

الإشاعة في أصول الفقه

تأليف

الإمام العلامة الحافظ ذر الفنون القاضي أبو الوليد سليمان
بن خلف بن سعد بن أيوب الأندلسي القرطبي الباجي الذهبي
المتوفى ربيع الأول ٤٥٠ هجرية

تحقيق

عادل أحمد عبد الوجود علي محمد عوض

مكتبة نزار مصطفى الباز
مكة المكرمة - الرياض

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الثانية

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

المملكة العربية السعودية

مكة المكرمة: الشامية - المكتبة ن ٥٧٤٩٠٢٢ / ٥٧٤٥٠٤٤
مستودع ٥٣٧٢٣٧١١ ص. ب ٣٠١٩

الرياض - شارع السويدى العام المنقاع مع شارع
كعب بن زهير - خلف أسواق الراجى ص. ب. ٦٦٩٣٠

مكتبة: ٤٢٤٠٣٥٣ سترع: ٢٤٢١٩١١ الرمز البريدي: ١١٥٨٦

كَلِمَةُ النَّاشِرِ

« رَجَاءٌ »

غَفَرَ إِلَهِهُ ذُنُوبَ هَذَا النَّاشِرِ
وَذُنُوبَ وَالِدَيْهِ مَعَا فِي النَّاطِرِ

غَفَرَ اللَّهُ ذُنُوبَهُ وَسِتْرَ عُيُوبِهِ وَوَالِدَيْهِ وَمُسْلِمِينَ
أَجْمَعِينَ وَمَنْ دَعَا لَهُ بِخَيْرٍ

إِصْحَى عَفُورِيهِ

نَزَارُ صُطْفَى النَّبِيبِ

دراسة تاريخية حول الفترة التي عاصرها المؤلف الحالة السياسية

● تمهيد :

وفدت على الأندلس سفارات عديدة من إمبراطور القسطنطينية وإمبراطور ألمانيا وملوك ليون ونبرة وبرشلونة ، وتعقد المعاهدات ، وتوطد العلاقات الدبلوماسية ، والتجارية بينها ، وبين قرطبة (١) .

والجدير بالذكر أن رسل البابا يوحنا « الثاني عشر » وفدت على الناصر ؛ تطلب السلم ، والمودة بين الإسلام والنصرانية ، ولم يرسل إليها سفارته تلك إلا لاعتقاده بأن الناصر يمثل الزعامة الإسلامية في ذلك الوقت فقد كانت الخلافة العباسية تسير في طريق الضعف ، والخلافة الفاطمية لم تبلغ بعد قوة ازدهارها ، وتقدمها السياسي ، الحضارى (٢) .

وما من شك في أن هذه الأحوال المستقرة ، وتلك السياسة الحكيمة - التي اتبعها حكام قرطبة في القرن الرابع الهجرى قد حوّلت الهزائم التي منيت بها البلاد أواخر عصر الإمارة إلى انتصارات رائعة وتحول تقهقر المسلمين إلى الجنوب إلى تقدم صاعد لهم نحو الشمال ، حتى أصبحت جميع ممالك «إسبانيا» النصرانية مجرد إمارات تابعة لحكام قرطبة .

(١) ابن نوفل المصدر نفسه ص ١١٢ المرقى ، « أزهار الرياض » ج ٢ ص ٢٧٢ ،
عنان دولة الإسلام في الأندلس العصر الأول » ج ٢ ص ١٠٤ .

(٢) ابن خلدون ، العبر ، ج ٤ ص ١٤٣ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، المرقى . المصدر
نفسه ، ج ٢ ص ٢٥٨ ، عنان ، المرجع نفسه ، ج ٢ ، ص ١٠٧ - ١١٤ .

ورغم هذه الصورة الحميلة المشرقة « للأندلس » فى القرن الرابع الهجرى ، إلا أنه كان هناك ما يشير إلى حدوث انقلاب ، أو ثورة سوف تحدث بمجرد أن يتقضى عصر هؤلاء الحكام الأقوياء من بنى أمية وبنى عامر ، فقد كان لسياستهم بعض الجوانب السلبية التى لم تظهر فى عهدهم ؛ نظراً لقوة شخصيتهم ؛ ولقدرتهم الفائقة على القيادة والسيطرة على مقاليد الأمور .

ولما انهارت دولة « بنى عامر » عام ٣٩٩ هـ ، وقام الصراع بين خلفاء بنى أمية الأواخر على كرسى الخلافة أثناء ما يعرف بالفتنة البربرية عام ٤٠٠ هـ ، ظهرت تلك الجوانب السلبية ، وقادت البلاد إلى ذلك المصير المحزن الذى انتهت إليه فى عصر ملوك الطوائف ، بعد أن تسببت فى سقوط الخلافة نفسها .

١ - تنحية العنصر العربى :

وكان « الناصر » قد اتبع سياسة أسلافه من أمراء بنى أمية فى تنحية العنصر العربى من ميدان الزعامة والقيادة ، وجعل البارزين منهم مجرد عمال ، أو ولاة لأطراف الدولة وثغورها ، مثل : بنو تميم الذين ولاهم على الثغر الأعلى ، وسار على نفس الخط أيضاً فى الاستعانة بالعناصر الأجنبية فى الجيش والإدارة لسهولة السيطرة عليها ، وعدم تمرداها ، وأدى ذلك إلى حرمان الدولة من ذوى الكفايات من العرب والبربر ، وإلى زرع الحقد والضغينة بينهم وبين الصقالبة الذين أصبحوا قوة يخشى بأسها .

وكانت هزيمة الناصر الوحيدة عام ٣٢٧ هـ مؤشراً على ذلك أبدع الدلالة^(١) وقد ظهر خطر الاستعانة بهذه العناصر الأجنبية أثناء فترات الاضطراب ، وقد برز هذا واضحاً أثناء الفتنة البربرية ، فقد أخذ عنصر

(١) كليلىا سارنيلى ، مجاهد العامرى ، ص ٥ ، ١٥ ، انظر ص ٩٥ ، ٩٦ .

الصقالبة والبربر يتحكم فى تولية الخلفاء وعزلهم ، وقاموا بالاعتداء عليهم وقتلهم وتشريدهم ، واستبدوا دونهم بالحكم والسلطان ، وتحالفوا مع ممالك الطوائف والقضاء على الخلافة الأموية (١) .

٢ - تولية صفار السن الحكم :

كما وقع الأمويون فى خطأ آخر ، عندما قام الحكم المستنصر وولى ابنه الطفل هشام ولاية عهده ، ولما مات المستنصر تولى هشام الذى لقب بالمؤيد الخلافة ، وهو فى سن العاشرة ، مع أنه كان فى بنى أمية الكثير من الشخصيات البارزة القادرة على قيادة البلاد فى حزم وكفاية ، لكن الحكم المستنصر نظر إلى مصلحته الشخصية وارتكب هذا الخطأ السياسى ، مع أنه كان يعيبه على العباسيين فى المشرق ، وربما كانت نظرية توريث الحكم فى عقب الخليفة ، أو الأمير الحاكم وحده دون غيره من أخوته أو بنى عمومته أو أقاربه ، وهى النظرية التى سار عليها بنو أمية فى عصرى الإمارة والخلافة هى المسئولة عن ذلك ، وربما استندوا فى تلك النظرية إلى تلك النبوة التى تقول : « لا يزال ملك بنى أمية فى إقبال ودوام ، ما توارثه الأبناء عن الآباء ، فإذا انتقل إلى الأخوة وتوارثوه فيما بينهم ، فقد أدبر وتولى (٢) » ، ورغم ما حققته تلك السياسة فى استقرار أداة الحكم إلا أنه كان لها أيضاً آثارها فى زرع الضغينة والحقد فى نفوس باقى أفراد البيت الأموى ، وقد تعرض الكثير من أمراء وخلفاء بنى أمية إلى مؤامرات قام بها إخوانهم أو بنو عمومتهم بسبب الجلوس على العرش ، وربما كان أخطرها ثورة بنى إسحاق الأمويين الذين انضموا إلى ملك ليون وساعده على هزيمة الناصر فى موقعة

(١) ابن عذارى . المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٩٩ ، ابن سعيد . المصدر نفسه ج ١ ، ص ١٩٩ ، ٢٠٠ .

(٢) ابن حزم ، « نطق العروس » ، ص ٦٢ . ابن بسام المصدر نفسه ، ق ٤ ، ج ١ ، ص ٤٠ .

الخدق عام ٣٣٧ هـ ، كما أعطت هذه السياسة الفرصة لرجل مثل المنصور بن أبي عامر لأن يستبد بالدولة ، ويحجر على الخليفة الطفل ، ويعمل في الأمويين سيف التشريد والقتل (١) .

٣ - سقوط هيبة بنى أمية :

ومن عوامل الضعف التي ألت بالأندلس الإسلامية ، وأثرت في مستقبل البلاد وفي علاقتها بنصارى الشمال سياسة بنى عامر في إضعاف الخلافة ، والاستبداد بالدولة ، وكانت سياسة المنصور بن أبي عامر تقوم حسبما أشرنا من قبل على مبدأ الاستبداد بحكم الأندلس ، واتباع جميع الوسائل والسبل إلى تلك الغاية وقضى بذلك على جميع العناصر المناوئة له من الصقالبة والعرب ، ومن القيادات السياسية والعسكرية مثل المصحفى الحاجب ، وغالباً الناصرى فارس الأندلس ، وبطلها ، كما قضى أيضاً على من يخشى بأسه من بنى أمية ، وكان يوصى ابنه حين حضرته الوفاة ألا يتوانى عن هذه الفئة وأن يأخذها بالشدّة والعنف ؛ مما أدى إلى سقوط هيبة بنى أمية في نفوس الناس ، وإلى ضياع مجدهم ونسيان الناس لهم (٢) ، وكان لهذه السياسة من اضطهاد بنى أمية وتشريدهم والاستبداد دونهم أثر شديد على من جاء بعد ذلك من خلفائهم إذ لم يحسنوا السياسة ، ونسوا أساليب آباؤهم في الحكم واصطناع الأنصار والأعوان ، فقد تعصب سليمان المستعين للبربر ، واستعان هشام المؤيد بالصقالبة ، واستعان كلاهما بنصارى الشمال ، وبذلك تكرر

(١) ابن حيان برواية بسام . المصدر نفسه ، ق ١ ، ج ١ ، ص ١٠٤ ، ابن عذارى

المصدر نفسه ج ٣ ، ص ٢٧ .

(٢) ابن حيان برواية ابن بسام « الذخيرة » ق ٤ ، ج ١ ، ص ٤٣ ، ٤٤ ، المقرئ نفع

الطيب ج ٢ ص ١٣٣ ، ص ١٢٩ ابن الخطيب « أعمال الأعلام » ج ٢ ، ص ٩٧ ابن

عذارى . المصدر نفسه ج ٣ ص ٧٥ ، ١١٣ ، ابن الخطيب « الإحاطة » ج ١ ص

انقسام الدولة إلى حزينين متصارعين ، وهو الانقسام الذى ساعدت عليه سياسة بنى أمية فى الاستعانة بعنصر البربر (١) .

٤ - الصراع القبلى :

ومن الأخطاء الفادحة التى ارتكبها بنو عامر ، وأدت إلى وقوع الكارثة ، هو تطلعهم إلى منصب الخلافة ذاته ، وقد راودت هذه الفكرة المنصور بن أبى عامر لكن مستشاريه نصحوه بالعدول عنها ، لأنها سوف تثير بنى أمية وتثير الشعب ضده كما سبق القول ، لكن ابنه عبد الرحمن شتجول أقدم على تلك الخطوة ، وأخذ البيعة لنفسه بولاية عهد هشام المؤيد ، وكانت غلظة العمر إذ تخلى عنه الجميع عندما قام محمد المهدي الأموى بالثورة ضده عام ٣٩٩ هـ ؛ ذلك لأن هذا الأمر كان يعنى تحويل الخلافة من المضرية (بنى أمية) إلى اليمينية (بنى عامر) (٢) ، وهذا يدل على أن الصراع القبلى لم يكن قد انتهى بعد من الأندلس رغم ما قام به الناصر والمنصور من توجيه ضربات قاسية للعنصر العربى بالذات مما يدل على أن المجتمع القبلى القديم لم يكن قد اختفى تماماً كما يقول دوزى ، « ومنها » وأما قيام دول الطوائف إلا تعبير عن هذا المجتمع إلى حد كبير ، فقد قامت تلك الدولة ملتفة حول أسرات عربية أو بربرية هنا وهناك ، وعادت تلك الأسرات إلى سياستها الأولى فى الصراع القبلى ضد بعضها البعض بعد أن زالت القوة المسيطرة التى كانت تتمثل فى بنى أمية ؛ مما أعطى الفرصة لنصارى الشمال الأسبانى من التدخل فى شئون الأندلس والسيطرة على ممالكها المتناحرة (٣) .

(١) ابن عذارى المصدر نفسه ج ٣ ص ٧٥ ، ١١٣ .

ابن الخطيب : الإحاطة ج ١ ص ٥٢١ .

(٢) ابن حيان برواية ابن بسام « الذخيرة » ، ق ٤ ، ج ١ ص ٥٦ ، ق ١ ج ١ ص ٥٨ ، ٨٦ ، ابن الكردبوس الاكتفاء فى « أخبار الخلفاء » ص ٦٧ ابن عذارى المصدر نفسه ج ٣ ص ٤٦ ، ابن الخطيب « الأعمال » ج ٢ ، ص ٩٧ .

(٣) ابن حزم « جمهرة أنساب العرب » ص ٤٦٦ ، ابن عذارى المصدر نفسه ج ٢ ص ٥ ، ابن الأبار . المصدر نفسه ، ج ٢ ، ص ٣٠ ، القرىزى . المصدر نفسه ج ١ ص ١٩٩ .

٥ - الانقسام في صفوف الجند :

ومن عوامل الضعف أيضاً جند الأندلس وصراعهم على السلطان ، وقد وضع الأمويون والعامريون بذور هذا الانقسام عندما استعانوا بالموالي والصقالبة بالبربر في الجيش والإدارة ، وأصبحت هذه العناصر تترقب فرصة ضعف أو اضطراب حتى تعمل لمصلحتها الخاصة ، وتصبح لها السيادة على البلاد ، وفيما يبدو لم تكن هذه العناصر مخلصه تماماً للأمويين أو العامريين ، فكثيراً ما تآمر الصقالبة ضد بني أمية في عصر الإمارة والخلافة ، كما تآمروا أيضاً ضد بني عامر وانهزوا فرصة موت المنصور بن أبي عامر ، وقال قائلهم : هل كتب علينا أن نبقى في حجر آل أبي عامر الدهر الداهر ، وكان واضح الفتى الصقلبي أسبق الجميع في التخلي عن عبد الرحمن شتجول ابن أبي عامر عندما ثار ضده بنو أمية ٣٩٩ هـ (١) ، أما البربر فقد كانوا أسرع من غيرهم في التخلي عن عبد الرحمن شتجول ، وقال له زعيمهم محمد بن يعلى الزناتي : إياك أن تغتر فليس والله يقاتل عنك أحد من زناتة والناس تبع لهم ؛ وأدى ذلك إلى أن ظفر به محمد المهدي الأموي وقتله وقضى على دولة بني عامر ، وكان تخلى البربر عن العامريين بهذا الشكل من الأشياء الملقطة للنظر، فالعامريون : هم الذين استقدموا البربر من الغرب الأقصى ، أو شجعوهم على النزوح إلى الأندلس ، ورفعوا من شأنهم حتى صاروا أكثر أجناد الأندلس وأظهرهم نعمة وأعلامهم منزلة ، وأصبحوا قوة رئيسية تعتمد عليها الدولة في حروبها وبقائها . فما الذي أغرق هؤلاء البربر بالتخلي عن بني عامر (٢) ؟ يبدو أن البربر كانوا مثل الصقالبة غير مخلصين تماماً لبني عامر ،

(١) ابن عذارى . المصدر نفسه ، ج ٢ ص ٤١٧ ، ج ٣ ص ٦٨ - ٧١ ، ابن الخطيب . المصدر نفسه ج ٢ ص ٩٧ - ٩٨ .
 (٢) ابن عذارى . المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ القرى . المصدر نفسه ج ١ ص ٣٦٤ كلييا سارنيللي المرجع نفسه ص ٢٩ ، ٣١ ، ابن عذارى . المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٦٧ .

فصهناجة كانت من ألد أعداء بنى أمية وبنى عامر معاً ، ولم تلجأ إلى الأندلس إلا بسبب الصراع بين زعمائها على أرض المغرب الأقصى ، وكانت تضم الحقد للمنصور بن أبى عامر ؛ لأنه أخذهم بالشدة وطبق أحكام الشرع على من يستحق العقوبة منهم ، أما زناة فكان ولاؤها للعامريين ، لكن سياسة بنى عامر فى قتل بعض زعمائهم ظلت فى أخلاصهم . هذا بالإضافة إلى أن البربر جند مرتزقة ، وهذا النوع من الجند لا يدافعون عن وطن يتمتع إليه ، بل يدافعون إذا دافعوا عن حاكم يضمن لهم مصالحهم وأرزاقهم ، فإذا رأوا أن مصلحتهم مع شخص آخر انضموا إليه دون تردد (١) ، وهذا ما حدث فعلاً ، فعندما رأوا عبد الرحمن شتجول يتخبط فى سياسته ، ورأوا قيام أهل قرطبة مع المهدي ضده تحول ولاؤهم عنه وأسلموه إلى حنفة خوفاً على أموالهم وأهلهم الذين يعيشون فى قرطبة ، وبذلك تم القضاء على دولة بنى عامر ، وانقسم جند الأندلس إلى حزبين متصارعين على السلطان الأندلسيون ، وعلى رأسهم الصقالبة فى جانب والبربر فى جانب آخر ، وحاول كل فريق أن يصل إلى السلطة مستتراً وراء أحد الخلفاء من بنى أمية ، مما أوقع البلاد فى أتون حرب أهلية جرت عليها الخراب والدمار (٢) .

من هذا يتضح لنا مبلغ ما ارتكبه بنو أمية وبنو عامر من خطأ عندما اعتمدوا اعتماداً كلياً على تلك العناصر الأجنبية ، وأهملوا العنصر العربى وأهل البلاد الأصليين من المولدين وغيرهم ، وكانت تلك العناصر تلتزم الهدوء والطاعة طالماً كان الحاكم قوياً ، وعند الضعف ، أو فى فترات الاضطراب كانت تقوم بدورها المخرب وتستبد بالبلاد ؛ مما هيا الفرصة للاستعانة بملوك أسبانيا النصرانية كى يتدخلوا فى شئون الأندلس الداخلية ويسطوا سلطانهم عليها .

(١) ابن الكردبوس . المصدر نفسه ص ٦٧ ، ابن عذارى ج ٣ ص ٢٤ ، ٢٦ ، ٦٨ .

(٢) ابن بسام : المصدر نفسه ق ٤ ، ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣ ، ابن عذارى . المصدر

نفسه ، ج ٣ ص ٦٧ .

٦ - استغلال ملوك أسبانيا النصرانية الوضع لصالحهم :

ترتب على سوء الأحوال الداخلية أن استثمر هؤلاء هذه الفرصة ، مما نجم عنه ضعف الجبهة الداخلية في تلك البلاد إلى حد كبير ، وقد حدث ذلك منذ وقت مبكر عندما غضب الناصر على أقربائه من بنى إسحاق بن أمية ، وقام بقتل زعيمهم أحمد بن إسحاق بسبب تأمره عليه ، واتصاله بالفاطميين ، وتحريضه لبني نجيب على الثورة ضد الناصر ، ولما تخلص الناصر من ذلك الثائر فرَّ أخوه أمية بن إسحاق إلى « شترين » في غرب « الأندلس » ورفع لواء الثورة ضد الناصر ، وانتهاز ردمير راميرو الثاني ملك ليون الفرصة ، واتصل به واستقدمه وعينه وزيراً ، وأشركه في حرب ضد الناصر وأعطاه أمية معلومات ثمينة عن قوات الناصر قبل المعركة ، ودله على عورات المسلمين مما سهل له النصر على الناصر في موقعة الخندق الشهيرة عام ٣٢٧ هـ ، ٩٣٨م^(١) ، ولم تكن ثورات طليطلة المتكررة ضد الخلافة الأموية إلا بتشجيع من نصارى الشمال كما حاول كونت قشتالة أن يستغل العداء الذى نشب بين المنصور بن أبى عامر وابنه عبد الله ، ولما تأمر هذا الابن العاق على أبيه ، وانكشفت مؤامراته ، وخاف على حياته فر إلى كنت قشتالة ، وفى عصر قوة الخلافة الأموية لجأ نصارى الشمال الأسباني إلى أسلوب آخر للنيل من قوة الجبهة الداخلية فى الأندلس ، وذلك عن طريق المصاهرات التى عقدها مع الأسرات الحاكمة فى الثغور الإسلامية من المولدين من بنى قسى ، وبنى الطويلة ، وعلى سبيل المثال فقد صاهر فرتون الطويل صاحب وشقة من أعمال الثغر الأعلى شانيحة بن غرسية ملك نبرة ، واشترك معه فى غزوة مطونية عام ٣٠٦ هـ ضد الجيش الناصر^(٢) ، وطبيعى أن هذا الرجل وأمثاله

(١) العذرى المصدر نفسه ص ٥٩ ، ٥١ ، ابن الأثير « الكامل » ، ج ١ ، ص

(٢) ابن حزم . المصدر نفسه ص ٤٥ ، ٦٨ ، ٦٩ .

كان يتردد على قرطبة لعلمه أن هناك من يحميه ، ويمد له يد العون والمساعدة من أصحابه ملوك الشمال ، وأن هناك من يستقبله لاجئاً إليه من هؤلاء الملوك عند الضرورة ، وقد تكرر هذا كثيراً ؛ حتى أن نهاية آخر أمراء بني قسى حكام تطيلة فى الثغر الأعلى ، كانت عند أصحابه من أمراء أسبانيا النصرانية ، وكان الأمير القسوى قد لجأ إلى صهره هذا ؛ طمعاً فيما كان معه ، ومع أصحابه القسويين من أموال وسلاح وحلى ، فغدر بهم وقتلهم عام ٣١٧هـ/ ٩٢٩م^(١) ، وكان تدخل ملوك أسبانيا النصرانية قوياً ، وأكثر فاعلية أثناء الفتنة البربرية فى مطلع القرن الخامس الهجرى فقد انتهزوا فرصة الصراع بين أمراء بني أمية الأواخر على تولى منصب الخلافة ، وساعدوا فريقاً ضد الآخر . واستعانة ملوك بني أمية الأواخر بملوك أسبانيا النصرانية لا يدل إلا على مدى ما وصلوا إليه من ضعف ، وهوان ، وفقدان للحماية الدينية ، والعزة القومية ، وكان تدخل ملوك أسبانيا النصرانية على هذا النحو فى شئون الأندلس الداخلية مما أضعف من الجبهة الداخلية ؛ وجعل مسلمى الأندلس يضرب بعضهم بعضاً ، وأدى إلى تعميق الانفصال ، والأحقاد بينهم حتى أصبحوا لقمة سهلة - يستطيع نصارى الشمال التهامها فى أى وقت يريدون^(٢) .

٦ - الصراع الطبقي الأندلسي :

ومن عوامل الضعف التى أثرت فى الجبهة الداخلية ، وكانت لها آثارها على العلاقة بين مسلمى الأندلس ، ونصارى الشمال الأسباني : طبيعة الأندلسيين أنفسهم وتباين أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ، فقد كان هناك ما يشبه الصراع الطبقي بسبب التفاوت الحاد فى الدخول ، فهناك طبقة أرستقراطية حاكمة مسيطرة لها الغنى والثروة والنفوذ ، تلتف حولها بعض

(١) العذرى . المصدر نفسه ص ٣٩ ، ٤٠ .

(٢) ابن عذارى . المصدر نفسه ، ج ٣ ص ٨٢ - ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ابن

بسام « الذخيرة » ق ١ ، ج ١ ص ٢ ، ٣٠ ، ٣١ .

الأسرات الثرية أمثال : أسرة بنى عبدة وبنى شهيد وجهود وفطيس ، وهناك طبقة متوسطة اغنتت بفضل نشاطها فى الزراعة والتجارة والصناعة ، وهناك طبقة الحرفيين والعمال العامة ، وكانت تعيش فى مستوى منخفض ، فالعامل كان يكره صاحب العمل ، والطبقة الوسطى كانت تحسد طبقة النبلاء ، والجموع كانوا يكرهون القواد البرابرة والصقالبة .

لكن هؤلاء جميعاً كانوا لا يظهرون مشاعرهم ، ويعيشون فى هدوء طالما كان الحاكم قوياً ، فلما ضعف الحكام أو تنازعوا على السلطة ، لم يكن أمام هذه الفئات إلا الانضمام لآى ثورة تقوم حسبما يتفق مع مصالحها^(١) من هنا يمكن القول بأن القوة الاجتماعية التى استند إليها الأمويون والعامريون ، كانت غير متماسكة ، ومن ثم انهارت ، وانهار معها بنو أمية عند أول صدمة ، وكانت هذه الصدمة داخلية ؛ ولم تكن نتيجة غزو خارجى ، بل أنها نبعت من تناقضات ، ونقائص ، وعيوب النظام الذى اتبعه بنو أمية وبنو عامر فى حكم البلاد ، والتى أشرنا إليها ، تلك التناقضات التى كانت كامنة ، ولم تظهر إلا عندما تراخت قبضة الحكام .

فبعد الرحمن شتجول لم يكن فى قدر أبيه أو أخيه ، وهشام المؤيد استطاب الحياة الهادئة ، وعزف عن توجيه الأمور ، وتركها لبنى عامر ، لذا ظهرت عيوب النظام وأدت إلى انهياره وقيام نظام دول الطوائف ، ومما جسم من تلك العيوب الاجتماعية طبيعة الشعب الأندلسى ، وتكوينه العنصرى وطبيعة البلاد الجغرافية فقد كان هذا الشعب يحتوى على عناصر مختلفة من عرب وبربر وصقالبة وأهل البلاد الأصليين سواء كانوا مسلمين أم نصارى صحيح أن المصاهرة ، والمجاورة قربت بين تلك العناصر إلا أنه بقى من مظاهر التنافس ما يكفى لقيام الصراع فيما بينها إذا ما حانت الفرصة ساعداً على ذلك الطبيعة الجغرافية وتفتت البلاد إلى أودية تحجز بينها جبال تزخر بالعديد

(١) ابن خلكان - المصدر نفسه ج ٤ ص ٤٠٧ .

من الحصون ، والقلاع تحمى الثوار وتساعدهم ضد الحكومة المركزية (١) ، فإذا أضفنا إلى ذلك طبيعة الناس أنفسهم لأصبح الأمر واضحاً ، فقد وصف البعض عامة قرطبة بالذات بأنهم أكثر الناس فضولاً ، وأشدهم شغباً حتى أنهم كانوا يقاتلون مع هذا ثم يقتتلون ، معه وربما فى نفس اليوم معرضين أنفسهم للهلاك ، ولذلك وصفهم بعض المؤرخين بصغر الأحلام ونقص العقول ويعلل المقرئ ذلك ؛ بأن أهل الأندلس يميلون إلى مساندة كل شعور قوى أراد الوصول إلى السلطان وأنهم كانوا يجرون وراء كل ناعق ، وأن أهل المشرق أصوب رأى منهم فى مراعاة نظام الملك حتى لا يحدث الخلل الذى يؤدى إلى اختلال الأوضاع ، وفساد الأمور (٢) .

وكل هذه العوامل مجتمعة قد أسهمت فى تدهور الأحوال فى الأندلس ، وقد عاشت عصر ملوك الطوائف التى عاصرها صاحب المخطوط ، وإننا سوف نشير إليها فى عاجلة تاريخية بهدف إلقاء الضوء على المناخ السياسى .

٩ - عصر ملوك الطوائف :

يمتد فى الفترة من ٤٢٢ هـ ، إلى ٤٨٤ هـ ، وهو عصر يموج بالاضطرابات والنوضى والصراعات القبلية .

وقد أطلت الطائفية برأسها بعد انتهاء الخلافة الأموية فى الأندلس ، فاستقل كثير من الأمراء بالمدن التى كانوا يحكمونها ، ومقاطعاتهم التى كانت بحوزتهم فضلاً عن حركات الاستقلال التى سبقت عصر ملوك الطوائف ، وقد بلغ عدد هؤلاء عشرين أسرة حاكمة .

وقد سيطر البربر على ممالك الجنوب بينما خضع الشرق للصقالبة ، وتفرق فى باقى المدن الأخرى أمراء وحكام آخرون (٣) .

(١) لين بول . المرجع نفسه ص ١٤٧ .

(٢) ابن حزم « مداوة النفوس » ص ١٩ ، ابن حوقل « صورة الأرض » ص ١٠٦ ، المقرئ « نفخ الطيب » ج ٢ ص ٧٥ ، ٩٨ ، ١٠٠ .

(٣) ليفى بروفنسال « الإسلام فى المغرب والأندلس » ص ١٢٢ .

ومن أهم إمارات هذا العهد : إمارة بنى عباد بإشبيلية التى كونها القاضى محمد بن عباد لنفسه ، وذريته ، وتغلب على قاسم بن حمود .

فقد أراد قاسم هذا أن يضم إشبيلية إلى مالقة التى مكن لنفسه فيها ، ولكن بنى عباد انتصروا عليه .

وقد استمرت إمارة بنى عباد بإشبيلية من سنة ٤١٤ إلى نهاية عهد ملوك الطوائف حيث فتحها المرابطون ، وخلال قيام إمارة بنى عباد استطاعت هذه الإمارة أن تضم لها بعض الإمارات الأخرى الصغيرة مثل :

إمارة بنى حمود بالجزيرة ٤٣١ - ٤٥٠

إمارة روندة ٤٠٥ - ٤٤٥

إمارة موردن ٤٠٤ - ٤٤٥

إمارة أركس ؟ - ٤٤٥

إمارة ولته وشلطيش ؟ - ٤٤٣

إمارة نبلة ٤١٤ - ٤٤٣

إمارة بنى فرين بشلب ٤١٩ - ٤٤٤

إمارة شنت مارية الغرب ٤٠٧ - ٤٤٤

إمارة مارتله ؟ - ٤٣٦

إمارة بنى جهود بقرطبة ٤٢٢ - ٤٦٩

ويقول المقرئ^(١) : وقد استفحل أمر المعتمد بن عباد بإشبيلية فاستولى على قرطبة من بنى جهور ، وجعل عليها ولده ، ثم كانت له ، وعليه حروب وخطوب ، وفرق أبناءه على قواعد الملك ، وأنزلهم بها ، واستفحل أمره بغرب الأندلس ، وعلت يده على من هناك من ملوك الطوائف .

(١) نفخ الطيب ج ١ ص ٢٠٧ .

وهناك إمارات أخرى لم تخضع لبني عباد ، وظلت مستقلة حتى اقتحمها المرابطون ، أو استولى عليها المسيحيون ، وهى :

٤٤٩ - ٤٠٧	إمارة بنى حمود بمالقة
٤٨٣ - ٤٠٣	إمارة بنى زيرى بغرناطة
٤٩٧ - ٤٠٢	إمارة بنى رزين بالسهلة
٤٨٥ - ؟	إمارة بنى القاسم بالفنت
٤٨٧ - ٤١٣	إمارة بنى الأفضس فى بطليوس
٤٧٨ - ٤٠٠	إمارة بنى ذى النون بطليطلة
٤٩٥ - ؟	إمارة العامرين بيلنسية
٤١٠ - ٤٣٦	إمارة بنى هود بسرقسطة

والفتح المسيحى .

وأغلب ملوك الطوائف لا يستحقون الذكر ، وأكثرهم جاء وليد الضعف أو المصادقات ^(١) ، وليس إلا بنو عباد هم الذين يستحقون أن نقف عندهم ، ونعدد ملوكهم ، فهم الذين حاولوا ضم الشعث ، وبعث الحياة من جديد فى الدولة المتجهة للأفول ، وهذا ثبت ملوكهم :

القاضى محمد (الأول) بن إسماعيل بن قريش بن عباد ٤١٤ .

٣٣٤ عباد المعتضد بن محمد

٤٨٤ - ٤٦١ محمد الثانى المعتضد بن عباد

وفتحها بعد ذلك المرابطون كما فتحوا باقى الإمارات كما سيرد فيما بعد .
ومن الواضح أن أكثر إمارات الطوائف بدأت قبل سقوط الخلافة الأموية ، إذ إن هذه الخلافة كانت ابتداء من القرن الخامس الهجرى اسمية فقط ، ولم

(١) عن ملوك الطوائف اقرأ « معجم الأنساب » و « الأسرات الحاكمة » ص ٨٦ - ٩٢ .

يكن لها سلطان يعتد به ، وقد ادعى بعض الأمراء لأنفسهم « الخلافة » ،
وادعو تبعاً لذلك ألقاب الخلافة كالمعتضد والمعتمد (١) .

• أهم مظاهر عصر الطوائف

يصور لنا Stanley Lane Pool هذا العصر تصويراً دقيقاً فيه عظة لمن يتعظ ، وفيه ضوء لمن يجب أن يعيش في النور ، ونقتبس منه بضعة سطور قال : تمزقت الدولة إلى إمارات صغيرة في الوقت الذي وجد فيه الفونس السادس تحت إمرته استرباس وليون وقشتالة فقد عرف الفونس ما يجب أن يفعله تمام المعرفة ، فقد رأى أنه لم يكن عليه إلا أن يمد حبله للملك الطوائف مداً كافياً ليشتقوا به أنفسهم ، لأن هؤلاء الجهلة لم ينظروا في العواقب ، ولم يعنوا إلا بأنفسهم ، ولم يتركوا جهداً دون أن يبذلوه لإضعاف منافسيهم ، وكانوا يجشون عند قدمي الفونس ؛ لاستجداء معاونته كلما ضعفوا عن مقاومة إخوانهم المسلمين ، وتقريب كل الدويلات الإسلامية إلى الفونس بتقديم الإتاوات ، وكان الفونس يزيد فيها كل عام كلما زادت قوته لأنها ثمن عطفه ، وحمايته ، وقد بذل ملوك الطوائف هذه الإتاوات بالاستعانة بجيوش الفونس ضد بعضهم البعض ، وكان الفونس يقدم خطوطه في كل فرصة ، ويستولى على الحصون ، والقلاع واحدة إثر واحدة حتى وثب وثبة استولى فيها على طليطلة سنة ٤٧٨ هـ ، وقد أحدث بوثيته هذه فزعاً كبيراً في صفوف المسلمين بأسبانيا (٢) ، وقد أذن ذلك بدعوة المرابطين لإنقاذ أسبانيا من الزحف المسيحي بعد أن عجز الأمراء عن أن يوحدوا صفوفهم ، ويتعاونوا على صد هذا العدوان .

وهكذا أسدل الستار على أسوأ فترات الأندلس ، والتي كانت بمثابة تهيئة

(١) عن ملوك الطوائف اقرأ « العبر » لابن خلدون ج ٤ ص ١٥٥ ، وما بعدها .

(٢) الأستاذ العبادي المجلد في « تاريخ الأندلس » ص ١٧٢ ، د . شلبي : « التاريخ

للفنوس الإسلامية التي تنظر إلى هذا الفردوس نظرة إجلال وتقدير لكن
النفوس المريضة بحب الذات قد طغت أنانيتها حتى وصلت البلاد إلى هذه
الحال سألغة الذكر .

وسوف نعرض الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ؛ أملاً في إعطاء
مزيد من الرؤية الواضحة لعصر صاحب المخطوط ما يكون عوناً على تناول ما
تضمنه هذا المخطوط .



الحالة الاقتصادية

● أولاً : الزراعة :

تمتاز جزيرة الأندلس بالتربة الخصبة ، وبالمياه الوفيرة ؛ نظراً لكثرة الأنهار
وما أقيم عليها من جسور ، وما تفرع منها من جداول بالإضافة إلى ذلك مناخ
الجزيرة المعتدل . كل هذا أدى إلى تقدم الزراعة ، وتنوعها حيث وجد بها
كثير من الغلات الزراعية ، منها :

١ - الحبوب :

اشتهرت الأندلس بزراعة القمح والشعير والأرز ، وتعتبر الحبوب من المواد
الضرورية التي يخزنها السكان في سراديب خاصة تكون مؤونة لهم عند
الحاجة ؛ نظراً لكثرة الحروب في الأندلس سواء الداخلية ^(١) ، كما وضحت
ذلك في مستهل هذا الفصل - أو الحروب الخارجية مع الفرنج ، وأشهر المدن
في إنتاج الحبوب : هي : (طركونة - وبرشلونة ، وسرقطة) ^(٢) ، ويساعد

(١) القزويني « آثار البلاد وأخبار العباد » ص ٥٤٥ ، الحميري « الروض المعطار » ،

ص ١٢٧ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٢ ، مؤلف مجهول « جغرافية الأندلس وتاريخه » ، ص

على زيادة إنتاج الحبوب وجود الأرحاء - التي تدار بالماء الذي يتساقط من المرتفعات - لطحن الحبوب ، ويكثر وجودها في مدينة - طركونة) ، (وحصن يلوية بوشقة) ، وفي مدينة (تطيلة) (١) .

٢ - المحاصيل الزراعية الأخرى :

نجح المسلمون في الأندلس في زراعة بعض النباتات التي لا تنمو إلا في البلاد الحارة كالقطن والكتان وقصب السكر في بعض جهات الأندلس ، وصقلية (٢) .

وعنى أهل الأندلس بالقطن ، والكتان ؛ لحاجة البلاد لصناعة الملابس ، ويعتبر الزيتون من المحاصيل الهامة الذي يكثر إنتاجه في مدينة (أفراغة) ، ومنطقة حسن (مريبطر) القريبة من (طرطوشة) ، وفي إقليم (سرقسطة) ، وفي منطقة حصن (يلوية) بمدينة (وشقه) (٣) .

٣ - الفاكهة :

تكثر زراعة البرتقال والكمثرى والتفاح والتين والعنب والرمان في أنحاء البلاد ، والخوخ تكثر زراعته في السهول ، ويزرع الموز في وديان البحر الأبيض المتوسط ، ويحدثنا « المقرئ » في « نفع الطيب » عن الفاكهة في الأندلس فيقول : « فواكهها تتصل طول الزمان ، فلا تكاد تعدم كما أن الثمر وجهاته ، والجبال التي يحفها برد الهواء

(١) العذري « نصوص عن الأندلس » ، ص ٥٦ ، الحميري « الروض المعطار » ، ص ١٢٦ .

(٢) Heyd, w, "Histoire du commerce du levant au moyen age" 2vols (leipzig 1925) , 1 - p . 50

(٣) العذري : « نصوص عن الأندلس » ، ص ٥٦ ، ياقوت : « معجم البلدان » : ٢٢٧/١ ، الحميري : « الروض المعطار » ، ص ١٨٠ ، ١٨١ .

وكثافة الجو تستأجر بما فيهما حتى يكاد طرفا فاكهتها يلتقيان فمادة الخيرات فيها متصلة كل آوان « (١) .

* العنب :

يهتم أهل الأندلس بزراعة الأعتاب حتى أنهم جعلوا لها عيداً يسمى (عيد العصور) (٢) حيث تتميز بكبر الحجم ، وإمكان الاحتفاظ بها معلقة مدة طويلة (٣) .

* التفاح :

محصول وفير ، وأصبح رخيص السعر جداً ؛ مما دفع أهل سرقسطة في كثير من الأحيان أن يستعملوا التفاح سماداً للأرض ؛ لأن ثمنه في الغالب لا يدر أجور النقل نتيجة كثرة التفاح في هذه المنطقة ، وكان وسق التفاح يباع بسعر الأبطال اليسيرة عن غيره من المحاصيل (٤) .

* الكمثرى :

ويكثر إنتاج الكمثرى في مدينة (ركلة) (٥) ، وفي مدينة (وشقة) (٦) .

(١) المقرئ : « نفع الطيب » : ١٣٧/١ .

(٢) انظر ابن الخطيب : « لسان الدين أبو عبد الله محمد التلماني (ت ٧٧٦ هـ - ١٣٧٤ م) مشاهدات لسان الدين الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة من رسائله) ، تحقيق أحمد مختار العبادي (الإسكندرية ١٩٥٨) ٩٣ وهامش ٢ .

(٣) الزهيري : كتاب « الجغرافية » ، ص ٢٢٦ .

(٤) الحميري : « الروض المعطار » ، ص ٦٧ ، انظر هنش فالترهنش - المكايل والأوزان الإسلامية - ترجمة : كامل العلي عمان ١٩٧٠ ، ١٩٧٩ .

(٥) و(ركلة) مدينة تقع على رافد (شلون) بين (سرقسطة) وقلعة (أيوب) ،

الحميري : «الروض المعطار» ، ص ٧٨ .

(٦) العذري : « نصوص عن الأندلس » ، ص ٥٥ .

* الخوخ :

يزرع الخوخ في الأندلس بمساحات واسعة خاصة في السهول .

* الموز :

يزرع الموز في الوديان الواقعة على البحر الأبيض المتوسط .

* التين :

يكثر إنتاجه في إقليم سرقسطة كما يقوم أهل المدينة بتجفيفه ، ولهم شهرة واسعة في ذلك (١) .

* فواكه أخرى :

المضغ - وهو : ثمر العوسج - ويتميز بلونه الأحمر (٢) ، وكذلك الزعرور ويسمونه بالتفاح البري ، ولونه أحمر وأصفر (٣) ، كما تكثر زراعة الجوز واللوز والفسق (٤) .

وأستطيع أن أقول : إن الأندلس بلغت شأواً كبيراً في زراعة الفاكهة ، وغيرها من النباتات حتى وصفها « ابن خفاجة » بجنة الخلد (٥) [البسيط] .

(١) الزهيري : المرجع السابق ، ٢٢٦ .

(٢) الدينوري : أحمد بن داود (ت : ٢٨٢ هـ - ٨٩٥ م) كتاب « النبات » (ليدن ١٩٥٣) ، ٢٠٥ ، ابن فضل الله العمري ، شهاب الدين أحمد بن يحيى (ت : ٧٤٨ هـ - ١٣٤٧ م) « مسالك الأبيصار في عمالك الأمصار » - نشرة حسن حسنى عبد الوهاب (تونس - لا تاريخ له) ، ٥ .

(٣) النويري : « نهاية الأرب » ، ١١ / ١٣٧ / ١٣٨ .

(٤) العذري : المرجع السابق ، ٥٥ ، مؤلف مجهول : « جغرافية الأندلس وتاريخه » ، ٥٧ .

(٥) ابن خفاجة : أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الفتح (ت ٥٣٣ هـ / ١١٣٧ م) ديوان ابن خفاجة - تحقيق كرم البستاني (بيروت ١٩٥١) ، ٨٦ .

يا أهل أندلس لله دركم ماء وظل وأنهار وأشجار
 ما جنة الخلد إلا في دياركم ولو تخيرت هذى كنت أختار
 ووصفها « موسى بن نصير » حين دخلها ، وأبهرت بساتينها بأنهار غوطة
 دمشق (١) .

* التوابل :

حاول المسلمون زراعة التوابل التي لا تنمو إلا في البلاد الحارة ، ولكن لم
 يقدر لهذه المحاولة النجاح (٢) .

* العطور :

تزرع الأندلس بأنواع عظيمة من العطور ، كعود الألنجوج ، والعنبر
 الطيب الغربى ، وعود القسط الهندى ، ويذكر « المقرئ » أنه يوجد فى
 ناحية (ولاية) من إقليم (البصرة) عود الألنجوج لا يفوقه العود الهندى
 زكاء ، وعطر رائحة ، وأصل منبته بين أحجار هناك (بأكشوثية) جبل
 كثيراً ما يتضوع ريحه ريح العود الزكى إذا أرسلت فيه النار ، ويبهر
 شذونة يوجد العنبر الطيب الغربى ، وفى جبل (منت ليون) المحلب ، كما
 يوجد بالأندلس (القسط) (٣) الطيب ، و(السنبل) الطيب ، و(المر)
 الطيب بقلعة (أيوب) ، وأطيب كهرباء الأرض (بشذونة) ، وأطيب
 القرمز قرمز الأندلس بنواحي « إشبيلية » ، و« ليلة » ، و« شذونة » ،
 و« بلنسية » (٤) ، وعلى هذا نجد أن الأندلس غنية بالعطور من أنواع مختلفة

(١) المقرئ : « نفع الطيب » ، ١٣٧/١ .

(٢) Heyd : Histoire du commerce de monen age , 1 . p .50 .

(٣) القسط - بالضم - : عودة هندى وعربى يتداوى به ، المقرئ « نفع

الطيب » : ١٣٧/١ .

(٤) المرجع السابق : ١٣٧/١ ، ١٣٨ .

حتى أنها تفوقت على الهند في بعض الأنواع رغم مكانة الهند وشهرتها في العطور ، وأستطيع أن أقول : إن الحالة الزراعية بالأندلس التي حباها الله بطبيعة خلافة ساعدت أهلها على التقدم الزراعى فى مختلف الحاصلات الزراعية ؛ مما جعلها تتمتع باقتصاد قوى ثابت ، الأمر الذى يكون له تأثير بالغ على الاستقرار السياسى .

أما عن تربية الحيوانات فى الأندلس فأمر مألوف فى مجتمع زراعى يعتمد على بعض الحيوانات فى حرث الأرض ، والقيام بعمليات النقل ، وفى الغذاء أيضاً ، وقد ساعدت المراعى الخصبة عند مدينة « ولادة » والقرى التابعة لها ، وعند مدينة (طرسونة Tars ona) (١) ، و(تطيلة) ، و(طرطوشة) (٢) على الاهتمام بهذه الحرفة ، أما عن أنواع الحيوانات ، فهى كثيرة منها : السحور (٣) حيوان فيه شبه من النمى يتميز جلده بأنه لين خفيف ، ومنه تتخذ الفراء الثمينة ، وقد لبس فراء السحور بعض أفاضل العلماء ، وتصنع من خصيه بعض الأدوية .

ويوجد أيضاً حيوان الثنلية (٤) حيوان أدق من الأرنب أطيب فى الطعم من الأرنب ، وأحسن وبراً منها ، وكثيراً ما يلبس فرائه ، علاوة على الأبقار والأغنام وكذا الخيل التى كانت تستخدم كوسيلة انتقال رئيسية .



(١) طرسونة من مدن الجزء الثالث من قسمة قسطنطين وتقع جنوب غرب تطيلة ، الحميرى : «الروض المعطار» ، ١٣ ، مؤلف مجهول : « جغرافية الأندلس » ، ٦٢ ، ٩١ .

(٢) القزوينى : « آثار البلاد وأخبار العباد » ، ٥٤٥ ، الحميرى : المرجع السابق ، ٦٤ ، ١٦٨ ، مؤلف مجهول « جغرافية الأندلس » ٥٦ ب .

(٣) المقرئ « نفع الطيب » ، ١٨٤/١ ، ١٨٥ .

(٤) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحتين .

● ثانيًا : المعادن والصناعة :

أ - المعادن :

اشتهرت بلاد الأندلس بين البلاد بغنى تربتها لا فى الزراعة فحسب ، ولكن أيضاً فيما تضمه الأرض فى باطنها من المعادن الكثيرة المختلفة ^(١) منها :

١ - الذهب :

يستخرج الذهب ^(٢) من المناجم الواقعة على نهر تاجة ، ويتميز الذهب بجودة خامته ، ووفرة إنتاجه ، ويصدر إلى خارج البلاد .

٢ - الفضة :

انفردت قرطبة ^(٣) بمعدن الفضة الذى يستخرج منها بكميات وفيرة ، ويصدر أيضاً إلى الكثير من البلاد .

٣ - الحديد :

يوجد الحديد فى مدينة « طليطلة » ^(٤) .

٤ - النحاس :

استطاع أهل « طليطلة » أن يستخرجوا النحاس من باطن الأرض ^(٥) .

٥ - الرصاص :

وفى غربى « قرطبة » يوجد الرصاص ، ويوجد كذلك فى شمال الأندلس ^(٦) .

