك هو أنه إذا أخذه حيا ثم قطع رأسه وشواه أكل، وما أخذ حيا فغفل عنه حتى مات لم يؤكل، وإنما هو بمنزلة ما لو وجد ميتا قبل أن يصطاده، فلا يؤكل.^{١٠١}

والتذكية لها معنى شرعي وهو قطع الأوداج مع الخلقوم في المقدور عليه من الحيوانات، وإسالة الدم في غير المقدور عليه، وكل حيوان مات بغير ذلك يكون ميتا سواء كان موته حتف أنفه أو بمعالجة إنسان من غير تذكية، ولا فرق بينهما، فالجراد إذا قتله الإنسان بأي طريق كان — هي ميتة — ويجوزون أكله، وإذا مات حتف أنفه — وهي ميتة أيضا — يجرمون أكله، فلم يبق عموم الكتاب معمولا به عندهم في الجراد.^{١٠٢}

وقال ابن عبد الحكم: ولا بد من التسمية عليه عند ما يكون عنه موته من قطع رأس أو غيره لأنه ذكاته".
التاج والإكليل ج: ٣ ص: ٢٢٨، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المالكي المتروك
عام ٨٩٧هـ، الطبعة الثانية عام ١٣٩٨هـ، دار الفكر بيروت.

^{٩٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٧٧/١-٧٨، وقد مر قبل قليل ذكر أحاديث صحيحة في

جواز أكل الجراد، مثل حديث عبد الله بن أبي أوفى المتفق عليه.

^{١٠٠} - أحكام القرآن، لابن العربي ٧٩/١.

^{١٠١} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١١٠/١.

^{١٠٢} - انظر أحكام القرآن، للجصاص ١١٠/١-١١١.

ثانيا: جنين الحيوان

فإذا خرج جنين الحيوان مثل الناقة والبقرة والشاة ميتا بعد ذبح الأم فقد اختلفوا فيه بناء على جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد على أقوال: ^{١٠٣}

القول الأول

أنه يؤكل من غير تذكية، أشعر أو لم يشعر (نبت شعره أو لا)، وهو قول الثوري، ويروي عن علي وابن عمر مثل ذلك، وهو قول أبي يوسف و محمد ^{١٠٤} والشافعي ^{١٠٥} وأحمد ^{١٠٦}.

^{١٠٣} - قال ابن رشد في بداية المجتهد ج: ١ ص: ٣٢٤ "المسألة الرابعة واختلفوا هل تعمل ذكاة الأم في حينها أم لاتعمل فيه، وإنما هو ميتة، أعني إذا خرج منها بعد ذبح الأم: فذهب جمهور العلماء إلى أن ذكاة الأم ذكاة لجنينها وبه قال مالك والشافعي. وقال أبوحنيفة إن خرج حيا ذبح وأكل وإن خرج ميتا فهو ميتة. والذين قالوا إن ذكاة الأم ذكاة له بعضهم اشترط في ذلك تمام خلقته ونبات شعره وبه قال مالك، وبعضهم لم يشترط ذلك وبه قال الشافعي. وسبب اختلافهم اختلافهم في صحة الأثر المروي في ذلك من حديث أبي سعيد الخدري مع مخالفته للأصول، وحديث أبي سعيد هو: قال سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البقرة أو الناقة أو الشاة ينحرها أحدنا فنجد جنينا أناكله أو نلقيه؟ فقال: "كلوه إن شئتم، فإن ذكاته ذكاة أمه". خرج مثله الترمذي وأبو داود عن حابر واختلفوا في تصحيح هذا الأثر وأحد من صححه الترمذي. وأما مخالفة الأصل في هذا الباب للأثر فهو: أن الجنين إذا كان حيا ثم مات بموت أمه فإنما يموت خنقا فهو من المنحنقة التي ورد النص بتحريمها، وإليه ذهب أبو محمد بن حزم ولم يرض سند الحديث". وانظر لكلام ابن حزم على الحديث ومذاهب العلماء المحلي ج: ٧ ص: ٤١٨ لعلي بن أحمد بن حزم الظاهري المتوفى عام ٤٦٥هـ، طبع دار الآفاق الجديدة، بيروت، الناشر: لجنة إحياء التراث العربي.

^{١٠٤} - الهداية شرح البداية للمرغيناني ج: ٤ ص: ٦٧.

^{١٠٥} - إعانة الطالبين للدمياطي ج: ٢ ص: ٣٤٢.

^{١٠٦} - المحرر في الفقه لعبد السلام بن تميمه الحارثي المتوفى عام ٦٥٢هـ، ج: ٢ ص: ١٩٢، طبع مكتبة

المعارف، الرياض، عام ١٤٠٤هـ.

واستدل هؤلاء بحديث ورد بأسانيد متعددة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ذكاة الجنين ذكاة أمه"^{١٠٧} يقول إلكيا الهراسي مستبعدا لاحتمال تأويل هذا الخبر "وبعد حملة علي أن ذكاة الجنين مثل ذكاة الأم؛ فإنه عند ذلك لا يكون جنينا، وإذا تم وخرج حيا وفيه حياة مستقرة، فلا يخفى حكم الذكاة فلا يكون في ذكره، فائدة".
يعني أن الحديث معناه أن الجنين لا يحتاج إلى تذكية مستقلة بل تعتبر تذكية أمه تذكية له، ولا يصح حمل هذا الحديث على المعنى المجازي، بأن يقال في معناه: أن ذكاة الجنين مثل

١٠٧ — "ذكاة الجنين ذكاة أمه" روى من حديث الخدري ومن حديث جابر ومن حديث أبي هريرة ومن حديث بن عمر ومن حديث أبي أيوب ومن حديث بن مسعود ومن حديث بن عباس ومن حديث كعب بن مالك ومن حديث أبي الدرداء وأبي أمامة ومن حديث علي.
فحديث الخدري: أخرجه أبو داود والترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٧٢ "باب ما جاء في ذكاة الجنين" وابن ماجة، والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبايح والأطعمة وغير ذلك" وأما حديث جابر: فأخرجه أبو داود في سنن أبي داود ج: ٣ ص: ١٠٣، في "باب ما جاء في ذكاة الجنين"، وابن حبان في صحيحه ج: ١٣ ص: ٢٠٦، في "باب ذكر البيان بأن الجنين إذا ذكيت أمه حل أكله". والحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ١٢٧.
وأما حديث أبي هريرة: فأخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ١٢٨. والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبايح والأطعمة وغير ذلك".
وأما حديث ابن عمر فأخرجه الطبراني في المعجم الصغير للطبراني ج: ١ ص: ٣٤ طبع المكتب الإسلامي - دار عمار بيروت - عمان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م تحقيق: محمد شكور محمود.
وأما حديث أبي أيوب: فرواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ١٢٨.
وأما حديث ابن مسعود: فأخرجه والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبايح والأطعمة وغير ذلك".
وأما حديث ابن عباس: فأخرجه والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبايح والأطعمة وغير ذلك".
وأما حديث كعب بن مالك: فأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ج: ١٩ ص: ٧٨.
وأما حديث أبي أمامة وأبي الدرداء: فأخرجه الطبراني في المعجم الكبير للطبراني ج: ٨ ص: ١٠٢. طبع مكتبة العلوم والحكم الموصل العراق الطبعة الثانية ١٩٨٣م تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي.
وأما حديث علي: فأخرجه والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٧٤ في "باب الصيد والذبايح والأطعمة وغير ذلك".

ذكاة أمه لأنه بعد خروجه من بطن أمه لا يصح إطلاق اسم الجنين عليه، والأمر الآخر الذي يستبعد من أجله حملة على المعنى المذكور هو عدم ترتب فائدة جديدة عليه؛ لأن الجنين إذا تمت خلقة وخرج حياً من بطن أمه فلا خفاء في أنه يذبح ويذكي كما تذكي أمه فلا داعي لذكره. وقد أورد الجصاص الاعتراضين المذكورين آنفاً في كلام إلكيا الهراسي وردّ عليهما من وجهين:

أحدهما: أنه جائز أن يسمى بعد الانفصال جنيناً لقرب عهده من الاحتنان في بطن أمه، ولا يمتنع أحد من إطلاق القول بأن الجنين لو خرج حياً ذكياً كما تذكي الأم، فيطلق عليه اسم الجنين بعد الذكاة والانفصال.

والدليل عليه حديث حمل بن مالك، فإنه قال: "كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بعمود فسطاط فألقت جنيناً ميتاً، فقضى النبي صلى الله عليه وسلم بغرة عبد أو أمة"^{١٠٨} فسماه جنيناً بعد الإلقاء، وإذا صح ذلك، جاز أن يكون مراد النبي صلى الله عليه وسلم "ذكاة الجنين ذكاة أمه" أنه يذكي كما تذكي أمه إذا ألقته حياً.^{١٠٩}

ويكون إطلاق الجنين على الحيوان الذي خرج من بطن أمه لتوه باعتبار ما كان، مجازاً، ومن هذا القبيل الحديث المذكور.

والوجه الآخر: أنه لو كان مراده كونه مذكياً وهو جنين، لوجب أن يكون مذكياً بذكاة الأم وإن خرج حياً، وأن موته لا يكسبه حكم الميتات كموته في بطن أمه، فلما اتفق الجميع على أن خروجه حياً يمنع أن يكون ذكاة الأم ذكاته، ثبت أنه لم يرد إثبات ذكاة الأم له في حال اتصاله بالأم.^{١١٠}

يعني أن ظاهر الحديث غير مراد بالاتفاق، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أطلق الجنين في

^{١٠٨} - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٥ ص: ٢١٧٢، في باب الكهانة.

ومسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣٠٩، في باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجنان.

^{١٠٩} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١٢.

^{١١٠} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١٣.

قوله "ذكاة الجنين ذكاة أمه" ولم يقيده بشيء، فيكون المراد بظاهره، كل جنين يخرج بعد ذبح الأم لا يحتاج إلى ذبح سواء كان وقت خروجه حياً أو ميتاً، لكن هذا المعنى غير مراد عند الجميع لأنهم يشترطون الذبح في ما يخرج حياً بعد ذبح أمه، فيكون معنى الحديث "أن الجنين يذكى كما تذكى أمه"، وإذا أريد به هذا المعنى لا يصح أن يراد به أن ذكاة الأم تعتبر ذكاة للجنين، للتناهي بين المعنيين، ولا يجوز الجمع بين المعنيين في هذه الحالة عند أهل الأصول، وإذا كان الأمر هكذا يعمل الحديث على المعنى المجمع عليه.

و لا يصح أن يقال أن المراد بالجنين هنا ما يخرج من بطن أمه ميتاً، لأن ذلك تقييد للحديث من غير دليل.

ثم ناقش الاعتراض الثاني الذي مر ذكره في كلام إلكيا الهراسي فقال: "فإن قال قائل: حمل الخبر على ما ذكرت في إيجاب ذكاته إذا خرج، يسقط فائدته، لأن ذلك معلوم قبل وروده".

قيل له: ليس كذلك من قبل أنه أفاد أنه إن خرج حياً فقد وجبت ذكاته سواء مات في حال لم يقدر على ذكاته، أو بقى".^{١١١}

القول الثاني

وقال الإمام مالك بتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وقال: إن تم خلقه ونبت شعره أكل وإلا فلا،^{١١٢} وهو قول سعيد بن المسيب.

ولم يتناول أبو بكر بن العربي هذه المسألة بالبحث إلا أن الجصاص ذكر أن الإمام مالك خصص عموم القرآن بالأحاديث التالية:

الحديث الذي يرويه ابن البراء عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في أجنة أن ذكاتها ذكاة أمها إذا أشعرت.^{١١٣}

وبما روى الزهري عن ابن كعب بن مالك قال: كان أصحاب رسول الله يقولون: إذا

^{١١١} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١٣.

^{١١٢} - انظر الفواكه الدواني، للنفرأوي المالكي ج: ١ ص: ٣٨٥.

^{١١٣} - راجع مجمع الزوائد، للهيتمي ج: ٤ ص: ٣٥.

أشعر الجنين فإن ذكاته ذكاة أمه. ^{١١٤}

وبما روي عن علي وابن عمر من قولهما مثله. ^{١١٥}

القول الثالث

وقال الإمام أبو حنيفة بتحريمه ^{١١٦} تمسكا بالعمومات القرآنية:

منها قوله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ" ^{١١٧} وقال في آخرها " وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ

إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ " ^{١١٨}.

ومنها: قوله تعالى: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ" ^{١١٩}

فحرم الله الميتة مطلقا واستثنى المذكي منها، وبين النبي صلى الله عليه وسلم الذكاة في

المقدور على ذكاته في النحر و اللبّة، ^{١٢٠} وفي غير المقدور على ذكاته بسفح دمه بقوله عليه

^{١١٤} - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج: ٩ ص: ٣٣٥.

^{١١٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١ / ١١٤، والحديث رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین للحاکم ج: ٤ ص: ١٢٨، وراجع لمعرفة طرقه وعلله تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٤ ص: ١٥٧، ونصب الراية للزيلعي ج: ٤ ص: ١٩١، فإنهما قال إنه مختلف فيه في رفعه ووقفه، وأن الوقف فيه أصح.

^{١١٦} - انظر بدائع الصنائع للكاساني ج: ٥ ص: ٤٢.

^{١١٧} - سورة المائدة: ٣

^{١١٨} - سورة المائدة: ٣

^{١١٩} - سورة البقرة: ١٧٣

^{١٢٠} - قال ابن منظور الأفریقی في لسان العرب ج: ١ ص: ٧٣٣ "اللَّبَّةُ: وَسَطُ الصُّدْرِ وَالْمَنْحَرِ،

والجمع كَبَاتٌ وَلِبَابٌ".

السلام: أهر الدم بما شئت. ١٢١

وقوله في المعراض: "إذا خزق فكل، وإذا لم يخرق فلا تأكل". ١٢٢

فلما كانت الذكاة منقسمة إلى هذين القسمين، وحكم الله بتحريم الميتة حكماً عاماً واستثنى منه المذكي، بالصفة التي وردت في السنة ولم تكن هذه الصفة موجودة في الجنين كان محرماً. ١٢٣

ويرى الجصاص أنه لا يجوز تخصيص القرآن بالأحاديث التي استدلت بها الشافعية والمالكية على إباحة أكل الجنين من غير ذبح، لأنها لا تصل إلى الدرجة التي تصح بها تخصيص العموم؛ إلى جانب ذلك تحتل هذه الأحاديث أكثر من معنى فيحمل على معنى يوافق عموم القرآن دون ما يخالفه.

يقول: "واحتج من أباح ذلك، بأخبار رويت من طرق منها عن أبي سعيد الخدري وأبي الدرداء وأبي أمامة وكعب بن مالك وابن عمر وأبي أيوب وأبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ذكاة الجنين ذكاة أمه". ١٢٤

وهذه الأخبار كلها واهية السند عند أهل النقل فيما يراه الجصاص.

١٢١ - متفق عليه؛ صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٨٨٦ وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٥٥٨، برقم:

١٩٦٨.

١٢٢ - متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه ج: ٥ ص: ٢٠٨٧، برقم: ٥١٦٠، بسنده عن عدي بن حاتم رضي الله عنه قال قلت يا رسول الله إنا نرسل الكلاب المعلمة قال: "كل ما أمسكن عليك" قلت: وإن قتلن؟ قال: "وإن قتلن" قلت: وإنا نرمي بالمعراض قال: "كل ما خزق وما أصاب بعرضه فلا تأكل".
و مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٥٢٩، برقم: ١٩٢٩، بسنده عن عدي بن حاتم قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المعراض فقال: "إذا أصاب بمده فكل، وإذا أصاب بعرضه فقتل فإنه وقيد فلا تأكل...".

١٢٣ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١١.

١٢٤ - سبق تخريجها.

حمل الحديث على معنى موافق للعموم

ويرى الجصاص أن الحديث يحتمل أكثر من معنى، وذلك لأن قوله: "ذكاة الجنين ذكاة أمه" يحتمل أن يراد به أن ذكاة أمه ذكاة له، ويحتمل أن يريد به إيجاب تذكيتة كما تذكى أمه، وأنه لا يؤكل بغير ذكاة.

كقوله تعالى: "وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" ^{١٢٥} معناه كعرض السماوات والأرض.

وكقول القائل: قولي قولك، ومذهبي مذهبك، والمعنى قولي كقولك، ومذهبي كمذهبك، قال الشاعر:

فعيناك عيناها وجيدك جيدها سوى أن عظم الساق منك دقيق ^{١٢٦}

ومعناه فعيناك كعينيها، وجيدك كجيدها، وإذا احتمل اللفظ لما وصفنا ولم يجوز أن يكون المعنيان جميعاً مرادين بالخبر لتنافيهما، إذ كان في أحد المعنيين إيجاب تذكيتة، فإنه لا يؤكل غير مذكى في نفسه، والآخر يبيح أكله بذكاة أمه، إذ غير معتبر ذكاته في نفسه، لم يجوز لنا تخصيص الآية بخبر الواحد ^{١٢٧} واهي السند، محتمل لموافقتها. ^{١٢٨}

ولا يصح أن يراد باللفظ المعنيين (الحقيقي والمجازي) جميعاً لتنافيهما وتضادهما، لأن في أحدهما إيجاب تذكية الجنين وفي الآخر نفيه.

ثم ذكر أن لفظ الحديث محتمل للمعنيين المذكورين، والمعنى المجازي مفهوم اللفظ ولا يخرج كونه مجازاً أن يكون اللفظ محتملاً له، ولا فرق بين الحقيقة والمجاز فيما هو من مقتضى اللفظ، فلما كان الحديث محتملاً للمعنيين احتمالاً متساوياً لم يجوز تخصيص الآية به.

^{١٢٥} - سورة آل عمران: ١٣٣

^{١٢٦} - يقول ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ٨ ص: ١٣٦ أن البيت لمجنون ليلي قيس بن معاذ

العامري.

^{١٢٧} - وهو قوله ذكاة الجنين ذكاة أمه.

^{١٢٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١٢.

واعترض على الحصاص بأن بعض طرق الحديث صريح فيما ذهب إليه الإمام الشافعي ولا يمكن حمله على المعنى المجازي الذي حملته عليه وذلك أنه روي عن أبي سعيد أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتاً، فقال: إن شئتم فكلوه، فإن زكاته ذكاة أمه".

فقال: قد روي هذا الحديث جماعة من الثقات عن يحيى بن سعيد ولم يذكروا فيه "أنه خرج حياً" ورواه جماعة عن مجالد منهم هشيم وأبو أسامة وعيسى بن يونس، ولم يذكروا فيه أنه خرج ميتاً، وإنما قالوا سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الجنين يكون في بطن الجزور أو البقرة أو الشاة، فقال: "كلوه فإن زكاته ذكاة أمه".

ورواه أيضاً ابن أبي ليلي عن عطية عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك قال كل من يروي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم ممن قدمنا ذكره، لم يذكر واحد منهم أنه خرج ميتاً، ولم تجيء هذه اللفظة إلا في رواية الساجي ويشبه أن تكون هذه الزيادة من عنده فإنه غير مأمون.^{١٢٩}

فهذا الحديث الذي يرويه الساجي وفيه الزيادة معلل عند الحصاص لأن سائر الطرق بدون هذه الزيادة.

ثم ذكر أن بعض الناس رروا عن ابن عباس في قوله تعالى "أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ"^{١٣٠} أنها الأجنة فخصصوا بذلك الأجنة عن عموم قوله "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ"^{١٣١}

فأجاب أنه روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن المراد بـ"بهيمة الأنعام جميع الأنعام وهو الصحيح، لأن قصره على الجنين دون غيره تخصيص بلا دلالة.

وإن سلمنا أن المراد به الجنين تكون إباحتها مشروطاً بذكائها، ومن جهة أخرى يرى كثير من العلماء أن المراد بقوله "إلا ما يتلى عليكم" أي ما يتلى عليكم في المستقبل، فعلى هذا

١٢٩ - أحكام القرآن، لأبي بكر الحصاص الرازي ١٢/١-١١٣.

١٣٠ - سورة الأنعام: ١

١٣١ - سورة البقرة: ١٧٣

تكون الآية مجملة ولا يصح اعتبار عمومه. ١٣٢

فعلى هذا خصص المالكية عموم الآية بالأحاديث بجواز أكل الجنين من غير تذكية إذا خرج ميتا بعد ذبح أمه، مع اختلاف بينهم فيما أشعر وما لم يشعر، ولم يخصصه الحنفية فحكموا بتحريمه.

المثال الثالث: قتل المسلم بالذمي قصاصاً

قال الله تعالى "وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا". ١٣٣

وقال تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى". ١٣٤

وكلمة "النفس" و كلمة "القتلى" الواردتين في الآيتين من ألفاظ العموم لدخول الألف واللام عليهما، و اختلف ١٣٥ الفقهاء والمفسرون في تفسيرهما بناء على اختلافهم في تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، هل تخصص هذه العمومات بأخبار الأحاد أولاً؟ على مذهبين:

المذهب الأول

فلم يعمل ابن شيرمة ١٣٦ والثوري و الأوزاعي والشافعي ١٣٧ وأحمد ١٣٨ بعمومات

١٣٢ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١١٣.

١٣٣ - سورة المائدة: ٤٥

١٣٤ - سورة البقرة: ١٧٨

١٣٥ - يقول ابن رشد في بيان مذاهب الفقهاء في المسألة: "وأما قتل المؤمن بالكافر الذمي فاختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال: فقال قوم: لا يقتل مؤمن بكافر، ومن قال به الشافعي والثوري وأحمد ودارد وجماعة، وقال قوم: يقتل به ومن قال بذلك أبو حنيفة وأصحابه وابن أبي ليلى، وقال مالك والليث: لا يقتل به إلا أن يقتله غيلة وقتل الغيلة أن يضحعه فيدبجه وبخاصة على ماله". بداية المجتهد ج: ٢ ص: ٢٩٩

١٣٦ - قال الشيرازي: أبو شيرمة عبد الله بن شيرمة رضي الله عنه ولد سنة اثنتين وتسعين من المحرقة، وتفقه بالشعبي، ومات سنة أربع وأربعين ومائة، قال حماد بن زيد ما رأيت كوفياً أفقه من ابن شيرمة وقال ابن

القرآن وقالوا لا يقتل مسلم بكافر ويمثل قولهم قال مالك إلا أنه زاد إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل^{١٣٩} وهو قول الليث بن سعد، بناء على مذهبهم في تخصيص العمومات المذكورة بخير الواحد.

يقول أبو بكر بن العربي: "وذلك أن هذا عموم يدخله التخصيص بما روى أبو داود و الترمذي والنسائي — وبعضهم أوعب من بعض — عن علي رضي الله عنه وقد سئل: هل خصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء؟".

قال: لا، إلا ما في هذا، وأخرج كتابا من قراب سيفه، وإذا فيه "المؤمنون تتكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ألا لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده".^{١٤٠}

واستدل المالكية والشافعية لترك حكم عمومات القرآن بوجوه أخرى لا تتعلق بموضوع بحثنا، منها التخصيص بالسياق، وأن هذا شرع من قبلنا وهو ليس شرعا لنا، وأن معنى القصاص الذي هو التساوي لا يتحقق بين مسلم وكافر، إلا أن هذه الأمور ليست كافية لترك عمومات القرآن باعتراف منهم، يقول إلكيا الهراسي "مع أن العموم ليس يسقط ببعض ما ذكره

شريعة إذا اجتمعت أنا والحديث العكلي على مسألة لم نبال من خالفنا". طبقات الفقهاء ج: ١ ص: ٨٥

١٣٧ - يقول الشيرازي: ولا يجب القصاص على المسلم بقتل الكافر، ولا على الحر بقتل العبد؛ لما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال من السنة ألا يقتل مسلم بكافر ومن السنة ألا يقتل حر بعبد. المهذب ج: ٢ ص: ١٧٣ لأبي إسحاق الشيرازي طبع دار الفكر، بيروت — لبنان.

١٣٨ - يقول ابن قدامة: ولا يقتل مسلم بكافر لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسمى بذمتهم أدناهم، ولا يقتل مسلم بكافر. رواه النسائي ووافقه على آخره البخاري". الكافي في فقه ابن حنبل ج: ٤ ص: ٥ لأبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، طبع المكتب الإسلامي بيروت، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الخامسة، عام: ١٩٨٨م.

١٣٩ - ورد ذلك في موطأ مالك ج: ٢ ص: ٨٦٤ طبع دار إحياء التراث العربي، مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. "قال مالك: الأمر عندنا أن لا يقتل مسلم بكافر ألا أن يقتله مسلم قتل غيلة فيقتل به".

١٤٠ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١٢٩/٢. رواد البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٥٣، برقم:

١١١ كتاب العلم وفي كتاب الدييات ج: ٦ ص: ٢٥٣١، برقم: ٦٥٠٧ وفي ج: ٦ ص: ٢٥٣٤، برقم: ٦٥١٧ ولم يذكر زيادة "ولا ذو عهد في عهده" في موضع. وراجع نصب الراية للزيلعي ج: ٤ ص: ٣٣٤.

الآية " فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعَ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٍ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ " ^{١٤٥} لا دلالة فيه على خصوص أول الآية في المسلمين دون الكفار؛ لاحتمال الأخوة من جهة النسب، ولأن عطف بعض ما انتظمه لفظ العموم عليه بحكم مخصوص لا يدل على تخصيص حكم الجملة.

وكذلك قوله تعالى: " وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا " ^{١٤٦} يقتضي عمومه قتل المؤمن بالكافر، لأن شريعة من قبلنا من الأنبياء ثابتة في حقنا ما لم ينسخها الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام، وتصير حينئذ شريعة النبي صلى الله عليه وسلم، قال الله تعالى " أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ " ^{١٤٧} . ويدل على أن ما في هذه الآية وهو قوله " النفس بالنفس " إلى آخرها هو شريعة لنبينا عليه السلام، قوله عليه السلام في إيجابه القصاص في السن، في حديث أنس الذي قدمنا، حين قال أنس بن النضر: لا تكسر ثنية الربيع (فقال النبي صلى الله عليه وسلم): " كتاب الله القصاص " ^{١٤٨} وليس في كتاب الله السن بالسن إلا في هذه الآية، فأبان النبي عليه السلام عن موجب حكم الآية علينا، ولو لم تلزمنا شريعة من قبلنا من الأنبياء بنفس ورودها، لكان قوله كافيا في بيان موجب حكم هذه الآية، وإنما قد اقتضت من حكمها علينا مثل ما كان على بني إسرائيل، فقد دل قول النبي صلى الله عليه وسلم هذا على معنيين:

أحدهما: لزوم حكم الآية لنا وثبوتها علينا.

والثاني: إخباره أن ظاهر الكتاب قد ألزمنا هذا الحكم قبل إخبار النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، فدل ذلك على ما حكاه الله في كتابه مما شرعه لغيره من الأنبياء، فحكمه ثابت

١٤٥ - سورة البقرة: ١٧٨

١٤٦ - سورة المائدة: ٤٥

١٤٧ - سورة الأنعام: ٩٠

١٤٨ - متفق عليه رواه في صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٩٦١، برقم: ٢٥٥٦. وصحيح مسلم ج: ٣

ص: ١٣٠٢، برقم: ١٦٧٥.

ما لم ينسخ، وإذا ثبت ذلك وليس في الآية فرق بين المسلم والكافر، وجب إجراء حكمها عليهما.

ويدل عليه قوله عز وجل: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا"^{١٤٩} وقد ثبت بالاتفاق أن السلطان المذكور في هذا الموضع قد انتظم القود، وليس فيها تخصيص مسلم من كافر، فهو يشمل الجميع.^{١٥٠}

اعتراض على الدليل الأخير

ويرى إلكياهراسي أن قوله تعالى: "ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا" فلا حجة فيه، فإن المراد بالسلطان هو طلب الدية.^{١٥١}

وهذا راجع إلى اختلاف في مسألة أصولية أخرى يعنونونها بعموم المشترك، وقد اختار الحنفية وكثير من محققي الشافعية أنه لا عموم له، بأن يطلق اللفظ ويراد به معنى في وقت ويراد به معنى آخر في وقت آخر.^{١٥٢}

فمشى أبو بكر الجصاص على المذهب الأصولي للأحناف، واختار أن لا عموم للمشارك فيراد به القصاص فقط ولا يراد به المعنيان؛ القصاص والدية.

الأحاديث العاضدة لعموم القرآن

ثم أورد الأحاديث التي تعضد هذه العمومات القرآنية وهذه الأحاديث ثلاثة أنواع:
١- الأحاديث المرفوعة التي تقتضي بعمومها قتل نفس بنفس من غير تقييد لذلك بالإسلام، منها:

١٤٩ - سورة الإسراء: ٣٣

١٥٠ - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١٤٠.

١٥١ - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١/٤٥.

١٥٢ - انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لعبد العلي الأنصاري ١/٢٠١. والبحر المحيط للإمام

بدر الدين الزركشي ٢/١٢٧، وسيأتي تفصيل المسألة في باب القواعد الأصولية ص: ٩٢١، إن شاء الله تعالى.

ما روي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة فقال:
ألا ومن قتل قتيلا فوليه بخير النظرين بين أن يقتصر أو يأخذ الدية" ١٥٣

ومنها ما روي أبو سعيد المقبري عن أبي شريح الكعبي عن النبي صلى الله عليه وسلم
مثله. ١٥٤

ومنها حديث عثمان وابن مسعود وعائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم " لا يحل دم
امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس. ١٥٥

١٥٣ - متفق عليه رواه البخاري في أربعة مواضع من صحيحه منها في ج: ١ ص: ٥٣، برقم: ١١٢
بسنده عن أبي هريرة أن خزاعة قتلوا رجلا من بني ليث عام فتح مكة بقتيل منهم قتلوه، فأخبر بذلك النبي صلى الله
عليه وسلم، فركب راحلته، فخطب، فقال: إن الله حبس عن مكة القتل أو الفيل، شك أبو عبد الله، وسلط عليهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين، ألا وإنها لم تحل لأحد قبلي، ولم تحل لأحد بعدي، ألا وإنها حلت لي
ساعة من نهار، ألا وإنها ساعتي هذه حرام لا يختلي شوكرها، ولا يعضد شجرها، ولا تلتقط ساقطتها إلا لمنشد، فمن
قتل فهو بخير النظرين؛ إما أن يعقل وإما أن يقاد أهل القتل، فجاء رجل من أهل اليمن، فقال اكتب لي يا رسول
الله، فقال اكتبوا لأبي فلان، فقال رجل من قريش: إلا الإذخر يا رسول الله فإننا نجعله في بيوتنا وقبورنا، فقال النبي
صلى الله عليه وسلم: إلا الإذخر إلا الإذخر.

قال أبو عبد الله يقال يقاد بالقاف فقيل لأبي عبد الله أي شيء كتب له قال كتب له هذه الخطبة".

ورواه مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٩٨٨، برقم: ١٣٥٥

١٥٤ - رواه الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٢١، برقم ١٤٠٦ بسنده عن أبي شريح الكعبي أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال: إن الله حرم مكة ولم يجرمها الناس، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسفكن فيها دما
ولا يعضدن فيها شجرا، فإن ترخص مترخص فقال أحلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن الله أحلها لي ولم
يحلها للناس، وإنما أحلت لي ساعة من نهار، ثم هي حرام إلى يوم القيامة، ثم إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا الرجل من
هذيل وإن عاقله، فمن قتل له قتيلا بعد اليوم فأهله بين خيرتين؛ إما أن يقتلوا أو يأخذوا العقل.

قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح، وحديث أبي هريرة حديث حسن صحيح.

ورواه شيبان أيضا عن يحيى بن أبي كثير مثل هذا وروي عن أبي شريح الخزاعي عن النبي صلى الله عليه
وسلم قال من قتل له قتيلا فله أن يقتل أو يعفو أو يأخذ الدية".

ورواه أبو داود في سننه ج: ٤ ص: ١٧٢، برقم: ٤٥٠٤ مثله مختصرا.

١٥٥ - متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه ج: ٦ ص: ٢٥٢١، برقم: ٦٤٨٤، ومسلم في صحيحه

ج: ٣ ص: ١٣٠٢، برقم: ١٦٧٦.

ومنها حديث ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "العمد قود"^{١٥٦} وقال "وهذه الأخبار يقتضي عمومها قتل المسلم بالذمي".

٢- حوادث حكم فيها النبي صلى الله عليه وسلم بقتل المسلم بالذمي:

منها ما روي ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن عبد الرحمن بن البيهقي: أن النبي صلى الله عليه وسلم أقاد مسلماً بذمي، وقال: أنا أحق من وفي بدمته.^{١٥٧} وقد روي الطحاوي عن سليمان بن شعيب قال حدثنا يحيى بن سلام عن محمد بن أبي حميد المدني عن محمد بن المنكدر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله.^{١٥٨}

٣- آثار الصحابة: فقد روي عن علي وعمر وابن مسعود أنهم أمروا بقتل المسلم بالذمي.

أثر علي: فقد روى بسنده عن أبي الجنوب الأسدي قال: جاء رجل من أهل الحيرة إلى علي كرم الله وجهه، فقال: يا أمير المؤمنين! رجل من المسلمين قتل ابني ولي بينة، فجاء الشهود فشهدوا، وسأل عنهم فزكوا، فأمر بالمسلم فأقعد، وأعطى الخيري سيفاً، وقال:

١٥٦ - حديث في العمدة القود أخرجه الشافعي في مسنده ج: ١ ص: ٣٤٥، وأبرداود في سننه ج: ٤ ص: ١٨٣ في "باب من قتل في عمياء بين قوم"، وابن ماجه في سننه ج: ٢ ص: ٨٨٠ في "باب من حال بين ولي المقتول وبين القود أو الدية"، والنسائي في السنن المجتبى ج: ٨ ص: ٣٩ في "باب من قتل بحجر أو سوط" من حديث ابن عباس في حديث طويل.

وقال ابن حجر: واختلف في وصله وإرساله، وصحح الدارقطني في العلل الإرسال ورواه الطبراني من طريق عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن حده مرفوعاً العمدة قود والخطأ دية وفي إسناده ضعف". تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٤ ص: ٢١، برقم:

١٦٩٣

١٥٧ - رواه الدارقطني في سننه ج: ٣ ص: ١٣٥، برقم: ١٦٦، بسنده عن عبد الرحمن بن البيهقي يرفعه أن النبي صلى الله عليه وسلم أقاد مسلماً قتل يهودياً، وقال الرمادي: أقاد مسلماً بذمي، وقال: أنا أحق من وفي بدمته".

والبيهقي في السنن الكبرى ج: ٨ ص: ٣١، برقم: ١٥٦٩٨

١٥٨ - رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ٣ ص: ١٩٥ وهو مرسل.

أخرجوه معه إلى الجبانة، فليقتله، و أمكناه من السيف، فتباطأ الحيري، فقال له بعض أهله: هل لك في الدية تعيش فيها، وتصنع عندنا يداً؟ قال: نعم، وغمد السيف، وأقبل إلى علي رضي الله عنه فقال: لعلمهم سبوك و تواعدوك؟ قال: لا والله، ولكني اخترت الدية. فقال علي رضي الله عنه: أنت أعلم. قال ثم أقبل علي رضي الله عنه على القوم، فقال: أعطيناهم الذي أعطيناهم لتكون دماؤنا كدمائهم ودياتنا كدياتهم.^{١٥٩}

وأورد الجصاص مثل ذلك عن عمر^{١٦٠} وعبد الله بن مسعود وعمر بن عبد العزيز.^{١٦١}

ثم قال: "فهؤلاء الثلاثة أعلام الصحابة وقد روي عنهم ذلك وتابعهم عمر بن عبد العزيز عليه ولا نعلم أحداً من نظرائهم خلافة.

حمل الخبر على معنى موافق لظواهر القرآن

وكان من مذهب الجصاص أن الخير إذا تعارض مع عمومات القرآن واحتمل أكثر من

^{١٥٩} - ورواه البيهقي في سنن البيهقي الكبرى ج: ٨ ص: ٣٤، برقم: ١٥٧١٢، بسنده عن أبي الجرب الأسدي قال: أتى علي بن أبي طالب رضي الله عنه برجل من المسلمين قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: فقامت عليه البينة، فأمر بقتله.
فجاء أخوه فقال: أني قد عفوت، قال: فلعلمهم هددوك وفرقوك وفرعوك؟. قال لا ولكن قتله لا يرد علي أخي، وعرضوني فرضيت.

قال: أنت أعلم، من كان له ذمتنا فدمه كدمنا وديته كديتنا.

^{١٦٠} - رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ج: ٥ ص: ٤٠٩، برقم: ٢٧٤٧٠ بسنده عن الزال بن سيرة أن رجلاً من المسلمين قتل رجلاً من أهل الحيرة، فكتب فيه إلى عمر بن الخطاب، فكتب عمر أن اقتلوه به، فقيل لأخيه حين اقتله، قال: حتى يجيء الغضب، قال: فبلغ عمر أنه من فرسان المسلمين، قال: فكتب عمر أن لا تقيدوه به، قال: فجاء الكتاب وقد قتل".

^{١٦١} - رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ج: ٥ ص: ٤٠٨، برقم: ٢٧٤٦٢ حدثنا أبو بكر قال حدثنا معتمر عن حميد عن ميمون بن مهران أنه أخبره قال: مر رجل من المسلمين برجل من اليهود فأعجبته امرأته فقتله وغلبه عليها، فكتب إلى عمر بن عبد العزيز فكتب عمر أن ادفعوه إلى وليه، وقال: فدفعناه إلى أمه فشدخت رأسه بصخرة أو بصلابة، لا أدري قامت عليه بينة أو اعترف".

معنى حمل على أحسن وجوهه وأوقفه لظواهر القرآن، وإن لم يحتمل ذلك حكم عليه بالشذوذ. ومن هنا حمل الجصاص الحديث على معنى غير معارض لعموم القرآن وبيّن أنه لا علاقة له بالموضوع الذي يستدلون به عليه. وذلك بعد أن أورد جميع روايات الحديث. فقد روي حديث "لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده" عن علي رضي الله عنه وعبد الله بن عمر وعمرو بن العاص وقال: إن أصل الحديث واحد، وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله يوم فتح مكة، ثم ذكر المعاني التي يراها الأوفق بظواهر القرآن: وبين أن المراد بـ"كافر" في قوله "لا يقتل مؤمن بكافر" الكافر الذي قتله في الجاهلية، فكلام النبي صلى الله عليه وسلم يتعلق بالماضي، لا علاقة له بموضوع القصاص، وسياق الحديث وسبب وروده يدلان على ذلك، فإن النبي صلى الله عليه وسلم خطب يوم فتح مكة وكان رجل من خزاعة قد قتل رجلاً من هذيل بذحل الجاهلية فقال: "ألا إن كل دم كان في الجاهلية فهو موضوع تحت قدمي هاتين" ثم فسر ذلك بقوله "لا يقتل مسلم بكافر"^{١٦٢} أي بالكافر الذي قتله في الجاهلية.^{١٦٣}

التأويل الثاني: أو أن المراد بالكافر في الحديث، الكافر الحربي ولا يصح أن يراد به الذمي والدليل على ذلك أمران:

الأول: أن هذا الكلام كان في خطبة يوم فتح مكة، وعهد الذمة كان بعد الفتح، وإنما كان قبل ذلك عهود إلى مدد بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين الكفار، فلا يمكن أن يراد بهذا الكلام "الذميون" الصنف الذي لم يكن له وجود أصلاً إذ ذاك بل يراد به الحربي أو المعاهد. الثاني: سياق الحديث ولفظه يدل على أن المراد بالكافر في قوله "لا يقتل مؤمن بكافر" هو الكافر الحربي لا الذمي لأن قوله في الحديث "ولا ذو عهد في عهده" عطف على قوله "لا يقتل مؤمن بكافر" وهو من عطف الجملة على الجملة والواو يفضي حكم الفعل الذي في المعطوف عليه إلى المعطوف ويشركه فيه، وقد تعين معنى الفعل في المعطوف بالإجماع وهو قتل

^{١٦٢} - سبق تخريجه

^{١٦٣} - راجع أحكام القرآن، الجصاص ١/١٤٢.

الحربي، لأنهم متفقون على أن الكافر الذي لا يقتل به ذو عهد في عهده هو المحارب. ^{١٦٤}

اعتراض وجواب

واعترض على الحنفية بأن قوله صلى الله عليه وسلم "ولا ذو عهد في عهده" لا علاقة له بالقصاص، بل يريد الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينبه على أن المستأمن لا يجوز قتله في فترة الأمان، وليس المراد كما تصورتم أن لا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده بكافر، بل معنى الحديث أن لا يقتل مؤمن بكافر ولا يقتل ذو عهد في عهده. ^{١٦٥}

ورد الجصاص على هذا الاعتراض بوجهين:

أحدهما: أنه لما ذكر في "لا يقتل مؤمن بكافر" القتل على وجه القصاص وعطف عليه قوله "ولا ذو عهد في عهده" يكون المراد به القتل على وجه القود والقصاص وليس القتل مطلقاً.

لو حملنا الحديث على هذا المعنى لأدى ذلك إلى إخلاء كلام النبي صلى الله عليه وسلم من معنى جديد، وحق كلامه أن يحمل على ما فيه الفائدة والحكم الجديد، أما أنه يؤدي إلى إلغاء كلام النبي صلى الله عليه وسلم وإخلائه من الفائدة فلان ذكر العهد يدل على أنه لا يجوز قتله ما دام في العهد. ^{١٦٦}

وبهذا حمل الجصاص الخبر على معنى موافق لعمومات القرآن والسنة الأخرى وأثار الصحابة رضي الله عنهم، لأنه لا يصح تخصيص عموم القرآن به، ويحمل مثل هذا الحديث على معنى موافق لعموم القرآن والسنة الأخرى، فإذا قتل المسلم الذمي يقتص منه، وأما الجمهور فمذهبهم جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد فجاز تخصيص عموم القرآن في مسألة القصاص والقود بخبر الواحد الوارد في هذا الباب.

^{١٦٤} - راجع أحكام القرآن، الجصاص ١/١٤٣.

^{١٦٥} - راجع أحكام القرآن، للجصاص ١/١٤٢.

^{١٦٦} - راجع أحكام القرآن، الجصاص ١/١٤٢.

الفصل الثاني

تقييد مطلق القرآن بخبر الواحد

وأثره في اختلاف التفسير

المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف التفسير

أولاً: تعريف المطلق والمقيد

لقد تعددت تعريفات الأصوليين للمطلق:

تعريف المطلق عند من لا يشترط الوحدة

يرى الإمام الغزالي أنه مرادف للكلي^{١٦٧} عند أهل المنطق وهو عندهم: اللفظ الدال

على معنى لا يكون نفس تصوره مانعاً من وقوع الشركة فيه".^{١٦٨}

وقال الرازي: "اللفظة الدالة على الحقيقة من حيث أنها هي من غير أن تكون فيها

دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً فهو المطلق".^{١٦٩}

١٦٧

- يقول الإمام الغزالي: وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه، كقولك السواد والحركة والغرس والإنسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام للعموم. فإن قلت وكيف يستقيم هذا وقولك الإله والشمس والأرض لا يدل إلا على شيء واحد مفرد مع دخول الألف واللام؟

فاعلم أن هذا غلط فإن امتناع الشركة هاهنا ليس لنفس مفهوم اللفظ بل الذي وضع اللفظ لو حوز في الإله عدداً لكان يرى هذا اللفظ عاماً في الآفة كلها، فإن امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود إله ثان، فلم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ، والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والأرض شاملاً لكل.

فتأمل هذا فإنه مزلة قدم في جملة من الأمور النظرية فإن من لا يفرق بين قوله السواد وبين قوله هذا السواد وبين قوله الشمس وبين قوله هذه الشمس عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري". المستقصى للإمام أبي حامد الغزالي ج: ١ ص: ٢٦

١٦٨

- انظر تسهيل القطبي (شرح الرسالة الشمسية للقطب الرازي) للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم

طبع إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان.

وقال البهاروي: "المفهوم: إن حوز العقل تكثره من حيث تصوره فكلي". سلم العلوم في المنطق ص: ٤٠

، طبع مكتبة رحمانية، بشاور، باكستان، عام ١٩٥٢م بمواشي مولوي قدر الدين خدر خيلي.

١٦٩

- المحصول للرازي ج: ٢ ص: ٥٢١.

ويمثله عرفه صدر^{١٧٠} الشريعة،^{١٧١} وقال صاحب جمع الجوامع: إنه الدال على الماهية بلا قيد".^{١٧٢}

وحاصل قولهم: إن المطلق: هو الدال على معنى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وقد يكون له أفراد متعددة في الخارج، وقد لا تكون.

تعريف المطلق عند من يشترط الوحدة

ويدل كلام جماعة أخرى من الأصوليين باشتراط الوحدة الشائعة — مثل النكرة — في تعريفه، منهم الآمدي الذي عرف المطلق بقوله "المطلق: النكرة في سياق الإثبات" وقال "وإن شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه".^{١٧٣}، ومنهم ابن الحاجب.^{١٧٤} وابن قدامة المقدسي.^{١٧٥}

^{١٧٠} - تاج الشريعة الإمام الكبير الأصولي صاحب الفنون عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي له التنقيح جمع فيه بين كلام الزدوي وكلام ابن الحاجب، ورتبه ترتيباً حسناً كما فعل ابن الساعاتي في كتابه البديع جمع فيه بين كلام الآمدي وكلام فخر الإسلام الزدوي وشرحه بكتاب نفيس سماه التوضيح في حل غوامض التنقيح". الجواهر المضية في طبقات الحنفية للقرشي ج: ١ ص: ٣٦٥.

^{١٧١} - المحصول في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي ٥٢١/٢-٥٢٢، والتوضيح ٦٣/١ لعبيد الله بن مسعود البخاري صدر الشريعة مع شرحه التلويح لسعد الدين التفتازاني، طبع محمد علي صبيح، بمصر سنة: ١٣٧٧هـ.

^{١٧٢} - شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية عبد الرحمن بن جاد الله البناي المغربي، طبع مصطفى البابي الحلبي، سنة ١٣٥٦هـ، ومهامشه تقرير الشريبي. ٣٩/٢.

^{١٧٣} - الأحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٣/٣.

^{١٧٤} - المختصر لابن الحاجب مع شرح العضد ٢٨٤/٢، طبع حسن حلمي الريزوي، بمصر عام ١٣٠٧هـ.

^{١٧٥} - انظر البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٤١٤/٣، وروضة الناظر لابن قدامة المقدسي ص

.١٣٦

ويصرح بقيد الوحدة شارح مسلّم الثبوت فيقول شارحاً للتعريف "المطلق ما دل على فرد ما منتشر" وهو الحصّة من الجنس المحتمل لخصص كثيرة، وهي في الفرد حصّة منه مع قيد الوحدة المبهمة، وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر.^{١٧٦}

الجمع بين الرأيين

وجمع الزركشي بين الرأيين بأن جعل المطلق قسمين:
أحدهما: أن يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرض للذات دون الصفات^{١٧٧} لا بالنفي ولا بالإثبات، كقوله تعالى "إن الله يأمركم أن تذبجوا بقرة".
والثاني: أن يقع في الأخبار، مثل رأيت رجلاً، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجعل مقابلاً للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة.^{١٧٨}

تعريف المقيد

والمقيد ما يقابل المطلق وقد عُرّف أيضاً بعدة تعريفات مآل جميعها واحد وهو اقتران اللفظ بأمر يقلل من الشيوخ الحاصل له عند إطلاقه.
فعرّفه ابن قدامة وقال: إنه المتناول لمعين أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه".^{١٧٩} ويمثله عرفه العضد في شرح مختصر ابن الحاجب.^{١٨٠}

^{١٧٦} - فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لعبد العلي الأنصاري، ١/٣٦٠.

^{١٧٧} - بهذا التعريف عرفه في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ٢/٢٨٦.

^{١٧٨} - البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٣/٤١٥.

^{١٧٩} - روضة الناظر ص: ١٣٦ لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠، الطبعة

الثانية، جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، عام ١٣٩٩هـ،

^{١٨٠} - شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الدين الإيجي ٢/٢٨٤.

واللفظ الغير الشائع نوعان:

الأول: ما كان من الألفاظ الدالة على مدلول معين كزيد وعمرو وهذا الرجل، ونحوه، وهذا هو المقيد الحقيقي.

الثاني: ما كان من الألفاظ دالا على وصف مدلوله المطلق بصفة زائدة عليه، كقولك "دينار مصري" و"درهم مكّي"، و"رجل هندي" وهذا النوع من المقيد وإن كان مطلق في جنسه من حيث هو دينار مصري ودرهم مكّي، غير أنه مقيد بالنسبة إلى مطلق الدينار والدرهم، فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه، وهذا هو المقيد الإضافي.^{١٨١}

ثانيا: تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد

يعتبر المطلق والمقيد من الأبحاث المتصلة بالعام والخاص، قال أبو الوليد الباجي^{١٨٢} "ومما يتصل بالعام والخاص: المطلق والمقيد".^{١٨٣} وذلك لأن المطلق مثل العام من حيث الشيوخ والتقييد نوع تخصيص له، حتى جعلهما بعض العنماء نوعين من العام والخاص^{١٨٤} فإذا كان الأمر كذلك، كان اختلاف العلماء في تقييد المطلق القطعي بخبر الواحد مثل اختلافهم في تخصيص العام، واختلفوا في ذلك على مذاهب: يقول الحنفية: إن الظني لا يسلط على القطعي، فلا يقيّد الكتاب بخبر الواحد، إلا

^{١٨١} -راجع الأحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٣/٣.

^{١٨٢} - أبو الوليد الباجي العلامة الحافظ ذو الفنون سليمان بن خلف بن سعيد بن أيوب التجيبي القرطبي الذهبي صاحب التصانيف ولد سنة ثلاث وأربعمائة، وبرع في الحديث وعلمه ورجاله، والفقه وغوامضه، والكلام ومضايقه، وتفقه به الأصحاب.

وروى عنه خلانق، وصنف في الجرح والتعديل والتفسير والفقه والأصول، مات بالمدينة تاسع عشر رجب سنة أربع وسبعين وأربعمائة. طبقات الحفاظ للسيوطي ج: ١ ص: ٤٣٩

^{١٨٣} - إحصاء الفصول لأبي الوليد الباجي ١/١٩٠.

^{١٨٤} - انظر شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية عبد الرحمن بن حاد الله البناني المغربي، طبع

مصطفى البابي الحلبي، سنة ١٣٥٦هـ، وهامشه تقرير الشربيني. ٤٨/٢.

بالشروط التي مر ذكرها في تخصيص العام.

ويجوز الجمهور ذلك، وأدلة الطرفين هي الأدلة التي مرت في تخصيص العام.
يقول الآمدي في ذلك: "وإذا عرف معنى المطلق والمقيد، فكل ما ذكرناه من
مخصصات العموم من المتفق عليه، والمختلف فيه، والمزيف، والمختار فهو بعينه جار في تقييد
المطلق، فعليك باعتباره ونقله إلى هاهنا".^{١٨٥}

كما أن اختلاف المفسرين والفقهاء في تخصيص عمومات القرآن بخبر الواحد سببا في
اختلافهم في كثير من المسائل الفرعية، كذلك يترتب على اختلافهم في تقييد مطلق القرآن بخبر
الواحد اختلافهم في أحكام فرعية تفصيلية كثيرة نشير إلى بعضها فيما يلي:

المثال الأول: اشتراط التفرق لانعقاد البيع

قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً
عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ....."^{١٨٦}

قوله تعالى: "تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" مطلق إضافي فاختلفوا في تقييده، على قولين:

القول الأول

فالذين لا يجوزون تقييده يقولون بإباحة أكل ما اشتراه بعد وقوع تجارة عن تراضٍ،
ولا يقيدهونه بعد ذلك بتفرق الأبدان، وهو مذهب أبي حنيفة ومحمد وزفر والحسن بن زياد
ومالك بن أنس،^{١٨٧} وروي نحوه عن عمر بن الخطاب، قالوا: إذا عقد بيع بكلام فلا خيار لهما

^{١٨٥} - الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٣ / ٤.

^{١٨٦} - سورة النساء: ٢٩

^{١٨٧} - أما الحنفية فبناء على مذهبهم في عدم حواز تخصيص مطلق الكتاب بخبر الواحد، وأما المالكية
فلشدوذ الخبر عندهم لمخالفته لعمل أهل المدينة.

انظر البحر الرائق لابن نجيم ج: ٥ ص: ٢٨٤. وحاشية الدسوقي لمحمد عرفة الدسوقي ج: ٣ ص: ٩١،
فإنه ذكر خلافا في المذهب المالكي.

وإن لم يتفرقا.

القول الثاني

وأما من يرى تقييد عمومات القرآن بخبر الواحد فيقولون: إن التجارة تتم بعد الافتراق، فإذا عقدا بيعاً فهما بالخيار ما لم يتفرقا، وإليه ذهب الثوري والليث وعبيد الله بن الحسن^{١٨٨} والشافعي ويروي ذلك عن ابن عمر،^{١٨٩} وتعلقوا في ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا".^{١٩٠}

دليل القول الأول

استدل الجصاص على عدم اشتراط الخيار بإطلاق قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ"^{١٩١} وذلك بأنه يقتضي

^{١٨٨} - قال ابن حبان البستي: "هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين بن أبي الحصين العنبري التميمي قاضي البصرة مات سنة ثمان وستين ومائة وكان يتفقه على مذهب الكوفيين ويخالفهم في الشيء بعد الشيء".
مشاهير علماء الأمصار ج: ١ ص: ١٥٩ لأبي حاتم محمد بن حبان البستي المتوفى عام ٣٥٤هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان عام ١٩٥٩م الناشر: م. فلاشهير.

^{١٨٩} - نقل العظيم آبادي عن الخطابي في عون المعبود ج: ٩ ص: ٢٣١ في خيار المجلس هل يعتبر فيه التفرق بالأقوال أو يعتبر فيه التفرق بالأبدان فقال: "قال الخطابي اختلف الناس في التفرق الذي يصح بوجوده البيع: فقالت طائفة: هو التفرق بالأبدان، وإليه ذهب عبد الله بن عمر وأبو بركة الأسلمي، وبه قال شريح وسعيد بن المسيب والحسن البصري وعطاء بن أبي رباح والزهرري، وهو قول الأوزاعي والشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد وأبي ثور.

وقال النخعي وأصحاب الرأي: الافتراق بالكلام، وإذا تعاقدا صح البيع وإليه ذهب مالك".

وانظر المبدع لابن مفلح الحنبلي، ج: ٤ ص: ٦٣.

والمهذب للشميرازي ج: ١ ص: ٢٥٧.

^{١٩٠} - منفق عليه صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٧٣٢، برقم: ١٩٧٣ وصحيح مسلم ج: ٣ ص:

١١٦٤، برقم: ١٥٣٢

١٩١

- سورة النساء: ٢٩

جواز الأكل بوقوع البيع عن تراض قبل الافتراق، إذ كانت التجارة إنما هي الإيجاب والقبول في عقد البيع، وليس التفرق والاجتماع من التجارة في شيء، ولا يسمى ذلك تجارة في شرع ولا لغة، فإذا كان الله قد أباح أكل ما اشتري بعد وقوع التجارة عن تراض، فمانع ذلك بإيجاب الخيار خارج عن ظاهر الآية وإطلاقها، فخصصها بغير دلالة.^{١٩٢}

واستدل الجصاص بعدة آيات أخرى بكثير من التفصيل على عدم اشتراط الخيار في البيع باستخراج معاني بديعة منها، إلا أنها ليس مما نحن فيه من تقييد المطلق.

رأي ابن العربي

وبمثل قوله قال ابن العربي وترك مذهبه في جواز تقييد المطلق بخبر الواحد، ورد الخبر هنا لمعارضته لظاهر القرآن.

يقول: "واختار الطبري^{١٩٣} أن يكون تأويل الآية إلا تجارة تعاقدموها وافترقتم بأبدانكم عن تراض منكم فيها، وهذه دعوى، إنما يدل مطلق الآية على التجارة عن الرضا، وذلك ينقض بالعقد، وينقطع بالتواجب.

وبقاء التخايير في المجلس لا تشهد له الآية، لا نطقاً، ولا تنبيهاً، وكل آية وردت في ذكر البيع والشراء والمدائنة والمعاملة إنما هي مطلقة لا ذكر للمجلس فيها ولا لافتراق الأبدان".

ثم ذكر عدة آيات مثل ما ذكر الجصاص، ويقول في نهاية النقاش "فإن تعلقوا بخبر ابن عمر^{١٩٤} وغيره في خيار المجلس، فهذا خروج عن القرآن إلى الأخبار، وقد تكلمنا على ذلك

١٩٢ - راجع أحكام القرآن، للجصاص الرازي ١٧٥/٢.

١٩٣ - يقول ابن جرير الطبري بعد أن ذكر مذاهب القوم "قال أبو جعفر: وأولى القولين بالصواب في ذلك عندنا قول من قال: إن التجارة التي هي عن تراض بين المتبايعين ما تفرق المتبايعان على المجلس الذي تواجبا فيه بينهما عقدة البيع بأبدانهما، عن تراض منهما بالعقد الذي جرى بينهما، وعن تخيير كل واحد منهما صاحبه لصحة الخبر عن رسول الله... الذي رواه بسنده... عن ابن عمر قال: قال رسول الله: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا أو يكون بيع خيار" وربما قال: أو يقول أحدهما للآخر اختر. راجع تفسير الطبري ج: ٥ ص: ٣٤.

١٩٤ - وهذا الحديث الذي أشار إليه حديث متفق عليه رواه البخاري في عدة أماكن من صحيحه منها

صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٧٢٢، برقم: ١٩٧٣ وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١١٦٤، برقم: ١٥٣٢

في مسائل الخلاف بما يجب".^{١٩٥}

وهكذا ترك العمل بخبر الواحد لمعارضته لمطلق القرآن، وترك بذلك أصول مذهبه.^{١٩٦}

حمل الحديث على معنى موافق للقرآن

عندما يرد خبر الواحد معارضا لمطلق القرآن، ويقتضي تقييده، يرى الحنفية حمله على أحسن وجوهه وأوفقه بظاهر القرآن إن احتمل ذلك، وإلا يحكمون عليه بالشذوذ، كما نقل ذلك الجصاص عن عيسى بن أبان في بحث تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد. وهنا أيضاً حمل الجصاص الحديث الذي احتج به الفريق الآخر على معنى موافق لظاهر القرآن.

بيان معنى الحديث

يرى الجصاص أن الحديث الذي استدل به المعارضون بين حكم المتساومين حالة المساومة، فما لم يتم العقد بينهما بالإيجاب والقبول المتساومان بالخيار، وعبر عن انعقاد البيع بقوله "ما لم يفترقا"، وهذا ما يسمى بالتفرق بالأقوال. ودليله في ذلك أن قوله "المتبايعان" له معنى حقيقي وهو كون الإنسان مباشراً لعقد البيع فيسمى المتبايع في حال التبايع وحال المساومة، هذا هو المعنى الحقيقي لهذا اللفظ، أما إطلاق المتبايع على من يريد أن يعقد البيع، أو إطلاقه على من عقد البيع وانتهى منه فمجاز، وإذا احتمل اللفظ المعنى الحقيقي والمعنى المجازي وجب حمله على الحقيقة دون المجاز. بناءً على ذلك فإذا قال البائع بعثك ثم بداله عدم البيع فله الخيار قبل قبول المشتري وللمشتري الخيار قبل الافتراق وهذا هو معنى الحديث عنده.^{١٩٧}

^{١٩٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٥٢٤.

^{١٩٦} - مع أن المالكية يتركون العمل بهذا الخبر لمخالفته لعمل أهل المدينة إلا أن ابن العربي لم يشر إلى ذلك بل علل ترك العمل بهذا الخبر بالمذهب الأصولي للأحناف.

^{١٩٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/١٧٩ - ١٨٠.

واستدل على أن المراد بالحديث هو حال السوم وانعقاد العقد بإطلاق اسم المتبايعين على البائع والمشتري، يقول: "ويدلك على أن المراد هذه الحال قوله صلى الله عليه وسلم "المتبايعان" وإنما البائع أحدهما، وهو صاحب السلعة، فكأنه قال: إذا قال البائع قد بعث فهما بالخيار قبل الافتراق لأنه معلوم أن المشتري ليس ببائع، فثبت أن المراد إذا باع قبل قبول المشتري".^{١٩٨}

معنى الحديث عند الفقهاء

و ذكر الجصاص أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم "ما لم يفترقا" هو الافتراق بالقول، وهو المروي عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني ثم أيد ذلك بأنواع من الأدلة. يقول: "وقد اختلف الفقهاء في تأويل قوله صلى الله عليه وسلم "المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا" فروى عن محمد بن الحسن أن معناه إذا قال البائع قد بعثك فله أن يرجع ما لم يقبل المشتري قبلت، قال: وهو قول أبي حنيفة. وعن أبي يوسف هما المتساومان، فإذا قال: بعثك بعشرة فللمشتري خيار القبول في المجلس، وللبيع خيار الرجوع فيه قبل قبول المشتري، ومتى قام أحدهم قبل قبول البيع بطل الخيار الذي كان لهما، ولم تكن لواحد منهما إجازته".^{١٩٩}

أدلة قول الفقهاء

فمعنى الحديث عند محمد بن الحسن وأبي يوسف هو التفرق بالقول، وهو أمر سائغ في اللغة يقول الجصاص "فحملة محمد على الافتراق بالقول وذلك سائغ قال الله تعالى: "وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ".^{٢٠٠} ويقال: تشاور القوم فافترقوا عن كذا، يراد به الاجتماع على قول والرضى به وإن كانوا مجتمعين في المجلس".

^{١٩٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٨٠/٢.

^{١٩٩} - أحكام القرآن، للجصاص الرازي ١٨٠/٢.

^{٢٠٠} - سورة البينة: ٤

واستدل الجصاص على أن المراد الافتراق بالقول بالحديث الذي رواه بسنده عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا إلا أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله"^{٢٠١}

وقوله "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا هو على الافتراق بالقول، ألا ترى أنه قال: ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقبله، وهذا هو افتراق الأبدان بعد الافتراق بالقول، وصحة وقوع العقد به والاستقالة هو مسألته الإقالة، وهذا يدل من وجهين على نفي الخيار بعد وقوع العقد: أحدهما: أنه لو كان له خيار المجلس لما احتاج إلى أن يسأله الإقالة، بل كان هو يفسخه بحق الخيار الذي له فيه.

والثاني: أن الإقالة لا تكون إلا بعد صحة العقد وحصول ملك كل واحد منهما فيما عقد عليه من قبل صاحبه، فهذا أيضاً يدل على نفي الخيار وصحة البيع.

وقوله "ولا يحل له أن يفارقه" يدل على أنه مندوب إلى إقالته إذا سأله إياها مادام في المجلس، مكروه له أن لا يجيبه إليها، وأن حكمه في ذلك بعد الافتراق مخالف له إذا لم يفارقه في أنه لا يكره له ترك إجابته إلى الإقالة بعد الفرقة، ويكره له قبله.

دليل آخر من الحديث

واستدل الجصاص على ذلك بالحديث الذي رواه بسنده عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: البيعان لا بيع بينهما إلا أن يفترقا إلا بيع الخيار.^{٢٠٢}

وذكر عن ابن عمر بسنده أيضاً أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل بيعين لا بيع بينهما حتى يفترقا"^{٢٠٣}

^{٢٠١} - رواه أبو داود بهذا اللفظ في سننه ج: ٣ ص: ٢٧٣ ، برقم: ٣٤٥٦ .

^{٢٠٢} - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٧٤٤ ، برقم: ٢٠٠٧ ومسلم في صحيحه ج:

٣ ص: ١١٦٤ ، برقم: ١٥٣١ .

^{٢٠٣} - أخرجه النسائي في السنن المحتجى ج: ٧ ص: ٢٤٩ ، برقم: ٤٤٧١ بعدة طرق عن ابن عمر قال

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم البيعان بالخيار حتى يفترقا أو يكون بيع خيار وربما قال نافع أو يقول أحدهما

اخبر عليه السلام أن كل بيعين لا بيع بينهما إلا بعد الافتراق، وهذا يدل على أنه أراد بنفيه البيع بينهما في حال السوم، وذلك لأنهما لو كانا قد تبايعا لم ينف النبي صلى الله عليه وسلم تبايعهما مع صحة العقد ووقوعه فيما بينهما، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينفي ما قد أثبت، فعلمنا أن المراد المتساومان اللذان قد قصدا إلى التبايع وأوجب البائع البيع للمشتري وقصد المشتري إلى شرائه منه، بأن قال له: يعني، فنفي أن يكون بينهما بيع حتى يفترقا بالقول والقبول، إذ لم يكن قوله: يعني قبولا للعقد ولا من ألفاظ البيع، وإنما هو أمر به، فإذا قال: قد قبلت وقع البيع، فهذا هو الافتراق الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم.

اعتراض على هذا التأويل

واعترض على تأويله هذا للحديث بأن النبي صلى الله عليه وسلم نفى البيع بعد العقد لما لهما من خيار المجلس، وليس المراد بنفيه أنه لم يتم العقد أصلا. أجاب على ذلك بأن ثبوت الخيار لا يوجب نفي البيع، لأن النبي صلى الله عليه وسلم سمى العقد مع الخيار بيعاً كما في قوله صلى الله عليه وسلم "كل بيعين فلا بيع بينهما حتى يفترقا إلا بيع الخيار"، فلو أراد بذلك خيار المجلس كما يقول المعارض لما نفى البيع، بل أراد المعنى الذي ذكره الجصاص، لأنه يصح نفي البيع فيه بينهما لعدم وجود الإيجاب أو القبول. وقرر في نهاية هذا النقاش القاعدة الأصولية؛ بأن الحديث الذي استدل به القائلون بخيار المجلس يحتمل أكثر من معنى؛ المعنى الذي تعلقوا به، وهو مخالف لظاهر القرآن، والمعنى الآخر الذي ذكره الجصاص، ونقله عن بعض الفقهاء، وهو موافق لظاهر القرآن، فوجب حمل الحديث عليه لأنه لا يجوز الاعتراض بخبر الواحد على ظاهر القرآن.^{٢٠٤}

دليل القائلين بخيار المجلس

واحتج القائلون بخيار المجلس بما روي عن ابن عمر وأبي هريرة وحكيم بن حزام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا".^{٢٠٥}

للآخر اختر".

^{٢٠٤} - راجع أحكام القرآن، للجصاص ١٨١/٢.

^{٢٠٥} - أصل الحديث متفق عليه وقد مر ترجمته في ص: ٢٠٣.

وروي عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إذا تباع المتبايعان بالبيع، فكل واحد منهما بالخيار من بئعه، ما لم يفترقا، أو يكون بيعهما عن خيار، فإذا كان عن خيار فقد وجب، وكان ابن عمر إذا بايع الرجل ولم يغيره وأراد أن لا يقيله قام فمشى هنيهة ثم رجع".^{٢٠٦}

فاحتج القائلون بخيار المجلس بظاهر قوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا، وابن عمر هو راوي الحديث، وقد عقل من مراد النبي صلى الله عليه وسلم فرقة الأبدان. فقد استدل هؤلاء بأمرين: أحدهما: عمل الصحابي ابن عمر راوي حديث المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا.

والثاني: قوله النبي صلى الله عليه وسلم "المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا". ويرى الجصاص انه لا يصح الاستدلال بالأمرين.

الاستدلال بعمل الصحابي

يرى الجصاص أنه لا دلالة فيما ذكر من فعل ابن عمر أنه إذا بايع الرجل وأراد أن لا يقيله قام فمشى هنيهة ثم رجع، يقول: "فأما ما روي من فعل ابن عمر فلا دلالة فيه على أنه من مذهبه، لأنه جائز أن يكون خاف أن يكون بئعه ممن يرى الخيار في المجلس فيحذر منه بذلك حذرا مما لحقه في البراءة من العيوب حتى خوصم إلى عثمان، فحملة على خلاف رأيه ولم يجوز البراءة إلا أن يبينه لمبتاعه".^{٢٠٧}

وقد روي عن ابن عمر ما يدل على موافقته لمذهب من لا يشترط التفرق، وهو ما روي ابن شهاب عن حمزة بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال: "ما أدركت الصفقة حيا فهو مال المبتاع"^{٢٠٨}

^{٢٠٦} - انظر لعمل ابن عمر مسند أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفراييني المتوفى سنة ٣١٦هـ، ج: ٣، ص: ٢٦٥، رقم: ٤٩١٣ الطبعة الأولى، دار المعرفة، بيروت - لبنان، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي.

^{٢٠٧} - انظر لذلك مختصر اختلاف العلماء للحصاص ج: ٣، ص: ٤٨.

^{٢٠٨} - رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ٤، ص: ١٦ عن حمزة بن عبد الله أن عبد الله بن عمر

وهذا يدل على أنه كان يرى أن المبيع كان يدخل في ملك المشتري بالصفقة، ويخرج عن ملك البائع، وذلك ينفي الخيار.
ومادام نقل عن ابن عمر ما يدل على موافقته لظاهر القرآن، وما ذكر عنه من فعله احتمال ما ذكره الجصاص، فلا يصح نسبة القول إلى ابن عمر بخيار المجلس.

المثال الثاني: الكلام في الصلاة

قال الله تعالى "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ"^{٢٠٩} ذكر المفسرون لكلمة "قانتين" أكثر من معنى:

قال ابن عباس: الطاعة وهو قول الحسن وعطاء والشعي

وقال ابن عمر: القيام

وقيل القنوت: الخشوع.

وقال مجاهد: القنوت: السكوت وكل هذه المعاني محتملة إلا أنه قد صح بعض الأحاديث في سبب نزول هذه الآية، وبه يتحدد المعنى المراد بالآية يقول أبو بكر بن العربي: وفي الصحيح قال زيد "كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت "وقوموا لله قانتين" فأمرنا بالسكوت"^{٢١٠} وذكر الجصاص أنه قد روي الحارث بن شبل عن أبي عمرو الشيباني قال: كنا نتكلم في الصلاة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت "وقوموا لله قانتين" فأمرنا بالسكوت.^{٢١١}

قال: ما أدركت الصفقة حيا فهو من مال المتبائع".

وذكره البخاري في ترجمة الباب في صحيحه ج: ٢ ص: ٧٥١، فقال: "باب إذا اشترى متاعا أو دابة فوضعه عند البائع أو مات قبل أن يقبض، وقال بن عمر رضي الله عنهما ما أدركت الصفقة حيا بمجموعا فهو من المتبائع".

٢٠٩ - سورة البقرة: ٢٣٨

٢١٠ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٣٠١/١.

٢١١ - ٤٤٣/١ الحديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٤ ص: ١٦٤٨، برقم: ٤٢٦٠

ومسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٣٨٣، برقم: ٥٣٩

ولذلك ترجح عندهم أن يكون القنوت هنا بمعنى السكوت مع احتمال له للمعاني الأخرى، يقول ابن العربي: "وهذه المعاني كلها يصح أن يكون جميعها مراداً...، والصحيح رواية زيد بن أرقم لأنها نص ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يلتفت إلى محتمل سواها".^{٢١٢}

فإذا ثبت أن المراد بالقنوت السكوت اختلف الفقهاء في حظر الكلام في الصلاة بناء على مذهبهم في تقييد المطلق بخير الواحد، أو عدم تقييده على أقوال:

القول الأول

قال الحنفية بحظر مطلق الكلام ووجوب مطلق السكوت في الصلاة.^{٢١٣}

القول الثاني

وجوز الإمام مالك الكلام فيها إن كان لإصلاح الصلاة.^{٢١٤}

^{٢١٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٣٠١/١ - ٣٠٢.

^{٢١٣} - قال الإمام السرخسي: "فإن تكلم في صلاته ناسياً أو عامداً مخطئاً أو قاصداً استقبل الصلاة وقال الشافعي رحمه الله تعالى إذا كان ناسياً أو مخطئاً لا يستقبل إلا إذا طال كلامه". المبسوط للإمام السرخسي، ج: ١ ص: ١٧٠.

^{٢١٤} - قال الدسوقي: إن الإمام إذا سلم من ركعتين مثلاً فحصل كلام منه أو من المأموم أو منهما لأجل إصلاحها فلا تبطل به الصلاة ولا سجود عليه بل هو مطلوب لكن إن كان المتكلم لإصلاحها المأموم فيشترط في عدم بطلان صلاته أمران:

الأول أن لا يكثر الكلام فإن كثر بطلت.

والثاني أن يتوقف التفهيم على الكلام.

وإن كان الكلام لإصلاحها صادراً من الإمام فيشترط فيه زيادة على ما ذكر أمران أيضاً أن يسلم معتقداً التمام وإن لا يظن له بعد سلامه شك في نفسه بأن لا يحصل له شك أصلاً أو يحصل له من المأمومين واعلم أن الكلام لإصلاح الصلاة لا سجود فيه ولا بطلان به سواء وقع بعد السلام أو قبله.

حاشية الدسوقي ج: ١ ص: ٢٨٢، محمد عرفة الدسوقي المالكي طبع دار الفكر بيروت، تحقيق: محمد

عليش.

القول الثالث

وقال الشافعي إن كلام السهو لا يفسدها،^{٢١٥} فقيد المالكية و الشافعية مطلق القرآن بخبر الواحد.

دليل المالكية والشافعية

ذكر إلكيا الهراسي أن الإمام الشافعي يرى أن الأمر بالسكوت إنما يتناول العالم بالصلاة، فأما الساهي عن الشيء فلا يتناوله، ثم ذكر حديث ذي اليمين دليلا على ذلك، وذكر أن حديث ذي اليمين كان متأخرا عن حكم تحريم الكلام في الصلاة، لأن حديث ذي اليمين يرويه أبو هريرة، وأنه قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إحدى صلاتي العشاء؛ الظهر أو العصر".^{٢١٦}

^{٢١٥} - أورد الإمام الشافعي حديث ابن مسعود وحديث ذي اليمين، ثم قال: "قال الشافعي: فهذا كله ينفذ، فنقول إن حتما أن لا يعد أحد الكلام في الصلاة وهو ذاكر لأنه فيها، فإن فعل انتقضت صلاته، وكان عليه أن يستأنف صلاة غيرها، لحديث بن مسعود عن النبي، ما لا أعلم فيه مخالفا ممن لقيت من أهل العلم. قال: ومن تكلم في الصلاة وهو يرى أنه قد أكملها أو نسي أنه في صلاة فتكلم فيها بنى على صلاته وسجد للسهو، لحديث ذي اليمين، وأن من تكلم في هذه الحال فإنما تكلم وهو يرى أنه ليس في صلاة والكلام خارج الصلاة مباح.

وليس يخالف حديث بن مسعود حديث ذي اليمين، وحديث بن مسعود في الكلام جملة ودل حديث ذي اليمين على أن رسول الله فرق بين كلام العابد والناسي لأنه في صلاة، أو المتكلم وهو يرى أنه قد أكمل الصلاة".

اختلاف الحديث ج: ١ ص: ٢٣٢، للإمام الشافعي الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م مؤسسة الكتب الثقافية بيروت - لبنان تحقيق: عامر أحمد حيدر.

وأما مذهب أحمد ففيه تفصيل راجع له المعني لابن قدامة ج: ١ ص: ٣٩١، فإنه ذكر خمس صور للكلام في الصلاة، تختلف أحكامها في مذهبه.

^{٢١٦} - الحديث متفق عليه؛ وساقه البخاري في صحيحه ج: ٥ ص: ٢٢٤٩، برقم: ٥٧٠٤ باللفظ التالي عن أبي هريرة صلى بنا النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين، ثم سلم، ثم قام إلى خشية في مقدم المسجد، ووضع يده عليها، وفي القوم يومئذ أبو بكر وعمر فهابا أن يكلماه، وخرج سرعان الناس.

فقالوا قصرت الصلاة، وفي القوم رجل كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو ذا اليمين، فقال يا نبي الله

وتحریم الكلام في الصلاة كان بمكة، لأن ابن مسعود لما قدم من أرض الحبشة، كان الكلام محرماً، لأنه سلم على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليه، وأخبره بنسخ الكلام. وأما ما قيل: إن النبي صلى الله عليه وسلم لما فُهم عن الكلام في الصلاة، علّمهم طريقة تنبيه الإمام في حالة السهو بقوله "التسبيح للرجال والتصفيق للنساء"^{٢١٧} فلم لم يسبحوا؟.

فأجاب بأنه من الممكن أنه لم يكن قد أمرهم بذلك في ذلك الوقت. ولأنه ورد في الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين، ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد، فوضع يديه عليها، إحداهما على الأخرى، يعرف الغضب في وجهه، وخرج سرعان الناس، فقالوا:

أقصرت الصلاة؟

فقام رجل طويل اليدين — كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسميه ذا اليدين — فقال: يا رسول الله! أنسيت أم قصرت الصلاة؟ فأقبل على القوم، فقال: أصدق ذو اليدين؟ فقالوا: نعم، فجاء فصلى بنا الركعتين الباقيتين وسلم وسجد سجدة السهو. فأخبر أبو هريرة بما كان منه ومنهم من الكلام، ولم يمنع ذلك من البناء، ولم يسبحوا، لأنهم توهموا أن الصلاة قصرت.^{٢١٨}

ثم ردّ على الجصاص، فقال: وقال بعض المخالفين قول أبي هريرة: صلى بنا رسول الله" يحتمل أن يكون مراده أنه صلى بالمسلمين وهو منهم كما روي عن التزالي بن سيرة^{٢١٩} أنه

أنسيت أم قصرت؟ فقال: لم أنس ولم تقصر، قالوا: بل نسيت يا رسول الله، قال: صدق ذو اليدين؟. فقام فصلى ركعتين، ثم سلم، ثم كبر فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر ثم وضع مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبر".

ورواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٤٠٣، برقم: ٥٧٣.

^{٢١٧} - أخرجه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٣١٨.

^{٢١٨} - أحكام القرآن، لإكيا المراسي ١/٢١٧.

^{٢١٩} - قال ابن سعد: "التزالي بن سيرة الهلالي قال أخبرنا الفضل بن دكين وغلاد بن يحيى قالوا حدثنا

قال: قال لنا رسول الله إنا وإياكم كنا ندعى بني عبد مناف وأنتم اليوم بنو عبد الله، ونحن اليوم بنو عبد الله" وإنما عني به أنه قال لقومه".^{٢٢٠}

وهذا بعيد فإنه لا يجوز أن يقول: "صلى بنا وهو إذ ذاك كافراً ليس أهلاً للصلاة، ويكون ذلك كذباً، وفي حديث التزالي هو كان في جملة القوم، وسمع من رسول الله ما سمع.^{٢٢١}

خلاصة هذا الكلام أن حديث ذي اليمين متأخر عن النهي عن الكلام في الصلاة لأن راويه أبو هريرة وقد صرح أنه كان حاضراً في هذه الحادثة، وكان كلامهم ذلك سهواً، فإذا كان الأمر كذلك كان هذا الحديث مقيداً لمطلق السكوت.

وأما ابن العربي فقال: "وأما من تكلم عامداً فإن كان عابثاً أبطل الصلاة، وإن كان لإصلاحها — كتنبية الإمام — جاز عند علمائنا... ودليلنا حديث ذي اليمين المشهور

مسعر عن عبد الملك بن ميسرة عن التزالي بن سيرة قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنا وإياكم كنا ندعى بني عبد مناف، فأنتم بنو عبد الله، ونحن بنو عبد الله، قال أبو نعيم: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوم التزالي، وقال خلاد بن يحيى في حديثه قال مسعر: ونحن من بني عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة، والنبي صلى الله عليه وسلم من بني عبد مناف بن قصي من قريش.

قال: وقال محمد بن عمر: وقد روى التزالي بن سيرة عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وأبي مسعود الأنصاري وحذيفة بن اليمان، قال أخبرنا محمد بن عبد الله الأسدي قال حدثنا مسعر عن عبد الملك بن ميسرة عن الضحاک قال قال لي التزالي إذا أدخلتني في قري فقل اللهم بارك في هذا القبر وفي داخله وكان التزالي ثقة له أحاديث".

الطبقات الكبرى ج: ٦ ص: ٨٤ لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المتوفى عام ٢٣٠ هـ، طبع دار صادر بيروت.

^{٢٢٠} - وقد أخذ الحصاص ذلك عن الطحاوي فإنه قال: "وإنما قول أبي هريرة رضي الله عنه عندنا صلى

بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني بالمسلمين، وهذا جائز في اللغة.

ثم روى مثل هذا عن التزالي بن سيرة بسنده أنه قال: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنا وإياكم كنا ندعى بني عبد مناف، فأنتم اليوم بنو عبد الله، ونحن بنو عبد الله، يعني لقوم التزالي، فهذا التزالي يقول: قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو لم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد بذلك قال لقومنا". شرح معاني

الآثار ج: ١ ص: ٤٥٠

^{٢٢١} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢١٨/١.

الصحيح، تكلموا فيه لإصلاح الصلاة فلم تبطل صلاتهم".^{٢٢٢}

دليل الحنفية

واستدل الجصاص بظاهر قوله تعالى "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ"^{٢٢٣} وإطلاقه، وكذا الأحاديث المطلقة الواردة في النهي عن الكلام في الصلاة.

يقول: "والدليل عليه أن الآية التي تلونا من قوله تعالى: "وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ"^{٢٢٤} ورواية من روى أنها نزلت في حظر الكلام في الصلاة مع احتمال له لو لم ترد الرواية بسبب نزولها، ليس فيها فرق بين الكلام الواقع على وجه السهو والعمد، وبينه إذا قصد به إصلاح الصلاة أو لم يقصد^{٢٢٥} وهذا هو معنى الإطلاق.

ثم ذكر: أن الأخبار الناهية عن الكلام في الصلاة وردت مطلقه ولم تفرق بين الناسي والعامد، وبين ما كان من الكلام لإصلاح الصلاة أو لغيره.

الاختلاف في حديث ذي الدين

رأي المالكية والشافعية

ذكر المالكية والشافعية أن أبا هريرة متأخر الإسلام، والدليل على ذلك ما روي عن قيس بن أبي حازم أنه قال: أتينا أبا هريرة فقلنا: حدثنا، فقال صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث سنين.^{٢٢٦}

٢٢٢ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٣٠٢/١.

٢٢٣ - سورة البقرة (٢٣٨)

٢٢٤ - (سورة البقرة ٢٣٨)

٢٢٥ - راجع أحكام القرآن، للجصاص ٤٤٤/١.

٢٢٦ - رواه البيهقي في السنن الكبرى ج: ٢ ص: ٣٦٤، برقم: ٣٧٤٠ والطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ١ ص: ٤٥٠.

وقد روى عنه أنه قدم المدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بخير، فخرج خلفه وقد فتح

٢٢٧

النبي صلى الله عليه وسلم بخير.

فإذا كانت هذه القصة بعد إسلام أبي هريرة، ومعلوم أن نسخ الكلام كان بمكة، لأن عبد الله بن مسعود لما قدم على رسول الله من أرض الحبشة كان الكلام في الصلاة محظورا، لأنه سلم عليه فلم يرد عليه، وأخبره بنسخ الكلام في الصلاة.^{٢٢٨}

فتبت بذلك أن ما في حديث ذي اليمين كان بعد حظر الكلام في الصلاة، وقال مالك إنما لم تفسد به الصلاة لأنه كان لإصلاحها، وقال الشافعي لأنه وقع ناسيا.

رأي الحنفية

وأتيت الجصاص أن حديث ذي اليمين متقدم على حظر الكلام في الصلاة، وبناء على ذلك يعتبره منسوخا، وقد أقام على ذلك عدة أدلة، فإذا ثبت أنه منسوخ لا يمكن عندئذ تقييد مطلق الكتاب به، ومن الأدلة التي أقامها على تقدم حديث ذي اليمين ما يلي:

أولاً: لو كان حديث ذي اليمين متأخرا، لكان مبيحا للكلام في الصلاة مطلقا، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يخبرهم أن جواز ذلك مخصوص بحال دون حال، ولا قائل بذلك.

ثانياً: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان قد أمرهم أن من ناب عنه في صلاته شيء فليقل

٢٢٩

سبحان الله، إنما التصفيق للنساء والتسييح للرجال.

٢٢٧

- يقول الحافظ ابن حجر: وحديث قدوم أبي هريرة المدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بخير أخرجه

أحمد وابن خزيمة وابن حبان والحاكم من طريق خثيم بن عراك بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة قال قدمت المدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بخير وقد استخلف سباع بن عرفطة فذكر الحديث وفيه فزودونا شيئا حتى أتينا بخير وقد افتتحها النبي صلى الله عليه وسلم فكلم المسلمين فأشركونا في سهامهم". فتح الباري شرح صحيح البخاري

للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٧ ص: ٤٨٩

٢٢٨

- رواه البخاري عن عبد الله، قال: كنت أسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الصلاة،

فيرد علي، فلما رجعت سلمت عليه فلم يرد علي، وقال: إن في الصلاة شغلا". صحيح البخاري ج: ١ ص: ٤٠٧،

برقم: ١١٥٨

٢٢٩

- متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٤١٤، برقم: ١١٧٦، ومسلم في صحيحه ج:

١ ص: ٣١٦، برقم: ٤٢١.

فلما لم يكن من القوم تسييح في قصة ذي الـيدين، ولا أنكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم تركه، دل ذلك على أن قصة ذي الـيدين كانت قبل أن يعلمهم التسييح، فإنه من المستبعد أن يكون قد علمهم التسييح ثم يخالفونه إلى غيرد، ولو كانوا مخالفوا ما أمروا به من التسييح في مثل هذه الحال لظهر فيه التكبر عليهم في تركهم التسييح المأمور به إلى الكلام المحذور، وفي هذا دليل على أن قصة ذي الـيدين كانت على أحد وجهين:
إما قبل حظر الكلام في الصلاة.

وإما أن تكون بعد حظر الكلام في البداية ثم أبيع الكلام ثم حظر بقوله: التسييح للرجال والتصفيق للنساء.

ثالثاً: قصة ذي الـيدين كانت قبل غزوة بدر، وجاء عبد الله بن مسعود من الحبشة قبيل بدر وأخبره النبي صلى الله عليه وسلم بحظر الكلام في الصلاة هكذا ذكر أهل السير، وبذلك صرح ابن شهاب الزهري فيما رواه معمر عنه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر أو العصر وذكر الحديث "قال الزهري فكان هذا قبل بدر ثم استحكمت الأمور بعده".^{٢٣٠}

رابعاً: ولا يدل قول أبي هريرة في بعض الروايات "صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم" على تأخير هذه الحادثة لما روى عبد الله بن وهب عن عبد الله بن العمري عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذي الـيدين، فقال: كان إسلام أبي هريرة بعد ما قتل ذو

^{٢٣٠} -أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٤٤٥-٤٤٦.

رواه ابن حبان في صحيحه ج: ٦ ص: ٤٠٢، برقم: ٢٦٨٥ بسنده عن أبي هريرة، قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر أو العصر فسلم في الركعتين فقال ذو الشمالين بن عبد عمرو وكان حليفاً لبني زهرة أخففت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما يقول ذو الـيدين؟ فقالوا: صدق يا بني الله، قال فأتهم الركعتين اللتين نقصهما ثم سلم قال الزهري كان هذا قبل بدر ثم استحكمت الأمور بعد".

وفي الموضوع مناقشة راجع لها نصب للراية الزيلعي ج: ٢ ص: ٧٠ . وفتح الباري شرح صحيح

البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني، ج: ٣ ص: ٩٧

يقول الجصاص: ثبت بذلك أن ما رواه أبو هريرة كان قبل إسلامه لأن إسلامه كان عام خبير، فثبت أن أبا هريرة لم يشهد تلك القصة وإن حدث بها كما قال البراء: ما كل ما تحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعناه ولكن كان يحدث بعضنا بعضاً ولا يهتم بعضنا بعضاً".
وذلك لأن أبا هريرة كان يروي عن الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد روى من غير ذكر الصحابي، فقد روي عنه أنه قال: لا ورب هذا البيت ما أنا قلت: من أدرك الصبح وهو جنب فليفطر ولكن محمد صلى الله عليه وسلم قاله ورب هذا البيت، ثم لما أخرج برواية عائشة وأم سلمة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك، قال: لا علم لي بهذا، إنما أخبرني به الفضل بن العباس،^{٢٣٢} فليس في روايته بحديث ذي اليدين ما يدل على مشاهدته.

والصحابه كانوا يروون بصيغة جمع المتكلمين ويقصدون به جماعة المسلمين فيكون معنى قول أبي هريرة "صلى بنا رسول الله" أي صلى بالمسلمين وهو منهم.^{٢٣٣}

خامساً: كان بعض الكلام في حديث ذي اليدين عمداً وكان بعضه لغير إصلاح الصلاة فدل ذلك على أنها كانت في وقت متقدم عند ما كان الكلام مباحاً في الصلاة. وذكر الجصاص أنه يظهر من حديث زيد بن أرقم وأبي سعيد الخدري أنهما قد شهدا وقت إباحة الكلام في الصلاة وهما من أصاغر الصحابة، وهذا دليل على أن حظر الكلام في الصلاة كان بعد بدر، لأن زيد بن أرقم كان يتيماً في حجر عبد الله بن رواحة عند خروجه إلى مؤتة، ومثله لا يدرك قصة قبل بدر.

٢٣١ - روى الطحاوي عن عبد الله العمري عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه ذكر له حديث ذي اليدين فقال كان إسلام أبي هريرة رضي الله عنه بعد ما قتل ذو اليدين". شرح معاني الآثار ج: ١ ص: ٤٥٠. وانظر آثار السنن للنيروي في أن ذا اليدين هو ذو الشمالين

٢٣٢ - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٦٧٩، برقم: ١٨٢٥ ومسلم في صحيحه ج: ٢

ص: ٧٧٩، برقم: ١١٠٩

٢٣٣ - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٤٦/١.

فأزال هذا الاعتراض بأن زيد بن أرقم إن كان قد شهد إباحة الكلام في الصلاة، فإنه جائز أن يكون قد أبيع بعد الحظر، ثم حظر فكان آخر أمره الحظر، ويمكن أن يكون أبو هريرة أيضاً قد شهد إباحة الكلام بعد حظره، ثم حظر بعد ذلك، إلا أن إخباره عن قصة ذي اليمين لا محالة لم يكن عن مشاهدة لأنه أسلم بعدها.

وقال في نهاية البحث الحديثي في هذه المسألة: "وجملة الأمر في ذلك إن كان في حال إباحة الكلام بدياً قبل حظره فلا حجة للمخالف فيه، وإن كان بعد حظر الكلام فليس يمتنع أن يكون أبيع بعد الحظر، ثم حظر فكان آخر أمره الحظر، ونسخ به ما في حديث أبي هريرة".^{٢٣٤} وهذا أثبت أن الحديث الذي استدل به الشافعية والمالكية منسوخ ولا يمكن أن يقيد به مطلق الكتاب.

^{٢٣٤} - أحكام القرآن، للحصاص الرازي ١/٤٤٧.

الفصل الثالث

**الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد
وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام**

تناولنا موضوعات هذا الفصل في المبحثين التاليين:
المبحث الأول: الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد.
المبحث الثاني: أثر الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

تناولنا في المبحث الأول — كما يبدو من عنوانه — القواعد الأصولية ومذاهب الأئمة فيها، وأما المبحث الثاني فخصصناه لأثر هذه القواعد في اختلاف تفسير آيات الأحكام، فالمبحث الأول في القواعد النظرية والثاني تطبيق لها.

المبحث الأول

الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد

الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد

إذا ورد نص خاص ثم وردت زيادة عليه، فهذه الزيادة إما أن تكون مستقلة بنفسها أو لا، فإن كانت مستقلة فإما أن تكون من جنس الأول كزيادة صلاة على الصلوات الخمس أو تكون من غير جنسها كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة، فالجمهور على أن هذه الزيادة ليست بنسخ إلا ما روي عن بعض أهل العراق،^{٢٣٥} "أن ما كانت مستقلة من جنسها تعتبر نسخاً"، ولا عبرة بقولهم لعدم تحقق معنى النسخ في هذه الحالة إطلاقاً. وأما الزيادة التي لا تكون مستقلة بنفسها بل تكون جزءاً من المزيد عليه كالتغريب للحد، أو شرطاً له كاشتراط الإيمان في رقبة اليمين، فاختلّفوا في ذلك على أقوال:

القول الأول

أما لا تكون نسخاً مطلقاً، وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم من المعتزلة كالجبائي وأبي هاشم وهو قول أكثر الأشعرية والمعتزلة.^{٢٣٦}

القول الثاني

إنها نسخ وهو قول الحنفية، قال الإمام السرخسي: "وأما الوجه الرابع وهو الزيادة على النص، فإنه بيان صورة ونسخ معنى عندنا، سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم".^{٢٣٧} وذلك إذا وردت بعد استقرار حكم الأصل.^{٢٣٨}

٢٣٥ - الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الأمدى ١٨٣/٣

٢٣٦ - البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ١٤٣/٤.

٢٣٧ - أصول السرخسي ٩٢/٢.

٢٣٨ - ويقرر الجصاص ذلك فيقول: "ومن هذه الجهة قلنا إن الزيادة في النص يوجب نسخه إذا وردت بعد استقرار حكمه، وكذلك النص إذا ورد منفرداً عن ذكر الزيادة بعد ذكر الزيادة مع النص واستقرار حكمها فإنه يكون نسخاً للزيادة وذلك لاستحالة جمعها في حال واحدة". (الفصول في الأصول لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٧٨-٢٧٩).

القول الثالث

إن كان المزيد عليه ينفي الزيادة بمفهوم المخالفة، فإن تلك الزيادة نسخ وإلا فلا، كقوله صلى الله عليه وسلم "في سائمة الغنم زكاة".

فإنه يفيد بدليل الخطاب نفي الزكاة عن المعلوفة، فإن زادت الزكاة في المعلوفة كان

نسخا قاله الآمدي.^{٢٣٩}

القول الرابع:

إن غيرت المزيد عليه تغييراً شرعياً حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعل مثلها لم يعتد به، ويجب استثنائه، فإنه يكون نسخاً، وإن كان المزيد عليه لو فعل على حد ما يكون يفعل قبل الزيادة يصح فعله لم يكن نسخاً.^{٢٤٠}

القول الخامس:

إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخاً، وإن لم تغير حكمه في المستقبل بل كانت مقارنة له لم تكن نسخاً، فزيادة التفريب في المستقبل على الجلد نسخ، وكذا لو زيد في حد القذف عشرون، وأما الزيادة التي لا تسقط من المزيد عليه فكوجوب ستر الفخذ ثم وجوب ستر بعض الركبة، فلا يكون وجوب ستر بعضها نسخاً، قال صاحب المعتمد

^{٢٣٩} - الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ١٨٤/٣، وانظر المحصول في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي ٥٤١/٣.

^{٢٤٠} - إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي صفحة ٣٤٤-٣٤٥، والمحصول في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي ٥٤٢/٣.

يقول الباجي: وقال القاضي أبو بكر وأبو الحسن القصار: إن الزيادة إذا غيرت حكم المزيد عليه فجعلته غير مجزئ بعد أن كان مجزئاً، وجب أن يكون نسخاً مثل ما زيد في صلاة الحضر وكانت ركعتين فجعلت أربعاً، وصارت الركعتان غير مجزئة بعد أن كانت مجزئة فإن هذا يكون نسخاً.

وإن كانت الزيادة لا تغير حكم المزيد، ولا تخرجه من الإجزاء إلى ضده لم يكن نسخاً، نحو أن يضاف إلى الخمس الصلوات صلاة سادسة، أو إلى شهر رمضان شهر آخر، أو يقال جلد الزاني مائة وعشرون بعد أن كان مائة". وهو رأي القاضي عبد الجبار وغيره قاله الرازي.

وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخي، وأبو عبد الله البصري.^{٢٤١}

القول السادس:

إن الزيادة إن رفعت حكما عقليا أو ما ثبت باعتبار الأصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا، عند من لا يعتقد من أهل السنة أن العقل يوجب الأحكام، ومن يعتقد ذلك من المعتزلة يرى رفعها نسخا.

وان تضمنت رفع حكم شرعي تكون نسخا، وهو اختيار الإمام الرازي، نقله عن صاحب المعتمد، ورجحه.^{٢٤٢}

وأصل الاختلاف من حيث التأثير في اختلاف التفسير بين القول الأول والثاني، وهذه التفاصيل لا حاصل لها وليست في محل النزاع، فإنه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة، وليس الكلام هنا في مقام أن النسخ رفع أو بيان، وما لم يكن كذلك فليس بنسخ.

فإن القائل حينما فصل بين ما رفع حكما شرعيا وما لا يرفع كأنه قال: إن كانت الزيادة نسخا فهي نسخ وإلا فلا، وهذا لا حاصل له وإنما النزاع بينهم هل ترفع حكما شرعيا؟ فتكون نسخا، أو لا ترفع حكما شرعيا؟ فلا تكون نسخا.

فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا لوقع الاتفاق على أنها نسخ، ولو وقع الاتفاق على أنها لا ترفع حكما شرعيا، لوقع الاتفاق على أنها ليست بنسخ، ولكن النزاع في الحقيقة إنما هو في أنها رفع أم لا^{٢٤٣}، ولذلك سنقتصر على إيراد القولين الأولين فقط.

^{٢٤١} - المعتمد لأبي الحسين البصري ١/ ٤٠٥ البحر المحيط للزرکشي ٤/ ١٤٥.

^{٢٤٢} - انظر المحصول للإمام الرازي ج: ٣ ص: ٥٤٣.

^{٢٤٣} - راجع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ٣/ ٩٩، فإنه ذكر ذلك عن صاحب التنقيح، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني ج: ١ ص: ٣٣٢-٣٣٣.

أدلة قول الجمهور

قال الجمهور: إن الزيادة بيان وليست بنسخ، واستدلوا بأدلة نلخصها فيما يلي:

أحدها:

أن معنى النسخ هو الرفع والإزالة وهذا المعنى لا يتحقق في مسألة الزيادة على النص، لأن الحكم الثابت بالنص باق كما كان، ولم يرتفع. وبيان هذا في النفي مع الجلد وقيد صفة الإيمان في الرقبة في كفارة الظهار واليمين مثلا، أن الرقبة اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة فأخراج الكافرة منها يكون تخصيصا لا نسخا، بمنزلة إخراج بعض الأعيان من الاسم العام ألا ترى أن بني إسرائيل استوصفوا البقرة، وكان ذلك منهم طلب البيان المحض دون النسخ، وبعدها بينها الله لهم امتثلوا الأمر المذكور في قوله "إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة".

وهذا لأن النسخ يكون برفع الحكم المشروع، وفي الزيادة تقرير الحكم المشروع، وإلحاق شيء آخر به بطريق المجاورة، فإن إلحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من أن يكون مشروعاً، وإلحاق صفة الإيمان بالرقبة لا يخرج الرقبة من أن تكون مستحقة الإعتاق في الكفارة. وهذا مثل حقوق العباد، فإن من ادعى على غيره ألفاً وخمسمائة، وشهد له شاهدان بألف، وآخران بألف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله، كان مقدار الألف مقضياً به بشهادتهم جميعاً وإلحاق الزيادة بالألف في شهادة الآخر يوجب تقرير الأصل في كونه مشهوداً به لا رفعه.

فتبين بهذا أن الزيادة لا تتعرض لأصل الحكم المشروع، فلا يكون فيها معنى النسخ

بوجه من الوجوه. ٢٤٤

٢٤٤ - يقول الشيرازي: "إن النسخ في اللغة هو الرفع والإزالة ثم خص في الشرع ببعض ما تناوله الاسم فقيل هو رفع الحكم الثابت بالنص وهذه الحقيقة لا توجد فيما زيد فيه لأن الحكم الثابت بالنص باق كما كان لم يزل ولم يرتفع وإنما لزمه زيادة فلم يكن ذلك نسخاً، بذلك عليه أنه لو كان في الكيس مائة درهم فزيد عليه شيء آخر لم يكن ذلك رفعاً لما في الكيس كذلك هاهنا".

التبصرة ج: ١ ص: ٢٧٧ لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي المتوفى سنة

والثاني:

النسخ يلزم عندما يكون النص المتأخر مقتضيا لرفع حكم النص المتقدم، ويكون ذلك عند التعارض بين النصين و عدم إمكان الجمع بينهما.
وأما الزيادة والمزيد عليه فيمكن الجمع بينهما، فلا تعارض بينهما، ولا يقتضي أحدهما رفع حكم الآخر، فلا تكون الزيادة نسخا.^{٢٤٥}

أدلة قول الحنفية.

الدليل الأول

واستدل الحنفية لقولهم بأن حقوق الله لا تقبل التجزي، فارتفاع جزئه أو شرطه رفع له والرفع نسخ، سواء كان ذلك بزيادة جزء، أو إضافة شرط أو تقييد مطلق.^{٢٤٦}

٤٧٦هـ، طبع دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ، تحقيق: د. محمد حسن هبتو.

وراجع أصول السرخسي ج: ٢ ص: ٨٢.

٢٤٥

- يقول الشيرازي "ولو كانت الزيادة في الحكم نسخا لحكم المزيد عليه لوجب إذا أوجب الله تعالى الخمس صلوات ثم أوجب صوم شهر رمضان أن يكون ذلك نسخا للصلوات ولما لم يكن ذلك نسخا بالإجماع وحب أن لا تكون هذه الزيادة نسخا لأن النسخ ما لم يمكن الجمع بينه وبين المنسوخ في اللفظ كما لو قال: صل إلى بيت المقدس ولا تصل لم يكن كلاما وهنا لو جمع بين الزيادة والمزيد عليه صح ووجب الجمع بينهما فدل على أن ذلك ليس بنسخ ولأن النسخ أن يتناول الناسخ ما تناوله المنسوخ وإيجاب الزكاة لا يتناول حكم المنسوخ فلا يجوز أن يكون ذلك نسخا له". التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي ص: ٢٧٦

ويقرر الجصاص هذا الدليل في صورة اعتراض، فيقول: فإن قال قائل قد قلت فيما سلف إن النسخ إنما يصح على الوجه الذي يجوز ورود الأمر به في خطاب واحد وأن مالا يصح اجتماع ذكره مع المنسوخ في خطاب واحد لم يصح نسخه به والزيادة مع الأصل مما يصح وجوده معه في خطاب واحد". الفصول في الأصول للإمام الجصاص الرازي ٢/٢٧٨-٢٧٩.

٢٤٦

- وقد بين شمس الأئمة السرخسي ذلك، فقال: والدليل على إثبات ذلك أن ما يجب حقا لله تعالى من عبادة أو عقوبة أو كفارة لا يحتمل الوصف بالتجزئ، وليس للبعض منه حكم الجملة بوجه، فإن الركعة من صلاة الفجر لا تكون فجرا والركعتين من صلاة الظهر في حق المقيم لا تكون ظهرا، وكذلك المظاهر إذا صام شهرا ثم عجز فأطعم ثلاثين مسكينا لا يكون مكفرا به بالإطعام ولا بالصوم، ولهذا قلنا القاذف إذا جلد تسعة وسبعين سوطا لا تسقط شهادته لأن الحد ثمانون سوطا فبعضه لا يكون حدا.

الدليل الثاني

واستدلوا على رأيهم: بأن النسخ بيان لمدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر، ثم الإطلاق ضد التقييد، فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق، وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق، وإثبات حكم هو ضده، وهو التقييد، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخا، فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخا.

إذا تقرر هذا فنقول الثابت بآية الزنا جلد وهو حد فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حدا، لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد بمنزلة بعض العلة، فإنه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة، فكان نسخا من هذا الوجه.

وكذلك في الرقبة، فإن مع الإطلاق، التكفير بتحرير رقبة، وبعد القيد، تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة، فعرفنا أنه نسخ، وبه فارق حقوق العباد فإنه مما يحتمل الوصف بالتحزي، فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة به تقريرا للمزيد عليه، حتى إن فيما لا يحتمل التحزي من حقوق العباد الحكم كذلك أيضا، فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض بيعا ونكاح أربع نسوة لما كان موجبا حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو امرأتين لأنه ليس بنكاح أربع نسوة. (أصول السرخسي ج: ٢ ص: ٨٣).

الدليل الثاني

واستدلوا على رأيهم: بأن النسخ بيان لمدة بقاء الحكم وإثبات حكم آخر، ثم الإطلاق ضد التقييد، فكان من ضرورة ثبوت التقييد انعدام صفة الإطلاق، وذلك لا يكون إلا بعد انتهاء مدة حكم الإطلاق، وإثبات حكم هو ضده، وهو التقييد، وإذا كان إثبات حكم غير الأول على وجه يعلم أنه لم يبق معه الأول نسخا، فإثبات حكم هو ضد الأول أولى أن يكون نسخا.

إذا تقرر هذا فنقول الثابت بآية الزنا جلد وهو حد فإذا التحق النفي به يخرج الجلد من أن يكون حدا، لأنه يكون بعض الحد حينئذ وبعض الحد ليس بحد ممثلة بعض العلة، فإنه لا يوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة، فكان نسخا من هذا الوجه.

وكذلك في الرقبة، فإن مع الإطلاق، التكفير بتحرير رقبة، وبعد القيد، تحرير رقبة بعض ما يتأدى به الكفارة، فعرفنا أنه نسخ، وبه فارق حقوق العباد فإنه مما يحتمل الوصف بالتجزئ، فيمكن أن يجعل إلحاق الزيادة به تقريرا للمزيد عليه، حتى إن فيما لا يحتمل التجزئ من حقوق العباد الحكم كذلك أيضا، فإن البيع لما كان عبارة عن الإيجاب والقبول لم يكن الإيجاب المحض بيعا ونكاح أربع نسوة لما كان موجبا حرمة النكاح عليه لا يثبت شيء من ذلك بنكاح امرأة أو امرأتين لأنه ليس بنكاح أربع نسوة. (أصول السرخسي ج: ٢ ص: ٨٣).

أثر الزيادة على النص بخبر الواحد في اختلاف التفسير.

فإذا ثبت الخلاف بين الحنفية والجمهور في الزيادة على النص أنها نسخ عند الحنفية لأن الخاص لا يحتمل البيان، لأنه بين نفسه كما قرره شمس الأئمة السرخسي.^{٢٤٧}

وهي (الزيادة) بيان عند الجمهور، وقد تقرر في الأصول أن الحنفية لا يميزون نسخ القطعي إلا بالقطعي الموجب للعلم، فما دامت الزيادة نسخاً، لم تصح عندهم بخبر الواحد والقياس.

يقول السرخسي: "وهذا لأن الدلالة قامت لنا على أن الزيادة على النص نسخ، فلا يثبت إلا بما يثبت النسخ به، والنسخ لا يثبت بخبر الواحد، فكذلك لا تثبت الزيادة."^{٢٤٨}
ويقول الزركشي: "واعلم أن فائدة هذه المسألة أن ما ثبت أنه من باب النسخ وكان مقطوعاً به فلا ينسخ إلا بقاطع."^{٢٤٩}

تفصيل في مذهب الحنفية

وتدل فروع الحنفية على أن الزيادة نوعان:

أحدهما: ما يكون في العمل بما رفع العمل بحكم النص أصلاً، ولا يصح اجتماعه مع الزيادة مثل قوله تعالى: "وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ"^{٢٥٠} فإنه لا يصح أن تقول قد أوجب عليكم الحكم بالشاهدين،

^{٢٤٧} - قانلاً: "حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازاً ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا، فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة". أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٢٨.

^{٢٤٨} - أصول السرخسي أصول السرخسي ج: ١ ص: ١١٢.

^{٢٤٩} - البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ١٤٧/٤.

^{٢٥٠} - سورة البقرة: ٢٨٢.

والرجل والمرأتين، دون غيرهم ثم تقول قد أجزت لكم الحكم بالشاهد واليمين لأن اللفظ يتناقض و يستحيل معناه.^{٢٥١}

و في مثل هذه الزيادة لا يعملون بالحديث، لأن فيه إبطال حكم النص و الخاص.
والثاني: ما يكون فيه إبطال حكم النص اعتقادا: وأما من الناحية العملية فيكون مقررا لحكم النص مثل فرضية القراءة، فإنها ثابتة بدليل مقطوع به، وهو قول الله تعالى: "فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"^{٢٥٢} وتعيين الفاتحة ثابت بخبر الواحد ، فمن جعل ذلك فرضا كان زائدا على النص (من حيث الاعتقاد أنه فرض)، ومن قال إنه يجب العمل به من غير أن يكون فرضا، كان مقررا للثابت بالنص على حاله وعاملا بالدليل الآخر بحسب موجهه.^{٢٥٣}

وفي مثل هذه الحالة يعملون بالحديث لكنهم لا يجوزون الزيادة على الكتاب بخبر الواحد في مرتبة الكتاب فلا يثبتون الفرضية به لكنهم يعملون به في مرتبة الوجوب أو السنية.
وقد ترتب على ذلك اختلاف في كثير من الفروع، والمسائل الفقهية عند تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، نورد منها الأمثلة التالية:

المثال الأول: النفي والتغريب للزاني البكر

قال الله تعالى: "الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ"^{٢٥٤} اختلف الفقهاء والمفسرون في الزيادة على الآية المذكورة، و بناء على ذلك اختلفوا في حد الزاني البكر على أقوال:

^{٢٥١} - انظر الفصول في الأصول للإمام الجصاص الرازي ٢٧٩/٢

^{٢٥٢} - سورة المزمل: ٢٠

^{٢٥٣} - راجع أصول السرخسي ١١٢/١

^{٢٥٤} - سورة النور: ٢

القول الأول: النفي جزء من الحد

قال مالك: ينفي الرجل ولا تنفي المرأة والعبد.

وقال الأوزاعي: ولا تنفي المرأة.

وقال الشافعي والثوري والحسن بن صالح: ينفي الزاني.

وقال الشافعي: وينفي العبد نصف سنة.^{٢٥٥}

القول الثاني: النفي ليس من الحد

وقال حماد وأبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد: نفي الزاني البكر ليس بحد، وإنما هو

تعزير موكول إلى رأي الإمام، إن رأى نفيه للدعارة فعل، كما يجوز حبسه حتى يحدث

توبة.^{٢٥٦}

أدلة القول الأول

استدل ابن العربي بعدة أحاديث على زيادة التغريب على الجلد، منها الأحاديث التالية:
عن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: خذوا عني قد جعل الله لهن

^{٢٥٥} - انظر الإقناع للشريبي ج: ٢ ص: ٥٢٢. ونيل الأوطار للشوكاني ج: ٧ ص: ٢٥٣. ورسالة أبي

زيد القيرواني (في الفقه المالكي) ج: ١ ص: ١٢٨.

^{٢٥٦} - قال الحافظ أبو عمر بن عبد البر: "واختلفوا في التغريب:

فقال مالك: ينفي الرجل ولا تنفي المرأة ولا العبد، ومن نفي حبس في الموضع الذي ينفي إليه.

وقال الأوزاعي: ينفي الرجل ولا تنفي المرأة.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا نفي على زان، وإنما عليه الحد رجلا كان أو امرأة حرا كان أو عبدا.

وقال الثوري والشافعي والحسن بن حي: ينفي الزاني إذا جلد، امرأة كان أو رجلا.

واختلف قول الشافعي في نفي العبد فقال: مرة استخير الله في تغريب العبيد، وقال مرة: ينفي العبد نصف

سنة، وقال مرة أخرى: سنة بلده، وبه قال الطبري". التمهيد ج: ٩ ص: ٨٧.

وانظر لتفصيل المذاهب الهداية شرح البداية للمرغيناني ج: ٢ ص: ٩٩، وأحكام القرآن، لأبي بكر

الخصاص الرازي ٢/٣، ٢٥٥، وأحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/٤٦٢.

سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم.^{٢٥٧}
 ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أنزل عليه الوحي كرب لذلك واربد،
 فأنزل الله عليه ذات يوم فلقي لذلك فلما سري عنه قال: قد جعل الله لمن سبيلا، الثيب بالثيب
 والبكر بالبكر، الثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر جلد مائة ونفي سنة، وروي مسلم في
 بعض طرقه: البكر تجلد وتنفي، والثيب تجلد وترجم^{٢٥٨}.

ثم ذكر مذهبه أن البكر يجلد ويفرب وبه قال الشافعي، ثم ذكر مذهب أبي حنيفة
 وحماد فقال: وقال أبو حنيفة وحماد: لا يقضي بالنفي حدا إلا أن يراه الحاكم تعزيرا، واحتجا
 بقوله تعالى "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"^{٢٥٩} ولم يذكر تغريبا،
 والزيادة على النص نسخ.

ثم رد عليهما فقال: قلنا لا نسلم أن الزيادة على النص نسخ وقد بيناه في غير
 موضع.^{٢٦٠}

وقال إلكيا الهراسي: "والشافعي يضم النفي إلى الجلد في حق البكر، وليس في الآية ما
 ينفيه فإن النفي يجوز أن لا يذكر عند ذكر مائة جلدة وإشهار المجلود به، وهذا مما شرحناه في
 مسائل الفقه، وليس في الظاهر ما ينفى النفي ولا ما يثبت، فهو مأخوذ من السنة."^{٢٦١}

أدلة القول الثاني

ويرى الجصاص أن الآية خاصة، ولا يجوز الزيادة عليها بخبر الواحد، واستدل على أن

^{٢٥٧} - رواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣١٦، برقم: ١٦٩٠

^{٢٥٨} - رواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣١٧، برقم: ١٦٩٠ والطحاوي في شرح معاني الآثار ج:

٣ ص: ١٣٤

^{٢٥٩} - سورة النور: ٢

^{٢٦٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/٤٦١-٤٦٢.

^{٢٦١} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٣/٢٩٣.

نفى البكر الزاني ليس بحد بأن قوله تعالى: "الرَّائِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ" ^{٢٦٢} يوجب أن يكون هذا هو الحد المستحق بالزنا، وأنه كمال الحد، فلو جعلنا النفي حدا معه

لكان الجلد بعض الحد، ولكان ذلك زيادة في النص، وفي ذلك إيجاب نسخ الآية، فثبت أن

النفي إنما هو تعزيز وليس بحد، و الزيادة في النص غير جائزة إلا بمثل ما يجوز به النسخ ^{٢٦٣}

ثم أثبت أن ذلك ليس بيانا للكتاب لأنه لو كان النفي حدا مع الجلد لكان من النبي

صلى الله عليه وسلم عند تلاوته توقيف للصحابة عليه وبيان لهم، لئلا يعتقدوا عند سماع التلاوة

أن الجلد هو جميع حده، ولو كان كذلك لكان وروده في وزن ورود نقل الآية فلما لم يكن

خير النفي بهذه المترلة بل كان وروده من طريق الآحاد ثبت أنه ليس بحد. ^{٢٦٤}

ثم ذكر عن عدد من الصحابة أن النفي ليس بحد، وقال: لو كان حدا لما خفي على

كبار الصحابة، فإنه قد روي عن عمر أنه غرب ربيعة بن أمية بن خلف في الخمر إلى خير،

فلحق بمرقل، فقال عمر: لا أغرب بعدها أحدا، ^{٢٦٥} ولم يستثن الزنا.

وروي عن علي أنه قال في البكرين إذا زنيا بجلدان، ولا ينفيان، وإن نفيهما من

الفتنة. ^{٢٦٦}

^{٢٦٢} - سورة النور: ٢

^{٢٦٣} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٥٥

^{٢٦٤} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٥٥

^{٢٦٥} - رواه في سنن النسائي - المحتجى ج: ٨ ص: ٣١٩، برقم: ٥٦٧٦ بسنده عن سعيد بن المسيب

قال: غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن أمية بن خلف في الخمر إلى خير، فلحق بمرقل فتنصر، فقال عمر رضي الله عنه: لا أغرب بعده مسلما".

وانظر التمهيد لابن عبد البر ج: ٩ ص: ٨٩

^{٢٦٦} - رواه عبد الرزاق في مصنف عبد الرزاق ج: ٧ ص: ٣١٥، برقم: ١٣٣٢٧ "عبد الرزاق عن أبي

حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال قال عبد الله في البكر تزني بالبكر بجلدان مئة وينفیان، قال: وقال علي: حسبهما من

الفتنة أن ينفيا" وانظر التمهيد لابن عبد البر ج: ٩ ص: ٨٩

وروى عبيد الله عن نافع عن ابن عمر أن أمة له زنت فجلدها ولم ينفها.^{٢٦٧}

وقال إبراهيم النخعي: كفى بالنفي فتنة، فلو كان النفي ثابتا مع الجلد على أهما حد الزاني لما خفي على كبار الصحابة.

ويدل على ذلك ما روى أبو هريرة وشبل وزيد بن خالد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في الأمة إذا زنت فليجلدها فإن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم بيعوها ولو بضعير.^{٢٦٨}

وقد حوى هذا الخبر الدلالة من وجهين على صحة قول القائلين بعدم ثبوت النفي حدا:

أحدهما: إنه لو كان النفي ثابتا لذكره مع الجلد.
والثاني: أن الله تعالى قال: "فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِمْ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ"^{٢٦٩} فإذا كان جلد الأمة نصف حد الحرة وأخير صلى الله عليه وسلم في حدها بالجلد دون النفي، دل ذلك على أن حد الحرة هو الجلد ولا نفي فيه.^{٢٧٠}

^{٢٦٧} - ذكر الحفاظ هذه الرواية على عكس ما ذكره الجصاص، فقال: "حديث أن أمة لابن عمر زنت فجلدها و غيرها إلى فذك، ابن المنذر في الأوسط عن ابن عمر أنه حد مملوكة له في الزنا ونفاها إلى فذك". تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٤ ص: ٦٠.
ومثل ذلك ذكر أبو إسحاق الشيرازي، فقال: "ولأن ابن عمر جلد أمة له زنت ونفاها إلى فذك". المهذب للشيرازي ج: ٢ ص: ٢٧٠.
ومثل ذلك رواها عبد الرزاق في مصنفه ج: ٧ ص: ٣١٥، برقم: ١٣٣٢٦، فقال: "عبد الرزاق عن معمر عن أيوب عن نافع عن ابن عمر نفي إلى فذك". ولم أجد الرواية التي ذكرها الجصاص.

^{٢٦٨} متفق عليه؛ صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٩٠١، برقم: ٢٤١٧، وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٣٢٩

، برقم: ١٧٠٣،

^{٢٦٩} - سورة النساء: ٢٥

^{٢٧٠} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٥٦

تأويل الأحاديث الواردة في النفي

أما الأحاديث التي استدلت بها القائلون بالنفي، فيؤولها الحنفية لأن النسخ لا يجوز عندهم بخبر الواحد، ويحملون أخبار الآحاد^{٢٧١} الواردة في النفي على معنى لا توجب به الزيادة على النص، وهو أن يكون ذلك على وجه التعزيز.

فقالوا: لا يجوز الزيادة بأخبار الآحاد لأنه يوجب النسخ، لا سيما مع إمكان استعمالها على وجه لا يوجب النسخ، فالواجب إذا كان الأمر هكذا حمله على وجه التعزيز لا أنه حد مع الجلد، فقرر النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت نفي البكر لأنهم كانوا حديثي عهد بالجاهلية، فرأى ردهم بالنفي بعد الجلد، كما أمر بشق روايا الخمر وكسر الأواني، لأنه أبلغ في الزجر وأحرى بقطع العادة.^{٢٧٢}

واستدلوا على أن النفي كان على وجه التعزيز ولم يكن حدا، بأن الحدود معلومة المقادير والنهايات، ولذلك سميت حدودا لا تجوز الزيادة عليها ولا النقصان منها، فلما لم يذكر

٢٧١ - ومن الأخبار التي أوردتها الجصاص الأخبار الآتية:

حديث عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر والثيب بالثيب البكر يجلد وينفى والثيب يجلد ويرجم". رواه أبو عروانة في مسنده ج: ٤ ص: ١٢١، برقم: ٦٢٥٣

وروى الحسن بن قبيصة بن ذؤيب عن سلمة بن المحبق عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله. رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ٣ ص: ١٣٤.

وحديث أبي هريرة وزيد بن خالد أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، إن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته، فافتدته منه بوليدة مائة شاة، ثم أخبرني أهل العلم أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرحم، فاقض بيننا بكتاب الله تعالى.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله، أما الغنم والوليدة فرد عليك، وأما ابنتك فإن على جلد مائة وتغريب عام، ثم قال لرجل من أسلم: أغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها.

متفق عليه؛ صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٩٧١، برقم: ٢٥٧٥، وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٣٢٤، برقم:

١٦٩٧.

٢٧٢ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٥٦.

النبي صلى الله عليه وسلم للنفي مكانا معلوما ولا مقدارا من المسافة والبعد علمنا أنه ليس بخد، وأنه موكول إلى اجتهاد الإمام، كالتعزير لما لم يكن له مقدار معلوم كان تقديره موكولا إلى رأي الأمام، ولو كان ذلك حدا لذكر النبي صلى الله عليه وسلم مسافة الموضع الذي ينفي إليه، كما ذكر توقيت السنة لمدة النفي.^{٢٧٣}

وهذا توصلوا إلى أن الأحاديث تحمل على معان لا توجب الزيادة على النص فان ذلك نسخ ولا يجوز بخير الواحد.

المثال الثاني: الاختلاف في مسائل الطهارة

قال الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا.^{٢٧٤}

اختلفوا في عدة مسائل بناء على اختلافهم في الزيادة على النص: عند تفسيرهم لهذه الآية تقتصر منها على المسائل التالية:

أولا: النية في الوضوء

اختلف الفقهاء في اشتراط النية ووجوبها بناء على اختلافهم في الزيادة على النص على أقوال:

القول الأول

قال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد: كل طهارة بماء تجوز بغير نية ولا يجزئ التيمم إلا بنية،^{٢٧٥} وهو قول الثوري والأوزاعي، قال الجصاص: إنه لم يحفظ عن الأوزاعي في التيمم شيء.

^{٢٧٣} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٥٧

^{٢٧٤} - سورة المائدة: ٦

^{٢٧٥} - الهداية شرح البداية للمرغيناني ج: ١ ص: ١٣. وبدائع الصنائع للكاساني ج: ١ ص: ٢٠.

القول الثاني

وقال مالك والليث والشافعي: لا يجزئ الوضوء ولا الغسل إلا بالنية.^{٢٧٦}

أدلة القول الأول

يرى الحنفية والقائلون بقولهم أن "قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"^{٢٧٧} يقتضي جواز الصلاة بوجود الغسل سواء قارنته النية أو لم تقارنه.

وذلك لأن الغسل اسم شرعي مفهوم المعنى في اللغة، وهو إمرار الماء على الموضع، وليس هو عبارة عن النية، فمن شرط فيه النية فهو زائد في النص، وهذا فاسد من وجهين: أحدهما: أنه يوجب نسخ الآية التي قد أباحت فعل الصلاة بوجود الغسل للطهارة من غير شرط النية، فمن حظر الصلاة ومنعها إلا مع وجود نية الغسل فقد أوجب نسخها، وذلك لا يجوز إلا بنسخ مثله.

والوجه الآخر: أن النص له حكمه، ولا يجوز أن يلحق به ما ليس منه، كما لا يجوز أن يسقط منه ما هو منه.

اعتراض وجواب

فإن قيل: فقد شرطوا في صحة الصلاة النية مع عدم ذكرها في اللفظ، قيل له إنما جاز

^{٢٧٦} - قال القفال الشافعي مبينا مذهب الإمام الشافعي: "ولا تصح طهارة الحدث بغير نية، وبه قال

مالك وأحمد وداود وأبو ثور.

وقال أبو حنيفة والثوري: لا تجب النية في الطهارة بالماء، وتجب في التيمم.

وقال الحسن بن صالح بن حي: يصح التيمم أيضا بغير نية، وعن الأزاعي روايتان: إحداها كقول

الحسن، والثانية كقول أبي حنيفة". حلية العلماء ج: ١ ص: ١٠٨

ويروى عن بعض الشافعية قول مثل قول الحنفية، يقول القرطبي في تفسير القرطبي ج: ٦: "وقال كثير من

الشافعية: لا حاجة إلى نية، وهو قول الحنفية، قالوا لا تجب النية إلا في الفروض التي هي مقصودة لأعيانها، ولم تجعل

سببا لغيرها، فأما ما كان شرطا لصحة فعل آخر فليس يجب ذلك فيه بنفس ورود الأمر إلا بدلالة تقارنه.

وانظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/٣٣٤.

^{٢٧٧} - سورة المائدة: ٦

ذلك فيها من وجهين:

أحدهما: أن الصلاة اسم مجمل مفتقر إلى البيان غير موجب للحكم بنفسه إلا بيان يرد فيه، وقد ورد فيه البيان بإيجاب إليه فلذلك أوجبوها، وليس كذلك الوضوء، لأنه اسم شرعي ظاهر المعنى بين المراد، فمهما ألحق به ما ليس في اللفظ عبارة عنه فهو زيادة في النص، ولا يجوز ذلك إلا بنص مثله.

والوجه الآخر: اتفاق الجميع على إيجاب النية فيها، فلو كان اسم الصلاة عموماً ليس بمجمل لجاز إلحاق النية بها بالاتفاق، فهي إذا كانت مجملاً أخرى بإثبات النية فيها من جهة الإجماع.^{٢٧٨}

وذكروا أن في اشتراط النية في التيمم ليس إلحاق زيادة بالآية ما ليس منها، لأن قوله تعالى "فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"^{٢٧٩} يقتضي إيجاب النية، لأن التيمم هو القصد في اللغة، والوضوء ليس كذلك، فإن قوله تعالى "فَاغْسِلُوا" لا يدل إلا على إمرار الماء، فلا تنطوي تحته النية، وفي إيجابها زيادة على النص وهو نسخ، ولا يجوز ذلك إلا بنص مثله.

أدلة القول الثاني

واستدل القائلون باشتراط النية بمحدث "الأعمال بالنيات"^{٢٨٠} وقال البخاري فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام.^{٢٨١}

^{٢٧٨} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/٢٣٣ - ٢٣٤

^{٢٧٩} - سورة المائدة: ٦

^{٢٨٠} - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٢٩ في "كتاب الإيمان" "باب ما جاء أن

الأعمال بالنية والحسبة، ولكل أمرىء ما نوى فدخل فيه الإيمان والوضوء والصلاة والزكاة والحج والصوم والأحكام" ومسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٥١٥ "باب قوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنية وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمال"

^{٢٨١} - صحيح البخاري ج: ١ ص: ٢٩

وقال الله تعالى: "قل كل يعمل على شاكلته"^{٢٨٢} يعني على نيته.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم "ولكن جهاد ونية"^{٢٨٣}.

مناقشة أدلة القول الثاني

وذكر القائلون بعدم اشتراط النية أنه لا يصح الاحتجاج بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الأعمال بالنيات" في موضع الخلاف، من قبل أن حقيقة اللفظ تقتضي كون العمل موقوفا على النية، والعمل موجود مع فقد النية، فعلمنا أنه لم يرد به حقيقة اللفظ، وإنما أراد معنى مضمرا فيه غير مذكور، فالمتحج بعموم الخبر في ذلك قد أغفل هذا الاحتمال. فإن قيل: مراده حكم العمل.

قيل له: الحكم غير مذكور، فالاحتجاج بعمومه ساقط، فإن ترك الاحتجاج بظاهر اللفظ.

وإن قال: ما لم يجوز أن يخلو كلام النبي صلى الله عليه وسلم من فائدة، وقد علمنا أنه لم يرد نفس العمل وجب أن يكون مراده حكم العمل.

قيل له: يحتمل أن يريد به فضيلة العمل لا حكمه.

وإذا احتمل الأمرين احتيج إلى دلالة من غيره في إثبات المراد، وسقط الاحتجاج به. وأما حمل الحديث على المعنيين فخطأ، لأن الضمير والمقتضى لا عموم له بمعنى أن نقدر في الحديث كل ما يصلح للتقدير.

والأمر الآخر الذي يمنع من إرادة المعنيين، أنه إن أريد به فضيلة العمل صار بمنزلة قوله لا فضيلة للعمل إلا بالنية، وذلك يقتضي إثبات حكم العمل حتى يصح نفي فضيلته لأجل عدم النية، ومتى أراد به حكم العمل لم يجوز أن يريد به الفضيلة، والأصل منتف، فغير جائز أن يراد

^{٢٨٢} - الإسراء : ٤٨

^{٢٨٣} - انظر أحكام القرآن، للإكيا الهراسي ٣٢/٢ والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٨٥/٦ والحديث متفق عليه رواد البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٦٥١ في أبواب الإحصار وجزاء الصيد باب "لا يحل القتال بمكة، وقال أبو شريح رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يسفك بها دما".
ومسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٤٨٧ في "باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير وبيان معنى لا هجرة بعد الفتح".

جميعاً بلفظ واحد إذ غير جائز أن يكون لفظ واحد لنفي الأصل ونفي الكمال.^{٢٨٤}

وعلى سبيل التسليم أن الأحاديث حجة في محل التراجع ذكروا أنها من أخبار الآحاد ولا يجوز الزيادة بها على النص، فقال الجصاص: "وأيضاً غير جائز أن يزداد في حكم القرآن بخبر الآحاد على ما بينا، وهذا من أخبار الآحاد".^{٢٨٥}

ثانياً: المضمضة والاستنشاق في الوضوء

اختلفوا في المضمضة والاستنشاق في الوضوء بناء على اختلافهم في الزيادة على كتاب الله على مذاهب:

مذهب الحنابلة وبعض المالكية

قال بوجوب غسل الفم والأنف في الوضوء الإمام أحمد بن حنبل.^{٢٨٦}

ويظهر من كلام أبي بكر بن العربي القول بوجوب غسل الفم والأنف في الوضوء، يقول: قال أحمد بن حنبل وجماعة: إن غسل الفم في الوضوء واجب، لأنه من الوجه، وقد واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم، وقال: "إذا مضمض خرجت الخطايا من فيه".^{٢٨٧}

^{٢٨٤} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٣٧/٢

^{٢٨٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٣٧/٢

^{٢٨٦} - قال مرعي يوسف: "وفروضة ستة؛ غسل الوجه، ومنه المضمضة والاستنشاق، وغسل اليدين مع المرفقين، ومسح الرأس كله، ومنه الأذنان، وغسل الرجلين مع الكعبين، والترتيب والموالة". دليل الطالب ج: ١ ص: ٩ لمرعي بن يوسف الحنبلي طبع المكتب الإسلامي بيروت، عام ١٣٨٩هـ.

^{٢٨٧} - رواه الإمام مالك، عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه، وإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه، فإذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من تحت أشفار عينيه، فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه، فإذا مسح برأسه خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من إذنيه، فإذا غسل رجله خرجت الخطايا من رجله حتى تخرج من تحت أظفار رجله، قال ثم كان مثبته إلى المسجد وصلاته نافلة له". المرطأ لمالك ج: ١ ص: ٣١، برقم: ٦٠.

الأنف: وقد ورد الأمر به في الحديث الصحيح، فقال: إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ماءً ثم لينثر، ومن استحمر فليوتر".^{٢٨٨}

وقال أيضاً: "فإذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه".^{٢٨٩}

وقلنا: إن كلام ابن العربي يدل على وجوب غسل الفم والأنف، وذلك لأنهما داخلان في مفهوم الوجه عنده، ثم إيراده للأحاديث الدالة على هذا المعنى يدل على ذلك.

مذهب الجمهور

ويقول الجمهور بعدم وجوب غسل الفم والأنف في الوضوء؛^{٢٩٠} لأنه ليس لهما ذكر في آية الوضوء، ولا يجوز الزيادة عليها بالأخبار التي ذكرها ابن العربي لأنها من الآحاد، وقد استدلل إلكياهراسي هنا بقريب من هذا المعنى، مع أن مذهبه الأصولي على خلاف ذلك، فيرى أن الوجه المعروف في المتعارف ما تواجه به.

وذلك يدل على أنه لا يجب المضمضة والاستنشاق؛ لأن الوجه لا يتناوله، مع أنه ليس مما تواجهه، ولو كان من الأركان الأصلية في الوضوء، ما كان لائقاً بالشرع أن يذكر الله تعالى أعضاء الوضوء الواجب غسلها ولا يذكرها.^{٢٩١}

فدل ذلك أن وروده في الحديث ليس كوروده في القرآن وهذا هو معنى عدم جواز الزيادة بخبر الواحد على الكتاب.

وقد صرح بذلك الجصاص، فقال: "قد قيل فيه إن حد الوجه من قصاص الشعر إلى

^{٢٨٨} - رواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٢١٢، برقم: ٢٣٧، عن أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم قال: إذا استحمر أحدكم فليستحمر وترا، وإذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ماءً ثم لينثر".

^{٢٨٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٣/٢. والحديث المذكور جزء من الحديث الذي رواه الإمام مالك في الموطأ، ومر تخريجه قبل قليل.

^{٢٩٠} - راجع حلية العلماء للقفال الشاشي ج: ١ ص: ١١٦. ونور الإيضاح لأبي الإخلاص الوفائي الشرنبلالي ص: ١٩، طبع دار الحكمة، دمشق عام ١٩٨٥ م.

^{٢٩١} - انظر أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٣٦/٣.

أصل الذقن إلى شحمة الأذن، حكى ذلك أبو الحسن الكرخي عن أبي سعيد البردعي، ولا نعلم خلافا بين الفقهاء في هذا المعنى، وكذلك يقتضي ظاهر الاسم إذ كان إنما سمي وجها لظهوره ولأنه يواجه الشيء ويقابل به وهذا الذي ذكرناه من تحديد الوجه هو الذي يواجه الإنسان ويقابله من غيره

وهذا الذي ذكرناه من معنى الوجه يدل على أن المضمضة والاستنشاق غير واجبين بالآية إذ ليس داخل الأنف والفم من الوجه، إذ هما غير مواجهين لمن قابلهما، وإذا لم تقتض الآية إيجاب غسلهما وإنما اقتضت غسل ما واجهنا وقابلنا منه فمن قال بإيجاب المضمضة والاستنشاق فهو زائد في حكم الفرض ما ليس منه وهذا غير جائز لأنه يوجب نسخه".^{٢٩٢}

وأما أحاديث المضمضة والاستنشاق فأورد الجصاص منها الأحاديث التالية:

قال النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائما. وقوله صلى الله عليه وسلم حين توضأ مرة مرة: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به. ثم ذكر أنه إن قيل: إنما توجب المضمضة والاستنشاق؟

قيل له: أما الحديث الذي فيه أنه توضأ مرة مرة ثم قال "هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به"، فإنه لم يذكر فيه أنه تمضمض فيه واستنشق، وإنما ذكر فيه الوضوء فحسب، والوضوء هو غسل الأعضاء المذكورة في كتاب الله تعالى، وجائز أن لا يكون تمضمض واستنشاق في ذلك الوضوء، لأنه قصد به توقيفهم على المفروض الذي لا يجزئ غيره، فإذا لا دلالة في هذا الخبر على ما قال القائلون بوجوبهما، ولو ثبت أنه تمضمض واستنشق لم يجز أن يزداد في حكم الآية. وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في المضمضة والاستنشاق إلا أن تكون صائما^{٢٩٣} لا يجوز الاعتراض به على الآية في إثبات الزيادة لأنه غير جائز أن يزداد في حكم

^{٢٩٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٣٧/٢

^{٢٩٣} - أخرجه النسائي في السنن المحتجى ج: ١ ص: ٧٩ في "باب الأمر بتحليل الأصابع".

وأورد في سننه ج: ١ ص: ٣٤ "باب في الاستنثار".

والترمذي في سننه ج: ٣ ص: ١٥٥ "باب ما جاء في كراهية مبالغة الاستنشاق للصائم" قال الترمذي

حديث حسن صحيح.

وابن ماجة في سننه ج: ١ ص: ١٥٢ في "باب تحليل الأصابع".

القرآن بخير الواحد.

ثم ذكر بسنده عن عطاء، قال سئلت عائشة عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بإناء فيه ماء، فتوضأ، وكفأ على يديه مرة، وغسل وجهه مرة، وغسل ذراعيه مرة، ومسح برأسه مرة، وغسل قدميه مرة، وقال هذا الوضوء الذي افترض الله علينا، ثم أعاد ذلك، فقال: من ضاعف ضاعف الله له، ثم أعاد الثالثة، فقال: هذا وضوؤنا معشر الأنبياء، فمن زاد فقد أساء.^{٢٩٤}

وقال: "فأخبرت بوضوئه من غير مضمضة ولا استنشاق، لأنه قصد بيان المفروض منه، ولو كان فرضاً فيه لفعله"^{٢٩٥}

ثالثاً: غسل اللحية في الوضوء

رأي الجمهور

لقد أورد أبو بكر الجصاص الرازي عن عدد من علماء السلف أنهم كانوا يغسلون لحاهم ويخللونها، إلا أنه صرح بأنه لم يثبت عن أحد منهم أنه رأى ذلك واجبا مثل غسل

ورواه ابن الجارود في المنتقى ج: ١ ص: ٣١، برقم: ٨٠
وابن خزيمة في صحيحه ج: ١ ص: ٧٨، برقم: ١٥٠
وابن حبان في صحيحه ج: ٣ ص: ٣٦٨، برقم: ١٠٨٧
والحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ١ ص: ٢٤٧.
وانظر الزيلعي في نصب الرأية ج: ١ ص: ١٦ .

^{٢٩٤} - قال ابن أبي حاتم في علل ابن أبي حاتم ج: ١ ص: ٥٧، برقم: ١٤٦ سنن أبو زرعة عن حديث رواه عباس السرسبي عن يحيى ابن ميمون عن ابن جريج عن عطاء عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم في صفة الوضوء مرة مرة، فقال: هذا الذي افترض الله عليكم، ثم توضأ مرتين مرتين، فقال من ضعف، ضعف الله له، ثم أعادها الثالث، فقال هذا وضوؤنا معشر الأنبياء، فقال أبو زرعة: هذا حديث واه منكر ضعيف".
وانظر للطرق الأخرى لهذا الحديث تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ١ ص: ٨٢، برقم: ٨١، كلها ضعيفة.

^{٢٩٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٣٨/٢

الوجه، فالذين روي عنهم غسل اللحية وتخليلها منهم:

روى إسرائيل عن جابر قال رأيت القاسم ومجاهدا وعطاء والشعبي يمسحون لحاهم.

وكذلك روي عن طاووس.

وروى جرير عن زيد بن عبد الرحمن بن أبي ليلي قال رأيت توضأ ولم أره يخلل لحيته

وقال هكذا رأيت عليا رضي الله عنه توضأ.

وقال يونس: رأيت أبا جعفر لا يخلل لحيته.

فلم ير أحد من هؤلاء غسل اللحية واجبا.

وروى ابن جريج عن نافع أن ابن عمر كان يبل أصول شعر لحيته ويغفل بيديه في

أصول شعرها حتى يكثر القطر منها.

وكذلك روي عن عبيد بن عمير وابن سيرين وسعيد بن جبير، فهؤلاء كلهم روي

عنهم غسل اللحية، ولكنه لم يثبت عنهم أنهم رأوا ذلك واجبا كغسل الوجه، وقد كان ابن

عمر متقصيا في أمر الطهارة كان يدخل الماء عينيه ويتوضأ لكل صلاة وكان ذلك منه استحبابا

لا إيجابا، ولا خلاف بين فقهاء الأمصار في أن تخليل اللحية (الكثيفة) ليس بواجب. ^{٢٩٦}

٢٩٦ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٣٩/٢.

وقال القرطبي: "وذكر ابن خزيمة أن الفقهاء اتفقوا على أن تخليل اللحية ليس بواجب في الوضوء،

إلا شيء روي عن سعيد بن جبير، قوله: ما بال الرجل يغسل لحيته قبل أن تنبت، فإذا نبت لم يغسلها، وما بال

الأمرد يغسل ذقنه ولا يغسله ذو اللحية.

قال الطحاوي: التيمم واجب فيه مسح البشرة قبل نبت الشعر في الوجه، ثم سقط بعده عند جميعهم،

فكذلك الوضوء.

قال أبو عمر: من جعل غسل اللحية كلها واجبا جعلها وجها، لأن الوجه مأخوذ من المراجعة، والله قد

أمر بغسل الوجه أمرا مطلقا لم يخص صاحب لحية من أمرد، فوجب غسلها بظاهر القرآن، لأنها بدل من البشرة.

قلت (القرطبي): واختار هذا القول ابن العربي، وقال: وبه أقول، لما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم

كان يغسل لحيته خرجه الترمذي وغيره فعين المحتمل بالفعل وحكى ابن المنذر عن إسحاق أن من ترك تخليل لحيته

عامدا أعاد". الجامع لأحكام القرآن، ج: ٦ ص: ٨٣

وانظر المجموع ج: ١ ص: ٤٣٦. والمدونة الكبرى ج: ١ ص: ١٧. وبداية المبتدئ للمرغيناني ج: ١ ص:

دليل هذا القول

إن الله أوجب غسل الوجه واللحية لا تدخل في مفهومه، و لا يصح قياسه على شعر الرأس في انتقال حكم مسح الرأس إليه للفرق بينهما، فإن الله تعالى قال: "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ"، والوجه ما واجهك من الإنسان، فاحتمل أن تكون اللحية من الوجه، لأنها تواجه المقابل له غير مغطاة في الأكثر كسائر الوجه، وقد يقال أيضا خرج وجهه، إذا خرجت لحيته، فليس يمتنع أن تكون اللحية من الوجه، فيقتضي ظاهر ذلك وجوب غسلها.

ويحتمل أن يقال أن اللحية ليست من الوجه، وإنما الوجه ما واجهك من بشرته دون الشعر النابت عليه بعد ما كانت البشرة ظاهرة دونه، ولمن قال بالقول الأول أن يقول نبات الشعر عليه بعد ظهور البشرة لا يخرج من أن يكون من الوجه، كما أن شعر الرأس من الرأس، وقد قال الله تعالى: "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ"، فلو مسح على شعر رأسه من غير إبلاغ الماء بشرفته كان ماسحا على الرأس وفاعلا لمقتضى الآية عند جميع المسلمين، فكذلك نبات الشعر على الوجه لا يخرج من أن يكون منه.

ولمن يأبي أن يكون من الوجه أن يفرق بينه وبين شعر الرأس أن شعر الرأس يوجد مع الصبي حين يولد فهو بمنزلة الحاجب في كون كل واحد منهما من العضو الذي هو فيه، وشعر اللحية غير موجود معه في حال الولادة وإنما نبت بعدها فلذلك لم يكن من الوجه.^{٢٩٧}

رأي ابن العربي

إلا أن أبا بكر بن العربي قال بوجوب غسلها عملا بمذهبه في جواز الزيادة بخير الواحد على كتاب الله.

فقال: "إذا اكتسى الذقن بالشعر فإنه قد انتقل الفرض فيما يقابله إلى الشعر قطعاً ونفى الزائد عليه، وهو ما استرسل من اللحية، ويحتمل أن يكون فرضاً، لأنه قد اتصل بالوجه وواجه كما يواجهه، فيكون فرضاً غسله مثل الوجه، ويحتمل أن يكون ندباً، وبالأول أقول: لما ثبت أن

^{٢٩٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٣٨/٢

النبي صلى الله عليه وسلم^{٢٩٨} كان يغسل لحيته^{٢٩٩}. وهو قول لأحمد^{٣٠٠}.

التوفيق بين أحاديث التخليل والظاهر

إلا أن الجصاص بعد ما روي في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وسلم نوعين من

الأحاديث:

ما دلت على أنه كان يخلل لحيته.

والثاني ما ليس فيها ذكر تخليل لحيته.

حمل أحاديث تخليل اللحية على الاستحباب لأنه لا يجوز الزيادة على كتاب الله بخبر

الواحد في مرتبة الكتاب، وبذلك حصل التوفيق بين هذه الأحاديث المتعارضة في الظاهر من

ناحية وبينها وبين ظواهر الكتاب من ناحية أخرى.

فقال: "وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خلل لحيته وروي عن أنس أن

النبي صلى الله عليه وسلم خلل لحيته وقال بهذا أمرني ربي^{٣٠١} وروى عثمان^{٣٠٢} وعمار^{٣٠٣}

٢٩٨ - أخرجه الترمذي في سننه ج: ١ ص: ٤٤ في "باب ما جاء في تخليل اللحية".

وابن ماجة في سننه ج: ١ ص: ١٤٨ في "باب ما جاء في تخليل اللحية".

٢٩٩ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٢/ ٥٣

٣٠٠ - راجع المبدع لابن مفلح ج: ١ ص: ١٢٤.

٣٠١ - رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ١ ص: ٢٥٠، برقم: ٥٢٩ عن أنس بن مالك

رضي الله عنه قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ترويضاً وخلل لحيته بأصابعه من تحتها وقال بهذا أمرني ربي

٣٠٢ - أخرجه الترمذي في سننه ج: ١ ص: ٤٤ في "باب ما جاء في تخليل اللحية".

وابن ماجة في سننه ج: ١ ص: ١٤٨ في "باب ما جاء في تخليل اللحية".

٣٠٣ - أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ١ ص: ٢٥٠، برقم: ٥٢٨ عن حسان بن

بلال أنه رأى عمار بن ياسر يترويضاً فخلل اللحية فقليل له تخلل لحيتك فقال وما يمنعني وقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلل لحيته

عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خلل لحيته في الوضوء وروى الحسن عن جابر ^{٣٠٤} قال وضأت رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرة ولا مرتين ولا ثلاثا فرأيتُه يُغزل لحيته بأصابعه كأها أسنان مشط. ^{٣٠٥}

قال أبو بكر: وروى أخبار آخر في صفة وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس فيها ذكر تخليل اللحية منها:

حديث عبد خير عن علي وحديث عبد الله بن زيد وحديث الربيع بنت معوذ وغيرهم كلهم ذكروا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غسل وجهه ثلاثا، ولم يذكروا تخليل اللحية فيه.

ومن هنا يقرر الجصاص في النهاية: "وغير جائز إيجاب تخليل اللحية ولا غسلها بالآية وذلك لأن الآية إنما أوجبت غسل الوجه، والوجه ما واجهك منه، وباطن اللحية ليس من الوجه كداخل الفم والأنف، لما لم يكونا من الوجه لم يلزم تطهيرهما في الوضوء على جهة الوجوب.

فإن ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم تخليلها أو غسلها كان ذلك منه استحبابا لا إيجابا كالمضمضة والاستنشاق.

وذلك لأنه لما لم تكن في الآية دلالة على وجوب غسلها أو تخليلها لم يجوز لنا أن نزيد في الآية بخبر الواحد، وجميع ما روي من أخبار التخليل، إنما هي أخبار آحاد لا يجوز إثبات

^{٣٠٤} - وهو حديث واه، ذكره الذهبي في ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج: ١ ص: ٤٣٩ في ترجمة أصرم بن غياث النيسابوري، وهو منكر الحديث.

^{٣٠٥} - يقول الزيلعي في نصب الراية في تخريج أحداث الهداية ج: ١ ص: ٢٣-٢٦:

روى تخليل اللحية عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة منهم عثمان بن عفان وأنس بن مالك وعمار بن ياسر وابن عباس وعائشة وأبو أيوب وابن عمر وأبو أمامة وعبد الله بن أبي أوفى وأبو الدرداء وكعب بن عمرو وأبو بكره وحابر بن عبد الله وأم سلمة وكلها مدخولة....

قال ابن أبي حاتم في كتاب العلل سمعت أبي يقول لا يثبت في تخليل اللحية حديث انتهى"

ويقول الحافظ في تلخيص الخبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ١ ص: ٨٧ بعد أن أورد أحاديث تخليل اللحية وبين ضعفها، قال: "فائدة: قال عبد الله بن أحمد عن أبيه ليس في تخليل اللحية شيء."

الزيادة بها في نص القرآن.

وأيضاً فإن التخليل ليس بغسل فلا يجوز أن يكون موجبا بالآية، ولما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم التخليل ثبت أن غسلها غير واجب، لأنه لو كان واجبا لما تركه إلى التخليل".^{٣٠٦}

^{٣٠٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٣٩/٢

الفصل الرابع

تفسير المبهم بالحديث وأثره في

اختلاف تفسير آيات الأحكام

تناولنا موضوعات هذا الفصل في المبحثين التاليين:
المبحث الأول: المبهم الذي يحتاج إلى البيان بالسنة.
المبحث الثاني: أثر تفسير المبهم بالسنة في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
خصص المبحث الأول لأنواع المبهمات وما يحتاج منها للبيان بالسنة، وذلك عند
الحنفية والمتكلمين من الأصوليين.
وأما المبحث الثاني فقد خصص لبيان أثر تفسير المبهم بالسنة في اختلاف تفسير آيات
الأحكام، كما هو واضح من عنوانه.

المبحث الأول

المبهم الذي يحتاج إلى البيان بالسنة

المبهم

إن من أهم أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام، التعامل مع الأحاديث البينة للآيات المبهمة، وقد خصصت هذا الفصل لبحث هذا الموضوع وذلك بعد التعريف بالمبهم وبيان أنواعه، فأقول:

المبهم عند الحنفية

وكما قسم الحنفية الواضح إلى أربعة أقسام^{٣٠٧} قسموا المبهم كذلك إلى أربعة أقسام تتفاوت مراتبها في الخفاء مثل تفاوت مراتب الواضح في الوضوح، وهذه الأقسام الأربعة هي:

١- الخفي.

٢- المشكل.

٣- المجمل.

٤- المتشابه.

والمبهم عند المتكلمين قسم واحد فقط وهو المجمل، والمتشابه يرادفه عند جمهورهم، ونحن نعرض هذه الأقسام عند الأصوليين بشيء من التفصيل، وسنشير بعد ذلك إلى اختلاف المفسرين في بيان بعضها بالحديث، إن شاء الله تعالى.

أولاً: الخفي

الخفي في اللغة:

مأخوذ من الخفاء وهو عدم الظهور، قال الفيروزآبادي: خفي كرضي خفاء فهو خاف، وخفي: لم يظهر وخفاه هو وأخفاه ستره وكنمه، والخافية ضد العلانية.^{٣٠٨}

الخفي في الاصطلاح:

لقد عرفه الأصوليون من الحنفية بتعريفات متقاربة في اللفظ والمعنى، قال البزدوي في

^{٣٠٧} - هي الظاهر والنص والمفسر والمحكم.

^{٣٠٨} - القاموس المحيط للفيروزآبادي ص: ١٦٥٢

تعريفه: "الخفي ما اشتبه معناه و خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب".^{٣٠٩}
وقال شمس الأئمة السرخسي في تعريفه: "هو اسم لما اشتبه معناه، وخفي المراد منه
بعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب".

٣١٠ وعرفه صاحب المنار بتعريف البزدوي لفظا ومعنى كمعاده.
فاللفظ الظاهر في دلالة على معناه إذا عرض له عارض من خارج اللفظ والصيغة
فجعله غير واضح في انطباقه على بعض هذه الأفراد يسمى خفيا ولا يزول هذا الخفاء
والغموض إلا بالطلب والاجتهاد.

ثانيا: المشكل

المشكل اسم فاعل من أشكل الأمر التبس، وأمور أشكال ملتبسة والأشكلة اللبس.^{٣١١}
قال السرخسي: "المشكل مأخوذ من قولهم أشكل عليّ كذا أي دخل في أشكاله
وأمثاله".^{٣١٢} والشكل و المشاكلة الند في الجنسية والشبه في الكيفية.^{٣١٣}
فالإشكال غالبا يكون من الاختلاط بالأمثال و الأنداد، ومن هنا أخذ الأصوليون هذا
المصطلح فراعوا فيه التباس معنى اللفظ لدخوله في الأنداد والأشباه.

المشكل في اصطلاح الأصوليين:

يقول القاضي أبو زيد الدبوسي: "المشكل هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول

^{٣٠٩} - أصول البزدوي ٥٢/١ بشرحه كشف الأسرار

^{٣١٠} - كشف الأسرار شرح المنار ١٤٧/١ كلاهما لحافظ الدين النمفي، مع نور الأنوار لملاحيون
الهندي، وحاشيته قمر الأعمار لمحمد عبد الحلیم اللكنوي، الطبعة الأولى ببولاق سنة ١٣١٦ هـ.

^{٣١١} - القاموس المحيط ص: ١٣١٧.

^{٣١٢} - أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٦٨، وانظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز

البخاري ٥٢/١.

^{٣١٣} - المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٢٦٩.

إلى المعنى الذي وضعه له واضح اللغة، أو أرادته المستعير، لدقة المعنى في نفسه لا بعارض، كما
أشكل طريق المشترك إذا دق في نفسه، فكان هذا الخفاء فوق الذي بعارض، حتى كاد المشكل
أن يلتحق بالمحمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما".^{٣١٤}

وعرفه السرخسي بأنه "اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف
المراد إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال".^{٣١٥}

يستفاد من هذه التعاريف أن الخفاء في المشكل فوق الخفاء في الخفي، لأن سبب الخفاء
في الخفي أمر عارض خارج الصيغة، وإلا فنفس اللفظ يدل على مدلوله، أما المشكل فلا يدل
بصيغته على مدلوله، بل لا بد من قرينة خارجية من سياق وسباق وغيرها لتحديد المراد منه.
والأمر الآخر الذي أشير إليه في هذه التعاريف سبب الإشكال ومنشأه.^{٣١٦}

^{٣١٤} - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ٥٢/١.

^{٣١٥} - أصول السرخسي ١٦٨/١.

^{٣١٦} - وسيأتي بيان ذلك في الباب الرابع ص: ٦٦٦ إن شاء الله تعالى.

حكم المشكل: لقد ذكر العلماء في حكم المشكل أنه يحتاج إلى الطلب ثم التأمل للوصول إلى المراد منه
يقول فخر الإسلام البزدوي "المشكل: وهو الداخل في أشكاله وأمثاله مثل قولهم أحرم أي دخل في الحرم وأشبه أي
دخل في الشتاء، وهذا فوق الأول لا ينال بالطلب، بل بالتأمل بعد الطلب لتمييز عن أشكاله". انظر - أصول
البزدوي مع كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ٥٢/١.

فوردت كلمتان في حكم المشكل هما الطلب والتأمل، فلا بد أن نعرف المراد من الكلمتين أولاً ليتضح
حكم المشكل.

فالطلب: فهو حصر المعاني التي تحتلها الكلمة المشكلة، وذلك بتأملها في نظيرها من كلام العرب مما عقل
معناه.

وأما التأمل: فهو التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن أمثاله. انظر فتح الغفار ١١٦/١.
فإذا طلب المجتهد معاني الكلمة المشكلة في اللغة العربية وحصلها ثم تأمل في سياقها وسبقها والأدلة العامة
في الموضوع مع القرائن الأخرى لتحديد المعنى المراد من بين هذه المعاني تعين لديه المعنى المراد من الكلمة المشكلة.

فيما ذكرنا ظهر أن المشكل أشد إهاماً من الخفي، لأن الخفي إهامه لأجل عارض خارجي، لا من نفس
الصيغة، فيتعين المراد به بالطلب فقط، وأما الإهام في المشكل فيكون بنفس الصيغة، ويرتفع بالطلب ثم التأمل،
ويتفاوت الناس في الطلب، وبناء على هذا التفاوت كان مجال الاجتهاد في تعيين المراد بالمشكل أوسع، ففي المشكل

ثالثاً: المجمل

المجمل في اللغة:

المجمل في اللغة المبهم والمجموع، من أجمل الأمر إذا أهمه ومن أجمل الحساب إذا جمعه وجعله جملة واحدة.

ومنه قوله تعالى: "وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة" أي مجموعاً دفعة واحدة. وقيل معناه التحصيل من أجمل الشيء إذا حصله.^{٣١٧}

أما المجمل اصطلاحاً:

فقد عرفه علماء الأصول بتعريفات متعددة متقاربة المبني والمعني منها التعاريف التالية:
١- فعرّفه شمس الأئمة السرخسي بأنه "لفظ لا يفهم المراد به إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته وذلك أما لتوحش في معني الاستعارة أو في صيغة عربية، مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة".^{٣١٨}

٣- وقال البيزدوي "هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس

بتأمل في معنى الصيغة وفي الأشكال التي دخل فيها وعن ذلك يجد دليلاً على تعيين المعنى المراد، وضرب الإمام البيزدوي لذلك مثلاً برجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فيطلب أولاً حتى يحدد الموضع والبلد الذي هو فيه ثم يتأمل فيه ليميز عن أشكاله، وإذا كان مجال الاجتهاد فيه أوسع، فيكون مجال الاختلاف مثله كذلك.

^{٣١٧} - انظر القاموس المحيط ص: ١٢٦٦ البحر المحيط للزركشي ٣/٣٥٤ وقال ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ١١ ص: ١٢٨: "والجُمْلَة: جماعة الشيء. وأجْمَل الشيء: جَمَعَهُ عن تفرقة؛ وأجْمَل له الحساب كذلك. والجُمْلَة: جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره. يقال: أجْمَلت له الحساب والكلام؛ قال الله تعالى: لولا أنزل عليه القرآن جُمْلَة واحدة؛ وقد أجْمَلت الحساب إذا رددته إلى الجُمْلَة. وفي حديث القَدَر: كتاب فسيه أسماء أهل الجنة والنار أجْمَل على آخرهم فلا يزداد فيهم ولا ينقص؛ وأجْمَلت الحساب إذا جمعت آحاده وكملت أفراده، أي أحصوا وجمعوا فلا يزداد فيهم ولا ينقص".

^{٣١٨} - أصول السرخسي/١٦٨. ويمثله عرفه القاضي أبو زيد الدبوسي فقال إنه "الذي لا يعقل معناه أصلاً لتوحش في اللغة وضعاً أو المعني استعارة".

العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل" ويمثل ذلك عرفه صاحب المنار.^{٣١٩}

هذه هي تعريفات العلماء للمحمل، ومن المعلوم أن الحدود والتعاريف يجب أن تكون جامعة ومانعة، وقد أشار هولاء الأئمة في تعريفاتهم إلى أسباب الإجمال، فجعلت تعريفاتهم غير جامعة.^{٣٢٠}

ومن هنا اختار عدد من المحققين المتأخرين تعريفاً ليس فيه ذكر سبب الإجمال، وفيه ذكر ما يرفع الإجمال، فإن عدم ذكر القيد الأول يجعل التعريف جامعاً، وذكر القيد الثاني يميز المحمل عند الحنفية عن المحمل عند الجمهور ومن هولاء صدر الشريعة في التوضيح: يقول: "هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المحمل."^{٣٢١}

أسباب الإجمال وأنواعه:

لا تذكر عامة الكتب الأصولية للحنفية أسباب الإجمال عندهم إلا الكتب التي جمعت بين أصول المتكلمين والفقهاء ذكرت هذه الأسباب عند الجمهور، وأشار الجصاص الرازي إلى بعض هذه الأسباب في صورة التمثيل، وأشار إلى بعضها كمال بن الهمام وشارح كتابه ابن أمير الحاج، فحمل كل ذلك فيما يلي:

^{٣١٩} - أصول البزدوي ٥٤/١ والمنار وشروحه وحواشيه ص: ٣٦٥ طبع دار السعادة، بمصر، سنة ١٣١٥ هـ.

^{٣٢٠} - ومن هنا لما كان قول البزدوي: "ما ازدحمت فيه المعاني" الذي فيه بيان سبب الإجمال يجعل التعريف غير جامع إلا بنوع من التكلف، قال عبد العزيز البخاري: "وقيل: قوله" ما ازدحمت فيه المعاني" زائد في التحديد، إذ يكفي أن يقول: هو ما اشتبه المراد اشتباهاً لا يدرك إلا باستفسار المحمل". انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ٥٤/١.

ومن هنا اختار عبد العزيز البخاري شارح البزدوي تعريفاً ليس فيه ذكر سبب الإجمال، فبعد ما نقل تعريف المحمل عن شمس الأئمة السرخسي قال: "وقال القاضي الإمام (يقصد أبا زيد الدبوسي) "هو الذي لا يعقل معناه أصلاً ولكنه احتمل البيان".

وقال آخر: "هو ما لا يمكن العمل به إلا ببيان يقترب به" ثم قال: قلت: لما حصل المقصود وهو فهم المعنى، لا ضير في ترك التكليف وبيان سبب الاشتباه". كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٥٤/١.

^{٣٢١} - التوضيح والتلويح ٤١٤/١، الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بمصر، عام ١٣٠٦ هـ.

فقد قسموا المحمل إلى قسمين:

القسم الأول: ما يكون إجماله في نفس اللفظ، بأن يكون اللفظ في نفسه مبهما غير معلوم المراد عند المخاطبين.

وذكر الأصوليون لهذا النوع من الإجمال الأسباب التالية:

السبب الأول غرابة اللفظ: فقد يكون سبب الإجمال غرابة اللفظ مثل قوله تعالى "قُلْ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" ^{٣٢٢} ومثل "الروبيضة" في قول النبي صلى الله عليه وسلم، وكلفظ "الهلوع" قبل تفسيره. ^{٣٢٣}

السبب الثاني الاشتراك: وقد يكون سبب إجمال اللفظ كونه مشتركا ومن أمثله قوله تعالى "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" ^{٣٢٤} وقوله تعالى "فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيِّهِ سُلْطَانًا". ^{٣٢٥} وقد أشار عبد العزيز البخاري إلى أن الاشتراك من أسباب الإجمال فقال: "والحاصل أن المحمل قسمان: ما ليس له ظهور أصلا كالصلاة والزكاة والربا، وما له ظهور من وجه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح، فإنه ظاهر في أن المتكلم أراد هذا أو ذاك ولم يرد شيئا آخر ولكنه يحمل في تعيين ما أراده من المعنيين". ^{٣٢٦}

السبب الثالث النقل: ومنها الأسماء الشرعية المنقولة عن المعاني اللغوية مثل الصلاة والزكاة والصيام والربا وغيرها. وقد أريد بهذه الأسماء معاني لم يكن الاسم موضوعا لها في اللغة فمتى ورد شيء من هذه الألفاظ مطلقا ولم يكن المراد بها الإشارة إلى معهود فهو يحمل محتاج

^{٣٢٢} - سورة النساء: ١٧٦

^{٣٢٣} - التقرير والتحير، لابن أمير الحاج ١/١٥٩. وانظر أصول السرخسي ١/١٦٨. وكذا أشار إليه شمس الأنمة فإنه قال: "المحمل: هو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المحمل وبيان من جهته يعرف به المراد، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة".

^{٣٢٤} - سورة الأنعام: ١٤١

^{٣٢٥} - سورة الإسراء: ٣٣

^{٣٢٦} - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ١/٤٣.

والقسم الثاني: من الجمل أن يكون اللفظ مما يمكن استعماله لو خيلنا وما يقتضيه ظاهره، إلا أنه يصير في معنى الجمل بما يقترن إليه مما يوجب إجماله من لفظ أو دلالة، ومن أسباب ذلك: ٣٢٨

السبب الأول: العموم الذي استثنى بأمر مجهول، ومن أمثله قوله تعالى: وَأَحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ^{٣٢٩} فصار اللفظ به مجملا إذا أراد بقوله "إلا ما يتلى عليكم" مما قد حصل تحريمه الآن، وذلك لأنه قد يجوز أن يريد بقوله: "إلا ما يتلى عليكم" إلا ما يتبين لكم مما قد حصل تحريمه الآن، ويحتمل أن يريد إلا ما سنحرم عليكم، وإذا كان المراد الوجه الثاني لم يصير لفظ الإباحة به مجملا، وإنما يصير مجملا إذا كان المراد الوجه الأول.

السبب الثاني: منها ما علق بصفة مجهولة أو أمر آخر محتاج إلى بيان، ومن أمثله قوله تعالى: "وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ"^{٣٣٠}.

فلو خيلنا وظاهره وجب استعماله على عمومته، فلما قرن إليه قوله تعالى: "مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" احتتمل أن يريد أن يجعل كونه على صفة الإحصان شرطا للإباحة فإن كان كذلك فاللفظ مجمل، لأن الإباحة معلقة بشرط حصول الإحصان بالنكاح، والإحصان لفظ مجمل، فصارت الإباحة جملة مفتقرة إلى البيان.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"^{٣٣١} فهذه الإباحة لا تقوم بنفسها حتى يثبت أنها مما أمر الله به. ٣٣٢

٣٢٧ - راجع الفصول في الأصول للإمام الجصاص الرازي ١/٦٦-٦٨.

٣٢٨ - انظر الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١/٦٩.

٣٢٩ - سورة الحج: ٣٠

٣٣٠ - سورة النساء: ٢٤

٣٣١ - سورة البقرة: ٢٢٢

السبب الثالث: ومما يشبه ما سبق في الإجمال، أن يكون ما تحت الاسم معلوم المعنى إلا أن مراد المخاطب فيه البعض منه غير معين في اللفظ، يعلم ذلك مع ورود اللفظ لاستحالة اعتقاد العموم فيه فيصير اللفظ مجملا محتاجا إلى البيان.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: "وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"^{٣٣٣} ليس يخلو قوله وافعلوا الخير من أن يكون المراد به الوجوب أو الندب، فإن كان المراد به الوجوب استحالة اعتقاد العموم فيه؛ لأنه معلوم مع ورود اللفظ امتناع استيعاب جميعه على وجه الإيجاب، لأنه يوجب أن يكون كل خير واجبا.

ويستحيل أيضا منه فعل كل ما يسمى خيرا لأنه لا يحيط به ولا يتأتى له فعله فصار حينئذ كقوله افعلوا بعض الخير على وجه الوجوب وذلك البعض غير معلوم من اللفظ فحكمه موقوف على الدليل.

وهو في هذا الوجه بمنزلة قوله: صوموا، لما لم يجوز أن يكون المراد الإمساك عن كل شيء صار بمنزلة قوله أمسكوا عن بعض الأشياء، فاللفظ يحمل مفتقر إلى البيان، هذا إذا كان المراد باللفظ الإيجاب، فإن كان المراد بقوله افعلوا الخير الندب صح أن يكون المراد به الجنس كله على حسب ما يختاره فيصير تقديره افعلوا من الخير ما شئتم، فإنكم مندوبون إليه ومثابون عليه وكيفما تصرفتم الحال، فالاحتجاج بقوله افعلوا الخير في إيجاب شيء من الأحكام ساقط.^{٣٣٤}

حكم المجمل

اختلف الفقهاء في حكم المجمل بناء على اختلافهم في حقيقة الإجمال فلما كان المجمل نوعا معينا من خفي الدلالة عند الحنفية لم يمكن بيانه إلا من قبل المجمل، وصرح بذلك جميعهم، فقال شمس الأئمة: "وموجه اعتقاد الحنفية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين ببيان المجمل،

^{٣٣٢} - راجع الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ٧٠/١.

^{٣٣٣} - الحج: ٧٧

^{٣٣٤} - انظر الفصول في الأصول للإمام الجصاص الرازي ٧١/١.

والفرق بين المشترك والمحمل، أنه قد يتوصل إلى العمل بالمشترك عند التأمل في صيغة اللفظ، فيرجح بعض المحتملات ويعرف انه هو المراد بدليل اللفظ من غير بيان آخر، والمحمل ما لا يستدرك به المراد بمجرد التأمل في صيغة اللفظ ما لم يرجع في بيانه إلى المحمل ليصير المراد بذلك البيان معلوما لا بدليل في لفظ المحمل. ٣٣٦

إلا أن المحمل إذا لحقه بيان ومع ذلك بقي فيه الخفاء يصبح مشكلا، ويخرج من طور الإجمال فيجوز عندئذ البحث عن بيانه بالاجتهاد، لان المشكل يصح بيانه بالاجتهاد بخلاف المحمل فانه لا يصح فيه إلا بيان المحمل. ٣٣٧

ويقول عبد العزيز البخاري في ذلك: "واعلم أن البيان اللاحق بالمحمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المحمل به مفسرا؛ كبيان الصلاة والزكاة، وقد يكون غير شاف ويصير المحمل به مؤولا؛ كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة ولهذا قال عمر خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا، وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه إلى الطلب والتأمل؛ لأن المحمل يمثل هذا البيان يخرج عن حيز الإجمال إلى حيز الإشكال بخلاف الأول، وإلى ما ذكرنا أشار القاضي الإمام أبو زيد رحمه الله في التقويم بقوله "ثم بعد البيان يلزم

٣٣٥ - أصول السرخسي ١/١٦٨.

٣٣٦ - راجع أصول السرخسي ١/١٢٦، وانظر كشف الأسرار شرح أصول البيهقي لعبد العزيز

البخاري ١/٣٣.

٣٣٧ - يقول كمال ابن الهمام وشارح كتابه: "لكن ما لحقه بيان خرج عن الإجمال بالاتفاق وسمى ميبنا

عند الشافعية، وقال الحنفية: إن كان البيان شافيا بقطعي، فيصير المحمل حينئذ مفسرا، كبيان الصلاة والزكاة إن كان البيان شافيا بظني، فالمحمل حينئذ مؤول، كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة في صحيح مسلم.

وإن كان البيان غير شاف خرج المحمل عن الإجمال إلى الإشكال، لأن خفاء الإشكال دون الإجمال، كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة في الصحيحين، فجاز طلب بيانه حينئذ من غير المتكلم، لأن بيان المشكل مما يكفي فيه بالاجتهاد بخلاف الإجمال. انظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ١/١٦١-١٦٢.

بالمفسر أو الظاهر حسب اقتران البيان به".^{٣٣٨}

رابعاً: المتشابه:

المتشابه في اللغة:

المتشابه اسم فاعل من "تشابه"، وتشابهت الأمور واشتبهت التبتت فلم تتميز ولم

تظهر.^{٣٣٩}

المتشابه اصطلاحاً:

اختلف الأصوليون من الحنفية في تعريف المتشابه على قولين:

عرفه قوم بأنه "ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما" ويعرفون ما يقابله من المحكم بما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً.^{٣٤٠} وهو رأي الإمام أبي الحسن الكرخي وتلميذه أبي بكر الجصاص الرازي.

وبهذا التعريف يدخل في مسمى المتشابه الحقيقة والجناس والمشارك ولا يدل علي مستوى

معين من الخفاء.^{٣٤١} فليس هذا المعني هو المطلوب هنا، لأننا نريد أن نعرف المتشابه الذي يدل

^{٣٣٨} - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٥٤١/١-٥٥.

^{٣٣٩} - انظر المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ٢٥٥. والنهاية في غريب الحديث لابن

الأثير ٤٤٢/٢.

^{٣٤٠} - انظر الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ٤٧٣/١.

^{٣٤١} - حكم المتشابه عند هؤلاء:

وحكم المتشابه عند من يعرفه بأنه "ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما" هو حمل المتشابه على المحكم، لأن الله جعل المحكم أما للمتشابه، وأم الشيء أصله الذي منه ابتداءه وإليه مرجعه يقول الجصاص في ذلك: "وسبيل المتشابه أن يعمل علي المحكم ويرد إليه وذلك في الفقه كثير نحو قوله تعالى "ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان" قرئ بالتخفيف وبالتشديد فمن قرأ بالتخفيف احتمل أن يكون المراد به عقد اليمين، واحتمل أن يريد به اعتقاد القلب بأن يكون فاصداً إلي اليمين فيكون تقديره لما قصد ثمود من الأيمان، وتقدير الأول، ولكن يؤخذكم باليمين المعقودة

على مستوى معين من الخفاء.

واعتبره الآخرون مرتبه من مراتب الإهام، وهو المبهم الذي انتهى الأمل في رفع إهامه وقد عرفوه بعدة تعريفات منها:

تعريف القاضي أبي زيد الدبوسي: يقول: وفوق المحمل المتشابه وهو الذي تشابه معناه علي السامع من حيث خالف موجب النص موجب العقل."

وسبب انقطاع الأمل في ذلك عدم التغير في موجبات العقل من ناحية ومن ناحية أخرى انقطاع الوحي الذي هو مصدر البيان الوحيد، وقد أشار إلى ذلك القاضي أبو زيد الدبوسي فقال: فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان، لأن موجبات العقل

وهي التي تعقد علي حال مستقبلة فقراءة التشديد لا تحتمل إلا وجهها واحدا وقراءة التخفيف تحتمل معنيين، فوجب حمل ما احتمل وجهين علي ما لا يحتمل إلا وجهها واحدا، لأن الله تعالى أمرنا بذلك في قوله تعالى: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات" فجعل المحكم أما للمتشابه، وأم الشيء هي منها ابتداءه وإليها مرجعه قال أمية بن أبي الصلت:

الأرض معقلنا وكانت أمنا فيها مقابرنا وفيها نواد

فسماها أما لنا من حيث كان منها ابتداء خلقنا وإليها مرجعنا. انظر الفصول في الأصول، للإمام الجصاص

الرازي ٣٧٤/١.

مثال آخر:

قوله تعالى: "هل ينظرون إلى أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة" فإنه يرى نسبة الإتيان إلى الله من المتشابه فيحمل علي المحكم بقول عن الآية المذكورة: هذا من المتشابه الذي أمرنا الله تعالى برده إلى المحكم في قوله تعالى "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرى متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه".

وإنما كان متشابهاً لاحتماله حقيقة اللفظ وإتيان الله، واحتماله أن يريد أمر الله ودليل آياته كقوله في موضع آخر "هل ينظرون إلى أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو بعض آيات ربك"، فجميع هذه الآيات المتشابهة محمولة علي ما بينه في قوله "أو يأتي بعض آيات ربك" لأن الله تعالى لا يجوز عليه الإتيان ولا الحياء ولا الانتقال ولا الزوال لأن ذلك من صفات الأجسام ودلالات الحدوث، وقال تعالى في آية محكمة "ليس كمثل شيء" وجعل إبراهيم عليه السلام ما شهدته من حركات النجوم وانتقالها وزوالها دليلاً علي حدوثها واحتج به علي قومه فقال الله عز وجل: "وتلك حججتنا آتيناها إبراهيم علي قومه" يعني في حدوث الكواكب والأجسام تعالى الله عن قول المشبه علواً كبيراً". راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣١٨-٣١٩.

قطعا لا يُحتمل التبدل، ولا موجب النص بعد رسوله صلى الله عليه وسلم.^{٣٤٢}

فقد أشار القاضي الإمام في هذا التعريف إلى نوع واحد من المتشابه الذي ينشأ من التعارض بين موجبات العقل وظاهر النص، مثل آيات الصفات والأفعال، مثل قوله تعالى: "وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي"^{٣٤٣} و"إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"^{٣٤٤} وقوله "وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"^{٣٤٥} ونسبة المحييء إلى الله كما في قوله تعالى: "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا"^{٣٤٦} ونسبة التزول إلى الله تعالى في الحديث الذي رواه أبو هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم: "يترل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا..."^{٣٤٧}

٣٤٢ - انظر تقويم أصول الفقه ص: للقاضي أبي زيد الدبوسي.

٣٤٣ - سورة طه: ٣٩

٣٤٤ - سورة الفتح: ١٠

٣٤٥ - سورة الرحمن: ٢٧

٣٤٦ - سورة الفجر: ٢٢

٣٤٧ - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٣٨٤، برقم: ١٠٩٤ ورواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٥٢١، برقم: ٧٥٨ وقال الحافظ ابن حجر مبينا أنه من التشابهات: "قوله يترل ربنا إلى السماء الدنيا استدلل به من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز تعالى الله عن ذلك.

وقد اختلف في معنى التزول على أقوال:

فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم.

ومنهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب أنهم

أولوا ما في القرآن من نحو ذلك وأنكروا ما في الحديث إما جهلا وإما عنادا.

ومنهم من أجراه على ما ورد مؤمنا به على طريق الإجمال مزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه، وهم

جمهور السلف ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانيين والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم.

ومنهم من أوله على وجه يليق به، مستعمل في كلام العرب.

فإن هذه النصوص تثبت بظاهرها لله سبحانه و تعالى ما يوهم التحسيم و الجهة،
والعقل يوجب تزيه الله تعالى عن هذه المعاني، فأصبحت هذه النصوص متشابهة، ولم يشر
القاضي الدبوسي إلى الأنواع الأخرى من المتشابه
وعرفه الإمام السرخسي بقوله: "إنه اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه
عليه".

عرف السرخسي المتشابه بتعريف شامل لجميع أفرادها، وقد أشار بقوله " لمن اشتبه فيه
عليه" إلى أن المتشابه أمر إضافي فإن الأمر يكون متشابهاً عند شخص محكما عند الآخر، ومن
هنا اختار جمهور الأصوليين إن المتشابه كله كان محكما بالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم.^{٣٤٨}
خلاصة القول أن كل ما انقطع رجاء معرفته في الدنيا يسمى متشابهاً، وهذا ينقسم إلى
قسمين:

متشابه اللفظ: وهو الذي لا يفهم منه شيء مثل الحروف المقطعة في أوائل السور.
متشابه المفهوم: وهو ما دل اللفظ فيه على معنى لكن قام الدليل على أنه غير مراد مثل
آيات الصفات، والأفعال.

حكم هذا النوع:

لقد ذكر المتأخرون أن حكم المتشابه اعتقاد الحقيقة، وتفويض علمه إلى الله تعالى.
يقول السرخسي: "والحكم فيه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب".^{٣٤٩}

ومنهم من أفرط في التأويل حتى كاد أن يخرج إلى نوع من التحريف.
ومنهم من فصل بين ما يكون تأويله قريباً مستعملاً في كلام العرب وبين ما يكون بعيداً مهجوراً فأول في
بعض وفوض في بعض وهو منقول عن مالك وحزم به من المتأخرين بن دقيق العيد.
قال البيهقي وأسلمها الإيمان بلا كيف والسكوت عن المراد إلا أن يرد ذلك عن الصادق، فيصار إليه،
ومن الدليل على ذلك انفاقهم على أن التأويل واجب، فحينئذ التفويض أسلم". فتح الباري شرح صحيح البخاري
للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٣ ص: ٣٠.

^{٣٤٨} - انظر فتح الغفار ١١٧/١ وشرح ابن ملك ص: ٣٦٧ ونور الأنوار لملا جيون ١/١٥٣. وانظر
التحرير مع التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لكامل بن الغمام ١/١٦٠.

^{٣٤٩} - أصول السرخسي ١/١٦٩.

وقال البيهقي: فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم، فيقتضي اعتقاد الحقيقة قبل الإصابة أي قبل يوم القيامة.^{٣٥٠}

وبنوا ذلك علي قراءة الوقف علي لفظ الجلالة في قوله تعالى " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا".

وهو رأي الكثيرين من الصحابة والتابعين والفقهاء والمفسرين منهم ابن عباس وعائشة وابن مسعود وأبي بن كعب وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وهو مذهب الحنفية والمالكية وهو قول الشعبي والزهري ووكيع والأوزاعي والكسائي والأخفش والفراء وأبي عبيد ورجحه ابن جرير الطبري والقرطبي.^{٣٥١} بناء على ماتقدم لا يتعلق بهذا النوع أي اختلاف في التفسير فلا نطيل الكلام فيه.

المبهم عند المتكلمين من الأصوليين

لم يقسم المتكلمون من أهل الأصول المبهم إلي الأنواع الأربعة التي يراها لدي الحنفية، والتي يتدرج من الخفي إلي الأخصى، إلا أنهم تعرضوا عند الكلام عن المبهم إلي المجمل والمتشابه، وسأذكر اصطلاح المتكلمين في هذين اللفظين هل هما بمعنى واحد؟ أو بينهما فرق؟.

المجمل والمتشابه عند المتكلمين:

اختلف المتكلمون في الفرق بين المجمل والمتشابه علي أقوال:

الرأي الأول: إنهما مترادفان

المجمل والمتشابه مترادفان فهما اسمان لمسمى واحد وقد صرح بذلك غير واحد من الأصوليين وهو رأي الجمهور منهم.

يقول إمام الحرمين: والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواه،

^{٣٥٠} - انظر أصول البيهقي مع شرحه. كشف الأسرار ٥٥/١.

^{٣٥١} - انظر التقرير والتنجيز، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لكامل بن الحمام ١٦٠/١ كشف الأسرار

شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ٥٥/١ كشف الأسرار علي المنار ١٥٢/١ وروح المعاني، للأوسمي ١/٥٢٢ والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ١٠/٤-١٧ جامع البيان لابن جرير الطبري ٢٠٤/٦ وغيرها من الكتب.

والمتشابه هو المحمل، وقد سبق معناه. ٣٥٢

ونسبه صفي الدين البغدادي الحنبلي إلي القاضي أبي يعلى، يقول: قال القاضي المحكم
المفسر والمتشابه المحمل. ٣٥٣

وهذا هو الراجح عند كمال ابن الهمام، حيث يقول: مقتضى كلام المحققين من
الشافعية تساوي المحمل والمتشابه، فقد عرفوا المحمل بـ: " ما لم تضح دلالته، وعرفوا التشابه
بأنه غير متضح المعنى".

وقد عقب ابن أمير الحاج علي ذلك قائلاً: فهذا تساو ظاهر، بل اتحاد. ٣٥٤

الرأي الثاني: التشابه جنس للمجمل والمؤول

أن التشابه جنس للنوعين: المحمل والمؤول فهما يشتركان في عدم الرجحان، كما أن
المحكم جنس للنص والظاهر، فعلي هذا يكون التشابه ما ليس براجح، لا ما لم يتضح معناه،
وهو رأي البيضاوي فيكون بذلك قد عارض الجمهور. ٣٥٥

وهو الذي يظهر من كلام سيف الدين الأمدي، فإن التشابه عنده ما تعارض فيه
الاحتمال، وينقسم ذلك إلي قسمين:

ما تعارض فيه الاحتمال بجهة التساوي كالألفاظ الجملة كما في قوله تعالى: " والمطلقات

٣٥٢ - البرهان لإمام الحرمين ١/٢٨٤.

٣٥٣ - قواعد الأصول، لصفى الدين البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٧٣٩هـ، ص ٩٠، ضمن مجموعة

متون أصولية، طبع المكتبة الهاشمية بدمشق، بدون تاريخ الطبع.

٣٥٤ - التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ١/١٦١، وانظر مسلم الثبوت،

نحبه الله البهاروي بشرحه فوائده الرحموت، لعبد العلي الأنصاري ٢/٢٢.

٣٥٥ - انظر المنهاج مع الأسنوي والبدخشي ١/١٩٠ وانظر لنقد هذا الاتجاه التحرير مع التقرير

والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الهمام ١/١٦١.

يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"^{٣٥٦} لاحتماله زمن الحيض والطهر علي السوية، وقوله تعالى " أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح"^{٣٥٧} لتردده بين الزوج والولي، وقوله " أو لامستم النساء"^{٣٥٨} لتردده بين اللمس باليد و الوطاء.

أو يكون تعارض الاحتمال فيه لا علي جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر إلي تأويل كقوله تعالى: " ويبقى وجه ربك"،^{٣٥٩} و" ونفخت فيه من روحي"،^{٣٦٠} و"مما عملت أيدينا"،^{٣٦١} و"الله يستهزئ بهم"،^{٣٦٢} و"ومكروا و مكر الله"،^{٣٦٣} و"والسماوات مطويات بيمينه"،^{٣٦٤} ونحوه من الكنايات والاستعارات المؤولة بتأويلات مناسبة لأفهام العرب.^{٣٦٥}

وقد نقل السيوطي عن الطيبي مثل ذلك، حيث قال: " والمشارك بين المحمل والمؤول هو

٣٥٦ - سورة البقرة: ٢٢٨

٣٥٧ - سورة البقرة: ٢٣٧

٣٥٨ - سورة النساء: ٤٣

٣٥٩ - سورة الرحمن: ٢٧

٣٦٠ - سورة الحجر: ٢٩

٣٦١ - سورة يس: ٧١

٣٦٢ - سورة البقرة: ١٥

٣٦٣ - سورة آل عمران: ٥٤

٣٦٤ - سورة الزمر: ٦٧

٣٦٥ - انظر الأحكام للآمدي ١/١٥٣.

ويشبه أن هؤلاء أخذوا ذلك عن الإمام الرازي، حيث قال: وأما المجمل والموول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، والمجمل وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح، والموول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه".^{٣٦٧}

الرأي الثالث: المتشابه أعم من المجمل

ويري الشاطبي أن المتشابه أعم من المجمل إلا أنه توسع في معنى المتشابه جداً، يقول: والمتشابه يطلق بإطلاقين: خاص وهو المنسوخ، وعام وهو الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، فالمنسوخ، والمجمل، والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيئتها داخلة تحت معنى المتشابه.^{٣٦٨} وهذا التوسع لا يوافق عليه الشاطبي، لأنه أدخل أنواعاً من المحكم مثل الظاهر والعام في المتشابه.

هذه هي الآراء حول المجمل والمتشابه، وكما قلنا يري الجمهور منهم أنهما مترادفان، فإذا شرحنا المجمل يكون ذلك شرحاً للمتشابه أيضاً.

المجمل

قد مر تعريف المجمل لغة قريباً.

أما في اصطلاح الأصوليين من المتكلمين، فقد اختلفت تعريفاتهم للمجمل.^{٣٦٩}

^{٣٦٦} -الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٤/٢.

^{٣٦٧} - مفاتيح الغيب، للإمام الرازي ٤٠١/٣.

^{٣٦٨} - الموافقات للشاطبي ج: ٣ ص: ٨٦.

^{٣٦٩} -راجع للتفصيل والمناقشة البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني ٢٨١/١، والمنحول للإمام

الغزالي ص ١٦٨، واللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص ٢٧، والمحصول في أصول الفقه للإمام فخر الدين الرازي ٢٣١/٣، وانظر الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي ٧/٣-٨.

وعرفه ابن الحاجب بتعريف جامع مانع فقال: المحمل: ما لم تتضح دلالاته. وبنفس التعريف عرفه في جمع الجوامع، والتحرير وعزاه إلى الشافعية مطلقا، وهو تعريف لا يرد عليه ما يرد على غيره، فانه لما قال "ما لم تتضح دلالاته" شمل القول والفعل، ودل على أن له دلالة، لكنها غير واضحة، فخرج بذلك المحمل.

وقد رجح الأمدى تعريفا يؤدي نفس المفهوم، فقال: والحق في ذلك أن يقال: المحمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.^{٣٧٠}

وعرفه الإمام الغزالي بقوله: ما تردد بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح.^{٣٧١} فدللت هذه التعاريف التي مألها واحد أن اللفظ إذا كان دالا على المعنى دلالة غير واضحة يسمى مجملا، وبذلك يكون شاملا لكل ما كان خفي الدلالة من غير مراعاة درجة الخفاء.

أسباب الإجمال عند المتكلمين

وللإجمال أسباب بينها العلماء بالتفصيل، نجملها في ما يلي:
السبب الأول: أن يكون الإجمال فيه بسبب تصريف اللفظ مثل قوله تعالى: "وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ"^{٣٧٢} وقوله تعالى: "لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بَوْلِدَهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدِهِ"^{٣٧٣} فإنه يمكن أن يكون الفعل في الآيتين مبنيًا للفاعل ويمكن أن يكون مبنيًا للمفعول.

السبب الثاني: أو يكون سبب الإجمال فيه في أصل وضعه، وذلك بأن يتناول معاني كثيرة مختلفة بحسب خصوصياتها فهو المشترك، والاشترارك قد يكون في مفرد، مثل لفظة "قروء"

^{٣٧٠} - الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الأمدى ٨/٣. وقد نقل الزركشي عن

الخوارزمي في كتابه الكافي تعريفا طويلا أدى فيه مفهوم هذا التعريف الوجيه فقال: المحمل وهو ما يحتمل معنيين فصاعدا بوضع اللغة أو بعرف الاستعمال من غير ترجيح، ولا يجوز إضافة الحكم إلى شيء من احتسالاته من غير دليل يدل على أن مراد الشرع منه هذا". البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٤٥٤/٣.

^{٣٧١} - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٣٤٥/١.

^{٣٧٢} - سورة البقرة: ٢٨٢

^{٣٧٣} - سورة البقرة: ٢٣٣

في قوله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"^{٣٧٤}.

وقد يكون الأشتراك في المركب، كما في قوله تعالى: "أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النُّكَاحِ"^{٣٧٥} فإنه يصح إطلاقه على الولي وعلى الزوج.

أو يكون الإجمال فيه في أصل الوضع بحسب معنى جامع لعدة أمور يصح إطلاقه على كل فرد من غير تعدد الوضع بأن يكون متواطئاً،^{٣٧٦} مثل قوله تعالى: "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ"^{٣٧٧}.

يقول الجصاص: والأسماء المشتركة متى وردت مطلقة فهي بجملة لا يصح اعتبار العموم فيها، مثل قوله تعالى "فَقَدْ جَعَلْنَا لِرُلَيْهِ سُلْطَانًا"^{٣٧٨} والسلطان اسم يقع على معان مختلفة مشتركة في هذا الاسم، لأن الحجة تسمى سلطاناً، والسلطان الذي يملك الأمر والنهي وغير ذلك"^{٣٧٩}.

السبب الثالث: وقد يكون سبب الإجمال تردد حرف من حروف المعاني في معانيه المختلفة، مثل تردد حرف الواو بين العطف والابتداء، كما في قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا

٣٧٤ - سورة البقرة: ٢٢٨

٣٧٥ - سورة البقرة: ٢٣٧

٣٧٦ - قال الجرجاني في التمرينات ج: ١ ص: ٢٥٧ "المتواطئ هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان والشمس فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها أيضاً بالسوية".

٣٧٧ - سورة الأنعام: ١٤١

٣٧٨ - سورة الإسراء: ٣٣

٣٧٩ - الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ٧٦/١.

اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ".^{٣٨٠}
ومثل تردد حرف "من" بين ابتداء الغاية والتبويض، كما في قوله تعالى "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ"^{٣٨١} فقال الإمام أبو حنيفة هي لابتداء الغاية أي اجعلوا ابتداء مسحكم من الصعيد (وجه الأرض)، ولا يشترط بعد ذلك شيئاً من علق الغبار بيد الماسح مما يتيمم به.

وقال الإمام الشافعي والإمام أحمد: هي للتبويض أي امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد ومن هنا اشترط أن يكون لما يتيمم به غبار يعلق بيد الماسح لتحقيق المسح منه.^{٣٨٢}

السبب الرابع: وقد يكون سبب الإجمال الصفة المجهولة، أو الاستثناء المجهول، أو الشرط المجهول، مثال الاستثناء قوله تعالى "وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ"^{٣٨٣} فالاستثناء مجمل فأصبح الحلال من الأنعام مجملاً.

ومثال الصفة المجهولة قوله تعالى: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ"^{٣٨٤} فالإحصان صفة مجملة مشتركة بين الزواج والعفاف والإسلام وغيرها.^{٣٨٥}

السبب الخامس: وقد يكون سبب الإجمال الاختلاف في مرجع الضمير، كما في قوله

^{٣٨٠} - سورة آل عمران: ٧

^{٣٨١} - سورة المائدة: ٦

^{٣٨٢} - انظر البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٤٥٨/٣.

^{٣٨٣} - سورة الحج: ٣٠

^{٣٨٤} - سورة النساء: ٢٤

^{٣٨٥} - راجع الفصول في الأصول، للإمام الحصص الرازي ٧٠/١

تعالى: "إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ"^{٣٨٦} فاحتمال تعدد مراجع ضمير الفاعل والمفعول في قوله "يرفعه" يجعل الكلام مجملاً.

فيمكن أن يكون ضمير الفاعل راجعاً إلى ما رجع إليه الضمير في "إليه" وهو الله سبحانه وتعالى، وضمير المفعول يكون راجعاً إلى "العمل الصالح"، فيكون المعنى إن الله يرفع العمل الصالح ويقبله.

ويمكن أن يكون ضمير الفاعل راجعاً إلى العمل الصالح، وضمير المفعول إلى "الكلم الطيب"، فيكون المعنى أن العمل الصالح يرفع الكلم الطيب، فيكون العمل الصالح شرطاً لقبول الإيمان.

ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يمنع جار جاره أن يفرز خشبة في جداره"^{٣٨٧} فيحتمل أن يكون الضمير في "جداره" راجعاً إلى الجار الذي هو فاعل في الجملة، ويمكن أن يكون راجعاً إلى الجار الذي هو مفعول به في الجملة، وبالأول قال أحمد، وبالثاني قال الإمام الشافعي في الجديد.^{٣٨٨}

السبب السادس: ومن أسباب الإجمال تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمل اللفظ على الحقيقة، فإن اللفظ يصير مجملاً بالنسبة إلى تلك المجازات، إذ ليس الحمل على أحدها أولى من حمله على البعض الآخر، كما هو الحال في المشترك والمتواطئ.^{٣٨٩}

السبب السابع: ومن أسبابه نقل اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي.^{٣٩٠}

^{٣٨٦} - (سورة فاطر: ١٠)

^{٣٨٧} - رواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٢٣٠.

^{٣٨٨} - انظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ١/١٦٠.

^{٣٨٩} - قال الجرجاني: "المتواطئ: هو الكلبي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراد الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان والشمس فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها بالسوية". التعريفات ج: ١ ص: ٢٥٧

^{٣٩٠} - مر تفصيله في أسباب الإجمال عند الحنفية في هذا الفصل، ص: ٣٥٦.

المبهم بين الحنفية والمتكلمين

لقد عرفنا مما سبق أن الحنفية قسموا المبهم إلى أقسام أربعة:

١- الحفي: وهو الذي يكون خفاؤه من خارج الصيغة، وإن كان لفظه دالا على المعنى ومرت أمثلته ويزول خفاؤه بالطلب.

٢- المشكل: خفاؤه في الصيغة لكنه أقل من المحمل ويزول إهامه بالتأمل بعد الطلب.

٣- المحمل: وخفاؤه أيضاً في الصيغة ولا يمكن إزالة إجماله إلا ببيان من المتكلم.

٤- المتشابه: وهو ما تعذر معرفته في الدنيا، وهذا أشد الأنواع الأربعة إهاماً.

أما المتكلمون فقد تناولوا في مبحث المبهم ثلاث كلمات بالبحث:

المبهم.

والمحمل.

والمتشابه.

وكل هذه الكلمات الثلاث عند جمهورهم مترادفة، فالمبهم والمتشابه اسمان للمحمل فيكون المحمل عندهم شاملاً للأقسام الأربعة للمبهم التي ذكرها أبو زيد الدبوسي وتبعه فيها الآخرون، ومعاني هذه الأنواع الأربعة موجودة عند المتكلمين إلا أنه ليس عندهم دقة الحنفية في التقسيم.

ومن هنا نرى أنهم يقسمون المحمل من حيث الحكم إلى أقسام ثلاثة: تستوعب الأقسام

الأربعة للمبهم عند الحنفية، وأنواع المحمل الثلاثة هي:

القسم الأول: هو ما لا يمكن إدراكه في الدنيا، وهو ما لم ينط به الشارع تكليفاً،

وهذا نوع من المحمل، ويرى إمام الحرمين أن هذا النوع من المحمل يجوز أن يستمر إجماله بعد

وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يقول: والمختار عندنا أن كل ما يثبت التكليف في العمل به

يستحيل استمرار الإجمال فيه فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال ومالا يتعلق بأحكام التكليف فلا

يعد استمرار الإجمال فيه واستئثار الله تعالى بسر فيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد

الشرع بما يناقضه".^{٣٩١}

^{٣٩١} - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي ٤٥٥/٣، والرهان للحويبي ٢٨٥/١.

وهذا النوع الأخير الذي أشار إليه الإمام الجويني هو المتشابه عند الحنفية.

القسم الثاني: هو ما يمكن معرفة معناه وإدراك مفهومه لكن يحتاج الرجوع في ذلك إلى

المحمل نفسه، وبدون الرجوع إلى المحمل لا يمكن بيانه وهذا هو المحمل بعينه عند الحنفية.

ويقول أبو الوليد الباجي عن حكم هذا النوع من المحمل "فإذا ورد وجب اعتقاد

وجوب الحق إلى أن يرد بيان المحمل فيجب امتثاله في وقته".^{٣٩٢}

ومثل ذلك نقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق فقال إن حكم المحمل التوقف فيه إلى

أن يرد تفسيره، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه التراع".^{٣٩٣}

الثالث: وهو ما يمكن إدراكه بالاجتهاد والاستنباط من غير رجوع إلى المتكلم

والشارع.

وهذا يقابل الخفي والمشكل عند الحنفية فإن الإهام فيهما يزول بالطلب أو بالطلب

والتأمل.

يقول المازري في حكم هذا النوع من المحمل مبينا طرق الوصول إلى رفع الإجمال: "إن

كان الإجمال من جهة الاشتراك واقترن به تنبيه أخذ به وإن تجرد عن تنبيه واقترن به عرف عمل

به، وإن تجرد عن تنبيه وعرف وجب الاجتهاد في المراد منه، وكان من خفي الأحكام التي وكل

العلماء فيها إلى الاستنباط".

وذكر الماوردي أن من المحمل ما لا يجب بيانه على الرسول كقوله تعالى: "لِيُنْفِقْ ذُو

سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ

اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"^{٣٩٤} فأجل فيه النفقة في أقلها وأوسطها وأكثرها حتى اجتهد العلماء في

تقديرها، وسئل عن الكلاله فقال آية الصيف فتوكل إلى الاجتهاد ولم يصرح بالبيان، وذكر

الماوردي أن الشافعية اختلفوا في هذا البيان الصادر من الاجتهاد هل يؤخذ قياسا أو تنبيها

وجهان:

^{٣٩٢} - إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي ١/١٩٥.