(١) انظر المقرئ : « نفع الطيب » : ١٣٧/١ ، ١٣٨ .

(٢) ول ديورانت : « قصة الحضارة » ، الجزء الثانى من المجلد الرابع ، ٢٩٤ .

(٣) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٤) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٥) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(٦) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

٦ - الأحجار :

تكثر الأحجار بالأندلس ، كحجر (اللادورد) الجيد ، والياقوت الأحمر حيث يوجد بناحية حصن (منت ميور) من كورة (مالقة) ، ويوجد أيضاً المرجان بساحل بيرة من عمل الحربة (١) ، ومن خلال هذا العرض للمعادن ، والأحجار الكريمة نتبين أن هذه الثروة الهائلة التي تملكها الأندلس تمثل دعامة اقتصادية عظيمة تؤثر تأثيراً واضحاً في الحياة الاقتصادية حيث يتم تصدير المعادن ، والأحجار إلى الكثير من الآفاق حيث لا نظير لها مثل معدن الزئبق في جبل (البرانس) ، ومعدن الكحل المشبه بالأصفهاني في ناحية مدينة (طرطوشة) (٢) .

ب - الصناعة :

قامت في الأندلس صناعات متعددة ومختلفة ، وعند استقرار الحكم للأمويين أخذت تخطو خطوات وثيدة إلى أن تقدمت وازدهرت ومن هذه الصناعات :

١ - صناعة المنسوجات :

فقد اشتهرت الأندلس بصناعة المنسوجات (٣) المعروفة بالثياب السراقطية ، والتي كانت تستخدم في ملابس أهل الأندلس ، كما كانت تصدر أيضاً إلى الآفاق ويصنع بالأندلس نوع من المفضض المعروف في المشرق الفسيفساء ،

(١) ول ديورانت : « قصة الحضارة » ، الجزء الثاني من المجلد الرابع ، ص ٢٩٤ .

(٢) الرازي : « صفحة الأندلس » ص ١٠٣ ، القزويني : « آثار البلاد وأخبار العباد » ، ص ٥٤٥ ، الحميري : « الروض المعطار » ، ص ١٦٩ ، المقرئ : « نفع الطيب » ، ١٣٩/١ ، مؤلف مجهول : « جغرافية الأندلس » ، ١٢٩ .

(٣) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ٢٣٩ ، العذري : « نصوص عن الأندلس » ، ٢٢ ، الحموي : « معجم البلدان » : ٢١٢/٣ .

ونوع يبسط به قاعات ديارهم يعرف باسم الزليجي يشبه المفضض ، وذو ألوان عجيبة ، وما يجري مجراه يقيمونه مقام الرخام الملون الذي يعرفه أهل المشرق في زخرقة بيوتهم كالشاذروان .

٢ - صناعة الجلود :

احتلت قرطبة مركز الصدارة في هذه الصناعة ، حيث بدأت هذه الصناعة بها ، وامتد إنتاجها إلى أنحاء البلاد (١) .

٣ - صناعة المعادن :

ويحدثنا « الزهرى » في كتاب « الجغرافية » أن صناعة النحاس ، والحديد بدأت تخطو خطوات وثيدة في بلاد الأندلس (٢) ومنها صناعة الأسرّة المرصعة، وأدوات الطعام وصناعة الأثاث .

٤ - صناعة السفن :

الأندلس تحيط بها المياه من كل جانب ، وقد ساعدتهم ذلك على أن يقوموا بصناعة السفن التي انتشرت في موانئ طرطوشة وطركونة (٣) .

٥ - الصناعات الحربية :

تنتج عن الحروب التي واجهتها البلاد داخليًا وخارجيًا قيام صناعة الأسلحة كالدرع ، والتراس ، والبيضات (٤) .

(١) المقرئ : « نفع الطيب » ، ١٨٧/١ ، ١٨٨ ، ول ديورانت : « قصة الحضارة » ، الجزء الثاني من المجلد الرابع ، ٢٩٤ .

(٢) المقرئ : « نفع الطيب » : ١٨٧/١ ، ١٨٨ ، ول ديورانت ، « قصة الحضارة » ، الجزء الثاني من المجلد الرابع ص ٢٩٤ .

(٣) المرجعين السابقين ، بنفس الجزء والصفحات .

(٤) المرجعين السابقين ، بنفس الجزء والصفحات .

ج - التجارة :

كانت التجارة بالأندلس تنقسم إلى قسمين : تجارة خارجية ، وأخرى داخلية .

١ - التجارة الداخلية :

كان بالأندلس بعض الصناعات كالملابس ، والمعادن ، والصناعات الحربية السابق الإشارة إليها ، فكان هناك تجارة داخلية في هذا المجال يقوم بها التجار في بيع الخامات لهذه المصانع ، ثم تصريف المنتجات في أنحاء البلاد ، كما كان هناك تجارة داخلية تعتمد على الحاصلات الزراعية بين البلاد التي تتميز عن غيرها في بعض الحاصلات ، وكذا في تجارة الحيوانات ، فكانت (طرطوشة) المركز التجاري الهام ومقصد التجار من سائر البلاد^(١).

٢ - التجارة الخارجية :

أقام المسلمون غربى « مصر » وفي بلاد الأندلس ، وصقلية ودويلات تقوم بدور الوسيط في تبادل التجارة بين الشرق والغرب ، وكانت قصور القيروان وقرطبة في حاجة إلى منتجات آسيا ، حيث كانت سفن المسلمين تقطع البحر الأبيض المتوسط من ميناء أنطاكية شرقاً إلى جبل طارق في ستة وثلاثين يوماً بالإضافة إلى صادرات الأندلس لبعض المعادن والعمود إلى جميع الآفاق^(٢).



الحالة الاجتماعية

أولاً : طبقات المجتمع :

يتكون المجتمع الأندلسى من عدة أجناس منها : العرب ، ومواليهم :

(١) الحموى : « معجم البلدان » : ٣٠ / ٤ .

(٢) المقرئ : نفع الطيب : ١٣٨ / ١ ، ١٣٩ .

١ - العرب :

وهم أول هذه العناصر التي تكون منها المجتمع الأندلسي بعد الفتح الإسلامي حيث استقروا فيها ^(١) ، وقد أورد « المقرئ » في « نفع الطيب » أن العرب بعد فتح الأندلس مالوا إلى الحلول بها منهم :

(أ) العدنانيون :

فمنهم (خندق) ، ومنهم (قريش) ، وبنو (هاشم) ، وبنو أمية أمراء الأندلس وكانوا يعرفونه أيضاً بالقرشيين ، أما بنو (زهرة) فنزلوا بـ (إشبيلية) ، وحظوا بمكانة فيها ^(٢) .

(ب) القحطانيون :

وهم المعروفون باليمانية ، وهم أكثر عدداً بالأندلس ، وكان يقع بينهم وبين (المضرية) ، وسائر (العدنانية) الحروب بالأندلس كما كان يحدث في المشرق ^(٣) ، وقد قسم عرب الأندلس إلى عشائر وقبائل وأفخاذ ، وقد امتزجت دماء الفاتحين العرب بالأسبانيين عن طريق المصاهرة ، والتزواج ، فأكثر الذين جاءوا من هؤلاء لم يكن معهم نساؤهم ، وقد بدأ هذا التصاهر بزواج « عبد العزيز بن موسى بن نصير » امرأة (الذريق) آخر ملوك (القوط) ، ويسمونها (أيلة) ، وهي المعروفة عند الأسبان (ياخولوتا) Egilona ، وقد أسلمت وتكنت بـ (أم عاصم) ، وسكنت معه (إشبيلية) ^(٤) .

(١) مصطفى صادق الرافعي : « تاريخ آداب العرب » (القاهرة ١٩٤٠) : ٢٦٧/٣ ،

وما بعدها .

(٢) ابن القوطية : « تاريخ افتتاح الأندلس » ، ٦ .

(٣) مؤلف مجهول : « أخبار مجموعة » ، Lev : Esponalusulmana, PP . 15 PP ،

د . حسين مؤنس : « فجر الأندلس » (القاهرة ١٩٥٩) ٣٧٢ - ٣٧٥ .

(٤) ابن عذارى : « البيان المغرب » (بيروت ١٥٩٠) ، ٣٠/١ .

٢ - الموالي :

كان الموالي أنواعاً وطبقات منهم موالى رسول الله ﷺ وموالى عثمان بن عفان وموالى خلفاء بنى أمية ثم موالى البيت الأموى ، مثل « مغيث » الرومى وولديه اللذين قاما بدور عظيم فى عهد هشام وعهد الحكم ، وقد كان عددهم قليلاً بالنسبة لعدد السكان ولكنه كان متقارباً بالنسبة لعدد العرب ، وكانوا يسمونه (بالأبناء) أى أبناء بيت الإمارة (١) .

٢ - البربر :

« البربر » : هم سكان المغرب كما جاء فى « المسالك والممالك » صنفين : صنف يقال لهم : (البتر) وصنف يقال لهم : (البرانس) تنفزه ومكناسه وهوارة ومديونة من (البتر) : وهم بالأندلس ، و(كتامة وزناتة ومصحودة ومليلة وصنهاجة من البرانس) ، ويقيمون فى المغرب ، فأما (زناتة) فأوطانها بناحية (تاهرت) .

وأما (كتامة) فأوطانها بناحية (سطيف) ، وسائر (البربر) الذين هم من (البرانس) ينتشرون فى سائر المغرب من شرق بحر الروم ، وأما (نفزة ومكناسة) فهم بالأندلس بين الجلالة ، وبين مدينة قرطبة أما (هوارة ومديونة) فهم سكان (شنتيرية) (٢) ، والبربر يشاركون العرب فى البداوة والعصية القبلية والشجاعة (٣) .

وكانو أسبق العناصر البشرية التى دخلت الأندلس ، وكان معظم جيش « طارق بن زياد » ، منهم وكان قرب بلادهم من بلاد الأندلس مدعاة ؛ لأن تتوالى هجراتهم إلى « أسبانيا » .

(١) ابن القوطية : « تاريخ افتتاح الأندلس » ، ٨٣ .

(٢) الأصبخرى : ٣٦ ، ابن خلدون : « العبر » ، طبعة بولاق ، ١٠٦/٤ ،

وما بعدها .

(٣) أحمد أمين : « ظهر الإسلام » ، ٢/٣ .

وكانوا ينزلون فى المناطق الجبلية من جنوب الأندلس وغربها ؛ لشبهها ببلادهم ، وقد شاركوا العرب فى الفتح ، وتحملوا أكثر الأعباء إلا أن العرب أنزلوهم الأقاليم الجبلية الوعرة المجذبة فى الشمال ، ولذلك نجد أن البربر إذا أنسوا من الأمراء قوة استكانوا ، وإذا أنسوا فيهم ضعفاً اتخذوا من ذلك فرصة لشق عصا الطاعة إلا أنهم لم يظهر لهم هذا العداء فى عهد الحكم ؛ لقوته ، وهيبته (١) .

٣ - المولدون :

وهم الذين ولدوا من آباء مسلمين ، وأمهات أندلسيات ، ونشأوا على الإسلام ، وكانوا يؤلفون الكثرة الغالبة من السكان ، ومنهم تكونت جماهير الأندلسيين ، وأهل البيوتات منهم (٢) ، ومن أمراء الأندلسيين من كان يجرى فى عروقه الدم الأسباني من جهة الأمهات والجدات ، ويجرى الأستاذ «رييرا» تجربة على الأسرة الأموية التى حكمت فى الأندلس ، فيقول ما خلاصته : إن عبد الرحمن الداخل كان يحمل فقط نصف دم عربى ؛ لأنه كان من أم غير عربية ، وكذلك ابنه هشام لا يحمل إلا ربع دم عربى ؛ لأنه أمه كانت أيضاً غير عربية ، وهكذا تتناقص نسبة الدم العربى كلما مضينا من أمير إلى آخر ، بينما تتضاعف نسبة الدم الأجنبي ، فالحكم بن هشام ليس له من الدم العربى إلا الثمن (٣) ، ولست أنكر الدافع الذى حمل الأستاذ (رييرا) على محاولة إثبات أن الأندلسيين أسبان مسلمون ، فهو يعتز بهم ويحاول كسب الحضارة الأندلسية ، وضمها إلى التراث الأسباني ، ولكننى مع ذلك لا أستطيع أن

(١) الإصطخرى : « المسالك والممالك » ، ٣٦ ، ابن خلدون : « العبر » ، طبعة بولاق ، ١٠٦/٤ ، وما بعدها .

(٢) أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ٢/٣ .

(٣) ابن خلدون : « العبر » : ١٣٣/٤٢ .

أذهب مع الأستاذ (ريبيرا) فيما ذهب من تجريد الأندلسيين من عربيتهم (١) ،
ولا أستطيع أيضاً أن أسلم بتلك التجربة التي أجراها على الأسرة الأموية
الأندلسية كدليل على ذوبان الدم العربي في الدم الأسباني لما يأتي :

إنني لا أتصور أن كل الذين جاءوا إلى الأندلس من الرجال قد تركوا
نساءهم في المشرق ، وأن الوفود كانت دائماً من نصيب الرجال دون النساء .
كما أنني لا أتصور أيضاً أن كل عربي في الأندلس كان ينبغي دائماً من
أسبانية جديدة ، وإن كان قد تصادق ذلك في الأسرة الأموية ، فالمعقول أن
توجد مولدات من أب عربي وأم أسبانية ، وإن الزيجات الغالبة كانت تتم بعد
الجيل الأول من هؤلاء المولدات ، وبهذا احتفظ الأندلسيون من غير قصد
بنصف الدم العربي على الأقل .

لو افترضت صحة رأي (ريبيرا) أن كل زيجة من عربي وأسبانية تنتج
رجالاً فقط يضطرون إلى الزواج من جديد بأسبانيات خالصات ، أو أن
الزيجات المختلطة كانت تنتج بنات وبنين لكن البنات لا يتزوجن بل يكون
الزواج دائماً من أسبانيات جديدات ، لهذا كله أفضل الأخذ بأصل نظرية
الأستاذ (ريبيرا) دون المضي معها إلى آخر الشوط ، دون التسليم لما يريد لها
من نتائج بمعنى أنني أسلم أن العرب الداخلين كانوا يتزوجون من أسبانيات أن
هذه الزيجات أنتجت فعلاً جيلاً من الأندلسيين تمتزج فيه الدماء العربية بالدماء
الأسبانية امتزاجاً تساوى فيه العناصر العربية والأسبانية تقريباً .

بقي أن نقرر أن هؤلاء الأندلسيين وإن كانوا مولدين جنساً ، ومختلطين دماء
فهم عرب في عقيدتهم وثقافتهم ولغتهم وكل جوانب حضارتهم ، فإذا كانت

Lane - pool : stanly " The moorsin The spain london " 188 p . p 53 (١)

55.gulion rilperay Tarrago disertocionesy opus . culos (modrid 1928) 1 .

لهم بعض خصائص الأسباب فى الشكل ، أو فى الطبع ، فإن لهم خصائص العرب فيما وراء الشكل والطبع ، ومن هنا كان تراثهم تراثاً عربياً يأخذ مكانه بين تراث العرب على مر العصور .

٤ - الأسباب :

وهم سكان البلاد الأصليون ، وينقسمون إلى عنصرين ، وهما :

أ - المسألة :

وهم الذين يعاصرون جيل العرب الفاتحين ، وقد دخلوا فى الإسلام ، ويسمىهم المؤرخون (١) العرب المسألة (٢) .

ب - العجم (المستعربون) : وهم الذين بقوا على دينهم من أهل الذمة وكانوا يعرفون بالعجم (يرون أن البربر والعرب دخلاء عليهم ، وأنهم أحق بملك بلادهم (٣)) ، وكان لهم رئيس يلقب (بالقومس) ، وأول (قومس) كان بالأندلس هو (أرطياس) . وكان أهل الذمة آمنين على أنفسهم ، وأموالهم لا يتعرض أحد لهم بسوء ، ولا يكرهون فى الدين ، ولا تحرق كنائسهم (٤) . ويطلق لفظ المستعربين على نصارى الأسباب وهم سكان البلاد الأصليين الذين عاشروا العرب ، وتعربوا ، وأقاموا فى ديار الإسلام ، وتمتعوا بالحرية الدينية التى كفلها لهم المسلمون (٥) ، وكان السواد الأعظم منهم يقيم فى (قرطبة وأشبيلية) ، وأكثرهم فى (طليطلة) إذ كانت عاصمة القوط ، والحاضرة الدينية لشبه الجزيرة (٦) .

(١) د . حسين مؤنس : « فجر الأندلس » ، ٤٢٩ .

(٢) Levi - provençal, Hist , (ze - ed .) 1 : pp . 69 . 75 .

(٣) أحمد أمين : « ظهر الإسلام » ، ٢/٣ .

(٤) ابن القوطية : « تاريخ افتتاح الأندلس » ، ٣٦ .

(٥) المقرئ : « نصح الطيب » (طبعة ليدن) ، ٣٤٥/١ .

(٦) ينظر : د . حسين مؤنس : « فجر الإسلام » ، ٤٢٤ وما بعدها .

٥ - اليهود : وهم جماعات عاشت في الأندلس قبل الفتح الإسلامي ، ولاقت بعض العناء ، والمشقة من الحكام المسيحيين ، وقد ظاهر اليهود الفاتحين العرب منذ اللحظة الأولى ، وكانوا عوناً في حركة الفتح ، ووجد يهود أسبانيا في رحاب الإسلام منجاة لهم من اضطهاد القوط ، وقهرهم ، ورأوا الفتح الإسلامي تحريراً لهم مما أصابهم في وضعهم الخاص والعام ، وقد لجأ كثير منهم إلى أسبانيا المسيحية حتى ازدادت الجاليات اليهودية فيها ، وكانت لهم تجارتهم ، ورجال دينهم يمارسون شعائهم بحرية كاملة بل إن حركة بعث اللغة العربية ، والأدب العربي بدأت في أسبانيا ، ولقد استعرب اليهود منذ زمن مبكراً ، فأخذوا يتحدثون اللغة العربية ، ويرتدون الملابس العربية وقد وثق فيهم الملوك ، ووكلوا إليهم كثيراً من المهام (١) .

٦ - الصقالبة :

أطلق الجغرافيون العرب هذه التسمية على سكان البلاد المتاخمة لبحر الخزر بين القسطنطينية ، وبلاد البلغار ، واكتسب اللفظ مدلولاً خاصاً في الأندلس ، فصار يطلق على أسرى الحرب الذين كانوا يقعون في أيدي الجرمان ، ويبيعون للمسلمين في شبه الجزيرة العربية ، وبعضهم من هؤلاء الذين استولى عليهم القراصنة من السواحل الأوروبية ، أو سواحل البحر الأبيض الغربية ، ويسمون (الحشم) ، ويشبه هؤلاء الصقالبة الأتراك في الدولة العباسية (٢) ، ويحدثنا « المقدسي » أن جنس الصقالبة أبيض ، وبلدهم « خوارزم » إلا أنهم يحملون إلى الأندلس فيخسون ، ثم يخرجون إلى « مصر » ، و« الروم » ، وقد انقطعوا بخراب الثغور ، وكانوا ينخرطون في سلك الجندي أو يتخذون في خدمة الحريم في القصور .

(١) أحمد أمين : « ظهر الإسلام » ، ٣ ، ٤ ، ٨٠ ، ٨١ ، p. 1 ، Histoire ، levi provencal ،

(٢) حسن إبراهيم حسن : « تاريخ الإسلام السياسي » : ٢ / ٣٨٨ .

واتخذ منهم « الحكم » حرساً له (١) بعد خصيهم ، وكان لتجار اليهود معمل فردن في فرنسا للخصى (٢) ، ويرى المستشرق الأسباني (ريبيرا) أن الصقالبة يحتلون العنصر الأوروبي في المجتمع الأندلسي (٣) ، وعن طريقهم انتقلت بعض الصور الشعرية التي شاعت في الأندلس إلى البيئات الأوروبية ، وأثرت فيها .

● ثانياً : مجالس الغناء والطرب :

أهل الأندلس بطبيعتهم يحبون اللهو ويغرمون بالغناء والطرب (٤) حتى أنه دعا زرياب في الأندلس بعد هروبه من الشرق .

● ثالثاً : العمارة :

اهتم الأمويون بالعمارة الدينية بالأندلس مثل المسجد الجامع قصر الإمارة (٥) إلا أن الحكم كان حظه محدوداً في هذه الناحية ، فلم توافنا المراجع بأى عمل له في العمارة وفن التشييد والقصور ، اللهم إلا قصر طليطلة .

● رابعاً : الملابس :

كان أهل الأندلس في الغالب لا يرتدون العمام لا سيما في شرق الأندلس ، أما في غرب الأندلس فكانوا يرتدون العمام خاصة القضاة والفقهاء ، وأما الجنود ، وعامة الناس فمعظمهم لا يرتدون العمام ، وكثيراً ما تزييا الأمراء والجنود بزي النصارى المجاورين لهم (٦) ، ويلبسون الطيلسان ،

(١) المقدسى : أحسن التقاسيم ، ٢٤٢ ، أرسلان : « الحلل السندية » ، ٤٦/١ .

(٢) Dasy nus Esp 11, p 154

(٣) g . Ribers, pis . x . opus . 11 , pp . 135

(٤) دائرة معارف الشعب ، ٣٠٠ / ٢ .

(٥) المرجع السابق ، ١٠٦ / ٢ ، وما بعدها .

(٦) المقرئ : نفع الطيب ، ٢٠٧ / ١ .

وهو غطاء يوضع على الرأس ولكن لا يوضعه إلا الشيوخ ، ويكون لونه بين الأحمر والأخضر ، أما اللون الأصفر فاختص به اليهود ؛ لأن اليهود لا يتعممون ، أما عن (الذؤابة) فلا يرخيها إلا العالم ، ولا يضعونها على الأكتاف ، وإنما يسدلونها من تحت الأذن اليسرى ، وأما عن عمائم أهل المشرق فكانت نادرة بالأندلس ، وإذا شوهدت يتعجبون لرؤيتها ، ولم يتأثروا بها وهم شديدو العناية بالنظافة (١) .

● خامساً : المرأة :

وكان للمرأة شأن كبير في الأندلس ، وقد قامت الجوارى بدور كبير في الأندلس (٢) ، وكان ذلك في قصور الخلفاء والأمراء ، ورجالات الدولة ، وقد تمت كثير من الزيجات بين العرب والأندلسيات (٣) .

● سادساً : النظام المالى :

الخزانة العامة : كان يشرف عليها أحد كبار الموظفين (خازن المال) ، ومقر هذه الخزانة القصر ، وفيها تودع الأموال التى تجنى من المدن والقرى ، ومن أهمها أموال التركات التى يموت عنها أصحابها دون أن يتركوا وارثاً ، والضرائب المفروضة على الأسواق والرسوم الجمركية التى تضرب على السفن والخراج والجزية والاعشار (٤) .

● سابعاً : النظام الحربى (الجيش) :

كان الجيش الأندلسى ينقسم إلى فرق على كل منها أمير يحمل راية ، وتنقسم الفرق إلى كتائب ، وكل كتيبة لها قائد يحمل علمًا ، والكتائب

(١) المقرئ : « نفع الطيب » ، ٢٠٨/١ .

(٢) المرجع السابق ، طبعة يولاق ١٣٧٩ هـ ، ١٨٢٩ م .

(٣) راجع المولدين بنفس الفصل .

(٤) دائرة المعارف الشعب ، ٢٢٢/٢ .

تنقسم إلى أقسام أخرى فرعية، وأما أقسامه من حيث الأسلحة فتنقسم إلى :

- أ - مشاة : وكانت أسلحتهم عبارة عن الرماح الطويلة والتراس والسيوف .
- ب - رماة : وهم الذين كانوا يحملون القسي والسهام .
- ج - فرسان : ويتسلحون بالمزاريق والسيوف .

وكان الجندي الأندلسي يحارب بالتراس والرماح الطويلة ، ولا يعرف قسي العرب (١) ، وكان عنصر الفرسان كثيراً ، ويستعملون السهام والنبال وقت التحام الصفوف .

وفى الأندلس اقتبس الأمويون كثيراً من الأنظمة الإفرنجية ، وطرائقهم الحربية ، وكان قتالهم بطريق الزحف (٢) ، وكان الصقالبة والجنود المرتزقة تمثل الأغلبية فى الجيش الأندلسي ، ومن أعظم قواد بني أمية : « عبد الملك (٣) ابن عبد الواحد بن مغيث » وغيره (٤) .

* الأسطول : كان لهم أسطول حربى قوى يقوم على حماية شواطئ الأندلس من غارات الفرنسيين أصحاب النفوذ فى جزيرتى (سردانية وكورسيكا) .



الحالة الثقافية

أولاً العلوم الشرعية :

عمل « هشام بن عبد الرحمن بن معاوية » على نشر مذهب الإمام « مالك »

(١) المقرئ : « نفع الطيب » ، ٢٠٨/١ .

(٢) عمان ، « تاريخ العرب فى أسبانيا » ، ٢٠٤ .

(٣) ابن عذارى : « البيان المغرب » ، ١١٢/٢ .

(٤) ابن الخطيب « الإحاطة » (الطبعة الأولى) ، ٣٠٦ .

يارسال البعثات العلمية إلى المشرق ، وقد شملت العلوم الشرعية عدة فروع منها :

أ - القرآن وقراءاته :

القرآن : وهو كلام الله المنزل على نبيه ﷺ المكتوب بين دفتي المصحف ، وهو متواتر بين الأمة إلا أن الصحابة رووه عن رسول الله ﷺ بطرق مختلفة في بعض ألفاظه ، وكيفيات الحروف في أدائها وتنوّل ذلك واشتهر إلى أن استقرت منها سبع طرق معينة ، ولم يزل القراء يتداولون هذه القراءات إلى أن كتبت العلوم ، ودونت فيما كتب من العلوم ، وكان لعلماء الأندلس اهتمام عظيم بعلوم القرآن (١) .

ب - الفقه وعلماءه :

حدث اهتمام ، وإقبال كثير على الهجرة طلباً للعلم ، وقد ساعد على ذلك قدوم « سعيد بن أبي هند » (٢) و « عيسى بن دينار » (٣) . وكان رائدهم (يشيطون) ، وهو أول من أدخل كتاب « الموطأ » فأخذه

(١) ابن خلدون : المقدمة (كتاب التحرير) ، ٣٧٣ .

(٢) هو سعيد بن أبي هند ، يكنى : أبا عثمان أصله من طليطلة وسكن مدينة قرطبة رحل فلقى مالك بن أنس وسمع عنه ، وكان مالك يسميه الحكم ، قال : ما هبت أحداً هبتي عبد الرحمن بن معاوية حتى جبت ، فدخلت على مالك فهبته هيبة شديدة حتى صغرت عندي هيبة عبد الرحمن لهيبته كان مالك يسأل عنه فيقول : ما فعل الحكيم الذي عندكم بالأندلس لكلمة سمعها منه وهي أن قال مالك يوماً : ما أحسن السكوت وأزينه بأهله فقال له ابن أبي هند : وكل من سكت يا أبا عبد الله؟ فأعجبت مالكا كلمته هذه وكان كثيراً ما يسأل عنه لها وتوفى في صدر أيام الأمير عبد الرحمن بن معاوية - رحمه الله - تاريخ العلماء والرواة ، ١٥٩ .

(٣) انظر « خطة القضاء » ، ٣٤ .

عنه يحيى بن « يحيى الليثي » (١) ، وقد عملوا على نشره في «الأندلس» (٢).

ج - الحديث :

عنى الأندلسيون بالحديث ، وألفوا فيه الكتب (٣) ، وعلى رأسهم (يشيطون) (٤) .

(١) هو يحيى بن يحيى بن كثير ، وكثير هو المكنى بأبي عيسى وهو الداخلى إلى الأندلس وهو كثير بن دسلاس بن شملل بن منفايا من أهل قرطبة أصله من البربر ، عن مصمودة ويتولى بنى ليث يكنى أبا محمد رحل إلى المشرق ، وهو ابن ثمان وعشرين سنة فسمع من مالك بن أنس الموطأ غير أبواب في كتاب الاعتكاف ما ثبت روايته فيها عن زياد بن عبد الرحمن وسمع من نافع بن أبي القارئ وغيرهم وقدم الأندلس بعلم كثير ، وكان يفتى برأى مالك بن أنس رأى يحيى بن يحيى عبد الرحمن ابن القاسم دون سماعه من مالك نشط للرجوع إلى مالك لسمع منه المسائل التي كان ابن القاسم دون عنها فرحل رحلة ثانية فألقى مالكا عليلاً فأقام عنده إلى أن توفي (رحمه الله) ، وحضر جنازته فسمع من ابن القاسم سماعه عن مالك وسأله عن العشرة وانصرف بعد ذلك إلى الأندلس فكان إمام وقته وكان رجلاً عاقلاً لم يعط أحد من أهل العلم بالأندلس منذ دخلها الإسلام من الخطوة وعظيم القدر وجلالة الذكر ما أعطاه يحيى بن يحيى وسمع عنه مشايخ الأندلس في وقته وكان يحيى ممن اتهم في الهيج فهرب إلى طليطلة ثم استأمن فكتب له الأمير الحكم عليه أماناً وانصرف إلى قرطبة حيث توفي سنة أربع وثلاثين ومائتين وذكر أبو عيسى يحيى بن عبد الله أنه توفي في رجب في سنة أربع وثلاثين ومائتين - تاريخ علماء الأندلس ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ .

(٢) المقرئ : « نفع الطيب » ، ١٥٨/٢ - السلاوى ، الاستقصاء ، ١٢٤/١ ، مؤلف مجهول : « أخبار مجموعة » ، ١٢٠ .

(٣) الحميدى : « جذوة المقتبس » ، ٣٦٠ .

(٤) هو زياد بن عبد الرحمن اللخمي المعروف بزياد يشيطون جد بنى زياد من أهل قرطبة يكنى أبا عبد الله ممن روى عن مالك بن أنس حيث سمع من مالك الموطأ وسمع عن معاوية بن صالح وكانت ابنة معاوية بن صالح تحته أراداه الأمير هشام زياد بن عبد =

● ثانيًا : علوم اللغة :

عنى الأندلسيون بالأدب العربي منذ مشرق الإسلام فى الأندلس ، وانتشاره فأخذوا يروون لأبنائهم الفصحى من المثور ، والمنظوم ؛ ليربوا فيهم الملكات الأدبية كما شجع الأمراء هذا الاتجاه ، وقد ظهر فى الأدب كتاب « العقد الفريد » ، وقد انتهت إلى الأندلس أمهات الكتب فى النحو منذ أواخر القرن الثانى فأدخل (جودى بن عثمان العيسى) المتوفى سنة ١٩٨ هـ / ٨١٣م ، كتاب « الكسائى » ، وكان (جودى) قد رحل إلى المشرق ، وأخذ عن « الرقاشى » ، و« الفراء » ، و« الكسائى » (١) .

● ثالثًا : العلوم العقلية :

كان اهتمام أهل الأندلس منصرفًا إلى العلوم الشرعية ، وعلوم اللغة والأدب ؛ وذلك يرجع لحدائنه عهد البلاد بالإسلام (٢) ، فتجد الشاعر «عباس ابن ناصح الثقفى» بجانب براعته فى الشعر والأدب ، وعلوم اللغة فقد نبغ أيضًا فى الهندسة والفلسفة والفلك (٣) ، كما تجد « أبا القاسم عباس بن

= الرحمن على القضاء ، فخرج هاربًا بنفسه ، فقال هشام : ليت الناس كزياد حتى أكفى أهل الرغبة فى الدنيا وأمنه وكان هشام يقول صحبت الناس وبلوتهم فما رأيت رجلاً يسرق الزمن أكثر مما يظهر إلا زياد بن عبد الرحمن وروى يحيى بن يحيى عن زياد بن عبد الرحمن الموطأ قبل أن يرحل إلى مالك ثم رحل فأدرك مالكًا فرواه عنه إلا أبوابًا فى كتاب « الاعتكاف » شك فى سماعها من مالك فأبقى روايته فيها عن زياد عن مالك وتوفى زياد سنة أربع ومائتين قبل موت الحكم بعامين تاريخ علماء الأندلس (الدار المصرية للتأليف والترجمة عام ١٩٦٦) ، ١٥٥ .

(١) الزبيدى : محمد بن الحسن - طبقات النحويين واللغويين - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (ص ١٩٥) ، فى صفحات مختلفة (٢٧٥ - ٣٣١) ، ابن القرطبى « تاريخ علماء الأندلس » ٧٤/١ ، ٣٩٣ ، ٤٠٣ ، ٤٠٧ ، ٣١/٢ .

(٢) انظر ص ١٤ ، ١٥ .

(٣) « دائرة معارف الشعب » ، ١٩٧/٢ .

فرناس « ينيغ أيضاً في الفلسفة والكيمياء الصناعية ، وإليه يرجع الفضل في استنباط صناعة الزجاج من الحجارة ، ويبرع أيضاً في الموسيقى والفلك (١) ، ونيغ أيضاً « أبو زكريا يحيى بن الحكم البكرى » في الفلك والفلسفة بجانب براعته في الشعر (٢) ، وكان للتاريخ حظ وافر في « الأندلس » فقد

(١) هو عباس بن فرناس أبو القاسم : مخترع أندلسي من أهل قرطبة من موالى بنى أمية وبيته في بربرة تاكرنا « ، وكان فيلسوفاً شاعراً له علم بالفلك واتهم في عقيدته ، وهو أول من استنبط في الأندلس صناعة الزجاج من الحجارة وصنع « الميقاتية » لمعرفة الأوقات ومثل في بيته السماء بنجومها وغيومها وبرقها ، ورعوها وأراد تطهير جثمانه فكسا نفسه الريش . ومدله جناحين طار بهما في الجو مسافة بعيدة ثم سقط فتأذى في ظهره لأنه لم يعمل له ذنباً ، ولم يدر أن الطائر إنما يقع على دمكه فهو أول طيار اخترق الجو ولبعض في شعراء عصره أبيات في وصف سمائه وفي طيرانه .

الزركلى : خير الدين - قاموس تراجم الأعلام لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (الطبعة الثانية لا تاريخ لها) ٣٧/٤ .

(٢) هو أبو زكريا يحيى بن الحكم البكرى ويلقب بالغزال لوسامته وظرفه وأهله من (جيان) وينسب إلى أسرة تنتمي إلى بكر بن وائل وقد نشأ الغزال نشأة علمية أدبية غير أن الشعر غلب عليه فاشتهر به وقد كان الغزال بعد أن تم نضجه الشعري يؤثر الاتجاه الحديث الذي نقله عن أبي نواس عباس بن ناصح والغزال من المترددين على مجالس ابن ناصح الأدبية تلك المجالس التي كانت تعقد في قرطبة ويتناشد فيها الشعراء ويتنافسون . اختاره عبد الرحمن الأوسط لبعض الأعمال الكبيرة في إمارة قرطبة .

ومن شعره :

قال لى يحيى وصوتاً بين موج كالجبال

وقولتنا رياح من دبور وشمال

وغطى ملك الموت إلينا عن جبال

فرأينا الموت رأى العين حالاً بعد حال

لم يكن للقوم فينا يا رفيقى رأس مال

تعود على شرب الخمر في شبابه ثم أقبلع عنها في أخريات حياته ومال إلى الزهد

=

وقال في ذلك :

ألفوا في أحوال بلادهم ، وأخذوا يحاكون مؤرخي الشرق حتى في الأسماء ، وبدأ التاريخ الأندلسي ببداية الدولة الأموية ؛ نظراً لعناية أمرائها بتسجيل مآثرهم ، وتخليد أعمالهم ، وأول من عرف من مؤرخي الأندلس أبو مروان بن حبيب المتوفى سنة ٢٣٨ هـ / ٨٥٢ م ^(١) ، وكتابه

= الناس خلق واحد متشابه لكنما تتخالف الأعمال
ويقال حق في الرجال وباطل أى امرئ إلا وفيه مقال
ولكل إنسان بما فى نفسه من عيبة عن غيره أشغال
يستثقل اللحم الخفيف لغيره وعليه من أشغال ذلك جبال
ويتام عن دنياه نومة قانع بنعيم دنياه وذاك خيال
ورأيت ألسنة الرجال أفاعياً طور تشور وتارة تقنال
فإذا سلمت من المقالة غير ما تجنى فانت الأوسع الفضال

عاش نحو ٩٤ سنة وعاصر أيام خمسة من الأمراء الأمويين أولهم الداخل وآخرهم محمد بن عبد الرحمن الأوسط ، وقد مات فى حدود سنة ٢٥٠ هـ .

ابن دحية : المطرب عن أشعار أهل المغرب تحقيق إبراهيم الأبيارى ، والدكتور حامد عبد المجيد ، والدكتور أحمد بدوى (الأميرية ١٩٥٤) ، ١٤٢ - ١٤٤ .

المقرئ نفع الطيب (المطبعة الأزهرية ١٣٠٢ هـ) ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، الحميدى : « جذوة المقتبس » ترجمة رقم ٣٥١ ، بروفسال : « الإسلام فى المغرب والأندلس » ترجمة الدكتور محمد بن عبد العزيز سالم ، والأستاذ محمد صلاح الدين حلمى والدكتور لطفى عبد البديع ، (نهضة مصر بالفضالة ١٩٥٧) ، ٩٥ - ١١٤ .

(١) هو عبد الملك بن حبيب بن سليمان بن هارون بن حاهمة بن عباس بن مرداس السلمى يكتنى أبا مروان . كان (بالبيرة) ، وسكن (قرطبة) ، وقد قيل إنه من حوالى سليم روى عن صعصعة بن سلام والغازى بن قيس وزياد بن عبد الرحمن ورحل إلى المشرق . فسمع من عبد الملك بن الماجشون ومطرف بن عبد الله وإبراهيم بن المنذر الجذامى وأصبع بن الفرج وأسد بن موسى وجماعة سواهم كثير وانصرف إلى الأندلس وقد جمع علماً عظيماً وكان مشاوراً على يحيى بن يحيى وسعيد بن حسان ، وكان حافظاً للفقه على مذهب المدنيين وله مؤلفات فى الفقه والتواريخ والأدب كثير حسان منها الواضحة لم يؤلف مثلها والجوامع وكتاب : فضل الصحابة - رضى الله عنهم =

فى التاريخ يوجد محفوظاً فى مكتبة « أكسفورد » وفىه يتناول تاريخ خلق الدنيا ، وبعثة الرسول ﷺ حتى افتتاح الأندلس ، وتحدث عن خيراتها وعن ملوكها أى (الأندلس) ، فقد جعل التاريخ العام مقدمة لتاريخ الأندلس ، ويبدو أن بعض تلاميذه قد أضافوا إلى الكتاب بعض الزيادات ؛ لأنه قد مات قبل إمارة عبد الله ، ومع ذلك يصل ما كتب فى الكتاب إلى عهد الأمير الأموى « عبد الله بن محمد الأول بن عبد الرحمن الثانى بن الحكم بن هشام » المتوفى سنة ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م ، ويشتمل الكتاب على بعض الأساطير التى نسجت حول فتح المسلمين « للأندلس » ، ويذهب المؤرخ (دوزى) إلى أن « ابن حبيب » قد أخذ هذه الأساطير من أساتذته المصريين (١) .

وكتبه الدكتور إبراهيم المتناوى

أستاذ التاريخ بجامعة الأزهر



= عنهم ، وكتاب غريب الحديث وكتاب : تفسير الموطأ وكتاب حروب الإسلام ، وكتاب المسجدين وكتاب سيرة الإمام فى الملحددين وكتاب طبقات الفقهاء والتابعين وكتاب مصابيح الهدى وغير ذلك من كتبه المشهورة ولم يكن لعبد الملك بن حبيب علم بالحديث ولا كان يعرف صحيحه من سقيمه وذكر عنه أنه كان يتساهل ويحمل على سبيل الإجازة أكثر روايته ، ابن القرضى : تاريخ العلماء والرواة : ٣١٢/١ ، ٣١٣ .
(١) أنخل جونثال بالسنيا : « تاريخ الفكر الأندلسى » ، ترجمة حسين مؤنس (النهضة المصرية ١٩٥٥ م) ، ١٩٣ ، وما بعدها .

مقدمة التحقيق

الحمد لله الذى أحكم بكتابه معالم الشريعة الفيحاء ، ورفع بخطابه فروع العلماء ، حتى رسخت كلمته شامخة البناء ، جذورها فى الأرض وفروعها فى السماء .

وهو الذى أشعل مصابيح السنة لنا كى نقتبس من نورها ، وأوضح للعلماء اقتفاء آثارها ، حتى دخل الناس فى دين الله أفواجًا ، والصلاة والسلام على رسول الأنام ، محمد المبعوث رحمة للعالمين ، فبلغ رسالة ربه وتركنا على المحجة البيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك ، فأكمل به بناء الشرائع ، واستودعه أفضل الودائع ، حتى لقي ربه ، فصلوات الله وسلامه عليه .

أما بعد ، فهذه مقدمة فى أصول الفقه ، شاملة لحده ، وضوابطه وشرفه ، وفضله ، وغايته وواضعه ، وغير ذلك من المباحث المهمة .

وقبل أن نتطرق إلى حده ، لا بد أن ننبه القارئ إلى أنه لا بد لكل خائض فى علم من العلوم ، إذا أراد التبحر فيه ، أن يحيط بالمراد منه ، وبالمواد التى منها يستمد ذلك ، وفضل ذلك العلم ، وبحقيقته وفتنه .



تَعْرِيفُ عِلْمِ أُصُولِ الْفِقْهِ

لقد تنوعت آراء علماء الأصول حين تعرضوا لحد علم « أصول الفقه »؛ حيث عرفه بعضهم بالمعنى المركب أولاً ، أى باعتباره مركبًا إضافيًا تتوقف معرفته على معرفة أجزائه، ثم بمعناه اللقبى ثانيًا ، أى : بعد أن صار علمًا على ذلك الفن المخصوص .

ومن الأصوليين من اكتفى فى التعريف بالمعنى اللقبى فقط .

أما الفريق الأول ، فقد كان مقصده في ذلك التعرض لبيان معنى أجزائه ، لدلالة كل من جزئيه على معنى المركب ، فأراد تكثير الفائدة بالتعرض لما هو مقصود بالتبع (١) .

وقد سار على هذا الصنيع العلامة سيف الدين الأمدى في « الإحكام » ، وابن الهمام في « تحريره » ، وابن الحاجب في « منتهاه » ، وحجة الإسلام الغزالي في « المستصفى » ، وخلق كثير من صنفوا في علم الأصول .

وأما من حدّه بالمعنى اللّقبى دون النظر إلى المعنى الإضافى لأنه بالمعنى اللقبى قد صار علماً عليه والمعنى الإضافى قد أصبح مهملاً لا يدل شيئاً من أجزائه على جزء هذا المعنى ، فاقصر على المعنى المقصود بالذات .

وقد سار على هذا الصنيع العلامة البيضاوى في « منهاجه » ، وابن السبكي في شرحه على منهاجه المسمى بـ « الإبهاج » ، وجمع الجوامع ، وعبيد الله ابن مسعود المعروف بصدر الشريعة في « التنقيح » ، وكلا الأمرين في التعريف ناشئ عن دليل علمى وفق القواعد المقررة في هذا الفن .

* * *

تَعْرِيفُ عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ بِالْمَعْنَى الْإِضَافِي

تعريف « أصول الفقه » بهذا الاعتبار يحتاج إلى تعريف المضاف ، وهو « أصول » ، وتعريف المضاف إليه وهو « الفقه » ثم يحتاج إلى تعريف الإضافة أيضاً ، لأنها بمنزلة الجزء إلى الصدر ، إلا أن بعض الأصوليين لم يتعرضوا إليها ، للعلم بأن معنى إضافة المشتق ، وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف إليه ، باعتبار مفهوم المضاف .

* * *

(١) ينظر : « غاية الوصول » ص ٢٠ ، تيسير التحرير : ١٠/١ .

تعريف المضاف « أصول »

فالأصول : جمع « أصل » ، وأصل الشيء ما منه الشيء ، أى : مادته ، كالوالد للولد ، والشجرة للغصن .

ونازع فى ذلك الإمام القرافى باشتراك « من » بين الابتداء والتبويض بأنه لا يصح هنا معنى من معانيها ، وتفطن الإمام الأصفهانى فى « الكاشف » ، وأجاب عن الأول بأن الاشتراك لازم ، لكن لا يصار إليه فى الحدود ، حيث لا يمكن التعبير بغيره ، وعن الثانى بأن « من » لابتداء الغاية .

قال أبو الحسين البصرى : « هو ما يبنى عليه » ، وصار على ذلك ابن الحاجب فى « متناه » من باب « القياس » ، واعترض عليهما فى ذلك ، ووجه الاعتراض بأنه لا يقال : إن الولد يبنى على الوالد ، بل يقال : فرعه .

وقال سيف الدين الأمدى فى « الإحكام » (١) : هو « ما يستند تحقيق ذلك الشيء إليه » .

وقال الرأزى فى « المحصول » : هو « المحتاج إليه » ، واعترض عليه فى ذلك بأنه إن أريد احتياج الأثر إلى المؤثر لزم إطلاقه على الله - تعالى ، وإن أريد ما يتوقف عليه الشيء لزم إطلاقه على الجزاء والشرط ، وقال فى « المباحث الشرقية » : لا تبعد تسمية الشروط واندفاع الموانع أصولاً باعتبار توقف وجود الشيء عليها .

وقال القفال الشاشى : « الأصل » ، « ما تفرع عنه غيره » ، و« الفرع » ، « ما تفرع عن غيره » ، وهذا أسدّ الحدود ، فعلى هذا لا يقال فى الكتاب : « إنه فرع أصله الحس ، لأن الله تعالى تولاه ، وجعله أصلاً دل العقل عليه . . . »

ثم قال أيضاً : والكتاب والسنة أصل ، لأن غيرهما يتفرع عنهما ، وأما

القياس فيجوز أن يكون أصلاً على معنى أن له فروعاً تنشأ عنه ، ويتوصل إلى معرفتها من جهته ، كالكتاب أصل لما يبنى عليه ، وكالسنة أصل لما يعرف من جهتها ، وهو فرع على معنى أنه إنما عرف بغيره ، وهو الكتاب أو غيره ، وكذلك الأمر في الكتاب والسنة ، ولا توصف الأفعال بالأصل والفرع .

وقال العلامة المأوردى في « حاويه » : « الأصل » ما دلَّ عليه غيره ، و« الفرع » ما دل على غيره .

وقال الصيرفي في « الدلائل » : كل ما أثمر معرفة شيء ، ونبه عليه ، فهو أصل له ، فعلم الحس أصل ؛ لأنها تثمر معرفة حقائق الأشياء ، وما عداه فرع له .

وقال ابن السمعاني في « القواطع » : الأصل : ما ابتنى عليه غيره .

وسواء كان هذا البناء حسيًا كبناء الحائط على الأساس ، أو عرقيًا كبناء المجاز على الحقيقة ، أو عقليًا كبناء الحكم على الدليل ، فكل من الأساس ، والحقيقة ، والدليل أصل ؛ لأنه بنى على غيره .



تَعْرِيفُ الْأَصْلِ اصْطِلَاحًا

يطلق « الأصل » في اصطلاح العلماء بإزاء أربعة معان :

الأول : الصورة المقيس عليها كقولنا : الخمر أصل النبيذ ، على معنى أن الخمر مقيس عليها النبيذ في الحرمة ، وكقولنا : التأيف للوالدين أصل لضربهما ، بمعنى أن التأيف أصل يقاس عليه الضرب في الحرمة .

الثاني : القاعدة المستمرة كقولنا : إباحة أكل لحم الميتة للمضطر على خلاف الأصل ، أى على خلاف القاعدة المستمرة ، وكذلك كأن نقول : الأصل في المبتدأ الرفع ، أى قاعدته المستمرة أن يكون مرفوعًا .

الثالث : الرجحان كقولنا : الأصل فى الكلام الحقيقة ، أى : الراجح عند السامع الحقيقة لا المجاز عند عدم القرينة الصارفة .

الرابع : الدليل : كقولنا : أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة أى دليلها ، أى الأصل مثلاً فى وجوب الصلاة قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] أى الدليل على وجوبها ^(١) وهذا المعنى هو المراد عند الإضافة ، فيقال : أصول الفقه أى أدلته ؛ لأن الأصل فى اللغة كما تقدم ما يبنى عليه غيره ، فإذا أضيف إلى الفقه كان معناه مبنى الفقه ، وليس مبناه إلا الدليل .



تَعْرِيفُ الْفَقْهِ

تنوّعت آراء أهل اللغة والأصوليين فى تعريف الفقه لغة .

قال ابن فارس فى « المجمل » : هو العلم ، وبهذا قال أبو المعالى الجوينى فى كتابه « التلخيص » ، وألكيا الهراسى ، والماوردى ، وأبو نصر بن القشبرى ، إلا أنهم خصصوه بضرب من العلوم .

وقال الجوهرى فى « صحاحه » : هو الفهم .

وقال ابن سيده فى « المحكم » : الفقه : العلم بالشىء والفهم له .

وقال أيضاً : غلب على علم الدين لسيادته وشرفه كالنجم على الثريا والعود على المنديل .

(١) وهذه الأربعة ذكرها القرافى ، وفيها نظر ؛ لأن الصورة المقيس عليها ليست معنى زائداً ، لأن أصل القياس اختلف فيه هل هو محل الحكم ودليله أو حكمه ؟ وأيما كان فليس معنى زائداً ؛ لأنه إن كان أصل القياس دليله فهو المعنى السابق ، وإن كان محله أو حكمه فهما يسميان أيضاً دليلاً مجازاً ، فلم يخرج الأصل عن معنى الدليل .
البحر المحيط : ١٧/١ .

وقال ابن سرافقة : وقيل : حده في اللغة العبارة عن كل معلوم يتقنه العالم به عن فكر.

وَحَدَّثَ عَنْ الْحُسَيْنِ فِي « الْمَعْتَمَدِ » ، وَجَرَى عَلَيْهِ الرَّازِيُّ فِي « الْمَحْصُولِ » بِفَهْمِ غَرَضِ الْمُتَكَلِّمِ ، فَلَا تُسَمَّى لُغَةً فَهْمُ الطَّيْرِ فَفَهْمًا ، وَهَذَا مُتَقَضٌّ بِمَا وَرَدَ بِأَنَّهُ يُوصَفُ بِالْفَهْمِ حَيْثُ لَا كَلَامَ ، وَبِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَمْ يَكُنْ فِي نَفْيِ الْفَقْهِ عَنْهُمْ مُنْقَضَةً ، وَلَا تَعْبِيرَ ، لِأَنَّهُ غَيْرُ مُتَصَوِّرٍ ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٤٤] .

وقال العلامة ابن دقيق العيد : وهذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد به .

وقال أبو إسحاق الشيرازي في « شرح اللمع » : إنه فهم الأشياء الدقيقة ، سواء كانت غرض المتكلم أم لا ، ورجحه القرافي ، وقال : هذا أولى
والصحيح الذي صار عليه المحققون من أهل العربية والأصول أنه يطلق على الفهم مطلقًا ، سواء كان المفهوم دقيقًا أم غيره ، وسواء كان غرضًا لتكلم أم غيره ، والدليل على ذلك من الكتاب العزيز قول الله تعالى على لسان قوم شعيب : ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ ﴾ [هود : ٩١] .

فوجه الدلالة من الآية واضح في أن أكثر ما يقول شعيب - عليه الصلاة والسلام - كان واضحًا ، فأطلق الفقه على الكلام الواضح والدقيق .

وقال تعالى أيضًا في شأن الكفار : ﴿ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [النساء : ٧٨] .

وقوله أيضًا : ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ [الإسراء : ٤٤] .

فهذه الآيات تفيد أن الفقه هو الفهم مطلقًا .

الفقه في نظر أهل العلم

اختلف الأصوليون في تعريف الفقه تبعاً لاختلافهم في مسائل الفقه هل هي من باب الظن ، أو القطع ، أو البعض منها قطعي ، والبعض الآخر ظني؟ وعلى هذا يمكن حصر المذاهب إلى ثلاثة :

الأول : وهو قول المتقدمين : إن الفقه من باب الظنون ؛ لأنه مستفاد من الأدلة السمعية ، وهي لا تفيد إلا ظناً لتوقف إفادتها اليقين على نفي الاشتراك والمجاز ، وكل ما هو كذلك فهو ظن (١) .

المذهب الثاني : أن الفقه منه ما قطعي ، ومنه ما هو ظني ، فالقطعي كالثابت بالنص من الكتاب والسنة المتواترة والإجماع ، والظني كالثابت بطريق القياس وخبر الآحاد .

المذهب الثالث : وهو مذهب صاحب « المنهاج » الإمام البيضاوي : أن الفقه من باب القطعيات ؛ لأنه ثابت بدليل قطعي ، لا شبهة فيه ، والتصديق المتعلق بالأحكام القطعية لا يكون إلا قطعاً (٢) .

قد انبنى هذا الخلاف على خلافهم في صحة تعريف « الفقه » بلفظ « العلم » مراداً منه الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل ، وإليك بعض تعريفات الفقه من الجهة الاصطلاحية :

عرفه أبو الحسين البصري : بأنه في عرف الفقهاء : « جملة من العلوم بأحكام شرعية » ، والمراد بـ « أحكام شرعية » الأحكام الشرعية العملية (٣) .

(١) غاية الوصول (٢٨) وينظر « تيسير التحرير » : ١٢/١ .

(٢) ينظر « نهاية السؤل » : ٤٣/١ ، « غاية الوصول » (٢٨) .

(٣) المعتمد : ٢/١ .

وعرفه الإمام البيضاوى فى منهاجه بناء على أن الفقه من باب القطعيات بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية (١)

* * *

تَعْرِيفُ أُصُولِ الْفِقْهِ بِاعْتِبَارِهِ عِلْمًا عَلَى هَذَا الْفَنِّ

بعد أن تطوفنا حول تعريف أصول الفقه باعتبار الإضافة ، وقد علمت أن هذا المركب الإضافى نقل عن معناه الإضافى ، وجعل لقباً - أى علماً - على ذلك الفن المخصوص ، من غير نظر إلى أجزائه لوجود المناسبة بين المنقول عنه وإليه .

قال العلامة الشربينى فى « تقريره على جمع الجوامع » (٢) : ثم إن هذا المركب الإضافى نقل من هذا المعنى اللغوى ، أعنى دلائل الفقه إلى المعنى العلمى بأن جعل علماً للقواعد التى هى طرق استنباط الفقه لوجود المناسبة بين المنقول عنه وإليه ، وهو أن هذا أيضاً دلائل ؛ إذ الحكم الفقهى وقع متعلقاً بمحمولها ، فإن قولنا : الأمر للوجوب معناه كما قال السعد : يفيد الوجوب ، فالحكم أعنى الوجوب الجزئى مدلول لها بالقوة ، فإذا ضم إليها الصغرى خرج من القول إلى الفعل ، كما قاله التفتازانى فى « التوضيح » ، وأنا أنقل تعاريفه عند بعض علماء الأصول :

عرفه أبو الحسين البصرى بقوله : يفيد فى عرف الفقهاء النظر فى طرق الفقه على طريق الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وما تبع كيفية الاستدلال بها (٣) .

وعرفه الزركشى فى « البحر المحيط » بـ « مجموع طرق الفقه من حيث إنها على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال وحال المستدل بها » .

(١) منهاج ص ٢ ، وينظر « البحر المحيط » : ٢١/١ .

(٢) ٣٢/١ .

(٣) ينظر : « المعتمد » : ٦/١ .

ولعله تبع في هذا الإمام أبا المعالي الجويني (١) ، حيث عرفه في « ورقاته » بأنه طرق الفقه على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها .

وعرفه العلامة ابن الحاجب في « منتهاه » ، بقوله : « أما حده لقباً : فالعلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية (٢) .

وقيل : ما تبنى عليه مسائل الفقه وتعلم أحكامها به (٣) .

وقيل : هي أدلته الكلية التي تقيده بالنظر على وجه كلي (٤) .

وقيل : هو القواعد التي يتوصل - أى يقصد الوصول - بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية (٥) .

وعرفه العلامة سيف الدين بأنه أدلة الفقه ، ووجهات دلالتها على الأحكام الشرعية ، وكيفيه حال المستدل بها من جهة الجملة ، لا من جهة التفصيل (٦) .

وعرفه الإمام حجة الإسلام الغزالي في « المستصفى » بقوله : إنه عبارة عن أدلة الأحكام ، وعن معرفة وجود دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل .

وعرفه الإمام الرازي في « المحصول » بقوله هو : مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال ، وكيفية الاستدلال بها ، وكيفية حال المستدل بها ، وهذا التعريف مأخوذ من تعريف أبي الحسين البصرى صاحب المعتمد مع ذكر قيد « مجموع » .

(١) ينظر « الورقات مع حاشية النفحات » ص ٣٢ .

(٢) ينظر « مختصر المنتهى » .

(٣) شرح الكوكب المنير ص ١٣ .

(٤) المرجع السابق ص ١٣ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٣ .

(٦) « شرح الإحكام » للأمدى : ٨/١ .

وعرفه متلاخسرو بأنه : علم يعرف به أحوال الأدلة والأحكام الشرعيتين من حيث إن لها دخلاً في إثبات الثانية بالأولى (١)

وعرفه صدر الشريعة بـ « العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق » (٢)

وعرفه العلامة البيضاوى في « منهاجه » بـ « معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد » (٣) ، وهذا التعريف مأخوذ من صاحب « الحاصل » الأرموى .

قال ابن مالك صاحب « الألفية » في « شرح الكافية » : لم يأت « فعائل » جمعاً لاسم جنس على وزن « فعيل » فيما أعلم ، لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث ، كسعائد جمع سعيد اسم امرأة ، وقد ذكر النحاة لفظين ورداً من ذلك ونصوا على أنهما في غاية القلة ، وأنه لا يقاس عليهما ، ولذلك عدل الأسنوى عن « دلائل » بـ « أدلة » (٤)

وقوله في التعريف : « معرفة » كالجنس لكونه تعريفاً لحقيقة اصطلاحية ، لا وجود لها في الخارج ، والمعرفة مطلق الإدراك الشامل للتصور والتصديق ، وعبر بلفظ « المعرفة » دون « العلم » لمناسبتها للمسائل الأصولية ، إذ يكفي فيها الدليل الظنى ، فيكون التصديق بها أعم من أن يكون قطعياً ، أو ظنياً بخلاف « العلم » ، فالغالب إطلاقه على الدليل القطعى .

وعليه يكون المراد من معرفة « دلائل الفقه » : معرفة مسائله أى : التصديق الناشئ

(١) ينظر « مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول » : ٣٣/١ .

(٢) التنقيح : ١١٢/١ .

(٣) ينظر « المنهاج مع نهاية السؤل » : ١٣/١ .

(٤) نهاية السؤل : ١٤/١ .

عن دليل بأن الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها أدلة يحتج بها ،
ويجب على المجتهد العمل بموجبها ، لا معرفة عدد الأدلة أو حفظها أو تصور
مفهوماتها أو حقائقها ، فإن ذلك كله ليس من أصول الفقه (١) .

والدليل في اصطلاح العلماء : ما يمكن التوصل إليه بصحيح النظر فيه إلى
مطلوب خبري ظناً أو قطعاً ، فيكون شاملاً للأمانة ، كأخبار الآحاد ،
والقياس والاستحسان ، وقول الصحابي ، وغير ذلك من الأدلة المتفق عليها
والمختلف فيها .

وقوله في التعريف : « إجمالاً » المراد : المعرفة التفصيلية للأدلة
الإجمالية ، أى الكلية التى لم يلاحظ فيها دليل جزئى بخصوصه ، كمطلق
أمر ، ومطلق نهى .

وقوله في التعريف : « وكيفية الاستفادة منها » يريد به الترجيحات .

قال العلامة الأسنوى فى « نهاية السؤل » (٢) : ومعرفة كيفية استفادة الفقه
من تلك الدلائل أى : استنباط الأحكام الشرعية منها ، وذلك يرجع إلى
معرفة شرائط الاستدلال ، كتقديم النص على الظاهر : والمتواتر على الآحاد
ونحوه ، وأحال على كتاب « التعادل والترجيح » ، فلا بد من معرفة تعارض
الأدلة ، ومعرفة الأسباب التى يترجح بها بعض الأدلة على بعض ؟ وإنما
جعل ذلك من أصول الفقه ؛ لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط
الأحكام منها ، ولا يمكن الاستنباط منها ، إلا بعد معرفة التعارض والترجيح
؛ لأن دلائل الفقه مفيدة للظن غالباً ، والمظنونات قابلة للتعارض ، محتاجة
إلى الترجيح ، فصار معرفة ذلك من أصول الفقه .

(١) ينظر « غاية الوصول » ص ٤٠ ، الأسنوى : ١٥/١ .

(٢) ١٧/١

وقوله : « وحال المستفيد » .

المستفيد : هو طالب الحكم من الدليل والذي يطلب الحكم من دليله هو المجتهد ، فيكون المستفيد هو المجتهد .

وفائدة هذه العبارة كما هو معلوم هو الإشارة إلى أن الأصول يبحث فيه عن حال المجتهد ، من جهة الشروط التي يجب أن تتوافر فيه .

فيتلخص من هذا أن معرفة كل واحد مما ذكر أصل من أصول الفقه ، ومجموعها ثلاثة ، فلذلك أتى بلفظ الجمع ، فقال : أصول الفقه معرفة كذا وكذا ، ولم يقل : أصل الفقه .

ونطرح سؤالاً فنقول : لماذا كانت هذه الثلاثة أصول الفقه ؟!

قال العلامة البناني في « شرح جمع الجوامع » : العلم بالأحكام الشرعية الذي هو الفقه مستفاد من الأدلة التفصيلية ، واستفادتها منها تتوقف على أمور ثلاثة :

أولاً : الأدلة الإجمالية .

ثانياً : المرجحات .

ثالثاً : صفات المجتهد .

أما الأول : فلأن الدليل التفصيلي إنما يستدل به على الحكم الذي أفاده ، بواسطة تركيبه مع الدليل الإجمالي الذي هو كلي له ، بأن يجعل الدليل التفصيلي موضوعاً في مقدمة صغرى ، ومحمولها الدليل الإجمالي ، ثم يجعل الدليل الإجمالي موضوعاً في مقدمة « كبرى لهذه المقدمة ، ومحمولها حال ذلك الدليل الإجمالي الذي يكون معه القاعدة الأصولية ، فينتظم من ذلك قياس من الشكل الأول منتج للحكم وأضرب مثلاً بوضح ذلك ، فاقول : إننا إذا أردنا أن نستدل على حكم ما مثلاً على وجوب الصلاة تأتي

يقول الله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ [الأنعام : ٧٢] ، فنقول : أقيموا الصلاة فعل أمر ، والأمر للوجوب حقيقة ، فينتج أقيموا الصلاة للوجوب حقيقة .

أما الثانى : فلأن معرفة المرجحات بها يعلم ما هو دليل الحكم ، دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها ، وذلك كتقديم رواية صاحب الحادثة على غيرها ؛ لأنه يكون أعرف من الغير بها كترجيح رواية عائشة - رضى الله عنها - : « إِذَا التَقَى الْحَتَانِ فَقَدْ وَجِبَ الْغُسْلُ فَعَلْتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ فَأَغْتَسَلْنَا » على رواية عبد الله بن عباس - رضى الله عنه - : « إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ » .

أما الثالث : فلأن البحث عن أحوال الأدلة إنما هو من أجل التوصل إلى استنباط الأحكام من الأدلة ، والمستفيد للأحكام من الأدلة التفصيلية - وهو المجتهد - لا يكون أهلاً لاستفادتها منها ، إلا إذا قامت به صفات الاجتهاد . ومن هنا علم أن ابتناء الفقه على هذه الثلاثة ، فهى أصوله ، فسمى أصول الفقه هذه الثلاثة أعنى قواعده الإجمالية والمرجحات وصفات المجتهد .

وهذا ما ذهب إليه الجماهير من علماء الأصول من أن أصول الفقه تلك الأمور الثلاثة ، وأن المرجحات ، وصفات المجتهد طريق لاستفادة الأدلة التفصيلية لا الإجمالية (١) .

* * *

استعمال لفظ « أصول الفقه »

فى القرن الثانى الهجرى

إن لفظ « أصول » ولفظ « الفقه » معروفان فى اللغة العربية ، والمعاجم العربية من « صحاح » و« تهذيب » ، و« قاموس » و« تاج » ، و« عين »

(١) حاشية البنانى على جمع الجوامع ٣٥ - ٣٦ .

وغيرها من المعاجم شاهدة على ذلك ، ولكن بهذا المصطلح الذى حكينا فيما أسلفنا لم يظهر بسمة ظهوره عند المتأخرين ، ولكن استعمالهم لفظ الأصول قد يكون المراد به قواعد الاجتهاد ، أو علم الكتاب والسنة ، وها هو الشافعى - رضى الله عنه - باعتباره أول من دونه وابتكره قد استعمل لفظ « علم الأصول » ، وهذا هو نصه :

« ولا ينبغي للمفتى أن يفتى أحداً إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب وعالماً ناسخه ومنسوخه ، وخاصة وعامه ، وأديه ، وعالماً بسنن رسول الله ﷺ وأقوال أهل العلم قديماً وحديثاً ، وعالماً بلسان العرب ، عاقلاً يميز بين المشتبه ، ويعقل القياس ، فإن عدم واحداً من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياساً ، وكذلك لو كان عالماً بالأصول غير عاقل للقياس الذى هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل : قس ، وهو لا يعقل قياساً ، وإن كان عاقلاً للقياس ، وهو مضيع لعلم الأصول أو شيء منها ، ولم يجز أن يقال له : قس على ما لا تعلم . . . »

وكذلك نجد قاضى القضاة أبى يوسف صاحب الإمام أبى حنيفة يستعمل هذه اللفظة فيقول : « . . . كان أبو حنيفة - رضى الله عنه - يكره أن تفضل بهيمة على رجل مسلم ، ويجعل سهمها فى القسم أكثر من سهمه ، فأما البراذين - هو الخيل التركى - فما كنت أحسب أحداً يجهل هذا ، ولا يميز بين الفرس ، والبرذون ، ومن كلام العرب المعروف الذى لا تختلف فيه العرب أن تقول : هذه الخيل ، ولعلها براذين كلها أو جلها ، ويكون فيها المقاريف أيضاً .

ومما يعرف فى الحرب أن البراذين أوفق لكثير من الفرسان من الخيل فى لين عطفها وتودها وجودتها مما لم يبطل الغاية .

وأما قول الأوزاعى : على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف ، فهذا كما

وصف أهل الحجاز ، أو رأى بعض مشايخ الشام ممن لا يحسن الوضوء ، ولا التشهد ، ولا « أصول الفقه ... » .
ثم بعد ذلك بدأ يظهر لفظ استعمال أصول الفقه ، كما هو المتعارف عليه عند المتأخرين تبعاً للقرون اللاحقة .

* * *

عَدَدَ الْأُصُولِ الَّتِي يُبْنَى الْفِقْهُ عَلَيْهَا

اختلف الأصوليون في عد الأصول ، فجمهور العلماء على أنها أربعة :

الأول : الكتاب .

الثاني : السُّنَّةُ .

الثالث : الإجماع .

الرابع : القياس .

قال الإمام الرافعي شيخ الشافعية في كتابه « الشرح الكبير » في باب « القضاء » : وقد يقتصر على الكتاب والسُّنَّةُ ، ويقال : « الإجماع يصدر عن أحدهما ، والقياس الرد إلى أحدهما فهما أصلان » . .

وقال في « المطلب العالی » : وفيه منازعة لمن جوز انعقاد الإجماع لا عن أمانة ، ولا عن دلالة ، وجوز القياس على المحل المجمع عليه .

وقال ابن السمعاني : أشار الشافعي إلى أن جماع الأصول نص ومعنى ، فالكتاب ، والسنة ، والإجماع داخل تحت النص ، والمعنى هو القياس ، وزاد بعضهم العقل فجعلها خمسة .

وقال أبو العباس بن القاسم : الأصول سبعة : الحس والعقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والقياس ، واللغة .

وقال الزركشي ^(١) : الصحيح أنها أربعة .

(١) « البحر المحیط » : ١٨/١ .

وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئاً أو يمنع ، وإنما تدرك به الأمور فحسب ، إذ هو آلة العارف ، وكذلك الحس لا يكون دليلاً بحال ؛ لأنه يقع به درك الأشياء الحاضرة .

وأما اللغة : فهي مدركة للسان ، ومطية لمعاني الكلام ، وأكثر ما فيه معرفة سمات الأشياء ، ولاحظ له في إيجاب شيء .

وقال الجيلي في « الإعجاز » : هما أربعة :

الكتاب ، والسنة ، والقياس ، ودليل البقاء على النفي الأصلي .

وجعلها القفال الشاشي واحد ، فقال : أصل السمع هو كتاب الله تعالى ، وأما السنة ، والإجماع ، والقياس ، فمضاف إلى بيان الكتاب لقوله تعالى : ﴿ تَبَيَّنَاتَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] ، وقوله تعالى : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

وجعلها بعضهم فقال : أصل ومعقول ، فالأصل الكتاب والسنة ، والإجماع ، ومعقول الأصل هو القياس .

* * *

تَحْرِيرُ فَرْقٍ مُهِمٍّ : الْفَرْقُ بَيْنَ الْأُصُولِيِّ وَالْفَقِيهِ

لما كانت أصول الفقه كما أسلفنا عبارة عن المعارف الثلاثة كان الأصولي على ما عرفه ابن النسبكي بأنه العارف بدلائل الفقه الإجمالية ، ويطرق استفادتها ، ويطرق مستفيدها (١) .

وقيل : هو العارف بالقواعد الباحثة عن الأدلة ، و عن المرجحات ، وعن صفات المجتهد .

(١) جمع الجوامع : ٣٤/١ .

قال الشيخ المحلاوى : فلا يسمى المرء أصولياً إلا إذا عرف هذه الأمور الثلاثة معرفة تصديقية ، وأما الفقيه فهو المستفيد للأحكام الفقهية من الأدلة التفصيلية ، فهو العارف بالدلائل الإجمالية ، وبالمرجحات ، ويكون متصفاً بصفات الاجتهاد المعبر عنها بشروط الاجتهاد (١) .

فالفرق بين الأصولى والفقيه هو أن الأصولى العارف بالأمور المذكورة ، وأن المعبر فى مسمى الأصولى معرفتها ، وفى مسمى المجتهد قيامها به لاستنباطه بها الأحكام بخلاف الأصولى .

* * *

مَوْضُوعُ عِلْمِ الْأَصُولِ

موضوع علم الأصول على ما رجحه الجمهور الأدلة السمعية من حيث إثبات الأحكام بها ، والأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ، فإنه يبحث فيه عن الأعراض الذاتية اللاحقة للأدلة ، من حيث إثباتها للأحكام ، وعن الأغراض اللاحقة للأحكام ، من حيث ثبوتها بالأدلة ، فجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام ، من حيث إثبات الأدلة للأحكام ، وثبوت الأحكام بالأدلة ، بمعنى أن جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت ، وما له نفع فى ذلك كالمرجحات ، فيكون موضوعه الأدلة والأحكام من تلك الحيثية .

وقال المولى التفتازانى : وظنى أنه لا خلاف فى المعنى ؛ لأن من جعل الموضوع الأدلة ، جعل المباحث المتعلقة بالأحكام من الثبوت راجعة إلى أحوال الأدلة من حيث الإثبات قليلاً لكثرة الموضوع ، فإنه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات ، كما جعل المباحث المتعلقة بأحوال الأدلة ، من حيث الإثبات راجعة إلى أحوال الأحكام من حيث الثبوت .

(١) « تسهيل الوصول » ص ٨ .

وقال الغزالي في « معيار العلوم » : إن موضوع أصول الفقه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة ، وجعل لفيف من العلماء الموضوع كلا الأمرين ليعطى مزيداً من الإيضاح والتفصيل .

فإن قلت : كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الأدلة والأحكام بهما ، وقيد الموضوع لا يكون محمولاً ؟ .

قلت : لعل القيد صحة الإثبات والثبوت ، والمحمول نفسه ، والمراد بالبحث عن أعراضه الذاتية حملها إما على موضوعه كقولنا : الكتاب يثبت الحكم ، أو على أنواعه ، كقولنا : الأمر يفيد الوجوب ، أو على أعراضه الذاتية ، كقولنا : العام يتمسك به في حياته ﷺ أو على أنواعها كقولنا : العام المخصوص حجة فيما بقي .

وما ذكر من أن الحمل على الكتاب حمل على الموضوع هو جرى عليه في « التلويح » وتبعه صاحب « فصول البدائع » ، وغيره .

قال في « شرح تحرير الأصول » : ووقع في « التلويح » أن هذا الحمل على موضوع العلم ، وهو سهو ، كما نبه عليه المصنف فيما كتبه على « البدائع » .

وقال فيه : الدال على الموضوع إذا أفاد مسمى كلياً ، فالموضوع هو ما صدق عليه ، والحمل في المسائل قلما يقع على نفسه ، بل كما أفادني المصنف - رحمه الله تعالى - حال القراءة عليه أن موضوع العلم لا يكون موضوعاً في شيء في مسائل العلم ، إلا إذا قلنا : إن موضوع علم الكلام ذات الله . وفيه نظر فقد وقع موضوعاً في مسائل علم الحساب والهندسة وغيرهما .

قال في « التلويح » : فإن قلت : فما بالهم يجعلون من مسائل الأصول

إثبات الإجماع والقياس للأحكام ، ولا يجعلون منها إثبات الكتاب والسنة لها ؟ .

قلت : لأن المقصود بالنظر للفن هو الكسبيات المفتقرة إلى الدليل ، وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الأصولي لتحرره في الكلام ، وشهرته بين الخلق ، بخلاف الإجماع ، والقياس ، ولهذا تعرضوا لما ليس إثباته للحكم بيّناً ، كالقراءة الشاذة ، وخبر الواحد ، وعلم مما سبق أن الحمل في قولنا : الأمر يفيد الوجوب حمل على نوع الموضوع .

واعلم أن المحكوم عليه في المحصورات كقولنا : الأمر للوجوب هو الطبيعة ، من حيث إنها تصلح للانطباق على الجزئيات ، وحيث يتعدى الحكم إلى الأشخاص ، فالحكم عليها بالعرض ، كيف لا والمحكوم عليه في الحقيقة الأمر الحاصل في النفس ، وهو الطبيعة دون الأفراد ، إلا أنه من حيث الانطباق على الجزئيات .

وأما المحكوم عليه في الطبيعة ، فهو الطبيعة لا من تلك الحيثية ، ولذا لا يحمل عليها إلا ما يتعدى إلى الأفراد كالنوعية ، ولذا لا تعد من مسائل العلوم لعدم كليتها ، فاندفع ما قيل : إن المبحوث عنه في مسائل الأصول الأدلة التفصيلية ؛ لأنها من المحصورات المحكوم فيها على الأفراد ، فإنه مبنى على رأى مرجوح .

قال في « التلويح » : واعلم أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام :

القسم الأول : العوارض الذاتية المبحوث عنها في الفن ، وهي كونها مثبتة للأحكام .

القسم الثاني : ما ليست بمبحوث عنها ، لكن لها مدخل في حقوق ما هي مبحوث عنها ، ككونها عامة ، أو خاصة ، أو مجملة أو مبيّنة أو مشتركة ، أو خبر آحاد ، وأضراب ذلك .

القسم الثالث : ما ليس كذلك ككونها ثلاثية ، أو رباعية قديمة ، أو حادثة وغيرها .

فالقسم الأول : يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم .

والقسم الثاني : يقع أوصافاً وقيوداً لموضوع تلك القضايا كقولنا : الخبر الذى يرويه واحد يفيد غلبة الظن بالحكم ، وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا ، كقولنا : العام يوجب الحكم قطعاً ، وقد يقع محمولاً فيها نحو النكرة فى سياق النفى تعم .

والأمر كذلك بالنسبة للأعراض الذاتية للحكم ، فهو ثلاثة أقسام أيضاً .

القسم الأول : ما يكون مبحوثاً عنه ، وهو كون الحكم ثابتاً بالأدلة .

القسم الثانى : ما يكون له مدخل فى حقوق ما هو مبحوث عنه ، ككونه متعلقاً بفعل البالغ والصبى .

القسم الثالث : ما لا يكون كذلك .

فالأول : يكون محمولاً فى مسائل هذا العلم .

والثانى : يكون أوصافاً وقيوداً لموضوعات تلك المسائل ، وقد يقع موضوعاً أو محمولاً كقولنا : الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ، وذلك مثل قولنا : العقوبة لا يجرى منها القياس ، ونحو ذكاة الصبى عبادة .

وأما الثالث : فى كل من القسمين ، فمبعزل عن هذا العلم ، وذلك كالإمكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب ، وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ، ثلاثى الأفراد أو رباعية ، معربها أو مبنيها إلى غير ذلك مما ليس له دخل فى الإثبات والثبوت (١) .



(١) ينظر التلويح : ١٣٧/١ ، تفسير التحرير : ١٨/١ - ١٩ حاشية السعد على

منتهى السؤل والامل : ٥/١ .

مَسَائِلُهُ

وهي قضاياها التي يُطَلَّبُ نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها نحو المفهوم حجة إلا اللقب حجة ، وينحصر في المبادئ والأدلة السمعية والاجتهاد والتعادل والتراجع .

* * *

كَيْفِيَّةُ التَّوَصُّلِ إِلَى الْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ مِنَ الْأَدَلَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ

لمعرفة ما يسلكه المجتهد في استنباط الحكم الفقهي من الدليل ، عليك أن تتبع ما يلي :

تأتي بالقاعدة الأصولية ، أو ما يؤخذ منها ، وتجعلها كبرى قياس من الشكل الأول ، وصغراه قضية موضوعها عمل من أعمال المكلف ، ومحمولها هو نفس موضوع القاعدة الأصولية التي جعلتها كبرى ذلك القياس ، وتوضيح ذلك بمثلين : مثل في الأمر ، ومثل في النهي فنقول : إن أردنا أن نستنبط حكم الزكاة مثلاً ، فنبدأ بالبحث أولاً عن الدليل الخاص ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة : ٤٣] ومن أجل أن تثبت دلالة هذه الآية على حكم الزكاة عليك أن تنظم القياس هكذا ، الزكاة مأمور بها ، وكل مأمور به واجب ، فتكون النتيجة الزكاة واجبة .

فإن أردنا أن نستنبط حكم الزنا ، فإنه يجب عليك البحث عن الدليل الخاص به ، وهو قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا ﴾ [الإسراء : ٣٢] ، ومن أجل أن تثبت دلالة هذه الآية على الحكم المطلوب عليك أن تأتي بالقياس على هذا النحو : الزنا منهي عنه ، وكل منهي عنه محرم ، فتكون النتيجة الزنا محرم .

* * *

استمداده

قال الأمدى : أما ما منه استمداده فعلم الكلام والعربية والأحكام الشرعية .

• علم الكلام :

وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ، ودفع الشبه عنها .

والمراد بالعلم إما التصديق مطلقاً ، سواء كان مطابقاً للواقع ، أم لا ؛ ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها ؛ لأنه من علم الكلام على ما صرح به الإيجيُّ في « المواقف » وإما ملكة الاستحضار أى : التهيؤ التام الناشئ عن استحضار المسائل المدللة .

وبه بصيغة « الاقتدار » على القدرة التامة ، وبالمعية على المصاحبة الدائمة ، فينطبق التعريف على العلم بجميع القواعد مع ما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ؛ لأن هذه القدرة على هذا الإثبات إنما تصاحب دائماً هذا العلم دون علم المنطق ، وعلم الجدل والنحو .

واتصاله بعلم الأصول اتصال استمداد ؛ لأن غير الكتاب من الأدلة الشرعية مستند إليه في الحجية ، وحجيته موقوفة على معرفة البارئ ليعلم وجوب امتثال ما كلف به بخطاب مفترض الطاعة ، وهى معرفة حدوث العالم عندنا ، ولأن حجية الكتاب موقوفة على صدق الرسول المبلغ ، وهو على دلالة المعجزة المقصود بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول ، الموقوفة على شيئين :

أحدهما : امتناع تأثير غير قدرة الله - تعالى - لتعذر المعارضة ، وهو موقوف على بيان أن جميع الأفعال مخلوقة لله عزَّ وجلَّ .

ثانيتها : إثبات أن الله - تعالى - قادر عالم مرید ليوجد المعجزة على وفق دعوى النبی ، وكل ذلك من علم الكلام .

● اللغة العربية :

والعلوم العربية مشتملة على النحو والصرف والأدب ، فالنحو : علم بأصول تعرف بها أحوال الكلمات العربية إعراباً وبناء .

وفائدته صون اللسان عن الخطأ فى الكلام ، والاستعانة على فهم كلام الله ورسوله .

والصرف : هو العلم بأحكام بنية الكلمة بما لحروفها من أصالة وزيادة ، وصحة إعلال وغير ذلك ، ويطلق أيضاً على تحويل الكلمة إلى أبنية مختلفة الضروب من المعانى، كالتصغير والتكثير ، واسم الفاعل ، واسم المفعول ، ويطلق أيضاً على تغيير الكلمة لغير معنى طرأ عليها ، ولكن لغرض آخر ، وينحصر فى الزيادة والحذف والإبدال والنقل والإدغام .

وعلم الأدب : هو علم نظم الكلام ، ومعرفة مراتبه على مقتضى الحال، واتصال علم العربية بعلم الأصول اتصال استمداد ، ففهم الكتاب والسنة وهما عربيان متوقف على معرفة اللغة العربية .

فمعرفة الدلالات اللفظية من الكتاب والسنة متوقفة على معرفة موضوعها لغة من جهة الحقيقة والمجاز ، والعموم والخصوص والإضمار والحذف والاشتراك ، والإطلاق والتقييد والمنطوق والمفهوم ، وغير ذلك من المباحث الأصولية التى لا يستطيع أن يقف على حقيقتها إلا من تمرس فى علم اللغة نحواً وصرفاً .

قال الزركشى فى « البحر المحيط »^(١) بعد حكاية العلوم الثلاثة علم

(١) ينظر : ٢٩ / ١ .

النحو والصرف والأدب : وإنما يكون هذا مادة لبعض أنواع الأصول ، وهو الخطاب دون مسائل الأخبار، والإجماع والنسخ ، والقياس ، وهي معظم الأصول .

ثم إن المادة فيه ليست على نظير المادة من الكلام ، فإن العلم بها مادة لفهم الأدلة ، فعلماء الأصول أخذوا القاعدة اللغوية من علماء اللغة ، وبرهنوا على صحتها ، وعدّوها من جملة مباحث علم الأصول ، وأضافوا عليها مباحث أوسع دائرة من المباحث اللغوية التي عند أهل اللغة .

فمن أمثلة ذلك الصيغ والدلالات ، فمثلاً « كل » ، و« من » ، و« أى » ، والجمع إذا لم يكن مضافاً أو محلى بـ « ال » والجمع إذا لم يكن مضافاً ولم يدخل عليه « ال » ، والنكرة فى سياق النفي والشرط والإثبات إن كانت للإمتنان ، كل ذلك يفيد العموم ، وهو مستفاد من مباحث اللغة .

ودلالة صيغ « افعل » إنها تفيد الوجوب ، ودلالة « لا تفعل » أنها تفيد النهى ، وغير ذلك من المباحث التي تعرض لها الأصوليون ، ولها أساس فى علم اللغة .

• الأحكامُ الشرعيةُ :

أى : تصورها ؛ لأن إثباتها ونفيها للأدلة المقصودين فيها نحو الأمر موجب ، والنهى ليس بموجب ، وللأفعال فى الفروع نحو الوتر (١) واجب ، والنفل ليس بواجب ، وكذا إثبات شئ لها أو نفيه على نحو وجوب الشئ يقتضى حرمة ضده ، أو لا يقتضيه لا يمكن بدون تصورها .

* * *

شبهة ورد

فإن قيل : هل أصول الفقه إلا نُبذ جمعت من علوم متفرقة ؟

(١) وهذا على مذهب الحنفية القائلين بوجوب الوتر .

نبذة من النحو : كالكلام على معانى الحروف التى يحتاج الفقيه إليها ، والكلام فى الاستثناء ، وعود الضمير للبعض ، وعطف الخاص على العام ونحوه .

ونبذة من علم الكلام فى الكلام على الحسن والقبح ، وقدم الحكم ، وإثبات النسخ ، وعلى الأفعال ونحوه .

ونبذة من اللغة كالكلام فى موضوع الأمر والنهى ، وصيغ العموم ، والمجمل والمبين ، والمطلق والمقيد .

ونبذة من علم الحديث ، كالكلام فى الأخبار ، فالعارف بهذه العلوم لا يحتاج إلى أصول الفقه فى شىء من ذلك ، وغير العارف بها لا يغنيه أصول الفقه فى الإحاطة بها ، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام فى الإجماع والقياس والتعارض والاجتهاد ، وبعض الكلام فى الإجماع من أصول الدين ، وبعض الكلام فى القياس والتعارض مما يستقل به الفقيه ، ففائدة أصول الفقه بالذات حيثند قليلة .

فالجواب منع ذلك ، فإن الأصوليين دققوا النظر فى فهم أشياء من كلام العرب لم يتوصل إليها النحاة ولا اللغويون ، فإن كلام العرب متسع ، والنظر فى متشعب ، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ، ومعانيها الظاهرة دون المعانى الدقيقة التى تحتاج إلى نظر الأصولى باستقراء زائد على استقراء اللغوى .

مثاله : دلالة صيغة « افعل » على الوجوب ، و « لا تفعل » على التحريم ، وقد سبق ذلك واضحاً فى مبحث الاستمداد الثانى ، وهو علم العربية ، ولو فتشت فى كتب اللغة والنحاة لا تجد الدقائق التى تعرض لها الأصوليون .

مثلاً : مسألة الاستثناء من أن الإخراج قبل الحكم أو بعده ، والمطلع على كتب الأصول يجد العجب العجاب .



غَايَةُ أُصُولِ الْفِقْهِ وَفَوَائِدُهُ وَفَضْلُهُ

لم تصنف العلوم عبثاً ، بل لكل علم غاية ، وغاية أصول الفقه ، كما ذكر علماء الأصول في طي كتبهم كالاتي :

قال الآمدي : وأما غاية علم الأصول ، فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية .

قال العلامة الشيخ محمد حسين مخلوف : كان الغرض الأصلي من معرفة علم الأصول هو تحصيل ملكة استنباط الأحكام الفقهية من أدلتها التفصيلية على وجه معتد به شرعاً .

وقال العلامة الخضري في « أصول الفقه » : غايته الوصول إلى استنباط الأحكام من الأدلة .

وقال الشيخ زكي الدين شعبان : إن الغاية من هذا العلم الوصول إلى أخذ الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية .

فإذا تحقق عند من يدرس هذا العلم أهلية الاجتهاد بأن تجمعت له وسائله ، وتوافرت فيه شروط من العلم بالقرآن وعلومه ، والسنة النبوية المطهرة رواية ودراية ، ووجوه القياس ، ومعرفة المقاصد العامة للشريعة استطاع بواسطته استنباط الأحكام من النصوص الشرعية ، وأمكنه معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه بالقياس على ما نص عليه ، أو بإعطاء الحادثة الحكم المناسب لها ، والذي تقتضيه المصلحة الشرعية .

فمن هنا يعلم أن علم أصول الفقه خادم للاجتهاد ، إذ هو العلم الكفيل بالنظر في الأدلة من حيث تؤخذ منها الأحكام الشرعية ، وبه تعرف كيفية استثمار الأحكام من أدلتها .

فأما إذا لم يكن عند من يدرس هذا العلم أهلية الاجتهاد ، فإنه يستطيع الحصول على عدة فوائد : منها فهم الأحكام التي استنبطها المجتهدون حق

فهما ، فعلم الأصول عمدة لأصحاب التخريج (١) الذين عنوا بتفريع الأحكام ، وتخريج الوقائع والحوادث على أصول إمامهم .

ومنها فى مجال المقارنة بين المذاهب الفقهية فى الواقعة الواحدة ، وترجيح أقوى الآراء دليلاً وأصحها نظراً ؛ لأن المقارنة بين المذاهب المختلفة إنما تكون بالوقوف على الأدلة التى استندوا إليها فى تقرير الأحكام الشرعية المختلفة ، ثم الموازنة بين تلك الأدلة ، وترجيح الأقوى منها ، ولا يتوصل إلى ذلك إلا بمعرفة القواعد الأصولية .

ولقد صور لنا العلامة الأسنوى فى « تمهيده » فضله .

فقال : فإن أصول الفقه علم عَظْمُ نفعه وقدره ، وعلا شرفه وفخره ، إذ

هو مثار

الأحكام الشرعية ، ومنار الفتاوى الفرعية التى بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً ، ثم إنه العمدة فى الاجتهاد ، وأهم ما يتوقف عليه من المواد ، كما نص عليه الأئمة الفضلاء (٢) .

وقال الغزالى فى « المستصفى » : خبير العلم ما ازدوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأى والشرع علم الفقه ، وأصول الفقه من هذا القبيل ، فإنه يأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل ، فلا هو تصرف بمحض العقول ، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبنى على التقليد الذى لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد ، ولأجل شرف علم أصول الفقه ، ورفعته وفر الله دواعى الخلق على طلبته ، وكان العلماء به أرفع مكاناً وأجلهم شأنًا ، وأكثرهم أتباعاً وأعوأناً .

(١) كالمزنى والربيع ، وابن القاص من الشافعية ، وابن الحكم من المالكية ، وأبو

يوسف ، ومحمد من الحنفية .

(٢) التمهيد ص ٤٣ .

ج-٥ [المكلفين]

وقال إمام الحرمين في « المدارك » (١) : والوجه لكل متصد للإقلال بأعباء الشريعة أن يجعل الإحاطة بالأصول شوقه الأكدر ، وينص مسائل الفقه عليه نص من يحاول بإيرادها تهذيب الأصول ، ولا ينزف جمام الذهن في وضع الوقائع مع العلم بأنها لا تنحصر مع الذهول عن الأصول .

* * *

النَّسْبَةُ بَيْنَ الْأُصُولِ وَالْفِقْهِ

قيل : إن علم أصول الفقه بمجرد كالميلق الذي يختبر به جيد الذهب من رديئة ، والفقه كالذهب ، فالفقيه الذي لا أصول عنده ، كالذي يكسب المال ولا يدري من أين اكتسبه ولا يستطيع ادخاره .

والأصولى العادم للفقه كصاحب الميلق الذي لا ذهب عنده ، فإنه لا يجد ما يختبره على ميلقه .

وقيل : الأصولى كالطيب الذي لا عقار عنده ، والفقيه كالعطار الذي عنده كل عقار، ولكن لا يعرف ما يضر ولا ما ينفع .

وقيل : الأصولى كصانع السلاح ، وهو جبان لا يحسن القتال به ، والفقيه كصاحب سلاح ، ولكن لا يحسن إصلاحها إذا فسدت ، ولا جماعها إذا صدعت .

* * *

نَشَأُ عِلْمِ الْأُصُولِ

نشأ علم أصول الفقه مع علم الفقه ، وإن كان الفقه قد دون قبله ؛ لأنه حيث يكون فقه يكون حتماً منهاج للاستنباط ، وحيث كان منهاج يكون حتماً لا محالة الفقه .

(١) ينظر « البحر المحيط » : ١٢/١ .

فإذا كان استنباط الفقه ابتداءً بعد الرسول ﷺ في عصر الصحابة ، فإن الفقهاء من بينهم كابن مسعود ، وعلى بن أبي طالب ، عمر بن الخطاب ما كانوا يقولون أقوالهم من غير قيد ولا ضابط ، فإذا سمع سامع علياً يقول في عقوبة شارب الخمر : إنه إذا شرب هذى ، وإذا هذى افترى ، وحده حد المفترين ، فيجب حد القذف ، يجد ذلك الإمام الجليل ينهج منهاج الحكم بالمأل ، أو الحكم بسد الذرائع .

وها هو عبد الله بن مسعود عندما قال في عدة المتوفى عنها زوجها الحامل : إن عدتها بوضع الحمل ، واستدل بقوله تعالى : ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق : ٤] .

ويقول في ذلك : أشهد أن سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى ، يقصد أن سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة ، وهو يشير إلى قاعدة من قواعد علم الأصول ، وهى أن المتأخر ينسخ المتقدم ، أو يخصه ، وهو يلتزم بهذا منهاجاً أصولياً .

فمن هذا نستطيع أن نقرر أن الصحابة - رضى الله عنهم - فى اجتهادهم كانوا يلتزمون منهاج ، وإن لم يصرحوا فى كل الأحوال بها (١) .

والصحابة - رضى الله عنهم - لم يحدثوا هذا الأمر ، إنما هى نتائج لتعليم الرسول ﷺ لهم هذه القواعد ، فقد تمَّ فى عصر الرسول ﷺ تأصيل مصادر التشريع الرئيسية المشهورة فى عصره ، وكذلك أيضاً بين الرسول ﷺ بالقرآن ، أو بسنته - باعتبارهما المصدرين الأساسيين لشريعة الله تعالى - كثيراً من المبادئ العامة التى يجب على المجتهد أن يحذو حذوها فى اجتهاده . من أمثلة ذلك فهم النصوص باللسان العربى ؛ لأن الله تعالى قد بين فى كتابه أنه أنزله باللسان العربى ، وأن الصحابة - رضى الله عنهم - فهموا من صيغة الأمر أنها للطلب ، ومن صيغة النهى أنها لعدم الفعل .

(١) أصول الفقه للشيخ أبو زهرة (١٠ - ١١) .

فمثال صيغة الأمر :

ما زوى أن رسول الله ﷺ مر على أبي بن كعب ، وهو في الصلاة ، فدعاه فلم يجبه ، ثم اعتذر إليه أنه كان في الصلاة ، فقال له : ألم تسمع الله يقول : ﴿ اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ﴾ [الأنفال : ٢٤] قال : بلى يا رسول الله ، لا أعود^(١) .

ففهم أبي بن كعب - رضى الله عنه - أن صيغة الأمر للوجوب ، إلا أنه استثنى حالته من ذلك .

ومثال النهى :

روت أم عطية - رضى الله عنها - أنها قالت : « نُهِينَا عَنْ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَلَمْ يَعْزِمَ عَلَيْنَا »^(٢) .

قال الحافظ ابن حجر في تعليقه على هذا الحديث : أى ولم يؤكد علينا فى المنع ، كما أكد علينا فى غيره من المنهيات ، فكأنها قالت : كره لنا اتباع الجنائز من غير تحريم .

والقصة هنا نهى بعد إباحة ، فكان ظاهراً فى التحريم ، فأرادت أن تبين لهم أنه لم يصرح لهم بالتحريم .

والمستقرئ للشريعة الإسلامية قرآناً وسنةً يجد أن تأسيس المناهج الأصولية قد تمت فى عصر الرسول ﷺ وبعد أن ارتحل إلى جوار ربه ، طبق الصحابة - رضى الله عنهم - ما تعلموه منه من قواعد أصولية ، ثم بعد ذلك تلاحت الأزمان حتى عصر الإمام الشافعى ، وتنوعت آراء العلماء فى واضح علم الأصول وأنا أذكر خلافتهم على سبيل الإجمال لا الحصر .



(١) أخرجه الترمذى فى « سننه » : ١٤٣/٥ ، فى كتاب « فضائل القرآن » ، باب : ما جاء فى فضل فاتحة الكتاب حديث (٢٨٧٥) ، وأحمد فى « المسند » : ٣١٢/٢ - ٣١٣ ، والبخارى فى « شرح السنة » : ٣٣٩/٢ .