^{٣٩٣} - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي ٣/٤٥٦.

^{٣٩٤} - سورة الطلاق: ٧

أحدهما: يؤخذ تنبيها من لفظ الجمل وشواهد أحواله لأنه عليه السلام قال لعمر
يكفيك آية الصيف فرده إليها، ليستدل بما تضمنته من بينة وشواهد.

والثاني: أن يؤخذ قياساً على ما استقر بيانه من نص أو إجماع، لأن عمر رضي الله عنه
سأل عن القُبلة، فقال: أرأيت لو تمضمضت؟ فجعل القبلة بغير إنزال كالمضمضة بغير
ازدراد. ٣٩٥

فثبت مما مضى أن الجمل عند المتكلمين يشمل الأنواع الأربعة للمبهم (الخفي المشكل
والجمل والمتشابه) من حيث الحكم فمن الجمل عندهم ما لا يمكن إدراكه في الدنيا فهو المتشابه
عند الحنفية، ومن الجمل ما لا يمكن معرفته إلا بالرجوع إلى الجمل وهو الجمل عند الحنفية ومن
الجمل ما يتوصل إلى بيانه بالاجتهاد وهذا يتناول الخفي والمشكل عند الحنفية.

وهذا ما صرح به كمال بن الهمام وشارح كتابه ابن أمير الحاج يقولان: فالجمل أعم
عند الشافعية منه عند الحنفية ويلزم من كونه أعم عند الشافعية أن بعض أقسام الجمل يدرك
بيانه عن غير المتكلم، وبعض الجمل لا يدرك بيانه إلا من المتكلم إذ لا ينكر جواز وجود إهام
لا يدرك معرفته إلا ببيان من المتكلم. ٣٩٦

والأمر الآخر الذي تجدر الإشارة إليه هو أن المتشابه لما كان مرادفاً للمجمل عند
جمهور المتكلمين يكون أعم من المتشابه عند الحنفية.

وهناك تشابه كبير بين تقسيم الجصاص وشيخه أبي الحسن الكرخي للفظ من حيث
الوضوح والخفاء وبين تقسيم المتكلمين، فإنهما يقسمان المتن من حيث الوضوح والخفاء إلى
قسمين: المحكم والمتشابه، وحتى الأمثلة التي أوردها المتكلمون هي نفس الأمثلة التي أوردها
الكرخي والجصاص.

٣٩٥ - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي ٤٥٦/٣.

٣٩٦ - راجع التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لكمال بن الهمام ١٦٢/١.

المبحث الثاني
أثر تفسير المبهم بالسنة
في اختلاف تفسير آيات الأحكام

كيف ينشأ الخلاف في التفسير بالسنة؟

فثبت بما ذكرنا أن الذي يحتاج إلى التفسير بالسنة من أنواع المبهم التي ذكرناها هو الجمل في حقيقة الأمر عند الحنفية ونوع خاص من الجمل عند الجمهور ولذلك سينصب الكلام عليه في التطبيق، وينشأ الاختلاف بين المفسرين في هذا الباب من عدة وجوه:

أولاً: منها اختلاف المفسرين في كون اللفظ مجملاً أو عاماً أو مطلقاً فالذي يراه مجملاً يتقيد بالبيان الذي ورد في الحديث والذي يراه عاماً يعمم حكمه.

ثانياً: ومنها تعدد الأحاديث الواردة في بيان الجمل أو ما يحتاج إلى بيان وتعارض تلك الأحاديث.

ثالثاً: ومنها الاختلاف في فهم الأحاديث الواردة في بيان ما يحتاج إلى البيان من آيات القرآن الكريم.

رابعاً: ومنها الاختلاف في فعل الرسول الوارد مورد البيان لما يحتاج إلى البيان من القرآن الكريم.

سنتناول هذه الأمور بشيء من التفصيل في هذا الفصل بإيراد الأمثلة لها من التفاسير:

أولاً: الاختلاف في كون اللفظ مجملاً أو عاماً

قال الله تعالى: "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" ^{٣٩٧}

اختلف الفقهاء والمفسرون في قوله تعالى "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" هل هو عام أو مجمل وكذا قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ" ^{٣٩٨}.

قد اتفقوا على أن مقدار "الحق" وما أمروا بإنفاقه مجمل، فبينه الرسول صلى الله عليه

^{٣٩٧} - سورة الأنعام: ١٤١

^{٣٩٨} - سورة البقرة: ٢٦٧

وسلم بقوله: "فيما سقت السماء العشر وما سقي بنضح أو دالية نصف العشر"^{٣٩٩} يقول الجصاص في قوله تعالى "وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"^{٤٠٠} وإن كان مجملا في بيان المقدار الواجب، لأن قوله "حقه" يحمل مفتقر إلى البيان، وقد ورد البيان في مقدار الواجب، وهو العشر ونصف العشر"^{٤٠١}.

ومثل ذلك قال أبو بكر بن العربي^{٤٠٢} في هذه الآية، وفي قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"^{٤٠٣}.

ثم اختلفوا في مسألتين:

إحدهما: الموجب فيه؛ الأنواع والأجناس التي تجب فيها الصدقة من الحبوب والثمار وغير ذلك.

ثانيتهما: النصاب؛ المقدار الذي تجب فيه الزكاة؛ وهل هناك نصاب معين، أم تجب الزكاة في كل ما تخرجه الأرض قليلا كان أو كثيرا.

وستناول المسألتين المذكورتين بشيء من التفصيل في ضوء أقوال المفسرين، فيما يلي:

المسألة الأولى: الخلاف في الموجب فيه

قال الإمام أبو حنيفة وزفر: في جميع ما تخرجه الأرض العشر إلا الحطب والقصب

^{٣٩٩} - أصل الحديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٥٤٠ كتاب الزكاة "باب العشر

فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري ولم ير عمر بن عبد العزيز في العسل شيئا"، برقم: ١٤١٢.

ورواه مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٦٧٥ في "باب ما فيه العشر أو نصف العشر"، برقم: ٩٨١.

^{٤٠٠} - سورة الأنعام: ١٤١

^{٤٠١} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٣/٣.

^{٤٠٢} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٨٢/٢

^{٤٠٣} - سورة البقرة: ٢٦٧

وقال أبو يوسف ومحمد: لا شيء فيما تخرجه الأرض إلا ما كان له ثمرة باقية، وبه قال

أحمد. ٤٠٥

وقال مالك: الحبوب التي تجب فيها الزكاة؛ الحنطة والشعير والسلت والذرة، والدخن والأرز، والحمص والعدس والجلبان واللوييا وما أشبه ذلك من الحبوب وفي الزيتون، وذكر ابن العربي مذهب الإمام مالك، فقال: "فروي عن مالك وأصحابه أن الزكاة في كل مقتات لا قول

٤٠٤ - قال المرغيناني: "قال أبو حنيفة رحمه الله في قليل ما أخرجته الأرض وكثيره العشر سواء سقي

سبحا أو سقته السماء إلا القصب والحطب". بداية المبتدئ للمرغيناني ج: ١ ص: ٣٦
وقال الكاساني مبينا القاعدة في ذلك: "ومنها أن يكون الخارج من الأرض مما يقصد بزراعته غناء الأرض، وتستغل الأرض به عادة، فلا عشر في الحطب والحشيش، لأن هذه الأشياء لا تستعمل في الأرض، ولا تستغل بها عادة، لأن الأرض لا تنمو بها بل تفسد، فلم تكن غناء الأرض حتى قالوا في الأرض إذا اتخذها مقصبة، وفي شجره الخلاف التي يقطع في كل ثلاث سنين أو أربع سنين أنه يجب فيها العشر، لأن ذلك غلة وافرة.
ويجب في قصب السكر وقصب الذريرة لأنه يطلب بهما غناء الأرض فوجد شرط الوجوب فيجب.

فأما كون الخارج مما له ثمرة باقية فليس بشرط لوجوب العشر، بل يجب سواء كان الخارج له ثمرة باقية أو ليس له ثمرة باقية، وهي الخضراوات؛ كالبقول والرطاب والخيار والقناء والبصل والثوم ونحوها في قول أبي حنيفة، وعند أبي يوسف ومحمد لا يجب إلا في الحبوب وما له ثمرة باقية". بدائع الصنائع ج: ٢ ص: ٥٨

٤٠٥ - يقول ابن قدامة في المغني ج: ٢ ص: ٢٩٣: "إن الزكاة تجب فيما جمع هذه الأوصاف الكيل

والبقاء و اليبس من الحبوب والثمار مما ينبعه الآدميون، إذا نبت في أرضه سواء كان قوتا كالحنطة والشعير والسلت والأرز والذرة والدخن أو من القطنيات، كالباقلا والعدس والماش والحمص، أو من الأبايزر كالكسفرة والكمون والكراويا، أو البزور كبزر الكتان والقناء، أو حب البقول كالرشاد وحب الفجل والقرطم والترمس والسمسسم وسائر الحبوب.

وتجب أيضا فيما جمع هذه الأوصاف من الثمار، كالتمر والزبيب والمشمش واللوز والفسق والبندق.
ولا زكاة في سائر الفواكه كالخوخ والأحاص والكمثري والتفاح والمشمش والتين والجوز، ولا في الخضرا كالقناء والخيار والباذنجان واللفت والجزر.

وهذا قال عطاء في الحبوب كلها، ونحوه قول أبي يوسف ومحمد، فإلحما قال لا شيء فيما تخرجه الأرض إلا ما كانت له ثمرة باقية يبلغ مكيلها خمسة أوسق".

له سواه، ... وبه قال الشافعي".^{٤٠٦}

وذكر الجصاص عن الشافعي أنه قال: إنما تجب فيما يبس ويقنات ويدخر مأكولا، ولا

شيء في الزيتون لأنه إدام.^{٤٠٧}

وقال ابن أبي ليلى والثوري: ليس في شيء من الزرع زكاة إلا التمر والزبيب والحنطة

والشعير وهو قول الحسن بن صالح.^{٤٠٨}

سبب الاختلاف

وقد اختلف الفقهاء فيما تجب فيه الزكاة بناءً على اختلافهم في هاتين الآيتين هل هما

بجملتان أو عامتان؟.

القائلون بإجمال الآيتين

فالذين يقولون بإجمالها يوجبون الزكاة فيما بينه النبي صلى الله عليه وسلم أنه مما

يجب فيه الزكاة، وهؤلاء هم الجمهور غير الإمام أبي حنيفة وزفر.

ثم اختلفوا في البيان الوارد لهذا الحمل عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولذلك اختلفوا

فيما بينهم أيضاً.

^{٤٠٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٢/٢٨٣.

^{٤٠٧} - وقال أبو إسحاق الشيرازي الشافعي "وتجب الزكاة في كل ما تخرجه الأرض مما يقنات ويدخر وينته الآدميون؛ كالحنطة والشعير والدخن والذرة والجاورس والأرز وما أشبه ذلك؛ لما روى معاذ رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فيما سقت السماء والبعل والسيب فتكون العشر وفيما سقي بالنضح نصف العشر" يكون ذلك في الثمر الحنطة والحبوب.

فأما القنات والبطيخ والرمان والقصب والخضراوات ففعلوا عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولأن الأقوات تعظم منفعتها فهي كالأنعام في الماشية وكذلك تجب الزكاة في القطنية وهي العنبر والحمص والماش واللوبياء والبقلا والطرطمان، لأنه يصلح للاقتيات ويدخر للأكل فهو كالحنطة والشعير". المهذب ج: ١ ص: ١٥٦، وانظر للتفصيل المجموع شرح المهذب للإمام النووي ج: ٥ ص: ٤٤٤.

^{٤٠٨} - انظر لتفصيل المذاهب أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٩-١٠، وأحكام القرآن،

لأبي بكر ابن العربي ٢/٢٨٣.

يقول إلكيا الهراسي: إن قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"^{٤٠٩} يحمل وليس بعام "وقد احتج قوم لأبي حنيفة بقوله "وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"^{٤١٠} أن ذلك عموم في قليل ما تخرجه الأرض وكثيره، وفي سائر الأصناف، ورأوا ظاهر الأمر للوجوب، وهذا بعيد.

فإن المراد به، بيان الجهات التي تعلق حق الله بها، وليس ذكر مقدار ما وجب فيه الحق مقصودا، ولا بيان ما لا زكاة فيه، ولذلك لم يتعرض للنصاب في كل ما يعتبر فيه النصاب شرعاً، ولم يذكر من جنس ما يكتسب ما تعلق الزكاة به، وإن لم تعلق الزكاة بكل ما يكتسب، وهذا بين في خروج الآية عن الدلالة على مقصودهم"^{٤١١}.

فذكر إلكيا الهراسي أن الآية مجملة في مقدار النصاب الذي تجب فيه الزكاة، وكذا مجملة في أصناف الأموال التي تجب فيها الزكاة.

لأنها جاءت لبيان الجهات التي تعلق بها الزكاة وهما جهتان:

١- ما يكتسبه الإنسان.

٢- ما تخرجه الأرض.

لكن لا تعلق الزكاة بكل ما يكتسب، فالآية إذاً مجملة عنده في هذا الجانب.

الأحاديث التي تبين إجمال الآيتين

وتعلق هؤلاء في بيان إجمال الآيتين المذكورتين بأحاديث:

منها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر أو حب

صدقة"^{٤١٢}.

^{٤٠٩} - سورة البقرة: ٢٦٧

^{٤١٠} - سورة البقرة: ٢٦٧

^{٤١١} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢٢٧/١.

^{٤١٢} - أصل الحديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٥٢٤، برقم: ١٣٧٨ عن أبي

ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس في الخضراوات صدقة".^{٤١٣}

ومنها عمل النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة".^{٤١٤}

وبين ابن العربي متمسك كل مذهب، فقال: وقال أحمد أقوالاً؛ أظهرها أن الزكاة تجب في كل ما قال أبو حنيفة، إذا كان يوسق، فأوجبها في اللوز لأنه مكيل دون الجوز لأنه معدود، معولا على قول النبي صلى الله عليه وسلم "ليس فيما دون خمسة أوسق من تمر أو حب صدقة" فبين النبي صلى الله عليه وسلم أن محل الواجب هو الموسق.

وتعلق الشافعي بالقوت، وذلك لأن التوسيق إنما يكون في المقتات غالباً دائماً، وأما

الخضير فأمرها نادر".

وأما المالكية فتعلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأخذ من خضير المدينة صدقة.

سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليس فيما دون خمس ذود صدقة من الإبل، وليس فيما دون خمس أواق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة".

ومسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٦٧٥، برقم: ٩٨٠ عن جابر بن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة".

^{٤١٣} - رواه الترمذي في سننه ج: ٣ ص: ٣٠، وقال: إسناده هذا الحديث ليس بصحيح، وليس يصح

في هذا الباب عن صلى الله عليه وسلم شيء، وإنما يروى هذا عن موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلاً.

^{٤١٤} - "ليس في الخضراوات صدقة". أخرجه الترمذي في سننه ج: ٣ ص: ٣٠ في "باب ما جاء في زكاة الخضراوات" بسنده عن معاذ أنه كتب إلى النبي صلى الله عليه وسلم يسأله عن الخضراوات وهي البقول فقال: "ليس فيها شيء".

قال الترمذي: إسناده هذا الحديث ليس بصحيح، وليس يصح في هذا الباب عن النبي عليه السلام شيء، وإنما يروى هذا عن موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مراسلاً، والحسن بن عمارة ضعفه شعبة وغيره وتركه ابن المبارك.

روى من حديث معاذ ومن حديث طلحة ومن حديث علي ومن حديث محمد بن عبد الله بن جحش ومن حديث أنس ومن حديث عائشة رضي الله عنهم .

ولا يصح في هذا الباب شيء مرفوعاً، انظر الزيلعي في نصب الراية ج: ٢ ص: ٣٨٦.

القائلون بعموم الآيتين

ويرى الإمام أبو حنيفة وزفر أن عموم الآيتين يوجب الزكاة في كل خارج من الأرض، فقد أثبت الجصاص الرازي أن قوله تعالى "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"^{٤١٥} المراد به الزكاة والصدقة الواجبة، وأنه — وإن كان مكيا — ليس بمنسوخ.

ثم قال: "ولما ثبت بما ذكرنا أن المراد بقوله "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" هو العشر، دلّ على وجوب العشر في جميع ما تخرجه الأرض إلا ما خصه الدليل لأن الله تعالى قد ذكر الزرع بلفظ عموم ينتظم لسائر أصنافه، وذكر النخل والزيتون والرمان ثم عقبه بقوله "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" وهو عائد إلى جميع المذكور، فمن ادعى خصوص شيء منه لم يسلم له ذلك إلا بدليل فوجب بذلك إيجاب الحق في الخضر وغيرها وفي الزيتون والرمان".

اعتراض على دعوى العموم

واعترض بعضهم بأنه لا يصح دعوى العموم في هذه الآية لأن الله تعالى إنما أوجب هذا الحق فيما ذكر يوم حصاده، وذلك لا يكون إلا بعد استحكامه ومصيره إلى حال تبقي ثمرته، فأما ما أخذ منه قبل بلوغ وقت الحصاد من الفواكه الرطبة فلم يتناوله اللفظ، ومع ذلك فإن الزيتون والرمان لا يحصدان، فلم يدخل في عموم اللفظ؟.

الرد

أجيب على الاعتراض المذكور بأن الآية عامة، وأن الحصاد اسم للقطع والاستئصال، قال الله تعالى "فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ"^{٤١٦} وقال النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة "ترون أوباش قريش احصدوهم حصدا"^{٤١٧} فيوم حصاده هو يوم قطعه، فذلك قد يكون في الخضر، وفي كل ما يقطع من الثمار عن شجرة سواء كان بالغاً أو

٤١٥ - سورة الأنعام: ١٤١

٤١٦ - سورة الأنبياء: ١٥

٤١٧ - رواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٤٠٧، برقم: ١٧٨٠، وفضائل الصحابة لابن حنبل ج: ٢

ص: ٧٩٦، برقم: ١٤٢٥.

أخضر رطباً.

وأيضاً قد أوجبت الآية العشر في ثمر النخل عند جميع الفقهاء بقوله تعالى: "وَأَثْوَا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"،^{٤١٨} فدل على أن المراد يوم قطعه لشمول اسم الحصاد لقطع ثمر النخل.^{٤١٩} ويرى الجصاص أن عموم قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"^{٤٢٠} يدل على وجوب العشر في جميع ما يخرج من الأرض. يقول: "وذلك عموم في جميع الخارج".^{٤٢١} مع أن الآخرين يعتبرون الآية المذكورة بجملة أيضاً.

اختار ابن العربي عموم الآية

وقد رجح الإمام أبو بكر بن العربي أن الآية عامة، وليست بجملة، ولذلك اختار مذهب أبي حنيفة في أحكام القرآن في هذه المسألة، ورد على الآخرين. فقال: "وأما أبو حنيفة فجعل الآية مرآته فأبصر الحق، وقال: إن الله أوجب الزكاة في المأكول قوتا كان أو غيره، وبين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في عموم قوله: "فيما سقت السماء العشر"^{٤٢٢}.

وأشار إلى كيفية دلالة الآية على وجوب الزكاة في كل مأكول تخرجه الأرض فقال: "فالذي لاح بعد التردد في مسالكة، أن الله سبحانه كما ذكر الإنسان بنعمه في المأكولات التي هي قوام الأبدان وأصل اللذات في الإنسان، عليها تنبني الحياة، وبها يتم طيب المعيشة، عدد أصولها تنبنيها على توابعها، فذكر منها خمسة: الكرم، والنخل، والزرع، والزيتون والرمان، فالكرم والنخل يوكل في حالين فاكهة وقوتا، والزرع يوكل في نوعين فاكهة وقوتا، والزيت

^{٤١٨} - سورة الأنعام: ١٤١

^{٤١٩} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١١/٣.

^{٤٢٠} - سورة البقرة: ٢٦٧

^{٤٢١} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١١/٣.

^{٤٢٢} - رواه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٥٤٠، برقم: ١٤١٢.

يؤكل قوتا واستصباحاً، والرمان يؤكل فاكهة محضة وما لم يذكر مما يؤكل لا يخرج عن هذه الأقسام الخمسة.

فذكر أن هذه نعمتي، فكلوها طيبة شرعاً بالحل، طيبة حساً باللذة، وآتوا الحق منها يوم الحصاد، وكان ذلك بيانا لوقت الإخراج.

وجعل الحق الواجب مختلفاً بكثرة المؤونة وقتلتها، فما كان خفيف المؤونة قد تولى الله سقيه، ففيه العشر، وما عظمت مؤونته بالسقي الذي هو أصل الإتيان ففيه نصف العشر".

ثم ذكر أن ما تمسك به الآخرون ليس بقوى؛ فإن استدلال الإمام أحمد من قبيل الاستدلال بمفهوم المخالفة، وهو استدلال ضعيف في مقابل الاستدلال بالمنطوق.

يقول: "فأما قول أحمد: إنه فيما يوسق لقوله صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة". فضعيف، لأن الذي يقتضي ظاهر الحديث أن يكون النصاب معتبراً في التمر والحب، فأما سقوط الحق عما عداها، فليس في قوة الكلام.

وقال عما تعلق به الشافعية والمالكية "وأما التعليق بالقوت فدعوى ومعنى ليس له أصل يرجع إليه، وإنما تكون المعاني موجبة لأحكامها بأصولها على ما بينا في كتاب القياس.

وكيف يذكر الله سبحانه وتعالى في القوت والفاكهة وأوجب الحق منها كلها فيما تنوع حاله كالكرم والنخيل، وفيما تنوع جنسه كالزرع، وفيما ينضاف إلى القوت من الاستسراج الذي به تمام النعمة في المتاع بلذة البصر إلى استيفاء النعم في الظلم.

ورد بعد ذلك على المالكية في استدلالهم بعدم أخذ النبي صلى الله عليه وسلم العشر من الخضروات بالمدينة، فقال: "فإن قيل: فلم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أخذ الزكاة من خضر المدينة، ولا خبير.

قلنا: كذلك عوّل علماؤنا، وتحقيقه أنه عدم دليل، لا وجود دليل.

فإن قيل: لو أخذ لُنقل.

قلنا: وأي حاجة إلى نقله، والقرآن يكفي عنه. ٤٢٣

وبهذا توصل إلى ما توصل إليه الجصاص، واختار مذهب الإمام أبي حنيفة.

٤٢٣ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٢٨٤/٢-٢٨٦.

حديث "الخضروات" ضعيف

وأما الحديث الذي استدل به البعض في مسألة عدم وجوب الزكاة في الخضروات وهو حديث موسى بن طلحة عن أبيه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ليس في الخضروات صدقة" ٤٢٤.

يقول الجصاص عنه: إنه منكر، وكان يحيى بن معين يقول: حديث الحارث بن شهاب ضعيف، قال يحيى: وقد روي عبد السلام بن حرب هذا الحديث عن عطاء بن السائب عن موسى بن طلحة مرسلا، وعبد السلام ثقة.

وإنما أصل حديث موسى بن طلحة ما رواه يعقوب بن شيبه قال حدثنا جعفر بن عون قال حدثنا عمرو بن عثمان بن وهب عن موسى بن طلحة أن بعض الأمراء بعث إليه في صدقة أرضه، فقال: ليس عليها صدقة، وإنما هي أرض خضر ورطاب، إن معاذا إنما أمر أن يأخذ من النخل والحنطة والشعير والعب.

يقول الجصاص: "فهذا أصل حديث موسى بن طلحة وهو تأويل لحديث معاذ أنه أمر بالأخذ من الأصناف التي ذكر، وليس في ذلك لو ثبت دلالة على نفي الحق عما سواها؛ لأنه يجوز أن يكون معاذا إنما استعمل على هذه الأصناف دون غيرها.

وأیضا فلو استقام سند موسى بن طلحة وصحت طريقته لم يجز الاعتراض به على خير معاذ في العشر ونصف العشر، لأنه خير تلقاه الناس بالقبول واستعملوه، وهم مختلفون في استعمال حديث موسى بن طلحة، ومتى ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خيران فاتفق الفقهاء على استعمال أحدهما واختلفوا في استعمال الآخر، كان المتفق على استعماله قاضيا على المختلف فيه منهما خصوصا كان ذلك أو عاما، فوجب أن يكون قوله فيما سقت السماء العشر قاضيا على خير موسى بن طلحة ليس في الخضراوات صدقة.

٤٢٤

- رواه الترمذي في سنن ج: ٣ ص: ٣٠، وقال: إسناده هذا الحديث ليس بصحيح، وليس يصح

في هذا الباب عن صلى الله عليه وسلم شيء، وإنما يروى هذا عن موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا.

وأيضاً يمكن استعمال هذا الخبر فيما يمر به على العاشر على ما يقول أبو حنيفة،^{٤٢٥}
لأنه لا يأخذ منه العشر، ويكون خبر معاذ فيما سقت السماء العشر مستعملاً في الجميع.^{٤٢٦}

المسألة الثانية: نصاب الزكاة والعشر

ومما اختلفوا فيه بناء على اختلافهم في عموم قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ
طِبْيَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"^{٤٢٧} وقوله تعالى "وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ
حَصَادِهِ"^{٤٢٨} مسألة نصاب الزكاة والعشر.

القائلون بأن الآيتين مجملتان

يرى الجمهور وهم الأئمة أبو يوسف ومحمد ومالك^{٤٢٩} وابن أبي ليلى والليث^{٤٣٠}
والشافعي^{٤٣١} أنه لا يجب العشر حتى يبلغ ما يجب فيه الحق خمسة أوسق، وذلك إذا كان ما

^{٤٢٥} - المراد به العرض على العاشر انظر تحفة الفقهاء للسمرقندي ج: ١ ص: ٣١٥

^{٤٢٦} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٢/٣.

^{٤٢٧} - سورة البقرة: ٢٦٧

^{٤٢٨} - سورة الأنعام: ١٤١

^{٤٢٩} - قال ابن جزى: "فلا زكاة في أقل من خمسة أوسق والوسق ستون صاعاً والصاع أربعة أمداد بمد.

الشيء صلى الله عليه وسلم". القوانين الفقهية ص: ٧٢ لمحمد بن أحمد بن جزى الكلبي الغرناطي المتوفى عام ٧٤١ هـ، بدون مكان وتاريخ الطبع.

^{٤٣٠} - يقول المرزوي: "قال سفيان: ليس في شيء من الزرع زكاة إلا الخنطة والشعير والتمر والزبيب، وكان ابن عمر يقول: السلت وليس في شيء من هذا زكاة حتى يبلغ خمسة أوسق، والوسق فيما بلغنا ستون صاعاً، وقال ابن أبي ليلى والحسن بن صالح مثل قول سفيان، وكان يفتي به ابن المبارك وأبو عبيد".

اختلاف العلماء ج: ١ ص: ١١٧ لمحمد بن نصر المرزوي المتوفى ٢٩٤ هـ، الطبعة الثانية عام ١٤٠٦ هـ، عالم الكتب، بيروت، تحقيق: صبحي السامرائي.

^{٤٣١} - قال الشيرازي مبيناً مذهب الشافعي: "ونصابه أن يبلغ الجنس الواحد بعد التصفية في الحبوب

يجب فيه الحق مكيلا، فإن لم يكن مكيلا فإن أبا يوسف اعتبر أن يكون فيه خمسة أوسق من أدنى الأشياء التي تدخل في الوسق مما يجب فيه العشر إلا في العسل، فإنه روي عنه أنه اعتبر عشرة أرتال، وروي أنه اعتبر عشر قرب، وروي أنه اعتبر قيمة خمسة أوسق من أدنى ما يدخل في الوسق.

وأما محمد فانه ينظر إلى أعلى ما يقدر به ذلك الشيء فيعتبر منه أن يبلغ خمسة أمثاله وذلك نحو الزعفران فإن أعلى مقاديره من^{٤٣٢} فيعتبر بلوغه خمسة أمثاء، وفي القطن خمسة أحمال^{٤٣٣} وهكذا باقي الأشياء.^{٤٣٤}

وذلك لأن الآيتين المذكورتين مجملتان في مقدار ما يجب فيه الحق، يقول أبو بكر بن العربي في ذلك: "وهذه الآية (ومما أخرجنا لكم من الأرض) خاصة في مخرجات الأرض، مجملة في القدر، فبينه رسول الله الذي أمر بأن يبين للناس ما نزل إليهم، فقال: "فيما سقت السماء العشر، وما سقي بنضح أو دالية نصف العشر"^{٤٣٥} فكان هذا بيانا لمقدار الحق في هذه الآية.

والجفاف في الثمار خمسة أوسق، وهو ألف وستمئة رطل بالبغدادي، إلا الأرز والعدس، وهو صنف من الحنطة يدخر في قشرة فنصابه عشرة أوسق مع قشرة".

التنبيه ص: ٥٨ لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي المتوفى عام ٤٧٦هـ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٣م عالم الكتب، بيروت، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر. وانظر الوسيط للغزالي ج: ٢ ص: ٤٥٨.

ومين أبي شجاع أحمد بن الحسن الأصفهاني ج: ١ ص: ٩٢ دار الإمام البخاري، دمشق، الطبعة الأولى عام ١٩٨٧م، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

^{٤٣٢} - يقول ابن منظور الأفرقي "المن لغة في المنا الذي يوزن به الجوهري والمن: المنا وهو رطلان والجمع: أمنان، وجمع المنا: أمنا، ابن سيده المن كيل أو ميزان والجمع أمنان". لسان العرب ج: ١٣ ص: ٤١٩

^{٤٣٣} - الحمل ثلاثمائة من، والمن رطلان، يقول ابن نجيم في البحر الرائق ج: ٢ ص: ٢٥٦ "واعتبر محمد خمسة أعداد من أعلى ما يقدر به نوعه، فاعتبر في القطن خمسة أحمال كل حمل ثلاث مائة من".

^{٤٣٤} - راجع كتاب السير للإمام محمد الحسن الشيباني ج: ١ ص: ٢٧٩.

^{٤٣٥} - سبق تخريجه قبل قليل، ص: ٣٨٤.

وقال أيضاً: "ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة"^{٤٣٦}... فكان هذا

بيانا للمقدار الذي يؤخذ منه الحق، والذي يسمى في السنة العلماء نصاباً.^{٤٣٧}

وقال في موضع آخر: "قال أصحاب أبو حنيفة: هذا يدل على وجوب الزكاة في كل نبات من غير تقدير نصاب ولا تخصيص بقوت، وعضدوه بقوله صلى الله عليه وسلم "فيما سقت السماء العشر وفيما سقى بنصح أو دالية نصف العشر"، وهذا لا متعلق فيه من الآية، لأنها جاءت لبيان محل الزكاة لا لبيان نصابها أو مقدارها، وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم النصب بقوله: "ليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمسة أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة".^{٤٣٨}

فالآيتان بمحتملتان عند ابن العربي في بيان نصاب المال الواجب فيه الزكاة، وتولى رسول الله بيان ذلك فتقيدوا به.

القائلون بعموم الآيتين

ويقول الإمام أبو حنيفة وتلميذه زفر بعموم الآيتين ويريان وجوب الحق في قليل ما تخرجه الأرض وكثيره مما يجب فيه الحق عندهم.^{٤٣٩}

يقول الجصاص في ذلك: "ويحتج لأبي حنيفة في ذلك بقوله تعالى "وَأَثُوا حَقَّهُ يَوْمَ"

^{٤٣٦} - تقدم في هذا الفصل ص: ٣٨١.

^{٤٣٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٢/٢٨٣.

^{٤٣٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/٣١٣.

^{٤٣٩} - يقول الإمام محمد بن الحسن: قال أبو حنيفة: في أرض العشر ما أخرجت الأرض من قليل أو كثير مما له ثمر باق، أو لا ثمر من الخضر وغيرها إن كانت الأرض تسقى سبوحاً أو سقته السماء، ففيما أخرجت في ذلك كله العشر، وما كان من ذلك يسقى بغرب أو دالية ففيه نصف العشر إلا الحطب والحشيش والتبن فإنه لم يكن يرى فيه شيئاً". السير لمحمد بن الحسن الشيباني ج: ١ ص: ٢٧٩.

حَصَادِهِ"^{٤٤٠} وذلك عائد إلى جميع المذكور فهو عموم فيه...

ويحتج فيه بقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ"^{٤٤١} وذلك عام في جميع الخارج، ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم "فيما سقت السماء العشر" ولم يفصل بين القليل والكثير."^{٤٤٢}

حمل الحديث على المعنى الموافق للعموم

ثم أورد الجصاص الحديث الذي استدل به القائلون بإجمال الآية عن جماعة من الصحابة منهم:

جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا صدقة في شيء من الزرع أو الكرم أو النخل حتى يبلغ خمسة أوسق"^{٤٤٣}.

ابن عمر عن رسول الله قال: "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة".

ورواه أيوب بن موسى عن نافع عن ابن عمر موقوفاً عليه.

أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله.^{٤٤٤}

وذكر أنه لا يمكن أن يكون ذلك بياناً للآية لعدم شمول الحديث، وإذا كان الأمر هكذا

كان الحديث محمولاً على وجه من الوجوه التالية:

أحدها: أنه إذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خيران أحدهما عام والآخر خاص،

واتفق الفقهاء على استعمال أحدهما، واختلف في استعمال الآخر فالمتفق على استعماله قاض

^{٤٤٠} - سورة الأنعام: ١٤١

^{٤٤١} - سورة البقرة: ٢٦٧

^{٤٤٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٣/٣.

^{٤٤٣} - رواه الطحاوي بهذا اللفظ عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا

صدقة في شيء من الزرع أو الكرم حتى يكون خمسة أوسق ولا في الرقة حتى تبلغ مائتي درهم". شرح معاني الآثار

ج: ٢ ص: ٣٥.

^{٤٤٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٤/٣

حَضَرَ الْقِسْمَةَ أَوْلُوا الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا،^{٤٤٧}
 ونحو ما روي عن مجاهد: "إذا حصدت طرحت للمساكين، وإذا كدست، وإذا نقيت، وإذا
 علمت كيله عزلت زكاته"، وهذه الحقوق غير واجبة اليوم، فجائز أن يكون ما روي من تقدير
 الخمسة الأوسق كان معتبرا في تلك الحقوق، وإذا احتمل ذلك لم يجز تخصيص الآية والحديث
 المتفق على نقله به.

والخامس: فقد روي ليس فيما دون خمسة أوسق زكاة فجائز أن يريد به زكاة التجارة،
 بأن يكون سأل سائل عن أقل من خمسة أوسق طعام أو ثمر للتجارة، فأخبر أن لا زكاة فيه
 لقصور قيمته عن النصاب في ذلك الوقت، فنقل الراوي كلام النبي صلى الله عليه وسلم وترك
 ذكر السبب كما يوجد ذلك في كثير من الأخبار.^{٤٤٨}

ثانيا: الاختلاف في معنى الحديث الوارد لبيان المجمل

و قد يكون سبب اختلاف المفسرين الخلاف في معنى الحديث الوارد لبيان مجمل
 القرآن، والأمثلة على ذلك كثيرة، ونوضح ذلك بمايلي:

إجمال الألفاظ المنقولة إلى المعاني الشرعية

فإن كلمة "الحج" منقولة من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي عند الأكثرية، وكل من
 يراه منقولا عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي يعتبره مجملا، يقول في ذلك الزركشي "ومنها
 الآيات التي ذكر فيها الأسماء الشرعية كقوله تعالى: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ
 الرَّاٰكِعِينَ"^{٤٤٩} وقوله تعالى: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ

^{٤٤٧}
 - سورة النساء: ٨

^{٤٤٨}
 - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٤/٣

^{٤٤٩}
 - سورة البقرة: ٤٣

مِنْ أَيَّامٍ أُخِرَ" ^{٤٥٠} وقوله تعالى: "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ" ^{٤٥١} وفيها وجهان:

أحدهما: أنها عامة غير مجملة، فتحمل الصلاة على كل دعاء، والصوم على كل إمساك، والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه.

والثاني: أنها مجملة، لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة، وإنما تعرف من

جهة الشرع فافتقرت إلى البيان. ^{٤٥٢}

وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي الوجهين السابقين في "اللمع" ^{٤٥٣} وجعلهما مبنيين

على أن هذه الأسماء منقولة، أو حقائق شرعية، فمن قال: منقولة، قال: هي مجملة قال: وهو الأصح. ومن قال: حقائق شرعية قال: هي عامة.

ويرى أبو بكر بن العربي أن كلمة "الحج" منقولة عن المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي، وصرح بأن النبي صلى الله عليه وسلم بين حقيقتها، يقول "الحج وهو في اللغة عبارة عن القصد، وخصه الشرع بوقت مخصوص، وبموضع مخصوص، على وجه معين على الوجه المشروع، وقد كان الحج معلوماً عند العرب لكنها غيرته فبين النبي صلى الله عليه وسلم حقيقتها، وأعاد على ملة إبراهيم عليه السلام صفته وحث على تعلمه فقال: خذوا عني

^{٤٥٠} - سورة البقرة: ١٨٥

^{٤٥١} - سورة آل عمران: ٩٧

^{٤٥٢} - البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٤٦١/٣.

^{٤٥٣} - يقول الشيرازي: "ومنها الآيات التي ذكر فيها الأسماء الشرعية وهو قوله عز وجل: "وأقيموا

الصلاة وآتوا الزكاة" وقوله: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" وقوله تعالى: "ولله على الناس حج البيت".

فمن أصحابنا من قال: هن عامة غير مجملة، فتحمل الصلاة على كل دعاء والصوم على كل إمساك، والحج على كل قصد إلا ما قام الدليل عليه، وهذه طريقة من قال ليس في الأسماء شيء منقول.

ومنهم من قال: هي مجملة لأن المراد بها معان لا يدل اللفظ عليها في اللغة، وإنما تعرف من جهة الشرع،

فافتقر إلى البيان، كقوله عز وجل: " وآتوا حقه يوم حصاده"، وهذه طريقة من قال: إن هذه الأسماء منقولة وهو

الأصح". اللمع في أصول الفقه ج: ١ ص: ٥١.

مناسكتكم".^{٤٥٤}

وقد صرح أبو بكر الجصاص الرازي بأن فرض الحج يحمل في كتاب الله، لأن الحج في اللغة القصد، قال الشاعر:

يُحج مأمومة في قعرها لجف^{٤٥٥} يعني أنه يقصد.

ثم نقل في الشرع إلى معانٍ آخر لم يكن اسماً موضوعاً لها في اللغة، وهو يحمل مفتقر إلى البيان".^{٤٥٦}

بعد هذه المقدمة تأتي إلى موضع الخلاف وبيان سببه، وهي مسألة السعي بين الصفا والمروة.

السعي بين الصفا والمروة

اختلف الفقهاء والمفسرون في حكم السعي بين الصفا والمروة، فذكر الجصاص الرازي أن الحنفية والثوري ومالك يرونه واجبا في الحج والعمرة، وتركه يجزئ عنه الدم، إلا أن ابن العربي ذكر أن مشهور مذهب مالك أنه ركن مثل قول الإمام الشافعي، ونقل عن العتبية مذهب مالك مثل ما ذكره الجصاص، ومع ذلك اختار ابن العربي أنه ركن لا يجزئ عنه

^{٤٥٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/١٦٩. والحديث رواه مسلم في صحيحه ج: ٢ ص:

٩٤٣ في "باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا وبيان قوله صلى الله عليه وسلم لتأخذوا مناسكتكم".

^{٤٥٥} - البيت لعدارة بن درة الطائي.

انظر اتفاق المباني وافتراق المعاني ج: ١ ص: ٢٠٦، لأبي الربيع تقي الدين سليمان بن عوض المصري المتوفى عام ٦١٤هـ، طبع دار عمار، عمان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م، تحقيق: يحيى عبد الرؤوف حير.

وذكره ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ٩ ص: ٣١٣ عن "عدارة بن درة الطائي".

وانظر الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي ص: ٣٦٥، لأبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر الأزهرى الهروي المتوفى سنة ٣٧٠هـ، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، عام ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد حير الألفي.

^{٤٥٦} - أحكام القرآن، للجصاص الرازي ١/٩٦.

وسبب هذا الاختلاف، اختلافهم في معنى الحديث الذي استدل به أبو بكر بن العربي الذي يقول فيه "ودليلنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا" صححه الدار قطني^{٤٥٨} ويعضده المعنى، فإنه شعار لا يخلوا عنه الحج والعمرة

٤٥٧

- يقول أبو عمر بن عبد البر: "وقد اختلف الفقهاء في السعي بين الصفا والمروة على الهيئة المذكورة

فيه، هل هو من فروض الحج أو من سننه؟

فألذي ذهب إليه مالك والشافعي ومن اتبعهما وقال بقولهما، أن ذلك فرض لا ينوب عنه الدم، ولا بد من الإتيان به كالطواف بالبيت الطواف الواجب سواء، وهو قول أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وداود.

وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري: السعي بين الصفا والمروة ليس بواجب، فإن تركه أحد من الحاج حتى يرجع إلى بلاده حيره بالدم، لأنه سنة من سنن الحج، وسنن الحج تجبر بالدم إذا سقط الإتيان بها، هذا قول الثوري، رروي عن قتادة والحسن البصري مثله.

وأما أبو حنيفة وأصحابه فقالوا: إن ترك أربعة أشواط من السعي بين الصفا والمروة فعليه دم، وإن ترك أقل كان عليه لكل شوط إطعام مسكين نصف صاع من حنطة، قالوا: وإن ترك ذلك في العمرة أو في الحج ناسيا فعليه دم.

وقال قوم: هو فرض في العمرة وليس بفرض في الحج.

وقال طاووس من ترك السعي بينهما، فعلى عمرة، (يعني تعتبر المتروك من العمرة) واختلف فيه قول عطاء، رروي عن ابن عباس وابن الزبير وأنس بن مالك وابن سيرين أنه تطوع".

التمهيد ج: ٢ ص: ٩٦ ليوسف بن عبد الله بن عبد البر أبي عمر النمري المتوفى عام ٤٦٣ هـ، طبع وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب عام ١٣٨٧ هـ، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري.

٤٥٨

- "إن الله كتب عليكم السعي فاسعوا". روي من حديث ابن عباس، ومن حديث حبيبة بنت أبي

تجزة، ومن حديث مملك العبديرة.

فجديد ابن عباس رواه الطبراني في المعجم الأوسط ج: ٥ ص: ١٨٨، والمعجم الكبير ج: ١١ ص: .

١٨٤.

وأما حديث حبيبة بنت أبي تجزة: فرواه الشافعي في مسنده ج: ١ ص: ٣٧٢. ابن خزيمة في صحيحه ج: ٤ ص: ٢٣٢، وصحيح ابن خزيمة ج: ٤ ص: ٢٣٣. وأهم في الموضع الأخير ذكر الراوية عن النبي صلى الله عليه وسلم. والحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ٧٩. وسنن البيهقي الكبرى ج: ٥ ص: ٩٨. وسنن

فكان ركنا كالطواف".

فالمراد بالحديث المذكور عند ابن العربي السعي بين الصفا والمروة.

حكم حديث السعي

ويرى أبو بكر الجصاص الرازي أن المراد بالسعي في الحديث المذكور الرمل في الطواف، وليس المراد به السعي بين الصفا والمروة.

وهذا بعد أن ذكر حال الحديث من حيث الصنعة الحديثية، فيرى أنه حديث مضطرب السند والمتن جميعا، مجهول الراوي، فإنه يرويه معمر عن واصل مولى أبي عيينة عن موسى بن أبي عبيد عن صفية بنت شيبة عن امرأة سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بين الصفا والمروة، يقول: "كتب عليكم السعي فاسعوا" فذكرت في هذا الحديث أنها سمعته يقول ذلك بين الصفا والمروة، ولم تذكر اسم الراوية.

وقد روي محمد بن عبد الرحمن بن يحيى عن عطاء بن أبي رباح قال حدثتني صفية بنت شيبة عن امرأة يقال لها حبيبة بنت تجزة قالت: دخلت دار أبي حسين ومعى نسوة من قريش، والنبي صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت حتى إن ثوبه ليدور به، وهو يقول لأصحابه: "اسعوا فإن الله تعالى قد كتب عليكم السعي".

فذكر في هذا الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك وهو في الطواف، فظاهر ذلك يقتضي أن يكون مراده السعي في الطواف، وهو الرمل والطواف نفسه؛ لأن المشي يسمى سعيا قال الله تعالى: "فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ"^{٤٥٩} وليس المراد إسراع المشي، وإنما هو المصير إليه"^{٤٦٠}.

وذكر الجصاص قبل ذلك، أن النبي صلى الله عليه وسلم سعى بين الصفا والمروة وأمر أصحابه بذلك، فيحمل على الوجوب، ولا يحمل على الفرضية والركنية؛ لأن عروة بن مضرس

الدارقطني ج: ٢ ص: ٢٥٥. ومسند إسحاق بن راهويه ج: ١ ص: ١٩٥. ومسند أحمد ج: ٦ ص: ٤٢١.
وأما حديث مملك البدرية: فأخرجه البيهقي في سننه الكبرى ج: ٥ ص: ٩٨. والطبراني في المعجم الكبير ج: ٢٤ ص: ٢٠٦. وانظر نصب الراية للزيلعي ج: ٣ ص: ٥٥.

^{٤٥٩} - سورة الجمعة: ٩

^{٤٦٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٩٧/١.

الطائي قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمزدلفة، فقلت: يا رسول الله جئت من جبل طي، ما تركت جبلا إلا وقفت عليه، فهل لي من حج؟ فقال عليه السلام: من صلى معنا هذه الصلاة، ووقف معنا هذا الموقف، وقد أدرك عرفة قبل، ليلا أو نهارا فقد تم حجه، وقضى تفته. ٤٦١

فهذا القول منه عليه السلام ينفي كون السعي بين الصفا والمروة فرضا في الحج من وجهين:

أحدهما: إختباره بتمام حجته وليس فيه السعي بينهما.

والثاني: أن ذلك لو كان من فروضه لبينه للسائل لعلمه بجهله بالحكم. ٤٦٢

ثالثا: تعارض الأحاديث المبينة لمبهم القرآن.

قال الله تعالى "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" ٤٦٣

٤٦١ - رواه ابن خزيمة في صحيحه ج: ٤ ص: ٢٥٦، برقم: ٢٨٢١ عن عروة بن مضر بن يقول: كنت أول الحاج، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالمزدلفة، فخرج الى الصلاة حين برق الفجر، فقلت: يا رسول الله إني أتيتك من جبل طي، وقد أكلت راحلتي، وأنصبت نفسي، فما تركت من جبل إلا وقفت عليه. فقال: من شهد الصلاة معنا، ثم وقف معنا، حتى نفيض، وقد وقف قبل ذلك بعرفات ليلا أو نهارا، فقد قضى تفته وتم حجه".

ورواه الحاكم، ثم قال: "هذا حديث صحيح على شرط كافة أئمة الحديث وهي قاعدة من قواعد الإسلام، وقد أمسك عن إخراج الشيخان محمد بن إسماعيل ومسلم بن الحجاج على أصلهما أن عروة بن مضر لم يحدث عنه غير عامر الشعبي، وقد وجدنا عروة بن الزبير بن العوام حدث عنه". المستدرک علی الصحیحین ج: ١ ص: ٦٣٤، برقم: ١٧٠١

وهذا الذي أشار إليه الحاكم أنه أصل الشيخين مردود عليه؛ حيث يرى أن الشيخين لا يرويان إلا من كان له راويان. انظر شرح الشرح لملا علي بن سلطان بن محمد القاري الهروي (شرح نزاهة النظر لابن حجر العسقلاني) طبع مكتبة إسلامية ميزان ماركيث - كويت، بدون تاريخ الطبع.

٤٦٢ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٩٦.

٤٦٣ - سورة المائدة: ٣٨

هذه الآية سواء كانت عامة كما يدعى أبو بكر بن العربي و إلكياالهراسي أو كانت
بمجملة كما يدعى الجصاص، فهي بحاجة إلى البيان من السنة، وقد وردت أحاديث مختلفة في
بيانها، وكل أخذ بمحدث، و انبنى على ذلك خلافهم في بعض الفروع.
وفيما يلي أذكر باختصار اختلاف المفسرين في عموم هذه الآية وإجمالها أولاً.

عموم آية السرقة وإجمالها

يرى أبو بكر بن العربي أن آية السرقة عامة ويدعيه إلكياالهراسي أيضاً، ودليل ابن
العربي في ذلك أن السرقة معروفة لغة، وليست من الألفاظ المنقولة من المعاني اللغوية إلى المعاني
الشرعية، وإذا كان الأمر كذلك انتفى الإجمال، أما كونها عامة فلان لفظ "السارق" مصدر
بالألف واللام، وذلك ليس للعهد لعدم تقدم شيء منه، فتعين أنه للجنس وهو العموم.^{٤٦٤}

ويرى إلكياالهراسي أن لفظ السرقة بمعنى سرقة المال لغة، ومثل هذا اللفظ إذا لم
يخصص بمجهول يصح الاستدلال بعمومه، وهذا لم يخص بمجهول فيصح التعلق به.

فالذين يتعلقون بعموم اللفظ أسعد حالاً لأنهم يستندون إلى عموم اللفظ إلا فيما

يستيقن خصوصه منه.^{٤٦٥}

^{٤٦٤} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٠٤/٢.

^{٤٦٥} - يقول: "واعلم أن قوله "والسارق والسارقة" عند قوم يتعلق به بإيجاب قطع من شمله اسم السارق
إلا من خصه الدليل، وهو عموم عندهم في كل مقدار إلا ما خصه الدليل.

وأبي آخرون ذلك فإنه لما قال "سارق" ولم يقل سارق ماذا؟ والإنسان يقول: سرقت كلام فلان،
وسرقت علمه وحديثه، وقال عليه السلام: "إن أسوأ الناس سرقة، من سرق من صلاته، قالوا: يا رسول الله كيف
يسرق صلاته؟ قال: لا يتم ركوعها وسجودها". (رواه ابن خزيمة في صحيحه ج: ١ ص: ٣٣١، برقم: ٦٦٣.

وابن حبان في صحيحه ج: ٥ ص: ٢٠٩، برقم: ١٨٨٨. والحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ١
ص: ٣٥٣، برقم: ٨٣٥ عن أبي قتادة و، برقم: ٨٣٦ عن أبي هريرة. وراجع مجمع الزوائد للهيتمي ج: ٢ ص:
(١٢٠).

فذكروا أن اسم السارق لا يمكن أن يعلق عليه القطع لاعتبارنا فيه شروطاً لا يدل لفظ السارق عليها،
ولزمهم على هذا أن لا يتعلق بعموم لفظ البيع والنكاح والإجارة إلى غير ذلك، لاعتبار شروط فيها لا يدل اللفظ
عليها.

فقد رد إلكيا الهراسي وابن العربي على من يعتبر لفظ السرقة مجملاً لانتقاله من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي.

آية السرقة مجملة

ويرى الآخرون أن آية السرقة مجملة، لأن الشرع قد اشترط شروطاً في السرقة لإيجاب القطع لا يدل عليها اللفظ لغة، وكان ذلك رأي أبي الحسن الكرخي، وذلك لأن الآية علق فيها الحكم بمعان لا يقتضيها اللفظ من طريق اللغة، وهو الحرز والمقدار، والمعاني المعتبرة في إيجاب القطع متى عدم منها شيء لم يجب القطع مع وجود الاسم؛ لأن اسم السرقة موضوع في اللغة لأخذ الشيء على وجه الاستخفاء، والأصل فيه ما ذكر، وهذه المعاني التي اعتبرها الشرع في إيجاب القطع لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة، وإنما ثبت ذلك من جهة الشرع، فصارت السرقة في الشرع اسماً شرعياً لا يصح الاحتجاج بعمومه إلا فيما قامت دلالاته.^{٤٦٦}

لكن الجصاص لم يعتبر الآية مجملة من هذه الناحية بل اعتبرها مجملة من ناحية المقدار، ويقول في الجوانب الأخرى بعمومها، ويجوز عنده أن تكون الآية مجملة في جانب وعامة في جانب آخر.

وضمن كلامه الرد على ما قاله الشافعية؛ من أن اللفظ إذا كان معلوم المعنى لغة يدخله

وقد قال غيرهم: بل يتعلق به وبأمثاله نظراً لعموم اللفظ، نعم! سرقة الكلام والعلم لا تفهم من المتعارف من إطلاق اسم السرقة وإنما الكلام في المتعارف، كما لا يفهم من إطلاق الزنا زنا القرد والبهائم، ولما قال عليه السلام: "أسوأ السراق حالاً من سرق من صلته"، لم يفهم الناس وهم أهل اللغة معناه، حتى فسر رسول الله معناه، وما أراد؛ لأنه لم يكن من تعارف أهل اللغة، ولو قال: "أسوأ السراق من سرق مال فلان" لما احتاجوا إلى المراجعة ولما قالوا كيف يسرق مال فلان.

نعم هذا الجنس إنما يتمتع بالتعلق به إذا كان مخصوصاً بمخصوص مجمل فأما إذا لم يكن المخصوص مجملاً فيجوز التعلق به، والمخصوص المجمل طارئ على اللفظ العام. فلا بد من مثله هاهنا حتى يتمتع بالتعلق به، وإلا فالتعلق به جائز.

ثم ذكر بعض وجوه ترجيح الحكم على اللفظ بالعموم دون الحكم عليه بالإجمال فقال: "وإذا تبين أن المخصص في حكم العارض، فإذا اختلفنا في مقدار، فالذي يأخذ بالأقل ويوجب القطع فيه أسعد حالاً لأنه يستند فيه إلى عموم اللفظ إلا فيما يستيقن خصوصه به". راجع أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٧١/٣-٧٢.

^{٤٦٦} - راجع أحكام القرآن، للجصاص ٤١٦/٢.

الإجمال عندما يخص منه مخصوص بجمل فقط، لكن الجصاص يرى أنه إذا كان الحكم مبنيًا على معنى، غير اللفظ و على غير معناه في اللغة، فذلك يوجب إجماله، يقول: "والسرقة اسم لغوي مفهوم المعنى عند أهل اللسان بنفس وروده غير محتاج إلى بيان، وكذلك حكمه في الشرع. وإنما علق بهذا الاسم حكم القطع كالبيع والنكاح والإجارة وسائر الأمور المعقولة معانيها من اللغة قد علق بها أحكام يجب اعتبار عمومها بوجود الاسم إلا ما قام دليل خصوصه، فلو خيلنا وظاهر قوله "والسارق والسارقة" لوجب إجراء الحكم على الاسم إلا ما خصه الدليل، إلا أنه قد ثبت عندنا أن الحكم متعلق بمعنى — غير الاسم — يجب اعتباره في إيجابه وهو الحرز والمقدار، فهو يحمل من جهة المقدار يحتاج إلى بيان من غيره في إثباته، فلا يصح من أجل ذلك اعتبار عمومه في إيجاب القطع في كل مقدار.^{٤٦٧}

الأدلة على إجمال الآية

واستدل الجصاص على إجمال الآية في المقدار بوجهين:
الأول: الأحاديث الواردة في تحديد أقل ما يقطع فيه السارق، مثل:
الحديث الذي رواه بسنده عن عامر بن سعد عن أبيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجن".^{٤٦٨}
والحديث الذي رواه بسنده عن عمرة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال:
"لا تقطع يد السارق إلا فيما بلغ ثمن المجن فما فوقه".^{٤٦٩}
والحديث الذي رواه بسنده عن أيمن الحبشي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

^{٤٦٧} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٤١٥/٢.

^{٤٦٨} - رواه المقدسي بسنده عن عامر بن سعد عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تقطع اليد في ثمن المجن. إسناده ضعيف، ورواه بسند آخر وضعفه. الأحاديث المختارة ج: ٣ ص: ١٩٠، برقم: ٩٨٣.

^{٤٦٩} - حديث عائشة متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه ج: ٦ ص: ٢٤٩٢، برقم: ٦٤١٠، ومسلم

في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣١٣، برقم: ١٦٨٥.

"أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن الجحش" ٤٧٠

ثبتت بهذه الأخبار أن حكم الآية في إيجاب القطع موقوف على ثمن الجحش، فصار ذلك كوروده مع الآية مضموما إليها، وكان تقديرها والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما إذا بلغت السرقة ثمن الجحش، وهذا لفظ مفتقر إلى البيان غير مكتف بنفسه في إثبات الحكم، وما كان هذا حاله لم يصح الاحتجاج بعمومه.

الثاني: اختلاف السلف الصالح في تقويم الجحش الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم، فإنهم اعتبروا ذلك بيانا لأقل ما يقطع فيه السارق؛ ولو لم يعتبروا ذلك بيانا لما اختلفوا فيه، إذ قطعه يد السارق لا يدل على أنها لا تقطع في أقل من ذلك.

يقول "ووجه آخر يدل على إجمالها في هذا الوجه وهو ما روى عن السلف في تقويم الجحش فروي عن عبدالله بن عباس وعبدالله بن عمر وأيمن الحبشي وأبي جعفر وعطاء وإبراهيم في آخرين أن قيمته كانت عشرة دراهم وقال ابن عمر: قيمته ثلاثة دراهم وقال أنس وعروة والزهري وسليمان بن يسار: قيمته خمسة دراهم، وقالت عائشة: ثمن الجحش ربع دينار".

ومعلوم أنه لم يكن ذلك تقويما منهم لسائر الجحان؛ لأنها تختلف باختلاف الثياب وسائر العروض، فلا محالة أن ذلك كان تقويما للمجش الذي قطع فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ومعلوم أيضا أنهم لم يحتاجوا إلى تقويمه من حيث قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم إذ ليس في قطع النبي صلى الله عليه وسلم في شيء بعينه دلالة على نفي القطع عما دونه، كما أن قطعه السارق في الجحش غير دال على أن حكم القطع مقصور عليه دون غيره، إذ كان ما فعله

٤٧٠ - رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ٤ ص: ٤٢٠. وانظر للحديث ومناقشته سنن

البيهقي الكبرى ج: ٨ ص: ٢٥٧. وسنن النسائي (المجتبى) ج: ٨ ص: ٨٣. وشرح معاني الآثار ج: ٣ ص: ١٦٣. واختلفوا في صحة أيمن والحاصل أن الحديث معلول فإن كان أيمن صحابيا فعطاء وبجاهد لم يدركاه فهو منقطع وإن تابعا فالحديث مرسل ولكنه يتقوى بغيره من الأحاديث المرفوعة والمرفوعة. وانظر للتفصيل الزيلعي في نصب الراية ج: ٣ ص: ٣٥٥.

وله شاهد من حديث ابن عباس الذي رواه أبو داود في سننه ج: ٤ ص: ١٣٦ والحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ٤ ص: ٤٢٠. ومن حديث ابن مسعود مرسلًا رواه الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٥٠. ومن حديث عبد الله بن عمرو بن العاص عند الدارقطني في سننه ج: ٣ ص: ١٩٠.

بعض ما تناوله لفظ العموم على حسب حدوث الحادثة.

فإذا لا محالة قد كان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف لهم حين قطع السارق على نفي القطع فيما دونه، فدل ذلك على إجمال حكم الآية في المقدار؛ كدلالة الأخبار التي تقدم ذكرها على نفي القطع عما دون قيمة الجنب فلم يجوز من أجل ذلك اعتبار عموم الآية في إثبات المقدار ووجب طلب معرفة قيمة الجنب الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم ذكر الجصاص أن إجمال الآية في جانب لا يلزم منه إجمالها في الجوانب الأخرى من الحرز وجنس المقطوع فيه وغير ذلك، بل يجوز أن يكون عموماً في هذه الوجوه مجملاً في حكم المقدار فحسب، كما أن قوله تعالى: "تُحْذَرُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا"^{٤٧١} عموم في جهة الأموال الموجب فيها الصدقة، مجمل في المقدار الواجب منها.^{٤٧٢}

ووافق ابن العربي الجصاص في كون الآية مجملة في المقدار الذي يقطع فيه السارق، فقال: "المسألة السابعة متعلق المسروق فهو كل مال تمتد إليه الأطماع، ويصلح عادة وشرعا للانتفاع به، فإن منع منه الشرع لم ينفع تعلق الطماعية فيه، ولا يتصور الانتفاع منه كالخمر والخنزير مثلاً.

وقد كان ظاهر الآية يقتضي قطع سارق القليل والكثير لإطلاق الاسم عليه وتصور المعنى فيه، وقد قال به قوم منهم ابن الزبير فإنه يروى أنه قطع في درهم، ولو صح ذلك عنه لم يلتفت إليه، لأنه كان ذا شواذ ولا يستريب اللبيب بل يقطع النصف أن سرقة التافه لغو، وسرقة الكثير قدرا أو صفة محسوب، والعقل لا يهتدي إلى الفصل فيه بحد تقف المعرفة عنده، فتولى الشرع تحديده بربع دينار.^{٤٧٣}

والذي لا يدرك إلا ببيان من المُجْمَلِ هو المُجْمَلِ عند الحنفية ومنهم الجصاص، وقد وافقه ابن العربي في العبارة المذكورة أن الآية مجملة في المقدار بهذا المعنى، فإذا ثبت أن الآية مجملة في مقدار المال المسروق عند المفسرين، فاختلّفوا في تفسيرها.

^{٤٧١} - سورة التوبة: ١٠٣

^{٤٧٢} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٤١٦/٢.

^{٤٧٣} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٠٧/٢.

اختلاف المفسرين والفقهاء في تفسير آية حد السرقة

اختلف المفسرون والفقهاء في أقل ما يجب القطع فيه على عدة أقوال:

القول الأول:

عشرة دراهم أو ما يساويها، وبه قال الأئمة؛ أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد بن الحسن والثوري، ويروي مثل ذلك عن ابن مسعود وابن عباس وابن عمر وأبى الحبيشي وأبو جعفر وعطاء وإبراهيم وغيرهم.

القول الثاني:

ربع دينار، وهو قول مالك والأوزاعي والليث والشافعي، وروي عن عائشة مثل ذلك. وقد صرح الإمام الشافعي أنه لا عبرة بغلاء سعر الدينار ورخصه.

القول الثالث:

درهم واحد، ويروي عن الحسن البصري وابن الزبير، يقول الجصاص عن هذا: "وهو قول شاذ اتفق الفقهاء على خلافه".^{٤٧٤} وقال ابن العربي: "فإنه يروى أنه (ابن الزبير) قطع في درهم، ولو صح ذلك عنه لم يلتفت إليه؛ لأنه كان ذا شواذ".^{٤٧٥}

القول الرابع:

لا يقطع إلا في خمسة دراهم قاله أنس بن مالك وعروة والزهري وسليمان بن يسار وروي نحوه عن علي وعمر رضي الله عنهم.

القول الخامس:

لا تقطع اليد إلا في أربعة دراهم قال بذلك أبو هريرة وأبو سعيد الخدري.

القول السادس:

لا تقطع اليد إلا في ثلاثة دراهم روي ذلك عن ابن عمر.^{٤٧٦}

^{٤٧٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٤١٦/٢.

^{٤٧٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٠٧/٢.

^{٤٧٦} - ذكر ابن قدامة هذه المذاهب بالتفصيل في المغني ج: ٩ ص: ٩٤، فراجع.

سبب الاختلاف بين الفقهاء والمفسرين

والسبب في الخلاف المذكور تعارض الأحاديث الواردة في بيان مقدار المال المسروق الذي تقطع فيه يد السارق، والذي أهم ذكره في الآية الكريمة.

اختيار ابن العربي

اختار ابن العربي القول الثاني وهو أن لا يقطع السارق في أقل من ربع دينار واستدل بحديث عائشة يقول: "وفي الصحيح عن عائشة" ما طال علي ولا نسيت: القطع في ربع دينار فصاعدا"^{٤٧٧}.

ويرى أن الحديث الذي استدل به الحنفية ضعيف، يقول: "وقال أبو حنيفة: لا قطع في أقل من عشرة دراهم، وروي أصحابه في ذلك حديثا قد بينا ضعفه في مسائل الخلاف وشرح الحديث".

اختيار الجصاص

اختار الجصاص القول الأول وهو أن لا يقطع السارق في أقل من عشرة دراهم، وقد بين في البداية أنه لا يصح الاستدلال بعموم الآية لأنها مجملة ثم استدل بأمرين:

الأول: الاستدلال بأخف ما ورد في الحدود^{٤٧٨}: يرى الجصاص أن الفقهاء كلهم متفقون على أن اليد تقطع في عشرة دراهم، واختلفوا في قطع اليد في أقل من ذلك، فنأخذ بما

^{٤٧٧} - الحديث متفق عليه؛ رواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣١٢ في كتاب الحدود "باب حد

السرقه ونصاهما"، برقم: ١٦٨٤ عن عائشة قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع السارق في ربع دينار فصاعدا"

ورواه البخاري في صحيحه ج: ٦ ص: ٢٤٩١ في كتاب الحدود في "باب قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وفي كم يقطع ويقطع علي من الكف وقال قتادة: في امرأة سرقته فقطعت شملها ليس إلا ذلك"، برقم: ٦٤٠٧..

وأخرجه ابن حبان في صحيحه ج: ١٠ ص: ٣١٣ في باب "ذكر البيان بأن القطع الذي وصفناه في ربع دينار ليس بحد لا يقطع فيمن سرق أكثر منه"، برقم: ٤٤٦٢.

^{٤٧٨} - وذلك من أصول الحنفية في الأخذ بأخبار الآحاد.

اتفقوا عليه، فنوجب القطع فيه، وهو عشرة دراهم، وننفي القطع في ما دونها، لأن بيان المجهل لا يكون إلا بالإجماع أو ببيان الشارع، والأخذ بأخف ما ورد في الحدود عند تعارض الروايات من أصول الحنفية.^{٤٧٩}

الثاني: الأحاديث الواردة في بيان مقدار المال المسروق الذي يقطع فيه السارق يقول:
"وقد رويت أخبار توجب اعتبار العشرة في إيجاب القطع منها:

الحديث الذي رواه بسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا قطع فيما دون عشرة دراهم".^{٤٨٠}

والحديث الذي رواه أيضا بسنده عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقطع اليد إلا في دينار أو عشرة دراهم"^{٤٨١}.

^{٤٧٩} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الحصاص ٤١٦/٢.

^{٤٨٠} - رواه النسائي في المجتبى ج: ٨ ص: ٨٤. أخبرنا خلاد بن أسلم عن عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: "كان ممن أئمن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم"، انتهى.

ورواه بن أبي شيبة في مصنفه ج: ٥ ص: ٤٧٦ حدثنا عبد الأعلى عن محمد بن إسحاق به قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تقطع يد السارق في دون ممن أئمن"، قال عبد الله: وكان ممن أئمن عشرة دراهم، انتهى.

وأخرجه الدارقطني في سننه ج: ٣ ص: ١٩١ عن الوليد بن كثير عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده باللفظ الأول، هو وأحمد في مسنده مسند أحمد ج: ٢ ص: ٢٠٤، برقم ٦٩٠٠ عن الحجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب به مرفوعا "لا يقطع السارق في أقل من عشرة دراهم".

يقول الزيلعي في نصب الراية ج: ٣ ص: ٣٥٩: قال في التنقيح: والحجاج بن أرطاة مدلس ولم يسمع هذا الحديث من عمرو.

^{٤٨١} - قال ابن الممام في شرح فتح القدير ج: ٥ ص: ٣٥٨: "قوله صلى الله عليه وسلم: "لا قطع إلا في

دينار أو عشرة دراهم" وهذا بهذا اللفظ موقوف على ابن مسعود، وهو مرسل عنه، رواه عبد الرزاق، ومن طريقه الطبراني في معجمه، وأشار إليه الترمذي في كتابه الجامع، فقال: وقد روى عن ابن مسعود أنه قال: "لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم" وهو مرسل؛ رواه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود، والقاسم بن عبد الرحمن لم يسمع من ابن مسعود، انتهى.

وقال عمرو بن شعيب: قلت لسعيد بن المسيب إن عروة والزهري وسليمان بن يسار يقولون لا تقطع اليد إلا في خمسة دراهم، فقال: أما هذا فقد مضت السنة فيه من رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم^{٤٨٢} قاله ابن عباس وأيمن الحبشي وعبد الله بن عمر، وقالوا كان ثمن المجن عشرة دراهم".^{٤٨٣}

رأي الجصاص في الأحاديث المعارضة

وقد وردت أحاديث معارضة للأحاديث والآثار التي استدلت بها الجصاص، منها الحديث الذي استدلت به ابن العربي، ومنها الأحاديث التي استدلت بها أصحاب الأقوال الأخرى، وقد ناقش الجصاص هذه الأحاديث من حيث الصنعة الحديثية ومن حيث المعنى، ونحن نورد هذه الأحاديث وتأويلها عند الجصاص فيما يلي.

الأحاديث المعارضة

حديث ابن عمر وأنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع في مجن قيمته ثلاثة

وهو صحيح لأن الكل ما رووه إلا عن القاسم، لكن في مسند أبي حنيفة من رواية ابن مقاتل عن أبي حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال: "كان قطع اليد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عشرة دراهم"، وهذا موصل، وفي رواية خلف بن ياسين عن أبي حنيفة: "إنما كان القطع في عشرة دراهم".

وأخرجه ابن حرب من حديث محمد بن الحسن عن أبي حنيفة يرفعه: "لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم" فهذا موصل مرفوع، ولو كان موقوفاً لكان له حكم الرفع؛ لأن المقدرات الشرعية لا تدخل للعقل فيها، فالموقوف فيها محمول على الرفع".

^{٤٨٢} - قال ابن أبي شيبة في مصنفه ج: ٥ ص: ٤٧٦، برقم: ٢٨١١٣ "حدثنا أبو بكر قال حدثنا الثقفى

عن المثني عن عمرو بن شعيب قال دخلت على سعيد بن المسيب فقلت له: إن أصحابك عروة بن الزبير ومحمد بن مسلم الزهري وابن يسار يقولون: ثمن المجن خمسة دراهم فقال: أما هذا فقد مضت فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم".

^{٤٨٣} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٤١٧/٢.

دراهم. ٤٨٤

حديث عائشة "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تقطع يد السارق في ربع

دينار". ٤٨٥

حديث ابن عمر وأنس بن مالك

يرى الجصاص أن هذا الحديث لا يدل على موضع الخلاف؛ لأن تقويم المجن بثلاثة دراهم من عندهم، وليس من عند النبي صلى الله عليه وسلم، وقد خالفهما آخرون في ذلك فقوموه بعشرة دراهم، ويقدم هنا التقويم بالأكثر لأنه الأحوط والأخف في باب الحدود؛ لأنها تدرأ بالشبهات، يقول: "أما حديث ابن عمر وأنس بن مالك فلا دلالة فيه على موضع الخلاف، لأنهما قوماه بثلاثة دراهم، وقد قومه غيرهما عشرة، فكان تقدم الزائد أولى". ٤٨٦

حديث عائشة

يرى أن حديث عائشة في ربع دينار موقوف عليها، فهي تروي أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد السارق في ثمن المجن، ثم تقدير المجن بربع دينار من عندها، يقول الجصاص: "وأما حديث عائشة فقد اختلف في رفعه وقد قيل إن الصحيح منه أنه موقوف عليها غير مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

لأن الأثبات من الرواة روه موقوفا، وروى يونس عن الزهري عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجن؛ ثلث دينار أو

٤٨٤ - رواه الإمام مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع في مجن

ثمنه ثلاثة دراهم". الموطأ للإمام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٩٧هـ، ج: ٢، ص: ٨٣١، برقم: ١٥١٧، طبع دار إحياء التراث العربي مصر تحقيق محمد فواد عبد الباقي.

وعن طريقه رواه البخاري في صحيحه ج: ٦، ص: ٢٤٩٣، برقم: ٦٤١١، ومسلم في صحيحه ج: ٣

ص: ١٣١٣، برقم: ١٦٨٦.

٤٨٥ - متفق عليه صحيح البخاري ج: ٦، ص: ٢٤٩٢، برقم: ٦٤٠٧ وصحيح مسلم ج: ٣، ص:

١٣١٢، برقم: ١٦٨٤

٤٨٦ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٤١٧/٢.

نصف دينار فصاعدا" ٤٨٧

وروى هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة: "أن يد السارق لم تكن تقطع في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في أدنى من ثمن الجنب، وكان الجنب يومئذ له ثمن، ولم تكن تقطع في الشيء التافه". ٤٨٨

فهذا يدل على أن الذي كان عند عائشة من ذلك القطع في ثمن الجنب، وأنه لم يكن عندها عن النبي صلى الله عليه وسلم غير ذلك، إذ لو كان عندها عن رسول الله في ذلك شيء معلوم المقدار من الذهب أو الفضة لم تكن بما حاجة إلى ذكر ثمن الجنب، إذ كان ذلك مدركا من جهة الاجتهاد ولا حظ للاجتهاد مع النص.

وهذا يدل أيضا على أن ما روي عنها مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم إن ثبت فإنما هو تقدير منها لثمن الجنب اجتهادا.

وقد روى حماد بن زيد عن أيوب عن عبدالرحمن بن القاسم عن عمرة عن عائشة قالت: تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعدا قال أيوب وحدث به يحيى عن عمرة عن عائشة ورفعها، فقال له عبدالرحمن بن القاسم: إنها كانت لا ترفعه، فترك يحيى رفعه، فهذا يدل على أن من رواه مرفوعا فإنما سمعه من يحيى قبل تركه الرفع. ٤٨٩

٤٨٧ - رواه النسائي بسنده عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقطع اليد إلا في ثمن الجنب ثلث دينار أو نصف دينار فصاعدا". في سنن النسائي - المجتبي لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ، ج: ٨، ص: ٧٧ الطبعة الثانية عام ١٩٨٦م مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبرغدة، برقم: ٤٩١٥.

٤٨٨ - رواه ابن أبي شيبة في مصنف ابن أبي شيبة ج: ٥، ص: ٤٧٦، برقم: ٢٨١١٠ موقوفا على عروة فقال: "حدثنا أبو بكر قال حدثنا وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه قال كان السارق على عهد النبي صلى الله عليه وسلم يقطع في ثمن الجنب، وكان الجنب يومئذ له ثمن، ولم يكن يقطع في الشيء التافه". وانظر مصنف ابن أبي شيبة ج: ٥، ص: ٤٧٧، برقم: ٢٨١١٤ فإنه ليس فيه ذكر ثمن الجنب، فقال: "حدثنا أبو بكر قال حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: لم يكن يقطع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم في الشيء التافه".

٤٨٩ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤١٧/٢.

الترجيح عند التعادل

ويرى الجصاص على سبيل التنازل أنه لو ثبت رفع حديث عائشة لكان حديث "عشرة دراهم" أولى، لأن الاحتياط في العمل بخير الحظر وخاصة في باب الحدود التي تدرأ بالشبهات، وحديث "عشرة دراهم" حازر للقطع في أقل منها وحديث "ربع دينار" مبيح للقطع في أقل من عشرة دراهم.

يقول: "ثم لو ثبت هذا الحديث لعارضه ما قدمناه من الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجوه مختلفة في نفي القطع عن سارق ما دون العشرة، وكان يكون حينئذٍ خيرنا أولى لما فيه من حظر القطع عما دونها، وخيرهم مبيح له، وخير الحظر أولى من خير الإباحة".^{٤٩٠}

فقد تبين بما مر أن تعارض الأحاديث الواردة في بيان مجمل القرآن يكون سبباً للاختلاف وعندئذٍ يرجح كل واحد ما يراه راجحاً.

رابعاً: تحديد معنى اللفظ المجمل بالحديث

قد يرد في الآية لفظ مجمل لاشتراكه بين معنيين فأكثر من غير ترجيح، فيحاول المفسر تحديد معناه بالأحاديث الواردة في الموضوع، فيؤدي ذلك إلى اختلاف في الأحكام المستنبطة من الآية من أمثلة ذلك:

المثال الأول: الاختلاف في معنى كلمة "قروء"

قال الله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"^{٤٩١} فقد اختلف السلف وفقهاء الأمصار في المراد بالقراء المذكور في هذه الآية على قولين:

^{٤٩٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٤١٧/٢.

^{٤٩١} - سورة البقرة: ٢٢٨

القول الأول:

المراد بالقرء الحيض وهو قول علي وعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وأبو موسى وغيرهم من الصحابة، ورواه الشعبي عن ثلاثة عشر رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم منهم أبوبكر وعمر، وهو مذهب ابن المسيب وسعيد بن جبير، وبه قال من فقهاء الأمصار أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والثوري والأوزاعي والحسن بن صالح.^{٤٩٢}

القول الثاني:

إن المراد بالقرء الطهر وهو قول ابن عمر وزيد بن ثابت وعائشة واختاره من فقهاء الأمصار الإمام مالك والشافعي.^{٤٩٣}

سبب الاختلاف

يرى الجصاص أن إجمال الآية سبب الاختلاف و ذلك أن السلف اختلفوا في تأويل لفظ "القرء" و لم ينكر بعضهم على بعض فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين، وعلى إجمال اللفظ من وجهين:

أحدهما: أن اللفظ لو لم يكن محتملا لهما لما تأوله السلف عليهما؛ لأنهم أهل اللغة والمعرفة بمعاني الأسماء وما يتصرف عليه المعاني من العبارات، فلما تأولها فريق على الحيض وآخرون على الأطهار علمنا وقوع الاسم عليهما.

والوجه الثاني: هو أن هذا الاختلاف قد كان شائعا بينهم مستفيضا، ولم ينكر واحد منهم على مخالفه في مقاله بل سوغ له القول فيه، فدل ذلك على احتمال اللفظ للمعنيين و

^{٤٩٢} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٦٤.

وانظر الهداية شرح البداية للمرغيناني ج: ٢ ص: ٢٨.

^{٤٩٣} - يقول القرطبي: "واختلف العلماء في الأقراء فقال أهل الكوفة: هي الحيض، وهو قول عمر وعلي

وابن مسعود أبي موسى ومجاهد وقتادة والضحاك وعكرمة والسدي.

وقال أهل الحجاز: هي الأطهار، وهو قول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت والزهري وأبان بن عثمان

والشافعي". تفسير القرطبي ج: ٣ ص: ١١٣.

وانظر معن أبي شجاع ج: ١ ص: ١٨٠.

ثم قال: "ثم لا يخلو من أن يكون الاسم حقيقة فيهما أو مجازاً فيهما، أو حقيقة في أحدهما مجازاً في الآخر".^{٤٩٥}

وقد حاول الجصاص أن يثبت أنه حقيقة في الحيض مجاز في الطهر بأدلة ليس هذا مجال ذكرها، إلا أن الجمهور يرون أن لفظ القرء مشترك بين الحيض والطهر، ولذلك لم يهمل الجصاص هذا الاحتمال، فقال على سبيل التنازل: "ومما يدل على أن المراد الحيض دون الطهر، أنه لما كان اللفظ محتملاً للمعنيين واتفقت الأمة على أن المراد أحدهما، فلو أنهما تساويا في الاحتمال لكان الحيض أو لاهما".^{٤٩٦}

وتساوي الاحتمال عند اشتراك اللفظ في المعنيين، من غير ترجيح، يؤدي إلى إجماله. ويقول أبو بكر ابن العربي: "كلمة القرء كلمة محتملة للطهر والحيض احتمالاً واحداً".^{٤٩٧} وقد استدل كل من الجصاص وابن العربي لترجيح المعنى الذي اختاره بأحاديث وذلك كان سبباً للاختلاف بينهما.

أدلة ابن العربي

يقول أبو بكر بن العربي "ولنا أدلة ولهم أدلة استوفيناها في تلخيص الطريقتين على وجه بديع، وخلصنا بالسبل منها في تخلص التلخيص ما يعني عن جمعه اللبيب، وأقرها الآن إلى الغرض أن نعرض عن المعاني لأنها بحار تتقاسم أمواجهها،^{٤٩٨} ونقبل على الأخبار فإنها أول

^{٤٩٤} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٦٤.

^{٤٩٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٦٤.

^{٤٩٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٦٦.

^{٤٩٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/٢٥٠.

^{٤٩٨} - تنخفض أمواج البحر وترتفع يقول ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ٦ ص: ١٨٢ "وكلُّ

شيء يَنْعَطُ فِي الْمَاءِ ثُمَّ يَرْتَفِعُ، فَقَدْ قَمَسَ".

فيرى أن الأخبار هي التي تحدد المعنى المراد بالقرء، واستدل في ذلك بحديث حكم عليه بالصحة وهو "أن ابن عمر طلق امرأته وهي حائض، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يراجعها، ثم يمسكها حتى تحيض وتطهر، ثم تحيض وتطهر، ثم إن شاء أمسك وإن شاء طلق، فتلك العدة التي أمر الله بها أن يطلق لها النساء" وهذا يدل على أن ابتداء العدة الطهر فمجموعها أطهار. ٥٠٠

وذكر ابن العربي لمن يعارضه ويقول إن المراد بالقرء الحيض، دليلاً من الحديث فقال: فأما خبرهم فقول النبي صلى الله عليه وسلم في الصحيح المشهور: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا حائل حتى تحيض" ٥٠١ والمطلوب من الحرة في استبراء الرحم هو المطلوب من الأمة بعينه،

٤٩٩ - ٢٥١/١

٥٠٠ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٢٥١/١. الحديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٥ ص: ٢٠٤١، رقم: ٥٠٢٢، عن نافع أن ابن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما طلق امرأة له وهي حائض تطليقة واحدة، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يراجعها، ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض عنده حيضة أخرى، ثم يجهلها حتى تطهر من حيضها، فإن أراد أن يطلقها فليطلقها حين تطهر من قبل أن يجامعها، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء" وكان عبد الله إذا سئل عن ذلك قال لأحدهم: إن كنت طلقته ثلاثاً فقد حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك، وزاد فيه غيره عن الليث حدثني نافع قال ابن عمر: لو طلقت مرة أو مرتين فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمرني بهذا".

ورواه مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ١٠٩٣، رقم: ١٤٧١.

٥٠١ - قال عليه السلام في سبايا أوطاس: "ألا لا توطأ الحبالى حتى يرضعن حملهن، ولا الحبالى حتى

يستبرئن بحبضة".

أخرجه أبو داود في سننه ج: ٢ ص: ٢٤٨ في النكاح عن شريك عن قيس بن وهب عن الوداك عن الخدري ورفع أنه قال في سبايا أوطاس: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض بحبضة".
ورواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٢ ص: ٢١٢ وقال حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وأعله ابن القطان في كتابه بشريك، وقال: إنه مدلس، وهو ممن ساء حفظه بالقضاء، وعن الحاكم رواه البيهقي في المعرفة في السير وله طريق أخرى مرسله.

ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه ج: ٤ ص: ٢٨، عن داود قال: قلت للشعبي: إن أبا موسى نهي يوم فتح

فنص الشارع على أن براءة الرحم الحيض، وبه يقع الاستبراء بالواحد في الأمة، فكذلك فليكن
بالثلاثة في الحرة.^{٥٠٢}

وقد رجح الحديث الذي استدل به لمذهبه لأنه ظاهر، قوى في أن الطهر قبل العدة أحد
أعدادها لا غبار عليه.

وأول الحديث الذي ذكره دليلاً لمن عارضه فقال: "فأما إشكال خيرهم فيرفعه أن المراد
هنالك أيضاً هو الطهر، لكن الطهر لا يظهر إلا بالحيض، ولذلك قال علماؤنا: إنما تحل بالدم
من الحيضة الثالثة".^{٥٠٣}

أدلة الجصاص

وقد اختار الجصاص رأي من يقول: إن المراد بالقرء الحيض وقد أيد ذلك بأنواع من
الأدلة، إلا أننا نكتفي هنا بالأدلة الحديثية التي أوردتها لترجيح مذهبه.
الأول: يرى أن اللفظ لما كان محتملاً للمعنيين، واتفقت الأمة على أن المراد أحدهما،
فلو أنهما تساويا في الاحتمال لكان الحيض أولاهما؛ وذلك لأن لغة النبي صلى الله عليه وسلم
وردت بالحيض دون الطهر، منها:

قوله للمستحاضة: "تدع الصلاة أيام إقرائها".^{٥٠٤}

تستر أن لا توطأ الحبال، ولا يشارك المشركون في أولادهم، فإن الماء يزيد في الولد، هو شيء قاله برأيه أو رواه عن
النبي صلى الله عليه وسلم؟.

فقال: "نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أوطاس أن توطأ حامل حتى تضع، أو حائل حتى
تسترا". وسنن البيهقي الكبرى ج: ٥ ص: ٣٢٩. وسنن الدارمي ج: ٢ ص: ٢٢٤ عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً.
وسنن الدارقطني ج: ٣ ص: ٢٥٧ عن ابن عباس اختلفوا في رفعه ووقفه. ومسند أحمد ج: ٣ ص: ٦٢.
وانظر نصب الراية ج: ٤ ص: ٢٥٢.

^{٥٠٢} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٢٥١/١.

^{٥٠٣} - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ٢٥١/١.

^{٥٠٤} - حديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دعي الصلاة أيام أقرائك". أخرجه أحمد في مسنده

ج: ٦ ص: ٤٢٠، برقم: ٢٧٤٠٠، وأبو داود في سننه ج: ١ ص: ٧٢، والنسائي في السنن المجتبى ج: ١ ص: ١٢١،
وأخرجه ابن ماجه في سننه ج: ١ ص: ٢٠٣، وأخرجه أبو عوانة في مسنده ج: ١ ص: ٢٦٩، ورواه النسائي في

وقوله لفاطمة بنت أبي حبيش: "فإذا أقبل قرؤك فدعي الصلاة وإذا أدبر فاغتسلي وصلي ما بين القرء إلى القرء".^{٥٠٥}

فكانت لغة النبي صلى الله عليه وسلم أن القرء الحيض، فوجب أن لا يكون معنى الآية إلا محمولاً عليه؛ لأن القرآن لا محالة نزل بلغته صلى الله عليه وسلم، وهو المبين عن الله عز وجل مراد الألفاظ المحتملة للمعاني، ولم يرد لغته بالطهر، فكان حمله على الحيض أولى منه على الطهر.^{٥٠٦}

الثاني: لقد نص الشارع في حديث — قد أوجب اتفاق أهل العلم على العمل به صحته — أن عدة الأمة حيضتان، وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض.

والحديث هو ما رواه بسنده عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "طلاق الأمة ثنتان، وقرؤها حيضتان"، قال أبو عاصم فحدثني مظاهر قال حدثني به القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله، إلا أنه قال وعدتها حيضتان.

السنن الكبرى ج: ١ ص: ١١١، ويقول الحافظ ابن حجر العسقلاني: ورواه ابن حبان من طريق هشام عن أبيه عنها بنحوه، ورواه البيهقي موقوفاً، والطبراني في الصغير مرفوعاً من طريق قمبر امرأة مسروق عنها بنحوه، وزاد إلى مثل أيام أقرانها.

ورواه الدارقطني من طرق عن أم سلمة وهو في أبي داود كما تقدم، ورواه الدارمي من حديث عدي بن ثابت عن أبيه عن جده، وهو في الترمذي وأبي داود وابن ماجه، ولفظه في المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرانها التي كانت تحيض، ثم تغتسل وتصلّي" وإسناده ضعيف.

وفي الباب عن سودة بنت زمعة نحوه، وزاد ثم تتوضأ لكل صلاة، رواه الطبراني في الأوسط وفيه عن جابر نحوه". في كتابه تلخيص الحبير ج: ١ ص: ١٧٠

^{٥٠٥} - أخرجه النسائي في سنن النسائي (المجتبى) ج: ١ ص: ١٢١، برقم: ٢١١ عن عروة أن فاطمة بنت أبي حبيش حدثت أنها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فشكت إليه الدم، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما ذلك عرق فانظري إذا أتاك قرؤك فلا تصلي، فإذا مر قرؤك فتطهري، ثم صلي ما بين القرء إلى القرء" هذا دليل على أن الإقراء حيض، قال أبو عبد الرحمن: وقد روى هذا الحديث هشام بن عروة عن عروة ولم يذكر فيه ما ذكر المنذر، ورواه أبو داود في سننه ج: ١ ص: ٧٢، برقم: ٢٨٠.

^{٥٠٦} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ١/٣٦٦.

ورواه بسنده عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "تطليق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان".^{٥٠٧} فنص على الحيضتين في عدة الأمة وذلك خلاف قول مخالفينا لأنهم يزعمون أن عدتها طهران ولا يستوعبون لها حيضتين، وإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان كانت عدة الحرة ثلاث حيض، وهذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الآحاد فقد اتفق أهل العلم على استعمالهما في أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة، فأوجب ذلك صحته.^{٥٠٨}

الثالث: لقد أوجب النبي صلى الله عليه وسلم استبراء الأمة بالحيضة عندما قال في سبايا أوطاس "أن لا توطأ حامل حتى تضع ولا حائل حتى تحيض" دون الطهر وقد وضعت العدة

^{٥٠٧} - يقول الكناي في مصباح الزجاجة ج: ٢ ص: ١٣١: "عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان" هذا إسناد ضعيف لضعف عطية بن سعيد العري وعمر بن شبيب الكوفي، رواه البيهقي في سننه الكبرى من طريق سعدان بن نصر عن عمر بن شبيب به مرفوعا، وقال الصحيح أنه موقوف على ابن عمر، رواه مالك في الموطأ موقوفا على ابن عمر، وكذا رواه الدارقطني في سننه من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر به، ومن طريق الدارقطني وغيره رواه البيهقي في سننه الكبرى". قال عليه السلام طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان روي من حديث عائشة ومن حديث ابن عمر. فحديث عائشة: أخرجه أبوداود في سننه ج: ٢ ص: ٢٥٧ والترمذي في سننه ج: ٣ ص: ٤٨٨ وابن ماجه في سننه ج: ١ ص: ٦٧٢ والدارمي في سننه ج: ٢ ص: ٢٢٤ عن أبي عاصم عن ابن جريح عن مظاهر بن أسلم عن القاسم عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "طلاق الأمة تطليقتان وفرؤها حيضتان" انتهى. قال أبوداود: هذا حديث مجهول، وقال الترمذي: حديث غريب لا نعرفه مرفوعا إلا من حديث مظاهر بن أسلم، ومظاهر بن أسلم لا يعرف له في العلم غير هذا الحديث، انتهى. .

ورواه الطبراني في المعجم الأوسط ج: ٧ ص: ٢٦.

وروي الحاكم في المستدرک حديث عائشة بسند السنن ومتمه، وصححه، ذكره في كتاب الطلاق، ج: ٢

ص: ٢٢٣.

ونقل الذهبي ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج: ٦ ص: ٤٥١ تضعيف مظاهر عن أبي عاصم النبيل ويحيى بن معين وأبي حاتم الرازي والبخاري، ونقل توثيقه عن ابن حبان.

أما حديث ابن عمر: فأخرجه ابن ماجه في سننه ج: ١ ص: ٦٧٢. والدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٣٨ ، قال الدارقطني: تفرد به عمر بن شبيب المسلي وهو ضعيف لا يحتج بروايته، والصحيح ما رواه نافع وسالم عن ابن عمر من قوله، ثم أخرجه كذلك، وقال وهذا هو الصواب، وأيضا فعطية ضعيف.

^{٥٠٨} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٣٦٦-٣٦٧.

أيضاً لمعرفة براءة الرحم من الحبل، فوجب أن تكون بالحيض دون الطهر، لأن العدة وضعت أصلاً للاستبراء فتكون بما يحصل به الاستبراء شرعاً وهو الحيض كما دل عليه حديث سبأيا أوطاس.^{٥٠٩}

وبهذه الأدلة ترجح لديه أن يكون المراد بالقرء الحيض تبعاً لمن اختار ذلك، وترجح لدى ابن العربي أن يكون المراد به الطهر تبعاً لمن ذهب إليه، وبذلك اختلفوا في تفسير الآية والأحكام المتعلقة بالعدة.

المثال الثاني: لتحديد معنى المجمل بالحديث

قال الله تعالى: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"^{٥١٠}

فكلمة "سفر" مجمل في هذه الآية لأن المراد بعض السفر و اللفظ لا يحدده، و من هنا قد اختلف الفقهاء في تحديد هذا السفر على عدة أقوال:

فقال الحنفية: مسيرة ثلاثة أيام ولياليها.

وقال المالكية والشافعية: أقل السفر مسيرة يوم وليلة.

وقال بعضهم: مسيرة يومين.^{٥١١}

^{٥٠٩} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٣٦٧/١.

^{٥١٠} -سورة البقرة: ١٨٤

^{٥١١} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٧٤/١ أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/

.١١١

وقال ابن عبد البر: "وقال مالك: ثمانية وأربعون ميلاً، ومسيرة يوم وليلة، وهو قول الليث، وقال الشافعي ستة وأربعون ميلاً بالهاشمي أو يوم وليلة، وهو قول الطبري، وقال الأوزاعي اليوم التام، وهذه كلها أقاويل متقاربة. وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري والحسن بن حي لا يقصر أحد في أقل من مسيرة ثلاثة أيام ولياليها. وقال داود: من سافر في حج أو عمرة أو غزو قصر في قصر السفر وطوله". التمهيد لابن عبد البر ج:

١١ ص: ١٨٠

وقال ابن تيمية: "وأما مقدار السفر الذي يقصر فيه ويفطر فمذهب مالك والشافعي وأحمد أنه مسيرة يومين قاصدين بسير الإبل والاقدام، وهو ستة عشر فرسخاً، كما بين مكة وعسفان ومكة وحدة.

والسبب في ذلك الإجمال في السفر، يقول الجصاص "وأباح الله تعالى للمسافر الإفطار وليس للسفر حد معلوم في اللغة، يفصل به بين أقله وبين ما هو دونه، فإذا كان ذلك كذلك وقد اتفقوا على أن للسفر المييح للإفطار مقدارا معلوما في الشرع اختلفوا فيه.

ولم يكن للغة في ذلك حظ إذ ليس فيها حصر أقله بوقت لا يجوز النقصان منه، لأنه اسم مأخوذ من العادة وكل ما كان حكمه مأخوذا من العادة فغير ممكن تحديده بأقل القليل" ٥١٢

ولما كان لفظ السفر مجملا، ولم يرد عن الشارع فيه نص، ولكن ورد بعض الإشارات، وكانت هذه النصوص التي تحمل هذه الإشارات متعارضة اختلف الفقهاء في تحديده بما ذكرنا.

اختيار ابن العربي

واختار ابن العربي أن مقدار السفر المييح للإفطار مسيرة يوم وليلة، وقد استدل لمذهبه بحديث فقال: "السفر في اللغة مأخوذ من الانكشاف، والخروج من حال إلى حال وهو في عرف اللغة عبارة عن خروج يتكلف فيه مؤنة، ويفضل فيه بعدد في المسافة ولم يرد فيه من الشارع نص ولكن ورد فيه تنبيه وهو قوله عليه السلام في الصحيح "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر، تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها ذو محرم منها". ٥١٣

وقال أبو حنيفة: مسيرة ثلاثة أيام، وقال طائفة من السلف والخلف: بل يقصر ويفطر في أقل من يومين، وهذا قول قوي، فانه قد ثبت أن النبي كان يصلي بعرفة ومزدلفة ومضى يقصر الصلاة وخلفه أهل مكة وغيرهم يصلون بصلاته لم يأمر أحدا منهم بإتمام الصلاة".

كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه ج: ٢٥ ص: ٢١١ طبع مكتبة ابن تيمية جمع وترتيب: عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي.

٥١٢ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ١/١٧٤.

٥١٣ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/١١١. رواه مسلم بثلاثة ألفاظ في صحيحه ج: ٢ ص:

٩٧٧، برقم: ١٣٣٩ عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه أن أبا هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها".

وبرقم: ١٣٣٩، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا مع ذي محرم".

وبرقم: ١٣٣٩، عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم

اختيار أبي بكر الجصاص

وقد اختار الجصاص أن مقدار السفر المبيح للإفطار مسيرة ثلاثة أيام ولياليها وقد أورد على ذلك أدلة متنوعة منها الأحاديث التي تشير إلى الموضوع، والتي تقتضي اعتبار الثلاث في كونها سفراً في أحكام الشرع فمنها:

حديث ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى أن تسافر امرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم".^{٥١٤}

واستدل بحديث المسح على الخفين للمسافر، فقال: "وأيضاً ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه رخص في المسح للمقيم يوماً وليلة، وللمسافر ثلاثة أيام ولياليها، ومعلوم أن ذلك ورد مورد بيان الحكم لجميع المسافرين؛ لأن ما ورد مورد البيان فحكمه أن يكون شاملاً لجميع ما اقتضى البيان من التقدير، فما من مسافر إلا وهو الذي يكون سفره ثلاثاً، ولو كان ما دون الثلاث سفراً في الشرع لكان قد بقي مسافر لم يتبين حكمه، ولم يكن اللفظ مستوعباً لجميع ما اقتضى البيان وذلك يخرج عن حكم البيان".^{٥١٥}

مناقشة أدلة ابن العربي

إن حديث سفر المرأة مع ذي رحم محرم روي عن ثلاثة من الصحابة؛ ابن عمر، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة.

أما حديث ابن عمر فلم يختلف الرواة فيه بل كلهم يروونه بثلاثة أيام. وأما حديث أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال بعضهم ثلاثة أيام وقال بعضهم يومين.

الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها".

ورواه الإمام مالك في الموطأ ج: ٢ ص: ٩٧٩، برقم: ١٧٦٦، باللفظ الذي ذكره ابن العربي

^{٥١٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ١/١٧٥.

الحديث متفق عليه؛ رواه في صحيح البخاري ج: ١ ص: ٣٦٨، برقم: ١٠٣٦، عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم".

وصحيح مسلم ج: ٢ ص: ٩٧٦، برقم: ٨٢٧

^{٥١٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ١/١٧٥-١٧٦.

وكذا حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال بعضهم: فوق ثلاثة أيام،
وقال بعضهم: مسيرة ليلة.^{٥١٦}

وإذا كان الأمر كذلك فيرى الجصاص:

١- أن يحكم بأخبار أبي سعيد الخدري وأبي هريرة المختلفة بالتضاد والتساقط وتبقى
أخبار ابن عمر في اعتبار الثلاث، ثابتا من غير معارض.

٢- أو أن يرجح الخبر الذي فيه الزيادة - وهو خبر ابن عمر في اعتبار الثلاث - على
غيره لأن خبر الزيادة متفق على استعماله وما دونه مختلف فيه.

وذلك لأن الجميع يمنعون سفر المرأة لثلاثة أيام من غير ذي رحم محرم وما كان أقل من
ذلك فهو مختلف فيه.

وأضاف الجصاص: أن كل واحد من أخبار أبي سعيد وأبي هريرة إنما هو خبر واحد
اختلفت الرواية في لفظه، ولم يثبت أنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك في أحوال، فالواجب أن
يكون خبر الزائد أولى، وهو الثلاث، لأنه متفق على استعماله، وما دونه مختلف فيه، فلا يثبت
لاختلاف الرواة فيه.

وأخبار ابن عمر لا تختلف فيها فهي ثابتة، وفيها ذكر الثلاث، ولو أثبتنا ذكر أخبار
أبي سعيد وأبي هريرة على اختلافها لكان أكثر أحوالها أن تتضاد وتسقط كأنها لم ترد وتبقى لنا

^{٥١٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٧٦/١ لقد مر تخريج بعض ألفاظ هذه الأحاديث
التي فيها يوم وليلة .

وأخرج مسلم صحيحه ج: ٢ ص: ٩٧٥ في باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره. عن قزعة عن أبي
سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تسافر المرأة فوق ثلاث إلا ومعها زوجها أو ذو رحم
محرم منها" انتهى، وفي لفظ له ثلاثا.

ورواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٤٠٠ في باب مسجد بيت المقدس بلفظة يومين.
وأخرجاه عن نافع عن ابن عمر مرفوعا "لا تسافر المرأة فوق ثلاث"، وفي لفظ للبخاري ج: ١ ص:
٣٦٨ في "باب في كم يقصر الصلاة".

وأخرجاه ؛ مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٩٧٧، والبخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٣٦٩ عن أبي سعيد
وعن أبي هريرة مرفوعا "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم وليلة إلا مع ذي محرم عليها".
وفي لفظ لمسلم "مسيرة ليلة"، وفي لفظ "يوم" وفي لفظ لأبي داود في سننه ج: ٢ ص: ١٤٠ في باب في
المرأة تحج بغير محرم "بريدا".

أخبار ابن عمر في اعتبار الثلاث من غير معارض.

فإن قيل أخبار أبي سعيد وأبي هريرة غير متعارضة؛ لأننا ثبت جميع ما روي فيها من التوقيف، فنقول لا تسافر يوما ولا يومين ولا ثلاثة.

قيل له متى استعملت ما دون الثلاث فقد ألغيت الثلاث وجعلت ورودها وعدمها بمتزلة، فأنت غير مستعمل لخبر الثلاث مع استعمالك خبر ما دونها، وإذا لم يمكن إلا استعمال بعضها وإلغاء البعض، فاستعمال خبر الثلاث أولى، لما فيه من ذكر الزيادة.

وأیضا قد يمكن استعمال الثلاث مع إثبات فائدة الخبر في اليوم واليومين وهو أنها متى أرادت سفر الثلاث لم تخرج اليوم ولا اليومين من الثلاث إلا مع ذي محرم، وقد يجوز أن يظن ظان أنه لما حدد الثلاث فمباح لها الخروج يوما أو يومين مع غير ذي محرم وإن أرادت سفر الثلاث فأبان صلى الله عليه وسلم حظر ما دونها متى أرادها.

وإذا ثبت تقدير الثلاث في حظر الخروج إلا مع ذي محرم ثبت ذلك تقديرا في إباحة الإفطار في رمضان من وجهين:

أحدهما أن كل من اعتبر في خروج المرأة الثلاث اعتبرها في إباحة الإفطار، وكل من قدره بيوم أو يومين كذلك قدره في الإفطار.

والوجه الآخر أن الثلاث قد تعلق بها حكم وما دونها لم يتعلق به حكم في الشرع، فوجب تقديرها في إباحة الإفطار لأنه حكم متعلق بالوقت المقدر، وليس فيما دون الثلاث حكم يتعلق به فصار بمتزلة خروج ساعة من النهار.^{٥١٧}

المثال الثالث: معنى "الصعيد"

قوله تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا...."^{٥١٨}

اختلفوا في معنى "الصعيد"، فقال الحنفية والمالكية: الصعيد هو الأرض وهذا هو المعنى

^{٥١٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ١/١٧٥.

^{٥١٨} - سورة النساء: ٤٣

المراد بكلمة "الصعيد"، يقول الجصاص "لما قال الله تعالى "فَتَيَّمُّوْا صَعِيدًا طَيِّبًا"^{٥١٩} وكان الصعيد اسماً للأرض اقتضى ذلك جواز التيمم بكل ما كان من الأرض، وأخبرنا أبو عمر غلام ثعلب عنه عن ابن الأعرابي قال: الصعيد الأرض، والصعيد التراب، والصعيد النفير والصعيد الطريق فكل ما كان من الأرض فهو صعيد".^{٥٢٠}

وقال الإمام الشافعي: المراد بالصعيد التراب، نقله إلكيا الهراسي فقال: "فَتَيَّمُّوْا صَعِيدًا طَيِّبًا" يقتضي اختلاف الفقهاء فيما يتيمم به. فقال الشافعي: لا يجوز إلا بالتراب الطاهر، أو الرمل الذي يخالطه التراب... ولا شك أن لفظ الصعيد ليس نصاً فيما قاله الشافعي".^{٥٢١}

مبنى الخلاف

واختلفوا في معنى "الصعيد" هذا الاختلاف بناء على تعارض الأحاديث الواردة في الموضوع.

^{٥١٩} - سورة النساء: ٤٣

^{٥٢٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص ٣٨٩/٢.

^{٥٢١} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٥٨/٣.

وقال البغوي: "صعيداً طيباً أي تراباً طاهراً نظيفاً، قال ابن عباس رضي الله عنهما: الصعيد هو التراب، واختلف أهل العلم فيما يجوز به التيمم:

فذهب الشافعي إلى أنه يختص بما يقع عليه اسم التراب مما يعلق باليد منه غبار؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "وجعلت تربتها لنا طهوراً".

وحوز أصحاب الرأي التيمم بالزرنبيخ والجص والنورة وغيرها من طبقات الأرض، حتى قالوا لو ضرب يديه على صخرة لا غبار عليها أو على التراب ثم نفخ فيه حتى زال التراب كله فمسح به وجهه ويديه صح تيممه، وقالوا: الصعيد وجه الأرض؛ لما روي عن حابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً" وهذا يحمل وحديث حذيفة في تخصيص التراب مفسر، والمفسر من الحديث يقتضي على الحمل وحوز بعضهم بكل ما هو متصل بالأرض من شجر ونبات ونحوهما، وقال: إن الصعيد اسم لما تصاعد على وجه الأرض".

في تفسيره معالم التنزيل ج: ١ ص: ٤٣٥ لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي المتوفى عام ٥١٦ هـ، الطبعة الثانية عام ١٩٧٨م دار المعرفة، بيروت، اهتمام. خالد العك ومروان سوار.

رأي إلكيا الهراسي

اختار إلكيا الهراسي مذهب الإمام الشافعي وقد صرح بأن لفظ الصعيد ليس نضا فيما اختاره الإمام الشافعي، إلا أن حديث رسول الله بين ذلك، يقول: "ولا شك أن لفظ الصعيد ليس نضا فيما قاله الشافعي إلا أن قول رسول الله: "جعلت لي الأرض مسجدا وتراها طهورا"^{٥٢٢} بين ذلك".^{٥٢٣} فيراد بالصعيد التراب لبيان رسول الله الوارد في الحديث المذكور.

اختيار الجصاص

واختار الجصاص أن يكون المراد بالصعيد الأرض مطلقا وأيد ذلك بالأحاديث الواردة في الموضوع مع أدلة أخرى لا نطيل بذكرها لأنها ليست متعلقة بموضوعنا الآن. فيرى الجصاص أن قول النبي صلى الله عليه وسلم: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا"^{٥٢٤} يدل على مذهبه من وجهين:

أحدهما: إخباره أن الأرض طهور، فكل ما كان من الأرض فهو طهور بمقتضى الخبر. والآخر: إن ما جعله من الأرض مسجدا هو الذي جعله طهورا، وسائر ما ذكرنا (كما يتيمم به) هو من الأرض، وهي مسجد، فيجوز التيمم به بحق العموم. الحديث الثاني: وروى عن أبي هريرة أن أعرابا أتوا النبي، فقالوا يا رسول الله إنا نكون في هذه الرمال، لا نقدر على الماء ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر، وفينا النساء، والحائض، والجنب،

^{٥٢٢} - رواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٣٧١، برقم: ٥٢٢. وراجع تلخيص الحبير في تخريج

أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ١ ص: ١٤٨.

^{٥٢٣} - انظر أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٥٨/٣.

^{٥٢٤} - رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ١٢٨، برقم: ٣٢٨ عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى

الله عليه وسلم قال: "أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي؛ نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا فأبما رحل من أمي أدركته الصلاة فليصل، وأحلت لي المغنم ولم تحل لأحد قبلي وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة".

فقال صلى الله عليه وسلم: عليكم بأرضكم^{٥٢٥} فأفاد بذلك جوازه بكل ما كان من الأرض. فترجح لديه هذه الأخبار أن يكون المراد بالصعيد وجه الأرض، كما ترجح لدى إلكياالهراسي أن يكون المراد به التراب فقط، فيجوز التيمم عند الجصاص وعند القائلين بمذهبه بكل ما كان من وجه الأرض، ولايجوز عند الشافعية إلا بالتراب.

٥٢٥ - رواه أحمد في مسنده ج: ٢ ص: ٢٧٨ وإسحاق بن راهويه في مسنده ج: ١ ص: ٣٣٩ وسنن البيهقي الكبرى ج: ١ ص: ٢١٦، برقم: ٩٧٩ من حديث المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن ناسا من أهل البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة ويكون فينا الجنب والنفساء والحائض، ولسنا نجد الماء، فقال عليه السلام: "عليكم بالأرض، ثم ضرب بيده على الأرض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة أخرى فمسح بها على يديه إلى المرفقين".

قال الزيلعي في نصب الراية ج: ١ ص: ١٥٦ قال في الإمام: قال أحمد والدارمي: المثني بن الصباح لا يساوي شيئا، وقال النسائي: متروك الحديث انتهى، ورواه أبو يعلى الموصلي في مسنده من حديث ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب به، وابن لهيعة أيضا ضعيف.

وله طريق آخر رواه الطبراني في المعجم الأوسط ج: ٦ ص: ٢٥٥ حدثنا أحمد بن محمد البزار الأصبهاني ثنا الحسن بن حماد الحضرمي ثنا وكيع بن الجراح عن إبراهيم بن يزيد عن سليمان الأحول عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة فذكره، وقال لا يعلم لسليمان الأحول عن سعيد بن المسيب غير هذا الحديث، وقد روي عن المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد به".

الفصل الخامس

الاختلاف في مرتبة الحديث

وأثره في اختلاف التفسير

أثر الاختلاف في مرتبة الحديث في اختلاف التفسير

قد يكون الاختلاف في تفسير القرآن الكريم بسبب الاختلاف في مرتبة الحديث، والاختلاف في مرتبة الحديث يقصد به أن يكون الحديث صحيحاً محتجاً به عند قوم ويكون عند الآخرين ضعيفاً، وذلك إما أن يكون لاختلاف في الأصول التي يحتكمون إليها في تصحيح الحديث وتضعيفه،^{٥٢٦} أو يكون لاختلاف في تطبيق الأصول المتفق عليها، ونحن نورد بعض هذه الأصول المختلف فيها ثم نورد أمثلة للاختلاف في تطبيق القواعد المتفق عليها، فيما يلي:

أولاً: ترك العمل بخبر الواحد إذا كان فيما تعم به البلوى

مما اختلف فيه الفقهاء العمل بخبر الواحد إذا ورد فيما تعم به البلوى.

المراد بعموم البلوى

وقد تعددت عبارات القوم في تعريف عموم البلوى، وقد يكون ذلك سبباً في اختلاف حكمه يقول عبد العزيز البخاري "خير الواحد إذا ورد موجبا للعمل فيما تعم به البلوى، أي فيما تمس الحاجة إليه في عموم الأحوال".^{٥٢٧}

^{٥٢٦} - ويشير ابن جماعة إلى بعض هذه الأصول فيقول: "وأما أخبار الآحاد: فخير الواحد كل ما لم ينته إلى التواتر وقيل هو ما يفيد الظن ثم هو قسمان مستفيض وغيره، فالمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة، وقيل غير ذلك.

وغير المستفيض: هو خير الواحد أو الاثنان أو الثلاثة على الخلاف فيه، وأكثر الأحاديث المدونة والمسموعة من هذا القسم والتعبد بها جازت عند جمهور علماء المسلمين والعمل بها واجب عند أكثرهم، ورد بعض الحنفية خير الواحد فيما تعم به البلوى؛ كالروضاء من مس الذكر وإفراد الإقامة، ورد بعضهم خير الواحد في الحدود، ورجح بعض المالكية القياس على خير الواحد المعارض للقياس، والصحيح الذي عليه أئمة الحديث أو جمهورهم أن خير الواحد العدل المتصل في جميع ذلك مقبول وراجع على القياس المعارض له، وبه قال الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهما من أئمة الحديث والفقهاء والأصول رضى الله عنهم والله أعلم".

المنهل الروي لمحمد بن إبراهيم بن جماعة المتوفى ٧٣٣هـ، ج: ١ ص: ٣٢ طبع دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، تحقيق د. محي الدين عبد الرحمن رمضان.

وقد أشرنا إلى بعض هذه القواعد في بداية هذا الباب فارجع إليه إن شئت.

^{٥٢٧} - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ١٦/٣.

وقال الجصاص: "ما كان من أحكام الشريعة بالناس حاجة إلى معرفته فسيبيل ثبوته الاستفاضة والخبر الموجب للعلم وغير جائز إثبات مثله بأخبار الآحاد".^{٥٢٨}

وقال الكرخي: "كل شرط لا تتم الصلاة إلا به يجب نقله كالقبلة التي ظهر نقلها نقل الصلاة، وما يعرض للصلاة أحيانا فنقله لا يجب أن يكون شائعا".^{٥٢٩}

وقال الشيخ أبو حامد الأسفراييني: "ومعنى قولنا تعم به البلوى أن كل أحد يحتاج إلى معرفته".^{٥٣٠}

يظهر من كلام هؤلاء أن خبر الواحد إذا ورد في أمر واجب، ما يحتاج إلى معرفة حكمه جميع المكلفين في عموم أحوالهم، هل يقبل هذا الخبر أم لا؟ اختلفوا في ذلك على قولين. فقال عامة الشافعية والمالكية وأصحاب الحديث: أنه يقبل ولا يضره كونه في ما تعم به البلوى.

وقال عامة الحنفية وأبو عبد الله البصري وابن خويزمندان المالكي وابن سريج، وعليه يدل كلام إلكيا الهراسي الذي يقول فيه: إنه لا يقبل في إيجاب حكم دون الاشتهار، أو تلقي الأمة له بالقبول.^{٥٣١}

أدلة من يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى

واستدل من يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى بالنص والإجماع والمعقول والإلزام.

^{٥٢٨} - أحكام القرآن، للجصاص ٢٠٢/١-٢٠٣.

^{٥٢٩} - البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٣٤٧/٤.

^{٥٣٠} - البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٣٤٧/٤.

^{٥٣١} - انظر تفصيل المذاهب في البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٣٤٧/٤ وكشف الأسرار

شرح أصول البردوي، لعبد العزيز البخاري ١٦/٣، والمستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ١٧١/١، والإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الأمدي ١٠١/٢ وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، لعبد العلي الأنصاري ١٢٨/٢ الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١١٤/٣.

دليل من النص

أما النص فقوله تعالى "وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ نَعَلُهُمْ يَحْذَرُونَ"^{٥٣٢} أوجب الإنذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين وإن كانت آحادا وهو مطلق فيما تعم به البلوى وما لا تعم ولولا أنه واجب القبول لما كان لوجوبه فائدة وتقريره كما سبق.

دليل الإجماع

وأما الإجماع فهو أن الصحابة اتفقوا على العمل بخير الواحد فيما تعم به البلوى، فمن ذلك ما روي عن ابن عمر أنه قال: كنا نخابر أربعين سنة لا نرى بذلك بأسا، حتى روى لنا رافع بن خديج "أن النبي صلى الله عليه وسلم هُي عن ذلك فاتتهينا"^{٥٣٣}.
ومن ذلك رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير إنزال إلى خير عائشة، وهو قولها: "إذا التقى الختانان وجب الغسل أنزل أو لم يترل فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم واغتسلنا"^{٥٣٤}.

^{٥٣٢} - سورة التوبة: ١٢٢

^{٥٣٣} - لم يذكره بهذا اللفظ أصحاب الكتب المتداولة إلا أن معناه مروى في الصحيحين أخرجه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٨٢٥، برقم: ٢٢١٨، عن رافع بن خديج "أن النبي صلى الله عليه وسلم هُي عن كراء المزارع" فذهب ابن عمر إلى رافع فذهبت معه فسأله فقال: "هُي النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع" فقال ابن عمر: قد علمت أنا كنا نكري مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الأربعة وبشيء من التبن".

وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١١٨٠، برقم: ١٥٤٧.

^{٥٣٤} - رواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٢٧١، برقم: ٣٤٩ عن أبي موسى قال: اختلف في ذلك رهط من المهاجرين والأنصار؛ فقال الأنصاريون: لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، قال: قال أبو موسى فأنا أشفيكم من ذلك، فقمتم فاستأذنت على عائشة فأذن لي، فقلت لها: يا أمه أو يا أم المؤمنين! إني أريد أن أسألك عن شيء، وإنني أستحييك، فقالت لا تستحي أن نسألك عما كنت سائلا عنه أمك التي ولدتك فإنما أنا أمك.

قلت: فما يوجب الغسل؟ قالت على الخبر سقطت، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا جلس بين

ومن ذلك رجوع أبي بكر وعمر في سلس الجدة لما قال لها: "لا أجد لك في كتاب الله شيئاً" إلى خبر المغيرة وهو قوله إن النبي صلى الله عليه وسلم أطمعها السلس^{٥٣٥} وصار ذلك إجماعاً.

شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل".

ورواه ابن حبان في صحيح ابن حبان ج: ٣ ص: ٤٥٨ برقم: ١١٨٥ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة أنها سئلت عن الرجل يجمع أهله فلا يزل الماء قالت: "فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا منه جميعاً".

قال الإمام الترمذي: حدثنا محمد بن المثني حدثنا الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة قالت: "إذا جاوز الختان الختان وجب الغسل، فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا". سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ إنما يرويه الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم مرسلًا، وروى الأوزاعي عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة شيئاً من قولها.

كتاب العلل للإمام الترمذي ص: ٥٧، برقم: ٧٢ دار إحياء التراث العربي، بيروت — لبنان، تحقيق:

أحمد محمد شاكر .

^{٥٣٥} - أخرجه أحمد في مسنده ج: ٤ ص: ٢٢٥، برقم: ١٨٠٠٧ لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني

المتوفى عام ٢٤١هـ، طبع مؤسسة قرطبة، مصر .

عن قبيصة بن ذؤيب أن أبا بكر رضي الله عنه قال: "هل سمع أحد منكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها شيئاً؟ فقام المغيرة بن شعبه، فقال: شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي لها بالسلس، فقال: هل سمع ذلك معلق أحد؟ فقام محمد بن مسلمة، فقال: شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي لها بالسلس، فأعطاها أبو بكر السلس".

ورود في علل الدارقطني ج: ١ ص: ٢٤٨، وسئل عن حديث قبيصة بن ذؤيب عن أبي بكر الصديق قوله

للجدة: مالك في كتاب الله شيء وأسأل الناس، فقام المغيرة ومحمد بن مسلمة الحديث.

فقال يرويه الزهري، واختلف عنه في إسناده فقال مالك بن أنس عن الزهري عن عثمان بن إسحاق بن

خرشة عن قبيصة بن ذؤيب، وتابعه أبو أويس عن الزهري، وقال: ابن عيينة عن الزهري عن رجل لم يسمه عن

قبيصة بن ذؤيب فقوي هذا القول رواية مالك وأبي أويس.

ورواه يونس بن زيد وعقيل بن خالد ومعمر والأوزاعي وأسامة بن زيد الأشعث وإبراهيم بن إسماعيل بن

جمع وشعيب بن أبي حمزة وصالح بن كيسان ويزيد بن أبي حبيب عن الزهري عن قبيصة بن ذؤيب لم يذكرها

بينهما أحداً ويشبه أن يكون الصواب ما قاله مالك وأبو أويس وأن الزهري لم يسمعه من قبيصة وإنما أخذه عن

عثمان بن إسحاق بن خرشة عنه".

دليل العقل

وأما المعقول فمن وجهين:

الأول: أن الراوي عدل ثقة، وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه، وذلك يغلب

على الظن صدقه فوجب تصديقه، كخبره فيما لا تعم به البلوى.

الثاني: الخبر في فيما تعم به البلوى يفيد غلبة الظن، فكان واجب الاتباع كالقياس،

والمسألة ظنية، فكان الظن فيها حجة.

الدليل الإلزامي

وأما الإلزام فهو أن الوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة، ووجوب

الغسل من غسل الميت، وإفراد الإقامة وتثنيها، فمن قبيل ما تعم به البلوى، ومع ذلك فقد

أثبتها الخصوم بأخبار الآحاد.^{٥٣٦} وقد ناقش هذه الوجوه عبد العزيز البخاري وصاحب فواتح

^{٥٣٦} - انظر الأحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الأمدي ١٢٤/٢-١٢٥

مناقشة الدليل الإلزامي

وقد أحاب الحنفية على الإلزام الذي أورده الأمدي وغيره على الحنفية في بعض الجزئيات، وهو أن أمر الأذان والإقامة ورفع اليدين في تكبير الركوع وتكبيرات العيدين وأيام التشريق مما عمت البلوى به وقد اختلفوا فيه، فكل من يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه شيئا فلانما يرويه من طريق الآحاد، فلا يخلو حينئذ ذلك من أحد وجهين:

إما أنه لم يكن من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف للكافة مع عموم الحاجة إليه، وفي هذا إبطال أصلكم الذي بنيتم عليه من أن كل ما بالناس إليه حاجة عامة فلا بد أن يكون من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف الأمة عليه.

أو أنه قد كان من النبي صلى الله عليه وسلم توقيف للكافة على شيء بعينه فلم تنقله حين ورد إلينا من طريق الآحاد، وفي ذلك هدم قاعدتكم أيضا في اعتبار نقل الكافة فيما عمت به البلوى.

فقالوا في الجواب: إن هذا سؤال من لم يضبط الأصل الذي بنينا عليه الكلام في المسألة، وذلك أنا قلنا ذلك فيما يلزم الكافة ويكونون متعبدين فيه بفرض لا يجوز لهم تركه ولا مخالفته؛ وذلك مثل الإمامة والفروض التي تلزم العامة، وأما ما ليس بفرض فهم منحرون في أن يفعلوا ما شاءوا منه، وإنما الخلاف بين الفقهاء فيه في الأفضل منه، وليس على النبي صلى الله عليه وسلم توقيفهم على الأفضل مما خيرههم فيه، وهذا سبيل ما ذكرت من أمر الأذان والإقامة وتكبير العيدين والتشريق ونحوها من الأمور التي نحن منحرون فيها وإنما الخلاف بين الفقهاء في الأفضل منها، فلذلك جاز ورود بعض الأخبار فيه من طريق الآحاد، ويمثل الأمر على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان منه جميع ذلك تعليما منه على وجه التخيير وليس ذلك مثل ما قد وقفوا عليه وحظر عليهم مجازته وتركه

أدلة من لا يقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى

واستدل الحنفية على مذهبهم بوجوه منها:

النص: وهو قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ^{٥٣٨}

فيه دلالة على أن كل ما كان من الأحكام بالناس إليه حاجة عامة أن النبي قد بلغه الكافة، وأن وروده ينبغي أن يكون من طريق التواتر؛ نحو الوضوء من مس الذكر، ومن مس المرأة، ومما مسته النار ونحوها لعموم البلوى بها، فإذا لم نجد ما كان منها بهذه المترلة واردا من طريق التواتر علمنا أن الخبر غير ثابت في الأصل، أو تأويله ومعناه غير ما اقتضاه ظاهره من نحو الوضوء الذي هو غسل اليد دون وضوء الحدث".^{٥٣٩}

ومنها الحديث فقالوا: ومما يدل على صحة اعتبار الشهرة فيما تعم به البلوى أن النبي لم يقتصر على خير ذي اليدين في قوله "أقصرت الصلاة أم نسيت؟" حتى سأل أبا بكر وعمر، فقال لهما: "أحق ما يقول ذو اليدين؟ فقالا: نعم،^{٥٤٠} لأنه يمتنع في العادة أن يختص هو بعلم ذلك من بين الجماعة".^{٥٤١}

ومنها الوجوه العقلية: وقد بنوا دليلهم العقلي على مقدمات وهي أن ما يحتاج إليه

إلى غيره مع بلواهم به. (انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٠٣/١-٢٠٤)

^{٥٣٧} - كشف الأسرار شرح أصول البيهقي لعبد العزيز البخاري ١٧/٣-١٨ وفواتح الرحموت شرح

مسلم الثبوت لعبد العلي الأنصاري ١٢٩/٢-١٣٠.

^{٥٣٨} - سورة المائدة: ٦٧

^{٥٣٩} - أحكام القرآن، للجصاص ٤٤٩/٢.

^{٥٤٠} - سبق تخريجه ص: ٣١٢

^{٥٤١} - الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١١٥/٣.

جميع الناس من حكم الله تعالى ولا طريق إليه إلا التوقيف يكون الرسول مكلفاً شرعاً بتبليغه إلى الناس جميعاً، وإذا قام النبي بتبليغه، يمتنع عادة أن يترك الجميع نقله إلا الواحد، لأنهم مأمورون بالنقل، والحاجة قائمة لنشره وتبليغه فإذا نقله واحد يكون ذلك دليلاً على كونه منسوخاً أو غير صحيح في الأصل، أو كان له معنى غير ما اقتضاه ظاهره فأخطأ الراوي في حمله على الظاهر. ^{٥٤٢}

أثر الاختلاف في الخبر إذا كان مما تعم به البلوى في اختلاف التفسير

وقد اختلف الفقهاء بناء على خلافهم في الاستدلال بخبر الواحد فيما تعم به البلوى في كثير من المسائل كالوضوء من مس الذكر ومس المرأة، و مما مسته النار، والجهر بالبسملة في الصلاة، واشتراط البسملة لصحة الطهارة، وحديث رفع اليدين في الركوع وعند الرفع منه. وسنورد هنا مسألة تتعلق بتفسير القرآن الكريم.

حكم النبيذ

قال الله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ". ^{٥٤٣}

^{٥٤٢} - راجع أحكام القرآن، للحصاص ٢٠٣/١. يقول الحصاص: "فقالوا لما كانت البلوى عامة من

كافة الناس بهذه الأمور (الوضوء من مس الذكر ومس المرأة وغيرهما) ونظائرها فغير جائز أن يكون فيه حكم الله تعالى من طريق التوقيف إلا وقد بلغ النبي ذلك ووقف الكافة عليه، وإذا عرفته الكافة فغير جائز عليها ترك النقل والاختصار على ما ينقله الواحد منهم بعد الواحد، لأنهم مأمورون بنقله، وهم الحجة على ذلك المنقول إليهم، وغير جائز لها تضييع موضع الحجة، فعلمنا بذلك أنه لم يكن من النبي توقيف في هذه الأمور ونظائرها، وجائز أن يكون كان منه قول يحتمل المعاني فحمله الناقلون الأفراد على الوجه الذي ظنوه دون الوجه الآخر؛ نحو الوضوء من مس الذكر يحتمل غسل اليد على نحو قوله عليه السلام: "إذا استيقظ أحدكم من منامه فليغسل يده ثلاثاً قبل أن يدخلها في الإناء فإنه لا يدري أين باتت يده". (متفق عليه صحيح البخاري ج: ١ ص: ٧٢، برقم: ١٦٠ وصحيح مسلم ج: ١ ص: ٢٣٣، برقم: ٢٧٨).

^{٥٤٣} - سورة المائدة: ٩٠

وقال تعالى: "وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا".^{٥٤٤}
 اختلف الفقهاء في النبيذ الذي يسكر كثيره فهل يدخل تحت حكم تحريم الخمر الوارد
 في الآية المذكورة، فيكون قليله حراما، أو لا يدخل تحت حكمها؟ على قولين:
 القول الأول: قال عامة الفقهاء: ما أسكر كثيره فقليله حرام.
 القول الثاني: وقال الحنفية: ما أسكر بالفعل فهو حرام، وأما ما يسكر كثيره فقليله
 ليس بحرام.^{٥٤٥}

أدلة القائلين بحرمة النبيذ.

واستدل القائلون بحرمة النبيذ بعدة أحاديث منها:
 ما روي عنه أنه قال: "ما أسكر كثيره فقليله حرام".

^{٥٤٤}
 - سورة النحل: ٦٧

^{٥٤٥}
 - ذكر الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء ج: ٤ ص: ٣٧١ مذاهب العلماء فقال:
 قال بشر عن أبي يوسف قال أبو حنيفة الخمر حرام قليلا وكثيرها، والسكر حرام وليس كتحريم الخمر،
 ونقيع الزبيب إذا غلى حرام وليس كتحريم الخمر، والنبيذ المعتق المطبوخ لا بأس به من أي شيء كان وإنما يحرم منه
 القدح الذي يسكر .
 وقال أبو يوسف من قعد يطلب السكر فالأول عليه حرام والمقعد عليه حرام والمشئي إلى المقعد عليه
 حرام، كما أن الزنا عليه حرام، وكذلك المشئي في طلبه وإن قعد وهو لا يريد السكر فلا بأس.
 قال أبو يوسف ولا بأس بالنقيع من كل شيء وإن غلى ما خلا الزبيب والتمر، وهو قول أبي حنيفة،
 ففيمًا حكاه محمد خلاف.

وروى هشام عن محمد ما أسكر كثيره فالأحب إلي أن لا يشربه، ولا أحرمه.
 وروى ابن وهب عن مالك، قال: السنة عندنا أن من شرب شرابا يسكر فسكر أو لم يسكر فعليه الحد.
 قال المعافى: وقال الثوري: أكره نقيع التمر ونقيع الزبيب إذا غلى وهو السكر، قال المعافى: وسئل الثوري عن نقيع
 العسل، فقال لا بأس به، وروى أحمد بن يونس عن المعافى عن سفيان الثوري قال أشرب من النبيذ كما تشرب من
 الماء.

وقال الأوزاعي كل مسكر وكل مخدر فهو حرام.
 وقال المزني عن الشافعي ما أسكر كثيره فقليله حرام".

وثبت في الصحاح أنه قال: "كل مسكر حرام".^{٥٤٦}
وما روي عن عائشة أنها قالت: قال رسول الله كل مسكر حرام، وما أسكر الفرق
فملاء الكف منه حرام". وروي "فالحسوة منه حرام".^{٥٤٧}

^{٥٤٦} - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٤ ص: ١٥٧٨ "باب بعث أبي موسى ومعاذ بن جبل
رضي الله عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع".

ومسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٥٨٥ "باب بيان أن كل مسكر حرام وأن كل حرام حرام".

^{٥٤٧} - "ما أسكر كثيره فقليله حرام" روى من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ومن حديث
جابر ومن حديث سعد بن أبي وقاص ومن حديث علي ومن حديث عائشة ومن حديث ابن عمر ومن حديث
خوات بن جبير ومن حديث زيد بن ثابت.
فحديث عمرو بن شعيب: أخرجه النسائي في السنن الكبرى ج: ٣ ص: ٢١٦ وابن ماجه في سننه ج: ٢
ص: ١١٢٥.

وأما حديث جابر: فأخرجه أبو داود في سننه ج: ٣ ص: ٣٢٧ والترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٢٩٢ في
"باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام" وابن ماجه في سننه ج: ٢ ص: ١١٢٥ عن داود بن بكير عن محمد بن
المنكدر عن جابر مرفوعاً نحوه سواء، قال الترمذي: حديث حسن غريب من حديث جابر.
وأخرجه ابن حبان صحيحه في النوع التاسع والتسعين من القسم الأول ج: ١٢ ص: ٢٠٢ عن موسى بن
عقبة عن محمد بن المنكدر به.

وأما حديث سعد: فأخرجه النسائي في السنن الكبرى ج: ٣ ص: ٢١٦. وسنن الدارمي ج: ٢ ص:
١٥٤.

وأما حديث علي: فأخرجه الدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٥٠. وفيه عيسى بن عبد الله عن أبيه تركه
الدارقطني.

وأما حديث عائشة: فأخرجه أبو داود في سننه ج: ٣ ص: ٣٢٨ والترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٢٩٣،
قال الترمذي حديث حسن. ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع السابع والستين من القسم الثاني ج: ١٢ ص:
١٩٣ وأحمد في مسنده قال المنذري في مختصره رجاله كلهم محتج بهم في الصحيحين، إلا عمرو بن سالم وهو
مشهور لم أجد لأحد فيه كلاماً. وأخرجه الدارقطني في سننه ج: ٤ ص: ٢٥٠ من طرق أخرى عديدة يقول
الزيلعي: كلها ضعيفة.

وأما حديث ابن عمر: رواه الطبراني في المعجم الأوسط ج: ٥ ص: ١٠٦. ورواه ابن ماجه في سننه ج:

٢ ص: ١١٢٤

وأما حديث خوات بن جبير: فأخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين في كتاب الفضائل المستدرک

وقد روي عن النعمان بن بشير قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من الخنطة حمراً، وإن من الشعير حمراً، وإن من التمر حمراً، وإن من الزبيب حمراً، وإن من العسل حمراً".^{٥٤٨} وقد ثبت تحريم الخمر باتفاق من الأئمة.

وعن عمر بن الخطاب أنه قال ذلك على المنبر،^{٥٤٩} فإن كان قاله عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو شرع متبع، وإن كان أخبر به عن اللغة فهو حجة فيها، ولا سيما وهو نطق به على المنبر ما بين أظهر الصحابة، فلم يقر من ينكر عليه.^{٥٥٠}

وجه هذه الأحاديث عند القائلين بحل النبيذ

كما مر فيما مضى قريباً أن الحديث إذا كان فيما تعم به البلوى ولم ينقل إلا عن طريق الآحاد، فإما أن يكون منسوخاً أو غير ثابت في الأصل أو يكون معناه غير ما ظنه ناقله أو غير ما يقتضيه ظاهره عند القائلين باشتراط عموم البلوى.

ومن هنا يرى الحنفية أن المراد بهذه الأحاديث غير ما فهمه القائلون بتحريم النبيذ وذكروا أن ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: كل مسكر حمر وكل مسكر حرام^{٥٥١} وكل شراب أسكر فهو حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، ونحوها من الأخبار،

ج: ٣ ص: ٤٦٦، وسكت عنه.

وأما حديث زيد بن ثابت: فرواه الطبراني في معجمه الكبير ج: ٥ ص: ١٣٩. وانظر نصب الراية ج: ٤ ص: ٣٠١

^{٥٤٨} - أخرجه الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٢٩٧، برقم: ١٨٧٣ ورواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ٤ ص: ١٦٤، برقم: ٧٢٣٩ وغيره عن النعمان بن بشير وصححه.

^{٥٤٩} - صحيح مسلم ج: ٤ ص: ٢٣٢٢، برقم: ٣٠٣٢ عن ابن عمر قال: خطب عمر على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أما بعد ألا وإن الخمر نزل تحريمها يوم نزل وهى من خمسة أشياء؛ من الخنطة والشعير والتمر والزبيب والعسل، والخمر ما خامر العقل، وثلاثة أشياء وددت أيها الناس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عهد إلينا فيها: الجذ والكلالة وأبواب من أبواب الربا".

^{٥٥٠} - أحكام القرآن، لابن العربي ١٣٤/٣-١٣٥.

^{٥٥١} - صحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٥٨٧، برقم: ٢٠٠٣

فالمعنى في هذه الأخبار حال وجود الإسكار دون غيرها.

وقالوا في حديث عمر وأنس والنعمان بن بشير أن ما يؤخذ من الخنطة والشعير والتمر والزبيب وغيرها سمي حمرا مجازا حالة الإسكار لأنه يعمل عمل الخمر، ويأخذ حكمها.

والدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم "الخمر من هاتين الشجرتين"^{٥٥٢} وهو أصح إسنادا من الأخبار التي ذكر فيها أن الخمر من حمسة أشياء، فنفي بذلك أن يكون ما خرج من غيرها حمرا، إذ كان قوله الخمر من هاتين الشجرتين أعطى للجنس مستوعبا لجميع ما يسمى بهذا الاسم فهذا الخبر معارض لما روي من أن الخمر من حمسة أشياء، وهو أصح إسنادا منه.

والدليل الآخر على أنه سمي ما يؤخذ من الأشياء الخمسة مجازا أنه لا خلاف في أن مستحل الخمر كافر، وأن مستحل هذه الأشربة لا تلحقه سمة الفسق فضلا أن يكون كافرا، فدل ذلك على أنها ليست بخمر في الحقيقة.

والدليل الآخر على أن الأشربة المتخذة من الأشياء الخمسة تسمى حمرا مجازا أن خل هذه الأشربة لا يسمى خل حمرا، وأن خل الخمر هو الخل المستحيل من ماء العنب النبي المشتد. فإذا ثبت بما ذكر انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشربة ثبت أنه ليس باسم لها في الحقيقة، وأنه إن ثبت تسميتها باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بما عند وجود السكر منها، فلم يجوز أن يتناولها إطلاق تحريم الخمر لأن أسماء المجاز لا يجوز دخولها تحت إطلاق أسماء الحقائق، فينبغي أن يكون قوله: "الخمر من حمسة أشياء" محمولا على الحال التي يتولد منها السكر فسمها باسم الخمر في تلك الحال؛ لأنها قد عملت عمل الخمر في توليد السكر

^{٥٥٢} - صحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٥٧٣، برقم: ١٩٨٥ عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله

عليه وسلم يقول: الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب.

وانظر سنن أبي داود ج: ٣ ص: ٣٢٦ في باب الخمر مما هو؟، وسنن الترمذي ج: ٤ ص: ٢٩٧ في "باب ما جاء في الحبوب التي يتخذ منها الخمر. وسنن النسائي (المجتبى) ج: ٨ ص: ٢٩٤ في "باب تأويل قول الله تعالى ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا". وسنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ١١٢١ في "باب ما يكون منه الخمر".

قال الحافظ الزيلعي في نصب الراية ج: ٤ ص: ٢٩٥: وهم شيخنا علاء الدين فعزاه للبخاري أيضا وقلد

غيره في ذلك، فالمقلد ذهل والمقلد جهل.

واستحقاق الحد.

والدليل على أن هذه التسمية إنما تستحقها في حال توليدها السكر قول عمر: "الخمير ما خمير العقل"^{٥٥٣} وقليل النبيذ لا يخامر العقل، لأن ما خمير العقل هو ما غطاه وليس ذلك بوجوده في قليل ما أسكر كثيره من هذه الأشربة.

وإذا ثبت بما ذكر أن اسم الخمير مجاز في هذه الأشربة، فلا يستعمل إلا في موضع يقوم الدليل عليه، فلا يجوز أن ينطوي تحت إطلاق تحريم الخمير، فصح بما ذكر أن اسم الخمير لا يقع على هذه الأشربة المذكورة، وأنه مخصوص بماء العنب النبي المشتد حقيقة، وإنما يسمى به غيرها مجازاً.^{٥٥٤}

هذه الأخبار أخبار آحاد فيما تعم به البلوى

واختار الحنفية هذا التأويل لهذه الأحاديث والآثار لأنه قد ثبت عن بعض الصحابة أنهم كانوا يشربون النبيذ الذي يسكر كثيره، وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يسقى الخدم مثل ذلك النبيذ، فلو كانت هذه الأشربة محرمة لعرف حرمتها الصحابة والتابعون وغيرهم لعموم بلواهم بها، ولو كانت هذه الأشربة محرمة لتواتر ذلك عندهم.

يقول الجصاص في ذلك: "ويدل على ذلك أنا وجدنا بلوى أهل المدينة بشرب الأشربة المتخذة من التمر والبسر كانت أعم منها بالخمر، وإنما كانت بلواهم بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم، فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النبي المشتد واختلفوا فيما سواها وروي عن عظماء الصحابة مثل عمر وعبد الله وأبي ذر وغيرهم شرب النبيذ الشديد^{٥٥٥} وكذلك سائر التابعين

^{٥٥٣} - رواه مسلم سبق تخريجه

^{٥٥٤} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٢٨

^{٥٥٥} - وقد أورد ابن أبي شيبة في مصنفه ج: ٥ ص: ٧٨ وبعدها عشرات الروايات عن الصحابة

وغيرهم في شرب النبيذ الشديد فمنها على سبيل المثال في مصنف ابن أبي شيبة ج: ٥ ص: ٧٩، برقم: ٢٣٨٧٢ روى بسنده عن سماك عن رجل أنه سأل الحسن بن علي عن النبيذ فقال اشرب، فإذا رهبت أن تسكر فدعه.

٢٣٨٧٥ روى بسنده عن عمر أنه قال: إنا لنشرب هذا الشراب الشديد لنقطع به لحوم الإبل في بطوننا

أن تؤذينا فمن رابه من شرابه شيء فليمزجه بالماء.

ومن بعدهم من أخلافهم من الفقهاء من أهل العراق لا يعرفون تحريم هذه الأشربة ولا يسمونها باسم الخمر بل ينفونه عنها دل ذلك على معنيين:

أحدهما: أن اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لأن الجميع متفقون على ذم شارب الخمر وأن جميعها محرم محظور.

والثاني: أن النبيذ غير محرم؛ لأنه لو كان محرما لعرفوا تحريمها كمعرفتهم بتحريم الخمر، إذ كانت الحاجة إلى معرفة تحريمها أمس منها إلى معرفة تحريم الخمر لعموم بلواهم بها دونها، وما عمت به البلوى من الأحكام فسييل وروده النقل المتواتر الموجب للعلم والعمل، وفي ذلك دليل على أن تحريم الخمر لم يعقل به تحريم هذه الأشربة ولا عرف الخمر اسما لها.^{٥٥٦}

فقد ثبت مما مر أن الجصاص يرى عدم الاستفاضة علة في الأحاديث التي تكون فيما تعم به البلوى، ويرى أن النبيذ مما تعم به البلوى، فلما لم يرد فيه النقل المستفيض كان ذلك دليلا على عدم صحة ما نقل فيه أو أنه محمول على معنى غير ما حمله عليه القائلون بتحريم النبيذ.

يقول: "ولو كان النبيذ محرما لورد النقل به مستفيضا لعموم البلوى به، إذ كانت عامة أشربتهم نبيذ التمر والبسر كما ورد تحريم الخمر، وقد كانت بلواهم بشرب النبيذ أعم منها بشرب الخمر لقلتها عندهم، وفي ذلك دليل على بطلان قول موجبي تحريمه".
ولما لم يكن ذلك علة في الحديث عند ابن العربي و إلكيا الهراسي وعامة الفقهاء أخذوا بهذه الأخبار وعملوا بها، وحكموا بتحريم قليل النبيذ الذي يسكر كثيره.

ثانيا: مخالفة خبر الواحد لعمل أهل المدينة

خبر الواحد إذا كان معارضا لعمل أهل المدينة، فالعمل إن كان منقولاً عن النبي صلى

٢٣٨٧٦ وروى بسنده عن قيس بن أبي حازم قال حدثني عتبة بن فرقد قال قدمت على عمر فدعا بعس من نبيذ قد كاد يصير خلا، فقال: اشرب فأخذته فشربته فما كدت أن أسيغه ثم أخذه فشربه، ثم قال يا عتبة إنا نشرب هذا النبيذ الشديد لنقطع به لحوم الإبل في بطوننا أن نؤذينا".

ويراجع هذه الروايات في شرح معاني الآثار ج: ٤ ص: ٢١٥: "باب ما يحرم من النبيذ".

٥٥٦ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٢٦/١-٣٢٧

الله عليه وسلم ونقله أهل المدينة بالتواتر فذلك يترك به خير الواحد إجماعاً، لأن العمل في هذه الحالة بمتزلة الخبر المتواتر.

يقول في ذلك ابن القيم: "والذي يدل على ما قلناه أنهم إذا أجمعوا على شيء نقلوا أو عملاً متصلاً فإن ذلك الأمر معلوم بالنقل المتواتر الذي يحصل العلم به وينقطع العذر فيه، ويجب ترك أخبار الآحاد له، لأن المدينة بلدة جمعت من الصحابة من يقع العلم بخبرهم فيما أجمعوا على نقله، فما هذا سبيله إذا ورد خبر واحد بخلافه كان حجة على ذلك الخبر وترك له، كما لو روى لنا خبر واحد فيما تواتر به نقل جميع الأمة لوجب ترك الخبر للنقل المتواتر من جميعهم. فيقال من المحال عادة أن يجمعوا على شيء نقلوا أو عملاً متصلاً من عندهم إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وتكون السنة الصحيحة الثابتة قد خالفته هذا من أبين الباطل".^{٥٥٧}

لكن الاختلاف في العمل الذي أجمع عليه أهل المدينة من طريق الاجتهاد، فهذا له صور:

أحدها: أن يكون الخبر بلغهم فقد وافق الإمام على سقوط الخبر فيه.
وثانيها: أن يثبت أنه لم يبلغهم، فلا يحل لأحد في مثل هذه الصورة أن يترك الخبر.
وثالثها: أن نجد عملهم على خلاف الخبر، ولم يتحقق بلوغ الخبر ولا انتفاؤه، فالظاهر من قول مالك أن الخبر متروك، بناء منه على أن الغالب أن الخبر لا يخفى عليهم لقرب ديارهم في زمانهم، وكثرة بحثهم، وشدة اعتنائهم بحفظ أدلة الشرع، فيقع في قسم ما إذا ظننا بلوغ الخبر ولم نقطع به.^{٥٥٨}

فخلاصة القول أن الخبر إذا خالف عمل أهل المدينة يترك في صورتين:
عند التحقق من وصول الخبر إليهم.
وعند عدم العلم بوصول الخبر أو عدم وصوله إليهم، ويعمل به عند التحقق من عدم وصوله إليهم.

^{٥٥٧} - إعلام الموقعين عن رب العلمين، لابن القيم الجوزية ٣٩٣/٢

^{٥٥٨} - البحر المحيط، للإمام بدر الدين الزركشي ٣٤٥/٤

وقد اختار الإمام الجويني قريبا من ذلك وذكره كأنه مذهب الإمام الشافعي.^{٥٥٩}
 وقال الجمهور: لا يضر الخير عمل أهل المدينة بخلافه لأن اجتهادهم لا مزية له على
 اجتهاد غيرهم من علماء الأمصار، وأن العصمة للخير ولا عصمة لاجتهادهم.^{٥٦٠}

ما ترتب على الاختلاف في عمل أهل المدينة

وقد ترتب على ذلك اختلاف في كثير من المسائل الفقهية، لكننا لسنا بصدد ذكرها،
 وما يتعلق بموضوعنا فهو أثر ذلك على اختلاف التفسير وقد اختلف المفسرون في عدة مواضع
 في تفسير القرآن بناء على هذه القاعدة، منها على سبيل المثال:

أسنان الإبل في الدية

قال الله تعالى "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ

^{٥٥٩} - يقول في البرهان "والرأي الحق عندنا في ذلك يوضحه تقسيم فنقول: إن تحققنا بلوغ الخير طائفة
 من أئمة الصحابة وكان الخير نصا لا يطرق إليه تأويل ثم ألفيناهم يقضون بخلافه مع ذكره والعلم به، فلسنا نرى
 التعلق بالخير؛ إذ لا يحمل لترك العمل بالخير إلا الاستهانة، والإضراب، وترك المبالاة، أو العلم بكونه منسوخا، وليس
 بين هذين التقديرين لاحتمال ثالث بحال.

وقد أجمع المسلمون قاطبة على وجوب اعتقاد تبرئتهم عن القسم الأول، فيتعين حمل عملهم مع الذكر
 والإحاطة بالخير على العلم بورود النسخ، وليس ما ذكرنا تقدما لأفضيتهم على الخير، وإنما هو استمسك بالإجماع
 على وجوب حمل عملهم على وجه يمكن من الصواب، فكأننا تعلقنا بالإجماع في معارضة الحديث، وليس في تطريق
 إمكان النسخ إلى الخير غض من قدره عليه السلام وحط من منصبه. وقد قدمنا في كتاب الإجماع أن الإجماع في
 نفسه ليس بحجة ولكن إجماع أهله يشعر بصدور ما أحجموا عليه عن حجة، فهذا قول في قسم وهو إذا بلغهم الخير
 وعملوا بخلافه ذاكرين له.

فأما إذا لم يبلغهم أو غلب على الظن أنه لم يبلغهم فالتعلق بالخير حينئذ، وظنى بدقة نظر الشافعي في
 أصول الشريعة أنه رأى التقديم للخير في مثل هذه الصورة.

وإن غلب على الظن أن الخير بلغهم وتحققنا أن عملهم مخالف له فهذا عندي مقام التوقف والبحث فإن
 لم نجد في الواقعة متعلقا سوى الخير والأفضية، فالوجه التعلق بالخير وإن وجدنا مسلكا في الدليل سوى الخير
 فالتمسك به أولى". البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين ٢/٧٦١-٧٦٢

^{٥٦٠} - انظر إعلام الموقعين ٢/٣٩٣، والإحكام لابن حزم ج: ٢ ص: ٢٢٢.

رَقَبَةٌ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ....." ٥٦١

فقد أوجب الله تعالى الدية في قتل الخطأ وقد تواترت الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم بمقدار الدية، وأنها مائة من الإبل ولا خلاف في ذلك بين السلف وفقهاء الأمصار.

وقال الجمهور منهم: إنها أحماس إلا أنهم اختلفوا في أسنان هذه الأحماس على أقوال: فقال الحنفية: عشرون بنات مخاض، وعشرون بنو مخاض، وعشرون بنات لبون وعشرون حقة، وعشرون جذعة. ٥٦٢

وقال الإمامان؛ مالك والشافعي: هي: عشرون بنات مخاض، وعشرون بنات لبون وعشرون بنو لبون، وعشرون حقة وعشرون جذعة. ٥٦٣

٥٦١ - سورة النساء: ٩٢

٥٦٢ - قد وردت عدة أسماء لولد الناقة، قال الأزهرى الحروري في الزاهر ج: ١ ص: ١٣٧ في شرح هذه الأسماء: "إذا وضعت الناقة ولدا في أول التاج فولدها ربع، والأنثى ربعة، وان كان في آخره فهو هبع، والأنثى هبعه، فإذا فصل عن أمه فهو فصيل، فإذا استكمل الحول ودخل في الثانية فهو ابن مخاض والأنثى ابنة مخاض، وهي التي أوجبها النبي صلى الله عليه وسلم في خمس وعشرين من الإبل إلى خمس وثلاثين ولا يؤخذ فيها ابن مخاض.... وإنما سمي ابن مخاض لان أمه قد ضربها الفحل فحملت ولحقت بالمخاض من الإبل وهن الحوامل، فلا يزال ابن مخاض السنة الثانية كلها فإذا استكمل سنتين ودخل في الثالثة فهو ابن لبون والأنثى بنت لبون، وهي التي تؤخذ في الصدقة إذا بلغت الإبل ستا وثلاثين، فإذا أمضت الثالثة ودخل في السنة الرابعة فهو والأنثى حقة، وهي التي تؤخذ في الصدقة إذا بلغت الإبل ستا وأربعين سميت حقه لأنها استحقت أن تتركب ويحمل عليها، فإذا دخلت في السنة الخامسة فالذكر جذع والأنثى جذعه، وهي التي تؤخذ في الصدقة إذا بلغت الإبل إحدى وستين، فإذا دخلت في السنة السادسة فالذكر ثني والأنثى ثنية والثني والثنية أدن ما يجزئ في الأضاحي من الإبل والبقر والمعزى، فإذا أمضت السنة السادسة ودخل في السابعة فالذكر رباع والأنثى رباعية، فإذا دخل في الثامنة فهو السدس والسديس ولفظ الذكر والأنثى فيه سواء، فإذا دخل في التاسعة فهو حينئذ بازل، والأنثى بازل بغير هاء.

٥٦٣ - انظر أحكام القرآن، للحصاص ٢/٢٣٣ وأحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ١/٦٠١.

وأورد ابن قدامة: مذاهب العلماء بالتفصيل التالي، فقال:

إن كان القتل خطأ كان على العاقلة مائة من الإبل تؤخذ في ثلاث سنين أحماسا عشرون بنات مخاض وعشرون بنو مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة، لا يختلف المذهب (الحنبلي) في أن دية الخطأ أحماسا كما ذكر الحرقمي، وهذا قول ابن مسعود والنخعي وأصحاب الرأي وابن المنذر.

دليل الحنفية

وقد استدلل الحنفية لبيان مجمل الدية في قوله تعالى " وَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ " ^{٥٦٤} بالحديث الذي رواه الجصاص بسنده عن عبد الله بن مسعود "أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل الدية في الخطأ أحماًساً".

ثم ذكر الجصاص في ذلك رواية عن ابن مسعود فقال: روي منصور عن إبراهيم عن ابن مسعود في دية الخطأ أحماًساً وذكر الأسنان مثل قول أصحابنا، ^{٥٦٥} فهذا يدل على أن

وقال عمر بن عبد العزيز وسليمان بن يسار والزهري والليث وربيعة ومالك والشافعي: هي أحماس، إلا أنهم جعلوا مكان بني مخاض بني لبون، وهكذا رواه سعيد في سننه عن النخعي عن ابن مسعود، وقال الخطابي: روي "أن النبي صلى الله عليه وسلم ودى الذي قتل بغير عمة من إبل الصدقة"، وليس في أسنان الصدقة ابن مخاض. وروي عن علي والحسن والشعبي والحارث العكلي وإسحاق أنها أرباع كدية العمد سواء. وعن زيد: أنها ثلاثون حقة وثلاثون بنت لبون وعشرون ابن لبون وعشرون بنت مخاض. وقال طاووس: ثلاثون حقة وثلاثون بنت لبون وثلاثون بنت مخاض وعشرون بنت لبون ذكر لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم "قضى أن من قتل خطأ فديته من الإبل ثلاثون بنت مخاض وثلاثون بنت لبون وثلاثون حقة وعشر بنت لبون ذكر" رواه أبو داود وابن ماجه. وقال أبو ثور: الديات كلها أحماس كدية الخطأ لأنها بدل متلف فلا تختلف بالعمد والخطأ كسائر المتلفات وحكي عنه أن دية العمد مغلظة ودية شبه العمد والخطأ أحماس لأن شبه العمد تحمله العاقلة فكان أحماًساً كدية الخطأ. راجع المعنى ج: ٨ ص: ٢٩٦

وانظر البحر الرائق لابن نجيم ج: ٨ ص: ٣٧٣

^{٥٦٤}
- سورة النساء: ٩٢

^{٥٦٥}
- روي ابن مسعود "أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في قتل الخطأ بالدية أحماًساً عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقة وعشرون جذعة".

أخرجه أصحاب السنن الأربعة، سنن أبي داود ج: ٤ ص: ١٨٤ "باب الدية كم هي؟" وسنن النسائي (المجتبى) ج: ٨ ص: ٤٣ في "باب ذكر أسنان دية الخطأ"، وسنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ٨٧٨ في "باب دية الخطأ"، وسنن الترمذي ج: ٤ ص: ١٠ في كتاب الديات "باب ما جاء في الدية كم هي من الإبل" عن حجاج بن أرطاة عن زيد بن جبير عن خشف بن مالك الطائي عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "في دية الخطأ عشرون حقة وعشرون جذعة وعشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون بنت مخاض ذكر". انتهى بلفظ أبي داود وابن ماجه، ولفظ الترمذي والنسائي "قضى"، قال الترمذي: لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه، وقد روي عن عبد الله مرفوعاً، انتهى.

الأخماس التي رواها عن النبي صلى الله عليه وسلم كانت على هذا الوجه، لأنه غير جائز أن يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ثم يخالفه إلى غيره".^{٥٦٦} فيرى أن هذا الحديث الموقوف في حكم الحديث المرفوع لأنه لا مدخل للرأي فيه.

رأي المالكية في ذلك

ذكر أبو عمر بن عبد البر أن مثل قول أبي حنيفة روي عن عبد الله بن مسعود يقول "وقال أبو حنيفة عشرون ابن مخاض وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون وعشرون حقة وعشرون جذعة، وهو قول عبد الله بن مسعود رواه الثوري وشعبة وغيرهما عن منصور عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود، وروي زيد بن جبير عن خشف بن مالك عن عبد الله بن مسعود مثله مرفوعاً، إلا أن خشف بن مالك ليس بمعروف".

وذكر ابن عبد البر أنه ورد مثل قول أبي حنيفة عن ابن مسعود موقوفاً ومرفوعاً، إلا أنه اعترض على الحديث المرفوع بأن خشف بن مالك مجهول، وقد ذكر الزيلعي الحديث المرفوع عن ابن مسعود ونقل كلاماً طويلاً في تضعيفه عن الدارقطني ورد ابن الجوزي على الدارقطني^{٥٦٧} وإن خشف وثقه النسائي^{٥٦٨} وذكره ابن حبان في الثقات.^{٥٦٩}

وليرجع إلى كلام الدارقطني الطويل على هذا الحديث في سنن الدارقطني ج: ٣ ص: ١٧٣ ولناقشته نصب الراية للزيلعي ج: ٤ ص: ٣٥٧.

وحكى ابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف ج: ٢ ص: ٣١٨ كلام الدارقطني ثم قال: ويعارض قول الدارقطني هذا أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه فكيف جاز له أن يسكت عن ذكر هذا ثم إنما حكى عنه فتواه وخشف روى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومتى كان الإنسان ثقة فينبغي أن يقبل قوله، وكيف يقال عن الثقة بمجهول؟ واشتراط المحدثين أن يروي عنه اثنان لا وجه له.

وقال الزيلعي: وقال صاحب التنقيح وكلام الدارقطني هذا لا يخلوا من ميل، وخشف وثقه النسائي، وابن حبان ذكره في الثقات وقال الأزدي ليس بذاك، وقال البيهقي: مجهول، وزيد بن جبير هو الجشمي وثقه ابن معين وغيره، وأخرجنا له في الصحيحين.

^{٥٦٦} - انظر أحكام القرآن، للحصاص ٢/٢٣٣.

^{٥٦٧} - يقول ابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف ج: ٢ ص: ٣١٨ "قال الدارقطني... قال

أحمد أما حديث خشف بن مالك فضعيف غير ثابت عند أهل المعرفة بالحديث من وجوه: أحدها: أنه مخالف لما رواه أبو عبيدة عن أبيه بالسند الصحيح وأبو عبيدة أعلم بحديث أبيه ومذهبه من

وقد ذكر ابن عبد البر أنه لم يرد في ذلك عن أحد من الصحابة شيء ويذكر أن مالك والشافعي لم يأخذا بما ذكر وأخذا بعمل أهل المدينة. يقول: "وأما قول مالك والشافعي فروي عن سليمان بن يسار وليس فيه عن صاحب (صحابي) شيء ولكنه عليه عمل أهل المدينة".^{٥٧٠}

لسنا هنا بصدد ترجيح مذهب على آخر، فلا داعي لذكر المناقشات الواردة في الحديث المذكور، لكننا نريد أن نقول أن ابن عبد البر ذكر الحديث ثم ترك العمل به لأنه ليس عليه عمل أهل المدينة فاعتبر ذلك علة فيه، وعمل به الحنفية والحنابلة لأن مخالفة عمل أهل المدينة ليس علة لترك العمل به.

ثالثاً: الاختلاف في الحكم على الحديث

قد يكون الحديث مشهور مستفيضاً عند قوم ضعيفاً عند الآخرين، فمن يراه صحيحاً يحتج به ومن يحكم عليه بالضعف يتركه.

فترتب على ذلك اختلاف في تفسير القرآن الكريم لأن من يراه مشهوراً مستفيضاً يصح به عندهم بيان مجمله وتخصيص عمومه وتقييد مطلقه ومن يراه ضعيفاً لا يصح ذلك عنده.

ونحن نورد لذلك المثال التالي لتوضيح المسألة:

خشف بن مالك وابن مسعود أتقى لربه وأخشى على دينه من أن يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قضى بقضاء ويفي هو بخلافه.

قال: وخشف رجل مجهول لم يرو عنه إلا زيد بن حجير ثم إنه لا يعلم أحد رواه عن زيد عن الحجاج بن أرطاة وهو رجل مدلس، ثم قد رواه عن الحجاج أقوام فاختلفوا عليه.

قلت يعارض قول الدارقطني هذا أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه، فكيف جاز له أن يسكت عن ذكر هذا، ثم إنما حكى عنه فتواه وخشف روى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومتى كان الإنسان ثقة فينبغي أن يقبل قوله، وكيف يقال عن الثقة مجهول؟ واشترط المحدثين أن يروي عنه اثنان لا وجه له".

^{٥٦٨} - انظر لكلام النسائي ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ج: ٢ ص: ٤٤١.

^{٥٦٩} - انظر الثقات لابن حبان البستي ج: ٤ ص: ٢١٤.

^{٥٧٠} - التمهيد لابن عبد البر ٣٥١/١٧.

مسألة قتل الوالد بولده

قال الله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى...." ^{٥٧١}

فقد اختلفوا في تخصيص هذه الآية العامة بناء على اختلافهم في الحكم على الحديث
الوارد في ذلك.

فقال جمهور الفقهاء الحنفية والشافعية والأوزاعي وغيرهم: ^{٥٧٢} إن الآية مخصوصة بقول
الرسول صلى الله عليه وسلم "لا يقاد الأب بابنه" ^{٥٧٣} فلا يقتل الوالد بولده إن قتله، لأن هذا

^{٥٧١}
- سورة البقرة: ١٧٨

^{٥٧٢}
- انظر المغني ج: ٨ ص: ٢٣٠. ومختصر اختلاف العلماء للطحاوي ج: ٥ ص: ١٠٦. وبداية

المجتهد ج: ٢ ص: ٣٠٠.

^{٥٧٣}
- "قال عليه السلام: لا يقاد الوالد بولده" روى من حديث عمر بن الخطاب، ومن حديث ابن

عباس، ومن حديث سراقه بن مالك.

فحديث عمر: أخرجه الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ١٨ وابن ماجه سننه ج: ٢ ص: ٨٨٨ في "باب لا
يقتل الوالد بولده" في الدييات عن حجاج بن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر بن الخطاب
قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يقاد الوالد بالولد" انتهى، ورواه أحمد مسند أحمد ج: ١
ص: ١٦ وابن أبي شيبة مصنف ابن أبي شيبة ج: ٥ ص: ٤٥١، وأخرجه البيهقي في سنن البيهقي الكبرى ج: ٨
ص: ٣٨، قال البيهقي: وهذا إسناد صحيح، وكذلك الدارقطني في سننه ج: ٣ ص: ١٤٠، وأخرجه في المنتقى
لابن الجارود ج: ١ ص: ١٩٩.

وأما حديث ابن عباس: فأخرجه الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ١٩ في "باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه
يقاد منه أم لا"، وابن ماجه سنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ٨٨٨ في "باب لا يقتل الوالد بولده" أيضا عن إسماعيل بن
مسلم عن عمرو بن دينار عن طاووس عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تقام الحدود في المساجد
ولا يقتل الوالد بالولد"، قال الترمذي: حديث لا نعرفه بهذا الإسناد إلا من حديث إسماعيل بن مسلم وقد تكلم فيه
بعض أهل العلم من قبل حفظه. وأعله الترمذي — كما ترى — بإسماعيل بن مسلم بأنه ضعيف .

لكن تابعه سعيد بن بشر وعبيد الله بن الحسن العنبري، حديث سعيد بن بشر أخرجه الحاكم في
المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ٤١٠ عنه عن عمرو به وسكت وحديث العنبري أخرجه الدارقطني في سننه
ج: ٣ ص: ١٤٢.

الحديث عندهم مستفيض مشهور يقول الجصاص: "والحجة لمن أبي قتله حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر قال: سمعت رسول الله يقول: لا يقتل والد بولده وهذا خير مستفيض مشهور، وقد حكم به عمر بن الخطاب بحضرة الصحابة من غير خلاف من واحد منهم عليه فكان بمنزلة قوله لا وصية لوارث ونحوه في لزوم الحكم به وكان في حيز المستفيض المتواتر".^{٥٧٤}

وذكر الجصاص بعد ذلك هذا الحديث عن عمر وابن عباس بطرق مختلفة ومثل ذلك قال إلكيا المهراسي "روي عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن عمر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يقتل والد بولده" وحكم به عمر بمحضر من الصحابة، واشتهر بينهم فكان كقوله "لا وصية لوارث" في الاشتهار.^{٥٧٥}

فالحديث عند هؤلاء مستفيض متواتر ولذا خصصوا به عمومات القرآن في القصاص. وقال مالك: إن الأب يقاد بابنه، وحكي عنه أنه إذا ذبحه قتل به وإن حذفه بالسيف لم يقتل به.

ولم يجوز تخصيص عموم القرآن في القصاص بالحديث المذكور لأنه ضعيف عندهم، قال أبو بكر بن العربي: "المسألة السابعة: هل يقتل الأب بولده مع عموم آيات القصاص... وقد أثر عن رسول الله أنه قال: "لا يقاد والد بولده" وهو حديث باطل".^{٥٧٦}

وأما حديث سراقه: فأخرجه الترمذي سنن الترمذي ج: ٤ ص: ١٨ "باب ما جاء في الرجل يقتل ابنه يقاد منه أم لا؟"، قال الترمذي: حديث فيه اضطراب وليس إسناده بصحيح، والثني بن الصباح يضعف في الحديث. ورواه الدارقطني في سننه ج: ٣ ص: ١٤٢ ولفظه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نقيد الأب من ابنه ولا نقيد الابن من أبيه".

^{٥٧٤} - أحكام القرآن، للجصاص ١/١٤٤.

^{٥٧٥} - أحكام القرآن، لإلكيا المهراسي، ١/٤٨.

^{٥٧٦} - أحكام القرآن، لابن العربي ١/٩٤.

الباب الرابع

علوم اللغة وأثرها في

اختلاف تفسير آيات الأحكام

علوم اللغة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

اللغة العربية وأهميتها لمن يفسر القرآن

اللغة: هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، وقيل: اللغة الكلام المصطلح عليه بين كل قبيل".^١

فالعربية: هي أصوات تعبر بها العرب عن أغراضهم، أو هي الكلام الذي اصطلحت عليه العرب فيما بينهم.

ولما كانت العربية لغة القرآن والسنة المصدرين الأساسيين لشرع الله، ولا يمكن معرفة الأحكام الشرعية منهما، وأداء بعضها إلا بعد تعلمها ومعرفتها، فمن هنا أوجب السلف الصالح

^١ - راجع لسان العرب لابن منظور الأفريقي ج: ١٥ ص: ٢٥١.

قال المناوي: "واللغة الكلام المصطلح عليه بين كل قبيل". التوقيف على مهمات التعاريف ج: ١ ص: ٦٢٢، محمد عبد الرؤوف المناوي المتوفى ١٠٣١، دار الفكر المعاصر - دار الفكر، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى سنة ١٤١٠ هـ، د. محمد رضوان الداية.

و يقول ابن جني: عن حد اللغة أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم".
وأما تصريفها ومعرفة حروفها فيقول: إنها فعلة من لغوت أي تكلمت، وأصلها لغوة ككثرة وقلة وثبة كلها لآماها واوات، لقولهم كروت بالكثرة وقلوت بالقلّة، ولأن ثبة كأنها من مقلوب ثاب يشوب وقد دلت على ذلك وغيره من نحوّه في كتابي في سر الصناعة، وقالوا فيها لغات ولغوت ككرات وكروت، وقيل: منها لغى يلغى إذا هذى ومصدره اللغا قال:

ورب أسراب حجيح كظم عن اللغا ورفث التكلم

وكذلك اللغو قال الله سبحانه وتعالى: "وإذا مروا باللغو مروا كراما" أي بالباطل وفي الحديث من قال في الجمعة صه فقد لغا أي تكلم.

راجع الخصائص ج: ١ ص: ٣٣ لأبي الفتح عثمان بن جني المتوفى سنة ٣٩٢ هـ، طبع عالم الكتب، بيروت، تحقيق: محمد علي النجار.

وقال إمام الحرمين: اللغة من لغى يلغى من باب رضي إذا لهج بالكلام وقيل من لغى يلغى. راجع البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ١٣٥.

ونقل السيوطي عن ابن الحاجب في مختصره: حد اللغة كل لفظ وضع لمعنى، وقال الأسنوي في شرح منهاج الأصول اللغات عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني.

راجع المزهري في علوم اللغة وأنواعها ج: ١ ص: ١٢، للإمام السيوطي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، عام ١٩٩٨م، تحقيق: فؤاد علي منصور.

تعلمها.

يقول عمر بن الخطاب: "تعلموا السنة والفرائض واللحن كما تتعلمون القرآن".^٢

وإلى ذلك يشير كلام للإمام الشافعي الذي يقول فيه: "فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك".^٣

فيرى الإمام الشافعي أن المسلم العامي قد وجبت عليه أمور لا تؤدي إلا بالعربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وأما العالم الذي يشتغل بتفسير القرآن الكريم واستنباط الأحكام فتعلمها عليه أوجب ولذلك كان الإمام مالك يقول: "لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا".^٤

ومن هنا يقول الزركشي: "فأما الذي تعرفه العرب فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك

شيطان:

اللغة.

والإعراب.

فأما اللغة: فعلى المفسر معرفة معانيها ومسميات أسمائها، ولا يلزم ذلك القاري ثم إن كان ما تتضمنه ألفاظها يوجب العمل دون العلم كفى فيه خير الواحد والاثنين، والاستشهاد بالبيت والبيتين، وإن كان مما يوجب العلم لم يكف ذلك بل لابد أن يستفيض ذلك اللفظ، وتكثر شواهد من الشعر.

وأما الإعراب: فما كان اختلافه محيلا للمعنى وجب على المفسر والقاري تعلمه ليتوصل المفسر إلى معرفة الحكم، وليسلم القاري من اللحن، وإن لم يكن محيلا للمعنى وجب تعلمه على

^٢ - شعب الإيمان ج: ٢ ص: ٢٥٧ برقم: ١٦٧٤

^٣ - الرسالة فقرة ١٦٧ ص ٤٨، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر طبع دار الفكر.

^٤ - أخرجه البيهقي عن يحيى بن سليمان بن فضلة يقول: سمعت مالك بن أنس يقول: "لا أوتى برجل غير

عالم بلغات العرب يفسر ذلك إلا جعلته نكالا".

شعب الإيمان ج: ٢ ص: ٤٢٥، برقم: ٢٢٨٧، وانظر الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي ٢٠٩/٤.

القاري ليسلم من اللحن، ولا يجب على المفسر ليتوصل إلى المقصود دونه، على أن جهله نقص في حق الجميع.^٥

فإذا تقرر ذلك فما كان من التفسير راجعاً إلى هذا القسم، فسبيل المفسر التوقف فيه على ما ورد في لغة العرب، وليس لغير العالم بمقائيق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين. ويرى الإمام الرازي أن تعلم اللغة والنحو يجب في كل عصر على طائفة كبيرة تصل إلى حد التواتر، لأن معرفة الشرع واجب وهو متوقف على العلم باللغة والنحو، ولا يحصل العلم بهما إلا بالنقل المتواتر، وما يتوقف حصول الواجب به فهو واجب.^٦

اللغة العربية وأثرها في اختلاف التفسير

ولما كانت العربية من أوسع اللغات وأكثرها تنوعاً في الأساليب، وقد استخدمت هذه الأساليب كلها في النصوص الشرعية، وكان بعض هذه النصوص ظنية الدلالة، فاجتهد العلماء لتعيين مرادها في ضوء ما عرفوه ونقلوه من دلالة المفردات على معانيها، واستعمالها على سبيل الاشتراك والحقيقة والجازم والصريح والكناية وغير ذلك من الأساليب،^٧ ومعرفتهم بمعاني اللغة وقواعد نحوها، ونقلهم إياها عن العرب، واستفادتهم في تحديد ذلك بالنظر أوصلتهم إلى نتائج مختلفة، انبنى عليها اختلاف في التفسير، وهذا ما سنتناوله في هذا الباب إن شاء الله.

^٥ - البرهان في علوم القرآن، للزركشي ١٦٥/٢. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم طبع دار المعرفة، بيروت،

عام ١٣٩١.

^٦ - يقول الرازي: "واللغة والنحو ليس كذلك (أي فرض كفاية)، بل يجب في كل عصر أن يقوم به قوم يبلغون حد التواتر، لأن معرفة الشرع لا تحصل إلا بواسطة معرفة اللغة والنحو، والعلم بهما لا يحصل إلا بالنقل المتواتر، فإنه لو انتهى النقل فيه إلى حد الآحاد لصار الاستدلال على جملة الشرع استدلالاً بغير الواحد فحينئذ يصير الشرع مظنوناً لا مقطوعاً وذلك غير جائز".

المحصل في أصول الفقه، للرازي ج: ٦ ص: ٣٥، وراجع البحر المحيط، للزركشي ٥/٢.

^٧ - راجع لمعرفة أساليب العرب واشتمال القرآن عليها، المدهش، ص: ٣٦ لأبي الفرج ابن الجوزي، الطبعة

الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٨٥م، تحقيق: د. مروان قبانى.

بين العربية وأصول الفقه

لقد تناول الأصوليون أغلب الأبحاث اللغوية بالبحث في أصول الفقه، لأن الأصولي يتعامل مع النصوص الشرعية، ويستنبط منها الأحكام الفرعية العملية، وهذه النصوص لا يمكن فهمها إلا في ضوء قواعد اللغة العربية يقول الزركشي: "مباحث اللغة، وإنما ذكرناها في أصول الفقه؛ لأن معظم نظر الأصول في دلالات الصيغ؛ كالحقيقة والمجاز، والعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه فاحتاج إلى النظر في ذلك تكميلاً للنظر في الأصول".^٨

فالفصل بين مباحث اللغة و مباحث أصول الفقه عسير إلا أننا سنتناول بعض الأبحاث الخاصة باللغة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام في هذا الباب في الفصول التالية:

الفصل الأول: معاني الألفاظ و أثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الفصل الثاني: معاني الحروف وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

الفصل الثالث: قواعد النحو والإعراب.

الفصل الرابع: القواعد البلاغية وأثرها في اختلاف التفسير.

والأبحاث الأخرى التي يشترك فيها علم أصول الفقه واللغة سأتناولها في الباب القادم إن شاء الله.

^٨ - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٥/٢، والمحصول في أصول الفقه، للرازي ٢٨٥/١

الفصل الأول

معاني الألفاظ و أثرها في

اختلاف تفسير آيات الأحكام

سعة اللغة العربية

اللغة العربية لغة واسعة جدا، ويدل على سعتها قول بعض الفقهاء: إنها لا يحيط بها إلا نبي، وقال ابن فارس^٩: وهذا الكلام حري أن يكون صحيحا.^{١٠}

ومن سعة هذه اللغة يحدث اختلاف في معنى الكلمة لاختلاف باها الصربي أو لاختلاف النقل عن العرب في معناها واستعمالها، فيراها البعض بمعنى، والآخرون يرونه بمعنى آخر، والعلماء يعتبرون هذه اللغات المختلفة حجة، وأنه لا يجوز رد لهجة منها بالأخرى لكن يصح أن تتخير إحداها على الأخرى بالقياس أو غيره.^{١١}

وقد صرح علماء اللغة أن ما اختلف فيها العرب من اللغة كلها حجة وخاصة في المسائل الفقهية، يقول ابن فارس: "لغة العرب يحتج بها فيما اختلف فيه إذا كان التنازع في اسم أو صفة أو شيء مما تستعمله العرب من سننها في حقيقة أو مجاز أو ما أشبه ذلك، فأما الذي سبيله سبيل الاستنباط وما فيه لدلائل العقل مجال أو من التوحيد وأصول الفقه وفروعه فلا يحتج فيه بشيء من اللغة لأن موضوع ذلك على غير اللغات.

^٩ - ابن فارس الإمام العلامة اللغوي المحدث أبو الحسين أحمد بن فارس ابن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني، المعروف بالرازي المالكي اللغوي نزيل همدان، وصاحب كتاب المجمل... مولده بقزوين ومرماه همدان وأكثر الإقامة بالري.

وكان رأسا في الأدب بصيرا بفقهاء مالك مناظرا متكلمة على طريقة أهل الحق ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين جمع إتقان العلم إلى ظرف أهل الكتابة والشعر وله مصنفات ورسائل وتخرج به أئمة... ومات بالري في صفر سنة خمس وتسعين وثلاث مائة وفيها أرحه أبو القاسم بن مندة وروهم من قال مات سنة تسعين". راجع سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٧ ص: ١٠٣

^{١٠} - راجع المزهري في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي ٥٢/١

^{١١} - قال ابن حني: اللغات على اختلافها كلها حجة، ألا ترى أن لغة الحجاز في إعمال ما ولغة تميم في تركه كل منهما يقبله القياس، فليس لك أن ترد إحدى اللغتين بصاحبتهما، لأنها ليست أحق بذلك من الأخرى، لكن غاية ما لك في ذلك أن تتخير إحداها فتقويها على أختها، وتعتقد أن أقوى القياسين أقبل لها وأشد نسبا بها. فأما رد إحداها بالأخرى فلا، ألا ترى إلى قوله نزل القرآن بسبع لغات كلها شاف كاف، هذا إذا كانت اللغتان في القياس سواء أو متقاربتين، فإن قلت إحداها جدا وكثرت الأخرى جدا، أخذت بأوسعها رواية وأقواها. راجع الخصائص لابن حني ج: ٢ ص: ١٠.

فأما الذي يختلف فيه الفقهاء من قوله تعالى: "أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً"^{١٢} وقوله: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"^{١٣} وقوله تعالى: "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ"^{١٤} وقوله تعالى: "ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا"^{١٥} فمنه ما يصلح الاحتجاج فيه بلغة العرب ومنه ما يوكل إلى غير ذلك"^{١٦} و نتيجة لهذا الاختلاف يحدث اختلاف في التفسير، ولنضرب لذلك بعض الأمثلة لتوضيح المسألة.

المثال الأول: الاختلاف في معنى "الإحصار"

قد اختلف الفقهاء والمفسرون في تفسير "أحصرتم" في قوله تعالى "وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ..."^{١٧} على قولين:

القول الأول

فقال ابن مسعود وابن عباس: إن الإحصار يكون بالعدو والمرض على السواء، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والثوري.^{١٨}

القول الثاني

وقال ابن عمر لا يحل المريض ولا يكون محصرا إلا بالعدو وهو قول مالك والليث

^{١٢} - (سورة النساء: ٤٣)

^{١٣} - (سورة البقرة: ٢٢٨)

^{١٤} - (سورة المائدة: ٩٥)

^{١٥} - (سورة المجادلة: ٣)

^{١٦} - المزهري في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي ١/٢٠٤ - ٢٠٥.

^{١٧} - (سورة البقرة: ١٩٦)

^{١٨} - تحفة الفقهاء، للسمرقندي ج: ١ ص: ٤١٥.

سبب الاختلاف

ومبنى الخلاف جذر الكلمة والخلاف في معنى فعل وأفعل، فقد اختلف أهل اللغة في معنى الإحصار.

الإحصار يكون بالمرض

ذكر الجصاص عن الكسائي وأبي عبيدة^{٢٠} وأكثر أهل اللغة أن الإحصار المنع بالمرض أو ذهاب النفقة والحصر حصر العدو، ويقال: أحصره المرض وحصره العدو. وحكى عن الفراء أنه أجاز كل واحد مكان الآخر، وأنكره أبو العباس المبرد والزجاج، وقالوا: هما مختلفان في المعنى، ولا يقال: في المرض حصره ولا في العدو أحصره، وقالوا: وإنما هذا كقولهم: حبسه إذا جعله في الحبس، وأحبسه إذا عرضه للحبس، وقتله إذا أوقع به القتل وأقتله أي عرضه للقتل، وقبره دفنه في القبر، وأقبره عرضه للدفن في القبر، وكذلك حصره حبسه وأوقع به الحصر، وأحصره عرضه للحصر.^{٢١}

^{١٩} - انظر مغني المحتاج، للشربيني ج: ١ ص: ٥٣٢، حاشية الدسوقي ج: ٢ ص: ٩٣، وسبل السلام، للصنعاني ج: ٢ ص: ٢١٧، وأحكام القرآن، للجصاص ١/٢٦٨، وأحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٧٠.

^{٢٠} - هو أبو عبيدة الإمام العلامة البحر أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي مولاهم البصري النحوي صاحب التصانيف.

ولد في سنة عشر ومائة في الليلة التي توفي فيها الحسن البصري... وقال يعقوب بن شيبه: سمعت علي بن المديني ذكر أبا عبيدة فأحسن ذكره، وصحح روايته، وقال: كان لا يحكي عن العرب إلا الشيء الصحيح. وقال يحيى بن معين: ليس به بأس. قال المبرد: كان هو والأصمعي متقاربين في النحو، وكان أبو عبيدة أكمل القوم... وقيل: إن الرشيد أقدم أبا عبيدة، وقرأ عليه بعض كتبه، وهي تقارب مائتي مصنف، منها: كتاب مجاز القرآن، وكتاب غريب الحديث، وكتاب مقتل عثمان، وكتاب أخبار الحجاج، قارب مائة عام أو كملها، فقيل مات سنة تسع ومائتين، وقيل مات سنة عشر...". راجع سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ٩ ص: ٤٤٥

^{٢١} - روى الأزهرى عن يونس أنه قال: إذا رُدَّ الرجل عن وجهه يريد به فقد أحصِرَ، وإذا حبس فقد حُصِرَ. أبو عبيدة: حُصِرَ الرجل فسي السحبس وأحصِرَ فسي السفر من مرض أو انقطاع به. قال ابن السكيت: يقال أحصره المرض إذا منعه من السفر أو من حاجة يريد بها، وأحصره العدو إذا ضيق

ثم أورد الجصاص عن ابن عباس ما يدل على صحة ما ذكره عن الكسائي والمبرد والزجاج حيث روي بسنده أنه قال: "لا حصر إلا حصر عدو، فأما من حبسه الله بكسر أو مرض فليس بحصر".^{٢٢}

ويرى الجصاص أن ابن عباس يبيّن في هذه الرواية المعنى اللغوي وهو أن الحصر يختص بالعدو والإحصار يختص بالمرض، وليس ذلك لبيان الحكم الشرعي.^{٢٣}

وقد أشار ابن العربي إلى أن أكثر أهل اللغة يرون الإحصار خاصاً بالمرض فإنه قال بعد أن ذكر الخلاف في المعنى المراد بـ"أحصرتهم" في الآية: "ورأي أكثر أهل اللغة ومحصليها على أن أحصر عرض للمرض، وحصر نزل به الحصر".^{٢٤}

ولما ترجع عند الجصاص بما نقله عن أكثر أهل اللغة في الفرق بين "حصر" و"أحصر" أن اسم الإحصار يختص بالمرض، وقد قال الله تعالى: "فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ"^{٢٥} وجب أن

عليه فَحَصِرَ أَي ضاق صدره.

الجهري: و حَصَرَهُ الْعَدُوَّ يَحْصِرُونَهُ إِذَا ضَيَّقُوا عَلَيْهِ وَأَحَاطُوا بِهِ وَ حَاصِرُهُ مُحَاصِرَةٌ وَ حِصَارًا. وقال أبو إسحاق السحوي: الرواية عن أهل اللغة أن يقال للذي يمنعه الخوف والمرض أَحْصِرَ، قال: ويقال للمحبوس حُصِرَ؛ وإنما كان ذلك كذلك لأن الرجل إذا امتنع من التصرف فقد حَصَرَ نَفْسَهُ فَكَأَنَّ الْمَرَضَ أَحْبَسَهُ أَي جَعَلَهُ يَحْبِسُ نَفْسَهُ، وَقَوْلُكَ حَصَرْتَهُ إِنَّمَا هُوَ حَبَسْتَهُ لَا أَنَّهُ أَحْبَسَ نَفْسَهُ فَلَا يَجُوزُ فِيهِ أَحْصَرَ.

قال الأزهري: وقد صحت الرواية عن ابن عباس أنه قال: لا حَصَرَ إِلَّا حَصَرُ الْعَدُوِّ، فَجَعَلَهُ بَغِيرَ أَلْفٍ جَائِزًا بِمَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: فَإِنْ أَحْصَرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ؛ قَالَ: وَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا؛ أَي مَحْبَسًا وَمَحْصَرًا. ويقال: حَصَرْتُ الْقَوْمَ فِي مَدِينَةٍ، بَغِيرَ أَلْفٍ، وَقَدْ أَحْصَرَهُ الْمَرَضُ أَي مَنَعَهُ مِنَ السَّفَرِ. وَأَصْلُ الْحَصْرِ وَالْإِحْصَارِ: الْمَنْعُ؛ وَأَحْصَرَهُ الْمَرَضُ. وَحُصِرَ فِي الْحَبْسِ: أَقْوَى مِنْ أَحْصَرَ لِأَنَّ الْقُرْآنَ جَاءَ بِمَا. لِسَانَ الْعَرَبِ لِابْنِ مَنْظُورٍ الْأَفْرِيقِيِّ، ج: ٤ ص: ١٩٥، وَمَخْتَارِ الصَّحَاحِ لِمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِيِّ ج: ١ ص: ٥٩.

^{٢٢} - رواه البيهقي في السنن الكبرى ج: ٥ ص: ٢٢٠.

^{٢٣} - انظر أحكام القرآن، للجصاص ٢٦٨/١، وراجع المغرب لأبي الفتح ناصر الدين بن عبد السيد بن

المطرز المتوفى عام ٦١٠ هـ، ج: ١ ص: ٢٠٦.

^{٢٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٧٠/١.

^{٢٥} - (سورة البقرة: ١٩٦)

يكون اللفظ مستعملا فيما هو حقيقته فيه، وهو المرض، ويكون العدو داخلا فيه بالمعنى.^{٢٦}

الإحصار يكون بالعدو

وقد ترجح لدى الإمام الشافعي أن الإحصار لا يكون بالمرض، بل يكون بالعدو فقط، والدليل على ذلك أن قوله تعالى: "فإن أحصرتم" نزل يوم الحديبية، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد أحصر بعدو، فمن حال بينه وبين البيت مرض حابس فليس بداخل في معنى الآية، لأن الآية نزلت في الحائل من العدو.^{٢٧}

واعترف ابن العربي بأن الثابت عن أهل اللغة في الفرق بين "حصر" و"أحصر" ما تقدم ذكره عند ذكرنا لكلام الجصاص، لكنه يرى أن "أحصر" في الآية بمعنى حصر، لأن فعل وأفعل أحيانا يأتي بمعنى واحد.

يقول: "وقد اتفق علماء الإسلام على أن الآية نزلت سنة ست في عمرة الحديبية حين صد المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مكة وما كانوا حبسوه، ولكن حبسوا البيت ومنعوه، وقد ذكر الله تعالى القصة في سورة الفتح فقال: "وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ"^{٢٨} وقد تأتي فعل وأفعل بمعنى واحد".^{٢٩}

فإنه أشار في العبارة المذكورة إلى أن سبب نزول الآية يجعل الآية خاصة بالعدو، ويفهم ذلك من كلام الإمام الشافعي المذكور أيضا.

مناقشة هذا الاستدلال

وسبب النزول لا يكون دليلا على أن الإحصار يكون بالعدو مع أن هذه الآية نزلت في شأن الحديبية، وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه ممنوعين بالعدو فأمرهم الله بهذه الآية بالإحلال

^{٢٦} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٢٦٨.

^{٢٧} - انظر أحكام القرآن، للإمام الشافعي ١/١٣٠.

ويقول ابن كثير: وقوله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى ذكروا أن هذه الآية نزلت في سنة ست أي عام الحديبية حين حال المشركون بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الوصول إلى البيت. تفسير ابن كثير ج: ١ ص: ٢٣

^{٢٨} - (سورة الفتح ٢٥)

^{٢٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٢١.

من الإحرام.

وذلك لأن في هذا التعبير القرآني نكتة بديعة، وهي أن الحابس للنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لما كان عدوا ومع ذلك عدل القرآن عن التعبير بـ "حصرتم" إلى "أحصرتم" الذي هو خاص بالمرض، كان ذلك لأن الله أراد أن يدخل المحبوس بالمرض في حكم الآية باللفظ الذي ورد، ويدخل فيه المحبوس بالعدو بالمعنى، استنادا إلى عمل النبي صلى الله عليه وسلم.^{٣٠}

ومما يجدر الإشارة إليه أن سبب التزول وإن كان يخصص اللفظ بالعدو لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فإن لفظ "أحصرت" أعم من حصر المرض وحصر العدو عند بعض أهل اللغة مثل الفراء، قال الجصاص: "ومع ذلك لو كان اسما للمعنيين لم يكن نزوله على سبب موجبا للاقتصار بحكمه عليه، بل كان الواجب اعتبار عموم اللفظ دون السبب".^{٣١}

المثال الثاني: الاختلاف في معنى كلمة "تعولوا"

قوله تعالى: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا".^{٣٢}
اختلف المفسرون في معنى قوله: "ذلك أدنى ألا تعولوا":
فيرى البعض: أن معنى قوله "ألا تعولوا" أن لا يكثر عيالكم.
وقال الآخرون: معناه ألا تجوروا، وأن لا تميلوا عن الحق.

العول معناه "كثرة العيال"

يرى الإمام الشافعي أن قوله "ألا تعولوا" بمعنى أن لا يكثر عيالكم ويروي ذلك عن غيره يقول: "وقوله عز وجل: ذلك أدنى ألا تعولوا" يدل - والله اعلم - على أن على الزوج نفقة امرأته، وقوله "ألا تعولوا" أي لا يكثر من تعولوا، إذا اقتصر المرء على واحدة وإن أباح له أكثر منها" وأيد ذلك بالنقل عن أبي عمر صاحب ثعلب^{٣٣} و زيد بن أسلم.^{٣٤} ويرى إلكيا الهراسي أن ما قاله الإمام

^{٣٠} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٦٩/١.

^{٣١} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٦٩/١.

^{٣٢} - (سورة النساء: ٣)

^{٣٣} - هو أبو عمر الزاهد صاحب ثعلب واسمه محمد بن عبد الواحد المطرز البغدادي اللغوي، قيل: أنه أملى

الشافعي هو الصحيح: ^{٣٥} لأن الإمام الشافعي حجة في اللغة، ثم أيد مقالة الشافعي بدليل عقلي مفاده أنه لا يصح أن يراد به الميل، إذ الميل لا يختلف بكثرة عدد النساء، وإنما يختلف بكثرة عدد من عبء القيام بحقوقهن، فإنهن إذا كثرن تكاثرت الحقوق عليه، وأما إظهار ميل الطبع و نفاذه فلا يختلف بكثرة العدد وقلته. ^{٣٦}

ثلاثين ألف ورقة في اللغة من حفظه، وكان ثقة إماماً آية في الحفظ والذكاء، وقد روى عن موسى الوشى وطبقته. ومصنفاته تزيد على العشرين، وكان لسعة حفظه تكذبه أدباء وقته، ووثقه المحدثون في الرواية، قيل: لم يتكلم في اللغة أحد أحسن من كلام أبي عمر الزاهد، وتصانيفه أكثر ما يملها من حفظه من غير مراجعة الكتب توفي سنة خمس وأربعين وثلاثمائة. شذرات الذهب، للدمشقي ج: ١ ص: ٣٧٠

^{٣٤} - أحكام القرآن، للإمام الشافعي ٢٦١/١ وروى الشافعي عن أبي عمر عماد بن عبد الواحد اللغوي صاحب ثعلب في كتاب ياقوتة الصراط، في قوله عز وجل "الا تعولوا" أي أن لا تجوروا، وتعولوا تكثر عيالكم، وروينا عن زيد بن أسلم في هذه الآية، ذلك أدن أن لا يكتر من تعولونه".

^{٣٥} - إلا أن الزمخشري يرى أن المعنى الذي اختاره الإمام الشافعي لا يصح إلا أن يؤول كلامه تأويلاً يقول: "والذي يحكى عن الشافعي رحمه الله أنه فسر (أن لا تعولوا) أن لا تكثر عيالكم. فوجهه أن يجعل من قولك: عال الرجل عياله يعولهم، كقولهم: ما هم بموهم، إذا أنفق عليهم، لأن من كثر عياله لزمه أن يعولهم، وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الكسب وحدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب.

و كلام مثله من أعلام العلم وأئمة الشرع ورؤوس المجتهدين، حقيق بالحمل على الصحة والسداد، وأن لا يظنّ به تعريف تعيلوا إلى تعولوا، فقد روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا تظنن بكلمة خرجت من في أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير محملاً. وكفى بكتابتنا المترجم بكتاب "شافي العمي" من كلام الشافعي "شاهداً بأنه كان أعلى كعباً وأطول باعاً في علم كلام العرب، من أن يخفى عليه مثل هذا، ولكن للعلماء طرقاً وأساليب. فسلك في تفسير هذه الكلمة طريقة الكتابات. الكشاف، للزمخشري.

^{٣٦} - انظر أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٣٢٣/٢، ويقول الآلوسي: ردا على من اعترض على الإمام الشافعي: إن الكسائي نقل عن فصحاء العرب عال يعول إذا كثر عياله وعن نقله الأصمعي والأزهري. وهذا التفسير نقله ابن أبي حاتم عن زيد بن أسلم وهو من حلة التابعين، وقراءة طاووس — أن لا تعيلوا — مؤيدة له فلا وجه لتشنيع من شنع على الإمام جاهلاً باللغات والآثار.

وقد نقل الدوري إمام القراء أنها لغة حمير وأنشد: وإن الموت يأخذ كل حي بلا شك وإن أمشي (وعال). أي وإن كثرت ماشيته وعياله.

وأما ما قيل: إن عال بمعنى كثرت عياله يأتي بمعنى جار واري فليست التخطئة في استعمال عال في كثرة العيال بل في عدم الفرق بين المادتين، فرد أيضاً بما اقتضاه كلام البعض من أن عال له معان: مال وجار وافتقر وكثرت عياله ومان وأنفق وأعجز، يقال: عالي الأمر أي أعجزني ومضارعه يعيل ويعول فهو من ذوات الواو والياء على اختلاف

ثم شنع على الجصاص من غير أن يرد كلامه بدليل معقول، فقال: "وقد تجاوز بعض من صنف أحكام القرآن حد الإنصاف عند حكاية كلام الشافعي، وكفاه جهله بقدر الشافعي جواباً له".^{٣٧}

وهذا توصل إلـى الكـيـا الهـراسـي إلى ترجيح رأي الإمام الشافعي في تفسير هذه الكلمة أن المراد بها كثرة العيال.

العول معناه "الميل"

ويرى الآخرون أن معناه لا يميلوا عن الحق، فقد نقل الجصاص ذلك عن ابن عباس والحسن ومجاهد وأبي رزين^{٣٨} والشعبي وأبي مالك وإسماعيل وعكرمة، وذكر أن عكرمة أنشد في ذلك شعراً لأبي طالب:

مميزان صدق لا يخس شعيرة ووزان قسط غير عائل.^{٣٩}

قال: غير مائل.

ثم نقل عن أهل اللغة منهم أبو عمرو غلام ثعلب أن أصل العول المجاوزة للحد، فالعول في الفريضة مجاوزة حد السهام المسماة. والعول الميل الذي هو خلاف العدل لخروجه عن حد العدل، وعال يعول إذا جار.

وعال يعيل إذا تبختر، وعال يعيل إذا افتقر.^{٤٠}

المعاني. روح المعاني، للألوسي ج: ٤ ص: ١٩٧.

^{٣٧} - أحكام القرآن، للإكيا الهراسي ٣٢٤/٢.

^{٣٨} - هو أبو رزين العقيلي لقيط بن عامر بن المتفق بن عامر بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة معجم الصحابة ج: ٣ ص: ٧ "أبي الحسين عبد الباقي بن قانع المتوفى ٣٥١ هـ، الطبعة الأولى، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، عام ١٤١٨ هـ.

^{٣٩} - حس وأحس كلاهما بمعنى قلل، يقول ابن منظور الأفريقي: "وَحَسَّ السَّحَطُ حَسًّا، فَهُوَ حَسِيْسٌ، وَ أَحَسَّهُ، كَلَاهَا: قَلَّهْ وَلَمْ يُؤَفِّرْهُ. قَالَ أَبُو مَنْصُورٍ: الْعَرَبُ تَقُولُ أَحَسَّ اللَّهُ حَظَّهُ وَأَحْتَهُ، بِالْأَلْفِ، إِذَا لَمْ يَكُنْ ذَا حَظٍّ وَلَا حَظٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَا شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ". لسان العرب ج: ٦ ص: ٦٤.

^{٤٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٥٧/٢.

فلفظ "عال" إذا كان أصل ألفه الواو يكون بمعنى "جار"، و"مال" عن الحق، وإذا كان أصل ألفه الياء يكون بمعنى افتقر وتبخر.

مناقشة القول الأول

ذكر الجصاص قول الإمام الشافعي في تفسير هذه الآية ورده بثلاثة أوجه:
الوجه الأول: اتفاق السلف وكل من روي عنه التفسير أن معناه أن لا تميلوا، وأن لا تجوروا، وأن الآية تتعلق بالعدل في القسم بين النساء.
الوجه الثاني: أن قوله خطأ في اللغة، لأن أهل اللغة متفقون على أنه لا يقال في كثرة العيال، عال، يعول، ذكره عن المبرد^{٤١} وغيره، وروى عن أبي عبيدة معمر بن المثنى: ألا تعولوا قال: أن لا تجوروا، يقال: علت على أي جرت.
الوجه الثالث: أن سياق الآية يدل على أن المراد نفى الجور وذلك لأن في الآية ذكر الواحدة أو ملك اليمين، والإماء في العيال بمنزلة النساء، ولا خلاف أن له أن يجمع من العدد ما شاء بملك اليمين فعلمنا أنه لم يرد كثرة العيال، وأن المراد نفى الجور والميل بتزوج امرأة واحدة إذ ليس معها من يلزمه القسم بينه وبينها إذ لا قسم للإماء بملك اليمين.^{٤٢}

رأي ابن العربي في تفسير الإمام الشافعي

وذكر أبو بكر بن العربي أن الشافعية يعتبرون إمامهم حجة في اللغة، بل اعتبره إمام الحرمين أفصح من نطق بالضاد، ثم ذكر تفسير الإمام الشافعي للآية، وذكر بعده أن الإمام مالك أفضل منه في كل شيء، ثم ذكر لقوله: "ألا تعولوا" سبعة معان وأتى لكل معنى بشاهد من اللغة، أو بنقل من أحد اللغويين، والمعاني التي ذكرها هي:
الأول: الميل.

^{٤١} - هو المبرد النحوي محمد بن يزيد بن عبد الأكبر أبو العباس الأزدي الثمالي المعروف بالمبرد النحوي البصري إمام في اللغة والعربية، أخذ ذلك عن المازني وأبي حاتم السجستاني، وكان ثقة ثبتاً فيما ينقله وكان مناوئاً لشعوب وله كتاب الكامل في الأدب وإنما سمي بالمبرد لأنه اختبأ من الوالي عند أبي حاتم تحت المذبة... ومات المبرد وقد جاوز السبعين". البداية والنهاية، للحافظ ابن كثير، ج: ١١ ص: ٧٩.

^{٤٢} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٥٧/٢.

الثاني: عال بمعنى "زاد".

الثالث: عال بمعنى "جار" وظلم.

الرابع: عال بمعنى افتقر.

الخامس: عال بمعنى أثقل.

السادس: قام بمؤنة العائل.

السابع: عال بمعنى غلب ومنه عيل صبره.

فالثلاثي المجرد من عال لا يخرج عن هذه المعاني السبعة ويأتي "أعال" الفعل الرباعي بمعنى

كثرة العيال.

ثم قال: "فإذا ثبت هذا فقد شهد لك اللفظ والمعنى بما قاله مالك، أما اللفظ فلأن قوله تعالى

"تعولوا" فعل ثلاثي يستعمل في الميل الذي ترجع إليه معاني "عول" كلها، والفعل في كثرة العيال

رباعي لا مدخل له في الآية فقد ذهبت الفصاحة، ولم تنفع الضاد المنطوق بها على الاختصاص".

وأما الدليل الذي أورده إلكيا الهراسي لتأييد مذهب الشافعي من أن سياق الآية يقتضي أن

يكون معنى العول كثرة العيال، لأن الكثرة والقلة لا تؤثر في ميل القلب، فرده ابن العربي بأن المعنى

المناسب هو الميل لا غير، لأن الله تعالى قال: "ذلك أدنى" أقرب إلى أن ينتفي "العول" يعني "الميل"

فإنه إذا كانت واحدة عدم الميل، وإذا كانت ثلاثة فالميل أقل، وهكذا في اثنتين.

فأرشد الله الخلق إذا خافوا عدم القسط والعدل بالوقوع في الميل مع التيامي أن يأخذوا من

الأجانب أربعاً إلى واحدة، فذلك أقرب إلى أن يقل الميل في التيامي وفي الأعداد المأذون فيها أو

ينتفي، وذلك هو المراد. فأما كثرة العيال، فلا يصح أن يقال: ذلك أقرب إلى أن لا يكثر عيالكم.^{٤٣}

فالخلاف عند الجصاص يعود إلى جذر الكلمة، فإنه يرى أن الأجوف الواوي بمعنى الميل

والجور، والأجوف اليائي بمعنى كثرة العيال، واللفظ الوارد في الآية أجوف واوي.

وعند ابن العربي الاختلاف في الصيغة الصرفية، فكلمة "عال" من الثلاثي المجرد يأتي بالمعاني

السبعة المذكورة في كلامه، وإذا كان الفعل رباعياً (من باب الإفعال) فيأتي بمعنى كثرة العيال.

المثال الثالث: الاختلاف في معنى "الحصاد"

قال الله تعالى "كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ

^{٤٣} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٤١١/١ - ٤١٢.

اختلف الفقهاء فيما تجب فيه الزكاة على مذاهب:

المذهب الأول:

قال الإمام أبو حنيفة تجب الزكاة في كل ما تخرجه الأرض إلا الحطب والقصب والحشيش، وتجب في الخضراوات أيضاً.^{٤٥}

المذهب الثاني:

وقال مالك والشافعي تجب الزكاة في كل مقتات، ولا تجب في الخضراوات.^{٤٦} وسبب الاختلاف اختلافهم في معنى كلمة "الحصاد" في الآية المذكورة، فمن يرى أن الحصاد لا يطلق إلا على قطع الزرع والحبوب، قال: إن الله أمر بإيتاء زكاة ما يحصد وهو الزرع، وهو الذي يقطع بعد اليبس.

معنى "الحصاد" عند إلكيا الهراسي

ويرى الشافعية أن الظاهر منه الحبوب، فإن الحصاد لا يطلق حقيقة إلا عليها، وإنما يطلق على ما سواه مجازاً.^{٤٧}

معنى "الحصاد" عند الجصاص

ويرى الجصاص أن الحصاد أعم من ذلك فيشمل قطع الحبوب والثمار والخضار جميعاً، فلا يصح الاستدلال — بأن الله إنما أوجب هذا الحق فيما يحصد، والحصاد لا يكون إلا بعد استحكامه ومصيره إلى حال تبقى ثمرته، فأما ما أخذ منه قبل بلوغ وقت الحصاد من الفواكه الرطبة فلم يتناوله اللفظ، ومع ذلك فإن الزيتون والرمان لا يحصدان فلم يدخلوا في عموم اللفظ — لا يصح هذا

^{٤٤} - (سورة الأنعام ١٤١)

^{٤٥} - بداية المبتدي، للمرغيناني ج: ١ ص: ٣٦

^{٤٦} - راجع الإقناع، للشريبي ج: ١ ص: ٢١٣، ومواهب الجليل، لمحمد بن عبد الرحمن المغربي

ج: ٢ ص: ٢٨٠

^{٤٧} - راجع أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٢٦/٣.

الاستدلال لأن الحصاد ليس خاصاً بما ذكر، بل هو اسم للقطع و الاستئصال، قال الله تعالى: "فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَاهُمْ حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ"^{٤٨}.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة: "ترون أوباش قريش احصدوهم حصداً"^{٤٩}. فيوم حصاده هو يوم قطعه فذلك قد يكون في الخضر وفي كل ما يقطع من الثمار عن شجرة سواء كان بالغاً أو أخضر رطباً.^{٥٠}

معنى "الحصاد" عند ابن العربي

وقد رجح أبو بكر بن العربي أن يكون معنى كلمة الحصاد يشمل كل ما يقطع من الحبوب والثمار والخضار وغيرها مثل الجصاص مع أن مذهب الإمام مالك بخلاف ما رجحه، ويرى أن الحصاد عام في كل نبت في الأرض، وأصل الحصاد إذهب الشيء عن موضعه الذي هو فيه، قال تعالى: "ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ"^{٥١}.

وقال: "حَتَّى جَعَلْنَاهُمْ حَصِيدًا خَامِدِينَ"^{٥٢} وقال: "فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ

^{٤٨} - (سورة الأنبياء ١٥)

^{٤٩} - صحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٤٠٧، برقم: ١٧٨٠.

^{٥٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١١/٣.

واعترف بذلك الإمام فخر الدين الرازي فإنه يقول في تفسيره: قوله تعالى: {وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} بعد ذكر الأنواع الخمسة، وهو العنب والنخل، والزيتون، والرمان؛ يدل على وجوب الزكاة في الكل، وهذا يقتضي وجوب الزكاة في الثمار، كما كان يقوله أبو حنيفة رحمه الله.

فإن قالوا: لفظ الحصاد مخصوص بالزرع. فنقول: لفظ الحصاد في أصل اللغة غير مخصوص بالزرع، والدليل عليه، أن الحصد في اللغة عبارة عن القطع، وذلك يتناول الكل أيضاً الضمير في قوله حصاده يجب عوده إلى أقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان، فوجب أن يكون الضمير عائداً إليه.

^{٥١} - (سورة هود ١٠٠)

^{٥٢} - (سورة الأنبياء ١٥)

كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^{٥٣}.

وفي الحديث "وهل يكب الناس في النار على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم"^{٥٤}.

فإن قيل: هذا مجاز، وأصله في الزرع.

أجيب بأن هذا كله حقيقة، وأصلها الذهب.

فإن قيل: أليس يقال جداد النخل، وحصاد الزرع وجزاذا البقل.

أجيب بأن الاسم العام الحصاد، وهذه الأسماء خاصة تتناول بعض ما يتناوله العام.^{٥٥} وهكذا

أصبح الاختلاف في تحديد معنى الكلمة سببا لاختلافهم في وجوب الزكاة في الخضراوات.

المثال الرابع: الاختلاف في معنى "غسل" و"اغتسل"

قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ"^{٥٦}.

وقال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ

وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا"^{٥٧}.

واختلف الفقهاء والمفسرون في مسألة الدلك في الوضوء والغسل على ثلاثة أقوال.

القول الأول

قال الإمام مالك على المتوضئ والمغتسل إمرار الماء وذلك الموضع بيده أو ما يقوم مقامها.^{٥٨}

^{٥٣} - (سورة يونس ٢٤)

^{٥٤} - رواه الترمذي في سننه ج: ٥ ص: ١١، وقال: هذا حديث حسن صحيح. والحاكم في المستدرک على

الصحيحين ج: ٢ ص: ٤٤٧.

^{٥٥} - انظر أحكام القرآن، لابن العربي ٢/٢٨٥.

^{٥٦} - (سورة المائدة: ٦)

^{٥٧} - (سورة المائدة: ٤٣)

^{٥٨} - راجع النمر الداني شرح رسالة القيرواني لصالح الأزهرى ج: ١ ص: ٤٨

القول الثاني

وقال عامة الفقهاء من الحنفية والشافعية عليه إمرار الماء وليس عليه ذلك بيده.^{٥٩}

القول الثالث

وقال الإمام أبو يوسف في رواية هشام عنه: إنه إن مسح الموضع بالماء كما يمسح الدهن أجزاءه.^{٦٠}

مبنى الخلاف

والسبب في ذلك اختلافهم في معنى كلمة "غسل" و "اغتسل".

رأي المالكية

فيرى المالكية أن الغسل لا يكون إلا بالدلك مع إمرار الماء. يقول أبو بكر بن العربي في تفسير قوله تعالى "حتى تغتسلوا": "وهو لفظ معلوم عند العرب يعيرون به عن إمرار الماء على المغسول باليد حتى يزول عنه ما كان منع منه عبادة أو عادة. وقال في موضع آخر: "لما قال "حتى تغتسلوا" اقتضى هذا عموم إمرار الماء على البدن كله باتفاق، وهذا لا يتأتى إلا بالدلك".^{٦١} وذكر في تفسير سورة المائدة "وظن الشافعي - وهو عند

^{٥٩} - انظر حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ج: ١ ص: ٤٧، والوسيط، للغزالي ج: ١ ص: ٣٥٠ "الدلك وهو مستحب".

^{٦٠} - ذكروا عن أبي يوسف ذلك في الغسل، انظر شرح فتح القدير ج: ١ ص: ٥٧، وأحكام القرآن، للحصاص ٣٣٢/٢.

^{٦١} - انظر أحكام القرآن، لابن العربي ٥٥٨/١.

ويقول الآلوسي في تفسيره روح المعاني ج: ٦ ص: ٦٩: "وأما الدلك فليس من حقيقة الغسل خلافاً لمالك فلا يتوقف حقيقته عليه.

قيل: ومرجمهم فيه قول العرب: غسل المطر الأرض، وليس في ذلك إلا الإسالة، ومنع بأن وقع من علو خصوصاً مع الشدة والتكرار ذلك أي ذلك، وهم لا يقولونه إلا إذا نظفت الأرض، وهو إنما يكون بذلك مناسب للمعنى المعقول من شرعية الغسل، وهو تحسين هيئة الأعضاء الظاهرة للقيام بين يدي الرب سبحانه وتعالى الذي لا يتم بالنسبة إلى سائر المتوضئين إلا بالدلك. وانظر هذا المعنى في شرح فتح القدير لابن الهمام ج: ١ ص: ١٥ يظهر أن الآلوسي نقله منه.

أصحابه معد بن عدنان في الفصاحة - بله أبي حنيفة وسواه: أن الغسل صب الماء على المغسول من غير عرك، وقد بينا فساد ذلك في مسائل الخلاف وفي سورة النساء، وحققنا أن الغسل مر اليد مع إمرار الماء أو ما في معنى اليد".^{٦٢}

رأي الجمهور

وعند الحنفية والشافعية وعامة أهل العلم الغسل هو إمرار الماء فقط و ذلك ليس مقتضى الآية ولا موجبها فلا يصح اشتراطه.

يقول الجصاص الرازي: "والدليل على بطلان قول موجي ذلك الموضع، أن اسم الغسل يقع على إجراء الماء على الموضع من غير ذلك.

والدليل على ذلك أنه لو كان على بدنه نجاسة فوالى بين صب الماء عليه حتى أزالها سمي بذلك غاسلا وإن لم يذلكه بيده، فلما كان الاسم يقع عليه مع عدم ذلك لأجل إمرار الماء عليه وقال الله: "فاغسلوا" فهو متى أجرى الماء على الموضع فقد فعل مقتضى الآية وموجبها".^{٦٣}

بناء على ما سبق، أوجب الإمام مالك بوجوب ذلك في الوضوء والغسل، ولم يوجبه الجمهور.

^{٦٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٢/٢-٥٣.

^{٦٣} - أحكام القرآن، للجصاص ٣٣٢/٢.

الفصل الثاني

معاني الحروف وأثرها

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

معاني الحروف وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

الحروف

والمراد بالحروف هنا حروف المعاني وهي التي تدل على معنى في غيرها كحروف الجر والعطف، وقد تناول الأصوليون مع الحروف بعض الظروف والأسماء أيضاً تغليبا. يقول جلال الدين المحلي "هذا مبحث الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفة معانيها لكثرة وقوعها في الأدلة لكن سيأتي منها أسماء، ففي التعبير بها تغليب للأكثر".^{٦٤}

وأشار ابن نجيم^{٦٥} إلى أن السبب في إطلاق الحرف على الظروف والأسماء الشبه بينها وبين الحروف إلى جانب التغليب، يقول: "وكثيراً ما يسمى الجميع حروفاً، تغليبا، أو تشبيهاً للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال، والأول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز، أو إطلاقاً للحروف على مطلق الكلمة".^{٦٦}

أهمية حروف المعاني في اختلاف التفسير

معاني الحروف من أهم ما يحتاج إليه المفسر والأصولي والفقيه وقد نص كثير من العلماء على أهميتها وخاصة في اختلاف التفسير واستنباط الأحكام. يقول الإمام السيوطي: "اعلم أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها ولهذا

^{٦٤} - شرح جمع الجوامع ١/٣٣٥-٣٣٦.

^{٦٥} - هو الشيخ زين الدين بن إبراهيم بن محمد بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي الإمام العلامة، ألف رسائل وحوادث ووقائع في فقه الحنفية من ابتداء أمره يحتاج إليها في زماننا، وشرح الكتر وسماه بالبحر الرائق شرح كتر الدقائق وصل إلى آخر كتاب الإجازة، وكتاب الأشباه والنظائر، وكتاب شرح المنار في الأصول، وكتاب لب الأصول مختصر تحرير الأصول لابن الهمام، وكتاب الفوائد الزينية في فقه الحنفية وصل فيها إلى ألف قاعدة وأكثر، وتعليق على الهداية، وحاشية على جامع الفصولين، وغير ذلك وتوفي صبيحة يوم الأربعاء من رجب سنة سبعين وتسعمائة. راجع شذرات الذهب، للدمشقي ج: ٤ ص: ٣٥٨.

^{٦٦} - فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم ٤/٢.

يختلف الكلام والاستنباط".^{٦٧}

ويقول الزركشي: "وإنما احتاج الأصولي إليها لأنها من جملة كلام العرب وتختلف الأحكام
الفقهية بسبب اختلاف معانيها"^{٦٨}

و يقول السبكي: "هذا الفصل معقود لتفسير حروف يشتد حاجة الفقيه إلى معرفتها لكثرة
وقوعها في الدلائل"^{٦٩}

وتنقسم هذه الحروف إلى حروف العطف وحروف الجر والظروف، وسنذكر بعض
النماذج التي لها أثر في اختلاف تفسير آيات الأحكام، لتكون شاهدة على غيرها.

^{٦٧} - الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي ١٦٦/٢.

^{٦٨} - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢٥٣/٢.

^{٦٩} - الإجماع ١/٣٣٨، لعلي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، عام

المبحث الأول

حروف العطف وأثرها

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

حروف العطف

حروف تتوسط بين تابع ومتبوع للدلالة على أنهما مقصودان بالنسبة^{٧٠} وهي عشرة

حروف تالية: (الواو) و(الفاء) و(ثم) و(أو) و(لا) و(بل) و(لكن) و(أما) و(أم) و(حتى).^{٧١}

أولاً: "واو" العطف

الواو من حروف العطف، وقد اختلف الأصوليون واللغويون في مدلولها على أقوال، نوردها

فيما يلي:

القول الأول

إنها لمطلق الجمع، ولا تدل على الترتيب ولا على المعية، نقل الفارسي^{٧٢} و السيرافي^{٧٣}

^{٧٠} -انظر كافية ابن الحاجب ص: ٩٧، طبع، فاروقي كتب خانة، ملتان — باكستان.

^{٧١} - كافية ابن الحاجب ص: ١٦٥، وانظر شرح ابن عقيل ج: ٣ ص: ٢٢٤، طبع دار الفكر، دمشق،

تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، عام ١٩٨٥م.

^{٧٢} -هو أبو علي الفارسي الحسن بن محمد بن عبد الغفار النحوي صاحب التصانيف، توفي ببغداد في ربيع

الأول وله تسع وثمانون سنة.

ومن تصانيفه كتاب التذكرة وهو كبير وكتاب المقصور والممدود وكتاب الحجة في القراءات وكتاب الإغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني وكتاب العوامل المائة وكتاب المسائل الحليبات وكتاب المسائل البغداديات وكتاب المسائل الشيرازيات وكتاب البصرية وكتاب المسائل المجلسيات وغير ذلك، وكان مولده سنة ثمان وثمانين ومائتين، وتوفي في يوم الأحد لسبع عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الآخر سنة سبع وسبعين وثلاثمائة ببغداد، ودفن بالشونيزية. راجع شذرات الذهب، للدمشقي ج: ٢ ص: ٨٨.

^{٧٣} - هو أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي النحوي المعروف بالقاضي، سكن بغداد وتولى

القضاء بها نيابة عن أبي محمد بن معروف، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين، وشرح كتاب سيبويه فأجاد فيه. وله كتاب ألفات الوصل والقطع، وكتاب أخبار النحويين البصريين، وكتاب الوقف والابتداء، وكتاب صنعة الشعر والبلاغة، وشرح مقصورة ابن دريد، وكان الناس يشتغلون عليه بعدة فنون؛ القرآن الكريم والقراءات وعلوم القرآن والنحو واللغة والفقه والفرائض والحساب والكلام والشعر والعروض والقوافي.

وكان نزيها عفيفا جميل الأمر حسن الأخلاق وكان معتزليا ولم يظهر منه شيء... وتوفي يوم الاثنين ثاني رجب سنة ثمان وستين وثلاثمائة ببغداد وعمره أربع وثمانون سنة، ودفن بمقابر الخيزران. راجع شذرات الذهب، للدمشقي

والسهيلي^{٧٤} إجماع أئمة العربية عليه،^{٧٥} قيل: ونص عليه سبويه في سبعة عشر موضعاً من "كتابه".^{٧٦}

وهو قول الحنفية بأسرهم،^{٧٧} ومعظم أصحاب الشافعي، ويرى الزركشي أن هذا هو الصحيح في النقل عن الإمام الشافعي،^{٧٨} واستدلوا على ذلك بوجوه:

الدليل الأول

استقراء كلام العرب واستعمالاتهم، فقد ثبت بالاستقراء والتأمل أنهم يستعملون الواو لمطلق الجمع.

يقول عبد العزيز البخاري "وكلاهما أي الاستقراء والتأمل حجة عليه أي على من ادعى أنها للترتيب لا للجمع المطلق".^{٧٩}

وقال: "وقد ثبت ذلك بالنقل عن أئمة اللغة، ونقل اللغة عن أربابها حجة، وقد نص عليه

ج: ٢ ص: ٦٥

٧٤ - هو الإمام السهيلي أبو زيد وأبو القاسم وأبو الحسن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد العلامة الأندلسي المالقي النحوي الحافظ العلم، صاحب التصانيف منها: الروض الأنف في شرح سيرة ابن هشام، والإعلام بما أهم القرآن من الأسماء الأعلام، وكتاب نتائج النظر، ومسألة رؤية الله عز وجل في المنام، وروية النبي ومسألة السر في عور الدجال، ومسائل كثيرة... وكان مالكيًا ضرياً أخذ القراءات عن جماعة، وروى عن ابن العربي والكبار... وتوفي في شعبان سنة إحدى وثمانين وحمسمائة في اليوم الذي توفي فيه شيخ الإسكندرية أبو الطاهر بن عوف وعاش اثنتين وسبعين سنة". راجع شذرات الذهب، للدمشقي ج: ٢ ص: ٢٧١.

٧٥ - كتاب التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكamal بن الهمام ج: ٢ ص: ٥٤ الإماح، للسبكي شرح منهاج البيضاوي ج: ١ ص: ٣٣٩

٧٦ - المحصول في أصول الفقه، للرازي ج: ١ ص: ٥٠٧

٧٧ - كتاب التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكamal بن الهمام ج: ٢ ص: ٥٤

٧٨ - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢٥٤/٢

٧٩ - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ١١٠/٢.

سبويه في سبعة عشر موضعاً من كتابه".^{٨٠}

ومن استعمالات العرب التفريق بين الواو والفاء، فلا يوضع الواو في الأماكن التي يراد فيها الترتيب مثل الجزاء، فإنه يكون مرتباً على الشرط فلا يدخل الواو عليه، ولا يصح وضع الفاء في المواضع التي يقصد فيها مجرد الجمع مثل قولهم "لا تأكل السمك وتشرب اللبن"، معناه لا تجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة أو ترتيب في الوجود ولو استعمل الفاء لبطل المراد.^{٨١}

الدليل الثاني

والدليل الآخر على ذلك أن الأصل في ألفاظ اللغات سواء كانت أسماء أو أفعالاً أو حروفاً عدم الترادف، وأن يكون كل لفظ وضع بإزاء معنى معين، فلو جعلنا الواو بمعنى الترتيب أو المعية لكان ذلك خلافاً لهذا الأصل، لأن الترتيب والمعية قد وضعت لها حروف أخرى من حروف العطف.^{٨٢}

الدليل الثالث

ويدل على ذلك ورود نصوص في الكتاب والسنة تدل الواو فيها على مطلق الجمع ولا يصح حملها على الترتيب أو المعية:
منها: قوله تعالى حاكياً عن منكري البعث "وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ"^{٨٣} لو كان الواو للترتيب لقدامت الحياة على الموت.

ومنها قوله تعالى في سورة البقرة: "وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا

^{٨٠} - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ١١٠/٢.

^{٨١} - انظر البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري ١١١/٢. وانظر أصول

السرخسي ٢٠٠/١.

^{٨٢} - انظر أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار ١١٢/٢. وأصول السرخسي ٢٠١/١ وانظر الإحكام،

للأمدي ٩٧/١ وبعدها.

^{٨٣} - (سورة الجاثية ٢٤)

وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ^{٨٤} وفي سورة الأعراف: "وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ"^{٨٥} وقد صرح علماء التفسير بأن قصة الآيتين واحدة، فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت الآيتان لدلالة الأول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه، وكلام الله تعالى مغرّه عن ذلك.

ومنها الآيات التالية: "يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ"^{٨٦}.

وقوله "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ..."^{٨٧}.

وقوله: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا..."^{٨٨}.

وقوله تعالى "الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"^{٨٩}.

ومنها قول النبي: "لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، ولكن قولوا: ما شاء الله ثم شاء

فلان"^{٩٠}. فلو كانت الواو للترتيب لساوت "ثم" ولما فرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما.^{٩١}

القول الثاني

الواو للترتيب مطلقا سواء كان العطف في المفردات أو الجملة، روي ذلك عن ابن عباس،

^{٨٤} - (سورة البقرة: ٥٨)

^{٨٥} - (سورة الأعراف: ١٦١)

^{٨٦} - (سورة آل عمران: ٤٣)

^{٨٧} - (سورة النساء: ٩٢)

^{٨٨} - (سورة المائدة: ٣٨)

^{٨٩} - (سورة النور: ٢)

^{٩٠} - السنن الكبرى، للنسائي ج: ٦ ص: ٢٤٥.

^{٩١} - انظر للتفصيل البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٥٤ كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري

شرح أصول البزدوي ١١١/٢-١١٢.

وينسب هذا القول إلى بعض الكوفيين منهم ثعلب^{٩٢}، والفراء^{٩٣} وهشام^{٩٤} وأبو عمرو الزاهد ومن البصريين إلى قطرب^{٩٥} وعلي بن عيسى الربيعي^{٩٦} وابن درستويه^{٩٧} حكاه عنهم جماعة من

٩٢ - سبقت ترجمته انظر ص: ٣٢.

٩٣ - قال الذهبي: "الفراء العلامة صاحب التصانيف أبو زكريا يحيى بن زياد ابن عبد الله ابن منظور الأسدي مولاهم الكوفي النحوي صاحب الكسائي.

.... وللفراء كتاب البهي في حجم الفصيح لثعلب وفيه أكثر ما في الفصيح غير أن ثعلبا رتبته على صورة أخرى، ومقدار توالي الفراء ثلاثة آلاف ورقة، وقال سلمة أملى الفراء كتبه كلها حفظا، وقيل عرف بالفراء لأنه كان يفري الكلام، وقال سلمة إنى لأعجب من الفراء كيف يعظم الكسائي وهو أعلم بالنحو منه، مات الفراء بطريق الحج سنة سبع ومائتين وله ثلاث وستون سنة رحمه الله". سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ١٠ ص: ١١٨

٩٤ - هو هشام بن معاوية الضرير النحوي صاحب الكسائي أبو عبدالله، البارع في الأدب، له تصانيف، منها: كتاب حدود الحروف والعوامل، والأفعال واختلاف معانيها، توفي سنة تسع ومائتين". راجع البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى سنة ٨١٧ هـ، ج: ١ ص: ٢٣٦، الطبعة الأولى جمعية إحياء التراث الإسلامي الكويت عام ١٤٠٧ هـ، تحقيق: محمد المصري .

٩٥ - هو محمد بن المستنير الملقب قطرب ويقال محمد بن أحمد، أخذ النحو عن سيويه، وهو الذي لقبه لبكوره في الطب وإتيانه إليه بالأسحار، والقطرب دوية تسمى طول الليل لا تفتت، وكان عالما ثقة روى عنه الجملة وكان معلما لولدي أبي دلف وصنف كثيرا منها الاشتقاق والأضداد ومعاني القرآن وغير ذلك توفي سنة ست ومائتين". راجع البلغة، للفيروز آبادي ج: ١ ص: ٢١٤

٩٦ - الربيعي النحوي هو أبو الحسن علي بن عيسى بن الفرج بن صالح الربيعي النحوي البغدادي المتزل الشيرازي الأصل، كان إماما في النحو متقنا له، شرح كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي فأحاد فيه، اشتغل ببغداد على السيرافي، ثم خرج إلى شيراز فقرأ على أبي علي الفارسي عشرين سنة ثم رجع إلى بغداد... وله عدة توالي في النحو منها شرح مختصر الجرمي وانتفع بالاشتغال عليه خلق كثير وذكره ابن الأنباري في كتاب طبقات الأدباء، وكانت ولادته سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة، وتوفي ليلة السبت لعشر بقين من المحرم سنة عشرين وأربعمائة ببغداد رحمه الله تعالى. راجع وفيات الأعيان لابن خلكان ج: ٣ ص: ٣٣٦

٩٧ - هو عبدالله بن جعفر بن درستويه بن المرزبان الفارسي الفسوي النحوي، أخذ عن المراد وكان شديد الانتصار للبصريين في النحو واللغة، وله مولفات منها الإرشاد والهداية وشرح فصيح ثعلب وشرح كتاب الجرمي وشرح المفضليات وأسرار النحو ونقض كتاب ابن الراوندي على النحويين وكتاب خير قس ابن ساعدة وتفسيره وكتاب الانتصار لكتاب العين وأنه من تصنيف الخليل توفي سنة ٣٤٧ هـ . البلغة الفيروز آبادي ج: ١ ص: ١٢١.

النحاة،^{٩٨} وعزي إلى الإمام الشافعي وقال شمس الأئمة: وقد ذكر الشافعي ذلك في أحكام القرآن.^{٩٩}

و يرى الزركشي أن هذا وجه حكيم عن بعض الشافعية وليس مذهباً للشافعي، ويذكره الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني^{١٠٠} والماوردي وكذا الصيدلاني^{١٠١} في "شرح مختصر المزني" وإمام الحرمين في "الأساليب" مذهباً لجمهورهم.^{١٠٢} واعتبره الجويني مذهباً اشتهر به الشافعي،^{١٠٣} ونصره

^{٩٨} - التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي ص ٢٣١، والفصول المفيدة في الروا الزيدة لأبي سعيد خليل بن كيكلي العلاني ج: ١ ص: ٦٨، طبع دار البشير، عمان عام ١٩٩٠م، تحقيق: د. حسن موسى الشاعر.

^{٩٩} - انظر أصول السرخسي ج: ١ ص: ٢٠٠.

^{١٠٠} - هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإمام ركن الدين أبو إسحاق الأسفراييني المتكلم الأصولي الفقيه شيخ أهل خراسان.

يقال: إنه بلغ رتبة الاجتهاد، وله المصنفات الكثيرة منها جامع الحلبي في أصول الدين والرد على الملحدين في خمس مجلدات وتعليقه في أصول الفقه ... خرج له أبو عبد الله الحاكم عشرة أجزاء، وذكره في تاريخه لجلالته، وقد مات الحاكم قبله.

... قال أبو القاسم ابن عساكر حكى لي من أئق به أن صاحب بن عباد كان إذا انتهى إلى ذكر ابن الباقلاني وابن فورك والأسفراييني وكانوا متعاصرين من أصحاب الحسن الأشعري، قال لأصحابه: ابن الباقلاني يمر مفرق وابن فورك صل مطرق والأسفراييني نار تحرق.

توفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة وأربعمائة بنيسابور ونقل إلى أسفرايين فدفن بمشهدها". راجع طبقات الشافعية لابن القاضي شعبة ج: ٢ ص: ١٧٠.

^{١٠١} - الصيدلاني هو أبو بكر محمد بن داود بن محمد المروزي المعروف بالصيدلاني نسبة إلى بيع العطر، ويعرف بالداودي أيضاً نسبة إلى أبيه، وكان إماماً في الفقه والحديث وله مصنفات جليلة، وقد كان هو والقفال المروزي متعاصرين، ووفاته متأخرة عن القفال بنحو عشر سنين، ولم يعرف في أي سنة كانت وفاته". راجع الشيرازي في طبقات الفقهاء ج: ١ ص: ٢٣٠.

^{١٠٢} - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢٥٦/٢

^{١٠٣} - فقال: "خاض الفقهاء في الروا العاطفة، وأها هل تقتضي ترتيباً أو جمعاً؟ فاشتهر من مذهب الشافعي

رحمه الله المصير إلى أنها للترتيب" البرهان في أصول الفقه، للجويني ١٣٧/١

الشيخ أبو اسحق في التبصرة^{١٠٤}.

وفي نقله عن علماء اللغة والشافعي نظر، وينفي كثير من أهل اللغة نسبة هذا القول إلى علماء اللغة وإلى الإمام الشافعي، ففي كتاب الفصول للجصاص — على سبيل المثال، قال لي أبو عمر غلام ثعلب: الواو عند العرب للجمع، ولا دلالة عندهم فيها على الترتيب، وأخطأ من قال: إنها تدل على الترتيب.^{١٠٥}

١٠٤ - التبصرة، للشيرازي ص ٢٣١

١٠٥ - انظر الفصول، للجصاص الرازي ٨٦/١ والبحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ٢٥٦-٢٥٥/٢ وانظر لتفصيل ذلك الكوكب الدرّي، للأسنوي ص ٣٣٢.

نسبة هذا القول إلى الإمام الشافعي وإلى النحاة وأهل اللغة

ينسب البعض القول بالترتيب إلى الإمام الشافعي وإلى أهل اللغة كما ذكرنا في السطور السابقة إلا أن البعض ينفي هذه النسبة عن الإمام الشافعي يقول ابن السمعاني: "الواو وقد ادعى جماعة من أصحابنا أنها للترتيب وأضافوا القول به إلى الشافعي رحمة الله عليه وقد حكى هذا المذهب عن بعض نحاة الكوفيين و أما عامة أهل اللغة فعلى خلاف ذلك وإنما هي عندهم للجمع، واشترك الثاني فيما دخل فيه الأول كقولك جاءني زيد وعمرو وليس فيها دليل أيهما كان أولاً قالوا إنما يعرف وقوع الترتيب فيه بقرائن ودلائل". (- قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني ص ٣٦) وقال الأستاذ أبو منصور: معاذ الله أن يصح هذا النقل عن الشافعي بل الواو عنده لمطلق الجمع، وإنما نسب للشافعي من إيجابه الترتيب في الوضوء، ولم يوجهه من الواو بل لدليل آخر، وهو قطع النظر عن النظر، وإدخال المسحوق بين المغسولين، والعرب لا تفعل ذلك إلا إذا أرادت الترتيب.

وقال ابن الأنباري في مصنفه المفرد في هذه المسألة وما نقل عن ابن درستويه والزهدي وابن حنّ وابن برهان والربيعي من اقتضاها الترتيب فليس بصحيح وكتبهم تنطق بضع ذلك، نعم لما ذكر علي بن عيسى الربيعي في "شرح كتاب الجرمي" أن الواو للجمع قال: هذا مذهب النحويين والفقهاء إلا الشافعي ولقوله وجه وقال ابن مالك في "شرح الكافية": زعم بعض الكوفيين أنها للترتيب وعلماء الكوفة براء من ذلك، ونقله ابن برهان النحوي عن قطرب والربيعي واستدل لهما بقوله تعالى "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقُسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (سورة آل عمران ١٨) وبقوله: "إِذَا زُلْزِلَتْ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (١) وَأَخْرَجَتْ الْأَرْضُ أَنْفَالَهَا (الزلزلة ٢) ثم رد ذلك واستدل على أنها ليست للترتيب بقوله: "فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَثُودِي (القمر ١٦) قال: والنذر قبل العذاب بدليل "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا" (الإسراء ١٥).

وحاول الزرکشي أن يوفق بين هذه النقول المتعارضة عن الإمام الشافعي فقال: "قلت والذي يظهر من نص الشافعي أن الواو عنده لا تفيد الترتيب لغة وتفيد في الاستعمال الشرعي، فإنه أوجب الترتيب في الوضوء لظاهر الآية ولم يقتصر عليها بل تمسك معها بما صح من حديث جابر سمعت النبي صلى الله عليه وسلم حين خرج من المسجد وهو يريد الصفا يقول: "نبدأ بما بدأ الله به، فبدأ بالصفا" (رواه ابن الجارود في المنتقى ج: ١ ص: ١٢١، برقم: ٤٦٥ و سنن

أدلة هذا القول

واحتج القائلون بهذا القول بنصوص شرعية وبفهم بعض الصحابة الترتيب من الواو وهم أهل اللغة، نذكر من النصوص الشرعية التي استدلوها بها ما يلي:

الدليل الأول:

ما رواه البخاري عن البراء قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل مقنع بالحديد، فقال: يا رسول الله أقاتل وأسلم؟ قال: أسلم ثم قاتل، فأسلم ثم قاتل فقتل فقال رسول الله "عمل قليلا وأوجر كثيرا"^{١٠٦} ففهم النبي صلى الله عليه وسلم هنا الترتيب من الواو في قول الرجل.

الدليل الثاني:

واستدلوا بفهم ابن عباس لقوله تعالى: "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ"^{١٠٧} روى ابن عبد البر بسنده عنه أنه قال: ما ندمت على شيء لم أكن عملت به ما ندمت على المشي إلى بيت الله أن لا أكون مشيت لأني سمعت الله عز وجل يقول حين ذكر إبراهيم وأمره أن ينادي في الناس بالحج قال يأتوك رجالا فبدأ بالرجال قبل الركبان^{١٠٨} فهذا ابن عباس قد صرح بأن الواو توجب عنده القبل والبعد والترتيب.

الدليل الثالث:

ومسكوا بأن الركوع مقدم على السجود بلا خلاف، واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله "يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا".

الدليل الرابع:

واستدل بعضهم بأن أعرابيا خطب أمام النبي صلى الله عليه وسلم فقال فيها: "من أطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: بس خطيب القوم

النسائي (المجتبى) ج: ٥ ص: ٢٣٥، برقم: ٢٩٦١ و سنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ١٠٢٢، برقم: ٣٠٧٤) وعلى هذا فإذا ترددنا فيه وجب حملها على المحمل الشرعي، فإنه مقدم على اللغوي، بهذا يجتمع كلامه، ويرتفع الخلاف ويذول الإشكال. (راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٥٦).

^{١٠٦} - صحيح البخاري ج: ٣ ص: ١٠٣٤، برقم: ٢٦٥٣

^{١٠٧} - (سورة الحج: ٢٧)

^{١٠٨} - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٥٧، والتمهيد لابن عبد البر ٢/٣٨ - ٨٤.

أنت، قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى".^{١٠٩} ولو كان الواو لمطلق الجمع لما وقع الفرق بين العبارتين.^{١١٠}

هذان القولان هما القولان الرئيسان في المسألة وقد أورد العلماء بعض الأقوال الأخرى فيها نوردتها باختصار فيما يلي:

القول الثالث

إن الواو تفيد المعية والمقارنة ونسب ذلك إلى الأئمة أبي يوسف ومحمد لأهما قالاً فيمن قال لامرأته قبل الدخول بما إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق، أما إذا دخلت طلقت ثلاثاً، وأما عند أبي حنيفة تطلق واحدة فدل أنهما جعلها للترتيب. إلا أنه قد صرح الحنفية بأن وقوع الطلقات الثلاث عندهما، ووقوع الواحدة عنده ليس راجعاً إلى معنى الواو، وإنما الاختلاف في المسألة بناء على كيفية تعلق الثاني والثالث بالشرط، لا لأن الواو أوجبت المقارنة أو الترتيب.^{١١١}

القول الرابع

إنها للترتيب حيث يستحيل الجمع كقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ".^{١١٢}

حكاه بعضهم عن الفراء، واحتج به بعض الشافعية في آية الوضوء. وشك بعضهم في صحة نسبة هذا القول إلى الفراء، لأن اللفظ لو أفاد الترتيب لأفاده صح الجمع بينهما أو لم يصح، لأن موجهه لا يتغير كما لا يتغير ما يقتضيه "ثم" و"الفاء" وغيرهما.

^{١٠٩} - شعب الإيمان ج: ٤ ص: ٣١٣، برقم: ٥٢٢٣ و سنن أبي داود ج: ١ ص: ٢٨٨، برقم: ١٠٩٩.

^{١١٠} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ١١٠/٢. وانظر لمناقشة بعض هذه

الأدلة البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢٥٧/٢.

^{١١١} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢٥٨/٢. كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح

أصول البيهقي ١١٣/٢.

^{١١٢} - (سورة الحج: ٧٧)

ونقل الزركشي عن المراغي^{١١٣} أنه قال: "نظرت في كتاب الفراء فما ألفت في شي منه هذا، ثم فيه دلالة - لو صح - على أن أصلها الجمع، وإنما يحصل لها الترتيب لاستحالة الجمع.^{١١٤}

القول الخامس

أما تقتضي الترتيب في عطف المفردات دون عطف الجمل، حكاه ابن الخباز^{١١٥} عن بعض

النحاة.^{١١٦}

أثر ذلك على اختلاف التفسير

وقد ترتب على هذا الاختلاف في ما تقتضيه الواو هل هو مطلق الجمع أو الترتيب اختلافهم في تفسير كثير من الآيات القرآنية منها الأمثلة التالية:

الترتيب في الوضوء و التيمم

قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

^{١١٣} - هو البرهان المراغي أبو الثناء محمود بن عبيد الله بن عبد الرحمن بن محمد الشافعي العلامة الأصولي، ولد سنة خمس وستمائة، وحدث عن أبي القسم بن رواحة، وكان مع سعة فضائله وبراعته في العلوم صالحا متعبدا متعظفا. عرض عليه القضاء ومشيخة الشيوخ فامتنع، ودرس مدة بالفلكية.

وأفتى واشتغل بالجامع مدة طويلة، وحدث عنه المزني والبرزالي وابن العطار وجماعة، وكان شيخا طوالا حسن الوجه مهيبا متصوفا لطيف الأخلاق كريم الشمائل مكمل الأدوات.

وكان عليه وعلى الشيخ تاج الدين مدار الفتوى بدمشق، توفي في ربيع الآخر سنة إحدى وثمانين وستمائة ودفن بمقابر الصوفية. راجع شذرات الذهب، للدمشقي ج: ٣ ص: ٣٧٤.

^{١١٤} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٥٩.

^{١١٥} - هو أبو عبد الله أحمد بن الحسين بن أحمد بن معالي بن منصور بن علي الضرير النحوي الموصلية المعروف بابن الخباز، اشتغل بعلم العربية وحفظ المفصل والإيضاح والتكملة والعروض والحساب، وكان يحفظ الجمل في اللغة وغير ذلك، وكان شافعي المذهب كثير النوادر والملح، وله أشعار جيدة، وكانت وفاته عاشر رجب سنة ثمان وثلاثين وستمائة، وله من العمر خمسون سنة رحمه الله تعالى. راجع البداية والنهاية لابن كثير ج: ١٣ ص: ١٥٧.

^{١١٦} - انظر لتفصيل هذه الأقوال، البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٥٧ وبعدها وكشف الأسرار،

لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ٢/١١٣

الْمَرَاتِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ".^{١١٧} اختلف الفقهاء في الترتيب في الوضوء على مذهبين:

المذهب الأول:

ذهب الإمام الشافعي إلى إيجاب الترتيب في الوضوء،^{١١٨} فلا يجوز غسل الذراعين قبل الوجه ولا الرجلين قبل الذراعين، ويرى الإمام الشافعي أن النبي صلى الله عليه وسلم فهم الترتيب من آية الوضوء، فقال: "وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم كما أمر الله، وبدأ بما بدأ الله به، فأشبهه والله أعلم أن يكون على المتوضئ في الوضوء شيئا: أن يبدأ بما بدأ الله به ثم رسوله به منه، ويأتي على إكمال ما أمر به".^{١١٩}

المذهب الثاني:

وذهب الجمهور إلى عدم إيجاب الترتيب،^{١٢٠} ومنهم ابن العربي والخصاص، فلم يفهموا الترتيب في الوضوء من هذه الآية، لأن الواو لا تدل على ذلك عندهم. ويرون أن قوله تعالى: "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ".^{١٢١} يدل على سقوط فرض الترتيب: فإن مقتضى ظاهرها جواز الصلاة بحصول الغسل من غير شرط الترتيب، إذ كانت الواو هاهنا عند أهل اللغة لا توجب الترتيب قاله المبرد وتعلب جميعاً. وقالوا إن قول القائل رأيت زيدا وعمراً بمنزلة قوله رأيت الزيدتين ورأيتهما، وكذلك هو في عادة أهل اللفظ، ألا ترى أن من سمع قائلًا يقول: رأيت زيدا وعمراً لم يعتقد في خبره أنه رأى زيدا

^{١١٧} - (سورة المائدة: ٦)

^{١١٨} - راجع المذهب، للشيرازي ج: ١ ص: ١٩.

^{١١٩} - أحكام القرآن، للشافعي ٤٤/١. وقد فهم السرخسي من النص المذكور أن الواو للترتيب عند الشافعي، يقول: وقد ذكر ذلك (أنها للترتيب) الشافعي في أحكام القرآن ولذلك جعل الترتيب ركناً في الوضوء، لأن في الآية عطف اليد على الوجه بحرف الواو، فيجب الترتيب بهذا النص. أصول السرخسي ج: ١ ص: ٢٠٠.

^{١٢٠} - راجع بدائع الصنائع، للكاساني ج: ١ ص: ١٨.

^{١٢١} - (سورة المائدة: ٦)

قبل عمرو، بل يجوز أن يكون رأهما معاً، وجائز أن يكون رأى عمراً قبل زيد.
ثبت بذلك أن الواو لا توجب الترتيب، وقد أجمعوا جميعاً في رجل لو قال إذا دخلت الدار
فامرأتى طالق، وعبدى حر، وعلى صدقة، أنه إذا دخل الدار لزمه ذلك كله في وقت واحد لا يلزمه
أحدها قبل الآخر كذلك هذا.

ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا تقولوا ما شاء الله وشئت، ولكن قولوا ما شاء
الله ثم شئت،^{١٢٢} فلو كانت الواو توجب الترتيب لجرت بحرى "ثم" ولما فرق النبي صلى الله عليه
وسلم بينهما.^{١٢٣}

ويترتب على اختلافهم في مدلول الواو اختلافهم في الترتيب في التيمم وكثير من مسائل
الطلاق يمكن مراجعتها في كتب الفقه.

ثانياً: الاختلاف في نوع الواو

ذكر علماء اللغة للواو أقساماً عدة، وأوصلها بعضهم إلى خمسة عشر نوعاً، منها ما يلي:
الأول: الواو العاطفة، وهي ما سبق ذكرها.

الثاني والثالث: واوان يرتفع ما بعدهما، أحدهما واو الاستئناف نحو قوله تعالى "لِنَبِّينَ لَكُمْ
وَيُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا تَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ"^{١٢٤} والثاني واو
الحال الداخلة على الجملة الاسمية، نحو "جاء زيد والشمس طالعة"، وتسمى واو الابتداء.

الرابع والخامس: واوان ينتصب ما بعدهما وهما واو المفعول معه نحو "سرت والنيل" والواو
الداخلة على المضارع المنصوب لعطفه على اسم صريح أو موول فالأول كقوله:

^{١٢٢} - رواه ابن ماجة في سننه ج: ١ ص: ٦٨٤، برقم: ٢١١٧، عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله

عليه وسلم: إذا حلف أحدكم فلا يقل ما شاء الله وشئت، ولكن ليقل ما شاء الله ثم شئت".
وراجع لطرق الحديث والكلام عليها مصباح الزجاجاة في زوائد ابن ماجة، للكناني ج: ٢ ص: ١٣٦.

^{١٢٣} - انظر أحكام القرآن، للحصاص ٣٦٠/٢.

^{١٢٤} - (سورة الحج: ٥)

ولبس عباءة وتقرَّ عيني أحب إليّ من لبس الشفوف^{١٢٥}
والثاني شرطه أن يتقدم الواو نفي أو طلب، وسمى الكوفيون هذه الواو واو الصرف وليس
النصب بها خلافا لهم مثلها:

لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك إذا فعلت عظيم^{١٢٦}
والصحيح أن هذه واو العطف.

السادس والسابع: واوان ينجر ما بعدهما. إحداهما واو القسم ولا تدخل إلا على مظهر.
والثانية واو رب مثل قول امرئ القيس في معلقته.

وليل كموج البحر أرخى سدوله علىّ بأنواع الموم ليبتلى^{١٢٧}
ولا تدخل إلا على منكر، ولا تتعلق إلا بمؤخر، والصحيح أنها واو العطف وأن الجر "برب"
محدوفة خلافا للكوفيين والمبرد.
والثامن: الواو الزائد وهي الواو التي دخلها كخروجها أثبتها الكوفيون والأخفش وجماعة،
مثل قول الشاعر.

فما بال من أسعى لأجبر عظمه حفاظا وينوي من سفاهته كسري^{١٢٨}
التاسع: واو الثمانية ذكرها جماعة من الأدباء كالحريري^{١٢٩} ومن النحويين كابن

١٢٥ - البيت لميسون بنت بحدل امرأة معاوية. راجع خزانة الأدب، للبغدادي ٥٩٢/٣، طبع بولاق مصر،
عام ١٢٩٩ هـ.

١٢٦ - البيت لمتوكل الليثي ويكنى أبا جهمة وهو المتوكل بن عبد الله بن هاشم بن وهب بن عمرو بن لقيط
بن يعمر بن عوف بن عامر ابن ليث بن بكر بن عبد مناة بن كنانة، وكان كوفيا وكان في عصر معاوية". راجع طبقات
فحول الشعراء لمحمد سلام الجمحي المتوفى ٢٣١ هـ، ج: ٢، ص: ٦٨٤ طبع دار المدني جدة، تحقيق: محمود محمد
شاكِر.

١٢٧ - من معلقة امرئ القيس شرح المعلقات، للزوزني المكتبة الأموية دمشق ص: ١٠٦.

١٢٨ - ذكر السيوطي في الزهر في علوم اللغة وأنواعها ج: ١ ص: ١١٩، أن البيت لابن الدمينه الثقفي.

١٢٩ - الحريري صاحب المقامات هو القاسم بن علي بن محمد بن محمد بن عثمان فخر الدولة أبو محمد
الحريري مؤلف المقامات التي سارت بفصاحتها الركبان، وكاد يربو فيها على سبحان، ولم يسبق إلى مثلها ولا يلحق.

خالويه^{١٣٠} ومن المفسرين كالثعلبي وزعموا أن العرب إذا عدوا قالوا ستة، سبعة وثمانية إيدانا بأن السبعة عدد تام، وإن ما بعدها عدد مستأنف.

العاشر: الواو الداخلة على الجملة الموصوف بها لتأكيد لصوقها بموصوفها وإفادتها أن اتصافه بها أمر ثابت وهذه الواو أثبتتها الزمخشري ومن قلده وحملوا على ذلك مواضع الواو فيها كلها واو الحال نحو "وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم".
وللواو أنواع أخرى ذكرها النحاة بالتفصيل.^{١٣١}

أثر ذلك في اختلاف التفسير

ويحدث الخلاف بين المفسرين في تفسير آية لاختلافهم في نوع الواو، من أمثلته المسألة التالية:

الاختلاف في تفسير المتشابهات

قوله تعالى "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ

ولد سنة ست أربعين وأربعمائة، وسمع الحديث، واشتغل باللغة والنحو، وصنف في ذلك كله، وفاق أهل زمانه، وبرز على أقرانه، وأقام ببغداد... وصنف المقامات المعروفة التي من تأملها عرف ذكاء منشئها وقدره وفصاحته وعلمه، توفي في سنة ست عشرة وحمسمائة بالبصرة. راجع البداية والنهاية لابن كثير ج: ١٢ ص: ١٩١

^{١٣٠} - ابن خالويه هو الأستاذ أبو عبد الله الحسين بن أحمد الهمداني النحوي اللغوي صاحب التصانيف وشيخ أهل حلب أخذ عن ابن مجاهد وأبي بكر بن الأنباري وأبي عمر الزاهد.

قال ابن الأهدل: انتقل عن بغداد إلى حلب فاستوطنها، ومات بها، وكان بنو حمدان يعظمونه، دخل على سيف الدولة، فقال له: أقعد ولم يقل اجلس فاتخذت فضيلة لسيف الدولة، وذلك لأن القائم يقال له أقعد، والنائم والساجد اجلس، وله مواقف مع المتنبّي في مجلس سيف الدولة، توفي سنة سبعين وثلاثمائة. راجع شذرات الذهب، للدمشقي ج: ٢ ص: ٧١.

^{١٣١} - انظر مغنى اللبيب عن كتب الأعراب لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري المتوفى ٧٦١ هـ، ٣٩١/١-٤٠٨ طبع دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة السادسة ١٩٨٥م، تحقيق: د. مازن المبارك و محمد علي حمد الله. والجمل في النحو لخليل بن أحمد ص: ٣٠٢ طبع دمشق عام ١٩٨٥م.

إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...".^{١٣٢}

اختلف العلماء^{١٣٣} في واو "الراسخون" على قولين وكلاهما محتمل:

القول الأول:

إنها واو العطف، وهو قول عائشة وابن عباس والربيع بن أنس والحسن ومجاهد، واختاره

الخصاص.^{١٣٤}

القول الثاني:

إنها واو الاستئناف، ويعزى إلى ابن مسعود وأبي بن كعب وعمر بن عبد العزيز ومالك بن

أنس والشافعي وجماعة من أهل اللغة منهم الكسائي والأخفش وأبي عبيد وغيرهم.^{١٣٥}

فمن جعلها واو العطف قال: إن "الراسخين في العلم" يعلمون تأويل بعض المتشابهات.

ومن جعلها للاستئناف قال: لا يعلم تأويلها إلا الله.

دليل القائلين بأن الواو للاستئناف

يرى فريق من العلماء أن الواو هنا للاستئناف لأنها لو كانت للعطف لصدرت الجملة الثانية

بالواو لأنها بمثابة الخبر الثاني أو المسند، فلما لم تصدر بالواو دل ذلك على أنها للاستئناف لا

للعطف.

يقول الخصاص "ومن الناس من يظن أنه لا يجوز إلا أن يكون منتهى الكلام وتمامه عند قوله

^{١٣٢} - (سورة آل عمران ٧)

^{١٣٣} - يقول أبو حيان في تفسيره "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ثم الكلام عند

قوله: إلا الله، ومعناه إن الله استأثر بعلمه تأويل المتشابه، وهو قول ابن مسعود، وأبي، وابن عباس، وعائشة، والحسن، وعروة، وعمر بن عبد العزيز، وأبي نعيم الأسدي، ومالك بن أنس، والكسائي، والفراء، والجبائي، والأخفش، وأبي عبيد. واختاره: الخطابي والمفخر الرازي. ويكون قوله {والراسخون} مبتدأ و {يقولون} خبر عنه.

وقيل: "الراسخون" معطوف على الله، وهم يعلمون تأويله، و: "يقولون" حال منهم أي: قائلين وروي هذا

عن ابن عباس أيضاً، ومجاهد والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، وأكثر المتكلمين.

^{١٣٤} - انظر أحكام القرآن، للخصاص ٤/٢.

^{١٣٥} - انظر البحر المحيطة لأبي حيان

تعالى " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ " وأن الواو للاستقبال دون الجمع؛ لأنها لو كانت للجمع لقال: "ويقولون آمنا به" ويستأنف ذكر الواو لاستئناف الخبر.

دليل القائلين بأن الواو للعطف

ويرى المخالفون لمن سبق قوله أن هذا الأسلوب شائع وسائغ في اللغة، وتكون الجملة فيه حالا، وقد ورد مثل ذلك في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى في بيان قسم الفيء: "لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ" إلى قوله تعالى "وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ"^{١٣٦} وهم لا محالة داخلون في استحقاق الفيء كأوليين، والواو فيه للجمع.

ثم قال تعالى "يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ"^{١٣٧} معناه قائلين ربنا اغفر لنا وإخواننا، كذلك قوله تعالى "والراسخون في العلم يعلمون تأويل ما نصب لهم الدلالة عليه من المتشابهة قائلين ربنا آمنا به فصاروا معطوفين على ما قبله داخلين في حيزه.

وقد وجد هذا الأسلوب في الشعر العربي القلم أيضا، قال يزيد بن مفرغ الحميري:

وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامة

فالريح تبكي شجوه والبرق يلمع في الغمامة^{١٣٨}

والمعنى والبرق يبكي شجوه لامعاً في الغمامة، فهو معطوف على الريح و"يلمع في الغمامة"

حال منه.

وإذا كان ذلك سائغاً في اللغة ودلت الآية على وجوب رد المتشابهة إلى المحكم ويعلم

١٣٦ - (سورة الحشر: ٨ - ١٠)

١٣٧ - (سورة الحشر: ١٠)

١٣٨ - ورد في طبقات فحول الشعراء ج: ٢ ص: ٦٨٩ هذا البيت منسوباً ليزيد بن مفرغ الحميري بلفظ:

من نسوة سود الوجوه ترى عليهن الندامة وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامة
هامة تدعو صدى بين المشقر واليمامة العبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الملامة
والريح تبكي شجوها والبرق يلمع في الغمامة ورمقتها فرجدهما كالضلع ليس له استقامة.

الراسخون في العلم حينئذ تأويله إذا استدلوا بالمحكم على معناه، وجب حمله على موافقة دلالة الآية.

الدليل الثاني:

ومن جهة أخرى أن الواو لما كانت حقيقتها ومقتضاها الجمع والعطف، ولا يجوز حملها

على الابتداء إلا بدلالة، ولا دلالة توجب صرفها عن الحقيقة، فوجب استعمالها في العطف.^{١٣٩}

أثر الاختلاف في نوع الواو في تفسير آيات الأحكام

وقد بين إلكياهراسي على ذلك حكما فقهيا، وهو الاشتغال بالتفسير والتأويل، فالذين

يجعلون الواو للاستئناف لا يبيحون الاشتغال بتأويل المتشابه، ومن يجعلها للعطف يبيح ذلك.^{١٤٠}

ثالثا: العمل بموجب الفاء

يختلف المفسرون في الأخذ بموجب حرف العطف بعد اتفاقهم على معناه.

فقد اتفقوا أن الفاء للتعقيب والوصل، ذكر علماء الأصول الإجماع على ذلك، ونقل الإمام

الرازي إجماع أهل اللغة عليه.^{١٤١}

والمراد بالوصل والتعقيب أن موجه وجود الثاني بعد الأول بغير مهلة، إلا أن المفسرين

اختلفوا في الأخذ بموجبها في بعض الآيات وبناء على ذلك اختلفوا في تفسيرها منها اختلافهم في

تفسير قوله تعالى: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ فَإِنْ

أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا".^{١٤٢} وترتب على ذلك اختلافهم في مسألة

مدة الرضاعة.

مدة الرضاعة

الرضاع المحرم عند الصحابة وعامة العلماء ما يكون في حال الصغر إلا شيء يروي عن

^{١٣٩} - راجع أحكام القرآن، للخصاص ٤/٢-٥.

^{١٤٠} - انظر أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١-٢/٢٧٨، وانظر للتفصيل، الجامع لأحكام القرآن،

للقرطبي ٤/١٨

^{١٤١} - انظر أصول السرخسي ج: ١ ص: ٢٠٧، والإمام شرح منهاج الوصول، للبيضاوي ج: ١ ص:

٣٤٦، والمحصل في أصول الفقه، للرازي ١/٥٢٢ وبعدها.

^{١٤٢} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

عائشة أنه يحرم في الصغر والكبر، إلا أنه قد ثبت في كثير من الأحاديث والآثار أن رضاع الكبير لا يحرم، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من بيان الحد الفاصل بين الصغير والكبير، وذلك ببيان مدة الرضاع المحرم وقد اختلفوا فيه على أقوال:

القول الأول:

قال أبو حنيفة: الرضاع المحرم ما يكون خلال ثلاثين شهرا من عمر الصبي، فطم أو لم يطم ولا يحرم بعد ذلك، واختاره الجصاص.^{١٤٣}

القول الثاني:

وقال الأئمة أبو يوسف ومحمد والشافعي: مدة الرضاع المحرم حولان، ولا يحرم بعد ذلك فطم أو لم يطم، واختاره إلكياهراسي.^{١٤٤}

القول الثالث:

واستحسن مالك التحريم في الزيادة اليسيرة على حولين، وفي هذه المدة اليسيرة عنه أقوال: أنها شهر أو ثلاثة أشهر.^{١٤٥}

دليل القول الثاني

واختار الشافعية ومن معهم المذهب المذكور بسبب عدم أخذهم بمدلول الفاء وعدم اعتباره، فيرى إلكياهراسي أن لا مستند في تحديد مدة الرضاع إلا التوقيف، والتوقيف قوله تعالى: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"، وهذه الآية تنص على أن الحولين إتمام الرضاعة، ولفظ الإتمام يمنع إمكان الزيادة عليه في الحكم المتعلق بما قبل التمام.^{١٤٦}

ولم يعتبر إلكياهراسي مفهوم الفاء بأن يكون التراضي المذكور في قوله تعالى "فَإِنْ أَرَادَا

١٤٣ - المبسوط، للسرخسي ج: ٥ ص: ١٣٦.

١٤٤ - المهذب، للشيرازي ج: ٢ ص: ١٥٥. والبحر الرائق لابن نجيم ج: ٣ ص: ٢٣٩.

١٤٥ - انظر تفصيل المذاهب في بدائع الصانع ٦/٤ وبداية المجتهد ٢٨/٢.

١٤٦ - راجع أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١/١٩٢.

فَصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ^{١٤٧} بعد حولين، حيث تقتضي الفاء التعقيب.

رأي الحنفية

أخذ الجصاص الرازي بمقتضى الفاء، وفسر الآية بتفسير آخر لأن الفاء تمنع من أن يكون الحولان مدة الرضاع الموجب للتحريم.
وذلك لأن قوله تعالى: "حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ"، لا يخلو توقيت الحولين فيه من أحد معنيين:

إما أن يكون تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم.

أو يكون توقيتا للفترة التي يلزم الأب فيها نفقة الرضاع.

فلما قال في نسق التلاوة بعد ذكر الحولين "فَإِنْ أَرَادَا فَصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا"^{١٤٨} دل ذلك على أن الحولين ليسا تقديرا لمدة الرضاع الموجب للتحريم، لأن الفاء للتعقيب فواجب أن يكون الفصال الذي علقه بإرادتهما بعد الحولين، وإذا كان الفصال معلقا بتراضيهما وتشاورهما بعد الحولين فقد دل ذلك على أن ذكر الحولين ليس توقيت نهاية الرضاع الموجب للتحريم، ويجوز أن يكون بعدهما رضاع.

ويؤيد ذلك ما رواه الجصاص بسنده عن ابن عباس في قوله تعالى "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ" ثم قال فإن أرادوا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا حرج إن أرادوا أن يفطماه قبل الحولين أو بعده.^{١٤٩} فقد توصل بهذا التوجيه للآية أن القرآن لا ينص على توقيت مدة للرضاع الموجب للتحريم وذلك عملا بمقتضى الفاء .

رابعا: حرف "أو"

"أو" لأحد الشينين في الإنشاء

ومن حروف العطف "أو" وقد يدخل بين المفردين أو أسماء مفردة أو جملتين أو جملا ثم لا يخلو الكلام الذي وردت فيه "أو" من أن يكون خبرا أو إنشاء، فإن كان إنشاء فقد اتفق العلماء

^{١٤٧} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{١٤٨} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{١٤٩} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠٩/١.

على أنها لأحد الشيبين أو الأشياء، ولا تكون للشك.^{١٥٠}

"أو" تعم في النهي والنفي

وتعم في النهي والنفي فإذا دخلت على النفي تناولت كل واحد مما دخلت عليه على حياله، نحو قوله تعالى: "وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ أَمَّا أَوْ كَفُورًا"^{١٥١} وقوله تعالى "أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ"^{١٥٢} قد نفى بها كل واحد من المذكورات على حياله لا على معنى الجمع.^{١٥٣}

"أو" في الأخبار

وقد اختلفوا فيها إذا كانت في الأخبار على أقوال:

القول الأول: إنها للشك

فقال فريق من الأصوليين: إنها للشك منهم زيد الدبوسي^{١٥٤} ومنهم السبكي والمحلي^{١٥٥} من

^{١٥٠} - يقول عبد العزيز البخاري "إنها إذ استعملت في الإثبات والأوامر والنواهي لم توجب شكاً، لأن الشك إنما يتحقق عند التباس العلم بشيء، وذلك إنما يكون في الإخبارات فأما الإنشاءات فلا يتصور فيها شك ولا التباس، لأنها لإثبات حكم ابتداء". كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ١٤٣/٢.

^{١٥١} - (سورة الإنسان: ٢٤)

^{١٥٢} - (سورة الأنعام: ١٤٦)

^{١٥٣} - راجع الفصول في الأصول، للحصاص ٨٩/١.

^{١٥٤} - الذي يقول: والصحيح عندنا أن كلمة "أو" كلمة تشكيك، فإنك إذا قلت: رأيت زيدا أو عمراً لا تكون مخيراً عن رؤيتهما جميعاً، ولكنك تكون مخيراً عن رؤية كل واحد منهما على سبيل الشك، فإنك رأيت أحدهما ولكنك شككت في معرفة ذلك منهما حتى احتمل كل واحد منهما أن يكون هو المرئي وأن لا يكون. تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي، نقلاً عن كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ١٤٣/٢.

^{١٥٥} - هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أحمد الشيخ جلال الدين المحلي الشافعي ولد بمصر في سنة إحدى وتسعين وسبعمائة وبرع في سبع وسبعين فناً من الفنون فقهاً وكلاماً وأصولاً ونحواً ومنطقاً وغيرها. ومصنفاته كثيرة، وأجل كتبه التي لم تكمل تفسير القرآن المشهور بتفسير الجلالين وكانت وفاته في سنة أربع وستين ومائتين " راجع طبقات المفسرين، للأدبروي ص: ٣٣٦ "

الشافعية.^{١٥٦} ومنهم القاضي أبو يعلى الخنبلي^{١٥٧} حيث قال "أما أو فله ثلاثة أحوال؛ إذا كان في الخير والاستخبار فهو للشك، تقول: أعند زيد أو عمرو، وتقول: عندي زيد أو عمرو، فيكون المخير والمتخير شاكين فيه".^{١٥٨} واعتبر عبد العزيز البخاري هذا مذهب عامة النحاة.^{١٥٩}

القول الثاني: إنها لأحد المذكورين

ويقول البيهقي والسرخسي وعمامة الأصوليين من الحنفية وكثير من أصوليي الشافعية وجماعة من اللغويين: إنها وضعت لأحد المذكورين، ومعنى الشك يستفاد من محل الكلام.^{١٦٠} وفي ذلك يقول البناني "واعلم أن التحقيق أن "أو" لأحد الشئيين أو الأشياء وهذه المعاني المذكورة لها إنما يفيدها السياق والقرائن".^{١٦١}

ويقول ابن هشام بعد أن ذكر عدة معان لـ "أو" "تنبيه: التحقيق أن "أو" موضوعة لأحد الشئيين أو الأشياء وهو الذي يقوله المتقدمون، وقد تخرج إلى معنى "بل" وإلى معنى "الواو" وأما بقية

١٥٦ - انظر جمع الجوامع ١/٣٣٦ - ٣٣٧

١٥٧ - هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الشيخ الإمام علامة الزمان قاضي القضاة أبي يعلى كان عالم زمانه وفريد عصره وأوانه، كان له في الأصول والفروع القدم العالمي، وفي شرف الدين والدنيا المحل السامي مع معرفته بالقرآن وعلومه، والحديث، والفتاوى والجدل، وغير ذلك، مع الزهد والورع والفقهاء والقناعة عن الدنيا وأهلها.

مات في ليلة الاثنين تاسع عشر رمضان سنة ثمان وخمسين وأربعمائة، وصلى عليه ولده أبو القاسم بمجامع المنصور، ودفن في مقبرة الإمام أحمد، وكان الجمع كثير. راجع المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب الإمام أحمد لابن مفلح ج: ٢ ص: ٣٩٥.

١٥٨ - العدة في أصول الفقه ١/١٩٩، للقاضي أبي يعلى، طبع مؤسسة الرسالة، تحقيق: د. أحمد بن علي بن

سير المباركي.

١٥٩ - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ٢/١٤٣.

١٦٠ - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ٢/١٤٣.

١٦١ - حاشية البناني على جمع الجوامع ص: ٣٣٦.

١٦٢ - المعنى لابن هشام ٧٢. وقد ذكر ابن هشام اثني عشر معنى لكلمة أو منها:

الأول: الشك نحو لبنا يوما أو بعض يوم.

والثاني: الإبهام: نحو "و إنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين" الشاهد في الأول وقول الشاعر:

نحن أو أنتم الألى ألقوا الحق فبعدا للمبطلين وسحقا.

والثالث: التخيير: وهي الواقعة بعد الطلب وقبل ما يمتنع فيه الجمع نحو تزوج هند أو أختها وخذ من مالي

دينارا أو درهما .

والرابع: الإباحة: وهي الواقعة بعد الطلب وقيل ما يجوز فيه الجمع نحو جالس العلماء أو الزهاد، وتعلم الفقه

أو النحو وإذا دخلت لا الناهية امتنع فعل الجميع نحو "ولا تطع منهم آثما أو كفورا" إذا المعنى لا تطع أحدهما فأيهما فعله

فهر أحدهما.

والخامس: الجمع المطلق كالواو قاله الكوفيون والأخفش والجرمي واحتجوا بقول توبة:

وقد زعمت ليلى بأني فاجر لنفسي تقاها أو عليها فحورها.

والسادس: الإضراب كـ"بل" فمن سبويه إحازة ذلك بشرطين تقدم نفي أو نهي وإعادة العامل نحو ما قام

زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم زيد أو لا يقيم عمرو، ونقله عنه ابن عصفور ويؤيده أنه قال في "ولا تطع منهم آثما أو

كفورا" ولو قلت أو لا تطع كفورا انقلب المعنى يعني أنه يصير إضرابا عن النهي الأول ونها عن الثاني فقط وقال

الكوفيون وأبو علي وأبو الفتح وابن برهان تأتي للإضراب مطلقا احتجاجا بقراءة أبي السمال "أو كلما عاهدوا عهدا

نبذه فريق منهم" بسكون واو أو.

والسابع: التقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف ذكره ابن مالك في منظومته الصغرى وفي شرح الكبرى

ثم عدل عنه في التسهيل وشرحه فقال تأتي للتفريق الجرد من الشك والإبهام والتخيير وأما هذه الثلاثة فإن مع كل منها

تفريقا مصحوبا بغيره ومثل بنحو "إن يكن غنيا أو فقيرا" وقالوا كونوا هودا أو نصارى" قال وهذا أولى من التعبير

بالتقسيم لأن استعمال الواو في التقسيم أجود نحو الكلمة اسم وفعل وحرف .

والثامن: أن تكون بمعنى إلا في الاستثناء وهذه ينتصب المضارع بعدها بإضمار أن كقولك لأقتلنه أو يسلم

وقوله: وكنت إذا غمزت قناة قوم كسرت كعورها أو تستقيما .

والتاسع: أن تكون بمعنى إلى وهي كالتي قبلها في انتصاب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو لألزمنك أو تقضيبي

حقني وقوله: لأستسهلن الصعب أو أدرك المنى فما انقادت الآمال إلا لصابر .

والعاشر: التقريب نحو "ما أدري أ سلم أو ودع" قاله الحريري وغيره.

الحادي عشر: الشرطية نحو لأضربنه عاش أو مات أي إن عاش بعد الضرب وإن مات ومثله لأتيناك أعطيتني

أو حرمتني قاله ابن الشجري.

الثاني عشر: التبعض نحو "وقالوا كونوا هودا أو نصارى" نقله ابن الشجري عن بعض الكوفيين والذي يظهر

لي أنه إنما أراد معنى التفصيل السابق فإن كل واحد مما قبل "أو" التفصيلية وما بعدها بعض لما تقدم عليهما من الجمل ولم

يرد ألها ذكرت لتفيد مجرد معنى التبعض. واجع المعنى لابن هشام، ص: ٦٤-٧١

أثر الخلاف في "أو" في اختلاف التفسير

ومن هنا اختلف المفسرون في تفسير آيات قرآنية لاختلافهم في تحديد معنى "أو" مثل مسألة حد المحاربين.

الحرابة وحدها

فقد اختلف الفقهاء والمفسرون في جزاء المحاربين على مذهبين:

القول الأول:

إن الإمام مخير في ذلك إذا خرجوا يجري عليهم أي الأحكام الواردة في الآية شاء وإن لم يقتلوا ولم يأخذوا مالا، ومن قال بذلك ابن المسيب ومجاهد والحسن، وهو قول مالك إلا أنه أضاف: أن قطاع الطرق لو قتلوا وأخذوا المال لم يجوز للإمام أن ينفه، ويترك قطع يده ورجله، وكذلك لو قتلوا وأخذوا المال لم يجوز للإمام أن يعفيه من القتل والصلب.^{١٦٣}

القول الثاني:

وقال قوم: إن الآية فيها تفصيل الجزاء المرتب على أنواع من الجرائم ثم اختلف هؤلاء على

أقوال:

فقال أبو حنيفة وزفر وأبو يوسف ومحمد: إذا قتل المحاربون ولم يتجاوزوا ذلك قتلوا، وإن أخذوا المال ولم يعدوا ذلك قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، لا خلاف في ذلك بين أئمة الأحناف.

فإن قتلوا وأخذوا المال فإن الإمام أبا حنيفة قال: للإمام أربع خيارات؛ إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم وقتلهم، وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم وصلبهم، وإن شاء صلبهم، وإن شاء قتلهم وترك القطع.

وقال أبو يوسف ومحمد: إذا قتلوا وأخذوا المال فإنهم يصلبون ويقتلون ولا يقطعون.

وقال الإمام الشافعي في قطاع الطرق إذا قتلوا وأخذوا المال، قتلوا وصلبوا وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا

أخافوا السبيل نفوا وإذا هربوا طلبوا حتى يؤخذوا فيقام عليهم الحدود.^{١٦٤}

سبب الاختلاف

ومدار الاختلاف معنى "أو" في قوله تعالى "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ عِزٌّ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ".^{١٦٥}

فمن جعل الإمام مخيرا في إجراء أي الأحكام الواردة في الآية يرى أن كلمة "أو" في الآية بمعناها الحقيقي ولا يجوز صرفها عنه إلى غيره يقول في ذلك أبو بكر بن العربي: "الآية نص في التخيير، وصرفها إلى التعقيب والتفصيل تحكّم على الآية وتخصيص لها".^{١٦٦}

ومن رأى أن الآية فيها تفصيل لأحكام جرائم مختلفة، يرى أن "أو" في الآية ليست للتخيير

^{١٦٤} - يقول ابن رشد في تفصيل مذاهب الفقهاء وسبب هذا الخلاف: وأما ما يجب على المحارب فانفقوا على أنه يجب عليه حق لله وحق للآدميين، وانفقوا على أن حق الله هو القتل والصلب وقطع الأيدي وقطع الأرجل من خلاف والنفي على ما نص الله تعالى في آية الحرابة، واختلفوا في هذه العقوبات، هل هي على التخيير؟ أو مرتبة على قدر جناية المحارب؟

فقال مالك: إن قتل فلا بد من قتله، وليس للإمام تخيير في قطعه ولا في نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه. وأما إن أخذ المال ولم يقتل فلا تخيير في نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه، ومعنى التخيير عنده أن الأمر راجع في ذلك إلى اجتهاد الإمام، فإن كان المحارب ممن له الرأي والتدبير فوجه الاجتهاد قتله أو صلبه لأن القطع لا يرفع ضرره وإن كان لا رأي له وإنما هو ذو قوة وبأس قطعه من خلاف، وإن كان ليس فيه شيء من هاتين الصفتين أخذ بأيسر ذلك فيه، وهو الضرب والنفي.

وذهب الشافعي وأبو حنيفة وجماعة من العلماء إلى أن هذه العقوبات هي مرتبة على الجنایات المعلوم من الشرع ترتيبها عليه فلا يقتل من المحاربين إلا من قتل ولا يقطع إلا من أخذ المال ولا ينفي إلا من لم يأخذ المال ولا قتل. وقال قوم: بل الإمام مخير فيهم على الإطلاق وسواء قتل أو لم يقتل أخذ المال أو لم يأخذه.

وسبب الخلاف هل حرف "أو" في الآية للتخيير أو للتفصيل على حسب جناياتهم ومالك حمل البعض من المحاربين على التفصيل والبعض على التخيير". بداية المجتهد ج: ٢ ص: ٣٤١.

^{١٦٥} - (سورة المائدة: ٣٣)

^{١٦٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٩٨/٢.

بل للتفصيل، وممن قال بذلك ابن جرير الطبري علاوة على من ذكرنا أقوالهم من الفقهاء.

الأدلة على أن "أو" ليست للتخيير.

لقد استدل أبو بكر الجصاص الرازي بعدة أدلة على أن "أو" في الآية المذكورة ليست

للتخيير منها:

الدليل الأول

قول النبي صلى الله عليه وسلم "لا يجل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان وزنا

بعد إحصان وقتل نفس بغير نفس".^{١٦٧}

ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن القائل بالتخيير في آية الحراة يبيح دم قاطع الطريق بغير

الأسباب المذكورة، وقد حصرها النبي فيما ذكر، وليس منها الحراة.

وأما ما روي عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا يجل دم امرئ مسلم إلا

بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان ورجل قتل رجلا فقتل به، ورجل خرج محاربا لله ولرسوله فيقتل أو

يصلب أو ينفي من الأرض.^{١٦٨}

فذكر المحاربين فيمن يجوز قتلهم، فهو حديث معلل لأنه قد روي من وجوه صحاح ولم

يذكر فيه قتل المحارب، ورواه عثمان وعبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يذكر

فيه قتل المحارب.

والصحيح منها ما لم يذكر ذلك فيه، لأن المرتد لا محالة مستحق للقتل بالاتفاق وهو أحد

الثلاثة المذكورين في خير هؤلاء، فلم يبق من الثلاثة غيرهم، ويكون المحارب إذا لم يقتل خارجا

منهم.

وإن صح ذكر المحارب فيه فالمعنى فيه إذا قتل حتى يكون موافقا للأخبار الأخر، وتكون

١٦٧

- متفق عليه صحيح البخاري ج: ٦ ص: ٢٥٢١، برقم: ٦٤٨٤. وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٣٠٢،

برقم: ١٦٧٦.

١٦٨

- أخرجه أبو داود في سننه، ج: ٤ ص: ١٢٦ برقم: ٤٣٥٣، وسنن البيهقي الكبرى ج: ٨ ص: ٢٨٣،

برقم: ١٧٠٨٩، وانظر نصب الرأية، للزيلعي ج: ٣ ص: ٣١٨.

فأدته جواز قتله على وجه الصلب.^{١٦٩}

اعتراض على الدليل المذكور

وقد اعترض أبو بكر بن العربي على الاستدلال بهذا الحديث، بأن أسباب القتل غير منحصرة فيما ذكر من الوجوه في الحديث، بل الشرع قد أباح القتل في غير المواضع الثلاثة المذكورة منهم الردء^{١٧٠} فإنه يُقتل عندهم وإن لم يُقتل، وقد جاء القتل بأكثر من عشرة أشياء منها متفق عليها ومنها يختلف فيها، فلا يصح التعلق بهذا الحديث لأحد.^{١٧١}

يرى الجصاص أن من حكما بقتله وظاهر الخير ينفي قتله، إنما قتلناه بدلالة الإجماع والاتفاق، وبقي حكم الخير في نفي قتل المحارب.

وأيضاً فإن الخير إنما ورد فيمن استحق القتل بفعل سبق منه واستقر حكمه عليه كالزاني المحصن والقاتل المرتد، والباغي لا يستحق القتل على هذا الوجه، وإنما يقتل على وجه الدفع، ألا ترى أنه لو قعد في بيته ولم يقاتل لم يقتل وإن كان معتقداً لمقالة أهل البغي.^{١٧٢}

وإخلاصة الكلام أن كل ما أخرجه الإجماع عن حكم الخير المذكور استثنائه، والمحارب غير القاتل ليس من هذا القبيل، وأن الباغي والردء (المعين) وغيرهما يختلفون عما ذكر في الخير ممن حل النبي صلى الله عليه وسلم دمهم، فإن هؤلاء الثلاث يقتلون بفعل سابق استقر حكمه عليهم، وأما غيرهم فيقتلون حال ارتكابهم الفعل وخاصة من أجمع الفقهاء على قتله غير الثلاث المذكورين في الخير.

الدليل الثاني: على عدم دلالة "أو" على الترتيب.

إن القائلين بالتخيير قد تركوه في بعض الصور فإنهم قالوا: لو أن قطاع الطرق أخذوا المال ولم يقتلوا لم يجوز للإمام أن ينفبهم، ويترك قطع أيديهم وأرجلهم، وكذلك لو قتلوا وأخذوا المال لم يجوز للإمام أن يعفبهم من القتل أو الصلب، ولو كان الأمر على ما قال القائلون بالتخيير لكان

^{١٦٩} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠٩/٢.

^{١٧٠} - المعين والمساعد من البغاة.

^{١٧١} - راجع أحكام القرآن، لابن العربي ٩٨/٢.

^{١٧٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠٩/٢-٤١٠.

التخيير ثابتا فيما إذا أخذوا المال وقتلوا أو أخذوا المال ولم يقتلوا، ولم يكن خاصا بحالة دون أخرى.^{١٧٣}

وهذا ليس من التخيير في شيء فإن التخيير الثابت شرعاً هو أن يتخير بين أنواع كالتخيير في حق المشركين يتخير بين أنواع، فمنها الأخف ومنها الأغلف، فإما أن يقال: إن عقوبة المجرم لا تسقط عنه، ولكن غيره يلحق به، فهذا ليس من التخيير في شيء.^{١٧٤}

الآية ليست على ظاهرها

إن الآية بظاهرها تدل على التخيير لكن لما قام الدليل على صرفها عن ظاهرها — من أنها لو كانت موجبة للتخيير ولم يكن فيها ضمير لكان الخيار باقيا إذا قتلوا وأخذوا المال في العدول عن قتلهم وقطعهم إلى نفيهم، فلما ثبت أنه غير جائز العدول عن القتل والقطع في هذه الحال — صح أن نقول أنها للتوزيع والتفصيل وأن معناها أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال.^{١٧٥}

^{١٧٣} - أنظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤١٠/٢.

^{١٧٤} - راجع أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٦٧/٣.

^{١٧٥} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤١٠/٢.

المبحث الثاني
حروف الجر وأثرها في
اختلاف تفسير آيات الأحكام

حروف الجر

قال ابن الحاجب: وهي ما وضع للإفضاء بفعل أو شبهه أو معناه إلى ما يليه.^{١٧٦}
وقال عبد العزيز البخاري: "سميت حروف الجر لأنها تجر فعلا إلى اسم، نحو مررت بزيد، أو
اسما إلى اسم نحو المال لزيد، وسميت حروف الإضافة لأن وضعها على أن تفضي بمعاني الأفعال إلى
الأسماء."^{١٧٧}

وذكر الرضي أن وجه تسمية هذه الحروف "بجروف الجر" لعملها الظاهري، يقول: "الأظهر
أنه قيل لها حروف الجر لأنها تعمل إعراب الجر. كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها
حروف النصب."^{١٧٨} وهي الحروف التالية:

(من) و(إلى) و(حتى) و(في) و(الباء) و(اللام) و(رب) و(واو رب) و(واو القسم) و(تاء
القسم) و(عن) و(على) و(الكاف) و(مذ) و(منذ) و(خلا) و(عدا) و(حاشا).

أولا: حرف "الباء"

معاني "الباء"

وذكر النحاة واللغويون لها معاني كثيرة، منها المعاني التالية:

- ١- الإلصاق: نحو أمسكت بزيد، إذا قبضت على شيء من جسمه، أو على ما يجبسه من
يد أو ثوب ونحوه، ولو قلت: أمسكته احتمل ذلك، وأن تكون منعته من التصرف.
- ٢- التعدية: مثل "ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ"^{١٧٩}. وتسمى باء
النقل أيضاً.
- ٣- الاستعانة: وهي الداخلة على آلة الفعل مثل كتبت بالقلم.

^{١٧٦} - انظر كافية ابن الحاجب ص: ١٥٨، وفتح الغفار ٢/٢٤-٢٥.

^{١٧٧} - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول الزدوي ٢/١٦٧.

^{١٧٨} - راجع فتح الغفار شرح المنار ٢/٢٥.

^{١٧٩} - (سورة البقرة: ١٧)

- ٤- السببية: نحو قوله تعالى: "فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ" ^{١٨٠}.
- ٥- المصاحبة: نحو "اهْبِطْ بِسَلَامٍ" ^{١٨١} أي معه.
- ٦- الظرفية: مثل قوله تعالى: "وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ" ^{١٨٢}.
- ٧- البدل: مثل قول الحماسي:
- فليت لي بهم قوما إذا ركبوا شنوا الإغارة فرسانا وركبانا. ^{١٨٣}
- ٨- المقابلة: وهي الداخلة على الأعواض نحو "اشتريته بألف".
- ٩- المجاوزة: كمن نحو قوله "فاسأل به خبيراً".
- ١٠- الاستعلاء: مثل "مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَأُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا" ^{١٨٤} وصلة الأمن "على" كما في قوله تعالى "قَالَ هَلْ آمَنْتُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا آمَنْتُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ" ^{١٨٥}.
- ١١- التبعض: وجعلوا منه "عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا" ^{١٨٦}.
- ١٢- القسم: وهو أصل أحرفه.
- ١٣- الغاية: نحو قوله "وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ" ^{١٨٧} لأنها أقيمت مقام "إلى" في كونها صلة لـ "أحسن".

^{١٨٠} - (العنكبوت ٤٠)

^{١٨١} - (سورة هود ٤٨)

^{١٨٢} - (سورة آل عمران ١٢٣)

^{١٨٣} - ديوان الحماسة ج: ١ ص: ٥ طبع باكستان، والبيت لقريط بن أنيف أحد بني العنبر.

^{١٨٤} - (سورة آل عمران ٧٥)

^{١٨٥} - (سورة يوسف ٦٤)

^{١٨٦} - (سورة الإنسان ٦)

^{١٨٧} - (سورة يوسف ١٠٠)

١٤- التوكيد: وهي الزائدة، مثل "وكفى بالله شهيدا" ١٨٨

وهذه المعاني المذكورة ليست معاني حقيقية ومن هنا اختلف العلماء والأصوليون في معناها الحقيقي على عدة أقوال:

القول الأول: إنها للإصاق فقط

قال بعضهم: إن الباء للإصاق فقط ويظهر ذلك من كلام النسفي في المنار حيث قال: "فالباء للإصاق" وفهم الشارح ذلك منه فقال: "وظاهر ما في الكتاب أنها موضوعة للإصاق فقط، فقيل وهو معنى لا يفارقها فلهذا اقتصر عليه سيويوه" ويدل على ذلك كلام القاضي أبو يعلى الحنبلي حيث قال: "وأما الباء فهي للإصاق، فإذا قلت: مررت بزيد، فإن الباء تلصق بالمرور بزيد، وإذا قلت: كتبت بالقلم فإن الباء تلصق بالكتابة بالقلم". ١٨٩

وهذا هو مؤدي كلام البزدوي حيث يقول "أما الباء فللإصاق هو معناه بدلالة استعمال العرب وليكون معنى تخصه هو له حقيقة". ١٩٠

القول الثاني: إنها للتبعيض والإصاق

قد ذكر بعض العلماء أن الباء لها معنيان هما:

١- التبعيض: إذا دخلت على فعل يتعدى بنفسه.

٢- الإصاق: إذا دخلت على فعل لا يتعدى بنفسه.

واختاره البيضاوي، وذكر أن لها حالتين هما: تعدي اللزوم، وتجزئي (تبعيض) المتعدي.

وذكر السبكي أن الحالة الأولى لا تقتضي إلا الإصاق، ورجح التعبير بالإصاق، وفسر

١٨٨ - راجع أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ج: ٣ ص: ٣٥، لابن هشام، طبع دار الجليل، بيروت، عام

١٩٧٩م.

وكافية ابن الحاجب ص: ١٥٩ طبعة ملتان باكستان. ومغني اللبيب لابن هشام ص: ١٠٦، وشرح ابن عقيل

على ألفية ابن مالك ج: ٣ ص: ٢٢.

١٨٩ - انظر العدة في أصول الفقه ١/٢٠٠-٢٠١.

١٩٠ - أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري ١٦٧/٢.

الحالة الثانية بالتبعيض. ١٩١

ونقل ابن هشام^{١٩٢} عن الأصمعي والفارسي والقتبي وابن مالك، والكوفيين أنها
للتبعيض. ١٩٣

دليل هذا القول

واحتج الإمام الرازي للتبعيض بأننا نفرق بين قولنا: مسحت يدي بالمنديل وبالخائط وبين
قولنا: مسحت المنديل والخائط في أن الأول للتبعيض والثاني للشمول. ١٩٤

ورد هذا الدليل بأن ذلك أمر آخر يرجع إلى الأفراد والتركيب، وهو أن مسحت يدي
بالمنديل، سيق لإفادة مسح وممسوح به، والباء إنما جئ لتفيد إلصاق المسوح به التي هي الآلة
بمسح المحل الذي هو اليد.

الباء ليست للتبعيض

واعتبر الزركشي نسبة القول بالتبعيض إلى الشافعية وهما، ونقل إنكار مجيئها للتبعيض عن
بعض أهل اللغة منهم ابن جني وغيره. ١٩٥

١٩١ - انظر الإمام، للسبكي شرح منهاج البيضاوي ١/٢٢٤.

١٩٢ - هو عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن أحمد ابن عبد الله بن هشام ولد في ذي القعدة سنة
ثمان وسبعائة، ولزم الشهاب عبد اللطيف، وسمع من أبي حيان ولم يلازمه، وحضر درس الشيخ تاج الدين التبريزي،
وقرأ على الفكهاني، وكان شافعيًا ثم تحنبل، وأتقن العربية ففاق الأقران ولم يبق له نظير فيها. وصنف مغني اللبيب وهو
كتاب لم يولف في بابيه مثله واشتهر في حياته، وله كتب أخرى مفيدة في بابها... واشتهر صيته في الأفطار وطارت
مصنفاته في غالب الديار، حتى قال ابن خلدون: مازلنا نحن بالغرب نسمع أنه قد ظهر بمصر عالم يقال له ابن هشام أنحى
من سيويه، ومات في ليلة الجمعة خامس ذي القعدة سنة إحدى وستين وسبعائة. راجع البدر الطالسع، للشوكان
ج: ١ ص: ٤٠٠.

١٩٣ - المغني لابن هشام ص ١١١، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٦٨.

١٩٤ - المحصول في أصول الفقه، للرازي ١/٥٣٣.

١٩٥ - راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٦٧.

وأنكر الغزالي مجيئها للتبويض ويرى أن التبويض في مسألة المسح مأخوذ من صفة المصدر،
فمصدر المسح لا يشير إلى الاستيعاب كمصدر الضرب بخلاف الغسل^{١٩٦}.

وكذا يرى أبو البقاء أن الباء ليست للتبويض فإنه قال: "التبويض لا يستفاد من الباء".^{١٩٧}
ويرى كمال بن الهمام و تلميذه ابن أمير الحاج أن من زعم أن الباء للتبويض فقد أتى أهل
العربية بما لا يعرفونه.^{١٩٨}

الدليل على أنها ليست للتبويض

واستدل من يقول: إنها ليست للتبويض بأنها تدخل على "بعض" و"كل" ولو كانت للتبويض
لامتنع دخولها عليهما، وذلك لأن "بعض" يؤدي نفس المعنى فإذا دخلت عليه الباء لأدى إلى التكرار،
فيكون معنى قوله "مسحت ببعض رأس" مسحت بعض بعض رأسي، وكلمة "كل" تأتي لتأكيد
الجمع والباء للتبويض، وفي الجمع بينهما على شيء واحد تناقض.

القول الثالث: إنها مشكك

وقال بعضهم إنها مشكك، بمعنى أنها تصدق على كل ما استعمل فيه الباء على أنها من أفراد
الإلصاق.

ومن قال بذلك الشيخ كمال بن الهمام حيث قال: "مسألة الباء مشكك للإلصاق الصادق
في أصناف الاستعانة، والسببية، والظرفية والمصاحبة".^{١٩٩} ويمثله قال صاحب مسلم الثبوت
وشارحه.^{٢٠٠}

ويرى هؤلاء أن الباء ليست مشتركة في المعاني التي تستعمل فيها الباء بأوضاع متعددة فإنه
خلاف الأصل.

١٩٦ - راجع المنحول، للغزالي ص ٨٣

١٩٧ - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٢٦٨.

١٩٨ - التقرير و التحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير ٢/٦٢.

١٩٩ - التحرير لابن الهمام، بشرحه التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ٢/٦٢.

٢٠٠ - مسلم الثبوت لمح الله البهاروي بشرحه فواتح الرحموت، للأنصاري ١/٢٤٢.

وكذا ينفون أن يكون إطلاقها على الإلصاق حقيقة، وفيما وراءها من المعاني مجازاً، ويعتبرونه خلاف الأصل فلا يصار إليه من غير ضرورة، بل إنما يستعمل فيها لأنها من أفراد الإلصاق، وقد وضع لأفراده الجزئية بوضع واحد كما هو شأن الحروف، وهو المراد بأنها مشكك.

أثر ذلك في اختلاف التفسير

اختلف المفسرون في تفسير بعض الآيات لاختلافهم في معنى "الباء" مثل اختلافهم في تفسير

قوله تعالى:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ".^{٢٠١}

مسألة: استيعاب الرأس بالمسح

اختلف العلماء في تحديد مسح الرأس على قولين:

الأول: المفروض مسحه كله وإن ترك منه القليل جاز، وهو مذهب الإمام مالك.^{٢٠٢}

الثاني: المفروض مسح بعضه، ثم اختلف هؤلاء في تحديد هذا البعض، فعن الأحناف روايتان: إحداهما: ربع الرأس.

والأخرى: مقدار ثلاثة أصابع ويبدأ بمقدم الرأس.^{٢٠٣}

وقال الأوزاعي والليث يمسح مقدم الرأس، وقال الشافعي يمسح بعض رأسه ولم يحدد

شيئاً.^{٢٠٤} والسبب في هذا اختلافهم في معنى الباء

أولاً: رأى الجصاص

يرى أبو بكر الجصاص الرازي أن الباء للتبويض، وبناء على ذلك يرى أن قوله تعالى:

^{٢٠١} - (سورة المائدة: ٦)

^{٢٠٢} - راجع مواهب الجليل، للمغربي ج: ١ ص: ٢٠٢.

^{٢٠٣} - راجع الهداية شرح البداية، للمرغيناني ج: ١ ص: ١٢.

^{٢٠٤} - راجع المهذب، للشيرازي ج: ١ ص: ١٧، وبداية المجتهد ١٢/١، وأحكام القرآن، للجصاص ٢/

(٣٤١)، وانظر للتفصيل أحكام القرآن، لابن العربي ٦٠/٢-٦١.

"وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" ^{٢٠٥} يقتضي مسح بعضه، وذلك لأنه معلوم أن هذه الأدوات موضوعة لإفادة المعاني فمتى أمكن استعمالها على فوائد هي موضوعة لها وجب استعمالها على ذلك، وإن كان يجوز دخولها في بعض المواضع صلة للكلام، وتكون ملغاة، نحو "من" هي مستعملة على معاني منها التبويض ثم قد تدخل في الكلام، وتكون ملغاة؛ وجودها وعدمها سواء. ومتى أمكن استعمالها على وجه الفائدة وما هي موضوعة له لم يجوز إلغاؤها، فتحمل الباء في الآية على أنها للتبويض، وإن جاز وجودها في الكلام في غير هذا الموضوع على أنها ملغاة. ^{٢٠٦}

الأدلة على ذلك.

واستدل الجصاص على ذلك بعدة أدلة:

الدليل الأول:

والدليل على أنها للتبويض أنك إذا قلت مسحت يدي بالخائط كان المراد به مسحها ببعضه دون جميعه، ولو قلت مسحت الخائط كان المعنى مسح جميعه دون بعضه.

فقد وضع الفرق بين إدخال الباء وبين إسقاطها في العرف واللغة، فوجب إذا كان ذلك كذلك أن نحمل قوله تعالى "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ" ^{٢٠٧} على البعض حتى نكون قد وفينا الحرف حظه من الفائدة، وأن لا نسقطه فتكون ملغاة يستوي دخولها وعدمها، والباء وإن كانت تدخل للإصاق، كقولك: كتبنا بالقلم ومررت بزيد، فإن دخولها للإصاق لا ينافي كونها مع ذلك للتبويض، فنستعمل الأمرين فتكون مستعملا للإصاق في البعض المفروض طهارته. ^{٢٠٨}

الدليل الثاني:

لقد نص على ذلك علماء اللغة، فقد روى الجصاص بسنده عن إبراهيم في قوله تعالى:

^{٢٠٥} - (سورة المائدة: ٦)

^{٢٠٦} - انظر أحكام القرآن، للجصاص ٣٤١/٢.

^{٢٠٧} - (سورة المائدة: ٦)

^{٢٠٨} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤١/٢.

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ^{٢٠٩} قال: إذا مسح ببعض الرأس أجزأه، قال: ولو كانت امسحوا رؤوسكم كان مسح الرأس كله، فأخبر إبراهيم أن الباء للتبويض، وقد كان من أهل اللغة مقبول القول فيها.

الدليل الثالث:

ويدل الاتفاق العملي على أن الباء في الآية للتبويض وذلك أن جميع الفقهاء اتفقوا على جواز ترك القليل من الرأس في المسح والاقتصار على البعض. وهذا هو استعمال اللفظ على التبويض، وقول المخالفين بإيجاب مسح الأكثر لا يخرجهم من أن يكون مستعملاً للفظ على التبويض إلا أنه قدر ذلك البعض بالمقدار الذي ادعاه.^{٢١٠}

اعتراض على كونها للتبويض

وقد ناقش الجصاص الاعتراضات التي أوردها المعارضون للتبويض، واعتراضهم المشهور أن الباء لو كانت للتبويض لما جاز دخولها على كلمة "بعض" وإلا لزم التكرار، وكذا دخولها على كلمة مع تأكيدها بـ "كل" لأنه يلزم من ذلك التناقض، لأن "كل" لتأكيد الجمع يقول: فلو كانت الباء للتبويض لما جاز أن تقول مسحت برأسي كله، كما لا تقول: مسحت ببعض رأسي كله؟

رد الاعتراض

ورد الاعتراض المذكور بأن الباء حقيقتها ومقتضاها إذا أطلقت التبويض مع احتمال كونها ملغاة، فإذا قال: مسحت برأسي كله علمنا أنه أراد أن تكون الباء ملغاة في كلامه، وإذا لم يقل ذلك فهي محمولة على حقيقتها.

كما أن "من" حقيقتها التبويض وقد توجد صلة للكلام فتكون ملغاة في نحو قوله تعالى "مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ"^{٢١١} و"يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ"^{٢١٢} ولا يجب من أجل

^{٢٠٩} - (سورة المائدة: ٦)

^{٢١٠} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٤١/٢.

^{٢١١} - (سورة الأعراف ٥٩)

^{٢١٢} - (سورة الأحقاف ٣١)

ذلك أن يجعل الباء ملغاة في كل موضع إلا بدلالة.^{٢١٣}

وخلاصة الجواب أن الباء تكون ملغاة عند القرينة، ولا تكون للتبعيض، وذلك مع مثل كلمة "كل" و"بعض" مثلا، وأما عند عدم القرينة على إلغائها تكون للتبعيض.

ثانيا: رأى ابن العربي

ويرفض أبو بكر بن العربي أن تكون الباء للتبعيض فيقول: "ظن بعض الشافعية و حشوية النحوية أن الباء للتبعيض، ولم يبق ذو لسان رطب إلا وقد أفاض في ذلك حتى صار الكلام فيها إجلالا بالمتكلم، ولا يجوز لمن شدا طرفا من العربية أن يعتقد في الباء ذلك وإن كانت في موضع لا يحتاج إليها فيه لربط الفعل بالاسم فليس ذلك إلا لمعنى تقول: مررت بزيد فهذا لإصاق الفعل بالاسم، ثم تقول: مررت زيدا فيبقى المعنى."^{٢١٤}

ثالثا: رأى إلكيا الهراسي

ويرى إلكيا الهراسي أن الباء في الآية زائدة وليست للتبعيض ورد قول القائلين بأن "الباء" في قوله "برؤوسكم" لا يقتضي إصاق الفعل بالمحل، حيث لا يحتاج فيه إلى الإصاق لحصوله دون الباء بخلاف قوله "مررت بالجدار" فإنه لابد فيه من الباء لتحقيق الإصاق، فإذا لم تكن الباء في قوله "برؤوسكم" للإصاق كانت للتبعيض.

وفرقوا بين قول القائل: مسحت الجدار، ومررت بالجدار، فإذا قال: مسحت الجدار ظهر كونه ماسحا لكله وإذا قيل: مررت به لم يفهم منه ذلك.

فقال: هذا فرق لا يعرفه أهل اللغة، والباء زائدة هاهنا.

ولما اعترض عليه بأننا إذا جعلناها زائدة ألغينا مقتضاها، ومتى أمكن إعمالها فلا يلغى مقتضاها.

أجاب بأنها إذا كانت ترد زائدة، فكونها زائدة مقتضاها أو معناها، فما ألغيناها من هذه الجهة.^{٢١٥}

لكن إلكيا الهراسي لم ينتبه إلى أن اللفظ يوضع بإزاء معنى، وكونها زائدة لا يكون معنى اللفظ

^{٢١٣} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/٣٤١-٣٤٢.

^{٢١٤} - أحكام القرآن، لابن العربي ٢/٦٢ وبعدها.

^{٢١٥} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢/٣٨-٣٩.

ومقتضاه بل يكون إلغاء معناه ومقتضاه.

فإذا ثبت أن الأئمة اختلفوا في معنى الباء هذا الاختلاف فقد بنوا عليه اختلافهم في المقدار المفروض مسحه من الرأس.

يقول ابن رشد في ذلك: وأصل هذا الاختلاف الاشتراك الذي في "الباء" في كلام العرب، وذلك ألها مرة تكون زائدة مثل قوله تعالى "تَبَّتْ بِالذُّهْنِ وَصَبِغَ لِلْكَالِيْنَ"^{٢١٦} على قراءة من قرأ تبت بضم التاء وكسر الباء من أنبت.

ومرة تدل على التبعيض مثل قول القائل: أخذت بثوبه وبعضه، ولا معنى لإنكار هذا في كلام العرب أعني كون الباء مبعضة، وهو قول الكوفيين من النحويين، فمن رآها زائدة أوجب مسح الرأس كله، ومعنى الزائدة هاهنا كونها مؤكدة ومن رآها مبعضة أوجب مسح بعضه"^{٢١٧}.

ثانيا: حرف "من"

ومن حروف الجر "من" وقد ذكر النحاة لها معاني عديدة منها المعاني التالية:

١ - ابتداء الغاية: وهو الغالب عليها حتى ادعى جماعة أن سائر معانيها راجعة ليه وتقع لهذا المعنى في غير الزمان نحو "من المسجد الحرام"^{٢١٨} "إنه من سليمان"^{٢١٩} قال الكوفيون والأخفش والمبرد وابن درستويه وفي الزمان أيضا بدليل "من أول يوم".

التبعيض: نحو "منهم من كلم الله"^{٢٢٠} وعلامتها إمكان سد "بعض" مسدها كقراءة ابن مسعود "حتى تنفقوا بعض ما تحبون"^{٢٢١}.

^{٢١٦} - (سورة المؤمنون: ٢٠)

^{٢١٧} - بداية المجتهد ١/١٢٠.

^{٢١٨} - سورة الإسراء: ١

^{٢١٩} - سورة النمل: ٣٠

^{٢٢٠} - سورة البقرة: ٢٥٣

^{٢٢١} - قراءة شاذة في سورة آل عمران: ٩٢

بيان الجنس: وكثيرا ما تقع في هذه الحالة بعد "ما" و"مهما" وهما بها أولى لإفراط إيهامهما نحو " مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا" ^{٢٢٢} و " وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ ^{٢٢٣} .
التعليل: نحو "مما خطيئاتهم أغرقوا" ^{٢٢٤} .
البدل: نحو "أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة" ^{٢٢٥} أي بدل الآخرة".
بمعنى عن: نحو "فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله" ^{٢٢٦} .
بمعنى الباء: نحو "ينظرون من طرف خفي" ^{٢٢٧} .
بمعنى "في": نحو "إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة" ^{٢٢٨} .
بمعنى "عند": نحو "لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا" ^{٢٢٩} .
مرادفة على: نحو "ونصرناه من القوم" ^{٢٣٠} أي على القوم.
الفصل: وهي الداخلة على ثاني المتضادين نحو "والله يعلم المفسد من المصلح" ^{٢٣١} "حتى يميز

٢٢٢ - سورة فاطر: ٢

٢٢٣ - سورة الأعراف: ١٣٢

٢٢٤ - سورة نوح: ٢٥

٢٢٥ - سورة التوبة: ٣٨

٢٢٦ - سورة الزمر: ٢٢

٢٢٧ - الشورى: ٤٥

٢٢٨ - سورة الجمعة: ٩

٢٢٩ - سورة آل عمران: ١٠

٢٣٠ - سورة الأنبياء: ٧٧

٢٣١ - سورة البقرة: ٢٢٠

الخبيث من الطيب"^{٢٣٢} قاله ابن مالك وفيه نظر لأن الفصل مستفاد من العامل فإن ماز وميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب التمييز والظاهر أن "من" في الآيتين للابتداء أو بمعنى "عن".

الغاية: تقول رأيت من ذلك الموضوع فجعلته غاية لرؤيتك أي محلاً للابتداء والانتهاء، ويرى ابن هشام أنها للابتداء لأن الرؤية ابتدأت من عندك وانتهت إليه.
الزائدة: نحو "ما جاءني من رجل" في غير الموجب.^{٢٣٣}

المعنى الحقيقي لـ"من"

وليست المعاني المذكورة كلها معاني حقيقية لـ"من" ومن أجل ذلك اختلف اللغويون والنحاة والأصوليون في مدلولها الحقيقي على عدة أقوال:

القول الأول: إنها للتبويض

فقال بعضهم إنها موضوعة لمعنى التبويض، ومن قال بذلك السرخسي^{٢٣٤} البزدوي.^{٢٣٥}

القول الثاني: إنها لابتداء الغاية

وقال طائفة إنها لابتداء الغاية وهو قول أكثر النحاة وأهل اللغة فأهم قد جعلوها لابتداء الغاية في المكان واختلفوا في الزمان، فقال الكوفيون والأخفش والمبرد وابن درستويه وابن مالك إنها

^{٢٣٢} - سورة آل عمران: ١٧٩

^{٢٣٣} - انظر الكافية لابن الحاجب ص: ١٥٩، والمفصل في صنعة الإعراب، للزنجشيري ج: ١ ص: ٣٧٩، طبع دار ومكتبة الهلال، بيروت، تحقيق: د. علي بوملحم. ومعنى اللبيب لابن هشام ٣٥٣-٣٥٨، وشرح ابن عقيل ج: ٣ ص: ١٥، وكتاب حروف المعاني لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، المتوفى عام ٣٤٠ ج: ١ ص: ٥٠. طبع مؤسسة الرسالة عام ١٩٨٤م، تحقيق: د. علي توفيق الحمد.

^{٢٣٤} - أصول السرخسي ٢٢٢/١. حيث قال: "وكلمة "من"، للتبويض باعتبار أصل الوضع".

^{٢٣٥} - أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ١٦٦/٢. حيث قال: "وأما "من" ف، للتبويض، هو أصلها ومعناها الذي وضعت له لما قلنا" وأشار بقوله "لما قلنا" إلى أن الاشتراك خلاف الأصل فجعلناها، للتبويض ليكون له معنى يخصه".

وقد رجح أنها لابتداء الغاية من الحنفية الشيخ عبد العزيز البخاري^{٢٣٧} ومن الشافعية الزركشي، وعزاه إلى الجرجاني وابن العربي وإلكياالمهراسي وأبي البقاء العكبري^{٢٣٨} وغيرهم.^{٢٣٩}

القول الثالث: إنها للبيان والتمييز

وقال بعضهم إنها للبيان والتمييز ومن قال بذلك الإمام الرازي فبعد أن ذكر بعض معانيها قال: "والحق عندي أنها للتمييز، فقولك: سرت من الدار إلى السوق ميزت مبدأ السير عن غيره.

٢٣٦ - الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات عبدالرحمن بن أبي سعيد الأنباري المتوفى عام ٥٧٧ هـ، ج: ١ ص: ٣٧٠، طبع دار الفكر، دمشق.

٢٣٧ - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي ١٧٦/٢. فقد ذكر عدة معانٍ لكلمة "من" ثم ذكر أن جميع هذه المعاني ترجع إلى معنى ابتداء الغاية يقول: "ذكر النحاة أنها لابتداء الغاية... وقد تكون للتبعيض... وللتبيين... وقد تكون مزيدة... وقال المحققون منهم الكل راجع إلى معنى ابتداء الغاية". وبعد أن بين رجوع المعاني المذكورة إلى ابتداء الغاية قال: "ولهذا قال أبو العباس معناها ابتداء الغاية فقط".

٢٣٨ - هو العلامة أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن أبي البقاء العكبري الأزجي الضرير الحنبلي النحوي الفرضي صاحب التصانيف.

وقال ناصح الدين بن الحنبلي: كان إماما في علوم القرآن إماما في الفقه إماما في اللغة إماما في النحو إماما في العروض إماما في الفرائض إماما في الحساب إماما في معرفة المذهب إماما في المسائل النظرية وله في هذه الأنواع من العلوم مصنفات مشهورة.... توفي ليلة الأحد ثامن ربيع الآخر ودفن بمقبرة الإمام أحمد باب حرب. راجع شذرات الذهب، للدمشقي ج: ٣ ص: ٦٧

٢٣٩ - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢٩٢/٢. ويرى الزركشي أيضا أن ابتداء الغاية هو حقيقة معناها وباقي المعاني راجعة إليه عند بعض العلماء يقول: "وقد اختلفوا في أنها حقيقة في ماذا من هذه الاستعمالات؟ على أقوال:

أحدها: أن أصلها ابتداء الغاية والباقي راجع إليها. وحكاها أبو البقاء في "شرح الإيضاح" عن المبرد.... وقطع به عبد القاهر الجرجاني وقال: "لا تنفك" من "عن ابتداء الغاية، وإنما يعرف "التبعيض" و"بيان الجنس" بقرينة، وهذا أولى من الاشتراك اللفظي ومن المجاز.

واليه يشير كلام صاحب "المفصل" أيضا، وحكاها ابن العربي في "المحصول" عن "شرح سيبويه" لابن السراج، ثم قال: وهو صحيح فإن كل تبعيض ابتداء غاية، وليس كل ابتداء غاية تبعيضا، وجرى عليه إلكياالمهراسي، وأنكر بحيثها للتبعيض".

وقولك باب من حديد ميزت الشيء الذي منه الباب عن غيره، وقوله عز وجل: "فاجتنبوا الرجس من الأوثان" ميزت الرجس الذي يجب اجتنابه عن غيره، وكذلك قولك ما جاءني من أحد ميزت الذي نفيت عنه المحمي".^{٢٤٠}

القول الرابع: إنها مشتركة

ويرى البعض أنها مشتركة بين المعاني المذكورة اشتراكاً معنوياً أو لفظياً ومن قال بذلك كمال بن الهمام وابن أمير الحاج^{٢٤١} والشيخ محب الله البهاروي وشارح كتابه الشيخ عبد العلي الأنصاري.^{٢٤٢}

أثر ذلك في اختلاف التفسير

بناء على هذا اختلف المفسرون في تفسير عديد من الآيات نوضح ذلك بما يلي:

مسألة المثل في الصيد

قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ".^{٢٤٣}

فقد اختلف الفقهاء في المراد بالمثل في هذه الآية على عدة أقوال:

القول الأول:

قال ابن عباس إن المراد بالمثل مثله في الصورة والهيئة، ففي الأروى بقرة، وفي الظبية شاة وفي النعامة بعير، وهو قول سعيد بن جبير و قتادة في آخرين من التابعين، وهو قول مالك ومحمد بن

^{٢٤٠} - المحصول في أصول الفقه، للرازي ١/٥٣٠.

^{٢٤١} - انظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ٢/٦٥.

^{٢٤٢} - انظر مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت ١/٢٤٤. يقول: كلمة (من) مشتركة بين المعاني لأن

الكل يتبادر في مواضعه، فلا احتمال لكونه مجازاً في أحدهما وحقيقة في الآخر فإما أن يكون موضوعاً بإزاء القدر المشترك أو بإزاء كل والأول باطل وإلا لتبادر منه، فتعين الثاني".

^{٢٤٣} - (سورة المائدة: ٩٥)

الحسن والشافعي، وذلك فيما له نظير من النعم، فأما ما لا نظير له منه كالعصفور ونحوه ففيه القيمة.

القول الثاني:

وقال عطاء ومجاهد وإبراهيم في المثل: إنه القيمة، وهو قول أبي حنيفة وأبي يوسف، ويشترى بالقيمة هديا إن شاء، وإن شاء اشترى طعاماً، وأعطى كل مسكين نصف صاع.^{٢٤٤}

مبنى الخلاف

والسبب في ذلك اختلافهم في "من" هل هي لبيان الجنس أم لا، فمن يراها لبيان الجنس يوجب المثل في الصورة والهيئة من النعم، ومن لم يعتبرها بيانية أوجب القيمة.

رأي إلكيا الهراسي

واعتبر إلكيا الهراسي "من" بيانية فكان المراد بالمثل المثل من حيث الخلقة وذكر أن هذا هو المتعارف عليه بين الناس، ومن هنا اعتبر الآية نصاً في إيجاب المثل من النعم من حيث الخلقة والهيئة. فقال: "فإن الآية نص في إيجاب المثل من النعم، فإذا قال الله تعالى "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ" فمعناه بالمثل من النعم، والجزاء من النعم بطريق المماثلة، ولو اقتصر على قوله: "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ" أو فجزاء من النعم، لم يمكن طرح النعم المذكور، وجعل القيمة أصلاً وكذلك هاهنا".^{٢٤٥}

الدليل على ذلك

واستدل على ذلك بفهم الصحابة والتابعين فإن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا على إيجاب البدنة في النعمة، أفيتوهم متوهم أن قيمة النعمة بدنة في زمن الصحابة وفي زمن التابعين؟ فلما لم تكن قيمة النعمة مثل قيمة البدنة وقد أوجبوها فيها علمنا أن المراد بالمثل في الآية المثل في الخلقة والهيئة.

^{٢٤٤} - انظر أحكام القرآن، للحصاص ٤٧٠/٢-٤٧١. وأحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٠٩/٣.

يقول الشريبي: "والعبارة في المماثلة بالخلقة والصورة تقريبا لا تحقبا فأين النعمة من البدنة، لا بالقيمة فيلزم في الكبير كبير، وفي الصغير صغير، وفي الذكر ذكر، وفي الأنثى أنثى وفي الصحيح صحيح".

في معني المحتاج ج: ١ ص: ٥٢٦ محمد الخطيب الشريبي الشافعي، طبع دار الفكر، بيروت، وراجع تفصيل

المسألة في بدائع الصنائع، للكاساني ج: ٢ ص: ١٩٩

^{٢٤٥} - انظر أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٠٩/٣-١١٠.

رأي ابن العربي

ويرى أبو بكر بن العربي أيضا أن المراد بالمثل هو ما يشبهه في الحلقة والهيئة والصورة.

الدليل على رأيه

واستدل على ذلك بمعنى "من" في قوله تعالى: "من النعم" فذكر أن "من" تأتي بمعاني عديدة وأن من جعلتها بيان الجنس، كقولك: خاتم من حديد، ونقل عن النحاة وأهل اللغة أنها لا تكون للتبعيض بحال، ولا في موضع، وإنما يقع التبعيض فيها بالقرينة، فجاءت مقترنة بقوله: "من النعم" لبيان جنس مثل المقتول المفدى، وأنه يكون من الإبل والبقر والغنم.^{٢٤٦}

رأي من يقول إنها ليست لبيان الجنس

ويرى الجصاص أن "من" ليست للبيان فإنه بين أولا أن المراد بالمثل هو القيمة، واستدل على ذلك بعدة أدلة، منها:
الدليل الأول:

أن المثل ورد في اللغة والشرع بمعنى القيمة وبمعنى النظر من جنسه، وبمعنى النظر من النعم، وأصول الشرع تقتضي إيجاب القيمة أو النظر من جنسه، واتفقوا أن النظر من جنسه غير مراد، فوجب أن يكون المثل المراد بالآية هو القيمة.

الدليل الثاني: القرائن في الآية

ويرى الجصاص أن "من" ليست للبيان في هذه الآية لأنه قد ورد قرائن في الآية تدل على ذلك.

القرينة على ذلك: قوله "من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً" فلما وصله بما ذكر وأدخل عليه حرف التخيير ثبت بذلك أن ذكر النعم ليس على وجه التفسير للمثل.

ألا ترى أنه قد ذكر الطعام والصيام جميعاً وليساً مثلاً من حيث الهيئة والحلقة، وأدخل "أو" بينهما وبين النعم، ولا فرق إذ كان ذلك ترتيب الآية بين أن يقول: فجزاء مثل ما قتل طعاماً أو صياماً أو من النعم هدياً، لأن تقدم ذكر النعم في التلاوة لا يوجب تقديمه في المعنى، بل الجميع كأنه مذكور بلفظ واحد معاً.

ألا ترى أن قوله تعالى "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ

^{٢٤٦} - راجع أحكام القرآن، لابن العربي ١٨٠/٢.

كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَخْرِيْرُ رَقَبَةً".^{٢٤٧} لم يقتض كون الطعام مقدماً على الكسوة ولا الكسوة مقدمة على العتق في المعنى، بل الكل كأنه مذكور بلفظ واحد معاً.

فكذلك قوله "فجزاء مثل ما قتل من النعم" موصولاً بقوله "يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين" لم يكن ذكر النعم تفسيراً للمثل.

القرينة الثانية: إن قوله تعالى "فجزاء مثل ما قتل"^{٢٤٨} كلام تام بنفسه غير مفتقر إلى أن يضاف إليه غيره.

وقوله: "مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ".^{٢٤٩} يمكن استعماله على غير وجه التفسير للمثل، فلم يجوز أن يجعل المثل مضمناً بالنعم مع استغناء الكلام عنه، لأن كل كلام فله حكم غير جائز تضمينه بغيره إلا بدلالة تقوم عليه سواه.

القرينة الثالثة: قوله "من النعم" معلوم أن فيه تقدير إرادة المحرم، فمعناه، من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً إن أراد الهدى، والطعام إن أراد الطعام، فليس هو إذاً تفسيراً للمثل، كما أن الطعام والصيام ليسا تفسيراً للمثل المذكور.^{٢٥٠}

٢٤٧ - (سورة المائدة: ٨٩)

٢٤٨ - (سورة المائدة: ٩٥)

٢٤٩ - (سورة المائدة: ٩٥)

٢٥٠ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٧٢/٢.

الفصل الثالث

قواعد النحو والإعراب

وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

قواعد النحو والإعراب

إن النحو والإعراب من أهم ما يجب أن يتقنه المفسر، لأن المعنى يختلف باختلاف الإعراب، ومن هنا يكون سببا للاختلاف في تفسير آيات الأحكام، ونظرا لذلك اشترط العلماء إتقانه لبلوغ مرتبة الاجتهاد.

قال أبو البركات الأنباري^{٢٥١}: "إن الأئمة من السلف والخلف أجمعوا قاطبة على أنه شرط في رتبة الاجتهاد، وأن المجتهد لو جمع كل العلوم لم يبلغ رتبة الاجتهاد حتى يعلم النحو، فيعرف به المعاني التي لا سبيل لمعرفتها بغيره، فرتبة الاجتهاد متوقفة عليه لا تتم إلا به".^{٢٥٢}

واشترط تعلم النحو لمن يفسر القرآن الكريم، فقد ذكر السيوطي العلوم التي اشترط العلماء تعلمها لمن يفسر القرآن يقول: "ومنهم من قال: يجوز تفسيره لمن كان جامعاً للعلوم التي يحتاج المفسر إليها وهي خمسة عشر علماً... الثاني: النحو لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب، فلا بد من اعتباره، أخرج أبو عبيد عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حسن المنطق ويقوم بها قراءته، فقال: حسن، فتعلمها، فإن الرجل يقرأ الآية فيعيا بوجهها فيهلك فيها".^{٢٥٣}

و قد أوجب عمر بن الخطاب تعلمه فقد أورد البيهقي أنه قال: "تعلموا السنة والغرائض

^{٢٥١} - هو عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد كمال الدين أبو البركات الأنباري قرأ على ابن الجواليقي وابن الشجري وبرع.

وله المصنفات المفيدة منها شرح دواوين الشعراء وهدية الذاهب في معرفة المذاهب والداعي إلى الإسلام في علم الكلام والنور اللائح في اعتقاد السلف الصالح ومنتور العقود في تجريد الحدود والتنقيح في مسلك الترجيح والجمل في الجدل والاختصار في الكلام على ألفاظ تدور بين النظر ونجدة السؤال في علم عمدة السؤال والإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين.....

توفي سنة تسع وسبعين وحمسمائة ببغداد ودفن بجوار الشيخ أبي إسحاق". راجع البلغة، للفيروزآبادي ج: ١

ص: ١٣٣

^{٢٥٢} - "لمع الأدلة في أصول النحو" الفصل الحادي عشر لأبي البركات كمال الدين محمد الأنباري التوفي عام

٥٧٧ هـ.

^{٢٥٣} - الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي ٢/٢١٣، رواه البيهقي في شعب الإيمان ج: ٢ ص: ٢٦٠، رقم

الحدِيث ١٦٩١.

واللحن كما تتعلمون القرآن".^{٢٥٤}

إلا أن الإعراب لما سهل تخريجه و توجيهه لم يبين المفسرون تفسيرهم للآيات عليه، ومن هنا قلما تجد الاختلاف في الإعراب سبباً للاختلاف في تفسير آيات الأحكام، ومن هنا تجد ابن العربي يقول بعد أن ذكر وجهها في تفسير آية على أساس النحو: "واعلموا أن هذه المسألة من غوامض العلم و أخذها من طريق النحو يضعف".^{٢٥٥}

ومع ذلك كان لقواعد النحو أثر في اختلاف التفسير، وسنلاحظ ذلك في المباحث التالية بعون الله تعالى:

المبحث الأول: الاختلاف في مرجع الضمير و المشار إليه وأثرها في اختلاف التفسير.
المبحث الثاني: الاختلاف في الصفة والموصوف والاستثناء وأثره في اختلاف في التفسير.

^{٢٥٤} - شعب الإيمان ج: ٢ ص: ٢٥٧، رقم الحديث: ١٦٧٤.

^{٢٥٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٤٨٤

المبحث الأول
الاختلاف في مرجع
الضمير و المشار إليه
وأثره في اختلاف التفسير

أولاً: مرجع الضمير

لابد للضمير من مفسر أو مرجع

المضمر ويسمى الضمير أيضاً، ويسميه الكوفيون الكناية والمكني، وهو عبارة عما دل على متكلم نحو أنا ونحن أو مخاطب نحو أنت وأنتما أو غائب نحو هو.^{٢٥٦}

ولا بد للضمير من مفسر يبين ما يراد به فإن كان لتكلم أو مخاطب فمفسره حضور من هو له، وإن كان لغائب فمفسره نوعان: إما أن يكون لفظاً.

أو يكتفى بشهرته عن ذكر لفظه في الكلام يرجع إليه نحو "إنا أنزلناه" أي القرآن.

فما كان مرجعه لفظاً ينقسم إلى قسمين:

الغالب: وهو الذي يكون وفق القاعدة، فيكون متقدماً على الضمير.

الشاذ: وهو الذي يكون خلاف القياس، فيكون متأخراً عنه لفظاً ورتبة.

فالأول وهو الغالب على ثلاثة أنواع:

ما تقدم على الضمير في اللفظ والرتبة، نحو "رأيت زيدا فأكرمته".

ما تقدم في اللفظ دون الرتبة، نحو "وإذ ابتلى إبراهيم ربه".^{٢٥٧}

ما تقدم في الرتبة دون اللفظ، نحو "فأوجس في نفسه خيفة موسى".^{٢٥٨}

والنوع الثاني: أن يكون مؤخراً في اللفظ والرتبة وهو محصور في سبعة أبواب:

أحدها: باب ضمير الشأن والقصة، نحو قوله تعالى: "قل هو الله أحد"^{٢٥٩} وقوله: "فَإِنَّهَا لَأَ"

^{٢٥٦} - شرح شذور الذهب لابن هشام ص ١٧٤

^{٢٥٧} - سورة البقرة: ١٢٤

^{٢٥٨} - سورة طه: ٦٧

^{٢٥٩} - سورة الإخلاص: ١

والثاني: أن يكون مخبرا عنه بمفسره نحو "ما هي إلا حياتنا الدنيا"^{٢٦١} أي ما الحياة إلا حياتنا الدنيا.

والثالث: الضمير في باب نعم وبئس نحو "نعم رجلا زيد" و "بئس للظالمين بدلا"^{٢٦٢} فإنه مفسر بالتمييز.

والرابع: مجرور رب نحو ربه رجلا فإنه مفسر بالتمييز.

والخامس: الضمير في التنازع إذا عملت الثاني واحتاج الأول إلى مرفوع نحو قاما وقعد أخواك فإن الألف راجعة إلى الأخوين.

والسادس: الضمير المبدل منه ما بعده كقولك في ابتداء الكلام ضربته زيدا وقول بعضهم اللهم صل عليه الرؤوف الرحيم.

والسابع: الضمير المتصل بالفاعل المقدم العائد على المفعول المؤخر وهو ضرورة على الأصح كقوله:

جزى ربه عني عدي بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل^{٢٦٣}

فأعيد الضمير من ربه إلى عدي وهو متأخر لفظا ورتبة.^{٢٦٤}

أثر الاختلاف في مرجع الضمير في تفسير آيات الأحكام

فإذا ثبت أن الضمير يحتاج إلى مفسر ومرجع، وقد تكون في العبارة عدة أشياء تصلح أن تكون مفسرة أو مراجع للضمير، ويختلف المعنى باختلاف المرجع، فيختلف المفسرون والفقهاء في تحديده من بينها، ويؤدي ذلك إلى اختلاف في التفسير، ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة.

٢٦٠ - سورة الحج: ٤٦

٢٦١ - سورة الجن: ٢٤

٢٦٢ - سورة الكهف: ٥٠

٢٦٣ - البيت للناطقة انظر الخصائص لابن حني ج: ١ ص: ٢٩٤.

٢٦٤ - انظر شرح شذور الذهب ١٧٥ - ١٧٨

الاختلاف في مرجع ضمير "وليه"

في قوله تعالى: " فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمِلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ ".^{٢٦٥}

فالضمير في "وليه" يحتمل أن يكون عائداً على "الحق" ويحتمل أن يكون عائداً على "الذي عليه الحق".

يقول أبو بكر بن العربي: اختلف الناس فيما يعود عليه ضمير وليه على قولين:

الأول: قيل يعود على الحق، فالتقدير فليملل ولي الحق.

الثاني: إنه يعود على الذي عليه الحق، فالتقدير فليملل ولي الذي عليه الحق الممنوع من

الإملاء بالسفه والضعف والعجز.^{٢٦٦} بناء على ذلك اختلفوا في الحجر على السفیه.

الحجر على السفیه

اختلف الفقهاء في الحجر على السفیه على قولين:

القول الأول

كان الإمام أبو حنيفة لا يرى الحجر على الحر البالغ العاقل لا لسفه ولا لتبذير ولا لدين وإفلاس، وإن حجر عليه القاضي ثم أقر بدين أو تصرف في ماله ببيع أو هبة أو غيرها جاز تصرفه، وهو قول عبيد الله بن الحسن وإبراهيم النخعي ومحمد بن سيرين والحسن البصري.^{٢٦٧}

القول الثاني:

وقال أبو يوسف ومحمد ومالك والشافعي إنه يجوز الحجر عليه بحكم الحاكم إذا ثبت لديه

^{٢٦٨} سفهه.

^{٢٦٥} سورة البقرة: ٢٨٢.

^{٢٦٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٣٣١.

^{٢٦٧} - بداية المبتدي، للمرغيناني ج: ١ ص: ٢٠١. والمبسوط، للسرخسي ج: ٢٤ ص: ١٥٧.

^{٢٦٨} - انظر الكافي لابن عبد البر ج: ١ ص: ٤٢٣، وبداية المجتهد ٢/٢٧٩، وأحكام القرآن،

مدار الخلاف

يرى الجصاص أن كل واحد من الفريقين المذكورين من موجبي الحجر على السفية ومن مبطله احتج بهذه الآية، فاحتج مثبتو الحجر للسفيه بقوله تعالى "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ".^{٢٦٩} فأجاز لولي السفية الإملاء عنه، وما عليه وليه عنه يلزمه، وهذا هو الحجر بعينه.

واحتج مبطلو الحجر بما في مضمون الآية من جواز مداينة السفية بقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ" إلى قوله تعالى: "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا" فأجاز مداينة السفية وحكم بصحة إقراره في مداينته.

وإنما خالف بينه وبين غيره في إملاء الكتاب لقصور فهمه عن استيفاء ماله وما عليه مما يقتضيه شرط الوثيقة.

وقالوا: إن قوله تعالى: "فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ"، المراد به ولي الدين.^{٢٧٠}

رأي الجصاص

ورجح الجصاص عود الضمير إلى "الحق" وأن الآية لا تدل على الحجر على السفية.

الدليل على ذلك:

أن الناس اتفقوا على عدم صحة إقرار ولي المحجور عليه، بل يرون ذلك من حق القاضي، فثبت بذلك أن الآية لم ترد إمرار تصرف ولي السفية عليه عن طريق الحجر عليه بل المراد بها إملاء ولي الحق لا غير.^{٢٧١} وذكر في موضع آخر أن هذا يروي عن الربيع بن أنس وقاله الفراء.^{٢٧٢}

^{٢٦٩} - (سورة البقرة: ٢٨٢).

^{٢٧٠} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٨٧/١.

^{٢٧١} - أحكام القرآن، للجصاص ٤٨٧/١. يقول: "وقد روي ذلك عن جماعة من السلف قالوا وغير جائز

أن يكون المراد ولي السفية على معنى الحجر عليه وإقراره بالدين عليه لأن إقرار ولي المحجور عليه غير جائز عليه عند أحد، فعلمنا أن المراد ولي الدين، فأمر بإملاء الكتاب حتى يقربه المطلوب الذي عليه الدين".

^{٢٧٢} - انظر أحكام القرآن، للجصاص ٤٨٨/١.

رأي ابن العربي

ورجح أبو بكر بن العربي عود الضمير على "الذي عليه الحق" قائلاً "والظاهر أنه يعود على الذي عليه الحق، لأنه صاحب الولي في الإطلاق، يقال: ولي السفينة وولي الضعيف، ولا يقال ولي الحق، إنما يقال: صاحب الحق".^{٢٧٣} ورتب على ذلك جواز الحجر على السفينة.

ثانياً: الاختلاف في المشار إليه

كما أن الضمير يحتاج إلى المرجع فكذا اسم الإشارة يحتاج إلى المشار إليه لرفع إبهامه وخاصة إذا لم يكن المشار إليه شيئاً محسوساً. فإذا وجدت أمور عديدة في العبارة يصلح كل واحد منها أن يكون مشاراً إليه يحصل الاختلاف فيه، ويكون ذلك سبباً في تحديد معنى الآية وتفسيرها، ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة لتتضح المسألة.

مسألة حج التمتع والقران لأهل الحرم

قال الله تعالى: **فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ".**^{٢٧٤}

قد مر في الآية ذكر التمتع والهدي، وكل واحد منهما يصلح أن يكون مشاراً إليه، ويختلف المعنى باختلافه تماماً، وبكل احتمال قال قوم، فاختلفوا على أقوال:

القول الأول

فقال بعضهم: إن المشار إليه لـ "ذلك" التمتع، فيكون المعنى ذلك أي التمتع لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، والمراد بالتمتع أداء العمرة والحج في سفر واحد سواء كان ذلك بنية القران أو التمتع، فيكون على ذلك لا يجوز التمتع لأهل الحرم، وهو قول الإمام أبي حنيفة، واختاره الجصاص.

يقول الجصاص الرازي: "وهذه المتعة مخصوص بها من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام لقوله: "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" ومن كان وطنه المواقيت فما دونها إلى مكة

^{٢٧٣} - أحكام القرآن، لابن العربي ١/٣٣٢.

^{٢٧٤} - (سورة البقرة: ١٩٦)

فليس له متعة ولا قران وهو قول أصحابنا، فإن قرن أو تمتع فهو محطى وعليه دم لا يأكل منه، لأنه ليس بدم متعة، وإنما هو دم جنابة، إذ لا متعة لمن كان من أهل هذه المواضع، لقوله: "ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام".^{٢٧٥}

القول الثاني

وقال الآخرون: المشار إليه لـ "ذلك" الهدى، فيكون معنى الآية عندهم أن الهدى أو ما ينوب منابه من الصيام على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام.
أما التمتع والقران فيجوز لهم مثل ما يجوز لغيرهم، وهو قول المالكية والشافعية وغيرهم، وهو الذي اختاره أبو بكر بن العربي والكيالهراسي.^{٢٧٦}

أدلة من يقول إن الإشارة ترجع إلى التمتع

واستدل الجصاص على أن المشار إليه التمتع وليس الهدى بعدة وجوه:

الدليل الأول:

إن الصحابة والتابعين فهموا من الآية ذلك، فقد ذكر الجصاص أن ابن عمر قال: إنما التمتع رخصة لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، وروى مثل ذلك عن طاووس.

الدليل الثاني:

قرينة السياق تدل على أن المشار إليه التمتع وليس الهدى، وذلك لأن الله تعالى قال: "ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ"^{٢٧٧} واللام للاستحقاق والتعليك، ولو أراد معنى الاستعلاء والإجبار لقال: ذلك على من لم يكن أهله.

الدليل الثالث:

والعقل يقتضي أن يكون المشار إليه التمتع وليس الهدى، فإن في توقف جواز التمتع على كون الإنسان من أهل الحرم، فائدة معقولة.

^{٢٧٥} - أحكام القرآن، للجصاص ٢٨٧/١.

^{٢٧٦} - المهذب، للشيرازي ج: ١ ص: ٢٠١. الكافي لأبي عمر بن عبد البر القرطبي ج: ١ ص: ١٤٩، طبع

دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، عام ١٤٠٧هـ.

^{٢٧٧} - (سورة البقرة: ١٩٦)

وهي أن يقتصروا على سفر واحد لأداء الحج العمرة، فيكون في ذلك تخفيفاً عليهم وإزالة المشقة عنهم، وليس هناك معنى معقول في ترتب عدم وجوب الهدي على كونه من أهل الحرم.^{٢٧٨}

رأي إلكياهراسي وابن العربي

ويؤول إلكياهراسي وابن العربي الآية، فيقول إلكياهراسي: إن اللام هنا بمعنى "على".^{٢٧٩} وقد ر أبو بكر بن العربي في الآية كلمة لتصحيح المعنى فقال: "معنى الآية أن ذلك الحكم مشروع لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام".^{٢٨٠}

مناقشة هذا الرأي

إن التقدير الذي قدره ابن العربي يخرج الآية عن ظاهرها، ويخرجها من أن يكون دليلاً لإيجاب دم التمتع، فتكون الآية دالة على مشروعية دم التمتع وجوازه مع أنه واجب عندهم. وأما بالنسبة لتأويل الإمام الشافعي بأن يكون اللام في الآية بمعنى "على" ويكون معناها "على من لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام" لأن اللام قد تقام مقام "على" كما قال تعالى: "أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ"^{٢٨١} ومعناه وعليهم اللعنة؟

فإنه تأويل مردود لأنه لا يجوز إزالة اللفظ عن حقيقته وصرفه إلى المجاز إلا بدلالة، ولكل واحدة من هذه الأدوات معنى هي موضوعة له حقيقة، فـ"على" حقيقتها خلاف حقيقة اللام، فغير جائز حملها عليها إلا بدلالة.^{٢٨٢}

مسألة: نفقة الصغير على الورثة

قال الله تعالى: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا

^{٢٧٨} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٨٧/١.

^{٢٧٩} - ونقل ذلك عن الإمام الشافعي أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١٠٠/١.

^{٢٨٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٨٢/١.

^{٢٨١} - (سورة الرعد: ٢٥)

^{٢٨٢} - انظر أحكام القرآن، للجصاص ٢٨٨/١.

تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ^{٢٨٣} فقد اختلف المفسرون فيما يشير إليه "ذلك" في قوله تعالى "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"^{٢٨٤} وبناء على ذلك اختلفوا في وجوب نفقة الصغير على غير الأب على مذاهب:

المذهب الأول

يرى الحنفية والحنابلة، ومن السلف قتادة والحسن، ويروى عن عمر وجوب النفقة على قرابة المولود الذين يرثونه إذا عدم الأب.^{٢٨٥}

المذهب الثاني

وقال مالك والشافعي، ويروى عن الشعبي وابن عباس أنه لا تجب نفقة الصغير على الورثة.^{٢٨٦}

مدار الخلاف

يقول ابن العربي في مبنى الخلاف: "وتحقيق القول فيه أن قوله تعالى: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"^{٢٨٧} إشارة إلى ما تقدم فمن الناس من رده إلى جميعه، من إيجاب النفقة وتحريم الإضرار منهم أبو حنيفة من الفقهاء ومن السلف قتادة والحسن ويسند إلى عمر رضي الله عنه، فأوجبوا على قرابة المولود الذين يرثونه نفقة إذا عدم أبوه.

وقالت طائفة من العلماء: إن قوله تعالى "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"^{٢٨٨} لا يرجع إلى جميع

^{٢٨٣} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{٢٨٤} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{٢٨٥} - الهداية شرح البداية ج: ٢ ص: ٤٧ والمبدع ج: ٨ ص: ٢١٤ والمعني ج: ٨ ص: ١٦٩

^{٢٨٦} - انظر معني المحتاج ج: ٣ ص: ٤٤٧، وأحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠٧/١.

ورود في المدونة الكبرى ج: ٢ ص: ٢٩٨ "وأما قول مالك "وعلى الوارث مثل ذلك"، فإن ذلك في الضرر "على الوارث مثل ذلك" أن لا يضار.

^{٢٨٧} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{٢٨٨} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

ما تقدم كله، وإنما يرجع إلى تحريم الإضرار، والمعنى: وعلى الوارث من تحريم الإضرار بالأم ما على الأب".^{٢٨٩}

دليل القائلين بعود الإشارة إلى جميع ما تقدم

يرى الجصاص أن الإشارة في قوله تعالى: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"^{٢٩٠} تعود على جميع المذكور قبله من عند قوله "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" لأن الكلام كله معطوف بعضه على بعض بالواو، وهي حرف الجمع، فكان الجميع مذكورا في حال واحدة، النفقة والكسوة والنهي لكل واحد منهما عن مضارة الآخر.

ثم لما قال تعالى: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"^{٢٩١} يعني النفقة والكسوة، وأن لا يضارها ولا تضارها، إذ كانت المضارة قد تكون في النفقة كما تكون في غيرها، كان ذلك موجبا على الوارث جميع المذكور.^{٢٩٢}

و أن تخصيصه ببعض المذكور غير صحيح إلا بدلالة، ولا دلالة هنا، فتبقى الإشارة عائدة إلى جميع ما تقدم ذكره. يقول: لأن قوله: "وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"^{٢٩٣} عائد على جميع المذكورين في النفقة والمضارة وغير جائز لأحد تخصيصه بغير دلالة".^{٢٩٤}

دليل القائلين بأن الإشارة تعود إلى المضارة فقط

ويرى أبو بكر بن العربي أن الإشارة تعود على أقرب مذكور، ومن يدعي رجوعها إلى كل

^{٢٨٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٧٦/١.

^{٢٩٠} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{٢٩١} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{٢٩٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠٧/١.

^{٢٩٣} - سورة البقرة: ٢٣٣.

^{٢٩٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠٧/١.

المذكور فعليه الدليل، يقول: "فمن ادعى أنه يرجع العطف فيه إلى جميع ما تقدم فعليه الدليل، وهو يدعى على اللغة العربية ما ليس منها، ولا يوجد له نظير فيها".^{٢٩٥}

ويرى إلكياهراسي كذلك عودة الإشارة إلى أقرب مذكور يقول: وقوله تعالى: "وَعَلَى

الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ"^{٢٩٦} يمكن أن يحمل على أقرب مذكور، وهو نفي المضارة".^{٢٩٧}

^{٢٩٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٧٦/١.

^{٢٩٦} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{٢٩٧} - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١٨٨/١.

المبحث الثاني

الاختلاف في الصفة والموصوف والاستثناء

وأثره في اختلاف في التفسير

أولاً: الصفة و الموصوف

قوله تعالى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخْوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ"^{٢٩٨}.

اختلف السلف في تحريم زوج الأم. على قولين:

القول الأول

روي عن علي وجابر وابن الزبير وزيد بن ثابت ومجاهد أن العقد على البنت لا يحرم أمها حتى يدخلها، كما أن العقد على الأم لا يحرم البنت حتى يدخلها.^{٢٩٩}

القول الثاني

وقال سائر العلماء والصحابة: إن العقد على البنت يحرم أمها، ولا تحرم البنت حتى يدخل بالأم.^{٣٠٠}

مبنى الخلاف

والسبب في ذلك اختلاف النحاة في الوصف في قوله: "اللائي دخلتمهن".

فقال بعضهم: يرجع إلى الربائب والأمهات جميعاً.

وقال الآخرون: يرجع إلى الربائب فقط دون الأمهات.

فإذا كان راجعاً إلى الربائب والأمهات جميعاً تكون صفة لنسائكم في قوله "وأمهات نسائكم" وكذا تكون صفة لنسائكم في قوله "وربائبكم اللائي في حجوركم من نسائكم"، وهذا يجوز عند الكوفيين فإنهم يجوزون إرجاع وصف واحد إلى موصوفين مختلفي العامل، وكلمة "نسائكم" هنا وإن كانت مجرورة في الموضعين إلا أن العامل في الموضع الأول الإضافة وفي الموضع الثاني حرف الجر، وهما مختلفان.

^{٢٩٨} - سورة النساء: ٢٣.

^{٢٩٩} - راجع بداية المجتهد لابن رشد ج: ٢ ص: ٢٥، وأحكام القرآن، للخصاص ١٢٨/٢.

^{٣٠٠} - انظر بداية المجتهد لابن رشد ج: ٢ ص: ٢٥، وأحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٢٨/٢ -

وأحكام القرآن، لإلكياهراسي ٣٩٥/٢، وأحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٤٨٤/١.

ومنع أهل البصرة ذلك، فلا يصح رجوع الوصف في قوله "اللاتي دخلتم هن" إلا إلى الموصوف الأقرب إليه وهو "نسائكم" في قوله "وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم".^{٣٠١} ومن هنا يقول العكبري تابعا للبصريين: "اللاتي دخلتم هن" نعت لنسائكم التي تليها، وليست صفة لنسائكم التي في قوله "وأمهات نسائكم" لوجهين: أحدهما: أن نسائكم الأولى مجرورة بالإضافة، ونسائكم الثانية مجرورة بمن، فالجران مختلفان، وما هذا سبيله لا تجري عليه الصفة كما إذا اختلف العامل".^{٣٠٢}

يجوز الاحتمالان

أما علماء التفسير، فاستدل بعضهم على رجوع النعت إلى أقرب مذكور، إلا أن الأكثر يقولون بجواز رجوعه إلى أقرب مذكور وإلى جميع ما تقدم في اللغة، ويبقى الاحتمال في كل نص من هذا القبيل فيحتاجون إلى ترجيح احتمال على آخر. ومن هنا يقول ابن العربي: "واعلموا أن هذه المسألة من غوامض العلم، وأخذها من طريق النحو يضعف، فإن الصحابة العرب القرشيين الذين نزل القرآن بلغتهم أعرف من غيرهم بمقطع المقصود منهم، وقد اختلفوا فيه وخصوصا علي رضي الله عنه مع مقداره في العلمين، ولو لم يسع ذلك في اللغة العربية لكان فصاحتها بالأعجمية، وإنما ينبغي أن يحاول ذلك بغير هذا القصد".^{٣٠٣}

رأي ابن العربي

يرى ابن العربي أن الصفة تحتل العودة إلى أقرب مذكور وإلى جميع ما تقدم. إلا أن الراجح هذه الآية رجوعها إلى نسائكم في قوله "من نسائكم" وليس إلى جميع ما

^{٣٠١} - يقول أبو حيان في تفسيره البحر المحيط تحت هذه الآية "من نسائكم اللاتي دخلتم هن" ظاهر هذا أنه متعلق بقوله: وربائبكم فقط. واللاتي: صفة لنسائكم المجرور بمن، ولا جائز أن يكون {اللاتي} وصفاً لنسائكم من قوله: وأمهات نسائكم، ونسائكم المجرور بمن، لأن العامل في المنعوتين قد اختلف: هذا مجرور بمن، وذاك مجرور بالإضافة. ولا جائز أن يكون من نسائكم متعلقاً بمحذوف ينتظم أمهات نسائكم وربائبكم، لاختلاف مدلول حرف الجر إذ ذلك، لأنه بالنسبة إلى قوله: وأمهات نسائكم يكون من نسائكم لبيان سورة النساء، ومميز المدخول بها من غير المدخول هن. وبالنسبة إلى قوله: وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم هن، يكون من نسائكم لبيان ابتداء الغاية كما تقول: هذا ابني من فلانة. وراجع الكشاف، للزمخشري

^{٣٠٢} - إملأ ما من به الرحمن، للعكبري ج ١/١٧٤.

^{٣٠٣} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٤٨٤.

تقدم.^{٣٠٤} وترجع ذلك عند الجصاص من وجوه:

الوجه الأول

إن كلا من الجملتين أعنى "وأمهات نسائكم" وقوله تعالى "وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ"^{٣٠٥} مكتفية بنفسها في إيجاب الحكم، وكل كلام اكتفى بنفسه من غير تضمين له بغيره ولا حملة عليه وجب إجراؤه على مقتضى لفظه دون تعليقه بغيره، فلما كان قوله "وأمهات نسائكم" جملة مكتفية بنفسها يقتضي عمومها تحريم أمهات النساء مع وجود الدخول وعدمه، وكان قوله تعالى "وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ"^{٣٠٦} جملة قائمة بنفسها على ما فيها من شرط الدخول، لم يجز لنا بناء إحدى الجملتين على الأخرى، بل الواجب إجراء المطلق منهما على إطلاقه والمقيد على تقييده وشرطه، إلا أن تقوم الدلالة على أن إحداهما مبنية على الأخرى محمولة على شرطها.^{٣٠٧}

الوجه الثاني:

يرى الجصاص أن هذا الوصف يجري مجرى الاستثناء تقديره وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم إلا اللاتي لم تدخلوا بهن، لأن فيه إخراج بعض ما انتظمه العموم، فلما كان ذلك في معنى الاستثناء، وكان من حكم الاستثناء عوده إلى ما يليه إلا أن تقوم الدلالة على رجوعه إلى جميع ما تقدم، وجب أن يكون حكمه مقصورا على الربائب، ولم يجز رده إلى ما تقدم إلا بدلالة.^{٣٠٨}

الوجه الثالث:

يرى الجصاص أن في إرجاع الوصف إلى "نسائكم" في قوله "وأمهات نسائكم" تخصيص لعموم اللفظ، وفي رجوعه إلى الموصوف المذكور شك لأنه أمر مختلف فيه، وغير جائز تخصيص

^{٣٠٤} - أحكام القرآن، لابن العربي ٤٨٤/١.

^{٣٠٥} - (سورة النساء ٢٣)

^{٣٠٦} - (سورة النساء ٢٣)

^{٣٠٧} - أحكام القرآن، للجصاص ١٢٨/٢.

^{٣٠٨} - أحكام القرآن، للجصاص ١٢٨/١.

العموم بالشك، فوجب إبقاؤه على العموم، فيكون عموم التحريم في أمهات النساء مقرا على بابه، وأما رجوعه إلى "نسائكم" في قوله تعالى وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ^{٣٠٩} فأمر مؤكدا، فوجب تقييده به.^{٣١٠}

الوجه الرابع:

ذكر إلكيا الهراسي لترجيح عود الصفة إلى "من نسائكم" وجها وهو: أن الله تعالى وصف الرئب بقوله "اللاتي في حجوركم" وهذا الوصف لا يمكن عوده إلى أمهات النساء، ثم قال تعالى "من نسائكم اللاتي دخلتمهن" وهذا بمثابة النعت الثاني، فالأصل في ذلك أن يعود إلى ما عاد إليه النعت الأول وهن الرئب ولا يجوز رجوعه إلى أمهات النساء فكذلك لا يجوز رجوع النعت الثاني إليهن أيضا.^{٣١١}

الوجه الخامس:

ذكر الجصاص سببا آخر وهو أن إضمار شرط الدخول لا يصح في أمهات النساء مظهرا، لأنه لا يستقيم أن يقال وأمهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتمهن، لأن أمهات نساتنا لسن من نساتنا، والرئب من نساتنا، لأن البنت من الأم وليست الأم من البنت، فلما لم يستقم الكلام بإظهار أمهات النساء في الشرط لم يصح إضماره فيه، فثبت بذلك أن قوله من نسائكم إنما هو وصف الرئب دون أمهات النساء.

وقد اعترض على هذا الوجه فقيل: إن إظهار شرط الدخول يصح فإن تقديره من حيث العطف "وأمهات نسائكم وبنات نسائكم" وذلك يقتضي الجمع فكأنه قال: وأمهاهن وبناتهن، فانصرف الثاني إلى ما انصرف إليه الأول، فتقديره وأمهات نسائكم وبنات نسائكم اللاتي في حجوركم ونسائكم ممن قد دخلتمهن، فيكون النعتان للمضاف إليه وهو كلمة نسائكم.

وأجيب عنه بأن الأسماء المتحدث عنها المذكورة هي التي يصرف النعت إليها دون الأسماء المضاف إليها، إلا أن يتبين أن النعوت للأسماء المضاف إليها بنص أو بضرب من الدليل يقوم مقامه، فإنك إذا قلت: لعلى بن محمد أبي الحسن علي ألف درهم، تكون الكنية لعلي دون محمد، وتقول

^{٣٠٩} - (سورة النساء ٢٣)

^{٣١٠} - راجع أحكام القرآن، للخصاص ١/١٢٨.

^{٣١١} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢/٣٩٦

زيد بن عبد الله الفقيه، فالظاهر أن الفقيه هو صفة الاسم المتحدث عنه.^{٣١٢}
وبهذا ترجح أن يكون النعت راجعاً إلى "نساكنكم" في قوله: "من نساكنكم" دون غيره، وإن كان يجوز عوده إلى جميع ما تقدم.

ثانياً: الاستثناء بعد جمل متعاطفة

الاستثناء لغة:

هو لغة بمعنى العطف والعود، كقولهم ثبتت الحبل إذا عطفت بعضه على بعض.
وقيل: بمعنى الصرف والصد من قولهم: ثبتت فلانا عن رأيه، وقال ابن فارس: لأنه قد ثبت ذكره مرة في الجملة ومرة في التفصيل.^{٣١٣}

الاستثناء اصطلاحاً

وعرفه الإمام الرازي بأنه: إخراج بعض الجملة من الجملة بلفظ إلا أو ما أقيم مقامه.^{٣١٤}
وعرفه الآمدي: بأنه عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال بحرف إلا أو أخواتها على أن مدلوله غير مراد مما اتصل به، ليس بشرط ولا صفة ولا غاية.^{٣١٥}
واختلف العلماء في الاستثناء إذا جاء بعد جمل متعاطفة، هل يعود إلى جميع ما ذكر قبل إلا أو يعود إلى الجملة الأخيرة فقط؟^{٣١٦}

تحديد محل النزاع

وهذا الخلاف فيما إذا انعدمت قرينة تدل على إرادة الجميع، أو قرينة تدل على أن المراد هو

^{٣١٢} - أحكام القرآن، للجصاص ١/١٢٩.

^{٣١٣} - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣/٢٧٥.

^{٣١٤} - المحصول في أصول الفقه، للرازي ١ ق ٣/٣٨.

^{٣١٥} - الأحكام ٢/٢٦٥.

^{٣١٦} - راجع لتفصيل هذه القاعدة الاستغناء في الاستثناء ص: ٥٦٠ وبعدها، لشهاب الدين أحمد بن إدريس

الفراقي المتوفى عام ٦٨٤ هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٦ م، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.

الجملة الأخيرة أو الجملة الأولى أو بعض الجمل الأخيرة فقط.

ومن أمثلة ما يرجع الاستثناء فيه إلى جميع ما ذكر قبله قوله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ"^{٣١٧} فالاستثناء هنا راجع إلى الجميع اتفاقاً.

ومثال ما دلت القرينة فيه على رجوع الاستثناء إلى الأخير فقط قوله تعالى: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا"^{٣١٨} فالاستثناء هنا راجع إلى الأخير فقط وهو الدية، أما تحرير الرقبة فحق الله، وهو لا يسقط بإسقاطهم وتصدقهم.

ومن أمثلة ما قام الدليل على رجوع الاستثناء إلى الجملة الأولى فقط قوله تعالى: "فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ"^{٣١٩} فالاستثناء هنا راجع إلى الجملة الأولى فقط، لأن المعنى فمن شرب منه فليس مني إلا من اغترف غرفة بيده فإنه مني، ولو كان الاستثناء راجعاً إلى الجملة الأخيرة لكان المعنى ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده، وهذا هو عكس المراد.

ومن أمثلة ما يرجع فيه الاستثناء إلى بعض الجمل الأخيرة قوله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَيْزُرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ"^{٣٢٠} فإنه إن اعتبر مستثنى متصل يرجع إلى قوله من المنخقة إلى ما أكل السبع، لأن ما قبل ذلك لا يخرج عن حكم الحرمة بالتذكية.^{٣٢١}

ومما يجدر الإشارة إليه أن الخلاف المذكور يجري في المفردات المتعاطفة أيضاً كما يجري في

٣١٧ - (سورة المائدة: ٣٣ - ٣٤)

٣١٨ - (سورة النساء: ٩٢)

٣١٩ - (سورة البقرة: ٢٤٩)

٣٢٠ - (سورة المائدة: ٣)

٣٢١ - أحكام القرآن، ابن العربي ٢/٢٤٠.

الجمل إلا أن الأصوليين يعنونون المسألة بالجمل المتعاطفة للتغليب، يقول الإسنوي: واعلم أن التعبير بالجمل قد وقع على الغالب، وإلا فلا فرق بينها وبين المفردات، فقد قال الرافعي في كتاب الطلاق، إذا قال: حفصة وعمرة طالق إن شاء الله، فإنه من باب الاستثناء عقب الجمل.^{٣٢٢}

مذاهب العلماء في المسألة

فإذا عرفنا محل النزاع فنقول: إن العلماء اختلفوا في هذه المسألة على مذاهب:

المذهب الأول

إنه يعود إلى جميعها ما لم يخصه دليل، وهو مذهب الإمام الشافعي، وينسب إلى المالكية، وهو الراجح عند الحنابلة^{٣٢٣} فقد نقل البيهقي في سننه في باب شهادة القاذف عن نص الشافعي، فقال: قال الشافعي رحمه الله والثنيا في سياق الكلام على أول الكلام وآخره في جميع ما ذهب إليه أهل الفقه إلا أن يفرق بين ذلك خير.^{٣٢٤}

وقال الباجي المالكي: "الاستثناء المتصل بجمل من الكلام معطوف بعضها على بعض يجب

^{٣٢٢} - التمهيد، للأسنوي ص ٣٩٩.

^{٣٢٣} - انظر التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكamal بن الهمام ٢/٢٧٠. والبحر المحيط في

أصول الفقه، للزرکشي ٣/٣٠٨.

^{٣٢٤} - سنن البيهقي الكبرى ١٠/١٥٢. وقال الإمام الشافعي: فخالفتنا بعض الناس في القاذف، فقال إذا

ضرب الحد ثم تاب لم تجز شهادته أبدا وإن لم يضرب الحد أو ضربه ولم يوفه جازت شهادته، فذكرت له ما ذكرت من معنى القرآن والآثار، فقال فإننا ذهبنا إلى قول الله عز وجل "ولا تقبل لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا"، فقلنا نطرح عنهم اسم الفسق ولا نقبل لهم شهادة.

فقلت لقائل هذا: أو تجد الأحكام عندك فيما يستثنى على ما وصفت فيكون مذهبا ذهبتم في اللفظ أم الأحكام عندك في الاستثناء ما وصفت؟ فقال: أروض هذا لي.

قلت: رأيت رجلا لو قال: والله لا أكلمك أبدا، ولا أدخل لك بيتا، ولا أكل لك طعاما، ولا أخرج معك سفرا، وإنك لغير حميد عندي، ولا أكسوك ثوبا، إن شاء الله تعالى، أكون الاستثناء واقعا على ما بعد قوله أبدا، أو على ما حميد عندي أو على الكلام كله؟ قال: بل على الكلام كله قلت فكيف لم توقع الاستثناء في الآية على الكلام كله وأوقعتها في هذا الذي هو أكثر في اليمين على الكلام كله". كتابه (الأم ٧/٩٠) في باب الخلاف في إجازة شهادة القاذف.

رجوعه إلى جميعها عند جملة أصحابنا".^{٣٢٥}

واستدل هؤلاء بعدة أمور:

الدليل الأول

أن المعطوف والمعطوف عليه يشتركان في جميع المتعلقات مثل الحال والشرط والجار والمجرور، والاستثناء من هذه المتعلقات فيجب أن يكون مثلها، يقول الأسنوي "الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعي أن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما أي كالصفة والظرف والمجرور فيجب أن يكون الاستثناء كذلك، والجامع عدم الاستقلال".^{٣٢٦}

وقد رد هذا الدليل بأن عدم الاستقلال لا يكفي علة للقياس فإن هناك فرقا بين الاستثناء والشرط والمتعلقات الأخرى للجملة، وإن اعتبرنا ذلك جامعا مؤثرا، يكون ذلك قياسا في اللغة وهو باطل، وهذا يبطل إلحاقهم الاستثناء بالشرط وغيره.^{٣٢٧}

الدليل الثاني:

قالوا إن الحاجة قد تقتضي الاستثناء من جميع الجمل وقد أجمع أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح ركيك مستثقل وذلك كما لو قال: إن دخل زيد الدار فاضربه إلا أن يتوب، وإن زنا فاضربه إلا أن يتوب" فلم يبق إلا تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة، فيكون لجميع ما سبق.

ورد هذا الدليل بأن تكرار الاستثناء عقب كل جملة لا يخلو من فائدة، فإنه يدل على شمول الاستثناء لكل بيقين، فلا يكون مستقبحا، وإن سلمنا أنه مستقبح، نمنع أن يكون وضع اللغة مشروطا بالمستحسن، ودليل ذلك أنه لو وقع الاستثناء من كل جملة وتكرر فإنه يصح لغة ويثبت حكمه ولو لم يكن ذلك من وضع اللغة لما صح لغة ولما ثبت حكمه.

^{٣٢٥} - إحكام الفصول في أحكام الأصول ١/١٨٨.

^{٣٢٦} - نهاية السؤل، للأسنوي همامش التقرير ١/٣١٧-٣١٨.

^{٣٢٧} - انظر الإحكام، للأمدي ٢/٢٨١.

الدليل الثالث:

إن الاستثناء صالح أن يعود إلى كل واحد من الجمل وليس البعض أولى من البعض فوجب العود إلى الجميع كالعام.

ورد بأن كونه صالحاً للعود إلى الجميع غير موجب لذلك، فقد يكون اللفظ صالحاً للمعنى ويمكن حمله عليه، ولكن لا يجب ذلك مثل اللفظ إذا كان حقيقة في شيء مجازاً في شيء، فهو صالح للحمل على المجاز، ولا يجب حمله على المجاز.^{٣٢٨}

المذهب الثاني

إنه يعود إلى الأخيرة خاصة إلا أن يقوم الدليل على التعميم وهو قول أبي حنيفة وأكثر أصحابه، ونقله صاحب المعتمد عن الظاهرية وحكي عن أبي عبد الله البصري وأبي الحسن الكرخي، وإليه ذهب أبو علي الفارسي، وحكاه إلكيا الهراسي وابن برهان عن الفارسي، واختاره المهابادي من النحويين.^{٣٢٩}

أدلة المذهب الثاني

واستدل هؤلاء لتأييد مذهبهم بعدة وجوه منها:

الدليل الأول

إن دخول الجملة الأولى تحت لفظه معلوم، ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه، والشك لا يرفع اليقين.

الدليل الثاني

وقالوا: إن الجملة الأخيرة حائلة بين الاستثناء والجملة الأولى، فكان ذلك مانعاً من العود

^{٣٢٨} - انظر الأحكام، للآمدي ٢٨١/٢-٢٨٢ فهناك أدلة أخرى وروضة الناظر ص ١٣٤ وفواتح الرحموت

٣٣٢/١ وبعدها. والمحصل في أصول الفقه، للرازي ج: ٣ ص: ٦٧ والمستصفي ج: ١ ص: ٢٦٠.

^{٣٢٩} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٠٨/٣، يقول أبو الحسين البصري في باب في

الاستثناء الوارد عقب كلامين هل يرجع إليهما أو إلى الثاني منهما، قال أصحاب الشافعي يرجع إليهما، وقال أصحاب أبي حنيفة يرجع إلى الثاني منهما، وقالوا في الاستثناء بمشبهة الله وفي الشرط إنهما يرجعان إلى كلا الكلامين، وحكى الحوري عن أهل الظاهر مثل مذهب أبي حنيفة، وسوى بين المشبهة طاعة والاستثناء وذكر أنه مذهبهم. المعتمد لأبي الحسين البصري ج: ١ ص: ٢٤٥.

الدليل الثالث

إن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم الاستقلال، والضرورة تندفع بعوده إلى واحدة، وقد عاد إلى الأخيرة بالاتفاق، فلا ضرورة في عوده إلى غيرها، لأن الضرورة تقدر بقدرها.

الدليل الرابع

قالوا: إنا لو قلنا: يرجع الاستثناء إلى جميع الجمل أدى ذلك إلى اجتماع عاملين في معمول واحد، والعاملان لا يجوز اجتماعهما في معمول واحد.

واستدلوا على منع اجتماع عاملين في معمول واحد، أنه لو قدر اجتماع ناصبين لمنصب واحد، فلو قدر انعدام أحدهما، فإنما ينعدم بضده وهو الرفع أو الجر، أدى ذلك إلى أن يصير الشيء الواحد منصوبا مرفوعا في حالة واحدة وذلك محال.

وهذا يترع إلى قاعدة عقلية، وذلك أن المتكلمين قالوا: لا يجوز سوادين أو بياضين في محل واحد. لأننا لو قدرنا اجتماعهما وقدرنا انعدام أحدهما، فإنما ينعدم أحد الضدين بطريان الآخر فيفضي ذلك إلى اجتماع سواد وبياض في محل واحد وذلك محال.

وأما الدليل على إفضائه إلى اجتماع عاملين في معمول واحد هو أن العامل في ما بعد "إلا" هو ما قبل "إلا" بواسطة "إلا" لأنها قوت الفعل فأوصلته إلى ما بعدها.

فإذا قلنا: إن الاستثناء يرجع إلى الجمل كلها احتجنا أن نعمل كل واحدة فيما بعد "إلا" فيجتمع في معمول واحد عاملان أو أكثر.

ثم قد يكون أحدهما نصبا والآخر رفعا، كما في قوله تعالى: "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا" ٣٣١

يقتضي النصب وقوله: "وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" ٣٣٢ الرفع فيمتنع الرفع والنصب في المحل الواحد،

ومنع اجتماع عاملين في معمول واحد مذهب أكابر البصريين. ٣٣٣

٣٣٠ - فواتح الرحموت، للأنصاري ٣٣٣/١، والأحكام، للآمدي ٢/٢٨٥.

٣٣١ - (سورة النور ٤)

٣٣٢ - (سورة النور ٤)

٣٣٣ - انظر لهذه الأدلة تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني، ص: ٣٨٢، والأحكام، للآمدي ٢/٢٨٦. و

المذهب الثالث

التوقف بين الأمرين، فيحوز أن يصرف إلى الأول وإلى المتوسط وإلى الأخير، ولكن في الحال توقف، والمتبع الدليل، فإن قام دليل على انصرافه لأحدها صرنا إليه.

وهو مذهب الأشعرية، وحكاه ابن برهان عن القاضي، واختاره الغزالي^{٣٣٤} والإمام فخر الدين الرازي^{٣٣٥} وأبو الحسين بن فارس وقد حكى قول الوقف عن الشريف المرتضى، إلا أنه يغير مذهب القاضي، من جهة أن القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله لغة والمرضى توقف لكونه عنده مشتركا بين عوده إلى الكل وعوده إلى الأخير فقط.^{٣٣٦}

المذهب الرابع

إن كانت الجملة الثانية إعراضا وإضرابا عن الأولى اختص بالأخيرة وإلا انصرف إلى الجميع، حكاه أبو الحسين البصري عن عبد الجبار وقرر دليبه.^{٣٣٧}

أثر الاستثناء في اختلاف التفسير

واختلف الفقهاء والمفسرون في تفسير بعض الآيات بناءً على اختلافهم في عود الاستثناء بعد جمل متعاطفة بواو، منها قوله تعالى: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.^{٣٣٨}

ففسره كل على مذهبه، فمنهم من قال: يعود الاستثناء فيها إلى الجملة الأخيرة، ومنهم من

فواتح الرحموت ٣٣٣/١، وروضة الناظر ص ١٣٤، وانظر التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الإمام ٢/٢٧٠.

٣٣٤ - انظر المستصفي ج: ١ ص: ٢٦٠.

٣٣٥ - المحصول في أصول الفقه، للرازي ج: ٣ ص: ٦٧.

٣٣٦ - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣/٣١٠، والأحكام، للآمدي ٢/٢٨٠.

٣٣٧ - راجع المعتمد لأبي الحسين البصري، ج: ١ ص: ٢٤٦-٢٤٧.

٣٣٨ - (سورة النور: ٤ - ٥)

أرجعه إلى جميع الجمل السابقة، وبناء على ذلك اختلفوا في مسألة شهادة المحدود في القذف على المذاهب التالية.

مسألة: شهادة المحدود في القذف

المذهب الأول

تقبل شهادة المحدود في القذف إذا تاب وهو قول مالك وعثمان البتي^{٣٣٩} والليث والشافعي، واختاره إلكياهراسي وأبو بكر بن العربي.^{٣٤٠}
وروي ذلك عن ابن عباس وعمر بن الخطاب إلا أن الجصاص الرازي^{٣٤١} رد الرواية عنه.^{٣٤٢}

^{٣٣٩} - هو عثمان البتي فقيه البصرة أبو عمرو بياح الترت، اسم أبيه مسلم، وقيل أسلم، وقيل سليمان، وأصله من الكوفة حدث عن أنس بن مالك والشعبي وعبد الحميد بن سلمة والحسن وعنه شعبة وسفيان وهشيم وي زيد بن زريع وابن عليّ وعيسى بن يونس، وثقه أحمد والدارقطني وابن سعد وابن معين فيما نقله عباس عنه، وروي معاوية بن صالح عن ابن معين أنه ضعيف، وقال أبو حاتم: شيخ يكتب حديثه، وقال ابن سعد: له أحاديث كان صاحب رأى وفقه. راجع سير أعلام النبلاء، للذهبي ج: ٦ ص: ١٤٨.

^{٣٤٠} - المذهب، للشيرازي ج: ٢ ص: ٣٣٠. وموطأ مالك ج: ٢ ص: ٧٢١.

^{٣٤١} - انظر أحكام القرآن، للجصاص ٢٧٤/٣ فقال: "وروي عن عمر بن الخطاب من وجه مطعون فيه أنه قال لأبي بكر إن ثبت قبلت شهادتك" وذلك انه رواه ابن عيينه عن الزهري، قال سفيان عن سعيد بن المسيب ثم شك، وقال هو عمر بن قيس: أن عمر قال لأبي بكر: إن ثبت قبلت شهادتك، فأبي أن يتوب. فشك سفيان بن عيينه في سعيد بن المسيب، وعمر بن قيس، ويقال إن عمر بن قيس مطعون فيه، فلم يثبت عن عمر بهذا الإسناد هذا القول، ورواه الليث عن ابن شهاب أنه بلغه أن عمر قال ذلك لأبي بكر، وهذا بلاغ لا يعمل عليه على مذهب المخالف".

^{٣٤٢} - و ذكر البيهقي هذه الرواية بعدة أسانيد في السنن الكبرى ج: ١٠ ص: ١٥٢ وحاول أن يثبت الرواية

التي يرويها سعيد بن المسيب عن عمر .

إلا أن الطحاوي ذكر أن ابن المسيب خالف هذه الرواية، بقول في مختصر اختلاف العلماء ج: ٣ ص: ٣٢٩، وروي عن سعيد بن المسيب أن عمر رضي الله عنه قال لأبي بكر إن ثبت قبلت شهادتك فأبي أن يتوب، وروي عن الحسن وسعيد بن المسيب أنهما قالوا لا تقبل شهادته، توبته فيما بينه وبين الله تعالى".

وذكر الجصاص عن ابن عباس روايتين: إحداهما قبول الشهادة والأخرى ردها.
ثم جمع بين الروايتين بأن تحمل رواية قبول الشهادة إذا لم يجلد وتاب، وتحمل رواية رد
الشهادة على أنه جلد فلا تقبل شهادته وإن تاب.

رأي ابن العربي

يرى ابن العربي أن الاستثناء في قوله (إلا الذين تابوا) راجع إلى جميع ما تقدم ما عدا إقامة
الحد، فإنه سقط بالإجماع.

وهو الصحيح عنده الذي تدل عليه اللغة والشرع، فإن الاستثناء في قوله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ
الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ
وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبِي فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا
الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ..."^{٣٤٣} راجع إلى جميع ما تقدم بالإجماع، وهذه الآية أختها
ونظيرتها في المقصود، فتكون مثلها في رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم.^{٣٤٤}

المذهب الثاني

لا تقبل شهادة المحدود في القذف وإن تاب وهو قول الإمام أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف
ومحمد بن الحسن والثوري والحسن بن صالح، وروي مثل ذلك عن شريح^{٣٤٥} وسعيد بن المسيب
والحسن وإبراهيم وسعيد بن جبير.^{٣٤٦}

وقد أشار أبو بكر الجصاص الرازي أن السبب في ذلك اختلافهم في مرجع الاستثناء. يقول:

^{٣٤٣} - (سورة المائدة: ٣٤)

^{٣٤٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣/٣٤٨-٣٤٩.

^{٣٤٥} - طبقات الحفاظ ج: ١ ص: ٢٧ "القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي أبو أمية الكوفي أدرك ولم
ير وولي القضاء لعمر وعثمان وعلي ومعاوية ستين سنة إلى أيام الحجاج فاستعفى وله مائة وعشرون سنة فمات بعد سنة
قال ابن سيرين قدمت الكوفة وبها أربعة آلاف يطلبون الحديث وإن شيوخ أهل الكوفة أربعة عبيدة السلماني والحارث
الأعور وعلقمة بن قيس وشريح وكان أحسنهم مات سنة ثمان وسبعين وقيل سنة ثمانين وقيل اثنتين وثمانين وقيل سبع
وثمانين وقيل سنة ثلاث وتسعين وقيل ست وتسعين وقيل سبع وقيل تسع"

^{٣٤٦} - المبسوط، للسرخسي ج: ١٦ ص: ١٢٦.

"وما ذكر من اختلاف السلف وفقهاء الأمصار في حكم القاذف إذا تاب، فإنما صدر عن اختلافهم في رجوع الاستثناء إلى الفسق أو إلى إبطال الشهادة وسمة الفسق جميعاً فيرفعهما".^{٣٤٧}

أدلة الجصاص على ما اختاره

أورد على المذهب المختار — وهو رجوع الاستثناء إلى ما يليه — الأدلة التالية، وناقش في ضمن ذلك أدلة الفريق الأول:

الدليل الأول

إن عودة الاستثناء إلى ما يليه مقتضى اللغة، فإن حكم الاستثناء في اللغة رجوعه إلى ما يليه، ولا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة، والدليل عليه قوله تعالى "إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ"^{٣٤٨} فكانت المرأة مستثناة من المنجيين لأنها تليهم، وإذا كان ذلك حكم الاستثناء وجب الاقتصار به على ما يليه.^{٣٤٩}

الدليل الثاني

يرى أن الاستثناء بمثابة التخصيص، وما دخل عليه الاستثناء عموم، وحكم العام قطعي فلا يصح رفعه إلا إذا دل الدليل على ذلك. يقول: "وأيضاً فإن الاستثناء إذا كان في معنى التخصيص، وكانت الجملة الداخل عليها الاستثناء عموماً وجب أن يكون حكم العموم ثابتاً، وأن لا ترفعه باستثناء قد ثبت حكمه فيما يليه إلا أن تقوم الدلالة على رجوعه إليها".^{٣٥٠}

مناقشة هذا الدليل

واعترض على هذا الدليل أن هناك نصوصاً قرآنية يرجع الاستثناء فيها إلى جميع ما تقدمه كما في قوله تعالى: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا" إلى قوله "إِلَّا

^{٣٤٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٧٤/٣.

^{٣٤٨} - (سورة الحجر ٦٠)

^{٣٤٩} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٧٤/٣.

^{٣٥٠} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٧٤/٣.

الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^{٣٥١} فإن الاستثناء يرجع فيه إلى جميع المذكور.

ومثل قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا" ثم قال: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا"^{٣٥٢}. فكان التيمم لمن لزمه الاغتسال كلزومه لمن لزمه الوضوء بالحدث، فكذلك حكم الاستثناء الداخِل على كلام معطوف بعضه على بعض يجب أن ينتظم الجميع ويرجع إليه، يعني أن الشرط المذكور في قوله تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ" مثل الاستثناء وهو يعود إلى جميع ما تقدمه فكذلك يجب أن يكون الاستثناء راجعا إلى جميع ما تقدمه.

ورد هذا الاعتراض بأن حكم الاستثناء في اللغة رجوعه إلى ما يليه، ولا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة وقد قامت الدلالة فيما ذكر على رجوعه إلى جميع المذكور، ولم تقم الدلالة فيما اختلفنا فيه على رجوعه إلى الجميع المذكور، فرجع إلى ما يليه فقط.^{٣٥٣}

اعتراض آخر

واعترض على هذا الدليل أيضا بأن الاستثناء تارة يرجع إلى بعض المذكور وتارة إلى جميعه، وكان ذلك مشهورا في اللغة، فما الدليل على وجوب الاقتصار به على الجملة التي تليه دون رجوعه إلى الجميع؟

ورُد هذا الاعتراض بأننا لو سلمنا جواز رجوعه إلى الجميع لكان محتملا في رجوعه إلى ما يليه أو إلى جميع المذكور، وإذا كان ذلك كذلك وكان اللفظ الأول عموماً مقتضياً للحكم في سائر الأحوال، لم يجوز رد الاستثناء إليه بالاحتمال إذ غير جائز تخصيص العموم بالاحتمال، ووجب استعمال حكمه في المتيقن، وهو ما يليه دون سائر ما تقدم.^{٣٥٤}

^{٣٥١} - (سورة المائدة: ٣٤)

^{٣٥٢} - سورة النساء: ٤٣.

^{٣٥٣} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٢٧٤.

^{٣٥٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٢٧٤-٢٧٥.

الدليل الثالث

والوجه الآخر الذي استدل به القائلون برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة أن ثلاث جمل تتقدم الاستثناء؛ جملتان منها إنشاء، وهما في قوله تعالى: "فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا"^{٣٥٥} وقوله: "وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" خير، والاستثناء داخل عليه، فوجب أن يكون موقوفا عليه دون رجوعه إلى الإنشاء، وذلك لأن الواو في قوله "وأولئك هم الفاسقون" للاستئناف، ولا يصح أن يكون للعطف لأنه لا يجوز أن ينتظم لفظ واحد الإنشاء والخبر، فإن ذلك يخرج الكلام عن الفصاحة، فإذا تقرر أن الجملة الأخيرة كلام مستأنف مستقل لا يجمعه جامع مع الكلام الأول يكون الاستثناء راجعا إليه خاصة دون ما سبقها من الجمل.

اعتراض على هذا الدليل

واعترض على هذا الدليل بأن هذه القاعدة منقوضة بقوله تعالى "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا" إلى " ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"^{٣٥٦} ثم قال: "إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"^{٣٥٧} ومعلوم أن أول الآية إنشاء، وقوله: "ذلك لهم خزي في الدنيا" خير، ومع ذلك رجع الاستثناء إلى الجميع، ولم يختلف حكم الخبر والإنشاء.

الرد على الاعتراض المذكور

إنما جاز ذلك للفرق بين الآيتين وذلك لأن قوله: "إنما جزاء الذين يحاربون الله" وإن كان إنشاء في الحقيقة لكن صورته صورة الخبر، فلما كان الجميع في صورة الخبر جاز رجوع الاستثناء إلى الجميع، ولما كان قوله تعالى "فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا"^{٣٥٨} إنشاء صورة ومعنى ثم عطف عليه الخبر وجب أن لا يرجع إلى الجميع. ومع ذلك نقول أن القاعدة صحيحة في مكائنها، وذلك أن صيغ المعطوف بعضه على بعض

^{٣٥٥} - (سورة النور: ٤)

^{٣٥٦} - (سورة المائدة: ٣٣)

^{٣٥٧} - (سورة المائدة: ٣٤)

^{٣٥٨} - (سورة النور: ٤)

مبنى اختلفت لم يرجع الاستثناء إلا إلى ما يليه ولا يرجع إلى ما تقدم مما ليس في مثل صيغته إلا بدلالة، فإن قامت الدلالة جاز رده إليه، وقد قامت الدلالة في آية المحاربين على رجوع الاستثناء إلى جميع ما تقدم فرجع إليه، ولم تقم الدلالة فيما اختلفنا فيه فهو مبقى على حكمه في الأصل.^{٣٥٩}

قد أورد الجصاص أدلة أخرى تدل على عدم قبول شهادة المحدود في القذف، إلا أنها لا علاقة لها بالاستثناء فلا نطيل الكلام بإيرادها.

^{٣٥٩} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٧٦/٣.

الفصل الرابع
القواعد البلاغية
وأثرها في اختلاف التفسير

القواعد البلاغية

قد تكون سبب الخلاف القواعد البلاغية واعتبارها من قبل بعض المفسرين وعدم اعتبارها ومراعاتها عند البعض الآخر، وهذه القواعد منها ما تناولها الأصوليون بالبحث مثل الصريح والكناية والحقيقة والمجاز وغيرها فتناولناها كذلك في باب القواعد الأصولية تأسيا بهم، وتتناول في هذا الفصل بعض هذه القواعد التي لم يتناولها الأصوليون تحت عناوين مستقلة، ونرى أثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام في السطور التالية.

قاعدة في المعرفة والنكرة.

فقد ذكر العلماء قاعدة في التعريف والتنكير فقالوا: إذا ذكر الاسم مرتين فله أربعة أحوال: لأنه إما إن يكونا معرفتين أو نكرتين أو الثاني معرفة والأول نكرة، أو عكسه.

فالأول

أن يكونا معرفتين، فالثاني فيه هو الأول غالبا حملا له على المعهود الذي هو الأصل في اللام، أو الإضافة كـ (العسر) في قوله تعالى: "فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا"^{٣٦١} ولذلك ورد لن يغلب عسر يسرين.^{٣٦١}

وقوله "وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الْجَنَّةَ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ"^{٣٦٢}.
وقوله "وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ"^{٣٦٣}.

٣٦٠ - (سورة الشرح: ٦)

٣٦١ - ذكره البخاري في صحيحه ج: ٤ ص: ١٨٩٢، عن ابن عيينة موقرفا عليه، والحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ٢ ص: ٣٢٩، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وفي المستدرک علی الصحیحین ج: ٢ ص: ٥٧٥، عن علي رضي الله عنه موقرفا، وعن الحسن مرسلا.

٣٦٢ - (الصفات: ١٥٨)

٣٦٣ - (سورة فصلت: ٣٧)

وقوله "اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" ٣٦٤.

الثاني

إن يكونا نكرتين فالثاني غير الأول، وإلا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا

سابقا.

مثاله قوله تعالى "اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ" ٣٦٥.

فان كلا من المذكور غير الآخر، فالضعف الأول النطفة أو التراب، والثاني الضعف الموجود في الطفل والجنين، والثالث في الشيخوخة والقوة الأولى التي تجعل للطفل حركة وهداية لاستدعاء اللبن، والدفع عن نفسه بالبكاء والثانية بعد البلوغ. ٣٦٦

٣٦٤ - مناقشة هذه القاعدة

وقال بعضهم هذه القاعدة ليست مطردة، وهي منقوضة بآيات كثيرة، كقوله تعالى هَلْ حَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (الرحمن ٦٠) فإلهما معرفتان، وهما غيران فان الأول هو العمل، والثاني الثواب. وقوله تعالى أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (سورة المائدة: ٤٥) أي القاتلة والمقتولة، وقوله "الْحَرُّ بِالْحَرِّ" (سورة البقرة: ١٧٨) وقوله هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا (الإنسان ١) وقوله إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ (الإنسان ٢).

وقوله وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ (سورة المائدة: ٤٨) وقوله "وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ" (العنكبوت ٤٧). وقوله قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ نُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ نَشَاءُ وَنُنَزِّعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ نَشَاءُ (سورة آل عمران ٢٦) فالملك الذي يوتيه الله للعبد، لا يمكن أن يكون نفس ملكه فقد اختلفا وهما معرفتان لكن يصدق انه إياه باعتبار الاشتراك في الاسم، كما صرح بنحوه في قوله تعالى "قُلْ إِنْ أَرَادْتُمْ أَنْ تُبَدِّلُوا الْبَيْتَ لِمَنْ تُشَاءُونَ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ" (سورة آل عمران ٧٣) فقد أعاد الضمير في المفصل المستغرق باعتبار اصل الفضل.

٣٦٥ - (سورة الروم: ٥٤)

٣٦٦ - وقد نقضوا هذا القسم بقوله تعالى "وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ

الْعَلِيمُ (الزحرف ٨٤) فان فيه نكرتين، والثاني هو الأول، وأجاب الطيبي بأنه من باب التكرير وإناطة أمر زائد، وهذه القاعدة فيما إذا لم يقصد التكرير، وهذه الآية من قصد التكرير، ويدل عليه تكرير ذكر الرب فيما قبله من قوله سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ (الزحرف ٨٢).

و أجاب غيره بان إله بمعنى معبود، والاسم المشتق إنما يقصد به ما تضمنه من الصفة فأنت إذا قلت: زيد

الثالث

أن يكون الأول نكرة، والثاني معرفة فهو كالقسم الأول يكون الثاني فيه هو الأول، كقوله تعالى كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا^{٣٦٧}.
وكقوله: "كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ"^{٣٦٨}.

الرابع

عكسه فلا يطلق القول به بل يتوقف على القرائن، فتارة تقوم قرينة على التغاير كقوله تعالى: "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ كَذَلِكَ كَانُوا يُؤْفَكُونَ"^{٣٦٩} وكذلك

ضارب عمرو ضارب بكر لا يتخيل أن الثاني هو الأول، وإن اخبرهما عن ذات واحدة فإن المذكور حقيقة إنما هو المضروبان ولا شك إن الضميرين مختلفان.

ومنها قوله تعالى "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ" (سورة البقرة: ٢١٧) الثاني هو الأول، وأجيب بان أحدهما حكى من كلام السائل، والثاني من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما الكلام في وقوعهما من متكلم واحد.

ومنها قوله تعالى "فَبَاءُوا بَعْضٌ عَلَىٰ غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ" (سورة البقرة: ٩٠) ومنها أَنْتُمْ يَأْتِيكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ (سورة الملك ٩) ومنها: "وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنْ اللَّهُ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنْزِلَ آيَةً وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ" (الأنعام ٣٧).

٣٦٧ - (سورة الزمل: ١٦)

٣٦٨ - (سورة النور: ٣٥) واعترضوا على هذا بقوله: "إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ". (العنكبوت ١٧)

وقوله "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصَلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ" (سورة النساء ١٢٨) فاهم استدلوها ما على استحباب كل صلح، فالأول داخل في الثاني وليس بجنسه.

وكذلك وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (سورة يونس ٣٦) وقوله {ويوت كل ذي فضل فضله} الفضل الأول العمل، والثاني الثواب. وكذلك "وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ" (سورة هود ٥٢) وكذلك "لِيَزِدَّاؤُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ وَاللَّهُ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا" (الفتح ٤) وكذلك "رَدِّدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ" (النحل ٨٨) تعريفه: أن المزيد غير المزيد عليه.

٣٦٩ - (سورة الروم: ٥٥)

قوله "يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ".^{٣٧٠}

وتارة تقوم قرينة على أن الثاني هو الأول، كقوله تعالى "وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ"^{٣٧١}

أثر قاعدة المعرفة والنكرة في اختلاف التفسير

فقد بني على الاختلاف في هذه القاعدة اختلاف في تفسير آيات عديدة منها:

قوله تعالى: وَيَذُرُّهَا عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ".^{٣٧٢}

اختلف الفقهاء والمفسرون في تفسير هذه الآية وخاصة في تحديد معنى كلمة "العذاب" وعلى ذلك اختلفوا في حكم الزوجة إذا أبت اللعان.

مسألة: الزوجة إذا أبت اللعان

اختلف الفقهاء في حكم الزوجة إذا أبت اللعان على مذاهب:

المذهب الأول

فقال مالك والحسن بن صالح والليث والشافعي: أيهما نكل حد، إن نكل الرجل حد للذف، وإن نكلت هي حدت للزنا.^{٣٧٣}

^{٣٧٠} - (سورة النساء ١٥٣).

^{٣٧١} - (سورة الزمر ٢٨) انظر لتفصيل هذه القاعدة والمناقشات حولها مغني اللبيب عن كتب الأعراب ج: ١ ص: ٨٦١، والإتقان في علوم القرآن، للسيوطي ٣٥١/١-٣٥٥، واللباب في علل البناء والإعراب لأبي البقاء العكبري المتوفى عام ٦١٦، ج: ٢ ص: ١٣٧، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٥م، دار الفكر، دمشق، تحقيق: غازي طليعات.

^{٣٧٢} - (سورة النور: ٨)

^{٣٧٣} - لتفصيل المذاهب التمهيد لابن عبد البر ج: ١٥ ص: ٣٢. والقوانين الفقهية لابن حزمي ج: ١ ص:

المذهب الثاني

وقال أبو حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد: أيهما نكل عن اللعان حبس حتى يلاعن.^{٣٧٤}

مدار الاختلاف

لا تحمّد الزوجة عند الحنفية إن أبت اللعان وتحمد عند غيرهم، والسبب في ذلك اختلافهم في تحميد معنى كلمة "العذاب".

فيرى من يوجب الحد على الزوجة عند نكولها وامتناعها عن اللعان أن الله تعالى قال "وَيَذْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ"^{٣٧٥}. والمراد بالعذاب هنا الحد، لأن الله تعالى قال "وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ"^{٣٧٦} فقد أعيد العذاب معرفة.

وبناء على القاعدة المذكورة إذا أعيد اللفظ معرفة فالثاني هو الأول، والمراد بالأول الحد، فيكون المراد بالعذاب في الآية الثانية الحد أيضاً، وإذا كان المراد بالعذاب الحد يكون مفهوم الآية أن المرأة تحمّد إذا لم تلاعن، يقول أبو بكر بن العربي في ذلك: "والله تعالى يقول: "وَيَذْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ"^{٣٧٧} وهو الحد بدليل قوله تعالى "وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ"^{٣٧٨} يعني الحد، فسماه عذاباً هاهنا، وهو ذلك بعينه لاتحاد المقصد فيها"^{٣٧٩}.

ويرى الحنفية أن القاعدة المذكورة لا تنطبق هنا لأن الآيتين في موضوعين مختلفين، والقاعدة تنطبق على ما كان في قصة واحدة وموضوع واحد، وأما ما نحن فيه فليس في موضوع واحد ولا حكم واحد حتى يلزم ما قاله ابن العربي، وذلك لأن أول السورة إنما هي في بيان حكم الزانيين ثم حكم القاذف، وقد كان حكم القاذف جارياً على عمومته في قاذف الزوجات والأجنبيات إلى أن

٣٧٤ - بداية المبتيدي، للمرغيناني ج: ١ ص: ٨٣.

٣٧٥ - (سورة النور: ٨)

٣٧٦ - (سورة النور: ٢)

٣٧٧ - (سورة النور: ٨)

٣٧٨ - (سورة النور: ٢)

٣٧٩ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣/٣٥٦.

نسخ عن قاذف الزوجات باللعان.

فاختلف الموضوع من حد الزنا إلى حد القذف، فليس في ذكره العذاب وهو يريد به حد الزنا في موضع، ثم ذكر العذاب بالألف واللام في غيره ما يوجب أن العذاب المذكور في لعان الزوجين هو المذكور في حد الزانيين، إذ لا يختص العذاب بالحد دون غيره.^{٣٨٠}

ثم ذكر الجصاص، أن العذاب لا يختص بنوع معين من الإيلاء، وليس المراد به حد الزنا في هذه الآية، ثم قاس النكول عن اللعان على النكول عن الأيمان في القسامة ففيها الحبس، فيكون في الامتناع عن الأيمان في اللعان أيضا حبس.

قاعدة أخرى: التأسيس أولى من التأكيد

يرى علماء البلاغة و الأصول أن اللفظ إذا أمكن حمله على معنى جديد، وكذا أمكن حمله على التوكيد يتعين حمله على المعنى الجديد.

لأن التأسيس أصل في الكلام،^{٣٨١} يقول السيوطي: "قاعدة التأسيس أولى من التأكيد فإذا دار اللفظ بينهما تعين حمله على التأسيس".^{٣٨٢}

وكرر الأمدى هذه القاعدة كثيرا في الإحكام، فقال على سبيل المثال: "والتأسيس أصل والتأكيد فرع وحمل اللفظ على الفائدة الأصلية أولى".^{٣٨٣}

ويقول الزركشي: "ولهذا يقال إذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد فالتأسيس أولى".^{٣٨٤}

^{٣٨٠} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٩٦/٣.

^{٣٨١} - الإيضاح في علوم البلاغة، ص: ٦٧، لأبي عبد الله جلال الدين محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، الطبعة الرابعة، دار إحياء العلوم، بيروت، عام ١٩٩٨م.

^{٣٨٢} - الأشباه والنظائر ص ١٣٥

^{٣٨٣} - الإحكام ٢٠٦/٢ - ٢٠١ - ٢٠٣

^{٣٨٤} - المنشور في القواعد، للإمام بدر الدين الزركشي المتوفى ٧٩٤ هـ، ص ٣٢٠ طبع وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية الكويت، الطبعة الثانية عام ١٤٠٥ هـ، تحقيق: د. تيسير فائز أحمد محمود.

ويقول الأسنوي: التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ آخر وهو إما معنوي كقولك جاء القوم كلهم أجمعون

باغ، فلما أفرد الله تعالى كل واحد منهما بالذكر تعين له معنى غير معنى الآخر لتلا يكون تكرارا
يخرج عن الفصاحة الواجبة للقرآن".^{٣٨٧}

ولأجل ذلك لا يستبيح العاصي بسفره رخص السفر وقد اختلف العلماء في ذلك والصحيح
أنها لا تباح له بحال لأن الله تعالى أباح ذلك عوناً، والعاصي لا يحل أن يعان، إن أراد الأكل فليتب
وياكل.^{٣٨٨}

مسألة: الجمع بين الصلاتين في المزدلفة

قال الله تعالى " فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا
هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ ".^{٣٨٩}

اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية بناء على قاعدة التوكيد والتأسيس على قولين:

القول الأول

فمنهم من قال إن المراد "بذكر الله" هو الصلاة، لأنه قد تكرر ذكره، فيراد بالأول الصلاة
ويراد بالثاني الذكر المفعول في المزدلفة ومن هنا أوجبوا الجمع بين المغرب والعشاء متأخراً في المزدلفة
وقالوا لا تجوز صلاة من صلى في طريقه إلى المزدلفة قبل أن يأتيها وهو قول الأئمة: أبي حنيفة
ومالك ومحمد، واختاره الجصاص.^{٣٩٠}

يرى الجصاص أن المراد بالذكر في قوله: "فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ
الْحَرَامِ" هو صلاة المغرب والعشاء اللتين يجمع بينهما بالمزدلفة، والذكر الثاني في قوله "واذكروه كما
هداكم" هو الذكر المفعول عند الوقوف بالمزدلفة غداة جمع، فيكون الذكر الأول غير الثاني،
والصلاة تسمى ذكراً، قال النبي من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها وتلا عند ذلك قوله

^{٣٨٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٨٥/١.

^{٣٨٨} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٨٥/١.

^{٣٨٩} - (سورة البقرة: ١٩٨)

^{٣٩٠} - راجع التمهيد لابن عبد البر ج: ١٣ ص: ١٦١.

تعالى "وأقم الصلاة لذكري"^{٣٩١} فسمى الصلاة ذكرا، فعلى هذا قد اقتضت الآية تأخير صلاة المغرب إلى أن تجتمع مع العشاء بالمزدلفة.

القول الثاني

وقال بعضهم: المراد بالذكرين واحد وهو الذكر الذي يفعله الحاج في وقوفه بالمزدلفة، فلا يجب عليه الجمع في المزدلفة، وهو قول الشافعي.^{٣٩٢}

رأي الجصاص

يرى الجصاص أن الأئمة اختلفوا بناء على القاعدة المذكورة فيمن صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة على قولين:

الأول: قال أبو حنيفة ومحمد لا تجزئه.

الثاني: وقال أبو يوسف تجزئه.

وظاهر قوله تعالى: "فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ"^{٣٩٣} إذا كان المراد به الصلاة بمنع جوازها قبله.

وحمله على ذلك أول من حمله على الذكر المفعول في حال الوقوف بالمزدلفة لأن قوله تعالى: "وَاذْكُرُوا كَمَا هَدَاكُمْ"^{٣٩٤} هو الذكر في موقف جمع فيجب أن يحمل الذكر الأول على الصلاة حتى يوفى كل واحد من الذكرين حظه من الفائدة ولا يكون تكرارا.^{٣٩٥}

رأي إلكيا الهراسي

وقد نقل إلكيا الهراسي كلام الجصاص الرازي من غير أن يعزوه إليه واختاره وإن كان مخالفا لمذهب الإمام الشافعي، يرى أن المراد بالمشعر الحرام في قوله: "فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ" هو

٣٩١ - صحيح البخاري ج: ١ ص: ٢١٥، باب "من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها"، وصحيح مسلم ج: ١

ص: ٤٧١، باب "قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها".

٣٩٢ - راجع المجموع شرح المهذب، للنووي ج: ٨ ص: ١٣٠.

٣٩٣ - (سورة البقرة: ١٩٨)

٣٩٤ - (سورة البقرة: ١٩٨)

٣٩٥ - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣١٣.

المزدلفة ويسمى جمعاً أيضاً، لم يختلف العلماء في ذلك .

والذكر الثاني في قوله تعالى "وَأذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ"^{٣٩٦} هو الذكر المفعول عند المزدلفة
غداة جمع، فيكون الذكر الأول غير الثاني، والصلاة تسمى ذكراً لقوله تعالى "وَأَقِمِ الصَّلَاةَ
لِذِكْرِي"^{٣٩٧}.

^{٣٩٨} فيحوز أن يفهم منه تأخير صلاة المغرب إلى أن تجتمع مع العشاء.

بناء على ما سبق اختلف الفقهاء فيمن صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة، فمنهم من أجاز
صلاته، ومنهم من منعها.

^{٣٩٦} - (سورة البقرة: ١٩٨)

^{٣٩٧} - (سورة طه: ١٤)

^{٣٩٨} - أحكام القرآن، لإكيا الهراسي ١/١١٨.



الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد — باكستان.
كلية أصول الدين — قسم التفسير وعلوم القرآن

أسباب الاختلاف وأثرها في تفسير آيات الأحكام

دراسة تطبيقية على:

أحكام القرآن للحصاص، وأحكام القرآن لإلكيالطراسي، وأحكام القرآن لابن العربي.

بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

الجزء الثاني

إعداد

الطالب/مصباح الله عبد الباقي

تحت إشراف

فضيلة الأستاذ الدكتور/محمد عبد التواب حامد

رئيس قسم التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية
إسلام آباد — باكستان

و

فضيلة الأستاذ الدكتور/دياب سليم

عميد كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية — إسلام آباد — باكستان

(١٤٢٢هـ — ٢٠٠١م)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الخامس

القواعد الأصولية الفقهية

وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

القواعد الأصولية

المراد بالقواعد الأصولية الفقهية الأصول والمناهج التي وضعها المجتهدون نصب أعينهم عند استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وسميت بأصول الفقه^١. وهذه الأصول والقواعد وإن لم تكن مدونة في عصر الأئمة أصحاب المذاهب المدونة بصورة متكاملة إلا أنهم كانوا يراعونها عند استنباطهم المسائل الفرعية عن الأدلة التفصيلية، ولذلك تجدد الحنفية يستنبطون هذه القواعد عن الفروع الفقهية لأئمتهم. وهذه الأصول والقواعد تعتبر من أهم أسباب اختلاف المفسرين في تفسيرهم لآيات الأحكام، وقد أفرد بعض الباحثين كتباً لدراسة أثر هذه الأصول على اختلاف الفقهاء

^١ — مفهوم أصول الفقه: أصول الفقه لفظ مركب من كلمتين؛ لا يمكن فهمه ما لم نعرف معناهما، هما الفقه والأصول.

فالفقه: عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع، يقال: فلان يفقه الخير والشر أي يعلمه ويفهمه، ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية، كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكرهية، وكون العقد صحيحاً وفساداً وباطلاً، وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله.

ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً شرعية، مثل أحكامها من حيث إنها واجبة، ومحظورة، ومباحة، ومكروهة، ومندوب إليها، فإما يتولى الفقيه بيانها.

فإذا فهمت هذا، فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجود دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل، فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً مشتمل على أدلة الأحكام ووجود دلالتها، ولكن من حيث التفصيل، كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بلا ولي على الخصوص، ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص.

وأما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل إلا على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجود دلالتها الجمالية، إما من حيث صيغتها أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة.

فبهذا تفارق أصول الفقه فروعها، وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع، فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجود دلالتها على الأحكام هو العلم الذي يعبر عنه أصول الفقه. راجع المستصفي للغزالي ج: ١ ص: ٥.