(٢) أخرجه البخارى : ١٧٣/٣ فى كتاب « الجنائز » ، باب : اتباع النساء الجنائز ، حديث (١٢٧٨) .

١ - الشَّافِعِيُّ وَأَضَعُ عِلْمَ الْأُصُولِ

أولاً : يرى الجمهور من أهل الفقه والأصول أن الإمام الشافعي هو أول من دون أصول الفقه .

* * *

٢ - الإمامُ محمدُ الباقرُ والإمامُ الصادقُ

قال آية الله السيد حسن الصدر : « اعلم أن أول من وضع أصول الفقه ، وفتح بابها ، وأوضح مسائله الإمام أبو جعفر محمد الباقر ، ثم من بعده ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق ، وقد أمليا على أصحابهما قواعده ، وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب المصنفين بروايات مسندة إليهما ، متصلة الإسناد ، وكتب مسائل الفقه المروية عنهما بأيدينا إلى هذا الوقت بحمد الله ، منها كتاب أصول آل السيد الرسول رتب على ترتيب مباحث أصول الفقه الدائرة بين المتأخرين ، جمعه السيد الشريف الموسوي هاشم بن زيد العابدين الخونساري الأصفهاني - رضى الله عنه - فى نحو عشرين ألف بيت كتابة .

ومنها الأصول الأصلية للسيد عبد الله العلامة المحدث عبد الله بن محمد الرضا الحسيني ، وهذا الكتاب من أحسن ما روى ، فيه أصول تبلغ خمسة عشر ألف بيت .

ومنها : الفصول المهمة فى أصول الأئمة للشيخ المحدث محمد بن الحسن ابن على الحرب العاملى .

* * *

٣ - الإمام أبو حنيفة النعمان

أثنى عليه الأستاذ أبو الوفا الأفغانى ، وقال فيه : وأما أول من صنف فى علم الأصول - فيما نعلم - فهو إمام الأئمة ، وسراج الأمة أبو حنيفة النعمان

- رضى الله عنه - حيث بين طرق الاستنباط في كتاب «الرأى» له ، وجاء بعده صاحبه القاضى الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصارى ، والإمام الريانى محمد بن الحسن الشيبانى - رحمهما الله - ثم الإمام محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله صنف رسالته .

* * *

٤ - محمد بن الحسن

هو محمد بن الحسن الشيبانى ، ويكنى بأبى عدد الله ، ولد بـ « واسط » ، العراقى سنة ١٣١ هـ .

قال ابن خلكان : صنف محمد بن الحسن الشيبانى الكتب الكثيرة النادرة منها الجامع الكبير ، والجامع الصغير وغيرهما .

وقد جاء فى « فهرست » ابن النديم : أن له من الكتب فى الأصول : كتاب الصلاة ، وكتاب « الزكاة » ، وكتاب « المناسك » ، وكتاب « نواذر الصلاة » ، وكتاب « النكاح » ، وكتاب « الطلاق » ، وكتاب « العتق » ، وأمهات الأولاد ، وكتاب « السلم والبيوع » ، وكتاب « الديات » ، وكتاب « الجنائيات » ، وكتاب « المدبر والمكاتب » ، وكتاب « الولاء » ، وكتاب « الشرب » ، وكتاب « اجتهاد الرأى » ، وكتاب « الاستحسان » ، وكتاب « أصول الفقه »

وفى هدية العارفين : كتاب الأصل فى الفروع ، وأيد الأستاذ أحمد أمين قول ابن النديم .

قال الأستاذ أحمد أمين : نعم روى ابن النديم أن محمد بن الحسن ألف كتاباً فى أصول الفقه ، ولكن لم يصل إلينا هذا الكتاب ، حتى نستطيع أن نقارن بينه وبين رسالة الشافعى ، ونعلم ماذا استفاد الشافعى من أصول محمد؟ وماذا اخترع من نفسه؟

* * *

٥ - أبو يوسف

أما الإمام أبو يوسف ، قاضى القضاة ، وصاحب أبى حنيفة فهو الذى استعمل لفظ: « أصول الفقه » ، كما نقلت فى « التمهيد » ، وسواء أراد به المعنى الإضافى أو اللقبى الذى عرف عند المتأخرين ، فإنه دل على المنهج الأصولى ، وقد جاء فى بعض المصادر منها كتاب « مناقب الإمام الأعظم » نقلاً عن طلحة بن محمد بن جعفر : أن أبى يوسف أول من بين الكتب فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة .

وذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن القول بأن أبى يوسف هو أول من تكلم فى أصول الفقه على مذهب أبى حنيفة - إذا صح - لا يعارض القول بأن الشافعى هو الذى وضع أصول الفقه علماً ذا قواعد عامة يرجع إليها كل مستنبط لحكم شرعى ، وهذه الآراء وإن كانت تعطينا فكرة عامة أن هناك حركات بدأت تنظر فى تكوين هذا العلم إلا أن الإمام الشافعى قد أرسى قواعد هذا الفن .

قال البيهقى : « ومن وقف على الحكايات التى وردت عن علماء عصره وفقهاء زمنه ، الذين مات بعضهم قبله ، وبعضهم بعده ، عرف اعترافهم له بالعلم والفقه ، وأنه لم يسبق إلى التصنيف فى الأصول ، وأنهم عنه أخذوا هذا النوع من العلم وواضح فى كتب من صنف فى أصول الفقه بعده أنهم اقتبسوا علمها ، وعلى تأسيسه وضعوها » .

وجاء الجوينى - والد إمام الحرمين - فأيد هذا القول فى « شرح الرسالة » ، حيث يقول : « لم يسبق الشافعى أحد فى تصانيف الأصول ومعرفتها .

وقد حكى عن ابن عباس تخصيص العموم ، وعن بعضهم القول بالمفهوم ، ومن بعدهم لم يقل فى الأصول شىء ، ولم يكن لهم فيه قدم ، فإننا رأينا كتب السلف من التابعين ، وتابعى التابعين وغيرهم ، وما رأيناهم صنفوا فيه .

وجاء الرازي فلم يؤيد هذا الرأي فقط ، بل صرح بدون تردد أن الناس متفقون على ذلك ، فيقول : « اتفق الناس على أن أول من صنف في هذا العلم - أى علم أصول الفقه - الشافعى ، وهو الذى نسق أبوابه ، وميز بعض أقسامه من بعد ، وفسر مراتبها فى القوة والضعف .

يقول جولد زيهر فى مقالة عن كلمة « فقه » فى دائرة المعارف الإسلامية : وأظهر مزايا محمد بن إدريس الشافعى أنه أرسى نظام الاستنباط الشرعى من أصول الفقه ، وحدد مجال كل أصل من هذه الأصول .

وقد ابتدع فى رسالته نظامًا للقياس العقلى الذى ينبغى الرجوع إليه فى التشريع من غير إخلال بما للكتاب والسنة من الشأن المقدم ، ورتب الاستنباط من هذه الأصول ، ووضع القواعد لاستعمالها بعد ما كان جزاءً .

وقال الشيخ محمد أبو زهرة : وقد اختص الشافعى من بين المجتهدين الذين سبقوه وعاصروه بأنه هو الذى أسس أصول الاستنباط وضبطها بقواعد عامة كلية . . . كان الشافعى بهذا السبق واضح علم أصول الفقه ، لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن تكون هناك حدود مرسومة للاستنباط . وأختتم ذلك بكلمة للإمام الأسنوى ، وللعلامة أحمد شاکر ، إذ يقول : الأسنوى .

« . . . وكان إمامنا الشافعى - رضى الله عنه - هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع ، وأول من صنف فيه بالإجماع ، وتصنيفه المذكور فيه موجود بحمد الله - تعالى - وهو الكتاب الجليل المشهور المسموع عليه ، المتصل إسناده الصحيح إلى زماننا المعروف بـ « الرسالة » الذى أرسل الإمام عبد الرحمن بن مهدي من خراسان إلى الشافعى بـ « مصر » ، فصنفه له ، وتنافس فى تحصيله علماء عصره » .

ويقول العلامة أحمد شاکر : والشافعى لم يُسمَّ « الرسالة » بهذا الاسم ، إنما يسميها (الكتاب) ، أو يقول : « كتابى » أو « كتابنا » (١) .

(١) ينظر الرسالة رقم ٩٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ، ٥٧٣ ، ٦٢٥ ، ٧٠٩ ، ٩٥٣ .

وكذلك يقول في كتاب « جماع العلم » مشيراً إلى الرسالة : « وفيما وصفنا ههنا ، وفي « الكتاب » قبل هذا » (١) .

ويظهر أنها سميت الرسالة في عصره ، بسبب إرساله إياها لعبد الرحمن ابن مهدي .

وكتاب « الرسالة » أول كتاب أُلف في « أصول الفقه » ، بل هو أول كتاب أُلف في « أصول الحديث » أيضاً .

قال الفخر الرازي في « مناقب الشافعي » (٢) : « كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانونٌ كليٌّ مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة ، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعيُّ علم أصول الفقه ، ووَضَعَ للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع ، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل » .

وقال بدر الدين الزركشي في كتاب « البحر المحيط » : « الشافعي أول من صنف في أصول الفقه ، صنف فيه كتاب « الرسالة » ، وكتاب « أحكام القرآن » ، و« اختلاف الحديث » ، و« إبطال الاستحسان » ، وكتاب « جماع العلم » ، وكتاب « القياس » .

وأقول : إن أبواب الكتاب ومسائله ، التي عرَضَ الشافعيُّ فيها للكلام على حديث الواحد والحجة فيه ، وإلى شروط صحة الحديث وعدالة الرواة ، ورد الخبر المرسل والمنقطع ، إلى غير ذلك مما يعرف من الفهرس العلمي في آخر الكتاب : « هذه المسائل عندى أدقُّ وأعلى ما كتب العلماء في أصول الحديث ، بل إن المتفقه في علوم الحديث يفهم أن ما كُتِبَ بعده إنما هو فروعٌ منه ، وعالَّةٌ عليه ، وأنه جمع ذلك ، وصنَّفه على غير مثال سَبَقَ ، لله أبوه .

« كتاب الرسالة » : بل كتب الشافعي أجمع ، كُتِبُ أدب و لغة وثقافة ، قبل أن تكون كتب فقه وأصول ، ذلك أن الشافعي لم تُهَجِّئْهُ عَجْمَةٌ ، ولم تَدْخُلْ على لسانه لكنةٌ ، ولم تُحْفَظْ عليه لحنه أو سقطه .

قال عبد الملك بن هشام النحوي صاحب السيرة : « طالت مجالستنا للشافعي ، فما سمعتُ منه لحنَ قط ، ولا كلمةً غيرها أحسنُ منها » .

وقال أيضاً : « جالست الشافعي زماناً ، فما سمعته تكلم بكلمة إلا إذا اعتبرها المعبر لا يجد كلمة في العربية أحسن منها »
وقال أيضاً : « الشافعيُّ كلامه لغةٌ يحتجُّ بها » .

وقال الزعفراني : « كان قوم من أهل العربية يختلفون إلى مجلس الشافعي معنا ، ويجلسون ناحية ، فقلت لرجل من رؤسائهم : إنكم لا تتعاونون العلم فلم تختلفون معنا ؟ قالوا : نسمع لغة الشافعي » .

وقال الأصمعيُّ : « صححتُ أشعار هذيل على فتى من قريش ، يقال له : محمد بن إدريس الشافعي » .

وقال ثعلب : « العجيبُ أن بعض الناس يأخذون اللغة عن الشافعي ، وهو من بيت اللغة ! والشافعي يجب أن يؤخذ منه اللغة ، لا أن يؤخذ عليه اللغة » .

يعنى يجب أن يحتجوا بألفاظه نفسها ، لا بما نقله فقط .

وكفى بشهادة الجاحظ في أدبه وبيانه حيث يقول : « نظرتُ في كتب هؤلاء النبغة الذين نبغوا في العلم ، فلم أرَ أحسنَ تاليفاً من المطلبى ، كأنَّ لسانه ينظم الدرَّ » .

فكتبه كلها مثلُ رائعة من الأدب العربي النقيُّ ، في الذروة العليا من البلاغة ، يكتب على سجيته ، ويملى بفطرتِه ، لا يتكلف ولا يتصنع ، أفصحُ نثرٍ تقرأه بعد القرآن والحديث ، لا يساميه قائلٌ ، ولا يدانيه كاتبٌ .

قال العلامة أحمد شاكر : وإنى أرى أن هذا الكتاب (كتاب الرسالة)

ينبغي أن يكون من الكتب المقروءة في كليات الأزهر ، وكليات الجامعة ، وأن تُختار منه فقراتٌ لطلاب الدراسة الثانوية في المعاهد والمدارس ، ليفيدوا من ذلك علماً بصحة النظر وقوة الحجّة ، وبياناً لا يروّن مثله في كتب العلماء وآثار الأدباء .

وقد بيّن العلامة ابن خلدون في مقدمته أهمية « الرسالة » فقال : أول من كتب فيه : الشافعي - رضى الله عنه - ، أملى فيه رسالته المشهورة ، تكلم فيها عن الأوامر والنواهي ، والبيان ، والخبر ، والنسخ ، وحكم العلة المنصوصة من القياس ، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحققوا تلك القواعد ، وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضاً ، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه ، وأليق بالفروع .

وإليك خلاصة رسالة الشافعي :

أجمل ابن خلدون ما حوته رسالة الشافعي من المعلومات ، وسنلخص هنا هذه الرسالة تلخيصاً فيه شيء من البسط ليرى القارئ أول نهج نهجه الأصوليون في تأليفهم :

بدأ الشافعي - رضى الله عنه - فعرف البيان بأنه اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول ، متشعبة الفروع ، وهى بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه ، وهى متقاربة الاستواء عنده ، وإن كان بعضها أشد تأكيداً ، وهى مختلفة عند من يجهل لسان العرب .

ومن ذلك ما أبانه الله لخلقه نصاً ، كجمل الفرائض : من صلاة ، وزكاة ، وحجة ، وصوم ، وتحريم الفواحش ، وبعض المطعومات .

ثم بين على لسان نبيه عدد الصلوات ، ونصاب الزكاة ووقتيهما .

ومن ذلك : ما فرض الله - جل ثناؤه - على خلقه الاجتهاد فى طلبه ، وابتلى طاعتهم فى الاجتهاد ، ومثل لذلك بقول الله تعالى : ﴿ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ [البقرة : ١٤٤] ،

فدلهم - جل ثناؤه - إذا غابوا عن المسجد الحرام - على صواب الاجتهاد بما فرض عليهم بالعقول ، التي ركبت فيهم ، الميمزة بين الأشياء وأضدادها ، والعلامات التي نصبها لهم ، دون عين المسجد الحرام .

● جهة العلم بالحكم :

قال الشافعي في رسالته : إن جهة العلم بالحكم إما الكتاب ، وإم السنة ، وإما الإجماع ، وإما القياس .

ثم قال : إن جميع كتاب الله نزل بلسان العرب ، والأدلة على ذلك بيّنة في كتاب الله ، فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض ، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع على التابع .

وأولى الناس بالفضل في اللسان : من لسانه لسان النبي ﷺ ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه .

ثم قال : فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده .

ثم تكلم على أن في كتاب الله عامّاً ظاهراً ، يراد به العام الظاهر ، وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره .

ومن هذا يتبين ما لعلوم اللغة في فهم أحكام الدين من صلة وثيقة ، وعلاقة أكيدة .

ثم تكلم على السنة ، وأن الكتاب أمر باتباعها ، حيث قال :

﴿ فَأَمَّنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ﴾ ، وقال : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [الأعراف : ١٥٦] ، وقال : ﴿ مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [النساء : ٥٩] .

ثم ذكر الشافعي أن النّاسخ والمنسوخ يقع في كتاب الله ، وسنة رسوله

وبينهما ، فينسخ الكتاب السنة ، دون العكس ، لأنها تابعة للكتاب بمثل ما نزل به نصاً ، ومفسرة معنى ما أنزل فيه جملاً .

قال تعالى : ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتت بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدَلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ ﴾ [يونس : ١٥] .

ثم تكلم على خبر الحجة ، ومثل له ، ثم على الإجماع وحجته ودليله ، ثم بسط ما أسلف من الاجتهاد ، وفقى على ذلك بالكلام على القياس والاستحسان ، وما قيل في الاستحسان .

هذه خلاصة ما في رسالة الشافعي من قواعد ، وقد أكثر فيها من التطبيق والاستشهاد بالآيات والأحاديث ، وهى طريقة أشبه بعهد السلف الذى عنى بالتطبيق ، لا بعهد الخلف الذى عنى بالقواعد .

ثم تتابع العلماء من بعده فى تدوين مسائل هذا العلم ، فكتب أحمد بن حنبل كتاب « طاعة الرسول » ، وكتاب « الناسخ والمنسوخ » ، وكتاب « العلل » ، ثم كتب علماء الحنفية ، وعلماء الكلام فى هذا العلم ، وحققوا قواعده ، وأكثروا من البحث فيه ، وقد رأى هؤلاء المؤلفون جميعاً أن الغرض من هذا العلم هو التوصل إلى استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية ، فيكون هناك حكم ودليل للحكم ، واستنباط للحكم من الدليل ، ومستنبط للحكم من الدليل .

فنظموا أبحاثهم فى الأمور الآتية : (١) .

- ١ - الأحكام الشرعية : كالوجوب والحرمة والكراهة . . . إلخ .
- ٢ - الأدل : الشرعية : وهى الكتاب والسنة . . . إلخ .

(١) ينظر مقدمة شيخنا الشيخ زكى الدين شعبان لكتابه أصول الفقه .

٣ - طرق استنباط الأحكام من الأدلة ، وهى وجوه دلالة الأدلة على الأحكام .

٤ - المستنبط وهو المجتهد .

إلا أن هؤلاء المؤلفين لم يتفقوا على الطرق التى يسلكونها فى مباحثهم لتفرق أقطارهم ، واختلاف الغرض الذى يرمى إليه كل منهم ، فكان من وراء ذلك وجود طريقتين فى التأليف :

الأولى : طريقة المتكلمين ، وإنما سميت هذه الطريقة بذلك ؛ لأن أكثر المؤلفين على هذه الطريقة كانوا من علماء الكلام ، وتسمى هذه الطريقة أيضًا بطريقة الشافعية ؛ لأن الشافعى أول من كتب على هذه الطريقة .

والثانية : طريقة الحنفية ، وإنما سميت هذه الطريقة بذلك ؛ لأن الحنفية هم الذين سنوا طريقها وسلكوه .

طريقة المتكلمين :

أما طريقة المتكلمين ، فتمتاز بتقرير القواعد الأصولية ، حسبما تدل عليه الدلائل والبراهين ، فما أيدته الدلائل من القواعد أثبتوه ، وما خالف ذلك نفوه ، من غير تعصب لمذهب معين ، ولا التفات إلى موافقتها للفروع الفقهية المنقولة عن الأئمة أو مخالفتها ، وبذلك كانت أصولهم طريقًا لاستنباط ، وحاكمة على الفروع الفقهية ، وليست خادمة لها .

لهذا لم يذكروا فى كتبهم شيئًا من تلك الفروع ، إلا ما كان على سبيل الإيضاح والتمثيل .

طريقة الحنفية :

وأما طريقة الحنفية ، فتمتاز بتقرير القواعد الأصولية التى ظنوا أن أئمة المذهب ساروا عليها فى اجتهادهم ، وتفریع المسائل الفقهية ، وإبداء الحكم فيها .

وعمدتهم في تقرير هذه القواعد الفروع الفقهية عن أولئك الأئمة ، والسر في سلوك علماء الحنفية هذه الطريقة أن أئمتهم لم يتركوا لهم قواعد مدونة مجموعة كالتي تركها الشافعي لتلاميذه ، وإنما تركوا لهم فروعاً ومسائل فقهية كثيرة متنوعة ، وبعض قواعد مثورة في ثنايا هذه الفروع فعمدوا إلى تلك الفروع ، وجمعوا المتشابه منها بعضه إلى بعض ، واستخلصوا منها القواعد ، والضوابط وجعلوها أصولاً لمذهبهم ليؤيدوا بها الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم ، ولتكون سلاحاً لهم في مقام الجدل والمناظرة ، وعوناً لهم على استنباط أحكام الحوادث الجديدة التي لم يعرض لها أئمتهم في اجتهاداتهم السابقة .

وقد أدى بهم ذلك إلى أنهم كانوا يقررون القواعد الأصولية على مقتضى الفروع المنقولة عن أئمة المذهب ، وإذا قرروا قاعدة ، ثم وجدوها تتعارض مع بعض الفروع المقررة في المذهب عدلوها وشكلوها بالشكل الذي يتفق مع ذلك الفرع الفقهي .

ولإيضاح ذلك نذكر هذين المثالين :

أحدهما : لبيان طريقة المتكلمين والحنفية في تقرير القواعد الأصولية ، وكيف كان الأولون يعتمدون في تقريرها على الأدلة الشرعية بينما الآخرون يعتمدون على الفروع التي نقلت عن أئمة المذهب .

وثانيهما : لبيان أن الحنفية كانوا بعد تقرير القاعدة يعدلونها على الوجه الذي تتفق به مع الفروع الفقهية المختلفة .

المثال الأول : ما قالوه في سببية الوقت لوجوب الصلاة ، فإن الحنفية وغيرهم اتفقوا على أن وقت كل صلاة من الصلوات الخمس سبب لوجوبها ، واشتغال ذمة المكلف بها ، وشرط لصحة أدائها فلا تجب قبل دخوله ، ولا يصح أدائها قبله ولا يجوز تأخير أدائها عنه ، كما اتفقوا على جواز فعلها في أية ساعة من الوقت الذي جعل سبباً لها ، ولكنهم اختلفوا في جزء الوقت

الذى يكون سبباً للإيجاب ، أى علامة على توجه الخطاب من الشارع للمكلف .

فقال الجمهور : إن السبب هو أول أجزاء الوقت ، فمتى ابتداء ضار المكلف مطالباً بأداء الصلاة المحدد لها ذلك الوقت على أن يكون له الخيار فى أدائها فى آية ساعة شاء ، وهذا متى كان أهلاً للتكليف أول الوقت ، فإن لم يكن أهلاً للتكليف أول الوقت كان السبب الجزء الذى يزول فيه المانع ، فإذا استغرق المانع جميع الوقت لم يتوجه إليه خطاب ، ولم يكن وجوب .

وقال الحنفية : إن السبب لوجوب الصلاة هو الجزء الذى يتصل به الأداء ، فإن أدت الصلاة فى الجزء الأول ، كان هو السبب لوجوب الصلاة ، وإن أدت فى الجزء الذى يليه كان هو السبب وهكذا ، فإن لم تؤد حتى بقى من الوقت جزء لا يسع غيرها تعين هذا الجزء للسببية ، فإن انتهى الوقت ، ولم تؤد فيه كان السبب هو الوقت كله .

أما الجمهور فإنهم اعتمدوا فيما ذهبوا إليه على الدليل الشرعى ، وهو قول الله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ ﴾ [الإسراء : ٧٨] ، فإنه - تعالى - جعل الدلوك سبباً لوجوب الصلاة ، وتوجه الخطاب إلى المكلف فى قوله سبحانه : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ ، ولما بينت السنة أوائل الأوقات وأواخرها دل ذلك على التوسيع على المكلف فى أداء الصلوات .

وينبنى على هذا الأصل أن المكلف متى صادفه جزء من الوقت ، خلا فيه من موانع التكليف استقر الواجب فى ذمته ، ووجب عليه أداءه أو قضاؤه ، وإذا لم يصادفه جزء من الوقت خالياً من الموانع لا يجب عليه شىء .

وأما الحنفية فإنهم لم يعتمدوا فيما ذهبوا إليه على دليل من الكتاب أو السنة ، وإنما اعتمدوا فى ذلك على الفروع الفقهية المنقولة عن أئمة المذهب ، ذلك أنهم نظروا فى هذه الفروع ، فوجدوا هذا الفرع ، وهو أن الشخص إذا

كان مكلفاً في أول الوقت ، ثم طرأ مانع من التكليف ، واستمر هذا المانع حتى خرج الوقت لم تجب عليه الصلاة المفروضة في ذلك الوقت .

ففهموا من هذا الفرع أن الجزء الأول من الوقت ليس سبباً لوجوب الصلاة؛ لأنه لو كان سبباً لاستقر الواجب في ذمة المكلف بمجرد وجوده ، ولا تبرأ الذمة بعد شغلها إلا بأداء الواجب أو قضائه .

ووجدوا أيضاً : أن المكلف إذا أدى الصلاة في أول الوقت كانت صلاته صحيحة ، فأخذوا من ذلك أن الجزء الأخير ليس هو السبب في وجوب الصلاة ؛ لأنه لو كان سبباً لما صحت الصلاة أول الوقت ؛ لأنها تكون صلاة أدت قبل وجود سببها ، وشرط صحتها وهو الوقت ، والصلاة لا تصح قبل وجود سببها ، وتحقق شرط صحتها .

ووجدوا كذلك أن المكلف إذا لم يؤد صلاة العصر حتى دخل الوقت الناقص ، وهو الوقت الذي يتغير فيه لون الشمس إلى الاصفرار ، ثم صلاها في ذلك الوقت الناقص كانت صلاته صحيحة مع الكراهة ، فأخذوا من هذا الفرع أن الواجب إذا لم يؤد إلا في آخر الوقت كان آخر الوقت هو السبب لوجوب الصلاة ؛ لأن صحة أداء الصلاة في الوقت الناقص دليل على أنها قد وجبت ناقصة بسبب نقصان سبب وجوبها ، وهو الوقت ، فيصح أداؤها في الوقت الناقص ؛ لأنها أدت كما وجبت .

كما وجدوا من الفروع المقررة : أن المكلف إذا لم يصل العصر حتى خرج وقتها ، ثم صلاها في اليوم التالي مثلاً في الوقت الناقص لم تصح صلاته ، فأخذوا من هذا أن الواجب إذا لم يؤد في الوقت كان السبب لوجوبه هو كل الوقت ، وليس الجزء الأخير منه ؛ لأنه لو كان الجزء الأخير هو السبب بعد انتهاء الوقت لما كان هناك مانع من صحة قضاء الصلاة في الوقت الناقص ؛ لأن الواجب حينئذ يكون قد وجوب ناقصاً لنقصان سببه ، فيجوز قضاؤه في الوقت الناقص .

ومراعاة لهذه الفروع ، وليكون الأصل منطبقاً عليها ، قال فقهاء الحنفية :
 إن السبب في وجوب الصلاة هو الجزء الأول إن اتصل به الأداء ، فإن لم
 يتصل به الأداء انتقلت السببية إلى الجزء الذي يليه . . وهكذا حتى إذا بقي من
 الوقت جزء لا يسع إلا الصلاة المفروضة تعين هذا الجزء للسببية ، فإن انتهى
 الوقت ، ولم يؤد المكلف الصلاة أضيفت السببية إلى الوقت كله .

المثال الثاني : أن الحنفية قرروا في أصولهم : « أن المشترك لا يعم » ،
 والمشارك هو اللفظ الذي وضع لمعنى ، ثم وضع لغيره واحداً أو أكثر ، كلفظ
 مولى ، فإنه يطلق على السيد الذي يعتق عبده ، وعلى العبد العتيق ،
 فكلاهما يقال له : مولى إلا أن الأول يقال له : مولى أعلى ، والثاني مولى
 أسفل ، للتمييز بينهما ، وكلفظ العين فإن له معاني كثيرة منها الذهب والعين
 الباصرة والجاسوس ، فلفظ المولى والعين وأمثالهما لا يصح - كما تقول
 القاعدة - أن يستعمل في عبارة واحدة ، إلا في معنى واحد من معانيه ، فلا
 يصح أن تقول : رأيت عيناً ، وتريد أنك رأيت جاسوساً وذهباً وعيناً باصرة .

ولم يرد عن إمام من أئمة المذهب أنه صرح بهذه القاعدة ، وإنما أخذها
 علماء الحنفية من بعض الفروع الفقهية كقولهم في الوصية : « لو أوصى
 شخص لمواليه ، وكان للموصى موال أعلون وأسفلون ومات الموصى قبل
 البيان بطلت الوصية » فإن هذا البطلان إنما جاء نتيجة لجهالة الموصى له ،
 وهذه الجهالة لا تأتي إلا من ناحية أن لفظ الموالى مشترك بين المعتقين « بكسر
 التاء » ، ويقال لهم : موال أعلون ، وبين المعتقين « بفتح التاء » ، ويقال
 لهم : موال أسفلون ، ولم يحمل على النوعين جميعاً في هذه المسألة ، بل
 المراد منه أحدهما فقط ، وهو غير معلوم ، ففهم العلماء من ذلك « أن
 المشترك لا يعم » ، وجعلوها قاعدة من قواعدهم الأصولية .

وعندما رأى بعض علماء الحنفية أن القاعدة بهذا الشكل لا تتلاءم مع بضع
 الفروع الفقهية الأخرى المقررة في المذهب ، كقولهم في مسائل اليمين : « لو

قال : والله لا أكلم مولاك ، وكان للمخاطب موال أعلون وأسفلون فكلم واحداً منهم حنث .

فإن الحكم يالخنث بكلام أى واحد من الموالى لا يجئ إلا إذا كان لفظ «المولى» مستعملاً فى هذه الصورة فى معنيه معاً ، وهذا مخالف للقاعدة المقررة فى المشترك ، لما رأى بعضهم هذا شكلها بهذا الشكل فقال : «المشترك لا يعم إلا إذا كان بعد النفى فيعم» ، ولا شك أن لفظ المولى فى هذا الفرع واقع بعد النفى ، فلهذا صح أن يراد منه معناه جميعاً فى عبارة واحدة .

ومن أجل هذا أكثر الخلفية من ذكر الفروع الفقهية فى كتبهم الأصولية ؛ لأنها - فى الحقيقة - هى الأصول لتلك القواعد ، وإن كانوا يذكرونها على جهة التفريع والبناء على القواعد الأصولية .

ولكل من هاتين الطريقتين كتب خاصة بها .

الكتب المؤلفة على طريقة المتكلمين :

فمن الكتب المؤلفة على طريقة المتكلمين كتاب « العمدة » لعبد الجبار المعتزلى ، وشرحه « المعتمد » لأبى الحسين البصرى المعتزلى المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ، وكتاب « البرهان » لإمام الحرمين عبد الملك بن محمد بن عبد الله الجوينى الشافعى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ ، وكتاب « المستصفى » لأبى حامد محمد الغزالى الشافعى المتوفى سنة ٥٠٥ هـ ، وهذه الكتب الأربعة هى أصول هذه الطريقة ، وكل ما ألف بعدها كان تلخيصاً لها مثل كتاب «المحصول» لفخر الدين محمد بن عمر الرازى الشافعى المتوفى سنة ٦٠٦ هـ ، وكتاب « الإحكام فى أصول الأحكام » لأبى الحسن على بن محمد المعروف بسيف الدين الأمدى المتوفى سنة ٦٣١ هـ .

وهذان الكتابان اختصرهما العلماء ، وتوالت عليهما الاختصارات ، فاختصر الأول سراج الدين الأرموى فى كتاب « التحصيل » ، وتاج الدين الأرموى فى كتاب «الحاصل»، ومن هذين الكتابين اقتطف شهاب الدين

القرافى المالكى ، المتوفى سنة ٦٨٤ هـ ، مقدمات وقواعد فى كتاب صغير سماه « التنقيحات » ، وكذلك فعل القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى الشافعى المتوفى سنة ٦٨٥ هـ فى كتابه « المنهاج » .

واختصر الثانى أبو عمرو بن الحاجب المالكى المتوفى سنة ٨٤٦ هـ فى كتابه « منتهى السؤل والأمل فى علمى الأصول والجدل » ، ثم اختصره فى كتابه : « مختصر المنتهى » ، ثم توالى الشروح على هذه الكتب المختصرة .

الكتب المؤلف على طريقة الحنفية :

ومن الكتب المؤلفة على طريقة الحنفية « الأصول » لأبى بكر أحمد بن على المعروف بالجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ هـ ، و« تقويم الأدلة » ، لأبى زيد عبيد الله بن عمر الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ ، و« الأصول » لشمس الأئمة السرخسى المتوفى سنة ٤٨٣ هـ ، و« الأصول » لفخر الإسلام على بن محمد البزدوى المتوفى سنة ٤٨٢ هـ ، وكتابه أحسن هذه الكتب وأوفاهها ، وقد شرحه عبد العزيز بن أحمد البخارى المتوفى سنة ٧٣٠ هـ ، فى كتاب سماه « كشف الأسرار » .

وهناك طائفة من متأخرى الحنفية ، وغيرهم رأوا أن يكتبوا كتباً تجمع الطريقتين : طريقة المتكلمين ، وطريقة الحنفية ، وجمعها فى مؤلف واحد ؛ ليكون محصلاً للفائدتين : فائدة خدمة الفقه بتطبيق القواعد الأصولية على مسائله وربطها بها ، وفائدة تحقيق القواعد الأصولية ، وإقامة الأدلة عليها .

فكتب مظفر الدين أحمد بن على الشهير بابن الساعاتى الحنفى المتوفى سنة ٦٩٤ هـ ، كتابه المسمى « بديع النظام الجامع بين كتابى البزدوى والإحكام » .

وكتب صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ هـ ، كتابه المسمى بـ « التنقيح » ، ثم شرحه فى كتابه « التوضيح » ، وقد لخص فى كتابه هذا أصول البزدوى ، و« المحصول » للرازى ، و« المختصر » لابن الحاجب .

وألف تاج الدّين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعي المتوفى سنة ٧٧١ هـ كتابه المسمى « جمع الجوامع » وقد قال في أوله : إنه جمعه من زهاء مائة مصنف .

وألف محمد بن عبد الواحد الشهير بابن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٨٦١ هـ ، كتابه المسمى بـ « التحرير » ، وشرحه تلميذه محمد بن محمد أمير حاج الحلبي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ بشرح سماه : « التقرير والتحرير » ، وألف محب الله بن عبد الشكور الحنفي المتوفى سنة ١١١٩ هـ ، كتابه المسمى : « مسلم الثبوت » ، وهو من أدق كتب المتأخرين .

إلا أن المؤلفين لهذه الكتب في العصور المتأخرة كتبوها بلغة دقيقة وعبارات موجزة ، فلا يستطيع الاستفادة منها إلا من مرّن على قراءتها ، وكان على علم بقواعد هذا العلم ، وإحاطة بها من غيرها .

ومن أراد الوقوف على هذه الحقيقة فليطلع على كتاب « التحرير » لابن الهمام ، أو كتاب « جمع الجوامع » لابن السبكي ، فإنك إذا قرأت الكتاب وحده من غير شروحه لم تفهم شيئاً من مراد مؤلفه ، وإذا قرأته مع شرحه لم تفهم منه - بعد إجهاد الذهن وإعمال الفكر - إلا القليل .

ثم إنهم مع هذا جعلوا علم الأصول ميداناً للجدل والمناظرة والمناقشات اللفظية وبعّدوا به عن المقصود منه ، وهو الوصول إلى فهم الأحكام من الأدلة الشرعية .

كما أنهم تعرضوا للكلام على مسائل كثيرة ليست لها صلة بعلم الأصول ، ولا مدخل في الغرض الذي من أجله وضع هذا العلم ، وذلك أهي اصطلاح أم توقيف ؟ والإباحة أهي تكليف أم لا ؟ ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع قبل بعثته أم لا ؟ إلى غير ذلك من المسائل التي تكلموا عليها في هذا العلم ، وهي ليست منه في كثير ولا قليل (١) .

(١) هذا ما قاله شيخنا زكي الدين شعبان .

ولكننا مع هذا لا ننكر لهؤلاء العلماء فضلهم ، ولا الجهود المضنية التي بذلوها في خدمة الشريعة والعناية بعلومها والمحافظة عليها ، ولا نبخسهم حقهم في ذلك ، فلولا أن الله قيضهم للقيام بهذا العمل الجليل لفقدنا ثروة نحن الآن في أشد الحاجة إليها .

وقال إمام الحرمين في « البرهان » : الفقه في اصطلاح علماء الشريعة « العلم بأحكام التكليف » .

وقال القاضي الحسين الروزي : الفقه افتتاح علم الحوادث على الإنسان ، أو افتتاح شعب أحكام الحوادث على الإنسان (١) .

وقال الزركشي في « قواعد » : الفقه معرفة الحوادث نصاً واستنباطاً (٢) .

وقال السيوطي في « الأشباه والنظائر » نقلاً عن الشيخ قطب الدين السباطي : الفقه معرفة النظائر (٣) .

وقال حجة الإسلام الغزالي : الفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع ، ولكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين (٤) .

وعرفه أبو إسحاق الشيرازي في « اللمع » بأنه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقتها الاجتهاد ، والشرعية ضربان : ضرب يسوغ فيها الاجتهاد ، وهي المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين وأكثر ، وهي لا تعلم إلا بالنظر والاستدلال ، كفروع العبادات والمعاملات ، والفروج والمناكحات وغير ذلك من الأحكام (٥) .

(١) ينظر « البحر المحيط » : ٢٢/١ .

(٢) القواعد المسماة بالمشور : ٦٩/١ .

(٣) ينظر الأشباه ص ٦ ، والمشور : ٦٦/١ .

(٤) ينظر « الإحياء » : ٣٨/١ ، و« المستصفي » : ١١/١ .

(٥) ينظر اللمع ص (٣) .

وعرفه ابن الحاجب في « المختصر » بأنه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال (١) .

وعرفه صدر الشريعة فقال : « هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها ، والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها (٢) .

وعرفه الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بأنه :
« معرفة النفس ما لها وما عليها » (٣) .

قيل : أخذه من قول الله تعالى : ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة : ٢٨٦] .

وقد اعترض على هذا التعريف ، فقالوا : إنه غير جامع ، فرادوا قيدها في التعريف وهو « عملاً » ليخرج الأمور الاعتقادية ، سواء أكان المقصود منه معرفة صفات الله - تعالى - ورسله ، أم معرفة الاعتقادات المتعلقة بتلك الصفات ، فإن تعلق بالوجدانيات

فهو علم التصوف ، وإن تعلق بـ « الاعتقادات » ، فهو علم الكلام ، وإن كان عن أحواله الظاهرية فهو الفقه بالمعنى المشهور (٤) .

فالإضافة معناها : اختصاص المضاف بالمضاف إليه باعتبار مفهوم المضاف ، فأصل الفقه ما يختص بالفقه مع كونه مبنياً عليه ومستنداً إليه ، والمشهور أن الأصل موضوع في اللغة لما يبنى عليه غيره ، وأنه نقل إلى معانيه المتعددة .

فالمراد بأصول الفقه في هذا التركيب الدليل ، فأصول الفقه أي : أدلته ،

(١) ينظر « مختصر المنتهى » : ١٨/١ .

(٢) « التوضيح على التنقيح » : ١٠٣/١ .

(٣) « التلويح على التوضيح » : ٥/١ .

(٤) ينظر « حاشية الأزميري » : ٤٤/١ ، « إرشاد الفحول » ، ص ٣ .

فيقال : أصول الفقه : الكتاب والسنة ، والإجماع ، والقياس ، أى : أدلته : الكتاب الخ .

* * *

تَرْجَمَةُ الْمُؤَلَّفِ

● اسمه ونسبه ومولده :

الإمام العلامة الحافظ ، ذو الفنون القاضى أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد^(١) بن أيوب بن وارث التَّجِيبِيُّ الأندلسيُّ القرطبيُّ ، الباجيُّ ، الذهبيُّ . ولد أبو الوليد سنة ثلاث وأربعمائة .

قال الحافظ أبو علي الغساني : سمعت أبا الوليد يقول : مولدى سنة ثلاث وأربعمائة من الهجرة .

أصله : من مدينة بطليوس^(٢) فتحول جده به إلى باجة ، بليدة بقرب أشبيلية ، ثم سكنوا قرطبة ، وقد استقر بشرق الأندلس .

(١) فى « ترتيب المذاريك » : ٨٠٢/٤ : ابن سعدون وفى تذكرة الحفاظ « :

١١٧٨/٣ : ابن سعيد .

(٢) وهى بفتحيتين وسكون اللام وباء مضمومة وسين مهملة ، مدينة كبيرة بالأندلس من أعمال ماردة على نهر آنة غربى قرطبة ، وهى حديثة بناها عبد الرحمن بن مروان المعروف بالجليقى بإذن الأمير عبد الله له فى ذلك ، فأنفذ له جملة من البناء وقطعة من المال فشرع فى بناء الجامع باللين والطايبه وبني صومعته خاصة بالحجر واتخذ مقصورة وبني مسجداً خاصاً بداخل الحصن ، وابتنى الحمام الذى على باب المدينة وأقام البناء عنده حتى ابنتوا له عدة مساجد .

بطليوس المعروفة باسم بذاجوز : Baeajoz ، هى الآن عاصمة حصينة للإقليم المعروف بهذا الاسم ، وهو أكبر أقاليم أسبانيا إذ يشمل النصف الجنوبى لإسترمادورة Estremaeura الأسبانية ، أما المدينة فعلى الضفة اليسرى من وادى بانه (أو آنة) قبيل الغطافة جنوباً على مقربة من حدود البرتغال .

وباجة اسم خمسة مواضع كما ذكرها العلامة ياقوت الحموى .

منها : باجة ، بلد إفريقية ، تعرف بباجة القمح ، سميت بذلك ؛ لكثرة حنطتها بينها وبين تنس يومان ، والحنطة تباع بها كل أربعمئة رطل برطل بغداد ، بدرهم واحد فضة ، قال أبو عبيد البكري : ومدينة باجة إفريقية مدينة كثيرة الأنهار ، هي على جبل يقال له : « عين الشمس » ، في هيئة الطيلسان يطرد حواليها ، وفيها عيون الماء العذب ، ومن تلك العيون عين تعرف بـ « عين الشمس » هي تحت سور المدينة ، والباب هناك ينسب إليها ، ولها أبواب غير هذا ، وفي داخل البلد عين أخرى عذبة ، وحصنها أزلى مبنى بالصخر الجليل أتقن بناء ، يقال : إنه من عهد عيسى - عليه السلام - وفيها حمامات ماؤها من العيون ، وفنادق كثيرة ، وهي دائمة الدجن والغيم ، كثيرة الأمطار والأنداء قلما يصحى هواؤها ، وبها يضرب المثل في كثرة المطر ، ولها نهر من جهة المشرق يجرى من جهة الجنوب إلى القبلة على ثلاثة أميال منها ، وحولها بساتين عظيمة تطرد فيها المياه ، وأرضها سوداء مشققة تجود فيها جميع الزروع ، وبها حمص وفول قلما يوجد مثله ، وتسمى باجة هذه هُرَى إفريقية لربيع زرعها وكثرة أنواعه فيها ورخصه فيها ، أمحلت البلاد أو أمرعت ، وإذا كانت أسعار القيروان نازلة لم يكن للحنطة بها قيمة ، وربما اشترى وفر البعير بها من تمر بدرهمين ، ويردها في كل يوم من الدواب والإبل العدد العظيم ، الألف والأكثر لنقل الميرة منها ، فلا يزيد في سعرها ولا ينقص .

وامتحن أهل باجة في أيام أبي يزيد مخلد بن يزيد بالقتل والسبي والحريق ، وقال الراجز في ذلك : [الراجز] :

وَبَعْدَهَا بَاجَةٌ أَيْضًا أَفْسَدًا وَأَهْلَهَا أَجْلَى وَمِنْهَا شَرْدًا

= ينظر : « معجم البلدان » : ١ / ٥٣٠ ، « الروض المعطار » ص ٩٣ ، « دائرة المعارف الإسلامية » : ٣٢٦ / ٧ .

وَهَدَمَ الْأَسْوَارَ وَالْمَعْمُورَا وَالذُّورَ قَدْ فَتَّشَ وَالْقُصُورَا

ولم يزل الناس يتنافسون في ولاية باجة ، وكان المتداولون لذلك بنى على ابن حميد الوزير ، فإذا عزل منهم أحد لم يزل يسعى ويتلطف ويهادى ويتاحف حتى يرجع إليها ، فقليل لبعضهم : لم ترغبون في ولايتها ؟ فقال : لأربعة أشياء : قمح عندة ، وسفرجل زانة ، وعنب بلطة ، وحوت درنة ، وبها حوت بورى ليس في الآفاق له نظير ، يخرج من الحوت الواحد عشرة أرتال شحم ، وكان يحمل إلى عبيد الله - يعنى الملقب بالمهدى جد ملوك مصر - حوتها في العسل فيحفظه حتى يصل طريقاً .

وباجة الزيت بإفريقية .

قال محمد بن أبى معتوج : من أهل باجة الزيت بالساحل من كورة رصفة .

* * *

رَحَلَاتُهُ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ

لا شك أن طلب العلم كان ديدنه وشغله الشاغل منذ أن درج فوق البسيطة ، ووعى فؤاده عظمة العلم ، فاشرب وجدانه يتطلع في آفاق المعرفة ، ويحلق في سماء العلم ، لقد تجشّم عناء السفر وعناء الطريق ؛ لأجل غاية نبيلة ، وراح يجوب البلاد طولاً وعرضاً بحثاً عن شعاع علم أو بصيص معرفة .

ولقد كان ذلك تحقيقاً لأوامر الله ، حيث قال في كتابه العزيز : ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ، وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة : ١٢٢] .

وفي الحديث النبوي الشريف : « مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ » .

ففى سنة ست وعشرين وأربعمائة أى بعد أن بلغ الباجى ثلاثاً وعشرين سنة اتجه نحو مكة يغترف من كعبتها ، فحج وتزود من رؤاها وعبقها . .

ولازم الحافظ أبا ذر ثلاثة أعوام يرتشف من علمه من خلال محاوراته معه واستفساراته ورحلاته ، إذا يروى أنهما ارتحلا معاً نحو السَّراة ، وكان الباجى خادماً له مما يسر له ملازمته فى تحصيل شتى المعارف الإسلامية .

ثم يَمَّ وجهه شطر دمشق ، ونور العلم يدفعه ، وشمس المعرفة تضىء له طريقه ، وهناك سمع من أبى القاسم عبد الرحمن بن الطيبز والحسن بن محمد بن جميع ، والحسن بن السمسار ومحمد بن عوف المُنزنى .

ولم يَفُت الباجى خلال رحلاته العلمية أن يقصد مصر كنانة الله فى أرضه وارتحل إلى بغداد ، فلقى عمر بن إبراهيم الزُّهرى وسمع منه ، كذلك سمع من أبى القاسم الأزهرى ، وعبد العزيز بن على الأزجى وأبى طالب محمد بن محمد بن غيلان ، وصحب محمد بن على الصورى الحافظ ، ومحمد بن عبد الواحد بن رزمة ، والحسن بن محمد الخلال رضى الله عنهم أجمعين .

وأخذ الفقه عن أبى الطَّيِّب الطَّبْرِى ، والقاضى أبى عبد الله الصَّيمرى ، وأبى الفضل ابن عمرو المالكى .

وعرج الباجى نحو « الموصل » ، حيث أقام بها سنة تتلمذ خلالها على يد القاضى أبى جعفر السَّمْنانى المتكلم ، وأخذ عنه الحديث والفقه والكلام والأصول والأدب .

وأخيراً بعد هذه الرحلات الطويلة رجع الباجى إلى الأندلس وطنه الأم ، وقلبه مفعم بما سمعه وقرأه ورآه ، وجعبته مليئة بعلم غزير ، وقد تكونت شخصيته العلمية ، وامتزجت بشتى الثقافات والآراء ، وقد تدربت ملكاته ، واتسعت مداركه وأفاقه .

واستقر الباجى فى الأندلس وكان يضرب ورق الذهب للغزل ، ويعقد

الوثائق ، وقد ذاع صيته ، وبلغت شهرته الآفاق ، وتوثقت صلاته بالأعيان
والأمراء ، حتى اعتلى عرش القضاء بالأندلس .