عموماً،^٢ أما هذا البحث فسيتناول أثرها على اختلاف تفسير آيات الأحكام فقط، إن شاء الله تعالى.

ومادنا نبحت عن أثر هذه الأصول في اختلاف تفسير آيات الأحكام، فلن نفصل القول في هذه الأصول كثيراً، لأنها خارجة عن نطاق البحث في صورته الحالية، بل سنقتصر على المواضيع التي لها أثر في اختلاف المفسرين — إن شاء الله تعالى — ، ولا يلزم أن تكون هذه المواضيع مختلف فيها أيضاً، وسنتناول مباحث هذا الباب في الفصول التالية:

الفصل الأول: القواعد الأصولية للفظ في حالتي وضوحه وإبهامه وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

الفصل الثالث: دلالة الألفاظ على الأحكام من حيث الشمول وعدمه، وأثرها في اختلاف التفسير.

الفصل الرابع: الحقيقة والمجاز وأثرهما في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

^٢ — مثل الأستاذ الدكتور محمد أديب صالح في كتابه (تفسير النصوص في الفقه الإسلامي) طبع المكتب الإسلامي، دمشق، سورية، عام ١٩٨٤م في مجلدين، والأستاذ الدكتور مصطفى سعيد الخن في كتابه (الاختلاف في القواعد الأصولية وأثرها في اختلاف الفقهاء)، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت — لبنان، عام ١٩٧٢م، وقلهما الأستاذ الشيخ علي الخفيف في كتابه (محاضرات في اختلاف الفقهاء)، طبع معهد الدراسات العربية، جامعة الدول العربية، عام ١٩٥٦م. وغيرهم، وقد استفدت من هذه الكتب والدراسات في بعني هذا.

الفصل الأول
القواعد الأصولية للفظ
في حالتها وضوحه وإبهامه
وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

القواعد الأصولية للفظ في حالتي وضوحه وإبهامه

تختلف الألفاظ الدالة على الأحكام في الدلالة على معانيها من حيث الظهور والخفاء والوضوح والإبهام، وكان لها أثر ملحوظ في اختلاف الفقهاء والمفسرين في تفسير آيات الأحكام واستنباط الأحكام، ومن هنا اهتم الأصوليون ببيان الألفاظ من هذه الناحية، وقسموها إلى قسمين:

القسم الأول: واضح الدلالة على معانيها، وهي الألفاظ التي لا يحتاج في فهم المراد منها أو تطبيقها على الوقائع إلى أمر خارج عنها.

القسم الثاني: خفي الدلالة: وهي الألفاظ التي تحتاج في فهم المراد منها إلى أمر خارج عنها.

وأقسام واضح الدلالة ليست على درجة واحدة من الوضوح، وكذا خفي الدلالة تتفاوت مراتبها، وبناء على ذلك قسم الأصوليون واضح الدلالة وخفيها بمقدار الوضوح والخفاء إلى عدة مراتب.

وستتناول موضوعات هذا الفصل في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: القواعد الأصولية لوضح الدلالة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الثاني: القواعد الأصولية في حالة إبهام الألفاظ وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

ويشتمل كل واحد من المبحثين على مطالب ثلاثة، يتناول المطلبان منهما القواعد الأصولية والمطلب الثالث خصص لدراسة أثر هذه القواعد في اختلاف التفسير.

المبحث الأول

القواعد الأصولية لواضح الدلالة

وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

واضح الدلالة وأثره في اختلاف التفسير

قسم الحنفية الألفاظ باعتبار وضوح دلالتها على معانيها إلى أربعة أقسام، ورتبها ترتيباً

تصاعدياً، كالآتي:

الظاهر.

النص.

المفسر.

المحكم.

وفي مقابل ذلك قسموا حفي الدلالة أيضاً إلى أربعة أقسام تقابل أقسام واضح الدلالة،

وهي:

الخفي.

والمشكل.

والمحمل.

والمتشابه.

تقسيم المتكلمين.

أما المتكلمون فقد قسموا اللفظ باعتبار وضوح دلالاته على معناه إلى قسمين:

الظاهر.

النص.

كما قسم بعضهم اللفظ باعتبار خفاء دلالاته إلى قسمين أيضاً:

المحمل.

المتشابه.

وقد نجد عند بعضهم خلافاً وتداخلاً في هذه الأقسام.

ونحن سندرس في هذا الفصل هذه الأقسام بشيء من التفصيل، لنرى بعد ذلك أثرها

في اختلاف تفسير آيات الأحكام، فنقول وبالله التوفيق.

المطلب الأول

واضح الدلالة عند الحنفية

منهج الحنفية في تقسيم واضح الدلالة

يظهر للمتبع أن اصطلاح الحنفية تطور واستحكم بمرور الزمن إلى أن تم تقسيم اللفظ الواضح إلى أربع مراتب.

وأول من قسم هذا التقسيم الرباعي هو القاضي أبو زيد الدبوسي^٣، وتابعه على ذلك كل من البيهقي والسرخسي، واشتهر بذلك هذا التقسيم عند كل من كتب في أصول الفقه بعد ذلك من الحنفية.

أما الأئمة المتقدمون من أمثال الكرخي والخصاص الرازي فلا تجد لديهم هذا التقسيم الرباعي لواضح الدلالة.^٤

وسنحاول أن ندرس اللفظ من هذه الناحية ليتسنى لنا دراسة تأثير ذلك على اختلاف تفسير آيات الأحكام.

أولاً: الظاهر عند الحنفية

وقد عرفه أهل الأصول من الحنفية بتعريفات متقاربة نورد هذه التعاريف بألفاظهم: يقول السرخسي: هو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد^٥.

^٣ — أبو زيد الدبوسي هو أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الفقيه الحنفي كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ممن يضرب به المثل.

وهو أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، وله كتاب الأسرار والتقويم للأدلة وغيره من النصاب والتعليق، وكانت وفاته بمدينة بخارا سنة ثلاثين وأربعمائة رحمه الله تعالى. والدبوسي بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة وبعدها واو ساكنة وسين مهملة هذه النسبة إلى دبوسة وهي بليدة بين بخارا وسمرقند سب إليها جماعة من العلماء. راجع وفيات الأعيان، لابن خلكان ج: ٣ ص: ٤٨.

^٤ — ويظهر ذلك جلياً بمراجعة أصول الكرخي، والفصول للخصاص، وأصول البيهقي، وأصول السرخسي.

^٥ — أصول الفقه، للسرخسي ١/١٦٤.

وعرفه البزدوي بأنه اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بصيغته.^٦
يظهر من التعريفين المذكورين، أن الظاهر هو اللفظ الذي لا يتوقف فهم المراد منه على قرينة خارجية، وإنما يتضح مدلوله من الصيغة نفسها، فيكفي مجرد سماع اللفظ للحكم على المعنى الذي يدل عليه، لكن مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ويفهم زيادة قيد الاحتمال من كلام ابن الهمام وشارحه.^٧

اشتراط عدم السوق في الظاهر

أما بالنسبة لاشتراط عدم سوق الكلام في الظاهر، فقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على رأيين:

الرأي الأول:

يرى كبار الأصوليين من الحنفية أن عدم سوق الكلام ليس بشرط في الظاهر، منهم القاضي أبو زيد الدبوسي، والسرخسي والبزدوي فيما نقلنا عنهما من تعاريف الظاهر، وهذا ما فهمه عبد العزيز البخاري حيث قال: ثبت بما ذكرنا أن عدم السوق في الظاهر ليس بشرط، بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن، ألا ترى أن أحداً من الأصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر هذا المعنى، ولو كان منظوراً إليه لما غفل عنه الكل.^٨

ومعنى هذا أن الظاهر والنص ليسا متباينين، في الوجود وقد وضع بعضهم هذا المعنى حيث قال: "فإن الحق إمكان اجتماعهما في الكلام الواحد، أما بالنسبة إلى معنى واحد كما في نحو "أقيموا الصلاة آتوا الزكاة" و"يا أيها الناس اتقوا ربكم"، فهي ظاهرة في الإقامة والإيتاء والاتقاء، ونص فيها أيضاً لسوقها لها بدلالة القرينة الحالية أو المقالية، وأما بالنسبة إلى معنيين نحو

^٦ — أصول البزدوي مع كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٤٦/١

^٧ — انظر كتاب التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ج: ١ ص: ١٩٢.

^٨ — كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٤٩/١ — ٤٧.

"أحل الله البيع وحرم الربا" فانهما ظاهران في الإحلال والتحريم، نص في التفرقة".^٩

الرأي الثاني:

واشترط عدم سوق الكلام للظاهر بعضهم، منهم صدر الشريعة، حيث يقول: ثم إن ازداد الوضوح بأن سيق الكلام له سمي نصاً، ويقول الأزميري وهذا يقتضي اعتبار عدم السوق".^{١٠}

وقد نسب كثير من شراح أصول البزدوي هذا الرأي إليه إلا أن عبد العزيز البخاري يعارض هذا القول، ويرى أن سوق الكلام لا يزيده وضوحاً فقد تجد كلامين أحدهما مسوقاً والآخر خلافه ولا تجد فرقا بينهما في الدلالة على المعنى المراد لدى السامع.^{١١}

واشترط عدم السوق يظهر من كلام ابن الهمام وشارحه أيضاً.^{١٢} وبهذا الشرط يتباين الأقسام الأربعة وجوداً ومفهوماً.

ثانياً: النص

النص في اللغة: رفع الشيء، من نص الحديث ينص نصاً أي رفعه، وإظهاره وكل شيء أظهرته فقد نصصته، ومنه المنصة، وهي سرير العروس تظهر عليه لترى. والنص أيضاً التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقة، ومنه نصت الدابة في السير إذا

^٩ — حاشية فصول البدائع في أصول الشرائع ص: ١١٨، محمد شاه الفناري، نقلاً عن دلالة الكتاب والسنة على الأحكام ١٣٠، للشهيد عبد الله عزام.

^{١٠} — حاشية الأزميري على مرقاة الوصول، لملا خسرو المسمى بمرآة الأصول، ٣٩٧/١ طبع بولاق، مصر — القاهرة، بدون تاريخ. لكن التفتازاني فهم من كلام صدر الشريعة أنه لا يشترط عدم السوق. انظر التلويح ٤٠٨/١.

^{١١} — انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٤٧/١.

^{١٢} — انظر التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١٤٦/١.

أظهرت أقصى ما عندها.^{١٣}

النص اصطلاحاً

أما في الاصطلاح فقد عرفه العلماء بعدة تعريفات وإليك بعضها:
عرفه فخر الإسلام البزدوي في أصوله بقوله: "ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة".^{١٤}

وقال السرخسي في أصوله في تعريف النص "ما يزداد وضوحاً بقرينة تقترب باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة".^{١٥}
يظهر من التعريفين المذكورين أن النص يتميز عن الظاهر بزيادة وضوح، وأن هذه الزيادة في الظهور ليست مستفادة من اللفظ والصيغة، وإنما استفيدت من جهة المتكلم، وذلك بوجود قرينة تدل على أن هذا المعنى هو المقصود الأصلي بالكلام.

ومن هنا تجد الأصوليين المتأخرين يشترطون في حد النص أن يكون مسوقاً للغرض الذي يدل عليه اللفظ، منهم ابن الهمام الذي يقول: أن اللفظ المفرد باعتبار وضوح معناه المسوق له، بواسطة السوق له زيادة على ظهوره بمجرد سماعه مع احتمال التخصيص والتأويل هو النص.^{١٦}

^{١٣} — انظر النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير ٤/١٤٨، وقال ابن منظور الأفرقي في لسان العرب ج: ٧ ص: ٩٧: "نصص: النص: رفعت الشيء. نصص الحديث نصصه نصاً: رفعه. وكل ما أظهر، فقد نصص... يقال: نصص الحديث إلى فلان أي رفعه، وكذلك نصصته إليه. ونصصت الطيبة جيدها: رفعتها. ووضع على المنصبة أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور. والمنصبة: ما تُظهرُ عليه العروسُ لثري، وقد نصصها و أنصت هي، والماشطة تُنصصُ العروسُ فتُفَعِّدُها على المنصبة، وهي تُنصصُ عليها لثري من بين سورة النساء.

^{١٤} — كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ١/٤٧.

^{١٥} — أصول السرخسي ١/٦٤.

^{١٦} — راجع التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١٤٦.

وهذا ما أشار إليه عبد العزيز البخاري حيث يقول: "بل ازدياده (وضوح النص على الظاهر) بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة نطقية ينضم إليه سياقاً أو سباقاً تدل على أن قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق".^{١٧}

والمراد بقولهم في تعريف النص "بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة" أن المعنى الذي ازداد به النص وضوحاً على الظاهر ليس له صيغة في الكلام يدل عليه وضعا، بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام أنه هو الغرض للمتكلم من السوق.

كما في قوله تعالى "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"^{١٨} فالآية نص في التفرقة بين البيع والربا، وهذه التفرقة لا تفهم من صيغة تدل عليها لغة، بل تفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام فيما سبق، وهو قوله تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا".^{١٩}

فإنها دلت على أن المراد من السوق التفرقة بين البيع والربا، ولو ازداد وضوحاً بمعنى تدل عليه صيغة يصير مفسراً، فيكون هذا احترازاً عن المفسر.^{٢٠}

^{١٧} — كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٤٧/١.

^{١٨} — (سورة البقرة: ٢٧٥)

^{١٩} — (سورة البقرة: ٢٧٥)

^{٢٠} — هل النص يشمل العام أيضاً؟

ولما اشترط العلماء والأصوليون وجود قرينة نطقية في النص يميزه عن الظاهر، واشتروا السوق في النص أيضاً ظن بعضهم أن النص لا يتناول إلا الخاص، وقد رد المحققون مثل الكرخي والخصاص والسرخسي وغيرهم هذا الرأي، وصرحوا بأن النص يتناول الخاص والعام.

وقد ذكر الخصاص عن شيخه أبي الحسن الكرخي أن النص في رأيه يتناول الخاص والعام، يقول: "وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول في معنى النص نحو ما ذكرنا، وكان يقول أيضاً في اللفظ المحتمل لضروب من التأويل أن ما قامت له الدلالة على بعض المعاني أنه هو المراد جاز له أن يقول: إن هذا نص عندي، وكذلك إذا روي ذلك التأويل عن رسول الله فجائز أن يقال إن ذلك نص الكتاب لبيان النبي صلى الله عليه وسلم مراد الله تعالى فيه، وذلك نحو قوله تعالى "فَقَدْ جَعَلْنَا لِرِئْبِهِ سُلْطَانًا" (سورة الإسراء: ٣٣)

يحمل السلطان المعاني المختلفة، فإذا قامت الدلالة عندنا على أن المراد به القود جاز أن يقول قد نصت هذه الآية على إيجاب القود لولي المقتول ظلماً". — الفصول، للخصاص الرازي ٥٩/١ — ٦١.

ثالثاً: المفسر

من فسر يفسر تفسيراً بمعنى وضوح وبيّن، وهو إظهار المعنى المعقول.
أما في اصطلاح الأصوليين فقد اختلفت فيه عباراتهم، وإن كان مؤداها واحداً:
١- يقول البزدوي: "المفسر ما ازداد وضوحاً، على النص بمعنى في النص أو بغيره بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص".

وقد اعترض عبد العزيز البخاري على هذا التعريف، بأن قوله "بأن كان مجملاً" أي بأن كان النص مجملاً، ومن المعروف أن النص من أقسام واضح الدلالة والمحمل من أقسام خفي الدلالة فالنص لا يكون مجملاً قال: "بأن كان أي النص مجملاً وهو تسامح في العبارة، لأن النص لا يكون مجملاً بالنسبة إلى معنى واحد، وإنما أراد به اللفظ أو الكلام هاهنا".^{٢١}
٢- وعرفه السرخسي في أصوله قائلاً: "هو اسم للمكشوف الذي يعرف المراد به مكشوفاً على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل، فيكون فوق الظاهر والنص، لأن احتمال التأويل قائم فيهما منقطع في المفسر".^{٢٢}

فيظهر من كلام الجصاص أن الاحتمال المجرّد عن الدليل لا يخرج الكلام عن كونه نصاً. فالعام الذي يحتمل التخصيص ولم يقم الدليل بالفعل على تخصيصه لا يخرج عن كونه نصاً.
ومن عرضت لهم شبهة اختصاص النص بالسبب الذي كان السياق له، وإن لا تثبت به الأحكام في غير مرده، فقد رد كلامهم الإمام السرخسي حيث قال: "وليس كذلك عندنا فإن العبرة لعموم الخطاب لا لخصوص السبب عندنا، فيكون النص ظاهراً لصيغة الخطاب، نصاً باعتبار القرينة التي كان السياق لأجلها".
أصول السرخسي ١/١٦٤. وانظر لتفصيل الاختلاف في "العبرة بعموم اللفظ أو خصوص السبب" تفريغ الفروع على الأصول للزنجاني المتوفى سنة ٦٥٦هـ، ص ٣٥٩ وبعدها، الطبعة الرابعة مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٩٨٢م تحقيق الدكتور محمد أديب صالح.

^{٢١} — كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ١/٥٠.

^{٢٢} — أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٦٥.

- وقال صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود في التنقيح: "ثم إن زاد الوضوح حتى انسد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسراً". انظر التنقيح مع التوضيح والتلويح ١/٤٠٩.
- وقال صاحب المنار حافظ الدين النسفي: "و أما المفسر فما زاد وضوحاً على النص على وجه

مما تقدم من التعريفين المذكورين يتبين أن المفسر أكثر وضوحاً من النص والظاهر بحيث لا يحتمل تخصيصاً ولا تأويلاً، ولكنه يحتمل النسخ في عهد الرسالة على صاحبها الصلاة والسلام.

ويتضح من تعريف البزدوي للمفسر أن له موردان، فإنه قال "وأما المفسر فما ازداد وضوحاً على النص سواء أكان بمعنى في النص أم بغيره، بأن كان مجملاً فلحقه بيان قاطع فانسد به باب التأويل، أو كان عاماً فلحقه ما انسد به باب التخصيص".

والمراد بقوله "بمعنى في النص" بأن يكون في النص لغة ما لا يترك مجالاً للتأويل والتخصيص أو المراد به أن يكون البيان متصلاً به.

والمراد بقوله "بغيره" أن لا تكون الصيغة واضحة بحيث تقطع احتمال التأويل والتخصيص لكن يلحقها تفسير بكلام مستقل يخرجه عن احتمال التأويل والتخصيص فيصير مفسراً".^{٢٣}

وهذان الموردان هما:

أولاً: أن تكون الصيغة نفسها واضحة بينة لا تحتمل التأويل ولا التخصيص، مثل قوله تعالى "الرَّائِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ"^{٢٤} فإن كلمة "مائة" مفسرة لا تحتمل التأويل ولا التخصيص وقوله تعالى: "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ"^{٢٥} فكلمة "كلهم" سدت باب التخصيص إلا أنها احتملت تأويل التفرقة بأن يكونوا قد سجدوا متفرقين، فقطع ذلك بقوله تعالى: "أجمعون" فصار مفسراً.

ثانياً: ما يستفاد من بيان تفسيري قطعي صادر ممن له حق البيان والتفسير، سواء كان ذلك بيان تفسير أو تقرير.

ويشترط أن يكون البيان قطعياً في ثبوته ودلالته لئلا يبقى بعده مجالاً للتأويل

لا يبقى معه احتمال التخصيص والتأويل". شرح المنار، لابن ملك ٣٥٣.

٢٣ — انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري للبخاري ١/٥٠.

٢٤ — (سورة النور: ٢)

٢٥ — (سورة الحجر: ٣٠)

والتخصيص وغيرهما، وذلك مثل الصيغ المجملة التي بينها النبي صلى الله عليه وسلم بيانا شافيا لم يبق معه احتمال للتأويل والتخصص، مثل الصلاة والزكاة والحج والصوم وغيرها.^{٢٦}

حكم المفسر

وجوب العمل بما دل عليه قطعا حتى يقوم الدليل على نسخه، فلا مجال أن يصرف المفسر عن ظاهره ويراد به معنى آخر، لأنه لا يقبل التأويل والتخصيص، وإنما يقبل النسخ والتبديل، وما لم يقد دليل على نسخه بالفعل يجب العمل به.

رابعاً: المحكم

المحكم لغة اسم مفعول من فعل "أحكم" إذا منع الشيء عن الحركة وثبته، فاحكمه أتقنه، واستحكمه منعه من الفساد، وحكمه عن الأمر بمعنى رجعه ومنعه مما يريد، ومنه أيضاً حكمة الفرس، سميت بذلك لأنها تذللها للراكب، وتمنعها من الجماح، ومنه قول الشاعر:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخاف عليكم أن أغضبا^{٢٧}

ومنه قول ابن عباس: كان الرجل يرث امرأة ذات قرابة فيعضلها حتى تموت أو ترد إليه صداقها فأحكم الله عن ذلك ونهى عنه، أي منع منه.^{٢٨}

ومن هنا قال السرخسي: فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن أن يرد عليه النسخ ولهذا سمي الله المحكمات أم الكتاب، أي الأصل الذي يكون المرجع إليه بمثلة الأم للولد، فإنه يرجع إليها.^{٢٩}

وأشار البزدوي إلى العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للمحكم في تعريفه للمحكم

^{٢٦} — راجع كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٥٠/١ .

^{٢٧} — البيت لجرير انظر الغريب لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى ٢٢٤هـ، ج: ٤ ص:

٤٢٧، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق: د. عبد المعيد خان.

^{٢٨} — انظر النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير ٤٢٠/١، ومفاتيح الغيب، للإمام الرازي ٤٠١/٢

^{٢٩} — أصول السرخسي ١٦٥/١.

فقال: "فإذا ازداد قوة وأحكم المراد به عن النسخ والتبديل سمي محكماً".^{٣٠}
ويعمل تعريفه عرفه النسفي فقال: "وأما المحكم فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ
والتبديل".^{٣١}

فالمحكم أقوى أنواع واضح الدلالة بحيث لا يكون فيه احتمال التخصيص والتأويل
والنسخ وهذا لا يكون إلا إذا كان الكلام في غاية الوضوح في الدلالة على المعنى المراد.

أنواع المحكم

إن الأمر الذي يميز المحكم عن المفسر هو أن المحكم غير قابل للنسخ في عهد الرسالة ولا
بعده وذلك يكون في الأحوال التالية.

الأولى:

أن يكون النص من حيث المعنى لا يمكن التغيير فيه، بحيث يكون من القواعد الأساسية
للعقيدة، مثل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر.
أو يكون من قبيل الأخبار بما كان أو بما يكون، فإن الأخبار لا تقبل النسخ أو يكون
من قبيل أمهات الفضائل وقواعد الأخلاق والتي يحكم العقل باستمرار وجودها مثل العدل، وبر
الوالدين والوفاء بالعهد وغيرها.

الثانية:

الحالة الثانية لعدم قابلية النص للنسخ، هو أن يقترن به ما يدل على تأييده، مثل قوله
تعالى "وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ
عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا"^{٣٢} فدللت الآية على تحريم أزواج النبي صلى الله عليه وسلم على التأيد، فذلك

^{٣٠} — كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ٥١/١.

^{٣١} — كشف الأسرار على المنار كلاهما، للنسفي ١٤٣/١.

^{٣٢} — (سورة الأحزاب: ٥٣)

الثالثة

و الحالة الثالثة لعدم قابلية النص للنسخ، هي جميع النصوص الثابتة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه لا نسخ بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. ومن هنا ينقسم المحكم إلى قسمين: المحكم لذاته والمحكم لغيره، وذلك لأن عدم قابلية النص للنسخ إما أن تكون من ذات النص، نحو ما ذكر في الحالتين المذكورتين، أو يكون ذلك بسبب من خارج النص، وذلك بانقضاء عهد الرسالة وانقطاع الوحي، ويشمل ذلك الأقسام الأربعة لأن جميعها غير قابلة للنسخ بعد انقطاع الوحي. ويسمى الأول محكما لذاته، لأن الإحكام جاء من داخل النص، والثاني يسمى محكما لغيره لأن الإحكام جاء فيه بسبب انقطاع الوحي. يقول عبد العزيز البخاري: "ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بأن لا يعتمل التبدل عقلا كالأيات الدالة على وجود الصانع وصفاته جل جلاله وحدوث العالم، ويسمى هذا محكما لعينه، وقد يكون بانقطاع الوحي، وهذا يسمى محكما لغيره".^{٣٤}

٣٣ — انظر دلالة الكتاب و السنة على الأحكام، للدكتور عبد الله عزام ص ١٨٢ — ١٨٣.

٣٤ — كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري ١/٥١.

المطلب الثاني

واضح الدلالة عند المتكلمين

واضح الدلالة عند المتكلمين

ينقسم اللفظ الواضح الدلالة عند المتكلمين إلى قسمين فقط:

١- النص.

٢- الظاهر.

أولاً: النص

اختلف الأصوليون من المتكلمين في تعريف النص على عدة آراء:

الراي الأول:

النص والظاهر مترادفان، وهو رأي الإمام الشافعي ومن تابعه، والمراد به عنده الكلام المفهوم المراد من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، أو محكماً، وسواء كان حقيقة، أو مجازاً، خاصاً كان أو عاماً، صريحاً كان أو كناية، وهذا ما فهمه الشافعية من كلام إمامهم. يقول إلكياهراسي: "نص الشافعي على أن النص كل خطاب علم ما أريد به من الحكم" قال: "وهذا يلائم وضع الاشتقاق، لأنه إذا كان كذلك كان قد أظهر المراد به وكشف عنه، ثم على هذا ينقسم النص إلى ما يحتمل وإلى ما لا يحتمل".^{٣٥}

وذكر القرافي^{٣٦}: أن النص عند الإمام الشافعي هو ما دل على معنى كيف كان".^{٣٧}

^{٣٥} — انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ٤٦٢/١.

^{٣٦} — هو أحمد بن إدريس القرافي: هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين الصنهاجي البهشمي البهنسي المصري الإمام العلامة وحيد دهره وفريد عصره أحد الأعلام المشهورين والأئمة المذكورين انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك رحمه الله تعالى وحده في طلب العلوم فبلغ الغاية القصوى.

ألف كتباً مفيدة انعقد على كمالها لسان الإجماع، منها كتاب الذخيرة في الفقه من أجل كتب المالكية، وكتاب القواعد، وكتاب شرح التهذيب، وكتاب شرح الجلاب، وكتاب شرح معقول الإمام فخر الدين الرازي، وكتاب التعليقات على المنتخب.... وتوفى رحمه الله بدير الطين في جمادى الآخرة عام أربعة ومائتين وستمائة، ودفن بالقرافة. راجع الديباج المذهب، لابن فرحون ج: ١ ص: ٦٢.

^{٣٧} — نفائس الأصول، للقرافي

وقال الإمام الغزالي: "وأما الشافعي رضي الله عنه فإنه سمي الظاهر نصاً، ثم قال: النص ينقسم إلى ما يقبل التأويل وإلى ما لا يقبله".^{٣٨}

وهو اختيار الأستاذ أبي منصور^{٣٩} ويظهر من كلام الجصاص الرازي الترادف بين النص والظاهر.^{٤٠}

والذي يظهر للمتأمل في كلام الإمام الشافعي أنه يقصد بالنص غير معناه الاصطلاحي فإنه يقصد بالنص لفظ الكتاب والسنة، ومن هنا يسمى كل ما ورد في الكتاب نصاً سواء كان عاماً أو مجملاً وغير ذلك، يقول: "فمنها ما أبانه الله لخلقنا نصاً، مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجاً وصوماً، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً".^{٤١}

فقد سمي الجمل في العبارة المذكورة نصاً، والجمل لا يكون نصاً إلا باعتبار كونه من لفظ الكتاب، وإلا فالنص من أقسام واضح الدلالة، والجمل من أقسام خفي الدلالة. ومن هنا قد اعتذر عنه أصحابه بأنه نظر إلى المعنى اللغوي، يقول الغزالي: وتسمية الظاهر نصاً منطلق على اللغة لا مانع في الشرع منه، إذ معنى النص قريب من الظهور.^{٤٢}

^{٣٨} — المنحول، للإمام الغزالي ص ١٦٥ وانظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٦٤/١.

^{٣٩} — الذي يقول: "والصحيح في حد النص عندنا أنه الدال على الحكم باسم المحكوم عليه، سواء كان ذلك النص مجملاً للتأويل والتخصيص أو غير مجمل قال: وإلى هذا ذهب الشافعي، وأشار إليه في كتاب الرسالة، وكذلك حكاه أبو الحسن الكرخي عن أصحاب الرأي، وعلى هذا الأصل يكون العموم نصاً، وكذلك الجمل نصاً في الإيجاب وإن كان مجملاً في صفة الواجب أو مقداره أو وقته". انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٦٤/١.

^{٤٠} — انظر الفصول في الأصول، ٥٩/١ — ٦٠. ونسب هذا القول إلى شيخه أبي الحسن الكرخي. انظر الفصول ٦٠/١ — ٦١.

^{٤١} — الرسالة، للإمام الشافعي الفقرة ٥٦ ص ٢١.

^{٤٢} — انظر المنحول، للغزالي ص: ١٦٦، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٦٢/١.

الرأي الثاني:

يرى جمهور المتكلمين من الأصوليين أن هناك اختلافا بين مفهوم الظاهر والنص، ثم اختلفوا في ذلك:

رأي الشيرازي

فقال الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي: الظاهر هو المجاز والنص هو الحقيقة.^{٤٣}
فقد أشار الأستاذ أبو إسحاق إلى الاختلاف بينهما، بأن النص أكثر وضوحاً، وأنه لا يصار إلى الظاهر إلا إذا تعذر العمل بالنص، لأنه حقيقة والظاهر مجاز، إلا أن حصر الفرق بين النص والظاهر في كون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، هذا ما لا يوافق عليه المتكلمون بعده، بل هو نفسه قد تغيرت نظرتة إلى النص.

ولذلك نجد عنده التعريف التالي للنص، يقول في كتابه اللمع في أصول الفقه: "فالنص كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه، وذلك مثل قوله عز وجل: "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ".^{٤٤}

وكقوله تعالى "وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ".^{٤٥}

الرأي الراجح

ويظهر من كلام القاضي عبد الجبار المعتزلي أن النص ما دل دلالة قطعية على مراده، وأن لا يتطرق إليه احتمال.^{٤٦} ويمثل ذلك عرفه الزركشي.^{٤٧}

^{٤٣} — المنحول، للغزالي ص ١٦٦ البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٦٤/١.

^{٤٤} — (سورة محمد: ٢٩)

^{٤٥} — اللمع في أصول الفقه ص: ٤٨، لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى ٤٧٦هـ، طبع دار الكتب

العلمية، بيروت — لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م. الآية من سورة الأنعام ١٥١

^{٤٦} — راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٦٣/١.

^{٤٧} — حيث قال: "كل ما أفاد معنى على قطع مع الخسار التأويل فهو نص، ويلتحن بالنص ما

واختاره الإمام الغزالي أيضاً. فإنه بين أن النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة معان ثم اختار الإطلاق الثاني، وهو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد.^{٤٨} وعلل ذلك بأنه أوجه وأشهر وأنه يتميز عن الظاهر تماماً بهذا المفهوم.

واختار أغلب الأصوليين من المتكلمين بعد الغزالي تعريفه للنص، منهم: موفق الدين بن قدامة الحنبلي وعضد الدين الإيجي،^{٤٩} والقاضي البيضاوي في كتابه "منهاج الوصول" وتبعه عليه شراحه السبكي والإسنوي وغيرهما.

وحكاه السبكي عن ابن دقيق العيد، وأشار إلى أن الفقهاء يعتبرون النص هو اللفظ الذي دلالاته قوية الظهور إلى جانب أنه لا يحتمل التأويل.^{٥٠}

حذف من الكلام لدلالة الباقي على المحذوف، ولكن لا يشك في معناه كقوله تعالى "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" فإن معناه فأفطر". البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٦٥/١.

^{٤٨} — المستصفي، للغزالي ٣٨٤/١ — ٣٨٦. يقول: "النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: الأول: ما أطلقه الشافعي فإنه سمي الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة ولا مانع منه في الشرع... فعلى هذا حده حد الظاهر، هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

الثاني: وهو الأشهر ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد كالحمسة مثلاً، فانه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يشمل الحمار والبعر وغيره فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً في طريقي الإثبات والنفي أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده: اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجملاً، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد.

الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص وهو المعتضد بدليل، ولا حجر في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة.

^{٤٩} — فقد فهم من كلام ابن الحاجب في مختصر المنتهى: "أن النص ما دل دلالة قطعية".

^{٥٠} — انظر الإلهام، للسبكي ص: ٣٦٠/١.

فعلى هذا يكون النص عند المتكلمين من الأصوليين، هو اللفظ الدال على مدلوله قطعاً من غير احتمال التأويل.

ثانياً: الظاهر

لقد عرفه الأصوليون بتعريفات متقاربة الألفاظ متشابهة المعنى: يقول السبكي في تعريف الظاهر "بأنه ما دل دلالة ظنية"، ومثله قال زكريا الأنصاري في غاية الوصول.^{٥١}

وعرفه ابن الحاجب والكمال ابن الهمام بنفس التعريف المذكور فقالا بأنه "ما دل دلالة ظنية عن وضع أو عرف".^{٥٢}

وعرفه أبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وابن قدامة بأنه: كل لفظ احتمال أمرين وفي أحدهما أظهر^{٥٣} فيكون ظاهراً في المعنى الراجح و مؤولاً في المعنى المرجوح.

ويستفاد من كلام الرازي بأنه اللفظ الذي يفيد معنى راجحاً، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً.^{٥٤}

^{٥١} — انظر غاية الوصول ص: ٨٣، شرح لب الأصول، كلاهما لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي من علماء القرن السابع الهجري، طبع مصطفى الباي الحلبي، عام ١٩٤١م، وجمع الجوامع بشرح اغلبي ٥٢/٢.

^{٥٢} — انظر مختصر ابن الحاجب بشرح العضد ١٦٨/٢ والتقريب والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١٥٠.

^{٥٣} — راجع اللمع، للشيرازي ص: ٤٨. وعبارة الإمام الجويني في الورقات ص: ١٩: والظاهر: ما احتمال أمرين أحدهما أظهر من الآخر، ويؤول الظاهر بالدليل، ويسمى الظاهر بالدليل".
وعبارة ابن قدامة في روضة الناظر ص: ١٧٨: "الظاهر: وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تحوير غيره وإن شئت قلت ما احتمال معينين وهو في أحدهما أظهر".
وعبارة الإمام الغزالي في المنحول ص: ١٦٧ "فالوجه أن يقال الظاهر ما يقلب على الظن فهم معنى منه غير قطع".

^{٥٤} — راجع المحصول في أصول الفقه، للرازي ج: ٣ ص: ٢٣٠، ومفاتيح الغيب، للرازي ٣/٤٠١.

فاللفظ المحتمل لأمرين إن كانت دلالته على أحدهما أرجح يسمى ظاهراً عند جمهور المتكلمين من الأصوليين.

تعريف الظاهر عند الباقلاني

وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني بأنه "هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة وبجاز فإذا وردت علي حقيقتها كانت ظاهراً وإن عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة"^{٥٥}. يرى الإمام الجويني أن هذا التعريف غير شامل لأفراد الظاهر، لأننا إذا اعتبرنا الحقيقة والمجاز مداراً للظهور والخفاء واعتبرنا كل حقيقة ظاهراً وكل بجاز خفياً يلزم منه أن تكون المجازات الشائعة مثل الغائط في البراز و المجازات الشرعية مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها خفياً، مع أنها ظواهر،^{٥٦} إلا أن يراد بالحقيقة ما يعم اللغوية والعرفية والشرعية وغيرها، فإن وطأة الاعتراض تخف كثيراً.

وبعد هذا نستطيع أن نقرر: أن اللفظ إذا دل دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً يسمى ظاهراً، كما ذهب إليه جمهور الأصوليين.

أسباب الظهور

لوضوح اللفظ وظهوره بحيث تكون دلالته راجحة مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً عدة أسباب، حصرها بعضهم في ثمانية أسباب تالية:

السبب الأول: الحقيقة ويقابلها المجاز

فإذا كان اللفظ مستعملاً في معنيين: حقيقي ومجازي، يكون راجحاً في المعنى الحقيقي فيعتبر ظاهراً، ويحتمل المعنى المجازي احتمالاً مرجوحاً غالباً، فيعتبر فيه مؤولاً، ويقدم حينئذ المعنى الحقيقي، ولا يصر إلى المجاز إلا إذ تعذرت الحقيقة. والحقيقة هو استعمال اللفظ فيما وضع له نحو الأسد للحيوان المفترس المعروف، والحقيقة أنواع:

^{٥٥} — البرهان في أصول الفقه، للإمام الجويني ٢٧٩/١، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١

^{٥٦} — راجع البرهان في أصول الفقه، للإمام الجويني ٢٧٩/١ — ٢٨٠.

١- الحقيقة اللغوية: وهو استعمال اللفظ فيما وضع له لغة مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا"^{٥٧} والمراد بالمتبايع من أمضى العقد حقيقة ويطلق على من يساوم وإن لم يمضى العقد بعد مجازا ومن هنا اختلف الأئمة في تحديد معنى الحديث.

٢- الحقيقة العرفية: وهو استعمال اللفظ في المعنى الذي غلب استعماله فيه سواء كان ذلك بتخصيص هذا اللفظ في بعض معانيه أو استعماله في معنى مجازي له به نوع ملاسة يقول القاضي أبو بكر في توضيح معنى الحقيقة العرفية: "معنى وصف الاسم بأنه عرفي: أن المفهوم من إطلاقه بغلبة الاستعمال في بعض ما وضع له، أو غيره مجازا لا حقيقة"^{٥٨}. وقسم القاضي وأتباعه والإمام الرازي النقل العرفي إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم تخصص بالعرف العام لبعض أنواعه كلفظ الدابة فإنه موضوع لكل ما يدب على وجه الأرض ثم خصصها العرف العام بذات الحوافر.

وثانيهما: أن يكون الاسم في أصل اللغة قد وضع لمعنى، ثم كثر استعماله فيما له به نوع مناسبة وملاسة بحيث لا يفهم المعنى الأول كالعائط، والأول نقل إلى الحقيقة والثاني إلى المجاز.^{٥٩}

وذكر بعضهم قسما ثالثا للحقيقة العرفية وهو أن يوضع اللفظ لشيء في اللغة لكن لم يستعمل فيما وضع له فيها فيستعمله في غيره كـ "عسى" فإنه وضع أولا للفعل الماضي ولم يستعمل فيه قط، بل استعمل في الإنشاء بوضع العرف.^{٦٠}

٣- الحقيقة الشرعية: هو استعمال اللفظ في المعنى الذي استفاده من جهة الشرع.

^{٥٧} - سبق تخريجه، الحديث متفق عليه؛ صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٧٣٢، رقم: ١٩٧٣،

وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١١٦٣، رقم: ١٥٣١

^{٥٨} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٥٦/٢.

^{٥٩} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٥٧/٢.

^{٦٠} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٥٧/٢

وقد عرف العلماء الاسم الشرعي بالتعريف التالية:

عرفه في "المحصول" بأنه اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع. وقال القاضي عبد الجبار ما كان معناه ثابتا بالشرع والاسم موضوع له فيه، وقال بعضهم: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في الشرع.^{٦١}

وهل المراد بالحقيقة الشرعية كل ما ورد على لسان حملة الشريعة مما هو مخالف للوضع اللغوي، أو سواء كان موافقا للمدلول اللغوي أم لا؟
الظاهر الأول، فإن اللفظ الذي أراد به الشارع معنى يصح إطلاق ذلك اللفظ عليه في اللغة حقيقة، لا ضرورة بنا إلى أن نقول: إنه تجوز به عن الحقيقة الشرعية المرادة، كإطلاق الصلاة على الدعاء في قوله تعالى "وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ"^{٦٢} لا نقول إنه مجاز بحسب الصلاة ذات الأركان. بل هو الدعاء وهذا حقيقة لغوية، وإذا أمكنت فما الداعي للمجاز الشرعي.^{٦٣}

٤— الألفاظ المستعارة: وهي الألفاظ التي استعملت أولاً لشيء ثم استعيرت لمعنى مناسبة بينهما، مثل استعمالهم أعضاء الحيوان لغير الحيوان كقولهم رأس المال ووجه النهار وغيرها.
فهذه الأنواع الأربعة من الحقيقة هي أوجه الظاهر تقدم وترجح على ما يقابلها،

^{٦١} — انظر الإجماع شرح المنهاج، للسبكي ٢٧٥/١. ويقول الإمام الرازي: المسألة الثالثة في الحقيقة الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما.
وانفقوا على إمكانه واختلفوا في وقوعه فالقاضي أبو بكر منع منه مطلقا، والمعتزلة أثبتوه مطلقا وزعموا أنها منقسمة إلى أسماء أحرقت على الأفعال وهي الصلاة والزكاة والصوم وغيرها وإلى أسماء أحرقت على الفاعلين كالمومن والفاسق والكافر وهذا الضرب يسمى بالأسماء الدينية تفرقة بينهما وبين ما أحرقت على الأفعال وإن كان الكل على السواء في أنه عرف شرعي والمختار إن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية". المحصول، للرازي ج: ١ ص: ٤١٤—٤١٥

^{٦٢} — (سورة التوبة ١٠٣)

^{٦٣} — انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٥٨/٢

فالحقيقة اللغوية مقدمة على المجاز، لأن الظاهر مقدم وتجرى الأحكام عليه ما لم يرد دليل يصرفه عن ظاهره.

السبب الثاني: الانفراد في الوضع ويقابله الاشتراك

الأصل في الوضع الانفراد، وهو أوضح من الاشتراك، فإنه لا سبيل إلى تعيين المراد من المشترك إلا بترجيح معنى من معانيه بالقرائن والأدلة الخارجية، واللفظ المفرد لا يحتاج إلى هذه القرائن الخارجية.^{٦٤}

ومن هنا يكون هو الأولى والراجح عند التعارض حتى ولو تعارض المجاز مع الاشتراك يقدم المجاز عليه، وكذا إذا تعارض الاشتراك مع النقل يقدم النقل مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم "الطواف بالبيت صلاة"^{٦٥} فالمراد بالصلاة إما أن تكون الصلاة الشرعية وهو المعنى المنقول إليه فيشترط للطواف الطهارة مثل اشتراطها للصلاة، أو تكون المراد به المعنى المشترك لصلاة الشرعي والدعاء.

وكذا إذا تعارض الإضمار مع الاشتراك ترجح الإضمار. وترجح التخصيص على الاشتراك عند التعارض.^{٦٦}

وكل هذه القواعد مبنية على ترجيح الانفراد على الاشتراك، لأن في حمل اللفظ على الانفراد إعماله وفي حمله على الاشتراك إهماله، والإعمال أولى من الإهمال.

السبب الثالث: التباين ومقابله الترادف

الأصل في اللغة أن تختص كل كلمة بمعناها، بأن لا تكون مترادفة، فالترادف خلاف الأصل ولذا لا يصار إليه إلا إذا تعذر التباين.

^{٦٤} — انظر المحصول، للإمام الرازي ج: ١ ص: ٣٨١

^{٦٥} — سنن النسائي (المجتبى) ج: ٥ ص: ٢٢٢، برقم: ٢٩٢٢.

و قال الحافظ في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ج: ٢ ص: ١٨. حديث الطواف بالبيت صلاة ابن حبان والترمذي والطبراني والحاكم والبيهقي من حديث ابن عباس، وقد اختلف في رفعه ووقفه، وأخرجه الطبراني في الأوسط من حديث ابن عمر.

^{٦٦} — راجع للتفاصيل المحصول، للإمام الرازي ج: ١ ص: ٤٨٩.

مثل "الصعيد" في قوله تعالى "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا"،^{٦٧} فقال الشافعية: هو مرادف للتراب، وقال الجمهور: يحمل على معنى متباين وهو وجه الأرض، وبناء على هذه القاعدة يترجح قول الجمهور.

السبب الرابع: الاستقلال ومقابله الإضمار

كل لفظ يؤخذ على ظاهره دون اللجوء إلى تقدير محذوف، أو إضمار مقدر حتى إذا تعذر فهم المعنى بدون تقدير مضمّر فعندئذ يصار إليه.^{٦٨}

مثال ذلك على مذهب الجمهور قوله تعالى "فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِإِطْعَامِ سِتِّينَ مِسْكِينًا"^{٦٩} فإنهم قالوا باشتراط العدد وهو ستون مسكينا، فلو أطلعهم مسكينا واحداً ما أجزأه، والحنفية يقدرون هنا فإطعام طعام ستين مسكينا.^{٧٠}

السبب الخامس: التأسيس وفي مقابله التأكيد

الأصل في الكلام أن يفيد معنى جديداً، فكل ما أمكن حمل اللفظ على المعنى الجديد حمل عليه وهو مقدم على حمله بمعنى التأكيد.

مثاله على مذهب بعض الفقهاء قوله تعالى "وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ".^{٧١}

فقال فريق: بأن قوله "حقاً على المحسنين" يحمل على التأسيس، فتكون المنفعة من قبيل الإحسان ولا تكون واجبة، وهو رأي أبي عبيد، ومالك بن أنس والليث والقاضي شريح

^{٦٧} — (سورة النساء: ٤٣)

^{٦٨} — بقول الرازي في المحصول ج: ٣ ص: ٢٠٧: "الإضمار على خلاف الأصل فلا يصار إليه إلا

لضرورة".

^{٦٩} — (سورة المجادلة: ٤)

^{٧٠} — انظر للتفصيل أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي.

^{٧١} — (سورة البقرة: ٢٣٦)

وسعيد بن جبير وأبي الزناد وابن أبي ليلى.^{٧٢}

وقال فريق آخر: إن قوله تعالى "حقا على المحسنين" و"حقا على المتقين" تأكيد لما سبق لأن المسلمين كلهم من أهل التقوى والإحسان، فهذا يكون تأكيداً لما سبق، ولا يكون قرينة صارفة للأمر عن الوجوب، فتكون المنفعة واجبة على المسلمين جميعاً، وهذا رأي ابن عمر وعلي بن أبي طالب والحسن بن أبي الحسن وسعيد بن جبير وأبو قلابة والزهري و قتادة والضحاك، وإليه ذهب أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والأوزاعي وغيرهم.^{٧٣}

السبب السادس: الترتيب وفي مقابلة التقديم والتأخير

فالترتيب مقدم على التأخير والتقديم، ومثال ذلك قوله تعالى: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمْ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"^{٧٤}.

فقال الجمهور: ومنهم المالكية والحنفية أن الآية بترتيبها فلا تقدم ولا تأخير فيها، ومعنى قوله "ثم يعودون لما قالوا" العزم على الوطء كما هو مشهور قول العراقيين، أو العزم على الإمساك أو العزم عليهما كما قال مالك في موطنه، فمن ظاهر من زوجته ثم عزم على الوطء فإنه يعتق رقية — أو يكفر — قبل المسيس.

وقال الآخرون: بأن في الآية تقديماً وتأخيراً، ويكون معناها أن من ظاهر من زوجته فإنه يكفر ثم يعود إلى ما قال وهو الوطء. فيكون لفظ الظهار نفسه موجبا للكفارة عند هؤلاء، أما الجمهور فيقولون إن الأصل أن يحمل الكلام على ظاهره ولا يلجأ إلى حمله على التقديم والتأخير إلا إذا تعذر ذلك، وهنا حمله على الظاهر غير متعذر.

^{٧٢} — انظر مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لأبي عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني المتوفى سنة ٧٧١م ص: ٦٣ — ٦٤ تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، طبع مكتبة الخانجي، بمصر سنة ١٩٦٢، تفسير القرطبي ٢/٢٠٠، وأحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/١٣٨.

^{٧٣} — الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٣/٢٠٠، وأحكام القرآن، للجصاص الرازي ٢/١٣٨.

^{٧٤} — (سورة المجادلة: ٣).

السبب السابع: الإطلاق ومقابله التقييد

والمراد بذلك أن الأصل في الكلام أن يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده إلا إذا قام الدليل على خلاف ذلك.

بناء على ذلك يرى الحنفية أن تكون الرقبة التي تحرر في كفارة الظهار مطلقة فيجوز تحرير الرقبة المؤمنة والكافرة جميعاً من غير تقييد، لأن الله تعالى لم يقيد بها بشيء عندما قال: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"^{٧٥}. خلافاً للشافعية والمالكية، فإنهم يقولون بأنه لا تجزئ الرقبة الكافرة، ويحملون هذه الآية المطلقة على خلاف ظاهرها على الآية المقيدة في قوله تعالى: "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ"^{٧٦}.

السبب الثامن: العموم ومقابله التخصيص

الأصل أن ألفاظ العموم تحمل على عمومها، ولا يصح إرادة الخصوص منها إلا أن يقوم الدليل على ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة.

واضح الدلالة بين الحنفية والمتكلمين

يظهر مما سبق من تقسيمات واضح الدلالة عند الحنفية وعند المتكلمين، أنهم اختلفوا فيه على النحو التالي:

١- أننا لم نجد لدى المتكلمين ذكراً للقسمين "المحكم والمفسر" في معرض تقسيم واضح الدلالة، إلا أن "المفسر" ورد ذكره عند الإمام الرازي بالمعنى اللغوي عندما قسمه إلى قسمين:

أحدهما: ما احتاج إلى التفسير وقد ورد تفسيره.

وثانيهما: الكلام المبتدأ المستغني عن التفسير لوضوحه.^{٧٧}

^{٧٥} — (سورة المجادلة: ٣)

^{٧٦} — (سورة النساء: ٩٢)

^{٧٧} — المحصول للرازي ج: ٣ ص: ٢٢٨

وقد ورد المحكم بمعنى الواضح المنقسم إلى النص والظاهر، ولم يرد بالمعنى الذي أراده الحنفية، يقول السبكي والأسنوي والبدخشي في شرح عبارة المنهاج: "والمشترك بين النص والظاهر المحكم" فالمحكم جنس للنوعين: النص والظاهر".^{٧٨}

ويقول في التقرير والتحبير: "المحكم عندهم أعم من الظاهر والنص يصدق على كل منهما ولا ينافي التأويل".^{٧٩}

ويؤكد الرازي ذلك حيث قال عند تفسير قوله تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ" ^{٨٠} اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو موقلاً، أو مشتركاً أو مجملاً، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم.^{٨١}

ويظهر ذلك من تعريف المتكلمين للمحكم يقول الإمام الجويني: "والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه وأدرك فحواه".^{٨٢}

وقال المحلي في شرح جمع الجوامع: "المحكم: المتضح المعنى من نص أو ظاهر"

٢— إلا أن الظاهر عند المتكلمين يشمل الظاهر والنص عند الحنفية، من حيث أن النص والظاهر يمتثلان التأويل مثل الظاهر عند المتكلمين.

٣— والنص عند المتكلمين يشمل المفسر والمحكم في اصطلاح الحنفية حيث أنه لا يمتثل التأويل كما لا يمتلئه المفسر والمحكم عند الحنفية.

وإلى ذلك أشار الكمال ابن الهمام بقوله "فالنص قسم منه عند الحنفية" أي النص عند

^{٧٨} — نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، للأسنوي ١/١٣٦، والإمهاج شرح المنهاج، للسبكي ١/

١٣٧، وشرح البدخشي على منهاج الوصول ١/١٩٢.

^{٧٩} — التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١٥٢.

^{٨٠} — سورة آل عمران: ٧.

^{٨١} — راجع مفاتيح الغيب، للإمام الرازي ٣/٤٠٢.

^{٨٢} — البرهان في أصول الفقه، للجويني ج: ١ ص: ٢٨٤.

الحنفية قسم من الظاهر عند المتكلمين.^{٨٣}

وبقوله: "والنص عند الشافعية ما دل على معنى بلا احتمال كالمفسر عند الحنفية ولا

يرادف النص عندهم.^{٨٤}

^{٨٣} — انظر التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الممام ١/١٥٠.

^{٨٤} — انظر التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الممام ١/١٥٢.

المطلب الثالث
أثر واضح الدلالة
في اختلاف تفسير آيات الأحكام

أثر واضح الدلالة في اختلاف تفسير آيات الأحكام

كما مر في المبحث السابق أن النص والظاهر عند الحنفية، والظاهر عند المتكلمين من أقسام واضح الدلالة يمتثل التأويل، وهذا التأويل قد يكون قريبا عند قوم بعيدا عند الآخرين، والحكم على التأويل بالقرب والبعد مرتبط بالذوق الفقهي للفقهاء واجتهاده، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يختلف الفقهاء في بعض النصوص فإياها البعض ظاهرة في معنى، والآخرين يعتبرونها ظاهرة في معنى آخر، ومن ثم اختلفوا في تفسير آيات الأحكام. وسنعرف في السطور القادمة بالتأويل، ثم نورد أمثلة لتوضيح أثره في اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام.

معنى التأويل

وردت كلمة التأويل بعدة معان:

منها العاقبة والمرجع من آل الشيء يؤول أي يرجع قال أبو عبيدة معمر بن المثنى:

التأويل: التفسير والمرجع والمصير".^{٨٥}

ومن هنا يسمى التفسير تأويلا لأن المفسر يبين ما يؤول إليه معنى الآية وأمرها، قال ابن جرير الطبري: "وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير... وأصله من آل الشيء إلى كذا إذا صار إليه، يؤول أولا، وأولته أنا: صيرته إليه".^{٨٦}

وقال ابن فارس: التأويل آخر الأمر، وعاقبته، يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر أي مصيره وعقباه، وكذا قالوا في قوله جل ثناءه: "وما يعلم تأويله إلا الله" أي لا يعلم الآجال والمدد إلا الله، لأن القوم قالوا في مدة هذه الملة ما قالوه، فاعلموا أن مآل الأمر لا يعلمه إلا الله جل ثناءه، واشتقاق الكلمة من المآل وهو العاقبة والمصير".^{٨٧}

ومنه قول الراغب الأصفهاني: "تأول فلان الآية الفلانية أي نظر إلى ما يؤول إليه

^{٨٥} — مجاز القرآن، لأبي عبيدة ١/٨٧.

^{٨٦} — تفسير الطبري ج: ٣ ص: ١٨٤.

^{٨٧} — انظر صاحبي، لابن فارس ص: ١٦٤.

التأويل اصطلاحاً:

عرفه الآمدي التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان بأنه حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له، وأما التأويل الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده"^{٨٩}.

فاللفظ إن صرف عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن صرفه لدليل فهو تأويل صحيح، وحينئذ يصير المرجوح في نفسه راجحاً للدليل، وإن صرفه لما يظن دليلاً فهو تأويل فاسد، وإن صرفه لا لشيء فلعب لا تأويل"^{٩٠}.

^{٨٨} — مقدمة التفسير ص: ٤، للراغب الأصفهاني.

^{٨٩} — الإحكام، للآمدي ٧٥/٣.

^{٩٠} — راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٣٧/٣. وقال الإمام الغزالي في تعريف التأويل أنه "هو احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من الظاهر". — المستصفى للغزالي ٣٨٧/١. وتبعه الرازي فعرفه بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن". اخصول، للرازي ج: ٣ ص: ٢٣٢

إلا أن جميع من أتى بعدهما اعترضوا على تعريف الغزالي من وجوه: إنه جعل التأويل الاحتمال، والأمر ليس كذلك، لأن الاحتمال لا يسمى تأويلاً ما لم يحمل عليه اللفظ فالتأويل هو الحمل وليس الاحتمال، ومن هنا يقول ابن الحاجب معترضاً على تعريف الغزالي: "وهو ضعيف؛ لأن الاحتمال ليس بتأويل".

يظهر من تعريف الإمام الغزالي للتأويل أنه يكون مظنوناً دائماً مع أن الدليل في التأويل إذا كان قطعياً أفاد القطع.

تعريف الغزالي غير شامل فإنه تعريف للتأويل الصحيح وأما مطلق التأويل الشامل للصحيح وغيره فهذا الحد لا يتناوله.

راجع الإحكام للآمدي ٨٤/٣، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٣٨/٣، فإنه قال بعد أن ذكر تعريف الغزالي والرازي: "وهو غير جامع، لأنه لا يتناول الأسود والبيضي، ثم إنه جعله عبارة عن نفس الاحتمال وليس كذلك".

شروط التأويل

يظهر من تعريف التأويل الآنف الذكر أن شروط صحته ما يلي:
أولاً: أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ، ويدل عليه بطريق من طرق الدلالة، ويكون في نفس الوقت موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع.^{٩١}

ويجب إلى جانب ذلك أن يكون اللفظ ظاهراً عند المتكلمين، وظاهراً أو نصاً عند الخفية، ولا يكون مما لا يحتمل التأويل.

ثانياً: أن يقوم دليل صحيح على التأويل، يدل على صرف اللفظ عن الظاهر، ويدل على أن الظاهر غير مراد، وهذا الشرط قد نص عليه في تعريف التأويل، ويشترط في هذا الدليل أن يكون راجحاً على المعنى الظاهر، لأن الأصل هو العمل بالظاهر إلا أن يقوم الدليل على غيره فعندئذ يحمل اللفظ عليه.

فالمطلق مثلاً يجري على إطلاقه وهذا هو الظاهر فيه ولا يعدل عنه إلا أن يقوم دليل يدل على إرادة القيد الزائد الذي يخرج الكلام عن الظاهر.^{٩٢}

فلا يشترط وجود دليل فحسب، بل يشترط أن يكون هذا الدليل أقوى وأرجح ليصح به صرف اللفظ عن الظاهر، وإذا لم يكن الدليل الصارف عن الظاهر قويا راجحاً يكون التأويل مردوداً غير سائغ.

^{٩١} — راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٤٣/٣. يقول الزركشي في ذلك "وشرطه أن يكون موافقاً لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل".

^{٩٢} — يقول الجويني في ذلك "والضابط المنتحل من مسائل هذا الكتاب أن المورل يعتبر بما يعضد التأويل به فإن كان ظهور المورل زائداً على ظهور ما عضد التأويل به فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض. والشرط استواء رتبة المورل وما عضد التأويل به فإن كان مرتبة المورل مقدمة فالتأويل مردود، وكل ذلك إذا كان التأويل في نفسه محتملاً فإن لم يكن محتملاً فهو في نفسه باطل والباطل لا ينصور أن يعضد بشيء". البرهان في أصول الفقه للجويني ٣٦٥/١.

وإذا استوى الظاهر والدليل المقتضى لصرف اللفظ عن الظاهر في القوة تعارضاً، فيجري فيهما عندئذ قانون رفع التعارض، وصرح بذلك الشيخ ابن دقيق العيد "أن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وكان الأصل حملة على ظاهره، فالواجب أن يعضد التأويل بدليل من خارج لئلا يكون تركاً للظاهر من غير معارض، وقد جعلوا الضابط فيه مقابلة الظاهر بالتأويل وعاضده، وتقدم الأرحح في الظن، فإن استويا، فقد قيل بالوقف، وأن ما يدعى تأويلاً لا ينقدح احتمالاً فهو باطل".^{٩٣}

سبب الاختلاف في تأويل بعض الآيات

واختلفت أنظار العلماء من الحنفية والمتكلمين حول بعض الأدلة من حيث صحة صرف اللفظ بها عن الظاهر، مثل تخصيص العام وتقييد مطلق الكتاب بخير الواحد والقياس، ومن هنا يقع الخلاف.

يقول الزركشي: "وقد اختلفت الآراء في التأويل ومدارهم على هذا الأصل فيضعف

التأويل لقوة ظهور اللفظ، أو لضعف دليله، أو لهما".^{٩٤}

فيعتبر البعض بعض التأويلات بعيدة، ويراها الآخرون قريبة وعلى كل فللذوق الفقهي دور كبير في الحكم على التأويل بالقرب والبعد، فإن بعض الأدلة يعتبرها بعض المفسرين صارفة عن الظاهر بينما يراها البعض الآخر أضعف من أن يصرف اللفظ عن الظاهر، ومن هنا يقع الخلاف بينهم في تفسير كثير من الآيات، ونحن نورد الأمثلة التالية لتوضيح ذلك، وذلك لصور الظاهر العديدة التي مر ذكرها في أسباب الظهور.

المثال الأول الحقيقة والمجاز

قوله تعالى: "فَأَقْرَعُوا مَا تَيْسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"^{٩٥} اختلف المفسرون في معنى قوله من القرآن

^{٩٣} — نقله عنه في البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٣٨/٣.

^{٩٤} — البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٤٣/٣.

^{٩٥} — (سورة المزمل: ٢٠)

"فحمله بعضهم بمعنى مجازي وهو الصلاة، فصرف اللفظ عن حقيقته، فيكون بذلك قد أول الآية، ويرى الآخرون أن اللفظ على حقيقته، وصرفه عن الحقيقة غير صحيح.

رأي ابن العربي

ومن قال بتأويل اللفظ أبو بكر بن العربي يقول في ذلك "قوله تعالى "فَأَقْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"^{٩٦} فيه قولان:

أحدهما: إن المراد به نفس القراءة.

الثاني: أن المراد به الصلاة، عبر عنها بالقراءة، لأنها فيها، كما قال: "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ

قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا"^{٩٧} وهو الأصح، لأنه عن الصلاة أخصر وإليها رجع القول.^{٩٨}

رأي الجصاص

ويرى الجصاص أن اللفظ على حقيقته، ولا يصح تأويله، يقول: "فإن قيل: إنما المراد

بقوله تعالى: "فَأَقْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ"^{٩٩} الصلاة نفسها، فلا دلالة فيه على وجوب القراءة فيها.

قيل له: هذا غلط لأن فيه صرف الكلام عن حقيقة معناه إلى المجاز وهذا لا يجوز إلا

بدلالة^{١٠٠}. فقد طالب الجصاص هنا بالدليل الذي يسوغ تأويل اللفظ عن ظاهره، واعتبره تأويلا بعيدا لعدم وجود دليل يعضد ذلك ليصح صرفه عن الظاهر.

أثر هذا الاختلاف في التفسير

وقد ترتب على هذا، الاختلاف في عدة مسائل:

^{٩٦} — (سورة المزمل: ٢٠)

^{٩٧} — (سورة الإسراء: ٧٨)

^{٩٨} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٤/٣٣٤ — ٣٣٥.

^{٩٩} — (سورة المزمل ٢٠)

^{١٠٠} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٤٦٩.

منها: أن الآية — على رأي من يحملها على ظاهرها — تدل على فرضية قراءة القرآن في الصلاة، ومن يؤولها لا يرى فيها دليلا على ذلك.

يقول ابن العربي: تعلق كثير من الفقهاء في تعيين القراءة في الصلاة بهذه الآية، وهي قوله تعالى: "فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ"^{١٠١} فقال قوم: هي آية، وقال قوم: هي ثلاث آيات لأنها أقل سورة، وبه قال أبو حنيفة، وقد بينا أن المراد بالقراءة هاهنا الصلاة.

ومن يرى أن الآية دليل على فرضية القراءة في الصلاة أبو بكر الجصاص، فإنه لا يؤول الآية ويجريها على ظاهرها، ويرى أن قوله تعالى: "فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ"^{١٠٢} تدل على فرضية القراءة.

فقد تبين مما مضى أن أبا بكر بن العربي يؤول الآية، ويرى أنها لا علاقة لها بالقراءة في الصلاة، ويرى الجصاص أن الآية محمولة على ظاهرها، وتدل على فرضية القراءة في الصلاة، وما دام الأمر كذلك اختلفوا في مسألة مهمة، وهي مسألة قراءة الفاتحة في الصلاة.

مسألة حكم قراءة الفاتحة في الصلاة:

فيرى الجصاص تبعا لمذهبه الحنفي أن الآية تدل على فرضية ما تيسر من القرآن، وليس فيها تعيين الفاتحة، فتكون مطلق القراءة فرضا، وقراءة الفاتحة واجبا.

واستنبط من الآية المذكورة أحكاما عديدة:

منها: دلالتها على جواز الصلاة بقليل القراءة.

ومنها: أن من ترك قراءة الفاتحة وقرأ غيرها أجزأه.^{١٠٣}

وما دام ورد في القرآن مطلق القراءة من غير تقييدها بشيء، فلا يصح تقييدها إلا بمثله،

فإن التقييد نسخ، ولا يجوز نسخ القرآن إلا بمتواتر مثله.

وقد أشار ابن العربي إلى ذلك نقلا عن القاضي أبي زيد الدبوسي فقال: "وقد ظن

^{١٠١} — (سورة المزمل ٢٠).

^{١٠٢} — (سورة المزمل ٢٠).

^{١٠٣} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٦٩/٣.

القاضي أبو زيد الدبوسي أن قوله: "فاقرؤوا ما تيسر منه" مع زيادة الفاتحة عليه زيادة على النص، والزيادة على النص نسخ ونسخ القرآن لا يجوز إلا بقرآن مثله أو بخبر متواتر على الوجه الذي تمهد في أصول الفقه".

ثم رد على ذلك بأن الزيادة على النص لا تكون نسخا، والقول بكونه نسخا ضعيف جدا.^{١٠٤}

المثال الثاني: الحقيقة الشرعية

قوله تعالى: "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا".^{١٠٥}

قد اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى: "حكما" فيرى البعض أن الحكم حقيقة شرعية ولها معنى، فإذا ورد في نص من النصوص لا يجوز حمله إلا على هذا المعنى الحقيقي، ومن قال بذلك أبو بكر بن العربي.

وقال الآخرون: إن الحكم في هذه الآية بمعنى الوكيل، ومن قال بذلك الجصاص الرازي ورجحه إلكيا الهراسي.

ويترتب على ذلك أن من يؤول في "الحكم" ويحمله بمعنى الوكيل يرى أن ما يتفق عليه الحكمان لا ينفذ على الزوجين إلا برضاهما، ومن يحمله على المعنى الحقيقي يرى أن ما يحكم به الحكمان نافذ على الزوجين رضيا به أم لم يرضيا.

رأي من يحمل على الظاهر

يرى ابن العربي قوله تعالى: "حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا"^{١٠٦} نصا من الله سبحانه في أنهما قاضيان، لا وكيلان، وللوكيل اسم في الشريعة ومعنى، وللحكم اسم في الشريعة

^{١٠٤} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣٣٦/٤ — ٣٣٧.

^{١٠٥} — (سورة النساء: ٣٥)

^{١٠٦} — (سورة النساء: ٣٥)

ومعنى، فإذا بين الله سبحانه كل واحد منهما فلا ينبغي لأحد أن يحمل أحدهما على معنى الآخر، فذلك تلبيس وإفساد للأحكام، وإنما يسيران بإذن الله ويخلصان النية لوجه الله، وينظران فيما عند الزوجين بالثبوت، فإن رأيا للجمع وجها جمعا، وإن وجداهما قد أنابا تركاهما، وقد فهم ابن عباس أن الحكم في هذه الآية بمعناه الحقيقي وليس بمعنى الوكيل. ١٠٧

وقد رد ابن العربي على الإمام الشافعي بعد أن أورد نص كلامه حيث قال: ولا يبعث الحكمين إلا مأمونين برضا الزوجين وتوكيلهما للحكمين بأن يجمعا أو يفرقا إذا رأيا ذلك، ووجدنا حديثا بإسناد يدل على ذلك". ١٠٨

والحديث الذي أشار إليه هو ما روي أن رجلا و امرأته أتيا عليا ومع كل واحد منهما فئام من الناس، فقال علي: ما شأن هذين، قالوا: بينهما شقاق، قال: "فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها، إن يريدان إصلاحا يوفق الله بينهما".
فقال علي: هل تدريان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تجمعا أن تجمعا، وإن رأيتما أن تفرقا أن تفرقا، فقالت المرأة: رضيت بكتاب الله، فقال الرجل: أما الفرقة فلا، فقال علي:

١٠٧ — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٣٩/١ — ٥٤٠. ذكر ابن العربي أن عقيل بن أبي طالب تزوج فاطمة بنت عتبة بن ربيعة فقالت: اصبر لي وأنفق عليك، وكان إذا دخل عليها، قالت: يا بني هاشم لا يحبكم قلبي أبدا، أين الذين أعناقهم كأباريق الفضة ترد أنوفهم قبل شفاههم! أين عتبة بن ربيعة؟ أين شيبة بن ربيعة؟ فيسكت، حتى دخل عليها يوماً وهو برم فقالت له أين عتبة بن ربيعة؟ فقال: على يسارك في النار إذا دخلت.

فنتسرت عليها ثيابها فجاءت عثمان، فذكرت له ذلك، فأرسل ابن عباس ومعاوية فقال ابن عباس: لأفرقن بينهما، وقال معاوية ما كنت لأفرق بين شيخين من بني عبد مناف، فأتياهما فوجداهما قد سدا عليهما أبوابهما، وأصلحا أمرهما.

وفي رواية أقما لما أتيا اشتما رائحة طيبة وهدوا من الصوت فقال له معاوية: ارجع فإني أرجو أن يكونا قد اصطلحا.

وقال ابن عباس: أفلا نمضي فننظر أمرهما؟ فقال معاوية: فننقل ماذا؟ فقال ابن عباس أقسم بالله لئن دخلت عليهما فرأيت الذي أخاف عليهما منه، لأحكمن عليهما ثم لأفرقن بينهما".

١٠٨ — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٣٧/١.

كذبت، والله لا تنفلت مني حتى تقر كما أقرت".^{١٠٩}

فرد ابن العربي على الإمام الشافعي، وقال: وأما قوله: لا يبعث الحكمين إلا مأمونين فصحيح، ولا خلاف فيه، وأما قوله: برضا الزوجين وتوكيلهما فخطأ صراح، فإن الله خاطب غير الزوجين إذا خاف الشقاق بين الزوجين بإرسال الحكمين، وإذا كان المخاطب غيرهما فكيف ذلك بتوكيلهما، ولا يصح لهما حكم إلا بما اجتمعا عليه، والتوكيل من كل واحد لا يكون إلا فيما يخالف الآخر وذلك لا يمكن هاهنا".^{١١٠}

ونقل ابن العربي عن القاضي أبي إسحاق الرد على الإمام الشافعي في الاستدلال بمحدث علي بن أبي طالب بأن عليّ رد على الزوج تركه الرضا بما في كتاب الله، وأمره أن يرجع كما يجب على كل مسلم، أو ينفذ ما فيه بما يجب من الأدب، ولم يرد عليه تركه التفويض، فلو كانا وكيلين لم يقل لهما، أتدريان ما عليكما؟ إنما كان يقول أتدريان بما وكلتما، ويسأل الزوجين ما قالا لهما، فلا يدل الحديث على أن الحكمين وكيلان.^{١١١}

وبهذا ترجح لدى ابن العربي حمل اللفظ على حقيقته الشرعية وعدم تأويله.

رأي من يؤول

ويرى الجصاص وإلكيا الهراسي أن الحكم بمعنى الوكيل وليس بمعناه الحقيقي. ونقل الجصاص ذلك عن الحنفية، وأنه ليس للحكمين أن يفرقا إلا أن يرضى الزوج بذلك... وإنما الحكمان وكيلان لهما. أحدهما وكيل المرأة والآخر وكيل الزوج في الخلع أو في التفريق بغير عوض إن كان الزوج قد جعل إليه ذلك.^{١١٢}

^{١٠٩} — رواه سعيد بن منصور في سنن سعيد بن منصور ج: ٤ ص: ١٢٤٢

^{١١٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٣٨/١.

^{١١١} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٣٩/١.

^{١١٢} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٩١/٢.

وصرح بذلك إلكيا الهراسي فإنه نقل عن الإمام الشافعي نصاً طويلاً ثم قال: "... ولا يبعث الحكمين إلا مأمونين برضا الزوجين، ويوكلهما الزوجان بأن يجمعا أو يفرقا إذا رأيا ذلك، ووجدنا حديثاً عن علي يدل على أن الحكمين وكيلان للزوجين، وهذا مذهب أبي حنيفة وهو أصح المذاهب للشافعي، وإن حكى عن الشافعي فيه قول آخر على موافقة مذهب مالك، وهو أن الحكمين ينفردان دون رضا الزوجين إذا رأيا ذلك".^{١١٣}

الدليل على هذا التأويل

ويشترط العلماء للتأويل وجود دليل راجح على الظاهر، والدليل عند الحنفية والشافعية

في هذه المسألة إجماع وعدة نصوص قرآنية يمكن صياغته كما يلي:

أن الطلاق حق ينفرد به الزوج ولا ينتقل إلى أحد حتى الحاكم، فلا يجوز لأحد أن يوقع الطلاق إلا الزوج أو وكيله، فلو أجاز حكم الحكمين في الطلاق لكان فيه إبطال حق الزوج الخاص به.^{١١٤}

وكذا لا يجوز إخراج مال الإنسان من ملكه إلا برضاه، فلو أجاز حكم الحكمين بالخلع

من غير رضا الزوجة لكان فيه إخراج مال المرأة عن ملكها من غير رضاها.^{١١٥}

^{١١٣} — أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٤٥١/١.

^{١١٤} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٩١/٢.

^{١١٥} — واستدل الجصاص على ذلك من القرآن فقال: "وكيف يجوز للحكمين أن يخلعا بغير رضا ويخرجا المال عن ملكها وقد قال الله تعالى "وَأَثَرُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا" (سورة النساء: ٤) وقال الله تعالى "وَمَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" (سورة البقرة: ٢٢٩) وهذا الخوف المذكور هاهنا هو المعنى بقرله تعالى: "إِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا" (سورة النساء: ٣٥) وحظر الله على الزوج أخذ شيء مما أعطاهها إلا على شريطة الخوف منهما ألا يقيما حدود الله فأباح حينئذ أن تفتدى بما شاءت، وأحل للزوج أخذها.

فكيف يجوز للحكمين أن يوقعا خلعاً أو طلاقاً من غير رضاهما، وقد نص الله على أنه لا يحل له أخذ

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يخل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه،^{١١٦} وقال صلى الله عليه وسلم فمن قضيت له من حق أخيه بشيء فإنما أقطع له قطعة من النار.^{١١٧} فثبت بذلك أن الحاكم لا يملك أخذ مالها ودفعه إلى زوجها ولا يملك إيقاع طلاق على الزوج بغير توكيله ولا رضاه.

وهذا حكم الكتاب والسنة وإجماع الأمة في أنه لا يجوز للحاكم في غير ذلك من الحقوق إسقاطه ونقله إلى غيره من غير رضا من هو له، فالحكمان إنما يبعثان للصالح بينهما

شيء مما أعطى إلا بطيبة من نفسها ولا أن تفتدي به، فالقاتل بأن للحكمين أن يخلعا بغير توكيل من الزوج مخالف لنص الكتاب.

وقال الله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا" (سورة النساء: ٢٩) فمنع كل أحد أن يأكل مال غيره إلا برضاه، وقال الله تعالى: "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" (سورة البقرة: ١٨٨) فأخبر تعالى أن الحاكم وغيره سواء في أنه لا يملك أخذ مال أحد ودفعه إلى غيره.

^{١١٦} — سنن الدارقطني ج: ٣ ص: ٢٦، برقم: ٩١ و ٩٢ و ٩٣. وسنن البيهقي الكبرى ج: ٨ ص: ١٨٢، برقم: ١٦٥٣٣. ومسنند أحمد ج: ٥ ص: ٧٢، برقم: ٢٠٧١٤.
ويقول الخافظ في تلخيص الحبير ج: ٣ ص: ٤٥، حديث "لا يخل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه"

الحاكم من حديث عكرمة عن ابن عباس "لا يخل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه بطيب نفس منه" ذكره في حديث طويل.

ورواه الدارقطني من طريق مقسم عن ابن عباس نحوه في حديث، وفي إسناده العزمي وهو ضعيف، ورواه ابن حبان في صحيحه والبيهقي من حديث أبي حميد الساعدي بلفظ "لا يخل لامرئ أن يأخذ عصى أخيه بغير طيب نفس منه، وذلك لشدة ما حرم الله مال المسلم على المسلم".

وهو من رواية سهيل بن أبي صالح عن عبد الرحمن بن أبي سعيد عن أبي حميد، وقيل عن عبد الرحمن عن عمارة بن حارثة عن عمرو بن يثري، رواه أحمد والبيهقي، وقوى ابن المديني رواية سهيل.

^{١١٧} — متفق عليه؛ صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٩٥٢، برقم: ٢٥٣٤، وصحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٣٣٧، برقم: ١٧١٣.

وليشهدا على الظالم منهما ولا يعثنان لتنفيذ حكمهما عليهما من غير رضاهما.^{١١٨}

واستدل إلكياهراسي بمثل ما استدل به الجصاص على أن ما قضى به الحكمان من شيء فهو جائز ولكن برضا الزوجين وتوكيلهما لا دون رضاهما، وذلك أن الله تعالى: "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ".^{١١٩}

فقد حظر الشرع أخذ شيء منها دون افتدائها وشريطة الخوف، فكيف يفهم منه جواز الخلع دون رضا الزوجين، ودلت الآيات المطلقة على أن لا يحل أكل المال إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم.

ودل قول الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه "لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه" وفي رواية "بطيبة من نفسه".^{١٢٠}

وقد ناقش الجصاص إسماعيل بن إسحاق فيما أورده لتأييد مذهبه في تفسير هذه الآية بأن "الحكم" بالمعنى الشرعي الحقيقي وليس بمعنى الوكيل فقال: قال إسماعيل: الوكيل ليس بحكم ولا يكون حكما إلا ويجوز أمره عليه وإن أبي.

أجاب الجصاص بأن هذا غلط منه، لأن ما ذكر لا ينفي معنى الوكالة، لأنه لا يكون وكيلا أيضاً إلا ويجوز أمره عليه فيما وكل به، فجواز أمر الحكامين عليهما لا يخرجهما عن حد الوكالة.

وقد يحكم الرجلان حكما في خصومة بينهما، فيكون بمرتلة الوكيل لهما فيما يتصرف به عليهما، فإذا حكم بشيء لزمهما بمرتلة اصطلاحهما على أن الحكامين في شقاق الزوجين مثل الحكامين تماما، وتحكيم الحكم في الخصومة بين رجلين يشبه حكم الحاكم من وجه ويشبه الوكالة من الوجه الذي بينا، والحكمان في الشقاق إنما يتصرفان بوكالة محضة كسائر الوكالات.

^{١١٨} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٩٢/٢ — ١٩٣.

^{١١٩} — (سورة البقرة: ٢٢٩).

^{١٢٠} — أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٤٥٣/١.

مناقشة أدلة المالكية

ومما اعترض به إسماعيل بن إسحاق: أن الوكيل لا يسمى حكما، ورد عليه بأن الوكيل قد يسمى حكما تأكيدا لما وكلت إليه من الوكالة، ويمكن أن يكون الوكيل سمي حكما للشبه بينهما لأن اسم الحكم يفيد تحري الصلاح فيما جعل إليه، وإنفاذ القضاء بالحق والعدل فلما كان ذلك موكولا إلى رأيهما، وأنفذا على الزوجين حكما من جمع أو تفريق مضى ما أنفذه، فسميا حكيمين من هذا الوجه، فلما أشبه فعلهما فعل الحاكم في القضاء عليهما بما وكلا به على جهة تحري الخير والصلاح سميا حكيمين.

ويكونان مع ذلك وكيلين لهما، إذ غير جائز أن تكون لأحد ولاية على الزوجين من خلع أو طلاق إلا بأمرهما.^{١٢١}

وأما تأويل إسماعيل بن إسحاق لحديث علي بن أبي طالب بأن عليا إنما ظهر منه النكير على الزوج لأنه لم يرض بكتاب الله، ولم يأخذه بالتوكيل، وإنما أخذه بعدم الرضا بكتاب الله. فهو ليس على ما ذكر، لأن الرجل لما قال: أما الفرقة فلا، قال علي: كذبت، أما والله لا تنفلت مني حتى تقر كما أقرت، فقد أنكروا عليه ترك التوكيل بالفرقة، وأمره بأن يوكل بالفرقة ولم يوجد عن الرجل إنكار الرضا بكتاب الله حتى ينكر عليه ذلك، وإنما قال: لا أَرْضَى بالفرقة بعد رضى المرأة بالتحكيم، وفي هذا دليل على أن الفرقة عليه غير نافذة إلا بعد توكيله بها.^{١٢٢}

المثال الثالث: الظهور بالعموم

قال الله تعالى: "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ".^{١٢٣} فإن هذه الآية اختلف المفسرون فيها فمنهم من يحملها على ظاهرها وعمومها ومن قال بذلك الجصاص الرازي، فإنه أورد عدة روايات في أن هذه الآية نزلت في ترك القراءة خلف

^{١٢١} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٩١/٢.

^{١٢٢} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٩٢/٢.

^{١٢٣} — (سورة الأعراف: ٢٠٤)

الإمام ثم ذكر أنه ولو لم يثبت اتفاق السلف على نزولها في وجوب ترك القراءة خلف الإمام، لكانت الآية كافية في ظهور معناها وعموم لفظها ووضوح دلالتها على وجوب الاستماع والإنصات لقراءة الإمام.

وذلك لأن قوله تعالى "وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" ^{١٢٤} يقتضي وجوب الاستماع والإنصات عند قراءة القرآن في الصلاة وفي غيرها، فإن قامت دلالة على جواز ترك الاستماع والإنصات في غير الصلاة لم يبطل حكم دلالته في إيجابه الاستماع والإنصات فيها.

وكما دلت الآية على النهي عن القراءة خلف الإمام فيما يجهر به فهي دالة على النهي فيما يخفي أيضا، لأنه أوجب الاستماع والإنصات عند قراءة القرآن ولم يشترط فيه حال الجهر من الإخفاء فإذا جهر فعلينا الاستماع والإنصات وإذا أخفى فعلينا الإنصات بحكم اللفظ لعلمنا بأنه قارئ القرآن. ^{١٢٥}

رأي من يؤول هذه الآية بتخصيصها

وأول إلكيا الهراسي هذه الآية بتخصيصها بحالة تبليغ الوحي، وعدم الضوضاء والشغب عند تبليغ الوحي من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أمر المسلمون بذلك ليخالفوا الكفار الذين كان يأمر بعضهم بعضا بعدم الاستماع للقرآن والإلغاء فيه، واستدل على ذلك بأن الآية لو كانت على عمومها لترك الناس دعاء الاستفتاح وتكبيرات الصلاة، ولما جاز أن يقرأ جماعة في المجلس كل واحد يقرأ لنفسه، ولم يقل بذلك أحد، فثبت أن الآية لا علاقة لها بالصلاة بل هي خاصة بحالة تبليغ الوحي.

فإذا لم تكن للآية علاقة بالصلاة تحمل إذن على أن الناس كانوا يكثرون اللفظ والشغب في قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويمنعون الناس والأحداث من سماعها تعنتا وعنادا على ما حكى الله عنهم ذلك، حيث قال: "وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن

^{١٢٤} — (سورة الأعراف: ٢٠٤)

^{١٢٥} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٩.

والغوا فيه لعلكم تغلبون".^{١٢٦}

فأمر الله تعالى المسلمين حالة أداء الوحي أن يكونوا على خلاف هذه الحالة وأن يستمعوا، ومدح الله الجن على ذلك فقال: وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضي ولوا إلى قومهم منذرين".^{١٢٧}

واستدل على ذلك بأن الله تعالى أمر بالاستماع وأمر بالإنصات بعده، فلا يخفى على عاقل أن الإنصات للاستماع، وإنما يجب الاستماع متى وجب الإسماع والتبليغ، وإنما وجب ذلك فيما ذكرنا من تبليغ الوحي، فأما ما يقرؤه الإنسان لنفسه فلا تعلق له بذلك.^{١٢٨}

رأي ابن العربي

وقد أول ابن العربي الآية بتخصيصها بحالة الجهر، فإنه يرى الاستماع و الإنصات وعدم القراءة خلف الإمام في الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة.

ويوجبها في الصلوات التي يسر فيها بالقراءة، والدليل على هذا التأويل هو عموم الأخبار، يقول في ذلك: "والذي نرجحه وجوب القراءة في الإسرار لعموم الأخبار، وأما الجهر فلا سبيل إلى القراءة فيه".^{١٢٩}

مناقشة الجصاص للتأويلات المذكورة

لقد رد الجصاص على من يرى أن هذه الآية لا علاقة لها بالقراءة في الصلاة خلف الإمام، فإنه ذكر عدة روايات تثبت أن الآية نزلت فيمن كان يقرأ خلف النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة، منها الأحاديث التالية:

ذكر عن ابن عباس أنه قال: إن نبي الله قرأ في الصلاة وقرأ معه أصحابه فخلطوا عليه

١٢٦ - سورة فصلت: ٢٦

١٢٧ - سورة الأحقاف: ٢٩

١٢٨ - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٤٥/٣.

١٢٩ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣٦٧/٢.

فتزل القرآن "وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا".^{١٣٠}

وروي عن ثابت بن عجلان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى: "وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحموا"^{١٣١} قال: المؤمن في سعة من الاستماع إليه إلا في صلاة مفروضة أو يوم جمعة أو فطر أو أضحى.

وذكر عن المهاجر أبو مخلد عن أبي العالية قال: كان نبي الله صلى الله عليه وسلم إذا صلى قرأ أصحابه خلفه حتى نزلت "وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا"، فسكت القوم وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم.

وذكر الجصاص عن الشعبي وعطاء ومجاهد وسعيد بن المسيب أنها نزلت في الصلاة. وروي عن مجاهد أيضاً أنه في الصلاة والخطبة، وبين الجصاص أن ذكر الخطبة لا معنى لها في هذا الموضع، لأن موضع القرآن في الخطبة كغيره في وجوب الاستماع والإنصات. وذكر عن أبي هريرة: أنهم كانوا يتكلمون في الصلاة حتى نزلت هذه الآية، ويرى الجصاص أن هذا التأويل بعيد لا يلائم معنى الآية، لأن الذي في الآية إنما هو أمر بالاستماع والإنصات لقراءة غيره لاستحالة أن يكون مأموراً بالاستماع والإنصات لقراءة نفسه. إلا أن يكون معنى الحديث أنهم كانوا يتكلمون خلف النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة فتزلت الآية، فإن كان معنى الحديث كذلك فهو موافق لتأويل الآخرين لها على ترك القراءة خلف الإمام.

قال الجصاص: فقد حصل من اتفاق الجميع أنه قد أريد ترك القراءة خلف الإمام والاستماع والإنصات لقراءته.

فقد دلت هذه الآثار على أن الآية نزلت في القراءة خلف الإمام، ويرى الجصاص أنه لو لم يثبت باتفاق السلف أن الآية نزلت في القراءة خلف الإمام لكانت دلالة ظاهر الآية و عمومها كافية في وجوب ترك القراءة خلف الإمام، وأن هذا العموم يشمل جميع الصلوات سواء جهر فيها الإمام بالقراءة أو أسر بها، لأنه أوجب الاستماع والإنصات عند قراءة القرآن

^{١٣٠} — انظر لتفصيل ذلك مصنف ابن أبي شيبة ج: ٢ ص: ٢٢٥ ونصب الراية ج: ٢ ص: ١٣

^{١٣١} — (سورة الأعراف: ٢٠٤)

ولم يشترط فيه حال الجهر من الإخفاء. ١٣٢

الأحاديث التي استدلت بها المؤلفون

واستدل من أول هذه الآية وخصصها بعدة أحاديث ناقشهم الجصاص في ذلك. وأثبت أن هذه الأحاديث والأدلة العقلية لا تصلح للترجيح على الظاهر.

الحديث الأول: مما استدلت به القائلون بوجوب القراءة خلف الإمام حديث عبادة الصامت قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر فتعمى عليه القراءة، فلما سلم، قال: أتقرؤون خلفي؟ قالوا: نعم، قال: لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب فإنه لا صلاة إلا بها. ١٣٣

وذكر الجصاص أن هذا الحديث لا يصلح لصرف الآية عن ظاهرها لأنه مضطرب السند مختلف في رفعه، وذلك أنه رواه صدقة بن خالد عن زيد بن واقد عن مكحول عن نافع بن محمود بن ربيعة عن عبادة، ونافع بن محمود هذا مجهول لا يعرف. ١٣٤

وقد روى هذا الحديث ابن عون عن رجاء بن حيوة عن محمود بن الربيع موقوفا على عبادة، لم يذكر فيه النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد روي أيوب عن أبي قلابة عن أنس قال: صلى رسول الله ثم أقبل بوجهه فقال:

١٣٢ — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٩٠.

١٣٣ — رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ١ ص: ٣٦٤، رقم: ٨٧٠، بسنده عن مكحول عن محمود عن أبي نعيم أنه سمع عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: هل تقرؤون في الصلاة معي؟ قلنا نعم، قال فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب.

وقال الزيلعي: "أخرجه أبو داود في سننه عن محمد بن إسحاق عن مكحول عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر ثم قال: لعلمكم تقرؤون خلف إمامكم؟ قلنا نعم، قال فلا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب". انتهى

قال البيهقي ورواه إبراهيم بن سعد عن محمد بن إسحاق فذكر فيه سماع بن إسحاق عن مكحول، فصار الحديث موصولا صحيحا". نصب الرأية للزيلعي ج: ٢ ص: ١١:

١٣٤ — قال الحافظ عنه: نافع بن محمود بن الربيع ويقال اسم جده ربيعة الأنصاري المدني نزيل بيت المقدس مستور من الثالثة. تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني ج: ١ ص: ٥٥٨، طبع دار الرشيد، سوريا، عام ١٩٨٦م، تحقيق: محمد عوامة. وراجع ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي، ج: ٧ ص: ٧.

أتقرءون والإمام يقرأ؟ فسكتوا، فسألهم ثلاثاً، فقالوا إنا لنفعل، فقال: لا تفعلوا، فلم يذكر فيه استثناء فاتحة الكتاب.

أضاف الجصاص: أن أصل حديث عبادة ما رواه يونس عن ابن شهاب قال أخبرني محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله: لا صلاة لمن لم يقرأ القرآن. ثم قال في التعليق النهائي على هذا الحديث: فلما اضطرب حديث عبادة هذا الاضطراب في السند والرفع والمعارضة لم يجوز الاعتراض به على ظاهر القرآن والآثار الصحيحة النافية للقراءة خلف الإمام.^{١٣٥}

الحديث الثاني: و استدل القائلون بوجوب القراءة بقول النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً: "لا صلاة إلا بأمر القرآن".^{١٣٦}

ويرى الجصاص أنه ليس في هذا الحديث دليل على وجوب القراءة خلف الإمام لأن من كان له إمام فقراءة الإمام قراءة له فتكون صلاته بأمر القرآن.

الحديث الثالث: واستدلوا أيضاً بحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأمر القرآن فهي خداج غير تمام، فقلت: يا أبا هريرة إني أكون أحياناً خلف الإمام فغمز ذراعي وقال: اقرأ بها يا فارسي في نفسك.^{١٣٧}

علق الجصاص على استدلالهم بهذا الحديث فقال: "لا حجة لهم فيه، لأن أكثر ما فيه أنها خداج، والخداج إنما هو النقصان.

ويدل على الجواز وقوع اسم الصلاة عليها، وأيضاً فإنه في المنفرد وليجمع بينه وبين الآية والأخبار الواردة في النهي عن القراءة خلف الإمام.

وذكر أنه لا يصح الاستدلال في ذلك بقول أبي هريرة "اقرأ بها في نفسك يا فارسي"

^{١٣٥} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٢/٣.

^{١٣٦} — متفق عليه من حديث عبادة بن الصامت؛ صحيح البخاري ج: ١ ص: ٢٦٣، صحيح

مسلم ج: ١ ص: ٢٩٥، رقم: ٣٩٤. وراجع الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر ج: ١ ص: ١٣٧.

^{١٣٧} — صحيح ابن خزيمة ج: ١ ص: ٢٤٧، وبقلم: ٤٨٩، وصحيح ابن حبان ج: ٣ ص: ٥٤،

رقم: ٧٧٦.

فإنه لم يعز ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فهو إذاً قوله، وقوله لا تثبت به حجة.^{١٣٨}

تاويل آخر

قال بعض الشافعية: إن ظاهر الآية لا يتعارض مع رأي من يوجب القراءة خلف الإمام، لأن معنى الإنصات عندهم عدم الجهر بالقراءة، فإذا كان وراء الإمام فقرأ بفاتحة الكتاب سرا، يكون قد عمل بظاهر الآية من الإنصات وبالأحاديث الموجبة للقراءة وراء الإمام، يقول إلكيالهراسي في ذلك: وقال آخرون منهم (أصحاب الشافعي) معنى الإنصات، لا يجهر بالقراءة منازعاً الإمام، وإذا أخفى ذلك لم يخرج عن معنى الإنصات".^{١٣٩}

فرد عليهم الجصاص بأن الإنصات ضد الكلام سواء كان ذلك سرا أو جهراً وهو المروي عن أهل اللغة، فإنهم قالوا: الإنصات الإمساك عن الكلام، والسكوت لاستماع القراءة، ولا يكون القارئ منصتاً ولا ساكناً بحال، وذلك لأن السكوت ضد الكلام وهو تسكين الآلة عن التحريك بالكلام الذي هو حروف مقطعة منظومة ضرباً من النظام، فهما يتضادان على المتكلم بآلة اللسان وتحريك الشفة، ألا ترى أنه لا يقال: ساكت متكلم، كما لا يقال ساكن متحرك، فمن سكت فهو غير متكلم، ومن تكلم فهو غير ساكت.^{١٤٠}

تاويل آخر للآية

وقال بعض الشافعية: تتلافى معارضة ظاهر الآية بأن يقرأ المأموم وقت سكتة الإمام. وقد ورد في ذلك حديث يرويه الحسن عن سمرة بن جندب قال: كان للنبي صلى الله عليه وسلم سكتتان في صلاته إحداهما قبل القراءة والأخرى بعدها.^{١٤١} يقولون: ينبغي للإمام أن تكون له سكتة قبل القراءة ليقرأ الذين أدركوا أول الصلاة

^{١٣٨} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٣/٣.

^{١٣٩} — أحكام القرآن، لإلكيالهراسي ١٤٥/٣.

^{١٤٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠/٣.

^{١٤١} — صحيح ابن حبان ج: ٥ ص: ١١٢، برقم: ١٨٠٧ سنن الترمذي ج: ٢ ص: ٣٠، برقم:

٢٥١ وقال: "قال أبو عيسى حديث سمرة حديث حسن".

فاتحة الصلاة، ثم ينصت لقراءة الإمام، فإذا فرغ سكت سكتة أخرى ليقرأ من لم يدرك أول الصلاة فاتحة الكتاب. ^{١٤٢}

وقد رد الجصاص على الاستدلال بحديث السكتتين بأنه غير ثابت، ولو ثبت لم يدل على ما ذكروا، لأن السكتة الأولى إنما هي لذكر الاستفتاح، والثانية إن ثبتت فلا دلالة فيها على أنها بمقدار ما تقرأ فيها فاتحة الكتاب، وإنما هي فصل بين القراءة وتكبير الركوع لثلاث يظن من لا يعلم أن التكبير من القراءة إذا كان موصولا بها.

وذكر الجصاص أن أمر السكتتين مما تعم به البلوى، فيحتاج ثبوته إلى الاستفاضة والشهرة، ولو كانت السكتتان كل واحدة منهما بمقدار فاتحة الكتاب لكان ذلك مستفيضا ونقله شائعا ظاهرا فلما لم ينقل ذلك من طريق الاستفاضة والشهرة مع عموم الحاجة إليه، لأنها كانت مفعولة لأداء فرض القراءة من المأموم ثبت أنهما غير ثابتين.

وأضاف أن القراءة في السكتة تقلب الوضع، فإنها تجعل الإمام تابعا والمأموم متبوعا وذلك باطل من القول. ^{١٤٣}

الأدلة التي تؤيد حمل الآية على الظاهر

لقد أورد الجصاص أدلة عديدة تؤيد حمل الآية على ظاهرها وتمنع تأويلها وتخصيصها منها الأدلة التالية:

الحديث الأول: حديث أبي موسى أن رسول الله قال: إذا قرأ الإمام فأنصتوا. ^{١٤٤}

الحديث الثاني: حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله: إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا قرأ فأنصتوا. ^{١٤٥}

^{١٤٢} — انظر أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٤٥/٢، وأحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣

^{١٤٣} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤١/٣.

^{١٤٤} — المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم لأبي عوانة ج: ٢ ص: ٢٨، برقم: ٨٩٨.

^{١٤٥} — متفق عليه صحيح البخاري ج: ١ ص: ١٤٩، برقم: ٣٧١ و صحيح مسلم ج: ١ ص:

يقول الجصاص: "فهذان الخبران يوجبان الإنصات عند قراءة الإمام، وقوله "إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا قرأنا فأنتوا" إخبار منه أن من الإلتزام بالإمام الإنصات لقراءته، وهذا يدل على أنه غير جائز أن ينصت الإمام لقراءة المأموم. لأنه لو كان مأموراً بالإنصات له لكان مأموراً بالإلتزام به فيصير الإمام مأموماً، والمأموم إماماً في حالة وهذا فاسد".^{١٤٦}

الحديث الثالث: حديث عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن القراءة خلف الإمام.^{١٤٧}

الحديث الرابع: حديث جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج، وفي بعضها "لم يصل إلا وراء الإمام"^{١٤٨} فأخبر أن ترك قراءة فاتحة الكتاب خلف الإمام لا يوجب نقصاناً، ولو جاز أن يقرأ لكان تركها يوجب نقصاً فيها كالمنفرد.

الحديث الرابع: حديث مالك عن ابن شهاب عن ابن أكيمة الليثي عن أبي هريرة أن رسول الله انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة، فقال: هل قرأ معي أحد منكم آنفاً؟ قالوا: نعم يا رسول، قال: إني أقول ما لي أنازع القرآن، قال: فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه

٣١١، رقم: ٤١٧

١٤٦ — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤١/٣.

١٤٧

— رواه البيهقي في سننه الكبرى ج: ٢ ص: ١٦٢، رقم: ٢٧٣٢ بسنده عن عمران بن حصين قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس ورجل يقرأ خلفه، فلما فرغ قال من ذا الذي يخالجي سورتي؟ فنهى عن القراءة خلف الإمام.

قال ابن صاعد: قوله فنهى عن القراءة خلف الإمام تفرد بروايته حجاج، وقد رواه عن قتادة شعبة وابن أبي عروبة ومعمّر وإسماعيل بن مسلم وحجاج وأيوب بن أبي مسكين وهمام وأبان وسعيد بن بشر، فلم يقل أحد منهم ما تفرد به حجاج، قال شعبة: سألت قتادة كأنه كرهه، قال لو كرهه لنهى عنه.

١٤٨

— رواه الدار قطني في سننه ج: ١ ص: ٣٢٧، عن جابر بن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كل صلاة لا يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج إلا أن يكون وراء إمام". وفيه يحيى بن سلام وهو ضعيف، والصراب أنه موقوف على جابر.

لما قال صلى الله عليه وسلم "هل قرأ معي أحد منكم" دل ذلك على أن القاري خلفه أخفى قراءته، ولم يجهر بها، لأنه لو كان جهر بها لما قال: هل قرأ معي أحد منكم؟. وقد رد الجصاص على من يستدل من المالكية وغيرهم على وجوب القراءة فيما يسر فيه الإمام بالقراءة قائلاً: ثم قال: "إني أقول ما لي أنزع القرآن" وفي ذلك دليل على استواء حكم الصلاة التي يجهر فيها والتي تخافت لإخباره أن قراءة المأموم هي الموجبة لمنزعة القرآن. وأما قوله: "فانتهى الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله" فلا حجة فيه لمن أحاز القراءة خلف الإمام فيما يسر فيه، من قبل أن ذلك قول الراوي وتأويل منه، وليس فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين حال الجهر والإخفاء".

الحديث الخامس: حديث عبد الله: قال: كنا نقرأ خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال خلطتم عليّ القرآن. ١٥٠

يقول الجصاص: وهذا أيضا يدل على التسوية بين حال الجهر والإخفاء إذ لم يذكر فرقا بينهما.

الحديث السادس: حديث الزهري عن عبد الرحمن بن هرمز عن ابن بختينة وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: هل قرأ معي أحد أنفا في الصلاة قالوا: نعم، قال: فأني أقول ما لي أنزع القرآن، قال: فانتهى الناس عن القراءة معه

١٤٩ — سنن أبي داود ج: ١ ص: ٢١٨، برقم: ٨٢٦. وصحيح ابن حبان ج: ٥ ص: ١٥١،

برقم: ١٨٤٣

١٥٠ — قال الهيثمي في مجمع الزوائد ج: ٢ ص: ١١٠ "وعن عبد الله بن مسعود قال كانوا يقرؤون

خلف النبي صلى الله عليه وسلم فقال: خلطتم عليّ القرآن" رواه أحمد، وأبو يعلى والبخاري وأحمد رجال الصحيح". وسنن الدارقطني ج: ١ ص: ٣٤٠، برقم: ١١. ومسنن البزار ج: ٥ ص: ٤٤٠، برقم: ٢٠٧٩. ومسنن أحمد ج: ١ ص: ٤٥١، برقم: ٤٣٠٩.

ومعجم شيوخ أبي بكر الإسماعيلي ج: ٢ ص: ٦٤٩ طبع مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ، تحقيق: د. زياد أحمد منصور.

منذ قال ذلك.^{١٥١} وعلق الجصاص على هذا الحديث فقال: فأخبر في هذا الحديث عن تركهم القراءة خلف الإمام فيما يجهر فيه أو يسر".

عموم البلوى: واستدل الجصاص على عدم صحة تأويل الآية الذي أولها به القائلون بوجوب القراءة خلف الإمام بقاعدة عموم البلوى، ورتب دليhle ذلك من المقدمات التالية: كل واجب يحتاج إلى معرفته عامة المسلمين، يقوم النبي صلى الله عليه وسلم بتبليغه إلى الكافة، ولا يخص به بعضهم دون الآخرين، وبعبارة أخرى أن ما تعم به البلوى من الواجبات التي يجب تبليغه إلى الجميع، فلو كانت القراءة خلف الإمام واجباً لعلمه جميع الصحابة إلا أننا وجدنا بعض الصحابة ينكرون ذلك، فدل ذلك على عدم وجوبه.

ثم أورد أسماء من نهي عن القراءة خلف الإمام من الصحابة فذكر منهم عليا وابن مسعود وسعدا وجابرا و ابن عباس وأبا الدر داء وأبا سعيد وابن عمر وزيد بن ثابت وأنسا رضي الله عنهم.^{١٥٢}

موقف ابن العربي من التأويل المذكور

وقد رد ابن العربي تأويل الشافعية لهذه الآية، فمنع من قراءة الفاتحة خلف الإمام فيما يجهر فيه الإمام بالقراءة عملاً بظاهر القرآن، وذكر معه وجوهاً أخرى ترجح الظاهر على التأويل يقول: "وأما الجهر فلا سبيل إلى القراءة فيه لثلاثة أوجه: أحدها: أنه عمل أهل المدينة.

١٥١ — و قال البزار مسنده ج: ٦ ص: ٢٩٢، برقم: ٢٣١٣ حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهري قال أخبرنا يعقوب بن إبراهيم بن سعد قال حدثني ابن أخي ابن شهاب عن عمه عن الأعرج عن ابن بحنة رضي الله عنه "أن النبي صلى صلاة يجهر فيها فلما انصرف قال: تقرؤون خلفي؟ فقال بعضهم: إنا لفعل قال: لا تفعلوا إني أقول ما لي أنزع القرآن؟ قال: فانتهي الناس عن القراءة فيما جهر فيه رسول الله". وهذا الحديث لا نعلم أحداً قال فيه عن الزهري عن الأعرج إلا ابن أخي الزهري وأخطأ فيه، وإنما هو عن الزهري عن ابن أكيمة هكذا رواه ابن عيينة ومعه عن الزهري عن ابن أكيمة عن أبي هريرة ولكن ذكرنا حديث ابن بحنة ليعرف من سمع ذلك أنه خطأ". قال الهيثبي: رواه أحمد والطبراني في الكبير والأوسط ورجال أحمد رجال الصحيح". بجمع الزوائد ج: ٢ ص: ١٠٩.

١٥٢ — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤١/٣ — ٤٢ — ٤٣.

الثاني: أنه حكم القرآن قال الله سبحانه "وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا".
وقد عضدته السنة بحديثين:

أحدهما: حديث عمران بن حصين "قد علمت أن بعضكم خالجنيتها".^{١٥٣}

الثاني: قوله: "وإذا قرأ فأنصتوا".^{١٥٤}

الوجه الثالث في الترجيح: أن القراءة مع جهر الإمام لا سبيل إليها فمتى يقرأ؟.

محاولة الجمع بين ظاهر القرآن وأخبار الآحاد

وقد أشار بعض الشافعية إلى التوفيق بين عموم القرآن وظاهره والأخبار العامة من جهة وبين الأخبار الواردة في فاتحة الكتاب، بأن تحمل العمومات على غير الفاتحة فيمتنع القراءة خلف الإمام سوى الفاتحة وتكون الأخبار الواردة في الفاتحة موجبة للفاتحة.

موقف الجصاص من هذه المحاولة

ورفض الجصاص هذا الجمع وذهب إلى أن الجمع يكون بين الأدلة المتكافئة ولا تكافؤ هنا فلا يصح تأويل عموم القرآن وظاهره والأخبار العامة بالأخبار الواردة في الفاتحة، ومع ذلك فقد ورد بعض الأحاديث التي تدل على أن الأخبار العامة تتناول الفاتحة وغيرها.

منها: حديث جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم: "كل صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج إلا وراء الإمام"، فنص على تركها خلف الإمام، وذلك يبطل هذا التأويل والقول باستعمال جميع الأخبار، فإن فيها رد عموم القرآن وظاهره والأخبار العامة.^{١٥٥}

المثال الرابع: التأويل بالتقييد

ومن أسباب الظهور حمل المطلق على إطلاقه وعدم تقييده ويكون تأويله بتقييده، فإذا

^{١٥٣} — رواه البيهقي في سننه الكبرى ج: ٢ ص: ١٦٢، برقم: ٢٧٣٢ بسنده عن عمران بن

حصين.

^{١٥٤} — متفق عليه صحيح البخاري ج: ١ ص: ١٤٩، برقم: ٣٧١ و صحيح مسلم ج: ١ ص:

٣١١، برقم: ٤١٧

^{١٥٥} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٣/٣.

كان الدليل الذي من أجله قيد المطلق راجحا يكون التأويل مقبولا وإلا فلا، ويكون حمل اللفظ على الظاهر هو الأولى.

والأمثلة على ذلك كثيرة ونحن نكتفي بالمثال التالي:

قال الله تعالى: وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالِغِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ...^{١٥٦}.

اختلف الناس في "مساكين" في قوله تعالى "أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ"^{١٥٧} فالذين يحملونه على إطلاقه وظاهره يقولون يجوز الطعام أن يتصدق به حيث شاء، ومن قال بذلك الحنفية يقول الجصاص مؤيدا قول الحنفية ورادا لتأويل الآية وصرفه عن الظاهر: "والدليل على جواز التصديق به حيث شاء قوله تعالى "أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ"^{١٥٨} وذلك عموم في سائرهم وغير جائز تخصيصه بمكان إلا بدلالة".

فأشار الجصاص في هذه العبارة إلى ضرورة وجود دليل لتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها.

وقد قيدها الشافعية ومالك في قول له: فقالوا: "بأنه لا يجزئ الإطعام إلا أن يعطى مساكين مكة، ولم يأت ابن العربي لهذا التأويل بدليل منقول، إلا أنه ذكر قياسا، فقيده الآية به، يقول: وأما وجه القول بأن الطعام يكون بمكة؛ فلأنه بدل من الهدى أو نظير له، والهدى حق لمساكين مكة، فلذلك يكون بدله أو نظيره"^{١٥٩}.

وقد رد الجصاص على من يقيد الآية ويؤولها بأنه تقييد للآية من غير دليل، وهو غير صحيح.

وقد أشار إلى القياس الذي استدل به المؤولون، وهو قياس الطعام على الهدى فإنه يكون

١٥٦ — (سورة المائدة: ٩٥)

١٥٧ — (سورة المائدة: ٩٥)

١٥٨ — (سورة المائدة: ٩٥)

١٥٩ — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٩٢/٢

عند الجميع في الحرم فذكر أن الذبح خاص بالحرم دون التصدق به. بمعنى أن من ذبح بمكة الهدى ثم أخرجه فتصدق به في غيرها أجزاء، فلا يصح القياس عليه.

يقول: فإن قال قائل: فالهدى سبيله الصدقة وهو مختص بالحرم؟

قيل له: ذبحه مخصوص بالحرم فأما الصدقة فحيث شاء، وكذلك قال أصحابنا: أنه لو ذبحه في الحرم ثم أخرجه، فتصدق به في غيره أجزاءً.

وأشار إلى جواب آخر وهو أن للطعام نظيران أحدهما الهدى وهو خاص بالحرم، والآخر الصوم وهو متفق على جوازه حيث شاء فما الذي جعل الهدى دون الصوم أولى ليقاس عليه الإطعام مع وجود شبه بين الصوم والإطعام يقول: وأيضاً لما اتفقوا على جواز الصيام في غير مكة وهو جزاء للصيد وليس بذبح وجب مثله في الطعام لهذه العلة.^{١٦٠}

وقال مرجحاً لما اختاره: "وأيضاً ليس في الأصول صدقة مخصوصة. بمكان لا يجوز أداؤها في غيره فلما كان ذلك صدقة وجب جوازها في سائر المواضع قياساً على نظائرها من الصدقات ولأن تخصيصه بمكان خارج عن الأصول، وما خرج عن الأصول وظاهر الكتاب من الأقاويل فهو ساقط مردول".^{١٦١}

المثال الخامس: التأويل بحمل اللفظ على الاشتراك

ومن أشكال التأويل حمل اللفظ على الاشتراك، وصرفه عن الانفراد في الوضع، فإذا كان حمله على الانفراد في الوضع ممكناً، سواء كان الوضع شرعياً أو لغوياً، ولم يوجد دليل على صرفه عنه، يكون حمله عليه أولى والتأويل يكون بعيداً، وإذا وجد الدليل يكون التأويل سائفاً مشروعاً، ولنضرب لتوضيح ذلك المثال التالي:

المراد بكلمة "مصلّى"

قال الله تعالى: "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى....".^{١٦٢}

^{١٦٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٧٨/٢.

^{١٦١} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٧٧/٢.

^{١٦٢} — (سورة البقرة: ١٢٥)

فقد اختلف المفسرون في معنى كلمة "مصلّى" فمنهم من حملها على معنى مشترك بين العبادات وهو الدعاء، ومنهم من قال: إن معناها قبلة، ومنهم من قال: إن المراد بها موضعاً للصلاة المعهودة، يقول الجصاص وقد اختلف في المعنى المراد بقوله "مصلّى" فقال فيه مجاهد: مدعى، وجعله من الصلاة إذ هي الدعاء لقوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا".^{١٦٣}

وقال الحسن: أراد به قبلة.

وقال قتادة والسدي: أمروا أن يصلوا عنده.^{١٦٤}

ومثله قال ابن العربي: "فمن حمّله على العموم قال معناه - كما قدمنا - مصلّى: مدعى أي موضعاً للدعاء، ومن خصّصه قال: معناه موضعاً للصلاة المعهودة وهو الصحيح".^{١٦٥}

ويقول في تحقيق كلمة "المقام" هو مفعّل بفتح العين من قام كمضرب - بفتح العين أيضاً من ضرب فمن الناس من حمّله على عمومته في مناسك الحج والتقدير: "واخذوا من مناسك إبراهيم في الحج عبادة وقدوة".^{١٦٦}

وقد رجح الجصاص وابن العربي حمل اللفظ على الظاهر وردا تأويله بحمله على معنى مشترك، فإن الجصاص - بعد أن ذكر قول قتادة والسدي بأن المراد به الصلاة المعهودة - قال: وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر اللفظ، لأن لفظ الصلاة إذا أطلق تعقل منه الصلاة المفعولة بركوع وسجود، ألا ترى أن مصلّى المصر هو الموضع الذي يصلي فيه صلاة العيد، وقال النبي صلى الله عليه وسلم لأسامة بن زيد: المصلّى أمامك،^{١٦٧} يعني به موضع الصلاة المفعولة.^{١٦٨}

^{١٦٣} - (سورة الأحزاب ٥٦)

^{١٦٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٧٥/١.

^{١٦٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٦٠/١.

^{١٦٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٩/١.

^{١٦٧} - متفق عليه صحيح البخاري ج: ١ ص: ٧٨، برقم: ١٧٩، وصحيح مسلم ج: ٢ ص:

ثم أيد الجصاص حمل اللفظ على الظاهر وعدم تأويله بحديث عن جابر وذكر حجة النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوله: "استلم النبي صلى الله عليه وسلم الركن فرمل ثلاثا ومشى أربعا ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ" و"اتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" فجعل المقام بينه وبين البيت وصلى ركعتين".^{١٦٩}

فلما تلا عليه السلام عند إرادته الصلاة خلف المقام "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" دل ذلك على أن المراد بالآية فعل الصلاة بعد الطواف، وظاهره أمر فهو على الوجوب.^{١٧٠}

وقد ذكر ابن العربي الحديث نفسه لحمل اللفظ على الظاهر فقال: ثبت من كل طريق أن عمر رضي الله عنه قال: وافقت ربي في ثلاث: قلت: يا رسول الله لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى، فتزلت "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى".^{١٧١}

فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم طوافه مشى إلى المقام المعروف اليوم وقرأ "واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى" وصلى فيه ركعتين وبين ذلك أربعة أمور:
الأول: أن ذلك الموضع هو المقام المراد في الآية.

الثاني: أن المراد بالصلاة الصلاة المعهودة، وأما المتضمنة للركوع والسجود لا مطلق الدعاء.

الثالث: أنه عرف وقت الصلاة فيه وهو عقب الطواف وغيره من الأوقات مأخوذ من دليل آخر.

^{١٦٨} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٧٥/١.

^{١٦٩} — رواه مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٨٨٦، برقم: ١٢١٨.

^{١٧٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٧٤/١.

^{١٧١} — أصل الحديث في صحيح البخاري ج: ٤ ص: ١٦٢٩، برقم: ٤٢١٣. ورواه الترمذي في سننه ج: ٥ ص: ٢٠٦، برقم: ٢٩٦٠ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قلت: لرسول الله صلى الله عليه وسلم لو اتخذت من مقام إبراهيم مصلى، فتزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى. قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح وفي الباب عن ابن عمر.

الرابع: أنه أوضح أن ركعتي الطواف واجبتان فمن تركهما فعليه دم".^{١٧٢}
وبذلك ترجح حمل اللفظ على الظاهر، وصار التأويل المذكور - الذي أوله به بعضهم
الآية - بعيدا.

المثال السادس: التأويل بحمل اللفظ على التأكيد

من التأويل حمل اللفظ على التأكيد، لأن الأصل أن يحمل اللفظ على فائدة جديدة،
وأن لا يحمل على التأكيد إلا عند وجود دليل، فإذا صرف أحد اللفظ عن التأسيس إلى التأكيد
يكون قد أوله، فينظر في دليله فإن وجد دليل على ذلك، وكان راجحا على الظاهر، كان
التأويل قريبا مقبولا وإلا يكون بعيدا مردودا، ويكون حمل اللفظ على الظاهر هو الأولى.
ولنضرب على ذلك المثال التالي: قال الله تعالى: "فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَتَّبِعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ
لَكُمْ".^{١٧٣}

ذكر الجصاص أقوال المفسرين في تفسير "المباشرة" ورجح أن يكون المراد بها الجماع
فقال: وقوله تعالى: "فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ" إباحة للجماع المحظور كان قبل ذلك في ليالي الصوم.
والمباشرة: هي إصاق البشرة بالبشرة، وهي في هذا الموضع كناية عن الجماع.
قال زيد بن اسلم: هي الواقعة والجماع، وقال في المباشرة مرة، هي إصاق الجلد
بالجلد.

وقال الحسن: المباشرة النكاح.
وقال مجاهد: الجماع، وهو مثل قوله عز وجل "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي
الْمَسَاجِدِ".^{١٧٤}

^{١٧٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٦٠/١.

^{١٧٣} - (سورة البقرة: ١٨٧)

^{١٧٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٢٧/١. (سورة البقرة: ١٨٧)

واختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى: "وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ" ^{١٧٥} فروي عبد الوهاب عن أبيه عن ابن عباس قال: الولد، وعن مجاهد والحسن والضحاك والحكم مثله. وروي معاذ بن هشام قال حدثني أبي عن عمرو بن مالك عن أبي الجوزاء عن ابن عباس "وابتغوا ما كتب الله لكم" قال: ليلة القدر. وقال قتادة في قوله: "وابتغوا ما كتب الله لكم" قال: الرخصة التي كتب الله لكم. وروي ابن جرير الطبري قال حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال: قال زيد: في قوله "وابتغوا ما كتب الله لكم" قال: الجماع. ^{١٧٦}

وذكر الجصاص بعد ذلك أن تفسير قوله "وابتغوا ما كتب الله لكم" بالجماع غير صحيح، لأنه تأويل للآية وحمل لها على خلاف الظاهر، فإن الظاهر أن يحمل اللفظ على التأسيس لا على التكرار.

يقول: "قال أبو بكر إذا كان المراد بقوله "فالآن باشروهن" الجماع، فقوله: "وابتغوا ما كتب الله لكم" لا ينبغي أن يكون محمولا على الجماع لما فيه من تكرار المعنى في خطاب واحد، ونحن متى أمكننا استعمال كل لفظ على فائدة محددة فغير جائز الاختصار بها على فائدة واحدة، وقد أفاد قوله "فالآن باشروهن" إباحة الجماع، فالواجب أن يكون قوله: "وابتغوا ما كتب الله لكم" على غير الجماع".

ثم ذكر أنه إن كان المراد به الولد فيكون في الآية حث على التزوج بالمرأة الولود كما قال النبي صلى الله عليه وسلم تزوجوا الولود الودود فإني مكاتر بكم الأمم. ^{١٧٧}

المثال السابع: التأويل بالإضمار

قد مر في أسباب الظهور أن الاستقلال أحد أسباب الظهور وما يقابله من الإضمار

^{١٧٥} — (سورة البقرة: ١٨٧)

^{١٧٦} — انظر جامع البيان للطبري ١٦٩/٢ وأحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٢٧/١.

^{١٧٧} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٢٨/١، والحديث رواه ابن حبان في

صحيحه ج: ٩ ص: ٣٣٨، برقم: ٤٠٢٨، والحاكم المستدرک علی الصحیحین ج: ٢ ص: ١٧٦ رقم: ٢٦٨٥

يكون من وجوه التأويل، وقد مر أن الأصل حمل اللفظ على الظاهر إلا إذا وجد دليل على الإضرار ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى "وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا".^{١٧٨}

اختلف الفقهاء في هذه الآية هل فيها إضرار أم لا؟

تأويل الآية

فالذين أولوا الآية وقالوا فيها إضرار يرون أن تقدير الآية "وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق" وهو مؤمن" فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة"، فيشترطون لوجوب الكفارة كون المقتول مؤمناً، ويرون أنه لا كفارة على قاتل الذمي.

وهو قول إبراهيم والحسن وجابر بن زيد، وهو مذهب مالك، ومن هنا قال ابن العربي: "قال مالك وابن زيد والحسن: المراد به وهو مؤمن".

وذكر ابن العربي عدة وجوه لهذا الإضرار:

أحدهما: أن هذه الجملة نسقت على ما قبلها، وربطت بما فوجب أن يكون حكمها حكمه.

الثاني: أن الله سبحانه قال: "فدية مسلمة" وقد اختلف الناس في دية الكافر فمنهم من جعلها كدية المسلم، وهو أبو حنيفة وجماعة، ومنهم من جعلها على النصف وهو مالك وجماعة، ومنهم من جعلها ثلث دية المسلم وهو الشافعي وجماعة، والدية المسلمة هي الموفرة.^{١٧٩}

يقصد ابن العربي بهذا الدليل أن اختلافهم في مقدار دية الكافر دليل على عدم ورود هذه الآية في الكافر لأنها لو كانت في الكافر لما اختلفوا هذا الاختلاف لأن معنى الدية المسلمة، هي الموفرة الكاملة.

^{١٧٨} - (سورة النساء: ٩٢)

^{١٧٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٦٠٣/١.

قلنا: هذا استدلال بمحمل التراجع، فلما قالوا بالإضرار في هذه الآية، قالوا إنما لا علاقة لها بدية الكافر الذمي، فاختلفوا هذا الاختلاف، ومن حملها من الحنفية على الظاهر استدلوا بها على وجوب الدية الكاملة في قتل الذمي كما سيأتي.

وأضاف ابن العربي أن هذا من قبيل حمل المطلق على المقيد وقال: الدليل على حمل هذه الجملة على التي قبلها أمران:

أحدهما: أن الكفارة إنما هي لأنه أتلف شخصا عن عبادة الله فيلزمه أن يخلص آخر لها. والثاني: أن الكفارة إنما هي زجر عن الاسترسال و تقاة للحذر، وحمل على التثبيت عند الرمي؛ وهذا إنما هو في حق المسلم، وأما في حق الكافر فلا يلزم فيه مثل هذا.^{١٨٠}

ويمكن أن يناقش أبو بكر بن العربي في الوجه الأول في المقدمة الأولى ويقال أن الكفارة ليست لما ذكر، بل قد تكون من قبيل إحياء نفس بشرية كما قتل، فإن الرق بمثابة القتل والعتق بمثابة الإحياء.

وأما الوجه الثاني فالمقدمة الثانية فيه غير مسلمة له فإن الذمي والمستأمن مصون الدم مثل المسلم عند الحنفية، فيجب أن يحمل على التثبيت في حقه ويحذر بإيجاب الكفارة عليه.

حمل الآية على الظاهر

ويرى الآخرون أن الآية على ظاهرها ولا يصح تأويلها بما ذكر، وإذا كانت الآية على ظاهرها فيجب على قاتل الذمي من الدية والكفارة، وهو قول ابن عباس والشعبي و قتادة والزهري، وهو مذهب الحنفية وهو اختيار ابن جرير الطبري.^{١٨١}

وأما الجصاص فاستدل لترجيح ما ذهب إليه الحنفية بالظاهر، فقال: "وقد بينا فيما سلف أن ظاهر الآية يقتضي أن يكون المقتول المذكور في الآية كافرا ذا عهد، وأنه غير جائز إضرار الإيمان له إلا بدلالة".

^{١٨٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٦٠٤/١.

^{١٨١} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٦٠٣/١. قال ابن العربي: "واختار الطبري أن يكون المراد به المقتول الكافر من أهل العهد، لأن الله سبحانه أهمله ولم يقل وهو مؤمن كما قال في القتل من المؤمنين ومن أهل الحرب، وإطلاقه ما قيد قبل ذلك دليل أنه خلافه". راجع تفسير الطبري ج: ٥ ص: ٢٠٩

ويدل على ذلك أنه لما أراد مؤمنا من أهل دار الحرب ذكر الإيمان، فقال: "فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة" فوصفه بالإيمان، لأنه لو أطلق لاقتضى الإطلاق أن يكون كافرا من قوم عدو لنا.

ويدل عليه أيضا أن الكافر المعاهد تجب على قاتله الدية بالاتفاق وذلك مأخوذ من الآية ولا دليل على هذا سوى هذه الآية، فوجب أن يكون المراد الكافر المعاهد.

المبحث الثاني

القواعد الأصولية لظفي الدلالة

وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

المبهم أو خفي الدلالة

المبهم من أهم يبههم إذا التبس أمره واشتبه، ويقال المبهم لكل ما يصعب على الحاسة إن كان محسوساً وعلى الفهم إن كان معقولاً، والمبهم عند الأصوليين يقابل الواضح، فهو لفظ خفي المراد منه بنفس الصيغة أو لعارض.

وكما اختلفت مراتب الظهور والوضوح للفظ عند الأصوليين، كذلك تختلف مراتب الإهام والخفاء عندهم، وسنتعرف في هذا المبحث على المبهم، وأنواعه، وأثره في اختلاف التفسير، في المطالب التالية:

المطلب الأول: المبهم عند الحنفية.

المطلب الثاني: المبهم عند المتكلمين.

المطلب الثالث: أثر المبهم في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المطلب الأول
المبهم عند الحنفية

المبهم عند الحنفية

وكما قسم الحنفية الواضح إلى أربعة أقسام قسموا المبهم كذلك إلى أربعة أقسام
تفاوت مراتبها في الخفاء مثل تفاوت مراتب الواضح في الواضح، وهذه الأقسام الأربعة هي:

١- الخفي.

٢- المشكل.

٣- الجمل.

٤- المتشابه.

والمبهم عند المتكلمين قسم واحد فقط، وهو الجمل، والمتشابه يرادفه، ونحن نتناول هذه
الأقسام عند الأصوليين بالتفصيل، وسنشير بعد ذلك إلى اختلاف المفسرين في بيانها إن شاء الله
تعالى.

أولاً: الخفي

الخفي في اللغة:

مأخوذ من الخفاء وهو عدم الظهور، جاء في القاموس المحيط خفي كرضي خفاء فهو
خاف، وخفي: لم يظهر وخفاه هو وأخفاه ستره وكنمه، والخافية ضد العلانية.^{١٨٢}

الخفي في الاصطلاح:

وعرفه الأصوليون من الحنفية بتعريفات متقاربة في اللفظ والمعنى، قال البزدوي في
تعريفه: "الخفي ما اشتبه معناه، وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب".^{١٨٣}
وقال السرخسي: "هو اسم لما اشتبه معناه وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يمنع نيل

^{١٨٢} — القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص: ١٦٥٢، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٩٨٧م.

^{١٨٣} — أصول البزدوي مع كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٥٢/١

المراد بها إلا بالطلب".^{١٨٤}

وعرفه صاحب المنار بتعريف البزدوي لفظاً ومعنى كعادته، فقال: "ما خفي مراده
بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب".^{١٨٥}

فاللفظ الظاهر في دلالته على معناه إذا عرض له عارض من خارج اللفظ والصيغة
فجعله غير واضح في انطباقه على بعض هذه الأفراد يسمى خفياً ولا يزول هذا الخفاء
والغموض إلا بالطلب والاجتهاد.

منشأ الخفاء

ينشأ الإهمام في الخفي لعدة أسباب قد أشار الأصوليون إليها في تعريفهم للخفي منها
الأسباب التالية:

قد يكون وجود اسم خاص للفرد المراد إعطاؤه الحكم، توضيح ذلك أننا نريد مثلاً أن
نعطى الطرار والنباش حكم السارق في قطع أيديهما، إلا أننا وجدنا أنهما قد اختصا باسمين
آخرين غير اسم السارق، فهذا أدخل خفاء في انطباق حكم السارق عليهما، فتكون الآية خفية
في حكم الطرار والنباش. يقول عبد العزيز البخاري في ذلك: "فإن آية السرقة ظاهرة في كل
سارق لم يعرف باسم آخر، ولكنها خفية في الطرار والنباش لعارض اختصاصهما باسمين آخرين
يعرفان بهما، واختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني، فبعُدًا بهذه الوساطة عن اسم السرقة
فلهذا خفيت الآية في حقهما".^{١٨٦}

وقد يكون هذا العارض زيادة صفة أو نقصانها في الفرد المراد إعطاؤه الحكم، نحو
الطارر والنباش أيضاً فإن الفقهاء لما أراد أن يعطوا الطرار حكم السارق وجدوا فيه زيادة صفة
على السارق فإن السارق يأخذ مالا محرزا خفية، أما الطرار فهو سارق حاذق يأخذه مع
حضور المالك ويقظته، فله مزية على السارق في معنى السرقة، وخفي إطلاق اسم السارق على

^{١٨٤} - أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٦٧.

^{١٨٥} - المنار مع شرح المصنف عليه كشف الأسرار ١٤٧/١

^{١٨٦} - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٥٢/١.

النباش لأن فيه نقصان صفة عن السارق لأنه ينبش القبر لسرقة الأكفان فينقص فيه معنى السرقة لعدم وجود الحرز والمحافظة على القبور.

حكم الخفي

يظهر من تعريفات العلماء المذكورة للخفي، أن المجتهد مطالب بأن يجتهد وينظر في الخفي هل ينطبق عليه الحكم أو لا، يقول الإمام السرخسي: "حكم الخفي اعتقاد الحقية في المراد، ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد".^{١٨٧} فإن وجد خفيا لزيادة صفة فيه أعطاه حكمه، وإن وجد فيه نقصان صفة حكم المجتهد بعدم إلحاقه بحكم اللفظ.

ثانيا: المشكل

المشكل اسم فاعل من أشكل الأمر التيسر، وأمور أشكال ملتبسة و الأشكلة اللبس.^{١٨٨}

وقال السرخسي أنه قال: "المشكل مأخوذ من قولهم أشكل عليّ كذا أي دخل في أشكاله وأمثاله".^{١٨٩}

^{١٨٧} — أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٦٨ . وقد صرح بعض العلماء بما أشرنا إليه من أنه يأخذ حكم اللفظ إن كان الخفاء فيه لمزية، وإن كان خفاؤه لنقصان صفة لا يشمله اللفظ. يقول الحصارى: "وحكمه بعد اعتقاد حقية المراد منه النظر في أن الخفاء إن كان لمزية أي إن كان لزيادة المعنى فيه على ما هو ظاهر فيه فيشمله اللفظ ويثبت به الحكم كالطارار فإنه سارق حاذق يأخذ المال مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق في معنى السرقة وهو أخذ ما ليس له أخذه خفية، فيشمل السارق الطرار فتقطع يده أو رجله، أو نقصان فيما خفي فيه عما هو ظاهر فيه، فلا يشمله كالنباش فإنه ناقص في معنى السرقة عن السارق لعدم المحافظة بالموتى، و نقصان فعل السرقة في النبش صار شبهة، والحد يسقط بالشبهة فلا يقطع النباش". انظر دلالة الكتاب والسنة على الأحكام ص ٢٦٤ نقل ذلك عن منافع الدقائق شرح بجامع الحقائق لأبي سعيد الخادمي، والشرح لمصطفى بن السيد محمد الكوز الحصارى.

^{١٨٨} — القاموس المحيط، للفيروزآبادي ص: ١٣١٧ طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٩٨٧.

^{١٨٩} — أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٦٨، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز

والشكل و المشاكلة، الند في الجنسية، والشبه في الكيفية.^{١٩٠}
فالإشكال غالبا يكون من الاختلاط بالأمثال والأنداد، ومن هنا أخذ الأصوليون هذا
المصطلح فراعوا فيه التباس معنى اللفظ لدخوله في الأنداد والأشباه.

المشكل في اصطلاح الأصوليين:

يقول القاضي أبو زيد الدبوسي: "المشكل هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول
إلى المعنى الذي وضع له واضع اللغة أو أرادته المستعير لدقة المعنى في نفسه لا بعارض حيلة، كما
أشكل طريق المشترك إذا دق في نفسه، فكان هذا الخفاء فوق الذي بعارض حيلة، حتى كاد
المشكل أن يلتحق بالمحمل وكثير من العلماء لا يهتدون إلى الفرق بينهما".^{١٩١}
وعرفه السرخسي بأنه "اسم لما يشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف
المراد إلا بدليل يتميز به من سائر الأشكال".^{١٩٢}

فقد اشتمل هذان التعريفان على عدة أمور أساسية: أن الخفاء في المشكل فوق الخفاء في
الخفي، لأن سبب الخفاء في الخفي أمر عارض خارج الصيغة وإلا فنفس اللفظ يدل على
مدلوله، أما المشكل فلا يدل بصيغته على مدلوله، بل لابد من قرينة خارجية من سياق وسباق
وغيرها لتحديد المراد منه، والأمر الآخر الإشارة إلى سبب الإشكال ومنشأه.

منشأ الإشكال

يتبين من تعريفات القوم للمشكل أن للمشكل أسبابا، منها ما يأتي:
السبب الأول: هو تعدد المعاني للفظ، وعدم تمييز المعنى المراد من بين هذه المعاني
المتعددة، وهذا التعدد والكثرة يكون بسببين؛ هما ما يأتي:
الأول: الاشتراك في اللفظ، وذلك أن يكون اللفظ قد وضع في أصل اللغة لمعان

١٩٠ — المفردات، للراغب ص ٢٦٩.

١٩١ — نقله عنه في كتشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٥٢/١.

١٩٢ — أصول السرخسي ١٦٨/١.

متعددة، لكن المراد منها واحد، فدخل في أشكاله وهي هذه المعاني المتعددة، فيحتاج تمييز المعنى المراد عن المعاني غير المرادة إلى اجتهاد.

الثاني: التعدد بتعدد الاستعمال، بمعنى أن يكون اللفظ — وإن كان في أصل الوضع وضع لمعنى واحد — يستعمل في معنى حقيقي، ويكون له استعمال مجازي اشتهر حتى أصبح بمنزلة الاستعمال الحقيقي في الظهور، فيشتبه المراد منه عندئذ، ويشكل أمره هل المراد المعنى الحقيقي؟ أو المراد المعنى المجازي المشتهر.

السبب الثاني: ومن أسباب الإشكال الغموض في المعنى، ومن أمثلته قوله تعالى: "لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ"^{١٩٣} وليلة القدر لا بد من أن توجد في كل اثني عشر شهراً فيؤدي إلى تفضيل شيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة، فكان مشكلاً، فبعد التأمل عرف أن المراد ألف شهر ليس فيها ليلة القدر، لا ألف شهر على الولاء، ولهذا لم يقل خير من أربعة أشهر وثلاث وثمانين سنة، لأنها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي إلى ما ذكرنا.^{١٩٤}

السبب الثالث: وقد يكون سبب الإشكال الاستعارة البديعة.^{١٩٥}

وقد ضربوا لذلك مثالا بقوله تعالى: "قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا"^{١٩٦} الإشكال في هذه الآية أن ما يكون فضة لا يكون قوارير، وما كانت قوارير لا تكون من الفضة، فبعد التأمل وجد العلماء أن الله تعالى أراد أن يشير إلى ما في المعدنين من الميزات، فإن للفضة صفة كمال وهي نفاسة جوهره وبياض لونه، وصفة نقصان، وهي أنها لا تصفو ولا تشف، وللقارورة صفة كمال أيضاً وهي الصفاء والشفافية، وصفة نقصان وهي حساسة الجوهر

١٩٣ — (سورة القدر ٣)

١٩٤ — كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٥٣/١.

١٩٥ — وإلى ذلك إشارة في تعريف الدبوسي للمشكل، وتصريح بذلك في تعريف صاحب المرأة

القائل: أما المشكل فما حفي مراده بحيث لا يدرك إلا بالتأمل، إما لغموض في المعنى، أو لاستعارة بديعة" مرأة الأصول ٤٠٨/١. وقد أشير إلى ذلك في تعريف فخر الإسلام البزدوي للمشكل أيضاً.

١٩٦ — (سورة الإنسان ١٦)

وسهولة الكسر، فعرف بعد التأمل أن المراد من كل واحد صفة كماله.
وإن معناه أنها مخلوقة من فضة، وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير
وشفافيتها. ١٩٧

حكم المشكل

ذكر العلماء في حكم المشكل أنه يحتاج إلى الطلب ثم التأمل للوصول إلى المراد منه.
يقول فخر الإسلام البيهقي "المشكل: وهو الداخل في أشكاله وأمثاله مثل قولهم أحرم
أي دخل في الحرم و أشق أي دخل في الشتاء، وهذا فوق الأول لا ينال بالطلب، بل بالتأمل
بعد الطلب لتمييز عن أشكاله". ١٩٨
فوردت كلمتان في حكم المشكل هما الطلب والتأمل، فلا بد أن نعرف المراد من
الكلمتين أولاً ليتضح حكم المشكل.
فالطلب: فهو حصر المعاني التي تحملها الكلمة المشكلة وذلك بتأملها في نظيرها من
كلام العرب مما عقل معناه.

وأما التأمل: فهو التكلف والاجتهاد في الفكر لتمييز المعنى عن أمثاله. ١٩٩
فإذا طلب المجتهد معاني الكلمة المشكلة في اللغة العربية وحصلها، ثم تأمل في سياقها
وسباقها والأدلة العامة في الموضوع مع القرائن الأخرى لتحديد المعنى المراد من بين هذه المعاني،
تعين لديه المعنى المراد من الكلمة المشكلة.
فبما ذكرنا ظهر أن المشكل أشد إهاماً من الخفي، لأن الخفي إهامه لأجل عارض
خارجي، لا من نفس الصيغة، فيتعين المراد به بالطلب فقط، وأما الإهام في المشكل فيكون
بنفس الصيغة، ويرتفع بالطلب ثم التأمل، ويتفاوت الناس في الطلب والتأمل، وبناء على هذا

١٩٧ — انظر كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ٥٣/١، وابن ملك على

المنار ص ٣٦٥، وانظر لهذه الأسباب التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١٥٩/١.

١٩٨ — أصول البيهقي مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ٥٢/١.

١٩٩ — انظر فتح الغفار ١١٦/١.

التفاوت كان مجال الاجتهاد في تعيين المراد بالمشكل أوسع، ففي المشكل بتأمل في معنى الصيغة وفي الأشكال التي دخل فيها وعن ذلك يجد دليلاً على تعيين المعنى المراد.

وضرب الإمام البيهقي لذلك مثلاً برجل اغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فيطلب أولاً حتى يحدد الموضع والبلد الذي هو فيه، ثم يتأمل فيه ليميز عن أشكاله، وإذا كان مجال الاجتهاد فيه أوسع، فيكون مجال الاختلاف مثله كذلك.

ثالثاً: المجمل

المجمل في اللغة:

المجمل في اللغة المبهم والمجموع، من أجمل الأمر إذا أهمه، ومن أجمل الحساب إذا جمعه وجعله جملة واحدة.

ومنه قوله تعالى: "وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة" ^{٢٠٠} أي مجموعاً دفعة واحدة. وقيل معناه التحصيل من أجمل الشيء إذا حصله. ^{٢٠١}

أما المجمل اصطلاحاً:

فقد عرفه علماء الأصول بتعريفات متعددة متقاربة المبنى والمعنى منها التعاريف التالية:
١- عرفه السرخسي بأنه "لفظ لا يفهم المراد به إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته، وذلك أما لتوحش في معنى الاستعارة، أو في صيغة عربية، مما يسميه أهل الأدب لغة

^{٢٠٠} - سورة الفرقان: ٣٢.

^{٢٠١} - انظر القاموس المحيط ص: ١٢٦٦، والبحر المحييط للزرکشي ٣/٣٥٤، وقال ابن منظور الأفریقی: "و الجُمْلَة: جماعة الشيء. و أجمَل الشيء: جمعه عن تفرقة؛ و أجمَل له الحساب كذلك. والجُمْلَة: جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره. يقال: أجمَلت له الحساب والكلام؛ قال الله تعالى: لولا أنزل عليه القرآن جُمْلَة واحدة؛ وقد أجمَلت الحساب إذا رددته إلى الجُمْلَة. وفي حديث القَدَر: كتاب فيه أسماء أهل الجنة والنار أجمَل على آخرهم فلا يزداد فيهم ولا ينقص؛ وأجمَلت الحساب إذا جمعت آحاده وكملت أفراده، أي أخصوا وجمِعوا فلا يزداد فيهم ولا ينقص". لسان العرب ج: ١١ ص: ١٢٨.

٢- وقال البردوي "هو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس

العبارة بل بالرجوع إلي الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل" ويمثل ذلك عرفه صاحب المنار. ٢٠٣

هذه بعض تعريفات العلماء للمحمل، ومن المنوم أن الحدود والتعاريف يجب أن تكون جامعة مانعة، وقد أشار هؤلاء الأئمة في تعريفاتهم إلى أسباب الإجمال، فجعلت تعريفاتهم غير جامعة.

ومن هنا اختار عدد من المحققين المتأخرين تعريفا ليس فيه ذكر سبب الإجمال، وفيه ذكر ما يرفع الإجمال، فإن عدم ذكر القيد الأول يجعل التعريف جامعاً، وذكر القيد الثاني يميز المحمل عند الحنفية عن المحمل عند الجمهور، ومن هؤلاء صدر الشريعة في التوضيح، يقول: "هو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك إلا ببيان من المحمل." ٢٠٤

أسباب الإجمال وأنواعه:

عامة كتب الأصول للحنفية لم تذكر أسباب الإجمال عند الحنفية إلا ما أشار الحصص الرازي إلى بعضها في صورة التمثيل، وما أشار إليها كمال بن الهمام وشارح كتابه ابن أمير الحاج، ونحن نجمل ذلك فيما يلي:

فقد قسموا المحمل إلى قسمين:

القسم الأول: ما يكون إجماله في نفس اللفظ، بأن يكون اللفظ في نفسه مبهما غير

معلوم المراد عند المخاطبين.

وذكر الأصوليون لهذا النوع من الإجمال الأسباب التالية:

السبب الأول غرابة اللفظ: فقد يكون سبب الإجمال غرابة اللفظ مثل قوله تعالى "قل

اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ" ^{٢٠٥} ومثل "الروبيضة" في قول النبي صلى الله عليه وسلم، ^{٢٠٦} وكلفظ "الهلوع" قبل تفسيره". ^{٢٠٧}

السبب الثاني الاشتراك: وقد يكون سبب إجمال اللفظ كونه مشتركاً، ومن أمثلته قوله تعالى: "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" ^{٢٠٨} وقوله تعالى "فَقَدْ جَعَلْنَا لَوَلِيَّهِ سُلْطَانًا". ^{٢٠٩} وقد ذكر عبد العزيز البخاري أن الاشتراك من أسباب الإجمال، فقال: "والحاصل أن المجمل قسمان: ما ليس له ظهور أصلاً كالصلاة والزكاة والربا، وما له ظهور من وجه كالمشترك الذي انسد فيه باب الترجيح، فإنه ظاهر في أن المتكلم أراد هذا أو ذاك ولم يرد شيئاً آخر ولكنه مجمل في تعيين ما أراده من المعنيين". ^{٢١٠}

السبب الثالث النقل: ومنها الأسماء الشرعية المنقولة عن المعاني اللغوية مثل الصلاة والزكاة والصيام والربا وغيرها. وقد أريد بهذه الأسماء معاني لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة فمضى ورد شيء من هذه الألفاظ مطلقاً ولم يكن المراد بها الإشارة إلى معهود فهو مجمل محتاج

٢٠٥ - سورة النساء: ١٧٦.

٢٠٦ - عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم سيأتي على الناس سنوات خداعات يصدق فيها الكاذب ويكذب فيها الصادق ويؤمن فيها الخائن ويخون فيها الأمين وينطق فيها الروبيضة، قيل وما الروبيضة؟ قال الرجل التافه في أمر العامة. سنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ١٣٣٩

٢٠٧ - التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ١/١٥٩. وانظر أصول السرخسي ١/١٦٨. وكذا أشار إليه شمس الأئمة، فإنه قال: "المجمل وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة".

٢٠٨ - سورة الأنعام: ١٤١

٢٠٩ - سورة الإسراء: ٣٣

٢١٠ - كشف الأسرار شرح أصول البيزدوي، لعبد العزيز البخاري ١/٤٣.

والقسم الثاني: من الجمل أن يكون اللفظ مما يمكن استعماله لو نظرنا إلى ما يقتضيه ظاهره، إلا أنه يصير في معنى الجمل بما يقترن إليه مما يوجب إجماله من لفظ أو دلالة، ومن أسباب ذلك: ٢١٢

السبب الأول: العموم الذي استثني بأمر مجهول، ومن أمثله قوله تعالى: وَأَحِلَّتْ لَكُمْ اللَّائِمَاتُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ^{٢١٣} فصار اللفظ به مجملا إذا أراد بقوله "إلا ما يتلى عليكم" مما قد حصل تحريمه الآن، وذلك لأنه قد يجوز أن يريد بقوله: "إلا ما يتلى عليكم" إلا ما يتبين لكم مما قد حصل تحريمه الآن، ويحتمل أن يريد إلا ما سنحرم عليكم، وإذا كان المراد الوجه الثاني لم يصير لفظ الإباحة به مجملا، وإنما يصير مجملا إذا كان المراد الوجه الأول.

السبب الثاني: منها ما علق بصفة مجهولة أو أمر آخر محتاج إلى بيان، ومن أمثله قوله تعالى: "وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ"^{٢١٤}.

فلو خيلنا وظاهره وجب استعماله على عمومه، فلما قرن إليه قوله تعالى: "مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ" احتتمل أن يريد أن يجعل كونه على صفة الإحصان شرطا للإباحة فإن كان كذلك فاللفظ مجمل، لأن الإباحة معلقة بشرط حصول الإحصان بالنكاح، والإحصان لفظ مجمل، فصارت الإباحة مجملة مفتقرة إلى البيان.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ"^{٢١٥} فهذه الإباحة لا تقوم بنفسها حتى يثبت أنها مما أمر الله به. ٢١٦

٢١١ — راجع الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١/٦٦ — ٦٨.

٢١٢ — انظر الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١/٦٩.

٢١٣ — سورة الحج: ٣٠

٢١٤ — سورة النساء: ٢٤

٢١٥ — سورة البقرة: ٢٢٢

السبب الثالث: ومما يشبه ما سبق في الإجمال، أن يكون ما تحت الاسم معلوم المعنى إلا أن مراد المخاطب فيه البعض منه غير معين في اللفظ، يعلم ذلك مع ورود اللفظ لاستحالة اعتقاد العموم فيه فيصير اللفظ مجملا محتاجا إلى البيان.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: "وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"^{٢١٧} فلا يخلو قوله: "وافعلوا الخير" من أن يكون المراد به الوجوب أو الندب، فإن كان المراد به الوجوب استحالة اعتقاد العموم فيه؛ لأنه معلوم مع ورود اللفظ امتناع استيعاب جميعه على وجه الإيجاب، لأنه يوجب أن يكون كل خير واجبا.

ويستحيل أيضا منه فعل كل ما يسمى خيرا لأنه لا يحيط به، ولا يتأتى له فعله، فصار حينئذ كقوله افعلوا بعض الخير على وجه الوجوب، وذلك البعض غير معلوم من اللفظ، فحكمه موقوف على الدليل.

وهو في هذا الوجه بمنزلة قوله صوموا، ولما لم يجز أن يكون المراد الإمساك عن كل شيء صار بمنزلة قوله: أمسكوا عن بعض الأشياء، فاللفظ يحمل مفتقر إلى البيان، هذا إذا كان المراد باللفظ الإيجاب، فإن كان المراد بقوله افعلوا الخير الندب صح أن يكون المراد به الجنس كله على حسب ما يختاره فيصير تقديره افعلوا من الخير ما شئتم فإنكم مندوبون إليه ومثابون عليه وكيفما تصرفتم الحال فالاحتجاج بقوله افعلوا الخير في إيجاب شيء من الأحكام ساقط.^{٢١٨}

حكم المجمل

اختلف الفقهاء في حكم المجمل بناء على اختلافهم في حقيقة الإجمال فلما كان المجمل نوعا معينا من خفي الدلالة عند الحنفية لم يمكن بيانه إلا من قبل المجمل وصرح بذلك جميعهم فقال شمس الأئمة "و موجه اعتقاد الحقية فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المجمل،

^{٢١٦} — راجع الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ٧٠/١.

^{٢١٧} — سورة الحج: ٧٧

^{٢١٨} — انظر الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ٧١/١ — ٧٢.

والفرق بين المشترك والمحمل، أنه قد يتوصل إلى العمل بالمشترك عند التأمل في صيغة اللفظ، فيرجح بعض الاحتمالات ويعرف أنه هو المراد بدليل اللفظ من غير بيان آخر، والمحمل ما لا يستدرك به المراد بمجرد التأمل في صيغة اللفظ ما لم يرجع في بيانه إلى المحمل ليصير المراد بذلك البيان معلوما لا بدليل في لفظ المحمل.^{٢٢٠}

وقال عبد العزيز البخاري "المحمل لا يدرك بالتأمل، فيجب عليه التوقف إلى أن يأتيه البيان".^{٢٢١} إلا أن المحمل إذا لحقه بيان ومع ذلك بقي فيه الخفاء يصبح مشكلا ويخرج من طور الإجمال فيحوز عندئذ البحث عن بيانه بالاجتهاد، لأن المشكل يصح بيانه بالاجتهاد بخلاف المحمل فإنه لا يصح فيه إلا بيان المحمل.^{٢٢٢}

ويقول عبدالعزيز البخاري في ذلك: "واعلم أن البيان اللاحق بالمحمل قد يكون بيانا شافيا ويصير المحمل به مفسرا؛ كبيان الصلاة والزكاة، وقد يكون غير شاف ويصير المحمل به مؤولا؛ كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة ولهذا قال عمر نخرج النبي صلى الله عليه

^{٢١٩} — أصول السرخسي ١/١٦٨.

^{٢٢٠} — انظر أصول السرخسي ١/١٢٦.

^{٢٢١} — كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ١/٣٣.

^{٢٢٢} — يقول كمال ابن الهمام وشارح كتابه: "لكن ما لحقه بيان خرج عن الإجمال بالاتفاق وسمى

مبينا عند الشافعية، وقال الحنفية: إن كان البيان شافيا بقطعي، يصير المحمل حينئذ مفسرا، كبيان الصلاة والزكاة إن كان البيان شافيا بظني، فالمحمل حينئذ مؤول، كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة في صحيح مسلم.

وإن كان البيان غير شاف خرج المحمل عن الإجمال إلى الإشكال، لأن خفاء الإشكال دون الإجمال، كبيان الربا بالحديث الوارد في الأشياء الستة في الصحيحين، فجاز طلب بيانه حينئذ من غير المتكلم، لأن بيان المشكل مما يكتفي فيه بالاجتهاد بخلاف الإجمال. انظر التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ١/١٦١ — ١٦٢.

وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا،^{٢٢٣} وهذا النوع من البيان قد يحتاج فيه إلى الطلب والتأمل؛ لأن الحمل يمثل هذا البيان يخرج عن حيز الإجمال إلى حيز الإشكال بخلاف الأول، وإلى ما ذكرنا أشار أبو زيد الدبوسي في التوقيم بقوله "ثم بعد البيان يلزمه ما يلزم بالمفسر أو الظاهر حسب اقتران البيان به".^{٢٢٤}

رابعاً: المتشابه:

المتشابه في اللغة:

المتشابه اسم فاعل من "تشابه"، وتشابهت الأمور واشتبهت التبتت فلم تتميز ولم تظهر.^{٢٢٥}

المتشابه اصطلاحاً:

أما المتشابه في اصطلاح الأصوليين من الحنفية فقد اختلفوا فيه، على قولين:

الرأي الأول:

فعره قوم بأنه "ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما"، ويعرفون ما يقابله من المحكم بما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً.^{٢٢٦}

وهو رأي المتقدمين مثل الإمام أبي الحسن الكرخي وتلميذه أبي بكر الجصاص الرازي، وهذا التعريف يدخل في مسمى المتشابه الحقيقة والجاز والمشارك، ولا يدل على مستوى معين

٢٢٣

— معناه متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه، ج ٥ ص: ٢١٢٢، ومسلم في صحيحه، ج:

٤ ص: ٢٣٢٢.

٢٢٤

— كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ١/٥٤ — ٥٥.

٢٢٥

— انظر المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٢٥٥. والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير

٤٤٢/٢.

٢٢٦

— انظر الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١/٤٧٣.

وليس هذا المعنى مطلوبنا هنا، لأننا نريد أن نعرّف المتشابه الذي يدل على مستوى معين من الخفاء.

الرأي الثاني:

واعتبر قوم آخر المتشابه مرتبة من مراتب المبهم، وهو المبهم الذي انتهى الأمل في رفع إهامه، وقد عرفوه بعدة تعريفات منها:

تعريف القاضي أبي زيد الدبوسي: يقول: وفوق المحمل المتشابه وهو الذي تشابه معناه علي السامع من حيث خالف موجب النص موجب العقل.

وسبب انقطاع الأمل في ذلك عدم التغير في موجبات العقل من ناحية، ومن ناحية أخرى انقطاع الوحي الذي هو مصدر البيان الوحيد، وقد أشار إلي ذلك القاضي أبو زيد الدبوسي، فقال: فتشابه المراد بحكم المعارضة بحيث لم يحتمل زواله بالبيان لأن موجبات العقل قطعاً لا تحتمل التبدل، ولا موجب النص بعد رسوله صلى الله عليه وسلم.^{٢٢٨}

أشار الدبوسي في هذا التعريف إلي نوع واحد من المتشابه الذي نشأ من التعارض بين موجبات العقل وظاهر النص، مثل آيات الصفات والأفعال مثل قوله تعالى: "وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي"^{٢٢٩} و"إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ"^{٢٣٠} وقوله "وَيَتَقَى وَجْهَهُ

^{٢٢٧} — وحكم المتشابه عند من يعرفه بأنه " ما يحتمل وجهين أو أكثر منهما" هو حمل المتشابه على المحكم، لأن الله جعل المحكم أما للمتشابه، وأم الشيء أصله الذي منه ابتداءه وإليه مرجعه. انظر الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١/٣٧٤. وراجع لبعض الأمثلة أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣١٨ — ٣١٩.

^{٢٢٨} — انظر تقويم أصول الفقه ص للقاضي أبي زيد الدبوسي.

^{٢٢٩} — سورة طه: ٣٩

^{٢٣٠} — سورة الفتح: ١٠

رَبُّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" ٢٣١ ونسبة المحيي إلى الله كما في قوله تعالى: "وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا" ٢٣٢ ونسبة النزول إلى الله تعالى في الحديث الذي رواه أبو هريرة من قوله صلي الله عليه وسلم "يتزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا..." ٢٣٣

فإن هذه النصوص تثبت بظاهاها لله سبحانه وتعالى ما يوهم التحسيم والجهة، والعقل يوجب تزيه الله تعالى عن هذه المعاني، فأصبحت هذه النصوص متشابهة، ولم يشر القاضي الإمام إلى الأنواع الأخرى من المتشابهة، ومن هنا يعتبر تعريفه غير جامع. وعرفه البيزدوي بقوله: "فإذا صار المراد مشتبهها علي وجه لا طريق لدركه حتى سقط

٢٣١ — سورة الرحمن: ٢٧

٢٣٢ — سورة الفجر: ٢٢

٢٣٣ — متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ١٣٨٤، برقم: ١٠٩٤، ورواه مسلم في

صحيحه ج: ١ ص: ٥٢١، برقم: ٧٥٨.

وقال الحفاظ مبينا أنه من المتشابهات: "قوله يتزل ربنا إلى السماء الدنيا، استدل به من أثبت الجهة، وقال هي جهة العلو، وأنكر ذلك الجمهور، لأن القول بذلك يفضي إلى التحيز، تعالى الله عن ذلك. وقد اختلف في معنى النزول على أقوال:

فمنهم من حمله على ظاهره وحقيقته، وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم. ومنهم من أنكر صحة الأحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب أنهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك وأنكروا ما في الحديث إما جهلا وإما عنادا. ومنهم من أجراه على ما ورد مؤمنا به على طريق الإجمال مزاها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه، وهم جمهور السلف، ونقله البيهقي وغيره عن الأئمة الأربعة والسفيانيين والحمادين والأوزاعي والليث وغيرهم. ومنهم من أوله على وجه يليق به، مستعمل في كلام العرب.

ومنهم من أفرط في التأويل حتى كاد أن يفرج إلى نوع من التحريف. ومنهم من فصل بين ما يكون تأويله قريبا مستعملا في كلام العرب وبين ما يكون بعيدا مهجورا فأول في بعض وفرض في بعض وهو منقول عن مالك وحزم به من المتأخرين ابن دقيق العيد.

قال البيهقي وأسلمها الإيمان بلا كيف والسكوت عن المراد إلا أن يرد ذلك عن الصادق فيصار إليه، ومن الدليل على ذلك اتفاقهم على أن التأويل واجب فحينئذ التفويض أسلم. فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني ج: ٣ ص: ٣٠.

طلبه، ووجب اعتقاد الحقية فيه سمي متشابهاً".^{٢٣٤}

فإنه أعاد المحدود في الحد ولذلك قيل إن تعريفه للمتشابه ليس واضحاً.
وعرفه الإمام السرخسي بقوله: "إنه اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه
عليه".^{٢٣٥}

ويعتبر تعريف الإمام السرخسي للمتشابه تعريفاً شاملاً لجميع أفرادها، بالإضافة إلى أنه
أشار بقوله: "لمن اشتبه فيه عليه" إلى أن المتشابه أمر إضافي، فإن الأمر يكون متشابهاً عند
شخص محكما عند الآخر، ومن هنا اختار جمهور الأصوليين إن المتشابه كله كان محكما
بالنسبة للنبي صلي الله عليه وسلم.^{٢٣٦}

خلاصة القول أن المتشابه ما انقطع الأمل في معرفة مراده في الدنيا، وهذا ينقسم إلى
قسمين:

متشابه اللفظ: وهو الذي لا يفهم منه شيء أصلاً، مثل الحروف المقطعة في أوائل
السور.

متشابه المفهوم: وهو ما دل اللفظ فيه على معنى، لكن قام الدليل على أنه غير مراد،
مثل آيات الصفات، والأفعال.

حكم هذا النوع:

قال القائلون بالرأي الثاني: إن حكم المتشابه اعتقاد الحقية وتفويض علمه إلى الله تعالى.
قال السرخسي: "والحكم فيه اعتقاد الحقيقة والتسليم بترك الطلب".^{٢٣٧}

وقال فخر الإسلام البيهقي: فأما المتشابه فلا طريق لدركه إلا التسليم، فيقتضي اعتقاد

^{٢٣٤} - أصول البيهقي مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١/٥٥.

^{٢٣٥} - أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٦٩.

^{٢٣٦} - انظر فتح الغفار ١/١١٧، وشرح ابن ملك على المنار، ص: ٣٦٧، ونور الأنوار للملاحيون

١/١٥٣.

^{٢٣٧} - أصول السرخسي ١/١٦٩.

الحقبة قبل الإصابة أي قبل يوم القيامة.^{٢٣٨}

وبنوا ذلك علي قراءة الوقف علي لفظ الجلالة في قوله تعالي " وما يعلم تأويله إلي الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا". وهو رأي الكثيرين من الصحابة والتابعين والفقهاء والمفسرين؛ منهم ابن عباس وعائشة وابن مسعود وأبي ابن كعب وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز، وهو مذهب الحنفية والمالكية، وهو قول الشعبي والزهري ووكيع والأوزاعي والكسائي والأخفش والفراء وأبي عبيد، ورجحه ابن جرير الطبري والقرطبي.^{٢٣٩}

بناء علي ذلك لا يتعلق بهذا النوع أي اختلاف في التفسير فلا نطيل فيه.

^{٢٣٨} — انظر أصول البيهقي مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ١/٥٥.

^{٢٣٩} — انظر التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لكمال بن الحمام ١/١٦٠، وكشف الأسرار شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ١/٥٥ كشف الأسرار علي المنار، للسفي ١/١٥٢ وروح المعاني، للألوسي ١/٥٢٢، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٤/١٠ — ١٧، وجامع البيان، للطبري ٦/٢٠٤ وغيرها من الكتب.

المطلب الثاني

المبهم عند المتكلمين

المبهم عند المتكلمين

لا يقسم المتكلمون من أهل الأصول المبهم إلى الأنواع الأربعة التي يراها لدى الخفية، والتي يندرج من الخفي إلى الأخصى، إلا أنهم تعرضوا عند الكلام عن المبهم إلى الجمل والمتشابه، وسنعرّف هذين اللفظين في اصطلاح المتكلمين هل هما بمعنى واحد؟ أو بينهما فرق.

المجمل والمتشابه عند المتكلمين

اختلف المتكلمون في الفرق بين الجمل والمتشابه علي أقوال ثلاثة:

القول الأول: هما مترادفان

الجمل والمتشابه مترادفان فهما اسمان لمسمي واحد، وقد صرح بذلك غير واحد من الأصوليين، وهو رأي الجمهور منهم.

يقول إمام الحرمين: والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواده والمتشابه هو الجمل.^{٢٤٠} وهو رأي القاضي أبي يعلى الحنبلي.^{٢٤١}

وهذا الذي توصل إليه كمال بن الهمام، يقول: مقتضى كلام المحققين من الشافعية تساوي الجمل والمتشابه، فقد عرفوا الجمل بـ: "ما لم تضح دلالاته، وعرفوا المتشابه بأنه غير متضح المعنى".

وقد علق ابن أمير الحاج علي ذلك قائلاً: فهذا! تساو ظاهر، بل اتحاد.^{٢٤٢} وهذا هو الذي قرره صاحب مسلم الثبوت وشارحه.^{٢٤٣}

^{٢٤٠} — الرهان في أصول الفقه، للجزيني ٢٨٤/١.

^{٢٤١} — راجع قواعد الأصول ص: ٩٠، لصفى الدين البغدادي، ضمن مجموعة المتون الأصولية، طبع

المنكبة الهاشمية بدمشق.

^{٢٤٢} — التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١٦٦.

^{٢٤٣} — مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت ٢/٢٢٢. حيث يقولان: (والمحكم المتضح المعنى نصاً

كان أو ظاهراً) فيتناول الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيمنا والمتشابه غيره (فيتناول أقسام الجماء) واختم

القول الثاني: المتشابه جنس للمجمل والمؤول

المتشابه جنس للنوعين؛ المجمل والمؤول، فهما يشتركان في عدم الرجحان، كما أن المحكم جنس للنص والظاهر، فعلي هذا يكون المتشابه ما ليس براجح، لا ما لم يتضح معناه، وهو رأي البيضاوي فيكون بذلك قد عارض الجمهور.^{٢٤٤} وهو الذي يظهر من كلام سيف الدين الآمدي، فإن المتشابه عنده ما تعارض فيه الاحتمال، وينقسم ذلك إلى قسمين: ما تعارض فيه الاحتمال بجهة التساوي؛ كالألفاظ المجملة كما في قوله تعالى: "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"^{٢٤٥} لاحتماله زمن الحيض والطهر علي السوية، وقوله تعالى "أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح"^{٢٤٦} لتردده بين الزوج والولي، وقوله "أو لامستم النساء"^{٢٤٧} لتردده بين اللمس باليد والوطء. أو يكون تعارض الاحتمال فيه لا علي جهة التساوي كالأسماء المجازية، وما ظاهره موهم للتشبيه، وهو مفتقر إلى تأويل كقوله تعالى: "ويبقى وجه ربك"^{٢٤٨} و"ونفخت فيه من روحي"^{٢٤٩} و"والسماوات مطويات بيمينه"^{٢٥٠} ونحوه من المجازات والاستعارات المؤولة

والمبين يرادفهما) المبين للمحكم والمجمل للمتشابه".

٢٤٤ — انظر المنهاج مع الأسنوي والبدخشي ١٩٠/١ وانظر لنقد هذا الاتجاه التحرير مع التقرير

والتعبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١٦١.

٢٤٥ — سورة البقرة: ٢٢٨

٢٤٦ — سورة البقرة: ٢٣٧

٢٤٧ — سورة النساء: ٤٣

٢٤٨ — سورة الرحمن: ٢٧

٢٤٩ — سورة الحجر: ٢٩

٢٥٠ — سورة الزمر: ٦٧

المبهم عند المتكلمين

لا يقسم المتكلمون من أهل الأصول المبهم إلى الأنواع الأربعة التي يراها لدي الخنفية، والتي يتدرج من الخفي إلى الأخفى، إلا أنهم تعرضوا عند الكلام عن المبهم إلى المجمل والمتشابه، وسنعرف هذين اللفظيين في اصطلاح المتكلمين هل هما بمعنى واحد؟ أو بينهما فرق.

المجمل والمتشابه عند المتكلمين

اختلف المتكلمون في الفرق بين المجمل والمتشابه علي أقوال ثلاثة:

القول الأول: هما مترادفان

المجمل والمتشابه مترادفان فهما اسمان لمسمي واحد، وقد صرح بذلك غير واحد من الأصوليين، وهو رأي الجمهور منهم.

يقول إمام الحرمين: والمختار عندنا أن المحكم كل ما علم معناه، وأدرك فحواه والمتشابه هو المجمل.^{٢٤٠} وهو رأي القاضي أبي يعلى الخنيلي.^{٢٤١}

وهذا الذي توصل إليه كمال بن الهمام، يقول: مقتضى كلام المحققين من الشافعية تساوي المجمل والمتشابه، فقد عرفوا المجمل بـ: "ما لم تضح دلالاته، وعرفوا المتشابه بأنه غير متضح المعنى".

وقد علق ابن أمير الحاج علي ذلك قائلاً: فهذا تساو ظاهر، بل اتحاد.^{٢٤٢} وهذا هو الذي قرره صاحب مسلم الثبوت وشارحه.^{٢٤٣}

^{٢٤٠} — البرهان في أصول الفقه، للحنيني ٢٨٤/١.

^{٢٤١} — راجع قواعد الأصول ص: ٩٠، لصفي الدين البغدادي، ضمن مجموعة المتون الأصولية، طبع المكتبة الهاشمية بدمشق.

^{٢٤٢} — التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١٦١.

^{٢٤٣} — مسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت ٢/٢٢. حيث يقولان: (والمحكم المتضح المعنى نصاً كان أو ظاهراً) (فيتناول الأقسام الأربعة المذكورة في تقسيمنا) والمتشابه غيره (فيتناول أقسام الخفاء) والمجمل

بتأويلات مناسبة لأفهام العرب.^{٢٥١}

وقد نقل السيوطي عن الطيبي مثل ذلك حيث قال: "والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه".^{٢٥٢}

ويشبه أن هؤلاء أخذوا ذلك عن الإمام الرازي، حيث قال: وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، والمجمل وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه".^{٢٥٣}

القول الثالث: المتشابه أعم من المجمل

ويري الشاطبي أن المتشابه أعم من المجمل إلا أنه توسع في معني المتشابه جدا يقول: والمتشابه يطلق بإطلاقين: خاص وهو المنسوخ، وعام وهو الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، فالمنسوخ، والمجمل، والظاهر والعام والمطلق قبل معرفة مبيئاتها داخله تحت معني المتشابه".^{٢٥٤} وهذا التوسع لا يوافق عليه الشاطبي، لأنه أدخل أنواعا من المحكم مثل الظاهر والعام في المتشابه.

هذه آراء العلماء في المجمل والمتشابه، وكما قلنا يري الجمهور منهم أنهما مترادفان فإذا شرحنا المجمل يكون ذلك شرحاً للمتشابه أيضاً.

المجمل

قد مر تعريف المجمل لغة قريبا.

٢٥١ — انظر الأحكام للآمدي ١/١٥٣.

٢٥٢ — الإتيان في علوم القرآن للسيوطي ٤/٢.

٢٥٣ — مفاتيح الغيب للإمام الرازي ٣/٤٠١.

٢٥٤ — المرافقات للشاطبي ج: ٣ ص: ٨٦.

أما في اصطلاح الأصوليين من المتكلمين فقد اختلفت تعريفاتهم للمحمل.^{٢٥٥}
عرفه ابن الحاجب بتعريف جامع مانع، فقال: الحمل "ما لم تتضح دلالاته" وبنفس
التعريف عرفه في جمع الجوامع والتحرير، وعزاه إلى الشافعية مطلقاً، وهو تعريف لا يرد عليه ما
يرد على غيره، فانه لما قال "ما لم تتضح دلالاته" شمل القول والفعل، ودل على أن له دلالة،
لكنها غير واضحة، فخرج بذلك المهمل.

وقد رجح الآمدي تعريفاً يؤدي نفس المفهوم، فقال: والحق في ذلك أن يقال: الحمل
هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.^{٢٥٦} ومثله الغزالي
عرفه بأنه ما تردد بين معنيين فصاعداً من غير ترجيح.^{٢٥٧}

دلت هذه التعاريف — التي مآلها واحد — على أن اللفظ إذا كان دالاً على المعنى دلالة
غير واضحة يسمى بجملاً، وبذلك يكون شاملاً لكل ما كان خفي الدلالة من غير مراعاة
درجة الخفاء.

أسباب الإجمال عند المتكلمين

وللإجمال أسباب تجعل دلالة اللفظ على مراده خفية، يُحملها في ما يلي:
السبب الأول: أن يكون الإجمال فيه بسبب تصريح اللفظ مثل قوله تعالى: "وَلَا يُضَارُّ
كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ"^{٢٥٨} وقوله تعالى: "لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ"^{٢٥٩} فإنه يمكن

^{٢٥٥} — راجع البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني ٢٨١/١، والمنحول للإمام الغزالي ص
١٦٨، واللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص ٢٧، والمحصل في أصول الفقه للإمام فخر الدين
الرازي ٢٣١/٣، والإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٧/٣ — ٨.

^{٢٥٦} — الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٨/٣. وقد نقل الزركشي عن
اخوارزمي في كتابه الكافي تعريفاً طويلاً أدى فيه مفهوم هذا التعريف الوحيد، فقال: الحمل هو ما يحتمل
معنيين فصاعداً بوضع اللغة أو بعرف الاستعمال من غير ترجيح، ولا يجوز إضافة الحكم إلى شيء من احتمالاته
من غير دليل يدل على أن مراد الشرع منه هذا. راجع البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ٤٥٤/٣.

^{٢٥٧} — المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٣٤٥/١.

^{٢٥٨} — سورة البقرة: ٢٨٢

أن يكون الفعل في الآيتين مبنيًا للفاعل ويمكن أن يكون مبنيًا للمفعول.

السبب الثاني: أو يكون سبب الإجمال فيه في أصل وضعه، وذلك بأن يتناول معاني كثيرة مختلفة بحسب خصوصياتها فهو المشترك، و الاشتراك قد يكون في مفرد مثل لفظة "قروء" في قوله تعالى: "وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ".^{٢٦٠}

وقد يكون الاشتراك في المركب كما في قوله تعالى: "أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ"^{٢٦١} فإنه يصح إطلاقه على الولي وعلى الزوج.

أو يكون الإجمال فيه في أصل الوضع بحسب معنى جامع لعدة أمور يصح إطلاقه على كل فرد من غير تعدد الوضع بأن يكون متواطياً^{٢٦٢} مثل قوله تعالى: "وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ".^{٢٦٣} يقول الجصاص: والأسماء المشتركة متى وردت مطلقة فهي بجملة لا يصح اعتبار العموم فيها، مثل قوله تعالى "فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا"^{٢٦٤} والسلطان اسم يقع على معان مختلفة مشتركة في هذا الاسم، لأن الحجة تسمى سلطاناً، والسلطان الذي يملك الأمر والنهي وغير ذلك".^{٢٦٥}

السبب الثالث: وقد يكون سبب الإجمال تردد حرف من حروف المعاني في معانيه

٢٥٩ — سورة البقرة: ٢٣٣

٢٦٠ — سورة البقرة: ٢٢٨

٢٦١ — سورة البقرة: ٢٣٧

٢٦٢ — قال الجرجاني في التعريفات ج: ١ ص: ٢٥٧ "المتواطى هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية كالإنسان والشمس فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها أيضاً بالسوية".

٢٦٣ — سورة الأنعام: ١٤١

٢٦٤ — سورة الإسراء: ٣٣

٢٦٥ — الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١/٧٦.

المختلفة مثل تردد حرف الواو بين العطف والابتداء كما في قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ".^{٢٦٦}

ومثل تردد حرف "من" بين ابتداء الغاية والتبويض كما في قوله تعالى "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ"^{٢٦٧} فقال الإمام أبو حنيفة هي لابتداء الغاية أي اجعلوا ابتداء مسحكم من الصعيد (وجه الأرض) ولا يشترط بعد ذلك شيئاً من علق الغبار بيد الماسح مما يتيمم به.

وقال الإمام الشافعي والإمام أحمد: هي للتبويض أي امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد ومن هنا اشترط أن يكون لما يتيمم به غبار يعلق بيد الماسح لتحقيق المسح منه.^{٢٦٨}

السبب الرابع: وقد يكون سبب الإجمال الصفة المجهولة، أو الاستثناء المجهول، أو الشرط المجهول، مثال الاستثناء قوله تعالى "وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ"^{٢٦٩} فالاستثناء مجمل فأصبح الحلال من الأنعام مجملاً.

ومثال الصفة المحملة قوله تعالى: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ"^{٢٧٠} فالإحصان صفة محملة مشتركة بين الزواج والعفاف والإسلام وغيرها.^{٢٧١}

السبب الخامس: وقد يكون سبب الإجمال الاختلاف في مرجع الضمير كما في قوله

٢٦٦ — سورة آل عمران: ٧

٢٦٧ — سورة المائدة: ٦

٢٦٨ — انظر البحر المحيظ للإمام بدر الدين الزركشي ٤٥٨/٣.

٢٦٩ — سورة الحج: ٣٠

٢٧٠ — سورة النساء: ٢٤

٢٧١ — راجع الفصول في الأصول، للإمام الحصص الرازي ٧٠/١

تعالى: "إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ" ^{٢٧٢} فاحتمال تعدد مراجع ضميري الفاعل والمفعول في قوله "يرفعه" يجعل الكلام مجملاً، فيمكن أن يكون ضمير الفاعل راجعاً إلى ما رجع إليه الضمير في "إليه" وهو الله سبحانه وتعالى، وضمير المفعول يكون راجعاً إلى "العمل الصالح"، فيكون المعنى إن الله يرفع العمل الصالح ويقبله، ويمكن أن يكون ضمير الفاعل راجعاً إلى العمل الصالح، وضمير المفعول إلى "الكلم الطيب"، فيكون المعنى أن العمل الصالح يرفع الكلم الطيب، فيكون العمل الصالح شرطاً لقبول الإيمان.

ومثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يمنع جار جاره أن يفرز خشبة في جداره" ^{٢٧٣} فيحتمل أن يكون الضمير في "جداره" راجعاً إلى الجار الذي هو فاعل في الجملة، ويمكن أن يكون راجعاً إلى الجار الذي هو مفعول به في الجملة، وبالأول قال أحمد والثاني قال الإمام الشافعي في الجديد. ^{٢٧٤}

السبب السادس: ومن أسباب الإجمال تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمل اللفظ على الحقيقة، فإن اللفظ يصير مجملاً بالنسبة إلى تلك المجازات، إذ ليس الحمل على أحدها أولى من حمله على البعض الآخر كما هو الحال في المشترك والمتواطئ. ^{٢٧٥}

السبب السابع: ومن أسبابه نقل اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي. ^{٢٧٦}

^{٢٧٢} — (سورة فاطر: ١٠)

^{٢٧٣} — رواد مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٢٣٠.

^{٢٧٤} — انظر التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكامل بن الهمام ١/١٦٠.

^{٢٧٥} — قال الجرجاني: "المتواطئ هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراد الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان والشمس فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها بالسوية". التمرينات ج: ١ ص: ٢٥٧

^{٢٧٦} — مر تفصيله في أسباب الإجمال عند الحنفية في هذا الفصل، ص: ٦٦٩.

المبهم بين الحنفية والمتكلمين

لقد عرفنا مما سبق أن الحنفية قسموا المبهم إلى أقسام أربعة:

١- الخفي: وهو الذي يكون خفاؤه من خارج الصيغة، وإن كان لفظه دالا على المعنى ومرت أمثلته ويزول خفاؤه بالطلب.

٢- المشكل: خفاؤه في الصيغة لكنه أقل من الجمل ويزول إهامه بالتأمل بعد الطلب.

٣- الجمل: وخفاؤه أيضاً في الصيغة ولا يمكن إزالة إجماله إلا ببيان من المتكلم.

٤- المتشابه: وهو ما تعذر معرفته في الدنيا، وهذا أشد الأنواع الأربعة إهاماً.

أما المتكلمون فقد تناولوا في مبحث المبهم ثلاث كلمات: المبهم والجمل والمتشابه وكل هذه الكلمات الثلاث عند جمهورهم مترادفة، فالمبهم والمتشابه اسمان للمجمل فيكون الجمل عندهم شاملاً للأقسام الأربعة للمبهم التي ذكرها أبو زيد الدبوسي وتبعه فيها الآخرون، ومعاني هذه الأنواع الأربعة موجودة عند المتكلمين إلا أنه ليس عندهم دقة الحنفية في التقسيم. ومن هنا نرى أنهم يقسمون الجمل من حيث الحكم إلى أقسام ثلاثة: تستوعب الأقسام الأربعة للمبهم عند الحنفية، وأنواع الجمل الثلاثة هي:

القسم الأول: هو ما لا يمكن إدراكه في الدنيا، وهو ما لم ينط به الشارع تكليفاً، وهذا نوع من الجمل، ويرى إمام الحرمين أن هذا النوع من الجمل يجوز أن يستمر إجماله بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم يقول: والمختار عندنا أن كل ما يثبت التكليف في العمل به يستحيل استمرار الإجمال فيه فإن ذلك يجر إلى تكليف المحال ومالا يتعلق بأحكام التكليف فلا يعد استمرار الإجمال فيه واستثثار الله تعالى بسر فيه وليس في العقل ما يحيل ذلك ولم يرد الشرع بما يناقضه".^{٢٧٧}

وهذا النوع الأخير الذي أشار إليه الإمام الجويني هو المتشابه عند الحنفية.

القسم الثاني: هو ما يمكن معرفة معناه وإدراك مفهومه لكن ببيان من الجمل نفسه، وبدون الرجوع إليه لا يمكن بيانه، وهذا هو الجمل بعينه عند الحنفية.

^{٢٧٧} — البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي ٤٥٥/٣ البرهان في أصول الفقه،

ويقول أبو الوليد الباجي عن حكم هذا النوع من المجمل "فإذا ورد وجب اعتقاد وجوب الحق إلى أن يرد بيان المجمل فيجب امتثاله في وقته".^{٢٧٨}

ومثل ذلك نقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحاق فقال إن حكم المجمل التوقف فيه إلى أن يرد تفسيره، ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه التزاع".^{٢٧٩}

القسم الثالث: وهو ما يمكن إدراكه بالاجتهاد والاستنباط من غير رجوع إلى المتكلم والشارع.

وهذا يقابل الخفي والمشكل عند الحنفية فإن الإهام فيهما يزول بالطلب أو بالطلب والتأمل.

يقول المازري في حكم هذا النوع من المجمل مبينا طرق الوصول إلى رفع إجماله: "إن كان الإجمال من جهة الاشتراك واقترن به تنبيه أخذ به، وإن تجرد عن تنبيه واقترن به عرف عمل به، وإن تجرد عن تنبيه وعرف وجب الاجتهاد في المراد منه، وكان من خفي الأحكام التي وكل العلماء فيها إلى الاستنباط".

وذكر الماوردي أن من المجمل ما لا يجب بيانه على الرسول كقوله تعالى: "لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَن قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"^{٢٨٠} فاجملت فيه النفقة في أقلها وأوسطها وأكثرها حتى اجتهد العلماء في تقديرها، وسئل عن الكلالة فقال آية الصيف فتوكل إلى الاجتهاد ولم يصرح بالبيان، وذكر الماوردي أن الشافعية اختلفوا في هذا البيان الصادر من الاجتهاد هل يؤخذ قياساً أو تنبيها وجهان:

أحدهما: يؤخذ تنبيها من لفظ المجمل وشواهد أحواله لأنه عليه السلام قال لعمر يكفيك آية الصيف فرده إليها، ليستدل بما تضمنته من بينة وشواهد.

والثاني: أن يؤخذ قياساً على ما استقر بيانه من نص أو إجماع، لأن عمر رضي الله عنه

^{٢٧٨} — أحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي ١/١٩٥.

^{٢٧٩} — البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين الزركشي ٣/٤٥٦.

^{٢٨٠} — سورة الطلاق: ٧

سأل عن القُبلة، فقال: أرأيت لو تمضمضت؟^{٢٨١} فجعل القبلة بغير إنزال كالتمضمضة بغير
ازدراد.^{٢٨٢}

فتثبت مما مضى أن المجمل عند المتكلمين يشمل الأنواع الأربعة للمبهم (الخفي المشكل
والمجمل والمتشابه) من حيث الحكم فمن المجمل عندهم ما لا يمكن إدراكه في الدنيا فهو المتشابه
عند الحنفية، ومن المجمل ما لا يمكن معرفته إلا بالرجوع إلى المجمل وهو المجمل عند الحنفية ومن
المجمل ما يتوصل إلى بيانه بالاجتهاد وهذا يتناول الخفي والمشكل عند الحنفية.

وهذا ما صرح به كمال بن الهمام وشارح كتابه ابن أمير الحاج، فالمجمل أعم عند
الشافعية منه عند الحنفية، ويلزم من كونه أعم عند الشافعية أن بعض أقسام المجمل يدرك بيانه
عن غير المتكلم، وبعض المجمل لا يدرك بيانه إلا من المتكلم إذ لا ينكر جواز وجود إمام لا
يدرك معرفته إلا ببيان من المتكلم.^{٢٨٣}

وما تجدر الإشارة إليه هو أن المتشابه لما كان مرادفا للمجمل عند جمهور المتكلمين
يكون أعم من المتشابه عند الحنفية.

وهناك تشابه كبير بين تقسيم الجصاص وشيخه أبي الحسن الكرخي للفظ من حيث
الوضوح والخفاء وبين تقسيم المتكلمين، فإمهما يقسمان المتن من حيث الوضوح والخفاء إلى
قسمين: المحكم والمتشابه، وحتى الأمثلة التي أوردها المتكلمون هي نفس الأمثلة التي أوردها
الكرخي والجصاص.

^{٢٨١} - رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ١ ص: ٥٩٦.

^{٢٨٢} - انظر البحر المحیط فی أصول الفقه، للإمام بدر الدین الزركشي ٤٥٦/٣.

^{٢٨٣} - راجع التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ١٦٢/١.

المطلب الثالث

أثر المبهمة في اختلاف

تفسير آيات الأحكام

أولاً: أثر الخفي في اختلاف تفسير آيات الأحكام

فإذا كانت طريقة إزالة الإهام في الخفي نظر المجتهد واجتهاده بالرجوع إلى النصوص المتعلقة بالموضوع والنظر إلى مقاصد الشريعة، فإن ذلك يؤدي إلى اختلاف بين المجتهدين والمفسرين في تفسير بعض الآيات، وتناولها لبعض الحالات، وهذا ما نريد أن نوضحه بالأمثلة التالية:

المثال الأول: الذي يعمل عمل قوم لوط

قال الله تبارك وتعالى: "الرَّائِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيَشْهَدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ".^{٢٨٤} اختلف المفسرون والفقهاء في سحب حكم الزاني على اللواط وذلك لخفاء إطلاق اسم الزنا على اللواط.

فقال عثمان البتي والحسن بن صالح وأبو يوسف ومحمد والشافعي: هو بمنزلة الزنا يطبق عليه حد الزنا جلد مائة في البكر (مع الاختلاف في التغريب) والرجم في المحصن وهو قول الحسن وإبراهيم وعطاء.^{٢٨٥} وقال الإمام أبو حنيفة: إنه يعزر ولا يحسد.^{٢٨٦}

وقال مالك^{٢٨٧} والليث: يرحمان أحصنا أو لم يحصنا، وهو قول إسحاق بن راهويه

^{٢٨٤} — (سورة النور: ٢)

^{٢٨٥} — راجع الإقناع، للشريبي ج: ٢ ص: ٥٢٤، ويقول أبو شجاع: "وحكم اللواط وإتيان البهائم

كحكم الزنا". من أبي شجاع ج: ١ ص: ٢٠٦

^{٢٨٦} — يقول السغدري: وأما اللواط بالرجال.. فحده كحد الزنا في قول النخعي وأبي يوسف

ومحمد وأبي عبد الله، وفي قول أبي حنيفة ليس فيه حد وفيه التعزير وفي قول الشعبي فيه الرجم وينب عليها العسل جميعاً أنزل أو لم ينزل. راجع فتاوى السغدري ج: ١ ص: ٢٦٩، والمبسوط، للسرخسي ج: ٩ ص: ٧٧

^{٢٨٧} — راجع كفاية الطالب، لأبي الحسن المالكي ج: ٢ ص: ٤٢٤.

أدلة القول الأول:

يرى الشافعية ومن معهم وكذلك المالكية^{٢٨٩} أن اللواط هو الزنا أو أنه في معنى الزنا، يقول ابن العربي: قد تقدم بيان حد الزنا، وحقيقته، وأنه الوطاء المحرم شرعاً في غير ملك ولا شبهة ملك كان في قبل أو دبر في ذكر أو أنثى، فإن كان ذلك باسم اللغة فيها ونعمت، وإن كان بمعنى أن اللواط في معنى الزنا فحسن أيضاً، ولا مبالاة كيف يرد الأمر عليكم".^{٢٩٠}

وقد ذكر إلكيا الهراسي أن اللواط داخل في مفهوم الزنا، إذا كان بين رجل وامرأة مطاوعة، وأما لواط الرجل بالرجل وإن لم تتناوله الآية فإن مطلق اللواط داخل تحت اسم الزنا يقول: "وعلى أن الذي ذكره لا حرج فيه فإنه إذا لاط بها مطاوعة فهي زانية وهو زان، نعم نقول: إنه لا يتناول لواط الرجل بالرجل وهو لا يقدح في المقصود، بعد أن ثبت كون اللواط في الجملة داخلاً تحت اسم الزنا".^{٢٩١}

ويقول ابن العربي مبيناً أن اللواط داخل تحت مسمى الزنا "وأما من قال إنه زنا فنحن الآن نثبت مع الشافعي رداً على أبي حنيفة الذي يجعله بمنزلة الوطاء، بين الفخذين فيقول: قد بينا مساواته للزنا في الاسم وهي الفاحشة، وهي مشاركة له في المعنى، لأنه معنى محرم شرعاً، مشتبه طبعاً، فجاز أن يتعلق به الحد إذا كان معه إيلاج، وهذا الفقه صحيح، وذلك أن الحد للزجر عن الموضوع المشتبه وقد وجد ذلك المعنى كاملاً، بل هذا أحرم وأفحش فكان بالعقوبة

^{٢٨٨} — انظر أحكام القرآن، للحصاص، ٢٦٢/٣، وأحكام القرآن، لابن العربي ٣١٦/٢.

^{٢٨٩} — قال أبو الحسن المالكي: واحترز به عن إثبات الأنثى في دبرها، فإنه لا يرحم ذلك لكن إن كانت ممن حل له وطؤها عقوبة شديدة، وإن كانت ممن لا يحل له وطؤها حد حد الزنا". كفاية الطالب لأبي الحسن المالكي ج: ٢ ص: ٤٢٤.

^{٢٩٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣٣٢/٢.

^{٢٩١} — أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢٩٠/٢.

أدلة مذهب المالكية

ويرى ابن العربي أن اللواط فيه زيادة صفة على الزنا، وذلك يقتضي أن تكون عقوبته أشد منه، فيرحم أحسن أو لم يحسن.

يقول بعد العبارة التي نقلناها عنه قبل قليل: "فإن قيل: هذا وطء في فرج لا يتعلق به إحلال ولا إحسان ولا وجوب مهر ولا ثبوت نسب فلم يتعلق به حد؟

قلنا: هذا بيان لمذهب مالك، فإن بقاء هذه المعاني فيه لا يلحقه بوطء البهيمة، إنما يعظم أمره على الوطء في القبل تعظيماً يوجب عليه العقوبة فيه أحسن أو لم يحسن".

وأستأنس في ذلك بعقوبة الله تعالى لقوم لوط عليه السلام يقول: "ألا ترى إلى عقوبة الله عليه ما أعظمها؟".

ولما اعترض عليهم بأن عقوبة الله لقوم لوط لا حجة فيها لوجهين: أحدهما: أن قوم لوط عوقبوا على الكفر.

الثاني: أن صغيرهم وكبيرهم دخل فيها، فدل على خروجها عن باب الحدود. أحابوا بأن قولهم إن الله عاقبهم على الكفر غلط، فإن الله أخير أنهم كانوا على معاصي فأخذهم منها بهذه المعصية، ألا تسمعه يقول: "أتأتون الذكران من العلمين، وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم، بل أنتم قوم عادون".^{٢٩٣} وقالوا: لئن لم تنته لنفعلن بك يا لوط، ففعل الله بهم قبل ذلك.

وأما الوجه الثاني، فإنه إنما أخذ الصغير والكبير، لسكوت الجميع على هذه المعصية الشنيعة، فكان منهم فاعل، وكان منهم راض، فعوقب الجميع، وبقي الأمر على الفاعلين

مستمراً.^{٢٩٤}

^{٢٩٢} — أحكام القرآن، لابن العربي ٣١٧/٢.

^{٢٩٣} — سورة التمر: ١٦٥.

^{٢٩٤} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣١٧/٢ — ٣١٨.

واستدل ابن العربي بقول النبي صلى الله عليه وسلم: من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط
فاقتلوا الفاعل والمفعول به.^{٢٩٥}

واعترض عليه بأن هذا الحديث قد يكون متروكا فإن هؤلاء الأئمة يروون الأحاديث
المتروكة العمل بها.

مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من وجدتموه قد أتى بهيمة فاقتلوه واقتلوا
البهيمة"^{٢٩٦}.

٢٩٥ — روى من حديث ابن عباس ومن حديث أبي هريرة.

فحديث ابن عباس: أخرجه أبو داود في سننه ج: ٤ ص: ١٥٨ في "باب فيمن عمل عمل قوم لوط"
والترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٥٧ في "باب ما جاء في حد اللوطي" وقال: وهو حديث في إسناده مقال ولا
نعلم أحدا رواه عن سهيل بن أبي صالح غير عاصم بن عمر العمري وهو يضعف في الحديث من قبل حفظه.
وابن ماجه في سننه ج: ٢ ص: ٨٥٦ في باب "من عمل عمل قوم لوط".
وبسند السنن رواه أحمد في مسنده ج: ١ ص: ٣٠٠، والحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤
ص: ٣٩٥ وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وأخرجه ابن حبان في صحيحه ج: ١٠ ص: ٢٦٥. وأخرجه
ابن الجارود في المنتقى لابن الجارود ج: ١ ص: ٢٠٨، برقم: ٨٢٠٠، واختلفوا في عمرو بن أبي عمرو فمنهم
من ضعفه ومنهم من وثقه.

وأما حديث أبي هريرة: فله طريقان:

أحدهما: الذي أشار إليها الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٥٧ في "باب ما جاء في حد اللوطي".
الطريق الثاني: أخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ٣٩٥. ورواه ابن ماجه في
سننه ج: ٢ ص: ٨٥٦.

٢٩٦ — أخرجه ابن ماجه في سننه ج: ٢ ص: ٨٥٦ في "باب من أتى ذات محرم ومن أتى بهيمة".

وضعف أبو داود هذا الحديث بحديث أخرجه في سننه ج: ٤ ص: ١٥٩ "باب فيمن أتى بهيمة" عن
عاصم بن أبي النجود عن أبي رزين عن ابن عباس موقوفا ليس على الذي يأتي البهيمة حد.
وكذلك أخرجه الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٥٦ في "باب ما جاء فيمن يقع على البهيمة"
والنسائي في السنن الكبرى ج: ٤ ص: ٣٢٢ في باب "من عمل عمل قوم لوط" قال الترمذي وهذا أصح من
الأول انتهى ولفظه قال: "من أتى بهيمة فلا شيء عليه" انتهى.

قال البيهقي في السنن الكبرى ج: ٨ ص: ٢٣٤: وقد روينا من أوجه عن عكرمة ولا أرى عمرو
بن أبي عمرو يقصر عن عاصم بن همدان في الحفظ كيف وقد تابعه جماعة وعكرمة عند أكثر الأئمة من الثقات
الأنبياء. انتهى، وأخرجه الحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ٣٩٥. وراجع مجمع الزوائد

أجاب بأن هذا الحديث متروك بالإجماع، فلا يلتفت إليه، وليس يلزم إذا سقط حديث بالإجماع أن يسقط ما لم يجمع عليه".^{٢٩٧}

وهذا يرى الشافعية أن اللواط زنا فينطبق حكمه عليه، ويرى المالكية أن اللواط فيه صفة زائدة على معنى الزنا فيأخذ أشد أحكامه، وهو الرجم في حالة الإحصان وغيره.

أدلة مذهب الحنفية

ويرى الحنفية أن معنى اللواط أقل من معنى الزنا، ومضاره أقل من مضاره، ويعرف باسم غير اسم الزنا، فلذا لا يتعدى حكم الزنا إليه، بل يأخذ عقوبة تعزيرية مفوضة إلى رأي الإمام، يقول الجصاص في ذلك: "قال أبو بكر قال النبي صل الله عليه وسلم: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث زنا بعد إحصان وكفر بعد إيمان وقتل نفس بغير نفس"^{٢٩٨} فحصر صلى الله عليه وسلم قتل المسلم إلا بإحدى هذه الثلاث، وفاعل ذلك خارج عن ذلك لأنه لا يسمى زنا".

فالعامة في هذا الموضوع عند الجصاص أن اللواط مشهور باسم غير اسم الزنا، وحقيقته تختلف عن حقيقة الزنا، فلا ينسحب عليه حكمه.

وقد سلم بعض الشافعية دليل الحنفية، يقول الإمام فخر الدين الرازي "وأما الأكثر من أصحابنا فقد سلموا أن اللواط غير داخل تحت اسم الزنا" وقد أورد على ذلك الأدلة التالية: العرف المشهور أن هذا لواط وليس بزنا، وبالعكس والأصل عدم التغيير.

لو حلف لا يزني فلاط لا يحنث وهذا يدل على الفرق.

إن الصحابة اختلفوا في حكم اللواط، فلو كان اللواط داخلا تحت مسمى الزنا لأغناهم

نص الكتاب في حد الزنا عن الاختلاف والاجتهاد.^{٢٩٩}

وقد ناقش الجصاص المالكية في الاستدلال بالحديث الذي أورده ابن العربي في معرض

للهميني ج: ٦ ص: ٢٧٣.

^{٢٩٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣١٨/٢.

^{٢٩٨} - سنن الترمذي ج: ٤ ص: ٤٦٠، والمستدرک علی الصحیحین ج: ٤ ص: ٣٩٠.

^{٢٩٩} - تفسير مفاتيح الغيب للرازي تحت الآية الثانية من سورة النور "الزانية والزاني..."

الاستدلال لمذهب المالكية، وذكر أن الأحاديث الواردة في ذلك ضعيفة، وإن صحت فهي مؤولة لأنها غير معمول بها على ظاهرها عند الجميع.^{٣٠٠}

المثال الثاني: التعريض بالقذف

قال الله تعالى: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ".^{٣٠١}

فإن الفقهاء قد اتفقوا على أنه إذا صرح بالزنا كان قذفاً وذنباً موجبا للحد، إلا أنهم اختلفوا فيمن عرّض بذلك ولم يصرح، والسبب في اختلافهم هو خفاء ذلك، فمن يرى أن التعريض في القذف مثل التصريح به فإنه يسحب حكمه عليه، ومن يرى أنه ينقص عنه فلا يعدى إليه حكمه، وإليك مذاهب العلماء في المسألة وأدلتهم:

المذهب الأول

يقول الأئمة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وابن شبرمة والثوري والحسن بن صالح والشافعي: لا حد في التعريض بالزنا.^{٣٠٢} وهو رواية عن أحمد.^{٣٠٣}

ودليلهم في ذلك أن الله علق الحكم على التصريح، والتعريض بالقذف أقل منه فلا يلحق به ولا ينطبق عليه حكمه يقول إلكياهراسي في ذلك: "واختلف الناس في التعريض بالقذف، فمالك يوجب به الحد، والشافعي وكافة العلماء على خلافه.

ولا شك أن الشرع إذا علق الحد على الصريح، فالمتحمل دونه، فلا يلحق به، سيما في الحدود التي تدرأ بالشبهات".

واستأنس بما استأنس به الإمام الشافعي قبله من الفرق بين التصريح والتعريض في الخطبة بأن الله تعالى قد فرق بين التعريض بالنكاح في العدة وبين التصريح، فقال: "وَلَا جُنَاحَ

^{٣٠٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٦٣/٣.

^{٣٠١} — (سورة النور: ٤)

^{٣٠٢} — مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ج: ٣ ص: ٣١١.

^{٣٠٣} — المعنى لابن قدامة ج: ٩ ص: ٨١.

عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ" ^{٣٠٤} يعني نكاحاً، فجعل التعريض بممثلة الإضمار، لما كان فيه احتمال كان في حكم الضمير لوجود الاحتمال. ^{٣٠٥}

واستدل الجصاص على عدم اعتبار التعريض مثل التصريح في القذف باختلاف الصحابة في ذلك، وأن عمر أقام حد القذف بالتعريض إلا أنه فعل ذلك رأياً واجتهاداً منه، ولما ثبت الخلاف فيه بين الصحابة تبين أنه لا يدخل تحت حكم الآية الموجبة الحد على القاذف صراحة، يقول وروي الأوزاعي عن الزهري عن سالم عن ابن عمر قال: كان عمر رضي الله عنه يضرب الحد في التعريض. ^{٣٠٦}

وروي ابن وهب عن مالك عن أبي الرجال عن أمه عمرة أن رجلين استبا في زمن عمر بن الخطاب، فقال أحدهما للآخر: "والله ما أبي بزأن ولا أمي بزانية" فاستشار في ذلك عمر الناس، فقال قائل: مدح أباه وأمه، وقال آخرون: قد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا، نرى أن يجلد الحد، فجلده عمر الحد ثمانين". ^{٣٠٧}

وعلق على ذلك الجصاص بأن عمر رضي الله عنه لم يشاور في ذلك إلا الصحابة، الذين إذا خالفوا قبل خلافهم، فثبت بذلك حصول الخلاف بين السلف. ^{٣٠٨}

فإذا ثبت الخلاف تبين أنه غير داخل تحت نص الآية الواردة في حد القذف، فإنه لو كان داخلاً تحتها لأغناهم ذلك عن الخلاف والاجتهاد.