* * *

ثَنَاءُ الْعُلَمَاءِ عَلَيْهِ

مما لا شك فيه أن عالماً كالذي نحن بصدده طاف البلاد ، وألف الكتب
والموسوعات ، وكانت له عظيم الآياد على الخلق والبلاد ، لا يد وأن يذكره
العلماء ويشنوا عليه أيما ثناء ، ولا يغمطوا حقه أو ينكروا فضله .
فلهج بذكره كل من لقيه ، وأخذ عنه وسمعه ، ومدحه الكثير ممن نظروا
في كتبه ، أو رأوا مؤلفاته وعلمه .

وإنا نذكرهم على سبيل الإجمال لا الحصر :

قال الأمير أبو نصر : « أما الباجي ذو الوزارتين ، ففقيه متكلم ، أديب
شاعر ، سمع بالعراق ، ودرس الكلام ، وصنف ... » إلى أن قال : وكان
جليلاً رفيع القدر والخطر .

وقال القاضي أبو علي الصدفي : « ما رأيت مثل أبي الوليد الباجي ، وما
رأيت أحداً على سمته وهيئته وتوقير مجلسه . ولما كنت بـ « بغداد » قدم ولده
أبو القاسم أحمد ، فسرت معه إلى شيخنا قاضي القضاة الشامي ، فقلت له :
أدام الله عزك ، هذا ابن شيخ الأندلس ، فقال : لعله ابن الباجي ؟ قلت :
نعم فأقبل عليه . »

ووصفه الذهبي بقوله : الإمام العلامة ، الحافظ ذو الفنون ، القاضي .

* * *

وو
شيوخه

لقد تتلمذ صاحبنا على أيدي ثلَّة عظيمة من علماء الإسلام ، راح يستقي
من مناهلهم ، ويتلقى من معارفهم .

لقد أدرك الباجي منذ صغره حقيقة التلقّي ، وأهمية التلمذ ، ومصاحبة
الشيخ ، ولا غرو فهذه شيمة العلماء من قبله ومن بعده .

ولا نبعد إذا قلنا : إن هذا اقتفاء لسيدنا محمد ﷺ ، فقد كان المعلم الأول
لنا منذ أن تلقى عن ربه الوحي بواسطة جبريل ، ثم تلقى الصحابة - رضی
الله عنهم - عن نبيهم ﷺ .

وكان من شيوخه :

* * *

أَبُو الطَّيِّبِ الطَّبْرِيُّ نَسَبُهُ - نَشَأَتُهُ

طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر الطبري ، وكنيته أبو الطيب ،
القاضي الفقيه ، الأصولي الشافعي ، الشاعر الأديب .

ولد سنة ٣٤٨ بـ « أمل » - بمد الهمز وضم الميم - مدينة عظيمة ، وهي
عاصمة طبرستان التي نسب إليها أبو الطيب ، فقليل : الطبري .

شيوخه :

أخذ العلم بـ « جرجان » عن أبي أحمد الغطريفى - بالغين بعدها طاء -
وبـ « نيسابور » عن أبي الحسن الماسرجسى وغيرهما من شيوخها ، وبـ « بغداد »
عن موسى ابن جعفر بن عرفة ، وأبي الحسن الدارقطنى ، وعلى بن عمر
السكرى ، والمعافى بن زكريا الجريرى .

تلامذته :

أخذ عنه الخطيب البغدادي ، وأبو إسحاق الشيرازى ، وأبو محمد بن
الأبتوسى ، وأبو نصر أحمد بن الحسن الشيرازى ، وأحمد بن عبد الجبار
الطيورى ، وأبو المواهب أحمد بن محمد بن ملوك وأبو نصر محمد بن

محمد بن محمد بن أحمد العكبري ، وأبو العز أحمد بن عبد الله بن كادش ،
وأبو القاسم ابن الحسين ، وأبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري ،
وغيرهم .

مكانته :

كان إماماً جليلاً ، عظيم العلم ، جليل القدر ، تفرد في زمانه واشتهر
اسمه .

فملاً الأقطار ، عمر سنتين ومائة ، ولم يختل عقله ، ولم يفتر فهمه ، بل
كان يفتي مع الفقهاء ، ويستدرك عليهم الخطأ ، ويقضى ويشهد ، ويحضر
المواكب في دار الخلافة .

استوطن بغداد مدة فحدث ودرس وأفتى بها ، وتولى القضاء بريع الكرخ
ولم يزل على القضاء حتى توفى .

وكان أبو الطيب حسن الخلق ، صحيح المذهب ، ورعاً عارفاً بالأصول
والفروع ، محققاً .

مؤلفاته :

شرح مختصر المزني ، وصنف في الخلاف والفقه والأصول والجدل ، كتباً
كثيرة ، ليس لأحد مثلها .

وفاته :

توفى في ربيع الآخر سنة خمسين وأربعمائة بـ « بغداد » . وصلى عليه
بجامع المنصور ، ودفن بمقبرة باب حرب (١) .

* * *

(١) ينظر طبقات الأصوليين : ٢٥٠ / ١ ، طبقات العيادي : ١١٤ ، تاريخ بغداد :
٣٥٨ / ٩ - ٣٦٠ ، « طبقات الشيزاري » : ١٢٧ ، « الأنساب » : ٢٠٧ / ٨ ،
« اللباب » : ٢٧٤ / ٢ ، تهذيب الأسماء واللغات : ٢٤٧ / ٢ ، ٢٤٨ ، وفيات الأعيان =

الصيمري^(١)

القاضي العلامة ، أبو عبد الله ، الحسين بن علي بن محمد ، الصيمري^٢ الحنفي .

روى عن : هلال بن محمد ، والمفيد ، وابن شاهين والحري ، وطبقتهم .
وعنه : الخطيب ، وعبد العزيز الكتاني ، والقاضي أبو عبد الله الدماغي ،
وآخرون .

وكان من كبار الفقهاء المناظرين ، صدوقاً ، وافر العقل .

قال الخطيب : قال لي : سمعت من الدارقطني أجزاء من « سنته » ،
وانقطعت لكونه لئن أبا يوسف ، وليتني لم أفعل ، أينس ضرأبا الحسن
انصرافي ؟ .

قال الخطيب : مات في شوال سنة ست وثلاثين وأربعمائة عن إحدى
وثمانين سنة . .



= ٥١٢/٢ - ٥١٥ ، العبر : ٢٢٢/٣ ، دول الإسلام : ٢٦٥/١ ، طبقات الأسنوي :
١٥٧/٢ - ١٥٨ ، « طبقات السبكي » : ١٢/٥ - ٥٠ ، « البداية والنهاية » : ٧٩/١٢ -
٨٠ ص ٢٨٤ ، « النجوم الزاهرة » : ٦٣/٥ ، « طبقات ابن هداية الله » : ١٥٠ -
١٥١ ، « المختصر في أخبار البشر » : ١٧٩/٢ .
(١) « تاريخ بغداد » : ٩٨/٨ ، « الأنساب المفضة » : ٩/١ ، ٩٢ ، « الأنساب » :
١٢٨/٨ ، « المنتظم » : ١١٩/٨ ، « معجم البلدان » : ٤٣٩/٣ ، « اللباب » :
٢٥٥/٢ ، « المختصر في أخبار البشر » : ١٦٧/٢ ، « العبر » : ١٨٦/٣ ، « تنمة
المختصر » : ٥٢٧/١ ، « البداية والنهاية » : ٥٢/١٢ ، « الجواهر المضية » :
١١٦ - ١١٨ ، « النجوم الزاهرة » : ٣٨/٥ ، « تاج التراجم » : ٢٦ ، « طبقات
الفقهاء » لطاش كبرى : ٨٠ ، « الطبقات السنية » (٧٧٠) ، « كشف الظنون » :
١٦٢٨/٢ ، ١٨٣٧ ، « شذرات الذهب » : ٢٥٦/٣ ، « الفوائد البهية » : ٦٧ ،
« هدية العارفين » : ٣٠٩/١ ، « تهذيب ابن عساكر » : ٣٤٧/٤ ، ٣٤٨ .

مُحَمَّدُ أَبُو الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ
ابنِ عَمْرُوسِ الْبَزَّازِ (١)

بغدادى إمام فاضل ، درس على القاضى أبى الحسن بن القصار ،
والقاضى بن نصر ، وكان من حفاظ القرآن ، ومدرسه ، وإليه انتهت الفتيا فى
الفقه على مذهب مالك ، فى زمانه بـ « بغداد » .
وكان القاضى الدامغانى يجيز شهادته .

كان فقيهاً أصولياً ، وله تعليق حسن مشهور فى الخلاف ودرّس عليه
القاضى أبو الوليد الباجى ، بـ « بغداد » وحدث عنه هو وأبو بكر الخطيب .
توفى سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة .



يُونُسُ الْقَاضِي أَبُو الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مُغِيثٍ
يُعرفُ بِابْنِ الْقَصَّارِ قُرْطُبِيِّ (٢)

كان أولاً يتولى بنى أمية ، فلما انقرضت دولتهم انتمى فى الأنصار .
سمع من ابن الأحمر وابن ثابت ، وابن برطال ، وابن الخراز ، وغيرهم ،
وابن عبد العزيز ، وابن مجاهد ، وابن السليم ، وابن جهور ، وابن زرب .
وكان رجلاً صالحاً قديماً الطلب ، سمع منه جماعة منهم : أبو الوليد
الباجى ، وابن عتاب .

(١) ترتيب المدارك : ٧٦٢/٤ - ٧٦٣ ، وشجرة النور : ١٠٥/١ ، « الديباج » :
٢٣٨/٢

(٢) « الصلة » : ٦٤٦/٢ - ٦٤٧ ، وهو فيها على الصواب ، ويعرف بابن « الصفار » ،
وبغية الملتبس ص ٤٩٨ ، والمرقة العليا ص ٩٥ - ٩٦ ، ووفيات ابن قنفذ ص ٢٣٨ ،
الديباج : ٣٧٤/٢ - ٣٧٥ .

وكان يونس من أكابر أصحاب ابن زرب ، وكان يميل إلى التصوف في العبادة في هذا كله ، وكان سريع الدمعة ، ولم يكن بالبارع في الفقه .
 وولى قضاء مواضع كثيرة ، وولى الرد بـ « قرطبة » ، ثم ولاه المعتر قضاء قرطبة ، وكان يقال : إن مات يونس ولم يل قضاء الجماعة بـ « قرطبة » مات شهيداً وله [الطويل] :

أَدْفَعُ أَيَّامِي بِقَصْدٍ وَبُلْغَةٍ وَالزِّمُّ نَفْسِي الصَّبْرَ عِنْدَ الشَّدَائِدِ
 وَأَعْلَمُ أَنِّي فِي مُكَابَدَةِ الْبَلَاءِ يَعِينِ الَّذِي يَرْجُوهُ كُلُّ مُكَابِدِ

ألف كتاب « الموعب في تفسير الموطأ » ، وجمع مسائل ابن زرب وتأليفه في أخبار الزهاد ، وكتب الرقائق .

وكتاب « الابتهاج لمحبة الله عزَّ وجلَّ » .

وكتاب « المنقطعين إلى الله - عزَّ وجلَّ - » ، وكتاب للتهجد .

وكتاب « فضائل الأنصار » ، وكتاب « التسلي عن الدنيا » ، وكتاب « العباد » ، و« الموجز الكافي » ، و« دعاء الصالحين » ، وكتاب « طب القلوب الشافي من ألم الذنوب » ، وكتاب « أنس الوحيد » ، وكتاب « المواقف » ، وكتاب « المعمرين » ، وكتاب « الحكايات » ، وكتاب « المستبصرين » .

وتوفى في رجب سنة تسع وعشرين وأربعمائة .

* * *

السَّمْنَانِيُّ (١)

العلامة ، قاضي الموصل ، أبو جعفر ، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ، السَّمْنَانِيُّ الحَنْفِيُّ .

(١) « تاريخ بغداد » : ٣٥٥/١ ، « الأنساب » : ١٤٩/٧ ، « تبين كذب =

حدث عن : نصرِ المَرْجِي ، وَعَلَى بنِ عَمْرِو الحَرْبِيِّ ، وَأَبِي الحَسَنِ الدَّارِقَطْنِيِّ ، وَجَمَاعَةٍ .

وَلَا زِمَ ابْنَ البَاقِلَانِيِّ حَتَّى بَرَعَ فِي عِلْمِ الكَلَامِ .

قَالَ الخَطِيبُ : كَتَبْتُ عَنْهُ ، وَكَانَ صَدُوقًا ، فَاضِلًا حَنِيفًا ، يَعْتَقِدُ مَذْهَبَ الأَشْعَرِيِّ ، وَلَهُ تَصَانِيفٌ .

قُلْتُ : كَانَ مِنْ أَذْكَيَاءِ العَالَمِ .

وَقَدْ ذَكَرَهُ ابْنُ حَزْمٍ ، فَقَالَ : هُوَ أَبُو جَعْفَرِ السَّمْنَانِيُّ المَكْفُوفُ ، هُوَ أَكْبَرُ أَصْحَابِ أَبِي بَكْرِ البَاقِلَانِيِّ ، وَمُقَدِّمُ الأَشْعَرِيَّةِ فِي وَقْتِنَا ، وَمِنْ مَقَالَتِهِ ، قَالَ : مَنْ سَمَّى اللهُ جِسْمًا مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ حَامِلٌ لِصِفَاتِهِ فِي ذَاتِهِ ، فَقَدْ أَصَابَ المَعْنَى ، وَأَخْطَأَ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَطْ .

ثُمَّ أَخَذَ ابْنُ حَزْمٍ يُشْتَبِعُ عَلَى السَّمْنَانِيِّ ، وَذَكَرَ عَنْهُ تَجْوِيزَ الرَّدِّ عَلَى الرِّسُولِ بَعْدَ إِدَاءِ الرِّسَالَةِ ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الضَّلَالِ .

تُوفِيَ أَبُو جَعْفَرٍ بِالمَوْصِلِ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَأَرْبَعِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ ، وَلَهُ ثَلَاثٌ وَثَمَانُونَ سَنَةً ، تَخَرَّجَ بِهِ فِي العَقْلِيَّاتِ القَاضِي أَبُو الوَلِيدِ البَاجِي ، وَغَيْرِهِ .

* * *

مَكِّي (١)

= المَفْتَرِيُّ : ٢٥٩ ، اللِّبَابُ : ١٤١/٢ ، « الوَاقِفِيُّ بِالوَفِيَّاتِ » : ٦٥/٢ ، « نَكَتِ الهِمْيَانَ » ٢٣٧ ، « البَدَايَةُ وَالتَّنَاهِيَةُ » : ٦٤/١٢ ، « الجَوَاهِرُ المُضِيَّةُ » : ٢١/٢ ، « تَاجُ التَّرَاجِمِ » ٤٥ ، « الفَوَائِدُ البِهِيَّةُ » : ١٥٩ ، ١٦٠ . وَالسَّمَانِيُّ بِكَسْرِ السِّينِ وَسُكُونِ المِيمِ كَمَا فِي الأَصْلِ وَضَبَطَ السَّمْعَانِيُّ المِيمَ بِالفَتْحِ ، نَسَبَهُ إِلَى سَمْنَانَ ، وَهِيَ قَرْيَةٌ مِنْ قَرْيِ نَسَا فِي العِرَاقِ .

(١) « جَذْوَةُ المَقْتَبِسِ » : ٣٥١ ، « تَرْتِيبُ المَدَارِكِ » : ٧٣٧/٤ ، « نَزْهَةُ الأَلْبَاءِ » : ٣٤٧ ، « الصَّلَةُ » : ٦٣١/٢ - ٦٣٣ ، « بَغِيَّةُ المُلْتَمَسِ » : ٤٦٩ ، « مَعْجَمُ الأَدْبَاءِ » : ١٦٧/١٩ - ١٧١ ، إِبْنَاءُ الرِّوَاةِ : ٣١٣/٣ - ٣١٩ ، « وَفِيَّاتُ الأَعْيَانِ » : ٢٧٤/٥ =

العلامةُ المقرئُ ، أبو محمد ، مكِّي بنُ أبي طالبِ حَمُوشِ بنِ محمدِ بنِ مختار ، القيسيُّ القيروانيُّ ، ثم القُرطبيُّ ، صاحبُ التصانيف .

وله بالقيروان سنة خمسة وخمسين وثلاثمائة .

وأخذ عنه : ابن أبي زيد ، وأبي الحسن القابسي .

وتلاب « مصر » على أبي عديّ ابن الإمام ، وأبي الطيّب بن غلبون ، وولده طاهر .

وسمع من محمد ابن علي الأذفوي ، وأحمد بن فراس المكّي ، وعدة .

وكان من أوعية العلم مع الدين والسكينة والفهم ، ارتحل مرتين ، الأولى في سنة ست وسبعين .

وقال صاحبه أبو عمر أحمد بن مهدي المقرئ : أخبرني مكّي أنه سافر إلى مصر وله ثلاث عشرة سنة ، واشتعل ، ثم رحل سنة ست وسبعين ، وأنه جاور ثلاثة أعوام ، ودخل الأندلس في سنة ثلاث وتسعين ، وأقرأ بجامع قرطبة ، وعظم اسمه ، وبعد صيته .

قال ابن بشكوال : قلده أبو الحزم جهور خطابة قرطبة بعد يونس بن عبد الله ، وقد ناب عن يونس .

قال : وله ثمانون مصنفًا ، وكان خيرًا متدينًا ، مشهورًا بإجابة الدعوة ، دعا على رجل كان يؤذيه ، ويسخر به إذا خطب ، فزمن الرجل .

= ٢٧٧ ، « معالم الإيمان » : ٢١٣/٣ ، « العبر » : ١٨٧/٣ ، « دول الإسلام » : ٢٥٨/١ ، « معرفة القراء الكبار » : ٣١٦/١ - ٣١٧ ، « تلخيص ابن مكتوم » : ٢٥١ - ٢٥٤ ، « مرآة الجنان » : ٥٧/٣ ، ٥٨ ، « الديباج المذهب » : ٣٤٢/٢ ، ٣٤٣ ، « غاية النهاية » : ٣٠٩/٢ ، ٣١٠ ، « النجوم الزاهرة » : ٤١/٥ ، « بغية الوعاة » : ٢٩٨/٢ ، « مفتاح السعادة » : ٤١٩/١ ، « إشارة التعيين » : ٥٥ ، « كشف الظنون » : ٣٣/١ ، ١٢١ ، ١٧٤ ، « شذرات الذهب » : ٢٦٠/٣ .

تُوفى في المحرم سنة سبع وثلاثين وأربعمائة .

قال الذهبي :

تلا عليه خلق منهم : عبدُ الله بن سهل ، ومحمدُ بن أحمد بن مُطَرَف ،
وروى عنه بالإجازة أبو محمد بن عتاب . .

* * *

الدَّامَغَانِي (١)

العلامةُ البارِع ، مُفتي العراق ، قاضي القضاة ، أبو عبد الله ، محمدُ بن
علي ابن محمد بن حسن بن عبد الوهاب بن حسويه الدَّامَغَانِي الحنفي . .

تفقّه بـ « خراسان » ، وقدم « بغداد » شابًا ، فأخذ عن القُدُوري .

وسمع من : القاضي أبي عبد الله الحسين بن علي الصيمري ومحمد بن
علي الصوري ، وطائفة . .

حدّث عنه : عبدُ الوهاب الأنماطي ، وعليُّ بن طراد الزيّبي ، والحسين

المقدسي ، وإخرون .

مولده بـ « دامغان » في سنة ثمانٍ وتسعينٍ وثلاثمائة ، وحصل المذهب

على فقرٍ شديد .

(١) « تاريخ بغداد » : ١٠٩/٣ ، « الأنساب » : ٢٥٩/٥ ، « اللباب » :

٤٨٦/١ ، « دول الإسلام » : ٨/٢ ، « العبر » : ٢٩٢/٣ ، « الوافي » : ١٣٩/٤ ،

« البداية » : ١٢٩/١٢ ، « النجوم الزاهرة » : ١٢١/٥ - ١٢٢ ، « تاريخ الخميس » :

٣٦٠/٢ ، « شذرات الذهب » : ٣٦٢/٣ ، « الفوائد البهية » : ١٨٢ - ١٨٣ ،

والدماغاني : بفتح الدال وسكون الألف وفتح الميم والغين المعجمة وسكون الألف

وبعدها نون ، هذه النسب إلى دامغان وهي بلدة كبيرة بين الرى ونيسابور ، وهي قصة

قومس .

قال أبو عسد السَّمْعَانِي : قال والدي : سمعتُ أحمد بن الحسن البصري الخباز يقول : رأيت أبا عبد الله الدامغانِي كان يحرسُ في درب الرياح ، وكان يقوم بعيشته إنسانُ اسمه أبو العشائر الشيرجي .

وعنه : قال : تفقهُتُ بدامغان على أبي صالح الفقيه ، ثم قصدتُ نيسابور ، فأقمت أربعة أشهرٍ بها ، وصحبتُ أبا العلاء صاعداً بن محمدٍ قاضيها ، ثم وردتُ بغداد .

قال محمد بن عبد الملك الهمداني : فقرأ على القُدوري ، ولازم الصيِّمري ، ثم صار من الشهود ، ثم ولي القضاء للقائم ، فدام في القضاء ثلاثين سنةً وأشهرًا .

وكان القاضي أبو الطيب يقول : الدامغانِي أعرفُ بمذهب الشافعي من كثيرٍ من أصحابنا .

قال محمدٌ : وكان بهيِّ الصورة ، حسن المعاني في الدين والعلم والعقل ، والحلم وكرم العشرة والمروءة ، له صدقاتٌ في السر ، وكان مُنصفًا في العلم ، وكان يُوردُ في درسه من المُداعبات والنوادر نظيرَ ما يُوردُ الشيخ أبو إسحاق الشيرازي ، فإذا اجتمعا ، صار اجتماعُهُما نُزْهةً .

قال الذهبي :

كان ذا جلاله وحشمةٍ وافرةٍ إلى الغاية ، يُنظر بالقاضي أبي يوسف في زمانه ، وفي أولاده أئمةٌ وقضاةٌ .

وليَّ قضاءَ القضاة بعد أبي عبد الله بن مأكولا ، سنة سبع وأربعين ، وله خمسون سنةً .

ومات في رجب ، سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ، ودُفن بداره ، ثم نُقل ودُفن بقبة الإمام أبي حنيفة إلى جانبه . عاش ثمانين سنةً وثلاثة أشهر وخمسة أيام وغسَّله أبو الوفاء بن عقيل ، وأبو ثابت الرازي تلميذه ، وصلى عليه ولده قاضي القضاة أبو الحسن .

ولهُ أصحابٌ كثيرون علماء ، انتشروا في البلاد ، منهم : أبو سعد الحسنُ
ابنُ داودَ ابنِ بابشاذِ المصري ، ونورُ الهدى الحسينُ بنُ محمدِ الزينبي ، وأبو
طاهرِ إلياسُ بنُ ناصرِ الديلمي ، وأبو القاسمِ عليُّ بنُ محمدِ الرّحبي ابنِ
السّماني .

تلامذتهُ :

كما تتلمذ الباجي على كثير من علماء عصره ، فكذلك تتلمذ على يديه
كثير من العلماء الذين جاءوا بعده ، وأكملوا الصرح الذي وضع لبناته الأولى
شيخهم الإمام .

لقد أخرج الباجي - رضى الله عنه - إلى الحياة الثقافية كثيراً من أبناء هذا
العصر الذين رووا عنه وسمعوا منه ، وكتبوا مؤلفاته ، أو حملوها إلى الناس
بعد مماته ، وإنا لنذكر هؤلاء التلاميذ عرفاناً ، بجميل شيخهم ، وإبرازاً لبعض
فضلهم ، وذلك على سبيل الإجمال :

* * *

أحمدُ بنُ سليمانَ الباجي^(١)

العلامةُ الكبير ، أبو القاسم ، أحمدُ بنُ سليمانَ الباجي .

سكن بـ « سرقسطة » ، وروى عن أبيه كثيراً ، وخلفه في حلّفته .

وحدّث عن : حاتمِ بنِ محمد ، وابنِ حيّان ، ومحمدِ بنِ عتاب ،
ومعاوية العُقيلي .

(١) « الصلة » : ٧١/١ ، « بغية المتمس » : ١٨٠ - ١٨١ ، « صفة جزيرة

الاندلس » : ٣٦ - ٣٧ ، « الوافي » : ٤٠٤/٦ ، « الديباج المذهب » : ١٨٣/١ ،

« كشف الظنون » : ٨٣٦ ، « إيضاح المكنون » : ٥٥٠/١ ، « شجرة النور » :

وَبَرَعَ فِي الْأَصُولِ وَالْكَلَامِ ، لَهُ تَصَانِيفٌ تَدُلُّ عَلَى حَذْقِهِ وَذَكَائِهِ ، وَصَنَّفَ عَقِيدَةً .

قال ابن بشكُوَال : أَخْبَرْنَا عَنْهُ جَمَاعَةٌ ، وَوَصَفُوهُ ، بِالنَّبَاهَةِ وَالْجَلَالَةِ .

قال الذهبي : وَأَجَازَ لِلْقَاضِي عِيَاضَ ، وَقَالَ : كَانَ حَافِظًا لِلخِلَافِ وَالْمُنَاطَرَةِ ، لَهُ النَّظْمُ وَالْأَدَبُ ، وَكَانَ دِينًا ، وَرِعًا ، تَخَلَّى عَنْ تَرِكَةِ أَبِيهِ لِقَبُولِهِ جَوَائِزَ السُّلْطَانِ ، وَكَانَتْ وَافِرَةً حَتَّى اِحْتِاجَ بَعْدُ ، وَارْتَحَلَ وَرَأَى بَغْدَادَ وَالْيَمْنَ ، وَاتَّفَقَ مَوْتُهُ بِجُدَّةَ بَعْدَ الْحِجِّ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَتَسْعِينَ وَأَرْبَعِمِائَةَ كَهَلًا .

* * *

الطَّرْطُوشِي (١)

الإمامُ العلامةُ ، القُدوةُ الزَاهِدُ ، شَيْخُ المَالِكِيَّةِ ، أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الوَلِيدِ ابْنِ خَلْفِ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ أَيُوبِ الفَهْرِيِّ الأَنْدَلُسِيِّ الطَّرْطُوشِيِّ الفَقِيهِ ، عَالِمُ الإسْكَندَرِيَّةِ ، وَطَّرْطُوشَةَ : هِيَ آخِرُ حَدِّ المُسْلِمِينَ مِنْ شِمَالِي الأَنْدَلُسِ ، ثُمَّ اسْتَوْلَى العَدُوُّ عَلَيْهَا مِنْ دَهْرٍ ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ يُعْرَفُ فِي وَقْتِهِ بِابْنِ أَبِي رَنْدَقِهِ .

- (١) يُنظَرُ « الأَنْسَابُ » : ٢٣٥/٨ ، « الصَّلَةُ » : ٥٧٥/٢ - ٥٧٦ ، « الخُرَيْدَةُ » : ٢٦/١٢ - ٢٧ ، ٦٥ - ٦٧ ، « بَغِيَّةُ المَلْتَمَسِ » : ١٣٥ - ١٣٩ ، « مَعْجَمُ البُلْدَانِ » : ٣٠/٤ ، « المَغْرِبُ » : ٢٤٢/٢ ، « وفيات الأعيان » : ٢٦٢/٤ - ٢٦٥ ، « تَارِيخُ الإسْلامِ » : ٢/٢٤٣ - ١/٢٤٤ ، « دُولُ الإسْلامِ » : ٤٤/٢ ، « العَبْرُ » : ٤٨/٤ ، « الوَاقِي » : ١٧٥/٥ ، « عَيُونُ التَّوَارِيخِ » : ٤٦٢/١٣ - ٤٦٤ ، « مَرَاةُ الجَنَانِ » : ٢٢٧ - ٢٢٥/٣ ، « الدِّيَابِجُ المَذْهَبِ » : ٢٤٤/٢ - ٢٤٨ ، « وفيات ابن قُتَيْبَةَ » : ٢٧١ - ٢٧٢ ، « الإِعْلَامُ لِابْنِ قَاضِي شَهْبَةَ : وفيات (٥٢٠) ، « النُّجُومُ الزَاهِرَةُ » : ٢٣١/٥ - ٢٣٢ ، « صَفَةُ جَزِيرَةِ الأَنْدَلُسِ » : ١٢٥ ، « حَسَنُ المَحَاضِرَةِ » : ٤٥٢/١ ، « مِفْتَاحُ السَّعَادَةِ » : ٤١٢/١ ، « أَزْهَارُ الرِّيَاضِ » : ١٦٢/٣ ، « نَفْحُ الطَّيْبِ » : ٨٥/٢ ، « كَشْفُ الظُّنُونِ » : ٩٨٤ ، ١١١٣ ، « شَذَرَاتُ الذَّهَبِ » : ٦٢/٤ ، « هَدِيَّةُ العَارِفِينَ » : ٨٥/٢ ، « شَجَرَةُ النُّورِ الزَّكِيَّةِ » : ١٢٤ - ١٢٥ .

لأزم القاضي أبا الوليد الباجي بـ « سِرْقُسْطَةَ » ، وأخذ عنه مسائل الخلاف ، ثم حج ، ودخل العراق .

وسمع بـ « البصرة » « سنن أبي داود » من أبي علي التُّسْتَرِي ، وسمِعَ بـ « بغداد » من قاضيها أبي عبد الله الدامغاني ، ورزق الله التميمي ، وأبي عبد الله الحميدي ، وعدة .

وتفقه أيضاً عند أبي بكر الشاشي ، ونزل بيت المقدس مدة ، وتحوَّل إلى الشعر وتخرَّج به أئمة .

قال ابن بَشْكُوَال : كان إماماً عالماً ، زاهداً ورعاً ، ديناً متواضعاً متقشفاً متقللاً من الدنيا ، راضياً باليسير ، أخبرنا عنه القاضي أبو بكر بن العربي ، ووصفه بالعلم ، والفضل ، والزهد ، والإقبال على ما يعنيه ، قال لي : إذا عَرَضَ لك أمرُ دُنيا وأمرُ آخِرَة ، فبادِرْ بأمرِ الآخِرَة ، يَحْصُلُ لك أمرُ الدُّنْيَا والآخِرَى .

وقد صنف أبو بكر كتاب سراج الملوك للمأمون ابن البطائحي الذي وزر بـ « مصر » بعد الأفضل ، وله مؤلف في طريقة الخلاف ، وكان المأمون قد نوه باسمه ، وبالغ في إكرامه .

قيل : كان مولده في سنة إحدى وخمسين وأربعمائة ودخل « بغداد في حياة أبي نصر الزينبي ، وأظنه سمع منه ، وحدث عنه أبو طاهر السلفي ، والفقهاء سَلَّار بن المقدم وجوهز بن لؤلؤ المقرئ ، والفقهاء صالح ابن بنت معافي المالكي وخلق .

قال ابن المفضل : توفي بـ « الاسكندرية » في جمادى الأولى سنة عشرين وخمسماية رحمه الله

الْحُمَيْدِيُّ

الإمامُ القُدوةُ الأَثَرِيُّ ، المُتَقِنُ الحَافِظُ ، شَيْخُ المُحَدِّثِينَ ، أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي نَصْرٍ فُتُوْحِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فُتُوْحِ بْنِ حُمَيْدِ بْنِ يَصِيلِ ، الأَزْدِيُّ ، الحُمَيْدِيُّ ، الأَنْدَلِسِيُّ ، المَيُورِقِيُّ ، الفَقِيهُ ، الظَاهِرِيُّ ، صَاحِبُ بَنِي حَزَمٍ وَتَلْمِيذُهُ ، وَمَيُورِقَةٌ : جَزِيرَةٌ فِيهَا بَلَدَةٌ حَصِينَةٌ تَجَاهُ شَرْقِ الأَنْدَلَسِ ، هِيَ الْيَوْمَ بِأَيْدِي النَّصَارَى .

قال : مولدى قبل سنة عشرين وأربعمائة .

لازمَ أبا محمدَ عليَّ بنَ أحمدَ ، الفقيهَ ، فأكثرَ عنه ، وأخذَ عن أبي عمرِ ابنِ عبدِ البرِّ ، وطائفةٍ ، ثم ارتحلَ ، فأخذَ بـ « مصر » عن القاضي أبي عبدِ اللَّهِ القُضَاعِيِّ ، ومحمدِ بنِ أحمدِ القَزْوِينِيِّ ، وأبى إسحاقِ الحَبَّالِ ، وعدَّةٍ ، والحافظِ عبدِ الرَّحِيمِ بنِ أحمدِ البَخَارِيِّ ، وسمعَ بـ « دمشق » من أبي القاسمِ الحَنَائِيِّ ، والحافظِ أبي بكرِ الخطيبِ وعبدِ العزيزِ الكَتَّانِيِّ ، وسمعَ بـ « الأندلس » أيضاً من أبي العباسِ أحمدِ بنِ عمرِ بنِ دِلْهَاتِ ، وبمكةَ من المُحَدِّثَةِ كَرِيمَةَ ، المَرْوَزِيَّةِ ، وبـ « مصر » أيضاً من عبدِ العزيزِ الضَّرَّابِ ، وابنِ بَقَاءِ الوَرَّاقِ ، وبـ « بغداد » من عبدِ الصمدِ بنِ المأمونِ ، وأبى الحسينِ ابنِ المُهْتَدَى باللهِ ، وأبى محمدِ بنِ هَزَارْمَرْدَ ، وأبى جعفرِ بنِ المُسَلِّمَةِ ، وبـ « واسط » من العلامةِ أبي غالبِ بنِ بِشْرَانَ اللُّغَوِيِّ ، وأكثرَ عن أصحابِ أبي طاهرِ المَخْلَصِ ، ثم عن أصحابِ أبي عُمرِ بنِ مَهْدَى ، إلى أن كتبَ عن أصحابِ أبي مُحَمَّدِ الجَوْهَرِيِّ ، وَجَمَعَ وَصَنَفَ ، وَعَمِلَ « الجَمْعَ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ » وَرَتَّبَهُ أَحْسَنَ تَرْتِيبٍ .

استوطنَ « بَغْدَادَ » وأولَ ارتحالِهِ فِي العِلْمِ كَانَ فِي سَنَةِ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ وَأَرْبَعِمِائَةٍ .

حدثَ عنه : الحَافِظُ أَبُو عَامِرِ العَبْدَرِيِّ ، مُحَمَّدُ بْنُ طَرخَانَ التُّرْكِيِّ ،

ويوسف ابن أيوب الهمذاني الزاهد ، وإسماعيل بن محمد التيمي صاحب «الترغيب والترهيب» ، وخلق .

قال السلفي : سألت أبا عامر العبدري عن الحميدي ، فقال : لا يرى مثله قط ، وعن مثله لا يسأل ، جمع بين الفقه والحديث والأدب ، ورأى علماء الأندلس ، وكان حافظاً .

توفي الحميدي في سابع عشر ذي الحجة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة عن بضع وستين سنة أو أكثر ، وصلى عليه أبو بكر الشاشي ، ودفن بمقبرة باب أبرز ، ثم إنهم نقلوه بعد ستين إلى مقبرة باب حرب (١) .

* * *

الجَيَّانِي (١)

الإمامُ الحافظُ المجرّدُ ، الحُجّةُ الناقدُ ، مُحدّثُ الأندلسِ أبو عليّ الحُسَيْنِ ابنُ محمد بن أحمد الغساني ، الأندلسي ، الجَيَّانِي ، صاحبُ كتاب «تقييد المُهْمَلِ» .

مولده في المحرم سنة سبع وعشرين وأربعمائة .

(١) ينظر «الأنساب» : ٢٣٣/٤ ، فهرست ابن خير : ٢٢٦ - ٢٢٧ ، و٤٠٠ ، وغيرها ، «الصلة» : ٥٦٠/٢ - ٥٦١ ، المنتظم : ٩٦/٩ ، «بغية الملتبس» : ١٢٣ - ١٢٤ ، «معجم الأدياء» : ١٨ / ٢٨٢ - ٢٨٦ ، «اللباب» : ٣٩٢/١ ، «الكامل في التاريخ» : ٢٥٤/١٠٠ ، «دول الإسلام» : ١٨/٢ ، «العبر» : ٣٢٣/٣ ، «تذكرة الحفاظ» : ١٢١٨/٤ - ١٢٢٢ ، «تمة المختصر» : ١٧/٢ ، «المنتفد من ذيل تاريخ بغداد» : ٣٤ - ٣٦ ، «الوافي بالوفيات» : ٣١٧/٤ - ٣١٨ ، «مرآة الجنان» : ١٤٩/٣ ، «البداية» : ١٢ / ١٥٢ ، «النجوم الزاهرة» : ١٥٦/٥ ، «مفتاح السعادة» : ١٤٠/٢ ، «نفع الطيب» : ١١٢/٢ - ١١٥ ، «كشف الظنون» : ٢٥٢ ، ٣٨٥ ، ٥٨١ ، «شذرات الذهب» : ٣٩٢/٣ ، «إيضاح المكنون» : ١٢٤/١ ، «الرسالة المستطرفة» : ١٧٣ .

حدث عن : حكّم بن مُحمد الجُدّامي ، وهو أعلى شيخ له ، وحاتم بن مُحمد الطرابُلسي ، وأبي عُمر بن عبد البرّ ، وأبي عبد الله مُحمد بن عتّاب ، والمحدث أبي عُمر بن الحَدّاء ، وأبي شاكِر عبد الواحد القَبْرِي ، وسِرّاج بن عبد الله القاضي ، وأبي الوليد سُليمان بن خَلْف الباجي ، وأبي العباس أحمد ابن عمر بن دِلْهَات ، وطائفةٍ سِوَاهُم .

ولم يرحل من « الأندلس » ، وكان من جَهَابِذَةِ الحُقَاط ، قوَى العزبية ، بارع اللّغة ، مقدّمًا في الآداب والشعر والنسب ، له تصانيف كثيرة في هذه الفنون ، نعتة بهذا ، وأكثر منه خلفُ بن عبد الملك الحافظ ، وقال : أخبرنا عنه غيرُ واحدٍ ، ووَصَفُوهُ بِالْجَلَالَةِ ، والحَفِظِ ، والتَّبَاهَةِ والتَّوَاضِعِ ، والصِّيَانَةِ .

قال أبو زيد السُّهَيْلي في « الرّوض الأنف » : حدثنا أبو بكر بن طاهر ، عن أبي علي العسّاني ، أن أبا عُمر بن عبد البرّ قال له : أمانةُ الله في عنقك ، متى عثرت على اسم من أسماء الصحابة لم أذكره إلا ألحقته في كتابي ، يعني « الاستيعاب » .

توفي الأستاذ الحافظ أبو علي في ليلة الجمعة ، ثاني عشر شعبان سنة ثمانٍ وتسعين وأربعمائة .

-
- (١) « الصلة » : ١٤٢/١ - ١٤٤ ، « بغية الملتمس » ، « وفيات الأعيان » : ١٨٠/٢ ، « العبر » : ٣٥١/٣ ، « تذكرة الحفظ » : ١٢٣٣٤ ، « الوافي بالوفيات » : (خ) ١٠٥/١١ ، « عيون التواريخ » : ١٣٥/١٣ - ١٣٦ ، « مرآة الجنان ش » : ٤٦/٣ ، ١٦١ ، « البداية والنهاية » : ١٦٥/١٢ ، « الديباج المذهب » : ٣٣٢/١ - ٣٣٣ ، « النجوم الزاهرة » : ١٩٢/٥ ، « كشف الظنون » : ٨٨ ، ٤٧٠ ، « شذرات الذهب » : ٤٠٨/٣ ، ٤٠٩ ، « فهرس الفهارس » : ٢٥٤/٢ ، « شجرة النور » : ١٢٨/١ ، « أزهار الرياض » : ١٤٩/٣ .

أقرانه

من الحقائق التي لا ينكرها عاقل أن للأقران دوراً مهماً في تكوين وتقويم شخصية القرين .

ولم يكن الباجي بدعاً من الناس ، فقد روت كتب السير كثيراً من أقرانه وأضرابه الذين عاصروه وتلقوا معه العلم ، والذين دارت بينه وبينهم محاورات ومناظرات شتى ، استفاد منها كثيراً ، كما أنه لا شك أن الطرف الآخر استفاد أكثر .

إن هذه الكوكبة التي رافقها الباجي لتعد بحق شموساً تضيء لنا ما استبهم على أبصارنا، أو استغلق على مفاهيمنا ، وإنا نذكر أقرانه على سبيل الإجمال لا الاستقصاء .



الإمام ابن حزم

نسبه ونشأته

على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان ابن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس ، الأموي ، وكنيته : أبو محمد وجده يزيد أول من أسلم من أجداده . وأصل أسرته : من فارس ، وجده خلف أول من دخل الأندلس من آبائه .

ولد ابن حزم بـ « قرطبة » من بلاد « الأندلس » يوم الأربعاء قبل طلوع الشمس سلخ شهر رمضان . سنة أربع وثمانين وثلاثمائة . فحفظ القرآن وتلقى العلوم على أكابر العلماء بـ « قرطبة » .

شيوخه :

أخذ الحديث : عن يحيى بن مسعود ، وأخذ الفقه الشافعي عن شيوخ

قرطبة ، وأخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي القرطبي ، وغيرهم من شيوخ الأندلس .

مذهبه ونبوغه :

نشأ - رحمه الله - شافعي المذهب . ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر وكان مفتتاً في علوم جملة ، فكان فقيهاً مفسراً ، محدثاً ، أصولياً متكلماً ، منطقياً ، طبيياً ، أدبياً ، شاعراً ، مؤرخاً عاملاً بعلمه ، زاهداً في الدنيا ، بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة ، وتدبير الملك .

وكان بعض علماء العصر قد حقروا من شأنه ونالوا منه . فحفزه ذلك إلى الانقطاع للعلم والتبحر فيه ودراسة المذاهب ، ثم خرج من ذلك شديد النقد للعلماء والأئمة ، وكان لسانه في نقدهم قوياً ذرياً ، حتى قيل : « إن لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقان » .

تلاميذه :

تلمذ له زمرة صغيرة من الطلبة الذين لم يخشوا فيه ملامة الفقهاء ، من بينهم المؤرخ محمد بن فتوح بن حميد ، أبو عبد الله الحميدى ، الأندلسى الميورقى . وهو الذى كان مختصاً بابن حزم ومذيع كتبه ، وهو الجمع بين الصحيحين .

وقد أنجب أولاداً عدة ، منهم العالم المصنف أبو رافع الفضل . وأبو أسامة يعقوب ، وأبو سليمان المصعب ، وقد أخذوا العلم عن والدهم ونشروه فى الآفاق .

مصنفاته :

روى ابنه رافع : أن مصنفات والده : بلغت الأربعمئة ، وأن صفحاتها بلغت الثمانين ألفاً . من أشهرها : فى الأصول : مسائل أصول الفقه ، والإحكام لأصول الأحكام ، والمحلى بالآثار فى شرح المجلى بالانتظار ،

جرى فيه على مذهب أهل الظاهر ، وألف في التفسير الناسخ والمنسوخ ،
 وفي المنطق : كتاب « التقريب في حدود المنطق » ، وفي الأخلاق كتاب
 « مداواة النفوس » في تهذيب الأخلاق ، والزهد في الرذائل (ط) وفي
 العقائد : كتاب الفصل في الملل والنحل ، وكتاب إظهار تبديل اليهود
 والنصارى للتوراة والإنجيل ، وفي الأدب : طوق الحمامة في الألفة والآلاف .
 وكل هذه المصنفات قد طبعت وهي بأسلوبها القوي ، وجودة ترتيبها
 وتدعيمها بالأدلة : تدل على رسوخ قدمه في هذه الفنون ، وعلى وصوله إلى
 الغاية القصوى من دقة البحث والتحليل لجميع النظريات ، التي تعرض لها
 من علم الكلام ، والأصول ، وعلى ساحة حرية فكره في البحث لدرجة لم
 يألّفها علماء عصره ، مما كان سبباً في نقدهم له ، وتحذير الأمراء والعامّة
 منه ، وكانت نتيجة ذلك إخراجه من « قرطبة » ، وظل بعيداً عنها إلى وفاته .
 وفاته :

توفي بقرية مَنَتَلِيَشْمَ من أعمال لَبَلَة من بلاد الأندلس . أواخر شعبان سنة
 ست وخمسين وأربعمائة (١) .

* * *

ابن الصباغ الشافعي

نسبه . نشأته :

عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد . وكنيته : أبو نصر ،

(١) ينظر : « جذوة المقتبس » : ٣٠٨ - ٣١١ ، « الصلة » : ٤١٥/٢ - ٤١٧ ، « بغية
 الملتبس » : ٤١٥ - ٤١٨ ، « معجم الأدباء » : ٢٣٥/١٢ ، « تذكرة الحفاظ » :
 ١١٤٦/٣ - ١١٥٥ ، « دول الإسلام » : ٢٦٨/١ ، « البداية والنهاية » : ٩١/١٢ -
 ٩٢ ، « النجوم الزاهرة » : ٧٥/٥ ، « سير أعلام النبلاء » : ١٨٤/١٨ ، « طبقات
 الأصوليين » : ٢٥٥/١ - ٢٥٧ .

وعرف : بابن الصباغ ؛ لأن أحد أجداده كان صباغاً ، ولد بـ « بغداد » سنة أربعمائة ونشأ بها .

مكانته :

كان ابن الصباغ بارعاً في الفقه والأصول ، ثقة حجة ، صالحاً ورعاً محققاً ، حتى فضله بعضهم على أبي إسحاق الشيرازي .

قال أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي : « لم أدرك فيمن رأيت من العلماء - على اختلاف مذاهبهم - من كملت له شرائط الاجتهاد المطلق إلا ثلاثة : أبا يعلى بن الفراء ، وأبا الفضل الهمداني الفرضي ، وأبا نصر بن الصباغ » ، ولا عجب فقد نشأ في بيت علم ، إذ كان أبوه وابن عمه وابن أخيه من العلماء الأجلاء .

شيوخه وتلامذته :

وسمع الحديث من أبي علي بن شاذان ، ومن أبي الحسين بن الفضل وتفقه على أبي الطيب الطبري وغيره .

وأخذ عنه ابن عرفة . وروى عنه الخطيب البغدادي في تاريخه ، وأبو بكر محمد بن عبد الباقي الأنصاري ، وأبو القاسم إسماعيل بن أحمد بن عمر السمرقندي وآخرون .

مؤلفاته وتدرسه :

ألّف كثيراً في فنون شتى . منها كتاب « الكامل في خلاف بين الحنفية والشافعية » ، و« العمدة في أصول الفقه » ، و« تذكرة العالم والطريق السالم » في الأصول أيضاً . وكفاية السائل ، والفتاوى .

وكان ابن الصباغ أول من درس بنظامية بغداد . فإن نظام الملك - وإن كان قد بناها للشيخ أبي إسحاق الشيرازي - إلا أن أبا إسحاق امتنع أولاً أن يدرس

فيها . فدرس فيه أبو نصر بن الصباغ مدة يسيرة ، ثم أعيد الرجاء على الشيخ أبي إسحاق فأجاب ودرس بها . وقد كف بصر ابن الصباغ في كبره .
وفاته :

توفى يوم الثلاثاء . ودفن يوم الأربعاء رابع عشر ، جمادى الأول سنة سبع وسبعين ، وأربعمئة في داره بالكرخ من ضواحي بغداد ، ثم نقل إلى مقبرة باب حرب (١) .



إمام الحرمين

نسبه ونشأته :

عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني الأصولي الأديب ، الفقيه ، الشافعي .

وحيويه - بفتح الحاء المهملة وتشديد الياء المثناة من تحتها مع ضمها وسكون الواو وفتح الياء الثانية ، بعدها هاء ، وجوين - بضم الجيم ، وفتح الواو وسكون الياء المثناة من تحتها - ناحية بـ « نيسابور » ، ويكنى بأبي المعالي ، ويلقب بضياء الدين ويعرف بإمام الحرمين ؛ لأنه سافر إلى « الحجاز » ، وجاور بـ « مكة » ، و« المدينة » أربع سنين يدرس العلم ، ويفتي ويجمع طرق المذهب .

(١) ينظر : « تهذيب الأسماء واللغات » : ٢/٢٩٩ ، « وفيات الأعيان » : ٣/٢١٧ - ٢١٨ ، « دول الإسلام » : ٨/٢ ، « تنمة المختصر » : ١/٥٧٥ ، « مرآة الجنان » : ٣/١٢٢ ، « طبقات السنكي » : ٥/١٢٢ - ١٣٤ ، « طبقات الأسنوي » : ٢/١٣٠ - ١٣١ ، « البداية » : ١٢٦/١٢ - ١٢٧ ، « النجوم الزاهرة » : ٥/١٩٩ ، « شذرات الذهب » : ٣/٣٥٥ ، « هدية العارفين » : ١/٥٧٣ ، « سير أعلام النبلاء » : ٤٦٤/١٨ .

ولد فى الثامن عشر من المحرم سنة تسع عشرة وأربعمائة .
 ونشأ - رحمه الله - فى بيت التقى والعلم ، كان والده عالماً تقياً . لا
 يأكل إلا من عمل يده الحلال . ويتحرز عن الشبهات ، فقد اشترى جارية
 من كسب يده أنجبت له إمام الحرمين ، فأوصاها ألا تدع أحد يرضعه غيرها ،
 وقد اتفق أنها كانت مشغولة عنه فى طعام تطبخه . فبكى وكانت عندها
 جارية مرضعة لجيرانها . فأرضعت الطفل مصة أو مصتين ، فدخل والده وهى
 ترضعه ، فأنكر ذلك . وقال هذه الجارية ليست ملكاً لنا وليس لها أن
 تتصرف فى لبنها إلا بإذن أصحابها ، وهم لم يأذنوا فى ذلك ولم يزل بالطفل
 حتى قاء ما فى بطنه من لبن تلك الجارية .

ويحكى أن إمام الحرمين تلجج مرة فى مجلس مناظرة ، فكلم فى ذلك ،
 فقال : ما أراها إلا آثار تلك المصة ، وهى حادثة تشبه ما فعله أبو بكر
 الصديق رضى الله عنه حين استقاء ما أكل من طعام اكتسبه غلام له كان
 يحترف الكهانة فى الجاهلية ، وكان هذا الطعام ديتاً اقتضاه الغلام .

شيوخه :

تفقه فى نشأته على والده الشيخ أبى محمد الجوينى . وسمع الحديث عليه
 كما تفقه على القاضى حسين . ومضى إلى الأستاذ أبى القاسم الإسكاف
 الإسفرايينى بمدرسة البيهقى ، فحصل عليه علم الأصول ، ثم سافر إلى
 «بغداد» وتفقه على شيوخها ، ثم وصل إلى «الحجاز» ، ومكث به أربع
 سنوات متنقلاً بين «مكة» ، و«المدينة» ، وروى الحديث عن علمائها .

ومن شيوخ صباه : أبو حسان محمد بن أحمد المزكى ، وأبو سعد عبد
 الرحمن بن حمدان الضرورى ، وأبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى
 المزكى ، وأبو سعد عبد الرحمن بن الحسن ، وأبو عبد الرحمن محمد بن
 عبد العزيز الثيلى ، وأجاز له أبو نعيم الحافظ .

تلاميذه :

تتلمذ له كثيرون . منهم : زاهر الشحامى ، وأبو عبد الله الفراوى وإسماعيل ابن أبى صالح المؤذن .

مؤلفاته :

له مؤلفات كثيرة منها : « النهاية فى الفقه » ، و« الشامل فى أصول الدين » ، و« البرهان فى أصول الفقه » ، و« الإرشاد فى أصول الدين » ، و« تلخيص الغريب » ، و« الإرشاد فى أصول الفقه » ، و« الورقات » فيه أيضاً . و« غياث الأمم » ، و« مغيث الخلق فى ترجيح مذهب الشافعى » ، و« مختصر النهاية » ، و« الرسالة النظامية » ، و« ديوان خطبة المشهور » .

نبوغه ومكانته :

اشتهر إمام الحرمين بالنجابة والذكاء ونبه ذكره ، وضربت به الأمثال . فكان أعلم أهل زمانه بالكلام والأصول والفقه وأكثرهم تحقيقاً وأقواهم حجة .

ولما عاد من « الحجاز » إلى « نيسابور » فى أوائل ولاية السلطان ألب أرسلان السلجوقى ، والوزير يومئذ نظام الملك - بنى له المدرسة النظامية بـ« نيسابور » وتولى الخطابة بها ، وكان يجلس للوعظ والمناظرة ويحضر دروسه الأكابر من الأئمة وبقي على تلك الحال ثلاثين سنة ، يتسنى ذروة زعامة العلماء غير مزاحم ولا مدافع سلم له المحراب والمنبر ، والخطابة والتدريس ، ومجلس التذكير يوم الجمعة .

مرضه ووفاته :

مرض فى آخر حياته . فحمل إلى قرية بشتفان من أعمال « نيسابور » ؛ لجودة هوائها ، فمات بها ليلة الأربعاء ، وقت العشاء الأخيرة فى الخامس والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة ، ثم نقل إلى

«نيسابور» في تلك الليلة ودفن بها يوم الخميس بداره ، ثم نقل بعد سنتين إلى مقبرة الحسين . ودفن بجانب أبيه - رحمهما الله - وصلى على جنازته يومئذ ولده أبو القاسم (١) .

* * *

فخر الإسلام البزدوى (٢)

• نسبه . مكانته العلمية :

على بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى بن عيسى بن مجاهد الفقيه ، الحنفى ، الأصولى ، يكنى : بأبى الحسن ، ويكنى أيضاً : بأبى العسر ، لعسر تأليفه ، يلقب بفخر الإسلام .

وبزده - بفتح الباء ، ثم زاي ساكنة ، وفتح الدال المهملة - وقد يقال : بزدوه - بالواو المفتوحة بعد الدال - والنسبة الأولى : يزدى ، وللثانية : بزدوى . وهى قلعة حصينة على بعد ستة فراسخ من نسف .

وقد تلقى العلم بـ « سمرقند » ، واشتهر بتبحره فى الفقه ، حتى عد من

(١) ينظر : « طبقات الأصوليين » : ٢٧٣/١ ، « سير أعلام النبلاء » : ٤٦٨/١٨ ، « طبقات العيادى » : ١١٢ ، « وفيات الأعيان » : ١٦٧/٣ - ١٧٠ ، « طبقات السبكى » : ١٦٥/٥ - ٣٢٢ ، « طبقات الأسنوى » : ٩/١ - ١٢ ، و« وفيات ابن قنفذ » : ٢٥٧ - ٢٥٨ ، « النجوم الزاهرة » : ١٢١/٥ .

(٢) ينظر : « طبقات الأصوليين » : ٢٧٦/٢ ، « سير أعلام النبلاء » : ٦٠٢/١٨ ، « تارح التراجم » : ٣٠ - ٣١ ، « مفتاح السعادة » : ١٨٤/٢ - ١٨٥ ، « طبقات الفقهاء » لطاش كبرى ٨٥ ، كتاب « أعلام الأخيار » رقم ٢٨٦ ، « الفوائد البهية » : ١٠٤ - ١٢٥ .

والبزدوى : بفتح الباء الموحدة وسكون الزاي وفتح الدال المهملة وفى آخرها الواو ، هذه النسبة إلى بزده (ويقال : بزدوة) وهى قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف وينسب إليها أيضاً : بزدى .

حفاظ المذهب الحنفى ، كما اشتهر بعلم الأصول ، وروى عنه صاحب أبو المعالى محمد بن نصر بن منصور ، والمدينى ، الخطيب .

مؤلفاته :

ألف كتاب « كنز الوصول إلى معرفة الأصول » ، و« المطلع عليه يدرك مقدار إحاطته بفن الأصول ، وله فى الفقه : « غناء الفقهاء » ، وشرح « الجامع الصغير والكبير » ، وله تفسير للقرآن يبلغ عدد أجزائه مائة وعشرين .

وقد كان لأصوله أهمية عظيمة ، دعت العلماء إلى الاعتناء بشرحه ، فشرحه عدة منهم : أهمها شرح : عبد العزيز البخارى المسمى بالكشف ، وشرح أكمل الدين ، المسمى بالتقرير .

وفاته :

مات سنة اثنين وثمانين وأربعمائة بكش ، وهى بلدة على بعد ثلاثة فراسخ من « جرجان » . ونقل بعد وفاته إلى « سمرقند » .

تصانيفه :

لقد خلّف الباجى خلف ظهره تراثاً إسلامياً عظيماً ينطق بمقدرته الفائقة وتبحره فى شتى العلوم ، وقد تنوعت تركته العلمية ما بين الفقه والحديث والكلام والتفسير والأصول واللغة .

لقد كان الباجى بحق موسوعة إسلامية نادرة أثرت المكتبة الإسلامية على شتى العصور بمختلف العلوم والمعارف الإسلامية واللغوية .

ومن أشهر هذه المصنفات :

- ١ - كتاب الحدود فى الأصول ، حققه الدكتور نزيه حماد .
- ٢ - كتاب « المعانى » شرح الموطأ .
- ٣ - كتاب « المنتقى » شرح الموطأ ، وهو انتخاب من شرحه على الموطأ .

- ٤ - كتاب « السراج » فى الخلاف .
- ٥ - تحقيق المذاهب ، وهو مطبوع بتحقيق أبى عبد الرحمن بن عقيل الظاهرى .
- ٦ - رسالة الراهب من أفرنسة - دمرها الله - إلى المقتدر بالله صاحب «سرقسطة» ، وجواب الفقيه القاضى الباجى على هذه الرسالة ، (وهى فى علم مقارنة الأديان) .
- ٧ - المنهاج فى ترتيب الحجاج ، وهو أصول فقه على الطريقة الجدلية - فقه مالك .
- ٨ - أحكام الفصول فى أحكام الأصول تحقيق الدكتور عبد المجيد تركى .
- ٩ - التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخارى فى الصحيح .
- ١٠ - الاستيفاء فى فروع الفقه المالكى .
- ١١ - الإيماء اختصره من المنتقى .
- ١٢ - اختلاف الموطآت .
- ١٣ - التسديد فى معرفة التوحيد .
- ١٤ - التبيين عن سبيل المهتدين .
- ١٥ - رفع الالتباس فى صحة التعبد .
- ١٦ - سنن الصالحين وسنن العائدين .
- ١٧ - شرح المدونة .
- ١٨ - فرق للفقهاء .
- ١٩ - مسألة اختلاف الزوجين فى الصداق .
- ٢٠ - الانتصار لأعراض الأذمة الأخيار .

- ٢١ - المقتبس في علم مالك بن أنس .
 ٢٢ - النصيحة لولده .
 ٢٣ - مختصر المختصر من المسائل المدونة .
 ٢٤ - الناسخ والمنسوخ .
 ٢٥ - تفسير القرآن العظيم ، ولم يتمه .
 ٢٦ - تهذيب الزاهر لابن الأنباري .
 ٢٧ - مسألة غسل الرجلين .
 ٢٨ - مسألة في مس الرأس .
 ٢٩ - مسألة في الجنائز .
 ٣٠ - الإشارة في أصول الفقه ، وهو موضع البحث .
 ٣١ - مناظرات بين الباجي وابن حزم ، حقق باعثناء الدكتور عبد المجيد تركي .

هذا ما تيسر لدينا من مؤلفات هذا العالم الفذ ، ولعل له مؤلفات أخرى لكنها لم تصل إلينا ، فلقد كان الرجل موسوعة علمية ضمت في دفتيها كل الفنون والمعارف .

شعره :

كان لصاحبنا - رحمه الله - نغمة شعرية عُثِرَ عليها في كتبه ، وهذه النغمة ، وإن كانت قليلة إلا أنها تنطق بموهبة فذة مفضورة في الشعر العربي ، وملكة مدربة على انتقاء الألفاظ والمعاني ، وعاطفة جياشة بشتى الأعراض ، كما تشى بتجاربه الكثيرة وحكمته وعمق رؤيته للناس والأشياء من حوله :

ونسوق بعضاً من شعره الذي عثرنا عليه :

قال رحمه الله فى الزهد « : [المتقارب]

إِذَا كُنْتَ تَعْلَمُ أَلَا مَحْسُودٌ
لِذِي الذَّنْبِ عَنْ هَوْلِ يَوْمِ الْحِسَابِ
فَأَغْصِ الْإِلَهَ بِمِقْدَارِ مَا
تُحِبُّ لِنَفْسِكَ سِوَاءِ الْعِقَابِ

وقال فى الزهد أيضاً : [المتقارب]

إِذَا كُنْتُ أَعْلَمُ عِلْمًا يَقِينًا
فَلِمَ لَا أَكُونُ ضَمِينًا بِهَا ؟
بِأَنَّ جَمِيعَ حَيَاتِي كَسَاعَةٌ
وَأُنْفِقُهَا فِي صَلَاحٍ وَطَاعَةٍ

ونظم أيضاً : [الكامل]

مَا طَالَ عَهْدِي بِالْأَيْدِي وَالْأَيْدِي
لَوْ كُنْتُ أَنْبَأْتُ الدِّيَارَ صَبَابَتِي
أَنْسَى مَعَاهِدَهَا أَسَى وَتَبَلَّدُ
رَقَّ الصَّفَا بِفَنَائِهَا وَالْجَلْمُدُ

وقال يرثى ابنه : [الطويل]

لَيْتَنِي غَيْبًا عَنْ نَاطِرِي وَتَبَوَّأَ
يَقْرُبُ بَعِينِي أَنْ أُرُورَ ثَرَاهُمَا
فُوَادِي لَقَدْ زَادَ التَّبَاعُدُ فِي الْقُرْبِ
وَأَلْصِقَ مَكْنُونِ التَّرَائِبِ بِالتُّرْبِ

وفاته :

بعد كفاح دائم مع العلم ومثابرة شاقة مع المعرفة ، ورحلات طويلة جابت طول البلاد وعرضها ، وبعد لقاءات ومناظرات بقمم الفكر الإسلامى ، ومحاورات ومناقشات بالعلماء فى شتى أصقاع الأرض وكتب ومصنفات خلَّفها لنا الباجى - أسلم الروح إلى بارئها وفاضت إلى ملهمها عزَّ وجلَّ .

تروى كتب التاريخ أنه خرج سفيراً نحو « المرية » يجمع كلمة رؤساء الأندلس لنصرة الإسلام والمسلمين .

واختلف المؤرخون فى سنة وفاته ، فذهب القاضى عياض وابن بشكوال وابن خلكان والسيوطى وغيرهم إلى أنه توفى سنة أربع وسبعين وأربعمائة من الهجرة .

وذهب ابن فرحون وغيره إلى أنه توفي سنة أربع وتسعين وأربعمائة من الهجرة .

ويبدو أن الرأي الأول هو الموافق للصواب ؛ إذ يروى الذهبى في « تذكرة الحفاظ » ، أن أبا علي بن سكرة تلميذ الباجي قال : مات أبو الوليد الباجي في « المرية » في تاسع عشر رجب سنة أربع وسبعين وأربعمائة من الهجرة .
رحم الله الباجي فيما أعطى للإسلام والمسلمين وأدخلنا وإياه جنة الفردوس بفضلته العظيم .

* * *

● وصف المخطوط ومنهجنا في التحقيق :

اعتمدنا في تحقيقنا لكتاب « الإشارة في أصول الفقه » ، للباجي على نسختين :

الأولى : المصورة بمعهد المخطوطات رقم (٤) أصول الفقه وهي مصورة عن نسخة مكتبة الأزهر العامرة تحت رقم (١٧٠) ٥٧٨٦ أصول ، وتقع في ٤٨ ورقة مسطرتها (١٩) سطراً بخط مغربي بها خروم ووقع في آخرها قوله : « كملت الإشارة » لأبي الوليد الباجي في أصول الفقه بحمد الله وحسن عونه ، وذلك في يوم السابع من رمضان المعظم عام اثنين وتسعين وسبعمائة على يد - الفقير إلى الله تعالى - الحسن بن مسعود الحاجي المتكاوي غفر الله له ولوالديه وللمسلمين آمين والصلاة والتسليم على سيدنا محمد وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين ، ورضى الله تعالى عن الصحابة أجمعين آمين آمين آمين .

الثانية : المحفوظة بدار الكتب المصرية تحت رقم (١٧٤٦) ، وهي نسخة غير واضحة إلا ما نذر ، وما استعنا بها في بعض ما غمض من النسخة الأولى . لذلك كانت الأولى هي الوحيد تقريباً في تحقيق الكتاب .

هذا ، وبعد ضبط النص بمطابقته بالأصل الذى معنا ، وما توفر لدينا من مراجع كتب أصول الفقه مراعين فى ذلك الإملاء الحديث والموافقة لقواعد الإعراب غافلين عن الإشارة إلى مثل هذه الأخطاء ، قمنا فى الكتاب بما يلى :

- ١ - عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها من الكتاب .
- ٢ - تخريج الأحاديث النبوية الشريفة .
- ٣ - قمنا بتراجم للأعلام الواردة فى النص .
- ٤ - الكلام على البلدان الواردة فى النص .
- ٥ - توثيق المسائل الأصولية من كتب الأصول المختلفة ليسهل على الباحث الرجوع إلى ما يشاء منها .
- ٦ - الكلام على بعض المسائل الأصولية .
- ٧ - الكلام على بعض المسائل الفقهية المشار إليها فى النص .
- ٨ - الكلام على الألفاظ الغريبة بالرجوع إلى كتب المعاجم اللغوية .
- ٩ - تعريف المصطلحات الفقهية فى الكتاب .
- ١٠ - تعريف المصطلحات الأصولية فى الكتاب مع توثيقها .
- ١١ - قمنا بضبط ما يحتاج إلى ضبط فى النص مع الضبط الكامل للآيات والأحاديث .
- ١٢ - وضع مقدمة تاريخية عن عصر المؤلف ومقدمة فى علم الأصول نتحدث فيها عن أصول الفقه وماهيته وواضعه وحكمه وما سيطالعك به الكتاب .
- ١٣ - وضع فهرس عامة للكتاب .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لن ندره سبله ، وأرشدنا لمتابعة رسوله ، وأوضح لنا ما افترضه من عبادته وطاعته ، ويسر لنا الدلائل على شرعيته ، وأجلى ذلك واضحا في كتابه العزيز الذي : ﴿ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ . وقرن طاعته - سبحانه وتعالى - بطاعة رسوله الكريم ، فقال : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ ، ونهى عن مخالفة الرسول ، أو جماعة المسلمين ، فقال : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ ، وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ .

الحمد لله الذي جعلنا مؤمنين بالفرقان ، متبعين آثار من مضى بإحسان وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة من أخلص لله الطاعة ، وأفرده بالعبادة .

وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد ، وإمام المرسلين ، وخاتم النبيين ، وعلى آله وأصحابه أجمعين .

أما بعد ، فإن الله تبارك وتعالى ، لما أراد أن يمتحن عباده ، وأن يبتليهم ، فرق طرق العلم ، فجعل منها ظاهرا جليا وباطنا خفيا ، ليرفع الذين أوتوا العلم ، كما قال عز وجل : ﴿ يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ [المجادلة : ١١] .

والدليل على أن ذلك كذلك ، هو أن الدلائل ^(١) لو كانت كلها جلية

(١) جمع دليل ، يطلق في اللغة على أمرين : أحدهما : المرشد للمطلوب على معنى أنه فاعل الدلالة ، ومظهرها ، فيكون معنى الدليل الدال « فعيل » بمعنى =

= الفاعل ، كعليم وقدير مأخوذ من دليل القوم ؛ لأنه يرشدهم إلى مقصودهم .

قال القاضي : والدالّ : ناصب الدلالة ومخترعها ، وهو الله سبحانه ، ومن عدها ذاك الدلالة ، وعند الباين الدال ذاك الدلالة ، واستبعد ، إذ الحاكى ، والمدرس لا يسمّى دالاً ، وهو ذاك الدلالة ، فالأولى أن يقال : الدالّ ذاك الدلالة على وجه التمسك بها ، ويسمى الله تعالى دليلاً بالإضافة .

وأنكره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في كتاب « الحدود » ، قال : ولا حجة في قولهم لله تعالى : يا دليل المنحيرين ، لأن ذلك ليس من قول النبي ﷺ ولا أحد من الصحابة ، وإنما هو من قول أصحاب العكاكيز .

وحكى غيره في جواز إطلاق الدليل على الله وجهين ، مفرعين على أن الخلاف في أن أسماء الله ، هل تثبت قياساً أم لا ؟ لكن صح عن الإمام أحمد أنه علم رجلاً أن يدعو ، فيقول : يا دليل الحيارى دلني على طريق الصادقين .

الثاني : ما به الإرشاد أي : العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل ، ومنه قولهم : العالم دليل الصانع ، ثم اختلفوا ، فقيل : حقيقة الدليل : الدال ، وقيل : بل العلامة الدالة على المدلول ، بناء على استعمال المعنيين في اللغة .

وقال صاحب « الميزان » من الحنفية : الأصح : أنه في اللغة اسم للدال حقيقة ، وصار في العرف اسماً للاستعمال ، فيكون حقيقة عرفية .

وفي الاصطلاح : الموصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب .

قال إمام الحرمين : ويسمى دلالة ومستدلاً به ، وحجة ، وسلطاناً ، وبرهاناً ، وبياناً ، وكذلك قال القاضي أبو زيد الدبوسي في « تقويم الأدلة » قال : وسواء أوجب علم اليقين ، أو دونه . انتهى .

وقال القاضي أبو الطيب : يسمى الدليل حجة وبرهاناً ، وقيل : بل هما اسم لما دل عليه صحة الدعوى .

وقال الروياني في « البحر » : في الفرق بين الدليل والحجة وجهان :

أحدهما : أن الدليل ما دل على مطلوبك ، والحجة ما منع من ذلك .

والثاني : الدليل ما دل على صوابك ، والحجة ما دفع عنك قول مخالفك أ . هـ . =

ظاهرة لم يقع لتنازع ، وارتفع الخلاف ، ولم يحتج إلى تدبر ولا اعتمال ولا تفكر ، ولبطل الابتلاء ، ولم يحضر الامتحان ، ولا كان للشبهة مدخل ولا

= وخص المتكلمون اسم الدليل بالمقطوع به من السمعى والعقلى ، وأما الذى لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمانة ، وحكاه فى « التلخيص » عن معظم المحققين .

وزعم الأمدى أنه اصطلاح الأصوليين أيضاً ، وليس كذلك ، بل المصنفون فى أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك . وصرح به جماعة من أصحابنا ، كالشيخ أبى حامد ، والقاضى أبى الطيب ، والشيخ أبى إسحاق ، وأبى الصبّاح وحكاه عن أصحابنا ، وسليم الرازى ، وأبى الوليد الباجى المصنف ، والقاضى أبى يعلى ، وأبى عقيل والزأغونى من الحنابلة ، وحكاه فى « التلخيص » ، عن جمهور الفقهاء ، وحكاه القاضى أبو الطيب عن أهل اللغة ، وحكى القول الأول عن بعض المتكلمين .

وينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام : سمعى وعقلى ووضعى .

فالسّمعى : هو اللفظى المسموع ، وفى عرف الفقهاء : هو الدليل الشرعى ، أعنى الكتاب والسنة والإجماع والاستدلال .

وأما عرف المتكلمين ، فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعى ، فلا يريدون به غير الكتاب والسنة والإجماع ، قاله « الأمدى » فى « الأبكار » .

الثانى : العقلى : وهو ما دلّ على المطلوب بنفسه ، من غير احتياج إلى وضع ، كدلالة الحدوث على المحدث ، والإحكام على العالم .

الثالث : الوضعى ، وهو : ما دلّ بقضية استناده ، ومنه العبارات الدالة على المعانى فى اللغات : قال : وأحق به المحققون المعجزات الدالة على صدق الأنبياء ، وتبعه ابن القشيري ، وقال : ما دلّ عقلاً لا يتبدل ، وما دلّ وضعاً يجوز أن يتبدل ، لكن الإمام فى « الإرشاد » اختار أن دلالتها عقلية ، وهو قول الأستاذ أبى إسحاق ، وقال الأمدى فى « الأبكار » : الذى ذهب إليه شيخنا والقاضى والمحققون : أن دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية .

ينظر الصحاح ١٦٩٨/٢ ، لسان العرب : ١٤١٤/٢ ، و « البحر المحيط » : ٣٤/١ ، المحصول : ١٠٦/١/١ ، الإحكام للأمدى : ١٤٥/١ ، « تقريب الوصول » لابن جزى (٤٩) ، تيسير التحرير : ٣٣/١ ، « كشاف اصطلاحات الفنون » ٢٩٢:٢ ، « قواطع الأدلة » : ص ٨ .

وَقَعَ شَكٌّ وَلَا حَسْبَانٌ وَلَا ظَنٌّ ، وَلَا وَجْدٌ ذُهُولٌ ؛ لِأَنَّ الْعِلْمَ كَانَ يَكُونُ طَبْعًا ، وَهَذَا قِيَاسٌ ، فَبَطُلَ أَنْ تَكُونَ الْعُلُومُ كُلُّهَا جَلِيَّةً ، وَلَوْ كَانَتْ كُلُّهَا خَفِيَّةً لَمْ يَتَوَصَّلْ إِلَى مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا ؛ إِذَا الْخَفِيُّ لَا يَعْلَمُ بِنَفْسِهِ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ عُلِمَ بِنَفْسِهِ لَكَانَ جَلِيًّا ، وَهَذَا فَاسِدٌ ، أَيْضًا ، فَبَطُلَ أَنْ تَكُونَ كُلُّهَا خَفِيَّةً ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران : ٧] .

وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء : ٨٣] .

وَإِذَا بَطُلَ أَنْ يَكُونَ الْعِلْمُ كُلُّهُ جَلِيًّا ، وَبَطُلَ أَنْ يَكُونَ كُلُّهُ خَفِيًّا ، ثَبِتَ أَنْ مِنْهُ جَلِيًّا وَمِنْهُ خَفِيًّا ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ .



بَابُ الْكَلَامِ فِي وُجُوبِ النَّظَرِ (١)

وَجُوبُ النَّظَرِ وَالْإِسْتِدْلَالُ هُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ

(١) النَّظَرُ لُغَةٌ الْإِنْتِظَارُ ، وَتَقْلِيبُ الْحَدِيقَةِ نَحْوَ الْمَرْثَى ، وَالرَّحْمَةُ ، وَالتَّأَمُّلُ ، وَيَتَمَيَّزُ بِالْمُعَدَّى مِنْ حُرُوفِ الْجَرِّ .

وَفِي الْإِصْطِلَاحِ : الْفِكْرُ الْمُوَدَّى إِلَى عِلْمٍ أَوْ ظَنٍّ .

قَالَ إِمَامُ الْحَرَمِيِّنَ فِي « الشَّامِلِ » : الْفِكْرُ هُوَ انْتِقَالُ النَّفْسِ مِنَ الْمَعْنَى انْتِقَالًا بِالْقَصْدِ ، وَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ بِطَلْبِ عِلْمٍ أَوْ ظَنٍّ ، فَيَسْمَى نَظْرًا ، وَقَدْ لَا يَكُونُ ، كَأَكْثَرِ حَدِيثِ النَّفْسِ ، فَلَا يَسْمَى نَظْرًا ، بَلْ تَخْيُّلًا وَفِكْرًا ، وَالْفِكْرُ أَعَمُّ مِنَ النَّظَرِ . فَالْحَاصِلُ أَنَّ قَصْدَ النَّاطِرِ الْإِنْتِقَالَ مِنْ أَجْزَاءِ الْحَدِّ .

وَقَالَ فِي « الْبِرْهَانِ » : حَقِيقَةُ النَّظَرِ تَرَدَّدُ فِي أَنْحَاءِ الضَّرُورِيَّاتِ وَمَرَاتِبِهَا ، وَقَالَ فِيمَا بَعْدَ : عِنْدَنَا مَبَاحِثُهُ فِي أَنْحَاءِ الضَّرُورِيَّاتِ ، وَمَرَاتِبِهَا وَأَسَالِيِبِهَا ، وَقَدْ اعْتَرَفَ فِيمَا بَعْدَ أَنَّ الضَّرُورِيَّاتِ تَقْسَمُ إِلَى هَاجِمٍ عَلَيْهِ ، وَيَسْمَى ضَرُورِيًّا ، وَإِلَى مَا يَحْتَاجُ إِلَى فِكْرٍ ، فَسَمِيَ نَظْرِيًّا .

= قيل : وهذا نقض لقوله : إن كلها ضرورية ، وأما حصر النظر في الضروريات ، فلا يستقيم ، فإنه قد يكون في غير الضروريات ضرورة ، ثم هو منقوض بالشك ، وقال القاضى أبو بكر : النظر هو الفكر الذى يطلب به من قام به علماً أو ظناً ، وهو مطرد فى القاطع والظنى واحترز بقول : « به » من بقية الصفات ، فإنه لا يطلب بها بل عندها ، فيكون شرطاً للطلب ، كذا حكاه عنه الأمدى ، واستحسنه .

وأجاب عما اعترض به عليه ، ثم اختار خلافه ، وليس لشيء واحد حدان مختلفان . وقال الأستاذ أبو منصور : هو الفكر فى الشيء المنظور فيه طلباً ، لمعرفة حقيقة ذاته ، أو صفة من صفاته ، وقد يقضى إلى الصواب إذا رتب على وجهه ، وقد يكون خطأ إذا خولف ترتيبه .

وقال الغزالي فى « الاقتصاد » : إذا أردت إدراك العلم المطلوب ، فعليك وظيفتان : إحداهما : إحضار الأصلين أى : المقدمتين فى ذهنك ، وهذا يسمى فكراً ، والآخر : يسورك إلى التفطن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين ، وهذا يسمى طلباً ، قال : فلذلك من جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى جد النظر بأنه الفكر ، ومن جرد التفاته إلى الثانية قال : إنه طلب علم ، أو غلبة الظن .

قال : ومن التفت إلى الأمرين جميعاً قال : إنه الفكر الذى يطلب به من قام به علم ، أو غلبة ظن ، قالوا : ولا يستعمل إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة فى القلب ، ولذلك ورد : (تفكروا فى آلاء الله ، ولا تفكروا فى الله) .

وقال بعض الأذكياء : الفكر مقلوب الفك ، غير أن الفكر لا يستعمل إلا فى

المعانى .

وقال القاضى أبو يعلى فى كتابه « المعتمد الكبير » : النظر والاستدلال معنى غير الفكر والروية ، بل يوجد عقبه ، خلافاً للمعتزلة فى قولهم : إنهما بمعنى واحد ، ولنا أن الإنسان يفكر أولاً فى الجسم ، هل هو قديم أو حادث ؟ وما دام مفكراً ، فهو شاك ، ثم ينظر بعد ذلك فى الدليل ، وحينئذ يلزم أن يكون النظر والفكر متغايرين .

قال الرويانى فى « البحر » : والفرق بين الجدال والنظر وجهان : أحدهما : أن النظر : طلب الصواب ، والجدال : نصرة القول . والثانى : النظر : الفكر بالقلب والعقل ، والجدال : الاحتجاج باللسان .

ينظر « البحر المحيط » : ٤٢/١ .

تعالى (١) - لأنه قد يستدلّ في المسائل بأدلة متعددة ، وتقدّم أن في

= وينظر التعريفات للجزجاني ، و« اللمع » : ص (٣) ، « شرح التنقيح » ص (٤٢٩) ، « نشر البنود » : ٥٩/١ ، و« العدة » لأبي يعلى : ١٨٣/١ ، « إرشاد الفحول » ص (٥) .

(١) النظر في « المسائل العقلية » المتعلقة بالباري وصفاته ، فمذاهب كافة أهل العلم وجوب النظر ، كما جزم به الأستاذ أبو منصور .
والشيخ أبو حامد الإسفرائيني في « تعليقه » ، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في « شرح الترتيب » ، عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف .
وقال أبو الحسين بن القطان في كتابه : لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد . وقال بعضهم : لو خشى المكلف أن يموت لم يجز التقليد . وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين ، وطائفة من الفقهاء وقالوا : لا يجوز للعامي التقليد فيها ، ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل ، وقالوا : العقائد الأصولية عقلية ، والناس مشتركون في العقل . وقال : وأكثر الفقهاء على خلاف هذا ، وقالوا : لا يجوز أن يكلف العوام لاعتقاد الأصول بدلائلها ؛ لما في ذلك من المشقة ، ومثله ما نقله صاحب « العنوان » عن الفقهاء من جواز التقليد فيها ، تأسياً بالسلف ؛ إذ لم يأمر النبي - عليه الصلاة والسلام - أجلاف العرب بالنظر ، ونازعه ابن دُقيق العيد في هذا الاستدلال ، بأنه إذا أريد بالنظر المصطلح ، من ترتيب المقدمات ، فلا يعتبر اتفاقاً ، وإن أراد أنه لم يحصل لهم النظر في نفس الأمر ، من غير هذا الترتيب والاصطلاح ممنوع ، وكيف وقد شاهدوا المعجزة ، وأحوال الرسول ، والقرائن التي شاهدوها أفادتهم القطع .
وأما الشرعية المتعلقة بالفروع والمذاهب ، فيه ثلاث فرق : فرقة أوجبت التقليد ، وفرقة حرّمته ، وفرقة توسطت .

الأول : فذهب بعض المعتزلة إلى تحريم التقليد مطلقاً ، كالتقليد في الأصول ، ووافقهم ابن حزم ، وكاد يدعى الإجماع على النهي عن التقليد ، قال : ونقل عن مالك أنه قال : (أنا بشر أخطئ وأصيب ، فانظروا في رأيي ، فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وما لم يوافق فأتروكه) ، وقال عند موته ، وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأى سوطاً ، على أنه لا صبر لي على السياط قال : فهذا مالك ينهى عن تقليد ، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة ، وقد ذكر الشافعي عن النبي ﷺ حديثاً ، فقال بعض جلسائه : يا أبا عبد الله : أتأخذ به ؟ فقال له : أرايت على زئاراً ؟ أرايتني =

= خارجًا من كنيصة ؟ حتى تقول لى فى حديث النبى ﷺ : أتأخذ بهذا ؟ ولم يزل رحمه الله فى كتبه ينهى عن تقليده ، وتقليد غيره ، هكذا رواه المزنى فى أول «مختصره» عنه .

وهذا الذى قاله ممنوع ، وإنما نهوا المجتهد خاصة عن تقليدهم ، دون من لم يبلغ هذه الرتبة ، قال القرافى : مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد ، وإبطال التقليد لقوله : ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن : ١٦] ، واستثنى مالك أربع عشرة صورة للضرورة :

الأولى : قال ابن القصار : قال مالك : يجب على العوام تقليد المجتهدين فى الأحكام .

الثانية : قال ابن القصار : يقلد القائف العدل عند مالك ، وروى لا بد من اثنين .
الثالثة : قال : يجوز عنده تقليد التاجر فى قيم المتلفات ، إلا أن تتعلق القيمة بحد من حدود الله تعالى ، فلا بد من اثنين لدراية التاجر بالقيم ، وروى عنه أنه لا بد من اثنين فى كل موضع .

الرابعة : قال : ويجوز عنده تقليد القاسم بين اثنين - وابن القاسم - لا يقبل قول القاسم ؛ لأنه شاهد على فعل نفسه .

الخامسة : قال : ويجوز تقليد المقوم لأروش الجنائيات .

السادسة : قال : يجوز تقليد الخارص الواحد ، فيما يخرصه عند مالك - رحمه الله تعالى .

السابعة : قال : يقلد عنده الراوى فيما يرويه .

الثامنة : قال : يقلد عنده الطبيب فيما يدعيه .

التاسعة : قال : يقلد الملاح فى القبلة إذا خفيت أدلتها ، وكان عدلاً ، ورباً فى السير فى البحر ، وكذلك كل من كانت صناعته فى الصحراء وهو عدل .

العاشرة : قال : ولا يجوز عنده أن يقلد عاميًا فى رؤية الهلال ، لضبط التاريخ دون العبادة .

الحادية عشرة : قال : يقلد القصاب فى الزكاة ذكرًا كان أو أنثى ، مسلمًا أو كتابيًا . =

الدلائل خفيًا وجليًا ، فلا بد من النظر ؛ لأن في تركه امتناعًا من الوصول إلى معرفة الخفي منها ، وذلك غير جائز ، فدل على وجوبه ، وقد دل الله - تعالى - على وجوب النظر والاستدلال ، والتفكير والاعتبار في آيات كثيرة من كتابه .

فقال عزَّ وجلَّ : ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [الغاشية :

[١٧] .

وقال عزَّ وجلَّ : ﴿ أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ﴾

[الرعد : ٤١] .

وقال تبارك وتعالى : ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ

الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾ [يوسف : ١٠٩] .

= الثانية عشرة : قال : ويجوز عنده تقليد الصبي ، والأثني ، والكافر الواحد في الهدية ، والاستئذان .

الثالثة عشرة : قال : يقلد محارب لبلاد العامرة التي تتكرر فيها الصلاة ، ويعلم أن إمام المسلمين بناها ونصيها ، واجتمع أهل البلد على بنائها .

الرابعة عشرة : قال : يقلد العامي في ترجمته الفتوى باللسان العربي أو العجمي ، وفي قراتها أيضًا ، ولا يجوز لعالم ولا جاهل التقليد في زوال الشمس ؛ لأنه مشاهد .

والثاني : يجب مطلقًا ، ويحرم النظر ، ونسب إلى بعض الحشوية .

والثالث : وهو الحق ، وعليه الأئمة الأربعة وغيرهم يجب على العامي ، ويحرم على

المجتهد ، وقول الشافعي وغيره : « لا يحل تقليد أحد » مرادهم على المجتهد ، قال عبدُ الله بنُ أحمدَ : سألتُ أبي ، الرجل يكون عنده الكتب المصنفة ، فيها قول الرسول ، واختلاف الصحابة والتابعين ، وليس له بصيرة بالحديث الضعيف المتروك ،

ولا الإسناد القوي من الضعيف ، هل يجوز أن يعمل بما شاء ويفتي به ؟

قال : لا يعمل حتى يسأل أهل العلم عما يؤخذ به منها . قال القاضي أبو يعلى :

ظاهر هذا أن فرضه التقليد والسؤال إذا لم يكن له معرفة بالكتاب والسنة . انتهى .

وأما تحريمه على المجتهد ، فلقوله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ

وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء : ٥٩] يعنى كتاب الله ، وسنة رسوله بالاستنباط .

وقال عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ ﴾ [سبأ : ٤٦] .

وقال عَزَّ وَجَلَّ وَجَلَّ محتجاً على مَنْ أنكر البعث (١) والإعادة (٢) : ﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس : ٧٨ ، ٧٩] إلى قوله : ﴿ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ [يس : ٨١] .

ومثل ذلك في آيات كثيرة ، وفي هذا وجوب النظر وصحته ، وبالله التوفيق .



بَابُ الْكَلَامِ فِي إِبْطَالِ التَّقْلِيدِ (٣) مِنَ الْعَالَمِ لِلْعَالِمِ

(١) هو إحياء الله الموتى ، وإخراجهم من قبورهم بعد جمع الأحزاب الأصلية ، وأول من تشق الأرض عنه نبينا محمد ﷺ فهو أول من يبعث ، وأول وارد المحشر ، وأول من يدخل الجنة ويعدده نوح - عليه السلام - والأول بعد الأنبياء أبو بكر - رضى الله عنه - وهو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع مع كونه من الممكنات ، فهو حق ومنكرة كافر ، قال تعالى : ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ ﴾ وقال : ﴿ زَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا ، قُلْ : بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ ، وقال : ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾ ، والبعث والنشر بمعنى واحد .

(٢) والذي أنكر البعث أبى بن خلف الجمحي خاصم النبي ﷺ في إنكار البعث ، وأتاه بعضهم قد بلى ففتته بيده ، فقال : أترى يحيى الله هذا بعد ما رم ؟ . فقال النبي ﷺ : « نعم ، ويعثك ويدخلك النار » .

(٣) مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها ، ومنه ، قلدت الهدى ، فكان الحكم في تلك الحادثة قد جعل كالقلادة في عنق من قلد فيه .

واختلفوا في حقيقته ، هل هو قبول قول القائل ، وأنت لا تعلم من أين قال ؟ ، أى : من كتاب أو سنة أو قياس ، أو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله ؟ . =

ومذهب مالك^(١) - رحمه الله - إبطال التقليد من العالم للعالم .
وهو قول جماعة من الفقهاء ، وأجازه بعضهم ، والدليل على منعه أنه
إذا ثبت النظر ، ووجب الرجوع إلى الاستدلالات ففيه فساد من لا يعلم حقيقة
قوله ، ووجب الرجوع إلى الأصول ، وما أودع فيه من المعاني التي تدل على
الفروع ، وهي الكتاب والسنة والإجماع .

قال الله عز وجل : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾
[النساء: ٥٩] .

يريد إلى كتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، فلم يرددهم عند التنازع إلى غير ذلك ،
فيدل على إبطال التقليد من غير حجة .

كما قال الله تعالى حكاية عن قوم على طريق الدّم لهم والإنكار عليهم :
﴿ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ، قُلْ أَوْلَوْا جِئْتِكُمْ
بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ﴾ [الزخرف : ٢٣] .

= وجزم القفال في « شرح التلخيص » بالأول ، والشيخ أبو حامد في « تعليقه » ،
والأستاذ أبو منصور بالثاني ، وعليه ابن الحاجب وغيره ، ينظر « لسان العرب » :
٣٧١٨/٥ ، « تيسير التحرير » : ٢٤١/٤ ، « والمتحول » ص ٤٧٢ ، « البرهان » لإمام
الحرمين : ١٣٥٧/٢ ، و« المنتهى » لابن الحاجب ص ١٦٣ .

(١) مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث الأصبحي ، أبو عبد
الله المدني ، أحد أعلام الإسلام ، وإمام دار الهجرة ، روى عن كثير .
قال الشافعي : مالك حجة الله - تعالى - على خلقه .

قال ابن مهدي : ما رأيت أحداً أتمّ عقلاً ، ولا أشد تقوى من مالك ، له نحو ألف
حديث .

قال البخاري : أصح الأسانيد مالك عن نافع ، عن ابن عمر . توفي سنة ١٧٩ هـ ،
ودفن بـ « البقيع » ، ينظر : « الحلية » : ٣١٦/٦ - ٣٥٥ ، « المعارف » : ٤٩٨ -
٤٩٩ . « الخلاصة » : ٦٧٩٦/٣/٣ ، و« البداية والنهاية » : ١٧٤/١٠ - ١٧٥ .

وقال عز وجل : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا ﴿إلى قوله :
﴿وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة : ١٧٠] .

فألزم الله تعالى اتباع الحجة ، وعدم التقليد بغير حجة فدل على صحة ما قلنا ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِيْمَا يَجُوزُ فِيهِ التَّقْلِيدُ

فمما يجوز عند مالك في مثله التقليد للعامي (١) ما ليس للعالم فيه طريق

(١) العامي الصرف : والجمهور على أنه يجوز له الاستفتاء ، ويجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها ، ولا ينفعه ما عنده من العلوم لا تؤدي إلى اجتهاد ، وحكى ابن عبد البر فيه الإجماع ، ولم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها ، وأنهم المرادون بقوله : ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ قال : وأجمعوا على أن الأعمى لا بد له من تقليد غيره في القبلة ، نقل لك من لا علم له ولا بغيره بمعنى ما يدين به .

ومنع منه بعض معتزلة بغداد ، كالتقليد في الأصول ، وقالوا : يجب عليه الوقوف على طريق الحكم وعلته ، ولا يرجع إلى العالم ، إلا لتبنيها على أصولها ، ونقله القاضي عبد الوهاب ، عن الجعفر بن مبشر ، وابن حرب منهم عن الجبائي : يجوز في المسائل الاجتهادية دون ما طريقه القطع ، فإنه يصير مثل العقليات ونحوه .

وقال الأستاذ : يجب عليه تحصيل علم كل مسألة في الفقه يدركها القطع ، ويجوز له التقليد في ظنياته إلى القطعيات الفروع بالأصول .

وحكى ابن برهان الخلاف على وجه آخر ، فقال : من صار له التقليد ، لم يجب عليه السؤال عن الدليل ، ونقل عن أبي علي الجبائي أنه قال : يجب عليه أن يعلم كل مسألة بدليلها ، وصار بعض الناس إلى أن المسائل الظاهرة يجب عليه معرفتها دون الخفية .

قال الزركشي : وإذا قلنا بأن وظيفة العامي التقليد وجاء الخلاف أنه هل هو تقليد حقيقة ؟ فالقاضي يمنعه ويقول إنما مستدل ؛ لأن الله تعالى أوجب عليه اتباع العالم ، وهو خلاف يرجع إلى العبارة ؛ لأن القائل بالتقليد لم ير إلا هذا ، ولكن لسان حملة =

إلا نَدَرَ أن يكون من أهله ، ويجوز عند مالك أن يقلد القائف (١) في إلحاق الولد بمن يلحقه ، إذا كان القائف عدلاً في دينه بصيراً بالقيافة ؛ لأنه علم قد خصهم الله عزَّ وجلَّ به .

والدليل على ذلك ما روى عن النبي ﷺ في قصة مُجَزَّز المدلجي ، وقوله ﷺ لما رأى أقدام زيد (٢) وأسامه (٣) إِنَّ بَعْضَ هَذِهِ الْأَقْدَامِ مِنْ بَعْضِ قَسْرٍ

= الشريعة جرى على صحة إطلاق التقليد للعامي ، والنهي عن إطلاق الاجتهاد عليه .
ينظر « البحر المحيط » : ٢٨٣/٦ ، ٢٨٤ .

(١) القيافة : هي طريقة يعرف بها شبه الولد بالوالد بالأثار الخفية ، والقائف : هو الذي يعرف الشبه ، ويميز الأثر ، سُمِّيَ بذلك ؛ لأنه يقفو الأشياء ، أى : يتبعها ، فكأنه مقلوب من القافي .

قال الأصمعي : هو الذي يقفو الأثر ويقتافه قفوًا وقيافة ، والجمع : القافة .
وهي معتبرة في إلحاق الأنساب ، وكان « مُجَزَّز » قائفًا ، و« مُجَزَّز » ، يضم الميم وكسر الزاي الثقيلة ، وحكى فتحها وبعدها زاي أخرى ، هذا هو المشهور ، ومنهم من قال بسكون الحاء المهملة ، وكسر الراء ثم زاي وهو ابن الأعور بن جعدة المدلجي نسبة إلى مدلج بن مرة بن عبد مناف بن كنانة ، وكانت القيافة فيهم وفي بني أسد ، والعرب تعرّف لهم بذلك . ينظر : « فتح الباري » : ٥٧/١٢ ، ٥٨ ، « نيل الأوطار » : ١٨٠/٦ ، « فتح العلام » ص ٦٨١ ، ٦٨٢ .

(٢) زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي اليماني ، حب رسول الله ﷺ ومولاه ، كان ممن بادر فأسلم من أول يوم ، وشهد بدرًا ، وقُتِلَ بمؤتة أميرًا سنة ثمان .
قالت عائشة : لو كان حيًا لاستخلفه رسول الله ﷺ خلاصة « تهذيب الكمال » : ٣٥٠/١ .

(٣) أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي أبو محمد وأبو زيد الأمير ، حب رسول الله ﷺ وابن جبه وابن حاضته أم أيمن ، له مائة وثمانية وعشرون حديثًا ، اتفقا على خمسة عشر ، وانفرد كل منهما بحديثين . وروى عنه ابن عباس وإبراهيم بن سعد بن أبي وقاص وعروة وأبو وائل وكثيرون . أمره النبي ﷺ على جيش فيهم أبو بكر وعمر ، وشهد « مؤتة » قالت عائشة : من كان يحب الله ورسوله فليحب أسامة ، توفي بهوادى القرى ، وقيل : بـ « المدينة » سنة أربع وخمسين على خمس وسبعين سنة .