^{٣٠٤} — (سورة البقرة: ٢٣٥)

^{٣٠٥} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٦٨/٣. وأحكام القرآن، لإلكيا المراسي ٣/٢٩٨. واستأنسوا لذلك بأن القرآن لم يجعل التعريض بالخطبة مثل التصريح بها، يقول إلكيا المراسي "ومن أقوى ما يتعلق به في ذلك ما قاله الشافعي من أن التعريض بالخطبة لم يلحق بالتصريح مع القران الدالة على مقصود المتعرض، فليكن في القذف كذلك، فإنه أولى بالسقوط بالشبهة.

^{٣٠٦} - مصنف ابن أبي شيبة ج: ٥ ص: ٥٠١.

^{٣٠٧} - موطأ مالك ج: ٢ ص: ٨٢٩.

^{٣٠٨} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٦٨/٣.

ويرى الجصاص أن في استشارة عمر رضي الله عنه الصحابة في حكم التعريض بالقذف دليل على أنه قال ذلك قياساً واجتهاداً، والحدود لا تثبت بالأقيسة.^{٣٠٩}

ويرى أيضاً أن التعريض فيه احتمال - على أقل تقدير - أن يكون قذفاً وفيه احتمال أيضاً أن لا يكون كذلك، ويكفي ذلك شبهة في سقوط الحد عنه.

فإن التعريض بمثالة الكناية المحتملة للمعاني، وغير جائز إيجاب الحد بالاحتمال لوجهين: أحدهما: أن الأصل أن القائل برئ الظهر من الجلد فلا يجلده بالشك والمحمّل مشكوك فيه، ألا ترى أن يزيد بن ركانة (في الحديث ركانة بن عبد يزيد) لما طلق امرأته البتة استحلفه النبي صلى الله عليه وسلم ما أردت إلا واحدة؟^{٣١٠} فلم يلزمه الثلاث بالاحتمال، ولذلك قال الفقهاء في كنايات الطلاق أنها لا تجعل طلاقاً إلا بدلالة.

والوجه الآخر: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ادروا الحدود بالشبهات"^{٣١١} وأقل أحوال التعريض حين كان محتملاً للقذف وغيره أن يكون شبهة في

^{٣٠٩} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٦٨/٣.

^{٣١٠} - المستدرک علی الصحیحین ج: ٢ ص: ٢١٨، برقم: ٢٨٠٨.

وقال الحافظ في تلخيص الحبير ج: ٣ ص: ٢١٣ برقم: ١٦٠٣ حديث أن ركانة بن عبد يزيد أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "إني طلقت امرأتني سهيمة البتة، والله ما أردت إلا واحدة فردها عليه". الشافعي وأبو داود والترمذي وابن ماجه واختلفوا هل هو من مسند ركانة أو مرسل عنه وصححه أبو داود وابن حبان والحاكم وأعله البخاري بالاضطراب، وقال ابن عبد البر في التمهيد ضعفه، وفي الباب عن ابن عباس رواد أحمد والحاكم وهو معلول أيضاً". وقال ابن الجوزي في التحقيق في أحاديث الخلاف ج: ٢ ص: ٢٩٣ "قال أبو داود هذا الحديث صحيح، قلنا: قد قال أحمد: حديث ركانة ليس بشيء".

^{٣١١} - قال عليه السلام: ادروا الحدود بالشبهات". أخرجه البيهقي في سنن البيهقي الكبرى ج: ٨ ص: ٢٣٨ عن علي بن بدون كلمة "بالشبهات". وابن ماجه في سنن ابن ماجه ج: ٢ ص: ٨٥٠ بسنده عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولفظه: "ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً". وأخرج بن أبي شيبة في مصنفه مصنف ابن أبي شيبة ج: ٥ ص: ٥١١ "في درء الحدود بالشبهات" قال عمر بن الخطاب: لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات. وقال: حدثنا عبد السلام عن إسحاق بن أبي فريرة عن عمرو بن شعيب عن أبيه أن معاذاً وعبد الله بن مسعود وعقبة بن عامر قالوا إذا اشتبه عليك الحد فادراه. وأخرج عن الزهري قال: ادفعوا الحدود بكل شبهة.

المذهب الثاني

وقال الإمام مالك: هو قذف، وفيه الحد، وهو رأي عمر بن الخطاب، وبعض الصحابة رضي الله عنهم. ٣١٣

ودليله في ذلك إحقاق التعريض بالقذف بالتصريح به. يقول ابن العربي في ذلك: "ومالك أسد طريقة فيه، لأن التعريض قول يفهم منه سامعه الحد، فوجب أن يكون قذفاً كالتصريح والمعول على الفهم". واستأنس ابن العربي ببعض التعريضات الواردة في القرآن الكريم يقول: وقد قال الله - محمداً عن قوم شعيب "إنك لأنت الحلیم الرشید" ٣١٤ وقال في أبي جهل "ذق إنك أنت العزيز الكريم" ٣١٥ وهذا ظاهر. ٣١٦

فهذه التعريضات يفهم منها معانيها كالتصريح فتكون بمثلته. وبذلك ينسحب حكم التصريح بالقذف على التعريض به عند ابن العربي.

ثانياً: المشكل وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

كما ذكرنا في حكم المشكل أنه أشد إهاماً من الخفي، لأن الخفي إهامه لأجل عارض خارجي، لا من نفس الصيغة، فيتعين المراد به بالطلب فقط، وأما الإهام في المشكل فيكون بنفس الصيغة، ويرتفع بالطلب ثم التأمل، ويتفاوت الناس في الطلب والتأمل، وبناء على هذا

وراجع نصب الرأية للزليعي ج: ٣ ص: ٣٣٣ "وكشف الخفاء، للعجلوني ج: ١ ص: ٧٣.

٣١٢ - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٦٨/٣.

٣١٣ - المدونة الكبرى للإمام مالك ج: ١٦ ص: ٢٢٤.

٣١٤ - سورة هود: ٨٧.

٣١٥ - سورة الدخان: ٤٩.

٣١٦ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣٤٢/٣.

التفاوت كان مجال الاجتهاد في تعيين المراد بالمشكل أوسع.
ففي المشكل يتأمل في معنى الصيغة، وفي الأشكال التي دخل فيها وعند ذلك يجد دليلاً
على تعيين المعنى المراد، ومن هنا اختلفوا في تعيين المراد ببعض الآيات التي وصفت بأنها مشكلة،
و لنضرب على ذلك هنا بعض الأمثلة لتوضيح الموضوع، فنقول وبالله التوفيق:

المثال الأول: معنى كلمة "أني"

قال الله تعالى: "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَاتَّقُوا
اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ".^{٣١٧}

اختلف الفقهاء والمفسرون في معنى كلمة "أني"، فهي مشتركة بين عدة معان:
فتأتي بمعنى "كيف" كما في قوله تعالى "قَالَ أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ
مِائَةً عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ".^{٣١٨}

وتأتي بمعنى "من أين" مثل (أني لك هذا) في قوله تعالى "كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا
الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ
يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ".^{٣١٩}
وتأتي بمعنى "متى".

ومن هنا نشأ الإشكال في الآية فتأول الآية كل فريق حسبما أداه إليه اجتهاده بعد
التأمل في سياق الآية وسباقها، والأدلة الخارجية والقرائن الداخلية وبناء عليه اختلفوا في إتيان
المرأة في دبرها.

مسألة إتيان النساء في محا شيهن

اختلفت أقوال الفقهاء في هذه المسألة:

^{٣١٧} — (سورة البقرة: ٢٢٣)

^{٣١٨} — (سورة البقرة: ٢٥٩)

^{٣١٩} — (سورة آل عمران: ٣٧)

الفريق الأول: القائلون بجوازه

قال فريق بجواز إتيانهم في محاشيهم، ونسب هذا القول إلى سعيد من المسيب ونافع وابن عمر ومحمد بن كعب القرظي، وحكي ذلك عن الإمام مالك وحكي كذلك عن الشافعي رحمة الله عليه يقول الجصاص: قال الطحاوي وحكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكيم أنه سمع الشافعي يقول: ما صح عن رسول الله في تحريمه ولا تحليله شيء والقياس أنه حلال".^{٣٢٠}

وقد روي عنه الحاكم ذلك، إلا أنه قال بعد هذه الرواية لعل الشافعي كان يقول ذلك في القديم، فأما الجديد فالمشهور أنه حرمه.

وقد حاول أصحاب الإمام الشافعي أن يكذبوا رواية ابن عبد الحكيم عنه بأن الربيع قال: كذب والله يعني ابن عبد الحكيم، فقد نص الشافعي على تحريمه في ستة كتب.

ولم يعجب الحافظ ابن حجر رد الرواية بهذه الصورة فعلق عليه قائلا: لا معنى لهذا التكذيب فإن ابن عبد الحكم لم ينفرد به بل تابعه عليه عبد الرحمن بن عبد الله أخوه عن الشافعي.

ثم قال: لا خلاف في ثقة ابن عبد الحكم وأمانته.^{٣٢١}

أما الرواية عن الإمام مالك فيقول الجصاص: وروي أصبغ بن الفرغ عن ابن القاسم عن مالك قال: ما أدركت أحدا اقتدي به في ديني يشك فيه أنه حلال يعني وطء المرأة في دبرها، ثم قرأ "نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أني شئتم".

قال: فأى شيء أبين من هذا وما أشك فيه.

قال ابن القاسم: فقلت لمالك إن عندنا بمصر الليث بن سعد يحدثنا عن الحارث بن يعقوب عن أبي الحباب سعيد بن يسار قال: قلت لابن عمر ما تقول في الجوازي؟ أنعمض لهن؟ فقال: وما التحميص؟ فذكرت الدبر، قال: ويفعل ذلك أحد من المسلمين؟

فقال مالك: فأشهد على ربيعة بن أبي عبد الرحمن يحدثني عن أبي الحباب سعيد بن

^{٣٢٠} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥١/١.

^{٣٢١} — راجع للتفصيل التلخيص الحبير ١٨٣/٣. ونيل الأوطار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني

المتوفى ١٢٥٥هـ، ج: ٦ ص: ٣٥٣ — ٣٥٥ طبع دار الخليل، بيروت، عام ١٩٧٣م. وانظر اختلاف الفقهاء لابن حجر الطبري ج: ١ ص: ٣٠٤ — ٣٠٥ بدون تاريخ ومكان الطبع.

يسار أنه سأل ابن عمر عنه، فقال لا بأس به.

قال ابن القاسم: فقال رجل في المجلس يا أبا عبد الله فإنك تذكر عن سالم أنه قال: كذب العبد أو كذب العليج على أبي يعني نافعا كما كذب عكرمة علي ابن عباس. فقال مالك: وأشهد علي يزيد بن رومان يحدثني عن سالم عن أبيه أنه كان يفعله.

وروي ذلك عن ابن عمر يقول الجصاص: قد روي سليمان بن بلال عن زيد بن أسلم عن ابن عمر أن رجلا أتى امرأته في دبرها، فوجد في نفسه من ذلك فأنزل الله تعالى "نَسَاؤُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حَرَئِكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ وَقَدَّمُوا لِأَنفُسِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ".^{٣٢٢}

ورد الجصاص هذه الرواية لانقطاع فيها فإن زيد بن أسلم لا يعلم له سماع من ابن عمر.

وأعل الجصاص الرواية السابقة عن ابن عمر بأنه ورد عنه سبب نزول الآية غير ما ذكره زيد بن أسلم بطريق أصح منه.

يقول: وروي الفضل بن فضالة عن عبد الله بن عياش عن كعب بن علقمة عن أبي النضر أنه قال لنافع مولى ابن عمر أنه قد أكثر عليك القول أنك تقول عن ابن عمر أنه أفتى أن تؤتى النساء في أدبارهن، قال نافع: كذبوا عليّ، إن ابن عمر عرض المصحف يوماً حتى بلغ "نساء كم حرث لكم" فقال: يا نافع هل تعلم من أمر هذه الآية؟ قلت: لا.

قال: إنا كنا معشر قريش نجبي النساء، وكانت نساء الأنصار قد أخذن عن اليهود إنما يؤتين علي جنوهن، فأنزل الله هذه.^{٣٢٣}

فهذا يدل على أن السبب غير ما ذكره زيد بن أسلم عن ابن عمر لأن نافعا قد حكى عنه غير ذلك السبب.

^{٣٢٢} — (سورة البقرة: ٢٢٣)

^{٣٢٣} — روى الطحاوي هذا الحديث في شرح معاني الآثار ج: ٣ ص: ٤٢، ورواه البيهقي في

السنن الكبرى ج: ٥ ص: ٣١٥"

وقال ميمون بن مهران أيضاً: قال ذلك نافع يعني تحليل وطء النساء في أدبارهن بعد ما كبر وذهب عقله.

فهذه حال رواية إباحة النساء في أدبارهن عن ابن عمر، فالصحيح غير ما يرويه زيد بن أسلم ونافع في آخر عمره عنه.

وذكر الجصاص عن محمد بن كعب القرظي أنه كان لا يرى بذلك بأساً ويتأول فيه قوله تعالى: "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ" ^{٣٢٤} مثل ذلك إن كنتم تشتهون.

ويرى أصحاب مالك العراقيون أن رواية الجواز غير ثابتة عنه، إلا أن الجصاص يرى أن المشهور عن مالك إباحة ذلك، وأصحابه ينفون عنه هذه المقالة لقبحها وشناعتها، وهي عنه أشهر من أن يندفع بنفيهم عنه.

وقد حكى محمد بن سعيد عن أبي سليمان الجوزجاني قال: كنت عند مالك بن أنس فسئل عن النكاح في الدبر، فضرب بيده إلى رأسه وقال: الساعة اغتسلت منه. وقد رواه عنه ابن القاسم ما ذكر قبل قليل. ^{٣٢٥}

ويقول في تمحيص الرواية عن ابن عمر في ذلك: وقال عبد الله بن عمر: هي اللوطية الصغرى، وقد اختلف عن ابن عمر فيه، فكأنه لم يرو عنه فيه شيء لتعارض ما روي عنه فيه.

أدلة هذا الفريق:

فإن هذا الفريق القائل بجواز إتيان النساء في أدبارهن يرى أن كلمة "أني" في الآية بمعنى "من أين" والمراد بالحرث المرأة فيكون معنى الآية عندهم "فأتوا نساءكم من أين شئتم". فهذا هو المتعين من معاني هذه الكلمة عندهم، وهذا يظهر من استدلال مالك على ذلك بالآية في رواية ابن القاسم عندما قال: ما أدركت أحداً أقتدي به في ديني يشك فيه أنه حلال يعني وطء المرأة في دبرها، ثم قرأ "نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أي شئتم".

٣٢٤ — (سورة الشعراء: ١٦٦)

٣٢٥ — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥٢/١. وأثبت الحافظ ابن حجر في

تلخيص الخبير ج: ٣ ص: ١٨٠ هذه الرواية عن الإمام مالك.

قال: فأبي شيء أبين من هذا؟ وما أشك فيه".^{٣٢٦}

واستدلوا على ذلك بعدة أمور:

الدليل الأول: الروايات الواردة عن ابن عمر في سبب نزول هذه الآية وما ورد من فتواه، كما تقدم ذكره.

ورد بأن هذه الروايات غير ثابتة عن ابن عمر كما تقدم في كلام الجصاص، وقد ذكر ابن العربي هذه الردود على الرواية عن ابن عمر.

وأضاف إليها أن الزهري قال: وَهَلَّ الْعَبْدُ فِيمَا رَوَى عَنْ ابْنِ عُمَرَ فِي ذَلِكَ".^{٣٢٧}

الدليل الثاني: واستدلوا كذلك بقوله تعالى "أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ"^{٣٢٨} وقد بين إلكيا الهراسي وجه استدلالهم بهذه الآية فقال: ولو لم يباح مثله من الأزواج لما صح ذلك، وليس المباح من الموضع الآخر مثاله، حتى يقال: تفعلون ذلك وتتركون مثله في المباح".^{٣٢٩}

ورد إلكيا الهراسي الاستدلال بهذه الآية وذكر أنه ليس المراد أن الله خلق لهم وأباح لهم الموضع الذي يأتونه من الذكران، بل المراد أن الله تعالى خلق لكم أزواجاً هي أحسن وسيلة لقضاء الشهوة في الموضع الحلال، فوجبهم على إتيان الذكران وترك هذا الموضع الحلال من أزواجهم لقضاء الشهوة.^{٣٣٠}

الدليل الثالث: واستدلوا أيضاً بقوله تعالى "وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْجَاهِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ"

^{٣٢٦} — راجع تلخيص الحبير للحافظ ابن حجر العسقلاني ١٨٠/٣.

^{٣٢٧} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٣٨/١ ومعنى وهل العبد: ذهب وهمه إليه.

^{٣٢٨} — (سورة الشعراء: ١٦٦)

^{٣٢٩} — أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٤٢/١.

^{٣٣٠} — يقول إلكيا الهراسي: وهذا فيه نظر إذ معناه وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم مما

فيه تسكين شهوتكم، ولذة الوفاق حاصلة بما جميعاً، فيجوز التوبيخ على هذا المعنى. أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٤٢/١.

أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ"^{٣٣١} ويقولون: إنه يقتضي إباحة وطههن في الدبر لورود الإباحة المطلقة غير مقيدة ولا مخصوصة.

وقد رُد هذا الاستدلال بأن الآية المذكورة دلت على الإباحة المطلقة ولم تعين موضع الإباحة، ومن ناحية أخرى فإن الآية المذكورة مخصوصة بقوله تعالى "فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ"^{٣٣٢} ثم حدد موضع الحرث من المرأة في نسق التلاوة فقال: "فأتوا حرثكم أن شئتم".^{٣٣٣} فعلى ذلك تكون جميع أدلة هذا الفريق منقوضة غير معتمدة فيكون تأويلهم للآية غير صحيح.

الفريق الثاني: القائلون بتحريمه

وقالت طائفة من الفقهاء بتحريم إتيان النساء في أدبارهن، وإليه ذهب جمهور أهل العلم، وهو مذهب الحنفية والشافعية ومتأخري المالكية.

يقول الجصاص: واختلف في إتيان النساء في أدبارهن، فكان أصحابنا يعمرون ذلك وينهون عنه أشد النهي وهو قول الثوري والشافعي فيما حكاه المزني وهو المروي عن جمهور الصحابة رضي الله عنهم".^{٣٣٤}

يرى هذا الفريق أن معنى قوله تعالى "أن شئتم" كيف شئتم والمراد: أنه يجوز له إتيان المرأة بأي وجه كان على أن يكون ذلك في القبل، وقيل المراد به فأتوا حرثكم كيف شئتم عزلا أو غير عزل، وقيل المراد به متى شئتم.

٣٣١ — (سورة المؤمنون: ٥٥، ٦، ٧)

٣٣٢ — (سورة البقرة: ٢٢٢)

٣٣٣ — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥٣/١.

٣٣٤ — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥١/١ و ٣٥٣/١

أدلة هذا الفريق

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: القرائن اللفظية في الآية:

وهي عدة قرائن منها:

القرينة الأولى: كلمة "الحرث" وهو المزدرع الذي يكون منه الولد فتكون الإباحة

خاصة بهذا الموضع دون غيره.^{٣٣٥}

والقرينة الثانية: كلمة "أذى" في سياق الآية فإن الله قد حظر وطء الحائض للأذى

الموجود في الحيض وهو القدر والنجاسة، وذلك موجود في الدبر في جميع الأحوال، فاقضى

هذا التعليل حظر وطئهن إلا في موضع الولد.^{٣٣٦}

ومثله قال إلكيا الهراسي: ومما تعلق به من حرم الوطء أن قوله تعالى "قل هو أذى" تعليل

تحريم وطء الحائض، بما يقتضي تحريم الوطء في الذي ينازعنا فيه فإنه موضع الأذى".^{٣٣٧}

وقد أشار ابن العربي إلى هذا الدليل فقال: قال القاضي سألت الإمام القاضي الطوسي

عن المسألة فقال: لا يجوز وطء المرأة في دبرها بحال، لأنه الله حرم الفرج حال الحيض لأجل

النجاسة العارضة فأولى أن يحرم الدبر بالنجاسة اللازمة".^{٣٣٨}

وقد اعترض من يبيح ذلك عليه فقالوا: بأن المستحاضة يجوز وطئها باتفاق من الفقهاء

مع وجود الأذى هناك، وهو دم الاستحاضة، وهو نجس كنجاسة دم الحيض وسائر الأنجاس.

ويعترضون على القرينة الأولى أيضاً فيقولون: بأن الفقهاء اتفقوا على إباحة الجماع فيما

دون الفرج وإن لم يكن موضعاً للولد، فدل على أن الإباحة غير مقصورة على موضع الولد.

وقد رد اعتراضهم: بأن ظاهر الآية يقتضي كون الإباحة مقصورة على الوطء في الفرج

^{٣٣٥} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥٢/١.

^{٣٣٦} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥٣/١.

^{٣٣٧} — أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٤١/١.

^{٣٣٨} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٣٩/١.

وأنه هو الذي عناه الله تعالى بقوله "من حيث أمركم الله" إذ كان معطوفاً عليه، ولو لا قيام دلالة الإجماع لما جاز الجماع فيما دون الفرج وفي حالة الاستحاضة، فأبيح ذلك لدلالة الإجماع، وبقي حكم الحظر فيما لم تقم الدلالة عليه.^{٣٣٩}

الدليل الثاني:

إن سبب نزول الآية يحدد أن المراد بقوله "أني شئتم" كيف شئتم، وقد ثبت بعدة روايات أن الآية لم تنزل في إتيان النساء في أدبارهن، منها حديث جابر أن اليهود قالوا للمسلمين: من أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحون، فأنزل الله "نساءكم حرث لكم فأتوا حرثكم أني شئتم" فقال رسول الله: مقبلة ومدبرة ما كان في الفرج.^{٣٤٠}

الآثار الأخرى التي تدل على التحريم.

يقول الجصاص "وقد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم آثار كثيرة في تحريمه رواه خزيمة بن ثابت^{٣٤١} وأبو هريرة^{٣٤٢} وعلي بن طلق^{٣٤٣} كلهم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه

^{٣٣٩} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥٣/١ وأحكام القرآن، لإنكيا المراسي ١/

١٤٢.

^{٣٤٠} — سبق تخريجه.

^{٣٤١} — حديث خزيمة: أخرجه الشافعي في مسنده ج: ١ ص: ٢٧٥. وفي إسناده عمرو بن أحيحة وهو مجهول الحال، واختلف في إسناده اختلافاً كثيراً انظر للتفصيل تلخيص الخبير ج: ٣ ص: ١٧٩. والسنن الكبرى للنسائي ج: ٥ ص: ٣١٧.

^{٣٤٢} — حديث أبي هريرة: أخرجه أبو داود في سننه ج: ٢ ص: ٢٤٩، والنسائي في السنن الكبرى ج: ٥ ص: ٣٢٢، وابن ماجه في سننه ج: ١ ص: ٦١٩ بلفظ: "لا ينظر الله يوم القيامة إلى رجل أتى امرأته في دبرها". وأخرجه أبو عوانة في مسنده ج: ١ ص: ٨٥، والدارمي في سننه ج: ١ ص: ٢٧٦. راجع للتفصيل تلخيص الخبير لابن حجر ١٨١/٣

^{٣٤٣} — حديث علي بن طلق أخرجه الترمذي في سننه ج: ٣ ص: ٤٦٨ في "باب ما جاء في كراهية إتيان النساء في أدبارهن" والنسائي في السنن الكبرى ج: ٥ ص: ٣٢٤ وابن حبان صحيحه ج: ٩ ص: ٥١٤ بلفظ "إن الله لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في أعجازهن". راجع للتفصيل تلخيص الخبير ١٨٠/٣

قال: "لا تأتوا النساء في أدبارهن"

وروى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "هي

اللوطية الصغرى يعني إتيان النساء في أدبارهن".^{٣٤٤}

وروي عن جابر أن اليهود قالوا للمسلمين من أتى امرأته وهي مدبرة جاء ولده أحول
فأنزل الله تعالى: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ
وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ"^{٣٤٥} فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مقبلة ومدبرة

ما كان في الفرج".^{٣٤٦}

وروت حفصة بنت عبدالرحمن عن أم سلمة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

"في صمام واحد".^{٣٤٧}

وروى مجاهد عن ابن عباس مثله في تأويل الآية قال يعني كيف شئت في موضع الولد

وروى عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا ينظر الله إلى الرجل
أتى امرأته في دبرها"

وذكر ابن طاووس عن أبيه قال سئل ابن عباس عن الذي يأتي امرأته في دبرها فقال

٣٤٤

— حديث عبدالله بن عمرو: وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أخرجه أحمد مسنده ج:

٢ ص: ١٨٢ بلفظ "سئل عن الرجل يأتي المرأة في دبرها فقال: هي اللوطية الصغرى". أخرجه البيهقي مرفوعا
في السنن الكبرى ج: ٧ ص: ١٩٨ وأخرجه النسائي في السنن الكبرى ج: ٥ ص: ٣١٩ أيضا وأعله،
واحفوظ عن عبد الله بن عمرو من قوله كذا أخرجه عبد الرزاق وغيره.

٣٤٥

— (سورة البقرة: ٢٢٣)

٣٤٦

— أصل الحديث في صحيح مسلم ج: ٢ ص: ١٠٥٩، ورواه الطحاوي في شرح معاني الآثار

ج: ٣ ص: ٤١.

٣٤٧

— أخرجه أبوحنيفة في مسنده ج: ١ ص: ١٧٨ للإمام أبي حنيفة، طبع مكتبة الكوثر،

الرياض، عام ١٤١٥هـ، تحقيق: نظر محمد الفريابي.

و مسند أحمد ج: ٦ ص: ٣١٨.

هذا يسألني عن الكفر. ٣٤٨

وقد روي عن ابن عمر في قوله نساؤكم حرث لكم قال: كيف شئت إن شئت عزلا أو غير عزل رواه أبو حنيفة عن كثير عن ابن عمر. ٣٤٩ فقد ثبت لدى هؤلاء بالتأمل في هذه الآية بعد طلب معنى كلمة "أني" وحصوله في اللغة العربية أن المراد بها "كيف شئتم" وبهذا حلوا الإشكال في الكلمة.

المثال الثاني: المراد بـ "الذي بيده عقدة النكاح"

قوله تعالى: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ". ٣٥٠

هذه الآية تبين حكم المطلقات قبل الدخول بهن، أن لهن نصف المهر المسمى إلا أن تسقط المرأة حقها في هذا النصف أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح.

فأشكلت هذه الآية فيمن بيده عقدة النكاح، هل المراد به الزوج أو المراد به الولي وبناء على القولين يختلف معنى كلمة "يعفو".

فإن كان المراد به الزوج فيكون معنى الآية أن الزوجة لها نصف المهر إلا أن تتنازل عنه، أو تأخذ الزوجة المهر المسمى كاملا إن عفا الزوج بمعنى إن أسقط حقه بأن لا يرجع عليها في النصف فيكون معنى "يعفو" يزيد أو يتفضل.

وأما إذا كان المراد بمن في يده عقدة النكاح "الولي" وهو عند القائلين بذلك من لا ينكح إلا بإذنه أبا كان أو أخا، فيكون معنى الآية أن المرأة إن كانت لها أهلية التصرف بأن تكون بالغة راشدة غير محجور عليها فلها حق أن تسقط حقها في نصف المهر المسمى أو يسقط حقها في النصف وليها فيبقى المهر كاملا للزوج.

يقول إلكيا المهراسي في معرض الإشارة إلى الإشكال في هذه الآية: ولا شك بأن قوله:

٣٤٨ — حديث ابن عباس راجع للتفصيل التلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني ١٨٢/٣.

٣٤٩ — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٥٢/١ — ٣٥٣، والحديث ذكره أبو يوسف

في كتاب الآثار ص: ١٥٥، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: أبو الوفاء.

٣٥٠ — (سورة البقرة: ٢٣٧)

"بيده عقدة النكاح" محتمل للوجهين الذين تأولها السلف عليهما، فينظر في أقرب الوجهين إلى معاني الشرع والأصول المحكمة".^{٣٥١}

وهذا هو حكم المشكل عند الأصوليين وقد ذهب إلى كل احتمال من الاحتمالين فريق من الفقهاء و تناه جماعة من المفسرين:

الفريق الأول:

قالت طائفة من العلماء أن المراد بمن في يده عقدة النكاح هو الزوج، والقائلون بذلك هم على وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير ومحمد بن كعب و قتادة ونافع، وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر والثوري وابن شريمة والأوزاعي والشافعي في أصح قوليهِ، قالوا: عفوهُ أن يتم لها كمال المهر بعد الطلاق قبل الدخول، وقد رجحه الجصاص.^{٣٥٢}

أدلة هذا الفريق

واستدل هؤلاء على أن المراد بـ "الذي بيده عقدة النكاح" الزوج بعدة أدلة منها الاستدلال بالقرائن الموجودة في الآية، ومنها الاستدلال بالأدلة الخارجية.

الدليل الأول

إن قوله: "الذي بيده عقدة النكاح" ظاهر معناه الزوج، ولا يتناول الولي لا حقيقة ولا مجازاً، فإن العقدة قبل العقد لم تكن موجودة فكيف يصح الإطلاق أنها بيد أحد، وكانت بعد العقد وقبل الطلاق بيد الزوج، فيصح الإطلاق أنها بيده بعد الطلاق باعتبار ما كان قبل الطلاق، فإذا تناوله اللفظ في حال، فيترجح حملة عليه بدلا من حملة على ما لا يتناوله بحال.^{٣٥٣}

الدليل الثاني

ومن القرائن التي ترجح أن يكون المراد بقوله "الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" الزوج قوله

^{٣٥١} - أحكام القرآن، لإلكيا المراسي ٢٠٨/١.

^{٣٥٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٣٩/١ أحكام القرآن، لابن العربي ٢٩٣/١.

^{٣٥٣} - راجع أحكام القرآن، للجصاص ٤٣٩/١.

تعالى في نسق التلاوة "وَلَا تَسْتَوُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ"^{٣٥٤} وقوله تعالى "وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى" وليس لأحد في مال الغير لآخر فضل، وإنما ذلك فيما يهبه المفضل من مال نفسه، ففي تجويز عفو الولي الذي ليس له حق في الصداق إسقاط معنى الفضل المذكور في الآية، ثم جعله سبحانه وتعالى بعد العفو أقرب للتقوى، ولا تقوى له في هبة مال الغير، وذلك الغير لم يقصد إلى العفو فلا يستحق به سمة التقوى.^{٣٥٥}

الدليل الثالث

واستدل الجصاص وغيره بأن الآيات الأخرى الواردة في الصداق مثل قوله تعالى:

"وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا"^{٣٥٦}.
 وقوله تعالى: "وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا"^{٣٥٧}.

وقوله تعالى: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"^{٣٥٨}.

فالآيات المذكورة كلها تبين أحكام الصداق والتعامل حوله بين الزوج والزوجة، ولا ذكر للولي في واحدة منها، وهذه الآيات واضحة المعنى مفسرة، ولما وردت آية محتملة لأكثر من معنى، وهو قوله تعالى "أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ"^{٣٥٩} وجب ردها إلى الآيات

^{٣٥٤} — (سورة البقرة: ٢٣٧)

^{٣٥٥} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٤٠/١، وأحكام القرآن، لأبي بكر بن

العربي ٢٩٤/١، وأحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢٠٩/١.

^{٣٥٦} — (سورة النساء: ٤)

^{٣٥٧} — (سورة النساء: ٢٠)

^{٣٥٨} — (سورة النساء: ٢٤)

^{٣٥٩} — (سورة البقرة: ٢٣٧)

المحكمة التي لا تحتل إلا معنى واحدا. ^{٣٦٠}

الدليل الرابع

ويرى الجصاص أن القياس علي الأصول أيضا يقتضي أن يكون المراد به الزوج فوجب حمله علي موافقة الأصول، وذلك لأنه لا خلاف في عدم الجواز للأب هبة شيء من مالها للزوج ولا لغيره، فكذلك المهر لأنه مالها، وقول من حمله علي الولي خارج عن الوصول لأن أحدا لا يستحق الولاية علي غيره في هبة ماله.

فلما كان قول القائلين بذلك مخالفا للأصول خارجا عنها وجب حمل معني الآية علي موافقتها، إذ ليس ذلك أصلا بنفسه لاحتماله للمعاني، وما ليس بأصل في نفسه فالواجب رده إلى غيره من الأصول واعتباره بها. ^{٣٦١}

الفريق الثاني:

يقولون إن المراد بـ "الذي بيده عقدة النكاح" الولي. قاله ابن عباس والحسن وعكرمة وطاووس وعطاء وأبو الزناد وزيد بن اسلم وربيعه وعلقمة ومحمد بن كعب وابن شهاب وأسود بن يزيد وشريح الكندي والشعبي وقتادة.

وقال الإمام مالك: إذا طلقها قبل الدخول وهي بكر جاز عفو أبيها عن نصف الصداق، وقوله تعالي "إلا أن يعفو" اللاتي قد دخل بهن، قال: ولا يجوز لأحد أن يعفو عن شيء من الصداق إلا الأب وحده لا وصي ولا غيره. ^{٣٦٢}

أدلة هذا الفريق:

واحتج من قال: إنه الولي بعدة وجوه نشير منها إلى ما يلي:

^{٣٦٠} — راجع أحكام القرآن، للجصاص ١/٤٤٠.

^{٣٦١} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٤٤٠.

^{٣٦٢} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٢٩٤، وأحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص

الدليل الأول

قالوا "الذي بيده عقدة النكاح" الولي، لأن الزوج ملك عقدة النكاح بعد الزواج وكانت العقدة قبل العقد بيد الولي (عند من يشترط الولاية)، ثم لما طلق الزوج لم تبق العقدة بيده، فعادت إلى الولي.

يقول ابن العربي بعد إيراد هذا الدليل: وهذا يستمر مع الشافعي دون أبي حنيفة الذي لا يري عقدة النكاح للولي.^{٣٦٣}

الدليل الثاني

قالوا: إنه لو أراد الأزواج لقال إلا أن تعفو أو يعفون، فلما عدل من مخاطبة الحاضر المبدوء به في أول الكلام إلى لفظ الغائب دل علي أن المراد به غيره، وهو الولي.

الدليل الثالث

إنه تعالي قال: "إلا أن يعفون" يعني يسقطن، وقوله تعالي: "أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح" لا يتصور الإسقاط فيه إلا من الولي، فيكون معني اللفظ الأول بعينه، وذلك أنظم للكلام.

الدليل الرابع

إنه تعالي قال: "إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح". معني يسقطن أو يسقط، فيكون الحديث عن النصف الذي وجب بالطلاق الذي تسقطه المرأة أو وليها، فأما النصف الذي لم يجب فلم يجر له ذكر لتصح نسبة إسقاطه للزوج.^{٣٦٤}

مناقشة هذه الأدلة

وقد نوقشت هذه الأدلة بأنها لاتصلح للترجيح، وإليك هذه المناقشة باختصار فيما يلي:

^{٣٦٣} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٩٥/١.

^{٣٦٤} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٩٤/١ — ٢٩٥ ومفاتيح الغيب، للرازي ٢٧٧/١.

مناقشة الدليل الأول

إن في قوله "النكاح" إشارة إلى الزواج الذي وقع الطلاق فيه، وعقدة هذا النكاح كان بيد الزوج فيصح نسبه إليه باعتبار ما كان مجازاً، أما الولي فليس بيده عقدة ذلك النكاح بل بيده عقدة نكاح جديد (عند القائلين باشتراط الولاية) فلا يصح نسبة العقدة التي انعدمت بطلاق الزوج إلى الولي.^{٣٦٥}

وأما الدليل الثاني

فقد رد بأن الالتفات أسلوب معروف من أساليب اللغة، وقد استخدمه القرآن هنا، وقد أشار المفسرون إلى النكتة في هذا الالتفات بأن الله تعالى أراد أن يبين بطريق الكناية صفة تميز بها المرأة عن الرجل فعدل عن المخاطبة إلى قوله "أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ"^{٣٦٦}

مناقشة الدليل الثالث

وأما بالنسبة للدليل الثالث فقد رد بأن العفو يتغير معناه بتغير السياق، ولما تأوله السلف الصالح بمعنى إتمام الصداق للزوجة وهم أهل اللغة — دل ذلك علي احتمال لهذا المعنى، وفي بعض الصور يتحقق معني الإسقاط أيضا بأن يكون قد سلم الصداق إليها فلما طلقها رجع عليها بنصفه، فإذا عفا معناه ترك حقه عليها وإن كان بطريق الهبة.^{٣٦٧}

مناقشة الدليل الرابع

وأما الدليل الرابع فقد رد بأن قوله: "فنصف ما فرضتم" تعرض لأحد النصفين، فلا يبعد أن يتعرض للنصف الآخر ليكون حكم العفو في جميع الصداق المذكوراً.^{٣٦٨} وهذا يترجح أن يكون المراد بقوله: "الذي بيده عقدة النكاح" الزوج.

^{٣٦٥} — أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢١٠/١.

^{٣٦٦} — (سورة البقرة: ٢٣٧) وانظر المغني ١٩٥/٧ لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي

المتروى ٦٢٠هـ، طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٥هـ.

^{٣٦٧} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الحصاص الرازي ٤٤١/١.

^{٣٦٨} — انظر أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢١١/١.

ثالثا: المجمل وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

ولما كان حكم المجمل — كما ذكر — اعتقاد الحقيقة ثم الانتظار إلى أن يأتي بيانه من قبل المجمل، فما يتعلق بنصوص الكتاب من الإجمال، فمن أكثر أنواع المجمل وجودا هو ما كان إجماله بسبب نقل اللفظ من المعاني اللغوية إلى المعاني الشرعية، فإن الشرع أعطى كثيرا من المسميات معاني جديدة وهذا كساها نوعا من الإجمال، وتكفلت السنة ببيائها، وهذه الأحاديث الواردة قد تكون سببا للاختلاف للوجوه التي مر ذكرها في الباب الثالث، وقد مرت الأمثلة بالتفصيل هناك إلا أنني أورد هنا مثلا أو مثالين غير ما ذكرت للتوضيح واستكمالا للبحث فقط.

الإجمال في الاعتكاف

قال الله تعالى: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ"^{٣٦٩}.

فلاعتكاف في هذه الآية مجمل لأنه في اللغة اللبث، إلا أن الشرع كساه معني لا يدل عليه اللفظ لغة، فإن معنى الاعتكاف في أصل اللغة هو اللبث، قال الله تعالى: "مَا هَذِهِ التَّمَاتِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ"^{٣٧٠} وقال تعالى: "قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُّ لَهَا عَاكِفِينَ"^{٣٧١}.

وقال الطرماح:

٣٧٢
فباتت بنات الليل حولي عكفا عكوف البواكي بينهن صريع

ثم نقل في الشرع إلى معانٍ أخر مع اللبث لم يكن الاسم يتناولها في اللغة، منها الكون

٣٦٩ — (سورة البقرة: ١٨٧)

٣٧٠ — (سورة الأنبياء: ٥٢)

٣٧١ — (سورة الشعراء: ٧١)

٣٧٢ — ذكر ابن منظور الأفرقي هذا البيت في لسان العرب ج: ١٤ ص: ٩٣ بلفظ:

نَظَلُّ بَنَاتُ اللَّيْلِ حَوْلِي عَكْفًا عَكُوفَ الْبَوَاكِي، بَيْنَهُنَّ قَنَبِيلُ

في المسجد، ومنها الصوم، ومنها ترك الجماع رأساً، ونية التقرب إلى الله عز وجل، ولا يكون الإنسان معتكفاً إلا بوجود هذه المعاني، وهو نظير الصوم في أنه اسم للإمساك في اللغة ثم زيد فيه معانٍ أخرى لا يكون الإمساك صوماً شرعياً إلا بوجودها.^{٣٧٣}

وقد أشار أبو بكر بن العربي إلى أن لفظ الاعتكاف مجمل لانتقاله من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي يقول: "وعول مالك علي أن الاعتكاف اسم لغوي شرعي".^{٣٧٤}
فإذا كان لفظ الاعتكاف مجملاً فقد اختلف المفسرون والفقهاء فيه في عدة أمور للأحاديث والأخبار الواردة فيها.

منها: مسألة اشتراط الصوم للاعتكاف.

فقد اختلف السلف في اشتراط الصوم للاعتكاف علي مذاهب:

المذهب الأول

فروي اشتراط الصوم عن علي وابن عمر وابن عباس وعائشة، فإنهم قالوا: المعتكف عليه الصوم، وهو قول الشعبي وإبراهيم ومجاهد، واختاره من فقهاء الأمصار الأئمة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والثوري والحسن بن الصالح، قالوا: لا اعتكاف إلا بصوم.^{٣٧٥}

المذهب الثاني

وروي الحكم عن علي وعبد الله، وروي قتادة عن الحسن وسعيد، وروي أبو معشر عن إبراهيم، وروي طاووس عن ابن عباس أنهم قالوا: إن شاء صام، وإن شاء لم يصم، واختاره

^{٣٧٣} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٢٤٢.

^{٣٧٤} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٣٥.

^{٣٧٥} — انظر الهداية شرح البداية للمرغيناني ج: ١ ص: ١٣٢. والفواكه الدواني للنفاوي المالكي

ج: ١ ص: ٣٢٢. وانظر مختصر اختلاف العلماء للطحاوي ج: ٢ ص: ٤٧.

الإمام الشافعي، وروى سعيد بن المسيب عن عائشة: أن الصوم من سنة المعتكف. ٣٧٦

دليل من يشترط الصيام:

ويرى الجصاص أن الاعتكاف لما كان اسماً بجملاً، كان مفتقراً إلى البيان، فكل ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في اعتكافه فهو وارد مورد البيان. فيجب أن يكون علي الوجوب، لأن فعله إذا ورد مورد البيان فهو علي الوجوب إلا ما قام دليل على خلافه.

فلما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أن لا اعتكاف إلا بصوم وجب أن يكون الصوم من شروطه التي لا يصح إلا به، كفعله في الصلاة لأعداد الركعات والقيام والركوع والسجود لما كان علي وجه البيان كان علي الوجوب.

وقد وردت لبيان هذا الإجمال أحاديث:

منها حديث ابن عمر: الذي رواه بأكثر من سند عنه أن عمر جعل عليه أن يعتكف في الجاهلية ليلة أو يوماً عند الكعبة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "اعتكف وصم". ٣٧٧ ثم قال: "و أمر النبي صلى الله عليه وسلم علي الوجوب فثبت بذلك أنه من شروط الاعتكاف".

حديث عائشة: واستدل كذلك بقول عائشة أنها قالت: من سنة المعتكف أن

٣٧٦

— انظر المذهب للشيرازي ج: ١ ص: ١٩١، بقول: "فإن اعتكف بغير صوم جاز".

وقال ابن قدامة في المغني ج: ٣ ص: ٦٤: "المشهور في المذهب (الحنبلي) أن الاعتكاف يصح بغير صوم، روي ذلك عن علي وابن مسعود وسعيد بن المسيب و عمر بن عبد العزيز والحسن وعطاء وطاوس والشافعي وإسحاق".

٣٧٧

— أخرجه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ١ ص: ٦٠٦، برقم: ١٦٠٤.

وسنن الدارقطني ج: ٢ ص: ٢٠٠، برقم: ٩ عن ابن عمر أن عمر قال للنبي صلى الله عليه وسلم إن نذرت أن أعتكف يوماً، قال: "اعتكف وصم".

ويقول: سمعت أبا بكر النيسابوري يقول هذا حديث منكر، لأن الثقات من أصحاب عمرو بن دينار لم يذكروه منهم ابن جريح وابن عيينة وحماد بن سلمة وحماد بن زيد وغيرهم، وابن بديل ضعيف الحديث. وسنن أبي داود ج: ٢ ص: ٣٣٤، برقم: ٢٤٧٤. وراجع نصب للراية الزيلعي ج: ٢ ص: ٤٨٧.

فلاعتكاف يجمل عند جماعة من الفقهاء، وغير مجمل عند الآخرين، فمن يراه مجملا
يعتر ما ورد في السنة من اشتراط الصوم شرطا في صحة الاعتكاف، ومن لا يراه مجملا لا يشترط
الصوم لصحته.

^{٣٧٨} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي/٢٤٥—٢٤٦. وأحكام القرآن، لأبي بكر
بن العربي ١/١٣٥. رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ١ ص: ٦٠٦، عن عائشة رضي الله عنها
"أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا اعتكاف إلا بصيام" لم يحتج الشيخان بسفيان بن حسين وعبد الله بن
يزيد".

وراجع سنن البيهقي الكبرى ج: ٤ ص: ٣١٧ للألفاظ الأخرى لحديث عائشة.

الفصل الثاني

القواعد الأصولية المتعلقة

بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام

وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام

القواعد الأصولية المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام .

نتناول في هذا الفصل القواعد الأصولية الفقهية المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ على الأحكام، ولما كان الأصوليون مختلفين في طرق الدلالة احتجنا أن نقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث نتناول في المبحثين منهما القواعد، ومبحثا ثالثا للتطبيق، على النحو التالي:

المبحث الأول: طرق الدلالة عند الحنفية.

المبحث الثاني: طرق الدلالة عند المتكلمين.

المبحث الثالث: أثر القواعد الأصولية المتعلقة بطرق الدلالة في اختلاف تفسير آيات

الأحكام.

المبحث الأول

طرق الدلالة عند الحنفية

طرق الدلالة عند الحنفية

قسم الحنفية من علماء الأصول اللفظ من حيث دلالاته على الحكم إلى أربعة أقسام: وذلك أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا، والأول إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة، أو شرعا فهو الاقتضاء، وإلا فهي التمسكات الفاسدة.^{٣٧٩}

فالأقسام الأربعة هي:

عبارة النص.

إشارة النص.

دلالة النص.

اقتضاء النص.

ولنبداً بالبيان التفصيلي لكل نوع من هذه الأنواع.

أولاً: عبارة النص

والعبارة لغة تفسير الرؤيا، وسمى هذا النوع بها لأنه يفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما أن عبارة الرؤيا تفسر عاقبتها المستورة.^{٣٨٠}

ويطلق الحنفية في اصطلاحهم عبارة النص على اللفظ الدال على الحكم المسوق له الذي يظهر تناوله لهذا الحكم قبل التأمل، يقول الإمام السرخسي: "فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له".^{٣٨١}

وعرفه الإمام البزدوي بقوله: "إن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق

^{٣٧٩} — انظر التلويح على التوضيح، للفتازاني ١/٥٣٠.

^{٣٨٠} — انظر التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الممام ١/١٠٦.

^{٣٨١} — أصول السرخسي ١/٢٣٦.

والمراد بكون الكلام مسوقا لمعنى أن يدل عليه مطلقا، ولا يحتاج في ذلك إلى تأمل وروية، سواء كان ذلك مقصوداً أصلياً من الكلام أو لم يكن.

والفرق بين سوق الكلام في عبارة النص وبين سوق الكلام في النص الذي هو قسيم الظاهر أن السوق في النص يجب أن يكون المعنى مقصودا أصليا، وأما عبارة النص فقد يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ مقصودا أصليا وقد يكون تبعاً، وتوضيح ذلك أن دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب:

إحداها: أن يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الأصلي منه كالعدد في قوله تعالى: "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْظُكُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا".^{٣٨٣}

والثانية: أن يدل على معنى ولا يكون مقصودا أصليا فيه كإباحة النكاح من هذه الآية. الثالثة: أن يدل على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام "إن من السحت ثمن الكلب".^{٣٨٤}

فالقسم الأول مسوق ليس إلا، والقسم الأخير ليس بمسوق أصلا، والمتوسط مسوق من وجه، وهو أن المتكلم قصد إلى التلطف به لإفادة معناه، غير مسوق من وجه وهو إنه إنما ساقه لإتمام بيان ما هو المقصود الأصلي إذ لا يتأتى له ذلك إلا به. فالقسم الثاني يصلح أن يصير مقصودا أصليا في السوق إذا انعدمت القرينة والقسم الأخير لا يصلح لذلك أصلا.

وإذا عرفت هذا فاعلم أن المراد هاهنا من كون الكلام مسوقا لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا أصليا أو لم يكن، وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا أن يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا أصليا، فيدخل القسم المتوسط

^{٣٨٢} — أصول البزدوي بشرحه كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٦٨/١

^{٣٨٣} — (سورة النساء: ٣)

^{٣٨٤} — راجع شرح معاني الآثار، للطحاوي ج: ٤ ص: ٥٣.

هاهنا في السوق، ولم يدخل فيه فيما سبق، فإذا تمسك أحد في إباحة النكاح بقوله تعالى "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا"^{٣٨٥} كان استدلالا بعبارة النص لا بإشارته.^{٣٨٦}

ثانيا: إشارة النص

الإشارة هي الإيماء، وسميت هذه الدلالة بالإشارة، لأن الدلالة فيها ليست ظاهرة من كل وجه فكأن السامع يغفل عن المعنى المضمن في اللفظ لإقباله على ما دل عليه ظاهر الكلام، فكأن النص يشيره إليه وينبهه عليه.^{٣٨٧}

وأما في اصطلاح الحنفية فيقول شمس الأئمة عنه: "الثابت بالإشارة ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان، وبه تتم البلاغة ويظهر الإعجاز".^{٣٨٨}

ويقول الإمام البردوي: "والاستدلال بإشارته هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود، ولا سبق له النص".^{٣٨٩}

يظهر من هذه التعاريف أن الإشارة من دلالة اللفظ ولكن يشترط أن لا يكون الكلام مسوقا لهذا المعنى لا أصلا ولا تبعا، ويحتاج إدراكه إلى تأمل وروية، وهذا يدل على أن فيها نوع غموض ولا يقف عليها كل أحد، وهذا يفارق عبارة النص.

أنواع الإشارة

ما دامت الإشارة بحاجة إلى تأمل وتفكير وفيها نوع غموض، فقد تكون بعض

^{٣٨٥} — (سورة النساء: ٣)

^{٣٨٦} — راجع كشف الأسرار شرح أصول البردوي، لعبد العزيز البخاري ٦٨/١.

^{٣٨٧} — انظر كشف الأسرار شرح أصول البردوي، لعبد العزيز البخاري ٦٨/١.

^{٣٨٨} — أصول السرخسي ٢٣٦/١.

^{٣٨٩} — أصول البردوي ٦٨/١.

الإشارات واضحة قليلة الغموض، يشترك في إدراكها كثير من الناس، وبعض الإشارات غامضة لا يدركها إلا الأفاذاذ من الناس، ومن هنا قسم بعضهم الإشارة إلى قسمين:

الإشارة الظاهرة: وهي التي يزول الغموض فيها بأدنى تأمل، مثل دلالة قوله تعالى: "وَكُلُّوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" ^{٣٩٠} على أن من أصبح جنباً فصومه تام، لأن الله تعالى أباح المباشرة إلى طلوع الفجر، فمن جامع قبيل طلوع الفجر فسيصبح جنباً، ويكون اغتساله بعد طلوع الفجر، فقد دلت الآية بإشارتها على ذلك.

الإشارة الغامضة: وهي الإشارة التي تحتاج إلى زيادة فكر وإحالة نظر مثل قوله تعالى: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" ^{٣٩١} مع قوله تعالى: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ" ^{٣٩٢} ففيهما الإشارة إلى أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، كما روي أن امرأة ولدت لستة أشهر من وقت التزوج فرفع ذلك إلى عمر وفي رواية إلى عثمان، فهم برجمها، فقال على أو ابن عباس رضي الله عنهم، أما أنها لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم أي غلبتكم في الخصومة. قال الله تعالى: "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا" ^{٣٩٣} وقال عز اسمه "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ" ^{٣٩٤} فبقي ستة أشهر لحملها، فأخذ عمر بقوله وأثنى عليه ودرأ عنها الحد. ^{٣٩٥}

قال أبو اليسر البزدوي رحمه الله عليه وهذه إشارة غامضة وقف عليها عبد الله بن

٣٩٠ — (سورة البقرة: ١٨٧)

٣٩١ — (سورة الأحقاف ١٥)

٣٩٢ — (سورة البقرة: ٢٣٣)

٣٩٣ — (سورة الأحقاف ١٥)

٣٩٤ — (سورة البقرة: ٢٣٣)

٣٩٥ — سنن البيهقي الكبرى ج: ٧ ص: ٤٤٢.

عباس بدقة فهمه، وقد خفي هذا الحكم على الصحابة فلما أظهره قبلوا منه.^{٣٩٦}

مثال توضيحي لعبارة النص وإشارته

والأمثلة لعبارة النص وإشارته لا تعد ولا تحصى وكتب أحكام القرآن مليئة بها، ونحن نورد هنا مثلاً نوضح فيه أن الأئمة كيف يختلفون لوجود أكثر من إشارة في آية واحدة.

والمثال هو قوله تعالى: "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا"^{٣٩٧} يدل

بالعبارة أن للزوج حق في الرجعة ما دامت في ثلاثة قروء، لأن الكلام لبيان هذا الحكم.

وأما الإشارة فقد فهم المالكية منها أن كلمة "بردهن" تقتضي أن يكون هناك حكم من

أحكام النكاح الأساسية قد انحل ليتم الرد، ومن هنا قالوا إن الرجعية محرمة الوطاء، فيكون الرد

هو حل وطئها، فيكون مذهب المالكية عدم جواز وطء الرجعية إلا بعد ثبوت الرجوع.

يقول ابن العربي في ذلك: "الثانية أن قوله تعالى "وبعولتهن" يقتضي أنهن أزواج بعد

الطلاق، وقوله تعالى "بردهن" يقتضي زوال الزوجية، والجمع بينهما عسير إلا أن علمائنا قالوا

إن الرجعية محرمة الوطاء فيكون الرد عائداً إلى الحل.

وفهم الحنفية والليث وغيرهم من قوله تعالى: "و بعولتهن" أن الله لما سماهم بعولة دل

ذلك على بقاء الزوجية، يقول الجصاص "قوله تعالى: "وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ

أَرَادُوا إِصْلَاحًا"^{٣٩٨} قد تضمن ضروبا من الأحكام أحدها: أن ما دون الثلاث لا يرفع الزوجية

ولا يبطلها، وإخبار ببقاء الزوجية معه لأنه سماه بعلا بعد الطلاق، فدل ذلك على بقاء التوارث

وسائر أحكام الزوجية مادامت معتدة".

دليل ابن العربي

يرى ابن العربي أن توجيه الرد عسير على رأي من يرى حل وطء المعتدة من الطلاق

^{٣٩٦} — انظر كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ٦٨/١ و ٧٢/١.

^{٣٩٧} — (سورة البقرة: ٢٢٨)

^{٣٩٨} — (سورة البقرة: ٢٢٨)

الرجعي، فإذا لم ينحل شيء من أحكام الزوجية فما معنى الرد؟
ثم ذكر أن المرأة المعتدة سائرة إلى المانع من بقاء الزوجية بانقضاء العدة فيكون الرد عن
هذه السبيل التي أخذت في سلوكها، وهو رد مجازي، ويرى أن الرد الذي قال به المالكية هو
رد حقيقي.^{٣٩٩} وحمل اللفظ على الحقيقة أولى من حمله على المجاز.

وقد ناقش أبو بكر الجصاص هذا الاعتراض، وأثبت أن معنى الرد يتحقق على مذهب
الحنفية وذلك بأنه لما كان هناك سبب قد تعلق به زوال النكاح عند انقضاء العدة جاز إطلاق
اسم الرد عليه، ويكون ذلك بمعنى المانع من زوال الزوجية بانقضاء العدة فسماه رداً إذ كان
رافعاً لحكم السبب الذي تعلق به زوال الملك، وهو كقوله تعالى "فَبَلَّغْنَا أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ
بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ"^{٤٠٠} وهو ممسك لها في هذه الحال لأنها زوجته وإنما المراد
الرجعة الموجبة لبقاء النكاح بعد انقضاء الحيض التي لو لم تكن الرجعة لكانت مزيلة
للنكاح.^{٤٠١} ويترتب على هذا الاختلاف أن الحنفية يرون أن الزوج إذا جامع زوجته المعتدة من
الطلاق الرجعي يعتبر ذلك رجوعاً، وأما المالكية فيحرمون وطء الرجعية فيجب أن يكون
هناك رجوع قبل الوطء عندهم.

ثالثاً: دلالة النص

قد عرفها العلماء بتعريفات مختلفة مفاد أغلبها واحد وهو أن دلالة النص ثبوت حكم
المنطوق به إلى غير المنطوق به لمعنى يشتركان فيه، ويدرك كل عالم باللغة أن هذا المعنى هو مناط
الحكم من غير حاجة إلى اجتهاد وإعمال نظر، ويدخل في ذلك ما يكون أولى بالحكم من
المنطوق به أو مساوياً له، وقد عبر عن هذا المعنى أغلب الأصوليين في تعاريفهم لدلالة النص.
يقول السرخسي: فأما الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النظم لغة، لا استنباطاً

^{٣٩٩} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٥٥/١.

^{٤٠٠} — (سورة البقرة: ٢٣١)

^{٤٠١} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٧٣/١.

بالرأي".^{٤٠٢}

وقال البيهقي: وأما الثابت بمعنى النص لغة لا اجتهادا ولا استنباطا".^{٤٠٣}

وذكر عبد العزيز البخاري: أن دلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام و مقصوده".^{٤٠٤}

ومن أوضح التعاريف وأدلها على المقصود تعريف صدر الشريعة حيث قال: "هي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى".^{٤٠٥}

فعندما يدل النص بعبارته على حكم ويفهم منه هذا الحكم نفسه في حادثة أخرى غير منطوق بها لا اشتراكها مع الحادثة المنطوق بها في المعنى الذي هو مناط الحكم، ويفهم ذلك من غير اجتهاد وتأمل يسمى ذلك دلالة النص.

بين دلالة النص والقياس

ظن بعض الحنفية وبعض الشافعية وغيرهم أن دلالة النص قياس جلي، وذلك لأنهم رأوا أصلا وفرعا وعلة جامعة مؤثرة التي تسمى مناط الحكم وتعدية حكم الأصل إلى الفرع، فظنوا ذلك قياسا لأنه لا معنى للقياس إلا هذا.

وذلك مثلا في قوله تعالى: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ"^{٤٠٦} فقالوا: التأفيف أصل، والضرب مثلا فرع، ودفع الأذى علة، فعدي حكم الأصل وهو الحرمة إلى الفرع، لكن لما كان ذلك يدركه الناس جميعا ولا يحتاج إلى اجتهاد سميانه قياسا جليا.

^{٤٠٢} — أصول السرخسي ١/٢٤١.

^{٤٠٣} — أصول البيهقي مع كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ١/٧٣.

^{٤٠٤} — أنظر كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ١/٧٣.

^{٤٠٥} — التوضيح مع التلويح ١/١٣١.

^{٤٠٦} — (سورة الإسراء: ٢٣)

إلا أن الجمهور خالفهم وقالوا: إنه ليس بقياس لأن الأصل في القياس لا يكون مندرجاً في الفرع وجزءاً منه بالإجماع، وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما تخيل فيه أصلاً جزءاً مما تخيل فرعاً.

وذلك كما لو قال السيد لعبده: لا تعط فلانا حبة، فإنه يدل على امتناع إعطائه الدينار وما زاد عليه، والحبة المنصوصة تكون داخلية فيه، وكذلك قوله تعالى: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ"^{٤٠٧} فإنه يدل على رؤية ما زاد على الذرة، والذرة تكون داخلية فيه.

وقد استدل بعضهم على عدم كونه قياساً أن المفهوم بالقياس نظري ولهذا اشترطوا في القياس أهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه فإنه ضروري أو بمترته، لأننا نجد السامع يفهم المعنى بمجرد سماعه اللفظ، ولهذا شارك أهل الرأي والاجتهاد غيرهم فيه فانتفى فيه شرط القياس فلا يكون قياساً.^{٤٠٨}

ثمرة هذا الاختلاف

يترتب على ذلك أمور منها:

الأول: إن الحنفية لا يثبتون الحدود و الكفارات بالقياس، فمن جعله قياساً منهم لا يجوز عندهم إثبات الحدود و الكفارات به.

ومن هنا يقول شمس الأئمة السرخسي "ولهذا جعلنا الثابت بدلالة النص كالثابت بإشارة النص..... ولهذا جوزنا إثبات العقوبات و الكفارات بدلالة النص، وإن كنا لا نجوز مثل ذلك بالقياس".^{٤٠٩}

ومن لم يجعله قياساً أجازوا إثبات الحدود و الكفارات به، هذه هي فائدة الخلاف، إلا

^{٤٠٧} — (سورة الزلزلة ٨)

^{٤٠٨} — انظر فواتح الرحموت لعبد العلي الأنصاري ١/٤١٠ — ٤١١، وكشف الأسرار شرح

أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ١/٧٣ — ٧٤، والإحكام للآمدي ٣/٦٥.

^{٤٠٩} — أصول السرخسي ١/٢٤٢.

أن عبد العزيز البخاري يقول إنه سمع بعض مشايخه الثقات أن الحدود و الكفارات تثبت بمثل هذا القياس (القياس الجلي) عند القائلين بأنه قياس كما تثبت بالقياس الذي تكون علته منصوصة، فعلى هذا لا تظهر فائدة الخلاف ويكون الخلاف لفظياً، وإلى مثل ذلك أشار إمام الحرمين في البرهان وليس الأمر كذلك، بل يترتب عليه فوائد كثيرة منها:

إنه هل يجوز النسخ به، فإن قلنا إنه قياس لم يجز وإلا فجاز.

ومنها ما قاله الغزالي في باب القياس من (المنحول) قالوا: فائدة الخلاف فيه أنه إن كان

قياساً قدم عليه الخير وإلا فلا. ^{٤١٠}

دلالة النص بين القطعية والظنية

قسم العلماء دلالة النص إلى قسمين:

١- الظنية.

٢- القطعية.

يقول عبد العزيز البخاري: "ثم إن كان ذلك المعنى المقصود معلوماً قطعاً كما في تحريم التأفيف فالدلالة قطعية، وإن احتمل أن يكون غيره هو المقصود — كما في إيجاب الكفارة على المضطر بالأكل والشرب — فهي ظنية". ^{٤١١}

وقد عرف ابن أمير الحاج القطعي منها فقال: وهو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للحكم قطعيين.

وأما الظني: فهو ما يكون فيه التعليل بالمعنى وكونه أشد مناسبة للحكم في المسكوت

عنه ظنين أو أحدهما ظنياً. ^{٤١٢}

فقد جعل عبد العزيز البخاري قطعية مناط الحكم وظنيته مدار قطعية الدلالة وظنيتها،

^{٤١٠} — انظر البحر المحيظ في أصول الفقه، للزركشي ١١/٤، راجع للتفصيل المنحول، للغزالي ص:

٣٣٤ — ٣٣٧.

^{٤١١} — كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري ٧٣/١.

^{٤١٢} — انظر التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الممام ١١٣/١.

وأما ابن أمير الحاج فقد أشار إلى جانب ذلك إلى مناسبة هذا المعنى المقصود (الذي هو مناط الحكم) بالحكم في المسكوت عنه، فإذا كانت المناسبة ثبتت بصورة قطعية إلى جانب ثبوت التعليل بالمعنى المذكور قطعاً تكون الدلالة قطعية، وإذا كان الأمران ظنيين أو أحدهما ظنياً كانت الدلالة ظنية.

وإذا كان الأمر هكذا يترتب على ذلك جواز الاختلاف والخطأ في دلالة النص وإلى هذا أشار ابن الهمام فقال: ولما انقسم إلى قطعي كما سبق وظني كقول الشافعي إذا وجبت الكفارة في الخطأ وغير الغموس ففيهما أولى لفهم المتعلق بالزجر، لا بتدارك ما فرط بالثواب، جاز الاختلاف فيها والخطأ".^{٤١٣}

رابعاً: اقتضاء النص

حقيقة اقتضاء النص

الاقتضاء لغة الطلب ومنه اقتضى الدين أي طلبه. وأما حقيقة اقتضاء النص، فإنه لا يكون الدلالة على الحكم فيه لا بالصيغة ولا بالمعنى بل يكون بأمر زائد يقتضي صدق الكلام أو صحته وجوده.

فهاهنا أمور ثلاثة:

المقتضى: (بالكسر) الحامل على الزيادة، وهو صيانة الكلام عن الالتغاء.
والمقتضى: (بفتح) وهو الأمر المزيد الذي يجب تقديره في الكلام.
والاقتضاء: هو دلالة الشرع على أن هذا الكلام لا يصح إلا بالزيادة.

أنواع المقتضى

والأمر الذي يتوقف صدق الكلام أو صحته على إضماره (المقتضى) هو عند الأصوليين ثلاثة أقسام:

ما أضمر ضرورة صدق المتكلم: كقوله عليه السلام "رفع عن أمي الخطأ والنسيان

٤١٣ — التحرير مع التقرير والتجوير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١١٣/١ — ١١٤.

وما استكرهوا عليه" فإن من الأمة من يقع في الخطأ والنسيان، والكلام صادر عن المعصوم عليه السلام، فلا بد لصدق الكلام وجعله موافقا للواقع من إضمار شيء مثل أن نقول مثلا رفع عن أمي إثم الخطأ أو حكم الخطأ وغيرها.

ما أضمر لضرورة صحة الكلام عقلا: وإذا لم يقدر لا يصح، مثل قوله تعالى "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا"^{٤١٤} فإن الكلام هنا لا يصح عقلا إلا بتقدير "الأهل" فيكون تقديره "وأسأل أهل القرية التي كنا فيها".

ما أضمر لصحة الكلام شرعاً: مثل قوله تعالى "فتحرير رقبة" فيقتضي أن تكون الرقبة مملوكة للإنسان، فلا يجوز تحرير رقبة الحر شرعاً، وكذا لا يجوز تحرير الرقبة المملوكة لغيره. فقد اختلف الأصوليون في هذه الصور الثلاث هل تسمى كلها اقتضاء النص أو لا؟

الرأي الأول: أن المقتضى والمضمر واحد لا فرق بينهما.

يرى المتقدمون من الحنفية وجمهور أصحاب الإمام الشافعي والمعتزلة^{٤١٥} إلى أن الصور الثلاث المذكورة كلها من اقتضاء النص، ولهذا قالوا في تحديده: "هو جعل غير المنطوق منظوقاً لتصحيح المنطوق."^{٤١٦}

واختار القاضي أبو زيد الدبوسي متبعاً في ذلك المتقدمين أن تكون الصور الثلاث أي ما أضمر لصدق الكلام أو ما أضمر لصحة الكلام عقلاً أو شرعاً من المقتضى، ولا فرق بينها، ومن هنا عرفه بأنه زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها، فاقتضاها النص ليتحقق معناه

٤١٤ — (سورة يوسف ٨٢)

٤١٥ — أضاف عبد العزيز البخاري القول بعدم الفرق إلى الجمهور من الحنفية والشافعية والمعتزلة إلا أن الزركشي ينسب هذا القول إلى جماعة من الحنفية فقط، يقول: "الفرق بين دلالة الاقتضاء والإضمار، الكلام في هذا يستدعي فهم دلالة الاقتضاء، وهل هي مغايرة للإضمار؟ وقد اختلف في ذلك، فذهب جماعة من الحنفية منهم أبو زيد الدبوسي إلى عدم المغايرة لأن كلا منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام، لا يتم الكلام بدونه نظراً إلى العقل أو الشرع أو إليهما لا إلى اللفظ، إذ اللفظ صحيح منهما". البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٦٠/٣.

٤١٦ — راجع كشف الأسرار شرح أصول البيدوي، لعبد العزيز البخاري ١٧٦ و ٢٤٤/٢.

ولا يلغو.

فلم يفرق في هذا التعريف بين المضمّر والمقتضى، وقد وضع عندما ضرب الأمثلة لاقتضاء النص، فالأمثلة التي جعلها الإمام السرخسي والبزدوي من أمثلة الإضمار اعتبرها أمثلة للاقتضاء، فقد مثل له بقوله تعالى: "وأَسأل القرية" فقال أي أهلها اقتضاء لأن السؤال للتيبين فاقترضى موجب هذا الكلام أن يكون المسؤول من أهل البيان ليفيد، فثبت "الأهل" اقتضاء ليفيد".^{٤١٧}

وكذا ذكر في سياق الأمثلة لاقتضاء النص حديث "الخطأ والنسيان" وحديث "الأعمال بالنيات" وكل ذلك أمثلة للإضمار عند السرخسي و البزدوي ومن تابعهما.^{٤١٨}

الرأي الثاني: أن المقتضى غير المضمّر وبينهما فرق

ويرى البعض أن اقتضاء النص يختلف عن الإضمار وعزا عبد العزيز البخاري هذا القول إلى السرخسي والبزدوي وصدر الإسلام وصاحب الميزان^{٤١٩} وعزا الإمام الزركشي القول بالفرق بينهما إلى الجمهور.^{٤٢٠}

فاقتضاء النص قاصر على ما يقدر في الكلام لتصحيحه شرعاً، وأما ما يقدر لتصحيح الكلام لغة أو عقلاً فيسمى إضماراً، ومن هنا يقول عبد العزيز البخاري "ولا بد من زيادة قيد في التعريف على مذهب من جعل المحذوف قسماً آخر وهو أن يقال: هو ما ثبت زيادة على

^{٤١٧} — انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٢٤٤/٢ تقويم الأدلة ص.

^{٤١٨} — انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ١/

٧٦ وأصول السرخسي ٢٥١/١ — ٢٥٢.

^{٤١٩} — فقال: "وخالفهم المصنف (البزدوي) وشمس الأئمة وصدر الإسلام وصاحب الميزان في ذلك

فأطلقوا اسم المقتضى على ما أضمر لصحة الكلام شرعاً فقط، وجعلوا ما وراءه قسماً واحداً وسموه محذوفاً أو مضمراً". كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٧٦/١.

^{٤٢٠} — البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٦٠/٣.

أوجه التباين بين المقتضى والمضمر

ولما تقرر عند أصحاب القول الثاني الفرق بين المضمرة والمقتضى جعلوا يحددون وجه التباين وأوردوا في الفرق بينهما عدة أوجه لا تخلو عن الاعتراض:

أحدها: أن الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ، نحو اصعد السطح، فإنه يقتضي نصب السلم، وهو أمر يتوقف عليه وجود الصعود، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ، بخلاف الإضمار، فإنه إثبات أمر يتوقف عليه صحة اللفظ. هذا ما يشعر به كلام الإمام الرازي،^{٤٢٢} وقد ضعف هذا الوجه لأن قوله تعالى: "واسأل القرية" من باب الإضمار، ولا يتوقف صحة اللفظ على إضمار الأهل، لأن العقل لا يجيل السؤال من القرية.

الوجه الثاني: ما ذكره الإمام البرزوي من أن في صورة الإضمار تغيير إسناد اللفظ عند التصريح بالمضمر كالأهل في "واسأل القرية" بخلاف الاقتضاء، فإن الإسناد فيه يبقى على حاله. وقد رد بأن هذه العلامة ليست فارقة بينهما، فقد يتغير الإسناد في المقتضى فإن قوله: "اعتق عبدك عني" يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع، لأنه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكاً للمأمور بل يصير ملكاً للآمر، وصار على ذلك التقدير كأنه قال: اعتق عبدي عني وهذا تغيير. وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد إظهاره كما في قوله تعالى "فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا"^{٤٢٣} أي فاضرب فانشق الحجر فانفجرت، وقوله جل

^{٤٢١} — كشف الأسرار شرح أصول البرزوي، لعبد العزيز البخاري ٧٥/١.

^{٤٢٢} — المحصول ج: ١ ص: ٤٨٨ يقول الإمام: "قلت الاقتضاء إثبات شرط يتوقف عليه وجود المذكور، ولا يتوقف عليه صحة اللفظ لغة كقول القائل اصعد السطح، فإنه يقتضي نصب السلم لكن نصب السلم لا يتوقف عليه وجوب الصعود ولا يتوقف عليه صحة اللفظ".

^{٤٢٣} — (سورة البقرة: ٦٠)

ذكره "فَارْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَذَلِّي دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ"^{٤٢٤} أي فترع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشرى هذا غلام، ولا يمكن أن يجعل هذا من باب الاقتضاء لأنه ليس بأمر شرعي، وإذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة.^{٤٢٥}

ويظهر من كلام علماء الأصول من الحنفية أن الحامل لهم على التفريق بين الاقتضاء والإضمار هو أنهم يقولون بعدم عموم المقتضى، ولما وجدوا أمثلة لا بد من القول فيها بالعموم، فرقوا بين النوعين، فما يعم سموه محذوفا أو مضمرا وما لا يعم سموه مقتضى.

مسألة عموم المقتضى

قبل أن ننقل مذاهب العلماء في هذه المسألة يجب أن نحرر موضع الخلاف فنقول إنهم اختلفوا في تحرير موضع النزاع على قولين:

القول الأول في تحديد محل النزاع

يرى البعض أنه لا خلاف في أن ما يصلح للتقدير إذا كان عدة أمور يختلف المعنى باختلافها أنه لا يجوز دعوى إضمار الجميع، بل يقدر واحد، وهو ما دل الدليل على أنه مراد، كقوله تعالى: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ"^{٤٢٦} فإنه يحتاج إلى إضمار فقدر بعضهم "وقت إحرام الحج أشهر معلومات" وقدر الآخرون "وقت أفعال الحج أشهر معلومات"، فقال هؤلاء إنه يختار أحد هذه التقديرات، ولا يجوز دعوى العموم فيه بأن يضم كل هذه التقديرات.

فإذا قدر أحد هذه الأمور الصالحة للتقدير وكان له أفراد فهل يعم أفراده أم لا؟ اختلفوا في ذلك على مذهبين:

^{٤٢٤} — سورة يوسف: ١٩

^{٤٢٥} — راجع كشف الأسرار شرح أصول البيزدوي، لعبد العزيز البخاري ٢/٢٤٥—٢٤٦.

^{٤٢٦} — سورة البقرة: ١٩٧

المذهب الأول:

فينسب إلى الإمام الشافعي القول بعمومه.^{٤٢٧} وقد صرح الشيخ أبو إسحاق في اللمع وابن السمعاني في القواطع على ما ذكر.^{٤٢٨}

المذهب الثاني

ويظهر من كلام الأصوليين من الحنفية أن المقتضى لا يعم بهذا المعنى، وليس المراد من قولهم أنه لا يعم أي لا يقبل الاستغراق والتناول فإن ذلك لا ينكره عاقل، كيف لو كانت الضرورة إلى اعتبار معنى مستغرق تعين البتة، بل يراد بالعموم عموم يترتب عليه أحكامه من التخصيص والاستثناء، فلا يمكن هاهنا أن يقال أن الكلام كان ظاهراً في العموم لكن خص منه البعض.

فإن المقتضى ليس ملحوظاً للمتكلم وإنما يعتبر لتصحيح مراده فتقدر بقدر الضرورة فإن كان تصحيح الكلام بحاجة إلى معنى مستغرق قدر ذلك ولا يصح تقدير العام أولاً ثم تخصيصه، لأنه إن كان المتوقف عليه أمراً عاماً فالتخصيص يفسد للكلام وإن كان أمراً خاصاً فتقدير العام من غير ضرورة.

وبينوا الخلاف فيما إذا قال: والله لا أكل، أو إن أكلت فعبدي حر فعند الإمام الشافعي يجوز نية طعام دون طعام تخصيصاً للعام أعني النكرة الواقعة في سياق النفي أو الشرط، لأن المعنى لا أكل طعاماً وعند الإمام أبي حنيفة لا يجوز لأنه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا

^{٤٢٧} — التوضيح مع التلويح ٢٥٥/١. يقول التفنازي شارحاً لكلام صدر الشريعة: قوله "لا عموم للمقتضى" على لفظ اسم المفعول أي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحاً له إذا كان تحته أفراد، لا يجب إثبات جميعها لأن الضرورة ترتفع بإثبات فرد فلا دلالة على إثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الأصلي بمثالة المسكوت عنه... وقد ينسب القول بعموم المقتضى إلى الشافعي، وتحقيق ذلك أن المقتضى (اسم الفاعل) ما يتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة على تقديره وهو المقتضى، فإذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضاً بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع، بل يقدر واحد بدليل، فإن لم يوجد دليل معين لأحدها كان بمثالة الجمل، ثم إذا تعين فهو كالمذكور، لأن الملفوظ والمقدر سواء في إفادة المعنى، فإن كان من صيغ العموم فعام وإلا فلا".

^{٤٢٨} — انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ١٥٥/٣. وقواطع الأدلة في الأصول ج: ١

خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة رحمه الله أوكد لأنه لا ينقض أصلا لكنه مبني على وجود مخلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى.^{٤٢٩}

القول الثاني في تحديد محل النزاع

وقال البعض إن الاختلاف في التقديرات المتعددة الصالحة للإضمار، فإذا كان المقتضى عدة أمور كل واحد يصلح للتقدير هل يقدر الجميع، فيعم؟ أو يقدر واحد منها على قدر الضرورة، فلا يعم؟ قد اختلفوا في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: لاعموم له

وقال فريق آخر: إنه لا عموم له في كل ما يصح التقدير به واختاره الشيخ أبو إسحاق والغزالي.^{٤٣٠}

وهو الصحيح عند ابن السمعاني^{٤٣١} والإمام فخر الدين الرازي^{٤٣٢} والآمدي وابن الحاجب وغيرهم،^{٤٣٣} وقال الشيخ في شرح الإمام إنه المختار عند الأصوليين. وهو الصحيح عند الحنفية كما قرر ذلك القاضي أبو زيد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي والبزدوي

^{٤٢٩} — انظر فواتح الرحموت ٤١٢/١ والتلويح ٢٥٥/١ — ٢٥٦.

^{٤٣٠} — راجع المستصفي للغزالي ج: ١ ص: ٢٣٧.

^{٤٣١} — راجع فواطع الأدلة في الأصول لابن السمعاني ج: ١ ص: ٢٦١.

^{٤٣٢} — المحصول للرازي ج: ٢ ص: ٦٢٤ — ٦٢٦.

^{٤٣٣} — قال الشوكاني: وذهب الجمهور إلى أنه لا عموم له بل يقدر منها ما دل الدليل على إرادته فان لم يدل دليل على إرادة واحد منها بعينه كان مجملا بينهم، ويتقدير الواحد منها الذي قام الدليل على أنه المراد يخص المقصود، وتندفع الحاجة فكان ذكر ما عداه مستغنى عنه، وأيضا قد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي والغزالي وابن السمعاني وفخر الدين الرازي والآمدي وابن الحاجب". إرشاد الفحول للشوكاني ج: ١ ص: ٢٢٧.

ودليلهم في ذلك: أن الضرورة هي المقتضية للإضمار وهي مندفة بإضمار واحد، وتكثر الإضمار تكثر لمخالفة الدليل.

المذهب الثاني: يقدر الجميع

قال فريق: إنه يعم وبه قال جماعة من الحنفية، ونقل عن أكثر الشافعية والمالكية، وصححه النووي.^{٤٣٥}

استدل الإمام فخر الدين الرازي قائلا: للمخالف أن يقول: ليس إضمار أحد الحكمين أولى من الآخر فيما أن لا يضم حكم أصلا وهو غير جائز، لأنه تعطيل دلالة اللفظ أو يضم الكل وهو المطلوب؟^{٤٣٦}

^{٤٣٤} — انظر كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري ٢/٢٣٧ وبعدها، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ٣/١٥٥.

^{٤٣٥} — في "الرضة" في كتاب الطلاق فقال: المختار أنه لا يقع طلاق الناسي، لأن دلالة الاقتضاء عامة، يعني من قوله: "رفع عن أمي..." فإنه يحتمل أن يكون التقدير حكم الخطأ أو إثم أو كل منهما، وقاعدة الشافعي تقتضي التعميم، ولهذا كان كلام الناسي عنده لا يطل الصلاة وأبو حنيفة أبطلها به، لأنه يرى عدم عمومها. وانظر ذلك في — انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ٣/١٥٥ أو — إرشاد الفحول ج: ١ ص: ٢٢٧، وتخريج الفروع على الأصول ج: ١ ص: ٢٧٩.

^{٤٣٦} — يقول الإمام الرازي في المحصول ج: ٢ ص: ٦٢٤ - ٦٢٦: المسألة السابعة إذا لم يمكن إجراء الكلام على ظاهر إلا بإضمار شيء فيه، ثم هناك أمور كثيرة يستقيم الكلام بإضمار أيها كان، لم يجز إضمار جميعها، وهذا هو المراد من قولنا المقتضي لا عموم له.

مثاله قوله عليه السلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان، فهذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره، بل لابد وأن نقول المراد رفع عن أمي حكم الخطأ، ثم ذلك الحكم قد يكون في الدنيا كإيجاب الضمان، وقد يكون في الآخرة كرفع التأنيب، فنقول إنه لا يجوز إضمارهما معا.

لنا أن الدليل ينفي حواز الإضمار مخالفناه في الحكم الواحد لأجل الضرورة، ولا ضرورة في غيره فيبقى على الأصل، وللمخالف أن يقول ليس إضمار أحد الحكمين بأولى من الآخر، فيما أن لا تضم حكما أصلا، وهو غير جائز، أو تضم الكل وهو المطلوب.

وقد رد بأن هذا يلزم أن لو قلنا بإضمار حكم معين، وليس الأمر كذلك بل نقول بإضمار حكم ما، والتعيين إلى الشارع.^{٤٣٧}

ويخرج من كلام الإمام الشافعي في هذه المسألة قولان: فإنه قال في "الأم" في قوله تعالى: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"^{٤٣٨} تقدير الآية فمن كان منكم مريضاً فتطيب أو لبس أو أخذ ظفره لأجل مرضه أو به أذى من رأسه فحلقة فدية، فقدّر جميع المضمورات.^{٤٣٩}

ونقل عنه أنه قال: ليس هذا مضمرا في الآية، وإنما تضمنه حلق الرأس فقط، والباقي مقيس عليه، فقدّره خاصاً.^{٤٤٠}

٤٣٧ — راجع الإحكام للآمدي ج: ٢ ص: ٢٦٨

٤٣٨ — (سورة البقرة: ١٩٦)

٤٣٩ — يقول الإمام الشافعي في الأم ج: ٢ ص: ١٨٨: "وقال جل ثناؤه" فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه فدية من صيام أو صدقة أو نسك" وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال لكعب بن عجرة: أي ذلك فعلت أجزأك.

قال الشافعي: ووجدتهما معا فدية من شيء أفيت قد منع المحرم من إفاته الأول الصيد والثاني الشعر. قال الشافعي: فكل ما أفاته المحرم سواهما مما نهي عن إفاته فعليه جزاءه، وهو بالخيار بين أن يفديه من النعم أو الطعام أو الصوم أي ذلك شاء فعل كان واحداً وغير واحد.

قال الله عز وجل: "فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدى فمن لم يجد فصيام" الآية، قال الشافعي: فكان التمتع بالعمرة إلى الحج ليس بإفاته شيء جعل الله عز وجل فيه الهدى فما فعل المحرم من فعل تجب عليه فيه الفدية وكان ذلك الفعل ليس بإفاته شيء فعليه أن يفديه من النعم إن بلغ النعم وليس له أن يفديه بغير النعم وهو يجد النعم وذلك مثل طيب ما تطيب به أو لبس ما لبس له لبسه أو جامع أو نال من امرأته أو ترك من نسكه أو ما في معنى هذا".

٤٤٠ — انظر البحر اخیط في أصول الفقه، للزركشي ١٥٤/٣ وما بعدها. وكشف الأسرار شرح

أصول البيهقي، لعبد العزيز البخاري ٢٣٧/٢.

المبحث الثاني

طرق الدلالة عند المتكلمين

طرق الدلالة عند المتكلمين

قسم المتكلمون دلالة اللفظ على الحكم إلى قسمين رئيسين:
دلالة المنطوق.
دلالة المفهوم.

أولاً: دلالة المنطوق

وعرفوا المنطوق بأنه ما دل اللفظ على ثبوت حكم المذكور مطابقة أو تضمناً أو التزاماً.^{٤٤١}

فتكون دلالة اللفظ على حكم مذكور في الكلام منطوقاً به، سواء كانت هذه الدلالة تصريحاً بأن تكون بالمطابقة أو التضمن أو تلويحاً بأن تكون بالالتزام.

أنواع المنطوق

وقد قسم المتكلمون المنطوق إلى قسمين:

١- المنطوق الصريح:

وعرفوه بأنه دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ولو تضمناً.^{٤٤٢}
فإذا دل اللفظ على حكم وضع اللفظ له بدلالة تطابقية أو تضمينية يسمى المنطوق الصريح.

٢- المنطوق غير الصريح:

هو دلالة اللفظ على معنى لازم للمعنى الموضوع له.^{٤٤٣}

^{٤٤١} — فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٤١٣/١.

^{٤٤٢} — انظر مختصر المنتهى ص ومسلم الثبوت ٤١٣/١، والتقريب والتجوير، لابن أمير الحاج شرح

التحرير، لابن الهمام ١١١/١.

^{٤٤٣} — انظر التقرير ١١١/١، وفواتح الرحموت ٤١٣/١.

فإذا دل اللفظ على حكم بدلالة التزامية يسمى منطوقاً غير صريح، وقد اختلف الأصوليون من المتكلمين في الدلالة الالتزامية هل هي من المنطوق أو من المفهوم؟ جعله ابن الحاجب من المنطوق، وجعله الغزالي والبيضاوي من المفهوم، وجعله الأمدى قسماً مستقلاً، وجعله واسطة بين المنطوق والمفهوم، وبناء على ذلك تكون الأقسام التي نذكرها للمنطوق غير الصريح تكون أقساماً للمفهوم عند الغزالي والبيضاوي.^{٤٤٤}

أنواع المنطوق غير الصريح

قد حصر المتكلمون أنواع المنطوق غير الصريح بالاستقراء في ثلاثة أنواع:

الاقتضاء.

الإيماء.

الإشارة.

وقالوا في دليل حصره في الأنواع المذكورة: فاللفظ الذي دلالاته لا بصريح صيغته ووضعه وذلك لا يخلو إما أن يكون مدلوله مقصوداً للمتكلم أو غير مقصود.

فإن كان مقصوداً، فلا يخلو إما أن يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه، أو لا يتوقف، فإن توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء.

وإن لم يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته وكان مفهوماً في محل تناوله اللفظ نطقاً، تسمى دلالاته بدلالة الإيماء والتنبيه، وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة.^{٤٤٥} وهذه الأنواع تفصيلها كالتالي:

النوع الأول: دلالة الاقتضاء

عرفها الأمدى بأنها ما كان المدلول فيه مضمراً إما لضرورة صدق المتكلم وإما لصحة

^{٤٤٤} — انظر فوائح الرحموت ٤١٣/١، والبحر المحيط في أصول الفقه، لارر كشي ٦/٤، والأحكام

٦٠/٣، والتقرير والتجبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١١٢/١.

^{٤٤٥} — انظر الأحكام، للأمدى ٦٠/٣، وفوائح الرحموت ٤١٣/١، والتقرير والتجبير، لابن أمير

الحاج ١١١/١.

وقوع الملفوظ به.

ثم بين أن ما يقدر لصحة وقوع الملفوظ به قد يكون مما يتوقف صحة وقوع الملفوظ به عليه عقلا وقد يكون مما يتوقف عليه شرعاً.^{٤٤٦}

فدلالة الاقتضاء هي دلالة اللفظ على تقدير أمر يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو الشرعية، فالمدلول فيه ليس مما وضع له اللفظ فلا تكون دلالته عليه بالمطابقة والتضمن بل تكون دلالته عليه بالالتزام، وقد مر تفصيل هذا النوع عند الكلام عن اقتضاء النص عند الحنفية.

النوع الثاني: دلالة الإيماء والتنبيه

هي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته عقلا أو شرعاً، وذلك بسبب قران الحكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان اقتضائه به غير مقبول ولا مستساغ، فيفهم منه التعليل ويدل عليه وإن لم يصرح به.

يقول ابن الهمام في تعريفه: والإيماء قرانه بما لو لم يكن هو علة له كان بعيداً.^{٤٤٧}

مثاله حديث الأعرابي الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "واقعت أهلي في رمضان فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أعتق رقبة"^{٤٤٨} فلو لم يكن الوقاع في رمضان علة

^{٤٤٦} — الإحكام، للأمدى ٦٠/٣.

^{٤٤٧} — التحرير مع التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١١١.

^{٤٤٨} — متفق عليه صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٩١٨، برقم: ٢٤٦٠، وصحيح مسلم ج: ٢ ص:

٧٨١، برقم: ١١١١. وأخرجه أحمد في مسنده ج: ٢ ص: ٢٨١، برقم: عن أبي هريرة أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: هلكت يا رسول الله.

قال وما ذاك؟ قال: واقعت أهلي في رمضان، فقال النبي صلى الله عليه وسلم أتجد رقبة؟ قال: لا، قال: أنتستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا يا رسول الله، قال: أفلا تطعم ستين مسكيناً؟ قال لا أجد يا رسول الله.

قال: فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق، والعرق الممثل فيه عمر، قال: اذهب فتصدق بها، فقال: على أفقر مني؟ والذي بعثك بالحق ما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليهم منا، فضحك رسول الله صلى الله

لإعتاق الرقبة لما كان لقرانه به معنى.

النوع الثالث: دلالة الإشارة

وهي دلالة اللفظ على المعنى بالالتزام من غير أن يكون مقصودا للمتكلم، يقول الإمام الغزالي في توضيح ذلك: الضرب الثاني ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ، ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تحريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ، فيسمى إشارة، فكذاك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به وبيني عليه".^{٤٤٩}

كدلالة مجموع قوله تعالى "وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ"^{٤٥٠} وقوله تعالى "وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ"^{٤٥١} على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وإن لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ.

ثانيا: دلالة المفهوم

اختلفت عبارات القوم في تعريف المفهوم إلا أن المؤدى واحد.

فعرفه الآمدي بقوله: "هو ما فهم من اللفظ في غير محل النطق" يعني أنه دلالة اللفظ على أمر لم يذكر في الكلام ولم ينطق به، ثم ذكر وجه تسميته فقال: والمنطوق وإن كان مفهوما من اللفظ غير أنه لما كان مفهوما من اللفظ نطقا خص باسم المنطوق، وبقي ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الأمرين".^{٤٥٢}

وتعريف ابن الهمام للمفهوم قريب مما ذكر، يقول: "دلالاته لا فيه على حكم مذكور

عليه وسلم، ثم قال اذهب به إلى أهلك".

٤٤٩

— المستقصى، للعرالي ١٨٨/٢.

٤٥٠

— (سورة الأحقاف: ١٥)

٤٥١

— (سورة لقمان: ١٤)

٤٥٢

— الإحكام للآمدي ٦٢/٣.

لمسكوت أو نفيه عنه".^{٤٥٣}

ويقصد بذلك أن المفهوم هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم مذكور في الكلام لشيء لم يجر له ذكر في الكلام، أو دلالة على نفي حكم مذكور في الكلام لشيء لم ينطق به.

وأشار في تعريفه إلى نوعي المفهوم:

مفهوم الموافقة.

ومفهوم المخالفة.

وقال الزركشي في تعريفه إن المفهوم: هو بيان حكم المسكوت، بدلالة لفظ المنطوق. وأشار إلى سبب تسميته بالمفهوم فقال: "وسمى مفهوماً لا لأنه مفهم غيره، المنطوق أيضاً مفهوماً، بل لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، فلما فهم من غير تصريح بالتعبير عنه سُمي مفهوماً".^{٤٥٤}

أنواع المفهوم

وقد قسم القوم المفهوم إلى قسمين:

١- مفهوم الموافقة.

٢- مفهوم المخالفة.

أولاً: مفهوم الموافقة

هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه وموافقته له نفيًا أو إثباتًا لاشتراكهما في معنى يدرك من اللفظ بمجرد معرفة اللغة دون الحاجة إلى بحث واجتهاد، ويسمى مفهوم الموافقة لأن المسكوت عنه موافق في الحكم للمنطوق به.^{٤٥٥}

وقد قسمه بعضهم إلى قسمين:

١- فحوى الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق.

٢- لحن الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق في الحكم.

^{٤٥٣}

— التحرير، لكمال بن الحمام ١/١١١.

^{٤٥٤}

— راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٥/٤.

^{٤٥٥}

— انظر شرح مختصر ابن الحاجب ٢/١٧٢.

مثال الأول: قوله تعالى "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ" ^{٤٥٦}، فعلم من تحريم التأفيف - وهو المنطوق - تحريم الضرب - وهو المسكوت عنه - لاشتراكهما في معنى الإيذاء المفهوم من لفظ "أف" بل الضرب أولى بالتحريم.

ومثال الثاني: قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا" ^{٤٥٧}.

فعلم من تحريم أكل أموال اليتامى - وهو المنطوق - تحريم إحراقها وتضييعها وهو المفهوم، فتحريم الإحراق مساوٍ لتحريم الأكل، لأن الإحراق مساوٍ للأكل في الإنطاف. ^{٤٥٨}

ثانياً: مفهوم المخالفة

هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم.

وقد عبر عن هذا المعنى الأصوليون فقال ابن الهمام هو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت. ^{٤٥٩}

وقال الأمدى: وأما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفاً لمدلوله في محل النطق. ^{٤٦٠}

وقال الزركشتي: هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت. ^{٤٦١} ويسمى دليل الخطاب.

^{٤٥٦} - (سورة الإسراء: ٢٣)

^{٤٥٧} - (سورة النساء: ١٠)

^{٤٥٨} - انظر جمع الجوامع بشرح جلال الدين المحلي ١/١٧٤.

^{٤٥٩} - التحرير مع التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير؛ لابن اضمام ١/١١٥.

^{٤٦٠} - الإحكام للأمدى ٣/٦٦.

^{٤٦١} - البحر المحيظ في أصول الفقه، للزركشتي ٤/١٣.

أنواع مفهوم المخالفة

وهو عشرة أقسام يقتصر الأصوليون على ذكر أربعة أو خمسة منها، لأن الباقي راجعة إليها.^{٤٦٢}

النوع الأول: مفهوم اللقب

وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد أو اسم نوع نحو في الغنم زكاة واختلفوا في القول به على أقوال:

القول الأول

فقال الإمام الشافعي وعمامة أصحابه أنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه، وذكر الإمام الجويني أنه قد نص عليه الشافعي وادعي الأستاذ أبو إسحاق اتفاق الشافعية على ذلك.

القول الثاني

وقال الآخرون: باعتباره وأنه يدل على نفي الحكم عما عداه وقد صار إليه طوائف من أصحاب الشافعي منهم أبو بكر الدقاق - وبه اشتهر - وإليه مال الأستاذ أبو بكر بن فورك، وقال إمام الحرمين في أوائل المفهوم في "البرهان" ما صار إليه الدقاق صار إليه طوائف من أصحابنا،^{٤٦٣} ونقله بعضهم عن أحمد وداود الظاهري.

ونسب إلى مالك القول به لاستدلاله في "المدونة" على عدم إجزاء الأضحية إذا ذبحت ليلا بقوله تعالى "وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ"^{٤٦٤}

^{٤٦٢} - البحر المحیط في أصول الفقه، للزركشي ٤/١٣ - ١٤.

^{٤٦٣} - البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٣٠١ قال الإمام الجويني: ونص (الشافعي) رضي الله عنه على أن تخصيص المسميات بألقابها يتضمن نفي ما عداها، وذهب أبو بكر الدقاق من أئمة الأصول إلى أن التخصيص بالألقاب ظاهر في نفي ما عدا النصوص عليه وقد صار إلى ذلك طوائف من أصحابنا.

^{٤٦٤} - (سورة الحج: ٢٨)

قال: فذكر الأيام ولم يذكر الليالي. ٤٦٥

ونقل القول به عن ابن خويزمنداد والباهي،^{٤٦٦} واختار الغزالي في المنحول أنه حجة

مع قرائن الأحوال. ٤٦٧

٤٦٥ — قال مالك: ما نحر قبل الفجر: قلت رأيت ما كان من هدي ساقه رجل فنحره ليلة النحر قبل طلوع الفجر أبيضته أم لا؟ وكيف إن كان وجب عليه إذا نحره قبل طلوع الفجر في قول مالك أم لا؟ وهل هدي المتعة في هذا أو هدي القران كغيرهما من الهدايا أم لا في قول مالك؟.

قال: قال مالك: الهدايا كلها إذا نحرها صاحبها قبل انفجار الصبح يوم النحر لم تجزه، وإن كان قد ساقها في حجه فلا تجزئه وإن هو قلد نسك الأذى فلا يجزئه أن ينحره إلا بمضى بعد طلوع الفجر، والسنة أن لا ينحر حتى يرمي ولكن إن نحره بعد انفجار الصبح قبل أن يرمي أجزاءه.

قلت رأيت الهدي هل يذبح ليالي أيام النحر أم لا في قول مالك؟. قال: قال مالك: لا تذبح الضحايا والهدايا إلا في أيام النحر، ولا تذبح ليلا.

قال ابن القاسم: وتأول مالك هذه الآية "ليذكر اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من هيمة الأنعام". قال: فإنما ذكر الله الأيام في هذا ولم يذكر الليالي، قال: وقال مالك: من ذبح أضحيته بالليل في ليالي أيام الذبح أعاد بأضحية أخرى". المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس ج: ٢ ص: ٤٨٧ طبع دار صادر، بيروت بدون تاريخ الطبع.

٤٦٦ — كذا قال الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه، ٤ / ٢٥ لكن ما في إحكام الفصول للباهي ص: ٤٤٦ — ٤٤٧، مخالف لذلك، فإنه ذكر نسبة القول بمفهوم الصفة إلى جمهور المالكية ثم قال: "وجاوز ذلك بعض أصحابنا كابن خويزمنداد وابن القصار إلى أن تعليق الحكم على الاسم يدل على انتفائه عن ذلك الاسم، وبالأول قال أكثر أصحابنا، وأصحاب الشافعي، وبه قال أبو الحسن الأشعري. قال أبو العباس بن سريج وأبو بكر القفال والقاضي، والقاضي أبو جعفر: إن تعليق الحكم بالاسم والصفة لا يدل على انتفائه عن عدهما، وهو الصحيح عندي".

٤٦٧ — يقول الإمام الغزالي: "فإن قال قائل فهل للقب مفهوم قط؟ قلنا نعم فإذا تلقينا من تخصيص رسول الله صلى الله عليه وسلم الأشياء الأربعة بالذكر في الربا... إذ قلنا لم تكن الأشياء الأربعة غالب ما يجري عليها التعامل، وكان المحجاز مصب التجار في الأعصار الخالية.

فلو ارتبط الحكم بالمالية لكان التخصيص عليها أسهل من التخصيص كما قال في العارية على اليد ما أخذت حتى ترد، وكان هذا مأخوذاً من قرائن الأحوال مع التخصيص باللقب". المنحول، للغزالي ص: ٢١٧

النوع الثاني مفهوم الصفة

وهو تعليق الحكم على الذات الموصوف بأحد الأوصاف وإثبات نقيض ذلك الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف كتعليق وجوب الزكاة على السوم في الغنم في قوله عليه السلام: "في سائمة الغنم زكاة" فإثبات نقيض الحكم المذكور — وهو عدم وجوب الزكاة — في الغنم المعلوفة — وهي المسكوت الذي انتفى عنه وصف السوم.

والمراد بالصفة عند الأصوليين: تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر مختص ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون بها النعت فقط كالنحاة، ويشهد لذلك تمثيلهم "بمطل الغني ظلم" مع أن التقييد بالغناء إنما هو بالإضافة فقط وقد جعلوه من الصفة. اختلفوا في مفهوم الصفة على أقوال:

القول الأول

قال الشافعية^{٤٦٨} ومعظم المالكية وأحمد^{٤٦٩} وداود الظاهري وأبو ثور إنه يدل على نفي عما عداه.^{٤٧٠} وعلى ذلك يدل كلام الشيخ أبي الحسن الأشعري^{٤٧١} وهذا نص عليه

^{٤٦٨} — الإجماع للسبكي ج: ١ ص: ٣٧٠

^{٤٦٩} — المسودة، لآل تيمية ج: ١ ص: ٣١٥، والقواعد والفوائد الأصولية، لعلي عباس البعلبي

الحنبلي ج: ١ ص: ٢٨٧.

^{٤٧٠} — إرشاد الفحول للشركاني ج: ١ ص: ٣٠٦

^{٤٧١} — حيث نقل عنه أنه قال: "في إثبات خير الواحد قال تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ" مفهوم ذلك يدل على أن غير الفاسق لا تنبيهه، وتمسك أيضاً في إثبات الرؤية بـ "كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّخُجُونَ" قال: مفهومه يقتضي إثبات الرؤية لأهل الجنان.

يقول إمام الحرمين في البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٢٩٩: "وفي كلامه ما يدل على القول بالمفهوم فإنه تعلق في مسألة الرؤية بقوله سبحانه كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقال لما ذكر المحجاب على إذلال الأشقياء أشعر ذلك بنقيضه في السعداء".

القول الثاني

وذهب أبو حنيفة وأصحابه وطوائف من الشافعية منهم ابن سريج والقفال^{٤٧٣}
والمالكية إلى نفيه، وأنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه.^{٤٧٤}

نقل الزركشي عن بعضهم أن ما أطلقه الأصحاب عن أبي حنيفة من إنكار مفهوم
الصفة ليس على إطلاقه، والصواب أن هنا أمرين:

أحدهما: أن يرد دليل العموم ثم يرد إخراج فرد منه بالوصف، فهو محل الخلاف كقيام
الدليل على وجوب زكاة الغنم مطلقاً، ثم ورد الدليل بتقييدها بالسائمة، فيقول أبو حنيفة لا
تقتضي نفي الحكم عما عداها لقيام دليل العموم فيستصحبه ولا يجعل للتقييد بالوصف أثراً
معه.

والثاني: أن يرد الوصف مبتدأً كما يقول: أكرم بني تميم الطوال فأبو حنيفة يوافق على
أن غير الطوال لا يجب إكرامهم.^{٤٧٥}

النوع الثالث: مفهوم الشرط

الشرط في اصطلاح علماء الكلام: ما يتوقف عليه الشيء، ولا يكون داخلاً في الشيء
ولا مؤثراً فيه، وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه أحد الحرفين "إن وإذا" أو ما يقوم مقامهما
من الأسماء والظروف الدالة على سببية الأول ومسببية الثاني، وهو المراد هنا وهو الشرط اللغوي
وليس المراد الشرط الشرعي والعقلي، وقد عرفوه بأنه دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق على شرط

٤٧٢ — قال الشافعي في قول الله عز وجل "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون" قال فلما حجبهم

في السخط كان في هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا". أحكام القرآن، للشافعي ج: ١ ص: ٤٠.

٤٧٣ — التمهيد، للأسنوي ج: ١ ص: ٢٤٥

٤٧٤ — كتاب التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الممام ج: ١ ص: ١٥٨

٤٧٥ — راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٥/٤.

لمذكور على نقيضه في المسكوت عند عدم الشرط.^{٤٧٦}

نحو قوله تعالى: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"^{٤٧٧} فيتعلق الحكم بوجود الشرط إجماعاً، وأما انتفاء الحكم عما لم يعلق على الشرط المذكور، فاختلّفوا فيه آراء:

الرأي الأول:

فذهب القائلون بمفهوم المخالفة إلى القول بمفهوم الشرط وقالوا إنه أقوى المفاهيم، وقد ذهب من المنكرين لمفهوم المخالفة إلى القول به ابن سريج وابن الصباغ والكرخي وأبو الحسين البصري، ونقله إمام الحرمين عن أكثر العلماء^{٤٧٨} ونقله أبو الحسن السهيلي عن أكثر الحنفية.^{٤٧٩}

الرأي الثاني:

وذهب أكثر المعتزلة - كما نقله في المحصول^{٤٨٠} - إلى المنع، وقالوا لا ينتفي بعدمه بل هو باق على ما كان عليه قبل التعليق، ورجحه المحققون من الحنفية ونقل عن الإمام أبي حنيفة ونقله ابن التلمساني عن مالك وهو اختيار القاضي^{٤٨١} والغزالي والآمدي.^{٤٨٢}

^{٤٧٦} - التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١/١١٦.

^{٤٧٧} - (سورة الطلاق ٦)

^{٤٧٨} - يقول في البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٣٠٠ "ومما تردد فيه من رد المفهوم الشرط وأبو به فذهب الأكثر ون إلى الاعتراف باقتضاء الشرط وتخصيص الجزاء به وغلا غالون بطرد مذهبهم في رد اقتضاء الشرط تخصيص الجزاء به وهذا سرف عظيم".

^{٤٧٩} - ذكر ذلك الشوكاني في إرشاد الفحول ج: ١ ص: ٣٠٧.

^{٤٨٠} - المحصول، للرازي ج: ٢ ص: ٢٠٥.

^{٤٨١} - راجع المحصول للرازي ج: ٢ ص: ٢٠٥.

^{٤٨٢} - يقول الآمدي في الإحكام، للآمدي ج: ٣ ص: ٩٦: اختلفوا في الحكم المعلق على شيء

النوع الرابع مفهوم العدد

وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك العدد زائداً كان أو ناقصاً، كقوله عليه السلام "إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً"^{٤٨٣} وكقوله تعالى: "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً"^{٤٨٤} اختلفوا في حجية مفهوم العدد.

فقال الشافعية: إنه دليل مستعمل نقله بعضهم عن نص الشافعي، وقال به ابن السمعاني والقاضيان أبو الطيب الطبري و الماوردي، وجرى عليه الغزالي وابن الصباغ وسليم.^{٤٨٥}
وقال به صاحب الهداية من الحنفية، ونقل أبو بكر الجصاص الرازي عن بعض المشايخ القول بمفهوم العدد.^{٤٨٦}

بكلمة إن هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشيء أولاً؟ فذهب ابن سريج والمهراسي من أصحاب الشافعي والكرخي وأبو الحسين البصري إلى أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط.
وذهب القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط وهو المختار".

^{٤٨٣} - أخرجه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٢٣٤، برقم: ٢٧٩، في باب حكم ولوغ الكلب.

^{٤٨٤} - (سورة النور: ٤)

^{٤٨٥} - الإجماع شرح المنهاج للسبكي ج: ١ ص: ٣٨١، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي

٤١/٤

ويقول الشوكاني: وقد ذهب إليه الشافعي كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبري والماوردي وغيرهم ونقله أبو الخطاب الحنبلي عن أحمد بن حنبل وبه قال مالك وداود الظاهري". إرشاد الفحول للشوكاني ج: ١ ص: ٣٠٨

^{٤٨٦} - انظر كتاب التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن المنهم ج: ١ ص: ١٥٦، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤١/٤ والفصول للجصاص ٢٩٤/٢٩٣/١، يقول الجصاص: "وقد كنت اسمع كثيراً من شيوخنا يقول في المخصوص بعدد أنه يدل على أن ما عداه فحكمه بخلافه كقول النبي صلى الله عليه وسلم خمس يقتلن المحرم في الحل والمحرم أنه دليل على أنه لا يقتل ما عداهن وكقوله أحلت لي ميتتان ودمان يدل على أن غيرهما من الميتة والدم غير مباح.

وقال من أنكر القول بمفهوم الصفة من الشافعية كالقاضي وإمام الحرمين: إنه لا يدل على نفي عما عداه،^{٤٨٧} ونقله الجصاص مذهباً للحنفية.^{٤٨٨}

وقد صرح القائلون بمفهوم العدد أن العدد إذا كان للتكثير فليس له مفهوم مثل الألف والسبعين وسبعمئة مما جرى في لغة العرب للمبالغة واستثنى ابن الصباغ ما إذا كان في العدد تنبيه على ما زاد عليه كقوله عليه السلام "إذا بلغ الماء قلتين"^{٤٨٩} فإن فيه تنبيه على أن ما زاد عليهما أولى بأن لا يحمل خبثاً، ومثله قال الآمدي.^{٤٩٠}

وأحسب محمد بن شجاع الثلجي قد احتج بمثل هذا، ولست أعرف جواب المتقدمين من أصحابنا في ذلك، ومن قال بهذا القول الذي ذكرنا من المتأخرين كانوا يفرقون بين ما هو مخصوص بذكر العدد وبين ما ليس بمخصوص بعدد نحو قوله الذهب بالذهب مثلاً بمثل وذكره الأصناف الستة، ولم يكونوا يجعلون مثله دلالة على أن ما عداها فحكمه بخلافها لأنه لم يحصرها بعدد ولم يقل إن الربا في ستة أشياء كما قال حمس يقتلن المحرم.

قال أبو بكر: والذي عندي في ذلك أنه لا فرق بينه وبين المخصوص بالذكر من غير ذكر عدد في أنه لا دلالة فيه على حكم ما عداه بنفي ولا إثبات.

^{٤٨٧} — راجع البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٣٠١

^{٤٨٨} — انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤/٤١، والفصول للحصاص ١/٢٩٤.

^{٤٨٩} — المستدرک على الصحيحين ج: ١ ص: ٢٢٦، و سنن الترمذي ج: ١ ص: ٩٧.

^{٤٩٠} — يقول الآمدي: "المسألة الرابعة اختلفوا في تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على أن ما

عدا ذلك العدد بخلافه أو لا؟ والحق في ذلك إنما هو التفصيل:

وهو أن الحكم إذا قيد بعدد مخصوص فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الأولى، وذلك كما لو حرم الله جلد الزاني مائة، وقال إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً، فإنه يدل على تحريم ما زاد على المائة وإن ما زاد على القلتين لا يحمل خبثاً بطريق الأولى، ولأن ما زاد على المائة وعلى القلتين ففيه المائة والقلتان وزيادة.

وهل يدل ذلك على أن الحكم فيما دون المائة ودون القلتين على خلاف الحكم في المائة والقلتين؟

هذا موضع الخلاف.

ومنه ما لا يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على العدد المخصوص بطريق الأولى، وذلك كما إذا أوجب جلد الزاني مائة أو أباحه فإنه لا يدل على الوجوب والإباحة فيما زاد على ذلك بطريق الأولى بل هو

النوع الخامس: مفهوم الغاية

وهو دلالة اللفظ الدال على حكم مقيد بغاية على ثبوت نقيض الحكم في المسكوت عنه بعد هذه الغاية كقوله تعالى "ثُمَّ أْتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ"^{٤٩١} وقد نص الإمام الشافعي على القول به، فقال: وما جعل الله له غاية فالحكم بعد مضي الغاية فيه غيره قبل مضيها،^{٤٩٢} وإليه ذهب عامة الشافعية حتى من أنكر القول بمفهوم الشرط، مثل القاضي أبي بكر والغزالي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين، وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم.^{٤٩٣}

وذهب الآمدي وطائفة من الحنفية إلى المنع.^{٤٩٤}

مسكوت عنه، ومختلف في دلالة على نفي الوجوب والإباحة فيما زاد، ومتفق على أن حكم ما نقص كحكم المائة لدخوله تحتها لكن لا يمنع من الاختصار عليه، والمختار فيما كان مسكوتاً عنه ولم يكن الحكم فيه ثابتاً بطريق الأولى من هذه الصور أن تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه". الإحكام ج: ٣ ص:

١٠٣

٤٩١ — (سورة البقرة: ١٨٧)

٤٩٢ — يقول الإمام الشافعي ذلك في الأم ج: ٥ ص: ٢٨

٤٩٣ — قال الشيرازي في اللمع في أصول الفقه ج: ١ ص: ٤٦ "فصل وإما إذا علق الحكم بغاية

فإنه يدل على أن ما عداها بخلافها وبه قال أكثر من أنكر القول بدليل الخطاب. ومنهم من قال لا يدل.

والدليل على ما قلناه هو أن لو جاز أن يكون حكم ما بعد الغاية موافقاً لما قبلها خرج عن أن يكون غاية وهذا لا يجوز".

٤٩٤ — يقول الشوكاني في إرشاد الفحول ج: ١ ص: ٣٠٨

النوع الخامس مفهوم الغاية وهو مد الحكم بـ "إلى" أو "حتى" وغاية الشيء آخره، وإلى العمل به ذهب الجمهور، وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي والقاضي عبد الجبار وأبي الحسين.

قال ابن القشيري: وإليه ذهب معظم نفاة المفهوم، وكذا قال القاضي أبو بكر حاكباً ذلك، وحكى ابن برهان وصاحب المعتمد الاتفاق عليه.

قال سليم الرازي: لم يختلف أهل العراق في ذلك، وقال القاضي في التقريب: صار معظم نفاة دليل

أراء العلماء في الاحتجاج بمفهوم المخالفة

قد ظهر من المذاهب التفصيلية للعلماء في الاحتجاج بالصور المذكورة لمفهوم المخالفة أنهم اختلفوا في الاحتجاج بمفهوم المخالفة على النحو التالي:

الرأي الأول

المحتجون بمفهوم المخالفة هم الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة، فيرى هؤلاء أن لتخصيص محل النطق بالذكر دون غيره فائدة، وتظهر هذه الفائدة في مفهوم الموافقة بتأكيد مثل حكم المنطوق في محل السكوت، وفي مفهوم المخالفة بنفي حكم المنطوق عن المسكوت.

الرأي الثاني

ويرى فريق آخر من الفقهاء أن النصوص الشرعية تدل بمنطوق ألفاظها في محل النطق، وتدل بمفهومها الموافق في محل السكوت، ولا يعتبرون دلالتها على الأحكام بمفهومها المخالف في محل السكوت دلالة صحيحة.

وأما ما يظهر من انتفاء حكم المنطوق عن المسكوت في بعض النصوص فليس لأجل مفهوم المخالفة، بل يكون ذلك بدليل آخر من النص أو العدم الأصلي أو البراءة الأصلية. والقائلون بذلك هم الحنفية و بعض الشافعية، يقول الجصاص الرازي "ومذهب أصحابنا في ذلك أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه سواء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر أو كان ذا أوصاف كثيرة فخص بعضها بالذكر ثم علق به حكم".^{٤٩٥}

إلا أن أهم قيود ذلك في خطابات الشارع وأما في خطاب الناس وعرفهم فهو حجة، نقل الزركشي عن السرخسي في كتاب السير "أنه ليس بحجة في خطابات الشرع، قال: وأما

الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية.

قال: ولهذا أجمعوا على تسميتها غاية، وهذا من توقيف اللغة معلوم فكان بمنزلة قورم تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها. انتهى، ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من الحنفية و الأمدي".

٤٩٥ — الفصول في أصول الفقه للخصاص ٢٩١/١ — ٢٩٢.

في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة".^{٤٩٦}

ومثل ذلك نقل ابن أمير الحاج عن شمس الأئمة الكردي أنه قال: إن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه في خطابات الشارع، فأما في تفاهم الناس وعرفهم وفي المعاملات والعقليات يدل".^{٤٩٧}

ومن أنكر الاستدلال بمفهوم المخالفة من الشافعية القفال الشاشي وأبي حامد المروزي، وابن سريج وأبو بكر الفارسي.

ورجحه الإمام الغزالي، فبعد أن نقل عن مالك والشافعي والأكثرين من أصحابهما، والأشعري أن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه، قال: وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي وجماعة من حذاق الفقهاء، ومنهم ابن سريج أن ذلك لا دلالة له وهو الأوجه عندنا.^{٤٩٨}

شروط الأخذ بمفهوم المخالفة

لقد اشترط القائلون بمفهوم المخالفة شروطاً إذا وجدت اعتبروه دليلاً صحيحاً وإذا اختلت أو واحد منها تركوا الاستدلال به، وقد قسم الإمام الزركشي هذه الشروط إلى:

١- ما يرجع للمسكوت.

٢- ما يرجع للمذكور.

١- شروط مفهوم المخالفة العائدة إلى المسكوت

الأول: أن لا يكون المسكوت عنه أولى بذلك الحكم من المنطوق، فإن كان أولى منه كان مفهوم موافقة، أو مساوياً كان قياساً جلياً عند البعض.

الثاني: أن لا يعارض بما يقتضي خلافه، فيحوز تركه بنص يضاده و بفحوى مقطوع به يعارضه، قال بعض الشافعية: دليل الخطاب إنما يكون حجة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه،

^{٤٩٦} — البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٥/٤.

^{٤٩٧} — التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١١٧/١.

^{٤٩٨} — المستصفي ١٩٢/٢، وانظر للتفصيل الإحكام للأمدى ٦٨/٣.

كالنص والتنبيه، فإن عارضه أحد هؤلاء سقط، وإن عارضه دليل العموم صح التعلق بدليل الخطاب على الأصح، وإن عارضه قياس جلي قدم القياس.^{٤٩٩}

هكذا قالوا في صحة التعلق بدليل الخطاب في معارضة دليل العموم، مع أن كلام الإمام الشافعي يخالفه، فانه قال: إذا قتل الرجل صيدا عمدا أو خطأ ضمنه، والحجة في ذلك قوله تعالى: "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ...".^{٥٠٠}

والحجة في الخطأ قوله: "وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا...".^{٥٠١} فدخل في هذا العمد والخطأ. فقد قدم هذا العموم على مفهوم قوله تعالى: "متعمدا".^{٥٠٢}

٢. شروط مفهوم المخالفة العائدة للمذكور

أحدها: أن لا يكون خارجا مخرج الغالب مثل قوله تعالى: "وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ"^{٥٠٣} فإن الغالب من حال الربائب كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، فذكر هذا الوصف لكونه أغلب، لا ليدل على إباحة نكاح غيرها.

ثانيها: أن لا يكون هناك عهد، وإلا فلا مفهوم له، ويصير بمزلة اللقب من إيقاع التعريف عليه، وإيقاع العلم على مسماه، وهذا الشرط يؤخذ من تعليلهم إثبات مفهوم الصفة

^{٤٩٩} — راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ١٩/٤.

^{٥٠٠} — (سورة المائدة: ٩٥)

^{٥٠١} — (سورة المائدة: ٩٦)

^{٥٠٢} — يقول في الأم ج: ٢ ص: ١٨٢: قال الله تبارك وتعالى "لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله

منكم متعمدا".

قال الشافعي: يجزي الصيد من قتله عمدا أو خطأ، فإن قال قائل: إيجاب الجزاء في الآية على قاتل الصيد عمدا، وكيف أوجبته على قاتله خطأ؟ قيل له إن شاء الله: إن إيجاب الجزاء على قاتل الصيد عمدا لا يحظر أن يوجب على قاتله خطأ".

^{٥٠٣} — (سورة النساء: ٢٣)

أنه لو لم يقصد نفي الحكم عما عداه لما كان لتخصيصه بالذكر فائدة، وقولهم في مفهوم الاسم إنه إنما ذكر لأن الغرض منه الإخبار عن المسمى فلا يكون حجة.

ثالثها: أن لا يكون المذكور قصد به زيادة الامتنان على المسكوت، كقوله تعالى "وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا" ^{٥٠٤} فلا يدل على منع القديد.

رابعها: أن لا يكون المنطوق خرج لسؤال عن حكم أحد الصنفين، ولا حادثة خاصة بالمذكور، من أمثلة ذلك قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً .." ^{٥٠٥} فلا مفهوم للأضعاف إلا النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول له إما أن تعطى وإما أن تربي، فيضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة فتزلت الآية لذلك.

خامسها: أن لا يكون المذكور قصد به التفخيم وتأکید الحال، كقوله: "لا يجعل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد" ^{٥٠٦} فإن التقييد بالإيمان لا مفهوم له، وإنما ذكر لتفخيم الأمر.

سادسها: أن يذكر مستقلا، فلو ذكر على جهة التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ" ^{٥٠٧} فقوله "في المساجد" لا مفهوم له بالنسبة لمنع المباشرة، فإن المعتكف يحرم عليه المباشرة مطلقا.

سابعها: أن لا يظهر من السياق قصد التعميم، فإن ظهر فلا مفهوم له كقوله تعالى: "والله على كل شيء قدير" لأننا نعلم أن الله قادر على المعدوم الممكن، وليس بشيء، ^{٥٠٨} فلا

^{٥٠٤} - (سورة النحل: ١٤)

^{٥٠٥} - (سورة آل عمران: ١٣٠)

^{٥٠٦} - أن تعمل الحداد على ميت إلا على زوجها فوق ثلاث. والحديث متفق عليه أخرجه

البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ٤٣٠، برقم ١٢٢٢، ومسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ١١٢٥، برقم: ١٤٨٦.

^{٥٠٧} - (سورة البقرة: ١٨٧)

^{٥٠٨} - لأن الشيء يرادف الموجود عند أهل السنة، خلافا للمعتزلة.

مفهوم له، فإن المقصود بقوله "كل شيء" التعميم في الأشياء الممكنة لا قصر الحكم.
 ثامنها: أن لا يعود على أصله الذي هو المنطوق بالإبطال، فلا يحتاج على صحة بيع
 الغائب الذي عند البائع بمفهوم قوله: "لا تبع ما ليس عندك" إذ لو صح التعلق بمفهوم المخالفة
 للحديث، لصح بيع ما ليس عنده الذي نطق الحديث بمعه لأن أحدا لم يفرق بينهما.^{٥٠٩}
 هذه بعض الشروط التي ذكرها القائلون بمفهوم المخالفة للاحتجاج به، ولخصها ابن
 أمير الحاج، فقال: إن حجية المفهوم مشروطة بانتفاء ظهور ما عدا نفي الحكم عن المسكوت
 من الفوائد، فإذا ظهرت فائدة غيره لم يوجد شرطها".^{٥١٠}
 ومثله قال الزركشي: "إن من شرط القول بالمفهوم من أصله أن لا يظهر للتخصيص
 بالذكر فائدة غير نفي الحكم".^{٥١١}

أدلة القائلين بمفهوم المخالفة

واستدل القائلون بمفهوم المخالفة بعدة وجوه منها:
 الدليل الأول: إن الشافعي رحمه الله من جملة العرب ومن علماء اللغة، وقد قال بدليل
 الخطاب، وكذلك أبو عبيد من أئمة اللغة، وقد قال في قوله عليه السلام "لي الواحد ظلم يحل
 عرضه وعقوبته"^{٥١٢} فقال: "وإنما جعل العقوبة على الواحد خاصة، فهذا يبين لك أنه من لم

^{٥٠٩} — انظر لتفصيل ذلك البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٩/٤ — ٢٤، والتحرير لابن

الهام مع شرحه التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ١١٥/١.

^{٥١٠} — التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الهمام ١١٦/١.

^{٥١١} — البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣١/٤.

^{٥١٢} — يقول المحافظ في تلخيص الخبر ج: ٣ ص: ٣٩ رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجة

وابن حبان والحاكم والبيهقي من حديث عمرو بن الشريد عن أبيه وعلقه البخاري، ولكن لفظه عندهم لي
 الواحد ظلم يحل عرضه وعقوبته، وقال الطبراني لا يروى عن الشريد إلا هذا الإسناد تفرد به ابن أبي ديلة.

يكن واحدا فلا سبيل للطالب عليه بحبس ولا غيره حتى يجد ما يقضي".^{٥١٣}

ورد بأنهما قالاه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما، وقد صرحا بأنهما قالا ذلك عن اجتهاد إذ قالا: لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر فائدة، وهذا الاستدلال معرض للاعتراض، فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ فيما يظنه بأهل اللغة أو بالرسول صلى الله عليه وسلم.

وإن كان ما قالاه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد، ويعارضه أقوال جماعة أنكروه، وقد قال قوم: لا تثبت اللغة بنقل أرباب المذاهب والآراء، فإنهم يميلون إلى نصره مذاهبهم فلا تحصل الثقة بهم.

الدليل الثاني: واستدلوا أيضاً بأن النبي صلى الله عليه وسلم فهم من العدد أن حكم ما عداه بخلافه، فإن الله تعالى قال: "إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ"^{٥١٤} فقال عليه السلام لأزيدن على سبعين مرة، فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه.
والجواب من أوجه:

الأول: أن هذا خير واحد لا تقوم به الحجة في إثبات اللغة، واختار الغزالي عدم صحة الحديث، لأن العدد هنا للتكثير عند الجميع والنبي صلى الله عليه وسلم كان أعلم الخلق بمعاني الكلام وذلك لا مفهوم له عند أحد، لكن الحديث صحيح سنداً،^{٥١٥} فلا يصح حكم الغزالي

^{٥١٣} — غريب الحديث لأبي عبيد القاسم بن سلام ج: ٢ ص: ١٧٥.

^{٥١٤} — (سورة التوبة: ٨٠)

^{٥١٥} — فقد رواه البخاري فقال في صحيح البخاري ج: ٤ ص: ١٧١٥، برقم: ٤٣٩٣ عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: لما توفي عبد الله، جاء ابنه عبد الله بن عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه.
فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي، فقام عمر فأخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله تصلي عليه وقد هناك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما خيرني الله، فقال: "استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة"، وسأزيد على السبعين.
قال: إنه منافق، قال: فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله "ولا تصل على أحد

عليه بعدم الصحة، بل هو محمول على ما يذكر من المعاني.

الثاني: أنه قال: لأزيدن على السبعين، ولم يقل ليغفر لهم، فما كان ذلك لانتظار المغفرة بل لعله كان لاستمالة قلوب الأحياء منهم.^{٥١٦}

الثالث: إن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين هل دل على جواز المغفرة بعد السبعين أو على وقوعه؟ فإن قلتم: دل على وقوعه فهو خلاف الإجماع، وإن قلتم: على جوازه فقد كان الجواز ثابتا قبل الآية، فانتفى جواز المقدر بالسبعين، والزيادة ثبت جوازها بدليل العقل لا بالمفهوم.

الدليل الثالث: إن جماعة من الصحابة فهموا من النصوص إن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي عما عداه، من ذلك ما فهم الصحابة أن قوله عليه السلام "الماء من الماء" نسخ بقول النبي صلى الله عليه وسلم "إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل"^{٥١٧} فلو لم يتضمن نفي الماء عن غير الماء لما كان وجوبه بسبب آخر نسخا له، فإنه لم ينسخ وجوبه بالماء بل انحصاره عليه واختصاصه به.

وفهم يعلي بن أمية وعمر بن الخطاب ذلك، وذلك حين قال يعلي بن أمية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه ما بالنا نقصر وقد أمنا فقال: تعجبت مما تعجبت منه فسألت النبي صلى

منهم مات أبدا ولا تقم على قبره".

و رواه الإمام مسلم في صحيحه ج: ٤ ص: ١٨٦٥: "٢٤٠٠ عن ابن عمر مثله.

^{٥١٦} — و يريده ما رواه البخاري في صحيحه ج: ٤ ص: ١٧١٥ حيث قال: "٤٣٩٤ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: لما مات عبد الله بن أبي بن سلول دعني له رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه، فلما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبت إليه، فقلت: يا رسول الله أتصلي على بن أبي وقد قال يوما كذا، وكذا؟ قال أعدد عليه قوله، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: آخر عني يا عمر، فلما أكثرت عليه قال: إني خيرت فاخترت، لو أعلم أبي إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها. قال: فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم انصرف، فلم يمكث إلا يسيرا حتى نزلت الآيات من براءة "ولا تصل على أحد منهم مات أبدا" إلى قوله "وهم فاسقون". قال: فعجبت بعد من جراتي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ورسوله أعلم.

^{٥١٧} — مسند الشافعي ج: ١ ص: ١٥٩، وسنن ابن ماجه ج: ١ ص: ١٩٩ في باب ما جاء في

وجوب الغسل إذا التقى الختانان. مسند أحمد ج: ٦ ص: ٢٣٩، برقم: ٢٦٠٦٧.

الله عليه وسلم فقال: هي صدقة تصدق الله بها عليكم أو على عباده، فاقبلوا صدقته.^{٥١٨}
وكذا ابن عباس رضي الله عنه فهم من قوله عليه السلام "إنما الربا في النسيئة"^{٥١٩} نفي
ربا الفضل عملا بمفهوم المخالفة.

وقد أجيب عن ذلك أن غاية ما في هذه الآثار أنها رأي واجتهاد لهؤلاء الصحابة، ولا
حجة فيه، وقد خالفهم جمع من الصحابة، وأن هذه أخبار الأحاد لا تثبت بها اللغة.
وأما الأجوبة الخاصة على الآثار المذكورة، ففي الحديث الأول يحتمل أنهم فهموا من
لفظ الماء المذكور أولا العموم والاستغراق بجنس استعمال الماء، وفهموا أخيرا كون خبر التقاء
الختانين نسخا لعموم الأول، لا لمفهومه ودليل خطابه وكل عام أريد به الاستغراق فالخاص
بعده يكون نسخا لبعضه ويتقابلان إن اتحدت الواقعة.

وقد ورد هذا الحديث بأسلوب الحصر "لا ماء إلا من الماء" و"إنما الماء من الماء"^{٥٢٠}
فلعل المنسوخ هذا الحصر لا دليل الخطاب.

وأما حديث يعلي بن أمية، فإنهما لم يفهما الإتمام حالة الأمن من دليل الخطاب، بل
فهموا ذلك من الدليل الآخر الذي أوجب الصلاة كاملة، فإن الأصل الإتمام واستثنى حالة
الخوف فكان الإتمام واجبا عند عدم الخوف بحكم الأصل لا بمفهوم المخالفة ودليل الخطاب.
و أما ابن عباس رضي الله عنه فلعله اعتقد أن البيع أصله على الإباحة بدليل العقل أو
عموم قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا"^{٥٢١} فإذا كان النهي قاصرا على النسيئة كان
الباقى حلالا لا بالعموم ودليل العقل لا بالمفهوم، وروي أنه قال: لا ربا إلا في النسيئة، وهذا نص

^{٥١٨} — رواه مسلم في صحيحه ج: ١ ص: ٤٧٨.

^{٥١٩} — متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٧٦٢ "باب بيع الدينار بالدينار نساء"
عن أسامة بلفظ "لا ربا إلا في النسيئة". وأخرجه مسلم صحيحه ج: ٣ ص: ١٢١٨، بلفظ "إنما الربا في
النسيئة".

^{٥٢٠} — راجع لهذا اللفظ شرح معاني الآثار للطحاوي ج: ١ ص: ٥٩. مسند أحمد ج: ٥ ص:

١١٥، برقم: ٢١١٣٤.

^{٥٢١} — (سورة البقرة: ٢٧٥)

في النفي والإثبات.

الدليل الرابع: إنه يفهم من التخصيص بالذكر نفي عما عداه فمثلاً إذا قال: اشتر لي عبداً أسود يفهم نفي الأبيض، وإذا قال: اضربه إذا قام يفهم المنع إذا لم يقم. وأجابوا: بأن هذا باطل، فإن نفي غير المذكور ليس بمفهوم المخالفة بل بدليل الأصل، فإن الأصل منع الشراء إلا فيما أذن، وكذا الضرب الأصل فيه المنع إلا ما أذن فيه، والإذن قاصر فيبقى الباقي على النفي.

الدليل الخامس: وعليه تعويل الأكثرين قالوا: إن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة والثيب والبكر والعمد والخطأ فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل والحاجة إلى البيان تعم القسمين، فلا داعي إلى اختصاص الحكم، وإلا صار الكلام لغواً.

والجواب من ثلاثة أوجه:

الأول: إن هذا عكس الواجب، فإنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع اللفظ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أما أن يكون الوضع تابعا لمعرفة الفائدة فلا.

الثاني: هو أن عماد هذا الكلام أصلان: أحدهما أنه لا بد من فائدة التخصيص والثاني أنه لا فائدة إلا اختصاص الحكم والنتيجة أنه الفائدة إذا، ومسلم أنه لا بد من فائدة، لكن الأصل الثاني وهو أنه لا فائدة إلا هذا فغير مسلم، فلعل فيه فائدة أخرى، فليست الفائدة محصورة في هذا، بل البواعث على التخصيص كثيرة واختصاص الحكم أحد البواعث.

فإن قيل فلو كانت له فائدة أو عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه؟
قيل لهم: ولم قلتم أن كل فائدة ينبغي أن تكون معلومة لكم؟ ولم جعلتم عدم علم الفائدة علماً بعدم الفائدة؟ فإنه خطأ، فعماد هذا الدليل هو الجهل بفائدة أخرى.

الثالث: إن تخصيص اللقب لا يقول به محصل فلم لم تطلبوا الفائدة فيه؟ فإذا خصصت الأشياء الستة في الربا وعمم الحكم في المكيلات والمطعمات عند الشافعية كلها وخصص الغنم بالزكاة مع وجوها في الإبل والبقر فما سببه مع استواء الحكم؟ فيقال: لعل إليه داعياً من سؤال أو حاجة أو سبب لا نعرفه فليكن كذلك في تخصيص الحكم بالوصف.

الدليل السادس: قالوا إن التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة، وذلك يوجب الثبوت بثبوت

العلة والانتفاء بانتفائها.

والجواب: إن الخلاف في العلة والصفة واحد فتعلق الحكم بالعلة يوجب ثبوته بشوئها وأما انتفاؤه بانتفائها فلا، بل يبقى بعد انتفاء العلة على ما يقتضيه الأصل وكيف ونحن نجوز تعليل الحكم بعلتين، فلو كان إيجاب القتل بالردة نافيا للقتل عند انتفائها لكان إيجاب القصاص نسخا لذلك النفي، بل فائدة ذكر العلة معرفة الرابطة فقط، وليس من فائدته أيضاً تعدية العلة من محلها إلى غير محلها.

الدليل السابع: قالوا تخصيصات في الكتاب والسنة تدل على النفي عما عداه.

والجواب عن جميعها أنها ليست من قبيل مفهوم المخالفة، بل النفي فيها إما لبقائها على الأصل، أو عرف من دليل آخر، ولو دل ما ذكره لدلت جميع التخصيصات على النفي عما عداه، لكن هناك تخصيصات في الكتاب والسنة لا أثر لها على نقيضه، كقوله تعالى "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ"^{٥٢٢} في جزاء الصيد إذ يجب على الخاطيء أيضاً عندكم، وقوله تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ"^{٥٢٣} إذ تجب على العائد عند الشافعي، وغير ذلك مما لا تحصى كثرة.^{٥٢٤}

أدلة نفاة المفهوم

وقد استدل النافون لمفهوم المخالفة بأدلة عديدة أغلبها منقوضة، وسلم من النقض ما

يلي:

الدليل الأول:

أن ما ينصبه الله دليلاً على الحكم الشرعي لا يتخلف عن الدلالة على الحكم، فلو

^{٥٢٢} — (سورة المائدة: ٩٥)

^{٥٢٣} — (سورة النساء: ٩٢)

^{٥٢٤} — انظر المستصفي للعرزالي ١٩٤/٢ وما بعدها، والتقريب والتحجير، لابن أمير الحاج شرح

التحجير، لابن الهمام شرح التحجير ١١٥/١ فما بعدها.

كان مفهوم المخالفة دليلاً لما تخلف عن الدلالة على الحكم، لكننا وجدنا الله تعالى قد خص أشياء فذكر بعض أوصافها ثم علق بها أحكاماً ثم لم يكن تخصيصه إياها موجبا للحكم فيما لم يذكر بخلافها.

نحو قوله تعالى "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ" ^{٥٢٥} فخص النهي عن قتل الأولاد لحال خشية الإملاق ولم يختلف حكم النهي في الحالين.

وقال تعالى "مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ" ^{٥٢٦} فخص النهي عن الظلم بهذه الأشهر، ومعلوم صحة النهي عنه فيهن وفي غيرهن.

ونحو قوله تعالى "فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا" ^{٥٢٧} وغير جائز له أكلها بحال وإن خص حال الإسراف والمبادرة لبلوغهم.

وكقوله تعالى "إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنِ يَخْشَاهَا" ^{٥٢٨} وهو صلى الله عليه وسلم نذير للبشر. وقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ مِضَاعَةً وَمَنْ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" ^{٥٢٩} ولا يجوز أكله بحال وإن لم يكن أضعافاً مضاعفة.

وقال تعالى "وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ" ^{٥٣٠} وقد وافق القائلون بمفهوم المخالفة على أن المخطئ مثله في وجوب الجزاء.

٥٢٥ — (سورة الإسراء: ٣١)

٥٢٦ — (سورة التوبة: ٣٦)

٥٢٧ — (سورة النساء: ٦)

٥٢٨ — (سورة النازعات: ٤٥)

٥٢٩ — (سورة آل عمران: ١٣٠)

٥٣٠ — (سورة المائدة: ٩٥)

وقال تعالى "وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ"^{٥٣١} ولم ينتف به وجوب الكفارة على العائد مع ذكره الانتقام دون غيره.

وقال تعالى "فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ"^{٥٣٢} ووافق المخالف على أن ذلك حكمهن وإن لم يحصن.

وهذا أكثر من أن يحصى فلما وجدنا هذه الألفاظ التي توجب عند القائلين بالمفهوم الحكم فيما عداها بخلاف حكمها، ثم وجدناها وما عداها متساوية في الحكم، ولم يكن لما ادعوه من التخصيص تأثير في الحكم الذي هو مدلوله، علمنا أن مثلها لا يكون دليلاً لله تعالى لأنها لو كان دليلاً لما وجدت في حال خالية عن مدلولها.

وبعبارة أخرى أنه لو كان تخصيص الشيء بالذكر نافياً للحكم عند عدمه لما جاز ثبوته عند عدمه، لأن فيه إبطال الدليل، وإبطال الدليل خلاف الأصل، لكننا نجد في نصوص كثيرة أن الشيء يخص بالذكر ومع ذلك يثبت الحكم عند عدمه ولا يدل على نفي الحكم عما عداه.^{٥٣٣}

الدليل الثاني:

هو دليل السير والتقسيم وبإبطال الأقسام كلها يبطل الاستدلال، خلاصة هذا الدليل أن تخصيص الشيء بالذكر إما أن يكون دالاً على نفي الحكم عما عداه بصريح الخطاب وهذا باطل إذ لا قائل به.

أو يكون دالاً على الحكم من جهة أن تخصيص الشيء بالذكر يستدعي فائدة ولا فائدة سوى نفي الحكم عما عداه، وهذا أيضاً باطل إذ هناك فوائد كثيرة لتخصيص الشيء بالذكر سوى نفي الحكم عما عداه، وعدم العلم بهذه الفوائد ليس علماً بعدمها.

أو يكون تخصيص الشيء بالذكر دالاً على نفي الحكم عما عداه من جهة أخرى، وهذا أيضاً باطل، لأن الأصل عدمه ومن يدعيه فعليه بيانه. فإذا بطلت هذه الوجوه الثلاث لدلالة

^{٥٣١} — (سورة المائدة: ٩٥)

^{٥٣٢} — (سورة النساء: ٢٥)

^{٥٣٣} — راجع للتفصيل الفصل للحصاص ٢٩٥/١ — ٢٩٧، والإحكام للأمدى ٩٤/٣ — ٩٥.

طرق الدلالة بين الحنفية والمتكلمين

نستطيع أن نلخص بعد هذا التفصيل نقاط الاتفاق والاختلاف في طرق الدلالة بين الحنفية والمتكلمين على النحو التالي:

١— الدلالات عند الحنفية أربع، هي: عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص واقتضاء النص.

وهي عند المتكلمين ست: دلالة المنطوق الصريح، والأنواع الثلاثة للمنطوق غير الصريح (دلالة الاقتضاء، ودلالة الإيماء، ودلالة الإشارة) ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة. فإن الحنفية يعتبرون الاستدلال بمفهوم المخالفة فاسداً، بينما يعتبره المتكلمون وجهاً صحيحاً من وجوه الاستدلال.

٢— وافق الحنفية والمتكلمون في ما يتعلق بنوعين من طرق الدلالة لفظاً ومعنى هما: إشارة النص واقتضاء النص.

٣— وعبارة النص عند الحنفية يشمل المنطوق الصريح ودلالة الإيماء عند المتكلمين.

٤— ودلالة النص عند الحنفية يرادف مفهوم الموافقة عند المتكلمين الذي يسميه بعضهم لحن الخطاب أو فحوى الخطاب، وسماه بعض الحنفية بمفهوم الموافقة أيضاً. فالحنفية والمتكلمون متفقون في أمور كثيرة متعلقة بطرق الدلالة وإن اختلفت التسميات في بعضها لكن مآل الجميع واحد فيما عدا مفهوم المخالفة. إلا أن هناك أمور أدت إلى الاختلاف بين المفسرين، وسنتناول هذه النقاط وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام في المباحث القادمة.

المبحث الثالث

أثر القواعد الأصولية

المتعلقة بطرق الدلالة

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

أولاً: إشارة النص و أثرها في اختلاف التفسير

قد تقرر فيما مضى أن في دلالة الإشارة نوع غموض لا يدركها جميع الناس، بل يختص بفهمها الخواص، ويعتبر من محاسن الكلام البليغ، وينشأ الغموض في هذه الدلالة من جهة أن دلالة اللفظ فيها على المعنى تكون التزامية، ولا يكون مقصودا بسوقه، ومن هنا يختلف المفسرون والفقهاء في فهم إشارات القرآن الكريم، فيتنبه بعضهم لإشارة غامضة وردت في آية بينما لا يتنبه إليها الآخرون، فيختلفون في تفسيرها، ولنوضح ذلك بالأمثلة التالية:

المسألة الأولى: ذبيحة المحرم

قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ" ^{٥٣٥} فقد ساق الله تعالى هذا الكلام لتحريم الصيد على المحرم لكن فهم بعضهم منها بالإشارة مسألة ذبيحة المحرم، والبعض الآخر لم يأخذوا بهذه الإشارة ومن هنا اختلفوا في المسألة على مذاهب:

المذهب الأول

يرى الحنفية أن ما يذبحه المحرم هو غير ذكي لا يجوز أكله لا للمحرم ولا لغيره، ^{٥٣٦} فإن الله تعالى سماه قتلا في قوله: "لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم" والمقتول لا يجوز أكله، وإنما يجوز أكل المذبوح على شرائط الزكاة، وما ذكي من الحيوان لا يسمى مقتولا، لأن كونه مقتولا يفيد أنه غير مذكى، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لحمس يقتلن المحرم في الحل والمحرم" ^{٥٣٧} قد دل على أن هذه الخمسة ليست مما يؤكل، لأنه مقتول غير مذكى، ولو كان

^{٥٣٥} — (سورة المائدة: ٩٥)

^{٥٣٦} — انظر بداية المبتدي للمرغيناني ج: ١ ص: ٥٣ "وإذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يعل

أكلها".

^{٥٣٧} — أخرجه النسائي في المجتبى ج: ٥ ص: ١٨٨ برقم: ٢٨٢٩ عن عائشة عن النبي صلى الله

عليه وسلم قال حمس يقتلن المحرم الحية والفأرة والجدأة والغراب الأبقع والكلب العقور".

ومسند أبي يعلى ج: ٤ ص: ٣١٧، برقم: ٢٤٢٨، ومسند الطيالسي ج: ١ ص: ٢٥٧، برقم:

مذكى لم تكن إفاته روحه قتلا ولم يكن يسمى بذلك.

وذكر الجصاص أن سعيد بن المسيب فهم ذلك من الآية الكريمة حين قال: في قوله: "لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم" قال: قتله حرام في هذه الآية وأكله حرام في هذه الآية يعني أكل ما قتله المحرم منه.

وروى عن الحسن أيضا بأكثر من سند أنه قال: كل صيد يجب فيه الجزاء فذلك الصيد ميتة لا يحل أكله، وقد روي عنه خلاف ذلك وهو أنه يحل أكله لغير المحرم.^{٥٣٨}

وذهب المالكية^{٥٣٩} إلى ما ذهب إليه الحنفية، إلا أن ابن العربي بنى المسألة على قاعدة أصولية أخرى، وهي أن النهي عن الشيء يدل على فساد المنهي عنه، فإنه جعل القتل أعم من الذبح والنحر والخنق والرضخ وغيره، فدلّت الآية عنده على تحريم كل فعل مفيت للروح على المحرم.

ثم قال: لما هي الله سبحانه المحرم عن قتل الصيد على كل وجه وقع عاماً، قال علماؤنا: لا يجوز ذبح المحرم للصيد على وجه التذكية، وبه قال أبو حنيفة.

المذهب الثاني

وقال الشافعي: ذبح المحرم للصيد زكاة، وتعلق بأنه صدرَ من أهله، وهو المسلم مضافاً إلى محله وهو الأنعام، فأفاد مقصوده وهو حل الأكل.^{٥٤٠}

ورد ابن العربي على دليل الشافعية بإبطال أهلية المحرم للذبح، فإن المحرم ليس بأهل لذبح الصيد، إذ الأهلية لا يستفاد عقلاً، وإنما يفيدها الشرع، وذلك بإذنه في الذبح، أو ينفيها الشرع أيضاً، وذلك بنهيه عن الذبح، والمحرم منهى عن ذبح الصيد بقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

^{٥٣٨} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٦٧/٢ — ٤٦٨.

^{٥٣٩} — راجع التاج والإكليل لأبي عبد الله العبدري ج: ٣ ص: ١٧٧.

^{٥٤٠} — وللشافعي في المسألة قولان، يقول النووي في المجموع ج: ٧ ص: ٢٧٢ "فعلی «الجدید»

ذبيحة المحرم ميتة، وعلى «القديم» ليست ميتة هذا في حق غيره، ولا خلاف في تحريمها عليه في الإحرام".

تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ" ^{٥٤١} فقد انتفت الأهلوية بالنهي. ^{٥٤٢}

رأي إلكيا الهراسي

وقد أشار إلكيا الهراسي إلى ما استدل به الجصاص على مذهبه من دلالة الإشارة في الآية فقال: "ولما قال: "لا تقتلوا" أمكن أن يكون تشبيهاً بما أن ذبيحة المحرم ميتة، لأن الله سماها قتلاً، والمقتول لا يؤكل، وإنما المأكول هو الذي يذبح".

ثم أبطل هذا الاستدلال بإثبات الترادف بين القتل والذبح في عرف الشرع، فإن القتل والذبح في عرف اللغة واحد، وإن وجد الفرق فهو فرق مأخوذ من عرف الشرع، ولا يظهر ذلك من عرف الشرع، فإن الله تعالى يقول "وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ" ^{٥٤٣} وكان ذلك محرماً، ويقال: ذبيحة الجحوسي وذبيحة الوثني، نعم الذي يقطع منه الحلق واللبة، يسمى في العرف والعادة مذبوها سواء كان مباحاً أو محرماً، والذي يرمى من بعيد ولا يذبح من الذبح المعتاد يسمى مقتولاً، ويسمى ذلك الفعل قتلاً.

قال الله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخَيْرِ وَمَا أَهْلٌ لِعَيْبِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ" ^{٥٤٤} وكل ذلك محرم، ومنه ما سمي مذبوهاً ومنه ما سماه موقوذاً، فلا يتعلق بمجرد هذا الاسم، وهذا توصل إلى إبطال ما استدل به الجصاص من الإشارة. ^{٥٤٥}

^{٥٤١} — (سورة المائدة: ٩٥)

^{٥٤٢} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٧٤/٢.

^{٥٤٣} — (سورة المائدة: ٣)

^{٥٤٤} — (سورة المائدة: ٣)

^{٥٤٥} — راجع أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٠٤/٣.

المسألة الثانية: النكاح من غير ولي

قال الله تعالى: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"^{٥٤٦}
وقال تعالى: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ النِّسَاءَ فَبَلَّغُنَّ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ"^{٥٤٧}.

اختلف العلماء في مسألة تزويج المرأة نفسها بناء على اختلافهم في فهم إشارة الآيتين على مذاهب:

المذهب الأول

فقال الإمام أبو حنيفة: للمرأة أن تزوج نفسها كفوا وتستوفي المهر، ولا اعتراض للولي عليها، وإن زوجت نفسها غير كفاء، فالنكاح جائز أيضاً، وللأولياء أن يفرقوا بينهما، وهو قول زفر ومحمد بن سيرين والشعبي و قتادة.^{٥٤٨}

المذهب الثاني

وقال بعضهم: لا نكاح إلا بولي وهو قول مالك في رواية أشهب عنه، وبه قال ابن أبي ليلى والثوري والحسن بن صالح والشافعي، وقال أبو يوسف: لا يجوز النكاح من غير ولي، فإن سلم الولي جاز، وإن أبي أن يسلم والزوج كفاء أجازه القاضي ويتم النكاح حين يجيزه القاضي.^{٥٤٩}

المذهب الثالث

وفرق بعضهم بين البكر والثيب فأباح تزويج الثيب نفسها دون البكر وهو قول داود

^{٥٤٦} — (سورة البقرة: ٢٣٠)

^{٥٤٧} — (سورة البقرة: ٢٣٢)

^{٥٤٨} — البحر الرائق لابن نجيم ج: ٣ ص: ١١٧

^{٥٤٩} — انظر مغني المحتاج لمحمد الخطيب الشربيني ج: ٣ ص: ١٤٧، طبع دار الفكر، بيروت،

رأي الجصاص في المسألة

ورجح الجصاص مذهب الحنفية، وفهم ذلك من إشارة آيات في القرآن الكريم منها: قوله تعالى " فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ " ^{٥٥١} فقد دلت هذه الآية من وجوه على جواز النكاح إذا عقدت على نفسها بغير ولي، ولا إذن وليها: أحدها: إضافة العقد إليها من غير شرط إذن الولي.

والثاني: نهي الولي عن العضل إذا تراضى الزوجان. ثم ناقش الجصاص الوجوه التي أوردها القائلون باشتراط الولي لصحة النكاح، يقول: فإن قيل: لولا أن الولي يملك منعها عن النكاح لما لها عنه كما لا ينهى الأجنبي الذي لا ولاية له عليها.

قيل له: هذا غلط لأن النهي يمنع أن يكون له حق فيما نهي عنه، فكيف يستدل به على إثبات الحق.

وأيضاً فإن الولي يمكنه أن يمنعها من الخروج والمراسلة في عقد النكاح، فجائز أن يكون النهي عن العضل منصرفاً إلى هذا الضرب من المنع، لأنها في الأغلب تكون في يد الولي بحيث يمكنه منعها".

وقد جعل بعضهم النهي عن العضل إشارة إلى أن الولي له حق الولاية والمنع ولو لم يكن له ذلك لما نهي عن العضل إلا أن الجصاص جعل ذلك دليلاً على الرأي الذي اختاره وذلك أنه لما كان الولي منهيًا عن العضل إذا زوجت هي نفسها من كفاء، فلا حق له في ذلك كما لو نهي عن الربا والعقود الفاسدة لم يكن له حق فيما قد نهي عنه، فلم يكن له فسخه، وإذا

^{٥٥٠} — وانظر لهذه المذاهب بداية المجهد ج: ٢ ص: ٧ فإنه قال: "فذهب مالك إلى أنه لا يكون

النكاح إلا بولي وأما شرط في الصحة في رواية أشهب عنه وبه قال الشافعي، وقال أبو حنيفة وزفر والشمعي والزهري: إذا عقدت المرأة نكاحها بغير ولي وكان كفواً جاز. وفرق داود بين البكر والثيب فقال باشتراط الولي في البكر وعدم اشتراطه في الثيب". وشرح فتح القدير ج: ٣ ص: ٢٥٥.

^{٥٥١} — (سورة البقرة: ٢٣٢)

اختصموا إلى الحاكم فلو منع الحاكم من مثل هذا العقد كان ظلما مانعا لما هو محظور عليه منعه فيبطل حقه أيضا في الفسخ، فيبقى العقد لا حق لأحد في فسخه فينفذ ويجوز.

واستدل الجصاص لتأييد رأيه بإشارة عدة آيات أخرى.

منها قوله تعالى: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ"^{٥٥٢} فإن الآية قد حوت الدلالة من وجهين على ما ذكر:

أحدهما: إضافة عقد النكاح إليها في قوله: "حتى تنكح زوجا غيره".

والثاني: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا"^{٥٥٣} فنسب التراجع إليهما من غير ذكر الوالي. ومنها قوله تعالى: "فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ"^{٥٥٤} فإنه قد سبق لإرشاد الأولياء عند انقضاء عدة المطلقات إلا أنها تدل بالإشارة على عدم اشتراط الوالي لتزويج المرأة، فجاز فعلها في نفسها من غير شرط الوالي، وفي إثبات شرط الوالي في صحة العقد نفى لموجب الآية.

ولما كان الشافعية والمالكية يرون أن المراد بالآية اختيار الأزواج وتقدير الصداق دون مباشرة العقد لأنه حق للأولياء.^{٥٥٥} رد عليهم الجصاص واعتبره غلطا من وجهين:

أحدهما: عموم اللفظ في اختيار الأزواج وفي غيره.

والثاني: أن اختيار الأزواج لا يحصل لها به فعل في نفسها، وإنما يحصل ذلك بالعقد الذي يتعلق به أحكام النكاح.^{٥٥٦}

٥٥٢ — (سورة البقرة: ٢٣٠)

٥٥٣ — (سورة البقرة: ٢٣٠)

٥٥٤ — (سورة البقرة: ٢٣٤)

٥٥٥ — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٨٤/١.

٥٥٦ — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٠٠/١.

رأي إلكيا الهراسي

وقد رد إلكيا الهراسي وابن العربي ما تمسك به الجصاص من الإشارات، فإن إلكيا الهراسي قرر دليل الحنفية أولاً بأن أصحاب أبي حنيفة قالوا إن معنى هذه الآية (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن" لا يتحقق عندكم، فإن الولي إذا كان هو الزوج والمتصرف، فلا يقال: لا تمنعوا فلانا من أن يبيع، وأنتم البائعون، فلو لم يكن إلى المرأة النكاح لما صح أن يقول: فلا تمنعوهن من النكاح أن ينكحن، وهو لا يمنعها إنما يمنع نفسه. وقوله: "ينكحن" فعل مضاف إليهن، وإذا نكحها عن البيع وجب أن لا يكون له حق بما نهي عنه من منع المرأة.

فتقدير الكلام، ليس للولي منع المرأة من النكاح إذا تراضوا بينهم بالمعروف وهو الكفء، وإنما نهي الله تعالى عن العضل إذا تراضوا بينهم بالمعروف. وقال: ومما استشهدوا به أيضاً قوله تعالى: "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"^{٥٥٧} ولم يذكر الولي"^{٥٥٨}.

واستبعد ما استدلوا به وزعم أن ما ذكروه غلط، وذلك أن الله سبحانه إنما قال: "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ"، وقوله: "أن ينكحن أزواجهن" بناء على العادة الجميلة المندوب إليها في الشرع، وهي تفويضهن النكاح إلى الأولياء بعد الرضا بالأزواج، واختيارهم، لا مباشرة المرأة عقد النكاح دون الأولياء، فإن ذلك حرم للمروءة وهتك للستر، وفتح لأبواب التهمة وشناعة في العرف. فالمراد بإضافة فعل النكاح إلى النساء تفويضهن النكاح إلى الأولياء، ولا تدل هذه الإضافة على مباشرة النساء العقد.

رأي ابن العربي

وأما ابن العربي فيرى أن قوله تعالى: "حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" لا يدل على جواز تزويج المرأة نفسها، لأن النكاح في هذه الآية بمعنى الوطاء دون العقد، ولو استدل سعيد بن المسيب بهذه الآية لجازله ذلك، لأن النكاح بمعنى العقد عنده. (فإنه يرى أن النكاح في الآية بمعنى العقد،

^{٥٥٧} — (سورة البقرة: ٢٣٠)

^{٥٥٨} — راجع أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١٨٤/١ - ١٨٥.

ويكفي العقد لتحليل المغلظة دون الوطاء)، وأما الحنفية الذين يرون أن النكاح في هذه الآية بمعنى الوطاء فلا يصح الاستدلال لهم علينا بهذه الآية.

ثم أبطل جواب الحنفية عن الاعتراض الذي أورده، بأن القرآن اقتضى تحريمها إلى العقد، والسنة لم تبدل لفظ النكاح ولا نقلته عن العقد إلى الوطاء، إنما زادت شرطاً آخر وهو الوطاء.

أبطل هذا الاعتراض بأن اللفظ في القرآن إذا احتمل معنيين، فأثبتت السنة أن المراد أحدهما، فلا يقال إن القرآن اقتضى أحدهما وزادت السنة الثاني، وإنما يقال: إن السنة أثبتت المراد منهما، والعدول عن هذا جهل بالدليل أو مراغمة وعناد في التأويل.^{٥٥٩}

ويمكن أن يقال في جواب ما أورده ابن العربي: أن النكاح في هذه الآية بمعنى العقد وزادت السنة شرط ذوق العسيلة لتحليل المرأة المطلقة بالطلاق المغلظ، وذلك لأن النكاح أضيف إلى المرأة، والوطاء لا يضاف إليها بل يضاف إلى الرجل، فلو كان بمعنى الوطاء لأضيف إلى الرجل دون المرأة.

وذكر ابن العربي أن قوله تعالى: "فلا تعضلوهن" دليل قاطع على أن المرأة لا حق لها في مباشرة النكاح، وإنما هو حق الولي خلافاً لأبي حنيفة، ولو لا ذلك لما نهاه الله عن منعها.^{٥٦٠} لكن المنصف لا يرى في هذه الآية متمسكاً لمن يشترط إذن الولي للنكاح، فضلاً أن يكون دليلاً قاطعاً، ومن هنا يقول ابن رشد: "فأما قوله تعالى: "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ"^{٥٦١} فليس فيه أكثر من نهي قرابة المرأة وعصبتها من أن يمنعوها النكاح.

وليس نهيهم عن العضل مما يفهم منه اشتراط إذهم في صحة العقد لا حقيقة ولا مجازاً، أعنى بوجه من وجوه أدلة الخطاب الظاهرة أو النص، بل قد يمكن أن يفهم منه ضد هذا، وهو

^{٥٥٩} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٦٨/١.

^{٥٦٠} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٧٢/١.

^{٥٦١} — (سورة البقرة: ٢٣٢)

أن الأولياء ليس لهم سبيل على من يلونهم".^{٥٦٢}

ثانيا: اقتضاء النص وأثره في اختلاف التفسير

اختلف العلماء في بعض الآيات هل هي من قبيل الاقتضاء والإضمار أم لا؟ فمن يجعلها من قبيل الاقتضاء والإضمار يفسرها بمعنى، ويستنبط منها حكما، ومن لا يجعلها من قبيل الإضمار والاقتضاء يستنبط منها حكما آخر، وقد فرق بعضهم بين الاقتضاء والمضمر، إلا أن الذي نمشي عليه في هذا البحث هو عدم الفرق بين الاقتضاء والإضمار.

مثال ذلك:

قوله تعالى: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ".^{٥٦٣}

وقد ترتب على الإضمار في هذه الآية الاختلاف في مسألتين:

إحداهما: الكفارة في اليمين الغموس

اختلف الفقهاء في اليمين الغموس فقال الحسن بن صالح و الأوزاعي والشافعي: فيها

الكفارة.^{٥٦٤}

وقال الحنفية والمالكية والليث وأحمد بن حنبل أن لا كفارة فيها.^{٥٦٥}

^{٥٦٢} — بداية المجتهد لابن رشد ١٠/٢.

^{٥٦٣} — (سورة المائدة: ٨٩)

^{٥٦٤} — قال الغزالي: "وأشرنا بالماضي إلى يمين الغموس، فإنها توجب الكفارة عندنا خلافا لأبي حنيفة

رحمه الله". الوسيط، للغزالي ج: ٧ ص: ٢٠٣.

^{٥٦٥} — مواهب الجليل ج: ٣ ص: ٢٦٦، وبدائع الصنائع، للكاساني ج: ٣ ص: ١٥، وكشاف

القناع ج: ٦ ص: ٢٣٥.

دليل القائلين بوجوب الكفارة

واستدل موجبو الكفارة في اليمين الغموس على مقاتلهم بالعمومات الواردة في القرآن الكريم: مثل قوله تعالى "وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ" ^{٥٦٦} وقوله تعالى: "ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ" ^{٥٦٧}

فإن عموم هذه الآيات يقتضي إيجاب الكفارة في سائر الأيمان إلا ما خصه الدليل من اللغو، فقد بنوا دليلهم على عموم هذه الآيات من غير أن يكون فيها إضمار أو اقتضاء.

دليل القائلين بعدم إيجاب الكفارة في الغموس

ويرى القائلون بعدم إيجاب الكفارة في الغموس أن الآيات المذكورة ليست على عمومها بل فيها ضمير فلا يصح التعلق بعمومها. يقول الجصاص في هذا السياق "فإن قال قائل قوله تعالى: "ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ" ^{٥٦٨} يقتضي عمومه إيجاب الكفارة في سائر الأيمان إلا ما خصه الدليل.

قيل له: ليس كذلك لأنه معلوم أنه قد أراد به اليمين المعقودة على المستقبل فلا محالة أن فيه ضميرا يتعلق به وجوب الكفارة وهو الحنث، وإذا ثبت أن في الآية ضميرا سقط الاحتجاج بظاهرها، لأنه لا خلاف أن اليمين المعقودة لا تجب بها كفارة قبل الحنث، فثبت أن في الآية ضميرا فلم يجز اعتبار عمومها إذ كان حكمها متعلق بضمير غير مذكور فيها" ^{٥٦٩} فبنى استدلاله بالضمير، وكان ذلك سبب الاختلاف. والله اعلم.

الثانية: الكفارة قبل الحنث

واختلف الفقهاء في جواز تقديم الكفارة على الحنث:

^{٥٦٦} — (سورة المائدة: ٨٩)

^{٥٦٧} — (سورة المائدة: ٨٩)

^{٥٦٨} — (سورة المائدة: ٨٩)

^{٥٦٩} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٥٤/٢.

فقال الإمام أبو حنيفة: لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث.^{٥٧٠}

وقال الإمام الشافعي: يجوز ذلك،^{٥٧١} وعن الإمام مالك روايتان مثل المذهبين^{٥٧٢} وقد بنى الخلاف على الاقتضاء والإضمار.

دليل من يجوز تقديم الكفارة على الحنث

ولما رأى الشافعية الكفارة متعلقة باليمين، وأوها سببا في اليمين أجازوا تقديم الكفارة على الحنث، لأن اليمين سبب الكفارة، ولذلك أضافها الله إليه فقال: "فكفارته" وقال "ذلك كفارة أيمانكم" ومعنى ذلك أن الكفارة نتيجة أيمانكم، ولا فرق بين أن يقول: "ذلك كفارة أيمانكم" وبين أن يقول: ذلك حكم أيمانكم، إذ كانت الكفارة حكما ولا حكم سواها.

فإذا قال: ذلك حكم أيمانكم دل على أن اليمين سبب الكفارة، وكذلك يدل قوله تعالى: "ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم" على أن اليمين سبب الكفارة.^{٥٧٣}

ومثله قال ابن العربي: "وتعلق الذين جوزوا التقديم بأن اليمين سبب الكفارة والدليل عليه قوله تعالى " ذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ " فأضاف الكفارة إلى اليمين، والمعاني تضاف إلى أسبابها، وأكدوا ذلك بوجهين:

أحدهما: أن الحنث قد يكون من غير فعله كقوله: والله لا جاء فلان غدا من سفره ولا طلعت الشمس غدا.

الثاني: أن شهود اليمين بالطلاق على الزوج إذا رجعوا وجب عليهم الصداق، ولولا كون اليمين سببا ما ضمنوا ما لا تعلق له بالتفويت، لأن التفويت على قولهم إنما يتعلق بالسبب الذي هو الحنث لا اليمين.^{٥٧٤}

^{٥٧٠} - البحر الرائق، لابن نجيم ج: ٤ ص: ٣١٦.

^{٥٧١} - التنبيه، للفيروزآبادي ج: ١ ص: ١٩٩.

^{٥٧٢} - النمر الداني شرح رسالة القيرواني ج: ١ ص: ٤٢٧.

^{٥٧٣} - أحكام القرآن، لإلكيا المراسي ٩٥/٣.

^{٥٧٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٥٦/٢.

فهؤلاء لا يضمنون شيئا في هذه الآيات، ويحملونها على ظواهرها، وظواهرها تدل على أن اليمين سبب الكفارة دون الحنث، فكلما وجد السبب وجد الحكم.

رأي من لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث

أما الحنفية وبعض المالكية فيرون أن في الآية ضميرا واقتضاء، وذلك لأن الآية وردت لإيجاب الكفارة، والكفارة لا تكون واجبة إلا بعد الحنث، فلا بد من إضمار الحنث في الآية، وذلك لأن قوله: "بما عقدتم الأيمان فكفارته" يدل على إيجاب الكفارة.

وإذا دل على إيجابها فإنه لا خلاف أن فيه ضميرا، إذ لا قائل بإيجابها قبل الحنث، وقد علمنا لا محالة أن الآية قد تضمنت إيجاب الكفارة، فإن كفارة اليمين واجبة عند الجميع وليس في القرآن ما يدل عليها إلا ما ذكر من الآيات.

فثبت أن المراد بما عقدتم الأيمان وحنثتم فيها فكفارته، وهو كقوله تعالى: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ^{٥٧٥}" والمعنى فافطر فعدة من أيام آخر. وكقوله تعالى "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ^{٥٧٦}" فمعناه فحلق ففدية من صيام.

كذلك قوله "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ^{٥٧٧}" معناه فحنثتم فكفارته لاتفاق الجميع أنها غير واجبة قبل الحنث، وقد اقتضت الآية إيجاب الكفارة، ولا تجب الكفارة إلا بعد الحنث، فثبت أن فيه ضمير الحنث، فعلمنا أن المراد إذا حنثتم فكفارته إطعام عشرة مساكين، وكذلك قوله: "ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم^{٥٧٨}" وحنثتم.

^{٥٧٥} — (سورة البقرة: ١٨٥)

^{٥٧٦} — (سورة البقرة: ١٩٦)

^{٥٧٧} — (سورة المائدة: ٨٩)

^{٥٧٨} — أحكام القرآن، للحصص ٤٥٥/٢ — ٤٥٦.

وذكر إلكيا الهراسي أن الحنفية يقولون بالإضمار في قوله تعالى: "ذَلِكَ كَفَّارَةٌ
أَيَّمَانِكُمْ"^{٥٧٩} فيكون معناه "ذلك كفارة أيمانكم إذا حنثتم". ثم خطأهم في ذلك وقال: وهذا
غلط منه (أبي حنيفة). وذلك لأن الكفارة لا تضاف عندهم إلى اليمين بل الكفارة كفارة
الحنث.

ثم أشار إلى ما ذكره الجصاص في المثال للإضمار وهو قوله تعالى: "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ
عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"^{٥٨٠} أن الإضمار في هذه الآية صحيح، لكن لا يصح في آية
كفارة اليمين. لأن الكفارة ستصبح كفارة الحنث دون كفارة اليمين مع أن الحنفية يميزون
إضافة الحكم إلى سببه أو إلى سبب سببه، لكن اليمين عندهم ليست سبب الكفارة ولا سبب
السبب.

فإن اليمين تضاد الحنث وتمنع منه، والحنث نقض اليمين فكيف يعقل إضافة الكفارة
إلى اليمين وليست هي سببا ولا سبب السبب.

فالإضافة إما أن تكون بطريق الحقيقة أو تكون بطريق المجاز، وفي هذه الآية — على
مذهب الحنفية — خارجة عن الوجهين.^{٥٨١}

وأشار ابن العربي إلى أن الإضمار يجب لتصحيح الكلام شرعا وذلك لأن الكفارة إنما
هي لرفع الإثم، وما لم يحنث لم يكن هنالك ما يرفع فلا معنى لفعالها، لأن الكفارة لا ترفع
المستقبل، وإنما ترفع الماضي من الإثم، فهذا الذي يقتضيه ظاهر قولنا: الكفارة، وهو الذي
أوجب أن نقدر الآية بقوله: ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتكم وحنثتم.^{٥٨٢}

^{٥٧٩} — (سورة المائدة: ٨٩)

^{٥٨٠} — (سورة البقرة: ١٨٥)

^{٥٨١} — انظر أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٩٥/٣ — ٩٦.

^{٥٨٢} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٥٦/٢.

ثالثاً: دلالة النص وأثرها في اختلاف التفسير

قد مرّ فيما مضى^{٥٨٣} أن دلالة النص — وهو مفهوم الموافقة عند الجمهور — منها ما هو ظني، ومنها ما هو قطعي وإذا كان ظنياً جاز الاختلاف فيه، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

المثال الأول: الكفارة في قتل العمد

قال الله تعالى: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ"^{٥٨٤} فقد أوجب الله الكفارة في قتل الخطأ بهذه الآية.

مذهب الإمام الشافعي

ويرى الإمام الشافعي أن العمد أولى بإيجاب الكفارة فيه، فإذا أوجبها في الخطأ فيكون في العمد أوجب.

يقول إلكياهراسي: إن الله تعالى ذكر في الخطأ تمام ما أوجب فيه، ثم أبان للعمد مزية على الخطأ، وذكر تلك المزية، وذلك لا ينفي إيجاب ما وجب في الخطأ، كما لا ينفي إيجاب الدية وإن وجبت في الخطأ، وإنما أوجب الله تعالى الكفارة في الخطأ تعظيماً لأمر الدم في مقابلته بالكفارة، وشرع في العمد مزية، فلا ينبغي أن تكون المزية مسقطة ما قد وجب في الخطأ، ولذلك قال الشافعي إذا وجبت الكفارة في الخطأ فلأن تجب في العمد أولى"^{٥٨٥}.

فمناط وجوب الكفارة تعظيم أمر الدم في الخطأ، وليس فيه إثم، فيكون قتل العمد أولى بذلك، وقد أشار ابن العربي إلى أن الإمام الشافعي أوجب الكفارة في قتل العمد بدلالة (مفهوم الموافقة) يقول: "وقال الشافعي فيه الكفارة لأنها إذا وجبت في قتل الخطأ ولا إثم فيه ففي العمد

^{٥٨٣} - راجع ص: ٦٩٣ من هذا البحث.

^{٥٨٤} - (سورة النساء: ٩٢)

^{٥٨٥} - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١/٤٨٢/٤٨٣.

مذهب الحنفية والمالكية

ويرى الحنفية والمالكية أن الآية لا تدل بدلالة النص (مفهوم الموافقة) على إيجاب الكفارة في قتل العمد، وذلك لأن الأمر الذي جعله الشافعية مناطاً للحكم ليس صحيحاً عند الحنفية والمالكية، يقول ابن العربي في ذلك: "قلنا: هذا يبعدها عن العمد لأن الله سبحانه لم يوجبها في مقابلة الإثم وإنما أوجبها عبادة أو في مقابلة التقصير، وترك الحذر والتوقي، والعمد ليس من ذلك".^{٥٨٧} فمناط الحكم التقصير وترك الحذر والتوقي، أو أنها أمر عبادي غير معلول بعلّة.

وإلى مثل ذلك أشار الجصاص فقال: فإن قيل لما وجبت الكفارة في الخطأ فهي في العمد أوجب لأنه أغلظ؟

قيل له: ليست هذه الكفارة مستحقة بالمأثم، فيعتبر عظم المأثم فيها، لأن المخطئ غير آثم، فاعتبار المأثم فيه ساقط، وأيضاً قد أوجب النبي صلى الله عليه وسلم سجود السهو على الساهي ولا يجب على العمد وإن كان العمد أغلظ".^{٥٨٨} فالأمر الذي جعله الشافعية مدار الحكم لا يصلح عند الجصاص أن يكون مناطاً له.

المثال الثاني: جواز دفع القيمة في الكفارات

قال الله تعالى: "فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ"^{٥٨٩}

اختلف الفقهاء والمفسرون في دفع القيمة بدل الطعام والكسوة في الكفارات، فأجازه

^{٥٨٦} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٥٩٩.

^{٥٨٧} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٥٩٩.

^{٥٨٨} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/٤٥.

^{٥٨٩} — (سورة المائدة: ٨٩)

وسبب هذا الاختلاف الاستدلال بدلالة النص الذي مناط الحكم فيه ظني، فقد جعل الحصص الرازي مقصود الحكم حصول النفع للمساكين وسد خللتهم، وهذا يحصل بدفع القيمة، وقد يكون الثمن أجدى وأنفع من الطعام والكسوة فدلّت الآية بمفهوم الموافقة على جواز دفعه بدل الطعام والكسوة.

يقول: وأجاز أصحابنا إعطاء قيمة الطعام والكسوة لما ثبت أن المقصد فيه حصول النفع للمساكين بهذا القدر من المال ويحصل لهم من النفع بالقيمة مثل حصوله بالطعام والكسوة".

ثم ذكر أن جواز دفع الثمن يفهم من الآية لغة، ليس قياساً على الطعام والكسوة يقول: "وليس يمتنع إطلاق الاسم على من أعطى غيره دراهم يشتري بها ما يأكله ويلبسه بأن يقال: قد أطعمه وكساه، وإذا كان إطلاق ذلك سائغاً انتظمه لفظ الآية".

ثم أقام الدليل على أن المقصد من الكفارة نفع المساكين، وذلك أن حقيقة الإطعام أن يطعمه إياه بأن يبيحه له فيأكله، ومع ذلك فلو ملكه إياه ولم يأكله المسكين وباعه أجزاءه، وإن لم يتناوله حقيقة اللفظ بحصول المقصد في وصول هذا القدر من المال إليه وإن لم يطعمه ولم ينتفع به من جهة الأكل، وكذلك لو أعطاهم كسوة فلم يكتسبها وباعها وإن لم يكن له كاسياً بإعطائه إذ كان موصلاً إليه هذا القدر من المال بإعطائه إياه.

فثبت بذلك أن المقصد ليس حصول المطعم والاكْتسَاء، بل المقصد وصول هذا القدر من المال إليهم، فلا يختلف حينئذٍ حكم الدراهم والثياب والطعام.

واستشهد الحصص على أن المقصود هو إيصال هذا القدر من المال إلى المساكين بالمأثور بأن النبي صلى الله عليه وسلم قدر في صدقة الفطر نصف صاع من بر أو صاعاً من تمر أو شعير، ثم قال: أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم،^{٥٩١} فأخبر أن المقصود حصول الغنى لهم عن

٥٩٠ — قال الطحاوي: "القيمة في كفارة اليمين قال أصحابنا (الحنفية) تجوز القيمة في الكسوة و الطعام وقال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا تجزئ". مختصر اختلاف العلماء: للحصص ج: ٣ ص: ٢٤٨

٥٩١ — رواه الدارقطني في سننه ج: ٢ ص: ١٥٢، برقم: ٦٧، وقال الزيلعي: "قال عليه السلام

المسألة لا مقدار الطعام بعينه، إذ كان الغنى عن المسألة يحصل بالقيمة كحصوله بالطعام.^{٥٩٢}
وأشار ابن العربي إلى أن الغرض من الكفارة عند الحنفية سد الخلة ورفع الحاجة،
فالقيمة تجزئ فيها عندهم.^{٥٩٣}

ويرى المالكية والشافعية أن تحديد الطعام والكسوة أمر تعبدى، وليس معلولا بعلّة، ومن
هنا يرون أنه لا يجوز بدلها القيمة.

يقول ابن العربي: "قلنا: إن نظرتم إلى سد الخلة فأين العبادة؟ وأين نص القرآن على
الأعيان الثلاثة والانتقال بالبيان من نوع إلى نوع، ولو كان المراد القيمة لكان في ذكر نوع
واحد ما يرشد إليه ويغني عن ذكر غيره".^{٥٩٤}

وقد أشار إلكياالمهراسي إلى أن الآية ليست معلولة بعلّة، واحتج في منع القيم في
الكفارات، بأن الله عز وجل ذكر الطعام والكسوة والتحرير، فلو جازت القيمة كان على
تقدير أن المقصود منه حصول هذا القدر من المال للمساكين.

ولو كان المقدار مقصودا لما خير بين الإطعام والكسوة والتحرير مع تفاوت قيمها في
الغالب من الأحوال، وهو مثل احتجاج بعض أصحابنا في منع القيم بإيجاب رسول الله في
الحيوان شاتين أو عشرين درهما مع التفاوت غالبا، وإيجاب الصاع من التمر والزبيب والبر

أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم قلت غريب هذا اللفظ وأخرجه الدارقطني في سننه عن أبي معشر عن نافع عن
ابن عمر قال فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر وقال: أغنوهم في هذا اليوم. ورواه بن عدي
في الكامل وأعله بأبي معشر بنجيح ولفظه وقال: أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم.

وأسند تضعيف أبي معشر عن البخاري والنسائي وابن معين، ومشاه هو، وقال: مع ضعفه يكتب
حديثه، وذكر الحاكم هذا الحديث في علوم الحديث بزيادة فيه، ولم يعله الشيخ (ابن دقيق العيد) في الإمام إلا
بأبي معشر قال: قال البخاري: منكر الحديث. راجع نصب الراية ج: ٢ ص: ٤٣٢.

^{٥٩٢} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٥٩/٢.

^{٥٩٣} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٦٠/٢.

^{٥٩٤} — أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٦٠/٢.

والشعير مع تفاوت قيمتها غالبا فهذا أقوى الحجج في إبطال القيمة.^{٥٩٥}
وناقش أبو بكر الجصاص الرازي حجتهم هذه، وقرر أن المقصود هو إيصال هذا القدر
من المال، والتخيير بين هذه الأشياء الثلاثة وقيمتها كان للتوسعة على الإنسان في اختيار الأرفع
والأوكس.^{٥٩٦}

رابعاً: الاحتجاج بمفهوم المخالفة وأثره في اختلاف التفسير

وقد مر فيما مضى^{٥٩٧} أن الأصوليين اختلفوا في الاحتجاج بمفهوم المخالفة، فمنهم من
يقول إن تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي ما عداه، والآخر يرون أنه لا يدل على نفي
ما عداه، ومن هنا اختلفوا في تفسير آيات من القرآن الكريم واستنباط الأحكام منها، ونحن
نورد بعض الأمثلة لذلك:

المثال الأول

قوله تعالى: وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ".^{٥٩٨}

اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية في موضعين:

أحدهما: جواز نكاح الأمة مع الطول لنكاح الحرة المومنة.

والثاني: نكاح الأمة الكافرة.

فمن اعتبر مفهوم المخالفة دليلاً صحيحاً حرم نكاح الأمة مع الطول لنكاح الحرة،
وكذا حرم نكاح الأمة الكافرة، ومن اعتبره وجهاً فاسداً من وجوه الاستدلال قال بجوازهما،

^{٥٩٥} — انظر أحكام القرآن، لإكيا المراسي ٩٨/٣.

^{٥٩٦} — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٦٠/١.

^{٥٩٧} — راجع ص: ٧١٧ من هذا البحث.

^{٥٩٨} — (سورة النساء: ٢٥)

وإليك تفصيل إحدى هاتين المسألتين، وهي مسألة نكاح الأمة:

مسألة: جواز نكاح الأمة

فقد اختلف فقهاء الأمصار في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول

قال مالك والليث والأوزاعي والشافعي: الطول المال، فإذا وجد طولاً إلى الحرة لا يتزوج أمة، وإن لم يجد طولاً لم يتزوجها أيضاً حتى يخشى العنت على نفسه.

المذهب الثاني

وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد: للرجل أن يتزوج أمة إذا لم تكن تحت حرة وإن وجد طولاً إلى الحرة، ولا يتزوجها إذا كانت تحت حرة. وقال سفيان الثوري: إذا خشي على نفسه في المملوكة فلا بأس بأن يتزوجها.^{٥٩٩}

أدلة ابن العربي وإكيا الهراسي

واستدل المفسرون من المالكية والشافعية لتأييد مذهبهم بمفهوم المخالفة. ذكر ابن العربي أن الله تعالى لم يبيح نكاح الأمة إلا بشرطين:

أحدهما: عدم الطول.

والثاني: خوف العنت.

فجاء به شرطاً على شرط، ثم ذكر الحرائر من المؤمنات، والحرائر من أهل الكتاب ذكراً مطلقاً، فلما ذكر الإمام المؤمنات ذكرها مشروطاً مؤكداً مربوطاً.

واعترض عليه بأن هذا استدلال بمفهوم المخالفة، وهو من المتمسكات الفاسدة، فأجاب

من وجهين:

أحدهما: أنه قال: دليل الخطاب أصل من أصولهم، أثبت ذلك في أصول الفقه.

وحاول في الوجه الثاني أن يفرج الآية من مفهوم المخالفة في دلالتها على اشتراط

^{٥٩٩} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٥٨/٢. وبداية المجتهد لابن رشد ج: ٢

ص: ٣٢، وبدائع الصنائع للكاساني ج: ٢ ص: ٢٦٧.

الطول وخوف العنت لنكاح الأمة.

فذكر أن هذه الآية ليست مسوقة مساق دليل الخطاب، وإنما هي مسوقة مساق الإبدال، وإنما كانت تكون مسوقة مساق شبه دليل الخطاب لو قلنا انكحوا المحصنات بطول وعند خوف عنت، فأما وقد قال: ومن لم يستطع منكم فقرنه بالقدرة التي رتب عليها الإبدال في الشريعة وأدخلها في بابها بعبارتها ومعناها، لم يقدر أحد أن يخرجها عنها.^{٦٠٠}

وجعل إلكيا الهراسي قوله تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ"^{٦٠١} بمفهومه المخالف دليلاً على اشتراط عدم الطول وخوف العنت لجواز نكاح الأمة، ثم بين أن مفهوم المخالفة وجه صحيح من وجوه الاستدلال، وأجاب على ما أورده الجصاص من الاعتراضات على مفهوم المخالفة.

فذكر أن التعرض لإحدى الصفتين المتضادتين والتزول عن كلام مطلق يدل قطعاً على أن التقييد المذكور مقصود، لتعلق الحكم عليه وأنه لا يجوز إلغاؤه، نعم قد يجوز أن يذكر إحدى الحالتين، والمسكوت عنه أولى بالحكم المذكور من المنطوق به، فيتعرض لإحدى الحالتين تنبيهاً على ما هو أولى بالحكم من المذكور ولو أطلق الحكم لأمكن استثناء المذكور.

مثل قوله تعالى "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ"^{٦٠٢} وقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً"^{٦٠٣} وقوله تعالى "وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ"^{٦٠٤} فذكر أن هذه الأمثلة ليست من قبيل مفهوم المخالفة بل هذه أمثلة مفهوم الموافقة وفي أمثال ذلك يجوز تخصيص إحدى الحالتين تنبيهاً على ما هو الأولى بالحكم المذكور من الحالة الأخرى.

٦٠٠ — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٠٢/١.

٦٠١ — (سورة النساء: ٢٥)

٦٠٢ — (سورة الإسراء: ٣١)

٦٠٣ — (سورة آل عمران: ١٣٠)

٦٠٤ — (المؤمنون ١١٧)

وأما ما نحن فيه من جواز نكاح الأمة فقد تعرض فيه لحالة الضرورة في جواز النكاح فلا يقال حال عدم الحاجة أولى بجواز نكاح الأمة، والأمة في هذا المعنى أوفى من الحرّة، فإذا تبين ذلك، فذكر حالة الحاجة تنبيه على جعل الحاجة علة الإباحة، فإذا لم توجد الحاجة تحرم، فإن الذي يفهم من ثبوت الحاجة وأن ثبوته كان لأجلها يعلم انتفاءه عند عدم الحاجة.^{٦٠٥}

إلا أنه يمكن أن يقال إن السياق وإن دل على أن الحاجة علة لجواز نكاح الأمة فلا يلزم من انتفاء هذه العلة انتفاء الحكم، فإنه يجوز أن يكون للحكم أكثر من علة، فلا يلزم من كون الحاجة علة لجواز نكاح الأمة أن لا يكون له علة أخرى.

ثم بين أنه ذكر هذه الأمثلة وأجاب عليها لأن الرازي (أبو بكر الجصاص) لم ير لهذه الآية دلالة على ضد المذكور عند عدم الحاجة ورأى أن ذكر الحاجة في إباحة النكاح تنزل منزلة ذكر الإملاق والحاجة في تحريم القتل، ولم يجعل لهما مفهوما.

وقد غلط لأن كل ما استشهد به له مفهوم وفحوى، ولكنه من قبيل مفهوم الموافقة والتنبيه بالمذكور على مثله في غير المذكور، والقسم الآخر مفهوم المخالفة، وهو التنبيه بالمذكور على خلافه الذي لم يذكر، وهذان قسمان يعرفان لمحال الخطاب ومواضع الكلام ومواقع العلل والمعاني. فيرى إلكياهراسي أن ما ذكره الجصاص من الأمثلة فهي من قبيل مفهوم الموافقة، والذي نحن فيه من قبيل مفهوم المخالفة.

أدلة الجصاص

و أما الجصاص — كما مر في كلام إلكياهراسي — فقد أقام الدليل على منع الاستدلال بمفهوم المخالفة، وأثبت أن هذه الآية دالة على جواز نكاح الأمة عند عدم الطول إلى الحرّة لكنها ساكنة عن حكم نكاحها في غير هذه الحالة فيؤخذ ذلك من دليل آخر.

قال الله تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ".^{٦٠٦}

^{٦٠٥} — انظر أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٤١٥/١ — ٤١٦.

^{٦٠٦} — (سورة النساء: ٢٥)

فالذي اقتضته الآية المذكورة إباحة نكاح الإماء المؤمنات عند عدم الطول إلى الحرائر المؤمنات، لأنه لا خلاف أن المراد بالمحصنات هاهنا الحرائر، وليس فيها حظر لغيرهن، لأن تخصيص هذه الحال بذكر الإباحة فيها لا يدل على حظر ما عداها، كقوله تعالى "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ" ^{٦٠٧} لا دلالة فيه على إباحة القتل عند زوال هذه الحال.

وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" ^{٦٠٨} لا يدل على إباحتها إذا لم يكن أضعافاً مضاعفة.

وقوله تعالى: "وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ" ^{٦٠٩} ليس بدال على أن أحدنا يجوز أن يقوم له برهان على صحة القول بأن مع الله إله آخر تعالى الله عن ذلك. فإذا ليس في قوله تعالى "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ" ^{٦١٠} إلا إباحة نكاح الإماء لمن كانت هذه حاله، ولا دلالة فيه على حكم من وجد طولاً إلى الحرية لا يحظر ولا إباحة. ^{٦١١}

ومن هنا يطلب دليل آخر لحكم نكاح الأمة عند الطول إلى الحرية، فاستدل الجصاص على ذلك بعدة أدلة:

الدليل الأول

قوله تعالى: "فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ حِفْظُهُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا" ^{٦١٢} يرى الجصاص أن هذه الآية تدل من

^{٦٠٧} — (سورة الإسراء: ٣١)

^{٦٠٨} — (سورة آل عمران: ١٣٠)

^{٦٠٩} — (سورة المؤمنون: ١١٧)

^{٦١٠} — (سورة النساء: ٢٥)

^{٦١١} — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٥٧/٢.

^{٦١٢} — (سورة النساء: ٣)

وجهين على جواز تزوج الأمة مع القدرة على نكاح الحرة:
أحدهما: إباحة النكاح على الإطلاق في جميع النساء من العدد المذكور من غير تخصيص
لحرة من أمة.

والثاني: قوله تعالى في نسق الخطاب "أو ما ملكت أيمانكم" ومعلوم أن قوله "أو ما
ملكتم أيمانكم" غير مكلف بنفسه في إفادة الحكم، وأنه مفتقر إلى مقدر، وتقديره هو ما تقدم
ذكره مظهراً في الخطاب، وهو عقد النكاح، فكان تقديره فاعقدوا نكاحاً على ما طاب لكم
من النساء أو على ما ملكتم أيمانكم، ولا يجوز إضمار الوطاء فيه إذ لم يتقدم له ذكر، فثبت
بدلالة هذه الآية أنه محير بين تزوج الأمة أو الحرة.

والمراد بـ "ما طاب لكم" إما أن يكون ما يستطيعه الإنسان طبيعة - فيكون ذلك
تخييراً لنا - أو يكون معناه - ما حل لكم - فيكون ما ذكر بعده من قوله تعالى "مثنى وثلاث
ورباع فإن خفيتم ألبأ تعدلوا فواحدة أو ما ملكتم أيمانكم" ^{٦١٣} بيانا له.

الدليل الثاني:

واستدل أيضاً بقوله تعالى "وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم" ^{٦١٤} فإنه عموم
في الحرائر والإماء.

الدليل الثالث:

واستدل بقوله تعالى: اليَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ
وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ
قَبْلِكُمْ ^{٦١٥} والمراد بـ "المحصنات" العفيفات" وذلك يعم الحرائر والإماء، وقوله تعالى
"والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب" أيضاً عموم في تزوج الإماء الكتابيات.

٦١٣ - (سورة النساء: ٣)

٦١٤ - (سورة النساء: ٢٤)

٦١٥ - (سورة المائدة: ٥)

الدليل الرابع:

قوله تعالى "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِيمَانِكُمْ"^{٦١٦} وذلك عموم في جواز نكاح الإماء كما هو عموم في جواز نكاح الحرائر.

الدليل الخامس:

قوله تعالى "وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ"^{٦١٧} يدل بالإشارة على جواز تزوج الأمة مع الطول إلى الحرّة، لأنه يستحيل أن يخاطب بذلك إلا من قدر على نكاح المشتركة الحرّة، ومن وجد طولاً إلى الحرّة المشتركة فهو يجد طولاً إلى الحرّة المسلمة، فاقضى ذلك جواز نكاح الأمة مع وجود الطول إلى الحرّة المسلمة كما اقتضاه مع وجوده إلى الحرّة المشتركة.^{٦١٨}

مناقشة إلكيا الهراسي للجصاص

واعترض إلكيا الهراسي على ما ساقه الجصاص من الأدلة، فقال عن الدليل الأول "إن قال قائل: قد وردت ألفاظ عامة في النكاح مثل قوله تعالى: "فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ"^{٦١٩} إلى قوله "أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" وادعى هذا المحتج به أن معناه أو نكاح ما ملكت أيمانكم، وهذا غلط، فإن معناه "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً" لا يخشى فيه الجور. أو ما ملكت أيمانكم، فإن العدل في العدد فيه غير واجب أصلاً، بل يبقى لهم التعلق بالعموم"^{٦٢٠}.

يقصد أن الله تعالى أوجب نكاح واحدة عند خوف الظلم، ويحصل التخلص له عن الظلم بتملك الإماء إذ لا يجب العدل عند تعدد الإماء فليس هناك خوف الظلم، فلا يقدر في

٦١٦ — (سورة النور: ٣٢)

٦١٧ — (سورة البقرة: ٢٢١)

٦١٨ — انظر أحكام القرآن، ١٥٨/٢ — ١٥٩، لأبي بكر الجصاص الرازي.

٦١٩ — (سورة المائدة: ٣)

٦٢٠ — أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٤١٨/١.

قوله "أو ما ملكت إيمانكم" أو نكاح ما ملكت إيمانكم.

نعم اعترف إلكيا الهراسي للخصاص بصحة الاستدلال بالعموم.

وذكر في الأدلة الأخرى أن ما استدل به الخصاص لجواز نكاح الأمة من غير شرط عمومات لا علاقة لها بالموضوع، فإنها وردت في الحرائر دون الإماء، يقول: "وتعلق أيضاً بقوله "والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم" وقوله: "وأنكحوا الأيامي منكم"، فزاد أن الاحتجاج بالعموم يقاوم الاحتجاج بالمفهوم، وهذا ركيك من القول، فإن ما احتجوا به من العمومات سيق للحرائر، ودل عليه سياق الآيات".^{٦٢١}

لكن الذي ينظر فيما استدل به الخصاص يرى أن الأدلة التي ذكرها ليست خاصة بالحرائر بل منها ما صرح فيه بذكر الإماء، ولذلك أهمل إلكيا الهراسي الإشارة إليها.

هل الآية من قبيل مفهوم المخالفة؟

ذكر أبو بكر بن العربي في قوله تعالى "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ"^{٦٢٢} — كما تقدم — أنه ليس من قبيل مفهوم المخالفة، بل هو من قبيل الإبدال وهو أن يرتب جواز شيء على عدم القدرة على ما قبله كما في قوله تعالى "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ"^{٦٢٣}. فرتب الله جواز نكاح الأمة على عدم الطول إلى الحررة، فيكون ذلك من هذا الباب.

وقد رد الخصاص على هذا الاعتراض للمالكية بأن آية الباب ليست من قبيل قوله تعالى "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ

^{٦٢١} — أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٤١٨/١.

^{٦٢٢} — (سورة النساء: ٢٥)

^{٦٢٣} — (سورة المجادلة ٤)

لأنه جعل الفرض أولاً عتق رقبة، فافتضى ذلك أن يكون الفرض هو العتق لا غير، فلما نقله عند عدم الرقبة إلى الصيام اقتضى ذلك أن لا يجزئ غيره إذا عدت الرقبة، فلما قال "فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً" كان حكم الكفارة مقصوراً على المذكور في الآية على ما اقتضته من الترتيب، ولاتوجد آية تحظر نكاح الإماء حتى إذ ذكرت بإباحتهن بشرط وحال كان عدم الشرط والحال موجبا لحظرهن، بل سائر الآيات الواردة في إباحة النكاح ليس فيها فرق بين الحرائر والإماء.

فليس إذا في قوله تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ"^{٦٢٥} دلالة على حظرهن عند وجود الطول إلى الحرائر^{٦٢٦}.

فإن الإبدال يكون في أمر الأصل فيه الحظر، فإذا أبيع شيء لا يتجاوز إلى غيره إلا بالشرط الذي وضعه الشرع، مثل ما ذكر في كفارة الظهار فإن الكفارات أمور توقيفية وليست فيها نصوص عامة فيتوقف عن أدائها إلا بالشرط الذي وضعه الشرع، أما ما نحن فيه فقد وردت فيه نصوص أخرى عامة تبيح نكاح الإماء من غير شرط، فليس فيه استثناء من الحظر العام فإذا هذا يختلف عن ذلك والله أعلم.

ومن هنا تقرر عند الجصاص أن ما استدل به المالكية والشافعية هو الاستدلال بمفهوم المخالفة وهو ليس وجهها صحيحاً من وجوه الاستدلال.

٦٢٤ — (سورة المجادلة: ٤)

٦٢٥ — (سورة النساء: ٢٥)

٦٢٦ — راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٦٠/٢.

مثال آخر للاستدلال بمفهوم المخالفة

قوله تعالى: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" ^{٦٢٧}.
اختلف الفقهاء في اعتبار الشرط في قوله تعالى: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ"
هل هو دليل صحيح أو أنه لا يصح التمسك به؟ وبناء على ذلك اختلفوا في مسألة نفقة المطلقة.

مسألة: نفقة المطلقة

اختلف الفقهاء في مسألة نفقة المطلقة على مذاهب:

المذهب الأول

قال الحنفية والثوري والحسن بن صالح وعثمان البيهقي: لكل مطلقة السكنى والنفقة مادامت في العدة حاملا كانت أو غير حامل، ويرى عثمان البيهقي أنها تنتقل إن شاءت، وروي مثله عن عمر وابن مسعود.

المذهب الثاني

وقال مالك والأوزاعي والليث والشافعي: للمبتوتة السكنى ولا نفقة لها إلا أن تكون

حاملًا. ^{٦٢٨}

دليل من يقول أن لا نفقة لها إلا أن تكون حاملا

استدل القائلون باشتراط الحمل لوجوب النفقة للمبتوتة بمفهوم المخالفة لقوله

^{٦٢٧} — (سورة الطلاق: ٦)

^{٦٢٨} — أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٥٩/٣، وفتح الباري ج: ٩ ص: ٤٨٠.

وقال الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء ج: ٢ ص: ٣٩٩: "في نفقة المبتوتة: قال أصحابنا (الحنفية) والثوري والحسن بن حي: لكل مطلقة السكنى والنفقة ما دامت في العدة حاملا كانت أو غير حامل.
وقال ابن أبي ليلى: لا سكن للمبتوتة ولا نفقة، وروي عنه لها السكنى ولا نفقة لها إلا أن تكون حاملا، وروي عنه أن عليه نفقة الحامل المبتوتة إن كان موسرا وإن كان معسرا فلا نفقة لها عليه.
وقال الأوزاعي والليث والشافعي: للمبتوتة السكنى ولا نفقة لها إلا أن تكون حاملا.
وقال أحمد بن حنبل وأبو ثور: لا سكنى لها ولا نفقة.

تعالى: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ"^{٦٢٩}.

فيرون أن قوله تعالى " وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ " وإن كان عاما في الرجعية و المبتوتة لكن الرجعية تجب لها النفقة حاملا كانت أو حائلا بالإجماع فيبقى الشرط خاصا بالمبتوتة، فيكون تخصيص النفقة بالحامل يدل على نفيها عن غير الحامل.

يقول إلكياهراسي: "قوله تعالى " وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "^{٦٣٠} يدل على أن لا نفقة إلا للحامل، نعم قوله "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ" وإن عم الرجعية والبائنة، وللرجعية النفقة في عموم الأحوال، فذلك خرج بدليل الإجماع وبقي ما عداه على موجب المفهوم من الآية، ويزيده تأكيدا أنه أطلق السكنى وقيد النفقة، فلو كان الحكم فيهما سواء لم يكن لذلك معنى"^{٦٣١}.