بذلك النبي ﷺ وذكره لعائشة (١) - (٢) رضى الله عنها - والنبي ﷺ لا يسر إلا بالحق . وقد روى ابنُ نافع (٣) عن مالك أنه لا يقبل إلا من قائلين ذكْرَيْن ، ويجوز تقليد النَّاصر في تقويم المتلفات ، ويكفى في ذلك واحد إلا أن تتعلّق القيمة بحدٍّ ، فلا بدّ من اثنين لمعرفة ذلك وطول دربتهم له .

قال القاضي : وقد وجدت في موضع أنه لا يجوز في كل تقويم إلا اثنان

= انظر : « خلاصة تهذيب الكمال » : ٦٦/١ .

(١) عائشة بنت أبي بكر الصديق - رضى الله عنهما - التيمية ، أم عبد الله الفقيهة ، أم المؤمنين الربانية ، حبيبة النبي ﷺ لها ٢٢١٠ أحاديث ، روى عنها كثير من الصحابة .

قال عليه السلام : « فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام » ، كانت عالمة بالشعر ، وكانت صوامة ، توفيت سنة ٥٧ هـ ، ودفنت بـ « البقيع » .
« الإصابة » : ١٦/٨ - ٢١ ، « الخلاصة » : ٣٨٧/٣ (١٠٦) ، و « أسد الغابة » ١٨٨/٧ - ١٩٢ ، و « الحلية » : ٤٣/٢ - ٥٠ .

(٢) والحديث عند البخارى : ٥٧/١٢ ، فى « الفرائض » ، باب : والقائف حديث (٦٧٧) (٦٧٧١) ، ومسلم : ١٠٨١/٢ فى كتاب « الرضاع » ، باب : العمل بإلحاق القائف الولد (١٤٥٩/٣٨) (١٤٥٩/٣٩) ، وأبو داود : ٢٨٠/٢ ، فى الطلاق ، باب : فى القافة ، (٢٢٦٧) (٢٢٦٨) ، وأخرجه الترمذى : ٣٨٣/٤ ، فى كتاب الولاء والهبة ، باب : ما جاء فى القافة (٢١٢٩) ، وقال : « حسن صحيح » ، وأخرجه النسائى : ١٨٤/٦ ، فى كتاب « الطلاق » ، باب : القافة ، وأخرجه ابن ماجه : ٧٨٧/٢ ، فى كتاب « الأحكام » ، باب : القافة (٢٣٤٩) .

(٣) أبو محمد عبد الله بن نافع الصايغ ، مولى بنى مخزوم ، وكان أصم أمياً لا يكتب ، روى عنه سحنون .

قال : صحبت مالكا أربعين سنة ما كتبت عنه شيئاً وإنما كان حفظاً أتخفظه .
قال أحمد : وهو صاحب رأى مالك ، وكان مفتى المدينة ، وتفقه بمالك ونظرائه ، مات فى سنة ست ومائتين ، وجلس مجلس مالك بعد ابن كنانة .
ينظر : « طبقات الفقهاء » : ١٤٧ ، « ترتيب المدارك » : ٣٥٦/١ ، « الانتقاء » ص (٥٦) .

وإنما جاز تقليده في ذلك ؛ لأنه علم يختصُّ به ، والضرورة تدعو إليه ، فجاز قبول قولهم فيه ^(١) ، ويجوز تقليد القَاسِمِ إِذَا قَسَمَ شَيْئًا بَيْنَ اثْنَيْنِ ، على ما رواه ابنُ نافعٍ عن مالك ، وهذا كما يقلد المقوم في أروش ^(٢) الجنائيات ^(٣) لمعرفته بذلك ، وكان الشيخ أبو بكر بن صالح الأبهري يقول : يجب أن يكون بَقِيمَيْنِ ، ثم رجع عن ذلك وروى ابنُ القَاسِمِ ^(٤) عن

(١) ينظر « تنقيح الفصول » ص (٤٣٣) .

(٢) الأَرُشُ : قال في المغرب : الأرش دية الجراحات والجمع ، أروش وإراش ، بوزن قرأش ، فالأرش أخصّ مطلقاً ، والدية أعمّ مطلقاً ، فكل أَرش دية وليس العكس .

ينظر الحدود والأحكام (١١٩) .

(٣) الجنائيات جمع « جناية » ، وهي في اللغة جنى على قومه جناية : أذنب ذنباً يؤاخذ به ، وقد استعملها الفقهاء في الجرح والقطع .

انظر : « المصباح المنير » : ١٥٤ / ١ ، « مختار الصحاح » : ١١٤ .

اصطلاحاً :

عرفها الحنفية بأنها : اسم لفعل محرم حلّ بالنفس أو الأطراف .

عرفها الشافعية بأنها : كل فعل مُزهِقٌ للروح ، أو مبین للعضو .

عرفها المالكية بأنها : إتلاف مكلف غير حربي نفس إنسان معصوم ، أو عضوه ، أو

معنى قائماً به أو جنبه عمداً أو خطأ بتحقيق أو تهمة . . .

وقيل : هي فعل الجاني الموجب للقصاص .

عرفها الحنابلة بأنها : كل فعل عدوان على الأبدان ، بما يوجب قصاصاً أو نحوه .

انظر : « رد المحتار » : ٣٣٩ / ٥ ، « مغني المحتاج » : ٢ / ٤ ، « شرح الخرشى » :

٣ / ٨ ، « المبدع » : ٢٤٠ / ٨ ، « كشاف القناع » : ٥٠٣ / ٥ ، « مجمع الأنهر » :

٦١٤ / ٢ ، « مواهب الجليل » : ٢٧٦ / ٦ ، « حاشية الدسوقي على الشرح الكبير » :

٣٤٢ / ٤ .

(٤) يكنى أبا عبد الله ، وهو عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة .

قال ابن الحارث : هو منسوب إلى العبيد الذين تزلوا من « الطائف » إلى النبي ﷺ ،

فجعلهم أحراراً .

مَالِكٍ : أنه لا يقبل قول القاسم فيما قسم ، وإن كان معه آخر؛ لأنه يشهد على فعل نفسه كالحاكم إلا أن يكون الحاكم أرسلها ، فتقبل شهادتهما .

ويجوز تقليد الخارص^(١) فيما يخرصه ، ويكفى في ذلك واحد ، وقد كان

= روى عن مالك والليث وعبد العزيز بن الماجشون ، ومسلم بن خالد الزنجي ، وغيرهم ، وخرج عنه البخاري في « صحيحه » ، وذكر ابن القاسم لمالك فقال : عافاه الله ، مثله كمثل جراب مملوء مسكًا ، قال الدارقطني ، هو من كبار المصريين وفقهائهم ، رجل صالح مقل متقن حسن الضبط .

قال ابن سحنون : توفي ابن القاسم بـ « مصر » ، في صفر سنة إحدى وتسعين ومائة ، وهو ابن ثلاث وستين سنة ، ومولده سنة اثنتين وثلاثين ومائة ، وقيل : سنة ثمان وعشرين ومائة - رحمه الله .

ينظر : « ترتيب المدارك » : ٤٣٣/٢ - ٤٤٧ « وفيات الأعيان » : ٣١١/٢ - ٣١٣ ، « تهذيب التهذيب » : ٢٥٢/٦ ، « حسن المحاضرة » : ٣٠٣/١ ، « شجرة النور الزكية » : ٥٨/١ ، « الديباج المذهب » ص (٤٦٥ - ٤٦٨) .

(١) الخارص : هو الذي يخرص الثمار على أربابها ، فيعد بدو الصلاح في العنب والرطب يبعث الأمام خارصًا يخرص عليهم ويقول : يُحصَلُ من هذا الرطب كذا من التمر ، ومن هذا العنب كذا من الزبيب ، فيحصي على أرباب الأموال ، ثُمَّ يُخَلِّي بينهم وبينهما يصنعون بها ما شاءوا ، ثم يأخذ منهم العشر بعدما أدرك وجف ، فإن ادعى رب المال نقصانًا عمًا خرص ، فالقول قوله :

وحكى عن الشعبي أنه قال : الخرص بدعة ، وأنكر أصحاب الرأي الخرص ، وقال بعضهم ، إنما كان يُخرصُ ذلك تخويفًا للأكرة ، لئلا يخونوا ، فأما أن يلزم به حكم ، فلا ؛ لأنه ظن وتخمين ، والأول أولى ، لأن النبي ﷺ عمل به ، والصحابة من بعده ، وعامة العلماء على تجويزه والعمل به ، وبه يقول مالك والشافعي ، وأحمد وإسحاق .

وقولهم : الخرص ظن وتخمين ، ليس كذلك ، بل هو اجتهاد في معرفة مقدار التمر ، كالكيل والوزن ، وإن كان بعضه أخصر من بعض ، فهو كتقويم المتلفات ، والحكم بالاجتهاد .

النبي ﷺ يبعث ابنَ رَوَاحَةَ (١) على الخَرسِ وحده ، ويجوز تقليد الرَّأوى فيما يرويه إذا كان عدلاً ، وكذلك الشاهد فيما يشهد به ، إلا أن الشهادة بائنين عدلَيْن ، والأخبار (٢) يقبل فيها الواحد العدل حراً أو عبداً ،

= وإنما يُسنُّ الخَرسُ في النخيل والأعناب دون الحبوب ؛ لأن الحبوب لا تؤكل رطبة ، وتمر النخيل والأعناب تؤكل رطبة ، فتتلف حقوق المساكين .
ينظر « شرح السنَّة » : ٣/٣٤٣ .

(١) عبد الله بن رَوَاحَةَ بن امرئ القيس الأكبر الأنصارى الخزرجى ، له كنى ، نزل « دمشق » ، وهو عقى ، بدرى ، نقيب ، أمير ، شهيد ، له أحاديث ، وروى عنه أبو هريرة ، وابن عباس ، وأرسل عنه قيس بن أبى حازم وجماعة ، استشهد به « مؤتة » رضى الله عنه .

ينظر « خلاصة تذهيب تذهيب الكمال » : ٥٥/٢ ، ٥٦ .

(٢) قال السيوطى فى « التدريب » : من الأمور المهمة تحرير الفرق بين الرواية والشهادة ، وقد خاض فيه المتأخرون ، وغاية ما فرّقوا به الاختلاف فى بعض الأحكام ، كاشتراط العدد وغيره ، وذلك لا يوجب تخالفاً فى الحقيقة .

قال القرافى : أقمتُ مُدَّةً أطلبُ الفرقَ بينهما حتى ظفرت به فى كلام المازرى ، فقال : الرواية هى الإخبار عن عام لا ترفع فيه إلى الحكام وخلافه الشهادة ، وأما الأحكام التى يفرقان فيها فكثيرة لم أر من تعرض لجمعها ، وأنا أذكر منها ما تيسر :
الأول : العدد ، لا يشترط فى الرواية بخلاف الشهادة ، وقد ذكر ابن عبد السلام فى مناسبة ذلك أموراً :

أحدها : أنَّ الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور .

والثانى : أنه قد يتفرد بالحديث راوٍ واحد ، فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة ، بخلاف فوت حق واحد على شخص واحد .

والثالث : أنَّ بين كثير من المسلمين عداوات تحملهم على شهادة الزور ، بخلاف الرواية عنه ﷺ .

الثانى : لا تشترط الذكورية فيها مطلقاً ، بخلاف الشهادة فى بعض المواضع .

الثالث : لا تشترط الحرّية فيها ، بخلاف الشهادة مطلقاً .

= الرابع : لا يشترط فيها البلوغ فى قول .

- = الخامس : تقبل شهادة المتدع إلا الخطابية ، ولو كان داعية ، ولا تقبل رواية الداعية ، ولا غيره إن روى موافقة .
- السادس : تقبل شهادة التائب من الكذب دون روايته .
- السابع : من كذب في حقّ واحد ردّ جميع حديثه السابق ، بخلاف من بين شهادته للزور في مرّة لا ينقض ما شهد به قبل ذلك .
- الثامن : لا تقبل شهادة من جرت شهادته إلى نفسه نفعاً أو دفعت عنه ضرراً ، وتقبل ممن روى ذلك .
- التاسع : لا تقبل الشهادة لأصل وفرع ورقيق ، بخلاف الرواية .
- العاشر والحادي عشر والثاني عشر : الشهادة إنما تصح بدعوى سابقة ، وطلب لها ، وعند حاكم ، بخلاف الرواية في الكل .
- الثالث عشر : للعالم الحكم بعلمه في التعديل والتجريح قطعاً مطلقاً ، بخلاف الشهادة فإنّ فيها ثلاثة أقوال : أصحابها ، التفصيل بين حدود الله - تعالى - وغيرها .
- الرابع عشر : يثبت الجرح والتعديل في الرواية بواحد دون الشهادة على الأصح .
- الخامس عشر : الأصح في الرواية قبول الجرح والتعديل غير مفسر من العالم ، ولا يقبل الجرح في الشهادة إلا مفسراً .
- السادس عشر : يجوز أخذ الأجرة على الرواية ، بخلاف أداء الشهادة إلا إذا احتاج إلى مركوب .
- السابع عشر : الحكم بالشهادة تعديل ، بل قال الغزالي : أقوى منه بالقول بخلاف عمل العالم ، أو فتياه بموافقة المروى على الأصح .
- الثامن عشر : لا تقبل الشهادة على الشهادة إلا عند تعمّر الأصل بموت أو غيبة أو نحوها بخلاف الرواية .
- التاسع عشر : إذا روى شيئاً ثم رجع عنه سقط ولا يعمل به ، بخلاف الرجوع عن الشهادة بعد الحكم .
- العشرون : إذا شهدا بموجب قتل ، ثم رجعا وقالا : تعمدنا لزمهما القصاص ، ولو أشكلت حادثة على حاكم ، فتوقف ، فروى شخصٌ خبراً عن النبي ﷺ فيها ، وقتل الحاكمُ به رجلاً ، ثم رجع الراوى ، وقال : كذبت وتعمدت ، ففي فتاوى البغوى ينبغي أن يجب القصاص ، كالشاهد إذا رجع .

ذكرًا أو أنثى ، ويجوز تقليد الطَّيِّب فيما يرد إليه من علم الجراح وغيرها مما لا يعلم إلا من جهته للضرورة إلى ذلك ، ويجوز تقليد الملاح إذا خفيت الدلائل في جهة القبلة على الذين يركبون معه إذا كان عدلاً ، وكانت عادته جارية بسيره في الماء والبحار للضرورة إليه ، وكذلك كل من كانت صناعته في الصحراء ، يجوز تقليدهم في القبلة لمعرفةهم بها وإنه لا يمكن كل أحد تعاطيه ولا معرفته ، وكذلك من هو في البادية يجوز تقليده في القبلة ، إذا كان عارفاً بالصلاة ، وكان عدلاً في باديته لداومتهم مشاهدة جهة القبلة ودلائلها ، والضرورة إليهم في ذلك عند خفاء دلائلها .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي تَقْلِيدِ الْعَامِيِّ لِلْعَالِمِ

فأما تقليد العامي للعالم ، فجائز عند مالك في الجملة .

والأصل فيه قول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ وأيضاً قوله : ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالِىَ الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء : ٨٣] .

وهذا ما لا خلاف فيه نعلمه ، والله أعلم .

* * *

= قال الرافعي : والذي ذكره القمَّال في الفتاوى والإمام أنه لا قصاص بخلاف الشهادة ، فإنها تتعلق بالحادثة ، والخبر لا يختص بها .

الحادى والعشرون : إذا شهد دون أربعة بالزنا حدوا للذف في الأظهر ، ولا تقبل شهادتهم قبل التوبة ، وفي قبول روايتهم وجهان ، المشهور منها القبول ، ذكره الماوردى في « الحاوى » ، ونقله عنه ابن الرفعة في « الكفاية » ، والإستوى في « الألغاز » .

ينظر : « تدريب الراوى » ص ٣٣١ - ٣٣٤ .

بَابُ الْقَوْلِ فِي تَقْلِيدِ الْعَامِيِّ لِلْعَامِيِّ

عند مالك - رحمه الله - ليس لعامٍ أن يقلد عامياً بوجه إلا في أشياء :
منها رؤية الهلال إذا أراد به علم التاريخ فإنه يُقبَلُ قوله وحده ؛ لأنه خبر وإن
كان مما يتعلق به فرض في دينه ، مثل صوم (١) رمضان والفطر منه ، فلا بد
من اثنين عدلين ؛ لأنه من باب الشهادات ، وفي كلا الأمرين الأخبار (٢) ،

(١) مصدر صام ، وهو في اللغة : عبارة عن الإمساك ، قال الله تعالى : ﴿ فقولى
إني نذرت للرحمن صوماً ﴾ [مريم : ٢٦] ، ويقال : صامت الخيل : إذا أمسكت
عن السير ، وصامت الريح : إذا أمسكت عن الهبوب ، قال أبو عبيدة : كل ممسك عن
طعام ، أو كلام ، أو سير ، فهو صائم .

انظر : الصحاح : ١٩٧٠/٥ ، « ترتيب القاموس » : ٨٧١/٢ ، « المصباح المنير » :
٤٨٢/٢ ، « لسان العرب » : ٢٥٢٩/٤ .

واصطلاحاً :

عرفه الحنفية بأنه : عبارة عن إمساك مخصوص ، وهو الإمساك عن المفطرات الثلاث
بصفة مخصوصة .

وعرفه الشافعي بأنه : إمساك عن المفطر على وجه الخصوص .

وعرفه المالكية بأنه : إمساك عن شهوتي البطن والفرج في جميع النهار بنية .

وعرفه الحنابلة بأنه : إمساك عن أشياء مخصوصة .

انظر : الاختيار : ١٥٨ ، « الصنائع » : ١٠٥٥/٣ ، « المبسوط » : ١١٤/٣ ،
« مغنى المحتاج » : ٤٢٠/١ ، « المجموع » : ٢٤٧/٦ ، « الشرح الكبير » بحاشية
الدسوقي : ٥٠٩/١ ، « الكافي » : ٣٥٢/١ ، « كشف القناع » : ٢٩٩/٢ ، « المغنى » :
١٨٦/٦ .

(٢) الأخبار جمع خبر .

أما لغة : فمشتق من الحَبَّار ، وهى الأرض الرخوة ؛ لأن الخبر يثير الفائدة ، كما أن
الأرض الحبار تثير الغبار إذا قرعها الحافر .

ويطلق في اصطلاح العلماء على أمور :

أحدها : المحتمل التصديق والتكذيب ، وهو اصطلاح الأصوليين .

= وثانيهما : على مقابل المبتدأ نحو قائم ، من زيد قائم ، فإنه خير نحوي . ولا يقال : إنه محتمل التصديق والتكذيب ؛ لأن المفرد من حيث هو مفرد لا يحتملها ، والذي يحتمل التصديق والتكذيب إنما هو المركب قسيم الإنشاء لا خبر المبتدأ ، ويدل لذلك اتفاقهم على أن أصل الخبر المبتدأ الأفراد ، واحتمال الصدق والكذب إنما هو من صفات الكلام ، ولهذا ضعّف متع ابن الأثيري وبعض الكوفيين كون الجملة الخبرية طلبية ، نظراً إلى أن الخير ما احتمل الصدق والكذب ، والطلب ليس كذلك ، والصحيح الجواز ، وما علل به باطل بما ذكرناه .

وثالثهما : على ما هو أعم من الإنشاء والطلب ، وهذا كقول المحدثين : أخبار الرسول ، مع اشتغالها على الأوامر والنواهي ، وقال القاضي أبو بكر : فإن قيل : كيف يصح تسمية الحديث بالخبر ، ومعظم السنة الأوامر والنواهي ؟ فالجواب من وجهين : أحدهما : أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر ، فالمأمور به في حكم الخبر عن وجوبه ، وكذا القول في النواهي . قال : والسر فيه أنه عليه السلام ليس أمراً على سبيل الاستقلال ، وإنما الأمر حقاً هو الله تعالى ، وصيغ الأمر من المصطفى في حكم الإخبار عن الله . والثاني : إنما سميت إخباراً لنقل المتوسطين ، وهم يخبرون عن يروي لهم ، ومن عاصر الرسول كان إذا بلغه لا يقول : أخبرنا رسول الله ، بل يقول : أمرنا ، فالمتقول إذاً استجداد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى .

وأما في اصطلاح الأصوليين : فيطلق الخبر على الصيغة ، كقولنا : قام زيد ، ويطلق على المعنى القائم بذات المتكلم الذي هو مدلول اللفظ ، ثم قال ابن الحاجب : هو حقيقة فيهما ، وقيل : حقيقة في النفساني ، مجاز في اللساني ، وقيل عكسه ، كالخلاف في الكلام ؛ لأن الخبر قسم من أقسامه ، ونقل عن الأشعرية أنه لا صيغة للخبر . وعن المعتزلة أنه إنما يصير خبراً إذا انضم إلى اللفظ قصد المتكلم إلى الإخبار به ، كما قالوا في الأمر . والصحيح أن له صيغة تدل عليه في اللغة ، وهي قوله : زيد قائم وما أشبهه .

وقد اختلفوا في الخبر ، هل يمكن تحديده ؟ فاختر السكاكي أنه غني عن التعريف ، وكذا الإمام الرازي ، قال : لأن تصوره ضروري ، إذ تصورنا ، موجود ضروري ، وهو خير خاص ، والعام جزؤه ، فتصوره تابع لتصور الكل ، ولأن كل واحد يفرق بالضرورة بين معنى الخبر وغيره ، والضروري لا يحدُّ فكذا الخبر . قال الأمدى :

= وهذا ضعيف ، إذ الضرورى لا يفتقر إلى أن يستدل عليه ، كما فعل . سلّمناه ، لكن العلم الضرورى نسبة خاصة ، لا بالخبر من جهة كونه خبراً ، وقولهم : العام هو جزء من خاص ، قلنا : يلزم انحصار الأعم فى الأخص وهو محال ، ثم هو منقوض بالعرض العام ، كالأسود ، وليس السواد جزءاً من معنى الإنسان .

والمختار عند الجمهور اقتناصه بالحد ، ثم اختلفوا فقيل : إنه الذى يحتمل الصدق أو الكذب لذاته ، أى الصالح لأن يجاب المتكلم به : بـ « صدق » أو « كذب » .
وقلنا : لذاته ليخرج ما يصلح لذلك بالتقدير ، كما يقدر النحوى فى النداء والتعجب ، والمراد ما يحتمله بصيغته من حيث هو ، مع قطع النظر عن العوارض لكون مخبره صادقاً أو كاذباً .

وأتى بصيغة « أو » ليحترز بها عن السؤال المشهور : وهو أن خبر الله ، وخبر رسوله لا يحتمل الكذب ، وهذا إنما يرد إذا ذكر بالواو ، وأما إذا قيل باحتماله أحدهما فلا يرد . . وقد فسرنا الاحتمال بالقبول الذى يقابله عدم القبول فى نفس الأمر ، ولا يضر استعمال « أو » فيه ؛ لأن التردد فى أقسام المحدود لا الحد ، والاعتراض يلزوم اجتماعها فاسد ؛ لأن شرط التعبير اتحاد المحمول والموضوع ، ولا يتحقق هذا إلا فى الجزئى ، والمحدود إنما هو الكلى .

قال القاضى أبو بكر فى « التقریب » : فإن قيل : ما حد الخبر " قلنا : ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب ، وذكر أهل اللغة : أنه ما يصح أن يدخله الصدق والكذب . وما قلنا أولى ؛ لأن من الأخبار ما لا يصح دخول الكذب فيه ، ومنها ما لا يصح دخول الصدق فيه ، ورده إمام الحرمين أيضاً ؛ لأن المجيء بالواو الجامعة يشعر بقبول الضدين ، والمحل لا يقبل إلا أحدهما ، لا هما معاً ، فالمتضى المجيء بـ « أو » وغلظه القرأفى . وقال : بل المحل يقبل الضدين معاً ، كما يقبل النقيضين معاً ، وإنما المشروط بعدم هذا ، وقوع الآخر القبول ، لا قبوله ، والمحال اجتماع المقبولين لا إجماع القبولين . وهذا واجب ، والأول مستحيل ، ولا يلزم من تنافى المقبولين ، تنافى القبولين . ولهذا يقال : الممكن يقبل الوجود والعدم ، وهما متناقضان ، والقبولان يجب اجتماعهما له لذاته ؛ لأنه لو وجد أحد القبولين دون الآخر لم يكن ممكناً ، فإنه لو لم يقبل الوجود كان مستحيلاً ، ولو لم يقبل العدم كان واجباً ، فلا يتصور الإمكان إلا باجتماع القبولين ، وإن تنافى المقبولان . وإنما أوقع إمام الحرمين فى ذلك التباس =

والشهادات لا بد من العدالة (١) .

= المقبولين بالقبولين . قلت : لم ينف إمام الحرمين إلا المقبولين ، فإنه لم يتكلم فى غيره ؛ لأنه لم يقل : إن الحدّ يستلزم اجتماع الصدق والكذب المقبولين .

وقيل : ما يحتمل التصديق والتكذيب ، والفرق بينهما أن الصدق والكذب يرجعان إلى نسبتين وإضافتين فى نفس الأمر ، وهما المطابقة فى الصدق ، وعدمها فى الكذب ، والمطابقة والمخالفة نسبتان بين اللفظ ومدلوله ، وأما التصديق والتكذيب فيرجعان إلى الإخبار عنهما ، فقد يوجد التصديق والتكذيب مع الصدق والكذب عند موافقة الأخبار للواقع وبدونهما إن كان كاذباً ، فقد يصدق وليس بصادق ، ويكذب وليس بكاذب ، فبينما عموم وخصوص من وجه .

وهذا الحد سلم مما ورد على الأول من اجتماعهما فى كل خبر ، وفى هذا رد على السكاكى حيث قال : إن صاحب هذا الحد ما زاد على أن وسع الدائرة ، وأورد عليه أنهما نوعان للخبر لا يعرفان إلا به ، فلو عرف بهما لزم الدور ، وأجيب بمنع نوعيتهما ، بل هما صفتان عارضتان له على سبيل البدل ، كالحركة والسكون للإنسان . ينظر : « البحر المحيط » : ٢١٥/٤ - ٢١٨ .

(١) العدالة : اختلف فى معناها ، فعند الحنفية عبارة عن الإسلام مع عدم معرفة الفسق ، وعند الشافعية ملكة فى النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة ، والرذائل المباحة كالبول فى الطريق ، والمراد جنس الكبائر والرذائل الصادق بواحدة ، ولا حاجة للإصرار على الصغيرة لأنها تصير كبيرة .

قال ابن القشيري : والذى صح عن الشافعى أنه قال : ليس من الناس من يحض بالطاعة ، فلا يمزجها بمعصية ، ولا فى المسلمين من يحض المعصية ، فلا يمزجها بالطاعة . فلا سبيل إلى رد الكل ، ولا إلى قبول الكل ، فإن كان الأغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة قبل شهادته ، وإن كان الأغلب المعصية وخلاف المروءة رددتها ، وهو ظاهر فى جرى الرواية والشهادة مجرى واحد ، وعليه جرى القاضى .

وقال أبو بكر الصيرفى : من قارف كبيرة ردت شهادته ، ومن اقترف صغيرة لم ترد شهادته ، ولا روايته . قال : والمواظبة على الصغيرة كمقارفة الكبيرة ، وقال : لو ثبت كذب الراوى ردت روايته إذا تمعد ، وإن كان لا يعد ذلك الكذب من الكبائر ، لأنه قادح فى نفس المقصود بالرواية . وقال القاضى ما معناه : المعنى فى الرواية الثقة ، فكل ما لا يخرم الثقة لا يقدر فى الرواية ، وإنما القادح ما يخرم الثقة . =

= وقال الصيرفي في كتاب « الدلائل والأعلام » : المراد بالعدل من كان مطيعاً لله في نفسه ، ولم يكثُر من المعاصي إلا هفوات وزلات ، إذ لا يعرَى واحد من معصية ، فكل من أتى كبيرة فاسق ، أو صغيرة فليس بفاسق ، لقوله تعالى : ﴿ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ﴾ [النساء : ٣١] ، ومن تابعت منه الصغيرة وكثرت وقف خبره ، وكذا من جهل أمره .

قال : وما ذكرت من متابعة الأفعال للمعاصي أنها علم الإصرار لعلم الظاهر ، كالشهادة الظاهرة ، وعلى أتى على حق النظر لا أجعل المقيم على الصغيرة المعفو عنها ، مرتكباً للكبيرة إلا أن يكون مقيماً على المعصية المخالفة أمر الله دائماً ، قال : فكل من ظهرت عدالته فمقبول حتى يعلم الجرح ، وليس لذلك غاية يحاط بها وأنه عدل في الحقيقة ، ولا يكون موقوفاً حتى يعلم الجرح أ . هـ .

وقال ابن السَّمْعَانِي فِي « القَوَاعِط » : لا بد في العدل من أربع شرائط :

- ١ - المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية .
- ٢ - وألا يرتكب من الصغائر ما يقدح في دين أو عرض .
- ٣ - وألا يفعل من المباحات ما يُسْقِطُ القَدْرَ ، وَيُكْسِبُ الندم .
- ٤ - وألا يعتقد من المذاهب ما ترده أصول الشرع .

وقال الإمام الحرمين : الثقة هي المعتمد عليها ، فمتى حصلت الثقة بالخير قبل ، وهذا مفهوم من عادة الأصوليين ، وهذا ظاهر نص الشافعي في « الرسالة » فإنه قال : وليس للعدل علامة تُفَرِّقُ بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه ، وإنما علامة صدقه بما يختبر من حاله في نفسه ، فإن كان الأغلب من أمره ظاهر الخَيْرِ قبل وإن كان فيه تقصير من بعض أمره ، لأنه لا يعرَى أحد رأيناه من الذنوب ، فإذا خلط الذنوب والعمل الصالح فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره ، والتمييز بين حسنه وقبحه .

واعلم أن العدالة في الرواية وإن كانت عندنا شرطاً بلا خلاف ، لكن اختلف أصحابنا هل ينتهي إلى العدالة المشترطة في الشهادة أم لا ؟ وفيه وجهان حكاهما ابن عبدان في شرائط الأحكام ، أحدهما : أن تعتبر العدالة ممن يقبله الحاكم في الدماء والفروج والأموال ، أو زكاة مُرْكَبِيَان . والثاني : أنه لا يعتبر في ناقل الخبر ، وعدالته ما يعتبر في الدماء والفروج والأموال ، بل إذا كان ظاهره الدين والصدق قبل خبره . هذا كلامه .

ومن ذلك قَبُولُ الهدية بالرسول الواحد والإِذْنُ بالواحد تُعْرَفُ الناس واستعمالهم ، وجرى عادتهم به ، فهو يقبل من البالغ ، وغير البالغ والذكر والأُنثى ، والمسلم والكافر والواحد والاثنين ، والحر والعبد ، ويقبل قول القَصَّابِ في الزكاة (١) ؛ لأن الإنسان يشتريه على الظاهر أنه زكى ، فلو لم

= قال الزركشي : وظاهر نص الشافعي على الأول ، فإنه قال في اختلاف الحديث في جواب سؤال أورده : فلا يجوز أن يترك شهادتهما إذا كانا عدلين في الظاهر . أ . هـ . وهو ظاهر في أن ظاهر العدالة من يحكم الحاكم بشهادته . ينظر « البحر المحيط » : ٢٧٣/٤ .

(١) قال ابن قتيبة : الزكاة من الزكاء وهو النماء ، والزيادة ، سميت بذلك ؛ لأنها تثمر المال ، وتنميه ، يقال : زكا الزرع : إذا بورك فيه . وقال الأزهرى : سميت زكاة ؛ لأنها تزكى الفقراء ، أى تنميههم ، قال : وقوله تعالى : ﴿ تطهرهم وتزكهم بها ﴾ [التوبة : ١٠٣] ، أى : تطهر المخرجين ، وتزكى الفقراء .

انظر : « لسان العرب » : ١٨٤٩/٣ ، « ترتيب القاموس » : ٤٦٤/٢ ، « المصباح المنير » : ٣٤٦/١ .

عرفها الحنفية بأنها : اسم لفعل أداء حق يجب للمال يعتبر في وجوبه الخول والنصاب .

عرفها الشافعية بأنها : اسم لما يخرج عن مالٍ أو بدنٍ على وجه مخصوص .
وعرفها المالكية بأنها : إخراج جزء مخصوص من مال مخصوص بلغ نصاباً لمستحقه .

عرفها الحنابلة بأنها : حق واجب في مال مخصوص لطائفة مخصوصة في وقت مخصوص .

انظر : « شرح فتح القدير » لابن الهمام على الهداية : ١٥٣/٢ ط ، « شرح المهذب » : ٣٢٤/٥ - ٣٢٥ ، و« معنى المحتاج » : ٣٦٨/١ ، « البيجرى على الإقناع » : ٢٧٥/٢ ، « نهاية المحتاج » : ٤٣/٣ ، « شرح منح الجليل على مختصر خليل » : ٣٢٢/١ ، و« مواهب الجليل » : ٢٥٥/٢ ، « شرح الخرشى » : ١٤٨/٢ ، « الفواكه الدواني » : ٣٧٨/١ ، « كشاف القناع عن متن الإقناع » للبهوتى : ١٦٦/٢

يخبره لما ضره ، فهو يقبل من الذكر والأُنثى ، ومن مثله يذبح ، والمسلم والكتابي ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِيْمَا يَلْزَمُ الْمُسْتَفْتَى (١) الْعَامِّيُّ

يجب عند مالكٍ على العامي إذا أراد أن يستفتى ضرباً من الاجتهاد (٢) ،

(١) المستفتى : هو العامي الذي لا يعرف طرق الأحكام ، ينظر « تقريب الوصول » : ١٦٠ .

(٢) وهو لغة : افتعال من الجهد ، وهو المشقة ، وهو الطاقة . ويلزم من ذلك أن يختص هذا الاسم بما فيه مشقة ، لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورة من الشرع ، إذ لا مشقة في تحصيلها ، ولا شك أن ذلك من الأحكام الشرعية .
وفي الاصطلاح : بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط ، فقوانا : « بذل » أي بحيث يحسن من نفسه العجز عن مزيد الطلب حتى لا يقع لوم في التقصير .

وخرج بـ « الشرعي » اللغوي والعقلي ، والحسي ، فلا يسمى عند الفقهاء مجتهداً . وكذلك الباذل وسعه في نيل حكم شرعي علمي ، وإن كان قد يسمى عند المتكلمين مجتهداً .

وإنما قلنا : بطريق الاستنباط « ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً ، أو يحفظ المسائل واستعلامها من المعنى ، أو بالكشف عنها من الكتب ، فإنه وإن سمي اجتهاداً فهو لغة لا اصطلاحاً ، وسبق في أول القياس تأويل قول الشافعي : « القياس والاجتهاد بمعنى » .

وقيل : طلب الصواب بالأمارات الدالة عليه .

قال ابن السمعاني : وهو أليق بكلام الفقهاء .

وقال أبو بكر الرازي : اسم الاجتهاد يقع في الشرع على ثلاثة معان :

أحدها : القياس الشرعي ، لأن العلة لما لم تكن موجبة الحكم لجواز وجودها خالية

منه لم يُوجب ذلك العلم المطلوب ، فلذلك كان طريقه الاجتهاد .

= والثاني : ما يغلب في الظن من غير علة كالاتجاه في المياه والوقت والقبلة وتقوميم المتلفات وجزاء الصيد ومهر المثل والمتعة والتفقة وغير ذلك .
والثالث : الاستدلال بالأصول :

قال الشهرستاني في « الملل والنحل » : « الاجتهاد فرض كفاية حتى لو اشتغل بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع ، وإن قصر منه أهل عصر عصوا بتركه وأشرفوا على خطر عظيم ؛ فإن الأحكام الاجتهادية إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتيب السبب على السبب ، ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة ، والآراء كلها متماثلة فلا بد إذا من مجتهد » .

ويجب العمل بالاجتهاد في الحوادث ، خلافاً للنظام ، وخلافه فيه وفي القياس واحد ، كما قاله الرازي ، وإنكاره مكابرة لإجماع الصحابة فمن بعدهم .

ينظر « البحر المحيط » للزركشى : ١٩٧/٦ - ١٩٨

« البيهان » لإمام الحرمين : ١٣١٦/٢ ، « البحر المحيط » للزركشى : ١٩٥/٦ ،
« شرح مختصر المنار » للكوراني ص (١٠٥) ، سلاسل الذهب للزركشى ص (٤٣٧) ،
« التمهيد » للأسنوي ص (٥١٩) ، « نهاية السؤل » له : ٥٢٤/٤ ، « زوائد الأصول »
له ص (٤٢٨) ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٢٦٠/٣ ، « غاية الوصول » للشيخ
زكريا الأنصاري ص (٢٢٥) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٢٨١/٢ ،
« المنحول » للغزالي ص ٤٥١ ، « المستصفي » له : ٣٥٠/٢ ، « حاشية البناتي » :
٣٧٩/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢٤٦/٣ ، « الايات البيئات » لابن قاسم
العبادي : ٢٤٢/٤ ، « شرح الكواكب المنيرة » للفتوحى ص (٦٠٦) ، حاشية العطار
على جمع الجوامع » : ٤٢٠/٢ ، « نشر البنود » للشنقيطي : ٣٠٩/٢ ، « إحكام
الفصول في أحكام الأصول » للبايجي ص (٦٠٧) ، « الإحكام في أصول الأحكام »
لابن حزم : ٥٢٥/٤ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ١٧٨/٤ ، « التقرير
والتحبير » لابن أمير الحاج : ٢٩١/٣ ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ١٠٤٨/٢ ،
« حاشية الفتازاني والشريف على مختصر المتهى » : ٢٨٩/٢ ، « شرح التلويح على
التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر الفتازاني : ١١٧/٢ ، « حاشية نسيمات
الأسحار » لابن عابدين ص (٢٢٥) ، « الوجيز » للكراماسي ص (٨٤) ، « الموافقات »
للشاطبي : ٨٩/٤ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (١٩١) ، « إرشاد الفحول »
للشوكاني ص (٢٥٠) .

وهو أن يقصد إلى أهل ذلك العلم الذي يريد أن يسأل عنه ولا يسأل جميع من يلقاه ، ولكنه إذا أرشد إلى فقيه نظر إلى هيئته وحذقه وصنعتة ، وسأل عن مبلغ علمه وأمانته ، فمن كان أعلى رتبةً في ذلك استفتاه ، وقبل قوله وفتواه (١) ؛ لأن هذا أوفق لدينه وزحوظ لما يقدم عليه من أمر شريعته ،

(١) قال الزركشى : وإنما يسأل من عرف علمه وعدالته ، بأن يراه منتصباً لذلك ، والناس متفقون على سؤاله والرجوع إليه ، ولا يجوز لمن عُرِف بضد ذلك ، إجماعاً ، والحقُّ منعُ ذلك ممن جهل حاله ، خلافاً لقوم ، لأنه لا يؤمن كونه جاهلاً أو فاسقاً ، كروايته ، بل أولى ، لأن الأصل في الناس العدالة ، فخير المجهول يغلب على الظن عند القائل به ، وليس الأصل في الناس العلم .
وممن حكى الخلاف في استفتاء المجهول الغزاليُّ والآمدى وابن الحاجب .
ونقل في « المحصول » الاتفاق على المنع ، فحصل طريقان ، وإذا لم يعرف علمه بحث عن حاله .

ثم شرط القاضى فى « التقریب » إخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالماً فى الجملة ، ولا يكفى خبر الواحد والاثنين ، وخالفه غيره . واكتفى فى « المنحول » فى (العدالة) بخبر عدلين ، وفى (العلم) بقوله : إنى مفت (قال) : واشترط تواتر الخير بكونه مجتهداً - كما قاله الأستاذ - غير سديد ، لأن التواتر يعتمد فى المحسوسات ، وهذا ليس منه .

وقال القاضى : يكفيه أن يخبره عدلان بأنه مُفْت ، وشرط القاضى وغيره من المحققين امتحانه ، بأن يلفق مسائل متفرقة ويراجعه فيها ، فإن أصاب فيها غلب على ظنه كونه مجتهداً وقلده وإلا تركه .

وذهب بعض الشافعية إلى أنه لا يجب ، وتكفى الاستفاضة من الناس ، وهو الراجح فى « الروضة » ونقله عن الأصحاب .

وقيل : ليس له اعتماد قول المفتى : إنه أهل للفتوى والمختار فى « الغياثى » اعتماداً بشرط أن يظهر ورعه ، كما يحصل باستفاضة الخبر عنه ، وسبق مثله عن الغزالي .
وقال ابن برهان فى « الوجيز » : قيل : يقول له : أمجتهد أنت فأقلدك ؟ فإن أجابه قلده وهذا أصح المذاهب .

ينظر « البحر المحيط » : ٣٠٩/٦ .

ويصير هذا بمنزلة الخبرين والقياسين إذا تعارضا عند العالم ، واحتاج للترجيح بينهما ، وترجَّح بينهما ، وكذلك العامي في المعنيين ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِيمَا يَلْزَمُ فِيهِ الْاجْتِهَادُ وَمَا لَا يَلْزَمُ

ومذهب مالك إذا دخل رجل إلى قرية خراب لا أحد فيها ، وحضر وقت الصلاة ، فإن كان من أهل الاجتهاد ، ولم يخف عليه دلائل القبلة يرجع إلى ذلك ، ولم يلتفت إلى غير ذلك ، ولم يلتفت إلى محاريب يشاهدها في آثار مساجد قد خربت ، فإن خفيت عليه الدلائل ، أو لم يكن من أهل الاجتهاد ، وكانت القرية للمسلمين ، فإنه يصلّى إلى مصلّى تلك المحاريب ؛ لأن الظاهر من بلاد المسلمين أن مساجدهم وآثارهم لا تخفى وأن قبلتهم ومحاربيهم على ما توجهه الشريعة ، وأما إذا كانت محاريب منصوبة في بلاد المسلمين العامرة ، وفي المساجد التي تكثر فيها الصلوات وتكرّر ، ويعلم أن إماماً للمسلمين بناها ، واجتمع أهل البلد على بنائها ، فإن العالم والعامي يصلون إلى تلك القبلة ، ولا يحتاجون في ذلك إلى الاجتهاد ؛ لأنها معلوم أنها لم تبين إلا بعد اجتهاد العلماء في ذلك ، وأما المساجد التي لا تجرى هذا المجرى ، فإن العالم إذا كان من أهل الاجتهاد ، فسيب له أن يستدل على الجهة ، فإن خفيت عليه الدلائل صلى إلى تلك المحاريب إذا كان بلدًا للمسلمين عامراً ؛ لأن هذا أقوى من اجتهاده مع خفاء الدلائل عليه ، فأما العامي فيصلّى في سائر المساجد ؛ إذ ليس من أهل الاجتهاد ، والله أعلم (١) .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِيمَا لَا يَجُوزُ فِيهِ التَّقْلِيدُ وَمَا يَجُوزُ

ولا يجوز عند مالك - رحمه الله - لعالم ولا عامي أن يقلد في زوال

(١) ينظر « تنقيح الفصول » ص (٤٣٤) .

الشَّمْس ، لأنه أمر يشاهد (١) ، ويصل كل واحد منهم إلى معرفته ، بل العامى يقلّد العالم فى أن وقت الظهر هو إذا زالت الشمس ، ويقلده فى أوقات الصلوات أنها هى الأوقات التى وَقَّهَا رسول الله ﷺ ؛ لأن هذا أمر يعلمه أهل العلم بالتوقيف ، وليس مما يشاهد ، فإن كان فى العامة مَنْ يخفى عليه علم الزوال ، ولا يتمكّن من إدراكه ، جاز أن يقلّد فيه كما يقلّد فى سائر ما لا مَعْرِفَةَ له به ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي اسْتِعْمَالِ الْعَامِيِّ مَا يُفْتَى بِهِ

يحتمل مذهب مالك إذا استفتى العامى العالم فى نازلة ، فأفتاه ، ثم نزلت مثل تلك النازلة بالعامى مرة أخرى ، فيحتمل أن يقال : إنه يستعمل تلك الفتوى ، ولا يحتاج إلى أن يسأل ثانية ؛ لأنه على الظاهر قد ساغ له ، ولو كلف ذلك لشقّ عليه ، وهذا إذا كانت المسألة بعينها ، وما لا إشكال فيه على أحد ، ويحتمل أن يقال : أو عليه أن يسأل ، ولعله الأصح ، لأنه يعمل باجتهاد ذلك الفقّيه ، ولعل اجتهاده فى وقت ما أفتاه قد تغير عما كان أفتاه به فى ذلك الوقت ، وهذا مثل من يجتهد بالقبلة فيصلى ، ثم يريد أن يصلى صلاة أخرى ، فإنه يجتهد ثانية ، ولا يعمل على الاجتهاد الأول (٢) .

* * *

(١) ينظر المصدر السابق . .

(٢) قال النووى : محل الخلاف فيما إذا لم يكثر وقوع هذه المسألة ، فإن كثر لم يجب على العامى تجديد السؤال قطعاً .

وحكى فى « المنخول » وجهين فى وجوب المراجعة ، ثم اختار التفصيل ، بين أن تبعد المسافة بينهما ، أو تكرر الواقعة فى كلِّ يوم ، كالطهارة والصلاة فلا يراجع قطعاً ، وأطلق القاضى أبو الطيّب فى « تعليقه » القول بوجوب المراجعة على المقلّد عند التكرار، وكلامه يقتضى تخصيص ذلك بما إذا كانت المسألة مجتهداً فيها ، أمّا لو كان =

بَابُ الْقَوْلِ فِي تَقْلِيدِ مَنْ مَاتَ مِنَ الْعُلَمَاءِ

إذا حكى للعامى عن مالك - رحمه الله - أو عن غيره من العلماء ، وهو فى غير عصره فتوى فى مسألته ، فإنه يجوز للعامى أن يقلد مالكا بعد موته ، وكذلك غيره من العلماء الذين اشتهرت أمانتهم ؛ لأن العامى إذا جاز له أن يعمل على اجتهاد بعض أصحاب مالك ، كان عمله على اجتهاد مالك أولى ، فإن لم يكن أولى منه ، فهو مثله ، ويكون مالك كأنه باقى لأن قوله بمنزلته وهو حى .

وتصير منزلة مالك مع العامى كمنزلة مالك مع الصحابى أنه يرجع إلى قوله وإن كان ميتا^(١) ، ويكون قول الصحابى أول من أهل عصر الإمام مالك .



= المفتى حين أفتاه قال له ذلك عن نص ، فلا يحتاج إلى الإعادة ، وجعل الهندى فى «النهاية» فيما إذا كان العامى ذاكراً للحكم ، وإلا وجب عليه الاستفتاء ثانياً قطعياً ، وخص ابن الصلاح الخلاف بما إذا قلد حياً ، وقطع فيما إذا كان خيراً عن ميت أنه لا يلزم العامى تجديد السؤال .

ينظر «البحر المحيط» : ٣٠٣/٦ .

(١) فإن قلد ميتاً ففيه مذاهب :

أحدها : وهو الأصح وعليه أكثر الشافعية ، كما قاله الرويانى ، الجواز ، وقد قال الشافعى : المذاهب لا تموت بموت أربابها ، ولا يفقد أصحابها ، وربما حكى فيه الإجماع ، وأيده الرافعى بموت الشهاد بعد ما يؤدى شهادته عند الحاكم ، فإن شهادته لا تبطل . قال الزركشى : ولقوله ﷺ : « اقتدوا بالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي : أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ » ، وقوله : « بَأْيُهِمْ اقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ » ، ولهذا يعتد بأقوالهم بعد موتهم فى الإجماع والخلاف .

= واحتج الأصوليون عليه بانعقاد الإجماع فى زماننا ، على جواز العمل بفتاوى =

= الموتى، والإجماع حجة . قال الهندي : وهذا فيه نظر ، لأن الإجماع إنما يعتبر من أهل الحل والعقد ، وهم المجتهدون ، والمجمعون ليسوا مجتهدين فلا يعتبر إجماعهم بحال ، أو نقول بعبارة أخرى ، إنما يعتبر اتفاقهم على جواز إفتاء غير المجتهد ، فلو أثبت جواز إفتاءه بهذا لزم الدور ، قال الزركشى : والظاهر أن المراد إجماع المجتهدين قاطبة .