واستدل ابن العربي بمفهوم الآية المذكورة وخصصها بالمبتوتة؛ لأن الرجعية لها السكنى والنفقة على كل حال بالإجماع، فلما خص النفقة في هذه الآية دلت أنها خاصة بالمبتوتة. يقول: إن الله تعالى لما ذكر السكنى أطلقها لكل مطلقة فلما ذكر النفقة قيدها بالحمل فدل على أن المطلقة البائن (غير الحامل) لا نفقة لها.

فإن قيل: لا حجة في هذه الآية لأن قوله تعالى "أسكنوهن" راجع إلى ما قبله وهي المطلقة الرجعية.

قلنا: لو كان هذا صحيحا لما قال: "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ" فإن المطلقة الرجعية ينفق عليها حاملا كانت أو غير حامل، فلما خصصها بذكر النفقة حاملا دل على أنها البائن التي لا ينفق عليها.^{٦٣٢}

وهكذا توصل هذان المفسران تبعا لمذهبيهما في الاستدلال بمفهوم المخالفة إلى أن النفقة

^{٦٢٩} — (سورة الطلاق: ٦)

^{٦٣٠} — (سورة الطلاق: ٦)

^{٦٣١} — أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٤٢٢/٣.

^{٦٣٢} — أحكام القرآن لابن العربي ٢٨٧/٤.

تجب للمبتوتة الحامل لأن الله قيدها بذلك، وتخصيص الشيء بالذكر يقتضي نفي عما عداه.

دليل من يوجب النفقة من غير اشتراط الحمل

يرى الحصاص أن الآية لا تدل على عدم وجوب النفقة لغير الحامل، وذلك لأن تخصيص الشيء بالذكر لا يقتضي نفي عما عداه، وأما فائدة تخصيص الحامل بالنفقة في هذه الآية فيقول عنها: "فإن قيل فما فائدة تخصيص الحامل بالذكر في إيجاب النفقة؟. قيل له: قد دخلت فيه المطلقة الرجعية، ولم يمنع نفي النفقة لغير الحامل فكذلك في المبتوتة، وإنما ذكر الحمل لأن مدته قد تطول وتقصّر فأراد إعلامنا وجوب النفقة مع طول مدة الحمل التي هي في العدة أطول من مدة الحيض".

وبعد أن أثبت أن الاستدلال بمفهوم المخالفة غير صحيح، وأن الآية توجب النفقة للحامل وأما ساكنة عن غيرها استدلت على وجوب النفقة لكل مطلقة بعدة أدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ

لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ"^{٦٣٣} ذكر أن الآية تدل على وجوب النفقة للمبتوتة من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن السكنى لما كانت حقا في مال وقد أوجبها الله لها بنص الكتاب، إذ كانت

الآية قد تناولت المبتوتة والرجعية فقد اقتضى ذلك وجوب النفقة إذ كانت السكنى حقا في مال وهي بعض النفقة.

والثاني: قوله تعالى: "ولا تضاروهن" والمضارة تقع في النفقة كما تقع في السكنى.

والثالث: قوله تعالى "لتضيقوا عليهن" والتضييق قد يكون في النفقة أيضاً فعليه أن ينفق

عليها ولا يضيق عليها فيها.

الدليل الثاني: قوله تعالى "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ

حَمْلَهُنَّ"^{٦٣٤} استدلت بهذه الآية - وإن كان يجعلها من يخالفه في هذه المسألة دليلا لهم - وذلك

بأن أقام دليلا على أن مناط وجوب النفقة للمطلقة هو حبسها في بيت الزوج وهذه العلة قائمة

٦٣٣ — (سورة الطلاق: ٦)

٦٣٤ — (سورة الطلاق: ٦)

في المبتوتة غير الحامل فيجب لها النفقة.

واستدل على أن مناط وجوب النفقة للمطلقة هو حبسها في بيت زوجها بعدة أمور:
أحدها: أن قوله تعالى "وَأِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمْلٍ" قد انتظم المبتوتة والرجعية ثم لا تخلو
هذه النفقة من أن يكون وجوها لأجل الحمل أو لأنها محبوسة عليه في بيته، فلما اتفق الجميع
على أن النفقة واجبة للرجعية بالآية لا للحمل بل لأنها محبوسة عليه في بيته وجب أن تستحق
المبتوتة النفقة لهذه العلة، إذ قد علم تقدير الآية في عليّة استحقاق النفقة للرجعية، فصار كقوله:
فأنفقوا عليهن لعله أنها محبوسة عليه في بيته، لأن التقدير الذي تقوم الدلالة عليه بمترلة المنطوق
به.

والدليل الثاني: على أن علة وجوب النفقة للمطلقة هو حبسها في بيت الزوج، هو أن
نفقة الحامل لا تخلو من أن تكون مستحقة للحمل أو لأنها محبوسة عليه في بيته فلو كانت
مستحقة للحمل لوجب أن الحمل لو كان له مال أن ينفق عليها من ماله كما أن نفقة الصغير
في مال نفسه، فلما اتفق الجميع على أن الحمل إذا كان له مال كانت نفقة أمه على الزوج لا
في مال الحمل دل على أن وجوب النفقة متعلق بكونها محبوسة في بيته، وأيضاً كان يجب أن
تكون في الطلاق الرجعي نفقة الحامل في مال الحمل إذا كان له مال، كما أن نفقته بعد الولادة
من ماله، فلما اتفق الجميع على أن نفقتها في الطلاق الرجعي لم تجب في مال الحمل، وجب
مثله في البائن، وكان يجب أن تكون نفقة الحامل المتوفى عنها زوجها في نصيب الحمل من
الميراث.

فلما ثبت أن علة وجوب النفقة حبس المرأة في بيت الزوج، والمبتوتة محبوسة على

٦٣٥

الزوج في بيته فتحجب لها النفقة مثل سائر المطلقات.

٦٣٥ — انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٦٠/٣.

الفصل الثالث

دلالة الألفاظ على الأحكام

من حيث الشمول وعدمه

وأثرها في اختلاف التفسير

تقسيم اللفظ باعتبار دلالاته على الأحكام من حيث الشمول وعدمه

وينقسم اللفظ بهذا الاعتبار إلى العام، والخاص، والمشارك، والمؤول، والمطلق، والمقيد. لأنه إن دل على معنى واحد فإما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الأفراد وهو العام، وإن دل على معان متعددة فإن ترجح البعض على الباقي فهو المؤول وإلا فهو المشترك، ثم اسم الصفة واسم الجنس إن أريد بهما المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيد. سأتناول القواعد الأصولية المتعلقة بهذه الأنواع الستة من الألفاظ وسنرى أثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام في المباحث القادمة، على النحو التالي:

المبحث الأول: العام وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الثاني: الخاص وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الثالث: الأمر والنهي وأثرهما في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الرابع: المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الخامس: المشترك وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

وكل مبحث يشتمل على مطلب نذكر فيه القواعد الأصولية، ونتبعه بمطلب تطبيقي، نرى فيه أثر القواعد الأصولية في اختلاف التفسير.

المبحث الأول

العام وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

المطلب الأول

العام

أولاً: العام لغة واصطلاحاً

العام اسم فاعل من العموم. بمعنى الشمول يقال عم المطر أي شمل الأمكنة.^{٦٣٦}

وأما اصطلاحاً

فقد عرفه الأصوليون بتعريفات مختلفة:

تعريف من يشترط الاستغراق

عرفه الزركشي فقال: "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر" واحترز بقيد الاستغراق عن النكرة، وبقوله "من غير حصر" عن أسماء العدد فإنها متناولة لكل ما يصلح لكن مع الحصر، ومنهم من زاد عليه "بوضع واحد" ليحترز به عما يتناوله بوضعين فصاعداً كالمشترك.^{٦٣٧} فقد اشترط الاستغراق في تعريفه للعام.^{٦٣٨}

ومن أهم ما اعترض عليه أنه ليس في هذا التعريف ما يدل على أن العام لفظ يدل على متعدد، ومن هنا اعترض عليه أنه غير مانع، لأنه يدخل فيها قول القائل "ضرب زيد عمراً"، فإنه لفظ مستغرق لجميع ما هو صالح له، وليس بعام.^{٦٣٩}

^{٦٣٦} - أصول البزدوي مع كشف الأسرار، لعبد العزيز البحاري ٣٣/١.

^{٦٣٧} - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٥/٣.

^{٦٣٨} - واشترطه أبو الحسين البصري الذي يقول هو المستغرق لجميع ما يصلح له، وراجع المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ج: ١ ص: ١٨٩.

وكذا البيضاوي الذي قال: هو لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد. راجع الإهراج شرح المنهاج للسبكي ج: ٢ ص: ٨٢.

^{٦٣٩} - انظر الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ١٨١/٢، واختار الآمدي في تعريف العام "أنه هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مطلقاً معاً".

إلا أن الآمدي أهمل في تعريفه الاستغراق وهو شرط عند الشافعية وقد أشار إليه هو بنفسه في الاعتراض على تعريف أبي الحسين البصري للعام، حيث قال إن المستغرق والعام لفظان مترادفان. (انظر الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ١٨١/٢)

تعريف العام عند من لا يشترط الاستغراق

يقول: "هو كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى".^{٦٤٠}

وأشار إلى أن المراد بالأسماء في هذا التعريف المسميات، واضطر إلى هذا التوضيح وإن كان الاسم والمسمى واحدا عنده لأن الاسم يصح إطلاقه على التسمية والمسمى، فلما احتتمل ذلك احترز عن التسمية وأكد ذلك بقوله أن المراد بالأسماء المسميات، كذا قيل، والأظهر أنه احتراز عن المعاني، فإن الاسم كما يدل على الشخص يدل على المعنى، وقد اختار أن اللفظ الواحد لا ينتظم جمعا من المعاني كما في المشترك والحقيقة والمجاز فلذلك فسر الأسماء بالمسميات.^{٦٤١}

والمراد بقوله: "لفظا أو معنى" أن العموم قد يكون باعتبار صيغته، بحيث تدل على الشمول مثل صيغ الجمع وقد يكون عمومها باعتبار المعنى دون الصيغة، مثل "من" و"ما" و"الجن" و"الإنس" فإنها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا من المسميات دون الصيغة لأنها ليست باسم جمع.

^{٦٤٠} - أصول البزدوي ٣٣/١ مع كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري. ويبدو من تعريف الغزالي للعام أنه لا يشترط الاستغراق في العام فإنه عرفه بأنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا. (يقول الإمام الغزالي في المستصفى للإمام الغزالي ج: ١ ص: ٢٢٤) والعام عبارة عن اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا مثل الرجال والمشركين ومن دخل الدار فأعطه درهما ونظائره كما سيأتي تفصيل صيغ العموم واحترزنا بقولنا: من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمرا وعن قولهم ضرب زيد عمرو فإنه يدل على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لا من جهة واحدة" وقال في المنحول ص: ١٣٨: "العام نوع من أنواع الكلام القائم بالنفس كما ذكرناه في الأمر وحده ما يتعلق بمعلومات فصاعدا من جهة واحدة احترازا عن قوله ضرب زيد عمرا"

وقد اعترض على هذا التعريف أيضاً بأنه هو غير جامع فإن لفظ "المعدوم والمستحيل" من الألفاظ العامة، ولا دلالة له على شيئين فصاعدا إذ المعدوم ليس بشيء عنده وعند الأشاعرة، والمستحيل ليس بشيء بالإجماع.

وهو غير مانع أيضا فإن قولنا "عشرة ومائة" ليس من الألفاظ العامة وإن كان مع اتعاده دالا على شيئين فصاعدا، وهي الآحاد الداخلة فيها.

^{٦٤١} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ٣٣/١.

واحترز بقوله "ينتظم" أي يشمل عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء.

واحترز بقوله "جمعا" عن أمرين:

أحدهما: التثنية فإنها ليست عامة بل هي خاصة مثل سائر الأعداد.

والثاني: الاستفراق، فإن الاستفراق ليس بشرط للعموم عند عامة مشايخ ما وراء النهر من الحنفية، بينما هو شرط عند العراقيين من الحنفية وعامة أصحاب الشافعي وغيرهم من الأصوليين، ومن هنا تجدد فيما مضى من تعاريف العام يذكرون قيد الاستفراق.

والحاصل أن الاستفراق شرط عند البعض، والجمع شرط عند الآخرين منهم السرخسي واليزدوي وغيرهم، وتظهر فائدة الخلاف في العام الذي خص منه فمن يشترط الاستفراق يصبح العام فيما بقي من أفراده عنده مجازا فلا يصح التمسك بعمومه حقيقة، لأنه لم يبق عاما مستغرقا لجميع ما يتناوله.

ومن لا يشترط الاستفراق بل يكفي بأن يكون منتظما لجمع، يبقى العام فيما بقي من أفراده حقيقة، ويصح التمسك بعمومه حقيقة لا مجازا.^{٦٤٢}

ثانيا: حكم العام

اختلف العلماء في حكم اللفظ العام إذا ورد عاريا عن دليل الخصوص على ثلاثة أقوال:

القول الأول: التوقف

قال عامة الأشاعرة والمرجئة: حكمه التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص ووافق الملقب بالبرغوث^{٦٤٣} من متكلمي المعتزلة وابن الراوندي^{٦٤٤} الواقفية فيما نقل عنهم.

^{٦٤٢} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول اليزدوي ١/٣٣.

^{٦٤٣} - برغوث: وهو رأس البدعة أبو عبد الله محمد بن عيسى الجهمي، أحد من كان يناظر الإمام أحمد وقت المحنة، صنف كتاب الاستطاعة وكتاب المقالات وكتاب الاجتهاد وكتاب الرد على جعفر بن حرب وكتاب المضاهاة، قيل توفي سنة أربعين ومائتين وقيل سنة إحدى وأربعين". راجع سير أعلام النبلاء للذهبي ج: ١.

تنقيح مذهب الإمام الشافعي

ونسب هذا القول بالتوقف إلى الإمام الشافعي لكن الصيرفي^{٦٤٥} رد ذلك، وصرح بأن هذا الذي قالوه خلاف قول الشافعي، لأن الذي اشتهر به في كتبه، و عند خصومه أن الكلام على عمومته وظاهره، حتى يأتي دلالة تقوم على أنه خاص دون عام وعلى أنه باطن دون ظاهر.^{٦٤٦}

و قال إمام الحرمين: "والذي صح عندي من مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الصيغة

١٠ ص: ٥٥٤

٦٤٤

- ابن الراوندي الملحد عدو الدين أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الريوندي صاحب التصانيف في الخط على الملة، وكان يلازم الرافضة والملاحدة فإذا عرتب قال إنما أريد أن أعرف أقوالهم، ثم إنه كاشف وناظر وأبرز الشبه والشكوك.

قال ابن الجوزي: كنت أسمع عنه بالعظائم حتى رأيت له ما لم يخطر على قلب ورأيت له كتاب نعت الحكمة وكتاب قضيب الذهب وكتاب الزمردة وكتاب الدماغ الذي نقضه عليه الجبائي ونقض عبدالرحمن بن محمد الخياط عليه كتابه الزمردة....

قال أبو علي الجبائي: طلب السلطان أبا عيسى الوراق وابن الريوندي، فأما الوراق فسجن حتى مات، واسمه محمد بن هارون من رؤوس المتكلمين وله تصانيف في الرد على النصارى وغيرهم، واختفى ابن الريوندي عند ابن لاوي اليهودي فوضع له كتاب الدماغ، ثم لم يلبث أن مرض ومات إلى اللعنة وعاش نيفا ومائتين سنة. وقد سرد ابن الجوزي من بلاياه نحوًا من ثلاثة أوراق.

قال ابن النجار: أبو الحسين ابن الراوندي المتكلم من أهل مرو الروذ سكن بغداد، وكان معتزليا ثم تزندق وقيل كان أبوه يهوديا... وقيل: إنه اختلف إلى الميرد فبعد أيام قال الميرد لو اختلف إلي سنة لاحتجت أن أقوم وأجلسه مكاني، قال ابن النجار: مات سنة ثمان وتسعين ومائتين. راجع سير أعلام النبلاء ج: ١٤ ص: ٥٩ للإمام الذهبي.

٦٤٥

- هو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي الفقيه الأصولي، أحد أصحاب الوجوه في الفروع

والمقالات في الأصول، تفقه على ابن سريج.

قال القفال الشافعي: كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، قال الشيخ أبو إسحاق: وله مصنفات في أصول الفقه وغيرها، توفي بمصر، قال ابن خلكان: في ربيع الآخر، وقال الذهبي: في رجب سنة ثلاثين وثلاثمائة. راجع طبقات الشافعية لابن القاضي شهية ج: ٢ ص: ١١٦

٦٤٦

— البحر اغيظ، للإمام بدر الدين الزركشي ج ١٨/٣

العامة لو صح تجردها عن القرائن لكانت نصا في الاستغراق، وإنما التردد فيما عدا الأقل من جهة عدم القطع بانتفاء القرائن المخصصة.^{٦٤٧}

تفقيح مذهب الحنفية

وقد نسب أبو الطيب القول بالتوقف في عموم الأخبار والقول بالعموم في الأمر والنهي إلى أبي الحسن الكرخي وأن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق أهل الملة.

ونسب القول بالتوقف في القول بالعموم في الأمر والنهي وفي الأخبار جميعا إلى أبي سعيد البردعي.^{٦٤٨}

ونسب القول بالتوقف في عموم الأخبار إلى الإمام أبي حنيفة أيضا. ولا تصح نسبة القول بالتوقف لا في عموم الأخبار ولا في الأوامر والنواهي إلى الإمام أبي حنيفة، ولا إلى البردعي ولا إلى أبي الحسن الكرخي.

قال الجصاص: "ومذهب أصحابنا القول بالعموم في الأخبار والأوامر جميعا وكذلك كان شيخنا أبو الحسن الكرخي يحكيه من مذهب أصحابنا جميعا، وجميع من شاهدناهم من شيوخنا واحتجاجهم لمسائلهم في كتبهم بعموم اللفظ مجردة من دلالة تقترون إليه في إيجاب العموم يقتضي ذلك وذلك غير خاف على من عرف مذاهبه... ولم أسمع أنا أبا الحسن رحمه الله يفرق بين الخبر والأمر والنهي في ذلك بل كان يقول بالعموم على الإطلاق".^{٦٤٩}

٦٤٧ - البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٢٢٢ لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفى ٤٧٨هـ طبع دار الرفا المنصورة مصر الطبعة الرابعة سنة ١٤١٨هـ تحقيق: عبد العظيم الديب.

٦٤٨ - يقول الجصاص: "قال أبو بكر وحكى لنا أبو الطيب بن شهاب عن أبي الحسن الكرخي أنه قال له إنني أقف في عموم الأخبار وأقول بالعموم في الأمر والنهي فقلت لأبي الطيب فهذا يدل على أن مذهبه كان الوقف في وعيد فساق أهل الملة، فقال لي هكذا كان مذهبه، وحكى لي أيضا أنه سمع أبا سعيد البردعي يقف في القول بالعموم في الأمر والنهي وفي الأخبار جميعا، وأبو الطيب هذا غير متهم عندي فيما يحكيه، وقد جالس أبا سعيد البردعي وشيوخنا المتقدمين".

٦٤٩ - الفصول في الأصول للجصاص الرازي ج ١/١٠١، وأصول السرخسي ج: ١ ص: ١٣٢.

سبب نسبة القول بالتوقف في العموم إلى أبي حنيفة

ومن الناس من ينسب إلى أبي حنيفة القول بالتوقف في عموم الأخبار وأنه لا يقطع فيها بعموم ولا خصوص إلا بدلالة لأن مذهبه المشهور عنه أنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة، وكان يجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة.

لكن هذا غير صحيح لأن أبا حنيفة وإن كان هذا مذهبه في الوعيد، فإنه لم يذهب إليه من جهة قوله بالتوقف في عموم الأخبار، وإنما ذهب إليه لأنه قد قامت الدلالة عنده على أن الآيات الموجبة للوعيد بالتخليد في النار إنما عني بها الكفار لآيات أوجبت خصوصها فيهم، نحو قوله تعالى "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا"^{٦٥٠}.

وقوله تعالى "قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ"^{٦٥١}.

وقوله تعالى "وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ"^{٦٥٢}.

وقوله "وَلَا تَيْئَسُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ"^{٦٥٣}

تنقيح مذهب أبي الحسن الأشعري

وظهرت نسبة القول بالتوقف مطلقا إلى أبي الحسن الأشعري عندما ناقش المعتزلة في عمومات الوعيد الواردة في الكتاب والسنة؛ مثل قوله تعالى: "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَنفِي

٦٥٠ - (سورة النساء: ٤٨)

٦٥١ - (سورة الزمر: ٥٣)

٦٥٢ - (سورة محمد: ٤ - ٥)

٦٥٣ - (سورة يوسف: ٨٧) وانظر كتاب الفصول في الأصول للحصص الرازي ج ١/١٠١ -

جَحِيمٌ" ^{٦٥٤} وقوله تعالى: " وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنْ لَهُ نَارٌ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا". ^{٦٥٥}
 وعندما ناقش المرجئة في عمومات الوعد، ونفى أن تكون هذه الصيغ موضوعة للعموم
 وتوقف فيها، وتبعه على ذلك جمهور أصحابه، وقد نقل ابن القشيري ^{٦٥٦} والصيرفي عنه أنه لا
 يمنع من العمل بالظواهر الشرعية. ^{٦٥٧} فلاتصح نسبة القول بالتوقف إليه على الإطلاق.
 ومن هنا يرى إمام الحرمين أن من نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري و الواقفية
 التوقف مطلقا وأنهم لا يثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية فقد وقع في زلل، فإن أحدا لا ينكر
 إمكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ مشعرة به؛ كقول القائل: رأيت القوم واحدا واحدا
 لم يفتني منهم أحد.

وإنما كرر هذا اللفظ قطعا لو هم من يحسبه خصوصا إلى غير ذلك، وإنما أنكر الواقفية
 لفظة واحدة مشعرة بلفظ الجمع. ^{٦٥٨}

وذكر إمام الحرمين أن أبا الحسن الأشعري لا يتوقف في القول بالعموم إذا وجدت
 قرينة العموم، يقول: " ومما زل فيه الناقلون أنهم نقلوا عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وإن
 تقيدت بالقرائن فإنها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد، وهذا وإن صح النقل فيه فهو

^{٦٥٤} - الانقطاع: ١٤

^{٦٥٥} - سورة الجن: ٢٣

^{٦٥٦} - هو أبو نصر عبد الرحيم بن الأستاذ عبد الكريم القشيري صاحب الرسالة، كان إمام الأئمة
 وحقير الأمة، تفقه على أبيه وتخرج به، وبرع في الأصول والتفسير والنظم والنثر ومسائل الحسائية، ثم لما مات
 أبوه لازم إمام الحرمين حتى حصل له قدم راسخ في المذهب والخلاف.
 وجرى له مع الحنابلة في بغداد عند إقامته بها وقائع وفتن وتعصب، وقتل من الفريقين أناس كثير،
 فأرسل إليه نظام الملك من أصفهان بالرجوع إلى وطنه لتسكين الفتنة، فرجع إليها ملازما للتدريس والإفتاء
 والوعظ إلى أن توفي يوم الجمعة الثامنة والعشرين من جمادى الآخرة سنة أربع عشر وحمسمائة. طبقات
 الفقهاء للشيرازي ج: ١ ص: ٢٥١

^{٦٥٧} - انظر للتفصيل البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ج ٣/ص من ٢٠ إلى ٢٥.

^{٦٥٨} - راجع البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ج: ١ ص: ٢٢١.

مخصوص بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع؛ كقول القائل رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين، فأما ألفاظ صريحة تفرض مقيدة فلا يظن بذي عقل أن يتوقف فيها.^{٦٥٩}

وقد نقل عن الأشعري في معنى التوقف قولان:

أحدهما: القول بالاشتراك بين العموم والخصوص.

والآخر: الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل من الحقيقة في العموم أو الخصوص أو الاشتراك، ووافقه على القول بالوقف القاضي أبو بكر الباقلاني، وعلى كل واحد من القولين جماعة من الأصوليين.^{٦٦٠}

دليل الواقفية

واستدل الواقفية على مذهبهم بأدلة متعددة منها ما يلي:

الدليل الأول

قالوا إن وضع هذه الصيغ للعموم إما أن تعلم بعقل، أو بنقل، فالعقل لا مدخل له في اللغات، والنقل إما متواتر، وإما آحاد، والآحاد لا يحتج بها، والتواتر لا يمكن دعواه، لأنه لو كان لأفاد علما ضروريا.^{٦٦١}

الدليل الثاني

قالوا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ التي تدعون فيها العموم في جميع مسمياتها في العموم والخصوص، قضينا بأنها مشتركة، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان متحكما، وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة والمحاورات العامة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان فيجب

^{٦٥٩} - البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ج: ١ ص: ٢٢٢.

^{٦٦٠} - راجع الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ج: ٢ ص: ٢٢٢.

^{٦٦١} - راجع المستصفى للإمام الغزالي ج: ١ ص: ٢٣٠.

تدافعهما، والقول والاعتراف بالاشترار، أو التوقف. ٦٦٢

الدليل الثالث

فإنه يحسن الاستفهام بعد الصيغ التي تدعون فيها العموم، فلو قال مثلا: من دخل داري فأعطه درهما، حسن أن يقول وإن كان كافرا فاسقا، ولو عم اللفظ ولم يكن مشتركا لما حسن أن يستفسر. ٦٦٣

الرد على هذه الشبه

وأما الشبهة الأولى للواقفية فحاصلها المطالبة بالدليل، وليس بدليل، وسيأتي وجه الدليل قريبا إن شاء الله تعالى.

وأما الشبهة الثانية فقد ردت بأن هذه الصيغ إنما تستعمل في الخصوص مع قرينة، وليس استعمالها في العموم والخصوص على السواء لتصح دعوى الاشتراك فيها.

وأما الشبهة الثالثة: فقد ردت بأنه إنما يحسن الاستفسار عند وجود القرينة المخصصة، ففي المثال المذكور حسن الاستفسار عن الفاسق والكافر لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام ويفهم من عادة الناس أنهم لا يكرمون الكافر والفاسق، فلتوهم هذه القرينة المخصصة حسن السؤال، ولذلك لم يحسن في بقية الصفات، ومع ذلك لو لم يراجع وأعطى الفاسق لكان معذورا.

القول الثاني: الجزم بأقل ما يتناوله

قال أبو عبد الله البلخي من الحنفية وابن المنتاب من المالكية والجبائي من المعتزلة: حكمه الجزم في أقل ما يتناوله، مثل الواحد في الجنس والثلاثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك ويلقبون بأرباب الخصوص. ٦٦٤

٦٦٢ - المستصفي، للغزالي ج: ١ ص: ٢٣٠.

٦٦٣ - انظر روضة الناظر لابن قدامة المقدسي ج: ١ ص: ٢٢٤ وانظر الأحكام، للآمدي ج: ٢

ص: ٢٢٩.

٦٦٤ - انظر للتفصيل كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري ١/

٢٩٩ والبحر المحيط الزركشي ج ٣/١٧

أدلة هذا القول

واستدل القائلون بأقل ما يتناول لفظ العام بأدلة متعددة أهمها ما يلي:

الدليل الأول:

إن تناول اللفظ للخصوص متيقن، وتناوله للعموم محتمل فجعله حقيقة في المتيقن أولى.

الرد على هذا الدليل

هذا استدلال فاسد لأن كون الخصوص مستيقنا لا يدل على كونه مجازا في الزيادة، والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازا؟.

فإن الثلاثة مستيقنة من لفظ العشرة ولا يوجب كونه مجازا في الباقي، وكون ارتفاع الحرج معلوما من صيغة الأمر، ولا يوجب كونه مجازا في الوجوب والندب.

وكون الواحد مستيقنا من لفظ الناس ولا يوجب كونه مجازا في الباقي، وكون الندب مستيقنا من الأمر ولا يوجب كونه مجازا في الوجوب وكون الفعلة الواحدة مستيقنة في الأمر ولا يوجب كونه مجازا في التكرار، وكون البدار معلوما في الأمر لا يوجب كونه مجازا في التراخي، ثم نقول هذا متناقض لأن قولهم إن الثلاثة هو المفهوم فقط يناقض قولهم الباقي محتمل لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخل قطعا، وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسألة، فإن الخلاف في الباقي وأخطئوا في قولهم إن الثلاثة مفهومه فقط.^{٦٦٥}

الدليل الثاني

إن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص دون العموم، ومنه يقال: جمع السلطان التجار والصناع وكل صاحب حرفة، وأنفقت دراهمي وصرمت نخيلي ونحوه، والمراد البعض، فكان جعلها حقيقة فيما استعمالها فيه أغلب أولى.

الرد على هذا الدليل

قولهم في هذا الدليل: "إن أكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص" غير مسلم، وإن سلمنا إلا أن ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم. ويدل عليه أن استعمال لفظ الغائط والعدرة غالب في الخارج المستقندر من الإنسان

^{٦٦٥} - راجع المستصفي للإمام الغزالي ج: ١ ص: ٢٢٩ - ٢٣٠

وإن كان مجازاً فيه وحقيقة في الموضع المطمئن من الأرض وفناء الدار، وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية المخصوصة وإن كان غالب الاستعمال في الرجل المقدم.^{٦٦٦}

الدليل الثالث:

إنه إذا قال السيد لعبده: أكرم الرجال، ومن دخل داري فأعطه درهما، ومتى جاء زيد فأكرمه وأين كان وحيث حل، فإنه لا يحسن الاستفسار عن إرادة البعض، ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك، فكان جعل هذه الصيغة حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه دون ما يحسن.

الرد على هذا الدليل

قولهم في هذا الدليل: "إنه لا يحسن الاستفهام عن إرادة البعض بخلاف العموم". قلنا: حُسن الاستفهام عن إرادة العموم لا يخرج الصيغة عن كونها حقيقة في العموم، ودليل ذلك أنه لو قال القائل: دخل السلطان البلد، ولقيت بحراً، وناطحت جبلاً، ورأيت حمارة، فإنه يحسن استفهامه؛ هل أردت بالسلطان نفسه أو عسكره؟ وهل أردت بالجبل الجبل الحقيقي أو الرجل العظيم؟ وهل أردت بالحمارة الحمار الحقيقي أو البليد؟ وأردت بالبحر البحر الحقيقي أو رجلاً كريماً؟.

وعدم حسن الاستفهام عن البعض لتيقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقية فيه بدليل الثلاثة من العشرة.

الدليل الرابع:

إنه لو كان قول القائل: رأيت الرجال للعموم لكان إذا أريد به الخصوص كان المخبر كاذباً، كما لو قال: رأيت عشرين ولم ير غير عشرة بخلاف ما إذا كانت للخصوص وأريد به العموم.

الرد على هذا الدليل

قولهم في هذا الدليل: "لو كان قوله رأيت الرجال للعموم لكان كاذباً بتقدير إرادة الخصوص".

قلنا: إنما يكون كاذباً مع كون لفظه حقيقة في العموم إن لو لم يكن لفظه صالحاً لإرادة البعض تجوزاً، ولهذا فإنه لو قال رأيت أسداً وحمارة أو بحراً وكان قد رأى إنساناً شجاعاً

^{٦٦٦} - راجع الأحكام، للآمدي ج: ٢ ص: ٢٣٩.

وإنسانا بليدا وإنسانا كريما لم يكن كاذبا وإن كان لفظه حقيقة في غيره، وهذا بخلاف ما إذا قال رأيت عشرة رجال ولم يكن خمسة فإن لفظ العشرة مما لا يصلح للخمسة لا حقيقة ولا تجوزا.^{٦٦٧}

القول الثالث: العام يدل على جميع ما يتناوله

وقال الجمهور: إن العام يدل على جميع ما يتناوله اللفظ، وهو الصحيح الراجح.^{٦٦٨}

دليل الجمهور

واستدل الجمهور على مذهبهم بالأدلة التالية:

الدليل الأول

إجماع الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم جميعا كانوا من أهل اللغة وقد أجزوا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل على تخصيصه دليل، فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم، فعملوا بقوله تعالى: "يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ"^{٦٦٩} واستدلوا به على إرث فاطمة حتى نقل أبو بكر "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة".

^{٦٦٧} - راجع المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ٢ ص: ٥٢٣، بعدها والإحكام، للآمدي ج:

٢ ص: ٢٤٠، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ج: ١ ص: ٢٠٣، الإماح شرح المنهاج للسبكي ج: ٢ ص: ١٠٩، وقواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ١٦٣.

^{٦٦٨} - انظر المستصفي للإمام أبي حامد الغزالي ج ٤٥/٢ وما بعدها فإنه فصل القول في المسألة.

وانظر التوضيح ٧٥/١ للعلامة عبيدالله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة المتوفى عام ٧٤٧هـ مع شرحه التلويح لسعدالدين التفتازاني المتوفى عام ٧٩٢هـ، وكشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيهقي، لعبد العزيز البخاري ٢٩٩/١، ووالبحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ١٧/٣ وما بعدها، والفصول في الأصول ٩٩/١ لأبي بكر الجصاص الرازي. واللمع في أصول الفقه ص: ٢٧ لأبي إسحاق الشيرازي، وأصول السرخسي ج: ١ ص: ١٣٢.

^{٦٦٩} - (سورة النساء: ١١)

وأجروا "السارق والسارقة"،^{٦٧٠} "والزانية والزاني"^{٦٧١} "ومن قتل مظلوما"^{٦٧٢}
 "وذروا ما بقي من الربا"،^{٦٧٣} "ولا تقتلوا أنفسكم"،^{٦٧٤} "ولا تقتلوا الصيد"،^{٦٧٥} "ولا تنكح
 المرأة على عمتها"،^{٦٧٦} "ومن أغلق بابه فهو آمن"، "ولا يرث القاتل"، وغير ذلك مما لا يحصى
 على العموم.

ولما نزل قوله تعالى: "لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ"^{٦٧٧} قال ابن أم مكتوم: إني
 ضيرير البصر فنزل "غير أولي الضرر" فعقل الضيرير وغيره من عموم اللفظ.

ولما نزل "إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ"^{٦٧٨} قال
 ابن الزبير: لأخصمن محمدا. فقال له: قد عبدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ فنزل
 "إن الذين سبقت لهم منا الحسنة أولئك عنها مبعدون" فعقل العموم ولم ينكر عليه، حتى بين الله
 تعالى المراد من اللفظ.

ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة، قال له عمر: كيف تقاتلهم، وقد قال رسول الله

٦٧٠ - سورة المائدة: ٣٨

٦٧١ - سورة النور: ٣

٦٧٢ - سورة الإسراء: ٣٣

٦٧٣ - سورة البقرة: ٢٧٨

٦٧٤ - سورة النساء: ٢٩

٦٧٥ - سورة المائدة: ٩٥

٦٧٦ - صحيح مسلم ج: ٢ ص: ١٠٢٩، برقم: ١٤٠٨، وسنن الترمذي ج: ٣ ص: ٤٣٢، برقم:

.١١٢٥

٦٧٧ - (سورة النساء: ٩٥)

٦٧٨ - (سورة الأنبياء: ٩٨)

صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله الحديث؟ فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: أليس قد قال: إلا بحقها؟ والزكاة من حقها.^{٦٧٩}

واختلف عثمان وعليّ في الجمع بين الأختين فاحتج عثمان بقوله تعالى: "إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"^{٦٨٠} واحتج عليّ بمعموم قوله تعالى: "وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا".^{٦٨١}

ولما سمع عثمان بن مظعون قول ليبيد: "وكل نعيم لا محالة زائل" قال له: كذبت، إن نعيم الجنة لا يزول،^{٦٨٢} وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته والإجماع حجة، ولو لم يكن إجماعهم حجة لكان حجة من حيث أنهم أهل اللغة وأعرف الناس بصيغها وموضوعاتها.^{٦٨٣}

الدليل الثاني:

إن صيغ العموم يحتاج إليها في كل لغة ولا تختص بلغة العرب فيبعد جدا أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

الدليل الثالث:

إن الصيغ التي اعتبرها الجمهور للعموم لو لم تكن للعموم لأدى ذلك إلى النقص في اللغة واختلال أوامر الشرع العامة ونواهيها كلها، لأن كل واحد يمكنه أن يقول: لم أعلم أنني

^{٦٧٩} - متفق عليه؛ رواه البخاري في صحيحه ج: ١ ص: ١٧، برقم: ٢٥. وصحيح مسلم ج: ١

ص: ٥١، برقم: ٢٠.

^{٦٨٠} - (سورة النساء: ٢٤)

^{٦٨١} - (سورة النساء: ٢٣) انظر كتاب السنن، لسعيد بن منصور ج: ١ ص: ٤٤٥، برقم: ١٧٣٥.

^{٦٨٢} - راجع تاريخ الطبري ج: ٣ ص: ٥٣٦. الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، عام

١٤٠٧هـ. وانظر لتفصيل القصة السيرة النبوية لابن هشام المتوفى ٢١٣هـ، ج: ٢ ص: ٢١٤. طبع دار الجليل، بيروت، عام ١٤١١هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

^{٦٨٣} - انظر لتفصيل هذا الدليل الفصول في الأصول، للحصص الرازي ١/١٠٣

مراد بهذا اللفظ فلا يلزمي الامتثال، وكذلك النواهي، يقول لست مخاطبا بالنهي لعدم دلالة على العموم في حقي.

فتختل الشريعة، وتبطل دلالة الكتاب والسنة، فلا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة لعدم دلالتها عليها.

ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة ولا ينهاهم ولا يذكر لهم شيئا يعمهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقينا، وفساد قطعاً، فوجب طرحه ورفضه.^{٦٨٤}

ثالثاً: حكم العام بين القطعية والظنية

العام إذا خص منه البعض تكون دلالاته على ما بقي من أفراده ظنية بالاتفاق لكنهم اختلفوا في العام الذي بقي على عمومته ولم يتم دليل على تخصيصه، اختلفوا في دلالاته على قولين:

فقال الحنفية ومنهم أبو الحسن الكرخي وتلميذه الجصاص وصاحب اللباب^{٦٨٥} وصاحب "التقويم" أبو زيد الدبوسي إن دلالاته على جميع أفراده قطعية.^{٦٨٦} وقال الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إن دلالاته على أفراده ظنية، وهو المختار عند مشايخ ما وراء النهر من الحنفية، وإليه ذهب أبو منصور الماتريدي منهم.^{٦٨٧}

^{٦٨٤} - الإحكام، للآمدي فإنه أورد بعض هذه الأدلة في سياق الرد عليها ٢/ ٢٢٢ وبعدها، وروضة الناظر ١/ ٢٢٣ - ٢٢٦، وأصول السرخسي ١/ ١٣٢.

^{٦٨٥} - هو محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي. راجع كشف الظنون للحاجي خليفة، ج: ٢ ص: ١٥٤٢

^{٦٨٦} - انظر كتاب التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن العماد ج: ١ ص: ٣٠٠، ويقول الإمام السرخسي: "إن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما يتناوله". أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٣٢

^{٦٨٧} - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ج: ١ ص: ٢٦٨، الإجماع شرح المنهاج للسبكي ج: ٢ ص: ٨٩.

سبب الاختلاف

والسبب في هذا الاختلاف هو أن القطعي عند الجمهور هو ما لا يحتمل الخلاف أصلا ولا يجوز العقل ولو مرجوحا، فالعام بهذا المعنى ليس قطعيا فإن العقل يجوز تخصيصه في مرتبة الاحتمال المجرد.

أما الحنفية فيرون أن العام يخرج عن القطعية باحتمال تخصيص ناشئ عن دليل، وأما الاحتمال المجرد عن الدليل فيعتبر كلا احتمال، ومن هنا لا يؤثر عندهم في قطعية العام.^{٦٨٨}

دليل الجمهور

يرى الجمهور أن كل عام يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل، ودليله شيوع التخصيص في العام حتى اشتهر قولهم: "ما من عام إلا وقد خص منه البعض"، فسرى هذا الاحتمال إلى كل فرد من أفراد العام، ومن هنا يؤكد بـ "كل" و"أجمعين"، ولولا الاحتمال لما احتج إلى التأكيد، فإذا ثبتت هذه المقدمة فيقولون: وكل ما كان محتملا لا يكون قطعيا.

مناقشة دليلهم

وقد عورضوا بأن الدليل جار في الخاص أيضا، إذ ما من خاص إلا وفيه احتمال المجاز والاستعارة، ولا تقولون بظنيته فما هو جوابكم فهو جوابنا.

ثانيا: إن التخصيص الشائع في العام هو التخصيص الناشئ عن القرينة والدليل، وهذا لا يلزم منه احتمال التخصيص في العام المجرد عن القرينة، والخلاف في هذا النوع.

ثالثا: لا نسلم كثرة وقوع التخصيص، لأن التخصيص عند الحنفية ما كان بدليل موصل مستقل، وهو قليل وليس بشائع.

أدلة الحنفية

الدليل الأول

واحتج الحنفية بأن العام وضع لمعنى، واللفظ إذا كان موضوعا لمعنى يكون ذلك المعنى ثابتا له إلا أن يقوم دليل على خلافه، مثل الخاص فإنه دال على المعنى الموضوع له إلا أن يقوم

٦٨٨ - انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، للشيخ عبد العلي الأنصاري ١/٢٦٥.

دليل المجاز.

فإذا كان العام موضوعاً لمعنى يكون دالاً عليه قطعاً إلا أن يقوم دليل التخصيص.

الاعتراض على الدليل المذكور

واعترض على هذا الدليل، بأن ثبوت المدلول للفظ قطعاً ممنوع، وإنما يثبت لو لم يحتمل الانصراف عنه بدليل، وهاهنا قد دل كثرة التخصيص على أن احتمال التخصيص قائم في كل عام، وإن أريد أن الدلالة على مطلق العموم قطعاً فلا كلام فيه، إنما الكلام في الإرادة وليست لازمة قطعاً للكثرة المذكورة.

الإجابة على هذا الاعتراض

وقد أجب عنه: أن من ضرورات اللغة أن اللفظ إذا تجرد عن القرينة الصارفة الظاهرة دل على المعنى الموضوع له، ولا يحتمل غيره في العرف والمحاورة، ومن أراد منه غير المعنى الموضوع له نسب إلى إفساد اللغة. وأما كثرة وقوع التخصيص في العام بمقتضى قرائن التخصيص فلا يورث الاحتمال في العام المجرد عن القرينة، والكلام هنا في العام المجرد عن قرينة التخصيص، فلا مجال للاحتمال كالحاصل المجرد عن قرينة المجاز.

الدليل الثاني للحنفية

واستدلوا أيضاً بأن العام المجرد عن قرينة التخصيص لو كان ظنياً، لجاز قصره على بعض أفراده في العرف والمحاورة بلا دليل صارف، ولو جاز ذلك لارتفع الأمان عن اللغة والشرع، وللزم التلبيس.^{٦٨٩} خلاصة القول إن الأصوليين اختلفوا في العام إذا لم يخص منه شيء من أفراده، فمنهم من يرى أن دلالة على أفراده قطعية، ومنهم من يرى أنها ظنية.

^{٦٨٩} - انظر فوائع الرحموت لعبد العلي الأنصاري ١/٢٦٥-٢٦٦، وراجع التلويح على

التوضيح للتفتازاني ١/٣٨-٤٠.

المطلب الثاني

أثر العام في اختلاف التفسير

أولاً: أثر الاختلاف في حكم العام

والاختلاف في حكم العام من حيث دلالة على العموم أو على أقل ما يتناولوه أو التوقف في حكمه أدى إلى اختلافات كثيرة بين أهل السنة والجماعة، والمعتزلة، والخوارج، والمرجئة، حول الآيات والنصوص العامة الواردة في الوعد والوعيد. فيحكمون بناء على ذلك على مرتكب الكبيرة بالكفر أو التخليد في النار أو عدم تضرره بالمعاصي أو غير ذلك، والأمثلة على ذلك كثيرة من الآيات إلا أن الموضوع لا علاقة له ببحثنا فلا نطيل بذكره.

ثانياً: أثر الاختلاف في دلالة العام

وقد ترتب على اختلافهم في دلالة العام الاختلاف في تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بالأدلة الظنية ابتداءً، كخبر الواحد والقياس والمصالح المرسله وغيرها من الأدلة الظنية، فيجيزه الجمهور خلافاً للحنفية.

وقد فصلنا القول في أدلة الطرفين في مبحث تخصيص عمومات الكتاب بخبر الواحد،^{٦٩٠} وكنا قد ذكرنا عن أبي بكر الجصاص الرازي أن هذا هو رأي أئمة الحنفية، ومثله يقول عبد العزيز البخاري: "العام من الكتاب والسنة المتواترة لا يحتمل الخصوص أي لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لأئمة ظنيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما، لأن التخصيص بطريق المعارضة، والظني لا يعارض القطعي".^{٦٩١}

فلا يصح ما نقله الزركشي من جواز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد عن الأئمة الأربعة.^{٦٩٢}

وقد ذكرنا في مبحث السنة أمثلة عديدة لخبر الواحد وجواز تخصيص عموم القرآن به وعدم جوازه، وهنا نورد بعض الأمثلة لغير خبر الواحد لتوضيح المسألة.

^{٦٩٠} - راجع ص: ٢٥٤ من هذا البحث.

^{٦٩١} - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ٢٩٤/١.

^{٦٩٢} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٦٩/٣.

وقد خصص بعض العلماء عمومات الكتاب ببعض الأدلة الظنية الأخرى أيضا، مثل القياس والمصالح المرسله، والآخرين تمسكوا بالعمومات، ومن هنا حصل الخلاف بينهم في تفسير عديد من الآيات نشير إلى بعض الأمثلة فيما يلي:

المثال الأول: هبة البكر وتصرفها في مالها

قال الله تعالى: وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا^{٦٩٣}.

فإن ضمير "طبن" راجع إلى النساء وهي كلمة عامة، فأخذ أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والحسن بن زياد والشافعي بهذا العموم، وقالوا إذا بلغت المرأة واجتمع لها عقلها جاز لها التصرف في مالها بالهبة أو غيرها بكرا كانت أو ثيبا.

وخصص الآخرون هذه الآية، فأخرجوا من عمومها بعض النساء، منهم الإمام مالك ومن هنا قال: لا يجوز تصرف البكر في مالها ولا ما وضعت عن زوجها من الصداق، وإنما ذلك لأبيها في العفو عن زوجها، ولا يجوز لغير الأب من أوليائها ذلك.

قال: وبيع المرأة ذات الزوج دارها وخادمها جائز وإن كره الزوج إذا أصابت وجه البيع، فإن كانت فيه محابة كان من ثلث مالها، وإن تصدقت أو وهبت أكثر من الثلث لم يجز من ذلك قليل ولا كثير^{٦٩٤}.

وقال الأوزاعي: لا تجوز عطية المرأة حتى تلد وتكون في بيت زوجها سنة.

وقال الليث: لا يجوز عتق المرأة ذات الزوج ولا صدقتها إلا في الشيء اليسير الذي لا

^{٦٩٣} - (سورة النساء: ٤).

^{٦٩٤} - ورد في المدونة الكبرى للإمام مالك ج: ٤ ص: ٢٢٦ "قال مالك في هبة المرأة ذات الزوج: إنه يجوز ما صنعت في ثلث مالها، فإن كان ثلث مالها يحمل ذلك حازت هبتها هذه، وإن كان ثلث مالها لا يحمل ذلك لم يجز من ذلك قليل ولا كثير كذلك قال مالك في كل شيء صنعته المرأة ذات الزوج في مالها".
وقال القرطبي في تفسير القرطبي ج: ٥ ص: ٢٤ "إن هبة المرأة صدقتها لزوجها بكرا كانت أو ثيبا جائزة، وبه قال جمهور الفقهاء، ومنع مالك من هبة البكر الصداق لزوجها وجعل ذلك للولي مع أن الملك لها".

بد لها منه لصلة الرحم أو غير ذلك مما يتقرب به إلى الله.^{٦٩٥}

دليل المالكية

وقد أخرج المالكية البكر عن عموم هذه الآية قياساً لها على الصغيرة والمجنونة والأمة، ووجه القياس أن الأنواع المذكورة لا تملك مالها لعدم وجود الرشد أو لعدم بصرها في الأمور المالية والبكر مثلهن فحكمها حكمهن.

يقول ابن العربي: "وأما البكر فلم تدخل تحت العموم، لأنها لا تملك مالها كما لم تدخل فيه الصغيرة عندهم والمجنونة والأمة، وإن كن من الأزواج، ولكن راعى قيام الرشد، ودليل التملك للمال دون ظاهر العموم في الزوجات، كذلك فعلنا نحن في البكر، وقد بينا أدلة قصورها عن النظر لنفسها في المسائل الخلافية".^{٦٩٦}

دليل الجمهور

واستدل الجمهور بعموم الآية وجعلوه حجة على من يمنع تصرف البكر في مالها فقال الجصاص: "الآية قاضية بفساد هذه الأقوال، شاهدة بصحة قول أصحابنا (الحنفية) الذي قدمنا لقوله تعالى "فَإِنْ طَبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا"^{٦٩٧} ولم يفرق فيه بين البكر والثيرب في ذلك إلا بدلالة تدل على خصوص حكم الآية في الثيب دون البكر".^{٦٩٨}

ثم ذكر الجصاص أن الإمام مالك لما منع هبة البكر مهرها لزوجها وجعل ذلك إلى أبيها ففي قوله اعتراض على الآية من وجهين:
أحدهما: منعها الهبة مع اقتضاء ظاهر الآية لجوازها.

^{٦٩٥} - راجع لبيان المذاهب نيل الأوطار، للشوكاني ج: ٦ ص: ١٢٥. وفتح الباري لابن حجر

العسقلاني ج: ٥ ص: ٢١٨ في الباب الذي عقده البخاري بعنوان "باب هبة المرأة لغير زوجها وعنتها إذا كان لها زوج".

^{٦٩٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٤١٥/١.

^{٦٩٧} - (سورة النساء: ٤)

^{٦٩٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٥٩/٢.

والثاني: جواز هبة الأب مع أمر الله الزوج بإعطائها الجميع إلا أن تطيب نفسا
بتركه. ٦٩٩

المثال الثاني: الصيد إذا أدخله الحلال إلى الحرم

قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ". ٧٠٠
وقال تعالى "وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ
تُحْشَرُونَ". ٧٠١

واتفق المفسرون على أن القرآن الكريم يحرم كل فعل يتعلق بعين الصيد، يقول أبو بكر
ابن العربي: "وحرم في الآية الأخرى نفس الاصطياد فقال: "وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ
حُرْمًا" فاقترضى ذلك تحريم كل فعل يتعلق بعين الصيد، لأن التحريم ليس بصفة للأعيان
والذوات، وإنما هو عبارة عن تعلق خطاب الشارع بالأعيان، فالحرم هو المقول فيه لا تقربوه،
والواجب هو المقول فيه لا تتركوه". ٧٠٢

ومثله قال الجصاص الرازي: بأن قوله تعالى "وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ
حُرْمًا" ٧٠٣ يتناول تحريم سائر أفعالنا في الصيد في حال الإحرام. ٧٠٤
فالمراد بقوله تعالى: "وأنتم حرم" وقوله: "ما دمتم حرما" معنيان:
١- أن يكون الإنسان في الحرم.

٦٩٩ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٥٩/٢.

٧٠٠ - (سورة المائدة: ٩٥)

٧٠١ - (سورة المائدة: ٩٦)

٧٠٢ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٧٣/٢.

٧٠٣ - (سورة المائدة: ٩٦)

٧٠٤ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٨١/٢.

٢- أن يكون محرماً بالحج والعمرة.

فيثبت تحريم الصيد في هاتين الحالتين أن يكون الرجل داخل الحرم أو يكون محرماً بالحج والعمرة.

ويرى الحصاص أن في قوله تعالى: "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حَرَمٌ" ^{٧٠٥} ثلاثة أوجه كلها محتمل:

أحدها: محرمون بحج أو عمرة.

والثاني: دخول الحرم يقال: أحرم الرجل إذا دخل الحرم كما يقال: أنجد إذا أتى بجدا، وأعرق إذا أتى العراق، وأهم إذا أتى تهامة.

والثالث: الدخول في الشهر الحرام كما قال الشاعر: قتل الخليفة محرماً

يعني في الشهر الحرام وهو يريد عثمان بن عفان رضي الله عنه

ولا خلاف أن الوجه الثالث غير مراد بهذه الآية، وأن الشهر الحرام لا يحظر الصيد، والوجهان الأولان مرادان، وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن صيد الحرم للحلال والمحرّم، ^{٧٠٦} فدل أنه مراد بالآية، لأنه متى ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم حكم ينتظمه القرآن، فالواجب أن يحكم بأنه صدر عن الكتاب غير مبتدأ. ^{٧٠٧}

ومثل ذلك صرح أبو بكر بن العربي بأن قوله تعالى: "وأنتم حرم" عام في التحريم بالزمان وفي التحريم بالمكان، وفي التحريم بحالة الإحرام، إلا أن تحريم الزمان يخرج بالإجماع عن

^{٧٠٥} - (سورة المائدة: ٩٥)

^{٧٠٦} - أخرجه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٧٣٦ برقم: ١٩٨٤، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله حرم مكة، ولم تحل لأحد قبلي ولا لأحد بعدي، وإنما حلت لي ساعة من نهار، لا يخلني خلالها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا يلتقط لقطتها إلا لمعرف، وقال عباس بن عبد المطلب: إلا الإذخر لصاغتينا ولسقف بيوتنا، فقال إلا الإذخر".

فقال عكرمة: هل تدري ما ينفر صيدها؟ هو أن تسنحيه من الظل وتسنزل مكانه، قال عبد الوهاب عن خالد: لصاغتينا وقبورنا".

^{٧٠٧} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الحصاص الرازي ٤٦٧/٢.

أن يكون معتبرا، وبقي تحريم المكان وحالة الإحرام على أصل التكليف.^{٧٠٨}
 فالآية عامة في حرمة الصيد و المصيد وكل فعل يتعلق بالصيد للجميع (الحلال والمحرم)
 في الحرم وللمحرم في الحل والحرم.
 وأخذ الإمام أبو حنيفة بهذا العموم، وقال: إذا صاد الحلال صيدا في الحل، فأدخله في
 الحرم لا يجوز له التصرف فيه بالذبح وأكل لحمه وغيره.^{٧٠٩}
 وخصص المالكية عموم الآية بالمصالح وقالوا: إنه يجوز له التصرف فيه بكل طريقة من
 ذبحه وأكله لحمه، للاستفادة منه.^{٧١٠}

وقال ابن العربي في الاستدلال لمذهبه: "ودليلنا أنه معنى يفعل في الصيد، فجاز في الحرم
 للحلال كالإمساك والشراء ولا خلاف فيهما، قال علماؤنا: ولأن المقام في الحرم يدوم،
 والإحرام ينقطع فلو حرمنا عليه ذلك في الحرم لأدى إلى مشقة عظيمة، فسقط التكليف عنه فيه
 لذلك.

واعتبر هذا من باب تخصيص العموم بالمصالح، والمصلحة عنده من أقوى أنواع القياس،
 فيصح التخصيص به.^{٧١١}

المثال الثالث: تخصيص الحسبة من الإرضاع

قال الله تعالى: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْمِ"

^{٧٠٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٧٥/٢.

^{٧٠٩} - انظر تحفة الفقهاء للسمرقندي ج: ٣ ص: ٧١

^{٧١٠} - انظر مواهب الجليل ج: ٣ ص: ١٧٨، وهو مذهب الشافعية أيضا، قال الخطيب الشربيني في

معني المحتاج ج: ١ ص: ٥٢٤ "لو أدخل الحلال معه إلى الحرم صيدا مملوكا له لا يضمه بل له إمساكه فيه
 وذبحه والتصرف فيه كيف شاء لأنه صيد حل".

^{٧١١} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٠٢/٢.

اختلف الناس في تفسير هذه الآية فمنهم من قال: على الوالدات أن يرضعن أولادهن يعني أن ذلك واجب عليهن.
وقال الآخرون: إن ذلك حق لمن إن أردن، فيكون معنى الآية: وللوالدات أن يرضعن أولادهن.

واتفقوا على أن الرضاعة حق على الوالدات في حال الزوجية، وهي عليها إن لم يقبل غيرها، وهي عليها إذا عدم الأب لاختصاصها به.
والوالدات صيغة العموم فتشمل جميع الوالدات، فيلزمهن إرضاع أولادهن إلا أن الإمام مالك خصص هذه الآية بأصل المصلحة الذي هو من أنواع القياس عنده.^{٧١٣}

يقول أبو بكر بن العربي في ذلك: "معضلة، قال مالك: كل أم يلزمها رضاع ولدها بما أخبر الله تعالى من حكم الشريعة فيها، إلا أن مالكا - دون فقهاء الأمصار - استثنى الحسية (ذات الحسب) فقال: لا يلزمها إرضاعه، فأخرجها من الآية وخصها فيها بأصل من أصول الفقه، وهو العمل بالمصلحة، وهذا فن لم يفتن له مالكي، وقد حققناه في أصول الفقه.
والأصل البديع فيه هو أن هذا أمر كان في الجاهلية في ذوي الحسب وجاء الإسلام عليه فلم يغيره، وتمادي ذوو الثروة و الأحساب على تفرغ الأمهات للمتعة بدفع الرضعاء إلى المراضع إلى زمانه، فقال به وإلى زماننا فحققناه شرعاً".^{٧١٤}

المثال الرابع: تخصيص العموم بما يحتمل أكثر من معنى

ولما كان الحنفية لا يميزون تخصيص العام بدليل ظني، والجمهور يميزون ذلك، اختلفوا في تخصيص العام بدليل محتمل لأكثر من معنى فإن ذلك يجعله ظنيا من حيث الدلالة.
والمثال على ذلك قوله تعالى: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجُّ"

^{٧١٢} - (سورة البقرة: ٢٣٣)

^{٧١٣} - انظر المسألة في تفسير القرطبي ج: ٣ ص: ١٧٢،

^{٧١٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٧٨/١.

فإن "الأهله" عام وقد جعلها الله سبحانه وتعالى مواقيت الحج، ومعلوم أنه لم يرد به أفعال الحج فوجب أن يكون المراد به الإحرام، فيكون في الآية دليلاً على جواز الإحرام بالحج في سائر السنة.

من هنا يقول الجصاص: "وفي هذه الآية دلالة على جواز الإحرام بالحج في سائر السنة لعموم اللفظ في سائر الأهله أنها مواقيت للحج، ومعلوم أنه لم يرد به أفعال الحج فوجب أن يكون المراد الإحرام".^{٧١٦}

وهذا الذي ذكره الجصاص من جواز الإحرام في سائر أيام السنة هو مذهب الحنفية^{٧١٧} وبه قال المالكية.^{٧١٨}

وقال الإمام الشافعي: لا يجوز الإحرام بالحج قبل أشهر الحج^{٧١٩} واختار ابن العربي ذلك، وبين أن هذه الآية مخصوصة بأية أخرى، فقال: "وتعلق بعض علمائنا (المالكية) بقوله

^{٧١٥} - (سورة البقرة: ١٨٩)

^{٧١٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٢٥٤.

^{٧١٧} - قال ابن نجيم: "صح الإحرام بالحج قبل أشهر الحج مع الكراهة بناء على أنه شرط وليس بركن لعدم اتصال الأفعال به فجاز تقديمه على الزمان كالتقدم على المكان". البحر الرائق ج: ٢ ص: ٣٩٦، وانظر بدائع الصنائع، للكاساني ج: ٢ ص: ١٦٠.

^{٧١٨} - يقول القرطبي "استدل مالك رحمه الله وأبو حنيفة وأصحابهما في أن الإحرام بالحج يصح في غير أشهر الحج بهذه الآية لأن الله تعالى جعل الأهله كلها ظرفاً لذلك". في تفسيره الجامع لأحكام القرآن، ج: ٢ ص: ٣٤٣.

^{٧١٩} - يقول الشيرازي الشافعي: ولا يجوز الإحرام بالحج إلا في أشهر الحج والدليل عليه قوله عز وجل: "الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج" والمراد به وقت إحرام الحج، لأن الحج لا يحتاج إلى أشهر، فدل على أنه أراد به وقت الإحرام ولأن الإحرام نسك من مناسك الحج فكان موقفاً كالوقوف والطواف وأشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر ليل من ذي الحجة وهو إلى أن يطلع الفجر من يوم النحر". المهذب للشيرازي ج: ١ ص: ٢٠٠.

تعالى: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ" ^{٧٢٠}. ففعل جميعها ميقاتا للحج. وذلك لا يجوز لأن هذه الآية أفادت بيان حكمة الأهلة في الجملة، فأما تخصيص الفوائد بالأهلة وتعيينها فإنما تؤخذ من دليل آخر، ألا ترى أنه لا يصام لجميعها فكذلك لا يحج لجميعها، وقد بين الله ذلك في آية أخرى فقال: "الحج أشهر معلومات" فبين أن أهله معلومة مخصوصة من بين جميع الأهلة" ^{٧٢١}.

وقد بين الجصاص أن قوله تعالى "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ" ^{٧٢٢} لا يجوز تخصيصه بقوله "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفْتَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ" ^{٧٢٣} لأنه ظني الدلالة، ولا يصح تخصيص القطعي الذي هو العام بالظني.

وذلك لأن قوله: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ" فيه ضمير لا يستغني عنه الكلام وذلك لاستحالة كون الحج أشهراً، لأن الحج هو فعل الحاج، وفعل الحاج لا يكون أشهراً، لأن الأشهر إنما هي مرور الأوقات ومرور الأوقات هو فعل الله ليس بفعل للحاج، والحج فعل الحاج، فثبت أن في الكلام ضميراً لا يستغني عنه، ثم لا يخلو ذلك الضمير من أن يكون فعل الحج أو الإحرام بالحج، وليس لأحد صرفه إلى أحد المعنيين دون الآخر إلا بدلالة، فلما كان في اللفظ هذا الاحتمال لم يجز تخصيص قوله تعالى: "قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ" ^{٧٢٤} به، إذ غير جائز لنا تخصيص العموم بالاحتمال. ^{٧٢٥}

^{٧٢٠} - (سورة البقرة: ١٨٩)

^{٧٢١} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٤٢.

^{٧٢٢} - (سورة البقرة: ١٨٩)

^{٧٢٣} - (سورة البقرة: ١٩٧)

^{٧٢٤} - (سورة البقرة: ١٨٩)

^{٧٢٥} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٢٥٥.

المبحث الثاني
الخاص وأثره في اختلاف
تفسير آيات الأحكام

تناولت موضوعات هذا المبحث في مطلبين:
خصصت المطلب الأول للتعريف بالخاص وحكمه، وأما المطلب الثاني فقد خصصته
ليبيان أثر الخاص في تفسير آيات الأحكام.

المطلب الأول

الخاص

أولاً: الخاص لغة واصطلاحاً

هو من الاختصاص، وهو في اللغة التفرد وقطع الشركة، يقال اختص فلان بكذا أي انفرد به، وفلان خاص فلان أي منفرد به، ومنه خصه بالشيء أفرده به دون غيره، وخصني بكذا أي أفرده لي ومنه قول أبي زيد:

إن امرأ خصني عمدا مودته على التسنائي لعندي غير مكفور^{٧٢٦}

ولم يتعد الأصوليون في التعريف الاصطلاحي للخاص عن المعنى اللغوي، بل راعوا فيه الأفراد وقطع المشاركة.

وعرفه فخر الإسلام البزدوي بقوله: "أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة، وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد".^{٧٢٧}

وعرفه شمس الأئمة السرخسي بقوله: "الخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد".^{٧٢٨}

وعرفه أبو علي الشاشي الحنفي أن "الخاص لفظ وضع لمعنى معلوم أو لمسمى معلوم على الانفراد، كقولنا في تخصيص الفرد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص الجنس إنسان".^{٧٢٩}

وهذه التعاريف متقاربة في اللفظ والمعنى، واحتزروا فيها عن المشترك بقولهم: "واحد"

^{٧٢٦} - يقول ابن منظور الأفرقي: خصه بالشيء يخصه خصاً وخصوصاً وخصوصية وخصوصية والفتح أفصح وخصيصى وخصصه و اختصه أفرده به دون غيره.
ويقال: اختص فلان بالأمر و تخصص له إذا انفرد، و خص غيره و اختصه به، ويقال: فلان مخص بفلان أي خاص به وله به خصية.

فأما قول أبي زيد: إن امرأ خصني عمدا مودته على التسنائي لعندي غير مكفور فإنه أراد خصني بمودته فحذف الحرف وأوصل الفعل وقد يجوز أن يريد خصني لمودته إياي. لسان العرب ج: ٧ ص: ٢٤.

^{٧٢٧} - أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري ٣٠/١ - ٣١.

^{٧٢٨} - أصول السرخسي ١٢٤/١ - ١٢٥.

^{٧٢٩} - أصول الشاشي ص ١٣.

لأنه موضوع لأكثر من واحد على سبيل البدل.

وكذا خرج بهذا القيد المطلق عند من لم يجعل المطلق خاصا ولا عاما وهو قول بعض الحنفية والشافعية، لأن المطلق ليس بمتعرض للوحدة ولا للكثرة لأنهما من الصفات وهو متعرض للذات دون الصفات.

واحترزوا بقولهم: "على الانفراد" عن العام فإنه وضع لمعنى واحد ليس على الانفراد بل من حيث الشمول، فإن المراد بالانفراد هو كون اللفظ متناولا لمعنى واحد من حيث أنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في الخارج أفراد أو لم تكن.

وأشاروا في تعريف الخاص عندما ذكروا "أنه كل لفظ... وكل اسم..." أن الخاص يجري في المعاني والمسميات جميعاً بخلاف العموم فإنه لا يجري إلا في المسميات فقط.

وفي تمثيل الشاشي للخاص بزيد ورجل وإنسان إشارة إلى أن الخاص قد يكون مفردا بالشخص، وقد يكون مفردا بالنوع، وقد يكون مفردا بالجنس، وقد يكون واحداً بالمعنى مثل العلم والجهل.^{٧٣٠}

ثانياً: حكم الخاص

تقرر عند الأصوليين أن الخاص يدل على مدلوله قطعاً من غير شبهة، يقول فخر الإسلام البيهقي: "اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعاً ويقينا بلا شبهة لما أريد به من حكم".

وقال السرخسي: "حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة، لا يخلو خاص عن ذلك".

وقد أشار السرخسي والبيهقي إلى أن الخاص يحتمل التغيير عن أصل وضعه عند قيام الدليل فيصير مجازاً، إلا أن هذا الاحتمال إذا لم يكن ناشئاً عن دليل لا يؤثر في قطعته.

والمراد بأنه يتناول المخصوص قطعاً أنه لا يحتمل البيان، فإنه بين بنفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة.

من هنا قرروا أن حكم الخاص من الكتاب وجوب العمل به لا محالة، فإن قابله خير

^{٧٣٠} - انظر أصول التشريع الإسلامي، لعلي حسب الله ص ١٦٠.

الواحد أو القياس فإن أمكن الجمع بينهما بدون تغيير في حكم الخاص يعمل بهما، وإلا يعمل
بالكتاب ويترك ما يقابله من الخبر والقياس. ^{٧٣١}

^{٧٣١} - أصول الشاشي لأبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي المتوفى عام ٣٤٤هـ - ص ١٧
طبع دار الكتاب العربي، بيروت عام ١٤٠٢هـ . وأصول السرخسي ١/١٢٨، وأصول البيهقي ١/٧٩ مع
كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي.

المطلب الثاني
أثر الخاص في اختلاف
تفسير آيات الأحكام

أثر الخاص في اختلاف تفسير آيات الأحكام

يترتب على قطعية حكم الخاص وأنه يتناول المخصوص قطعاً بلا شبهة قضيتان مهمتان عند الحنفية:

إحداهما: ترك الخبر والقياس اللذان يتعارضان مع الخاص بالخاص.
والثانية: الزيادة على الخاص بخبر الواحد.

أما الأولى: فإنهم لا يقبلون أي تأويل أو تفسير — أي كان أساسه — يلزم منه ترك العمل بالخاص، وقد ترتب على ذلك اختلاف تفسير عدة آيات قرآنية، من أمثلها ما يلي:

التأويل الذي يتعارض مع الخاص

قال الله تعالى: "وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ"^{٧٣٢}.

اختلف الصحابة ومن بعدهم من فقهاء الأمصار في المراد بالقرء في الآية المذكورة. فقال فريق: المراد به الحيض، فإذا اغتسلت من الحيضة الثالثة فقد مضت عدتها، وهو قول أبي بكر، وعمر، وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت، وابن عباس، وأبي موسى وعائشة وقد رواه الشعبي عن ثلاثة عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، وبه يقول سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب، وهو قول الحنفية والثوري والأوزاعي والحسن بن صالح. وقال الآخرون: المراد بالقرء الطهر، فإذا طعنت في الحيضة الثالثة فقد بان، وانقضت عدتها، وهو مذهب الإمام مالك والإمام الشافعي وغيرهما.

معنى القرء في اللغة

فإن القرء لفظ محتمل للطهر والحيض جميعاً لكنهم اختلفوا فيه:
فقال بعضهم: إنه حقيقة فيهما، أو مشترك اشتراكاً لا يظهر فيه رجحان أحد المعنيين على الآخر.

ومنهم من قال: هو حقيقة في الحيض ومجاز في الطهر، وذلك بالنظر إلى موضع الاشتقاق.

^{٧٣٢} - (سورة البقرة: ٢٢٨)

و منهم من قال: هو حقيقة في الطهر وبجاز في الحيض.
قد ذكر المفسرون المعاني التالية للقرء:

أولاً: القرء بمعنى الوقت.

نقل عن أهل اللغة أن معنى القرء هو الوقت، ومن قال بذلك ثعلب، يقول أبو عمر غلام ثعلب عنه أنه إذا سئل عن معنى القرء لم يزداهم على الوقت، وقد أوردوا عدة شواهد من اللغة على هذا المعنى منها قول الشاعر:

يا رب مولى حاسد مباحض عليّ ذي ضغن وضب فارض
له قروء كقروء الحائض
يعني وقتاً تهيج فيه عداوته. ٧٣٣

ثانياً: القرء بمعنى الجمع والضم والتأليف

يقال قرئت الماء في الحوض إذا جمعته، وقروت الأرض إذا جمعت شيئاً إلى شيء وسيرا إلى سير، ويقولون ما قرأت الناقة سلى قط أي ما اجتمع رحمها على ولد قط، ومنه قرأت النجوم إذا اجتمعت في الأفق.

ثالثاً: القرء الحيض

يقال: قرأت المرأة إذا حاضت فهي مقرئ ذكره الأصمعي والكسائي والفراء.

رابعاً: القرء بمعنى الانتقال

يقول الجصاص: وحكى عن بعضهم أنه قال: هو الخروج من شيء إلى شيء، وهذا قول

٧٣٣ - قال ابن منظور الأفرقي وقوله أنشدته ابن الأعرابي: يا رب مولى حاسد مباحض عليّ ذي

ضغن وضب فارض له قروء كقروء الحائض

عنى بضب فارض عداوة عظيمة كبيرة من الفارض التي هي المسنة، وقوله له قروء كقروء الحائض، يقول لعداوته أوقات تهيج فيها مثل وقت الحائض، ويقال أضمر عليّ ضغنا فارضاً وضغنة فارضاً بغير هاء أي عظيماً كأنه ذو فرض أي ذو حزم، وقال يا رب ذي ضغن عليّ فارضاً". لسان العرب لابن منظور ج: ٧ ص:

ليس عليه شاهد من اللغة، ولا هو ثابت عمن يوثق به من أهلها، وليس فيما ذكرنا من الشواهد ما يليق بهذا المعنى فهو ساقط مردود.

المعنى المراد بالقرء عند الجصاص

ثم ذكر الجصاص أن القرء وإن كانت حقيقته الوقت فالحيض أولى به، لأن الوقت إنما يكون وقتاً لما يحدث، والحيض هو الحادث، وليس الطهر شيئاً أكثر من عدم الحيض، وليس هو شيئاً حادث فوجب أن يكون أولى بمعنى الاسم.

وأضاف أن القرء إن كان معناه الضم والتأليف فالحيض أولى به لأن دم الحيض يجتمع من سائر أجزاء البدن في حال الحيض، فمعناه أولى بالاسم أيضاً.

وبناء على ما سبق قرر الجصاص الرازي أن القرء حقيقة في الحيض ويطلق على الطهر مجازاً لمجاورته للحيض، والدليل على أن القرء مجاز في الطهر انتفاء الاسم عنه.

يقول: "لما وجدنا أسماء الحقائق التي لا تستفي عن مسمياتها بحال ووجدنا أسماء المجاز قد يجوز أن تستفي عنها في حال وتلزمها في أخرى، ثم وجدنا اسم القرء غير منتف عن الحيض بحال، ووجدناه قد ينتفي عن الطهر، لأن الطهر موجود في الآيسة والصغيرة، وليسنا من ذوات الأقرء.

علمنا أن اسم القرء للطهر بين الحيضين مجاز وليس بحقيقة، سمي بذلك لمجاورته للحيض كما يسمى الشيء باسم غيره إذا كان مجاوراً له، وكان منه بسبب، ألا ترى أنه حين جاور الحيض سمي به، وحين لم يجاوره لم يسم به، فدل ذلك على أنه مجاز في الطهر حقيقة في الحيض".

فإذا كان لفظ القرء حقيقة في الحيض ومجازاً في الطهر يكون المراد بالآية المعنى الحقيقي، لأن المجاز لا يصار إليه إلا عند تعذر الحقيقة، واستدل الجصاص لرأيه بوجه أخرى أيضاً منها:

الوجه الأول

أن القرء بمعنى الحيض لغة النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن نازل بلغته، وهو المبين عن الله لمراد الألفاظ المحتملة.

فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن المستحاضة "تدع الصلاة أيام أقرائها" وقال لفاطمة بنت أبي جيش "فإذا أقبل قرؤك فدعي الصلاة، وإذا أدبر فاغتسلي وصلي ما بين القرء

إلى القرء".^{٧٣٤}

فاللفظ وإن كان محتملاً للمعنيين، واتفقت الأمة على أن المراد أحدهما - لكان الحيض أو لاهما، لأن القرء وردت بمعنى الحيض في لغة النبي صلى الله عليه وسلم ولم يرد بمعنى الطهر.

الوجه الثاني

ويدل على أن المراد بالقرء الحيض دون الطهر قول النبي صلى الله عليه وسلم: طلاق الأمة طلقتان وقرؤها حيضتان" وفي رواية وعدتها حيضتان.

وفي رواية ابن عمر مرفوعاً أنه صلى الله عليه وسلم قال: تطليق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان" فإذا ثبت أن عدة الأمة حيضتان، كانت عدة الحرة ثلاث حيض، ويقول الجصاص عن الحديثين: وهذان الحديثان وإن كان ورودهما من طريق الآحاد، فقد اتفق أهل العلم على استعمالهما في أن عدة الأمة على النصف من عدة الحرة فأوجب ذلك صحتهما.^{٧٣٥}

الوجه الثالث

حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في سبايا أوطاس: "لا توطأ حامل حتى تضع، ولا حائل حتى تستبرئ بحيضة".^{٧٣٦}

ومعلوم أن أصل العدة موضوع للاستبراء، فلما جعل النبي صلى الله عليه وسلم استبراء

^{٧٣٤} - سبق تخريجه في ص: ٤١٥ من هذا البحث.

^{٧٣٥} - يقول الكنانى: "عطية عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان" هذا إسناد ضعيف لضعف عطية بن سعيد العوفي وعمر بن شبيب الكوفي، رواه البيهقي في سننه الكبرى من طريق سعدان بن نصر عن عمر بن شبيب به مرفوعاً، وقال الصحيح أنه موقوف على ابن عمر، رواه مالك في الموطأ موقوفاً على ابن عمر، وكذا رواه الدارقطني في سننه من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر به، ومن طريق الدارقطني وغيره رواه البيهقي في سننه الكبرى". في مصباح الزجاجة للكنانى ج: ٢ ص: ١٣١، وراجع نصب الراية ج: ٣ ص: ٢٢٦؛ فإنه قال عن هذا الحديث أنه روى من حديث عائشة ومن حديث ابن عمر ومن حديث بن عباس.

^{٧٣٦} - المستدرک على الصحيحین ج: ٢ ص: ٢١٢، وسنن الدارمی ج: ٢ ص: ٢٢٤. وسنن البيهقي الكبرى ج: ٥ ص: ٣٢٩. وسنن أبي داود ج: ٢ ص: ٢٤٨، وراجع نصب الراية، للزيلعي ج: ٤ ص: ٢٥٢.

الأمة بالحیضة دون الطهر وجب أن تكون العدة بالحیض دون الطهر، إذ كل واحد منهما موضوع في الأصل للاستبراء أو لمعرفة براءة الرحم من الحبل، وإن كان قد تجب العدة على الصغيرة والآیسة، لأن في الأصل كان للاستبراء، ثم حمل عليه غيره من الآیسة والصغيرة لئلا يترخص في التي قاربت البلوغ، وفي الكبيرة التي قد يجوز أن تحيض وترى الدم، بترك العدة فأوجب على الجميع العدة احتياطاً للاستبراء الذي ذكر.

الوجه الرابع

واستدل على أن العدة تكون بالحیض دون الأطهار بقوله تعالى "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ" ^{٧٣٧}. فأوجب الله الشهر عند عدم الحیض، فأقامها مقام الحیض، فدل ذلك على أن الأصل هو الحیض، كما أنه لما قال "فلم تجدوا ماء فتميموا" علمنا أن الأصل الذي نقل عنه إلى الصعيد الطيب هو الماء.

العمل بالخاص

واستبعد الجصاص تفسير القرء بالطهر لأنه يلزم منه إهمال العمل بالخاص الذي هو لفظ (ثلاثة) يقول: "ويدل عليه أن الله حصر الأقرء بعدد يقتضي استيفاء للعدة، وهو قوله تعالى: "ثلاثة قروء" واعتبار الطهر فيه يمنع استيفاءها بكاملها فيمن طلقها للسنة. لأن طلاق السنة أن يوقعه في طهر لم يجامعها فيه، فلا بد إذا كان كذلك من أن يصادف طلاقه طهراً قد مضى بعضه ثم تعتد عدة بطهرين آخرين فهذان طهران وبعض الثالث، فلما تعذر استيفاء الثالث إذا أراد طلاق السنة علمنا أن المراد الحیض الذي يمكن استيفاء العدد المذكور في الآية بكامله.

تفسير إلكيا الهراسي للآية

وحمل إلكيا الهراسي لفظ القرء على معنى يتأتى معه العمل بالخاص الذي هو لفظ "ثلاثة"، وذلك أن يكون القرء بمعنى الانتقال من حال إلى حال، فإن القرء ورد في اللغة بمعنى

^{٧٣٧}
- (سورة الطلاق: ٤)

الانتقال فإنه يقال قرأ النجم إذا طلع وقرأ النجم إذا أفل بمعنى تبدل الأحوال عليه.
فيكون معنى الآية والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة انتقالات، وهذه الانتقالات الثلاثة
تكون الانتقال من الطهر الذي وقع فيه الطلاق إلى الحيض، والانتقال الثاني من الطهر الثاني إلى
الحيض، والانتقال الثالث من الطهر الثالث إلى الحيض.

يقول إلكياهراسي: "وعلى هذا يمكن استيفاء ثلاثة أقرء كاملة، إذا كان الطلاق في
حالة الطهر فلا يكون ذلك حملا على المجاز بوجه ما، وهذا نظر دقيق في غاية الاتجاه لمذهب
الشافعي".^{٧٣٨}

اعتراض الجصاص على هذا التفسير

واعترض الجصاص على ذلك بأن تفسير القرء بالخروج من طهر إلى حيض أو من
حيض إلى طهر قول يفسد من وجوه:

أحدهما: إن السلف اختلفوا في معنى قوله تعالى "وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ
قُرُوءٍ" فقال قائلون منهم: هي الحيض، وقال آخرون: هي الأطهار، ولم يقل أحد منهم أنه
خروج من حيض إلى طهر أو من طهر إلى حيض.
فقول هذا القائل خارج عن إجماع السلف، وقد انعقد الإجماع منهم بخلافه فهو
ساقط.

الثاني: إن أهل اللغة اختلفوا في معناه في أصل اللغة... ولم يقل منهم أحد فيما ذكروا
من حقيقته ما يفهم منه احتمالا أنه الخروج من حيض إلى طهر أو من طهر إلى حيض فيفسد
من هذا الوجه^{٧٣٩}

فخلاصة الاعتراض أن القرء بمعنى الانتقال خارج عن إجماع السلف، وأقوال أهل اللغة،
وليس عليه شاهد من اللغة ولا نقل من أهلها.

وقد حاول إلكياهراسي أن يرد هذا الاعتراض بأن القرء حقيقة في الانتقال، ثم اختلف
العلماء في المراد من الانتقال، فإنه متردد في اللغة بين الحيض والطهر، فأما أن يكون اسما لنفس

^{٧٣٨} - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١٥٦/١.

^{٧٣٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٦٨/١.

الطهر أو اسما لنفس الحيض حقيقة فلا، والدليل على موضع الاشتقاق قولهم: قرأ النجم إذا طلع، وقرأ النجم إذا أفل، بمعنى تبدل الأحوال عليه".^{٧٤٠}

هذا جوابه إلا أنه كما يظهر إدعاء مجرد عن الدليل فلم يورد عن أحد من السلف ولا عن أحد من أهل اللغة ما يدل على أن معناه الانتقال.

الاعتراض الثاني على هذا التفسير

و الاعتراض الثاني على معنى الانتقال ما ذكره الجصاص بأن القرء لو كان بمعنى الانتقال لوجب أن يكون انتقالها من الطهر إلى الحيض قرأ، ثم انتقالها من الحيض إلى الطهر قرأ ثانيا، ثم انتقالها من الطهر الثاني إلى الحيض قرأ ثالثا، فتسقط عندها بدخولها في الحيضة الثانية، إذ لا يختص على أصله اسم القرء بالانتقال من الحيض إلى الطهر دون الانتقال من الطهر إلى الحيض.^{٧٤١}

فقال إلكياهراسي: أن الانتقال من الحيض إلى الطهر غير معتبر بدليل تحريم الطلاق في الحيض، فإذا خرج الانتقال من الحيض إلى الطهر من مفهوم الآية بقي تحت مدلولها الانتقال من الطهر إلى الحيض.

وناقش الجصاص هذا الدليل وقال: إن الإجماع دل على أن من طلق في الحيض أن الانتقال من تلك الحيض إلى الطهر غير معتبر، فإذا كان معنى القرء الانتقال، يكون هذا الانتقال خارجاً عن مراد الآية بالإجماع أما غيره سواء كان من الحيض إلى الطهر أو من الطهر إلى الحيض داخلاً في مدلول الآية وعلى ذلك يرد عليه الإيراد السابق.

على كل حمل القرء بمعنى الانتقال فيه مناقشة، وإن حاول إلكياهراسي وغيره من الشافعية العمل بلفظ "ثلاثة" عن طريق هذا التأويل.

تفسير الآية عند ابن العربي

ويرى أبو بكر بن العربي أن "القرء" معناه الطهر واستدل على ذلك بعدة أدلة، ولما رأى أنه يلزمه ترك العمل بالخاص أراد أن ينفصل عنه، فقال: "قالوا: إذا جعلتم الأقرء الأطهار فقد

^{٧٤٠} - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ١/١٥٦.

^{٧٤١} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٦٨.

تركتكم نص الآية في جعلها ثلاثة، لأنه لو طلق في طهر لم يمسه فيها قبل الحيض بليلة لكان عندكم قرءاً معتداً به وليس بعدد".

وأجاب على ذلك بأن البعض في لسان العرب يطلق على الكل في إطلاق العدد وغيره لغة مشهورة عند العرب، وقرآناً، قال الله تعالى: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" ^{٧٤٢} وهي عندنا وعندهم شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة" ثم ذكر أن مراعاة ظاهر حديث ابن عمر أولى من مراعاة ظاهر العدد.

ورد الجصاص على ما استدل به نفاة العدد بأن آية القروء ليست كقوله تعالى: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" ^{٧٤٣} فالمراد شهران وبعض الثالث لأنه لم يحصرها بعدد وإنما ذكرها بلفظ الجمع، والأقراء محصورة بعدد لا يحتمل الأقل منه، ألا ترى أنه لا يجوز أن تقول رأيت ثلاثة رجال ومرادك رجلان، وجائز أن تقول: رأيت رجالاً والمراد رجلان.

وأيضاً فإن قوله تعالى: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" ^{٧٤٤} معناه عمل الحج في أشهر معلومات، ومراده في بعضها، لأن عمل الحج لا يستغرق الأشهر، وإنما يقع في بعض الأوقات منها فلم يحتاج فيه إلى استيفاء العدد.

وأما الأقراء فواجب استيفؤها للعدة، فإن كانت الأقراء الأطهار فواجب أن يستوفي العدد المذكور كما يستغرق الوقت كله، فيكون جميع أوقات الطهر عدة إلى انقضاء عددها، فلم يجوز الاقتصار به على ما دون العدد المذكور، فوجب أن يكون المراد الحيض، إذ أمكن استيفاء العدد عند إيقاع طلاق السنة.

وكما لم يجوز الاقتصار في عدة الآيسة والصغيرة على شهرين وبعض الثالث بقوله تعالى "فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةٌ" ^{٧٤٥} كذلك لما ذكر "ثلاثة قروء" لم يجوز أن تكون اثنتين وبعض الثالث. ^{٧٤٦}

^{٧٤٢} - (سورة البقرة: ١٩٧)

^{٧٤٣} - (سورة البقرة: ١٩٧)

^{٧٤٤} - (سورة البقرة: ١٩٧)

^{٧٤٥} - (سورة الطلاق: ٤)

لقد رأينا في هذا المثال اختلاف المفسرين في تفسير الآية المذكورة بسبب العمل بالخاص.

القضية الثانية: الزيادة على النص.

وقد تناولنا هذه المسألة بالتفصيل في باب التعامل مع السنن والآثار^{٧٤٧} فلا نطيل الكلام بإيرادها هنا.

^{٧٤٦} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر المحض الرأزي ١/٣٦٧.

^{٧٤٧} - راجع ص: ٣٢١ من هذا البحث.

المبحث الثالث

الأمر والنهي وأثرهما في

اختلاف تفسير آيات الأحكام

تناولت موضوعات هذا المبحث في أربعة مطالب:
خصصت المطلب الأول منها لبيان معنى الأمر وتعريفه وموجبه، وبيان الأمور التي
اختلف الأصوليون فيها حول الأمر.
وأما المطلب الثاني فقد خصص لبيان أثر الأمر في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
وتناولت في المطلب الثالث التعريف بالنهي وصيغته، وما اختلف الأصوليون فيه من
أمور حول النهي، وتناولت في المطلب الرابع أثر النهي في اختلاف التفسير.

المطلب الأول

الأمر

أهمية الأمر والنهي للمفسر والفقهاء

اعتبر الأصوليون الأمر والنهي من أنواع الخاص، لأن الأمر يدل على الوجوب والنهي يدل على الحرمة وهذه الألفاظ خاصة في الدلالة على هذه المعاني.^{٧٤٨}

والأمر والنهي من أهم المباحث الأصولية، لأنهما مدار التكليف ومن هنا يقول شمس الأئمة السرخسي: "أحق ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما ومعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام".^{٧٤٩}

ولما كان الأمر والنهي بهذه المكانة نظر الأصوليون في صيغتهما ومدلولهما وغير ذلك من الأمور المتعلقة بهما، وكان من الطبيعي أن تختلف وجهات النظر في كثير من هذه الأمور التي أدت إلى خلاف بين الفقهاء والمفسرين عند تفسيرهم لصيغ الأمر والنهي الواردة في القرآن الكريم والنصوص الشرعية، ولندرس فيما يأتي من الصفحات أهم هذه القضايا وأثرها على اختلاف تفسير آيات الأحكام.

أولاً: تعريف الأمر

الأمر يأتي بمعنى الفعل وبمعنى القول، فإذا كان بمعنى القول — وهو الذي يبحث عنه الأصوليون — فقد اختلف الأصوليون في تعريفه:

فقيل: هو القول المقتضى طاعة المأمور بإتيان المأمور به.^{٧٥٠}

وقد اعترض على هذا التعريف بأن فيه الدور فإن كلمة المأمور والمأمور به يتوقف معرفتهما على معرفة الأمر لاشتقاقهما منه، وكذا كلمة الطاعة الموقوفة معرفتها على معرفة الأمر لأنها لا تعرف إلا بموافقة الأمر، وعلى كلا التقديرين يلزم الدور.

^{٧٤٨} - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ١/١٠٠، وفتح الغفار شرح

المنار ١/٢٦، وانظر التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الهمام شرح التحرير ١/٣٠٣.

^{٧٤٩} - أصول السرخسي ١/١١.

^{٧٥٠} - راجع المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ٢ ص: ١٩.

وقيل في تعريفه: هو قول القائل لمن دونه "افعل" ونحوه.^{٧٥١}

وقد اعترض عليه بأنه غير مطرد لصدقه على التهديد والتعجيز والإهانة وغيرها.

وقيل: هو اللفظ الداعي إلى تحصيل الفعل بطريق العلو.

ويلزم على اطراده أن صيغة الأمر لو صدرت من الأعلى نحو الأدنى على سبيل التضرع والشفاعة لا تسمى أمراً، وعلى انعكاسهما أنها لو صدرت من الأدنى نحو الأعلى بطريق الاستعلاء تسمى أمراً ولهذا ينسب قائلها إلى الحمق وسوء الأدب.

واختار الآمدي و عبد العزيز البخاري وغيرهم في تعريفه أنه اللفظ الدال على طلب

الفعل بطريق الاستعلاء.

فإن قولهم طلب الفعل احتراز عن النهي، وقوله "بطريق الاستعلاء" احتراز عن الالتماس

^{٧٥٢}

والدعاء وغيره.

ويظهر التعريف الأخير مستوفياً للغرض فلا يرد عليه ما ورد على التعريفات السابقة من

عدم الاطراد والمنع.

ثانياً: صيغ الأمر^{٧٥٣}

وصيغ الطلب على أنواع منها:

١- صيغة "افعل" أو صيغة فعل الأمر كقوله تعالى "فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ إِنِ الصَّلَاةَ كَانَتْ

عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا".^{٧٥٤} وهذه هي الصيغة الأصلية والباقية ملحقة بها.

٢- الفعل المضارع المقرون بلام الأمر كقوله تعالى "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ

^{٧٥١}

- راجع الأحكام في أصول الأحكام، للآمدي ج: ٢ ص: ١٥٤.

^{٧٥٢}

- انظر الأحكام، للآمدي ١٢٦/٢، وبعدها كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح

أصول البيهقي ١/١٠١، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني ص ٨٧ وبعدها.
والإمام شرح المنهاج للسبكي ٥/٢، والمحصل في أصول الفقه للإمام الرازي ٣٣٨/٢. وغيرها من الكتب.

^{٧٥٣}

- راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٥٢/٣

^{٧٥٤}

- (سورة النساء: ١٠٣)

فَلْيَصُمْهُ".^{٧٥٥}

٣- المصدر النائب عن فعل الأمر، مثل قوله تعالى "فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ

الرِّقَابِ".^{٧٥٦}

٤- اسم فعل بمعنى الأمر مثل قوله تعالى حكاية عن امرأة العزيز "وَقَالَتْ هَيْتَ

لَكَ".^{٧٥٧}

٥- الجملة الخبرية المراد بها الطلب كقوله تعالى: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

قُرُوءٍ".^{٧٥٨}

وجوه استعمال صيغة الأمر

لقد أورد علماء الأصول معاني متعددة لصيغة الأمر منهم من جعلها خمسة عشر معنى، مثل الغزالي و الآمدي ومنهم من جعلها ستة وعشرين معنى وإليك أشهر هذه المعاني:

الوجوب: كقوله تعالى "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ".^{٧٥٩}

الندب: كقوله "فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا"^{٧٦٠} عند الجمهور بخلافًا للظاهرية.

الإباحة: كقوله تعالى: "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا".^{٧٦١}

^{٧٥٥} - (سورة البقرة: ١٨٥)

^{٧٥٦} - (سورة محمد: ٤)

^{٧٥٧} - (سورة يوسف: ٢٣)

^{٧٥٨} - (سورة البقرة: ٢٢٨). ويرى ابن العربي أن مثل هذه الجمل الخبرية لا تحمل على الإنشاء بل

أخبار شرعية لكن في المال تعود إلى معنى الأمر والإنشاء عنده أيضا.

^{٧٥٩} - سورة البقرة: ٤٣

^{٧٦٠} - سورة النور: ٣٣

^{٧٦١} - (سورة المائدة: ٢)

- التهديد: كقوله تعالى "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ".^{٧٦٢}
- الإرشاد: كقوله تعالى: "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ"^{٧٦٣} قال الآمدي: وهو قريب من معنى الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة غير أن الندب لمصلحة أخروية والإرشاد لمصلحة دنيوية.^{٧٦٤}
- التأديب: كقول النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلمة وكان غلاما في حجره وكانت يده تطيش في القصعة "يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك".^{٧٦٥}
- الإنذار: كقوله "قل تمتعوا فإن مصيركم إلى النار".^{٧٦٦}
- الامتنان: كقوله تعالى "وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا".^{٧٦٧}
- الإكرام: كقوله تعالى: "ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ".^{٧٦٨}
- التسخير والامتهان: كقوله تعالى: "كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ".^{٧٦٩}
- التكوين: أي الإيجاد بعد العدم وقد يعبر عنه بكمال القدرة كقوله تعالى "كُنْ"

٧٦٢ - (سورة فصلت: ٤٠)

٧٦٣ - (سورة البقرة: ٢٨٢)

٧٦٤ - الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٩/٢.

٧٦٥ - متفق عليه صحيح البخاري ج: ٥ ص: ١٢٠٥٦، برقم: ٥٠٦٣ وصحيح مسلم ج: ٣ ص:

١٥٩٩، برقم: ٢٠٢٢.

٧٦٦ - سورة إبراهيم: ٣٣

٧٦٧ - (سورة المائدة: ٨٨)

٧٦٨ - (سورة الحجر: ٤٦)

٧٦٩ - (سورة البقرة: ٦٥)

فَيَكُونُ".^{٧٧٠}

التعجيز: كقوله تعالى: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ".^{٧٧١}

الإهانة: كقوله تعالى: "ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ".^{٧٧٢}

التسوية: كقوله تعالى: "فَاصْبِرُوا أَوْ لَّا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُحْزَنُونَ مَا كُنْتُمْ

تَعْمَلُونَ".^{٧٧٣}

الدعاء: كقوله تعالى: "رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ".^{٧٧٤}

الاحتقار: كقوله تعالى: "الْقَوْمَا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ".^{٧٧٥}

الخبر: كحديث البخاري: إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستحي

فاصنع ما شئت^{٧٧٦} "أي فعلت ما شئت".^{٧٧٧}

الاعتبار: كقوله تعالى "انظروا إلى ثمره إذا أثمر ويُنِعِه".^{٧٧٨}

التعجب: كقوله تعالى "انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون

٧٧٠ - (سورة البقرة: ١١٧)

٧٧١ - (سورة البقرة: ٢٣)

٧٧٢ - (سورة الدخان: ٤٩)

٧٧٣ - (سورة الطور: ١٦)

٧٧٤ - (سورة الأعراف: ٨٩)

٧٧٥ - (سورة يونس: ٨٠)

٧٧٦ - صحيح البخاري ج: ٣ ص: ١٢٨٤، برقم: ٣٢٩٦

٧٧٧ - معالم السنن، للخطابي ١١٠/٤.

٧٧٨ - (سورة الأنعام: ٩٩)

وأوصل بعضهم هذه الوجوه إلى أكثر من هذا شغفا منهم بالكثير.^{٧٨٠} مع أن كثيرا منها كالمتمداخل، فإن قوله: "كل مما يليك" جعل للتأديب وهو داخل في الندب، فإن الآداب مندوب إليها وقوله "تمتعوا" للإنذار قريب من قوله "اعملوا ما شئتم إنَّه بما تعملون بصير"^{٧٨١} الذي هو للتهديد.

القواعد التي اختلف فيها الأصوليون في الأمر

اختلف الأصوليون في أمرين مهمين حول الأمر هما:

- ١- المعنى الحقيقي لصيغة الأمر.
- ٢- دلالة الأمر على الفور والتراخي.

أولا: الاختلاف في المعنى الحقيقي لصيغة الأمر

وكل ما ذكر من المعاني ليست معاني حقيقية للأمر، ومن هنا اختلف الأصوليون في معناه الحقيقي، وقد تعددت المذاهب في هذه المسألة نذكر أهمها فيما يلي:

المذهب الأول:

ذهب الجمهور إلى أن الأمر يدل على الوجوب حقيقة، وإنما يصرف إلى غيره بقرينة، وقد عزا الجويني^{٧٨٢} و الآمدي ذلك إلى الإمام الشافعي وقال الجصاص الرازي الحنفي "هو

^{٧٧٩} - (سورة الإسراء: ٤٨)

^{٧٨٠} - المستصفي للإمام الغزالي ١/١٦٤، وانظر لتفصيل هذه المعاني شرح الإسنوي على منهاج البيضاوي على هامش التقرير والتحبير ١/٢٥٣-٢٥٧، والإمام شرح المنهاج لتاج السبكي ٢/١٢-١٣. والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٣٥٧-٣٦٣.

^{٧٨١} - (سورة فصلت ٤٠)

^{٧٨٢} - يقول إمام الحرمين: وأما جميع الفقهاء فالمشهور من مذهب الجمهور منهم أن الصيغة التي فيها الكلام للإيجاب إذا تجردت عن القرائن فهي للإيجاب، وهذا مذهب الشافعي رحمه الله، والمتكلمون من

مذهب أصحابنا، وإليه كان يذهب شيخنا أبو الحسن".^{٧٨٣}

ورجحه ابن المحاسب و البيضاوي وقال الرازي: إنه الحق،^{٧٨٤} وقيل هو الذي أملاه

الأشعري على أصحاب الشيخ أبي إسحاق المروزي ببغداد.^{٧٨٥}

أدلة هذا المذهب

و استدل القائلون بأنها حقيقة في الوجوب بالأدلة العقلية والنقلية الكثيرة نذكر منها الأدلة التالية:

الدليل الأول

استدلوا بأن السلف قد تكرر منهم الاستدلال بهذه الصيغة — مع تجردها عن القرائن — على الوجوب واشتهر عنهم بلا نكير فأوجب العلم العادي باتفاقهم عليه.

واعترض: بأن استدلالهم بها على الوجوب كان في صيغ من الأمر محتفة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها على النذب؟.

وأجيب: بأن استدلالهم بما استدلوا منها على النذب إنما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقي، وهو الوجوب معينة للمعنى المجازي وهو النذب، علم ذلك باستقراء الصيغ التي استعملوها في الوجوب والصيغ التي استعملوها في النذب في الكتاب والسنة، وعلم بالتتبع أن فهم الوجوب لا يحتاج إلى قرينة لتبادره إلى الذهن بخلاف فهم النذب فإنه يحتاج إليها.

أصحابنا بمجمعون على اتباع أبي الحسن في الوقف، ولم يساعد الشافعي منهم غير الأستاذ أبي إسحاق". البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ١٥٩.

^{٧٨٣} - الفصول في الأصول، للحصص الرازي ٧٩/٢ ...

^{٧٨٤} - يقول الإمام الرازي في المحصول في أصول الفقه ج: ٢ ص: ٦٦ - ٦٧: "المسألة الثانية:

الحق عدنا أن لفظة افعل حقيقة في ترجيح المانع من النقيض وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين، وقال أبو هاشم: إنه يفيد النذب، ومنهم من قال بالوقف.

^{٧٨٥} - انظر الأحكام، للآمدي ٢/٢١٠، ونهاية السؤل شرح المنهاج، للأسنوي ١/٢٥٧، والبحر

المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٢/٣٦٦.

الدليل الثاني

واستدلوا أيضا بقوله تعالى لإبليس: "قَالَ مَا مَنَّكَ أَنَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ"^{٧٨٦} وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم وأنه لا عذر له في الإخلال بالسجود بعد ورود الأمر به له في ضمن قوله سبحانه "للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس"، فدل ذلك على أن معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب، ولو لم يكن دالا على الوجوب لما ذمه الله سبحانه وتعالى على الترك وكان لإبليس أن يقول إنك ما ألزمتني السجود.

الدليل الثالث

واستدلوا أيضا بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"^{٧٨٧} وكلمة لولا تفيد انتفاء الشيء لوجود غيره، فهنا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة فهذا يدل على أنه لم يوجد الأمر بالسواك عند كل صلاة. والإجماع قائم على أنه مندوب فلو كان المندوب مأمورا به لكان الأمر قائما عند كل صلاة فلما لم يوجد الأمر علمنا أن المندوب غير مأمور به. واعترض على هذا الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يقال أن مراده لأمرهم على وجه يقتضي الوجوب بقرائن تدل عليه لا بمجرد الأمر. ورد بأن كلمة لولا دخلت على الأمر فوجب أن لا يكون الأمر حاصلا والندب حاصل فوجب أن لا يكون الندب أمرا وإلا لزم التناقض والمراد بمجرد الأمر.

الدليل الرابع

واستدلوا أيضا بما وقع في قصة بريرة لما رغبها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في

^{٧٨٦} - (سورة الأعراف: ١٢)

^{٧٨٧} - صحيح البخاري ج: ٣ ص: ١٢٨٤، برقم: ٣٢٩٦

الرجوع إلى زوجها، فقالت أتأمرني بذلك؟ فقال: لا إنما أنا شافع^{٧٨٨} فنفى صلى الله عليه وآله وسلم الأمر منه مع ثبوت الشفاعة الدالة على النذب، وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به وإذا كان وجب أن لا يتناول الأمر النذب.^{٧٨٩}

المذهب الثاني:

إن الأمر حقيقة في النذب، وهو مذهب أبي هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء، وقد حكاه الغزالي و الآمدي قولاً للشافعي.^{٧٩٠}

المذهب الثالث:

التوقف في تعيين مدلول الأمر حقيقة، وأصحاب هذا المذهب يسمون بالواقفية. يرى هؤلاء: أن الأمر ما دام يستعمل في معان كثيرة بعضها على الحقيقة اتفاقاً وبعضها على المجاز اتفاقاً فعند الإطلاق يكون محتملاً للكثير من المعاني، وبسبب هذا الاحتمال يتوقفون حتى يأتي البيان.

وهؤلاء فريقان^{٧٩١} :

^{٧٨٨} - صحيح ابن حبان ج: ١٠ ص: ٩٦، برقم: ٤٢٧٣ و سنن أبي داود ج: ٢ ص: ٢٧٠، برقم: ٢٢٣١.

^{٧٨٩} - انظر لتفصيل هذه الأدلة وغيرها المحصول في أصول الفقه، للإمام الرازي ٦٩/٢ - ١٣٠ و إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني ١٧٠ - ١٧١، والإحكام، للآمدي ج: ٢ ص: ١٦٤ فإنه ذكر مثل هذه الأدلة في سياق الرد عليها. والغزالي في المستصفى ج: ١ ص: ٢٠٩، كذلك في سياق الرد عليها.

^{٧٩٠} - الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ١٦٢ / ٢، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٦٥/٢٠، و يقول الإمام الغزالي " وقد ذهب كثير من المتكلمين (إلى أنه للنذب)، وهم المعتزلة وجماعة من الفقهاء، ومنهم من نقله عن الشافعي وقد صرح الشافعي في كتاب أحكام القرآن، بتردد الأمر بين النذب والرجوع. المستصفى للإمام الغزالي ج: ١ ص: ٢٠٧.

^{٧٩١} - جعل الإمام الرازي الواقفية ثلاث فرق، راجع المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ٢ ص: ٦٦ - ٦٧.

فقد حكى عن ابن سريج من الشافعية وعن الأشعري في رواية التوقف في تعيين المعنى المراد من الأمر عند الاستعمال، لا في تعيين المعنى الموضوع له، لأنه موضوع عند هؤلاء بالاشتراك للوجوب والندب والإباحة والتهديد، فإذا جاء الأمر كان محتملا لهذه المعاني الأربعة ولا بد لتعيين المراد من البيان فيتوقفون حتى يرد ذلك البيان.

أما الغزالي والقاضي الباقلاني والأشعري — في رواية — وجماعة من المحققين، أن التوقف كائن في تعيين المعنى الموضوع له الأمر حقيقة، وقد صرح الغزالي بهذا الرأي واختاره. ٧٩٢

ونقله الرازي عنه في المحصول، غير أن الذي جاء في المنحول يدل على أن الغزالي يقول بالوجوب، فقد قال هناك: "وظاهر الأمر الوجوب، وما عداه فالصيغة مستعارة فيه". ٧٩٣

المذهب الرابع:

القول بالاشتراك: فليل الأمر مشترك بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا، ويذكر قولاً

٧٩٢ - انظر المستصفي، للإمام الغزالي ج: ١ ص: ٢٠٦ يقول: "وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه

للووجوب، وقال قوم: هو للندب، وقال قوم: يتوقف فيه، ثم منهم: من قال هو مشترك كلفظ العين.

ومنهم من قال لا ندري أيضا أنه مشترك أو وضع لأحدهما واستعمل في الثاني مجازا والمختار أنه متوقف فيه.

والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعا لواحد من الأقسام لا يخلو إما أن يعرف عن عقل أو نقل، ونظر العقل إما ضروري أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات.

والنقل إما متواتر أو آحاد ولا حجة في الآحاد، والتواتر في النقل لا يعدو أربعة أقسام؛ فإنه إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنها وضعناه لكذا أو أقروا به بعد الوضع، وإما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك، وإما أن ينقل عن أهل الإجماع، وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل.

فهذه الوجود الأربعة هي وجود تصحيح النقل ودعوى شيء من ذلك في قوله إفعال أو في قوله أمرتك بكذا أو قول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه.

٧٩٣ - المنحول، للغزالي ص ١٠٧-١٠٨.

المذهب الخامس:

القول بأن الأمر للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب أي ترجيح الفعل على الترك، وذلك دفعا للاشتراك والمجاز، وهذا المذهب منسوب إلى أبي منصور الماتريدي ومشايخ سمرقند من الحنفية.^{٧٩٥}

ولا داعي للإطالة بإيراد أدلة هذه المذاهب جميعا لأن في ذلك خروج عن المقصود، فإن المقصود هو دراسة أثر هذه القواعد في اختلاف التفسير، و التفاسير موضع البحث سارت على رأي الجمهور في موجب الأمر إلا أنهم يختلفون في موجه بناء على الاختلاف في وجود قرينة صارفة عن الوجوب أو عدم وجودها.

ثانيا: الاختلاف في دلالة الأمر على الفور والتراخي

لقد بحث الأصوليون دلالة الأمر على الفور وعلى التراخي مثل ما بحثوا القضايا الأخرى المتعلقة بالأمر، وقد اختلفوا في ذلك فمنهم من قال بالفور ومنهم من قال بالتراخي.

معنى الفور والتراخي

والمراد بقولهم: "إن الأمر المطلق يفيد الفور" هو أن يبادر إلى أداء الأمور به عند الإمكان بمجرد سماعه التكليف، فإن أخره يعتبر عاصيا.^{٧٩٦}

^{٧٩٤} - الإحكام، للآمدي ٢/٢١٠.

^{٧٩٥} - انظر شرح المحلى على جمع الجوامع ١/٣٧٦-٣٧٧. وقد أوضح المحلى أن القدر المشترك

بين الوجوب والندب هو الطلب.

يقول (فاستعمالهما في كل منهما من حيث إنه طلب، استعمال حقيقي، والوجوب الطلب الجازم كالإيجاب تقول منه "وجب كذا" أي طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما" وعلى هذا فموجب الأمر هو الطلب وهو المعنى الحقيقي له. وانظر جمع الجوامع مع شرحه للمحلى ١/٣٧٦-٣٧٧، وإرشاد الفحول إلى تعقيب الحق من علم الأصول، للشركاني ص ٨٩.

^{٧٩٦} - يقول البخاري: "ومعنى قولنا على الفور أنه يجب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان".

وأما المراد بقولهم: "إنه يفيد التراخي" أن المكلف ليس المطلوب منه أداء المأمور به فور سماعه للتكليف بل له أن يؤخره إلى وقت آخر مع مظنة القدرة على أدائه في ذلك الوقت. وليس المراد بالتراخي أن يفعله في المستقبل، ولا يحق له أداءه على الفور، يقول عبد العزيز البخاري: "ومعنى قولنا على التراخي إنه يجوز تأخيره عنه، وليس معناه أنه يجب تأخيره عنه حتى لو أتى به فيه لا يعتد به، لأن هذا ليس مذهبا لأحد."^{٧٩٧}

مذاهب العلماء في المسألة

فإذا وردت صيغة الأمر مطلقة عن قرينة تدل على الفور أو التراخي اختلف فيها الأصوليون على المذاهب التالية:

المذهب الأول:

فقال قوم: إن الأمر المطلق يدل على طلب الفعل مجردا عن تعلقه بزمن معين، ولا دلالة فيه على الفور ولا على التراخي. وإن كان الأفضل المسارعة إلى الامتثال، والمبادرة إلى العمل به بمجرد حصول القدرة على الفعل.

وهذا هو المذهب عند الجمهور من الحنفية، وهو المعزى إلى أصحاب الشافعي واختاره ابن الحاجب من المالكية والرازي والآمدي والبيضاوي من الشافعية.^{٧٩٨} ويظهر أنه لم يثبت عن الإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي نقل في المسألة، وما ينسب إليهما استنتاج أصحابهما من فروعهما، ولذلك اختلفوا في نقل مذهبهما.^{٧٩٩}

كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي ٢٥٤/١

^{٧٩٧} - راجع كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي ٢٥٤/١.

^{٧٩٨} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي ٢٥٤/١، أصول

السرخسي ٢٦/١ التقرير والتحجير، لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الهمام ٣١٥/١ - ٣١٦ الموصول للرازي ج: ٢ ص: ١٨٩، الإسنوي على منهاج البيضاوي ٢٧٥/١.

^{٧٩٩} - راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٩٧/٢.

التعبير عن هذا المذهب بالتراخي

وقد عبر عن هذا المذهب بعضهم بالتراخي مثل البزدوي فإنه قال "وأما الأمر المطلق عن الوقت فعلى التراخي خلافا للكرخي".^{٨٠٠}

ولما كانت كلمة التراخي موهمة اعترض عليها بعضهم واعتبر هذا الإطلاق مدخولا،^{٨٠١} إذ مقتضاه أن الصيغة المطلقة تقتضي التراخي حتى لو فرض الامتثال على البدار والفور لم يعتد به، وهذا لم يصر إليه أحد، فالأحسن في العبارة عن هذا القول أن يقال: الأمر يقتضي الامتثال من غير تخصيص بوقت، ولهذا قال بعضهم: إن العبارة الصحيحة أن يقال: لا يقتضي الفور والتعجيل.^{٨٠٢}

ومن هنا عبر بعضهم عن هذا المذهب بكلام صريح من غير استخدام كلمة التراخي الموهمة، مثل كمال بن الهمام الذي قال عن الأمر المطلق غير المقيد بوقت أنه "لمجرد الطلب فيجوز التأخير"، وقال شارح التحرير ابن أمير الحاج، "وقد يعبر عنه بالتراخي، والمراد به أنه جائز كالبدار، لا أن البدار لا يجوز، فإنه خلاف الإجماع على ما نقله غير واحد".^{٨٠٣}

المذهب الثاني:

وقال فريق آخر: إنه يوجب الفور في أول وقت القدرة على الفعل، فيجب على المكلف المأمور به عقب ورود الأمر، فإن تأخر عُدَّ عاصيا لأنه لم يؤد المأمور به كما وجب

^{٨٠٠} - أصول البزدوي مع كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ٥٤/١
وصدر الشريعة في التوضيح راجع التوضيح مع التلويح ٢٠٢/١.

^{٨٠١} - يقول إمام الحرمين: "ومما يتعين التنبيه له أمر يتعلق بتهديب العبارة فإن المسألة مترجمة بأن الصيغة على الفور أم على التراخي فأما من قال إنما على الفور فهذا اللفظ لا بأس به ومن قال إنما على التراخي فلفظه مدخول، فإن مقتضاه أن الصيغة المطلقة، فالوجه أن يعبر عن المذهب الأخير المعزى إلى الشافعي والقاضي رحمهما الله بأن يقال الصيغة تقتضي الامتثال ولا يتعين لها وقت". البرهان في أصول الفقه، للجبيني ج: ١ ص: ١٦٩

^{٨٠٢} - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٩٩/٢ - ٤٠٠.

^{٨٠٣} - التحرير مع التقرير والتجسير ٣١٥/١ - ٣١٦. ومثله صرح التفتازاني في التلويح ٢٠٢/١.

عليه. وهو قول الكرخي والخصاص الرازي من الحنفية، ويقول الخصاص أن شيخه أبا الحسن الكرخي "يحكي ذلك عن أصحابنا".^{٨٠٤}

وهو قول الحنابلة وجمهور المالكية والظاهرية وجماعة من الشافعية منهم أبو بكر الصربي والقاضي أبو حامد المروزي والدقاق، وحكي عن القفال والمزني، وهو اختيار القاضي عبد الوهاب.^{٨٠٥}

المذهب الثالث:

وذهب فريق إلى التوقف إما لعدم العلم بمدلوله، أو لأنه مشترك بينهما ونقل الزركشي تصحيحه عن الأصفهاني وعزاه إلى الشريف المرتضى.^{٨٠٦} وعزا البخاري القول به إلى طائفة من أصحاب الإمام الشافعي.^{٨٠٧}

تنقيح مذهب الحنفية

عزي القول بالفور إلى الحنفية في كتب الشافعية، يقول القاضي البيضاوي: "الأمر المطلق لا يفيد الفور خلافا للحنفية".^{٨٠٨} ومثله فعل الزركشي في البحر المحيط حيث عزا القول بالفور إلى الحنفية، وأبو إسحاق الشيرازي عزا القول به لأكثر الحنفية.^{٨٠٩}

^{٨٠٤} - الفصول في الأصول، للخصاص الرازي ١٠٥/٢.

^{٨٠٥} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٩٦/٢، وكشف الأسرار، لعبد العزيز

البخاري شرح أصول البزدوي ٢٥٤/١، والتقريب والتجويد، لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الممام ٣١٦/١

^{٨٠٦} - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٣٩٩/٢.

^{٨٠٧} - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ٢٥٤/١.

^{٨٠٨} - المنهاج مع نهاية السؤل، للبيضاوي ٢٧٥/١.

^{٨٠٩} - يقول في التبصرة ص: ٥٣: "إنه يقتضي الفور وهو قول أكثر أصحاب أبي حنيفة".

إلا أن مصادر الأصول عند الحنفية تدل على أن الصحيح عندهم هو المذهب الأول، وأن القول بالفور رأى الكرخي وتلميذه الجصاص فقط، فإن السرخسي والبزدوي صرحا بذلك.^{٨١٠}

وممن صرح بأن الصحيح من مذهب الحنفية في الأمر المطلق أنه مجرد الطلب من غير دلالة على الفور أو التراخي التفتازاني وابن أمير الحاج، فإنه بعد أن ذكر المذهب الأول قال: "وهو الصحيح عند الحنفية".^{٨١١}

خلاصة القول إن الأصوليين اختلفوا في صيغة الأمر في موضعين: الموضع الأول هو مدلول الأمر، هل هو للوجوب؟ أو للندب؟ أو أن حكمه التوقف؟ والموضع الثاني هو علاقة صيغة الأمر بالوقت، فهل تعين وقتا للمأمور به؟ وهل تدل على الفور، أم أنها تدل على طلب الفعل من غير تعيين له بوقت، اختار المحققون من أتباع المذاهب الأربعة أنها لمطلق الطلب من غير تعيين لوقت، ويبدو أن هذا هو الراجح نظرا لأدلتهم.

^{٨١٠} - انظر أصول البزدوي مع كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي /١

٢٥٤. وأصول السرخسي ٢٦/١.

^{٨١١} - التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير، لابن الحمام ٣١٦/١، التلويح ٢٠٢/١.

المطلب الثاني

أثر صيغة الأمر في اختلاف

تفسير آيات الأحكام

أولاً: أثر الاختلاف في المعنى الحقيقي للأمر في اختلاف التفسير

التفاسير الثلاثة محل الدراسة كلها سارت على مذهب الجمهور في المعنى الحقيقي للأمر أنه للوجوب إلا إذا وجدت قرينة صارفة له عن ذلك،^{٨١٢} إلا أنهم اختلفوا في القرينة ووجودها في بعض صيغ الأمر، ومن هنا اختلفوا في حكم هذه الصيغ هل هي للوجوب أو الندب؟ وإليك الأمثلة التالية للتوضيح:

المثال الأول: قوله تعالى "ومتعوهن"

قوله تعالى: "وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ".^{٨١٣}

اختلف الفقهاء والمفسرون في صيغة الأمر "ومتعوهن" هل هي للوجوب أو للندب؟ ومن قال إنها ليست للوجوب لم يوجبوا المتعة، وهم ابن أبي ليلى وأبو الزناد ومالك بن أنس^{٨١٤} والليث بن سعد وغيرهم.^{٨١٥}

^{٨١٢} - إلا أن كلام ابن العربي يوحى بأن الأمر عنده للندب يقول في أحكام القرآن، ٣/٣٩٧ "وتعلق من أوجبها بمطلق قوله تعالى: "فكاتبوهم" و"افعل" بمطلقه على الوجوب حتى يأتي الدليل بغيره، وهذه مسألة أصولية قد بينها في أصول الفقه. ولا نسلّمها لهم، بل نقول: إن لفظ افعل لاقتضاء الفعل، والوجوب يكون بتعلق الذم بتركه، والافتضاء يستقل به الاستحباب فأين دليل الوجوب، وهذا هو الأصل الذي لا مزعزع له". لكن لم نجد لمذهبه أثراً في تفسيره.

^{٨١٣} - (سورة البقرة: ٢٣٦)

^{٨١٤} - راجع الفواكه الدواني على رسالة القيرواني، للنفراوي المالكي ج: ٢ ص: ٣٦

^{٨١٥} - قال ابن رشد في بداية المجتهد ج: ٢ ص: ٧٣ إلا أن كلام ابن العربي يوحى بأن الأمر عنده للندب يقول في أحكام القرآن، ٣/٣٩٧ "وتعلق من أوجبها بمطلق قوله تعالى: "فكاتبوهم" و"افعل" بمطلقه على الوجوب حتى يأتي الدليل بغيره، وهذه مسألة أصولية قد بينها في أصول الفقه. ولا نسلّمها لهم، بل نقول: إن لفظ افعل لاقتضاء الفعل، والوجوب يكون بتعلق الذم بتركه، والافتضاء يستقل به الاستحباب فأين دليل الوجوب، وهذا هو الأصل الذي لا مزعزع له". لكن لم نجد لمذهبه أثراً في تفسيره. والجمهور على أن المتعة ليست واجبة في كل مطلقة، وقال قوم من أهل الظاهر: هي واجبة في كل مطلقة.

دليل القائلين بعدم الوجوب

ذكر القائلون بأن الأمر ليس للوجوب في هذه الآية قرائن عدة على ذلك:

القرينة الأولى: أن الله تعالى لم يقدر المتعة، وإنما وكلها إلى اجتهاد المقدر.

القرينة الثانية: أن الله تعالى قال فيها: "حقاً على المحسنين"، "وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ

بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"^{٨١٦} ولو كانت واجبة لأطلقها على الخلق أجمعين، فتعليقها

بالإحسان وليس بواجب، وبالتقوى - وهو معنى خفي - دل على أنها استحباب، ويؤكد أنه

قال تعالى في العفو عن الصداق "وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى"^{٨١٧} فأضافه إلى التقوى وليس

بواجب، أضاف ابن العربي: "وذلك أن للتقوى أقساماً بينها في كتب الفقهاء" ومنها واجب

ومنها ما ليس بواجب"^{٨١٨}.

القائلون بالوجوب

وقال الآخرون: إن الأمر في الآية المذكورة للوجوب فأوجبوا المتعة للمطلقة التي طلقت

قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر، قال بذلك الأئمة أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر، وهو

قول الثوري والحسن بن صالح والشافعي^{٨١٩} وغيرهم.^{٨٢٠}

وقال قوم: هي مندوب إليها وليست واجبة وبه قال مالك.

والذين قالوا بوجوبها في بعض المطلقات اختلفوا في ذلك:

فقال أبو حنيفة: هي واجبة على كل من طلق قبل الدخول ولم يفرض لها صداقاً مسمى.

وقال الشافعي: هي واجبة لكل مطلقة إذا كان الفراق من قبله إلا التي سمى لها وطلقت قبل الدخول

وعلى هذا جمهور العلماء."

^{٨١٦} - (سورة البقرة: ٢٤١)

^{٨١٧} - (سورة البقرة: ٢٣٧)

^{٨١٨} - أحكام القرآن، لابن العربي ٢٩١/١.

^{٨١٩} - راجع حواشي الشرواني على شرح المنهاج للشريبي، لعبد الحميد الشرواني ج: ٧ ص:

^{٨٢٠} - انظر بدائع الصنائع، للكاساني ج: ٢ ص: ٣٠٣.

واستدل هؤلاء بظاهر صيغ الوجوب الواردة في المتعة، ولم يعتبروا القرائن التي ذكرها أصحاب القول الأول صارفة لها عن الوجوب.

يقول الجصاص: "والدليل على وجوبها قوله تعالى: "وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَىٰ الْمُقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُحْسِنِينَ".^{٨٢١}

وقال تعالى في آية أخرى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا".^{٨٢٢}

وقال في آية أخرى: "وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُتَّقِينَ".^{٨٢٣} واستدل الجصاص بهذه الآيات على مذهب القائلين بوجوب المتعة من وجوه عدة:

أحدها: قوله تعالى: "فمتعوهن" لأنه أمر، والأمر يقتضي الوجوب حتى تقوم الدلالة على الندب.

الثاني: قوله تعالى: "فمتعوهنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا"^{٨٢٤} يقول: قد دل على الوجوب، من حيث هو أمر.

الثالث: قوله تعالى "وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ" يقتضي الوجوب أيضاً، لأنه جعلها لهن، وما كان للإنسان فهو ملكه، له المطالبة به كقولك هذه الدار لزيد.

وجعل الكلمات التي اعتبرها أصحاب القول الأول قرائن لصيغة الأمر عن الوجوب دليلاً لمذهبه فقال: قوله تعالى: "مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَىٰ الْمُتَّقِينَ"^{٨٢٥} وليس في

^{٨٢١} - (سورة البقرة: ٢٣٦)

^{٨٢٢} - (سورة الأحزاب: ٤)

^{٨٢٣} - (سورة البقرة: ٢٤١)

^{٨٢٤} - (سورة الأحزاب: ٤٩)

^{٨٢٥} - (سورة البقرة: ٢٤١)

ألفاظ الإيجاب أكد من قوله حقا عليه، وقوله تعالى "حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ"^{٨٢٦} تأكيد لإيجابه إذ جعلها من شرط الإحسان وعلى كل أحد أن يكون من المحسنين.^{٨٢٧}

مناقشة القرائن الصارفة للأمر

وقد ناقش الجصاص أهل المقالة الأولى الذين صرفوا الأمر عن الوجوب إلى الندب في الأمور التي اعتبروها قرائن على ذلك، فإنه اعتبر ذكر المتقين والمحسنين في آيات المتعة تأكيدا لوجوبها، وليس تخصيصهم بالذكر نفيًا لإيجابها على غيرهم، كما قال تعالى: "هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ"^{٨٢٨} وهو هدى للناس كافة.

فلم يكن قوله: "هدى للمتقين" موجبا لأن لا يكون هدى لغيرهم، كذلك قوله "حقا على المتقين" و"حقا على المحسنين" غير ناف أن يكون حقا على غيرهم. ويرى الجصاص أننا ولو سلمنا هذه الآيات خاصة بالمتقين والمحسنين فهناك آية ليست فيها من هذه القرائن شيء، فنوجبها على المتقين والمحسنين بالآية المذكورة، ونوجبها على غيرهم بقوله تعالى: "فَمَتَّعُوهُمْ وَسَرَّحُوهُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا"^{٨٢٩} وذلك عام في الجميع بالاتفاق، لأن كل من أوجبها من فقهاء الأمصار على المحسنين والمتقين أوجبها على غيرهم. وألزم الجصاص القائلين بالندب، أن لا تكون المتعة ندبا على الجميع أيضا، أو تكون دعواهم متساوية مع دعوى القائلين بالوجوب، وذلك أن الله تعالى ذكر في الآيتين المتقين والمحسنين، فإن ادعى القائلون بالندب أنها مندوب إليها للجميع مع تخصيص المتقين والمحسنين بالذكر، فكذلك يمكن أن يدعي القائلون بالوجوب أنها واجبة على الجميع وإن خص المتقين

^{٨٢٦} - (سورة البقرة: ٢٣٦)

^{٨٢٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٢٩/١.

^{٨٢٨} - (سورة البقرة: ٢)

^{٨٢٩} - (سورة الأحزاب: ٤٩)

والمحسنين بالذكر. ٨٣٠

أما القرينة الأولى التي ذكروها وهو عدم تقدير المتعة فيقول ابن العربي نفسه أن الاستدلال بها ضعيف وذلك لأن الله تعالى وكل التقدير في النفقة إلى الاجتهاد وهي واجبة، فقال: "وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدْرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ". ٨٣١

المثال الثاني: قوله "فكاتبوهم" وقوله "وآتوهم"

قال الله تعالى: "وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ". ٨٣٢
فقد وردت في هذه الآية الكريمة صيغتان للأمر، إحداهما قوله تعالى: "فكاتبوهم"، والثانية قوله تعالى: "وآتوهم".

الصيغة الأولى

أما قوله تعالى: "فكاتبوهم" فاحتلوا فيها على قولين:

الرأي الأول: أنه للوجوب

قال عكرمة وعطاء وعمرو بن دينار إن ذلك واجب على السيد، وهو اختيار أهل الظاهر ٨٣٣ وقال الضحاك: إن كان للمملوك مال فعزيمة على مولاه أن يكتبه. ٨٣٤

٨٣٠ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٢٩/١.

٨٣١ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٩١/١. والآية من سورة البقرة ٢٣٦.

٨٣٢ - (سورة النور: ٣٣)

٨٣٣ - يقول ابن حزم: "كتاب الكتابة من كان له مملوك مسلم أو مسلمة فدعا أو دعت إلى الكتابة

فرض على السيد الإجابة إلى ذلك، ويجبره السلطان على ذلك بما يدري أن المملوك العبد أو الأمة يطيقه مما لا حيف فيه على السيد لكن مما يكتب عليه مثلهما". المحلى لابن حزم ج: ٩ ص: ٢٢٢

٨٣٤ - يقول ابن رشد: "عقد الكتابة هل هو واجب أو مندوب إليه؟ فقال فقهاء الأمصار: إنه

واستدلوا على ذلك بأن صيغة الأمر تدل على الوجوب حتى يصرفه دليل عن ذلك.
وروي عن عمر رضي الله عنه أنه أمر أنسا بأن يكتب سيرين أبا محمد بن سيرين فأبى
فرفع عليه الدرة وضربه، وقال: "فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا"^{٨٣٥} وحلف عليه ليكتابه
فكأن عمر رضي الله عنه فهم الوجوب من الآية.

الرأي الثاني: أنه للندب

وقال عامة أهل العلم: إن هذا على الندب والترغيب، ولا يجب على السيد، وقد ناقش
ابن العربي الرأي الأول بوجهين:

أحدهما: أن الأمر ليس للوجوب، بل هو لاقتضاء الفعل، والوجوب يكون بتعلق الذم
بتركه، واللاقتضاء يستقل به الاستحباب فأين دليل الوجوب، وهو اختيار ابن العربي
خاصة.^{٨٣٦}

الوجه الثاني: وناقشهم — بناء على مذهب الجمهور في صيغة الأمر — وذكر أن
الدليل هاهنا قد قام على سقوط الوجوب من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الكتابة إذا طلبها العبد ففيها إخراج ملك السيد من يده بغير اختياره، ولا
أصل لذلك في الشريعة، بل أصول الشريعة كلها تقتضي ألا يخرج ملك أحد عن يده إلا
باختياره، وما جاء بخلاف الأصول لا يلتفت إليه.

إلا أن ابن العربي رد هذا الوجه وذكر أن هذا لا يلزم، لأن الآية أو الحديث إذا جاء

مندوب.

وقال أهل الظاهر: هو واجب، واحتجوا بظاهر قوله تعالى: "فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا" والأمر
على الوجوب.

وأما الجمهور فإنهم لما رأوا أن الأصل هو أن لا يخرج أحد على عتق مملوكه حملوا هذه الآية على
الندب لتلا تكون معارضة لهذا الأصل". في بداية المجتهد لابن رشد ج: ٢ ص: ٢٨٠.

^{٨٣٥} -رواد البخاري تعليقا في صحيحه ج: ٢ ص: ٩٠٢، وراجع تلخيص الحبير ج: ٤

ص: ١٩٦

^{٨٣٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣/٣٩٧.

بخلاف الأصول فهو أصل بنفسه ويرجع إليه في بابه، ويجرى على حكمه.^{٨٣٧}

الثاني: والقرينة الثانية هاهنا التي تقتضي صرفه عن الوجوب هو تعليقه بشرط علم الخير فيه، فتعلق الوجوب على أمر باطن، وهو علم السيد بالخير فيه، وإذا قال العبد كاتبني فقال السيد لم أعلم فيك خيرا، وهو أمر باطن فيرجع فيه إليه، ويعول عليه وهو قوي في بابه.^{٨٣٨}

وقد قرر الجصاص ذلك قبله فقال: ويدل على أنها ليست على الوجوب، أنه موكول إلى غالب ظن المولى أن فيهم خيرا، فلما كان المرجع فيه للمولى لم يلزمه الإيجاب عليه".^{٨٣٩}

الثالث: وذكر ابن العربي في هذا الوجه الصارف للأمر عن معنى الوجوب عن العلماء أنهم قالوا: إن مال العبد و إكسابه ملك السيد، ورقبته ملك له، فإذا قال العبد: خذ كسبي وخلص رقبتي فهو يطالبه بتفويت ملكه عنه، فكأنه يقول: أعتقني، وذلك لا يلزم.^{٨٤٠}

وهكذا اختلف المفسرون في هذه المسألة الفقهية بناء على اختلافهم في حكم الأمر.

الصيغة الثانية:

أما صيغة الأمر الثانية الواردة في هذه الآية الكريمة هو قوله تعالى: "وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ"، فقد اختلفوا فيها على أقوال:

القول الأول: إنها للوجوب

قال الإمام الشافعي رحمه الله إن المراد بـ"مال الله الذي آتاكم" جزء من مال الكتابة، ثم قال: إنه يجب على السيد الذي يكتاب عبده إيتاء جزء من بدل الكتابة، ولا يتصور ذلك إلا من جهة حط شيء منه.

واستدل الإمام الشافعي بمطلق الأمر في قوله تعالى: "وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي

^{٨٣٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣/٣٩٧.

^{٨٣٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣/٣٩٧-٣٩٨.

^{٨٣٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٢١.

^{٨٤٠} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣/٣٩٨.

يقول إلكياهراسي في صحة استدلال الإمام الشافعي بالآية الكريمة على مذهبه: "ولا شك أن ظاهر اللفظ لا يقتضي الحط، لأنه ليس بإيتاء للمال، وإنما يدل عليه من حيث المعنى، لأن قوله " مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ"^{٨٤٢} لابد أن يحمل على ملك تجدد بعد الكتابة، وصار مالا مستحقا للسيد فمن هذا الوجه حسن إطلاق هذا اللفظ عليه"^{٨٤٣}.

فخلاصة القول: أن الإمام الشافعي أول "الإيتاء" بمعنى الحط، وأول "مال الله" الذي هو حقيقة شرعية في مال الزكاة و الفيء بمعنى بدل الكتابة ثم قال: إن صيغة الأمر على الوجوب فأوجب على السيد أن يحط عن مكاتبه جزأ من بدل الكتابة.

القول الثاني: إنها للندب

وقال الآخرون وهم الأئمة أبو حنيفة، وأبو يوسف وزفر ومحمد ومالك والثوري وغيرهم، أن المراد بمال الله مال الزكاة.

وأن الأمر في قوله "وآتوهم من مال الله" على الندب وليس على الإيجاب.^{٨٤٤}

^{٨٤١} - (سورة النور: ٣٣)

^{٨٤٢} - (سورة النور: ٣٣)

^{٨٤٣} - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٣١٦/٢.

^{٨٤٤} - قال الطحاوي في: "قال أبو حنيفة وأصحابه: ليس على المولى أن يضع عن عبده شيئا من

كتابته، وهو قول الثوري.

وقال مالك: في قوله تعالى "وآتوهم من مال الله الذي آتاكم" هو أن يضع من كتابته شيئا ولم

يوقت.

وقال الشافعي: يجزئ السيد على أن يضع من كتابته شيئا وإن مات السيد بعد قبض جميع الكتابة

حاص للمكاتب بالذي له الدين والرصايب.

قال أبو جعفر: قوله تعالى "وآتوهم من مال الله الذي آتاكم" يحتمل الإيجاب ويحتمل الندب، ولم

يختلفوا أن قوله فكاتبوهم على الندب فهو محكم فوجب أن يعطف عليه المشابهة. مختصر اختلاف العلماء

للحصاص ج: ٤ ص: ٤١٢.

وقد ناقش الجصاص الإمام الشافعي أولاً في "مال الله" هل المراد به جزء من بدل الكتابة أم المراد به مال الزكاة و الفيء؟. وأثبت أن المراد به الثاني، وهو خارج الآن عن موضوعنا.

وثانياً: في الفرق بين الحط والإيتاء، وأن حقيقة الإيتاء لا تتحقق في حط جزء من بدل الكتابة.

ثم ذكر قرائن تصرف الآية عن الوجوب وتقتضي حملها على الندب، ومن ذلك أن إيجاب حط جزء من بدل الكتابة يؤدي إلى أن يكون عقد الكتابة بالعوض المجهول، وأن لا يقع العقد بشروطه، وذلك لأن الحط لو كان واجباً لما احتاج أن يضع عنه بل سقط القدر المستحق كمن له على إنسان دين ثم صار للمدين عليه مثله أنه يصير قصاصاً، ولو كان كذلك لحصلت الكتابة بمجهولة، لأن الباقي بعد الحط مجهول، فيصير بمنزلة من كاتب عبده على ألف درهم إلا شئ وذلك غير جائز.

وخلاصة ذلك أن الإيتاء لو كان فرضاً لسقط ثم لا يخلو من أن يكون ذلك القدر معلوماً أو مجهولاً، فإن كان معلوماً، فالواجب أن تكون الكتابة بما بقي فيعتق إذا أدى ثلاثة آلاف درهم، والكتابة أربعة آلاف درهم، وذلك فاسد من وجهين:

أحدهما: إنه لا يصح الإشهاد على الكتابة بأربعة آلاف درهم، ومع ذلك فلا معنى لذكر شئ لا يثبت، وأيضاً فإنه يعتق بأقل مما شرط، وهذا فاسد لأن أداء جميعها مشروط فلا يعتق بأداء بعضها.

والثاني: فإن الشافعي قال: المكاتب عبد ما بقي عليه درهم، فالواجب إذاً أن لا يسقط شئ ولو كان الإيتاء مستحقاً لسقط.

وإن كان الإيتاء مجهولاً فالواجب أن يسقط ذلك القدر فتبقى الكتابة على مال مجهول. ٨٤٥

وتمثل ذلك قرر ابن العربي هذا الدليل يقول: "والدليل القاطع على أن الإيتاء غير واجب، أنه لو كان واجباً غير مقدر - كما قال الشافعي - لكان المال في أصل الكتابة

٨٤٥ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٢٣.

بجهولا، والعقد بالعوض المجهول لا يجوز أن يقال إن الله شرعه".^{٨٤٦}
وقد أيد الجصاص مذهبه في أن الأمر في هذه الآية للندب وليس للوجوب بالنقل عن
الصحابة والتابعين أيضا.^{٨٤٧}

وقد اعترف إلكيا الهراسي بأن هذه المسألة من المسائل العويصة على الشافعية، يقول:
"ولا نعرف في مسائل الشرع مسألة أعوص على أصحاب الشافعي من مسألة الإيتاء ولا معتمد
لهم فيها إلا آثار الصحابة، وهي معتمدة قوية ذكرناها في كتاب المصنف في الروايات".^{٨٤٨}

ثانيا: أثر دلالة الأمر على التراخي أو الفور في اختلاف التفسير

وقد كان لاختلاف العلماء في المجال الزمني للأمر من التعجيل والفور وعدمهما أثر في
اختلاف تفسير بعض آيات الأحكام، نذكر منها ما يأتي.

المثال الأول:

قوله تعالى: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.....".^{٨٤٩}
فإن قوله تعالى: "فعدة من أيام أخر" من صيغ الطلب، فإن معناه فعليه عدة من أيام
أخر.

واختلف المفسرون في هذه الصيغة من صيغ الطلب هل هي على الفور أو التراخي،
على رأيين:

الرأي الأول: أنها لمجرد الطلب من غير تخصيص بوقت

اختار إلكيا الهراسي وأبو بكر بن العربي أن صيغة الطلب في الآية المذكورة لمطلق طلب

^{٨٤٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٣/٤٠٠.

^{٨٤٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٢٢.

^{٨٤٨} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢/٣١٨.

^{٨٤٩} - (سورة البقرة: ١٨٤)

الفعل من غير تخصيص بزمن معين، يقول إلكيامهراسي: "وقد قال الله تعالى: "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" فدل على جواز التأخير من غير أن يتحدد بوقت، وهو كالأمر المطلق الذي لا يتقيد بوقت، ويجوز مفرقا ومجموعاً".^{٨٥٠}

و يقول ابن العربي: "قوله تعالى: "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" يقتضي وجوب القضاء من غير تعيين لزمان، وذلك لا ينافي التراخي فإن اللفظ مسترسل على الأزمنة لا يختص ببعضها دون بعض".

واستدل على ذلك بما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت إن كان ليكون عليّ الصوم من رمضان فما أستطيع قضاءه إلا في شعبان للشغل برسول الله صلى الله عليه وسلم فكانت تصوم بصيامه، إذ كان صومه صلى الله عليه وسلم أكثر ما كان في شعبان.^{٨٥١}

وإليه ذهب الحنفية، فإنهم لا يقيدون قضاء رمضان بوقت معين وإن كان الجصاص يذكر عنهم غير هذا، يقول: "قال الله تعالى "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ"^{٨٥٢} فأوجب العدة في أيام غير معينة في الآية فقال أصحابنا: جائز له أن يصوم أي وقت شاء ولا يحفظ رواية في جواز تأخيره إلى انقضاء السنة، والذي عندي أنه لا يجوز تأخيره إلى أن يدخل رمضان آخر وهو عندي على مذهبهم".^{٨٥٣}

الرأي الثاني: أنها للفور

ويرى الآخرون أن صيغة الطلب في الآية للفور ومن قال بذلك بعض الشافعية وبعض

^{٨٥٠} - أحكام القرآن، لإلكيامهراسي ٦٦/١.

^{٨٥١} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١١٣/١ والحديث متفق عليه؛ رواد البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٦٨٩: "١٨٤٩ عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان يكون علي الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضي إلا في شعبان قال يحيى الشغل من النبي أو بالنبي صلى الله عليه وسلم". ورواد الإمام مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٨٠٢ برقم ١١٤٦.

^{٨٥٢} - (سورة البقرة: ١٨٤)

^{٨٥٣} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٠٩/١.

المالكية والظاهرية والخصاص من الحنفية. إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

وهو قول الخصاص الرازي من الحنفية، ويعتبره مذهبا لهم، وهو أن الأمر في هذه الآية على الفور، إلا أنه لما أجمعوا على جواز تأخيره من اليوم الثاني من الفطر دل ذلك على تأخيره لكن لا بد أن يكون له وقت معين ليعتبر عاصيا بتجاوزه، وقدروا هذا الوقت بسنة قبل مجيء رمضان آخر، ومن ثم يرى الخصاص أن من يؤخر قضاء رمضان إلى أن يأتي رمضان آخر فهو مواخذ لكن لا يجب عليه شيء من الفدية مع القضاء.^{٨٥٤}

ثم أورد عن السلف ما يدل على جواز تأخيره في أثناء السنة يقول "وقد روي جواز تأخيره في السنة عن جماعة من السلف، روي يحيى بن سعيد عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: قالت عائشة إن كان ليكون على الصوم من شهر رمضان فما أستطيع أن أقضيه حتى يأتي شعبان.

وروي عن عمر وأبي هريرة قالا: لا بأس بقضاء رمضان في العشر، وكذلك عن سعيد بن جبير، وقال عطاء و طاووس ومجاهد: اقض رمضان متى شئت، فهؤلاء السلف قد اتفقوا على جواز تأخيره عن أول أوقات إمكان قضاؤه".^{٨٥٥}

القول الثاني:

وقال مالك^{٨٥٦} والشافعي^{٨٥٧} وأحمد^{٨٥٨} والثوري والحسن بن صالح والأوزاعي إن

^{٨٥٤} - أحكام القرآن، لأبي بكر الخصاص الرازي ٢٠٩/١ - ٢١٠.

^{٨٥٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الخصاص الرازي ٢١٠/١.

^{٨٥٦} - ورد في المدونة الكبرى للإمام مالك ج: ١ ص: ٢١٩: قلت فما قول مالك فيمن كان عليه

صيام رمضان فلم يقضه حتى دخل عليه رمضان آخر؟ فقال: يصوم هذا رمضان الذي دخل عليه، فإذا أفطر قضى ذلك الأول وأطعم مع هذا الذي يقضيه مدا لكل يوم قال إلا أن يكون كان مريضا حتى دخل عليه رمضان آخر فلا شيء عليه من الطعام وان كان مسافرا حتى دخل عليه رمضان آخر فلا شيء عليه أيضا إلا قضاء رمضان الذي أفطره لأنه لم يفطر".

صيغة الطلب في هذه الآية على الفور الموسع إلى السنة قبل مجيء رمضان آخر، فإذا جاء رمضان آخر ولم يقض يعتبر مفرطاً في الأمر ويجب عليه بدل تفريطه الفدية مع القضاء.
يقول إلكيا الهراسي مبيناً مذهب الشافعي في هذه الآية "والشافعي رأى تقييد القضاء بالسنة قبل دخول رمضان آخر، وقال: إذا دخل رمضان آخر فدى عن كل يوم بمد ورواه عن ابن عباس وابن عمر".^{٨٥٩}

وذكر الجصاص عن يوجب الفدية بتأخير قضاء رمضان أنهم اختلفوا:
فقال مالك والثوري والشافعي والحسن بن صالح: إن فرط في قضاء الأول أطعم مع القضاء كل يوم مسكيناً.
وقال الثوري والحسن بن حي: لكل يوم نصف صاع بر، وقال مالك والشافعي كل يوم مدا وإن لم يفرط بمرض أو سفر فلا إطعام عليه.
وقال الأوزاعي: إذا فرط في قضاء الأول ومرض في الآخر حتى انقضى ثم مات فإنه يطعم عن الأول لكل يوم مدين، مدا لتضييعه، ومدا للصيام، ويطعم عن الآخر مدا مدا لكل يوم، واتفق من تقدم ذكر قوله قبل الأوزاعي أنه إذا مرض في رمضان ثم مات قبل أن يصح أنه لا يجب أن يطعم عنه.^{٨٦٠}

وقد ناقش الجصاص هؤلاء القوم في إيجاب الفدية مع القضاء عند التفريط وفوات وقته عندهم بمجيء رمضان آخر، وقال إن إيجاب الفدية زيادة على النص لأن القرآن لم يوجب إلا

^{٨٥٧} - قال الشيرازي: "إذا كان عليه قضاء أيام من رمضان ولم يكن له عذر لم يجز له أن يؤخر إلى أن يدخل رمضان آخر فإن أخره حتى أدركه رمضان آخر وجب عليه لكل يوم مد من طعام لما روي عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم أنهم قالوا فيمن عليه صوم فلم يصمه حتى أدركه رمضان يطعم عن الأول". المهذب ج: ١ ص: ١٨٧.

^{٨٥٨} - انظر المبدع لابن مفلح الحنبلي ج: ٣ ص: ٤٦، يقول: ولا يجوز تأخير قضاء رمضان إلى رمضان آخر لغير عذر فإن فعل فعليه القضاء وإطعام مسكين لكل يوم وإن أخره لعذر فلا شيء".

^{٨٥٩} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٦٦/١.

^{٨٦٠} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢١٠/١.

القضاء. ولا تجوز الزيادة في النص إلا بنص مثله.^{٨٦١}

القول الثالث:

وهو قول داود الظاهري، إنه يرى أن صيغة الطلب في الآية على الفور من غير توسع، يقول الجصاص: "وحكى علي بن موسى القمي أن داود الأصفهاني قال: يجب على من أفطر يوماً من رمضان لعذر أن يصوم الثاني من شوال، فإن ترك صيامه فقد أثم وفرط".^{٨٦٢}

واعتبر الجصاص ذلك خروجاً عن اتفاق السلف والخلف وعن ظاهر قوله تعالى "فعدة من أيام أخر" ومخالفة للسنن الدالة على جواز تأخيره.^{٨٦٣}

المثال الثاني

قال الله تعالى: "ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ".^{٨٦٤}

والمراد بالتفت في الآية حلق الرأس، وإزالة الأوساخ، والتطهر، ولبس الثياب، فإن هذه الأشياء كلها داخلة في التفت.^{٨٦٥}

والمراد بقوله "وليطوفوا بالبيت العتيق" طواف الزيارة يقول ابن العربي: "قوله تعالى: "وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"^{٨٦٦} هذا هو طواف الزيارة، وهو طواف الإفاضة، وهو ركن الحج

^{٨٦١} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢١١/١.

^{٨٦٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢١٢/١، وأحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٦٧/١.

^{٨٦٣} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢١٢/١.

^{٨٦٤} - (سورة الحج: ٢٩)

^{٨٦٥} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٨٥/٣.

^{٨٦٦} - (سورة الحج: ٢٩)

باتفاق، وبه يتم الحج لأنه أحد أعماله ونهاية أركانه".^{٨٦٧}

واختلف العلماء في صيغتي الأمر "ليقضوا تفثهم" و"وليطوفوا" فقال الجصاص إنهما للفور، يقول في قوله تعالى: "وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"^{٨٦٨} وفيه الدلالة على وجوب تقديمه قبل مضي أيام النحر إذ كان الأمر على الفور حتى تقوم الدلالة على جواز التأخير، ولا خلاف في إباحة تأخيره إلى آخر أيام النحر، وقد روي سفيان الثوري وغيره عن أفلح بن حميد عن أبيه أنه حج مع ناس من أصحاب رسول الله فيهم أبو أيوب فلما كان يوم النحر لم يزر أحد منهم البيت إلى يوم النفر إلا رجلا كانت معهم نساء فتعجلوا. وإنما أراد بذلك النفر الأول، وهو اليوم الثالث من يوم النحر، فلو خيلنا وظاهر الآية لما جاز تأخير الطواف عن يوم النحر إلا أنه لما اتفق السلف وفقهاء الأمصار على إباحة تأخيره إلى اليوم الثالث من أيام النحر أحرناه.

ولم يجز تأخيره إلى آخر أيام التشريق، ولذلك قال أبو حنيفة من أخره إلى أيام التشريق فعليه دم،^{٨٦٩} وكذا من أخر الحلق إلى آخر أيام التشريق أن عليه دما عند الإمام أبي حنيفة.

يقول الجصاص لأن قوله تعالى "ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ" قد اقتضى فعل الحلق على الفور في يوم النحر، وأباح تأخيره إلى آخر أيام النحر بالاتفاق ولم يبحه أكثر من ذلك.^{٨٧٠} وخالفه في ذلك الإمام أبو يوسف والإمام محمد بن الحسن الشيباني وقالوا لا شيء عليه في تأخير قضاء التفث وطواف الزيارة عن أيام النحر، فلم يأخذوا في ذلك بمذهب الفور.^{٨٧١}

^{٨٦٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٨٥/٣.

^{٨٦٨} - (سورة الحج: ٢٩)

^{٨٦٩} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٤٠/٣.

^{٨٧٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٤٠/٣.

^{٨٧١} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٤٠/٣. وقال السمرقندي في تحفة الفقهاء

ج: ١ ص: ٣٨٢: "فإن أعاد طواف الزيارة في أيام النحر فلا شيء عليه لأنه أداءه في وقته وإن أعاد بعد مضي أيام النحر فعليه الدم للتأخير عن وقته عند أبي حنيفة وعندهما لا شيء عليه للتأخير".

المطلب الثالث

النهاية

أثر صيغة النهي في اختلاف التفسير

ومن أنواع الخاص التي اهتم بها الأصوليون "النهي" في النصوص الشرعية وقد اختلفت وجهات نظرهم في ذلك، وانبنى عليه اختلاف في تفسير آيات الأحكام، ولذلك وجب تناوله بالبحث فيما يأتي من السطور.

تعريف النهي

وقد عرفه الزركشي فقال: "هو اقتضاء كف عن فعل" فالأقتضاء جنس، و"كف" مخرج للأمر لاقتضائه غير الكف.

وشرط ابن الحاجب هنا "على جهة الاستعلاء" كما شرطه في الأمر، وقال القرافي: لم يذكروا الخلاف السابق في الأمر في اشتراط العلو أو الاستعلاء هنا ويلزمهم التسوية بين البابين. ^{٨٧٢}

ما يدل على النهي من الصيغ

وهناك عدة صيغ تدل على معنى النهي أشهرها ما يلي:
الفعل المضارع المقرون "بلا" الناهية كقوله: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ". ^{٨٧٣}
صيغة الأمر الدالة على الكف كقوله تعالى "وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ^{٨٧٤} وكقوله تعالى: "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ". ^{٨٧٥}
مادة "نهي" مثل قوله تعالى: "وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ

^{٨٧٢} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٢٦/٢ وشرح مختصر ابن الحاجب ١٩٤/٢

^{٨٧٣} - (سورة الأنعام: ١٥١)

^{٨٧٤} - (سورة الجمعة: ٩)

^{٨٧٥} - (سورة الحج: ٣٠)

الجملة الخبرية المستعملة في النهي من طريق التحريم أو نفي الحل كقوله تعالى: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ"^{٨٧٧} وكقوله تعالى: "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا"^{٨٧٨}.
أما الصيغة الأصلية فهي الصيغة الأولى الفعل المضارع المصدر بـ"لا" الناهية.

القواعد التي اختلف فيها الأصوليون

اختلف الأصوليون في أمرين مهمين حول النهي هما:

- ١- دلالة النهي عند الإطلاق وعدم وجود القرينة.
- ٢- هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أو بطلانه.

أولاً: دلالة النهي

- وقد ورد النهي لمعان عديدة اختلف الأصوليون في المعنى الحقيقي للنهي من بينها، نورد هذه المعاني أولاً ثم نذكر مذاهب العلماء في المعنى الحقيقي له، فمن معاني النهي:
- ١- التحريم: كقوله تعالى "وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا"^{٨٧٩}.
 - ٢- الكراهية: ومثلوا له بقوله تعالى: "ولا تعزموا عقدة النكاح"^{٨٨٠}.
 - ٣- الأدب: كقوله تعالى: "وَلَا تَسْنَسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنِ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"^{٨٨١}.

^{٨٧٦} - (سورة النحل: ٩٠)

^{٨٧٧} - (سورة النساء: ٢٣)

^{٨٧٨} - (سورة البقرة: ٢٢٩)

^{٨٧٩} - (سورة الإسراء: ٣٢)

^{٨٨٠} - سورة البقرة: ٢٣٥

^{٨٨١} - (سورة البقرة: ٢٣٧)

٤- التحقير لشأن المنهي عنه: كقوله تعالى: "لَا تَمُدَّنْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ"^{٨٨٢}.

٥- التحذير: كقوله تعالى: "فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ"^{٨٨٣}.

٦- بيان العاقبة: كقوله تعالى: "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ"^{٨٨٤}.

٧- اليأس: كقوله تعالى: "لَا تَعْتَدِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"^{٨٨٥}.

٨- الإرشاد إلى الأحوط بالترك: كقوله تعالى "لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ"^{٨٨٦}.

٩- الدعاء: كقوله: لا تكلمي إلى نفسي طرفة عين.^{٨٨٧}

١٠- الالتماس: كقولك لنظيرك: لا تفعل هذا.

١١- التهديد: كقولك لمن لا يمتثل أمرك: لا تمتثل أمري.

المدلول الحقيقي للنهي

اتفق الأصوليون أن أغلب هذه المعاني المذكورة مجازية لصيغة النهي، واختلفوا في المعنى الحقيقي له على أقوال.

^{٨٨٢} - (سورة المحرم: ٨٨)

^{٨٨٣} - (سورة البقرة: ١٣٢)

^{٨٨٤} - (سورة آل عمران: ١٦٩)

^{٨٨٥} - (سورة التحريم: ٧)

^{٨٨٦} - (سورة المائدة: ١٠١)

^{٨٨٧} - صحيح ابن حبان ج: ٣ ص: ٢٥٠، والمستدرک علی الصحیحین، للحاکم ج: ١ ص:

٧٣٠، والآحاد والثاني، للشيباني ج: ٥ ص: ٣٤٩.

القول الأول

قال جمهور الأصوليين من الحنفية والمالكية والشافعية وأهل الظاهر إن النهي حقيقة في التحريم، ولا يجوز صرفه عنه إلا بقريضة تدل على ذلك، وقد صرح بذلك الإمام الشافعي يقول في الرسالة في باب العلل في الأحاديث: "وما نهي عنه رسول الله فهو التحريم حتى تأتي دلالة عنه على أنه أراد به غير التحريم".^{٨٨٨}

القول الثاني

وذهب قوم إلى أنه للتنزيه حقيقة ولا يصرف عنه إلا بدليل، يقول الزركشي: حكاه بعض أصحابنا (الشافعية) وجهها، وعزاه أبو الخطاب الحنبلي لقوم.

القول الثالث

ونسب للأشعرية أن حكمه الوقف لا يقتضي التحريم ولا غيره إلا بدليل.^{٨٨٩}

القول الرابع

وذهب قوم إلى أنه مشترك بين التحريم و الكراهة بالاشتراك اللفظي أو الاشتراك المعنوي.^{٨٩٠}

^{٨٨٨} - الرسالة، للإمام الشافعي ٢١٧/١، والبحر المحيظ في أصول الفقه، للزركشي ٤٢٦/٢، والمحصل في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ٢ ص: ٤٦٩، والإهراج شرح المنهاج للسبكي ج: ٢ ص: ٦٧. ومثل ذلك قال في الأم ج: ٧ ص: ٢٩١: "كتاب صفة نبي رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال الشافعي رحمه الله تعالى: أصل النهي من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن كل ما نهي عنه فهو محرم حتى تأتي عنه دلالة تدل على أنه إنما نهي عنه لمعنى غير التحريم؛ إما أراد به نهي عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهي للتنزيه عن المنهي والأدب والاختيار. ولا نفرق بين نهي النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدلالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أمر لم يختلف فيه المسلمون.

^{٨٨٩} - قال السمعاني في قواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ١٣٨ "قال أبو الحسن ومن تبعه لا يدل عليه ولا على غيره إلا بدليل".

^{٨٩٠} - انظر الإحكام، للآمدي ٣٢/٢، والبحر المحيظ في أصول الفقه، للزركشي ٤٢٦/٢ - ٤٢٧، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني ج: ١ ص: ١٩٣.

ثانياً: النهي يقتضي فساد المنهي عنه أو بطلانه؟

القاعدة الأخرى التي اختلفوا فيها، هو أثر النهي في المنهي عنه، فإن أنظار العلماء تعددت في ذلك، فمنهم من يرى أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، ومنهم من يقول إنه يقتضي بطلانه، وهذا يتطلب منا أن نحدد موضع الخلاف والوفاق، وأن نحدد معاني بعض المصطلحات مثل البطلان والفساد وغيرهما، ولا يتم ذلك إلا ببيان صور النهي بالنظر إلى المنهي عنه.

تحديد محل النزاع في مسألة اقتضاء النهي الفساد

لقد ورد النهي على نوعين من التصرفات:

١- التصرفات الحسية.

٢- التصرفات الشرعية.

١- النهي عن التصرفات الحسية: وهي التي يعرف قبورها حساً وعقلاً ولا يتوقف تحققها على الشرع، مثل الزنا والقتل وغيرهما، لا يتوقف معرفتها وتحقيقها على الشرع لأنها كانت معلومة قبل الإسلام عند أهل الملل جميعاً.

٢- النهي عن التصرفات الشرعية

والمراد بالتصرفات الشرعية هي الأمور التي يتوقف حصولها وتحقيقها على الشرع، فالصوم والصلاة لا يكون كل منهما قربة إلا بالشرع، وكذلك البيع لا يعلم أنه عقد موجب للملك بشروط مخصوصة إلا بالشرع.^{٨٩١}

النهي عن التصرفات الشرعية

يجد الإنسان بالنظر في النصوص الشرعية أن الشارع ينهي عن بعض التصرفات الشرعية سواء كانت تلك من العبادات مثل الصلاة والصيام وغيرهما في بعض الأحوال، أو كانت من المعاملات مثل النكاح والبيع وغيرهما، وقد اختلف العلماء في أثر النهي في المنهي عنه، هل يبقى مشروعاً يترتب عليه آثاره أو غير مشروع لا يترتب عليه شيء من آثاره، ودراسة هذا الأثر

^{٨٩١} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ٢٥٧/١.

تقتضينا أن ندرس حالات ورود النهي.

حالات ورود النهي

هذا النهي لا يخلو من حالتين:

- ١- حالة الإطلاق.
- ٢- حالة وروده مع قرينة.

١- النهي المطلق

فالنهي إذا ورد مطلقاً عن قرينة تدل على أن النهي عن العمل لقبح في ذاته أو لغيره، اختلف العلماء في أثره في المنهي عنه على ثلاثة أقوال.

١- ذهب الجمهور من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة وأهل الظاهر أن النهي المطلق عن الأفعال الشرعية يدل على بطلانها سواء كان ذلك في العبادات أو في المعاملات، وعزا الآمدي هذا القول إلى بعض الحنفية أيضاً.^{٨٩٢}

٢- وذهب الحنفية والمحققون من أصحاب الإمام الشافعي كالقفال الشاشي وإمام الحرمين وغيرهم إلى أن النهي في هذه الحال لا يقتضي فساد المنهي عنه، ثم اختلف هؤلاء فذهب الحنفية إلى أنه يدل على الصحة، وذهب غيرهم كالغزالي وغيره أنه لا يدل عليها.

٣- وذهب بعضهم إلى أنه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات.^{٨٩٣}

٢- النهي المقرون بقرينة

وأما إذا ورد النهي مقترناً بقرينة فلا يخلو من حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن تدل القرينة على أن النهي عن الفعل لذاته وحقيقته كالنهي عن

^{٨٩٢} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي ٢٥٨/١ التقرير والتحبير،

لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الهمام ٣٢٩/١ الإحكام، للآمدي ٢٧٥/٢.

^{٨٩٣} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي ٢٥٨/١، والإحكام في

أصول الأحكام، للآمدي ٢٧٦/٢، والمستصفي للإمام الغزالي ٩/٢ - ١١، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ص ١٠٣.

الزواج بالمحارم، وكالنهى عن بيع الميتة وبيع الملاقيح والمضامين.^{٨٩٤}

الحالة الثانية: أن تدل القرينة على أن النهي عن العمل راجع إلى وصف مجاور له ينفك عنه، غير لازم له مثل النهي عن الصلاة في الأرض المفصولة، فالنهى هنا لشغل ملك الغير بغير حق، وهو أمر مجاور غير لازم لأنه قد يحصل بغيرها ومثل النهي عن البيع عند النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ".^{٨٩٥}

فالنهى عن البيع عند النداء ليس راجعاً إلى ذات البيع ولا إلى صفة من صفاته، بل هو راجع إلى أمر خارج عن البيع، وهو الاشتغال عن السعي إلى صلاة الجمعة.

ومثل وطء الزوجة حال الحيض في قوله تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ"^{٨٩٦} فإن النهي عن الاستمتاع بالوطء حال الحيض لما يجاوره من الأذى، ولهذا جاز له أن يستمتع بما سوى موضع الدم عند بعض الفقهاء وبما سوى ما بين السرة والركبة عند الباقيين.^{٨٩٧}

الحالة الثالثة: أن تدل القرينة على أن النهي راجع إلى وصف لازم للمنهى عنه دون أصله، وذلك كالنهى عن الربا، فإن النهي من أجل الزيادة، والزيادة ليست هي عقد البيع ولا جزء له بل وصف له، ومثل ذلك النهي عن بيع وشرط يخالف مقتضى العقد، والنهي عن صوم يوم العيد وأيام التشريق.

^{٨٩٤} - المضامين جمع مضمونة ما في أصلاب الإبل، والملاقيح جمع ملقوح ما في بطونها، وقيل

بالعكس". راجع البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين بن محمد بن محمد بن بكر المعروف بابن نجيم المتوفى ٩٧٠هـ - ج: ٦ ص: ٨٠، طبع دار المعرفة، بيروت.

^{٨٩٥} - (سورة الجمعة: ٩)

^{٨٩٦} - (سورة البقرة: ٢٢٢)

^{٨٩٧} - انظر جمع الجوامع للمحلي بمحاشية البناني ٣٠٦/١، وأصول السرخسي ٨٠/١ - ٨١.

ولقد ذكر القرافي الفرق بين هذه الحالة والحالة السابقة فقال: "تحريره أن أركان العقد أربعة: عوضان، وعاقدان فميتى وجدت الأربعة من حيث الجملة سالمة عن النهي، فقد وجدت الماهية شرعا سالمة عن النهي، فيكون النهي إنما تعلق بأمر خارج عنها، وميتى انخرم واحد من الأربعة فقد عدمت الماهية، لأن الماهية المركبة كما تعدم لعدم أجزائها، تعدم لعدم بعض أجزائها.

فإذا باع سفيه من سفيه لهما بخنزير فجميع الأركان معدومة، فالماهية معدومة والنهي والفساد في نفس الماهية، وإذا باع رشيد من رشيد ثوبا بخنزير فقد ركن من الأربعة وهو أحد العوضين، فتكون الماهية معدومة شرعاً ولا فرق في ذلك بين واحد من الأربعة أو اثنين أو أكثر، فإذا باع رشيد من رشيد فضة بفضة، فالأركان الأربعة موجودة سالمة عن النهي الشرعي فإذا كانت إحدى الفضتين أكثر، فالكثرة وصف حصل لأحد العوضين، فالوصف متعلق النهي دون الماهية، فهذا تحرير كون النهي في الماهية أو في أمر خارج".^{٨٩٨}

الاختلاف في دلالة النهي على البطلان والفساد

وهذه الحالات الثلاثة التي ذكرناها للنهي المقترن بالقرينة، اتفق العلماء في حالتين منها، واختلفوا في حالة، وإليك تفصيل ذلك.

أما الحالة الأولى: فقد اتفق العلماء على أن النهي إذا كان عن العمل لذاته وحقيقته فإنه يقتضي بطلان النهي عنه، فإذا أتى به المكلف يقع باطلاً غير مشروع أصلاً ولا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي رتبها الشارع على العمل المشروع فلا يمنع وجوب القضاء في العبادة، ولا يكون سبباً للملك في العقود المالية، ولا يثبت به نسب ولا مصاهرة ولا توارث في الأنكحة، إذا عقد النكاح على المحارم مثلاً.

أما الحالة الثانية: فقال جمهور العلماء إن النهي إذا كان عن العمل لوصف مجاور له ينفك عنه غير لازم له فإن النهي لا يقتضي بطلان العمل ولا فساده بل يبقى مشروعاً تترتب عليه الآثار التي رتبها الشارع عليه إلا أن يكون العمل مكروهاً فيأثم المكلف بارتكابه. فالوطء في الحيض يترتب عليه آثاره من وجوب المهر والحل للزوج الأول الذي طلقها

^{٨٩٨} - الفروق للقرافي ٨٣/٢.

ثلاثا وغير ذلك إلا أن الفاعل آثم لارتكابه ما هيى الله عنه.

وكذلك الصلاة في الأرض المغصوبة وفي الثوب المسروق والبيع وقت النداء يوم الجمعة تترتب عليها الآثار.^{٨٩٩} هذا هو مذهب جمهور العلماء إلا ما عزاه الآمدي إلى الإمام مالك وأحمد يقول: "ولا نعرف في أن ما هيى عنه لغيره لا يفسد كالنهي عن البيع وقت النداء يوم الجمعة إلا ما نقل من مذهب مالك وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه".^{٩٠٠}

أما الحالة الثالثة: وهو ما إذا كان النهي لوصف لازم للمنهى عنه كالصوم يوم العيد وأيام التشريق. فقد اختلف العلماء في هذه الحالة على مذاهب.

مذهب الجمهور:

فقد ألحق الجمهور النهي عن العمل لوصف لازم له غير منفك عنه بالنهي عن العمل لذاته، وقالوا إن النهي في هذه الحالة يقتضي فساد أصل العمل ووصفه، ويطلقون عليه اسم الفاسد والباطل، ولا يترتب عليه أي أثر من الآثار التي رتبها الشرع عليه، ويقررون أن النهي عن العمل لذاته، والنهي عنه لوصفه اللازم له سيات في اقتضاء فساد المنهي عنه وبطلانه، واعتباره غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه.

مذهب الحنفية:

وذهب الحنفية إلى أن النهي في هذه الحال يقتضي فساد الوصف فقط، وأما أصل العمل فهو باق على مشروعيته، ويطلقون عليه اسم الفاسد، ويرتبون عليه بعض الآثار دون بعض. فصوم أيام الفطر والنحر والتشريق، والبيع المشتمل على الربا والبيع بشرط يخالف مقتضى العقد هي من قبيل الباطل عند الجمهور والفاسد عند الحنفية.^{٩٠١}

توضيح مصطلح "الفاقد" و"الباطل"

لقد تردد فيما مضى من العبارات بعض المصطلحات مثل الصحة والفساد والبطلان

^{٨٩٩} - انظر أصول السرخسي ٨١/١ والفروق للقرافي ٨٤/٢.

^{٩٠٠} - الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٣٣/٢.

^{٩٠١} - أصول السرخسي ٨٢/١ - ٨٣. وتفسير النصوص، لمحمد أديب صالح ٤٠٢/٢.

فلا بد من توضيح ذلك.

الفساد والبطلان والصحة عند الجمهور

لا فرق عند الجمهور بين الفاسد والباطل، بل هما مترادفان، لأن كل واحد منهما يطلق على الفعل المنهي عنه وقع على خلاف ما طلب من المكلف، فلم يعتبره الشارع ولم يرتب عليه الأثر الذي يرتبه على نظيره المشروع، فيطلقونهما ويريدون هما معنى واحداً، وهو في العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل، وفي عقود المعاملات تخلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام وفي مقابلتهما (الفساد والبطلان) الصحة.

والمراد بالصحة أن الفعل وقع من المكلف على وفق ما طلب الشارع فرتب عليه آثاره المقصودة منه، وفي العبادات كون الفعل مسقطاً للقضاء وفي عقود المعاملات كون العقد سبباً لترتب ثمراته المطلوبة شرعاً عليه كترتب الملك على البيع".^{٩٠٢}

الفساد والبطلان عند الحنفية

وفرق الحنفية بين البطلان والفساد.

فالبطلان: هو وقوع العمل مخالفاً لأمر الشارع بأصله ووصفه. بمعنى أن الشرع نهي عنه ولم يرتب عليه أي أثر من آثاره.

والفساد: هو وقوع العمل مخالفاً لأمر الشارع في وصفه دون أصله فيكون أصله سليماً غير معيب، وأصابه العيب من ناحية وصفه.

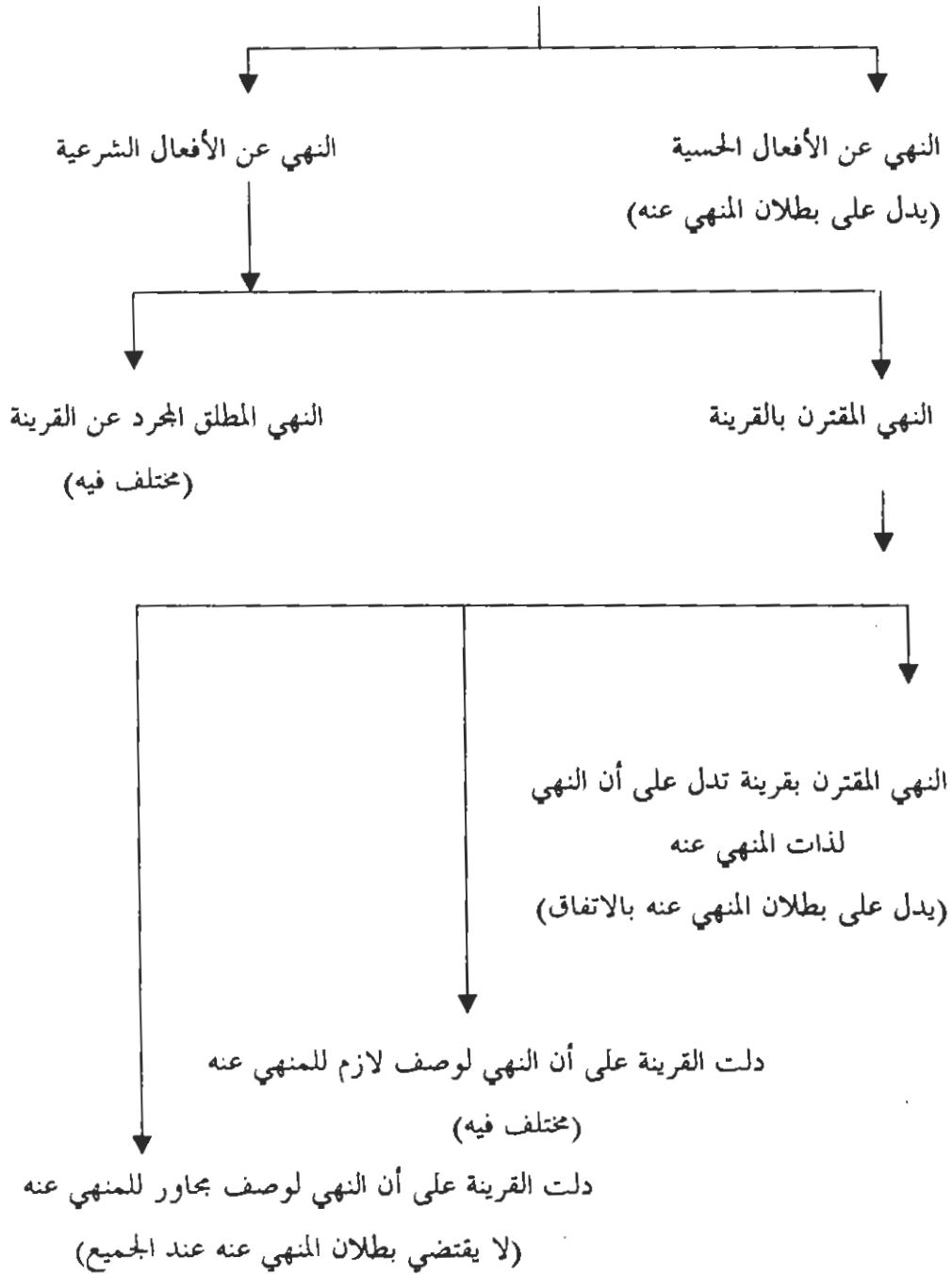
والصحة: هي وقوع العمل موافقاً لأمر الشارع في أصله ووصفه. وقد يطلق ويراد بها "كون الفعل مسقطاً للقضاء".

وقد لخص ذلك البخاري فقال: "واعلم أن الصحة عندنا قد تطلق على مقابلة الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فإذا حكمنا على الشيء بالصحة فمعناه أنه مشروع بأصله ووصفه جميعاً، بخلاف الباطل فإنه ليس بمشروع أصلاً وبخلاف الفاسد فإنه مشروع بأصله دون وصفه".^{٩٠٣}

^{٩٠٢} - انظر الإحكام، للآمدي ١/١٨٦.

^{٩٠٣} - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ١/٢٥٩.

الرسم البياني لصور النهي



المطلب الرابع

أثر النهي في اختلاف تفسير آيات الأحكام

أولاً: أثر الاختلاف في المدلول الحقيقي للنهي في اختلاف التفسير

سارت التفاسير محل الدراسة كلها على مذهب الجمهور في النهي بأنه للتحريم إلا عند قرينة صارفة له عنه، فليس عندهم خلاف في أصل المسألة إلا أنهم يختلفون في القرينة التي تصرف النهي عن معنى التحريم، ومن هنا يحصل الخلاف بينهم في تفسير كثير من الآيات، هل النهي فيها يدل على التحريم أو غيره؟ أورد الأمثلة التالية لبيان ذلك:

المثال الأول:

قوله تعالى: "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ"^{٩٠٤}.

اختلف المفسرون في تفسير هذه الآية على قولين:

الأول: إنه إرشاد وذلك عندما يكون النهي منصبا على الكتابة^{٩٠٥} نفسها وهذا هو الصحيح عند ابن العربي يقول تحت تفسير قوله تعالى "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ"^{٩٠٦} "والصحيح أنه أمر إرشاد" فلا يكتب حتى يأخذ حقه.^{٩٠٧}

الثاني: أن النهي في الآية على التحريم وذلك عندما يكون النهي منصبا على القيد الزائد في الجملة، وهو قوله تعالى "كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ".

فإن في "قوله تعالى: "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ"^{٩٠٨} هي للكاتب أن يكتب على خلاف العدل الذي أمر الله به، وهذا النهي على الوجوب، إذا كان المراد به كتبه على خلاف ما توجبه أحكام الشرع، كما تقول: لا تصل النفل على غير طهارة ولا غير مستور العورة، ليس ذلك أمراً بالصلاة النافلة ولا نهيًا عن فعلها مطلقاً، وإنما هو نهي

^{٩٠٤} - (سورة البقرة: ٢٨٢)

^{٩٠٥} - ويرى ابن حزم أن هذا النهي للتحريم أنظر المحلى ج: ٨ ص: ٣٤٥.

^{٩٠٦} - (سورة البقرة: ٢٨٢)

^{٩٠٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٣٢٩.

^{٩٠٨} - (سورة البقرة: ٢٨٢)

عن فعلها على غير شرائطها المشروطة لها.

وكذلك قوله تعالى "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ"^{٩٠٩} هو نهي عن كتبه على خلاف الجائز منه، إذ ليست الكتابة في الأصل واجبة عليه، ألا ترى أن قول القائل لا تأب أن تصلي النافلة بطهارة وستر العورة ليس فيه إيجاب منه للنافلة فكذلك أمر الكتابة بالعدل.^{٩١٠}

ومثل ذلك قرر إلكياهراسي بل وقد لخص عبارة الجصاص، فقال: "قوله تعالى "وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ"^{٩١١} نهي الكاتب أن يكتب على خلاف العدل الذي أمر الله به، وهذا النهي على الوجوب إذ المراد به كتبه على خلاف ما توجه أحكام الشرع كما لا يصلي النفل بغير طهارة وستر، لا لوجوب النفل ولكن لأنها إذا أدت فلا يجوز أدائها إلا بشروطها".^{٩١٢}

المثال الثاني:

قوله تعالى: "وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا".^{٩١٣}

اختلف المفسرون في ما يدعى إليه الشهداء على ثلاثة أقوال.

قال مجاهد وسعيد بن جبیر و طاووس وعطاء والشعبي: إذا ما دعوا لإقامة الشهادة وأدائها.

وقال قتادة والربيع بن أنس: إذا ما دعوا لإثبات الشهادة في الكتب، وقال ابن عباس

٩٠٩ - (سورة البقرة: ٢٨٢)

٩١٠ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٨٥/١.

٩١١ - (سورة البقرة: ٢٨٢)

٩١٢ - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٢٤٠/١.

٩١٣ - (سورة البقرة: ٢٨٢)

والحسن: هو على الأمرين من إثباتها في الكتاب وإقامتها بعد عند الحاكم.^{٩١٤}
وقد رجح الجصاص أن اللفظ يعم الأمرين معا، يقول: "الظاهر أنه عليهما جميعا لعموم اللفظ."

الاختلاف في هذا النهي

ثم اختلف العلماء في حكم هذا النهي على ثلاثة أقوال:
فقال قوم: إن النهي ليس على التحريم.
وقال آخرون: إنه فرض على الأعيان مطلقا وعزاه ابن العربي إلى الإمام الشافعي، وهو اختيار الظاهرية.^{٩١٥}
وقال قوم: إنه فرض على الكفاية.

رأي ابن العربي

يرى ابن العربي أن المراد بقوله "إذا ما دعوا" الدعوة لتحمل الشهادة لا غير، لأن حالة الأداء قد بينها الله في قوله "ومن يكنمها فإنه أثم قلبه".
ثم إذا كان الأمر كذلك فالنهي على التحريم، فيكون التحمل فرضا على الكفاية.
يقول: "والصحيح عندي أن المراد هاهنا حالة التحمل للشهادة، لأن حالة الأداء مبينة بقوله تعالى: "وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ"^{٩١٦} وإذا كانت حالة التحمل فهي فرض على الكفاية إذا قام به البعض سقط عن البعض، لأن إباية الناس كلهم عنها إضاعة للحقوق، وإجابة جميعهم إليها تضييع للأشغال، فصارت كذلك فرضا على الكفاية".^{٩١٧}

^{٩١٤} - انظر أحكام القرآن، للجصاص الرازي ١/٥٢٠ وأحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/

٣٣٨.

^{٩١٥} - انظر المحلى لابن حزم ج: ٨ ص: ٣٤٥

^{٩١٦} - (سورة البقرة: ٢٨٣)

^{٩١٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٣٣٨.

رأي الجصاص

ويرى الجصاص أن المراد بالآية حالة التحمل وحالة الأداء والنهي في الآية على التحريم فيكون تحمل الشهادة وأداؤها فرضا على الكفاية، يقول: وإنما يلزم الشاهد إثبات الشهادة ابتداء. ويلزمه إقامتها على طريق الإيجاب، إذا لم يجد من يشهد غيره، وهو فرض على الكفاية، أنه غير جائز للناس كلهم الامتناع من تحمل الشهادة.

ولو جاز لكل أحد أن يمتنع من تحملها لبطلت الوثائق وضاعت الحقوق، وكان فيه سقوط ما أمر الله تعالى به وندب إليه من التوثق بالكتاب والإشهاد، فدل ذلك على لزوم فرض إثبات الشهادة في الجملة.

والدليل على أن فرضها غير معين على كل أحد في نفسه اتفاق المسلمين على أنه ليس على كل أحد من الناس تحملها، ويدل عليه قوله تعالى "وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فِإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ" ٩١٨.

فإذا ثبت فرض التحمل على الكفاية، كان حكم الأداء عند الحاكم كذلك، إذا قام بها البعض منهم سقط عن الباقي، وإذا لم يكن في الكتاب إلا شاهدان فقد تعين الفرض عليهما متى دعيا لإقامتها بقوله تعالى "وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا" ٩١٩.

ثانيا: أثر دلالة النهي على البطلان والفساد في اختلاف التفسير

وقد كان لهذه القاعدة أثر في اختلاف التفسير واستنباط الأحكام من الآيات ولنورد على ذلك المثال التالي.

النهي عن عقد البيع عند الأذان يوم الجمعة.

قال الله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ

٩١٨ - (سورة البقرة: ٢٨٢)

٩١٩ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٥٢٠.

وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ^{٩٢٠}.

لقد مضى فيما ذكرنا أن النهي إذا كان عن العمل لوصف مجاور له أن الجمهور يقولون أن النهي في هذه الحالة لا يقتضي بطلان النهي عنه، وخالف المالكية في ذلك فيما نقله عنهم الآمدي.

فقوله تعالى "وذروا البيع" من صيغ النهي والترك والنهي فيه عن البيع لوصف مجاور وهو الانشغال عن الخطبة وليس عن البيع لذاته، ومن هنا اختلف المفسرون في ترتب الآثار إن عقد البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ولنر ذلك في أقوال المفسرين.

رأي ابن العربي

يرى أبو بكر بن العربي أن البيع إذا عقد وقت النداء لصلاة الجمعة يفسخ، وكذلك النكاح، ونقل ذلك عن المالكية وإن كان قد نقل رأياً آخر في الموضوع يقول: "قوله تعالى "وذروا البيع" وهذا مجمع على العمل به، ولا خلاف في تحريم البيع. واختلف العلماء إذا وقع: ففي المدونة يفسخ.^{٩٢١}

وقال المغيرة: يفسخ ما لم يفت، وقاله ابن القاسم في الواضحة وأشهب وقال في المجموع: البيع ماض.

وقال ابن الماجشون: يفسخ بيع من جرت عادته به".

ثم ذكر عن الإمام الشافعي: أنه لا يفسخ، ونسب إلى الحنفية القول بالفسخ في تفصيل قريب من المالكية.

^{٩٢٠} - (سورة الجمعة: ٩)

^{٩٢١} - وهو الراجح عند المالكية انظر مواهب الجليل ج: ٢ ص: ١٨٠، ويقول في المدونة الكبرى ج: ١ ص: ١٥٤ "قال: وقال مالك إذا قعد الإمام على المنبر وأذن المؤذنون قال: فعند ذلك يكره البيع والشراء، قال وإن اشترى رجل أو باع في تلك الساعة فسح ذلك، قال: وكره مالك للمرأة والعبد والصبي ومن لا تجب عليهم الجمعة البيع والشراء في تلك الساعة من أهل الإسلام.

قلت لابن القاسم: فهل يفسخ ما باع واشترى هؤلاء الذين لا تجب عليهم الجمعة في قول مالك؟ قال: قال مالك: لا يفسخ قال: وقال مالك: لا يفسخ شراء من لا تجب عليه الجمعة ولا بيعه وهو رأي.

ثم رجح فسخه واستدل بالحديث الذي استدل به القائلون ببطلان المنهي عنه فقال: "وقد بينا توجيه ذلك في الفقه، وحققنا أن الصحيح فسخه بكل حال لقوله عليه السلام في الصحيح" من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد".

ثم نقل الخلاف في المذهب في فسخ النكاح ثم رجح فسخه فقال: "فإن كان نكاحاً فقال ابن القاسم في العتبية: لا يفسخ، قال علماؤنا: لأنه نادر، ويقرب هذا من قول ابن الماجشون: يفسخ بيع من جرت عادته بالبيع وقالوا إن الشركة والهبة والصدقة نادر لا يفسخ".

"والصحيح فسخ الجميع؛ لأن البيع إنما منع للاشتغال به، فكل أمر يشغل عن الجمعة من العقود كلها فهو حرام شرعاً، مفسوخ ردعاً."^{٩٢٢}

ونسب إلكياهراسي القول بفساد البيع للنهي عنه إلى الإمام مالك فقال: "قال مالك: قوله "وذروا البيع يدل على فساد البيع، ورآه أخص من العمومات الواردة في البيع، ورأي أن البيع لما حرم دل على فساد".^{٩٢٣}

وهذا يصح بناء على مذهب المالكية في دلالة النهي على البطلان فيما نقله عنهم الآمدي كما ذكرنا.

تفسير الجصاص للآية

يرى الإمام الجصاص الرازي أن قوله تعالى "وذروا البيع" لا يدل على بطلان البيع ونقل ذلك عن الأئمة أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر ومحمد والشافعي، واستدل بالعمومات الواردة في البيع، وقرر أن عقد البيع محظور في هذا الوقت، لكن إن وقع ترتب عليه الأثر.

وذلك لأن النهي لم يتعلق بمعنى في نفس العقد وإنما تعلق بمعنى في غيره وهو الاشتغال عن الصلاة فوجب أن لا يمنع وقوعه وصحته كالبيع في آخر وقت صلاة يخاف فواتها إن اشتغل به وهو منهي عنه ولا يمنع ذلك صحته، لأن النهي تعلق باشتغاله عن الصلاة وأيضاً هو مثل تلقي الجلب وبيع حاضر لباد والبيع في الأرض المعضوبة ونحوها كونه منها عن لا يمنع وقوعه.

^{٩٢٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٥٠/٤.

^{٩٢٣} - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٤١٦/٢.

وقد روي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رأيتم من يبيع في المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك وإذا رأيتم من ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا رد الله عليك. ٩٢٤

وروي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي أن يباع في المسجد وأن يشتري فيه وأن تنشد فيه ضالة أو تنشد فيه الأشعار ونهي عن التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة. ٩٢٥

وروي عبد الرزاق قال حدثنا محمد بن مسلم عن عبد ربه بن عبيد الله عن مكحول عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: جنبوا مساجدكم بمجانينكم وصبيانكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم وبيعكم وشراكم وإقامة حدودكم وخصوماتكم وجمروها يوم جمعكم واجعلوا مظاهركم على أبواها. ٩٢٦

٩٢٤ - يقول الحافظ في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ج: ١ ص: ٢٨٩: "وللترمذي والنسائي عن أبي هريرة مرفوعاً "من رأيتموه يبيع أو يتاع في المسجد فقولوا لا أربح الله تجارتك، ومن رأيتموه ينشد ضالة في المسجد فقولوا لا رد الله عليك". وصححه ابن حبان والحاكم كلهم من رواية محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن أبي هريرة. ورواه ابن خزيمة في صحيحه ج: ٢ ص: ٢٧٤ برقم: ١٣٠٤، وابن الجارود في المنتقى لابن الجارود ج: ١ ص: ١٤٥ برقم: ٥٦٢، و الترمذي في سننه ج: ٣ ص: ٦١٠ برقم: ١٣٢١ وغيرهم.

٩٢٥ - رواه الترمذي في سننه ج: ٢ ص: ١٣٩ برقم: ٣٢٢، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "أنه نهي عن تناشد الأشعار في المسجد، وعن البيع والاشتراء فيه، وأن يتحلق الناس يوم الجمعة قبل الصلاة".

يقول الحافظ عن هذا الحديث في فتح الباري ج: ١ ص: ٥٤٩: "وأما ما رواه ابن خزيمة في صحيحه والترمذي وحسنه من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن تناشد الأشعار في المساجد، وإسناده صحيح إلى عمرو، فمن يصحح نسخته يصححه، وفي المعنى عدة أحاديث لكن في أسانيدنا مقال". و رواه النسائي في سننه - المحتجى ج: ٢ ص: ٤٨ برقم ٧١٥

٩٢٦ - قال ابن الجوزي: عن أبي الدرداء وعن وائلة بن الأسقع وعن أبي أمامة كلهم يقولون: سمعنا رسول الله صل يقول: "جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم وإقامة حدودكم، وعمروها في الجمع، واتخذوا على أبواها مظاهراً".

قال المؤلف: هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أحمد بن حنبل: العلاء

فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البيع في المسجد ولو باع فيه جاز لأن النهي تعلق
بمعنى في غير العقد. ٩٢٧

ليس بشيء وقال البخاري: منكر الحديث وقال ابن حبان: يروي الموضوعات". العلل المتساهية لأبي الفرج
عبد الرحمن بن الجوزي المتوفى ٥٩٧هـ - ج: ١ ص: ٤٠٢، برقم: ٦٧٧ الطبعة الأولى دار الكتب العلمية
بيروت لبنان ١٤٠٣هـ - تحقيق خليل الميس.

وأخرجه عبد الرزاق عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: جنبوا مساجدكم
بجانينكم وصبيانكم ورفع أصواتكم وسل سيوفكم وبيعكم وشراءكم وإقامة حدودكم وخصومتكم، وجمروها
يوم جمعكم، واجعلوا مطاهركم على أبوابها".

المصنف لعبد الرزاق الصنعاني المتوفى ٢١١هـ - ج: ١ ص: ٤٤١: برقم ١٧٢٦ الطبعة الثانية المكتب
الإسلامي، بيروت عام ١٤٠٣هـ - تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. وليس فيه العلاء الذي من أجله ضعف
الحديث المذكور.

و قال الحافظ في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ج: ١ ص: ٢٨٨، برقم: ٣٨٩ حديث جنبوا
مساجدكم صبيانكم الحديث، ابن ماجة من طريق أبي سعيد الشامي عن مكحول عن وائلة رفعه "جنبوا
مساجدكم صبيانكم وجمانينكم وشراءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل
سيوفكم، واتخذوا على أبوابها المظاهر وجمروها في الجمع".

وأخرجه الطبراني وابن عدي من طريق العلاء بن كثير عن مكحول عن أبي الدرداء وأبي أمامة
وأخرجه عبد الرزاق وإسحاق والطبراني من طريق عبد ربه بن عبد الله عن مكحول عن معاذ فاختلف فيه على
مكحول وأسانيده كلها ضعيفة، وذكره عبد الحق من طريق البزار من حديث ابن مسعود، قال: وليس له
أصل".

٩٢٧ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٤٨/٣ - ٤٤٩

المبحث الرابع

المطلق والمقيد وأثرهما في

اختلاف تفسير آيات الأحكام

تناولت موضوعات هذا البحث في مطلبين، خصصت المطلب الأول لتعريف المطلق والمقيد، والأمور التي اختلف الأصوليون فيها مثل حمل المطلق على المقيد، وتقييد مطلق كتاب الله بغير الواحد، وبينت في المطلب الثاني أثر المطلق والمقيد في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المطلب الأول

المطلق والمقيد

المطلق والمقيد

يجد المتتبع لنصوص الكتاب والسنة أنها ترد مطلقة في بعض الأحيان ومقيدة في بعضها، ولما وجدها الأصوليون مختلفة من حيث التقييد والإطلاق في موضوع واحد أحيانا وفي مواضيع مختلفة في أحيان أخرى مع الاختلاف في مرتبتها من حيث القطعية والظنية بأن يرد اللفظ مطلقا في الكتاب ومقيدا في السنة، أو مع الاتفاق في المرتبة بأن يكون المطلق والمقيد كلاهما في كتاب الله أو السنة المتواترة، أو يكونان في أخبار الآحاد، وضعوا لتفسيرها أصولا وضوابط، واختلفت وجهات نظرهم في بعض هذه الأصول، ومن ثم اختلفوا في تفسيرها.

وأنا إذ كنت بصدد دراسة أثر القواعد الأصولية في اختلاف تفسير آيات الأحكام يلزمي أن أتناول القواعد المتعلقة بالمطلق والمقيد، وأن أعرف باللفظين المذكورين، فأقول، وبالله التوفيق.

تعريف المطلق

لقد تعددت تعريفات الأصوليين للمطلق، فمنهم من لا يشترط الوحدة في حقيقته ومنهم من يشترطها.

من لا يشترط الوحدة

يرى من لا يشترط فيه الوحدة، منهم الإمام الغزالي، أنه مرادف للكلي^{٩٢٨} عند أهل المنطق و الكلي عندهم: هو اللفظ الدال على معنى لا يكون تصوره مانعا من وقوع الشركة فيه".^{٩٢٩}

^{٩٢٨} - يقول الإمام الغزالي في المستصفى للإمام الغزالي ج: ١ ص: ٢٦ "وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والغرس والإنسان.

^{٩٢٩} - يقول الجرجاني في التعريفات ج: ١ ص: ٢٣٩ "الكلي الحقيقي ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كالإنسان، وإنما سمي كليا لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي والكلي جزء الجزئي فيكون ذلك الشيء منسوبا إلى الكل والمنسوب إلى الكل كلي".

ومنهم الرازي الذي عرفه بأنه: "اللفظة الدالة عنى الحقيقة من حيث أنها هي هي، من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو إيجابا فهو المطلق".

وتمثله عرفه صدر الشريعة.^{٩٣٠} وقال صاحب جمع الجوامع: بأنه الدال على الماهية بلا قيد".^{٩٣١}

وحاصل قولهم: إن المطلق الدال على معنى كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه وقد يكون له أفراد متعددة في الخارج، وقد لا تكون له أفراد في الخارج أصلا.

من يشترط الوحدة

ويدل كلام الآخرين باشرط الوحدة الشائعة — مثل النكرة — في تعريفه، فعرفوه بأنه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه. واختار ذلك الآمدي.^{٩٣٢} وابن الحاجب.^{٩٣٣} وابن قدامة المقدسي.^{٩٣٤}

وصرح بقيد الوحدة شارح مسلم الثبوت، فقال شارحاً للتعريف: "المطلق ما دل على فرد ما منتشر" وهو الحصاة من الجنس المحتمل لخصص كثيرة، وهي في المفرد حصاة منه مع قيد

٩٣٠ - المحصول للرازي ٥٢١/٢ - ٥٢٢، والتوضيح مع التلويح ٦٣/١.

٩٣١ - جمع الجوامع مع حاشية البناني ٣٩/٢.

٩٣٢ - الذي عرف المطلق بقوله: "المطلق: النكرة في سياق الإثبات"، وقال "إن شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه" الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٣/٣.

٩٣٣ - الذي عرفه بأنه "ما دل على شائع في جنسه" المختصر لابن الحاجب مع شرح العضد ٢/٢.

٢٨٤.

٩٣٤ - الذي يرى أنه "المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه". كأنه سوى بين المطلق والنكرة، انظر روضة الناظر ص ١٣٦، والبحر المحييط في أصول الفقه، للزرکشي ٤١٤/٣.

الوحدة المبهمة، وفي الجمع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار فدخل فيه الجمع المنكر".^{٩٣٥}

الجمع بين الرأيين

وجمع الزركشي بين الرأيين بأن جعل للمطلق حالتين:

إحداهما: أن يقع في الإنشاء، فهذا يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لأمر زائد، وهو معنى قولهم: المطلق هو التعرض للذات دون الصفات^{٩٣٦} لا بالنفي ولا بالإثبات، كقوله تعالى "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُذَبِّحُوا بُقَرَةً"^{٩٣٧}.

والثانية: أن يقع في الأخبار، مثل رأيت رجلا، فهو لإثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعيين عند السامع، وجعل مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة.^{٩٣٨}

أنواع المطلق

وقسم بعضهم المطلق — للجمع بين الرأيين — إلى قسمين:

الحقيقي.

والإضافي.

فالمطلق الحقيقي: ما دل على الماهية فقط.

والإضافي: يختلف نحو رجل، ورقبة، فانه مطلق بالإضافة إلى رجل عالم، ورقبة مؤمنة،

ومقيد بالإضافة إلى الحقيقي، لأنه يدل على واحد شائع وهما قيدان زائدان على الماهية.^{٩٣٩}

٩٣٥ - فواتح الرحموت للأنصاري ٣٦٠/١.

٩٣٦ - عرفه عبد العزيز البخاري بالتعريف المذكور في كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح

أصول البردوي ٢٨٦/٢.

٩٣٧ - (سورة البقرة: ٦٧)

٩٣٨ - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤١٥/٣.

٩٣٩ - البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤١٥/٣.

تعريف المقيد

وقد عرّف المقيد أيضاً بعدة تعريفات مآل جميعها واحد، وهو اقتران اللفظ بأمر يقلل من الشبوع الحاصل له عند إطلاقه.

فعره ابن قدامة فقال: إنه المتناول لمعين أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه".^{٩٤٠} وعره العضد في شرح مختصر ابن الحاجب بأنه ما يدل لا على شائع في جنسه".^{٩٤١}

أهم ما اختلفوا فيه من المطلق و المقيد

اختلف الفقهاء والمفسرون في قضيتين مهمتين:
إحداهما: حكم المطلق وتقييده بالأدلة الظنية.

وقد تناولنا هذه المسألة بالتفصيل في باب التعامل مع السنن فلا نعيدها هنا.^{٩٤٢}
والثانية: اختلافهم في حمل المطلق على المقيد.

مسألة: حمل المطلق على المقيد

إن النص الشرعي إذا ورد مطلقاً ولا مقيد له حمل على إطلاقه أو مقيداً لا مطلق له حمل على تقييده، وإذا ورد مطلقاً في موضع ومقيداً في آخر، فقد اختلف الأصوليون في حمل المطلق على المقيد في بعض الأحوال واتفقوا في بعضها وإليك تفصيل هذه الأحوال وحكم كل حالة.

الحالة الأولى: أن يختلف المطلق والمقيد في السبب والحكم، فإنهم قد اتفقوا على أن لا يحمل أحدهما على الآخر، كتقييد الأيدي في الوضوء وإطلاقها في حد السرقة.
وشرط الأمدى أن يكونا ثبوتين، فإن لم يكونا، كما إذا قال: في كفارة الظهر أعتق

٩٤٠ - روضة الناظر ص ١٣٦.

٩٤١ - شرح المختصر، للإبيي ٢/٢٨٤.

٩٤٢ - راجع ص: ٣٨٠ وبعدها من هذا البحث.

رقبة، وقال: لا تملك رقبة كافرة فلا خلاف أن المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالمسلمة في هذه الصورة.

الحالة الثانية: أن يتفقا في السبب والحكم فيحمله أحدهما على الآخر كما لو قال: إن ظهرت فاعتق رقبة، وقال في موضع آخر إن ظهرت فاعتق رقبة مومنة، والحنفية وافقوا الجمهور في ذلك.^{٩٤٣}

ومن أمثلة ذلك: إطلاق تحريم الدم في موضع^{٩٤٤} وتقييده "بالمسفوح"^{٩٤٥} في موضع آخر، وكقوله "فامسحوا بوجوهكم وأيديكم"^{٩٤٦} في التيمم وتقييده بـ"منه" في موضع آخر.^{٩٤٧}

الحالة الثالثة: أن يختلفا في السبب دون الحكم كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل، فالحكم واحد وهو وجوب الإعتاق لكن الظهار والقتل سببان مختلفان فهذا هو موضع الخلاف بين الحنفية والجمهور، فالجمهور يقولون بحمل المطلق على المقيد، ويزى الحنفية أن يحمل المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده.

الحالة الرابعة: أن يختلفا في الحكم ويتحدا في السبب فقد جعله ابن العربي من موضع الخلاف بين الحنفية والجمهور ومثله بآية الوضوء، فإنه قيد فيها غسل اليدين بالمرافق، وأطلق في آية التيمم كقوله: "وأيديكم منه" فإن الحكم مختلف والسبب واحد وهو الحدث.^{٩٤٨}

^{٩٤٣} - راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ٤١٧/٣.

^{٩٤٤} - سورة النحل: ١١٥.

^{٩٤٥} - سورة الأنعام: ١٤٥.

^{٩٤٦} - سورة النساء: ٤٣.

^{٩٤٧} - سورة المائدة: ٦.

^{٩٤٨} - انظر تفصيل هذه الأقسام المسودة ج: ١ ص: ١٣٠، والبحر المحيط في أصول الفقه،

للزرکشي ٤١٦/٣ - ٤٢٠. والقواعد والفوائد الأصولية للبعلي الحنبلي ج: ١ ص: ٢٨٤، والمدخل لابن

وهنا تفصيل ذكره الأصوليون وهو أن القسمين الأخيرين هل يحمل فيهما المطلق على المقيد أم لا؟ وإذا حمل عليه فيموجب ماذا؟ اختلفوا في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول:

إن المطلق يحمل على المقيد بموجب اللفظ ومقتضى اللغة من غير دليل، ما لم يحم دليل على حمل المطلق على الإطلاق، فإن تقييد أحدهما يوجب تقييد الآخر لفظاً كقوله تعالى "وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا".^{٩٤٩}

قال الماوردي و الروياني في باب القضاء إنه ظاهر مذهب الشافعي وقال الماوردي في الظهار إنه عليه جمهور أصحابنا.^{٩٥٠}

دليلهم: قالوا إن كلام الله في حكم الخطاب الواحد، وحق الخطاب الواحد أن يترتب فيه المطلق على المقيد.

الرد على هؤلاء

وقد رد إمام الحرمين على هؤلاء فقال: وهذا من فنون الهذيان، فإن قضايا الألفاظ في كتاب الله فمختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص، وبعضها حكم الاستدلال والانقطاع، فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله النفي والإثبات، والأمر والزجر و الأحكام المتغايرة، فقد ادعى أمراً عظيماً، ولا تغني في مثل ذلك الإشارة إلى اتحاد الكلام الأزلي، ومضطرب المتكلمين في الألفاظ وقضايا الصيغ، وهي مختلفة لا مرأى في اختلافها، فسقط هذا الظن.^{٩٥١}

بدران ج: ١ ص: ٢٦٢، والإمحاء شرح المنهاج للسبكي ج: ٢ ص: ٢٠٠، وقواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ٢٢٨، وروضة الناظر ج: ١ ص: ٢٦٠.

^{٩٤٩}
- (الأحزاب ٣٥)

^{٩٥٠}
- اللمع في أصول الفقه ج: ١ ص: ٤٤ و البحر المحيط في أصول الفقه، للزرخشني ٤١٨/٣

^{٩٥١}
- يقول في البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٢٩٠.

المذهب الثاني:

أنه لا يحمل عليه بنفس اللفظ، بل لا بد من دليل من قياس أو غيره كما يجوز تخصيص العموم بالقياس وغيره، فإن حصل قياس صحيح أو غيره من الأدلة يقتضي تقييده قيد، وإلا أقر المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده.

قال الآمدي: وهو الأظهر من مذهب الإمام الشافعي، وصححه هو والإمام فخر الدين وأتباعهما.^{٩٥٢}

يقول الزركشي: وقد علمت أن أصحاب الشافعي إنما نقلوا عنه الأول وهم أعرف من الآمدي بذلك".

ثم قال: نعم هذا القول عليه جماعة كثيرون من أصحابنا منهم القفال الشاشي وابن فورك والأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق^{٩٥٣} وإمام الحرمين وابن القشيري وابن برهان والغزالي وابن السمعاني، وقال ابن دقيق العيد إنه الأقرب، واختاره القاضي أبو بكر ونسبه إلى المحققين، قال: لو جاز تقييد المطلق لتقييد المقيد لجاز إطلاق المقيد لإطلاق المطلق، وهو لا يجوز إجماعاً، ونقله القاضي عبد الوهاب عن جمهور المالكية.

سبب عدم حمل المطلق على المقيد عند الحنفية

اختلف القائلون بحمل المطلق على المقيد:

١- فمنهم من يقول إن ذلك بموجب اللفظ ومقتضى اللغة، فعلى هذا الرأي يعلل الحنفية عدم حمل المطلق على المقيد بأن تقييد الخطاب بشيء في موضع لا يوجب تقييد مثله في موضع آخر، كما أن تخصيص العموم لا يوجب تخصيص العموم في موضع آخر. ولو وجب حمل المطلق على المقيد بظاهر الخطاب لم يكن ذلك أولى من حمل المقيد على المطلق بظاهر الورد، وهذا لأن التقييد له حكم، والإطلاق له حكم، وحمل أحدهما على

^{٩٥٢} - الإحكام، للآمدي ٨/٣، والمحصل للرازي ٢١٥/٣.

^{٩٥٣} - يقول في اللمع في أصول الفقه ج: ١ ص: ٤٤ "ومنهم من قال يعمل من جهة القياس وهو

الأصح".

صاحبه مثل حمل صاحبه عليه لأن كل واحد منهما ترك الخطاب من تقييد أو إطلاق.^{٩٥٤}
٢- ومنهم من يقول إنه لا يحمل المطلق على المقيد إلا إذا اقتضى القياس أو دليل آخر
ذلك، فعلى رأي هؤلاء منع الحنفية من ذلك لأن تقييد المطلق زيادة على النص، والزيادة على
النص نسخ، والنسخ لا يجوز بالقياس.^{٩٥٥}

^{٩٥٤} - راجع الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ٤٢٤/٣ راجع للرد على ذلك
البرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٢٩٠، أيضا.

^{٩٥٥} - راجع المعتمد للبصري ٢٨٩/١ - ٢٩٠.

المطلب الثاني
أثر المطلق والمقيد في
اختلاف تفسير آيات الأحكام

أثر المطلق والمقيد في اختلاف تفسير آيات الأحكام

لقد كان للاختلاف في حمل المطلق على المقيد أثر كبير في اختلاف التفسير ولنورد على ذلك بعض الأمثلة للتوضيح.

المثال الأول:

قال الله تعالى: "وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ".^{٩٥٦} اختلف المفسرون في المراد بالقتيل في هذه الآية على أقوال:

القول الأول

فقال قوم: ذكر القتل هنا مطلقا وقيده في قوله تعالى: "فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوًّا لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ".^{٩٥٧} بقوله "وهو مؤمن" فيحمل المطلق على المقيد فلا تجب الكفارة على قاتل الذمي قاله الحسن وإبراهيم وجابر بن زيد وهو مذهب الإمام مالك.^{٩٥٨}

دليل القول الأول

واستدل أبو بكر بن العربي في المسألة بحمل المطلق على المقيد، ولا يحمل المطلق على المقيد إلا بالقياس عنده يقول: "والذي عندي أن هذه الجملة محمولة على ما قبلها حمل المطلق على المقيد، وهو أصل من أصول الفقه اختلف الناس فيه، وقد أتينا فيه بالعجب في المحصول، وهو عندي لا يلحق إلا بالقياس عليه.

والدليل على حمل هذه الجملة على التي قبلها أمران:

^{٩٥٦} - (سورة النساء: ٩٢)

^{٩٥٧} - (سورة النساء: ٩٢).

^{٩٥٨} - قال ابن قدامة: "وتجب بقتل الكافر سواء كان ذميا أو مستأمنا وهذا قال أكثر أهل العلم

وقال الحسن ومالك لا كفارة فيه". المعنى ج: ٨ ص: ٤٠٠.

أحدهما: أن الكفارة إنما هي لأنه أتلف شخصاً عن عبادة الله فيلزمه أن يخلص الآخر لها.

والثاني: أن الكفارة إنما هي زجر عن الاسترسال وتقاة للحذر، وحمل على التثبت عند الرمي وهذا إنما هو في حق المسلم، وأما في حق الكافر فلا يلزم فيه مثل هذا. ونحرم هذا قياساً فنقول: كل كافر لا كفارة في قتله كالمستأمن وقد اتفقنا على أنه لا كفارة في قتله، ولا عذر لهم عنه به احتفال.^{٩٥٩}

القول الثاني

وقال الآخرون: بإجراء المقيد على تقييده والمطلق على إطلاقه فيدخل فيه الذمي فتجب على قاتله الدية والكفارة قاله ابن عباس والشعبي و قتادة والزهري وهو قول الحنفية والحنابلة^{٩٦٠} والشافعية^{٩٦١}.

من لا يرى حمل المطلق على المقيد

واختار كثير من المفسرين عدم حمل المطلق على المقيد، وأن يكون المراد بالآية الذمي فتجب في قتله الكفارة.

وحكى ابن العربي عن ابن جرير الطبري أنه اختار أن يكون المراد به المقتول الكافر من أهل العهد، لأنه الله سبحانه أهمله ولم يقل وهو مؤمن كما قال في القتل من المؤمنين ومن أهل

^{٩٥٩} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٦٠٤/١.

^{٩٦٠} - يقول ابن مفلح في المبدع ج: ٩ ص: ٢٧: "فذكر في الآية ثلاث كفارات:

إحداهن يقتل المسلم في دار الإسلام خطأ، الثاني يقتل في دار الحرب وهو لا يعرف إيمانه بقوله "فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة"، الثالث يقتل المعاهد وهو الذمي في دار الإسلام لقوله عز وجل "وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة".

^{٩٦١} - انظر المهذب، للشيرازي ج: ٢ ص: ٢١٧.

الحرب، وإطلاقه ما قيد قبل ذلك دليل على أنه خلافه.^{٩٦٢}

وقرر الجصاص أن هذا مطلق فلا يحمل على المقيد يقول: وقد بينا فيما سلف أن ظاهر الآية يقتضي أن يكون المقتول المذكور في الآية كافرا ذا عهد وأنه غير جائز إضمار الإيمان له إلا بدلالة.

ويدل عليه أنه لما أراد مؤمنا من أهل دار الحرب ذكر الإيمان فقال: "فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة" فوصفه بالإيمان لأنه لو أطلق لاقتضى الإطلاق أن يكون كافرا من قوم عدو لنا.

ويدل عليه أن الكافر المعاهد تجب على قاتله الدية وذلك مأخوذ من الآية فوجب أن يكون المراد الكافر المعاهد. والله اعلم.^{٩٦٣}

وهكذا كان الاختلاف في حمل المطلق على المقيد سببا للاختلاف في تفسير هذه الآية الكريمة.

المثال الثاني

قال الله تعالى: "وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ".^{٩٦٤} اختلف المفسرون في ثلاثة مواضع في هذه الآية.

الموضع الأول:

قوله تعالى "من صيام" فقال عامة العلماء أن هذا المطلق لا يحمل على مقيد في قوله تعالى: "فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَن

^{٩٦٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٦٠٣/١.

^{٩٦٣} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٤٤/٢ - ٢٤٥.

^{٩٦٤} - (سورة البقرة: ١٩٦)

لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ".^{٩٦٥}

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم أنها ثلاثة أيام وهو قول عامة العلماء وفقهاء الأمصار.

وقال الحسن وعكرمة إن هذا المطلق يحمل على ذلك المقيد فيجب صيام عشرة أيام.^{٩٦٦}

يقول أبو بكر بن العربي: "قال الحسن وعكرمة: هو صوم عشرة أيام، قالوا لأن الله تعالى ذكر الصيام هاهنا مطلقاً وقيده في التمتع بعشرة أيام فيحمل المطلق على المقيد".
وقد رد ابن العربي على هذه المقالة من وجهين:

أحدهما: أن المطلق لا يحمل على المقيد إلا بدليل في نازلة واحدة، وهاتان نازلتان.
الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين في الحديث الصحيح قدر الصيام، وذلك ثلاثة أيام.^{٩٦٧}

الموضع الثاني:

قوله: "أو نسك" هل يحمل على المقيد^{٩٦٨} في آيات أخرى أم لا، اختلفوا في ذلك على

^{٩٦٥} - (سورة البقرة: ١٩٦)

^{٩٦٦} - قال محمد بن مفلح في الفروع ج: ٣ ص: ٢٥٩ في كفارة محظورات الإحرام "وقال الحسن ونافع وعكرمة يصوم عشرة والصدقة على عشرة كذا قالوا".

^{٩٦٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٧٧.

والحديث متفق عليه؛ أخرجه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٦٤٥ برقم: ١٧٢١ عن عبد الله بن معقل قال جلست إلى كعب بن عجرة رضي الله عنه فسألته عن الفدية، فقال: نزلت في خاصة، وهي لكم عامة، حملت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتسائر على وجهي.

فقال: ما كنت أرى الوجع بلغ بك ما أرى أو ما كنت أرى الجهد بلغ بك ما أرى، تعد شاة فقلت: لا، فقال: فصم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع". ورواه الإمام مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٨٦٠ برقم: ١٢٠١

^{٩٦٨} - كلمة الهدى المرادفة للنسك الواردة مقيدة ببلوغ الكعبة في موضع آخر. كما في سورة

قولين:

الأول: أن النسك والهدي شيء واحد وقد ورد اللفظان في موضوع واحد، فيحمل المطلق منهما على المقيد، وهو رأي الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر^{٩٦٩} والشافعي^{٩٧٠}، فلا يذبح الهدي إلا بمكة.

والثاني: أن النسك والهدي شيان مختلفان فإن النسك أعم من الهدي فما دام المطلق شئ والمقيد شئ آخر لا يصح حمل أحدهما على الآخر، فيذبح حيث شاء وهو مذهب الإمام مالك^{٩٧١}.

دليل القول الأول

يرى أبو بكر الجصاص أن النسك وإن كان هنا مطلقا فقد ورد في آيات أخرى مقيدا بأن يذبح في الحرم، وما دام المطلق والمقيد وردا في موضوع واحد حمل أحدهما على الآخر. فظاهر قوله: "ففدية من صيام أو صدقة أو نسك" يقتضي إطلاقها حيث شاء المفتدي غير مخصوص بموضع لو لم يكن في غيرها من الآي دلالة على تخصيصه بالحرم. وهو قوله تعالى: "لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى"^{٩٧٢} يعني الأنعام التي تقدم ذكرها ثم قال: "ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ"^{٩٧٣}. وذلك عام في سائر الأنعام التي تهدى إلى البيت، فوجب بعموم هذه الآية أن كل هدي

البقرة: ١٩٦.

٩٦٩ - راجع الهداية شرح البداية للمرغيناني ج: ١ ص: ١٦٣

٩٧٠ - إنظر معني المحتاج للشريبي ج: ١ ص: ٥٣٠ قال: ويختص ذبجه بأي مكان بالحرم في الأظهر.

٩٧١ - قال في المدونة الكبرى ج: ٢ ص: ٣٨٧ "فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية

من صيام أو صدقة أو نسك" قلت فإن أراد أن ينسك فأين ينسك؟ قال حيث شاء من البلاد".

٩٧٢ - (سورة الحج: ٣٣)

٩٧٣ - (سورة الحج: ٣٣)

متقرب به مخصوص بالحرم لا يجزئ في غيره.

ويدل عليه قوله تعالى: "هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ"^{٩٧٤} وذلك جزاء الصيد، فصار بلوغ الكعبة صفة للهدى ولا يجزئ دونها.

ثم أشار الجصاص إلى المعنى المشترك بين أنواع الهدى فقال: "وأيضاً لما كان ذلك ذبحاً تعلق وجوبه بالإحرام، وجب أن يكون مخصوصاً بالحرم كجزاء الصيد وهدى المتعة"^{٩٧٥}.

دليل القول الثاني

يرى المالكية أن النسك المطلق لا يحمل على الهدى المقيد حيث أن بينهما فرقا، يقول ابن العربي "وأما الهدى فإنما جاء القرآن فيه بلفظ النسك، وهذا يقتضي أن يذبح حيث شاء، فإن لفظ النسك عام في كل موضع.

وقد استدل على ذلك بالآثار فقال: "وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأثر" من ولد له فأحب أن ينسك عنه فليفعل"^{٩٧٦}.

وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة "أو انسك بشاة"^{٩٧٧} فحمل هذا اللفظ هاهنا وهو الهدى على أنه إن شاء أن يجعل هذا النسك هدياً جعله، وذلك

^{٩٧٤} - (سورة المائدة: ٩٥)

^{٩٧٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٨٢/١.

^{٩٧٦} - رواه في مصنف ابن أبي شيبة ج: ٥ ص: ١١٤ "حدثنا أبو بكر قال حدثنا وكيع عن داود بن قيس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن العقبة قال لا أحب العقوق من ولد له منكم مولود فأحب أن ينسك عنه فليفعل عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة". ورواه في سنن أبي داود ج: ٣ ص: ١٠٧ برقم: ٢٨٤٢، ورواه النسائي في السنن الكبرى ج: ٣ ص: ٧٥ برقم: ٤٥٣٨، والحاكم في المستدرک على الصحيحين ج: ٤ ص: ٢٦٥ برقم: ٧٥٩٢ وغيرهم.

^{٩٧٧} - صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٦٤٤، برقم: ١٧١٩، عن كعب بن عجرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال "لعلك أذاك هوائك؟ قال: نعم يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: احلق رأسك وسم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين أو انسك بشاة".

لأن الهدى لا يجوز أن يجعل نسكاً، والنسك يجوز أن يجعل هدياً.^{٩٧٨}

الموضع الثالث

والموضع الثالث هو الصدقة فإنها وردت مطلقة فهل يحمل على النسك المقيد بالحرم أم لا؟ اختلفوا في ذلك.

فقال الإمام الشافعي^{٩٧٩} الصدقة تكون بمكة وهو قول طاووس وذلك قياساً على النسك يقول ابن العربي في تعليل مذهبه "وقال الشافعي: الطعام كالهدي لأن منفعة الهدى لمساكين مكة فالطعام الذي هو عوضه كذلك".^{٩٨٠}

وقد ناقشه الجصاص في أن منفعة الهدى ليست خاصة بمساكين مكة فإن الذبح لم يتعلق بجوازه بالحرم لأجل حق المساكين، لأنه لو ذبحه في الحرم ثم أخرجه منه وتصدق به في غير الحرم أجزأه، ومع ذلك فإنه لا يختص ذلك بمساكين الحرم دون غيرهم، لأنه لو كان حقاً لهم لكان لهم المطالبة به، ولما لم تكن لهم المطالبة به دل على أنه ليس بحق لهم، وإنما هو حق الله تعالى قد لزمه إخراجه إلى المساكين على وجه القرية كالزكاة وسائر الصدقات التي لا تختص بموضع دون غيره.

ثم أشار الجصاص إلى أن القياس يقتضي إلحاق الطعام بالصيام لا بالنسك لأن القرية لم تكن فيها إراقة الدم فوجب أن لا يختص بالحرم كالصيام.^{٩٨١}

^{٩٧٨} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٧٧/١ - ١٧٨.

^{٩٧٩} - قال ابن قدامة: "أما فدية الأذى فتحوز في الموضع الذي حلق فيه نص عليه أحمد، وقال

الشافعي لا تجوز إلا في الحرم لقوله تعالى "ثم عملها إلى البيت العتيق". المغني لابن قدامة ج: ٣ ص: ٢٩١
وقال الشيرازي: وإن وجب عليه طعام وجب عليه صرفه إلى مساكين الحرم قياساً على الهدى وإن وجب عليه صوم حاز أن يصوم في كل مكان لأنه لا منفعة لأهل الحرم في صيامه". المهذب للشيرازي ج: ١ ص: ٢٢٠.

^{٩٨٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٧٧/١.

^{٩٨١} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٨٢/١ - ٢٨٣.

وقال الحنفية^{٩٨٢} والمالكية^{٩٨٣} والحنابلة إن الطعام لا يختص بمكة بل ينفقه حيث شاء مثل الصيام، يقول الجصاص في وجه ذلك "وأما الصدقة والصوم فحيث شاء لأن الله تعالى أطلق ذلك غير مقيد بذكر المكان، فغير جائز لنا تقييده بالحرم لأن المطلق على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده".

ثم أيد ذلك بأن أصول الشرع في الصدقات تقتضي ذلك، فإنه ليس في هذه الأصول صدقة مخصوصة بموضع لا يجوز أداؤها في غيره، فذلك مخالف للأصول خارج عنها. وقد أيد ذلك أيضاً بالنقل عن الحسن وعطاء وإبراهيم ومجاهد أنهم قالوا: ما كان من دم فبمكة، وما كان من صيام أو صدقة فحيث شاء، وقال مجاهد اجعل الفدية حيث شئت.^{٩٨٤}

^{٩٨٢} - الهداية شرح البداية للمرغيناني ج: ١ ص: ١٦٣.

^{٩٨٣} - شرح الزرقاني على الموطأ ج: ٢ ص: ٥١٣.

^{٩٨٤} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٢٨٢-٢٨٣.

المبحث الخامس

المشترك وأثره في اختلاف

تفسير آيات الأحكام

تناولت موضوعات هذا البحث في مطلبين، خصصت المطلب الأول للتعريف بالمشترك ووقوعه في اللغة، وما اختلف فيه الأصوليون من قضايا متعلقة بالمشترك، وأما المطلب الثاني فقد بينت فيه أثر القواعد الأصولية المتعلقة بالمشترك في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المطلب الأول

المشترك

المشترك

يجد الإنسان في اللغات أيا كانت وخاصة اللغة العربية أن الأشياء الكثيرة تسمى باسم واحد، ويطلق عليها لفظ واحد، مثل العين سمي بها الباصرة والذهب والينبوع وغير ذلك، ومثل هذا اللفظ يسمى مشتركا.

والقرآن الكريم نزل بلغة العرب فاشتمل على أساليبها، و من بينها الاشتراك، فلما وجد الأصوليون في النصوص الشرعية ألفاظا مشتركة وضعوا لتفسيرها أصولا وقواعد، واختلفت وجهات نظرهم في بعضها، ومن ثم اختلفوا في تفسير عدد من آيات الأحكام المشتملة على الألفاظ المشتركة، وهذا الذي سنتناوله في هذا المبحث.

تعريف المشترك

عرفه بعضهم فقال: إنه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال، أو استفيدت إحداهما من الوضع والأخرى من كثرة الاستعمال.^{٩٨٥}

وعرفه فخر الإسلام البزدوي فقال هو "كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة أو اسما من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحدا من الجملة مرادا به".^{٩٨٦}

لقد أشار البزدوي في تعريفه هذا إلى مذهبه في عموم المشترك، على أن اللفظ المشترك

^{٩٨٥} - نقله في البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٢٢/٢ عن ابن الخاجب في كتابه شرح المفصل. و ذكره السبكي و شرحه فقال "المشترك هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة سواء كانت الدالتان مستفادتين من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال، أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع الأول أو من كثرة الاستعمال أو كانت إحداهما مستفادة من الوضع والأخرى من كثرة الاستعمال".

وفي قولنا: "الواحد" احتراز عن الأسماء المتباينة والمترادفة فإنه يتناول الماهية وهي معنى واحد وإن اختلفت محالها.

وقولنا: عند أهل تلك اللغة إلى آخره إشارة إلى أن المشترك قد يكون بين حقيقتين لغويتين أو عرفيتين أو عرفية ولغوية". راجع الإجماع شرح المنهاج للسبكي ج: ١ ص: ٢٤٨

^{٩٨٦} - أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري ١/٣٧-٣٨.

يحتمل معنيين فأكثر لكن لا يراد به إلا واحد منها في وقت واحد.^{٩٨٧}

وقوعه في اللغة وفي القرآن

اختلفوا في وقوعه، فأحاله في اللغة ثعلب وأبو زيد البلخي والأهري.^{٩٨٨}

ومنعه قوم في القرآن خاصة، ونسب إلى داود الظاهري، ومنعه آخرون في الحديث.

والصحيح جوازه عقلا ووقوعه سمعا.^{٩٨٩}

^{٩٨٧} - لقد وضع السرخسي ذلك عند ما قال: "وأما المشترك فكل لفظ يشترك فيه معان أو أسام لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مرادا به انتفى الآخر، مثل اسم العين فإنه للناظر ولعين الماء وللشمس وللميزان وللنقد من المال وللشيء المعين لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ ولكن على احتمال كون كل واحد مرادا بانفراده عند الإطلاق. وهذا لأن الاسم يتناول كل واحد من هذه الأشياء باعتبار معنى غير المعنى الآخر وقد بينا أن لفظ الواحد لا ينتظم المعاني المختلفة.

وبيان هذا في لفظ البيونة فإنه يحتمل معنى الإبانة ومعنى البين ومعنى البيان، يقول الرجل: بان فلان عني أي هجرني وبان العضو من الجسم أي انفصل، وبان لي كذا أي ظهر، فيعلم أن مطلق اللفظ لا ينتظم هذه المعاني ولكن يحتمل كل واحد منها أن يكون مرادا، ولهذا سميناه مشتركا.

فلاشتركة عبارة عن المساواة في الاحتمال وحدت المساواة بينهما فبقي المراد به مجهولا لا يمكن العمل بمطلقه في الابتداء بمنزلة المحمل، إلا أن الفرق بين المشترك والمحمل أنه قد يتوصل إلى العمل بالمشارك عند التأمل في صيغة اللفظ فيرجح بعض الاحتمالات ويعرف أنه هو المراد بدليل في اللفظ من غير بيان آخر.

والمحمل ما لا يستدرك به المراد بمجرد التأمل في صيغة اللفظ ما لم يرجع في بيانه إلى المحمل ليصير المراد بذلك البيان معلوما لا بدليل في لفظ المحمل". في أصول السرخسي ج: ١ ص: ١٢٦

^{٩٨٨} - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكانى ج: ١ ص: ٤٥ الإجماع شرح

المنهاج للسبكي ج: ١ ص: ٢٤٨

^{٩٨٩} - راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٢٢/٢ - ١٢٣. واختلف أهل العلم في المشترك: فقال قوم إنه واجب الوقوع في لغة العرب، وقال آخرون إنه ممتنع الوقوع، وقالت طائفة إنه جائز الوقوع. راجع لأدلة هذه الفرق ومناقشتها الإجماع شرح المنهاج للسبكي ج: ١ ص: ٢٤٨، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكانى ص: ٤٥.

أثر الاشتراك في اختلاف التفسير

يؤدي الاشتراك إلى الاختلاف بين المفسرين في حالتين:

الأولى: عند عدم وجود القرينة على تحديد المراد.

الثانية: الاختلاف في عموم المشترك.

أولاً: الاختلاف في تحديد معنى المشترك عند وجود القرينة

اتفق العلماء على ترجيح المعنى الذي دلت عليه القرينة من معاني المشترك إلا أن الأنظار تختلف في القرينة أو القرائن المرجحة لمعنى على آخر فما يكون صالحاً للترجيح عند قوم قد لا يصلح مرجحاً عند الآخرين، ومن هنا اختلف المفسرون في تعيين معاني كثير من ألفاظ القرآن الكريم واختلفوا في تفسيرها، ولقد مرت عدة أمثلة على ذلك في مباحث الإجمال والتأويل.

ثانياً: عموم المشترك

إن معاني المشترك إما أن يمتنع الجمع بينها أولاً، فإن امتنع الجمع فلا يعمل على معنيه قطعاً، وكذا الاستعمال فيهما بلا خلاف إلا أن بعضهم حكى عن أبي الحسن الأشعري أنه يجوز أن يراد به معناه وإن كان بينهما منافاة، وهو غريب.^{٩٩٠}

وإن لم يمتنع فقد اختلفوا فيه على أقوال، لكن قبل أن نذكر هذه الأقوال نود أن نشير إلى محل الخلاف، وذلك أن الخلاف في حمل المشترك على معانيه إنما هو في الكلبي العددي أي في كل فرد فرد، وذلك بأن يجعله يدل على كل منهما على حدته بالمطابقة في الحالة التي تدل على المعنى الآخر بها، وليس المراد الكلبي المجموعي أي يجعل مجموع المعنيين مدلولاً مطابقاً كدلالة الخمسة على أحادها، ولا الكلبي البدلي أي يجعل كل واحد مدلولاً مطابقاً على البديل. ومن هنا يقول عبد الميرز البخاري: إن محل الخلاف فيما إذا أريد بالمشترك كل واحد من معنيه، وأما إرادة المجموع من حيث هو مجموع فلا نزاع فيه، لأنه يصير كل واحد من

٩٩٠ - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٢٧/٢.

المعنيين جزءا للمعنى بخلاف الأول، فإنه يصير كل واحد منهما هو المعنى بتمامه".^{٩٩١}

مذاهب العلماء في المسألة

إذا علمت ذلك فقد اختلف العلماء في ذلك على أقوال:

القول الأول:

ذهب الإمام الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني وتبعهما جمع من الشافعية، وهو قول فريق من مشايخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار إلى جواز أن يراد من المشترك جميع معانيه سواء أكان واردا في النفي أم في الإثبات على أن لا يكون بينها منافاة، وأما إذا كان بينها منافاة فلا يصح مثل القرء لا يراد به الحيض والطمهر معا.^{٩٩٢}

ويرى عبد العزيز البخاري أن ذلك واجب عند الإمام الشافعي، يقول: إن المشترك إذا تجرد عن القرينة الصارفة إلى أحد معنييه وجب حملة عند الشافعي والقاضي أبي بكر الباقلاني على المعنيين كسائر الألفاظ العامة، ولا يجب عند الآخرين.^{٩٩٣}

القول الثاني:

وذهب الحنفية وإمام الحرمين وفخر الدين الرازي وابن الحاجب: إلى أنه لا يراد بالمشارك إلا واحد من معانيه سواء كان ذلك في النفي أم في الإثبات، وهو مذهب أبي هاشم

^{٩٩١} - انظر كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي للبخاري ٤٠/١.

^{٩٩٢} - قال الرازي في المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ١ ص: ٣٧١ "لا يجوز استعمال

المشارك المفرد في معانيه على الجمع.

وذهب الشافعي والقاضي أبو بكر رضي الله عنهما إلى جوازه، وهو قول الجبائي والقاضي عبد الجبار

بن أحمد.

وذهب آخرون إلى امتناعه وهو قول أبي هاشم وأبي الحسين البصري والكرخي."

^{٩٩٣} - كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيدوي للبخاري ٤٠/١، والبحر المحيطة

في أصول الفقه، للزرکشي ١٢٨/٢.

وأبي عبد الله البصري من المعتزلة.^{٩٩٤}

القول الثالث:

الفرق بين النفي والإثبات، وذلك أن النكرة في سياق النفي تعم، فيجوز إرادة مدلولاته المختلفة، وهذا القول حكاه ابن الحاجب، وإنما هو احتمال أبداه صاحب "المعتمد" وتبعه في "المحصل"، وهو قول بعض الحنفية أيضاً منهم ابن الهمام.^{٩٩٥}

ورد بأن النفي لا يرفع إلا ما يقتضي الإثبات.

^{٩٩٤} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٢٩/٢ وكشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البزدوي ٤٠/١ والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٣٥٢/٢، و المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ١ ص: ٣٧١، والبرهان في أصول الفقه ج: ١ ص: ٢٣٥، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ج: ١ ص: ٤٧.

^{٩٩٥} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٣١/٢، والتقرير والتحبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الهمام ٢١٣/١.

المطلب الثاني
أثر المشترك في
اختلاف تفسير آيات الأحكام

أولاً: الاختلاف في تحديد معنى المشترك عند وجود القرينة

اختلف المفسرون في تعيين معاني كثير من ألفاظ القرآن الكريم المشتركة واختلفوا في تفسيرها، ولقد مرت عدة أمثلة على ذلك في مباحث الإجمال والتأويل، إلا أننا نريد هنا أيضاً أن نورد مثالا أو مثالين للتوضيح فقط.

مثال ذلك

قوله تعالى: "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ..."^{٩٩٦}

فكلمة الصعيد مشتركة بين عدة معاني يقول الجصاص: "وأخبرنا أبو عمر غلام ثعلب عنه عن ابن الأعرابي قال: الصعيد الأرض، والصعيد التراب والصعيد القبر والصعيد الطريق".^{٩٩٧}

وهذا الاشتراك ينبي عليه اختلاف العلماء في تفسير هذه الآية، يقول إلكيا الهراسي "قوله تعالى "فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا"^{٩٩٨} يقتضي اختلاف الفقهاء فيما يتيمم به".^{٩٩٩}

أقوال العلماء في ما يجوز التيمم به:

١- قال الإمام أبو حنيفة ومحمد يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض إلا المعادن فإنها ليست من جنس الأرض.

وقال الإمام أبو يوسف: لا يجوز التيمم إلا على شيء عليه الصعيد وهو التراب

^{٩٩٦} - (سورة النساء: ٤٣)

^{٩٩٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٨٩/٢، وانظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن

العربي ٥٦٨/١.

^{٩٩٨} - (سورة النساء: ٤٣)

^{٩٩٩} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٥٧/٢٠.

والرمل. ١٠٠٠

وقال الإمام مالك: يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض، وفي قول له يجوز على الثلج وعلى الحشيش إذا كان ممثدا وروي أشهب عنه أن لا يتيمم بالثلج. ١٠٠١

وقال الإمام الشافعي وأحمد في رواية: يتيمم بالتراب مما تعلق باليد. ١٠٠٢

القرائن التي استدل بها الإمام الشافعي

وقد رجح الإمام الشافعي أن المراد بالصعيد التراب بعدة قرائن:

١- القرينة اللفظية في الآية: يرى الإمام الشافعي أن كلمة "طيبا" في الآية تدل على أن المراد بالصعيد التراب وذلك لأن الطيب معناه المنبت، والمنبت من الأرض هو التراب، لأن الجص والزرنيخ والحجر وغيرها لا تسنت شيئا فلا يصح التيمم بها، والدليل على أن المراد بالطيب المنبت قوله تعالى "وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَّا يَخْرُجُ إِلَّا

١٠٠٠ -بدائع الصنائع، للكاساني ج: ١ ص: ٥٣ "وأما بيان ما يتيمم به فقد اختلف فيه قال أبو

حنيفة ومحمد: يجوز التيمم بكل ما هو من جنس الأرض، وعن أبي يوسف روايتان في رواية بالتراب والرمل، وفي رواية لا يجوز إلا بالتراب خاصة، وهو قوله الآخر ذكره القدوري، وبه أخذ الشافعي".

١٠٠١ - راجع التاج والإكليل ج: ١ ص: ٣٥٠.

١٠٠٢ - قال الشافعي رحمه الله: قال الله تبارك وتعالى "فتيمموا صعيدا طيبا" (سورة النساء ٤٣)

قال وكل ما وقع عليه اسم صعيد لم يخالطه نجاسة فهو صعيد طيب يتيمم به ولا يقع اسم صعيد إلا على تراب ذي غبار، فأما البطحاء والغليظة والرقيقة والكتيب الغليظ فلا يقع عليه اسم صعيد". أحكام القرآن، للشافعي ج: ١ ص: ٤٧.

وقال المقدسي: وجملة ذلك أنه لا يجوز التيمم إلا بتراب ظاهر ذي غبار يعلق باليد لأن الله تعالى قال "فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه". (سورة المائدة: ٦) قال ابن عباس: الصعيد تراب الحرث وقيل في قوله تعالى "فتصبح صعيدا زلقا" (سورة الكهف: ٤٠) ترابا أملس وهذا قال الشافعي وإسحاق وأبو يوسف وداود.

وقال مالك وأبو حنيفة: يجوز بكل حال ما كان من جنس الأرض كالنورة والزرنيخ والحجارة.

وقال الأوزاعي: الرمل من الصعيد، وقال حماد بن أبي سليمان لا بأس أن يتيمم بالرخام. المعني لابن

قدامة ج: ١ ص: ١٥٥.

نَكْدًا" ١٠٠٣

- ٢- القرينة الثانية: يرى الإمام الشافعي أن قول النبي صلى الله عليه وسلم "جعلت لي الأرض مسجدا وتراها طهورا" يرجح ويحدد أن يكون المراد بالصعيد التراب. ١٠٠٤
- ٣- وعضد رأيه بالمعنى أيضا فقال: "إنه ينتقل من الماء الذي هو أصل الإحياء إلى التراب الذي هو أصل الإنبات". ١٠٠٥

مناقشة هذه القرائن

وقد ناقش من خالف الإمام الشافعي في الرأي هذه القرائن، وقالوا عن:
القرينة الأولى: إن المراد "بالطيب" الطاهر المباح كقوله تعالى "كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" ١٠٠٦ فأفاد بذلك إيجاب التيمم بالصعيد الطاهر دون النجس، وأما قوله: "والبلد الطيب" وإنما يريد به ما ليس بسبخة لأنه قال: "والذي خبت لا يخرج إلا نكدا" ولا خلاف في جواز التيمم بالسبخة التي لا تخرج مثل ما يخرج غيرها، فعلمنا أنه لم يرد بالطيب ما ذكره الشافعي.

١٠٠٣ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٨٩/٢ الآية من سورة (الأعراف ٥٨)

١٠٠٤ - أحكام القرآن، للإكيا الهراسي ٥٨/٢، ويقول الزيلعي: "تعلق من أحازره بجميع أجزاء الأرض بتحديث جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا أو بتحديث "عليكم بأرضكم" وتعلق من اقتصر فيه على التراب بما وقع في مسلم من حديث ربي بن حراش عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: فضلت على الناس بثلاث وفيه وجعلت لنا الأرض مسجدا وجعلت تربتها لنا طهورا إذا لم نجد الماء. وفي لفظ الدارقطني جعلت لنا الأرض كلها مسجدا وتراها طهورا وكذلك عند البيهقي تراها وروى أحمد والبيهقي واللفظ له من حديث عبد الله بن محمد بن عقيل عن محمد بن علي أنه سمع علي بن أبي طالب يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطيت ما لم يعط أحد من الأنبياء فقلنا ما هو يا رسول الله قال نصرت بالرعب وأعطيت مفاتيح الأرض وسميت أحمد وجعل لي التراب طهورا". نصب الراية للزيلعي ج: ١ ص: ١٥٨

١٠٠٥ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٦٩/١.

١٠٠٦ - (سورة البقرة: ٥٧)

ثم أيدوا ذلك بالنقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: الصعيد الطيب الجزر أو قال: الأرض الجزر،^{١٠٠٧} وقال ابن جريج قلت لعطاء: "فتيمموا صعيدا طيبا". قال: أطيب ما حولك "وقد رجح ابن العربي أيضا أن يكون المراد به "الطاهر".^{١٠٠٨}

أما القرينة الثانية: فهناك عدة أحاديث استدل بها المخالفون، وقد ورد الحديث المذكور بلفظ يؤيد من يقول أن المراد بالصعيد وجه الأرض "فإنه صلى الله عليه وسلم قال: "جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا".^{١٠٠٩}

أما القرينة الثالثة: فيقول ابن العربي عنها: فأما قول الشافعي: إنه نقل من أصل الإحياء إلى أصل الإنبات فهو دعوى لا برهان عليها على أنا نقول: نقلنا من الماء إلى الأرض، ومنها خلقنا.

القائلون بأن الصعيد هو الأرض

واستدل القائلون بأن المراد بالصعيد الأرض بعدة أحاديث منها ما أوردها الجصاص

وهي:

الحديث الأول: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا"

وهو يدل من وجهين على ما ذكرنا.

أحدهما: إخباره أن الأرض طهور فكل ما كان من الأرض فهو طهور بمقتضى الخبر.

^{١٠٠٧} - قال في لسان العرب ج: ٥ ص: ٣١٧ "وأرض مَحْرُوزَةٌ و حُرُزٌ و حُرُزٌ: لا تبيت

كأنها تأكل النبت أكلاً، وقيل: هي التي قد أكل نباتها، وقيل: هي الأرض التي لم يصبها مطر".

^{١٠٠٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٨٩/٢ أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١

٥٦٩/

^{١٠٠٩} - فإن الإمام البخاري رواه بهذا اللفظ في صحيحه ج: ١ ص: ١٦٨، في (باب قول النبي

صلى الله عليه وسلم جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا) برقم: ٤٢٧ عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أعطيت خمساً لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي؛ نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً، وأبما رجل من أممي أدركته الصلاة فليصل، وأحللت لي الغنائم، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس كافة، وأعطيت الشفاعة".

والآخر: أن ما جعله من الأرض مسجداً هو الذي جعله طهوراً وسائر ما ذكر هو من الأرض، وهي مسجد، فيجوز التيمم به بحق العموم.

الحديث الثاني: وروي عن أبي هريرة أن أعراباً أتوا النبي صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله إنا نكون في هذه الرمال، لا نقدر على الماء ثلاثة أشهر أو أربعة أشهر، وفينا النفساء، والحائض والجنب فقال صلى الله عليه وسلم: عليكم بأرضكم".^{١٠١٠}
فأفاد بذلك جواز التيمم بكل ما كان من الأرض.

الدليل الثالث: يؤيده لغة القرآن ولغة النبي صلى الله عليه وسلم: يقول الجصاص: "وقال تعالى: "فَتَصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا"^{١٠١١} يعني الأرض الملساء لا شئ عليها.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: يحشر الناس عرابة حفاة في صعيد واحد"^{١٠١٢} يعني

١٠١٠ - رواه احمد في مسنده ج: ٢ ص: ٢٧٨، وإسحاق بن راهويه في مسنده ج: ١ ص: ٣٣٩

وسنن البيهقي الكبرى ج: ١ ص: ٢١٦، برقم: ٩٧٩ من حديث المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن ناساً من أهل البادية أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: إنا نكون بالرمال الأشهر الثلاثة والأربعة ويكون فينا الجنب والنفساء والحائض، ولسنا نجد الماء، فقال عليه السلام: "عليكم بالأرض، ثم ضرب بيده على الأرض لوجهه ضربة واحدة ثم ضرب ضربة أخرى فمسح بها على يديه إلى المرفقين".

وقال الزيلعي في نصب الراية ج: ١ ص: ١٥٦ قال في الإمام: قال أحمد والدارمي: المثني بن الصباح لا يساوي شيئاً، وقال النسائي: متروك الحديث انتهى، ورواه أبو يعلى الموصلي في مسنده من حديث ابن لهيعة عن عمرو بن شعيب به، وابن لهيعة أيضاً ضعيف.

وله طريق آخر رواه الطبراني في المعجم الأوسط ج: ٦ ص: ٢٥٥ حدثنا أحمد بن محمد البزار الأصبهاني ثنا الحسن بن حماد الحضرمي ثنا وكيع بن الجراح عن إبراهيم بن يزيد عن سليمان الأحول عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة فذكره، وقال لا يعلم لسليمان الأحول عن سعيد بن المسيب غير هذا الحديث، وقد روي عن المثني بن الصباح عن عمرو بن شعيب عن سعيد به". وراجع الدراية في تفریح أحاديث الهداية ج: ١ ص: ٦٩.

١٠١١ - (سورة الكهف ٤٠)

١٠١٢ - أصل الحديث متفق عليه صحيح البخاري ج: ٣ ص: ١٢١٥، برقم: ٣١٦٢، وصحيح

مسلم ج: ١ ص: ١٨٤، برقم: ١٩٤.

الأرض المستوية التي لا شئ عليها كقوله تعالى: "فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا"^{١٠١٣} فلا فرق بين ما عليه تراب أو لا تراب عليه، لوقوع الاسم عليه على الإطلاق.^{١٠١٤}

٤- ويرى ابن العربي أن ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة والإمام مالك في أن المراد بالصعيد وجه الأرض هو الذي يعضده الاشتقاق يقول: والذي يعضده الاشتقاق — وهو صريح اللغة — أنه وجه الأرض على أي وجه كان من رمل أو حجر أو مدر أو تراب.^{١٠١٥} وبناء على هذه القرائن ترجح لدى هؤلاء أن المراد بالصعيد هو وجه الأرض دون غيره. ولا أطيل بإيراد أمثلة أخرى، لأنها قد مرت في أكثر من مبحث، ومن أمثله المشهورة كلمة "قروء" في قوله "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء"^{١٠١٦} فإن اللفظ مشترك بين الحيض والطمهر وقد ذهب إلى كل من المعنيين جماعة، ورجح ما ذهب إليه بأدلة وقرائن، فكان سببا في اختلاف التفسير.

ثانيا: أثر الاختلاف في عموم المشترك في اختلاف التفسير

فإن اللفظ المشترك إذا لم يترجح أحد معانيه يبقى مجملا عند الحنفية ومن يرى رأيهم ويحمل على معانيه المختلفة عند الإمام الشافعي ومن ذهب مذهبه ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة، وإن كان بعضها مر ذكرها في مبحث الحمل.

المثال الأول

قال الله تعالى: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيِهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ

^{١٠١٣} - (سورة طه ١٠٧).

^{١٠١٤} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٩٠/٢.

^{١٠١٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٦٩/١.

^{١٠١٦} - سورة البقرة: ٢٢٨.

مَنْصُورًا"^{١٠١٧} فإن لفظ "سلطانا" في الآية الكريمة مشترك يطلق على معان عدة، يقول الجصاص: "السلطان لفظ مجمل غير مكثف بنفسه في الإبانة عن المراد لأنه لفظ مشترك يقع على معانٍ مختلفة منها الحجّة، ومنها السلطان الذي يلي الأمر والنهي وغير ذلك". وقد أشار أبو بكر بن العربي و إلكيا الهراسي إلى اشتراك لفظ "السلطان" بين معاني مختلفة.

حمل الآية على العموم

وقد حمل الشافعية اللفظ على العموم، وبنوا على ذلك أن الولي له الخيار بين القود والدية يقول: "إلكيا الهراسي: "السلطان يحتمل: الحجّة والدية و القود، ويحتمل الجمع لا جرم الشافعي يخير بين القتل وغيره، لأن الكل بالإضافة إلى اللفظ سواء".^{١٠١٨}

لا عموم للمشارك

ويرى الجصاص أنه لا عموم للمشارك فيكون اللفظ مجملاً ثم استدل بأقل ما قيل في الموضوع وبين الجمل به، يقول: "قال أبو بكر: السلطان لفظ مجمل غير مكثف بنفسه في الإبانة عن المراد، لأنه لفظ مشترك يقع على معانٍ مختلفة: منها الحجّة، ومنها السلطان الذي يلي الأمر والنهي وغير ذلك، إلا أن الجميع مجمعون على أنه قد أريد به القود، فصار القود كالمنطوق به في الآية، وتقديره فقد جعلنا لوليه سلطانا أي قودا، ولم يثبت أن الدية مرادة فلم نثبتها".^{١٠١٩}

المثال الثاني:

قال الله تعالى: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ.....".^{١٠٢٠}

^{١٠١٧} - (سورة الإسراء: ٣٣)

^{١٠١٨} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢/٢٥٩.

^{١٠١٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٢٠٠.

^{١٠٢٠} - (سورة البقرة: ٢٢٢)

اختلف الفقهاء في تفسير قوله تعالى: "المحيض" بعد أن اثبتوا أن المراد به الحيض نفسه وليس المراد به محل الحيض — اختلفوا — في مقدار الحيض أقله وأكثره: فالمشهور عن الحنفية أن أقل مدة الحيض ثلاثة أيام، وأكثره عشرة وهو قول سفيان الثوري. وقال الإمام مالك: لا وقت لقليل الحيض ولا لكثيره، وحكى عبد الرحمن بن مهدي عن الإمام مالك أنه كان يرى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً.^{١٠٢١} وقال الإمام الشافعي: أقل الحيض يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر يوماً.^{١٠٢١} فقد تبين مما سبق أن الفقهاء اختلفوا في أقل الحيض هل هو مقدر بزمان معين أو أنه غير مقدر أصلاً.

دليل من يراه غير مقدر

وقد استدل أبو بكر بن العربي لقول الإمام مالك الذي يقول بعدم تقدير أقل الحيض بعموم كلمة "أذى" الواردة في الآية.
فقال: "ووجه (القول) الثاني قوله تعالى: "قل هو أذى" وهذا يعم القليل والكثير، ويترجح هذا العموم على الآخر بأنه عموم في خصوص عين، وذلك (الأول) هو عموم في خصوص حال، وحال المعين أرجح من حال الحال".^{١٠٢٢}
ويقصد بالعموم الآخر قوله تعالى: " دَمًا مَسْفُوحًا"^{١٠٢٣} فقد استدل به لقول من يقول أن دم الحيض مثل سائر الدماء يعفي عن قليله، وذلك أن عموم قوله " دَمًا مَسْفُوحًا "^{١٠٢٤} يتناول الكثير دون القليل.

^{١٠٢١} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٣٨-٣٣٩.

^{١٠٢٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٢٢٤.

^{١٠٢٣} - (سورة الأنعام: ١٤٥)

^{١٠٢٤} - (سورة الأنعام: ١٤٥)

دليل قول من يرى لأقل الحيض مقداراً

لقد رد الجصاص دليل المالكية في الاستدلال بعموم المشترك فقال: وأيضاً فإن الأذى اسم مشترك يقع على أشياء مختلفة المعاني وما كان هذا وصفه من الأسماء فليس يجوز أن يكون عموماً".

ويرى الجصاص أن الله تعالى حكم على الحيض أنه أذى، ومن الظاهر أن يكون المسند أعم من المسند إليه، فإذا كل حيض أذى وليس كل أذى حيضاً، فإذا بعض الأذى حيض فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، فإذا كان الأمر هكذا، يكون الأخص دالا على وجود الأعم، لكن لا يكون الأعم دالا على وجود الأخص، فكل ما وجد الحيض يكون أذى، ولكن لا يصح أن نقول كل أذى حيض، لأن غائط الإنسان أذى وليس بحيض.^{١٠٢٥}

فأثبت الجصاص أن المراد هو نوع خاص من الأذى وهذا لا يمكن الاطلاع عليه إلا بالتوقيف ثم استدل على أقل الحيض وأكثره بإيراد أحاديث عديدة إلى جانب أنواع من الأدلة الأخرى لا داعي لإيرادها مخافة الطول.

^{١٠٢٥} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٤٣-٣٤٤.

الفصل الرابع
الحقيقة والمجاز وأثرهما
في اختلاف تفسير آيات الأحكام

ينقسم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى إلى قسمين، وذلك لأنه إن استعمل فيما وضع له فهو حقيقة وإلا فهو مجاز. ولما كان لاستعمال الألفاظ في معانيها أثرا كبيرا أثرنا أن نتناول موضوعات هذا الفصل في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: الحقيقة والمجاز.

المبحث الثاني: أثر الحقيقة و المجاز في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الأول

الحقيقة والمجاز

الحقيقة والمجاز

١- تعريف الحقيقة والمجاز لغة

أما الحقيقة فهي فعيلة وهي في اللغة مأخوذة من الحق والحق هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل ومنه يقال حق الشيء حقه، ويقال: حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة اللازمة ومنه قوله تعالى "وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ"^{١٠٢٦} أي وجبت.

وكذلك قوله تعالى: "حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ"^{١٠٢٧}

والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية الصرفة، وفعليل في الأصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى التقدير الأول يكون معنى الحقيقة الثابتة وعلى الثاني يكون معناها المثبتة.^{١٠٢٨}

و أما المجاز فهو مفعول من الجواز الذي هو التمدي كما يقال جزت هذا الموضع أي جاوزته وتعديته أو من الجواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع وهو راجع إلى الأول لأن الذي لا يكون واجبا ولا ممتنعا يكون مترددا بين الوجود و العدم فكأنه ينتقل من هذا إلى هذا^{١٠٢٩}

٢- تعريف الحقيقة و المجاز اصطلاحا

أولا: الحقيقة

فقيل في حد الحقيقة: "إنما اللفظ المستعمل فيما وضع له"، فيشمل هذا الوضع اللغوي

^{١٠٢٦} - (سورة الزمر: ٧١)

^{١٠٢٧} - راجع الإحكام، للآمدي ج: ١ ص: ٥٢، والآية من سورة الأعراف: ١٠٥

^{١٠٢٨} - راجع لسان العرب، لابن منظور ج: ١٠ ص: ٤٩، وانظر المحصول في أصول الفقه،

للإمام الرازي ج: ١ ص: ٣٩٦

^{١٠٢٩} - راجع لسان العرب ج: ٥ ص: ٣٢٧، وانظر المحصول في أصول الفقه، للإمام الرازي ج:

والشرعي والعرفي والاصطلاحي. ١٠٣٠ ويمثله عرفه الرازي واختاره. ١٠٣١

ويرى الآمدي أن الأسماء الحقيقية قد يطلقها الأصوليون على لغوية وشرعية، واللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية، والكلام إنما هو في الحقيقة الوضعية، ويعرف هذا النوع من الحقيقة فيقول: "والحق في ذلك أن يقال هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعالي والإنسان في الحيوان الناطق. ١٠٣٢

ثانيا: المجاز

عرف الآمدي المجاز مطلقا حيث يعم جميع أنواع المجاز من اللغوي والعرفي و الشرعي بأنه اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلق. ويمثله عرفه البصري واختاره الرازي. ١٠٣٣

ويعني بالتعلق بين محل الحقيقة والمجاز العلاقة المصححة للتجوز، فعلى سبيل المثال أن يكون محل التجوز مشابها لمحل الحقيقة في شكله وصورته كإطلاق اسم الإنسان على المصور على الحائط أو في صفة ظاهرة في محل الحقيقة كإطلاق اسم الأسد على الإنسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة لا في صفة البحر لخفائها، أو لأنه كان حقيقة كإطلاق اسم العبد على المعتق، أو لأنه يؤول إليه في الغالب كنسبية العصير حمرا، أو أنه مجاور له في الغالب كقولهم جرى النهر و

١٠٣٠ - انظر البحر المحيط، للزرکشي ١٥٢/٢

١٠٣١ - المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ١ ص: ٣٩٧، قال الإمام الرازي: "أحسن ما قيل في تعريفه ما ذكره أبو الحسين، هو أن الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به وقد دخل فيه الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية".

١٠٣٢ - راجع الأحكام، للآمدي ٥٢/١

١٠٣٣ - قال الإمام الرازي نقلا عن أبي الحسين البصري: "والمجاز ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول" وأضاف الإمام: "وهذا القيد الأخير لم يذكره أبو الحسين و لا بد منه فإنه لولا العلاقة لما كان مجازا بل كان وضعا جديدا". راجع المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ١ ص: ٣٩٧، وانظر المعتمد للبصري ج: ١ ص: ١١.

و قد أشار في هذا التعريف إلى أنواع الحقيقة الشرعية

أنواع الحقيقة الشرعية

قسم الأصوليون الحقيقة اللغوية إلى الأقسام التالية:

الأول: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين عند أهل اللغة لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى.

الثاني: أن يكونا غير معلومين.

الثالث: أن يكون اللفظ معلوماً والمعنى مجهولاً.

الرابع: عكسه. ١٠٣٩

واختلف العلماء في ثبوت الحقيقة الشرعية على أقوال:

القول الأول

ذهب الجمهور إلى إثباتها، وذلك كالصلاة والزكاة والصوم والمصلي والمزكي والصائم وغير ذلك، فمحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعاً المستعملة في غير ما وضعت له في اللغة، فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها، وحكى أبو الحسين البصري القول بوقوعها عن جمهور الفقهاء والمعتزلة، وحكاها ابن برهان وابن السمعاني عن أكثر المتكلمين وصححه. ١٠٤٠

١٠٣٨ - الإحكام، للأمدى ٥٣/١

١٠٣٩ - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٥٧/٢ - ١٥٨ و الإحكام، للأمدى ١/١

١٠٤٠ - قال البصري في المعتمد ج: ١ ص: ١٨: "باب الحقائق الشرعية: ذهب شيوخنا والفقهاء

إلى أن الاسم اللغوي يجوز أن ينقله الشرع إلى معنى آخر، ونفى قوم من المرجحة ذلك".
وراجع إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني ٥١/١، والبحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٦٢/٢.

القول الثاني

وأثبت المعتزلة أيضا مع الحقائق الشرعية الحقائق دينية، فقالوا إن ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم إلى قسمين:

الأول: الأسماء التي أجزيت على الأفعال وهي الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك.
والقسم الثاني: الأسماء التي أجزيت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك فجعلوا القسم الأول حقيقة شرعية، والقسم الثاني حقيقة دينية، وإن كان الكل على السواء في أنه عرف شرعي.

القول الثالث

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني وبعض المتأخرين، ورجحه الرازي^{١٠٤١} أنها مجازات لغوية غلبت في المعاني الشرعية لكثرة دوراتها على السنة أهل الشرع.^{١٠٤٢}

١٠٤١ - يقول الإمام الرازي: المسألة الثالثة في الحقيقة الشرعية، وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعها للمعنى سواء كان المعنى واللفظ مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما، واتفقوا على إمكانه واختلفوا في وقوعه، فالقاضي أبو بكر منع منه مطلقا، والمعتزلة أثبتوه مطلقا، وزعموا أنها منقسمة إلى أسماء أجزيت على الأفعال وهي الصلاة والزكاة والصوم وغيرها، وإلى أسماء أجزيت على الفاعلين كالمؤمن والفاسق والكافر، وهذا الضرب يسمى بالأسماء الدينية تفرقة بينهما وبين ما أجزيت على الأفعال وإن كان الكل على السواء في أنه عرف شرعي.

والمختار إن إطلاق هذه الألفاظ على هذه المعاني على سبيل المجاز من الحقائق اللغوية". المحصول في

أصول الفقه للإمام الرازي ج: ١ ص: ٤١٤. وراجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزرکشي ١٦٢/٢

١٠٤٢ - ومرة الخلاف أنها إذا وردت في كلام الشارع حقيقة مجردة عن القرينة هل تعمل على المعاني الشرعية أو على اللغوية، فالجمهور قالوا بالأول، والباقلاني ومن معه قالوا بالثاني، وقالوا أما في كلام المشرعة فيحمل على الشرعي اتفاقا، لأنها قد صارت حقائق عرفية بينهم، وإنما النزاع في كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة، فتكون حقائق شرعية أو بغلبتها في لسان أهل الشرع فقط، ولم يضعها الشارع بل استعملها مجازات لغوية لقرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية.

احتج الجمهور بما هو معلوم شرعا أن الصلاة في لسان الشارع وأهل الشرع لعبادة ذات الأذكار والأركان والزكاة لأداء مال مخصوص والصيام لإمساك مخصوص والحج لقصد مخصوص، وأن هذه المدلولات هي المتبادرة عند الإطلاق وذلك علامة الحقيقة بعد أن كانت الصلاة في اللغة للدعاء والزكاة للنماء والصيام للإمساك مطلقا والحج للقصد مطلقا.

ب - الحقيقة العرفية:

الأسماء العرفية: إن الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية:
فالحقيقة العرفية اللغوية هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي.
وهي قسمان:

أحدهما: أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك
الاسم ببعض مسمياته، كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب.
واختصاص اسم المتكلم بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم،
وكاختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع عام، قال الله
تعالى: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا" ١٠٤٣

وقال تعالى "خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" ١٠٤٤ ، وقال عز وجل "فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَأَ

واحتج القاضي الباقلاني ومن معه بأن إفادة هذه الألفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية لما كان القرآن
كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

أما الملازمة فلأن هذه الألفاظ المذكورة في القرآن فلو لم تكن إفادتها هذه المعاني عربية لزم أن لا
يكون القرآن عربيا.

و أما فساد اللازم فلقوله سبحانه "قرآنا عربيا" وقوله "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان
قرمه". (راجع المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ١ ص: ٤١٥)

وأجيب بأن إفادة هذه الألفاظ هذه المعاني وإن لم تكن عربية لكنها في الجملة ألفاظ عربية فإنهم
كانوا يتكلمون بها في الجملة وإن كانوا يعنون بها غير هذه المعاني وإذا كان كذلك كانت هذه الألفاظ عربية
فالملازمة ممنوعة.

و أجيب أيضا بأننا لا نسلم أنها ليست بعربية على تسليم أنها مجازات لغوية جعلها الشارع حقائق
شرعية لأن المجازات عربية وإن لم تصرح العرب بأحاديها، فقد جوزوا نوعها وذلك يكفي في نسبة المجازات
بأسرها إلى لغة العرب، وإلا لزم كونها كلها ليست بعربية واللازم باطل فالملزوم مثله.

ولو سلمنا أن المجازات العربية التي صارت بوضع حقائق الشارع ليست بعربية لم يلزم أن يكون
القرآن غير عربي بدحوها فيه لأنها قليلة جدا والاعتبار بالأغلب، فإن النور الأسود لا يمنع إطلاق اسم الأسود
عليه بوجود شعرات بيض في جلده.

١٠٤٣
-(سورة البقرة: ٣١)-

١٠٤٤
-(سورة الرحمن: ٤)-

يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا". ١٠٤٥

الثاني: أن يصير الاسم شائعا في غير ما وضع له أولا بل فيما هو مجاز فيه، كالعنايط الذي هو المطمئن من الأرض في العذرة والبناء الذي يستتر به وتقضى الحاجة من ورائه فصار أصل الوضع منسيا والمجاز معروفا سابقا إلى الفهم بعرف الاستعمال، وذلك بالوضع الأول، فالأسامي اللغوية إما وضعية وإما عرفية.

أما ما انفرد المحترفون وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم فلا يجوز أن يسمى عرفيا لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك فيلزم أن يكون جميع الأسامي اللغوية عرفية. ١٠٤٦

٤- وقوع المجاز في لغة العرب

المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف في ذلك أبو إسحاق الأسفراييني وينسب القول بعدم وقوعه إلى الإمام ابن تيمية. ١٠٤٧

يقول الشوكاني عن أبي إسحاق الأسفراييني: وخلافه هذا يدل أبغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب، وينادي بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على

١٠٤٥
- (سورة النساء: ٧٨)

١٠٤٦
- المستصفي، للإمام الغزالي ج: ١ ص: ١٨٢ والإحكام، للأمدي ج: ١ ص: ٥٢

١٠٤٧
- قال ابن القيم في نونية:

واشهد عليهم أنهم حملوا النص ص على الحقيقة لا المجاز الثاني
الا اذا ما اضطرهم مجازها المضطر من حس ومن برهان
فهناك عصمتها اباحته بغير تجانف للائم والعدوان.

ومعنى ذلك أن الأئمة الأربعة وغيرهم ذهبوا إلى وقوع المجاز وخالف في ذلك الأستاذ يعني الشيخ أبا إسحاق الأسفراييني الشافعي والشيخ يعني به شيخ الإسلام رحمهما الله تعالى وكلامه في كتاب الإيمان وهو أنه اختار نفي المجاز في الكتاب والسنة ولغة العرب.

وذكر أنه قد ورد عن ابن تيمية في الفتاوى الدمشقية كلام يدل على القول بالمجاز في اللغة وفي السنة،

انظر الكافية الشافية في الفرقة الناجية تحقيق زهير الشاويش طبع المكتب الإسلامي بيروت، عام ١٤٠٦ هـ.

ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التي لا
تخفى على من له أدنى معرفة بها. ١٠٤٨

وقد استدل بوجه ضعيف فقال لو كان المجاز واقعا في لغة العرب لزم الإخلال بالتفاهم
إذ قد تخفى القرينة، وهذا التعليل غير صحيح فان تجويز خفاء القرينة غير وارد. ١٠٤٩

٥- وقوع المجاز في القرآن والسنة

وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير
وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى إلا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز، وقد روي عن الظاهرية
وابن تيمية نفيه في الكتاب العزيز.

يقول الشوكاني عن الظاهرية: وما هذا بأول مسائلهم التي جمدوا فيها جمودا يأباه
الإنصاف وينكره الفهم ويحده العقل. ١٠٥٠

١٠٤٨ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني ج: ١ ص: ٥١

١٠٤٩ - واستدل الإمام الرازي لهذا القائل: بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز فأما أن يفيد مع
القرينة أو بدونها، والأول باطل لأنه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة
لا مجازا.

والثاني باطل لأن اللفظ لو أفاد معناه المجازي بدون قرينة لكان حقيقة فيه إذ لا معنى للحقيقة إلا
كونها مستقلة بالإفادة بدون قرينة.

و أحيب عنه: بأن هذا نزاع في العبارة ولأنا نقول اللفظ الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو المجاز، ولا
يقال للفظ مع القرينة حقيقة فيه؛ لأن دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا
على المسمى. (أنظر المحصول في أصول الفقه للإمام الرازي ج: ١ ص: ٤٤٨).

وعلى كل حال فهذا لا ينبغي الاشتغال بدفعه ولا التطويل في رده، فان وقوع المجاز وكثرته في اللغة
العربية أشهر من أن يناقش.

و من هنا استبعد إمام الحرمين والإمام الغزالي ثبوت هذا القول عن الأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني.
أو أنه موول كما قال إلكيا الهراسي حيث قال أن الأستاذ يسمي الاستعارات المشهورة حقيقة، وقد
بالغ ابن جني حيث قال: أكثر اللغة مجاز. (راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٨٠/٢).

١٠٥٠ - راجع المستصفي للإمام الغزالي ج: ١ ص: ٨٤ وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم

و أما ما استدل به لهم من أن المجاز كذب لأنه ينفي فيصدق نفيه، هو باطل لأن الصادق إنما هو نفي الحقيقة فلا ينافي صدق إثبات المجاز. وليس في المقام من الخلاف ما يقتضي ذكر بعض المجازات الواقعة في القرآن والأمر أوضح من ذلك، وكما أن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع في السنة وقوعا كثيرا، والإنكار لهذا الوقوع لا يستحق المناقشة.

٦- أهم ما اختلفوا فيه

الجمع بين الحقيقة والمجاز

اختلف الأصوليون في جواز إطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في إطلاق واحد على مذاهب:

المذهب الأول

فذهب جميع الحنفية وجمهور أهل العربية وجمع من المعتزلة والمحققون من الشافعية وعامة المتكلمين إلى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونها مقصودين بالحكم، بأن يطلق ويراد به كل واحد منهما.

المذهب الثاني

وذهب الشافعي وعامة أصحابه وعامة أهل الحديث وأبو علي الجبائي وعبد الجبار إلى جوازه، إلا أن لا يمكن الجمع بينهما، كـ "افعل" أمرا وتهديدا، فإن الأمر يقتضي الفعل والتهديد يقتضي الترك، كما صرح الإمام النووي بذلك.^{١٠٥١}

الأصول للشوكاني ج: ١ ص: ٥٢

^{١٠٥١} قال الإمام النووي: ولو حلف لا يبيع ولا يشتري، فتوكل لغيره فيهما حث على الأصح، وهو الذي أطلقه جماعة، وقيل: لا يحنث، وقيل: إن صرح بالإضافة إلى الموكل لم يحنث، وإن نواه ولم يصرح حنث.

ولو قال: لا أكلم عبدا اشتراه زيد لم يحنث بتكليم عبد اشتراه وكيله، ولو قال: لا أكلم امرأة تزوجها زيد، فكلم من تزوجها لزيد وكيله ففيه الوجهان؛ فيما لو حلف لا يتزوج فتزوج وكيله له، ولو حلف لا يكلم زوجة زيد، حنث بتكليم من تزوجها بنفسه أو بوكيله بلا خلاف. واعلم أن كل هذه الصور فيمن أطلق ولم ينو، فأما إن نوى أن لا يفعل ولا يفعل بإذنه أو لا يفعل

المذهب الثالث

وقال الغزالي وأبو الحسين البصري: إنه يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة إلا في غير الفرد كالمثنى والمجموع فيصح استعماله فيهما لغة لتضمنه المتعدد كقولهم: القلم أحد اللسانين والخال أحد الأبوين، فأريد بأحد اللسانين القلم وهو معنى مجازي للسان وباللسان الآخر الجارحة، وهو معنى حقيقي له، وبأحد الأبوين الخال وهو معنى مجازي للأب وبالآخر من ولده وهو معنى حقيقي له ورجح ابن الهمام هذا التفصيل. ١٠٥٢

ولا يأمر به فيحنت إذا أمر به ففعل، هكذا أطلقوه مع قولهم: إن اللفظ حقيقة لفعل نفسه واستعماله في المعنى الآخر مجاز وفي هذا استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز جميعا، وهو بعيد عند أهل الأصول، والأولى أن يؤخذ معنى مشترك بين الحقيقة والمجاز جميعا، فيقال: إذا نوى أن لا يسعى في تحقيق ذلك الفعل حنت بمباشرته وبالأمر به لشمول المعنى وإرادة هذا المعنى إرادة المجاز فقط.

قلت (القائل هو الإمام النووي): هذا الذي ذكره الرافعي حسن، والأول صحيح على مذهب الشافعي وجمهور أصحابنا المتقدمين في جواز إرادة الحقيقة والمجاز بلفظ واحد. والله أعلم. راجع روضة الطالبين ج: ١١ ص: ٤٨ الطبعة الثانية المكتب الإسلامي بيروت عام ١٤٠٥هـ.

١٠٥٢ - انظر المعتمد لأبي الحسين البصري ج: ١ ص: ٣٠١ "وعندنا أن الاسم المشترك بين شيئين

حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة والآخر مجازا يجوز في الإمكان أن يراد به ولا يجوز في اللغة".
والتقرير والتجبير، لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الهمام شرح التحرير ٢٤/٢ وكشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري شرح أصول البيهقي ٤٥/٢ وقد تناولا أدلة الطرفين بالتفصيل لا داعي لإيرادها مخافة التطويل.

المبحث الثاني

أثر الحقيقة و المجاز في

اختلاف تفسير آيات الأحكام

أثر الحقيقة و المجاز في اختلاف التفسير

من أهم ما يؤدي من مباحث الحقيقة و المجاز إلى الخلاف في تفسير آيات الأحكام
أمران:

١- الاختلاف في تحديد المعنى الحقيقي للكلمة.

٢- الجمع بين الحقيقة و المجاز.

أولاً: الاختلاف في تحديد المعنى الحقيقي للكلمة

يختلف المفسرون في تفسير الآية لاختلافهم في المعنى الحقيقي للكلمة الواردة فيها،
وذلك يقع كثيراً في التفاسير، ومن أمثلة ذلك الاختلاف في معنى الخمر.

الاختلاف في معنى الخمر

قوله تعالى: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا
أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا....." ١٠٥٣

وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" ١٠٥٤

فإن المفسرين والفقهاء اختلفوا في المعنى الحقيقي "للخمر" وبنوا على ذلك أحكاماً
عدة، وأشار أبو بكر بن العربي إلى هذا الخلاف فقال:
"المسألة الثانية، في تحقيق اسم الخمر ومعناه.
وقد اختلف العلماء في ذلك على قولين:

أحدهما: إن الخمر شراب يعتصر من العنب خاصة، وما اعتصر من غير العنب كالزبيب
والتمر وغيرهما يقال لهما نبيذ، قاله أبو حنيفة وأهل الكوفة.

١٠٥٣
-(سورة البقرة: ٢١٩)

١٠٥٤
-(سورة المائدة: ٩٠)

الثاني: إن الخمر كل شراب ملذّ مطرب قاله أهل المدينة وأهل مكة".^{١٠٥٥}
وإلى مثل ذلك أشار أبو بكر الجصاص فقال "وقد اختلف فيما يتناوله اسم الخمر من
الأشربة.

فقال الجمهور الأعظم من الفقهاء: اسم الخمر في الحقيقة يتناول النبي المشتد من ماء
العنب.

وزعم فريق من أهل المدينة ومالك والشافعي، أن كل ما أسكر كثيره من الأشربة فهو
خمر".^{١٠٥٦}

فيرى فريق من العلماء أنه عام في جميع ما يخامر العقل من الأشربة سواء كان من العنب
أو غيره واختاره ابن العربي.
ويرى الفريق الآخر أنه خاص بما يتخذ من العنب خاصة وكان مسكراً واختاره
الجصاص الرازي.

دليل القول الأول

واستدل ابن العربي على ما ذهب إليه ببعض الأحاديث، فإن النبي صلى الله عليه وسلم
والصحابة كانوا من أهل اللسان، فيعتبر ذلك استدلالاً باللغة نقلاً عن أهلها.
ومما استدل به ما روي الأئمة أن أنساً قال: حرمت الخمر يوم حرمت، وما بالمدينة خمر
الأعشاب إلا قليل، وعامة خمرها البسر والتمر".^{١٠٥٧} واستدل بأن الأئمة اتفقوا على رواية أن
الصحابة إذ حرمت الخمر لم يكن عندهم يومئذ خمر عنب، وإنما كانوا يشربون خمر النبيذ،
فكسروا دنانهم وبادروا الامتثال لاعتقادهم أن ذلك كله خمر.
واستدل أيضاً بما صح عن عمر رضي الله عنه أنه قال على المنبر: إن تحريم الخمر نزل،

١٠٥٥ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٠٩/١.

١٠٥٦ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٢٤/١.

١٠٥٧ - و الحديث متفق عليه صحيح البخاري ج: ٥ ص: ٢١٢٠ برقم: ٥٢٥٨ و صحيح مسلم

ح: ٣ ص: ١٥٧١ برقم: ١٩٨٠

وهي من خمسة: العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشعير والخمر ما خامر العقل".^{١٠٥٨}

دليل القول الثاني

وقد أطل الجصاص النفس في الاستدلال على أن الخمر مخصوص بالني المشتد من ماء العنب، وهذا هو المعنى الحقيقي له، وإن إطلاقه على ما عداه من قبيل المجاز يقول: "والدليل على أن اسم الخمر مخصوص بالني المشتد من ماء العنب دون غيره، وأن غيره إن سمي بهذا الاسم فإنما هو محمول عليه ومثبه به على وجه المجاز".^{١٠٥٩} ثم أورد العديد من الأدلة على ذلك منها الأدلة التالية.

الدليل الأول:

حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم بنشوان، فقال له: أشربت؟ فقال: ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله، فقال: فماذا شربت؟ قال: الخليطين، قال: فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليطين".^{١٠٦٠}

١٠٥٨ - صحيح البخاري ج: ٥ ص: ٢١٢٠ برقم: ٥٢٥٩ "حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن أبي حيان حدثنا عامر عن بن عمر رضي الله عنهما قام عمر على المنبر فقال أما بعد نزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل" وانظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٠٩/١.

١٠٥٩ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٢٤/١.

١٠٦٠ - رواه البيهقي في السنن الكبرى ج: ٨ ص: ٣١٧ برقم: ١٧٣٠١، عن أبي سعيد الخدري أنه قال: لا أشرب نبيذ الجر بعد إذ أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بنشوان فقال: يا رسول الله ما شربت حمرا إنما شربت نبيذ زبيب وممر في دباءة.

قال فأمر به النبي صلى الله عليه وسلم فنهز بالأيدي وخفق بالنعال قال ولهي عن الزبيب والتمر وعن الدباءة".

و الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ٣ ص: ١٥٦. رواه النسائي في السنن الكبرى ج: ٣ ص: ٢٥٤.

والحديث صححه الحافظ ابن حجر بقول في فتح الباري ج: ١٢ ص: ٦٧ "وأخرج النسائي بسند صحيح عن أبي سعيد أتى النبي صلى الله عليه وسلم بنشوان فأمر به فنهز بالأيدي وخفق بالنعال الحديث".

واستدل الجصاص بهذا الحديث على انتفاء اسم الخمر عن الخليطين بأن الشارب نفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكره عليه، ولو كان ذلك يسمى حمرا من جهة لغة أو شرع لما أقره عليه، إذ كان في نفي التسمية التي علق بها حكم نفي الحكم، ومعلوم أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحدا على حظر مباح ولا على استباحة محظور.

ففي ذلك دليل على أن اسم الخمر منتف عن سائر الأشربة إلا من النبي المشتد من ماء العنب، لأنه إذا كان الخليطان لا يسميان حمرا مع وجود قوة الإسكار منهما، علمنا أن الاسم مقصور على ما وصفنا. ١٠٦١

الدليل الثاني

واستدل بالحديث الذي رواه بسنده عن علي رضي الله عنه قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع فقال: حرام الخمر بعينها والسكر من كل شراب". ١٠٦٢

روي هذا الحديث عن علي رضي الله عنه بأكثر من سند، ثم رواه بهذا اللفظ بسنده عن أنس بن مالك وابن عباس مرفوعاً، وروي عن ابن عباس موقوفاً مثله، ثم ذكر أن هذه الروايات تحتوي على معان:

منها أن اسم الخمر مخصوص بشراب بعينه دون غيره، وهو الذي لم يختلف في تسميته بها دون غيرها من ماء العنب، وأن غيرها من الأشربة غير مسمى بهذا الاسم لقوله: "والسكر من كل شراب".

وقد دل أيضاً على أن المحرّم من سائر الأشربة هو ما يحدث عنده السكر لو لا ذلك لما اقتصر منها على السكر دون غيره، ولما فصل بينها وبين الخمر من جهة التحريم.

١٠٦١ - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٢٤.

١٠٦٢ - رواه ابن أبي شيبة في مصنفه ج: ٥ ص: ٩٧ برقم: ٢٤٠٦٧ موقوفاً على ابن عباس، ورواه الطحاوي في شرح معاني الآثار ج: ٤ ص: ٢١٤، وكذا في سنن البيهقي الكبرى ج: ٨ ص: ٢٩٧ برقم: ١٧١٨١ وراجع نصب الراية ج: ٤ ص: ٣٠٦، فإنه فصل القول في نقد هذا الحديث. وراجع فتح الباري ج: ١٠ ص: ٦٦.

ودل أيضاً على أن تحريم الخمر حكم مقصور عليها، غير متعد إلى غيرها قياساً ولا استدلالاً، إذ علق حكم التحريم بعين الخمر دون معنى، فيها سواها، وذلك ينفي جواز القياس عليها، لأن كل أصل ساغ القياس عليه فليس الحكم المنصوص عليه مقصوراً عليه، ولا متعلقاً به بعينه، بل يكون الحكم منصوباً على بعض أوصافه مما هو موجود في فروعه، فيكون الحكم تابعا للوصف جارياً معه في معلولاته. ١٠٦٣

الدليل الثالث

ومما يدل على أن سائر الأشربة المسكرة لا يتناولها اسم الخمر قوله عليه السلام في حديث أبي هريرة عنه: "الخمر من هاتين الشجرتين" النخلة والعنب" ١٠٦٤ .
وقد وضح وجه دلالة هذا الحديث على مدعاه بأن "الخمر" اسم للجنس لدخول الألف واللام عليه، فاستوعب به جميع ما يسمى بهذا الاسم، فلم يسبق شئ من الأشربة يسمى به إلا وقد استغرقه ذلك، فانتفى بذلك أن يكون ما يخرج من غير هاتين الشجرتين يسمى خمراً. ١٠٦٥

١٠٦٣ - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٢٥.

١٠٦٤ - رواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٥٧٣ برقم: ١٩٨٥.

و رواه الترمذي في سننه ج: ٤ ص: ٢٩٧ ثم قال: قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح".

١٠٦٥ - وأراد أن يتخلص من الاعتراض وهو أن هذا الحديث يدل على أن الخمر ليس اسماً خاصاً للبي المشتمل من ماء العنب، بل يدخل في مدلوله ما يتخذ من النخلة أيضاً، فقال: ثم نظرنا فيما يفرج منهما، هل جميع الخارج منهما مسمى باسم الخمر أم لا، فلما اتفق الجميع على أن كل ما يخرج منها من الأشربة غير مسمى باسم الخمر، لأن العصير والديس والحل ونحوه من هاتين الشجرتين ولا يسمى شئ منه خمراً، علمنا أن مراده بعض الخارج من هاتين الشجرتين، وذلك البعض غير مذكور في الخبر فاحتجنا إلى الاستدلال على مراده من غيره في إثبات اسم الخمر للخارج منهما، فسقط الاحتجاج به في تحريم جميع الخارج منهما، وتسميته باسم الخمر".

وذكر تأويلاً آخر للحديث فقال: "ويحتمل مع ذلك أن يكون مراده أن الخمر أحدهما، كقوله تعالى: "يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (الرحمن ٢٢) و"يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا" (الأنعام ١٣٠) والمراد أحدهما، فكذلك حائز أن يكون المراد في قوله: "الخمر من هاتين الشجرتين" أحدهما.

الدليل الرابع

واستدل على مذهبه بما روي عن ابن عمر أنه قال: لقد حرمت الخمر يوم حرمت وما بالمدينة يومئذ منها شيء".

ووجه دلالة الحديث على دعواه أن ابن عمر رجل من أهل اللغة، ومعلوم أنه قد كان بالمدينة السكر، وسائر الأنبذة المتخذة من التمر، لأن تلك كانت أشربتهم، ولذلك قال جابر بن عبد الله نزل تحريم الخمر وما يشرب الناس يومئذ إلا البسر والتمر.

وقال أنس بن مالك: كنت ساقى عمومي من الأنصار حين نزل تحريم الخمر، فكان شراهم يومئذ الفضيح، فلما سمعوا أراقوها، فلما نفى ابن عمر اسم الخمر عن سائر الأشربة التي كانت بالمدينة، دل ذلك على أن الخمر عنده كانت شراب العنب التي المشتد وأن ما سواها غير مسمى بهذا الاسم.

الدليل الخامس

واستدل الجصاص على أن الخمر حقيقة في النبي المشتد من ماء العنب مجاز في سواه من الأشربة بما ورد من العرب فإن العرب كانت تسمى الخمر سبيئة، ولم تكن تسمى بذلك سائر الأشربة المتخذة من تمر النخل، لأنها كانت تجلب إليها من غير بلادها ولذلك قال الأعشى:

وسبيئة مما يعتق بابل كدم الذبيح سلبتها جريا لها^{١٠٦٦}

وتقول: سبأت الخمر إذا شربتها، فنقلوا الاسم إلى المشتري بعد أن كان الأصل إنما هو يجلبها من موضع إلى موضع على عادتها في الاتساع في الكلام.

واستدل بقول أبي الأسود الدؤلي وهو رجل من أهل اللغة حجة فيما قال منها. فقال:
دع الخمر تشربها الغواة فإنني رأيت أنحاهم مغنيا لمكاتها

^{١٠٦٦} - ورد في الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني المتوفى ٣٥٦هـ - ج: ١٦ ص: ٤٤٠ الطبعة الثانية،

دار الفكر، بيروت، لبنان، تحقيق: سمير حابر.

والجريال فيما قيل اسم للون الخمر، وقيل بل هو من أسماءها، والدليل على أنه لوها قول الأعشى:

و سلافة مما تحتق بابل كدم الذبيح سلبتها جريا لها

قال سماك بن حرب حدثني يحنس بن متى الخيري راوية الأعشى أنه سأله عن هذا البيت؟ فقال:

شربتها حمراء وبلتها بيضاء.

فان لا تكنه أو يكنها فإنه أخوها غذته أمه بلبانها^{١٠٦٧}

فجعل غيرها من الأشربة أحمأ لها بقوله رأيت أحمأها مغنيا لمكأها، ومعلوم أنه لو كان يسمى حمرا لما سماه أحمأها، ثم أكده بقوله: فإن لا تكنه أو يكنها فإنه أخوها فأخبر أنها ليست هو.

الدليل السادس

واستدل على أن الخمر اسم للني المشتد من ماء العنب بأنه قد ثبت عن كبار الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار أنهم كانوا يشربون النبيذ المشتد، أو أنهم ما كانوا يعرفون تحريمها، ومن الثابت أن الخمر حرام عند الجميع قليلها وكثيرها، ولو كانت هذه الأشربة حراماً لتواتر نقله لعموم البلوى، فلما لم يفهموا تحريم هذه الأشربة من تحريم الخمر دل ذلك على أن هذه الأشربة لا تسمى حمرا حقيقة عندهم.^{١٠٦٨}

مناقشة أدلة القول الأول

وقد ناقش أبو بكر الجصاص أصحاب القول الأول بعد أن أورد أدلتهم، فإنهم استدلوا بالأحاديث التالية:

ما روي عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "كل مسكر خمراً".^{١٠٦٩}
وبما روي عن الشعبي عن النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:
"الخمر من خمسة أشياء التمر والعنب والحنطة والشعير والعسل" وروي عن عمر مثله

^{١٠٦٧} - ذكر ابن قتيبة الدينوري هاتين البيتين في أدب الكاتب لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري المتوفى ٣٧٦هـ - ج: ١ ص: ٣١٥ الطبعة الرابعة المكتبة التجارية مصر عام ١٩٦٣م تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد فقال: وقال أبو الأسود:

دع الخمر تشربها الغوازة فإنني رأيت أحمأها مغنيا عن مكأها
فإلا يكنها أو تكنه فإنه أخوها غذته أمه بلبانها

^{١٠٦٨} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٢٦-٣٢٧.

^{١٠٦٩} - رواد مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٥٨٧ برقم: ٢٠٠٣، وراجع نصب الراية للزيلعي

ج: ٤ ص: ٢٩٥.

موقوفاً. ١٠٧٠

وبما روي عن عمر: "الخمير ما خامر العقل". ١٠٧١

وبما روي عن طاووس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل مخمر حمر

وكل مسكر حرام". ١٠٧٢

وبما روي عن أنس قال: كنت ساقى القوم حيث حرمت الخمر في منزل أبي طلحة،

وما كان حمرنا يوماً إلا الفضيح، فحين سمعوا تحريم الخمر أهرقوا الأواني وكسروها". ١٠٧٣

فقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم هذه الأشربة همراً، وكذلك عمر وأنس، وعقلت

الأنصار من تحريم الخمر تحريم الفضيح، وهو نقيع البسر، ولذلك أراقوها وكسروا الأواني، ولا

تخلوا هذه التسمية من أن تكون واقعة على هذه الأشربة من جهة اللغة أو الشرع، وأيهما كان

فحجته ثابتة والتسمية صحيحة، فثبت بذلك أن ما أسكر من الأشربة كثيرة فهو خمير، وهو

محرم بتحريم الله تعالى إياها من طريق اللفظ. ١٠٧٤ أجاب الجصاص على هذه الأدلة، فذكر أن

الأسماء نوعان:

١٠٧٠

- صحيح البخاري ج: ٥ ص: ٢١٢٠ برقم: ٥٢٥٩.

١٠٧١

- صحيح البخاري ج: ٥ ص: ٢١٢٠ برقم: ٥٢٥٩.

١٠٧٢

- رواد أبو داود في سننه ج: ٣ ص: ٣٢٧ برقم: ٣٦٨٠ عن ابن عباس عن النبي صلى الله

عليه وسلم قال: "كل مخمر حمر وكل مسكر حرام ومن شرب مسكراً بحسب صلاته أربعين صباحاً، فإن تاب

تاب الله عليه فإن عاد الرابعة كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة الخيال، قيل وما طينة الخيال يا رسول الله؟

قال صديد أهل النار، ومن سقاه صغيراً لا يعرف حلاله من حرامه كان حقاً على الله أن يسقيه من طينة

الخيال".

ورواه البيهقي في السنن الكبرى ج: ٨ ص: ٢٨٨ برقم: ١٧١٢١ بسند أبي داود.

١٠٧٣

- الحديث متفق عليه رواد البخاري في صحيحه ج: ٤ ص: ١٦٨٨ برقم: ٤٣٤١، ورواه

مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٥٧٠ برقم: ١٩٨٠.

١٠٧٤

- انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٢٧.

الأسماء الحقيقية: وهذه يجب استعمالها حيث ما وجد.

الأسماء المجازية: وهذه إنما يجب استعمالها عند قيام الدلالة عليها.

ثم وضع ذلك بعدة أمثلة منها على سبيل المثال "القرية" في قوله "رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا"^{١٠٧٥} حقيقة لأنه أراد بها البيان ثم قوله تعالى: "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا"^{١٠٧٦} مجاز لأنه لم يرد بها ما وضع اللفظ له حقيقة، وإنما أراد أهلها.

ثم ذكر العلامة الفارقة بين الحقيقة والمجاز فقال: وتنفصل الحقيقة من المجاز بأن ما لزم مسمياته فلم ينتف عنه بحال فهو حقيقة فيه، وما جاز انتفاؤه عن مسمياته فهو مجاز"^{١٠٧٧}.

ثم قال: فلما وجدنا اسم الخمر قد ينتفي عن سائر الأشربة سوى النبي المشتد من ماء العنب علمنا أنها ليست بخمر في الحقيقة.

ثم استدل على انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشربة بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم بنشوان، فقال: أشربت خمرًا؟ فقال: والله ما شربتها منذ حرمها الله ورسوله، قال: فماذا شربت؟ قال: شربت الخليطين، فحرم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخليطين يومئذ"^{١٠٧٨}.

فنفى اسم الخمر عن الخليطين بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فأقره عليه ولم ينكره، فدل ذلك على أنه ليس بخمر.

وقال ابن عمر: حرمت الخمر وما بالمدينة يومئذ منها شيء^{١٠٧٩} فنفى اسم الخمر عن

١٠٧٥ - (سورة النساء: ٧٥)

١٠٧٦ - (سورة يوسف: ٨٢)

١٠٧٧ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٢٧.

١٠٧٨ - سبق تخريجه.

١٠٧٩ - رواه البخاري في صحيحه ج: ٥ ص: ٢١٢٠ برقم: ٥٢٥٧ عن ابن عمر رضي الله عنهما

قال لقد حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء.

أشربة تمر النخل مع وجودها عندهم يومئذ.
ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الخمر من هاتين الشجرتين" وهو أصح
إسنادا من الأخبار التي ذكر فيها أن الخمر من خمسة أشياء، فنفي بذلك أن يكون ما خرج من
غيرهما حمراً، إذ كان قوله: الخمر من هاتين الشجرتين اسماً للجنس مستوعباً لجميع ما يسمى
بهذا الاسم، فهذا الخبر معارض لما روي من أن الخمر من خمسة أشياء.
والدليل الآخر على انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشربة، أنه لا خلاف أن مستحل الخمر
كافر وأن مستحل هذه الأشربة لا تلحقه سمة الفسق فضلاً أن يكون كافراً فدل ذلك على أنها
ليست بخمر في الحقيقة.

والدليل الآخر على ذلك هو أن نخل هذه الأشربة لا يسمى نخل حمراً، وأن نخل الخمر
هو النخل المستحيل من ماء العنب النبي المشتد.
وبعد أن أثبت أن اسم الخمر ينتفي أحياناً من هذه الأشربة، وقرر قبل ذلك أن ذلك
سمة المجاز، يعود فيقول: فإذا ثبت بما ذكرنا انتفاء اسم الخمر عن هذه الأشربة ثبت أنه ليس
باسم لها في الحقيقة، وأنه إن ثبت تسميتها باسم الخمر في حال فهو على جهة التشبيه بما عند
وجود السكر منها.

ثم قرر: وإذا ثبت بما وصفنا أن اسم الخمر مجاز في هذه الأشربة فلا يستعمل إلا في
موضع يقوم الدليل عليه، فلا يجوز أن ينطوي تحت إطلاق تحريم الخمر.^{١٠٨٠}

ثانياً: الجمع بين الحقيقة والمجاز

قد سبق أن لاختلاف العلماء في الجمع بين الحقيقة والمجاز أثراً في اختلاف المفسرين في
تفسير آيات الأحكام، نوضح هذا الأثر من خلال إيراد الأمثلة التالية:

المثال الأول: معنى المباشرة

قال الله تعالى: "وَلَا تُبَاسِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ".^{١٠٨١}

^{١٠٨٠} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٢٨/١.

^{١٠٨١} - (سورة البقرة: ١٨٧)

فقوله تعالى: "ولا تباشروهن" معناه الحقيقي إصاق البشرة بالبشرة من أي موضع كان، ومعناه المجازي "الجماع".

فقد اختلف المفسرون في المراد بالمباشرة في هذه الآية على أقوال:

القول الأول:

إن المراد بها "الجماع"، ولما ثبت أن المراد به الجماع لا يصح أن يراد بها اللمس باليد لأنه لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد، وبه قال الحنفية^{١٠٨٢} واختاره الجصاص، فقالوا لا بأس بمباشرة المعتكف إذا لم تكن بشهوة وأمن على نفسه، ولا ينبغي أن يباشرها بشهوة ليلا ولا نهارا فإن فعل، فأنزل فسد اعتكافه، فإن لم ينزل لم يفسد وقد أساء.

يقول الجصاص في معرض الاستدلال لمذهبه: قال الله تعالى "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ

عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ".^{١٠٨٣}

يحمل اللفظ حقيقة المباشرة التي هي إصاق البشرة بالبشرة من أي موضع كان من البدن، ويحتمل أن تكون كناية عن الجماع كما كان المسيس كناية عن الجماع، وحقيقته المس باليد وبسائر الأعضاء وكما قال: "فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ".^{١٠٨٤} والمراد الجماع، فلما اتفق الجميع أن هذه الآية قد حظرت الجماع على المعتكف وأنه مراد بها وجب أن تنتفي إرادة المباشرة التي هي حقيقة لامتناع كون لفظ واحد حقيقة مجازاً.^{١٠٨٥} ثم أورد عدة أدلة من الآثار والأدلة العقلية تؤيد رأيه.

^{١٠٨٢} - راجع المبسوط للسرخسي ج: ٣ ص: ١٢٣

^{١٠٨٣} - (سورة البقرة: ١٨٧)

^{١٠٨٤} - (سورة البقرة: ١٨٧)

^{١٠٨٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٢٤٦.

القول الثاني:

إن المراد بالمباشرة في الآية اللمس والقبلة والجماع وهو قول مالك^{١٠٨٦} والشافعي، فإن ابن القاسم حكى عن مالك أنه قال: إذا قبل امرأته فسد اعتكافه، وقال المزني عن الشافعي إن باشر فسد اعتكافه.

وللإمام الشافعي قول آخر في المسألة وهو أنه لا يفسد الاعتكاف من الوطء إلا ما يوجب الحد.^{١٠٨٧}

واستدلوا بالآية المذكورة فإنها تعم عندهم الجماع والمباشرة باليد، ولم يبالوا بالجمع بين الحقيقة والجماع يقول ابن العربي: "فإن قيل: قلت في قوله تعالى: "فَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ"^{١٠٨٨} إن المراد به الجماع، وقلت في قوله تعالى: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ"^{١٠٨٩} إنه اللمس والقبلة فكيف هذا التناقض؟

قلنا: كذلك نقول: في قوله تعالى "فَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ"^{١٠٩٠} إنها المباشرة بأسرها صغیرها وكبیرها، ولولا أن السنة قضت على عمومها ما روت عائشة^{١٠٩١} وأم سلمة^{١٠٩٢} في جواز

^{١٠٨٦} - قال الزرقاني: "ولا يتلذذ منها بشيء بقبلة ولا غيرها كحسة فإن فعل فسد اعتكافه". شرح

الزرقاني ج: ٢ ص: ٢٨٤.

^{١٠٨٧} - قال الشاشي "وإن باشر فيما دون الفرج بشهوة بطل اعتكافه في أحد القولين أنزل أو لم

ينزل وبه قال مالك.

وقال أبو حنيفة: إن أنزل فسد اعتكافه وإن لم ينزل لم يفسد. في حلية العلماء ج: ٣ ص: ١٨٩

^{١٠٨٨} - (سورة البقرة: ١٨٧)

^{١٠٨٩} - (سورة البقرة: ١٨٧)

^{١٠٩٠} - (سورة البقرة: ١٨٧)

^{١٠٩١} - صحيح مسلم ج: ٢ ص: ٧٧٦، برقم: ١١٠٦.

^{١٠٩٢} - صحيح البخاري ج: ١ ص: ١٢٢، برقم: ٣١٦.

القبلة للصائم من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقوله، وبإذن النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبي سلمة في القبلة وهو صائم فخصصناها.

فأما قوله تعالى: ولا تباشروهن" فقد بقيت على عمومها، وعضدتها أدلة سواها، وهي أن الاعتكاف مبني على ركنتين:

أحدهما: ترك الأعمال المباحة بإجماع.

الثاني: ترك سائر العبادات سواه مما يقطعه ويخرج به عن بابه.

فإذا كانت العبادات تؤثر فيه، و المباحات لا تجوز معه فالشبهات أخرى أن تمنع فيه،

وبقريب من ذلك قرر إلكيا الهراسي هذا الدليل. ١٠٩٣

المثال الثاني: معنى الملامسة

قال الله تعالى: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا". ١٠٩٤

لقد مر معنا في باب القراءات وأثرها في اختلاف التفسير آراء الناس وأدلتهم في المراد بقوله تعالى "أو لا مستم"، ولا أريد أن أعيد هنا ما مر قبل ذلك، لكنني أريد أن أذكر موضع الاستشهاد فقط وهو اختلاف المفسرين في الجمع بين الحقيقة والمجاز.

فقد اتفقوا على أن قوله تعالى "أو لا مستم" بالقراءتين يحتمل اللمس باليد ويحتمل الجماع، ثم اختلفوا هل يراد باللفظ الواحد المعنيين جميعاً أم لا اختلفوا على قولين:

القول الأول:

فقد قرر الجصاص احتمال الآية للمعنيين قائلاً "ليس في الآية نص على أحد المعنيين، بل فيها احتمال لكل واحد منهما، ولأجل ذلك اختلفوا في معناها، وسوغوا الاجتهاد في طلب المراد بها".

ثم رجح بأنواع من الأدلة أن المراد بـ"لامستم" و"لمستم" الجماع ونص على أنه لا يصح الجمع بين المعنيين: المعنى الحقيقي الذي هو مس اليد والمعنى المجازي الذي هو الجماع، يقول في ذلك: "وإذا ثبت أن المراد باللمس الجماع انتفى منه مس اليد من وجوه:

١٠٩٣ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٣٦/١ أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٧٥/١.

١٠٩٤ - (سورة النساء: ٤٣)

أحدهما: اتفاق السلف من الصدر الأول، أن المراد أحدهما، لأن عليا وابن عباس وأبا موسى لما تأولوه على الجماع لم يوجبوا نقض الطهارة بلمس اليد.
وعمر وابن مسعود لما تأولاه على اللمس لم يميزا للجنب التيمم، فاتفق الجميع منهم على أن المراد أحدهما.

ومن قال: إن المراد هما جميعا فقد خرج عن اتفاقهم، وخالف إجماعهم في أن المراد أحدهما، وما روي عن ابن عمر أن قبلة الرجل لامرأته من الملامسة، فلا دلالة فيه على أنه كان يرى المعنيين جميعا مرادين بالآية بل كان مذهبه في ذلك مذهب عمر وابن مسعود، فبين في هذا الخبر بأن اللمس ليس بمقصود على اليد، وإنما يكون أيضاً بالقبلة وبغيره من المعانقة والمضاجعة ونحوها.

الدليل الآخر: هو أن اللمس باليد إنما يوجب الوضوء عند من يعارض رأينا، والجماع يوجب الغسل، وغير جائز أن يتعلق بعموم واحد حكمان مختلفان فيما انتظمه، ألا ترى إلى قوله تعالى: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا"^{١٠٩٥} لما كان لفظ عموم لم يجز أن ينتظم السارقين لا يقطع أحدهما إلا في عشرة ويقطع الآخر في خمسة، وإذا ثبت أن الجماع مراد، وهو يوجب الغسل انتفى دخول اللمس باليد فيه.^{١٠٩٦}

ثم رد الخصاص على بعض الأسئلة التي ترد على ما اختاره من التفسير فقال: فإن قيل لم يختلف حكم موجب اللفظ في إرادته الجماع و اللمس باليد، لأن الواجب فيهما التيمم المذكور في الآية؟

قيل له: التيمم بدل، والأصل هو الطهارة بالماء ومحال إيجاب التيمم إلا وقد وجب قبل ذلك الطهارة بالماء وهو بدل فيها، فغير جائز أن يكون اللمس المذكور موجبا للوضوء في إحدى الحالتين وموجبا للغسل في أخرى وأيضاً فإن التيمم وإن كان بصورة واحدة، فإن حكمه مختلف، لأن أحدهما ينوب عن غسل جميع الأعضاء، والآخر عن غسل بعضها، فغير جائز أن ينتظمهما لفظ واحد، فمتى وجب لأحد المعنيين فكأنه قد نص عليه، وذكره بأن قال:

^{١٠٩٥} - (سورة المائدة: ٣٨)

^{١٠٩٦} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الخصاص الرازي ٢/٣٧٠ - ٣٧١.

هو الجماع فلا يدخل فيه اللمس باليد.

والدليل الآخر: على انتفاء إرادتهما أن اللمس متى أريد به الجماع كان اللفظ كناية وإذا أريد منه اللمس باليد كان صريحا، وكذلك روي عن علي وابن عباس أنهما قالوا: اللمس هو الجماع ولكنه كنى، وغير جائز أن يكون لفظ واحد كناية صريحا في حال واحدة، ومن جهة أخرى يمتنع ذلك وهو أن الجماع مجاز والحقيقة هي اللمس باليد، ولا يجوز أن يكون لفظ واحد حقيقة مجازا في حال واحدة.

ثم أراد أن يشير إلى بطلان قول من يرى أن الآية تكون عموماً في اللمس من حيث أن الجماع أيضاً لمسا ويكون حقيقة فيهما جميعاً.

فقال الجصاص أن ذلك يمتنع من وجوه:

أحدها: أنه قد روي عن علي وابن عباس رضي الله عنه أنه كناية عن الجماع، وهما أعلم باللغة من هذا القائل، فبطل قول القائل أن اللمس صريح فيهما جميعاً.

والدليل الآخر: على بطلان هذا القول هو امتناع عموم واحد مقتضيا للحكمين مختلفين فيما دخل فيهما.

والوجه الآخر: أن اللمس إذا أريد به مماسة في الجسد فقد حصل نقض الطهارة ووجب التيمم المذكور في الآية بمسه إياها قبل حصول الجماع، لاستحالة أن يحصل جماع إلا ويحصل قبله لمس لجسدها فلا يكون الجماع حينئذ موجبا للتيمم المذكور في الآية لوجوبه قبل ذلك بمس جسدها.^{١٠٩٧}

القول الثاني:

ويرى أبو بكر بن العربي أن اللفظ (لامستم) محتمل للمعنيين يقول: حقيقة اللمس إلصاق الجارحة بالشيء وهو عرف في اليد، لأنها آتته الغالبة وقد يستعمل كناية عن الجماع". ثم قرر أن الجمع بين الحقيقة والمجاز ممكن فقال: "قلنا لا يمنع حمل اللفظ على الجماع واللمس، ويفيد الحكمين وقد حققنا ذلك في أصول الفقه".^{١٠٩٨}

^{١٠٩٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٧١.

^{١٠٩٨} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٥٦٤.

وبناء على مذهبه في الجمع بين الحقيقة والمجاز فسر "لامستم" باللمس باليد والجماع
معاً، ولا استحالة في ذلك عنده.

الباب السادس

وجوه دفع التعارض وأثرها

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

وجوه دفع التعارض وأثرها في اختلاف التفسير

أولاً: التعارض لغة:

هو تفاعل من العرض (بضم العين) وهو الناحية والجهة، كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه، والمعارضة هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال: عرض لي كذا أي استقبلني فمنعني مما قصدته، ومنه سميت الموانع عوارض.^١

يقول ابن أمير الحاج: التعارض لغة التمانع على سبيل التقابل، تقول: عرض لي كذا إذا استقبلك ما يمنعك مما قصدته، ومنه سمي السحاب عارضا، لأنه يمنع شعاع الشمس وحرارتها من الاتصال بالأرض.^٢

واصطلاحاً

اتفق علماء الأصول في تعاريفهم للتعارض على أنه تقابل الدليلين على وجه الممانعة فقد عرفه شمس الأئمة السرخسي قائلاً: فإذا تقابل الحجتان على سبيل الممانعة والمدافعة سميت معارضة.^٣

وعرفه كمال بن الهمام بأنه "اقتضاء كل من الدليلين عدم مقتضى الآخر".^٤

شروط تحقق التعارض

يرى بعض العلماء أن التعارض لا يتحقق بين الدليلين من أدلة الشرع إلا بالشروط التالية:

أولاً: التساوي في القوة والثبوت، فلا تعارض بين القطعي والظني ولا بين الكتاب والخبر إلا من حيث الدلالة، لأنه يجب تقديم المتواتر والكتاب في هذه الحالة.

^١ - انظر أصول السرخسي ١٢/٢ والبحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٠٩/٦.

^٢ - انظر كتاب التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لابن الهمام ج: ٣ ص: ٣.

^٣ - أصول السرخسي ١٢/٢.

^٤ - التحرير مع التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ٢/٣.

ثانياً: وجود الوحدات الثمانية؛ وحدة المحكوم عليه، ووحدة المحكوم به، ووحدة الزمان، ووحدة المكان، والإضافة، والقوة، والفعل، والشرط. وأضاف بعضهم وحدة الحقيقة والمجاز وهي الوحدات التي اشترط المنطقيون وجودها لتحقق التناقض.^٥

ومن هنا أشار الإمام السرخسي إلى أنه لا يتحقق التعارض إلا بوجود ركنه وشرطه: فالركن: هو تقابل الحجتين المتساويتين على وجه يوجب كل واحد منهما ضد ما توجهه الأخرى، كالحلل والحرمة والنفي والإثبات، لأن ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء، وبالحجتين المتساويتين تقوم المقابلة، إذ لا مقابلة للضعيف مع القوي. وأما الشرط فهو تقابل الدليلين في وقت واحد وفي محل واحد، لأن المضادة والتنافي لا يتحقق بين الشئيين في وقتين ولا في محلين حساً وحكماً.... ومن شرط التعارض أن يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز أن يكون ناسخا للآخر إذا عرف التاريخ بينهما.^٦

كأن هؤلاء عندما اشترطوا الشروط نظروا إلى مطلق التعارض، ولم ينظروا إلى التعارض بين النصوص الشرعية، فإن الأصوليين كلهم يقررون أن المعارضة في الأدلة الشرعية معارضة صورية وليست معارضة حقيقية.

يقول شمس الأئمة: "اعلم بأن الحجج الشرعية من الكتاب والسنة لا يقع بينهما التعارض والتناقض وضعا، لأن ذلك من أمارات العجز، والله يتعالى عن أن يوصف به، وإنما يقع التعارض لجهلنا بالتاريخ، فإنه يتعذر به علينا التمييز بين الناسخ والمنسوخ، ألا ترى أن عند العلم بالتاريخ لا تقع المعارضة لوجه ولكن المتأخر ناسخ للمتقدم".^٧

^٥ - تسهيل القطبي ص: ١٥٢، للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم سالم طبع إدارة القرآن والعلوم الإسلامية كراتشي - باكستان.

وسلم العلوم لمحب الله البهاروي ص: ٢١٣ مع حاشية مولوي قدر الدين خدرخيلي طبع مكتبة رحمانية بشارور.

^٦ - انظر أصول السرخسي ١٢/٢-١٣.

^٧ - أصول السرخسي ١٢/٢.

فالنصوص الشرعية متعارضة في الظاهر فلا يشترط فيه وجود الوحدات الثمانية حقيقة، بل توجد فيها في بادي النظر.

ومن هنا يرد كمال بن الهمام على من اشترط الوحدات الثمانية في التعارض بين الأدلة الشرعية بناء على أن المعارضة بين هذه الأدلة معارضة صورية يقول هو وشارحه: "فلا تعتبر الوحدات المذكورة فيه، لأن المبوب له صورة المعارضة لا حقيقتها، لاستحالتها على الشارع فلا معنى لتقييدها بتحقق الوحدات، لأنها حينئذ المعارضة الممتنعة، والكلام في إعطاء أحكام المعارضة الواقعة في الشرع، وهي ما تكون صورة فقط مع الحكم بانتفائها حقيقة".^٨

فاتضح بما ذكرنا أن التعارض في الأدلة الشرعية تعارض في الظاهر، حيث تظهر في بادي الرأي متعارضة، ولا تكون في حقيقة الأمر كذلك، ومن هنا لا يصح القول باشتراط الوحدات الثمانية التي تشترط للتعارض الحقيقي.

ثانياً: ما يقبل التعارض

يرى البعض أنه لا يتحقق التعارض بين نصين قاطعين وعللوا ذلك بأنه إما أن يعمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الإثبات أو لا يعمل بشيء منهما وهو جمع بين النقيضين في طرف النفي (ارتفاع النقيضين) أو بأحدهما دون الآخر وهو ترجيح بلا مرجح.^٩

ونقل الزركشي عن إمام الحرمين أن التعادل بين الدليلين القطعيين المتنافيين ممتنع اتفاقاً سواء كانا عقليين أو نقلين،... لأنه لو وقع لاجتماع النقيضان أو ارتفاعاً.^{١٠} وبمثل ذلك قال البيضاوي والسبكي.^{١١}

لكن الشيخ ابن الهمام يرى ذلك تحكما، ويقول إن التعليل الذي ذكره للنصين

^٨ - التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ٢/٣-٣.

^٩ - انظر التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ٣/٣. نقله ابن أمير الحاج عن

ابن الحاجب والعلامة الشيرازي.

^{١٠} - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١١٣/٦

^{١١} - انظر الإجماع، للسبكي شرح المنهاج، للبيضاوي ج: ٣ ص: ٢١٠.

القطعيين بعينه يجري في الظنين أيضا فلم لا يمنع وقوع التعارض فيهما، ومن ناحية أخرى إن كلامنا في صورة التعارض، لا في تحققه في الواقع، وهي كما توجد في الظنين توجد في القطعيين وفي القطعي والظني.^{١٢}

وقد ورد في عبارات الإمام الغزالي و الرازي ما يوهم ذلك، يقول الغزالي: "وكما لا

يجوز التعارض والترجيح بين نصين قاطعين، فكذلك في علتين قاطعتين".^{١٣}

ويقول الرازي: الترجيح لا يجري في الأدلة اليقينية لوجهين:

الأول: إن شرط الدليل اليقيني أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية أو لازما عنها

لزوما ضروريا إما بواسطة واحدة أو بوسائط شأن كل واحد منها ذلك، وهذا لا يتأتى إلا عند

اجتماع علوم أربعة:

١- أحدها العلم الضروري بحقيقة المقدمات إما ابتداء أو استنادا.

٢- وثانيها: العلم الضروري بصحة تركيبها.

٣- وثالثها: العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها.

٤- ورابعها العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري.

فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا وإلا لزم القدح في الضروريات

وهو سفسطة، وإذا استحال ثبوتها امتنع التعارض.^{١٤}

فقرر في نهاية هذا الوجه أن حصول التعارض بين القطعيات يؤدي إلى المحال وما كان

كذلك فهو محال، فالتعارض بين اليقينيات محال.

فنقول - والله أعلم - إن الإمام الرازي إن كان يتحدث عن التعارض بين القطعيات في

نفس الأمر فهو كذلك، وهذا هو الظاهر من كلامه، لكن إن أراد التعارض بين القطعيات

صورة في بادي الرأي وفي الظاهر فذلك لا يؤدي إلى الاستحالة التي أشار إليها الإمام، ومن هنا

صرح في المحصول بأن التعارض يقع في المتواترات إلا أنه لا يمكن ترجيح بعضها على بعض إلا

^{١٢} - انظر التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكامل بن الحمام ٣/٣.

^{١٣} - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٣٩٣/٢.

^{١٤} - انظر المحصول، للإمام فخر الدين الرازي ٥٣٣/٥-٥٣٤.

بما يرجع إلى المتن.^{١٥}

ويظهر من كلام الغزالي أيضا أن القطعيات يقع التعارض بينها صورة، لكن لا يجري الترجيح بينها، بل يحكم على أحدهما بالنسخ إن علم المتقدم من المتأخر وإلا يتوقف فيها ويرجع المجتهد إلى ما بعده من دليل.^{١٦}

فعلى هذا اختلف الناس في ما يقع فيه التعارض على ثلاثة أقوال:

إنه لا يقع التعارض بين القطعيين وهو رأي الشيرازي وابن الحاجب وبعض الشافعية منهم البيضاوي والسبكي.

إنه يقع بينهما التعارض ولكن لا يجري الترجيح بينهما وهذا ما قرره الإمام الغزالي والرازي.

إنه يقع بينهما الترجيح ويتم رفعه بالخطوات التي يرفع بها التعارض بين الظنيات هذا ما يقرره بعض الحنفية في كتبهم.^{١٧}

ثالثا: خطوات رفع التعارض

ولما قال الجمهور بوجود التعارض الظاهري في نصوص الكتاب والسنة قرروا خطوات لرفع هذا التعارض.

أ. خطوات رفع التعارض عند الحنفية

يتم رفع التعارض عند الحنفية طبقا للخطوات التالية:

^{١٥} - انظر المحصول، للإمام فخر الدين الرازي ٦١٨/٥.

^{١٦} - يقول الغزالي: "اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيين، لأن الظنون تتفاوت في القوة، ولا يتصور ذلك في معلومين، إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولا وأشد استغناء عن التأمل، بل بعضها يستغني عن أصل التأمل وهو البديهي، وبعضها غير بديهي يحتاج إلى تأمل لكن بعد الحصول بحقق يقيني، لا يتفاوت في كونه محققا، فلا ترجيح لعلم على علم، ولذلك قلنا إذا تعارض نصابان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح، بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ ولا بد أن يكون أحدهما ناسخاً" انظر المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٣٩٣/٢.

^{١٧} - انظر فواتح الرحموت ١٨٩/٢ التقرير والتحجير لابن أمير الحاج على التحرير لكamal بن المهام ٣/٣

أولا الحكم بالنسخ: على أحد النصين إن علم المتأخر من المتقدم، وقد يختلف المجتهدون في المتقدم والمتأخر وخاصة إذا لم يعلم المتقدم بالتاريخ صراحة، وكان النسخ اجتهاديا، ومن هنا تحدث اختلافات كثيرة بين الفقهاء.

ثانيا الترجيح: إن لم يعرف التاريخ يرجح أحد النصين على الآخر، ومن المعلوم أن وجوه الترجيح كثيرة ومتنوعة، وتختلف وجهات نظر المجتهدين فيها.

ثالثا التوفيق: إن لم يمكن الترجيح بين الدليلين يتم الجمع والتوفيق بينهما بقدر الإمكان، ويكون ذلك بالتأويل أو التنويع في العامين بأن يخص حكم أحدهما ببعض وحكم الآخر ببعض الآخر، وفي المطلقين بتقييد كل واحد منها بقيد مغاير للآخر، وفي الخاصين بالتبعض بأن يحمل أحدهما على حال والآخر على حال آخر، أو بحمل أحدهما على الحقيقة والآخر على المجاز.

رابعا التساقط: وإذا لم يمكن التوفيق والجمع بين النصين فحكمهما التساقط والمصير في الحادثة إلى دليل دونهما في المرتبة، فمثلا إذا تعارض الحديثان ولم يمكن الحكم بنسخ أحدهما ولا ترجيح أحدهما على الآخر ولم يمكن الجمع يتساقطان، ويتم الحكم في المسألة عن طريق القياس. إن لم يمكن ذلك عمل المجتهد باستصحاب الأصل.^{١٨}

هذا إذا وقع التعارض بين النصوص، وأما إذا تعارض قياسان ولم يترجح أحدهما على الآخر، فحكمهما التخيير بينهما بعد التحري.

^{١٨} — انظر للتفصيل فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ محب

الله النهاروي ١٨٩/٢ — ١٩٤

والتقرير والتحبير، للعلامة ابن أمير الحاج المتوفى عام ٨٧٩هـ شرح التحرير لشيخه الكمال بن الهمام المتوفى عام ٨٦١هـ ٣/٣ طبع المطبعة الأميرية ببولاق مصر عام ١٣١٦هـ .

يقول ابن الهمام وشارحه "إذ حكمه" أي التعارض صورة (النسخ إن علم المتأخر) فيكون ناسخا للمتقدم (وإلا) إذا لم يعلم المتأخر (ذا الحكم) (الترجيح) لأحدهما على الآخر بطريقة إن أمكن ثم الجمع بينهما إن أمكن إذا لم يمكن ترجيح أحدهما على الآخر، لأن إعمال كليهما في الجملة حينئذ أولى من إلغاء كليهما بالكلية، (وإلا) إذا لم يعلم المتقدم ولم يمكن ترجيح أحدهما ولا الجمع بينهما (تركا) أي التعارضان (إلى ما دونهما) من الأدلة (على الترتيب إن كان) أي وجد ما دونهما... (وإلا) إذا لم يوجد دون المتعارضين دليل آخر يعمل به أو وجد التعارض في الجميع (فررت الأصول) أي يجب العمل بالأصل في جميع ما يتعلق بالمتعارضين".

ب. خطوات رفع التعارض عند الجمهور

أما الجمهور فيرفعون التعارض بين النصوص بالترتيب التالي:

أولاً: الحكم بنسخ أحدهما.

ثانياً: الجمع بينهما.^{١٩}

ثالثاً: الترجيح والأخذ بالأقوى.

رابعاً: التخيير بين الدليلين المتعارضين.

وحكم القياس عندهم إذا تعارض مع قياس آخر، التخيير مطلقاً سواء كان قبل التحري

أو بعده.^{٢٠} وقد اختلفوا في تعارض القياس للنصوص فعند طائفة من العلماء يقدم القياس بشروط وعند الآخرين يقدم خير الواحد.

فإذا لم يجد المجتهد سبيلاً إلى ترجيح أمارة على أخرى تأتي مسألة التعادل بين الأمارتين،

راجع لتفصيل هذه المسألة كتب أصول الفقه^{٢١} ولا داعي لذكرها هنا لعدم ارتباطها ببحثنا.

^{١٩} — وذكر مراتبه الإمام الغزالي في المستصفى ١٤١/٢ وبعدها، وانظر لتفصيل وجوه الجمع، شرح

المنهاج، للاسنوي ١٨٥/٣-١٩١ على هامش التقرير والتجوير، والإمام ج: ٣ ص: ٢١٠ وبعدها

^{٢٠} — انظر لتفصيل المستصفى، للإمام أبي حامد الغزالي ٣٩٣/٢ وبعدها وقارن بـ ١٣٧/٢ وبعدها،

وأصول الفقه، للشيخ محمد أبي زهرة ص: ٢٩٠ طبع دار الفكر العربي، القاهرة، بمصر، بدون تاريخ.

ويقول ابن بدران: فإذا تعارض نصان فإما أن يجهل تاريخهما أو يعلم، فإن جهل قدمنا الأرجح منها ببعض وجوه الترجيح، وإن علم تاريخهما فإما أن يمكن الجمع بينهما بوجه من وجوه الجمع أو لا، فإن أمكن جمع بينهما من حيث يصح الجمع إذ الواجب اعتبار أدلة ما أمكن، وإن لم يمكن الجمع فالثاني ناسخ إن صح سندهما أو أحدهما كذب إن لم يصح سنده إذ لا تناقض بين دليلين شرعيين؛ لأن الشارع حكم والتناقض يناهز الحكمة.

فأحد المتناقضين يكون باطلاً إما لكونه منسوخاً أو لكذب ناقله أو لحظنه بوجه ما من وجوه تصفح أمورهم في النقليات أو لخطأ الناظر في العقليات كالإخلال بشكل القياس أو شرطه ونحو ذلك.

وقد يختلف اجتهاد المجتهدين في النصوص إذا تعارضت فمنهم من يسلك طرق الترجيح ومنهم من يسلك طريق الجمع والصواب تقدم الجمع على الترجيح ما أمكن إلا أن يفضي الجمع إلى تكلف يغلب على الظن براءة الشرع منه ويعد أنه قصده فبتعين الترجيح ابتداءً. المدخل لعبد القادر بن بدران الدمشقي المتوفى عام ١٣٤٩هـ، ج: ١ ص: ٣٩٦ الطبعة الثانية، سنة ١٤٠١هـ طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: عبدالله عبد المحسن التركي.

^{٢١} — الإمام السبكي شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي ١٩٩/٣، وهناك أقوال

وسأتناول موضوعات هذا الباب في ثلاثة فصول على النحو التالي:
الفصل الأول: النسخ وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
الفصل الثاني: الترجيح وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
الفصل الثالث: الجمع أو التوفيق وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام
سأتناول في بداية كل فصل القواعد النظرية، ثم نتبعها بمباحث تطبيقية لنرى من خلالها
أثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

أخرى كثيرة في الموضوع راجع للتفصيل البحر المحیط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١١٥/٦-١١٦، وانظر
المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ١٤١/٢ و ٣٩٣/٢ وقارن بـ ١٣٧/٢.

الفصل الأول
النسخ وأثره في
اختلاف تفسير آيات الأحكام

النسخ وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

تناولت موضوعات هذا الفصل في مبحثين تالين:

المبحث الأول: النسخ.

المبحث الثاني: أثر النسخ في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

تناولت في المبحث الأول بيان معنى النسخ، وحكمه، وما يتعلق به من أمور أخرى،

وأما المبحث الثاني فتناولت فيه أثر الاختلاف في نسخ آيات بعينها.

المبحث الأول

النسخ

النسخ في اللغة:

يطلق ويراد به الإزالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح أثار القدم ويطلق ويراد به النقل والتحويل بعد الثبوت ومنه نسخت الكتاب أي نقلته وهو المراد بقوله تعالى: "إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ"^{٢٢} ومنه تناسخ الأرواح.

ثم اختلفوا فقال أبو الحسين البصري والرازي إنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل وعزاه الهندي إلى الأكثرية.

وذهب بعضهم إلى أنه مشترك بين الرفع والإزالة والنقل والتحويل وهذا مذهب الباقلاني وعبد الوهاب المالكي وارتضاه الغزالي.

وذهب القفال الشاشي إلى أنه حقيقة في النقل مجاز في الإزالة، على كل حال هذا أمر لا يترتب عليه كبير فائدة.^{٢٣}

النسخ اصطلاحاً:

اختلف العلماء في تعريف النسخ على أقوال:

فقد عرفه أبو الحسين البصري فقال: "وأما النسخ فهو إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن

^{٢٢} - (سورة الجاثية: ٢٩)

^{٢٣} - انظر للتفصيل نهاية السؤل شرح ١٦٤/٢ المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٣٩٤/١

المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ١٠٧/١ المحصول، للإمام فخر الدين الرازي ٤١٩/٣، الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١٩٧/٢، البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ٦٣/٤. كتاب التقرير والتحجير لابن أمير الحاج شرح التحريز لابن الهمام ج: ٣ ص: ٥٣

رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً".^{٢٤}

وهو غير مانع، إذ يدخل فيه إزالة مثل ما كان ثابتاً من الأحكام العقلية قبل ورود الشرع بخطاب الشارع المتراخي على وجه لولا الخطاب المغير لكان ذلك الحكم مستمراً، وليس بنسخ في مصطلح علماء الشرع إجماعاً.

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. وهو اختيار الإمام الغزالي أيضاً.

و أراداً بالقييد الأول: تعميم كل خطاب كان من باب المنظوم أو غيره، والاحتراز عن الموت والمرض والجنون وجميع الأعذار الدالة على ارتفاع الأحكام الزائلة بها مع تراخيها، ولولاها لكانت الأحكام الزائلة بما مستمرة.

وبالقييد الثاني: وهو "الخطاب المتقدم"، الاحتراز عن الخطاب الدال على ارتفاع الأحكام العقلية قبل ورود الشرع.

وبالقييد الثالث: وهو "على وجه لولاه لكان مستمراً"، الاحتراز عما إذا ورد الخطاب بحكم مناقض للأول، كما لو ورد قوله "عند غروب الشمس كلوا" بعد قوله "ثم أتموا الصيام إلى الليل" فإنه لا يكون نسخاً لحكم الخطاب الأول، حيث إننا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني، لم يكن حكم الخطاب الأول مستمراً، بل كان منتهياً بالغروب.

وبالقييد الرابع: الاحتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية فإنه يكون بياناً لا نسخاً.^{٢٥}

وقد أورد الآمدي على هذا التعريف اعتراضات وأجاب عليها، ومع ذلك اختار في تحديده أن يقال: "النسخ عبارة عن خطاب الشارع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق".^{٢٦}

وقد رد أبو بكر الجصاص على من يرى النسخ إبطالاً أو إزالة أو رفعاً فإنه بعد أن قرر

^{٢٤} - المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري ٢٦٧/١

^{٢٥} - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ١٠٧/١ و الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين

الآمدي ٩٨/٣

^{٢٦} - الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي ١٠٠/٣.

أن النسخ ليس نقلا ولا إزالة ولا رفعا ولا إبطالا حقيقة، قال: "والنسخ في الشريعة هو بيان مدة الحكم الذي كان في توهمنا وتقديرنا جواز بقاءه، فتبين لنا أن ذلك الحكم مدته إلى هذه الغاية، وأنه لم يكن قط مرادا بعدها.

ثم علل ذلك فقال: "ولا يجوز أن يكون لنسخ الأحكام معنى غيره، لأنه غير جائز أن يكون الحكم الأول مرادا في الوقت الثاني الذي ورد فيه النسخ ثم أبطله ونهى عنه، لأن ذلك هو البداء، ولا يجوز على الله تعالى إذ هو العالم بالعواقب، فغير جائز أن يبدو له علم شيء، لم يكن علمه في الأول.

ثم وضح تعريفه بأن كل ما بين به مدة الحكم لا يسمى نسخا، لأنه لو كانت المدة معلومة مع ورود الأمر، بأن قال: صلوا في هذا اليوم ولا تصلوا في غيره، لم يكن زوال الأمر بمضي الوقت نسخا، لأننا قد علمنا عند ورود الأمر توقيت مدته، وإنما يطلق اسم النسخ فيما يكون في توهمنا وتقديرنا تجويز بقاءه على الدوام، فيأتي الحكم النسخ ويبين أن ما كان في تقديرنا من بقاء الحكم غير ثابت وأن مدة الحكم الأول قد انقضت.

ويقول في الرد على من يراه رفعا للحكم: "ومن الناس من يظن أن النسخ رفع الحكم، وهذا جهل مفرط، وذلك لأن ما ثبت من الأحكام لا يجوز رفعه لأنه يدل على البداء، وإنما يدلنا النسخ أن الحكم المنسوخ لم يكن مرادا في هذا الوقت".^{٢٧}

ويمكن أن يقال أن لا منافاة بين رفع الحكم وبيان مدته، فإن من يعرفه برفع الحكم يقصد به رفع التكليف وتعلق الحكم بعمل المكلفين ببيان مدة الحكم، وهذا لا يلزم عليه نسبة البداء إلى الله تعالى — المحذور الذي أشار إليه الجصاص.

جواز النسخ ووقوعه

النسخ جائز عقلا وواقع فعلا، لكنه ليس كثيرا، فلا داعي لإيراد شبه المنكرين لجوازه عقلا ولشبه المنكرين فعلا، فإن ذلك لا علاقة له بموضوعنا وقد تناولته كتب أصول الفقه وعلوم القرآن بالبحث تفصيلا، من أرادها فليرجع إليها.^{٢٨}

^{٢٧} - الفصول في الأصول، للإمام الجصاص الرازي ١٩٩/٢-٢٠٠.

^{٢٨} - في الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الأمدي ١٠٦/٣ المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي

وجوه النسخ في القرآن

عدد العلماء وجوه النسخ التالية في القرآن الكريم:

الوجه الأول

ما نسخ حكمه وبقي رسمه، وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ آية الوصية للوالدين والأقربين بآية المواريث، ونسخ العدة حولاً بأربعة أشهر وعشراً، فالمنسوخ ثابت التلاوة مرفوع الحكم، والناسخ ثابت التلاوة والحكم.^{٢٩}

ومنع بعض الأصوليين من ذلك، لأن المقصود من التلاوة حكمها، فإذا انتفى الحكم فلا فائدة في بقائها، حكاه جماعة من الحنفية والحنابلة.

ومنهم من ادعى الإجماع على الجواز، وقال الأستاذ أبو إسحاق: هكذا مثلوا بآية العدة، وعندي أنها من المخصوص، لأن فيها تخصيص بعض الشروط بالإيجاب وبعضها بالإسقاط.

الوجه الثاني

ما نسخ حكمه وبقي رسمه، ورفع رسم الناسخ وبقي حكمه، كقوله تعالى "وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً"^{٣٠} — "الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله"^{٣١} وقال عمر: كنا نقرؤه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، ولو لا أن يقال:

١٠٨/١ البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ٧٢/٦ مناهل العرفان لعبد العظيم الزرقاني ٨٣/٢ وبعدها، وانظر كتاب التقرير والتحجير ج: ٣ ص: ٥٨.

^{٢٩} - انظر فواعل الأدلة في الأصول، للسماعي ج: ١ ص: ٤٢٦.

^{٣٠} - (سورة النساء: ١٥)

^{٣١} - رواد الإمام الشافعي في مسنده ج: ١ ص: ١٦٣ فقال: "أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "إياكم أن تهلكتوا عن آية الرجم أن يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله، فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا، فوالذي نفسي بيده لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبها،" الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة"، فإنا قد قرأناها.

زاد عمر في كتاب الله لأثبتها.

فإن قيل: لا نسلم أن الرجم ثبت بهذه الآية منسوخة التلاوة، بل إنما ثبت بقوله "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الرجم"^{٣٢}.

قلنا: هذا مقرر لحكم تلك الآية المنسوخة التلاوة، ليعرف أنها لم تنسخ حكماً.

الوجه الثالث:

ما نسخ حكمه ورسمه، وثبت حكم الناسخ ورسمه، كنسخ استقبال بيت المقدس، باستقبال الكعبة، وصيام عاشوراء برمضان.

قال أبو إسحاق المروزي: ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن، وزعم أن استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن.

الوجه الرابع

ما نسخ حكمه ورسمه، ونسخ رسم الناسخ وبقي حكمه، كالمروى عن عائشة رضي الله عنها "كان فيما أنزل عشر رضعات ثم نسخن بخمس رضعات، فتوفى النبي صلى الله عليه وسلم، وهن مما يتلى"^{٣٣} من القرآن"^{٣٤}.

ورواه الحاكم في المستدرک على الصحيحین ج: ٤ ص: ٤٠٠ وقال هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، ورواه ابن حبان في صحيحه ج: ١٠ ص: ٢٧٤، ورواه النسائي في السنن الكبرى ج: ٤ ص: ٢٧١.

^{٣٢} - رواه الإمام مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣١٦ في "باب حد الزنى".

^{٣٣} - قال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم ج: ١٠ ص: ٢٩ "وهن فيما يقرأ هو بضم الباء من يقرأ" ومعناه أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله حدا حتى أنه صلى الله عليه وسلم توفى وبعض الناس يقرأ خمس رضعات، ويجعلها قرآناً متلوها لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عن ذلك وأجمعوا على أن هذا لا يتلى.

والنسخ ثلاثة أنواع أحدها ما نسخ حكمه وتلاوته كعشر رضعات، والثاني ما نسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضعات، والثالث ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته، وهذا هو الأكثر، ومنه قوله تعالى "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم".

^{٣٤} - رواه الإمام مسلم في صحيح مسلم ج: ٢ ص: ١٠٧٥ في "باب التحريم بخمس رضعات" برقم:

١٤٥٢، عن عائشة أنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس

قال البيهقي: فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه، والخمس مما نسخ رسمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسماً، وحكمها باق عندهم، هذا على مذهب الشافعي رحمة الله عليه ومن يرى رأيه في اشتراط خمس رضعات للتحريم، وأما الحنفية فلا يقولون باشتراط خمس رضعات، فحكم هذه الآية المنسوخة غير باق عندهم.

الوجه الخامس:

ما نسخ رسمه أو حكمه ولا يعلم الذي نسخه كالمروي أنه كان في القرآن "لو كان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى لهما ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب".^{٣٥}

وكما رواه أنس في أصحاب بيئر معونة وهم القراء الذين قتلوا بئر معونة قال أنس: كنا نقرأ "بلغوا إخواننا أنا لقينا ربنا فرضى علينا وأرضانا"^{٣٦}. وهذا القسم في معنى النسخ

معلومات، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القرآن". ورواه أصحاب السنن الأربعة.

^{٣٥} - رواد مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٧٢٦، عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبيه قال: بعث أبو موسى الأشعري إلى قراء أهل البصرة فدخل عليه ثلاثمائة رجل قد قرؤوا القرآن فقال أنتم خيار أهل البصرة وفراؤهم فأتلوه ولا يطولن عليكم الأمد فتفسر قلوبكم كما فسدت قلوب من كان قبلكم، وإنا كنا نقرأ سورة كنا نشبهها في الطول والشدة براءة أبي قد حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب وكنا نقرأ سورة كنا نشبهها بإحدى المسبحات أبي حفظت منها يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة.

^{٣٦} - رواد البخاري في أكثر من موضع من صحيح البخاري ج: ٣ ص: ١٠٣١ منها في "باب من ينكب في سبيل الله" برقم: ٢٦٤٧ عن أنس رضي الله عنه قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم أقواماً من بني سليم إلى بني عامر في سبعين، فلما قدموا قال لهم خالي: أتقدمكم فإن آمنوني حتى أبلغهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلا كنتم مني قريباً فتقدم فأمنوه فبينما يمدتهم عن النبي صلى الله عليه وسلم إذ أومئوا إلى رجل منهم فطمعه، فأنقذه، فقال: الله أكبر فزت ورب الكعبة، ثم مالوا على بقية أصحابه فقتلوهم إلا رجلاً أعرج صعد الجبل، قال همام فأراه آخر معه، فأخبر جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه وسلم أنهم قد لقوا ربهم فرضى عنهم وأرضاهم، فكنا نقرأ أن بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا وأرضانا، ثم نسخ بعد فدعا عليهم أربعين صباحاً على رعل وذكوان وبني لحيان وبني عصبية الذين عصوا الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم".

وليس بنسخ حقيقة ولا يدخل في حد النسخ^{٣٧}

الوجه السادس:

ما نسخ رسمه وبقي حكمه: وأما نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فيبانه فيما قال الحنفية: إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة بقراءة ابن مسعود "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" وقد كانت هذه قراءة مشهورة إلى زمن أبي حنيفة، ولكن لم يوجد فيه النقل المتواتر الذي يثبت بمثله القرآن.

وابن مسعود لا يشك في عدالته وإتقانه فلا وجه لذلك إلا أن نقول: كان ذلك مما يتلى في القرآن كما حفظه ابن مسعود رضي الله عنه ثم انتسخت تلاوته في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله القلوب عن حفظها إلا قلب ابن مسعود ليكون الحكم باقياً بنقله، فإن خبر الواحد موجب للعمل به وقراءته لا تكون دون روايته فكان بقاء هذا الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق.^{٣٨}

ومنع قوم من نسخ اللفظ وبقاء الحكم،^{٣٩} ومن نسخ حكمه مع بقاء لفظه لأنه يؤدي أحدهما إلى أن يبقى الدليل ولا مدلول، والآخر يؤدي إلى أن يرتفع الأصل ويبقى الناسخ. وقال الآخرون: الصحيح هو الجواز، لأن التلاوة والحكم في الحقيقة شيان مختلفان، فجاز نسخ أحدهما، وتبقى الآخر كالعبادتين.

وقد أورد على مثل أثر عمر السابق في الرجم بأن القرآن لا يثبت بمثل هذا، فإن من أنكر آية من القرآن كفر، وبمثل هذا لا يكفر، فإذا لم يثبت كونه قرآناً، فكيف يدعى نسخه؟ وكذلك حديث عائشة، فإن القرآن لا يثبت بخبر الواحد، فلا تثبت به تلاوة ما هو من القرآن وحكمه معاً، فإننا لا نعقل كونه منسوخاً، حتى نعقل كونه قرآناً وكونه من القرآن لا يثبت بخبر الواحد، ويرد هذا الاعتراض في القسمين:

١- منسوخ التلاوة دون الحكم.

^{٣٧} - انظر قواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ٤٢٧.

^{٣٨} - انظر أصول السرخسي ج: ٢ ص: ٨١.

^{٣٩} - وانظر لمناقشة الاعتراضات الواردة على هذا النوع أصول السرخسي ج: ٢ ص: ٨١.

٢- منسوخ الحكم والتلاوة.

ومن هنا قال بعضهم: وأما نسخ التلاوة دون الحكم فوجوده غير مقطوع به، لأنه منقول من طريق الآحاد، وكذلك نسخهما جميعاً.^{٤٠}

أجاب بعضهم عن أصل السؤال^{٤١}: بأن التواتر شرط في القرآن المثبت بين الدفتين، أما المنسوخ فلا نسلم أن ذلك شرط فيه، بل يثبت بخبر الواحد لكن الذي قد ثبت ضمنا به، لا يثبت به استقلالا، كالنسب بشهادة القوابل وكقبول قول الراوي في أحد الخبرين المتواترين أنه قبل الآخر على رأي، وإن لزم نسخ المعلوم بقوله.

وأجاب غيره: بأن زماننا هذا ليس زمان نسخ، وفي زمان النسخ لم يقع النسخ بخبر الواحد.^{٤٢}

الوجه السابع:

هو الزيادة على النص — وهو عند الحنفية فقط —، فإنه بيان صورة ونسخ معنى

٤٠ - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٠٥/٤.

٤١ - وقد أورد ابن أمير الحاج هذا الاعتراض وناقشه في كتاب التقرير والتحجير ج: ٣ ص: ٨٨ فقال: وأورد أيضا أنه يلزم من هذا أن يثبت قرآن بالآحاد وإذا لم تثبت قرآنيته لم يثبت نسخ قرآن؟

وأجيب بأن التواتر إنما هو شرط في القرآن المثبت بين الدفتين أما المنسوخ فلا. سلمنا، لكن الشيء يثبت ضمنا بما لا يثبت به أصله؛ كالنسب بشهادة القابلة على الولادة، وقبول خبر الواحد في أن أحد المتواترين بعد الآخر، على أنه يجوز أن يقع التواتر في الصدر الأول ثم ينقطع فيصير آحادا، فما روي لنا بالآحاد إنما هو حكاية عما كان موجودا بشرائطه.

وقد يجاب أيضا بأنه وإن لم يثبت قرآنا بالنسبة إلينا لعدم التواتر ثبت قرآنا بالنسبة إلى من سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم كعمر وأبي إذ لا يظن بهم أنهم اخترعوه من قبل أنفسهم، فيحمل على أنه كان مما يتلى ثم نسخت تلاوته بصرف الله القلوب عن حفظه إلا قلوب هؤلاء، وسماعهم كاف لكونه قرآنا إذ لا يشترط التواتر في حقيقتهم، غاية ما فيه أنه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه؛ لأن الثبوت بطريق القطع مشروط فيما بقي بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ.

٤٢ - انظر لتفصيل هذه الأنواع أصول السرخسي ج: ٢ ص: ٧٨. واللمع في أصول الفقه، للشيرازي ج: ١ ص: ٥٧. والبحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٠٣/٤-١٠٥. وقواطع الأدلة في الأصول لابن السمعاني ج: ١ ص: ٤٢٧.

عندهم، سواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم، وعلى قول الجمهور هو بمنزلة تخصيص العام ولا يكون فيه معنى النسخ ومن هنا يجوز ذلك عندهم بخبر الواحد والقياس.^{٤٣} كما مر بالتفصيل

ما يثبت به النسخ

ولا بد في النسخ من تعارض نصين يكون أحدهما متقدما والآخر متأخرا ليكون المتقدم منسوخا والمتأخر ناسخا، ولكن لا بد لتعيين المتقدم من المتأخر من دليل وإثبات ذلك مسالك ثلاثة.

أولها: أن يكون في أحد النصين ما يدل على تعيين المتأخر منهما نحو قوله تعالى: "أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تُفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ".^{٤٤}

ونحو قوله تعالى: "الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ".^{٤٥}
ثانيها: أن ينعقد إجماع من الأمة في أي عصر من العصور على تعيين المتقدم من النصين والمتأخر.

ثالثها: أن يرد من طريق صحيحة عن أحد من الصحابة ما يفيد تعيين أحد النصين المتعارضين للسبق على الآخر أو التراخي عنه، كأن يقول مثلا، نزلت هذه الآية في سنة كذا، وهذه الآية في سنة كذا.^{٤٦}

نسخ القرآن بالسنة

ومن أهم ما اختلفوا فيه في موضوع النسخ "نسخ القرآن بالسنة" إلا أنه لا يترتب عليه

^{٤٣} - أصول السرخسي ج: ٢ ص: ٨٢.

^{٤٤} - (سورة المجادلة: ١٣)

^{٤٥} - (سورة الأنفال: ٦٦)

^{٤٦} - انظر مناهل العرفان، للزرقي ١٠٥/٢-١٠٦ والتصرة في أصول الفقه، للشيرازي ص ١٦١.

كبير فائدة بالنسبة لاختلاف الأحكام، ومن هنا سنشير إلى مذاهب العلماء في المسألة المذكورة من غير أن نفيض فيها.

اتفق الجمهور على عدم جواز نسخ القرآن بالأحادي، ونقل ابن السمعاني الإجماع على ذلك، لكنهم اختلفوا في السنة المتواترة، فالجمهور على جوازه ووقوعه، كما قاله القاضي أبو الطيب وابن برهان، وقال ابن فورك في شرح "مقالات الأشعري": "إليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي، وإليه ذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري، وكان يقول: إن ذلك وجد في قوله تعالى "كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"^{٤٧}.

فإن هذه الآية منسوخة بالسنة، وهو قوله: "لا وصية لوارث"، وكان يقول: إنه لا يجوز أن يقال: إنها نسخت بآية الموارث لأنه يمكن أن يجمع بينهما.^{٤٨} وقال ابن السمعاني: وهو مذهب أبي حنيفة وعامة المتكلمين.^{٤٩}

قال الباجي: وبه قال عامة مشايخنا،^{٥٠} وهو مذهب الأشعرية والمعتزلة وسائر

^{٤٧} - (سورة البقرة: ١٨٠).

^{٤٨} - راجع البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ٤/١٠٩-١١٠.

^{٤٩} - يقول ابن السمعاني في قواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ٤٥٠.

فأما نسخ القرآن بالسنة فإن كانت السنة أخبار آحاد لم يجز النسخ بها اتفاقاً. أما إذا كانت السنة ثبوتها بطريق التواتر فقد اختلف العلماء في ذلك على ما سنين مسألة: نص الشافعي رحمه الله عليه في عامة كتبه أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال، وإن كانت السنة متواترة، ثم اختلف الوجه على مذهب الشافعي أنه يمنع منه العقل أو الشرع، فالظاهر من مذهبه أنه يمنع منه العقل والشرع جميعاً.

والوجه الثاني أنه منع منها الشرع دون العقل، ثم اختلف من قال بهذا: فقال ابن شريح: إن الذي يمنع منه أن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزاً وهذا أصح. وقال أبو حامد الإسفرائيني: الشرع منع منه، ولم يكن يجوزاً فيه. وأما مذهب أصحاب أبي حنيفة: أنه يجوز نسخ القرآن بالسنة، وهو قول عامة المتكلمين وقيل: إنه اختيار ابن شريح.

^{٥٠} - إحكام الفصول في أحكام الأصول ص: ٣٥٠ لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي.

المتكلمين، وبه قال المحققون من الشافعية منهم إمام الحرمين و الغزالي والرازي وغيرهم.^{٥١}
وذهب الإمام الشافعي إلى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة بحال واختاره جماعة من
أصحابه منهم الصيرفي وأبو إسحاق الأسفراييني وتلميذه أبو منصور البغدادي وغيرهم.
واعتبر إلكياهراسي وعبد الجبار بن أحمد هذا من هفوات الإمام الشافعي فقال
إلكياهراسي: هفوات الكبار على أقدارهم ومن عُدَّ خطؤه عظم قدره.^{٥٢}

^{٥١} - انظر البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ٤/١٠٩-١١٠، والمحصل، للإمام فخر الدين
الرازي ٣/٥٠٨، والتبصرة، للشيرازي ص ٢٧٢، والإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي ٣/٢١٢،
والمستصفى، للإمام أبي حامد الغزالي ١/١٢٤.

^{٥٢} - انظر ذلك في البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ٤/١١٢.

المبحث الثاني

أثر النسخ في اختلاف

تفسير آيات الأحكام

أثر النسخ في اختلاف تفسير آيات الأحكام

إن النسخ وإن لم يكن مما اختلف في قواعده أهل السنة كثيرا، إلا أنهم اختلفوا في بعض الآيات بعينها، هل هي منسوخة أو محكمة، وقد أدى ذلك إلى اختلاف في تفسيرها واستنباط الأحكام منها، وسنرى ذلك في السطور القادمة:

المثال الأول

قوله تعالى: "وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ حِزَاءُ الْكَافِرِينَ".^{٥٣}

فقد اختلف المفسرون في هذه الآية هل هي منسوخة أو محكمة على قولين: فقال بعضهم: أنها منسوخة بقوله تعالى: "فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ".^{٥٤}

وقال قتادة: هو منسوخ بقوله تعالى: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين".^{٥٥}

يقول إلكيا الهراسي الذي اختار القول بنسخ هذه الآية: وقد نزل قوله تعالى: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"^{٥٦} في سورة براءة بعد سورة البقرة، والذي كان من خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وقوله فيها: "إن الله تعالى حرم

^{٥٣} - (سورة البقرة: ١٩١)

^{٥٤} - (سورة التوبة: ٥)

^{٥٥} - (سورة البقرة: ١٩٣)

^{٥٦} - (سورة التوبة: ٥)

مكة" ^{٥٧} الحديث نسخه ما بعده، وسورة براءة نزلت بعد ذلك بمدة. ^{٥٨}

وقال الآخرون: إنها محكمة وهو قول مجاهد وأبي حنيفة واختاره الجصاص، واستدل الجصاص بالحديث الذي رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يوم فتح مكة: "إن مكة حرام حرّمها الله تعالى يوم خلق السموات والأرض". ^{٥٩}

فإن ترخص مترخص بقتال رسول الله فيها، فإنما أحلت له ساعة من نهار ثم عادت حراما إلى يوم القيامة، فدل ذلك أن حكم الآية باق غير منسوخ، وأنه لا يحل أن يبتدئ فيها بالقتال لمن لم يقاتل. ^{٦٠}

وقد رد الجصاص على من يراها منسوخة بقوله: "وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ" ^{٦١} لأنه إذا أمكن استعمال الآيتين لم يثبت النسخ، لا سيما مع اختلاف الناس في النسخ.

واستعمال الآيتين ممكن ما لم تكونا متعارضتين فلا يصح حكم النسخ على أحدهما، ثم أشار إلى عدم التعارض فقال: "فيكون قوله "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة" في غير الحرم" ثم ذكر بعض القرائن التي تمنع من الحكم بالنسخ على الآية فقال: ومع ذلك فإن قوله: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله" إذا كان نازلا مع أول الخطاب عند قوله "ولا تقاتلوهم

^{٥٧} - رواه البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٦٥١ برقم: ١٧٣٦، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي، وإنما أحلت لي ساعة من نهار، لا يختلي خلاها، ولا يعضد شجرها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف، وقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا، فقال: إلا الإذخر".

وعن خالد عن عكرمة قال: هل تدري ما لا ينفر صيدها؟ هو أن ينحيه من الظل ينزل مكانه.

^{٥٨} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٨٣/١-٨٤ أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٥١.

^{٥٩} - رواه في مسند الربيع ج: ١ ص: ١٧١، للربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري طبع دارالحكمة ومكتبة الاستقامة، بيروت، - سلطنة عمان، تحقيق: محمد إدريس وعاشور بن يوسف. وأصل الحديث متفق عليه سبق تفريجه.

^{٦٠} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٢٥٨.

^{٦١} - (سورة البقرة: ١٩٣)

عند المسجد الحرام".

فغير جائز أن يكون ناسخا له، لأن النسخ لا يصح إلا بعد التمكن من الفعل، وغير جائز وجود الناسخ والمنسوخ في خطاب واحد، وإذا كان الجميع مذكورا في خطاب على ما يقتضيه نسق التلاوة ونظام التنزيل فغير جائز لأحد إثبات تاريخ الآيتين وتراخي نزول إحداهما عن الأخرى إلا بالنقل الصحيح، ولا يمكن لأحد دعوى نقل صحيح في ذلك، وإنما روي عن الربيع بن أنس فقال: هو منسوخ بقوله "واقتلوهم حتى لا تكون فتنة".

وقال قتادة: هو منسوخ بقوله: "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم".

وجائز أن يكون ذلك تأويلا منه ورأيا، لأن قوله: "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم" لا محالة نزل بعد سورة البقرة، لا يختلف أهل النقل في ذلك، وليس فيه مع ذلك دلالة على النسخ لإمكان استعمالهما، بأن يكون قوله "فاقتلوا المشركين" مرتبا على قوله "ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام" فيصير قوله: اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم إلا عند المسجد الحرام إلا أن يقاتلوكم فيه، فإن قاتلوكم فاقتلوهم".^{٦٢}

واستدل الجصاص هذه الآية — بعد أن أثبت أنها محكمة — على عدم جواز قتل من لجأ إلى الحرم يقول: "وقد أفادت الآية حظر القتل بمكة لمن لم يقتل فيها، فيحتج بها في حظر قتل المشرك الحربي إذا لجأ إليها ولم يقاتل، ويحتج أيضاً بعمومها فيمن قتل ولجأ إلى الحرم في أنه لا يقتل، لأن الآية لم تفرق بين من قتل وبين من لم يقتل في حظر قتل الجميع فلزم بمضمون الآية أن لا تقتل من وجدنا في الحرم سواء كان قاتلا أو غير قاتل، إلا أن يكون قد قتل في الحرم، فحينئذ يقتل بقوله: "فإن قاتلوكم فاقتلوهم".^{٦٣}

وذكر ابن العربي مناظرة في ذلك في كتابه أحكام القرآن: قال القاضي أبو بكر بن العربي: وقد حضرت في بيت المقدس ظهره الله بمدرسة أبي عتبة الحنفي، والقاضي الريحاني (الزنجاني) يلقي علينا الدرس في يوم جمعة، فبينما نحن كذلك إذ دخل علينا رجل بهي المنظر على ظهره أطهار، فسلم سلام العلماء وتصدر في صدر المجلس بمدارع الرعاء، فقال له الريحاني: من السيد؟ فقال له: رجل سلبه الشطار أمس، وكان مقصدي هذا الحرم المقدس، وأنا رجل من

^{٦٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٥٩/١ - ٢٦٠.

^{٦٣} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢٥٩/١.

أهل صاغان من طلبة العلم.

فقال القاضي مبادرا: سلوه، على العادة في إكرام العلماء بمبادرة سؤلهم، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم، هل يقتل فيه أم لا؟ فأفتى بأنه لا يقتل، فسئل عن الدليل، فقال: قوله تعالى: "وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ"^{٦٤} قرئ ولا تقتلوهم، ولا تقاتلوهم، فإن قرئ: "ولا تقتلوهم" فالمسألة نص، وإن قرئ "ولا تقاتلوهم" فهو تنبيه، لأنه إذا نهي عن القتال الذي هو سبب القتل، كان دليلا بينا ظاهرا على النهي عن القتل.

فاعترض عليه القاضي الريحاني: منتصرا للشافعي ومالك وإن لم ير مذهبهما على العادة، فقال: هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"^{٦٥}.

فقال له الصاغان: هذا لا يليق بمنصب القاضي وعلمه، فإن هذه الآية — التي اعترضت بها على — عامة في الأماكن، والآية التي احتججت بها خاصة، ولا يجوز لأحد أن يقول إن العام ينسخ الخاص، فأبته القاضي الريحاني، وهذا من بديع الكلام"^{٦٦}.

واختار ابن العربي في الكافر الذي يلجأ إلى الحرم أنه لا يقتل، وأما الزاني والقاتل فلا بد من إقامة الحد عليهما.^{٦٧}

^{٦٤} - (سورة البقرة: ١٩١)

^{٦٥} - (سورة التوبة: ٥)

^{٦٦} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٥٢.

^{٦٧} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٥٣.

وقال الإمام النووي في شرح النووي على صحيح مسلم ج: ٨ ص: ١١٦
يجوز إقامة كل الحدود فيه سواء كان موجب القتل والحد جرى في الحرم أو خارجه ثم لجأ صاحبه إلى الحرم وهذا مذهب مالك والشافعي وآخرين.

وقال أبو حنيفة وطائفة: ما ارتكبه من ذلك في الحرم يقام عليه فيه، وما فعله خارجه ثم لجأ إليه إن كان اتلاف نفس لم يقم عليه في الحرم بل يضيق عليه ولا يكلم، ولا يجالس ولا يبايع حتى يضطر إلى الخروج منه، فيقام

المثال الثاني

قوله تعالى: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ...^{٦٨}

وقد اختلف العلماء في نسخ هذه الآية وإحكامها ما ترتب عليه اختلاف في مسائل

فرعية:

فقال طائفة: حكمها باق لم ينسخ، ومن قال بذلك عطاء بن أبي رباح، روى الجصاص ذلك عن ابن جريح أنه قال: قلت لعطاء: ما لهم، إن ذلك لم يكن يحل لهم أن يغزوا في الشهر الحرام، ثم غزوه بعد فيه، قال فحلف لي ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام إلا أن يقاتلوا وما نسخت^{٦٩}.

وعلى ابن العربي ذلك بأن الآيات التي بعدها عامة في الأزمنة وهذا خاص، والعام لا ينسخ بالخاص باتفاق^{٧٠}.

وقال عامة السلف وفقهاء الأمصار: إن الآية المذكورة منسوخة ثم اختلفوا في النسخ^{٧١}.

فقال الزهري: نسخها قوله تعالى: "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً"

عليه خارجه، وما كان دون النفس يقام فيه، قال القاضي: روي عن ابن عباس وعطاء والشعبي والحكم نحوه لكنهم لم يفرقوا بين النفس ودونها، وحجتهم ظاهر قول الله تعالى: "ومن دخله كان آمناً".

وقالت طائفة: يخرج ويقام عليه الحد، وهو قول ابن الزبير والحسن ومجاهد وحماد. وراجع للتفصيل مذاهب الفقهاء نيل الأوطار، للشوكاني ج: ٧ ص: ١٩١.

^{٦٨} - (سورة البقرة: ٢١٧)

^{٦٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/٣٢٢.

^{٧٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٢٠٦.

^{٧١} - راجع حاشية البجومي ج: ٤ ص: ٢٤٧. والمبسوط، للسرخسي ج: ١٠ ص: ٢٦، فإنه فصل

القول في المسألة. والدر المختار للخصفكي ج: ٤ ص: ١٢٣. طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٣٧٦

وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ" ٧٢.

وقال غيره: نسخها قوله: "فَاتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" ٧٣.

وقال غيره: نسخها غزو النبي صلى الله عليه وسلم ثقيفا في الشهر الحرام و إغزاهه أبا عامر أوطاس في الشهر الحرام، وهذه أخبار ضعيفة.

وقال غيره: نسختها بيعة الرضوان على القتال في ذي القعدة، وهذا لا حجة فيه لأن النبي صلى الله عليه وسلم بلغه أن عثمان قتل بمكة، وأنهم عازمون على حربه فبايع على دفعهم، لا على الابتداء.

وقال المحققون: نسخها قوله تعالى: "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" ٧٤ يعني أشهر التسيير، فلم يجعل حرمة إلا لزمان التسيير. ٧٥.

المثال الثالث

قال الله تعالى: "وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا" ٧٦.

٧٢ - (سورة التوبة: ٣٦)

٧٣ - (سورة التوبة: ٢٩)

٧٤ - (سورة التوبة: ٥)

٧٥ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٢٠٦/١-٢٠٧ وأحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص

الرازي ٣٢٢/١.

٧٦ - (سورة النساء: ٣٣)

رأي إلكيا الهراسي

يرى إلكيا الهراسي أن قوله تعالى: "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ إِنْ اللّهُ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا"^{٧٧} لا علاقة له بالميراث بالمعاقدة بل المراد بقوله تعالى " وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ " من الموالة والنصرة والمشورة.

ثم يقول: "هذا الخيال إنما نشأ من شيء، وهو أن الله تعالى قال: "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا"^{٧٨}.

فطنوا أن الآية دلت على ثبوت الميراث بوجه آخر، وليس الأمر كذلك، فإن المراد بذلك: وأولوا الأرحام أولى من المؤمنين، فإن المؤمنين ورثة، إذ المراد ذوو الأرحام. وقوله: "إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفا" الوصية، وإلا فلا ثبوت للميراث بالمعاقدة من جهة النص، والآثار متعارضة.

والذي في القرآن: "وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا"^{٧٩} إنما عني به في الميراث بالإسلام، إذا لم تكن قرابة، فإن الشافعي رضي الله عنه يرى المسلمين ورثة في ذلك الوقت، ما كان الإسلام كافيا في هذا المعنى دون المهاجرة مع الإسلام، وإلا فلا وجه لدعوى من يدعي أن المخالفة المجردة أو الهجرة المجردة مورثة مع وجود الهجرة في حق ذوي الأرحام و العصباء، إذ جائز أن يكون قوله فآتوهم نصيبهم من الوصية ولعله كانت الوصية واجبة لهؤلاء ثم نسخت الوصية والأول أظهر"^{٨٠}.

فكان من رأي إلكيا الهراسي أن الآية لا علاقة لها بالميراث وبالتالي ليس هناك نسخ.

رأي ابن العربي

وذكر ابن العربي في ذلك عدة أقوال:

^{٧٧} - (سورة النساء: ٣٣)

^{٧٨} - (سورة الأحزاب: ٦)

^{٧٩} - سورة الأنفال: ٧٢

^{٨٠} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ١/٣٣٨-٣٣٩.

١- ذكر أن ابن عباس قال مرة: كان الرجل يعاقد الرجل أيهما مات ورثه الآخر فأنزل الله تعالى: "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا".^{٨١} يعني توتوهم من الوصية جميلا وإحسانا في الثلث المأذون فيه.

٢- وتارة قال: كان المهاجرون لما قدموا المدينة حالف النبي صلى الله عليه وسلم بينهم، فكان الأنصاري يرث المهاجري، و المهاجري يرث الأنصاري فنزلت هذه الآية، ثم انقطع ذلك، فلا تواخي بين أحد اليوم.

٣- وقال ابن المسيب: نزلت في الذين كانوا يتبنون الأبناء فرد الله الميراث إلى ذوي الأرحام والعصبة، وجعل لهم نصيبا في الوصية.

واختار ابن العربي أن يكون المراد بقوله "والذين عقدت أيمانكم" ما كان من المواخاة بين المهاجرين والأنصار والتي كان بها يتم التوارث بينهما، ثم نسخت ذلك.

يقول: وقد أحكم ذلك ابن عباس في الصحيح بيانا بما رواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم برهانا، قال البخاري عن سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنه في الصحيح: "ولكل جعلنا موالى" قال: "ورثة" "والذين عقدت أيمانكم" فكان المهاجرون لما قدموا المدينة، يرث المهاجري الأنصاري دون ذوي رحمه للأخوة التي آخى بها النبي صلى الله عليه وسلم بينهم، فلما نزلت "ولكل جعلنا موالى" نسخت.^{٨٢}

ثم قال: "والذين عقدت أيمانكم" من النصر والرفادة والنصيحة، وقد ذهب الميراث، ويوصى له.^{٨٣}

فخلاصة القول أن قوله: "وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ" إما أنه لا علاقة له بالميراث أو أنه

^{٨١} - (سورة الأحزاب: ٦)

^{٨٢} - روى البخاري في صحيحه ج: ٤ ص: ١٦٧١، عن ابن عباس رضي الله عنهما "ولكل جعلنا موالى"، قال: ورثة، "والذين عاقدت أيمانكم" كان المهاجرون لما قدموا المدينة يرث المهاجر الأنصاري دون ذوي رحمه للأخوة التي آخى النبي صلى الله عليه وسلم بينهم فلما نزلت "ولكل جعلنا موالى" نسخت، ثم قال: "والذين عاقدت أيمانكم" من النصر والرفادة والنصيحة وقد ذهب الميراث ويوصى له."

^{٨٣} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٥٢٩/١.

كان قد نزل في الميراث ثم نسخ ذلك.

رأي الجصاص في التوارث بالحلف والمعاقدة

يرى الجصاص أن السبب الذي كانوا يتوارثون به في بداية الإسلام شيان:

١- الحلف والمعاقدة.

٢- التبني.

ثم اختلف المفسرون من السلف في الحلف والمعاقدة، هل كان ذلك من عادات الجاهلية فأقره الإسلام برهه من الزمن ثم نسخه، أو أنه كان بنص التنزيل؟

القول الأول:

يرى بعض السلف أن ميراث الحليف كان حكمه ثابتا في الإسلام عن طريق السمع، لا من جهة إقرارهم على ما كانوا عليه من أمر الجاهلية، ومما يدل على ذلك الروايات التالية:
قال شيان عن قتادة في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيحَهُمْ" قال: كان الرجل في الجاهلية يعاقد الرجل، فيقول: دمي دمك، وهدمي هدمك وترثني وأرثك، وتطلب بي وأطلب بك، قال فورثوا السدس في الإسلام من جميع المال، ثم يأخذ أهل الميراث ميراثهم ثم نسخ بعد ذلك، فقال الله تعالى "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ" ^{٨٤}.

وروي الحسن بن عطية عن أبيه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: "وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيحَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا" ^{٨٥}. قال: كان الرجل في الجاهلية يحلف له الرجل، فيكون تابعا له، فإذا مات صار الميراث لأهله وأقاربه، وبقي تابعه ليس له شيء، فأنزل الله تعالى "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيحَهُمْ" ^{٨٦} فكان يعطي من ميراثه.

وقال عطاء عن سعيد بن جبیر في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيحَهُمْ" وذلك أن الرجل في الجاهلية وفي الإسلام يرغب في نخلة الرجل فيعاقده فيقول: ترثني، وأرثك، وأيهما مات قبل صاحبه كان للحمي ما اشترط من مال الميت، فلما نزلت هذه الآية

^{٨٤} - (سورة الأحزاب: ٦)

^{٨٥} - (سورة النساء: ٣٣)

^{٨٦} - (سورة النساء: ٣٣)

في قسمة الميراث، ولم يذكر أهل العقد، جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا نبي الله نزلت قسمة الميراث، ولم يذكر أهل العقد، وقد كنت عاقدت رجلا فمات، فنزلت "وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ"

يقول الجصاص: "فأخبر هؤلاء السلف أن ميراث الخليف قد كان حكمه ثابتا في الإسلام عن طريق السمع، لا من جهة إقرارهم على ما كانوا عليه من أمر الجاهلية.

القول الثاني:

وقال بعضهم: لم يكن ذلك ثابتا بالسمع من طريق الشرع، وإنما كانوا مقرين على ما كانوا عليه من أمر الجاهلية، إلى أن نزلت آية الموارث فأزالت ذلك الحكم، ويدل على ذلك الآثار التالية:

ذكر الجصاص بسنده عن مجاهد في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ" قال: كان حلفاء في الجاهلية، فأمروا أن يعطوهم نصيبهم من المشورة والعقل والنصر ولا ميراث لهم.

وذكر بسنده عن عبد الله بن الزبير في قوله تعالى: "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ"^{٨٧} قال: نزلت هذه الآية في العصابات، كان الرجل يعاقد الرجل، يقول: ترتني وأرثك، فنزلت "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ"^{٨٨}.

وروى بسنده عن ابن عباس في قوله تعالى: "وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ" قال: كان الرجل يقول: ترتني وأرثك فانسختها "وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا"^{٨٩} قال: إلا أن توصوا لأوليائهم الذين عاقدوهم وصية.

يقول الجصاص: فذكر هؤلاء أن ما كان من ذلك في الجاهلية نسخ بقوله تعالى: "وَأُولُو

^{٨٧} - (سورة الأحزاب: ٦)

^{٨٨} - (سورة الأحزاب: ٦)

^{٨٩} - (سورة الأحزاب: ٦)

الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ".^{٩٠}

وإن قوله تعالى: "فآتوهم نصيبهم" إنما أريد به الوصية والمشورة والنصر من غير

ميراث.^{٩١}

اختلف أقوال العلماء في المراد بقوله تعالى "نصيبهم" حسب ما مر في الآثار الماضية، فمنهم من قال: إنه الوصية والنصرة والمشورة، ومنهم من قال: إنه الميراث. واختار الجصاص أن يكون المراد به الميراث، يقول: "وأولى الأشياء بمعنى الآية تثبيت التوارث بالحلف".

وذلك لأن قوله تعالى: "والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم" يقتضى نصيباً ثابتاً لهم، والعقل والمشورة والوصية ليست بنصيب ثابت.

وهو مثل قوله تعالى: "للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب" المفهوم من ظاهره إثبات نصيب من الميراث، كذلك قوله تعالى: "والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم" قد اقتضى ظاهره إثبات نصيب لهم استحقوقه بالمعاقدة. والمشورة يستوي فيها سائر الناس فليست إذن بنصيب، فتأويل الآية على النصيب المسمى له في عقد المحالفة أولى وأشبه بمفهوم الخطاب مما قاله الآخرون.

هل الآية منسوخة؟

فإذا كان المراد بقوله تعالى: "والذين عاقدت أيمانكم فآتوهم نصيبهم" هو إثبات التوارث بالولاء، فهل هو ثابت الحكم الآن أم أنه منسوخ؟

اختار الجصاص أنه محكم إلا أن الله ورث قبله بورثة، فإذا انعدموا استحق ميراثه وإذا وجدوا حجب بوجودهم، أما الأسباب الأخرى للميراث التي كانت في الجاهلية أو في صدر الإسلام من التبني والهجرة والمواخاة وغيرها قد نسخها الله سبحانه وتعالى، وبقي هذا السبب؛ وأورد آثار عديدة تدل على نسخ الأسباب التي ذكرناها ثم قرر.

فقال: "فجملة ما حصل عليه التوارث بالأسباب في أول الإسلام التبني والحلف والهجرة

^{٩٠} - (سورة الأحزاب: ٦)

^{٩١} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٧٥/١-٧٦.

والمواخاة، أما الحلف فقد بينا أنه جعلت القرابة أولى منه ولم ينسخ إذا لم تكن قرابة، وجائز أن يجعل له جميع ماله أو بعضه، ومن الأسباب التي عقد بها التوارث في الإسلام ولاء العتاقة والزوجية وولاء المولاة وهو عندنا يجري مجرى الحلف، وإنما يثبت حكمه إذا لم يكن وارث من ذي رحم أو عصبه".^{٩٢}

فخلاصة الكلام أن قوله تعالى: "والذين عاقدت أيمانكم" إن كان المراد به سبب التوارث سواء كان التبني أو المواخاة أو الحلف كل ذلك منسوخ بقوله تعالى: "وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض" عند ابن العربي وعند جمهور الفقهاء.^{٩٣}

وأما الحصص فيرى أن المراد به ولاء المولاة وأنه سبب للتوارث والآية ثابتة الحكم غير منسوخة. والله اعلم

المثال الرابع

قال الله تعالى: "فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَتْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ".^{٩٤}

اختلف المفسرون في نسخ الآية المذكورة وإحكامها في حق الأسير على أقوال: يرى الأئمة مالك والشافعي أن هذه الآية محكمة.

وقال أئمة الأحناف جميعاً: أن الآية منسوخة، فلا يفادي الأسير بالمال، ولا يباع السبي من أهل الحرب فيردوا حرباً، وقال أبو حنيفة: لا يفادون بأسرى المسلمين أيضاً، ولا يردون حرباً أبداً.^{٩٥}

وقال أبو يوسف ومحمد: لا بأس أن يفادي أسرى المسلمين بأسرى المشركين، وهو

^{٩٢} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الحصاص الرازي ٧٦٦/١-٧٨.

^{٩٣} - راجع المسوط، للسرخسي ج: ٣٠ ص: ٤٣.

^{٩٤} - (سورة محمد: ٤)

^{٩٥} - راجع الهداية شرح البداية، للمرغيناني ج: ٢ ص: ١٤٢.

قول الثوري والأوزاعي، وقال الأوزاعي لا بأس ببيع السبي من أهل الحرب ولا يباع الرجل إلا أن يفادي بهم المسلمون.

رأي إلكيا الهراسي وابن العربي

يرى إلكيا الهراسي أن ظاهرها يقتضي جواز فدائه بالمال وبأسرى المسلمين، لأن قوله تعالى: "فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً...." ^{٩٦} فيه بيان كيفية الجهاد، وما يجب التمسك به في محاربتهم فبين أولاً ما يجب عند لقاء الكفار، والمنعة قائمة، وهو ضرب الرقاب، لأن عند ذلك تجب هذه الطريقة، ثم بين الحكم إذا نحن أئخناهم، وكسرنا امتناعهم، فأمر أن نشدهم في الوثاق، فإما أن نمن أو نفادي. وهذا لأنه تعالى كان قد حرم الأسر بقوله تعالى: "مَا كَانَ لِئَنِّي أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّىٰ يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ... " ^{٩٧}

فأباح هذه الآية أسرهم إذا أئخناهم بالجراح وغيره، وبين أن أمرهم إلى الإمام فإن شاء من عليهم بإطلاق من غير فداء، وإن شاء فادي، وإن شاء قتل على ما يراه الأصلح للإسلام والمسلمين. ^{٩٨}

ومثله قرر أبو بكر بن العربي بأن الله سبحانه لما أمر بالقتال أولاً وعلم أن ستبلغ إلى الإئخان والغلبة بين سبحانه حكم الغلبة بشد الوثاق فيتخير حينئذ المسلمون بين المن والفداء، وبه قال الشافعي. ^{٩٩}

رأي الجصاص

ويرى الجصاص أن هذه الآية التي استدل بها القائلون لجواز الفداء، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم في أسرى بدر كلها منسوخ بما ورد من الأحكام النهائية في موضوع الجهاد

^{٩٦} - (سورة محمد: ٤)

^{٩٧} - (سورة الأنفال: ٦٧)

^{٩٨} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٣٧٣/٢.

^{٩٩} - راجع المهذب، للشيرازي ج: ٢ ص: ٢٣٦.

الواردة في سورة براءة بقوله "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُواهُمْ
وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ
رَحِيمٌ"^{١٠٠} وقد روى ذلك عن السدى وابن جريج.

وقوله تعالى "فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ
صَاغِرُونَ"^{١٠١} فتضمنت الآيات وجوب القتال للكفار حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية، والفداء
بالمال أو بغيره ينافي ذلك.

ولم يختلف أهل التفسير ونقله الآثار أن سورة براءة بعد سورة محمد صلى الله عليه
وسلم، فوجب أن يكون الحكم المذكور ناسخا للفداء المذكور في غيرها.^{١٠٢}

المثال الخامس: الوصية للورثة

قال الله تعالى: "كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"^{١٠٣}.

اختلف المفسرون في هذه الآية، هل هي محكمة في حق الوصية للورثة؟ أم أنها
منسوخة؟.

فقال قوم:

هي محكمة، وهذه الوصية واجبة، واستدلوا بما رواه ابن عمر عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال: ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين - وفي رواية ثلاث ليال - إلا

^{١٠٠} - (سورة التوبة: ٥)

^{١٠١} - (سورة التوبة: ٢٩)

^{١٠٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣/٣٩٢.

^{١٠٣} - (سورة البقرة: ١٨٠)

ووصيته مكتوبة عنده".^{١٠٤}

هكذا ذكر ابن العربي هذا القول ولم يعزه إلى أحد، والذي يظهر من أقوال العلماء أنه لم يبق أحد يقول بجواز الوصية للوارث فضلا أن يقول بوجوبها.

وقال آخرون:

هي منسوخة، وهم الذين كانوا يرون الوصية واجبة في بداية الأمر، ثم اختلف هؤلاء: فقالت جماعة منهم: جميع ما في هذه الآية من إيجاب الوصية منسوخ، منهم ابن عباس، روى الجصاص عنه في هذه الآية: "الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ".^{١٠٥}

قال: نسختها هذه الآية "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا".^{١٠٦}

وروي ابن جريح عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: "إن ترك خيرا" قال نسخ من ذلك من يرث، ولم ينسخ من لا يرث.

وروى الجصاص بسنده عن عكرمة يقول في هذه الآية "إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ"^{١٠٧} نسختها الفرائض.

وقال ابن جريح عن مجاهد كان الميراث للولد، والوصية للوالدين والأقربين فهي منسوخة.

وقالت طائفة أخرى: قد كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين، فنسخت عن من يرث وجعلت للوالدين، والأقربين الذين لا يرثون.

روي ابن جريح عن عكرمة عن ابن عباس في قوله تعالى: "إن ترك خيرا" قال نسخ من

^{١٠٤} - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٣ ص: ١٠٠٥ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده". ورواه مسلم في صحيحه ج: ٣ ص: ١٢٤٩

^{١٠٥} - (سورة البقرة: ١٨٠)

^{١٠٦} - (سورة النساء: ٧).

^{١٠٧} - (سورة البقرة: ١٨٠)

ذلك من يرث، ولم ينسخ من لا يرث. ورواه يونس والأشعث عن الحسن.
وروي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك بن يعلي في الرجل يوصي لغير ذي
القربة، وله ذو قربة ممن لا يرثه، أن ثلثي الثلث لذي القربة، وثلث الثلث لمن أوصى له.
وقال طاووس يرد كله إلى ذوي القربة، وقال الضحاك لا وصية إلا لذي قربة إلا أن
لا يكون له ذو قربة.

وقالت طائفة ثالثة: كانت الوصية في الجملة واجبة لذي القربة ولم يكن على الموصي
أن يوصي بها لجميعهم بل كان له الاختصار على الأقربين منهم، فلم تكن واجبة للأبعدين ثم
نسخت الوصية للأقربين، فبقي الأبعدون على ما كانوا من جواز الوصية لهم أو تركها.^{١٠٨}
وأثبت الجصاص أن الوصية كانت واجبة في بداية الأمر ولم تكن مندوبة كما قال
البعض، واستدل على ذلك بعدة قرائن في لفظ الآية وبالآحاد.
ويرى أبو بكر بن العربي أنها كانت واجبة ثم نسخت وبقيت مستحبة.
يقول: "والصحيح نسخها وأنها مستحبة، إلا فيما يجب على المكلف بيانه أو الخروج
بأداء عنه، وعليه يدل اللفظ بظاهره".^{١٠٩}

اختلافهم في النسخ

ثم اختلف القائلون بنسخ هذه الآية في ناسخها.
فقال بعضهم: نسختها آية الموارث قاله ابن عباس وعكرمة، وذكر ابن عباس رضي
الله عنه قوله تعالى: "لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا"^{١١٠}
وقال آخرون: نسخها ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن "لا وصية
لوارث".

أورد الجصاص الحديث المذكور بعدة أسانيد، ثم قال: "وهذا الخبر المأثور عن النبي صلى

^{١٠٨} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١/١٦٥.

^{١٠٩} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/١٠٢.

^{١١٠} - (سورة النساء: ٧).

وقد اعترض الجصاص على الإمام الشافعي باعتراضات عدة:
منها: أن الإمام الشافعي اعترف بإمكان الجمع، بين الوصية والميراث ومع ذلك يقول
نسخه بها، مع أن العلماء اشترطوا التعارض بين الناسخ المنسوخ.
ومنها: أن الإمام الشافعي استدل بحديث مرسل لمجاهد مع أن المراسيل ليست حجة
عنده.

ومنها: أن الحديث ولو تواتر لما كان ناسخا، إذ لا يجوز عنده نسخ الكتاب بالسنة،
ومن هنا ألزمه الجصاص أن تكون آية الوصية محكمة غير منسوخة الحكم عنده.^{١١٥}
ونقل إلكياهراسي اعتراضات الجصاص على الإمام الشافعي ولم يحرك تجاهها ساكنا،
لأن رأيه جواز نسخ الكتاب بالسنة كما مر.^{١١٦}

وأحكام القرآن، لإلكياهراسي ٥٩/١ .

١١٥ - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٦٦/١.

١١٦ - انظر أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٥٩/١.

الفصل الثاني
الترجيح وأثره في
اختلاف تفسير آيات الأحكام

الترجيح وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام

تناولت موضوعات هذا الفصل في مبحثين على النحو التالي:

المبحث الأول: الترجيح.

المبحث الثاني: أثر الترجيح في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

خصص المبحث الأول لبيان معنى الترجيح، وشروطه، وتناولت في المبحث الثاني أثر

الترجيح في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

المبحث الأول

الترجيح

الترجيح لغة واصطلاحا

الترجيح لغة

الترجيح من رَجَحَ الشيءَ يَرْجَحُ إذا ثَقُلَ ومنه الرجحان في الوزن، فإنه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان، وتلك الزيادة على وجه لا تقوم منها المائلة ابتداء، ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه مقصودا بنفسه في العادة، نحو الحبة في العشرة. وهذا لأن ضد الترجيح التطفيف، وإنما يكون التطفيف بنقصان يظهر في الوزن أو الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذي تثبت به المائلة على وجه لا تنعدم به المعارضة، فكذلك الرجحان يكون بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المائلة، ولا ينعدم لظهوره أصل المعارضة ولهذا لا تسمى زيادة درهم على العشرة في الجانبين رجحانا، لأن المائلة تقوم به أصلا، وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لأن المائلة لا تقوم بها عادة.^{١١٧}

الترجيح اصطلاحا

ومن هنا عرفه شمس الأئمة في الاصطلاح بأنه "عبارة عن زيادة تكون وصفا لا أصلاً".^{١١٨} وعرفه إلكيا الهراسي: بأنه إظهار الزيادة لأحد المثلين على الآخر وصفا لا أصلا، مأخوذ من رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته، ولو أفردت الزيادة على الوزن لم يقم بها الوزن في مقابلة الكفة الأخرى".^{١١٩} فيشترط وجود مماثلة يتحقق بها التعارض، ثم تظهر في أحد الجانبين زيادة على وجه لا تقوم تلك الزيادة بنفسها فيما تحصل به المعارضة أو تثبت به المائلة بين الشيتين. ويلزم من التعريفين المذكورين للترجيح أن لاتعتبر كثرة الأدلة ترجيحاً؛ لأن الزيادة

^{١١٧} - النهاية في غريب الحديث ج: ٢ ص: ١٩٨، ولسان العرب ج: ٢ ص: ٤٤٥، أصول

السرخسي ٢٤٩/٢-٢٥٠.

^{١١٨} - أصول السرخسي ٢٤٩/٢-٢٥٠.

^{١١٩} - نقله عنه في البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ٦/١٣٠.

فيها في الأصل لا في الوصف، ولم يفرق في التعريفين السابقين بين الدليل المظنون والمقطوع، فيجري على ذلك بين النوعين من الأدلة.

وعرفه إمام الحرمين: بأن الترجيح تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن.^{١٢٠}

وعرفه الزركشي: بأنه "هو تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً".^{١٢١} وفائدة القيد الأخير أن القوة لو كانت ظاهرة لم يحتج إلى الترجيح.

وعرفه بعضهم بأنه بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة عن مقابله، ليعمل بالأقوى.^{١٢٢}

بناء على هذه التعريفات يجري الترجيح بين الأدلة الظنية فقط، ولم يقيد أن يكون التغليب بالأصل أو الوصف فيصح بكثرة الأدلة أيضاً.

الاختلاف في القول به

أجمع العلماء على التمسك بالترجيح ووجوب العمل بالراجح، ونقل إجماع السلف من الصحابة على العمل بالراجح،^{١٢٣} وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلاني إنكار القول بالترجيح عن أبي عبد الله البصري الملقب بـ "جعل".

يقول إمام الحرمين ولم أر ذلك في شيء من مصنفاته مع بحثي عنها، ولعل القاضي ألزمه إنكار الراجح إلزاماً على مذهبه في إنكار الترجيح في البيئات.^{١٢٤} وقول هذا البصري مردود لأنه مسبق بالإجماع.

١٢٠ - البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي إمام الحرمين الجويني ٧٤١/٢.

١٢١ - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٠/٦.

١٢٢ - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٠/٦.

١٢٣ - راجع البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين ج: ٢ ص: ٧٤١، والمحصل، للرازي ج: ٥ ص:

١٢٤ - انظر البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي إمام الحرمين الجويني ٧٤١/٢ البحر المحيط في أصول

الفقه، للإمام الزركشي ١٣٠/٦. واستبعد الأبياري وقوع القاضي فيما نسب إليه إمام الحرمين.

شروط الترجيح

ذكر الأصوليون للترجيح شروطاً منها:

الشرط الأول:

أن الترجيح يجري بين الأدلة، فالدعاوي لا يدخلها الترجيح، وانبنى عليه أن لا يجري في المذاهب، لأنها دعاوي محضة تحتاج إلى الدليل، والترجيح بيان اختصاص الدليل بمزيد قوة، فليس هو دليلاً، وإنما هو قوة في الدليل.

وحكى عبد الجبار المعتزلي عن بعض أصحابهم دخول الترجيح فيها. وضعف بأن الترجيح ينشأ من منتهى الدليل، فإذا لم يكن دليلاً لم يثبت الترجيح.

الشرط الثاني:

أن تقبل الأدلة التي يجري فيها الترجيح التعارض في الظاهر.

الشرط الثالث:

واشترط بعضهم أن تكون هذه الأدلة ظنية، منهم الجويني والغزالي،^{١٢٥} يقول إمام الحرمين لا سبيل إلى استعماله في مسالك القطع، فإذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيح أشعرت بذهوله أو غباوته، وما يفضي إلى القطع لا ترجيح فيه، فإنه ليس بعد العلم ببيان ولا ترجيح، وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون، ولا معنى لجريانها في القطعيات".^{١٢٦}

وقال الصفي الهندي في معرض الكلام عن أدلة العقائد: "القطعي منها لا يقبل الترجيح

^{١٢٥} - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٣٩٣/٢. ومن هنا يقرر الإمام الغزالي: اعلم أن الترجيح إنما

يجري بين ظنيين لأن الظنون تفاوتت في القوة ولا يتصور ذلك في معلومين، إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض، وإن كان بعضها أحلى وأقرب حصولاً وأشد استغناء عن التأمل، بل بعضها يستغني عن أصل التأمل وهو البديهي، وبعضها غير بديهي يحتاج إلى تأمل، لكنه بعد الحصول محقق يقيني، لا يتفاوت في كونه محققاً، فلا ترجيح لعلم على علم، ولذلك قلنا إذا تعارض نصابان فاطعان فلا سبيل إلى الترجيح بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ، ولا بد أن يكون أحدهما ناسخاً".

^{١٢٦} - البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي إمام الحرمين الجويني ٧٤١/٢.

لكنه ليس مخصوصاً به بل القطعيات الشرعية أيضاً لا تقبل الترجيح".^{١٢٧}

والقطعيات سواء كانت عقلية أو نقلية، كلها لا تقبل الترجيح عند هؤلاء القوم. إلا أن بعض الأصوليين يرون أن القطعيات أيضاً تقبل الترجيح ومن هنا يصرح الزركشي وإن لم يجد نقلاً عنهم أن المفروض أن يقولوا بجريان الترجيح بين القطعيات أيضاً، يقول الزركشي: "هذا وإن أطبقوا عليه (أن لا مجال للترجيح في القطعيات) لكن سبق أن التعادل بين القطعيين ممكن في الأذهان، فهلا قيل: يتطرق الترجيح إليه، بناء على هذا التعارض كما في الأمارات".^{١٢٨}

وقد صرح بعضهم بأن القطعيات الشرعية من المتواتر يجري فيها الترجيح لكن لا باعتبار السند بل باعتبار أمور ترجع إلى المتن، يقول الإمام الرازي "فإن كانت متواترة لم يمكن ترجيح بعضها على بعض إلا بما يرجع إلى المتن".^{١٢٩}

وإلى مثل ذلك أشار شمس الأئمة السرخسي عندما قال: "وكذلك الآيتان إذا وقعت المعارضة بينهما لا تترجح إحداها على الأخرى، بل تترجح بقوة في معنى الحجة، وهو أنه نص مفسر والآخر مؤول".^{١٣٠}

ويقول السبكي والأسنوي: "لا ترجيح في القطعيين بقوة الإسناد بل يرجح بكون حكم أحدهما حظراً أو شرعياً أو مثبتاً، والآخر إباحة أو عقلياً أو نافياً أو نحو ذلك".^{١٣١}

وهذا هو الصحيح أن المتواترين من الآيات أو الأخبار مادام تقبل التعارض في الظاهر، وفي أذهان السامعين، فلا بد وأن يجري بينهما الترجيح لكن من الجهة التي تقبل ذلك وهي جهة المتن، وعلى ذلك جرى المفسرون.

١٢٧ - نقله عنه في البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٣/٦.

١٢٨ - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٢/٦.

١٢٩ - المحصول، للإمام فخر الدين الرازي ٦١٨/٥.

١٣٠ - أصول السرخسي ٢٥١/٢.

١٣١ - انظر نهاية السؤل لجمال الدين الاسنوي ١٠٢/٣ على هامش التقرير والتحبير. والإمام، للإمام

السبكي شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، للبيضاوي ٢١٥/٣.

ومن هنا لما قسم الحنفية واضح الدلالة إلى الظاهر والنص والمفسر والمحكم، وقالوا: وتظهر الفائدة عند التعارض فإن الأوضح يترجح على ما يليه، وبنوا على ذلك مسائل عدة.

الشرط الرابع:

أن يكون الترجيح بالمزية التي لا تستقل، وهل يجوز الترجيح بالدليل المستقل؟ فيه قولان:
أحدهما: نعم، كالمزية، بل أولى، فإن المستقل أقوى من غير المستقل، وهو مذهب الشافعي.

والثاني: المنع، وهو مذهب الحنفية^{١٣٢} واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني وعزاه إلى الأكثرين، لأن الرجحان وصف للدليل، والمستقل ليس وصفا له، ولأنه إن كان دونه فهو باطل لا ترجيح فيه وإن كان فوقه فهو متمسك به لا بطريق الترجيح، وإن كان مثله رجع البحث إلى الترجيح بالعدد.

ولأن الأدلة إذا تماثلت سقط الزائد، لأن أثره مثل الأول، وإلا يلزم اجتماع المثليين. والفرق بين المستقل والمزية، أن الفضلة مستغنى عنها لا اتصال لها بالدليل بخلاف الدليل، فإنه لا يمكن الاستغناء عنه.^{١٣٣}

وقد رجح الزركشي صحة الترجيح بالمستقل، وقال: إن الكثرة وصف للدليل وقال: وقول النافي: "يلزم اجتماع المثليين" ممنوع، بل التقوية ترجع إلى الترجيح بأوصاف لا بدوات، وهو كثرة النظائر، فإن ذلك وصف في الدليل، وكأنا رجحنا بالتأكيد لا بالتأسيس، لأن التأكيد يبعد احتمال المجاز.^{١٣٤}

الشرط الخامس:

أن يقوم دليل على الترجيح، وهذا الأمر يرجع إلى تقدم مرتبة الترجيح على مرتبة الجمع

١٣٢ - كتاب التقرير والتحجير لابن أمير الحاج ج: ٣ ص: ٢٣.

١٣٣ - انظر المحصول، للرازي ج: ٥ ص: ٥٣٤، وشرح الفروع على الأصول، للزنجاني ج: ١ ص:

١٣٤ - البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٨/٦.

والتوفيق، فلا ينظر إلى الجمع قبل ذلك فإذا وجد دليل على الترجيح تعين المصير إليه وهذا رأي الأصوليين عامة.

لكن الفقهاء الشافعية لا ينظرون إلى دليل الترجيح بل يشترطون أن لا يمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول، فإن أمكن ذلك تعين المصير إليه ولم يميز المصير إلى الترجيح، واختار ذلك الإمام الرازي في المحصول، وتبعه عليه شراحه ومن لخص كتابه مثل البيضاوي وشراحه من أمثال السبكي والأسنوي وغيرهما، فالجمع عندهم أولى من العمل بالترجيح.^{١٣٥}

ولما كان الجمع مقدما عند الفقهاء على الترجيح، أخذته الشيخ ابن دقيق العيد في شرح الإمام مسلماً وزاد فيه قيده ليجمع بين الرأيين، فقال: هو عندي فيما إذا كان التأويل في طريقة الجمع مقبولاً عند النفس مطمئنة به، فإن لم يكن كذلك فالأشبه تقدم رتبة الترجيح على رتبة الجمع.^{١٣٦} وإلى رأي الشيخ ابن دقيق العيد مال الزركشي فقال: "والتحقيق إنه إذا لم نجد متعلقاً سواهما، تصدى لنا الإلغاء والجمع، والأليق بالشرع الجمع، وإن وجدنا متعلقاً سواهما فالمتعلق هو المتبع وهو الظاهر من تصرف الشافعي رحمة الله عليه".^{١٣٧}

وجوه الترجيح.

كثرت وجوه الترجيح في الأخبار إلى أن أوصلها بعضهم إلى مائة وجه،^{١٣٨} لكنها تتعلق بالأخبار، وأما الآيات القرآنية فلا يجري فيها عند بعضهم الترجيح أصلاً، والقائلون بإجرائه فيها يقيدونها بما يرجع إلى المتن وإلى لفظ الآية فقط، ومن هنا لاداعي لذكر هذه الوجوه الكثيرة عند الحديث عن الترجيح بين الآيات القرآنية خوفاً للإطالة.

^{١٣٥} - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول لمحمد بن علي الشوكاني ص ٢٥٧ والبحر المحيطة

في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٣/٦.

^{١٣٦} - انظر البحر المحيطة في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٦/٦.

^{١٣٧} - البحر المحيطة في أصول الفقه، للإمام الزركشي ١٣٥/٦.

^{١٣٨} - راجع تدريب الراوي للإمام السيوطي ص: ١٩٨ - ٢٠٢، طبع المكتبة العلمية، بالمدينة المنورة،

تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.

المبحث الثاني
أثر الترجيح في
اختلاف تفسير آيات الأحكام

أثر الترجيح في اختلاف تفسير آيات الأحكام

لقد كثر الكلام في وجوه الترجيح في الأخبار، وتعددت وجهات النظر فيها، لكنها لا علاقة لها بموضوعنا — كما أشرنا إليه في آخر المبحث السابق — ولذلك سنقتصر على تناول بعض الآيات المتعارضة في الظاهر وصنيع المفسرين في ترجيح بعضها على بعض، وأثر ذلك في اختلاف التفسير، وإليك الأمثلة التالية.

المثال الأول:

المحكم يترجح على المتشابه

قال الله تعالى: "وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا".^{١٣٩}

لقد فصلنا القول في قوله "أو لامستم النساء" في مبحث القراءات إلا أننا نشير هنا إلى ما يتعلق بالترجيح.

القراءات المختلفة لآية عند المفسرين والفقهاء بمثابة الآيات، وقد اختلف القراء في قوله "لا مستم" فقرأ حمزة والكسائي بقصر لامستم في سورة النساء وفي سورة المائدة، وقرأ الباقر — وهم نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وابن عامر — بالمد فيهما، والمراد بالمد إثبات الألف بعد اللام وبالقصر حذفها.^{١٤٠}

وهاتان القراءتان وإن كانت كل واحدة منهما تختمل أن يكون معناها "الجماع"

^{١٣٩} - (سورة النساء: ٤٣)

^{١٤٠} - سراج القاري صفحة ١٩٢. وانظر الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٥/٢٢٣.

وقال ابن الجزري في النشر: {لامستم} (سورة النساء: ٤٣) هنا و«المائدة» فقرأ حمزة والكسائي وتحلف بغير ألف فيهما وقرأ الباقرن فيهما بالألف.

يقول الشاطبي في حرز الأمان ووجه التهاني

ولا مستم اقصر تحتها وبها شفا ورفع قليل منهم النصب كللا

قال في شرحه سراج القاري "أمر للمشار إليهما بالشين من شفا وهما حمزة والكسائي بقصر لا مستم بهذه

السورة وبالي تحتها يعني المائدة، فتعين للباقرين القراء بالمد فيهما والمراد بالمد إثبات الألف بعد اللام وبالقصر حذفها".

ويمكن أن يكون معناها الجس باليد، لكن قراءة "لامستم" ظاهرة في معنى الجماع وقراءة "لمستم" ظاهرة في معنى الجس باليد، فتعارضت القراءتان وهما بمثابة الآيتين ولذلك تعين الترجيح بينهما.

وجه ترجيح "لامستم" على "لمستم"

يرى أبو بكر الجصاص أن قراءة "لامستم" لا تحتمل إلا معنى "الجماع" وقراءة "لمستم" تحتمل معنى الجماع وتحتمل معنى الجس باليد، وما لا يحتمل إلا معنى واحد، فهو محكم وما يحتمل أكثر من معنى فهو متشابه، والمحكم قاض على المتشابه.^{١٤١}

ترجيح "لمستم" عند ابن العربي.

وقد رجح أبو بكر بن العربي أن يكون المراد به الجس باليد الذي هو ظاهر معنى "لمستم" وذلك لأن حملة على معنى الجماع الذي هو ظاهر معنى "لامستم" يؤدي إلى التكرار لأن قوله: "ولا جنبا" أفاد الجماع، وأن قوله تعالى: "أو جاء أحد منكم من الغائط" أفاد الحدث، وأن قوله "أو لمستم" أفاد اللمس والقبيل، فصارت ثلاث جمل لثلاثة أحكام، وهذا غاية

^{١٤١} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٧٢/٢، يقول "ودليل آخر على ما ذكرنا من معنى الآية وهو أنها قد قرئت على وجهين أو لامستم النساء ولمستم فمن قرأ أو لامستم فظاهره الجماع لا غير لأن المفاعلة لا تكون إلا من اثنين إلا في أشياء نادرة كقولهم قاتله الله وحاراه وعافاه الله ونحو ذلك وهي أحرف معدودة لا يقاس عليها أغيرها والأصل في المفاعلة أنها بين اثنين كقولهم قاتله وضاربه و سألته وصالحه ونحو ذلك وإذا كان ذلك حقيقة اللفظ فالواجب حملة على الجماع الذي يكون منهما جميعا ويدل على ذلك أنك لا تقول لامست الرجل ولا مست الثوب إذا مسسته بيدك لانفرادك بالفعل فدل على أن قوله أو لامستم بمعنى أو جامعتم النساء فيكون حقيقته الجماع.

وإذا صح ذلك وكانت قراءة من قرأ أو لمستم يحتمل اللمس ويحتمل الجماع وحب أن يكون ذلك محمولا على مالا يحتمل إلا معنى واحدا لأن مالا يحتمل إلا معنى واحدا فهو المحكم وما يحتمل معنيين فهو المتشابه وقد أمرنا الله تعالى بحكم المتشابه على المحكم ورده إليه بقوله هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب الآية فلما جعل المحكم أما للمتشابه فقد أمرنا بحمله عليه وذم متبوع المتشابه باقتضاره على حكمه بنفسه دون رده إلى غيره بقوله فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه.

فثبت بذلك أن قوله أو لمستم لما كان محتملا للمعنيين كان متشابهما وقوله أو لامستم لما كان مقصورا في مفهوم اللسان على معنى واحد كان محكما فوجب أن يكون معنى المتشابه مبينا عليه".

في العلم والإعلام، ولو كان المراد باللمس الجماع لكان تكراراً، وكلام الحكيم يتنزه
عنه. ١٤٢

المثال الثاني:

الحظر أولى من الإباحة

قال الله تعالى "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... إلى قوله... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ
الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا".^{١٤٣}

ومن الجمع بين الأختين الجمع بينهما في الوطء بملك اليمين، وقد تعارضت في ذلك
الآيات، فيدل قوله تعالى "وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ" على تحريم الجمع بينهما مطلقاً، فالجمع
بينهما في الوطء بملك اليمين داخل فيه، ويبيح قوله تعالى: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُكُمْ".^{١٤٤} الجمع بينهما في ملك اليمين ومن هنا حصل الخلاف بين الصحابة في ذلك.

فروي عن عثمان وابن عباس رضي الله عنهما أنهما أباحا ذلك، وقالوا: أحلتها آية
وحرمتها آية.^{١٤٥}

"أحلتها آية" يعنون به قوله تعالى "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"^{١٤٦}
وقوله: "حرمتها آية" قوله تعالى: "وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ".

الترجيح

وقد روي الجصاص عن الشعبي أنه قال سئل علي رضي الله عنه عن ذلك، فقال:

^{١٤٢} - راجع أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١/٥٦٤.

^{١٤٣} - (سورة النساء: ٢٣)

^{١٤٤} - (سورة النساء: ٢٤)

^{١٤٥} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٢/١٣٠.

^{١٤٦} - (سورة النساء: ٢٤)

أحلتها آية وحرمتها آية، فإذا أحلتها آية وحرمتها آية فالحرام أولى.
وهذا الذي أشار إليه علي بن أبي طالب من وجه الترجيح جعله الحنفية وجها أساسيا
من وجوه الترجيح، فقالوا: إن الحظر والإباحة إذا اجتمعا، فالحظر أولى إذا تساوى سببهما،
وكذلك يجب أن يكون حكم الحظر والإباحة في الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم.
ويقول الجصاص "ومما يدل على أن التحريم أولى لو تساوت الآيتان في إيجاب حكمهما
أن فعل المحظور يستحق به العقاب، وترك المباح لا يستحق به العقاب، والاحتياط الامتناع مما
لا يأمن استحقاق العقاب به".^{١٤٧}

وقد زال الخلاف بعد ذلك بترجيح باعث الحظر على باعث الإباحة، وحصل الإجماع
على تحريم الجمع بين الأختين بالوطء في ملك اليمين.
والترجيح بين الآيات لم يكن له كبير أثر في اختلاف التفسير، لأن من النادر الترجيح
بين الآيات بحيث يؤدي إلى الاختلاف، لأن ما يتم فيه الترجيح أغلبها متفق عليه مثل ترجيح
عبارة النص على الإشارة والافتضاء، أو ترجيح المحكم والمفسر على النص والظاهر وغير ذلك،
ولذلك نكتفي بهذين المثالين في هذا الصدد.

^{١٤٧} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٣١/٢.

الفصل الثالث

الجمع أو التوفيق وأثره

في اختلاف تفسير آيات الأحكام

المبحث الأول

الجمع أو التوفيق بين النصوص

الجمع أو التوفيق بين النصوص

وقد مر قبل ذلك في مبحث الترجيح أن الجمع والتوفيق بين النصوص يأتي بعد مرتبة الترجيح عند عامة الأصوليين والفقهاء الحنفية، إلا أن الفقهاء الشافعية مشوا على تقديم الجمع على الترجيح في النصوص المتعارضة وتابعهم على ذلك الإمام الرازي ومن تبعه من الأصوليين مثل البيضاوي الأسنوي والسبكي.^{١٤٨}

وقرروا دليل هذا المذهب بأن الدليلين إذا تعارضا فالعمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما دون الثاني، لأن دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة لدلالته على كل مفهومه، ودلالته على كل مفهومه دلالة أصلية، إذا عملنا بكل واحدة منهما بوجه دون وجه، فقد تركنا العمل بالدلالة التبعية، وإذا عملنا بأحدهما دون الثاني فقد تركنا العمل بالدلالة الأصلية، ولا شك أن الأول أولى، فثبت ان العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه أولى من العمل بأحدهما من كل وجه دون الثاني.^{١٤٩}

ويرى جمهور الأصوليين أنه إذا قام دليل على ترجيح أحد الدليلين على الآخر، لا يبقى الآخر دليلا في الحقيقة ليلزم العمل به، فإذا لم يبق دليلا لم يبق داعيا إلى الجمع بينهما.

طرق الجمع بين الأدلة المتعارضة

طرق الجمع بين الأدلة عند الجمهور

ذكر الجمهور أن وجوه الجمع بين النصوص المتعارضة ثلاثة:

أحدها: أن يتبعض حكم كل واحد من الدليلين بأن يكون قابلا للتبعيض، فيعض بأن يثبت بعضه دون بعض، وعبر الإمام الرازي عن هذا النوع بالاشتراك والتوزيع، ومن أمثله دار بين اثنين تداعياها وهي في يدهما فإنها تقسم بينهما نصفين؛ لأن ثبوت الملك قابل للتبعيض فيتبعض.

الثاني: أن يتعدد حكم كل واحد من الدليلين أي أن يقتضي كل واحد من الدليلين

^{١٤٨} - الإجماع شرح المنهاج (المنهاج، للبيضاوي)، للسبكي ج: ٣ ص: ١٩٩، ونهاية السؤل شرح

منهاج الرصؤل، للأسنوي ١٦٧/٣ وبعدها.

^{١٤٩} - المحصول، للإمام فخر الدين الرازي ٥/٥٤٢.

أحكاما متعددة فيحمل كل واحد منهما على بعض تلك الأحكام.

ومثاله ما روي أن أعرابيا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني رأيت الهلال، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم، قال: فأذن في الناس يا بلال فليصوموا غدا".^{١٥٠}

فهذا الخبر يقتضي ثبوت رمضان بشهادة الواحد، ويترتب عليه وجوب الصوم، وحلول الدين المؤجل، ووقوع الطلاق والعتاق المعلقين به، وهو معارض للقياس فإنه يقتضي عدم ثبوته بقول الواحد كما في سائر الشهود، ويترتب على عدم ثبوته عدم ترتب شيء مما ذكرناه، فيحمل الأول على وجوب الصوم، ويحمل القياس على عدم حلول الأجل والطلاق والعتاق، وهذا قد صرح به القاضي الحسين والبعثي.

الثالث: أن يكون كل واحد من الدليلين عاما أي مثبت الحكم في موارد متعددة فتوزع، ويحمل كل واحد منهما على بعض أفرادها.

ومثاله ما روي عن زيد ابن خالد الجهني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ألا أخيركم بخير الشهداء الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها".^{١٥١}

وحديث عن عمران ابن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم إن من بعدهم قوما ما يشهدون ولا

^{١٥٠} - قال الحافظ في تلخيص الحبير ج: ٢ ص: ١٨٧: حديث ابن عباس "أن أعرابيا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال إني رأيت الهلال، فقال أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم. قال: أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال: نعم. قال: فأذن في الناس يا بلال أن يصوموا غدا".

أصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان والدارقطني والبيهقي والحاكم من حديث سماك عن عكرمة عنه قال الترمذي روي مرسلا وقال النسائي إنه أولى بالصواب وسماك إذا تفرد بأصل لم يكن حجة".

وانظر المنتقى لابن الجارود ج: ١ ص: ١٠٣ والمستدرک علی الصحیحین ج: ١ ص: ٥٨٦ بأكثر من سند، وسنن الترمذي ج: ٣ ص: ٧٤ وقال أبو عيسى الترمذي: "حديث ابن عباس فيه اختلاف وروي سفيان الثوري وغيره عن سماك عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا وأكثر أصحاب سماك روي عن سماك عن عكرمة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا". وسنن أبي داود ج: ٢ ص: ٣٠٢.

^{١٥١} - صحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٣٤٤ في "باب بيان خير الشهود".

فيحمل الأول على حقوق الله تعالى والثاني على حقوق العباد ومن أمثلته أيضا قوله صلى الله عليه وسلم: "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" ١٥٣ مع ما روي "أنه صلى الله عليه وسلم كان يدخل على بعض أزواجه فيقول: هل من غداء؟ فإن قالوا: لا، قال: إني صائم" ويروي "أبي إذن أصوم" ١٥٤ فيقتصر على الأول — وإن كان عاما في كل صوم — على صوم الفرض، ويحمل الثاني على صوم النفل.

١٥٢ - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٣ ص: ١٣٣٥ في "كتاب فضائل الصحابة" باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم". عن عمران بن حصين رضي الله عنهما يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثا، ثم إن بعدهم قرما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤمنون، وينذرون ولا يوقون، ويظهر فيهم السمن". و صحيح مسلم ج: ٤ ص: ١٩٦٤.

١٥٣ - قال الحافظ ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ج: ١ ص: ٢٧٥ في رواية أبي داود والترمذي "من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له" ولفظ ابن ماجه "لا صيام لمن لم يفرضه من الليل" وللنسائي مثلها.

وإسناده صحيح إلا أنه اختلف في رفعه ووقفه، وصوب النسائي وقفه ومنهم من لم يذكر فيه حفصة وقد أخرجه مالك عن نافع عن ابن عمر موقوفا وعن الزهري عن حفصة موقوفا، وقال أبرحتم روى عن حفصة قوفا وهو عندي أشبه، وأخرجه الدارقطني عن عائشة بلفظ "من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له" وهذا ضعفه ابن حبان بعبدالله بن عباد وأخرج عن ميمونة بنت سعد بلفظ "من أجمع الصوم من الليل فليصم ومن لم يجمعه فلا يصم" وفيه الواقدي".

وانظر صحيح ابن خزيمة ج: ٣ ص: ٢١٢، وسنن الترمذي ج: ٣ ص: ١٠٨ في "باب ما جاء لا صيام لمن لم يعزم من الليل"، وسنن أبي داود ج: ٢ ص: ٣٢٩، سنن النسائي (المجتبى) ج: ٤ ص: ١٩٦.

١٥٤ - صحيح مسلم ج: ٢ ص: ٨٠٨، عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم يا عائشة! هل عندكم شيء؟ قالت: فقلت يا رسول الله ما عندنا شيء، قال فإني صائم قالت فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأهديت لنا هدية أو جاءنا زور، قالت: فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قلت: يا رسول الله أهديت لنا هدية أو جاءنا زور، وقد حبات لك شيئا، قال: ما هو؟ قلت: حيس، قال: هاتيه، فجئت به فأكل، ثم قال قد كنت أصبحت صائما.

قال طلحة فحدثت مجاهدا بهذا الحديث، فقال ذلك بمنزلة الرجل يخرج الصدقة من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها".

ومنها: قوله تعالى: "فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُواهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلٌّ مَرْصِدٌ"^{١٥٥} مع قوله في آية أخرى "حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"، فظاهر الأولى وضع السيف فيهم حتى ينفقوا، وظاهر الآية الثانية يقتضي جواز أخذ الجزية من أصناف الكفار.^{١٥٦}

وجوه الجمع بين الأدلة عند الحنفية

وأشار الحنفية إلى المخلص من التعارض فمنها ما يرجع إلى النسخ ومنها ما يرجع إلى الترجيح ومنها ما يرجع إلى الجمع بين الأدلة فالذي يرجع إلى الجمع هو:

١- المخلص باعتبار الحكم: بأن يجعل أحد الدليلين على غير ما حمل عليه الآخر بحيث ما يثبت أحدهما غير ما يثبت الآخر، فيجمع بينهما، فيندفع التعارض مثل التعارض في قوله تعالى: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم" وقوله عز وجل: "لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان".

فالآية الأولى توجب المواخذه في اليمين الغموس لأنها من الأيمان المكسوبة بالقلب، والآية الثانية لا توجب المواخذه في اليمين الغموس لأنها ليست منعقدة.

ومن هنا جمع الأحناف بين الآيتين بأن حمل المواخذه في الآية الأولى على المواخذه الأخروية، وفي الآية الثانية على المواخذه الدنيوية، فلما اختلف الحكم اندفع التعارض.

٢- المخلص الثاني باعتبار اختلاف الحال، بأن يجعل أحد الدليلين على حال والآخر على حال أخرى، مثل التعارض بين قراءتي التشديد والتخفيف في قوله تعالى: "ولا تقربوهن حتى يطهرن" فإن قراءة التشديد تقتضي الاغتسال وقراءة التخفيف تقتضي انقطاع الدم لجواز قربان الحائض.

ومن هنا حمل الحنفية كلا من القراءتين على حالتين، فحملوا قراءة التشديد على حال انقطاع الدم في أقل من عشرة أيام وحملوا قراءة التخفيف على أكثر مدة الحيض، فإذا انقطع دم

^{١٥٥} - سورة التوبة: ٥.

^{١٥٦} - انظر التبصرة، للشيرازي ج: ١ ص: ١٦١ والمحصل، للإمام الرازي ج: ٥ ص: ٥٤٣ والإمحاء شرح المنهاج (المنهاج، للبيضاوي)، للسبكي ج: ٣ ص: ٢١١ المسودة ج: ١ ص: ١٢٧ وشرح المنهاج، للاستنوي ١٨٥/٣-١٩١ على هامش التقرير والتحرير.

الحيض لأكثر مدة الحيض جاز قربانها. ^{١٥٧}

وقد ذكر الأصوليون بالتفصيل كيفية الجمع بين الألفاظ الدالة على الأحكام مثل العام والخاص وغيرهما، فذكروا أن الجمع يتم بالطرق التالية:

١- الجمع بين العامين بحمل كل على البعض، أو حمل كل واحد على قيد مختلف عن قيد الآخر.

٢- الجمع بين الخاصين بحمل كل واحد منهما على قيد دون قيد صاحبه أو حمل أحدهما على المجاز والأخرى على الحقيقة.

٣- الجمع بين العام والخاص، بحمل الخاص على مدلوله والعمل بالعام بما وراء الخاص، وهذا ليس من قبيل ترجيح الخاص على العام. ^{١٥٨}

^{١٥٧} - انظر أصول السرخسي ١٨/٢ فما بعدها وأصول البيهقي مع الكشف ٣/٨٩-٩١.

^{١٥٨} - التقرير والتجسير لابن أمير الحاج شرح التحرير لكمال بن الهمام ٣/٤ وانظر فواتح الرحموت ٢/

١٩٤. يقول كمال بن الهمام وشارحه "والجمع في العامين بحمل كل على بعض) كاقتلوا المشركين، لا تقتلوا المشركين ولا مرجح يعمل الأول على الحربيين، والثاني على الذميين. (أو) على (القيد) أي على قيد. غير قيد الآخر كإذا لم يكونوا ذمة في الأول، وإذا كانوا ذمة في الثاني. (وكذا) الجمع (في الخاصين) بحمل كل على قيد غير الآخر، (أو) بحمل أحدهما على المجاز والآخر على الحقيقة، (وفي العام والخاص، ولا مرجح للعام) على الخاص) موجود (كإخراج من تحريم، ولا الخاص) أي ولا مرجح له على العام موجود (كمن إباحت) أي إخراج منها، (فيالخاص) أي فالعمل به (في محله) أي الخاص نفسه (والعام) أي والعمل به (فيما سواه) أي سوى محل الخاص".

المبحث الثاني
أثر الجمع في اختلاف
تفسير آيات الأحكام

أثر الجمع في اختلاف تفسير آيات الأحكام

قد لا يكون هناك كبير خلاف بين المفسرين في القواعد النظرية للجمع بين الآيات إلا أنهم يختلفون في التطبيق وبناء عليه يختلفون في التفسير. ولنترك هذه القواعد النظرية لنرى تطبيقها لدى المفسرين، وأثرها في اختلاف التفسير، في الأمثلة التالية:

المثال الأول: الجمع بين العامين

قال الله تعالى "الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ" ^{١٥٩} وقوله تعالى "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦٠}.

فقد روي عن ابن عمر أنه كان يكره نساء الكنانيات الذميات روي الجصاص بسنده عنه أنه كان لا يرى بأساً بطعام أهل الكتاب، ويكره نكاح نسائهم. وروي بسنده عن نافع عن ابن عمر أنه كان إذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية قال: إن الله حرم المشركات على المسلمين، ولا أعلم من الشرك شيئاً أعظم من أن تقول رها عيسى بن مريم أو عبد من عبيد الله.

وقال ميمون بن مهران: قلت: لابن عمر إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب، أفنكح نسائهم ونأكل من طعامهم؟ قال: فقرأ عليّ آية التحليل وآية التحريم، قال: إني أقرأ ما تقرأ، أفنكح نسائهم ونأكل طعامهم؟ قال: فأعاد عليّ آية التحليل وآية التحريم. والمراد بآية التحليل "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" وبآية التحريم "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦١}.

فلما رأى ابن عمر رضي الله عنه عموم الآيتين، إحداهما تقتضي حرمة نكاح الكنانيات

١٥٩ - (سورة المائدة: ٥)

١٦٠ - (سورة البقرة: ٢٢١)

١٦١ - (سورة البقرة: ٢٢١)

والأخرى تبيحها فتعارضت عليه، وذهب مرة إلى كراهة نكاحهن بأن جعل آية التحريم قاضية على آية التحليل.

الجمع بين الآيتين عند الجمهور

وقال عامة السلف وفقهاء الأمصار بجواز نكاح الذميات ولم يختلفوا في ذلك، وجمعوا بين هذه الآيات المتعارضة بأن حملوا كل واحد من العامين على معنى دون معنى الآخر، فقالوا: المراد بالمشركات غير أهل الكتاب، وهن المراد بآية التحريم، والمراد بآية التحليل الكتابيات فقط.

وقد روي ذلك عن غير واحد من السلف فقد روي الجصاص بسنده عن حماد قال: سألت سعيد بن جبير عن نكاح اليهودية والنصرانية قال: لا بأس، قال: قلت: فإن الله تعالى قال: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦٢} قال: أهل الأوثان والمجوس. يرى الجصاص في الجمع بين الآيتين أن قوله تعالى: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦٣} لا يخلو من أحد معنيين:

إما أن يكون إطلاقه مقتضيا لدخول الكتابيات فيه.

أو مقصورا على عبدة الأوثان غير الكتابيات.

فإن كان إطلاق اللفظ يتناول الجميع، فإن قوله: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" يخصه، ويكون قوله تعالى: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦٤} مرتبا عليه، لأنه متى أمكننا استعمال الآيتين على معنى ترتيب العام على الخاص وجب استعمالهما، ولم يجز لنا نسخ الخاص بالعام إلا بيقين.

فجمع بين الآيتين بأن جعل الخاص من بينهما قاضيا على العام.

وأشار إلى وجه آخر وهو حمل كل واحدة من الآيتين على معنى غير معنى الأخرى

^{١٦٢} - (سورة البقرة: ٢٢١)

^{١٦٣} - (سورة البقرة: ٢٢١)

^{١٦٤} - (سورة البقرة: ٢٢١)

وذلك بأن قوله: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦٥} إنما يتناول إطلاقه عبدة الأوثان، فقوله تعالى "والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم" ثابت الحكم، إذ ليس في القرآن ما يوجب نسخه. ^{١٦٦} فسبب الخلاف إذاً هو ترجيح ابن عمر لجانب الحظر من بين الآيتين، والجمع بين الآيتين عند الجمهور بالصورة التي ذكرت.

الجمع بين الآيتين عند الإمام الشافعي

وقد جمع الإمام الشافعي بين الآيتين بتخصيص "المحصنات من الكتابيات" وهن الحرائر عنده من المشركات في قوله تعالى: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ". يقول إلكيا الهراسي "قوله تعالى: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" يدل على جواز نكاح الكتابيات، وقوله: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦٧} يمنع نكاح النصرى، فإذا لم يكن بد من إعمالهما صار الشافعي إلى تحريم الأمة الكتابية أخذاً من قوله تعالى: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ" ^{١٦٨} وأباح نكاح الحرة الكتابية بقوله: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" والجمع بينهما أولى من تعطيل أحدهما. ^{١٦٩} فأباح نكاح الحرائر من الكتابيات دون الإماء، وتوصل إلى ذلك بالجمع بين الآيتين المذكورتين.

المثال الثاني: نكاح الكتابيات الحريات

فإن عموم قوله سبحانه وتعالى: "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" يقتضي إباحة نكاح الكتابيات سواء كن ذميات أو حريات.

^{١٦٥} - (سورة البقرة: ٢٢١)

^{١٦٦} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الحصاص الرازي ٢/٣٢٤-٣٢٥.

^{١٦٧} - (سورة البقرة: ٢٢١)

^{١٦٨} - (سورة البقرة: ٢٢١)

^{١٦٩} - انظر أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٢/٢٩.

وقوله سبحانه وتعالى: "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ"^{١٧٠} يقتضي عدم جواز نكاح الحرييات منهن، وذلك لأن قوله "حاد الله" يراد به أهل الحرب لأنهم في حد غير حدنا، والنكاح من أسباب المودة كما قال الله تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ"^{١٧١}.

ومن هنا اختلفوا في رفع هذا التعارض فحصل ابن عباس رضي الله عنه آية تحريم الحرييات قاضية على آية التحليل التي هو قوله تعالى "وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ" فخصص بها هذه الآية، وحرّم نكاح الكنايات الحرييات. وفرق بعضهم في حكم الآيتين فكرهوا نكاح الحرييات، وأباحوا نكاح غيرهن من غير كراهة.

يقول الجصاص: "وهذا عندنا إنما يدل على الكراهة، وأصحابنا يكرهون مناكحات أهل الحرب من أهل الكتاب"^{١٧٢}.

ويرى إلكيا الهراسي أن ابن عباس جمع بين الآيتين بحملهما على حالين وذلك أن المنع من نكاحهن عند مخالفة أهل الحرب سياسة وإن كان نكاحهن جائزا في الأحوال العادية، مثل البيع والشراء والهبة وغيرها.

يقول: وحكى عن ابن عباس: أنه لم يجوز نكاح الكنايات إذا كن حرييات لقوله تعالى: "قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ"^{١٧٣}.

١٧٠ - (سورة المجادلة: ٢٢)

١٧١ - (سورة الروم: ٢١)

١٧٢ - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٣٢٦/٢.

١٧٣ - (سورة التوبة: ٢٩)

وقال: "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ".^{١٧٤}
 والنكاح يوجب المودة، لقوله تعالى "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا
 وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ".^{١٧٥}
 ويجوز أن يكون ذلك عند مخالفتهم على معنى التشدد عليهم فيما أوجبه الدين وإلا
 فيجوز شراء الأشياء وبيعها منهم، وإن كانت الهبة سبب المودة".^{١٧٦}

المثال الثالث: الحكم بين أهل الكتاب

لقد وردت في الحكم بين أهل الكتاب عدة آيات يظهر فيها التعارض في بادي الرأي.
 ١- قال الله تعالى: "فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ
 يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ".^{١٧٧} فهذه الآية تدل
 على أن الإمام مخير بين الحكم والإعراض عنهم إذا ارتفعوا إليه.
 ٢- وقال الله تعالى: "وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ
 يَفْتُنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ
 وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ".^{١٧٨} وهذه الآية فيها أمر بالحكم بينهم بما أنزل الله.
 ٣- وقال الله تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ".^{١٧٩} فقد
 أوجبت هذه الآية أيضاً الحكم بينهم بما أنزل الله.
 فلما توجه العلماء إلى رفع هذا التعارض اختلفت وجهات نظرهم. فمنهم من أثبت

^{١٧٤} - (سورة المجادلة: ٢٢)

^{١٧٥} - (سورة الروم ٢١)

^{١٧٦} - أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي ٣٠/٢-٣١.

^{١٧٧} - (سورة المائدة ٤٢)

^{١٧٨} - (سورة المائدة ٤٩)

^{١٧٩} - (سورة المائدة: ٤٤)

النسخ، ومنهم من رجح ومنهم من جمع بين هذه الآيات.

القائلون بنسخ التخيير

فقال قوم: إن آية التخيير منسوخة، ومن قال بذلك ابن عباس رضي الله عنهما.
روي سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "آيتان
نسختنا من سورة المائدة، آية القلائد، وقوله تعالى "فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ" فكان
رسول الله محمداً إن شاء حكم بينهم أو أعرض عنهم، فردهم إلى أحكامهم حتى نزلت "وَأَنْ
أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ" فأمر رسول الله أن يحكم بينهم بما أنزل الله
في كتابه.

وروي عثمان بن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله: "فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ
أَعْرِضْ عَنْهُمْ" قال: "نسخها قوله: "وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ".
وروي عن مجاهد وعكرمة مثل قول ابن عباس في نسخ آية التخيير.
يقول الجصاص: "فذكر هؤلاء أن قوله: "وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ
أَهْوَاءَهُمْ" ناسخ للتخيير المذكور في قوله تعالى: "فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ"
ومعلوم أن ذلك لا يقال من طريق الرأي، لأن العلم بتواريخ نزول الآي لا يدرك من طريق
الرأي والاجتهاد، وإنما طريقه التوقيف".^{١٨٠}

القائلون بالتخيير

وقال بعضهم: إنهم إذا ارتفعوا إلينا فإن شاء الحاكم حكم بينهم، وإن شاء أعرض
عنهم، ومن أخذ بالتخيير الشعبي والحسن وإبراهيم النخعي رواية عنه، وقد روي عن الحسن
أيضاً ما يخالف التخيير فقد قال: خلوا بين أهل الكتاب وبين حاكمهم، وإذا ارتفعوا إليكم،
فأقيموا عليهم ما في كتابكم.^{١٨١}

وقد اختار ابن العربي القول بالتخيير وعزاه إلى المالكية، يقول: "وجملة الأمر أن أهل

^{١٨٠} - أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٣٥/٢.

^{١٨١} - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ٤٣٤/٢.

الكتاب مصالحو، وعمدة الصلح ألا يعرض لهم في شيء، وإن تعرضوا لنا ورفعوا أمرهم إلينا، فلا يخلو أن يكون ما رفعوه ظلماً لا يجوز في شريعة، أو مما تختلف فيه الشريعة، فإن كان مما لا تختلف فيه الشرائع كالغصب والقتل وشبهه لم يمكن بعضهم من بعض فيه، وإذا كان مما تختلف فيه الشرائع ويحكموننا فيه ويتراضوا بحكمنا عليهم فيه، فإن الإمام مخير إن شاء أن يحكم بينهم حكم وإن شاء أن يعرض عنهم أعرض، قال ابن القاسم: والأفضل له أن يعرض عنهم".^{١٨٢}

ويرى ابن العربي أنه لم يصرح القائلون بالتخيير أن قوله تعالى "وأن احكم بينهم بما أنزل الله" منسوخ، وإنما نقل مذهبهم من غير ذكر النسخ، إلا أن رواية عن مجاهد تدل على أن آية التخيير ناسخة للآية التي توجب الحكم بينهم، فقد روي منصور عن الحكم عن مجاهد أن قوله "ومن لم يحكم بما أنزل الله" نسخها ما قبلها "فاحكم بينهم أو أعرض عنهم".

وقد روي عن مجاهد عكس ذلك كما مر، فيكون ذلك ترجيحاً منهم لآية التخيير، ولا يكون حكماً على الآية بالنسخ.

الجمع بين هذه الآيات

وقد جمع الجصاص بين الآيتين بأن حمل كل آية على حالة، فيرى أن حكم التخيير قبل أن تعقد لهم ذمة ويدخلوا تحت أحكام الإسلام، فلما أمر الله بأخذ الجزية منهم وجرت عليهم أحكام الإسلام أمر بالحكم بينهم بما أنزل الله، فيكون حكم الآيتين جميعاً ثابتاً، التخيير في أهل العهد الذين لا ذمة لهم ولم يجر عليهم أحكام المسلمين كأهل الحرب إذا هادنهم المسلمون، وإيجاب الحكم بما أنزل الله في أهل الذمة الذين يجري عليهم أحكام المسلمين.

ويرى الجصاص أن ابن عباس صرح بذلك، فإنه روي بسنده عنه أن الآية التي في المائة قول الله تعالى "فاحكم بينهم أو أعرض عنهم" إنما نزلت في الدية بين بني قريظة وبين بني النضير، وذلك أن بني النضير كان لهم شرف يدون دية كاملة، وأن بني قريظة يدون نصف الدية، فتحاكموا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله ذلك فيهم، فحملهم رسول الله على الحق في ذلك فجعل الدية سواء".

ومعلوم أن بني قريظة والنضير لم تكن لهم ذمة قط، وقد أجلي النبي صلى الله عليه وسلم بني النضير وقتل بني قريظة، ولو كان لهم ذمة لما أجلاهم ولا قتلهم، وإنما كان بينه

^{١٨٢} - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ١٢٣/٢.

وبينهم عهد وهدنة فنقضوها.

فأخبر ابن عباس أن آية التخيير نزلت فيهم، فجائز أن يكون حكمها باقيا في أهل الحرب من أهل العهد وحكم الآية الأخرى في وجوب الحكم بينهم. بما أنزل الله، ثابتا في أهل الذمة فلا يكون فيها نسخ".

ومن هنا اختار الحنفية أن أهل الذمة محمولون في البيوع والمواريث وسائر العقود على أحكام الإسلام كالمسلمين إلا في بيع الخمر والخنزير، فإن ذلك جائز فيما بينهم. وأهم ممنوعون من التعامل بالربا وأكل المال بالباطل، وأهم لا يرجمون لعدم الإحصان.

واختلفوا في مناكلتهم فيما بينهم: فقال أبو حنيفة هم مقرون على أحكامهم لا يعترض عليهم فيها، إلا أن يرضوا بأحكامنا، فإذا تراضيا حملهما على أحكام الإسلام إلا في النكاح بغير شهود والنكاح في العدة فإنه لا يفرق بينهم.

وقال أبو يوسف يحملون على أحكامنا وإن أبوا إلا في النكاح بغير شهود نجيزه إذا

تراضوا بها. ١٨٣

وقال مالك: — كما مر — أن الحاكم مخير إذا اختصموا إليه بين أن يحكم بينهم بحكم الإسلام أو يعرض عنهم فلا يحكم بينهم.

وكان سبب هذا الخلاف في التفسير اختلاف وجهات النظر في رفع هذا التعارض.

المثال الرابع: ذبائح أهل الكتاب

ورد في الذبائح آيات تظهر في بادي الرأي متعارضة وهذه الآيات هي:

- "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ

بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ". ١٨٤

- "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْ

أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ". ١٨٥

١٨٣ - أحكام القرآن، لأبي بكر الحصاص الرازي ٤٣٦/٢.

١٨٤ - (سورة البقرة: ١٧٣)

١٨٥ - (سورة الأنعام: ١٢١)

- "النِّوْمُ أَحِلُّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ" ١٨٦

فإن الآية الأولى تقتضي حرمة ما أهل به لغير الله فما يذبحه النصارى باسم المسيح يكون حراماً، وتقتضي الآية الثانية حرمة ما لم يذكر اسم الله عليه.
والآية الثالثة تقتضي حل طعامهم مطلقاً، والمراد بالطعام في هذه الآية ذبائحهم، فكل ما يذبحه الكفاي حلال سواء أهل به لله أو لغير الله.

ولما نظر المفسرون والفقهاء في رفع هذا التعارض اختلفت وجهات نظرهم: فمنهم من خصص ذبائح أهل الكتاب من قوله "وما أهل به لغير الله" وعزا الجصاص هذا القول إلى عطاء والحسن ومكحول والشعبي وسعيد بن المسيب، فإنهم قالوا: يجوز أكل ذبيحة النصراني إذا سمي عليها باسم المسيح.

ويرى إلكياهراسي أن هذا هو ظاهر مذهب الإمام الشافعي يقول "وما أهل به لغير الله" ولا يرى ذلك أصحابنا محرماً إلا من جهة الاعتقاد، ومقتضاه أن النصراني إذا سمي المسيح على الذبح يحل، وهو ظاهر مذهب الشافعي ومذهب عطاء ومكحول والحسن وسعيد بن المسيب، والمشارك وإن ذبح على اسم الله تعالى لا يحل". ١٨٧

وقد عزا الجصاص إلى الإمام مالك والشافعي: أن أهل الكتاب لا تؤكل ذبائحهم إذا سموا عليها باسم المسيح. ١٨٨

إلا أن إلكياهراسي يرى أن نسبة التحريم إلى الشافعي لا تصح يقول "ونقل عن الشافعي خلاف ذلك في النصراني يذبح على اسم المسيح، وليس بصحيح". ١٨٩

ويظهر من كلام ابن العربي أنه يميل إلى جواز أكل ذبائحهم وأن ذلك من مذهب مالك، يقول وقد قال مالك: "تؤكل ذبائحهم المطلقة إلا ما ذبحوا يوم عيدهم أو لأنصاهم"

١٨٦ - (سورة المائدة: ٥)

١٨٧ - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٤١/١.

١٨٨ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الجصاص الرازي ١٢٥/١.

١٨٩ - أحكام القرآن، لإلكياهراسي ٤١/١.

يرى ابن العربي أن قوله تعالى: " وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ " ^{١٩٠} قاض على قوله تعالى: " وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ "

قال ابن العربي: "قال لي شيخنا الإمام الزاهد أبو الفتح نصر بن إبراهيم النابلسي في ذلك كلاما كثيراً، لبابه، أن الله سبحانه قد أذن في طعامهم، وقد علم أنهم يسمون غيره على ذبائحهم، ولكنهم لما تمسكوا بكتاب الله وعلقوا بذيل نبي جعلت لهم حرمة على أهل الأنصاب".

ثم أضاف: وقال جماعة: توكل ذبائحهم، وإن ذكروا عليها اسم غير المسيح وهي مسألة حسنة نذكر لكم منها قولاً بديعاً، وذلك أن الله سبحانه حرم ما لم يسم الله عليه من الذبائح، وأذن في طعام أهل الكتاب، وهم يقولون: إن الله هو المسيح ابن مريم، وإنه ثالث ثلاثة، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً، فإن لم يذكروا اسم الله سبحانه أكل طعامهم، وإن ذكروا فقد علم ربك ما ذكروا، وأنه غير الإله وقد سمع فيه، فلا ينبغي أن يخالف أمر الله، ولا يقبل عليه، ولا تضرب الأمثال له.

أضاف ابن العربي: وقد قلت لشيخنا أبي الفتح المقدسي: إنهم يذكرون غير الله، فقال لي: هم من آبائهم، وقد جعلهم الله تبعاً لمن كان قبلهم مع علمه بحالهم". ^{١٩١}

وقد قرر إلكياالهراسي بنفس الصورة هذا الأمر قبله يقول: "فإن الله تعالى أباح لنا أكل ذبائحهم مع علمه بأنهم يهلون باسم المسيح وأن النصراني إذا سمى الله عز وجل أراد به ثالث ثلاثة، ويريد بمطلقه المسيح، وذلك معلوم من اعتقاده، وبه كفرناه، وليس كالمناق الذي ليس يحكم بكفره ظاهراً بما يعتقده، والنصراني حكم بكفره لما يعتقده من الشرك، فلا يغيره بالتسمية مع الاعتقاد القبيح". ^{١٩٢}

ومنهم من خصص قوله تعالى: " وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ " ^{١٩٣} ونسب

١٩٠ - (سورة المائدة: ٥)

١٩١ - أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي ٤٢/٢-٤٣.

١٩٢ - أحكام القرآن، لإلكياالهراسي ٤١/١.

١٩٣ - (سورة المائدة: ٥)

الخصاص هذا المذهب إلى الأئمة أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي، وقد عرفنا أن إلكيا الهراسي خطأ نسبة هذا المذهب إلى الإمام الشافعي، وأن كلام ابن العربي يدل على أن مذهب مالك غير ذلك.

واستدل الخصاص لهذا المذهب بعموم قوله تعالى: "وَمَا أَهْلٌ بِهِ لغيرِ اللَّهِ" ثم جعل هذه الآية مخصصة لقوله تعالى: "وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم".

يقول: "وأما ما احتج به القائلون بإباحة ذلك لإباحة الله طعام أهل الكتاب مع علمه بما يقولون، فليس فيه دلالة على ما ذكروا، لأن إباحة طعام أهل الكتاب معقودة بشرط أن لا يهلوا لغير الله، إذ كان الواجب علينا استعمال الآيتين بمجموعهما فكأنه قال: وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ما لم يهلوا به لغير الله.^{١٩٤}

وبهذا توصل إلى الجمع بين الآيتين، فإنه حمل كل آية على قيد دون قيد الآخر.

١٩٤ - انظر أحكام القرآن، لأبي بكر الخصاص الرازي ١/١٢٥-١٢٦.

الخاتمة

حكم الاختلاف

والنتائج والتوصيات

أولاً: حكم الاختلاف في تفسير آيات الأحكام

وبعد هذا التطواف في أسباب اختلاف تفسير آيات الأحكام نريد أن نعرف حكمه؛ هل هو جائز مشروع أو لا؟.

وهذا يتطلب منا أن نقف على أنواع الاختلاف وحكم كل نوع لنقرر في ضوء ذلك حكم الاختلاف في تفسير آيات الأحكام، وهذا ما سنتناوله في هذه الخاتمة، وسنقسم هذه الخاتمة إلى المطالب التالية:

المطلب الأول: جواز الاختلاف وعدمه.

المطلب الثاني: الاختلاف المذموم.

المطلب الثالث: الاختلاف المشروع.

المطلب الرابع: حكم المختلفين في الاجتهاديات

وعلى الله قصد السبيل.

المطلب الأول

جواز الاختلاف و عدمه

جواز الاختلاف وعدمه

اختلف العلماء في حكم مطلق الاختلاف هل هو ممدوح أقره الشرع أو مذموم منعه الشرع:

فيرى فريق أنه أمر مستحسن ممدوح، وأن الشرع أبواه، وأنه أمر لا مفر منه، لأنه أمر فطري، بل يعتبرون الخلاف في الأحكام الفقهية مصدر قوة ودليل استمرارية ومرونة في الشريعة الإسلامية.

ويرى فريق آخر أنه مذموم فحى الشرع عنه أشد النهي.

أدلة من يجيز الاختلاف

واستدل القائلون بجواز الاختلاف وهم الجمهور لرأيهم بعدة وجوه منها:

الدليل الأول:

وجود الخلاف بين سلف الأمة والعلماء الراسخين من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وغيرهم، ولو كان أمرا مذموما لما وقع بينهم، ومن هنا قال القاسم بن محمد: "لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيرا منه قد عمله".^١

وعنه أيضا: "أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء". ومثل معناه مروى عن

عمر بن عبد العزيز أنه قال: "ما يسرنى أن لي باختلافهم حمر النعم".^٢

قال القاسم: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز ما أحب أن أصحاب رسول الله لم

يختلفوا لأنه لو كان قولاً واحداً كان الناس في ضيق.

^١ - جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ج ٩٨/٢، الناشر: المكتبة السلفية، المدينة المنورة، باب

الرحمة الطبعة الثانية عام ١٩٦٨م.

^٢ - جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، ج ٩٧/٢، روى ابن سعد بسنده عن عمر بن عبد العزيز أنه

قال: "ما يسرنى باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم حمر النعم". الطبقات الكبرى ج: ٥ ص: ٣٨٢ لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المتوفى عام ٢٣٠، طبع دار صادر، بيروت.

الدليل الثاني

وجود النصوص الشرعية المحتملة لأكثر من معنى، ونزول الآيات المتشابهة في القرآن الكريم التي فيها احتمال لأكثر من رأي، وهذه من أسباب الاختلاف، فلو لم يجوز الشرع الخلاف لما هيا أسبابه.

الدليل الثالث

إن الدين يسر وقد ثبت ذلك بأدلة كثيرة، وفي منع الاختلاف وحمل الناس على رأي واحد ضيق وحرَج ومخالفة لطبيعة الدين.

الدليل الرابع

إن استمرارية هذا الدين إلى قيام الساعة وشموليته يقتضيان جواز الاختلاف، فإن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، فلو فرض التقييد برأي واحد ومنع الاختلاف لما ناسب ذلك الرأي لكل زمان ومكان، ولاعتبر ذلك نقيصة في الدين.

الدليل الخامس

وأيدوا قولهم بما روي عن النبي عليه السلام أنه قال: "اختلاف أمي رحمة".^٣

أدلة من يدم الاختلاف

ويرى فريق آخر من العلماء أن الاختلاف مذموم، ومن قال بذلك ابن حزم الظاهري، وفهمه بعضهم من كلام الشاطبي أيضا. يقول: "وقد غلط قوم فقالوا الاختلاف رحمة واحتجوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" قال أبو محمد وهذا من أفسد قول يكون".

^٣ - ذكره الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب ج: ٤ ص: ١٦٠، عن ابن عباس، وراجع للكلام على هذا الحديث كتاب المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة ص: ٢٦، لشمس الدين السخاوي، المتوفى عام ٩٠٢هـ، الناشر: مكتبة الخانجي، للطبع والنشر والتوزيع، بالقاهرة - مصر. وكشف الخفاء ومزيل الإلباس للعجلوني، ج: ١ ص: ٦٦، ويظهر من كلام الخطابي والنوري أن له أصلا، راجع شرح النووي على صحيح مسلم ج: ١١ ص: ٩٢.

^٤ - سبق تفريجه راجع الباب الأول من هذا البحث ص: ٧٧.

واستدل هؤلاء على مذهبهم بعدة وجوه منها:

الدليل الأول

أن الاختلاف لو كان رحمة لكان ضده وهو الاتفاق سخطة و عذابا إذ لا واسطة بين الأمرين، ولا يقول بذلك عاقل.

الدليل الثاني

وقد استدلوا على ذلك بالآيات الكثيرة الواردة في ذم الخلاف:

منها قوله تعالى: " ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي

شِقَاقٍ بَعِيدٍ".^٥

وقوله تعالى: " كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ".^٦

وقوله تعالى الذي فرض الاتفاق وأوجب رفض الاختلاف: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا...".^٧

وقال تعالى: " وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ".^٨

وقال تعالى: " وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ

^٥ - سورة البقرة: (١٧٦)

^٦ - سورة البقرة: (٢١٣)

^٧ - سورة آل عمران: (١٠٢-١٠٣)

^٨ - سورة آل عمران: (١٠٥)

مَعَ الصَّابِرِينَ".^٩

وقال تعالى: "شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...".^{١٠}

واستدلوا بجميع الآيات الواردة في ذم الخلاف، وهي كثيرة، فقالوا إنها توجب الاتفاق وتحرّم الاختلاف وهي قاطعة في ذلك.^{١١}

فقد نص الله تعالى على أن الاختلاف شقاق، وأنه بغْي، ونهى عن التنازع والتفرّق في الدين، وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم وبذهاب الريح، وأخبر أن الاختلاف تفريق عن سبيل الله، وقد نص تعالى على أن الاختلاف ليس من عنده، ومعنى ذلك أنه تعالى لم يرض به وإنما أرادته تعالى إرادة كون كما أراد كون الكفر وسائر المعاصي.^{١٢}

الدليل الثالث

واستدلوا بالأحاديث الواردة في ذم الخلاف وهي كثيرة:

منها: حديث عبد الله بن عمرو أنه قال: هجرت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً، فسمع أصوات رجلين اختلفا في آية، فخرج علينا رسول الله يعرف في وجهه الغضب فقال: "إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب".^{١٣}

ومنها: حديث عبد الله بن مسعود أنه قال: سمعت رجلاً قرأ آية سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافها، فأخذت بيده فأتيت به رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "كلاكما محسن" قال شعبة أظنه قال لا تختلفوا فإن من قبلكم اختلفوا فهلكوا"^{١٤}

^٩ - سورة الأنفال: (٤٦)

^{١٠} - سورة الشورى: (١٣)

^{١١} - انظر المرافقات، للشاطبي ١١٩/٤، والإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم ٦١/٥-٦٤.

^{١٢} - انظر الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم ٦٢/٥

^{١٣} - رواد أحمد في مسنده ج: ٢ ص: ١٩٢، برقم: ٦٨٠١.

^{١٤} - رواد البخاري في صحيحه ج: ٢ ص: ٨٤٩، برقم: ٢٢٧٩.

ومنها: حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ذروني ما تركتكم فإنما هلك الذين من قبلكم بكثرة مسألهم واختلافهم على أنبيائهم".^{١٥}

ومنها: حديث جندب بن عبد الله البلخي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اقرأوا القرآن ما اختلفت عليه قلوبكم، فإذا اختلفتم فقوموا".^{١٦}

ومنها: حديث أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله تعالى يرضى لكم ثلاثا، ويكره لكم ثلاثا، فيرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئا، وأن تعصموا بحيل الله جميعا ولا تفرقوا، ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال".^{١٧}

الدليل الرابع

وقالوا: إن وجود الناسخ والمنسوخ، والعام والمخصص له والمطلق والمقيد له يدل على عدم جواز الاختلاف، لأنه لا يحكم على أحد النصين بالنسخ أو التخصيص أو التقييد إلا عند التعارض، فلو جاز الخلاف لبقى النصان على حالهما، ولصح العمل بهما حالة التعارض، ولما احتيج للحكم على أحدهما بالنسخ أو التخصيص أو التقييد.^{١٨} وذلك باطل فالمفضي إليه مثله.

الدليل الخامس

لو كان في الشرع مجال للاختلاف لأدى ذلك إلى تكليف بما لا يطاق، وذلك لأن

^{١٥} - رواه مسلم في صحيحه ج: ٢ ص: ٩٧٥، برقم: ١٣٣٧.

^{١٦} - متفق عليه صحيح البخاري ج: ٤ ص: ١٩٢٩، برقم: ٤٧٧٣ و صحيح مسلم ج: ٤ ص:

٢٠٥٤.

^{١٧} - متفق عليه صحيح البخاري ج: ٢ ص: ٥٣٧ برقم: ١٤٠٧ و صحيح مسلم ج: ٣ ص: ١٣٤٠.

^{١٨} - يقول الشاطبي في ذلك: "إن عامة أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة وحذروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بمجال وإلا لما كان أحدهما ناسخا والآخر منسوخا، والفرص خلافة فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ من غير نص قاطع فيه فائدة، ولكان الكلام في ذلك كلاما فيما لا يعني ثمرة إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداء ودواما استنادا إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع. فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة، وهكذا القول في كل دليل مع معارضه كالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد وما أشبه ذلك، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها، وذلك فاسد فما أدى إليه مثله".

الدليلين اللذين فرضناهما متعارضين لا يخلوان من احتمالات ثلاث:
إما أن يقال إن المكلف يطلب منه العمل بمقتضاهما معا.
أو يقال إنه لا يطلب منه العمل بمقتضى أي واحد منهما.
أو يقال إنه يطلب منه العمل بمقتضى أحدهما دون الآخر.

الاحتمالان الأخيران باطلان لأنهما خلاف الفرض، لأننا فرضناهما دليلين وكل ما كان كذلك يجب العمل بمقتضاه، بقي الاحتمال الأول وهو طلب العمل بمقتضى الدليلين معا، وهو عين التكليف بما لا يطاق، لأنه يقتضى افعل ولا تفعل لمكلف واحد، وهو محال في الشرع فكذا ما يؤدي إليه.^{١٩}

الدليل السادس

اتفق الأصوليون على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة عند تعذر الجمع، واتفقوا على أنه لا يصح إعمال أحد الدليلين المتعارضين جزافا من غير نظر في ترجيحه على الآخر، والقول بثبوت الخلاف في الشريعة وجوازه يرفع باب الترجيح بالكلية إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد فما أدى إليه فاسد مثله.^{٢٠}

الدليل السابع

وذكروا أن الحكم بثبوت الاختلاف في أدلة الشرع في نفس الأمر يؤدي إلى محذور وهو عدم الوقوف على قصد الشارع من كلامه، وذلك لأنه إذا قال في الشيء الواحد افعل لا تفعل فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله لا تفعل ولا طلب تركه لقوله افعل، فلا يمكن المكلف من فهم التكليف فلا يتصور توجهه على حال.^{٢١}

^{١٩} - راجع الموافقات للشاطبي ١٢٢/٤.

^{٢٠} - راجع الموافقات، للشاطبي ١٢٣/٤.

^{٢١} - انظر الموافقات، للشاطبي ١١٨/٤ وبعدها. وما يجدر الإشارة إليه أن الشاطبي لا يقصد بذلك أن لا يختلف العلماء، وأن لا يقع الخلاف بينهم بل يريد بذلك أن الشرع لم يرد فيه نصوص متعارضة في نفس الأمر كما يقول المصنوع من الأصوليين.

محاولة الجمع بين الرأيين

والذي يظهر للمتأمل في أدلة الطرفين أن الاختلاف ينقسم إلى قسمين:
الأول: الاختلاف المذموم الذي لا يجوز شرعاً.

الثاني: الاختلاف المشروع.

وقد قسم الإمام الشافعي الاختلاف إلى هذين القسمين المذكورين، فقال: (قال (مناظره): فإن أجد أهل العلم قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم فهل يسعهم ذلك؟ قال: فقلت له: الاختلاف من وجهين: أحدهما محرم، ولأقول ذلك في الآخر".^{٢٢}

فأدلة المميزين تحمل على جواز الاختلاف المشروع، وأما أدلة المانعين فمنها ما يتعلق باختلاف بين الناس، فتحمل على عدم جواز الاختلاف المذموم، ومنها ما يتعلق بعدم وجود الاختلاف بين الأدلة الشرعية في نفس الأمر، وهذا أمر خلافي سيأتي تفصيله في ما يأتي من حكم الاختلاف في الاجتهاديات^{٢٣} إن شاء الله تعالى.

فلنتظر في الخلاف المشروع الجائز والخلاف المذموم المحرم، وهذا ما سنتناوله في المطالب القادمة بإذن الله تعالى.

^{٢٢} - (الرسالة ص ٥٦٠، للإمام الشافعي الفقرة ١٦٧١ وبعدها.

^{٢٣} - راجع ص: ١٠٢٤ من هذا البحث.

المطلب الثاني

الاختلاف المذموم

الاختلاف المذموم أو المحرم

هذا النوع من الاختلاف الذي سماه الإمام الشافعي "محرمًا" ينقسم في رأيي إلى ثلاثة

أقسام:

القسم الأول: الاختلاف في القطعيات

إذا ثبت أمر بدليل قطعي لا يجوز فيه الاجتهاد وبالتالي لا يصح فيه الاختلاف لأن ما لا يكون محلاً للاجتهاد لا يكون محلاً للاختلاف، وقد صرح بذلك الفقهاء والأصوليون.

يقول الإمام الشافعي في هذا السياق: "قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام

الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيننا لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه".^{٢٤}

ويقول الإمام الغزالي: والمجتهد فيه (أي الأمر الذي يجوز فيه الاجتهاد) كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، واحترزنا بالشرعي عن العقلية ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد، والمصيب واحد، والمخطئ آثم، وإنما نعني بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثماً، كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف، فليس ذلك محل الاجتهاد".^{٢٥} فما ثبت بدليل قطعي لا يجوز الاختلاف فيه.

أنواع القطعيات

وهذه القطعيات التي لا يجوز الاختلاف فيها أنواع ثلاثة:

١- الإجماع القطعي

إذا حصل إجماع في الحكم الشرعي ونقل إلينا بالتواتر لا يجوز مخالفته، وقد صرح بذلك أئمة الفقه والأصول والكلام، وذلك لأن المسائل المجمع عليها توفر الأرضية المشتركة للتفاهم بين العلماء، فلو جاز الاختلاف فيها لأدى إلى زعزعة هذه المشتركات.

يقول الإمام الغزالي: "وحكمه (أي الإجماع) وجوب الاتباع، وتحريم المخالفة،

^{٢٤} — الرسالة، للإمام الشافعي الفقرة ٧٣ — ١٦٧٤.

^{٢٥} — المستصفي للإمام أبي حامد الغزالي ١/٣٥٤.

والامتناع عن كل ما ينسب الأمة إلى تضييع الحق".^{٢٦}

وورد في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت : "الإجماع حجة قطعاً، ويفيد العلم الجازم عند الجميع من أهل القبلة، ولا يعتد بشرذمة من الحمقى؛ الخوارج والشيعنة لأهم حادثون بعد الاتفاق يشككون في ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية، لنا اتفاقهم في كل عصر على القطع بتخطئة المخالف للإجماع من حيث هو إجماع".^{٢٧}

خلاصة الكلام أن الإجماع حجة قطعية، ولا يجوز لأحد أن يخالفه وأن يجتهد في أمر انعقد الإجماع عليه.

٢- القطعيات من النصوص

وكذا إذا ورد في أمر نص قطعي في ثبوته وقطعي في دلالة لا يجوز الاختلاف فيه، والنصوص القطعية في ثبوتها هي القرآن الكريم والأحاديث المتواترة.

فإذا ورد شيء من ذلك وكانت دلالة قطعية على مدلوله يجب الأخذ به ولا يجوز الاختلاف فيه.

يقول الآمدي "وأما ما فيه الاجتهاد فما كان من الأحكام الشرعية دليلاً ظني فقولنا "من الأحكام الشرعية" تمييز له عما كان من القضايا العقلية واللغوية وغيرها وقولنا (دليله ظني) تمييز له عما كان دليلاً منها قطعياً كالعبادات الخمس ونحوها فإنها ليست محلاً للاجتهاد فيها".^{٢٨}

وبالتالي لا يصح الاختلاف فيها، وقد أشار الإمام الشافعي - في النص الذي نقلناه عنه في كتابه الرسالة آنفاً - إلى تحريم الاختلاف في موارد النصوص القطعية في ثبوتها ودالاتها.

^{٢٦} - المستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ١/١٩٨.

^{٢٧} - فواتح الرحموت، للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت للشيخ محب الله البهاروي بذي المستصفي ٢/٢١٣.

وانظر البرهان في أصول الفقه للجويني ج: ١ ص: ٤٣٦ فإنه قال: "والإجماع عصام الشريعة وعمادها وإليه استنادها" ثم قال: "قلنا الإجماع حجة قاطعة".

^{٢٨} - الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي ٤/٢٢١.

٣- القطعيات العقلية

ما ثبت بالبرهان العقلي الصحيح لا يجوز الاختلاف فيه وأن من خالف فيها وقع في المحذور وهذا مذهب الجمهور من المسلمين إلا ما ينسب إلى الجاحظ وعبيد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة.

فقد صرح جميع أهل الأصول أن القطعيات العقلية لا يصح الاختلاف فيها، وذلك لأن شرط الدليل اليقيني أن يكون مركباً من مقدمات ضرورية أو لازماً عنها لزوماً ضرورياً إما بواسطة واحدة أو بوسائط شأن كل واحد منها ذلك، وهذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة:

- ١- أحدها العلم الضروري بحقيقة المقدمات إما ابتداءً أو استناداً.
 - ٢- وثانيها: العلم الضروري بصحة تركيبها.
 - ٣- وثالثها: العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها.
 - ٤- ورابعها العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوماً ضرورياً فهو ضروري.
- فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها في التقيضين معاً وإلا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة، وإذا استحال ثبوتها امتنع التعارض،^{٢٩} وبالتالي امتنع الاختلاف.

حكم المخالف في هذا النوع

يحكم على المخالف للقطعيات حسب الثابت بالقطعي الذي أنكره وخالفه، والثابت بالقطعي لا يخرج عن الصور التالية:

الصورة الأولى

أن يكون معلوماً من الدين بالضرورة، وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول التشكيك فالتحق بالضروريات، كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر، فيكون مخالفه كافراً قطعاً، لأن مخالفته يستلزم تكذيب النبي - صلى الله عليه وسلم - فيه.

الصورة الثانية

أن يكون مشهوراً بين الناس منصوصاً عليه كحل البيع، اختلفوا في مخالفته فقبل كافر

^{٢٩} - انظر المحصول ٥/٥٣٣-٥٣٤، وانظر المحصول ٣/٣٩، الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف

الدين الآمدي ٤/١٤٣، والمستصفي، للإمام أبي حامد الغزالي ٢/٣٥٤.

إلحاقاً له بالأول وهو الذي اختاره السبكي.^{٣٠}

واختار الآمدي والبناني أنه لا يحكم بكفره فقال الآمدي: "إن حكم الإجماع إما أن يكون داخلاً في مفهوم الإسلام، كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة، أو لا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الإجارة ونحوه، فإن كان الأول فجاحده كافر لمزيلة حقيقة الإسلام له، وإن كان الثاني فلا".^{٣١}

واعترض البناني على السبكي في حكم الكفر على جاحد المشهور بين الناس المنصوص عليه بأنهم اعتبروا العلم من الدين بالضرورة في مفهوم الإيمان حيث عرفوه بأنه التصديق بما علم ضرورة أنه من دين محمد - صلى الله عليه وسلم - ولا واسطة بين الإيمان والكفر - فلا يكون إنكار ما لم يثبت من الدين بالضرورة كفراً.

ثم نقل البناني عبارة المحلى بأنه لا يكفر لجواز أن يخفى عليه، واختار ذلك، فقال: "هذا هو المعتمد في الفروع".^{٣٢}

^{٣٠} - انظر جمع الجوامع، للسبكي ٢٠٢/١.

^{٣١} - الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين الآمدي ٤٠٥/١.

^{٣٢} - راجع حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٠٢/١، وكتاب التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج ج: ٣ ص: ١٥١، وجمع الجوامع ٢٠٢/١، والإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين الآمدي ٤٠٥/١. وقواطع الأدلة في الأصول للسمعاني ج: ١ ص: ٤٧٢.

وخلاصة القول في إنكار حكم الإجماع القطعي كإجماع الصحابة بصريح القول أو الفعل المنقول بالتراتب، أنهم اختلفوا في ذلك على أقوال، نعملها فيما يلي:

قال فريق: يكفر منكروه وإليه ذهب الحنفية وطائفة، لأن إنكاره يتضمن إنكار سند قاطع وهو يتضمن إنكار صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، كذا قيل، و في نسبة هذا إلى الحنفية على الإطلاق نظر إذ في الميزان للسمرقندي الحنفي: "فأما إنكار ما هو ثابت قطعاً من الشرعيات بأن علم بالإجماع والخبر المشهور فالصحيح من المذهب أنه لا يكفر". انتهى وفي التقوم للدبوسي "لم نبال بخلاف الروافض إيانا في إمامة أبي بكر وبخلاف الخوارج في إمامة علي لفساد تأويلهم وإن كنا لم نكفرهم للشبهة".

وقالت طائفة: لا تكفروا، وهو معزو إلى بعض المتكلمين، بناء على أن الإجماع حجة ظنية، لأن دليل حجته ليس بقطعي، فلا يفيد العلم، فإنكار حكمه ليس بكفر كإنكار الحكم الثابت بخبر الواحد والقياس، وقد عرف أن دليل حجية الإجماع قطعي فلا يستقيم هذا الاستدلال.

القول الثالث هو التفصيل: وهو ما كان من ضروريات الدين وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول

وإن ترجح عدم تكفيره فلاشك في ابتداعه وفسقه، هذا حكم جميع القطعيات وإن كان الأصوليون ذكروه ضمن حكم الإجماع، لأن مدار الكفر على إنكار ما ثبت من الدين بالضرورة.

الصورة الثالثة

أن يكون ثابتا بالقطعي من النص والإجماع خنيا فلايكفر مخالفه لإمكان أن يخفى عليه لكن يحكم عليه بفسق وابتداع.

شرط تكفير المخالف للثابت بالشرع

ويراعى في حكم التكفير أن لا يكون الإنسان مؤولا فإن كان مؤولا ينظر فيه حسب

للتشكيك كوجوب اعتقاد التوحيد والرسالة ووجوب الصلوات الخمس وأخواتها من الزكاة والصيام والحج فهذا يكفر منكره و إذا لم يكن من ضرورياته بأن كان لا يعرف منه إلا الخواص كفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة وإعطاء السدس للجدة وحرمة تزوج المرأة على عمته وإخالها فلايكفر منكره.

فالقول الثاني من الأقوال الثلاثة المذكورة غير واقع لأنه يلزم منه أن إنكار نحو الصلاة لا يكفر متعاطيه، وهو باطل قطعاً إذ لا مسلم ينفي كفر منكر نحو الصلاة، فليس في الواقع إلا قولان:

أحدهما: التكفير مطلقاً، وهو الذي مشى عليه إمام الحرمين بما لفظه "نعم من اعترف بالإجماع وأقر بصدق المجمعين في النقل ثم أنكر ما أجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلاً إلى الشارع، ومن كذب الشارع كفر، والقول الضابط فيه أن من أنكر طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر، ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم حمله كان منكراً للشرع، وإنكار جزء من الشرع كإنكار كله.

ثانيهما التفصيل المذكور، وعليه مشى ابن السمعاني (قواطع الأدلة في الأصول ج: ١ ص: ٤٧٢) وعلل إكفار من اعتقد في شيء من المجمع عليه المشترك في معرفته الخاصة والعامّة خلاف ما اتفقد الإجماع عليه بأنه صار بخلافه جاحداً لما قطع به من دين الرسول صلى الله عليه وسلم، فصار كالجاحد لصدق الرسول.

وجعل السبكي لمنكر المجمع المعلوم من الدين بالضرورة ثلاث مراتب:

منكر إجماع ذي شهرة فيه نص كحل البيع، ففي جمع الجوامع كافر في الأصح، وقال في شرح مختصر ابن الحاجب: ولا ريب في كفره لتكذيبه الصادق.

ومنكر إجماع ذي شهرة لا نص فيه، قيل لا يكفر لأنه لم يصرح بتكذيب الصادق، إذا لفرض أن لا نص فيه وإنما كذب المجمعين، والأصح يكفر لأن تكذيبهم يتضمن تكذيب الصادق.

ومنكر إجماع ليس بذي شهرة، والأصح لا يكفر، وعبر عنه في جمع الجوامع بأنه لا يكون جاحداً لحفي ولو منصوصاً، ومثل باستحقاق بنت الابن السدس مع الصلبية، فإنه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما في صحيح البخاري وفي شرح المختصر وقال: بعض الفقهاء يكفر لتكذيبه الأمة، وجوابه أنه لم يكذب الأمة صريحا إذ الفرض أنه ليس مشهوراً فهو مما يخفى على مثله. انتهى، وهذا يشير إلى أنه يكفر المنكر له إذا اعترف بالعلم به. والله سبحانه أعلم.

قانون التأويل، وذلك أن مخالفته لما ثبت بالشرع لا يخلو من الاحتمالات التالية:
 إما أن يكون مما لم يحتل التأويل في نفسه، وتواتر نقله، ولم يتصور أن يقوم برهان على خلافه، مثل الأصول الثلاثة (الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر)، فمخالفته تكذيب محض، ولا بد من التنبيه على قاعدة أخرى وهي أن المخالف قد يخالف نصا متواترا، ويزعم أنه مؤول ولكن يذكر تأويلا لا انقداح له أصلا في اللسان لا على بعد ولا على قرب، فذلك كفر، وصاحبه مكذب، وإن كان يزعم أنه مؤول، مثاله ما في كلام بعض الباطنية أن الله تعالى واحد بمعنى أنه يعطي الوحدة ويخلقها.^{٣٣}

وإما أن يكون مما يتطرق إليه احتمال التأويل ولو بالمجاز البعيد فننظر فيه إلى البرهان الذي يستدل به المؤول على استحالة الظاهر:
 فإما أن يكون هذا البرهان قاطعا فإن كان كذلك وجب القول به، ولكن إن كان في إظهاره مع العوام ضرر لقصور فهمهم، فإظهاره بدعة.
 وإن لم يكن البرهان قطعيا، لكن يفيد ظنا غالبا، وكان مع ذلك لا يعلم ضرره في الدين، كنفى المعتزلة الرؤية عن الله تعالى، فهذه بدعة وليس بكفر وأما ما يظهر له ضرر فيقع في محل الاجتهاد والنظر فيحتمل أن يكفر ويحتمل أن لا يكفر.^{٣٤}

القسم الثاني: اختلاف الجاهل

وقد وضع الإسلام الأمور في نصابها، فسمح للمجتهد أن يخالف غيره وخلافه على المذهبين (المصوبة والمخطئة) لا يخلو من أجر واحد أو أجرين.
 لكن حتى تنضبط الأمور، ولئلا يكون مرتعا لأهل الأهواء، جعل خلاف الجاهل زيباً.
 لأن المجتهد يتبع الدليل فيما يختاره، وأما الجاهل فيقول في شرع الله بالتشهي، ولا يدقق في الأمر، ولا يحاول أن يفهم مقاصد الشرع وما يرمز إليه الشارع، ويقحم نفسه في هذه المواقع الخطرة، ويثبت بذلك جهله لأن العاقل لا يخاطر بنفسه في المهالك.

^{٣٣} — فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للإمام الغزالي ص: ١٩٨. تحقيق د. سليمان دنيا طبع دار

إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦١.

^{٣٤} — راجع فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص ١٩٦ — ١٩٨.

ومن هنا يكون القول الصادر عن ليس بعارفاً بما يفتقر الاجتهاد إليه، رآيا غير معتبر في الخلاف، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، وكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مزية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزله الله.^{٣٥}

ويزداد الطين بلة عند ما يعتمد عليه الناس ويعتبرونه مجتهداً، أو يعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة، — سواء كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال — فلا يفهم النصوص الجزئية في ضوء الكليات بل تراه آخذاً ببعض جزئياتها في هدم كلياتها.

وتراه يجعل النصوص تابعة لرأيه فيلوي أعناقها حتى يتوصل بها إلى ما ظهر له ببدئي رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولإراجع رجوع الافتقار إليها ولا مسلم لما روى عن الصحابة والتابعين في فهمها ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها، كما قال: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا".^{٣٦}

الباعث على اختلاف الجاهل

الباعث على هذا النوع من السلوك أمور منها:
اتباع بعض الأهواء الكامنة في النفوس التي تحمل الإنسان على ترك الاهتداء بالدليل الواضح وعلى ترك الاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علمه، وقد ذمه القرآن في آيات كثيرة لكن هذا الباعث لا يظهر للناس بل هو راجع إلى خاصة نفس كل إنسان.
الجهل بمقاصد الشريعة.

توهم بلوغ درجة الاجتهاد.

اتباع المتشابه: وخاصة من أهل الجهل، فكل ما يشبه مراده على الإنسان هو من المتشابه في حقه وهو أعم من آيات الصفات الموهمة للتشبيه، والعبارات المجملة، وما يحتمل أكثر من معنى، وما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، وما إذا ورد في الشريعة أصل مطرد في أكثرها مقرر

^{٣٥} — الموافقات، للشاطبي ٤/١٦٧.

^{٣٦} — سورة النساء: ٥٩

واضح في معظمها ثم جاء بعض المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد، فكل ذلك معدود من المتشابه في حق الجاهل وكل ذلك ورد النهي عنه في قوله تعالى "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ".^{٣٧}

اتباع ظواهر النصوص: والباعث الآخر على هذا النوع من الاختلاف اتباع ظواهر النصوص وعدم تدبر معانيها ومراميتها واتباع ظواهر القرآن من غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادي الرأي والنظر الأول وهو الذي نبه عليه بقوله في الحديث "يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم"^{٣٨} ومعلوم أن هذا الرأي يصد عن اتباع الحق المحض ويضاد المشي على الصراط المستقيم.^{٣٩}

القسم الثالث: الاختلاف الناتج عن زلة المجتهد

ويلحق بهذا النوع، الاختلاف الذي نتج عن زلة المجتهد، فإذا قصر المجتهد في طلب الدليل أو خفي عليه فوقع في زلة يرجع ذلك حكما إلى الاختلاف المذموم. والزلة أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها، وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور لكن مما يبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم. فإنه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسأته فيفضي ذلك إلى أن يصير قوله شرعا يتقلد، وقولا يعتبر في مسائل الخلاف، فرجعه عنه وتبين له الحق فيفوته تدارك ما سار في البلاد عنه ويصعب عليه تلافيه فمن هنا قالوا: زلة العالم

^{٣٧} - سورة آل عمران: ٧

^{٣٨} - متفق عليه رواه البخاري في صحيحه ج: ٤ ص: ١٩٢٨ في باب إثم من رآى بقرأة القرآن أو

تأكل به أو فخر به، ومسلم في صحيح مسلم ج: ٢ ص: ٧٤٠ في "باب ذكر الخوارج وصفاتهم".

^{٣٩} - انظر الموافقات للشاطبي ١٧٩/٤.

مضروب بها الطبل ، وقالوا: زلة العالم زلة العالم^{٤٠}.

حكم هذا الاختلاف:

إذا ثبت عن المجتهد زلة لا يجوز الاعتماد عليها ولا الأخذ بها تقليداً له لأن المجتهد خالف الشرع فيه ولو لم تكن كذلك لما جاز تسميتها بـ"زلة". ولا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ولا هي من مسائل الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادمته فلا.

فلذلك لم يعتد السلف بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة ومحاشي النساء. وأشباهها من المسائل التي خفيت الأدلة على من خالف فيها.^{٤١}

لكن لا يجوز أن ينسب صاحبها إلى التقصير ولا أن يشنع عليه بها، ولا أن ينتقص من أجلها. أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة مطلقاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضيه رتبته في الدين.^{٤٢}

كيف نعرف أنها زلة؟

السؤال الذي يطرح في هذا الموضوع هو أننا كيف نفرق بين الزلة والاجتهاد الصحيح؟ لأن كل واحد سينسب إلى مخالفه الخطأ وأن قوله زلة وبذلك ستختلط الأمور. وقد أوجب على هذا بأن التفريق بين الزلة والاجتهاد من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويقصد من هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب؛ فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع

^{٤٠} — راجع الموافقات، للشاطبي ١٧٠/٤.

^{٤١} — انظر الموافقات، للشاطبي ٤/١٧٢.

^{٤٢} — انظر الموافقات، للشاطبي ١٧٠/٤ — ١٧١.

قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة كالأخبار والقياسات الجزئية فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في إطراحه ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به.

وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفهمين في ذلك ضابط يعتمد أم لا؟ فالجواب أن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطا وزللا قليل جدا في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقاده أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين، لامن المقلدين، فلا عبرة في الكثرة بالمقلدين بل يعتبر كثرة المجتهدين.^{٤٣}

الاختلاف في تفسير آيات الأحكام

والاختلاف في تفسير آيات الأحكام ليس من الاختلاف المذموم في شيء، لأنه ليس من الاختلاف في القطعيات التي لا تختمل الاختلاف وليس من اختلاف الجاهل ولا من قبيل زلة المجتهد، فإذا كان الأمر هكذا فلا يأخذ حكم الاختلاف المذموم.

^{٤٣} — المرافقات، للشاطي ١٧٣/٤.

المطلب الثالث

الاختلاف المشروع

الاختلاف المشروع

وهو الاختلاف الذي يصدر عن المجتهد ويصادف محل الاجتهاد، فمن المجتهد؟ وما هو محل الاجتهاد؟.

المجتهد وشروطه

المجتهد: هو البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام من مآخذها، وإنما يتمكن من ذلك بشروط:

شروط الاجتهاد

ذكر الأصوليون عدة شروط للمجتهد واختلفوا فيها بعض الاختلاف، وفيما يلي أهم هذه الشروط.

أولها- العلم بآيات الأحكام

يشترط لصحة الاجتهاد الاطلاع على نصوص الكتاب المتعلقة بالأحكام فإن قصر فيها لم يجز له الاجتهاد، وقد صرح العلماء بأنه لا يشترط له الاطلاع على جميع نصوص الكتاب، بل ما يتعلق منه بالأحكام.

وليس لها مقدار معين لأن دلالة الدليل تختلف باختلاف القرائح، يقول ابن دقيق العيد: وهو غير منحصر في هذا العدد (يقصد خمسمائة آية) بل هو مختلف باختلاف القرائح والأذهان وما يفتحه الله على عباده من وجوه الاستنباط"^{٤٤}

ثانيها- العلم بما يحتاج إليه من السنن المتعلقة بالأحكام

ويشترط له العلم بالأحاديث المتعلقة بالأحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأخبار بالمواعظ وأحكام الآخرة وكذا لا يلزمه حفظها بل يكفي أن يكون عنده أصل مصحح مشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام.

ثالثها- معرفة مواقع الإجماع

وأما الإجماع فينبغي أن يكون عالماً بمواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه، وطريق ذلك أن

^{٤٤} البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي ١٩٩/٦

لايفتي إلا بشيء يوافق قول واحد من العلماء المتقدمين أو يغلب على ظنه أنه واقعة متولدة في هذا العصر ولم يكن لأهل الإجماع فيها حوض.^{٤٥}

رابعها- القياس

يجب أن يعرف المجتهد شروط القياس و أركانه و مسالك علته، فإنه مناط الاجتهاد و أصل الرأي، و منه يتشعب الفقه، و يحتاج إليه في كثير من المسائل فمن لايعرف ذلك لايمكنه الاستنباط في تلك المواضع، و من هنا قال ابن دقيق العيد: ويلزم من الشرط هذا أن لا يكون الظاهرية النفاة للقياس مجتهدين.^{٤٦}

خامسها- معرفة لغة العرب

أن يكون عالما بالعربية لغة و نحوها و تصريفا و بلاغة وذلك لأن شرعنا عربي فلا يمكن الوصول إليه إلا بفهم كلام العرب، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب و لا بد في هذه العلوم من القدر الذي يتمكن المجتهد به من معرفة الكتاب و السنة.

سادسها- معرفة أصول الفقه

ويشترط أن يكون المجتهد عالما بوجوه النص من العموم و الخصوص و المحمل و المفسر و المبين و المقيد و المطلق و الناسخ و المنسوخ فقد ورد أن عليا رضي الله عنه قال لقاض: أتعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت و أهلكت.

سابعها- معرفة حال الرواة

ويشترط أن يكون عالما بالصحيح من الفاسد و المقبول من المردود من أخبار الآحاد، فإن أغلب الأحكام مبنية عليها، و ذلك لا يتم إلا بمعرفة حال الرواة و علم الجرح و التعديل، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، و يأخذ في هذا العصر بقول أئمة الجرح و التعديل مثل الأئمة أحمد بن حنبل و يحيى بن معين و علي بن المديني و البخاري و مسلم و الذهبي و ابن حجر العسقلاني و غيرهم، يقول في ذلك الرازي: "واعلم أن البحث عن أحوال الرجال في زماننا هذا مع طول المدة و كثرة الوسائط أمر كالمتعذر فالأولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري و مسلم و أمثالهما".

^{٤٥} - انظر المدخل، لابن بدران ج: ١ ص: ٣٧٢

^{٤٦} - نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٦/٢٠٠

ثامنا- معرفة النظر وعلم المنطق

وقد اشترط الإمام الغزالي أن يكون عالماً بعلم المنطق لأن من لم يكن عالماً به لا يتمكن من ترتيب مقدمات البراهين ويصعب عليه وضع الحدود والتعريفات .
إلا أن ابن دقيق العيد رد ذلك وقال: إن في اشتراط ذلك على حسب ما يقع اصطلاح أرباب هذا الفن غير معتبر لعلنا بأن الأولين من المجتهدين لم يكونوا خائضين فيه. ولاشك أن كل ما يتوقف عليه تصحيح الدليل ومعرفة الحقائق لا بد من اعتباره.^{٤٧}
وقد اشترط بعض العلماء شروطاً أخرى لاداعي لذكرها، ثم يشترط أن يكون عالماً بالعلم الذي يجتهد فيه.

ما محل الاجتهاد؟

ولقد وضع العلماء المجالات التي يجوز الاجتهاد فيها والتي لايجوز، فيتلخص من كلامهم المجالات التالية للاجتهاد:

الأول: ما فيه نص غير قطعي

فيجوز للعلماء والمجتهدين الاجتهاد في فهم النصوص الظنية في ضوء اللغة العربية وحسب قواعد تفسير النصوص المعتبرة المشروحة في أصول الفقه، والقاعدة التي تقول: لاجتهاد

^{٤٧} - البحر المحييط ٢٠٢/٦ وانظر لتفصيل هذه الشروط التقرير و التحبير ٢٩٢/٣ وبعدها و المحصول

للإمام الرازي ٣٦/٦ وبعدها

يرى بعض الأصوليين أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف على ثلاثة أشياء:

أحدها: التأليف في العلوم التي يتهدب بها الذهن كالعربية وأصول الفقه وما يحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة الذهن عن الخطأ بحيث تصير هذه العلوم ملكة الشخص فإذا ذاك يتقن يفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي وتحريره صحيح الأدلة من فاسدها، والذي نشير إليه من العربية وأصول الفقه كانت الصحابة أعلم به منا من غير تعلم وغاية المتعلم منا أن يصل إلى بعض فهمهم، وقد يخطئ وقد يصيب.

الثاني: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة حتى يعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها أو موافق.

الثالث: أن يكون له الممارسة والتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك المحل وإن لم يصرح به، كما أن من عاشر ملكاً ومارس أحواله وخبر أموره إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به لكن بمعرفته بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية، فإذا وصل الشخص إلى هذه الرتبة وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد. راجع الإمماج شرح المنهاج ج: ١ ص: ٨.

مع النص، هي ليست على إطلاقها بل هي خاصة بالنصوص القطعية،^{٤٨} والنصوص الظنية كالتالي:

- ١- ما يكون ظنيا في ثبوته عن صاحب الشرع وظنيا في دلالاته وأمثلة ذلك جميع أخبار الآحاد التي لاتنص قطعاً على مدلول بل تحتل أكثر من وجه.
- ٢- قطعي الثبوت وظني الدلالة وهذا يتمثل في كثير من آيات كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة.^{٤٩}

ومن هذا القبيل اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم، فإن الله أنزل القرآن محتملاً لمعاني كثيرة ليجعل القرآن بذلك محققاً لرحمته الذي هو اختلاف العلماء، وليجعل ذلك دليلاً على إعجازه.

- ٣- ظني الثبوت وقطعي الدلالة ويدخل تحته جميع أخبار الآحاد التي تدل على مدلولاتها قطعاً، ويقبل الاجتهاد لإمكان التعارض والترجيح والاختلاف في التصحيح والتضعيف وغير ذلك من الأسباب.^{٥٠}

^{٤٨} — راجع الرسالة الفقرة ١٦٧٥. يقول الإمام الشافعي في ذلك "وما كان من ذلك (المنصوص عليه) يحتمل التأويل ويدرك قياساً فذهب المتأول أو القابض إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وان خالفه غيره - لم أقل انه يُضيقُ عليه ضيق الخلاف في المنصوص (أي المنصوص عليه قطعاً).

^{٤٩} — الرسالة الفقرات من ١٦٨١ — ١٦٨٩. وقد مثل لذلك الإمام الشافعي فقال "قال: فمثل لي بعض ما افرق عليه من روى قوله من السلف مما لله فيه نص حكم يحتمل التأويل، فهل يوجد على الصواب فيه دلالة؟

قلت: قل ما اختلفوا فيه إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله أو قياساً عليهما أو على واحد منهما. قال فاذكر منه شيئاً؟ فقلت له قال الله تعالى: "المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة فروع". فقالت عائشة: "الأقراء الأطهار" وقال بمثل معنى قولها زيد بن ثابت وابن عمر وغيرهما، وقال نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: "الأقراء الحيض" فلاحلوا المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة". ثم أفاض في الاستدلال للمعنيين ورجح أحدهما على الآخر.

^{٥٠} — وقد تحدث أبو إسحاق الشاطبي عن مجال الاجتهاد المعتره في موافقاته وهذا ملخصه:

أفعال المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب من الشارع أولاً. (ويقصد بالخطاب هنا دليل من الأدلة الشرعية المعتره من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها، فليس بلازم أن يكون

مع النص، هي ليست على إطلاقها بل هي خاصة بالنصوص القطعية،^{٤٨} والنصوص الظنية كالتالي:

١- ما يكون ظنيا في ثبوته عن صاحب الشرع وظنيا في دلالة وأمنته ذلك جميع أخبار الآحاد التي لاتنص قطعاً على مدلول بل تحتل أكثر من وجه.

٢- قطعي الثبوت وظني الدلالة وهذا يتمثل في كثير من آيات كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم المتواترة.^{٤٩}

ومن هذا القبيل اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم، فإن الله أنزل القرآن محتلاً لمعاني كثيرة ليحتمل القرآن بذلك محققاً لرحمته الذي هو اختلاف العلماء، وليجعل ذلك دليلاً على إعجازه.

٣- ظني الثبوت وقطعي الدلالة ويدخل تحته جميع أخبار الآحاد التي تدل على مدلولاتها قطعاً، ويقبل الاجتهاد لإمكان التعارض والترجيح والاختلاف في التصحيح والتضعيف وغير ذلك من الأسباب.^{٥٠}

^{٤٨} — راجع الرسالة الفقرة ١٦٧٥. يقول الإمام الشافعي في ذلك "وما كان من ذلك (المنصوص عليه) يحتمل التأويل ويدرك قياساً فذهب المتأول أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس وإن خالفه غيره - لم أقل انه يُضَيِّقُ عليه ضيق الخلاف في المنصوص (أي المنصوص عليه قطعاً).

^{٤٩} — الرسالة الفقرات من ١٦٨١ — ١٦٨٩. وقد مثل لذلك الإمام الشافعي فقال "قال: فمثل لي بعض ما افرق عليه من روى قوله من السلف مما لله فيه نص حكم يحتمل التأويل، فهل يرجد على الصواب فيه دلالة؟

قلت: قل ما اختلفوا فيه إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله أو قياساً عليهما أو على واحد منهما. قال فاذكر منه شيئاً؟ فقلت له قال الله تعالى: "المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء".

فقلت عائشة: "الأقراء الأطهار" وقال يمثل معنى قولها زيد بن ثابت وابن عمر وغيرهما، وقال نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: "الأقراء الحيز" فلابحلو المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة". ثم أفاض في الاستدلال للمعنيين ورجح أحدهما على الآخر.

^{٥٠} — وقد تحدث أبو إسحاق الشاطبي عن مجال الاجتهاد المعترة في موافقاته وهذا ملخصه:

أفعال المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب من الشارع أولاً. (ويقصد بالخطاب هنا دليل من الأدلة الشرعية المعتبرة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها، فليس بلازم أن يكون

الثاني: الأمور الواردة في النص الموكول تحديدها لرأي الفقهاء.

فقد ورد في نصوص الكتاب والسنة أمور ترك تحديدها لرأي الفقهاء والعرف، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها.^{٥١}

الثالث: الاجتهاد فيما لانص فيه

ولا ينحصر ذلك في القياس كما يدعي البعض، بل هو أعم منه فيشمل القياس و ما يستنبط من الأدلة الأخرى، قال ابن السمعاني: هل القياس والاجتهاد واحد أو مختلفان؟ اختلفوا فيه: فقال أبو علي بن أبي هريرة: إنهما متحدان، ونسب للشافعي، وقد أشار إليه في كتاب "الرسالة"، والذي عليه جمهور الفقهاء، أن الاجتهاد غير القياس، وهو أعم منه لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد وهو من مقدماته، وليس الاجتهاد يفتقر إلى القياس، ولأن الاجتهاد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة، وليس ذلك بقياس.^{٥٢}

الخطاب نصاً لأنه جعل ما لم يرد فيها خطاب إما فرضاً صرفاً لوجود له وإما أن يكون في مرتبة العفو أو البراءة الأصلية ولا يكون هذا ولاذاك إلا عند عدم الأدلة أصلاً منصوصة وغير منصوصة).

فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون:

أ - على البراءة الأصلية.

ب - أو يكون فرضاً غير موجود.

وان أتى فيها خطاب فيكون إما:

أن لا يظهر فيه للشارع قصد فهو قسم المتشابهات.

وان ظهر فيه للشارع قصد فلا يخلو من حالتين.

أن يكون قطعياً فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي والإثبات وليس محلاً للاجتهاد، والخارج عنه

تتطلى.

أن يكون غير قطعياً، وهذا متردد بين النفي والإثبات فيبقى الأمر أحياناً متردداً بين النفي والإثبات ولا يرجح جانب على الآخر لبلحق به، فإن كان كذلك رجح ذلك أيضاً إلى قسم المتشابهات، وإن ترجح جانب النفي على الإثبات أو العكس فهذا هو قسم المجتهادات.

^{٥١} - يقول الجصاص في الفصول ١٢/٤ "والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير

علة يجب بها قياس الفرع على الأصل، كالاجتهاد في تحريم جهة الكعبة لمن كان غائباً عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل، ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلفنا فيه الحكم بما يؤدي إليه غالب الظن، من غير علة يقاس بها فرع على أصله.

^{٥٢} - البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي ١١/٥ - ١٢.

فهذا ينقسم إلى قسمين:

القياس الشرعي على علة مستنبطة أو منصوصة.

ما يكون مأخوذاً من الأدلة الشرعية الأخرى غير القياس.

وهو ما لا يكون الحكم فيه منصوفاً ولامأخوذاً من القياس بل كان متروكاً للرأي

ليؤخذ من الأدلة الأخرى، مثل الاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع والاستصحاب والعرف
والعادة وغيرها من الأدلة المختلف فيها.^{٥٣}

الاختلاف في تفسير آيات الأحكام

يظهر بالنظرة العابرة على الاختلاف في تفسير آيات الأحكام أنه من هذا النوع الجائز،

فإنه صادر عن أهل الاختلاف وفي محل الاجتهاد، وإذا كان الأمر هكذا أخذ حكمه.

٥٣

— الفصول في الأصول ١١/٤ — ١٣. ويقول أبو بكر الجصاص: "واسم الاجتهاد في الشرع ينتظم

ثلاثة معان:

أحدها: القياس الشرعي على علة مستنبطة، أو منصوصة عليها، فيرد بها الفرع إلى أصله، وتحكم له بحكمه
بالمعنى الجامع بينهما. وإنما صار هذا من باب الاجتهاد - وإن كان قياساً - من قبل أن تلك العلة لما لم تكن مرجحة
للحكم لجواز وجودها عارية (منه) وكانت الأمانة، وكان طريق إثباتها علامة للحكم، الاجتهاد، وغالب الظن لم
يوجب ذلك لنا العلم بالمطلوب، فلذلك كان طريقه الاجتهاد.

والضرب الآخر من الاجتهاد: هو ما يغلب في الظن من غير علة يجب بها قياس الفرع على الأصل،
كالاجتهاد في تحريم جهة الكعبة لمن كان غائباً عنها، وكتقويم المستهلكات، وجزاء الصيد، والحكم بمهر المثل،
ونفقة المرأة، والمتعة، ونحوها. فهذا الضرب من الاجتهاد، كلنا فيه الحكم بما يؤدي إليه غالب الظن، من غير علة
يقاس بها فرع على أصله.

والضرب الثالث: الاستدلال بالأصول غير القياس... وإنما يسوغ الاجتهاد فيما يجوز فيه النسخ والتبديل،
ورود العبارة فيه بأحكام مختلفة، تارة بحظر، وأخرى بالإباحة، وأخرى بالإيجاب، على حسب ما يعلم الله تعالى لنا
فيها من المصالح. فأما ما لا يجوز وقوعه في حكم العقل إلا على وجه واحد من حظر أو إيجاب، فليس هو من باب
الاجتهاد إذا كلنا حكمه، فنكون حينئذ متعبدين فيه بإصابة حقيقة الحكم، ويكون الحق في واحد من أقاويل
المختلفين.

المطلب الرابع

حكم المختلفين في الأمور الاجتهادية

حكم المختلفين في الأمور الاجتهادية

ما هو التعامل الصحيح مع هذا النوع من الاختلاف الذي سميته الاختلاف الجائز وهو الاختلاف في المسائل الظنية الاجتهادية؟ سواء كانت اعتقادية أو فقهية أو دعوية أو غيرها، هل الحق فيها واحد او متعدد؟ وهل يجوز فيها تخطئة من يخالفك أو لا؟ قد وقع نقاش طويل بين الأصوليين في مسألة تصويب المجتهدين وتخطئتهم في الظنيات، وإليك مذاهب العلماء في المسألة وأدلتها الرئيسة فيها.

ويبدو أن أساس الاختلاف في المسألة هو اختلافهم في أنه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسألة الاجتهادية قبل الاجتهاد وفي نفس الأمر أو لا؟ اختلفوا في ذلك على مذهبين:

الأول: مذهب المصوبة

ذهب المصوبة وهم عامة الأشاعرة والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة كأبي هذيل والجبائي وأبي هاشم وأتباعهم إلى أنه لاحكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد، بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد، حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده، وينسب في كثير من كتب الشافعية هذا المذهب إلى الحنفية عموماً.

الثاني: مذهب المخطئة:

وذهب المخطئة إلى أن لله تعالى حكماً معيناً في المسألة المجتهد فيها، في نفس الأمر، ثم اختلف هؤلاء على خمسة أقوال:

القول الأول

بأنه ليس على الحكم دليل، وإنما هو مثل دفين يعثر عليه المجتهد بحكم الاتفاق، فمن ظفر به فله أجران، ومن اجتهد ولم يظفر به فله أجر واحد لأجل اجتهاده. وهذه مكابرة الضرورة فإنه ما من حكم شرعي إلا وعليه دليل أو أمانة تدل على حكم الله تعالى في المسألة.

القول الثاني

بأن الحكم متعين، وعليه دليل قاطع، ومن أخطأه فهو آثم - ونسب الإمام الغزالي

والآمدي والبهاروي هذا القول إلى بشر المريسي وابن عليه وأبي بكر الأصم ونفاة القياس كالظاهرية والإمامية، ونسبه عبد العزيز البخاري إلى بشر المريسي فقط.^{٥٤}

واستدل الغزالي والآمدي لإبطال هذا المذهب بإجماع الصحابة على ترك النكير والتأيم لأجل الاختلاف في المسائل الفقهية، واستمرارهم على ذلك إلى انقراض عصرهم وقد نقل ذلك إلينا بالتواتر لا يدخله شك ولا ريب.

مع أنهم شددوا النكير على من خالف في أمر ثبت بالدليل القطعي عندهم مثل تخطئة الخوارج وما نعي الزكاة، ومن أراد أن ينصب إمامين أو إماما من غير قريش.

وأما ما نقل من الإنكار والتشديد والتأيم عن بعض الصحابة مثل ابن عباس - رضي الله عنه - أو عائشة - رضي الله عنها - فإنها أخبار أحاد لا تثبت أمام ما تواتر عنهم من تعظيم بعضهم لبعض وتسليمهم لكل مجتهد أن يجتهد ويفتي ولكل عامي أن يقلد من شاء، بل كل واحد منهم كان يتمنى أن يكفيه أخوه مؤونة الإفتاء.

أو أن هذه المسائل التي حصل فيها التشديد والتأيم من بعضهم كانت من المسائل التي عليها دليل قطعي عندهم وإن لم يكن في الأصل كذلك.

القول الثالث

إلى أن الحكم متعين، وعليه دليل قطعي، فإذا أخطأه المجتهد لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه، ولكن يحط عنه الإثم لخفاء الدليل وغموضه، فيكون معذورا، عزاه عبد العزيز البخاري إلى أبي منصور نقلا عن الميزان (للسمرقندي).^{٥٥}

القول الرابع

إن الحكم عليه دليل ظني، أمر المجتهد بطلبه فإذا أخطأه لم يكن مأجورا لكن حط عنه الإثم تخفيفا.

القول الخامس

وقال جمهور الفقهاء : إن الحكم متعين، وعليه دليل ظني فمن ظفر به فهو مصيب وله

^{٥٤} - الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ٢٤٤/٤، والمستصفي للإمام أبي حامد الغزالي ٦١/٢،

فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي الأنصاري شرح مسلم الثبوت للشيخ محب الله البهاروي ٣٧٩/٢.

^{٥٥} - كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري . ٩/٤.

أجران ومن لم يصبه فهو مخطئ وله أجر واحد.

وهو قول عامة الفقهاء، وعزاه البهاروي إلى الأئمة الأربعة، ونسبه الآمدي إلى ابن فورك والأستاذ أبي إسحاق الأسفراييني، وهو المروي عن الإمام أبي حنيفة نقل القاضي أبو زيد أن الإمام أبا حنيفة قال ليوسف بن خالد السمي: "وكل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد".^{٥٦}

يعني مصيب في بذل وسعه ويؤجر عليه والحق عند الله متعين قد يصيبه وقد يخطئه. ويرى الجصاص أن الحنفية يرون أن الحق عند الله واحد وكلف المجتهد أن يتحرره لكن لم يكلف إصابته بل كلف ما يؤديه إليه اجتهاده أنه الأشبه، قال: والذي ثبت عندي من مذاهب أصحابنا ومعنى قولهم: أن كل مجتهد مصيب لما كلف من حكم الله تعالى، وأن مرادهم بقولهم: إن الحق عند الله تعالى في واحد من أقاويل المختلفين: أن هناك حقيقة معلومة عند الله تعالى، وكلف المجتهد أن يتحرى موافقتها، وهي أشبه الأصول بالحادثة، ولم يكلف المجتهد إصابتها، وإنما كلف ما في اجتهاده أنه الأشبه.^{٥٧}

و في كلام الإمام الشافعي ما يدل على أنه يختار ذلك، يقول في إبطال الاستحسان "لا يجوز أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدا لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد، فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة هل يختلفون ويسعهم الخلاف؟ أو يقال لهم إن اختلفوا مصيبون كلهم أو مخطئون، أو بعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟ قيل: لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهبها محتملا أن يقال له أخطأ مطلقا، ولكن يقال لكل واحد منهم قد أطاق فيما كلف وأصاب فيه، ولم

^{٥٦} — كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البيهقي لعبد العزيز البخاري . ١٩/٤ .

^{٥٧} — الفصول في الأصول للجصاص الرازي ٢٩٨/٤ ، وانظر أحكام القرآن للجصاص ٣٩٢/٢ ، فمذهب الأحناف عند الجصاص أن كل مجتهد مصيب، وكل ما توصل إليه المجتهد باجتهاده هو حكم الله في حقه، هذا ما يكرره في تفسيره كثيرا مثلا يقول: "ودل بما انزل من الآي المحتملة للوجود من الأحكام التي طريق استدراك معانيها السمع ، على تسويغ الاجتهاد في طلبها ، وأن كلا منهم مكلف بالقول بما آداه إليه نظره إذ لم يكن لنا سبيل إلى استدراكه إلا من طريق السمع وكان جائزا تعبد كل واحد منهم من طريق النظر بمثل ما حصل عليه اجتهاده فوجب من أجل ذلك أن يكون من حيث جعل لفظ الكتاب محتملا للمعاني أن يكون مشرعا لكل واحد من المجتهدين ما دل عليه عنده فحوى الآية و ما في مضمون الخطاب ومقتضاه من وجوه الاحتمال".

يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد".

ثم ضرب لذلك مثلاً بشخصين اجتهدا في القبلة فصلى كل واحد إلى جهة غير جهة صاحبه فقال: "على كل منهما أن يصلى بمقتضى اجتهاده، ويكون قد أدى ما كلف به، ولا يلزم أحدهما اسم الخطأ فيما كلف به، وأما خطأ عين البيت فنعم، لأن البيت لا يكون في جهتين".^{٥٨}

فدل كلام الإمام الشافعي أن الحق واحد في المسائل الاجتهادية، وأن أحد المختلفين مصيب لعين الحق والآخر مخطئ لعين الحق، لكنّ الاثنين قد أصابا ما كلفا، فلا يصح تخطئة أحدهما، فهذا كلام صريح منه فيرجع إليه ما ورد منه في غير هذا الموضوع.

أدلة الطرفين

آل الأمر في هذه المسألة إلى اختلاف بين مذهبين، مذهب المصوبة ومذهب الفريق الخامس من المخطئة الذي هو مذهب عامة الفقهاء، وإن كان البعض^{٥٩} يصور كأن الخلاف بين الحنفية والشافعية وفرع عليه بعض المسائل أيضاً.^{٦٠}

أدلة المصوبة

يرى المصوبة أن الحكم هو خطاب الشارع المسموع أو المدلول عليه بدليل قاطع، والمسائل الفقهية الاجتهادية التي يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياساً واجتهاداً، ليس فيها خطاب للشارع فليس فيها إذا حكم معين أصلاً. أما المسائل التي فيها الأدلة الظنية فهي ليست أدلة بأعيانها في الحقيقة بحيث يلزم منها العلم بالمدلول قطعاً، بل هي أمارات تغلب على الظن ترجيح أمر على آخر، وهي تختلف

^{٥٨} - كتاب إبطال الاستحسان على هامش كتاب الأم ٤٧٤/٧.

^{٥٩} - يقول الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول ج: ١ ص: ٧٩: ذهب الشافعي إلى أن المصيب واحد في المجتهديات الفروعية، والحق فيها أن الإنم محطوط عن المخطئ لغموض الدليل وخفائه..... وذهب الحنفية والمعتزلة وطائفة من المتكلمين إلى أن كل مجتهد مصيب.

^{٦٠} - راجع تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ج: ١ ص: ٨٠.

باختلاف الطبائع والأشخاص والأزمان والإضافات، فرب دليل يفيد الظن لشخص وهو بعينه لا يفيد الظن لشخص آخر مع إطلاعه عليه، وربما يفيد الظن لشخص في حال دون حال، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان كان كل واحد منهما لو انفرد لأفاد الظن ولا يتصور في الأدلة القطعية تعارض من هذا القبيل.

ثم إن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس علم الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ولذلك من مارس الوعظ صار مائلاً إلى جنس ذلك الكلام، بل يختلف باختلاف الأخلاق، فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شهامة وانتقام، ومن لان طبعه ورق قلبه نفر عن ذلك، ومال إلى ما فيه الرفق والمساهلة.

فالأمارات كحجر المغناطيس تحرك طبعاً يناسبها كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس بخلاف دليل العقل فإنه موجب لذاته، فإن تسليم المقدمتين إذا رتبت ترتيباً صحيحاً يوجب التصديق ضرورة بالنتيجة، فإذا لادليل في الظنيات على التحقيق وما يسمى دليلاً فهو على سبيل التجوز وبالإضافة إلى ما مالت نفسه إليه.

فإذا أصل الخطأ في هذه المسألة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسها لأنها أمارات تختلف بالإضافة، وهو خطأ محض يدل على بطلانه البراهين القاطعة. وما قيل: مطلوب المجتهد هو الأشبه عند الله في نفس الأمر، والأشبه معين عند الله، والمراد بالأشبه هو الحكم الذي لو نزل خطاب قاطع لكان نصاً عليه.

فيرده الإمام الغزالي ويقول: إن ما يعبر عنه بالأشبه هو حكم بالقوة بمعنى أنه يمكن أن يكون حكماً لو نزل به النص، وليس حكماً بالفعل لعدم ورود النص به فعلاً، لأن الحكم هو ما ورد به نص من الشارع بالفعل.

فإن قيل: إن المجتهد طالب والطلب يستدعي مطلوباً فإن لم يكن لله حكم معين في المسائل الاجتهادية فماذا يكون مطلوب المجتهد، إذ لا معنى للاجتهاد بدون مطلوب؟ قالوا: قد أخطأتم إذ ظننتم أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطاباًه والواقعة لانص فيها ولا خطاباً، بل المجتهد يطلب غلبة الظن، فإذا وصل إلى غلبة الظن فقد وصل إلى مطلوبه.^{٦١}

^{٦١} - هذا ما لخصته من كتب القوم راجع المستصفي للغزالي ٣٦٢/٤-٣٧٨ واللمع في أصول الفقه ج:

خلاصة كلام المصوبة

أن الخطأ لا يتصور في المسائل الاجتهادية، لأن الخطأ معناه عدم إصابة حكم الله المعين، وليس لله تعالى حكم معين في المسائل الاجتهادية، بل المجتهدون كلهم مصيبون إذا اختلفوا في المسائل الاجتهادية إذ الإصابة ليست عبارة عن العنور على الأ شبه عند الله تعالى ، بل هو الوصول إلى غلبة الظن، وقد وصل إليه كلهم فيكونون مصيبين والله تعالى أعلم.

أدلة القائلين بالإصابة والتخطئة في الاجتهاد

فقد أورد القائلون بالإصابة والتخطئة في المسائل الاجتهادية للمجتهدين بأدلة كثيرة ونوقشوا في كثير منها نورد طرفا من هذه الأدلة ومناقشات الطرفين:

الحجة الأولى دليل الكتاب:

وهو قوله سبحانه وتعالى "وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ".

ووجه الاحتجاج به أنه خصص سليمان بالفهم في القضية، فإنه قد أصاب حكم الله فيها، ولو كانا مصيبين لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة، فهو دليل على أن الله تعالى حكما معينا في المسائل الاجتهادية.

واعترض على هذا الاستدلال، أولا: بأن القول بعدم إصابة داود عليه السلام مأخوذ من الآية بطريق المفهوم وليس بحجة، إذ التنصيص على الشيء لا يقتضي نفي عما عداه.

ثانيا: إن هذا الحكم لم يكن بالاجتهاد لأن من العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلا ومنهم من منعه سمعا، ومن أحازه أحال الخطأ عليهم، فكيف ينسب الخطأ إلى داود عليه السلام ومن أين يعلم أنه قال ما قال عن اجتهاد.

ثالثا: إن قوله تعالى بعد ذلك "وكلا آتينا حكما وعلما" يدل على خلاف مذهبهم، لأن الباطل والخطأ يكون ظلما وجهلا، لاحكما وعلما.

وقد أوجب: أن المفهوم حجة عند البعض، والحكم كان باجتهاد، إذ لو كان بالوحي لما جاز لسليمان عليه السلام خلافه، ولما جاز لداود الرجوع إلى قول سليمان وقد ورد فيما روي

عن ابن مسعود وابن عباس أنه رجع إلى قوله.^{٦٢}

وقد ترجح عند الأصوليين أن الاجتهاد للأنبياء والخطأ عليهم في اجتهادهم جائز، وإن لم يميز تقريرهم على الخطأ، وأما قوله "وكلا آتينا حكما وعلما" غايته الدلالة على أن كل واحد منهما أوتي حكما وعلما، وهو نكرة في سياق الإثبات فيخص، وليس فيه ما يدل على أنه أوتي حكما وعلما فيما حكم به، ويمكن حمله على أنه أوتي حكما وعلما بمعرفة دلالات الأدلة على مدلولاتها وطرق الاستنباط فلا يبقى حجة في غيره.

وقد استدل هؤلاء ببعض الآيات الأخرى واستدلوا بها بما ضعيف فلا داعي لذكرها.

الحجة الثانية من جهة السنة:

هناك أحاديث عديدة تدل على مذهب عامة الفقهاء.

الحديث الأول:

الحديث الصحيح الذي رواه البخاري بسنده عن عمرو بن العاص - رضي الله عنه -

أنه قال: قال رسول الله: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر.^{٦٣}

ففي هذا الحديث دليل على أن في الاجتهاد خطأ وصوابا حيث صرح فيه بذكر الخطأ وبتفاوت الأجر.

لكن الإمام الغزالي يقول: إن الحديث يدل دلالة قاطعة على أن كل واحد مصيب إذ له الأجر وإلا فالخطئ الحاكم بغير حكم الله كيف يكون له الأجر.

ويقول أيضاً: إننا لاننكر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الإضافة إلى مطلوبه، لا إلى ما وجب عليه، والخطأ بالإضافة إلى المطلوب يتحقق في كل مسألة فيها نص، وفي كل اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط وخفي على المجتهد بعد البحث التام؛ مثل أن يخطئ الحاكم في رد المال إلى

^{٦٢} - انظر تفسير ابن كثير ١٨٥/٣.

^{٦٣} - يقول الحافظ في تلخيص الحبير ج: ٤ ص: ١٨٠ برقم: ٢٠٧٢ حديث إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران متفق عليه من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة ورواه الحاكم والدارقطني من حديث عقبة بن عامر وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بلفظ إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله عشرة أحرور وفيه فرج بن فضالة وهو ضعيف وتابعه بن فبيعة بغير لفظه ورواه أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ إن أصبت القضاء فلك عشرة أحرور وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة وإسناده ضعيف أيضاً

مستحقه بسبب ظنه صدق الشهود، وكذلك كل من اجتهد في القبلة وأخطأ جهة القبلة، فقد أخطأ هولاء بالإضافة إلى مطلوبهم وهو رد المال إلى المستحق وإصابة جهة الكعبة، وأصابوا فيما هو حكم الله تعالى وهو اتباع غلبة الظن.

الحديث الثاني

الحديث الذي رواه عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعمر بن العاص: "أقضى بين هذين. قال: أقضي وأنت حاضر؟ قال: نعم. قال: على ماذا أقضي؟ قال: على أنك إن اجتهدت فأصبت فلك عشر حسنات وإن أخطأت فلك حسنة واحدة"^{٦٤}، فهذا الحديث مثل سابقه يدل على أن المجتهد يخطئ ويصيب ويتفاوت أجره حسب ذلك.

الحديث الثالث

الحديث الطويل الذي رواه الإمام محمد بن الحسن الشيباني عن أبي حنيفة عن علقمة عن عبد الله بن يزيد عن أبيه عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : وإذا حاصرتم أهل حصن أو مدينة فأرادوكم أن تزلوهم على حكم الله، فلا تزلوهم فإنكم لا تدرسون ما حكم الله فيهم، ولكن أنزلوهم على حكم ثم احكموا فيهم.^{٦٥}

^{٦٤} - رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ٤ ص: ٩٩ برقم: ٧٠٠٤ .

^{٦٥} - رواه محمد بن الحسن الشيباني عن أبي حنيفة عن علقمة بن مرثد عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بعث جيشاً أو سرية أوصى أصحابهم بتقوى الله في خاصة نفسه، وأوصى من معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله، وفي سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيتم عدوكم من المشركين فادعوهم إلى الإسلام، فإن أسلموا فاقبلوا منهم وكفوا عنهم، ثم ادعوهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين فإن فعلوا فاقبلوا منهم وكفوا عنهم وإلا فأحبروهم أقم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله تعالى الذي يجري على المسلمين وليس لهم من الفبيء ولا في الغنيمة نصيب.

فإن أبوا ذلك فادعوهم إلى إعطاء الجزية فإن فعلوا ذلك فاقبلوا منهم وكفوا عنهم، وإذا حاصرتم أهل حصن أو مدينة فأرادوكم على أن تزلوهم على حكم الله تعالى فلا تزلوهم فإنكم لا تدرسون ما حكم الله تعالى، ولكن أنزلوهم على حكمكم ثم احكموا فيهم بما رأيتم.

وإذا حاصرتم أهل حصن أو مدينة فأرادوكم على أن تعطوهم ذمة الله تعالى وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم فلا تعطوهم ذمة الله تعالى ولا ذمة رسوله ولكن اعطوهم ذمكم وذمم آباءكم فإنكم إن تغفروا ذمكم وذمم

وقد قال السرخسي في المبسوط: وفي هذا اللفظ دليل على أن المجتهد يُخطئ ويصيب، فإنه قال: فإنكم لاتدرون ما حكم الله فيهم ولو كان كل مجتهد مصيباً لكان يعلم حكم الله بالاجتهاد لاحتمال^{٦٦}.

الحديث الرابع

واستدل بعضهم بالحديث الذي ورد في السنن عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال "القضاة ثلاثة؛ قاض في الجنة، وقاضيان في النار، رجل علم الحق وقضى به فهو في الجنة ورجل حكم بين الناس على جهل فهو في النار، ورجل علم الحق وقضى بخلافه فهو في النار^{٦٧}.

ولقائل أن يقول: إن هذا الحديث لاعلاقة له بمحل النزاع لأن كل من يقصر في طلب الحق ويجهله فهو مخطئ آثم عند الجميع.

الحجة الثالثة: من جهة إجماع الصحابة

ويعتبر هذا هو العمدة في الموضوع إذ يقول عبد العزيز البخاري "والدليل المعتمد عليه في هذه المسألة إجماع الصحابة فإنهم أطلقوا الخطأ في الاجتهاد كثيراً، وشاع وتكرر ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة، فكان ذلك إجماعاً منهم على أن الحق من أقاويلهم ليس إلا واحداً"^{٦٨}.

ابانكم أهون من أن تغفروا ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وسلم". السير للإمام محمد بن الحسن الشيباني ج: ١ ص: ٩٣، طبع الدار المتحدة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٧٥م، تحقيق: مجيد خدوري. ورواه أبو عوانة في مسنده ج: ٤ ص: ٢٠٣ برقم: ٦٤٩٥، وابن الجارود في المنتقى ج: ١ ص: ٢٦٠ برقم: ١٠٤٢، والنسائي في السنن الكبرى ج: ٥ ص: ٢٠٧ برقم: ٨٦٨٠.

٦٦ - المبسوط للسرخسي ج: ١٠ ص: ٧

٦٧ - رواد الحاكم في المستدرک علی الصحیحین ج: ٤ ص: ١٠١ برقم: ٧٠١٢ قال ابن الملقن في خلاصة البدر المنير ج: ٢ ص: ٤٢٦ برقم: ٢٨٤٤ "حديث القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثان في النار فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به واللذان في النار رجل عرف الحق فجار في الحكم ورجل قضى للناس عن جهل رواد الأربعة والحاكم والبيهقي من رواية بريدة قال الحاكم صحيح على شرط مسلم فذكره"

٦٨ - كشف الأسرار على أصول البيهقي ٢٢/٤. لعبد العزيز البخاري.

ومن هذه الأقوال:

ما روي عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه قال: "أقول في الكلاله برأي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريتان"^{٦٩}.

ومن ذلك ما روي عن عمر - رضي الله عنه - أنه حكم بحكم، فقال رجل حضره: هذا والله! الحق. فقال عمر - رضي الله عنه -: إن عمر لا يدري أصاب الحق، لكنه لم يأل جهدا.

وروي عنه أيضاً أنه قال لكاتبه: "اكتب هذا ما رأى عمر فإن يكن خطأ فمته وإن يكن صوابا فمن الله"^{٧٠}.

ومن ذلك ما روي عن علي - رضي الله عنه -: انه قال في المرأة التي استحضرها عمر فأجهضت ما في بطنها، وقد قال له عثمان - رضي الله عنه - وعبد الرحمن - رضي الله عنه - بن عوف: إنما أنت مؤدب لانرى عليك شيئا "إن كانا قد اجتهدا فقد أخطأنا، وإن لم يجتهدا، فقد غشاك، أرى عليك الدية"^{٧١}.

ومن ذلك ما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال في المفوضة: "أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله ورسوله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان"^{٧٢}.

^{٦٩} - قال ابن عبد البر في التمهيد لابن عبد البر ج: ٥ ص: ١٩٦ "وروي يزيد بن هارون قال أخبرنا عاصم الأحول عن الشعبي قال سئل أبو بكر عن الكلاله فقال أبي سأقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان أراها ما خلا الولد والوالد فلما استخلف عمر قال إني لأستحيي من الله أن أرد شيئا قاله أبو بكر"

^{٧٠} - الإحكام للأمدى ج: ٤ ص: ١٩٣

^{٧١} - رواه البيهقي في سنن البيهقي الكبرى ج: ٦ ص: ١٢٣ برقم: ١١٤٥٣ أو قال الحافظ في تلخيص الخبير ج: ٤ ص: ٣٧ عن هذه الرواية: "وهذا منقطع بين الحسن وعمر ورواه عبد الرزاق عن معمر عن مطر الوراق عن الحسن به وقال إنه طلبها في أمر فذكر نعود وذكره الشافعي بلاغا عن عمر مختصرا"

^{٧٢} - قال الحافظ ابن كثير في تفسير ابن كثير ج: ١ ص: ٢٨٥ هذا الحديث رواه الإمام أحمد وأهل السنن وصححه الترمذي أن ابن مسعود سئل عن رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخلها ولم يفرض لها، فترددوا إليه مرارا في ذلك، فقال أقول فيها برأيي فإن يك صوابا فمن الله وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان والله

ومن ذلك ما روي أن عليا وابن مسعود وزيدا رضي الله عنهم خطبوا ابن عباس في ترك القول بالعدول في الميراث، وأنكر عليهم ابن عباس قولهم بالعدول بقوله "من شاء أن يباهلني باهلته إن الذي أحصى رمل عاجل عددا، لم يجعل في مال واحد نصفاً ونصفاً وثلاثاً، هذان نصفان ذهباً بالمال، فأين موضع الثلث".^{٧٣} إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة الواردة في هذا الصدد.

وأجاب المصوبة عن هذا الدليل بالوجه التالية:

يقول: إننا ثبت الخطأ في أربعة أجناس من الاجتهادات:

- ١- أن يصدر الاجتهاد من غير أهله.
- ٢- أو كان أهلاً لكنه قصر في اجتهاده.
- ٣- أو أن يجتهد في غير موضعه مثل أن يجتهد في مورد النص.
- ٤- أو يخالف باجتهاده دليلاً قاطعاً.

فقد تكون هذه الأقوال التي فيها نسبة التخطئة إلى بعض الصحابة تؤول إلى هذه الأجناس الأربعة، لكن من الواضح أن ما صدر من الصحابة ليس فيه شيء من هذه الأجناس الأربعة؛ لأنهم كانوا أهلاً للاجتهاد، ولم يجتهدوا في غير موضعه، ولم يقصروا فيه ولم يخالفوا باجتهادهم دليلاً قاطعاً.

وقالوا في الاعتراض على دليل الفقهاء المذكور أيضاً:

أو يكون اسم الخطأ بالإضافة إلى المطلوب لا بالإضافة إلى ما وجب كما في القبلة، وتحقيق مناط الأحكام. وقال: أو يكونوا قد ذكروا ذلك إظهاراً للتواضع والخوف من الله. لكن يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الاعتراض أن هذا يصح فيمن ذكر ذلك عن نفسه، أما من نسب التخطئة إلى غيره فلا يصح في حقه أنه قال ذلك تواضعاً.

ورسوله بريان منه لما صدق كاملاً وفي لفظ لما صدق مثلها لاوكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به في بروع بنت واشق، ففرح عبد الله بذلك فرحاً شديداً وفي رواية فقام رجال من أشجع فقالوا نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى به في بروع بنت واشق".

^{٧٣}
- راجع سنن البيهقي الكبرى ج: ٦ ص: ٢٥٣، وتلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني ج: ٣ ص:

وذكروا أخيراً أن جميع ما ذكره أخبار أحاد لا يقوم بها حجة ويتطرق إليها الاحتمال المذكور فلا يندفع بها البراهين القاطعة التي ذكرناها.

أما قولهم: إن هذه أخبار أحاد فلا يصح لأن الأصوليين صرحوا بأن كثرة الآحاد المتفقة في المعنى ولو التزاما توجب العلم بالقدر المشترك ويعتبرون ذلك تواتراً معنوياً.^{٧٤}

فهذه الأخبار الواردة في جواز نسبة التخطئة ووقوعها في عهد الصحابة في حكم المتواتر لأنها كثيرة جداً.

الحجة الرابعة من جهة المعقول

استدل الجمهور على مذهبهم بالأدلة العقلية من وجوه متعددة، منها الوجوه التالية:

الوجه الأول في الاستدلال من جهة المعقول

إن الاجتهاد تكليف شرعي بالإجماع فعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة ومصير كل واحد إلى مناقضة الآخر؛ إما أن يكون اجتهاد كل واحد منهما مستندا إلى دليل أو لا دليل لواحد منهما، أو أن الدليل مستند أحدهما دون الآخر، فإن كان الأول فالدليلان المتقابلان إما أن يكون أحدهما راجحا على الآخر أوهما متساويان.

فإن كان أحدهما راجحا فالذاهب إليه مصيب ومخالفه مخطئ، وإن كان الثاني فمقتضاهما التخيير أو الوقف فالجزم بالنفي أو الإثبات يكون مخطئا.

وإن كان لا دليل لواحد منهما فهما مخطئان، وإن كان الدليل لأحدهما دون الآخر فأحدهما مصيب والآخر مخطئ لا محالة.

جواب المصوبة

ويجيب المصوبة على هذا الوجه فيقولون:

إن هذا التقسيم ليس بصحيح؛ لأن المسائل الاجتهادية ليس عليها أدلة قاطعة يجري فيها هذا التقسيم المذكور، بل عليها أمارات ظنية وهي أمور إضافية تختلف من شخص إلى شخص فقد تكون دليل ظني راجحا عند مجتهد وما يعارضه راجحا عند مجتهد آخر.

٧٤ - فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي الأنصاري بشرح مسلم النور للشيخ محب الله البهاروي / ٢

الوجه الثاني في الاستدلال من جهة المعقول

إن القول بتصويب المجتهدين يفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والإثبات، أو الحل والحرمة في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين وهو محال وما أفضى إلى المحال يكون محالاً، فمثلاً يكون قليل النبيذ حلالاً، حراماً والنكاح بلا ولي صحيحاً باطلاً.

مناقشة المصوبة لهذا الوجه

و قد ناقش المصوبة هذا الوجه ومما قالوا في مناقشته: إن هذا كلام فقيه سليم القلب، جاهل بالأصول وبحد النقيضين وبحقيقة الحكم ظاناً أن الحل والحرمة وصف للأعيان.

فيقول: يستحيل أن يكون النبيذ حلالاً حراماً كما يستحيل أن يكون الشيء قديماً حادثاً، وليس يدري أن الحكم خطاب لا يتعلق بالأعيان بل بأفعال المكلفين ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم لعمرو كالمكسوة تحمل للزوج وتحرم على الأجنبي، فالتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة من وجه واحد، فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض، وأضافوا أن التناقض يلزم على مذهب الخصم لأن العلماء اتفقوا على أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده ويعصي بتركه فإذا اجتهد اثنان وأدى اجتهاد كل واحد منهما إلى نقيض اجتهاد صاحبه وجب عليه العمل بنقيض عمل صاحبه.

الوجه الثالث من جهة المعقول:

إن المجتهد في حال اجتهاده إما أن لا يكون له مطلوب أو يكون، فإن كان الأول فهو محال، إذ المجتهد طالب، وطالب لا مطلوب له محال، وإن كان الثاني فيجب أن يكون مطلوبه متقدماً على اجتهاده ونظره، وذلك مع عدم تعيين مطلوبه في نفسه محال، فيستحيل إذاً أن لا يكون له مطلوب.

جواب المصوبة

ورد بأن مطلوب المجتهد ما يؤدي إليه نظره واجتهاده لا غير، وذلك غير معين لاعنده

ولا عند الله.^{٧٥}

^{٧٥} - انظر لتفصيل هذه الأدلة و مناقشتها الإحكام في أصول الأحكام للأمندي ١٥٤/٤-١٧١ وكشف

الأسرار ٢٢/٤ وبعدها ، والمستصفي ٣٦٢/٤ ، والفصول في الأصول ٢٩٥/٤-٣٧٣ ، والبحر المحيط ٢٣٥/٦ وبعدها.

ثانيا: النتائج والتوصيات

هذا ما يسر الله كتابته في موضوع " أسباب الاختلاف وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام دراسة تطبيقية على أحكام القرآن ، للحصاص، وأحكام القرآن، لإلكياالهراسي، وأحكام القرآن، لابن العربي"، وأرجو أن أكون قد وفقت لمعالجة الموضوع على وجه حسن يرضي الله تعالى، وكما أسأله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل لوجهه الكريم، وأن ينفعني به وطلبة العلم إنه سميع مجيب.

لا أريد — بعد التطواف في أبواب هذا البحث — أن أكرر ما مضى في البحث لأختصره ، بل أكتفي بتسجيل النتائج والتوصيات التي توصلت إليها على النحو التالي:

الأول: إن التفسير الفقهي من أهم ألوان التفسير، ومن هنا اهتمت به الأمة على مر التاريخ، وأولته عناية خاصة، وألف فيه العلماء عددا كبيرا من المؤلفات على اختلاف مذاهبهم، وتعدد مشارهم.

الثاني: إن التفاسير محل الدراسة — أحكام القرآن للحصاص، وأحكام القرآن لإلكياالهراسي، وأحكام القرآن، لابن العربي — من أهم كتب هذا التراث العظيم.

الثالث: الاختلاف بين الناس نتيجة طبيعية لأسباب موضوعية، وتنقسم هذه الأسباب إلى ثلاثة أقسام:

أ- الأسباب الفطرية.

ب- الأسباب الأخلاقية.

ت- الأسباب الفكرية.

الرابع: وللاختلاف بين المسلمين أسباب معينة، تبرز وجوده، وهي تنقسم إلى

قسمين:

١- أسباب الاختلاف في مورد النص، وهذه تنحصر في ثلاثة أمور رئيسة:

أ- الاختلاف في قواعد تفسير النصوص.

ب- الاختلاف في ثبوت النص.

ت- التعارض بين الأدلة الشرعية.

٢- أسباب الاختلاف فيما لانص فيه، وهذه الأسباب كثيرة ومتنوعة.

الخامس: أبرز ما تناولنا في أبواب هذه الدراسة من أسباب الاختلاف في تفسير آيات الأحكام يتلخص في ما يلي:

١- **القراءات:** وتكون القراءات سبب الاختلاف في تفسير آيات الأحكام في حالتين:

أ- في حالة تعدد القراءات المتواترة للفظ بحيث كل قراءة تفيد حكما غير ما تفيده الأخرى.

ب- وفي حالة تعدد القراءات الشاذة للفظ، وقد اختلف العلماء في الاحتجاج بها في الفقهيات.

٢- **التعامل مع السنن:** يعتبر التعامل مع السنن من أهم أسباب اختلاف تفسير آيات الأحكام، وذلك للأسباب التالية:

أ- الاختلاف في تخصيص عمومات القرآن بخبر الواحد.

ب- الاختلاف في تقييد مطلق القرآن بخبر الواحد.

ت- الاختلاف في الزيادة بخبر الواحد على كتاب الله في مرتبته.

ث- الاختلاف في مرتبة الحديث، والاختلاف في الحكم عليه.

ج- الاختلاف في شروط قبول الحديث ورده.

ح- تعارض الأحاديث الميينة لمحمل القرآن.

خ- الاختلاف في فهم الأحاديث الواردة لبيان محمل القرآن.

د- الاختلاف في كون اللفظ عاما أو مطلقا أو مجملا، فمن يراه مجملا يتقيد

في تفسيره بما ورد في السنة من البيان له، ومن يعتبره عاما أو مطلقا يعمم حكمه.

٣- **علوم اللغة:** وكان لعلوم اللغة أثر ملموس في اختلاف تفسير آيات الأحكام، وذلك للأسباب التالية:

أ- الاختلاف في المعنى اللغوي للكلمة وبها الصرفي.

ب- الاختلاف في إعراب الكلمة مع الاتفاق في القاعدة النحوية.

ت- والاختلاف في القواعد النحوية.

ث- الاختلاف في بعض القواعد البلاغية.

٤- **القواعد الأصولية الفقهية:** تعتبر القواعد الأصولية الفقهية من العلوم التي أبدعها

المسلمون لتفسير نصوص الكتاب والسنة، وهي إطار محكم لضبط الاستنباط من الكتاب

والسنة، وتكون سببا للاختلاف في تفسير آيات الأحكام في الأحوال التالية:

أ- الاختلاف في قبول التأويل ورده بناء على الاختلاف في الدليل الذي يصح به صرف اللفظ عن الظاهر.

ب- الاختلاف في تحديد المعنى المراد بالخفي والمشكل، لأن للاجتهاد دخل في تحديد معانيها.

ت- الاختلاف في فهم الإشارات (الدلالات الالتزامية) للآيات.

ث- الاختلاف في الآية هل هي من قبيل الإضمار والاقتضاء أو لا؟.

ج- الاختلاف فيما يقدر في الآية إذا كانت من قبيل الاقتضاء والإضمار.

ح- الاختلاف في مناط الحكم فيما إذا كانت الآية من قبيل دلالة النص، وكان تعيين المناط ظنياً.

خ- الاختلاف في حجية مفهوم المخالفة بأنواعه المختلفة.

د- الاختلاف في حكم العام هل هو يدل على جميع ما يتناوله، أو يدل على أقل ما يتناوله، أو أن حكمه التوقف.

ذ- الاختلاف في حكم العام من حيث القطعية والظنية، والاختلاف في جواز تخصيصه بالأدلة الظنية.

ر- الاختلاف في المعنى الحقيقي للأمر، هل هو الوجوب أو الاشتراك، أو حكمه التوقف؟.

ز- الاختلاف في القرينة الصارفة للأمر عن الوجوب.

س- الاختلاف في دلالة صيغة الأمر على الفور أو التراخي.

ش- الاختلاف في المعنى الحقيقي لصيغة النهي، هل هو الاشتراك، أو التوقف، أو التحريم.

ص- الاختلاف في القرينة الصارفة للنهي عن التحريم.

ض- الاختلاف في دلالة النهي على فساد المنهي عنه أو بطلانه.

ط- الاختلاف في حمل المطلق على المقيد.

ظ- الاختلاف في تحديد المعنى المراد من بين معاني المشترك عند عدم القرينة.

ع- الاختلاف في عموم المشترك.

- غ- الاختلاف في تحديد المعنى الحقيقي للكلمة.
- ف- الاختلاف في الجمع بين الحقيقة والمجاز.
- ق- الاختلاف في ترتيب خطوات رفع التعارض عن الأدلة.
- ك- الاختلاف في نسخ آية أو إحكامها.
- ل- الاختلاف في وجوه الترجيح بين الآيات المتعارضة في الظاهر.
- م- الاختلاف في طرق الجمع بين الآيات المتعارضة في الظاهر.

السادس: يجب التنبيه على أن الخلاف في بعض القواعد التفسيرية، أو في بعض المصطلحات الأصولية يرجع إلى الاختلاف اللفظي، مثل حكم الجمل فإن حكمه عند الحنفية التقيد بالبيان الوارد من جهة الجمل، ولا يصح تفسيره بالرأي والاجتهاد، ويجوز عند الجمهور تفسيره بالرأي والاجتهاد أيضا، والسبب في ذلك اختلافهم في مفهوم الجمل، فإن الجمل عند الجمهور أعم من الجمل عند الحنفية، والجمل الذي لا يصح تفسيره بالرأي عند الحنفية، هو كذلك عند الجمهور أيضا، وأما ما يجوز تفسيره بالرأي من الجمل عند الجمهور فهو ليس داخلا في مفهوم الجمل عند الحنفية، وكذا الاختلاف في مفهوم الموافقة ودلالة النص، فالمصطلحات مختلفة والمفهوم واحد.

السابع: الأسباب المذكورة سابقا (في الخامس) تعتبر من أهم أصول التفسير، التي يجب الاهتمام بها.

الثامن: إن وجود الاختلاف في تفسير آيات الأحكام خاصة، وفي تفسير القرآن الكريم عموما أمر طبيعي، للأسباب المذكورة.

التاسع: القواعد التفسيرية التي بنى المفسرون عليها تفسيرهم لكتاب الله عز وجل قواعد صحيحة، يجب التقيد بها عند الاستنباط من القرآن الكريم.

العاشر: إن الاختلاف في التفسير، وخاصة في تفسير آيات الأحكام لدى الأئمة المعتبرين من الاختلاف المشروع.

الحادي عشر: يعتبر احتمال الآيات القرآنية لأكثر من تفسير واختلاف المفسرين في فهمها وتفسيرها دليلا على مرونة الشرع، إذ لو لم تحتل إلا وجهها واحدا لكان الناس في ضيق وحرَج، ولما أمكن تطبيق أحكامها في كل زمان ومكان.

الثاني عشر: يدل وجود الاختلاف بين المفسرين في تفسير كتاب الله من غير تكبر على أن الاختلاف إذا صدر عن شخص مؤهل في محل الاجتهاد يعتبر ظاهرة صحية في الأمة،

وليست حالة مرضية كما يقول البعض، فلا يصح أن يضيق أحد بذلك ذرعاً، وأن يحاول رفعه، وهو رحمة بالأمة، ولا تتحقق هذه الرحمة ما لم ينضبط هذا الاختلاف بضوابط الاجتهاد الصحيح المعترف، ولو ترك مفتوحاً لكل من هب ودب من غير ضابط لانقلبت الرحمة عذاباً.

الثالث عشر: الاختلاف إذا صدر عن أهله، وفي محل الاجتهاد فصاحبه مأجور بأجر إذا أخطأ أو أجرين إذا أصاب، والإثم عنه محطوط.

الرابع عشر: يجب إعدار المخالف في الأمور الاجتهادية ولا يجوز الإنكار عليه اتفاقاً؛ أما عند المصوبة فلأن ما غلب على ظن المجتهد فهو حكم الله في حقه، وأما عند المخطئة، فلأن المخطئ غير معين، والذي يجب إنكاره من الخطأ ما كان المخطئ فيه معيناً، وليس المراد بالإنكار عدم مناقشته ودعوته إلى العدول عن رأيه وحثه على الخروج من خلاف العلماء برفق، ومن هنا يقول الإمام النووي: "ولكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف فهو حسن محبوب مندوب إلى فعله".^{٧٦}

الخامس عشر: يجب التقيد بضوابط التأويل المعتمدة التي بينها علماء الأصول، ولا يصح ترك الأمر مفتوحاً، لأن الناس جعلوه سبيلاً لتحريف نصوص الكتاب والسنة، وجعلوا هذه النصوص بالتأويلات الفاسدة مشجبا يعلقون عليها آراءهم الفاسدة.

السادس عشر: ويجب إلى جانب ذلك الاحتياط في الحكم على المتأول، فإن الحكم على التأويل بالصحة والفساد تابع لقواعد عديدة اختلف فيها الفقهاء، ولا يحكم على المتأول بمخالفة الكتاب والسنة إلا إذا خرج المتأول عن القواعد التي وضعها علماء الأصول، وتبع هواه في التأويل، أو كان في تأويله إنكار ما ثبت من الدين بالضرورة.^{٧٧}

السابع عشر: يجب ترشيد الأمة وخاصة الشباب إلى التعامل مع ظاهرة الاختلاف تعاملًا حضارياً بالصورة التي تعامل بها علماء الأمة الأجلاء معها، والتي أرشدنا إليها ديننا الحنيف، فإن التعامل الصحيح مع ظاهرة الخلاف يساعد في القضاء على الغلو والتطرف اللذان ينشآن عن ضيق الصدر فيما يجوز فيه الاختلاف.

^{٧٦} - شرح مسلم للنروي ٢٣/٢

^{٧٧} - ويشتكى الحصص في أحكام القرآن كثيراً من رمي مخالفه للحنفية بمخالفة الكتاب والسنة لأجل

التأويل، انظر ١/١٦٧.

الثامن عشر: يمكن استخلاص أصول التفسير من دراسة كتب التفسير، ومن ممارسة المفسرين لها في كتبهم، وهذه الأصول المستخلصة تكون أكثر واقعية، ولا تكون نظرية مجردة بعيدة عن التطبيق، ويتم ذلك عن طريق دراسات تطبيقية مثل هذه الدراسة التي بين يديك، فيجب على الجامعات إذاً أن تشجع مثل هذه الدراسات لتظهر كتابات جادة في أصول التفسير الذي بدأت معالمة تتحدد كعلم مستقل عن علوم القرآن.

التاسع عشر: يجب بتطوير علم أصول التفسير وذلك بالاستفادة عن علم أصول الفقه، وعلوم اللغة، حيث أبدع العلماء هذه العلوم للاستفادة منها في فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولضبط هذا الفهم لئلا يشذ أناس عن الفهم الصحيح لكتاب الله عز وجل، الأمر الذي نحن بحاجة إليه.

وسبحانك الله وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

المصادر والمراجع

هذه قائمة بالمصادر والمراجع التي جرى العزو إليها في هذه الرسالة، رتبها على الفنون ثم رتب أسماء الكتب في داخل كل فن بترتيب حروف الهجاء، ولم أراع في الترتيب الألف واللام للتعريف، فمثلا كتاب البرهان للحوييني سأذكره في حرف الباء في كتب أصول الفقه، وكتاب التفسير والمفسرون سأذكره في الكتب المتعلقة بالقرآن الكريم في حرف التاء.

أ- القرآن الكريم وما يتعلق به

- ١- إتخاف فضلاء البشر في القراءات العشر، للشيخ أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الغني الدمياطي الشافعي الشهير بالبناء المتوفى عام ١١١٧هـ، طبع مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، بدون تاريخ الطبع.
- ٢- الإتقان في علوم القرآن، لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى ٩١١هـ، من منشورات رضي بيدار عزيزي، إيران، تاريخ الطبع ١٣٦٣هـ ش، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- ٣- الأحرف السبعة في القرآن، لأبي عمرو الداني المتوفى عام ٤٤٤هـ، طبع مكتبة المنارة، مكة المكرمة، عام ١٤٠٨هـ، تحقيق: د. عبد المهيمن طحان.
- ٤- الأحرف السبعة ومنزلة القراءات منها، للدكتور حسن ضياء الدين عتر، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٩هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
- ٥- أحكام القرآن، لإلكيا الهراسي واعتمدت على النسخة المطبوعة في مجلدين بدار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية عام ١٩٨٥م.
- ٦- أحكام القرآن، لابن العربي واعتمدت على النسخة المطبوعة في أربع مجلدات بدار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٨م بتحقيق: محمد عبدالقادر عطا.
- ٧- أحكام القرآن، للحصص اعتمدت في هذا البحث على طبعة واحدة، وهي صورة لطبعة قديمة تم تصويرها من قبل سهيل أكاديمي بلاهور، باكستان عام ١٩٩١م، وهي نسخة صحيحة في ثلاث مجلدات كبيرة بخط صغير، وعليها تصحيحات لشخص مجهول الاسم.

- ٨- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، لمحمد بن محمد العمادي أبي السعود، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ الطبع.
- ٩- إرشاد المرید إلى مقصود القصید شرح الشاطبية، للشيخ علي محمد الضباع، طبعة مكتبة علي صبيح وأولاده، بميدان الأزهر، بدون تاريخ الطبع.
- ١٠- أنوار الترتيل وأسرار التأويل للإمام البيضاوي المتوفى عام ٧٩١هـ، طبع دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، تحقيق: عبد القادر عرفات العشا حسونة.
- ١١- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري، للدكتور فهد الرومي، طبع المملكة العربية السعودية، عام ١٩٨٦م من غير تفاصيل بيان الطبع.
- ١٢- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، عن طريقي الشاطبية والدرة، للشيخ عبد الفتاح بن عبدالغني القاضي، الطبعة الأولى عام ١٤٠٤ هـ، مكتبة الدار، بالمدينة المنورة.
- ١٣- البرهان في علوم القرآن، للزركشي، طبع دار المعرفة، بيروت، عام ١٣٩١، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- ١٤- تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة الدينوري، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠١هـ، المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: السيد أحمد صقر.
- ١٥- تحبير التيسر في قراءات الأئمة العشرة، للشيخ محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الجزري المتوفى عام ٨٣٣هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى عام: ١٩٨٣م.
- ١٦- التحرير والتنوير، لمحمد بن عاشور طبع الدار التونسية، تونس، بدون تاريخ الطبع.
- ١٧- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٤٠١هـ.
- ١٨- تفسير القرآن، لعبد الرزاق بن همام الصنعاني المتوفى عام ٢١١هـ، الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ، طبع مكتبة الرشد، الرياض، تحقيق: مصطفى مسلم محمد.
- ١٩- التفسير والمفسرون، للذهبي، طبع دار الكتب الحديثة، شارع الجمهورية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية عام ١٩٧٦هـ.
- ٢٠- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني تحقيق:

محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، طبع دار المعارف، بمصر، بدون تاريخ الطباعة.

٢١- جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير الطبري المتوفى عام ٣١٠هـ، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٢- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي المتوفى عام ٦٧١هـ، طبع دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية عام ١٣٨٢هـ، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني.

٢٣- الجواهر الحسان (تفسير الثعالبي)، لعبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، بدون تاريخ الطبع.

٢٤- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، لجلال الدين السيوطي المتوفى عام ٩١١هـ، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان عام ١٩٩٣م.

٢٥- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل محمود الألوسي المتوفى ١٢٧٠هـ، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ الطبع.

٢٦- سراج القاري المبتدئ وتذكار القارئ المنتهي، لأبي القاسم علي بن عثمان بن محمد بن أحمد بن الحسن القاصح البغدادي، طبع البابي الحلبي، بمصر.

٢٧- صفحات في علوم القراءات، لعبد القيوم بن عبد الغفور السندي، طبع المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٥هـ.

٢٨- العجائب في بيان الأسباب، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفى عام ٨٥٢هـ، طبع دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، الطبعة الأولى عام ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس.

٢٩- غيث النفع في القراءات السبع، للشيخ علي النوري الصفا قسي علي هامش سراج القاري، طبع مصطفى البابي الحلبي وأولاده، بدون تاريخ الطبع.

٣٠- فتح القدير الجامع بين فني الرواية و الدراية من علم التفسير لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى عام ١٢٥٠هـ، طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٩٨٣

٠٢

٣١- القراءات المتواترة التي أنكرها ابن جرير الطبري في تفسيره والرد عليه، لمحمد عارف عثمان موسى الهري الطبعة الأولى عام ١٩٨٦ بدون مكان الطبع.

- ٣٢- مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسي الإثنا عشري دار إحياء التراث العربي.
- ٣٣- مدارك التزويل وحقائق التأويل، للنسفي، طبع ميزان ماركيت، كويت، باكستان، بدون تاريخ الطبع.
- ٣٤- معالم التزويل، لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي المتوفى عام ٥١٦ هـ، الطبعة الثانية عام ١٩٧٨م، دار المعرفة، بيروت، اهتمام: خالد العك ومروان سوار.
- ٣٥- المفردات في غريب القرآن، للعلامة الحسين بن محمد بن الفضل الملقب بالراغب الأصفهاني المتوفى سنة ٥٠٢هـ، تصوير نورمحمد أصح المطابع كراتشي باكستان، بدون تاريخ.
- ٣٦- المقنع في رسم مصاحف الأمصار، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني المتوفى عام ٤٤٤هـ، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، طبع مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- ٣٧- مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٩٩٦م.
- ٣٨- منجد المقرئين، لشمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري الدمشقي الشافعي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، راجعه أحمد محمد شاكر ومحمد حبيب الله الشنقيطي.
- ٣٩- النشر في القراءات العشر، للإمام شمس الدين أبي الخير محمد ابن محمد بن محمد بن علي بن يوسف المعروف بأبن الجزري الدمشقي الشافعي، طبع مكتبة القاهرة، بمصر، بدون تاريخ الطبع، تحقيق: د. محمد سالم محيسن.

ب - السنة وما يتعلق بها

- ٤٠- الآثار، للإمام أبي يوسف، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٣٥٥هـ، تحقيق: أبو الوفاء.
- ٤١- الآحاد والمثاني، لأحمد بن عمرو بن الضحاك أبو بكر الشيباني المتوفى عام ٢٨٧ م، طبع دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى عام ١٤١١م تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة.

- ٤٢- الأحاديث المختارة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي المتوفى ٦٤٣هـ، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، عام ١٤١٠هـ، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش.
- ٤٣- الأوسط، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري المتوفى عام ٣١٨ هـ، طبع دار طيبة، الرياض، عام ١٤٠٥هـ، تحقيق: د. صغير أحمد محمد حنيف.
- ٤٤- اختلاف الحديث، للإمام الشافعي، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، تحقيق: عامر أحمد حيدر.
- ٤٥- تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذي، لمحمد عبد الرحمن المباركفوري المتوفى ١٣٥٣هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ الطبع.
- ٤٦- تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي المتوفى عام ٧٧٤هـ، طبع دار حراء، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبدالغني بن حميد الكبيسي.
- ٤٧- التحقيق في أحاديث الخلاف، لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي المتوفى ٥٩٧هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عام ١٤١٥هـ، تحقيق: مسعد بن عبد الحميد.
- ٤٨- الترغيب والترهيب، لعبد العظيم عبد القوي المنذري أبو محمد المتوفى عام ٦٥٦ م، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤١٨م، تحقيق: إبراهيم شمس الدين.
- ٤٩- تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى عام ٨٥٢ هـ، طبع في المدينة المنورة، عام ١٩٦٤م، بتحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني.
- ٥٠- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ليوسف بن عبد الله بن عبد البر أبي عمر النمري المتوفى عام ٤٦٣هـ، طبع وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، بالمغرب عام ١٣٨٧هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري.
- ٥١- الثقات، لأبي حاتم محمد بن حبان البستي المتوفى سنة ٣٥٤ هـ، طبع دار

- الفكر، بيروت، عام ١٩٧٥ تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.
- ٥٢- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، الناشر المكتبة السلفية، باب الرحمة، المدينة المنورة، الطبعة الثانية عام ١٩٦٨.
- ٥٣- خلاصة البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير للرافعي، لعمر بن علي بن الملتن الأنصاري المتوفى عام ٨٠٤هـ، طبع مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي.
- ٥٤- خلق أفعال العباد، للإمام البخاري المتوفى ٢٥٦هـ، طبع دار المعارف، السعودية - الرياض عام ١٩٧٨م، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة.
- ٥٥- الدراية في تخريج أحاديث الهداية، للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى عام ٨٥٢هـ، طبع دار المعرفة، بيروت، لبنان تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني.
- ٥٦- الزهد، لابن عاصم أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني أبوبكر المتوفى عام ٢٨٧هـ، طبع دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الثانية عام ١٤٠٨م، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد.
- ٥٧- الزهد، لعبد الله بن المبارك المروزي المتوفى عام ١٨١هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
- ٥٨- الزهد، لهناد بن السري الكوفي المتوفى عام ٢٤٣هـ، طبع دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبدالرحمن عبدالجبار الفريوائي.
- ٥٩- السنة .. بياناً للقرآن، للدكتور إبراهيم محمد عبد الله الخولي، كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، بدون تاريخ الطبع.
- ٦٠- السنة، لأبي عبد الله محمد بن نصر بن الحجاج المروزي المتوفى ٢٩٤هـ، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، عام ١٤٠٨هـ، بيروت، لبنان.
- ٦١- السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني المتوفى عام ٢٩٠هـ، طبع دار ابن القيم - الدمام، الطبعة الأولى عام ١٤٠٦هـ، تحقيق: محمد سعيد سالم القحطاني.
- ٦٢- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي المتوفى سنة

- ٢٧٥هـ، طبع دار الفكر، بدون تاريخ الطبع، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
- ٦٣- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المتوفى ٢٧٥هـ، طبع دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ الطبع، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٦٤- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي السلمي المتوفى عام ٢٧٩هـ، طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ الطبع، تحقيق: أحمد محمد شاكر.
- ٦٥- سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي عمر الدارقطني المتوفى عام ٣٨٥هـ، طبع دار المعرفة، بيروت، لبنان، عام ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.
- ٦٦- سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبدالرحمن الدارمي المتوفى ٢٥٥هـ، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٧هـ، تحقيق: فواز أحمد وخالد السبع.
- ٦٧- السنن الصغرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى عام ٤٨٥هـ، طبع مكتبة الدار، المدينة المنورة، عام ١٩٨٩م، تحقيق: د. محمد ضياء الرحمن الأعظمي.
- ٦٨- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى عام ٤٥٨هـ، طبع مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، عام ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
- ٦٩- السنن الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٩٩١م تحقيق: د. عبد الغفار البنداري وكسروي حسن.
- ٧٠- سنن النسائي (المجتبى)، لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي المتوفى سنة ٣٠٣هـ، الطبعة الثانية، عام ١٩٨٦م، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، تحقيق: الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.
- ٧١- سنن سعيد بن منصور، لسعيد بن منصور المتوفى سنة ٢٢٧هـ، الطبعة الأولى، دار العصيمي، الرياض، سنة ١٤١٤هـ، تحقيق: د. سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد.

- ٧٢- شرح الشرح، لملا علي بن سلطان بن محمد القاري الهروي (شرح نزهة النظر لابن حجر العسقلاني) طبع مكتبة إسلامية ميزان ماركيت- كويتة، بدون تاريخ الطبع.
- ٧٣- شرح سنن ابن ماجه، للسيوطى وعبدالغنى وفخرالحسن الدهلوي، طبع قديمى كتاب خانة، كراتشي - باكستان، بدون تاريخ الطبع.
- ٧٤- شرح معاني الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٣٩٩هـ، تحقيق: محمد زهري النجار.
- ٧٥- شعب الإيمان لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى سنة ٤٥٨هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان عام ١٤١٠ هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوي زغلول.
- ٧٦- صحيح ابن حبان، لأبي حاتم محمد بن حبان التميمي البستي المتوفى ٣٥٤هـ، طبع مؤسسة الرسالة، عام ١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
- ٧٧- صحيح البخاري للإمام محمد بن إسماعيل البخاري المتوفى عام ٢٥٦هـ، طبع دار ابن كثير، بيروت، عام ١٩٨٧م الطبعة الثالثة، تحقيق: مصطفى ديب البغا.
- ٧٨- صحيح مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري المتوفى ٢٦١هـ، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ الطبع، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٧٩- الصحيح، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري المتوفى ٣١١هـ، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، سنة ١٩٧٠م، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي.
- ٨٠- علل ابن أبي حاتم الرازي المتوفى عام ٣٢٧هـ، طبع دار المعرفة، بيروت، عام ١٤٠٥هـ، تحقيق: محب الدين الخطيب.
- ٨١- علل الترمذي، ترتيب أبي طالب القاضي الفقيه، طبع عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، عام ١٤٠٩هـ، تحقيق: صبحي السامرائي - وأبو المعاطي النوري - ومحمود محمد الصعيدي.
- ٨٢- العلل المتناهية لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي المتوفى ٥٩٧هـ، الطبعة

- الأولى دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٣هـ، تحقيق: خليل الميس.
- ٨٣- العلل، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي المتوفى سنة ٣٨٥هـ،
الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض عام ١٩٨٥م تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين
الله السلفي.
- ٨٤- العلل، للإمام الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عام ١٣٥٧
هـ، تحقيق: أحمد محمد شاکر .
- ٨٥- عون المعبود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي الطبعة الثانية دار
الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤١٥هـ.
- ٨٦- فتح الباري، للحافظ ابن حجر العسقلاني طبعة دار المعرفة، بيروت، عام
١٣٧٩هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب.
- ٨٧- الفردوس بمأثور الخطاب لأبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي
الهمداني المتوفى ٥٠٩هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى عام
١٩٨٦م، تحقيق: السعيد بسيوني زغلول.
- ٨٨- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس
لإسماعيل بن محمد العجلوني المتوفى عام ١١٦٢هـ، طبع مؤسسة الرسالة
الطبعة الرابعة عام ١٤٠٥ تحقيق: أحمد القلاش.
- ٨٩- الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي طبع المكتبة العلمية بالمدينة المنورة
تحقيق: أبو عبد الله السورقي و إبراهيم حمدي المدني.
- ٩٠- مجمع الزوائد، لعلي بن أبي بكر اللهثمي المتوفى عام ٨٠٧م، طبع دار الريان
للتراث، القاهرة، ودار الكتب العربي، بيروت، عام ١٤٠٨م.
- ٩١- المراسيل، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى عام ٢٧٥هـ،
طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٤٠٨هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
- ٩٢- المستدرک علی الصحیحین لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري
المتوفى عام ٤٠٥هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٩٠م تحقيق:
مصطفى عبدالقادر عطا.
- ٩٣- مسند أبي بكر عبد الله بن الزبير الحميدي المتوفى عام ٢١٩م، طبع دار الكتب
العلمية، ومكتبة المتنبي، بيروت، القاهرة، تحقيق: د. حبيب الرحمن

- الأولى دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٣هـ، تحقيق: خليل الميس.
- ٨٣- العلل، لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني البغدادي المتوفى سنة ٣٨٥هـ،
الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض عام ١٩٨٥م تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين
الله السلفي.
- ٨٤- العلل، للإمام الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، عام ١٣٥٧
هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر .
- ٨٥- عون المعبود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي الطبعة الثانية دار
الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤١٥هـ.
- ٨٦- فتح الباري، للحافظ ابن حجر العسقلاني طبعة دار المعرفة، بيروت، عام
١٣٧٩هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي وحج الدين الخطيب.
- ٨٧- الفردوس بمأثور الخطاب لأبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي
الهمداني المتوفى ٥٠٩هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى عام
١٩٨٦م، تحقيق: السعيد بسيوي زغلول.
- ٨٨- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس
لإسماعيل بن محمد العجلوني المتوفى عام ١١٦٢هـ، طبع مؤسسة الرسالة
الطبعة الرابعة عام ١٤٠٥ تحقيق: أحمد القلاش.
- ٨٩- الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي طبع المكتبة العلمية بالمدينة المنورة
تحقيق: أبو عبد الله السورقي و إبراهيم حمدي المدني.
- ٩٠- مجمع الزوائد، لعلی بن أبي بكر اللهثمي المتوفى عام ٨٠٧م، طبع دار الريان
للتراث، القاهرة، ودار الكتب العربي، بيروت، عام ١٤٠٨م.
- ٩١- المراسيل، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى عام ٢٧٥هـ،
طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٤٠٨هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
- ٩٢- المستدرک علی الصحیحین لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري
المتوفى عام ٤٠٥هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٩٠م تحقيق:
مصطفى عبدالقادر عطا.
- ٩٣- مسند أبي بكر عبد الله بن الزبير الحميدي المتوفى عام ٢١٩م، طبع دار الكتب
العلمية، ومكتبة المتنبي، بيروت، القاهرة، تحقيق: د. حبيب الرحمن

الأعظمي.

- ٩٤- مسند أبي بكر محمد بن هارون الروياني المتوفى ٣٠٧هـ، طبع مؤسسة قرطبة، القاهرة، الطبعة الأولى عام ١٤١٦هـ، تحقيق: أيمن علي وأبو يمان.
- ٩٥- مسند أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني المتوفى عام ٢٤١هـ، طبع مؤسسة قرطبة مصر.
- ٩٦- مسند أبي عوانة يعقوب بن إسحاق الأسفراييني المتوفى سنة ٣١٦هـ، الطبعة الأولى دار المعرفة، بيروت، لبنان، عام ١٩٩٨م، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي.
- ٩٧- مسند أبي محمد عبد بن حميد بن نصر الكسي المتوفى ٢٤٩هـ، طبع مكتبة السنة القاهرة، الطبعة الأولى عام ١٩٨٨م، تحقيق: صبح البدر السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي.
- ٩٨- مسند أبي يعلى لأحمد بن علي بن المثنى أبي يعلى الموصلي التميمي المتوفى عام ٣٠٧هـ، طبع دار المأمون للتراث، دمشق، عام ١٩٨٤م، تحقيق: حسين سليم أسد.
- ٩٩- مسند إسحاق بن راهويه الحنظلي المروزي المتوفى عام ٢٣٨هـ، طبع مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، الطبعة الأولى عام ١٩٩٥م، تحقيق: د. عبد الغفور البلوشي.
- ١٠٠- مسند الإمام أبي حنيفة، طبع مكتبة الكوثر، الرياض، عام ١٤١٥هـ، تحقيق: نظر محمد الفريابي.
- ١٠١- مسند البزار لأبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق المتوفى ٢٩٢هـ، طبع مؤسسة علوم القرآن، المدينة المنورة، ومكتبة العلوم والحكم، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤٠٩هـ، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله.
- ١٠٢- مسند الربيع بن حبيب بن عمر الأزدي البصري، طبع دار الحكمة، بيروت، ومكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، تحقيق: محمد إدريس، وعاشور بن يوسف.
- ١٠٣- مسند الشاميين، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى ٣٦٠هـ، طبع مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى عام ١٩٨٤م، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.
- ١٠٤- مسند الشهاب، لأبي عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي المتوفى ٤٥٤

- هـ، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٩٨٦م، تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي.
- ١٠٥- مسند الطياليسي لأبي داود سليمان بن داود الفارسي البصري الطياليسي، المتوفى عام ٢٠٤ هـ، طبع دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ الطبع.
- ١٠٦- مسند سعيد بن منصور لسعيد بن منصور المتوفى ٢٢٧ هـ، طبع دار العصيمي الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ، تحقيق: د. سعيد بن عبدالله بن عبدالعزيز آل حميد.
- ١٠٧- مشكل الآثار، للإمام أبي جعفر الطحاوي المتوفى سنة ٣٢١ هـ، طبعة دار صادر، بيروت، بدون تاريخ الطبع.
- ١٠٨- المصنف لأبي بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة المتوفى ٢٣٥ هـ، الطبعة الأولى مكتبة الرشد، الرياض عام ١٤٠٩ هـ، تحقيق: كمال الحوت.
- ١٠٩- المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني المتوفى ٢١١ هـ، الطبعة الثانية المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٣ هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
- ١١٠- المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى سنة ٣٦٠ هـ، طبع دار الحرمين بالقاهرة عام ١٤١٥ هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد - وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
- ١١١- معجم الصحابة، لأبي الحسين عبد الباقي بن قانع المتوفى ٣٥١ هـ، الطبعة الأولى مكتبة الغرباء الأثرية المدينة المنورة عام ١٤١٨ هـ.
- ١١٢- المعجم الصغير، للطبراني طبع المكتب الإسلامي - دار عمار، بيروت، - عمان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م تحقيق: محمد شكور محمود.
- ١١٣- المعجم الكبير، للطبراني طبع مكتبة العلوم والحكم الموصل العراق الطبعة الثانية ١٩٨٣م تحقيق: حمدي عبد الحميد السلفي.
- ١١٤- معجم شيوخ أبي بكر الإسماعيلي طبع مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى عام ١٤١٠ هـ، تحقيق: د. زياد أحمد منصور.
- ١١٥- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، لشمس الدين السخاوي، المتوفى عام ٩٠٢ هـ، الناشر: مكتبة الخانجي، للطبع والنشر والتوزيع، بالقاهرة - مصر.

١١٦- المنتقى، لأبي محمد عبد الله بن علي بن الجارود النيسابوري المتوفى ٣٠٧هـ،
الطبعة الأولى مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٨م تحقيق: عبد الله عمر
البارودي.

١١٧- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للإمام النووي، الطبعة الثانية، دار
إحياء التراث العربي، بيروت، عام ١٣٩٢هـ.

١١٨- المنهل الروي، لمحمد بن إبراهيم بن جماعة المتوفى ٧٣٣هـ، طبع دار الفكر،
دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، تحقيق: د. محي الدين عبد الرحمن رمضان.

١١٩- موطأ مالك طبع دار إحياء التراث العربي، مصر، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،
بدون تاريخ الطبع.

١٢٠- نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلاني طبعة مؤسسة مناهل
العرفان، بيروت، عام ١٩٩٠م، تعليق: محمد غياث الصباغ.

١٢١- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، للمرغيناني تأليف عبدالله بن يوسف أبو
محمد الزيلعي الحنفي المتوفى ٧٦٢هـ، طبع دار الحديث مصر، عام ١٣٥٧،
تحقيق: محمد يوسف البنوري.

١٢٢- الوسيط في علوم ومصطلح الحديث لمحمد محمد أبي شهبة الطبعة الأولى، عالم
المعرفة، جدة، عام ١٩٨٣م.

ج - كتب أصول الفقه

١٢٣- إبطال الاستحسان، للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى ٢٠٤هـ، علي
هامش كتاب الأم، له، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، عام ١٣٩٣
هـ.

١٢٤- الإمهاج شرح المنهاج، لعلي بن عبد الكافي السبكي المتوفى عام ٧٥٦هـ، طبع
دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، عام ١٤٠٤هـ.

١٢٥- إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي
المتوفى عام ٤٧٤هـ، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٩٨٩م، تحقيق: د.
عبدالله محمد الجبوري.

١٢٦- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم المتوفى سنة

٤٥٦هـ، طبع دار الحديث، القاهرة، عام ١٤٠٤هـ.

١٢٧- الإحكام في أصول الأحكام، للإمام أبي الحسن سيف الدين علي بن محمد
الأمدي المتوفى ٦٣١هـ، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى عام
١٤٠٤هـ، تحقيق: د. سيد الجميلي.

١٢٨- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني،
طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٩٩٢م تحقيق: محمد سعيد البديري.

١٢٩- أصول البزدوي، طبع نور محمد أصح المطابع، كراتشي، باكستان، بدون تاريخ
الطبع.

١٣٠- أصول الشاشي، لأبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي المتوفى عام ٣٤٤
هـ، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، عام ١٤٠٢هـ.

١٣١- أصول الفقه، للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٦م، دار
الفكر، دمشق.

١٣٢- أصول الفقه، للشيخ أبوزهرة، طبع دار الفكر، العربي، القاهرة، بدون تاريخ
الطبع.

١٣٣- أصول الفقه، لمحمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي أبي بكر المتوفى عام ٤٩٠
هـ، طبع دار المعرفة، بيروت، لبنان، عام ١٣٧٢هـ، تحقيق: أبي الوفاء
الأفغاني.

١٣٤- إعلام الموقعين عن رب العلمين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب
الدمشقي المعروف بابن القيم المتوفى ٧٥١هـ، طبع دار الجيل، بيروت، عام
١٩٧٣م تحقيق: طه عبد الرؤوف سعيد.

١٣٥- الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفى ٢٠٤ هـ، الطبعة الثانية دار
المعرفة، بيروت، لبنان عام ١٣٩٣هـ.

١٣٦- الاختلاف في القواعد الأصولية وأثرها في اختلاف الفقهاء، للأستاذ الدكتور
مصطفى سعيد الخن طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان عام ١٩٧٢م.

١٣٧- البحر المحيط في أصول الفقه، للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله
الزركشي المتوفى عام ٧٩٤م، طبع وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية،
بالكويت، الطبعة الثانية عام ١٩٩٢م.

١٣٨- الرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني المتوفى ٤٧٨هـ، طبع دار الوفا المنصورة، مصر، الطبعة الرابعة سنة ١٤١٨ هـ، تحقيق: عبدالعظيم الديب.

١٣٩- التبصرة، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي المتوفى سنة ٤٧٦هـ، طبع دار الفكر، دمشق الطبعة الأولى عام ١٤٠٣هـ، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

١٤٠- تخريج الفروع على الأصول، للزنجاني المتوفى سنة ٦٥٦هـ، وبعدها، الطبعة الرابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٩٨٢م تحقيق: الدكتور محمد أديب صالح.

١٤١- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، للأستاذ الدكتور محمد أديب صالح، طبع المكتب الإسلامي، دمشق - سورية عام ١٩٨٤م.

١٤٢- تقرير الشريبي على شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، طبع مصطفى البابي الحلبي، سنة ١٣٥٦هـ.

١٤٣- التقرير والتحرير، للعلامة ابن أمير الحاج المتوفى عام ٨٧٩هـ، شرح التحرير لشيخه الكمال بن الهمام المتوفى عام ٨٦١هـ، طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٩٩٦م.

١٤٤- التلويح، لسعد الدين التفتازاني المتوفى عام ٧٩٢هـ، الطبعة الأولى بالمطبعة الكريمة، ببلدة قزان سنة ١٣٣١هـ، ثم أعيد تصويرها بمطبعة نور محمد أصح المطابع، كراتشي، باكستان.

١٤٥- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي المتوفى ٧٧٢هـ، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة عام ١٤٠٠م، بيروت، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

١٤٦- التنقيح مع شرحه التوضيح كلاهما للعلامة عبيدالله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة المتوفى عام ٧٤٧هـ، الطبعة الأولى بالمطبعة الكريمة ببلدة قزان سنة ١٣٣١هـ، ثم أعيد تصويرها بمطبعة نور محمد أصح المطابع، كراتشي، باكستان.

١٤٧- التوضيح للعلامة عبيدالله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة المتوفى عام ٧٤٧

- هـ، الطبعة الأولى بالمطبعة الكريمة ببلدة قزان سنة ١٣٣١هـ، ثم أعيد تصويرها بمطبعة نورمحمد أصح المطابع، كراتشي، باكستان.
- ١٤٨- حاشية الأزميري على مرقاة الوصول لملا خسرو المسمى بمرآة الأصول، طبع بولاق، مصر، بدون تاريخ.
- ١٤٩- حاشية عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي على شرح المحلي على جمع الجوامع، طبع مصطفى الباي الحلبي، سنة ١٣٥٦هـ، و بهامشه تقرير الشريبي.
- ١٥٠- دلالة الكتاب والسنة على الأحكام (رسالة الدكتوراه) للشهيد عبد الله عزام من جامعة الأزهر الشريف، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٢م.
- ١٥١- دليل الطالب، لمرعي بن يوسف الحنبلي، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٣٨٩هـ.
- ١٥٢- الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي طبع القاهرة، مصر، عام ١٩٣٩م، تحقيق: أحمد شاكر.
- ١٥٣- روضة الناظر وجنة المناظر، لأبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى عام ٦٢٠هـ، طبع جامعة محمد بن سعود بالرياض عام ١٣٩٩هـ، تحقيق: د. عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد.
- ١٥٤- شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، طبع مصطفى الباي الحلبي، سنة ١٣٥٦هـ، و بهامشه تقرير الشريبي.
- ١٥٥- العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى، طبع مؤسسة الرسالة، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سبر المباركي.
- ١٥٦- غاية الوصول شرح لب الأصول، كلاهما لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي من علماء القرن السابع الهجري طبع مصطفى الباي الحلبي عام ١٩٤١م.
- ١٥٧- فتح الغفار شرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار لزين الدين بن إبراهيم الشهير بابن نجيم طبع مطبعة مصطفى الباي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٩٣٦م.
- ١٥٨- الفصول في الأصول لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى عام ٣٧٠هـ، طبع وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية عام ١٩٩٤م، تحقيق: د.

عجيل جاسم النشمي.

١٥٩- فواتح الرحموت، للعلامة عبدالعلي الأنصاري بشرح مسلم الثبوت، للشيخ
محب الله البهاروي بذييل المستصفي الطبعة الأولى، بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر
سنة ١٣٢٤ هـ.

١٦٠- قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني
المتوفى ٤٨٩ هـ، الطبعة الأولى دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان عام ١٩٩٧ م
تحقيق: محمد حسن إسماعيل الشافعي.

١٦١- قواعد الأصول لصفى الدين البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٧٣٩ هـ، ضمن
مجموعة متون أصولية، طبع المكتبة الهاشمية بدمشق، بدون تاريخ الطبع.

١٦٢- كشف الأسرار شرح المنار، كلاهما لحافظ الدين النسفي مع نور الأنوار
لملاجيون الهندي، وحاشيته قمر الأقمار لمحمد عبد الحلیم اللكنوي، الطبعة
الأولى، بولاق سنة ١٣١٦ هـ.

١٦٣- كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري، طبع
الصدف بيلشرز، كراتشي، باكستان، بدون تاريخ الطبع.

١٦٤- اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي المتوفى ٤٧٦ هـ، طبع دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥ م.

١٦٥- المحصول في علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين الرازي المتوفى ٦٠٦ هـ، طبع
جامعة محمد بن سعود الإسلامية — الرياض الطبعة الأولى عام ١٤٠٠ هـ،
تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

١٦٦- المختصر، لابن الحاجب مع شرح العضد، طبع حسن حلمي الريزوي، مصر،
عام ١٣٠٧ هـ.

١٦٧- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعبد القادر بن بدران الدمشقي
المتوفى عام ١٣٤٩ هـ، الطبعة الثانية سنة ١٤٠١ هـ، طبع مؤسسة الرسالة،
بيروت، تحقيق: عبدالله عبد المحسن التركي.

١٦٨- المستصفي، للإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى عام ٥٠٥
الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر، سنة ١٣٢٤ هـ.

١٦٩- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية (عبد السلام — عبد الحلیم — أحمد بن

عبدالحليم) طبع دار النشر المدني القاهرة، تحقيق: محمد محي الدي عبد الحميد.
١٧٠- المعتمد، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى سنة ٤٣٦هـ،
الطبعة الأولى دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤٠٣هـ، تحقيق: خليل
الميس.

١٧١- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول لأبي عبد الله محمد بن أحمد
المالكي التلمساني المتوفى سنة ٧٧١م تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، طبع
مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٩٦٢.

١٧٢- المنار، (لحافظ الدين النسفي) وشروحه وحواشيه طبع دار السعادة، بمصر، سنة
١٣١٥هـ.

١٧٣- المنثور في القواعد، للإمام بدر الدين الزركشي المتوفى ٧٩٤هـ، طبع وزارة
الأوقاف و الشؤون الإسلامية الكويت الطبعة الثانية عام ١٤٠٥هـ، تحقيق:
د. تيسير فائز أحمد محمود.

١٧٤- المنحول في أصول الفقه، للإمام أبي حامد محمد الغزالي، الطبعة الثانية دار
الفكر، دمشق ١٤٠٠هـ، تحقيق: محمد حسن هيتو.

١٧٥- الموافقات، لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي المتوفى عام ٧٩٠هـ،
طبع دار المعرفة، بيروت، لبنان، تحقيق: عبدالله دراز.

١٧٦- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي المتوفى
عام ٧٧٢هـ، شرح منهاج الوصول، للبيضاوي بما مش التقرير والتحرير لابن
أمير الحاج طبع المطبعة الأميرية ببولاق مصر عام ١٣١٦هـ.

١٧٧- الوصول إلى الأصول، لأحمد بن علي بن برهان البغدادى المتوفى سنة ٥١٨
هـ، الطبعة الأولى مكتبة المعارف، الرياض، عام: ١٩٨٤م تحقيق: د. عبد
الحميد علي أبوزنيد.

د- كتب الفقه

١٧٨- الأشباه والنظائر، للإمام السيوطي، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة
الأولى عام ١٤٠٣هـ.

١٧٩- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لمحمد الشريبي الخطيب، طبعة دار الفكر،

بيروت، عام ١٤١٥هـ.

- ١٨٠- البحر الرائق شرح كثر الدقائق، لزين بن محمد بن محمد بن بكر المعروف بابن نجيم المتوفى ٩٧٠هـ، طبع دار المعرفة، بيروت.
- ١٨١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين الكاساني المتوفى عام ٥٨٧هـ، الطبعة الثاني عام ١٩٨٢م، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ١٨٢- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي المتوفى ٥٩٥هـ، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ١٨٣- التاج والإكليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المالكي المتوفى عام ٨٩٧هـ، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٨هـ، دار الفكر، بيروت.
- ١٨٤- تحفة الفقهاء لمحمد بن أحمد السمرقندي المتوفى عام ٥٣٩هـ، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٨٥- تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج لعمر بن علي بن أحمد الوادياشي الأندلسي المتوفى ٨٠٤هـ، طبع دار حراء مكة المكرمة، الطبع الأول ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني.
- ١٨٦- التنبيه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي المتوفى عام ٤٧٦هـ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٣م، عالم الكتب، بيروت، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر.
- ١٨٧- حاشية البحريني، لسليمان بن عمر بن محمد البحريني الشافعي، طبع المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.
- ١٨٨- حاشية الدسوقي، لمحمد عرفة الدسوقي المالكي، طبع دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عليش.
- ١٨٩- حلية العلماء، لمحمد أحمد الشاشي القفال المتوفى ٥٠٧هـ، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت ودار الأرقم، عمان، الأردن، الطبعة الأولى عام ١٤٠٠هـ، تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة.
- ١٩٠- الدر المختار، للخصفكي، طبع دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٣٧٦هـ.
- ١٩١- الروض المربع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي المتوفى ١٠٥١هـ، طبع

- مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، عام ١٣٩٠هـ.
- ١٩٢- روضة الطالبين، للإمام النووي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٥هـ.
- ١٩٣- سبل السلام، للأمير محمد بن إسماعيل الصنعاني المتوفى ٨٥٢هـ، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، - لبنان، عام ١٣٧٩هـ.
- ١٩٤- السير، للإمام محمد بن الحسن الشيباني، طبع الدار المتحدة للنشر، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٧٥م، تحقيق: مجيد خدوري.
- ١٩٥- شرح عمدة الأحكام، لتقي الدين أبي الفتح ابن دقيق العيد المتوفى ٨٠٢هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ١٩٦- شرح فتح القدير، لكamal بن الهمام المتوفى ٦٨١هـ، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت.
- ١٩٧- فتاوى السغدري، لعلي بن الحسين بن محمد السغدري المتوفى عام ٤٦١هـ، الطبعة الثانية عام ١٤٠٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ودار الفرقان، عمان الأردن، تحقيق: د.صلاح الدين الناهي.
- ١٩٨- الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي المتوفى سنة ١١٢٥هـ، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان عام ١٤١٥هـ.
- ١٩٩- القوانين الفقهية، لمحمد بن أحمد بن جزري الكلبي الغرناطي المتوفى عام ٧٤١هـ، بدون مكان وتاريخ الطبع.
- ٢٠٠- الكافي في فقه ابن حنبل لأبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، تحقيق: زهير الشاويش، الطبعة الخامسة عام: ١٩٨٨م.
- ٢٠١- الكافي في الفقه، لأبي عمر بن عبد البر، طبع دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، عام ١٤٠٧هـ.
- ٢٠٢- كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه طبع مكتبة ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي.
- ٢٠٣- كشاف القناع، لمنصور بن يونس البهوتي الحنبلي، طبع دار الفكر، بيروت، عام ١٤٠٢هـ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.

- ٢٠٤- المبدع لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي المتوفى ٨٨٤ هـ، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٠ هـ.
- ٢٠٥- المبسوط لمحمد بن الحسن بن فرقد الشيباني المتوفى عام ١٨٩ هـ، طبع إدارة القرآن و العلوم الإسلامية كراتشي باكستان، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني.
- ٢٠٦- المبسوط، للإمام السرخسي، طبع دار المعرفة، بيروت، لبنان، عام ١٤٠٦ هـ.
- ٢٠٧- من أبي شجاع أحمد بن الحسن الأصفهاني، طبع دار الإمام البخاري، دمشق، الطبعة الأولى عام ١٩٨٧ م، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.
- ٢٠٨- المجموع شرح المذهب، لمحي الدين يحيى بن شرف النووي المتوفى ٦٧٦ هـ، طبعة دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٩٦ م، تحقيق: محمود مطرحي.
- ٢٠٩- مجموعة رسائل، للسيد محمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين الطبعة الثانية سهيل أكاديمي لاهور - باكستان، بدون تاريخ الطبع.
- ٢١٠- المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري، طبع دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ الطبع.
- ٢١١- المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس طبع دار صادر، بيروت، بدون تاريخ الطبع.
- ٢١٢- مغني المحتاج، لمحمد الخطيب الشربيني، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٢١٣- المغني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠ هـ، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥ هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٢١٤- منار السبيل، لإبراهيم بن محمد بن سالم بن ضويان المتوفى عام ١٣٥٣ هـ، الطبعة الثانية، مكتبة المعارف الرياض عام ١٤٠٥ هـ.
- ٢١٥- المذهب، لأبي إسحاق الشيرازي، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٢١٦- النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبد الله الحنبلي طبع مكتبة المعارف الرياض عام ١٤٠٤ هـ.
- ٢١٧- نور الإيضاح، لأبي الإخلاص الوفايي الشرنبلالي، طبع دار الحكمة دمشق عام ١٩٨٥ م.
- ٢١٨- نيل الأوطار، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفى ١٢٥٥ هـ، طبع دار

الجيل، بيروت، عام ١٩٧٣م.

٢١٩- الهداية شرح البداية، لأبي الحسين علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني

المتوفى عام ٥٩٣هـ، طبع المكتبة الإسلامية، بيروت، لبنان.

٢٢٠- الوسيط، للإمام الغزالي الطبعة الأولى عام ١٤١٧هـ، دار السلام القاهرة أحمد

محمود إبراهيم و محمد محمد تامر.

هـ - كتب الخلاف

٢٢١- الإنصاف في الاختلاف، لأحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي المتوفى عام

١١٧٦هـ، طبع دار الفنائس، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٤٠٤هـ، تحقيق:

عبد الفتاح أبو غدة.

٢٢٢- الإنصاف في التنبيه على أسباب الاختلاف، لأبي محمد السيد البطليوسي المتوفى

٥٢١هـ، طبع دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية عام ١٤٠٣هـ،

تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

٢٢٣- اختلاف العلماء، لمحمد بن نصر المروزي المتوفى ٢٩٤هـ، الطبعة الثانية عام

١٤٠٦هـ، عالم الكتب، بيروت، تحقيق: صبحي السامرائي.

٢٢٤- اختلاف الفقهاء، لابن جرير الطبري بدون تاريخ ومكان الطبع.

٢٢٥- دراسات في الاختلافات العلمية، للدكتور محمد أبو الفتح البيانوني، طبع دار

السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى عام

١٩٩٨م.

٢٢٦- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، المطبوع ضمن مجموع فتاوى شيخ

الإسلام، مكتبة ابن تيمية، الرياض.

٢٢٧- محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الخفيف، طبع جامعة الدول

العربية، معهد الدراسات العربية العالية، عام: ١٩٥٦م.

٢٢٨- مختصر اختلاف العلماء، للجصاص الطبعة الثانية دار البشائر، بيروت، لبنان عام

١٤١٧هـ، تحقيق: د. عيد الله نذير أحمد.

و- كتب العقيدة والفلسفة والمنطق والتصوف

- ٢٢٩- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري، طبع دار الأنصار، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى عام ١٣٩٧هـ، تحقيق: د. فوقية حسين محمود.
- ٢٣٠- الاقتصاد في الاعتقاد، للإمام أبي حامد الغزالي، طبع دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام ١٩٩٣م تحقيق: د. علي برملمح.
- ٢٣١- تسهيل القطبي (شرح الرسالة الشمسية للقطب الرازي)، للدكتور محمد شمس الدين إبراهيم، طبع إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، باكستان، عام ١٤١٦هـ.
- ٢٣٢- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، طبع دار صادر، بيروت، بدون تاريخ الطبع.
- ٢٣٣- سلم العلوم في المنطق، لمحب الله البهاروي الهندي، طبع مكتبة رحمانية، بشاور، عام ١٩٥٢م بحواشي مولوي قدرالدين خدرخيلى.
- ٢٣٤- شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة عام ١٣٩١هـ.
- ٢٣٥- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني المتوفى عام ٧٩١هـ، الطبعة الأولى عام ١٩٨١م دار المعارف النعمانية، الجامعة المدنية، كرم بارك، لاهور، باكستان.
- ٢٣٦- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، للإمام الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا طبع دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦١م.
- ٢٣٧- الكافية الشافية في الفرقة الناجية، تحقيق: زهير الشاويش، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، عام ١٤٠٦هـ.
- ٢٣٨- كتاب أصول الدين، لجمال الدين أحمد بن سعيد المتوفى ٥٩٣هـ، طبع دار البشائر، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٩٨م، تحقيق: عمر الداعوق.
- ٢٣٩- المدخل إلى دراسة علم الكلام، للإستاذ الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، الناشر مكتبة وهبة شارع الجمهورية - عابدين بالقاهرة مصر، الطبعة الثانية عام ١٩٩١م.
- ٢٤٠- المواقف، لعضد الدين الإيجي، طبع دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى عام

١٩٩٧م، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة.

٢٤١- الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي المتوفى عام ٧٩٠ هـ، طبع دار ابن عفان المملكة العربية السعودية عام ١٩٩٢م، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي.

٢٤٢- إحياء علوم الدين، للإمام أبي حامد الغزالي، طبع دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.

ز- كتب اللغة والأدب والمعاجم

٢٤٣- أدب الكاتب، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي الدينوري المتوفى ٣٧٦ هـ، الطبعة الرابعة، المكتبة التجارية، مصر، عام ١٩٦٣م، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

٢٤٤- الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني المتوفى ٣٥٦ هـ، الطبعة الثانية دار الفكر، بيروت، لبنان تحقيق: سمير جابر.

٢٤٥- الإنصاف في مسائل الخلاف، لأبي البركات عبدالرحمن بن أبي سعيد الأنباري المتوفى عام ٥٧٧ هـ، طبع دار الفكر، دمشق.

٢٤٦- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لابن هشام طبع دار الجليل، بيروت، عام ١٩٧٩م.

٢٤٧- الإيضاح في علوم البلاغة، لأبي عبد الله جلال الدين محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، الطبعة الرابعة، دار إحياء العلوم، بيروت، عام ١٩٩٨م.

٢٤٨- اتفاق المباني وافتراق المعاني، لأبي الربيع تقي الدين سليمان بن عوض المصري المتوفى عام ٦١٤ هـ، طبع دار عمار عمان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٥م، تحقيق: يحيى عبد الرؤوف جبر.

٢٤٩- الاستغناء في الاستثناء، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القراني المتوفى عام ٦٨٤ هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، - لبنان، الطبعة الأولى عام ١٩٨٦م، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.

٢٥٠- تحرير ألفاظ التنبيه، للإمام النووي المتوفى عام ٦٧٦ هـ، الطبعة الأولى دار القلم دمشق عام ١٤٠٨ هـ، تحقيق: عبد الغني الدقر.

- ٢٥١- التعريفات، للجرجاني، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان عام ١٩٨٨م،
الطبعة الثانية.
- ٢٥٢- التوقيف على مهمات التعاريف، لعبد الرؤوف المناوي المتوفى ١٠٣١هـ، طبع
دار الفكر المعاصر، دمشق - دار الفكر، بيروت، عام ١٤١٠هـ، تحقيق:
د. محمد رضوان الداية.
- ٢٥٣- الجمل في النحو، لخليل بن أحمد، طبع دمشق، عام ١٩٨٥م.
- ٢٥٤- حاشية المولوي عصام الدين على شرح الملاجمي (الفوائد الضيائية) على كافية
ابن الحاجب في النحو، طبع كتب خانة رشيدية، جارسدة - باكستان، بدون
تاريخ الطبع.
- ٢٥٥- الحدود الأنيقة، للشيخ أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، طبع
دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٤١١هـ، تحقيق: د. مازن
المبارك.
- ٢٥٦- حروف المعاني، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، المتوفى عام
٣٤٠هـ، طبع مؤسسة الرسالة، عام ١٩٨٤م، تحقيق: د. علي توفيق الحمد.
- ٢٥٧- خزانة الأدب، لتقي الدين أبي بكر علي بن عبدالله الحموي الأزرازي المتوفى
٨٣٧هـ، طبع دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى عام ١٩٨٧م،
تحقيق: عصام شعيتو.
- ٢٥٨- خزانة الأدب، للبغدادي، طبع بولاق، مصر عام ١٢٩٩هـ.
- ٢٥٩- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني المتوفى سنة ٣٩٢هـ، طبع عالم الكتب،
بيروت، تحقيق: محمد علي النجار.
- ٢٦٠- ديوان الحماسة، لأبي تمام، طبع المكتبة الإمدادية، ملتان، باكستان، بدون تاريخ
الطبع.
- ٢٦١- الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، لأبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهر
الأزهري الهروي المتوفى سنة ٣٧٠هـ، طبع وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية، بدولة الكويت، عام ١٣٩٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد
جبر الألفي.
- ٢٦٢- شرح ابن عقيل، لبهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري المتوفى

- عام ٦٧٢هـ، طبع دار الفكر، دمشق تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد
الطبعة الثانية عام ١٩٨٥م.
- ٢٦٣- الغريب، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي المتوفى ٢٢٤هـ، طبع دار الكتاب
العربي، بيروت، تحقيق: د. عبد المعيد خان.
- ٢٦٤- الفصول المفيدة في الواو المزينة لأبي سعيد خليل بن كيكليدي العلاني طبع دار
البشير عمان عام ١٩٩٠م تحقيق: د. حسن موسى الشاعر.
- ٢٦٥- القاموس المحيط، للفيروز آبادي المتوفى عام ٨١٧هـ، طبع مؤسسة الرسالة،
بيروت، لبنان، الطبعة الثانية عام ١٩٨٧م.
- ٢٦٦- كافية ابن الحاجب، طبع فاروقي كتب خانة، ملتان، باكستان، بدون تاريخ
الطبع.
- ٢٦٧- كشاف اصطلاحات الفنون الطبعة الأولى عام ١٩٩٦ مكتبة لبنان ناشرون،
بيروت، لبنان.
- ٢٦٨- اللباب في علل البناء والإعراب لأبي النقاء العكبري المتوفى عام ٦١٦، الطبعة
الأولى، عام ١٩٩٥م، دار الفكر، دمشق، تحقيق: غازي طليمات.
- ٢٦٩- لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المتوفى عام ٧١١هـ، طبع
دار صادر، بيروت، لبنان.
- ٢٧٠- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي المتوفى عام ٧٢١هـ،
الطبعة الجديدة، مكتبة لبنان ناشرون، عام ١٩٩٥، بيروت، — لبنان، تحقيق:
محمود خاطر.
- ٢٧١- المدهش، لأبي العرج ابن الجوزي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت،
عام ١٩٨٥م تحقيق: د. مروان قباني.
- ٢٧٢- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، للإمام السيوطي الطبعة الأولى دار الكتب
العلمية، بيروت، لبنان عام ١٩٩٨م، تحقيق: فؤاد علي منصور.
- ٢٧٣- مغنى اللبيب عن كتب الأعراب، لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف بن
هشام الأنصاري المتوفى ٧٦١هـ، طبع دار الفكر، بيروت، — لبنان، الطبعة
السادسة ١٩٨٥م، تحقيق: د. مازن المبارك و محمد علي حمد الله.
- ٢٧٤- المفصل في صنعة الإعراب، للزمخشري، طبع دار ومكتبة الهلال، بيروت، تحقيق:

د. علي بوملحم.

٢٧٥- النهاية في غريب الحديث، لأبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المتوفى عام ٦٠٦هـ، طبع المكتبة العلمية، بيروت، لبنان عام ١٩٧٩م تحقيق: طاهر أحمد الراوي ومحمود محمد الطناحي.

ط - كتب الرجال والتراجم والتاريخ

٢٧٦- الإرشاد في معرفة علماء الحديث، لأبي يعلى الخليلي المتوفى سنة ٤٤٦هـ، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض عام ١٤٠٩هـ، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس.

٢٧٧- الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، للدكتور عجيل حاسم النشمي، طبع دار القرآن الكريم، الكويت.

٢٧٨- البداية والنهاية لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي المتوفى ٧٧٤هـ، طبعة مكتبة المعارف، بيروت، لبنان.

٢٧٩- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، طبع دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ الطبع.

٢٨٠- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، لمحمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى عام ٨١٧هـ، الطبعة الأولى، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، عام ١٤٠٧هـ، تحقيق: محمد المصري.

٢٨١- تأنيب الخطيب علي ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب، للشيخ محمد زاهد الكوثري، طبع مكتبة إسلامية، ميزان ماركيت، كويت، باكستان، بدون تاريخ الطبع.

٢٨٢- تاريخ الأمم والملوك، لابن جرير الطبري، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٤٠٧هـ.

٢٨٣- التاريخ الكبير، للإمام البخاري، طبع دار الفكر، بيروت، تحقيق: السيد هاشم الندوي، بدون تاريخ الطبع.

٢٨٤- تاريخ بغداد، لأحمد بن علي بن أبي بكر الخطيب البغدادي المتوفى عام ٤٦٣هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- ٢٨٥- تاريخ جرجان، لأبي القاسم حمزة بن يوسف الجرجاني المتوفى ٣٤٥هـ، الطبعة الثالثة، عالم الكتب، بيروت، عام ١٩٨١م تحقيق: محمد عبد المعيد خان.
- ٢٨٦- تذكرة الحفاظ، لمحمد بن طاهر القيسراني المتوفى سنة ٥٠٧هـ، الطبعة الأولى، دار الصميعي، الرياض سنة ١٤١٥م تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي.
- ٢٨٧- تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، طبع دار الرشيد، سوريا، عام ١٩٨٦م، تحقيق: محمد عوامة.
- ٢٨٨- الجرح والتعديل، لأبي محمد عبد الرحمن ابن أبي حاتم الرازي المتوفى عام ٣٢٧هـ، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، سنة ١٩٥٢.
- ٢٨٩- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لعبد القادر بن أبي الوفاء القرشي المتوفى عام ٧٧٥هـ، طبع ميرمحمد كتب خانة، كراتشي - باكستان.
- ٢٩٠- حلية الأولياء، لأبي نعيم الأصفهاني المتوفى عام ٤٣٠هـ، الطبعة الرابعة عام ١٤٠٥هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٢٩١- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى سنة ٨٥٢هـ، الطبعة الثانية، بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بجيدر آباد دكن، الهند، عام ١٩٧٢م.
- ٢٩٢- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لإبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي المتوفى ٧٩٩هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٢٩٣- ذيل تذكرة الحفاظ، للإمام السيوطي المتوفى ٩١١هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان بدون تاريخ الطبع تحقيق: حسام الدين القدسي.
- ٢٩٤- سير أعلام النبلاء، للإمام محمد أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله المتوفى عام ٧٤٨هـ، الطبعة التاسعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، - لبنان، عام ١٤١٣هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
- ٢٩٥- السيرة النبوية، لابن هشام المتوفى ٢١٣هـ، طبع دار الجليل، بيروت، عام ١٤١١هـ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
- ٢٩٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد الدمشقي المتوفى ١٠٨٩هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ الطبع.

- ٢٩٧- طبقات الحفاظ، لأبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ٢٩٨- طبقات الخنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى، طبع دارالمعرفة، بيروت، بدون تاريخ الطبع، تحقيق: محمد حامد الفقي.
- ٢٩٩- طبقات الشافعية الكبرى، لعبد الوهاب السبكي، طبع هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الجيزة، مصر، عام ١٩٩٢م، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلوة، ود. محمود الطناحي.
- ٣٠٠- طبقات الشافعية، لأبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة المتوفى ٨٥١هـ، طبع عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، تحقيق: د. الحافظ عبدالعليم خان.
- ٣٠١- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي المتوفى عام ٤٧٦هـ، طبع دار القلم، بيروت، بدون تاريخ، تحقيق: خليل الميس.
- ٣٠٢- الطبقات الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المتوفى عام ٢٣٠هـ، طبع دار صادر، بيروت.
- ٣٠٣- طبقات المفسرين، لأحمد بن محمد الأذنوي، طبع مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، عام ١٩٩٧م، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي.
- ٣٠٤- طبقات المفسرين، للسيوطي، طبع مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، تحقيق: علي محمد عمر.
- ٣٠٥- طبقات فحول الشعراء لمحمد سلام الجمحي المتوفى ٢٣١هـ، طبع دار المدني جدة تحقيق: محمود محمد شاكر.
- ٣٠٦- العبر في خبر من غير، لمحمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ، طبع في مطبعة حكومة دولة الكويت، عام ١٩٤٨م، الطبعة الثانية مصورة، تحقيق: د. صالح المنجد.
- ٣٠٧- عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمن بن حسن الجبرتي طبعة دار الجليل، بيروت، بدون تاريخ الطبع.
- ٣٠٨- العواصم من القواصم، لأبي بكر بن العربي، طبع دار الجليل، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٤٠٧هـ، تحقيق: د. محمد جميل غازي.

- ٣٠٩- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحفي اللكنوي، طبع إيج - بم سعيد ايند كمبني، كراتشي، باكستان.
- ٣١٠- الكامل في التاريخ، لابن الأثير، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية عام ١٩٩٥هـ، تحقيق: أبو الفداء عبد الله القاضي.
- ٣١١- لسان الميزان، للحافظ ابن حجر العسقلاني المتوفى ٨٥٢هـ، تصوير مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، عام ١٩٨٦م من طبع دار المعارف النظامية حيدرآباد - الدكن - الهند.
- ٣١٢- مشاهير علماء الأمصار لأبي حاتم محمد بن حبان البستي المتوفى عام ٣٥٤هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، - لبنان، عام ١٩٥٩م الناشر: م. فلاشهيمر.
- ٣١٣- معجم البلدان، لياقوت الحموي، طبع دار الفكر بيروت، لبنان، بدن تاريخ الطبع.
- ٣١٤- معرفة القراء الكبار، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان تحقيق: بشار عواد وشعيب الأرناؤوط و صالح مهدي عباس.
- ٣١٥- مناقب الإمام أبي حنيفة وبعض أصحابه، لملا علي القاري المطبوع في آخر كتاب "الجواهر المضية" طبع إيج - بم سعيد كمبني، كراتشي - باكستان.
- ٣١٦- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للإمام الذهبي الطبعة الأولى دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٩٥م، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.
- ٣١٧- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي المتوفى سنة ٨٧٤هـ، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة.
- ٣١٨- نفع الطيب من غصن أندلس الرطيب، لأحمد المقرئ التلمساني، طبع دار صاد، بيروت، تحقيق: إحسان عباس.
- ٣١٩- النور السافر عن أخبار القرن العاشر لعبد القادر بن شيخ بن عبد الله العيدروسي المتوفى سنة ١٠٣٧هـ، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية،

بيروت، عام ١٤٠٥هـ.

٣٢٠- وفيات الأعيان وأنباء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر

بن خلكان المتوفى عام ٦٨١هـ، طبع دار الثقافة، بيروت، عام ١٩٦٨م

تحقيق: د. إحسان حقي.

٣٢١- الوفيات لابن رافع السلامي المتوفى ٨٠٩هـ، الطبعة الثانية دار الآفاق

الجديدة، بيروت، ١٩٧٨م تحقيق: عادل نويهض.

ي - فهارس الكتب

٣٢٢- أجمد العلوم والوشى المرقوم في أحوال العلوم، لصديق حسن خان القنوجي

الهندي المتوفى عام ١٣٠٧هـ، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، عام ١٩٧٨م

م، تحقيق: عبد الجبار بكار.

٣٢٣- الفهرست، لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن النديم ٣٠٧: طبع دارالمعرفة،

بيروت، عام ١٩٧٨م.

٣٢٤- كشف الظنون لمصطفى بن عبد الله الفسطنطيني الرومي الملقب بحاجي خليفة

المتوفى سنة ١٠٦٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.

٣٢٥- معجم مصنفات القرآن الكريم، للدكتور علي شواخ إسحاق، دارالرفاعي

للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض.

٣٢٦- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لأحمد مصطفى طاش

كبرى زادة، طبع دار الكتب الحديثة، مصر، بدون تاريخ، تحقيق: كامل

بكري وعبد الوهاب أبو النور.

٣٢٧- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، طبع مطبعة وكالة المعارف الجلييلة،

استنبول، تركيا، بدون تاريخ الطبع.

ك - كتب متفرقة.

٣٢٨- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن القيم، طبع دار الكتب

العلمية، بيروت.

٣٢٩- المدخل إلى علم النفس، لعبد الله عبد الحي موسى الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م

مطبعة دار نشر الثقافة شارع كامل صدقي بالفحالة.

٣٣٠- مقالات الشيخ محمد زاهد الكوثري طبع إيج - لم سعيد كمبني كراتشي
باكستان، بدون تاريخ.

٣٣١- النكت الطريفة"، للشيخ الكوثري رحمه الله طبع إيج - لم سعيد كمبني
كراتشي - باكستان بدون تاريخ الطبع.

فهرس الموضوعات

١	المقدمة:
١٤	التمهيد:
١٧ - ١٥	تعريف تفسير آيات الأحكام، واهتمام الأمة به.
٢٣	التعريف بالخصاص وكتابه.
٣٣	التعريف بالكيا الهراسي وكتابه.
٩٣	التعريف بابن العربي وتفسيره.
٥٠	الباب الأول: أسباب الاختلاف إجمالاً.
٥٢	معنى السبب.
٥٣	معنى الاختلاف.
٥٥	الفرق بين الخلاف والاختلاف.
٥٦	أسباب الاختلاف.
٥٧	الفصل الأول: الأسباب الفطرية للاختلاف
٥٨	أولاً: الأسباب الفطرية.
٦٠	ثانياً: الأسباب الأخلاقية.
٦٣	الفصل الثاني: الأسباب الفكرية للاختلاف
٦٥	المبحث الأول: الأسباب الفكرية للاختلاف العام...
٧٣	المبحث الثاني: الاختلاف الخاص بين المسلمين....
٧٣	أولاً: أسباب الاختلاف في مورد النص.
٧٣	السبب الأول: الاختلاف في قواعد تفسير النصوص...
٩٧	السبب الثاني: الاختلاف في ثبوت النص...
٩٩	السبب الثالث: التعارض بين الأدلة
١٠٢	ثانياً: أسباب الاختلاف فيما لانص فيه.
١٠٢	١- القياس
١٠٦	٢- الاستحسان
١١٠	٣- المصالح المرسلة

١١٢	٤- الذرائع
١١٤	٥- الاستصحاب
١١٧	٦- العرف والعادة
١٢٠	٧- شرع من قبلنا
١٢٣	٨- حجية قول الصحابي
١٢٨	٩- القول بأقل ما قيل
١٢٩	١٠- الأخذ بأخف القولين
١٣١	١١- الأخذ بأثقل ما قيل
١٣٢	١٢- الاستقراء المظنون
١٣٢	١٣- دلالة الاقتران
١٣٢	١٤- دلالة الإلهام
١٣٢	١٥- رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم
١٣٦	الباب الثاني: القراءات وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام
١٣٧	الفصل الأول: القراءات المتواترة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
١٣٩	المبحث الأول: القراءات المتواترة.
١٦٧	المبحث الثاني: الاختلاف في القراءات المتواترة.....
١٩٩	المبحث الثالث: اختلاف القراءات المتواترة في اللفظ...
٢٢٥	المبحث الرابع: اختلاف القراءات في وجوه الإعراب...
٢٣٦	الفصل الثاني: القراءات الشاذة وأثرها في اختلاف.....
٢٣٨	المبحث الأول: القراءات الشاذة.
٢٥١	والمبحث الثاني: أثر القراءات الشاذة في اختلاف.....
٢٦٣	والمبحث الثالث: القراءة الشاذة المعارضة للقطعيات.
٢٧٦	الباب الثالث: التعامل مع السنة وأثره في اختلاف.....
٢٨٠	أسباب الاختلاف في مورد السنة.
٢٩٢	الفصل الأول: تخصيص عموم القرآن بخير الواحد.....
٢٩٤	المبحث الأول: تخصيص عموم القرآن بخير الواحد.
٣٠٣	والمبحث الثاني: أثر تخصيص عموم القرآن بخير الواحد.

٣٣٢	الفصل الثاني: تقييد مطلق القرآن بخبر الواحد وأثره
٣٣٣	أولاً: تعريف المطلق والمقيد.
٣٣٦	ثانياً: تقييد مطلق القرآن بخبر الواحد.
٣٥٥	الفصل الثالث: الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد
٣٥٧	المبحث الأول: الزيادة على كتاب الله بخبر الواحد.
٣٦٤	المبحث الثاني: أثر الزيادة بخبر الواحد في
٣٨٥	الفصل الرابع: تفسير المبهم بالحديث وأثره في اختلاف
٣٨٧	المبحث الأول: المبهم الذي يحتاج إلى بيان.
٤١٢	المبحث الثاني: أثر تفسير المبهم بالسنة في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
٤٦٠	الفصل الخامس: الاختلاف في مرتبة الحديث وأثره في اختلاف التفسير.
٤٦١	١- العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى.
٤٧٣	٢- خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة.
٤٧٩	٣- الاختلاف في الحكم على الحديث.
٤٨٣	الباب الرابع: علوم اللغة وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام
٤٨٧	الفصل الأول: معاني الألفاظ وأثرها في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
٥٠٣	الفصل الثاني: معاني الحروف وأثرها في
٥٠٤	المبحث الأول: حروف العطف وأثرها في اختلاف
٥٣٤	المبحث الثاني: حروف الجر وأثرها في اختلاف
٥٥٢	الفصل الثالث: قواعد النحو والإعراب وأثرها في
٥٥٥	المبحث الأول: الاختلاف في مرجع الضمير و
٥٦٦	المبحث الثاني: الاختلاف في الصفة والموصوف والاستثناء ...
٥٨٤	الفصل الرابع: القواعد البلاغية وأثرها في اختلاف التفسير.
٥٩٤	الباب الرابع: القواعد الأصولية الفقهية وأثرها في
٥٩٨	الفصل الأول: القواعد الأصولية للفظ في حالتي وضوحه وإبهامه ...
٦٠٠	المبحث الأول: القواعد الأصولية لوضح الدلالة
٦٠٢	المطلب الأول: واضح الدلالة عند الحنفية.
٦١٣	المطلب الثاني: واضح الدلالة عند المتكلمين.

- ٦٢٨ المطلب الثالث: أثر واضح الدلالة في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٦٦٢ المبحث الثاني: القواعد الأصولية للمبهم وأثرها
- ٦٦٤ المطلب الأول: المبهم عند الحنفية.
- ٦٨٢ المطلب الثاني: المبهم عند المتكلمين.
- ٦٩٣ المطلب الثالث: أثر المبهم في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٧٢٢ الفصل الثاني: القواعد الأصولية المتعلقة بطرق دلالة الألفاظ
- ٧٢٤ المبحث الأول: طرق الدلالة عند الحنفية.
- ٧٤٣ المبحث الثاني: طرق الدلالة عند المتكلمين.
- ٧٧١ المبحث الثالث: أثر القواعد الأصولية المتعلقة
- ٨٠٢ الفصل الثالث: القواعد الأصولية لدلالة الألفاظ على الأحكام ...
- ٨٠٤ المبحث الأول: العام وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٨٠٥ المطلب الأول: العام.
- ٨٢٣ المطلب الثاني: أثر العام في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٨٣٣ المبحث الثاني: الخاص وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٨٣٥ المطلب الأول: الخاص.
- ٨٣٩ المطلب الثاني: أثر الخاص في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٨٤٩ المبحث الثالث: الأمر والنهي وأثرهما في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٨٥١ المطلب الأول: الأمر.
- ٨٦٧ المطلب الثاني: أثر صيغة الأمر في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٨٨٣ المطلب الثالث: النهي.
- ٩٠٤ المطلب الرابع: أثر النهي في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٩٠٦ المبحث الرابع: المطلق والمقيد وأثرهما في اختلاف
- ٩٠٨ المطلب الأول: المطلق والمقيد.
- ٩١٥ المطلب الثاني: أثر المطلق والمقيد في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٩٢٤ المبحث الخامس: المشترك وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
- ٩٢٦ المطلب الأول: المشترك.
- ٩٣٢ المطلب الثاني: أثر المشترك في اختلاف تفسير آيات الأحكام.

٩٤٢	الفصل الرابع: الحقيقة والمجاز وأثرهما في اختلاف
٩٤٤	المبحث الأول: الحقيقة والمجاز.
٩٥٥	المبحث الثاني: أثر الحقيقة و المجاز في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
٩٧٢	الباب الخامس: وجوه دفع التعارض وأثرها في اختلاف
٩٧٣	معنى التعارض وشروطه.
٩٧٥	ما يقبل التعارض.
٩٧٧	خطوات رفع التعارض.
٩٨٠	الفصل الأول: النسخ وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام
٩٨٣	المبحث الأول: النسخ.
٩٩٥	المبحث الثاني: أثر النسخ في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
١٠١٤	الفصل الثاني: الترجيح وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام
١٠١٦	المبحث الأول: الترجيح.
١٠٢٣	المبحث الثاني: أثر الترجيح في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
١٠٢٨	الفصل الثالث: الجمع أو التوفيق وأثره في اختلاف تفسير آيات الأحكام
١٠٢٩	المبحث الأول: الجمع أو التوفيق بين النصوص.
١٠٣٥	المبحث الثاني: أثر الجمع في اختلاف تفسير آيات الأحكام.
١٠٤٧	الخاتمة
١٠٤٩	المطلب الأول: جواز الخلاف وعدمه
١٠٥٧	المطلب الثاني: الاختلاف المذموم.
١٠٦٨	المطلب الثالث: الاختلاف المشروع.
١٠٨٥	حكم المختلفين في الأمور الاجتهادية
١٠٨٩	النتائج والتوصيات.
١٠٩٥	المصادر والمراجع