قال الهندي : والأولى في ذلك التمسك بالضرورة ، فإننا لو لم نجوز ذلك ، لأدى إلى فساد الناس ، وهذا شيء سبقه إليه الرافعي وغيره ، فقالوا : لو منعنا من تقليد الماضين ، لتركنا الناس حيارى ، وقضيته أن الخلاف يجري وإن لم يكن في العصر مجتهد ، وذلك هو صريح قول « المحصول » : « إنه لا يجتهد اليوم » ، مع قوله قبله : « لا يقلد الميت » ، وهذا بعيد جداً ، وإنما الخلاف فيما إذا كان في القطر مجتهداً ومجتهدون : فمن قائل : موت المجتهد لا يميت قوله فكأنه أحد الأحياء ، فيقلد ، ولا ينعقد الإجماع بخلاف قوله ومن قائل : بل يبطل قوله ، ويتعين الأخذ بقول الحى ، وقد كان يمكن أن يفصل بين أن يكون الميت أرجح من الحى ، فلا يترك قوله ، ولا سيما إذا أوجبنا تقليد الأعمم ، أو يفصل بين أن يطلع المجتهد الحى على مأخذ الميت ثم يخالفه ، فلا يقلد الميت حينئذ ، أو لا يطلع فيقلد ، فيه نظر واحتمال .

والثانى : المنع المطلق ، إما لأنه ليس من أهل الاجتهاد ، كمن تجدد فسقه بعد عدالته لا يبقى حكم عدالته ، وإما لأن قوله وصَّفه ، وبقاء الوصف مع زوال الأصل محال ، وإما لأنه لو كان حياً ، لوجب عليه تجديد الاجتهاد ، على تقدير تجديده ، لا يتحقق بقاؤه على القول الأول فتقليده بناء على وهم أو تردد ، والقول بذلك غير جائز .

وهذا الوجه نقله ابن حزم عن القاضى (قال) : ولا نعلم أحداً قاله قبله : ونصره ابن العارض المعتزلى فى كتاب « النكت » ، وحكى الغزالى فى « المتخول » فيه إجماع الأصوليين .

وقال الرويانى فى « البحر » : إنه القياس ، واختاره صاحب « المحصول » ، فيه فقال : اختلفوا فى غير المجتهد ، هل يجوز له الفتوى بما يحكىه عن المفتين ؟ فنقول : لا يخلوا إما أن يحكى عن ميت أو عن حى ، فإن حكى عن ميت ، لم يجوز له الأخذ بقوله ، لأنه لا قول للميت ، بدليل أن الإجماع لا ينعقد مع خلافة حياً ، وينعقد مع موته ، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد موته .

= قال الزركشى : فإن قلت : لم صُنِّفَت كتب الفقه مع فناء أصحابها ؟ قيل : لفائدتين :

إحداهما : استبانة طرق الاجتهاد من تصرفهم فى الحوادث ، وكيف بنى بعضها على بعض .

والثانية : معرفة المتفق عليه من المختلف ، فلا يفتى بغير المتفق عليه .

ثم قال : ولقائل أن يقول : إذا كان الراوى عدلاً ثقةً متمكناً من فهم كلام المجتهد الذى مات ، ثم روى للعامى قوله : حصل للعامى ظنٌ صدقه ، ثم إذا كان المجتهد عدلاً ثقةً عالماً ، فذلك يوجب ظن صدقه فى تلك الفتوى ، فحيثُذ يتولد من هاتين الطبقتين للعامى أن حكم الله نفس ما روى له هذا الراوى الحى عن ذلك المجتهد الميت ، والعمل بالظن واجب ، فوجب أن يجب على العامى العمل بذلك ، وأيضاً فقد انعقد الإجماع فى زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى ، لأنه ليس فى هذا الزمان مجتهد ، والإجماع حجةٌ .

قال النقشوانى : فى قوله الإمام : « ليس فى الزمان مجتهد » ، مع قوله : « انعقد الإجماع » مناقضة ، وقد سلم فى « المنتخب » منها ، ولم يقل فيه إنه لا يجتهد فى زماننا . واختصره صاحب « التحصيل » ، إلا أنه لم يقل : والإجماع حجة ، ولكن قال : وانعقد الإجماع فى زماننا ، وكل ذلك سعى فى دفع التناقض ، والذى فعله فى « المنتخب » ، هو الذى فعله صاحب « الحاصل » تلميذ الإمام ، وهو أعرف أصحابه بكلامه ، فقال : وأيضاً فقد انعقد الإجماع فى زماننا على جواز العمل بفتاوى الموتى ، والإجماع حجة ، وتبعه البيضاوى ، فقال فى « المنهاج » : واختلف فى تقليد الميت ، والمختار جوازه للإجماع عليه فى زماننا .

قال الزركشى : فهؤلاء الذين تصرفوا فى كلام الإمام بالزيادة والنقصان ، والذين نقلوا كلامه ، اعترضوا عليه بالمناقضة كالنقشوانى ، والذى يدفع التناقض ، أن قول الإمام : لا مجتهد فى الزمان لا يعارضه قوله : « انعقد الإجماع فى زماننا » ، لأن المعنى به إجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه ، كما أنا نحكم الآن على أهل الزمان الذى تدرس فيه أعلام الشريعة ، وقد عقد إمام الحرمين فى « الغيائى » باباً عظيماً فى ذلك ، وفيه وجه آخر سيأتى .

والثالث : الجواز بشرط فقد الحى ، وحزم إلكيا وابن برهان .

والرابع : التفصيل بين أن يكون الناقل له أهلاً للمناظرة ، مجتهداً فى ذلك المجتهد =

بَابُ الْقَوْلِ فِيْمَا يُوجَدُ فِي كِتَابِ الْعُلَمَاءِ

قال القاضي : إذا وجد الرجل كتاباً مترجماً مثل كتاب مؤطاً مالك أو كتاب الثوري^(١) أو الأوزاعي^(٢) أو

= الذى يحكى عنه ، فيجوز ، وإلا فلا قاله الأمدى والهندي ، ويمكن أن يكون هذا مأخوذاً من وجه حكاة الرافعى فى مسألة ما إذا عرف العامى مسألة ، أو مسائل بدلائلها ، أنه إن كان الدليل نقلياً جاز ، أو قياسياً فلا ، وعلى هذا فينبغى للهندي أن يقيد تفصيله بما إذا كان المنقول قياسياً ، وألا يجوز إذا كان نقلياً ، لكنه مخالف للمذهب الصحيح ، فإن الصحيح أنه لا يجوز تقليده ولا فتياه مطلقاً ، لأنه بهذا القدر من المعرفة لا يخرج عن كونه عامياً ، والظاهر أن الهندي إنما أخذ تفصيله ، من بناء الأصحاب جواز فتيا متبحر المذهب بمذهب الميت على جواز تقليد الميت ، فإن فرض أن الناقل بحيث لا يوثق بنقله فهماً ، وإن وثق به نقلاً تطرق عدم الوثوق بفهمه إلى عدم الوثوق بنقله ، وصار عدم قبوله لعدم حجة المذهب عن المنقول إليه ، لا لأن الميت لا يقلد ، فليس التفصيل واقعاً ، غير أن عذر الهندي أنه لم يعقد المسألة لتقليد الميت ، كما فعل الإمام . البحر المحيط : ٢٩٧/٦ .

(١) سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع بن عبد الله بن موهب بن منقذ ابن نصر بن الحكم بن الحارث بن مالك بن ملكان بن ثور بن عبد مائة بن أدبن طابخة .

قيل : هو من ثور همدان ، قيل : روى عنه عشرون ألفاً ، وتوفى بـ « البصرة » سنة إحدى وستين ومائة - ينظر : « خلاصة تهذيب الكمال » : ٣٩٦/١ .

(٢) عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمِد الأوزاعي ، من قبيلة الأوزاع ، أبو عمرو إمام الديار الشامية فى الفقه والزهد ، وأحد الكتاب المترسلين ، كان الأوزاعي عظيم الشأن بالشام وكان أمره فيهم أعز من أمر السلطان ، وله كتاب « السنن » فى الفقه ، ويقدر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة ، أجاب عليها كلها ، ولد بـ « بعلبك » سنة ٨٨ هـ ، وتوفى سنة ١٥٧ هـ .

ينظر : « ابن التديم » : ٢٢٧/١ ، « تاريخ بيروت » ١٥ ، « حلية الأولياء » : ١٣٥/٦ ، « الشذرات » : ٢٤١/١ ، « الأعلام » : ٣٢٠/٣ .

الشَّافِعِيُّ^(١) ، فهل يجوز له أن يقال في شيء يجده فيه ، قال مَالِكٌ ، وقال الثَّوْرِيُّ ، وقال الأَوْزَاعِيُّ ، وقال الشَّافِعِيُّ .

قال القاضي : فهذا سبيله أن ينظر ، فإن كان من الكتب التي قد اشتهر ذكرها مثل « الموطأ » لمالك ، و« جامع الثوري » ، وكتب الربيع^(٢) ، جاز

(١) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن الشافع بن السائب بن عبيد بن عبد ابن يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف جد النبي ﷺ وشافع بن السائب هو الذي ينسب إليه الشافعي ، لقي النبي ﷺ في صغره ، وأسلم أبوه السائب يوم « بدر » فإنه كان صاحب راية بني هاشم ، وكانت ولادة الشافعي بقرية من « الشام » يقال لها: غزة ، قاله ابن خلكان ، وابن عبد البر :

وقال صاحب « التنقيب » ب (منى) من « مكة » .

وقال ابن بكار : ب « عسقلان » ، وقال الزوزني : ب « اليمن » ، والأول أشهر ، وكان ذلك في سنة خمسين ومائة ، وهي السنة التي مات فيها الإمام أبو حنيفة رحمه الله ، حمل إلى مكة ، وهو ابن ستين ، ونشأ بها وحفظ القرآن ، وهو ابن سبع سنين ، ثم سلمه أبوه للتفقه إلى مسلم ابن خالد مفتي مكة فأذن له في الإفتاء ، وهو ابن خمس عشرة سنة ، فرحل إلى الإمام مالك بن أنس بالمدينة ، فلزمه حتى توفي مالك رحمه الله ، ثم قدم « بغداد » سنة خمس وتسعين ومائة ، وأقام بها ستين ، فاجتمع عليه علماؤها وأخذوا عنه العلم ، ثم خرج إلى مكة حاجاً ، ثم عاد إلى « بغداد » سنة ثمان وتسعين ومائة ، فأقام بها شهرين أو أقل ، فلما قتل الإمام موسى الكاظم خرج إلى « مصر » ، فلم يزل بها ناشراً للعلم ، وصنف بها ، الكتب الجديدة ، وانتقل إلى رحمه الله تعالى يوم الجمعة سلخ رجب سنة أربع ومائتين .

ينظر : « التاريخ الكبير » : ٤٢/١ ، « الجرح والتعديل » : ٢٠١/٧ ، حلية الأولياء : ٦٣/٩ : ١٦١ ، « طبقات الفقهاء » للشيرازي (٤٨ : ٥٠) ، « طبقات الحنابلة » : ٢٨٠/١ ، « صفة الصفوة » : ٩٥/٢ ، « وفيات الأعيان » : ١٦٣/٤ : ١٦٩ ، « تذكرة الحفاظ » : ٣٦١/١ - ٣٦٣ ، « الكاشف » : ١٧/٣ ، « طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (١١ : ١٤) .

(٢) الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي ، ولد سنة (١٧٣) ، وقيل (١٧٤) . وقال =

أن يعزى ذلك للمترجم عنه إذا كان الكتاب صحيحاً مقروءاً على العلماء معارضاً بكتبهم ، وإن كان من الكتب التي لم تشتهر ، ولم ينشر ذكرها لم يجز ذلك حتى يروى ما فيه عمن ينسب إليه بروايات الثقات عنه ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي التَّرْجَمَةِ عَلَى الْمُفْتَى

مذهب مالك - رحمه الله - إذا كان الفقيه عربياً اللسان ولا يحسن بالفارسية أو غيرها من الألسن ، وكان المفتى عجمياً لا يحسن بالعربية ، فجاء رجل يحسن لسان العرب والعجم ، وهو عامي فترجم للفقيه عن الأعجمي ما قاله ، وترجم عن الفقيه للأعجمي ما قاله ، وأفتاه به ، فيجوز ذلك ، ويصير طريقه طريق الخبر ، ويجب أن يكون الترجمان عربياً كما يقول في نقل الخبر ويكون معبراً للفتوى بلسانه حسب ما قاله الفقيه للأعجمي من غير تغيير له عن معناه ، وكذلك إذا بعث الرجل بسؤاله إلى الفقيه ، فأجابه بالخط أي : بعث بسؤاله في رُقعة إلى الفقيه ، فأجابه بخط ، فيجب أن يكون الرسول ثقة ؛ لأن هذه من الأمور التي جرت العادة بها في كل عصر وزمن وإلى الناس ضرورة إليها ^(١) والله أعلم .

* * *

= الشافعي : « أحفظكم الربيع ، وأنفعكم لى ، ولو أمكننى أن أدقه العلم مرة لفعلته » .

وقال الذهبي : كان الربيع أعرف من المزني بالحديث ، توفي سنة (٢٠٧) .

ينظر : ط ابن قاضي شعبة : ٦٥/١ ، وتذكرة الحفاظ : ٥٨٦/٢ ، ط السبكي :

٢٥٩/١ ، والأعلام : ٣٩/٣ .

(١) ينظر « تنقيح الفصول » ص (٤٣٤) .

بَابُ الْكَلَامِ فِي وَجُوبِ أَدَلَّةِ السَّمْعِ

قال القاضى : قَدْ بَيَّنَّا قَوْلَ مَالِكٍ - رَحِمَهُ اللهُ - فِي بَطْلَانِ التَّقْلِيدِ ،
ووجوب الرجوع إلى الأصول ومعانيها ، فمن الأصول السمعية عند مالك
الكتاب والسنة والإجماع واستدلالات منها والقياس عليها فصل في الكتاب
... وكتاب الله (١) عَزَّ وَجَلَّ هو الذى كان وصفه الله - تَعَالَى - فقال :

(١) والكتاب هو الكلام المنزل للإعجاز بآية منه المتعبد بتلاوته .

فخرج بـ « المنزل » الكلام النفسى ، والألفاظ وإن كانت لا تقبل حقيقة النزول ،
ولكن المراد المجاز الصورى .

وقولنا : « للإعجاز » خرج به المنزل على غير النبى ﷺ كموسى وعيسى عليهما
السلام ، فإنه لم يقصد به الإعجاز ، والأحاديث النبوية ، وقد صرح الشافعى فى
« الرسالة » : بأن السنة منزلة كالكتاب ، قال الله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ
هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم : ٣ - ٤] .

وخرج بقولنا : « المتعبد بتلاوته » ما نسخت تلاوته .

قال الزركشى : وقلنا بآية منه ولم نقل بسورة كما ذكره الأصوليون ، لأن أقصر
السور ثلاث آيات ، والتحدى قد وقع بأقل منها فى قوله تعالى : ﴿ فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ
مِثْلِهِ ﴾ [الطور : ٣٤] .

قال الشافعى رضى الله عنه فى « الرسالة » : وليست تنزل بأحد نازلة فى الدنيا إلا
وفى كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها ، وأورد من الأحكام ما ثبت ابتداء بالسنة ،
وأجاب ابن السمعانى بأنه مأخوذ من كتاب الله فى الحقيقة ، لأنه أوجب عليه فيه اتباع
الرسول ، وحذرنا من مخالفته ، قال الشافعى : فمن قبل عن رسول الله ﷺ فعن الله
قبل .

ويطلق القرآن ، والمراد به المعنى القائم بالنفس الذى هو صفة من صفاته ، وعليه
يدل هذا المتلو ، وذلك محل نظر المتكلمين ، وأخرى ويراد به الألفاظ المقطعة
المسموعة ، وهو المتلو وهذا محل نظر الأصوليين والفقهاء وسائر خدمة الألفاظ كالنحاة
والبيانين والتصريفيين واللغويين ، وذهب المحققون من الأصوليين ، والفقهاء ، أهل =

= العربية : إلى أن لفظ القرآن « علم شخصي » ، مدلوله : الكلام المنزل على النبي ﷺ من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس » ، و علميته باعتبار وضعه للنظم المخصوص الذي يختلف باختلاف المتلفظين ، ولا عبرة بتعدد القارئ والمحال .

وعلى هذا فما ذكره الأصوليون وغيرهم من تعاريف القرآن ، ليس تعريفاً حقيقياً ، لأن التعريف الحقيقي لا يكون إلا للأمور الكلية ، وإنما أرادوا بتعريفه : تمييزه عما عداه مما لا يسمى باسمه ، كالنور والإنجيل ، والأحاديث القدسية ، وما نسخت تلاوته . ويرى بعض العلماء : أن لفظ القرآن موضوع للقدر المشترك بين الكلِّ وأجزائه ، فسماه كلي ، كالمشترك المعنوي .

ويرى فريق ثالث أنه مشترك لفظي بين الكلِّ وبين أجزائه ، فهو موضوع لكل منهما بوضع ، والحق : أنه علم شخصي ، مشترك لفظي بين الكلِّ وأجزائه ، فيقال لمن قرأ اللفظ المنزل كله : قرأ قرآناً .

ويقال لمن قرأ بعضه : قرأ قرآناً ، وهو ما يفهم من كلام الفقهاء ، حينما قالوا : « يحرم على الجنب قراءة القرآن » ، فإنهم يقصدون : قراءة كُله أو بعضه على السواء . أسماء القرآن :

للقرآن الكريم أسماء كثيرة : أشهرها (القرآن) ، ومنها (الفرقان) ، لأنه فارق بين الحق والباطل .

قال تعالى : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان : ١] ، ومنها (الكتاب) ، وهو مصدر لكتب بمعنى الجمع والضم ، أريد به القرآن لجمعه العلوم والقصص والأخبار على أبلغ وجه ، قال تعالى : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ ، وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ، قِيمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ دُونِهِ ، وَيُبَيِّنَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴾ [الكهف : ١ - ٢] .

ومنها : التنزيل مصدر أريد به المنزل ، لنزوله من عند الله ، قال تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ ، وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ، تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت : ٤١ - ٤٢] ، وغيرها من الآيات كثيرة .

ومنها : « الذكر » سمي به القرآن ، لاشتماله على المواعظ والزواجر ، وقيل لاشتماله على أخبار الأنبياء ، والأمم الماضية وقيل : من الذكر ، بمعنى : الشرف .

قال تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ ﴾ أى شرف لأنه نزل بلغتكهم وقال تعالى : ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر : ٩] ، وهذه الأربعة هي =

﴿ كِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت : ٤٢] .

وقال تعالى : ﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة : ٢] .

وقال تعالى : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

فلم يفرط فيه في شيء من أمر الدين ، بل جعله تبيانا لكل شيء وشفاء وهدى .

= أشهر الأسماء بعد لفظ « القرآن » ، وقد صارت أعلاما بالغلبة على القرآن في لسان أهل الشرع وعرفهم .

وقد تسامح « أبو المعالي » عزيزي بن عبد الملك - المعروف بـ « شيدلة » في كتابه « البرهان في مشكلات القرآن » - في عدّ ما ليس باسم اسما بلغ بها خمسة وخمسين اسما ، وقد نقل ذلك عنه « السيوطي » في « الإتيان » ، ووافقه ثم شرع يوجه ما ذكره من الأسماء ، وبلغ بها صاحب « التبيان » نيفا وتسعين اسما .

ومما ينبغي أن يتنبه إليه أن أغلب ما ذكره أسماء القرآن هو في الحقيقة أوصاف له ، فمثلا عدّوا من الأسماء : لفظ « كريم » أخذاً من قوله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴾ [الواقعة : ٧٧] .

ولفظ « مبارك » أخذاً من قوله تعالى : ﴿ وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ ﴾ [الأنبياء : ٥] مع أن الظاهر كونهما وصفين للقرآن لا اسمين .

كما أن في بعض ما عدّوه اسما للقرآن بعدا وتكلفا في أن المراد به القرآن ، وذلك مثل عدّهم من الأسماء : « مناديا » ، لقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ ﴾ [آل عمران : ١٩٣] ، ومثل عدّهم من الأسماء « زبوراً » لقوله تعالى : ﴿ وَوَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾ [الأنبياء : ١٠٥] مع أن الظاهر ، والذي عليه جمهور المفسرين أن المراد بالمنادى الرسول ، و« الزبور » الكتاب المنزل على داود - عليه السلام - والذكر التوراة ، وقيل : الزبور جميع الكتب المنزلة ، والذكر : اللوح المحفوظ ، ويكون المراد بالزبور الوصفية العلمية ، فهو بمعنى الزبور أي المكتوب .

وقال تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ [القيامة :

[١٨].

وقال عز وجل : ﴿ قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ والجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ﴾ [الإسراء : ٨٨] أى :
عويناً .

فقطع عذر الخلق به وبإعجازه ، وظهر إعجازهم عن أن يأتوا بسورة من مثله ، فثبتت آياته ولزمت حجته .

* * *

فصل في السنة

وأما سنة الرسول عليه السلام - فأصل ذلك في كتاب الله - عز وجل ، قال الله تعالى : ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ﴾ [النساء : ٨] .

وقال عز وجل : ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [النساء : ٥٩] .

وقال تعالى : ﴿ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً ﴾ إلى قوله : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] .

وقال تعالى : ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ [الحشر: ٧] .

وقال تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ﴾ [النساء: ٥٩] .

وقال : ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [النساء : ٦٥] (١) .

(١) قال الشافعي رضى الله عنه : فى توجيهاً نزلت هذه الآية فى رجل خاصم الزبير فى أرض ، ففضى النبى ﷺ بها للزبير .

فأوجب الله - عزَّ وجلَّ - علينا طاعة رسوله ﷺ كما أوجب علينا طاعته نفسه سبحانه .

وقرن طاعته بطاعته ، وأمر بأخذ ما أتى به والانتهاه عما نهى عنه ، وأخبر أنه ولاء بيان ما نزل إليهم ، وقال تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم : ٣] . . . إلى آيات كثيرة تدلُّ على وجوب السنَّة كوجوب الكتاب (١)



= وقال الشافعى : وهذا القضاء سنة من رسول الله ﷺ لا حكم منصوص فى القرآن . (١) السنة نزل بها جبريل - عليه السلام - كما نزل بالقرآن ، ولكنَّ المقام فى السنة مختلف عنه فى القرآن ، فالقرآن جبريل ملتزم باللفظ والمعنى .

وأما وحى السنة فجبريل - عليه السلام - لا يلتزم اللفظ الذى سمعه ، لأنَّ تبليغ السنة مبناه المعنى لا اللفظ ، إذ ليس لفظها معجزاً ، ولا متعبداً بتلاوته كالقرآن .

قال الإمام الجوينى كما فى إتقان السيوطى : « كلام الله المنزَّل قسمان ، قسم قال الله لجبريل : قل للنبي الذى أنت مرسلٌ إليه ، إنَّ الله يقول : افعل كذا ، وكذا ، وأمر بكذا ، ففهم جبريل ما قاله ربُّه ، ثمَّ نزل على ذلك للنبي ، وقال له : ما قاله ربُّه » ولم تكن العبارة تلك العبارة كما يقول الملك لمن يثق به ، قل لفلان : يقول لك الملك : اجتهد فى الخدمة ، واجمع جنك للقتال ، فإذا قال الرسول : يقول لك الملك : لا تنهاون فى خدمتى ، ولا تترك الجند يتفرق ، وحثهم على المقاتلة ، لا ينسب إلى كذب ، ولا تقصير فى أداء الرسالة .

وقسم آخر قال الله لجبريل : اقرأ على النبي هذا الكتاب ، فنزل جبريل بكلمة من الله . . من غير تغيير ، كما يكتب الملكُ كتاباً ، ويسلمه إلى أمين ، ويقول : اقرأه على فلان فهو لا يغير منه كلمة ولا حرفاً .

قال السيوطى : قلت : القرآن هو القسم الثانى ، والقسم الأول هو السنة ، كما ورد أنَّ جبريل كان ينزل بالسنة ، كما ينزل بالقرآن ، ومن هنا جاز رواية السنة بالمعنى ، لأن جبريل أداها بالمعنى ، ولم تحز القراءة بالمعنى ، لأن جبريل أداها باللفظ ، ولم يبع له إحاؤه بالمعنى ، والسر فى ذلك أنَّ المقصود منه ، التعبير بلفظه ، والإعجاز به ، =

= فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه وأنَّ تحت كل حرف منه معانى لا يحاط بها كثرة فلا يقدر أحد أن يأتي بما يشتمل عليه ، والتخفيف على الأمة ، حيث جعل المنزل إليهم على قسمين ، قسم يروونه بلفظه الموحى به ، وقسم يروونه بالمعنى ، ولو جعل كله مما يروى باللفظ لثق أو بالمعنى لم يؤمن التبديل والتحريف ، فتأمل . وسئل الزهري عن الوحي فقال : الوحي ما يوحى الله إلى نبي من الأنبياء ، فيثبته في قلبه ، فيتكلم به ويكتبه ، وهو كلام الله ، ومنه ما لا يتكلم به ، ولا يكتبه لأحد ، ولا يأمر بكتابته ، ولكه يحدث به الناس حديثاً ، ويبين لهم أن الله أمره أن يبينه للناس ، ويبلغهم إياه .

« وحي السنَّة » أما وحي السنَّة فمنه ما يكون عن طريق أمين الوحي جبريل ، وفي إطار الحالة الأولى ، وهي الحالة الملائكية ، وذلك كما في قصة يعلى بن أمية ، روى البخارى في صحيحه بسنده عن يعلى قال لعمر - رضى الله عنه - أرنى رسول الله ﷺ حين يوحى إليه ، قال : فبينما النبي في « الجعرانة » جاءه رجل فقال : يا رسول الله ، كيف ترى في رجل أحرم بعمره وهو متضمخ بطيب ؟ فسكت النبي ساعة فجاءه الوحي ، فأشار عمر - رضى الله عنه - إلى يعلى ، وعلى رسول الله ﷺ ثوب قد أظلم به ، فأدخل رأسه ، فإذا رسول الله ﷺ محمراً الوجه ، وهو يغط ثم سرى عنه ، فقال : أين السائل عن العمرة ؟ فأتى بالرجل فقال : اغسل الطيب الذى بك ثلاث مرات ، وانزع عنك الجبة ، واصنع فى عمرتك كما تصنع فى حجتك .

وبعضه فى إطار الحالة الثانية ، كما فى حديث جبريل ، وبعضه بالمكاملة ، كما حدث ليلة الإسراء والمعراج ، وبعضه بالإلهام والمنام ، وبعضه بالقذف فى القلب ، وسواء أكانت السنَّة بوحي جلى ، أو خفى فلفظها من عند النبي ﷺ .
وما هيئها فى اللغة : السيرة والطريقة حسنة كانت أو قبيحة . أنشد خالد بن زهير

فقال [الطويل]

فَلَا تَجْزَعَنَّ عَنْ سِيرَةِ أَنْتَ سِرَّتِهَا فَأَوْلُ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

وسننتها سنًا واستنتتها سرتها ، وسننت لكم سنَّة فاتبعوها ، وقال ابن فارس فى معجمه : السين والتون أصل واحد مطرد ، وهو جريان الشيء ، واطراده فى سهول . والأصل قولهم : سننت الماء على وجهى أسنه سنًا إذا أرسلته إرسالاً .

قال ابن الأعرابى : السنُّ مصدر سنَّ الحديد سنًا وسنَّ للقوم سنَّةً وسننا ، وسنَّ عليه الدرع يسنها سنًا إذا صبها ، وسنَّ الإبل يسنها سنًا إذا أحسن رعيتهما ، =

فصل في الإجماع

وأما الإجماع فأصله في كتاب الله - عزَّ وجلَّ - أيضاً قال الله تعالى :

= وَسُنَّةُ النَّبِيِّ ﷺ تحمل هذه المعاني لما فيها من جريان الأحكام الشرعية ، واطرادها .

وإصطلاحاً : تختلف السُّنَّة عند أهل العلم حسب اختلاف الأغراض التي اتجهوا إليها من أبحاثهم ، فمثلاً عند علماء الأصول عنوا بالبحث عن الأدلة الشرعية ، وعند علماء الحديث عنوا بنقل ما نُسِبَ إلى النبي ﷺ .

وعند علماء الفقه : عنوا بالبحث عن الأحكام الشرعية من فرض ومدنوب وحرام ومكروه ، فالسنة عند علماء الأصول : تطلق على ما أُنزِلَ عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير .

والسنة عند الفقهاء :

تطلق السنة عند أكثر علماء الشافعية ، وجمهور الأصوليين بالنسبة إلى معناها الفقهي ترادف المدنوب والمستحب والتطوع والناقلة والمرغب فيه .

قالوا : هو الفعل الذي طلبه الشارع طلباً غير جازم ، أو ما يثاب الإنسان على فعلها ، ولا يعاقب على تركها .

وعند علماء الحديث : تطلق على أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته وصفاته الخلقية والخلقية وسيره ومغازيه وأخباره قبل البعثة ، فالسُّنَّة بهذا المعنى ترادف الحديث الشريف .

ولقد بَوَّبَ الخطيب البغدادي في « كفايته » باباً فقال : باب ما جاء في التسوية بين حكم كتاب الله تعالى وحكم سنة رسول الله ﷺ في وجوب العمل ولزوم التكليف .

وقال الشافعي رحمه الله : وما سَنَّ رسول الله ﷺ فيما ليس لله فيه نص حكم ، فيحكم الله سنَّه وكذلك أخبرنا الله في قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ ، وقد سَنَّ رسول الله مع كتاب الله ، وسَنَّ فيما ليس فيه بعينه نص كتاب وكل ما سن فقد ألزمنا الله إتباعه ، وجعل في إتباعه طاعة ، وفي العنود عن اتباعها معصية التي لم يعذر بها خلقاً ، ولم يجعل له من اتباع سنَّة رسول الله ﷺ مخرجاً .

ينظر مقدمتنا على فتح العلام للشيخ زكريا الأنصاري .

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾
إلى قوله : ﴿وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء : ١١٥] .

وقال تعالى : ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء : ٥٩] .

وقال تعالى : ﴿وَكُوِّدَتْ لَهُمْ السُّبُلُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمْ لَئِيمُونَ﴾
[النساء : ٨٣] .

فأمر تعالى باتِّباع سبيل المؤمنين وحذر ترك اتِّباعهم ، كما حذر في ترك اتِّباع الرسول الله ﷺ وأمر بطاعة أولي الأمر منهم مقرونة بطاعة الله - وطاعة رسوله - عليه السلام .

* * *

فَقِيلَ فِي «أُولِي الْأَمْرِ» : إِنَّهُمْ الْعُلَمَاءُ

وقيل : أمراء السرايا ، وهم من العلماء أيضاً ، فيحتمل أن تكون الآية عامّة في العلماء وأمراء السرايا على أن أمراء السرايا من جملة العلماء ؛ لأنه لم يكن يولى عليهم إلا من علماء الصحابة وفقهائهم ، فأمر الله - تعالى - بالرد إليهم واتِّباع سبيلهم ، فصحَّ أنهم حجة لا يجوز خلافهم ، فهذه أصول السمع وأصلها كلها في الكتاب كما قد رأيت ، وهي مضافة لبيان الكتاب لقوله تعالى : ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ ، وقوله : ﴿مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ .

وعلى هذا إضافة ما أجمع عليه مما لا يوجد له في الكتاب نصّ ، ولا في السنة ذكر ؛ لأن الكتاب أمر بقبول ذلك كله ووجبت حجته جميعه ، وهذا تقليد من لزم تقليده من أولي الأمر وهم العلماء كما ذكرنا .

* * *

فصل فى الاستدلال والقياس

ثم دل الكتاب على الاستنباط والاستدلال فى غير موضع قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ ﴾ إلى قوله : ﴿ تَأْوِيلًا ﴾ .

فكان فى ذلك دليل على الانتزاع من الأصول وإلحاق المسكوت عنه بالمذكور على وجه الاعتبار ، وهذا هو باب القياس والاجتهاد .

وأصله فى الكتاب ، وهو أيضاً مضاف إلى بيانه ، وليس شىء من الأحكام يخرج من الكتاب نصاً ، وعن السنَّة والإجماع والقياس .

وقد انطوى تحت بيان الكتاب ذلك كله ، وفى ذلك بيان معنى قوله : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] .

وقوله : ﴿ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

وقوله : ﴿ شِفَاءٍ لِّمَا فِي الصُّدُورِ ﴾ [يونس : ٥٧] ، والله أعلم .



فصل فى القياس (١)

ومذهب مالك - رحمه الله - القول بالقياس ، وقد بيَّنَّا الحجَّة له ،

(١) تحرير القياس وتعديته

ذكر بعض الأصوليين أن اللفظ القياس مصدر قايِس من المفاعلة لا مصدر قاس من الثلاثى لأن المساواة من الطرفين ومصدر الثانى قيس .

يقال : قاس يقيس قياساً فعلى هذا يكون لكل من المصدرين المذكورين فعل يخصه ، فإن الأول فعله رباعى ، وهو قايِس ، والثانى ثلاثى وهو قاس ، ولكن قد ذكر فى «لسان العرب» ، و«القاموس» ، و«المصباح» ما يدل على أن المصدرين المذكورين أصل لفعل واحد حيث يقال لغة : قاس الشىء بغيره وعليه يقيسه قياساً وقياساً واقتاسه : قدره على مثاله ، وجرى على ذلك الأسنوى حيث قال : القياس والقيس مصدران لقاس ، =

= وأكثر الأصوليين يقول : إن القياس بحسب أصل اللغة يتعدى بالباء وأن المستعمل في عرف الشرع يتعدى بـ « على » لتضمنه معنى البناء والحمل ، ومع ذلك فيمكن القول بأنه لا حاجة إلى ذلك ، لأن ما ذكر في كتب اللغة المذكورة يدل على أن القياس يتعدى بـ « على » كما يتعدى بالياء ، وإذا فلا معنى للتضمنين اللهم إلا أن يقال : إن المستعمل من القياس في عرف الشرع لا يكاد يذكر إلا متعدياً بـ « على » .

وَمَعْنَى الْقِيَاسِ فِي اللُّغَةِ :

اختلف الأصوليون في حكاية معنى القياس لغة :

ف قيل : هو التقدير والمساواة والمجموع منهما ، فيكون لفظ القياس على هذا مشتركاً لفظياً بين هذه الثلاثة ، أى : وضع لكل منها بوضع ، لأن المشترك اللفظي هو ما اتحد لفظه ، وتعدد معناه ووضعه .

مثال الأول : من الثلاثة قست الثوب بالذراع ومثال الثاني : فلان لا يقاس بفلان ،

أى لا يساويه .

ومثال الثالث : قست النعل بالنعل أى قدرته به فساواه ، وهذا ظاهر كلام القاضى المحقق عضد الدين أخذاً من إيراده الأمثلة الثلاثة وقيل هو حقيقة فى التقدير مجاز لغوى فى المساواة ، وذلك باعتبار أن التقدير يستدعى شيئين يضاف أحدهما إلى الآخر بالمساواة ، فيكون تقدير الشيء مستلزماً للمساواة ، واستعمال لفظ اللزوم فى لازمه شائع وهذا ما ارتضاه الآمدى ، وعلاقة المجاز على هذا اللازمة والملزومية .

وقيل : هو حقيقة عرفية ، كما أشار إليه صاحب مسلم الثبوت وعلى هذا القول والقول بالمجاز ، فالمناسبة بين المعنى اللغوى ، وهو التقدير ، والاصطلاحى إنما هى باعتبار هذا اللازم ، وهو المساواة ، فإن المعنى الاصطلاحى إما مساواة خاصة فيكون من أفراد هذا اللازم ، أو يتضمنها ويبنى عليها .

وقيل : هو مشترك معنوى ، وهو ما اتحد لفظه ومعناه ، لأن معنى القياس على هذا القيل هو التقدير فقط ، وهو كلى تحته فردان حيث يطلق لفظ القياس عليهما باعتبار شمول معناه الذى هو التقدير لهما وصدقه عليهما .

أحدهما : استعمال القدر أى : طلب معرفة مقدار الشيء نحو قست الثوب بالذراع .

وثانيهما : التسوية فى المقدار نحو قست النعل بالنعل سواء كانت التسوية حسية =

= كالمثالين المذكورين ، أم معنوية كما يقال : فلان لا يقاس بفلان أى : لا يساويه
ومنه قول : [البسيط] .

خَفَّ يَا كَرِيمٌ عَلَى عَرَضٍ يُدْنِسُهُ مَقَالَ كُلِّ سَفِيهِ لَا يُقَاسُ بِكَأ

ووجه نقل القياس على هذا القول إلى المعنى الاصطلاحى ظاهر كما أن نقله إلى
المعنى الاصطلاحى على القول بالاشتراك اللفظى إنما هو من معنى المساواة ، كما هو
ظاهر .

وقيل : معناه الاعتبار كما يؤخذ ذلك من نص الزركشى فى « البحر المحيط » بعد أن
ذكر أن المشهور فى معنى القياس لغة هو تقدير شيء على مثال شيء آخر ، وتساويه به
حيث قال : وقيل : القياس مصدر قست الشيء إذا اعتبرته ، ومنه قيس الرأى وأمرئ
القيس لاعتبار الأمور برأيه ، وقُستَه بضم القاف أقوسه قوساً ذكر هذه اللغة ابن أبى
البقاء فى « نهايته » فهو من ذوات الياء والواو .

وقال ابن مُفلت فى « البرهان » : القياس فى اللغة التمثيل والتشبيه .

وقال الماوردى والرويانى فى كتاب « القضاء » القياس فى اللغة مأخوذ من المماثلة
يقال : هذا قياس هذا أى مثله .

وقيل : إنه مأخوذ من الإصابة يقال : قست الشيء إذا أصبته ، لأن القياس يصاب
به الحكم حكاه ابن السمعانى فى « القواطع ش » .

قال الشيخ محمد أحمد سلامة فى رسالته « فى القياس » : وخلاصة ما يؤخذ من
كتب الأصول من بيان معنى القياس لغة سبعة معان : وهى ما أمكننى الوقوف عليه :
الأول : أن معناه التقدير والمساواة من لوازمه .

الثانى : أن معناه التقدير والمساواة والمجموع منهما على سبيل الاشتراك اللفظى بين
الثلاثة .

الثالث : أن معناه التقدير فقط ، وهو كلى تحته فردان استعمال القدر والتسوية فهو
مشترك اشتراكاً معنوياً .

الرابع : أن معناه الاعتبار .

الخامس : أن معناه التمثيل والتشبيه .

السادس : أنه المماثلة .

= السابع : أنه الإصابة ، ولا يخفى وجه نقل القياس إلى المعنى الاصطلاحي على المعنى الرابع والخامس والسادس ، أما السابع فوجه نقله أن القياس يصاب به الحكم ، والمشهور من كل ذلك هي الثلاثة الأولى ، لذلك اقتصر بعض الأصوليين عليها ، كالكمال بن الهمام ، ورجح الثالث منها ، وهو كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين (استعلام القدر والتسوية في مقدار) حيث نسبة إلى الأكثر بقوله ولم يزد الأكثر كفخر الإسلام ، وشمس الأئمة السرخسي ، وحافظ الدين النسقي وغيرهم على أن معنى القياس لغة التقدير ، واستعلام القدر ، والتسوية في مقدار فرد مفهوم التقدير مع نفيه كون القياس مشتركاً لفظياً فيهما أو في المجموع ، ونفيه كونه حقيقة في التقدير مجازاً في المساواة وقواه شارحه بأن القياس باعتبار صدق معناه الذي هو التقدير على معنيه أعنى استعلام القدر ، والتسوية من قبيل التواطؤ ، والتواطؤ مقدم على كل من الاشتراك اللفظي ، كما هو الرأي الأول ، والمجاز كما هو الرأي الثاني إذا أمكن وقد أمكن ، وهو الراجح لأن التواطؤ ليس فيه تعدد وضع ، ولا احتياج إلى قرينة ، لأنه حقيقة في كل أفراده بخلاف المشترك اللفظي ، فإن فيه تعدد الوضع والمعنى والاحتياج إلى قرينة تعين المراد من أفراده ، وبخلاف المجاز ، فإنه يحتاج إلى ضرورة إلى قرينة لفهم المعنى المراد من اللفظ وبالبداهة ما لا يحتاج إلى شيء في فهم معناه أولى مما يحتاج .

ومعنى القياس في اصطلاح الأصوليين :

قد اختلف الأصوليون أولاً في أنه هل يمكن حد القياس أم لا ، فقال إمام الحرمين في « البرهان » يتعدر الحد الحقيقي للقياس لاشتماله على حقائق متباينة متغايرة ، كالحكم فإنه قديم ، والفرع والأصل ، وهما حادثان ، والجامع هو العلة ، وما قيل في تعريفه ، فهو رسم لا حد ووافق على ذلك ابن المنير شارح « البرهان » لكنه خالفه في علة ذلك ، فإنها عنده كون القياس نسبة وإضافة ، وهي عدمية ، والعدم لا يتركب من الجنس والفصل الحقيقيين الوجوديين .

وقال الجمهور : يمكن تحديده ، ولعل مرادهم بقولهم هذا أنه يحدّ حدّاً اسمياً ، لأنه من الأمور الاصطلاحية الاعتبارية التي تكون حقائقها على حسب الاصطلاح والاعتبار ، ولا يمكن أن يحدّ حدّاً حقيقياً ، وبهذا يصح الحكم بأن هذا الخلاف لفظي .

ثم اختلفوا ثانياً في تعريفه ، وأصح ما قيل فيه تعريف القاضي البيضاوي ، وتعريف ابن السبكي في « جمع الجوامع » ، وتعريف ابن الحاجب في « مختصره » مع كونها =

= معترضة وقد عدل بعض الأصوليين إلى تعريفه بغير ما ذكر كالتعريف المنقول عن الشيخ أبى منصور الماترىدى ، وهو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة فى الآخر ، وقد حكم العلامة منلا خسروا بأنه أحسن التعاريف المذكورة ، ولكن هذا التعريف معترض أيضاً بما لا يمكن الإجابة عنه إلا بتكلف كما يؤخذ من « تحرير الكمال » ابن الهمام وشارحه ، بخلاف التعريف الثلاثة المذكورة ، فإنها وإن كانت معترضة لكن يمكن الإجابة عن كل ما يرد من غير تكلف .

التعريف الأول : ما ذكره القاضى البيضاوى فى « منهاجه » بقوله : « هو إثبات مثل حكم معلوم فى معلوم آخر لاشتراكهما فى علة الحكم عند المثبت » ، وقال ابن السبكى فى شرحه على المنهاج : هذا التعريف أيدته الإمام فى « المعالم » ، وقال الأسنوى : هذا التعريف هو المختار عند الإمام وأتباعه .

وعبارته محتملة لأن يكون هذا التعريف للإمام نفسه ، وأن يكون لغيره ، واختاره عن بقیة التعاريف ، والواقع أن هذا التعريف مذكور فى « المحصول » وأن أصله لأبى الحسين البصرى وأن الإمام غير بعض قيوده بما هو أحسن منها وعبارته فى « المحصول » .
التعريف الثانى : (لأبى الحسين البصرى) ، وهو أنه تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباهاها فى علة الحكم عند المجتهد وهو قريب وأظهر منه أن يقال : إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر لاشتباهاها فى علة الحكم عند المثبت أ هـ) ، وهو عين ما ذكره فى « المنهاج » غير أنه أبدل اشتباهاها باشتراكها ، ومعناهما واحد .

قال ابن السبكى : القياس حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل .

وأصل هذا التعريف للقاضى أبى بكر الباقلانى ، وعبارته على ما فى « المحصول » و « الأحكام » ، و « البحر المحيط » للزركشى ، و « البرهان » لإمام الحرمين ، القياس حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما ، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة أو نفيهما عنه أ هـ ، وهذا وقد ذكر شارح « التحريز » أن هذا التعريف ليس هو لفظ القاضى ، بل معناه إذ لفظه فى تعريف القياس حمل أحد المعلومين على الآخر فى إيجاب بعض الأحكام لهما ، أو إسقاطه عنهما بأمر جامع بينهما فيه أى أمر كان من إثبات صفة ، وحكم لهما ، أو نفي ذلك عنهما ، وعلى كلا التقنين لا تنافى بين التعريفين المذكورين ، فالكلام على أحدهما كلام على الآخر .

= قال الإمام فى « المحصول » : وقد اختار هذا التعريف جمهور المحققين منا .
وقال إمام الحرمين : هو أقرب العبارات فى تعريف القياس عرفه ابن الحاجب :
(القياس مساواة فرع لأصل فى علة حكمه) .

وتحقيق ذلك أن القياس من أدلة الأحكام ، فلا بد من حكم مطلوب به ، وله محل ضرورة ، والمقصود إثباته فيه لثبوته فى محل آخر يقاس هذا به ، فكان الأول فرعاً والثانى أصلاً لحاجة الأول إليه وابتناؤه عليه ، ولا يمكن ذلك فى كل شيئين ، بل إذا كان بينهما أمر مشترك ، ولا كل مشترك ، بل مشترك يوجب الاشتراك فى الحكم بأن مستلزمه ، ويسمى علة الحكم ، فلا بد أن يعلم علة الحكم فى الأصل ، ويعلم ثبوت مثلها فى الفرع إذ ثبوت عينها فى الفرع مما لا يتصور ، لأن المعنى الشخصى لا يقوم بعينه بمكانين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم فى الفرع .

انظر : « البرهان » لإمام الحرمين : ٧٤٣/٢ ، « البحر المحيط » للزركشى : ٥/٥ ،
« الإحكام فى أصول الأحكام للآمدى : ١٦٧/٣ ، « سلاسل الذهب » للزركشى ص
٣٦٤ ، « التمهيد » للأسنوى ص (٤٦٣) ، « نهاية السؤل » له : ٢/٤ ، « زوائد
الأصول » له ص (٣٧٤) ، « منهاج العقول » للبدخشى : ٣/٣ ، غاية الوصول للشيخ
زكريا الأنصارى ص (٢١١) ، « التحصيل من المحصول » للآرموى : ١٥٥/٢ ،
« المنحول » للغزالي ص (٣٢٣) ، « المستصفى » له : ٢٢٨/٢ ، « حاشية البنانى » :
٢٠٢/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٣/٣ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادى :
٢/٤ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٢٣٩/٢ ، « المعتمد » لأبى الحسين :
١٩٥/٢ ، « إحكام الفصول فى أحكام الأصول » للباغى ص (٥٢٨) ، « الإحكام فى
أصول الأحكام » لابن حزم : ٣٦٨/٧ ، ٤٨٧/٨ ، « أعلام الموقعين » لابن القيم :
١٠١/١ ، « التحرير » لابن الهمام ص ٤١٥ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه :
٢٦٣/٣ ، « التقرير والتحجير » لابن أمير الحاج : ١١٧/٣ ، « ميزان الأصول »
للسمرقندى : ٧٨٩/٢ ، « كشف الأسرار » للنسفى : ١٩٦/٢ ، « حاشية التفتازانى
والشريف على مختصر المنتهى » : ٢٤٧/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد
الدين مسعود بن عمر التفتازانى : ٥٢/٢ ، حاشية نسيمات الأسحار لابن عابدين ص
(٢١٢) ، « شرح المنار » لابن ملك ص (١٠٣) ، « الوجيز » للكراماستى ص ٦٤ ،
« تقريب الوصول » لابن جُزَى ص ١٣٤ ، « إرشاد الفحول للشوكانى ص (١٩٨) ، =

والدليل أيضاً على صحة القياس ، وهو إجماع الصحابة رضي الله عنهم على تسويغ بعضهم لبعض القول بالقياس والاستعمال له في الحوادث أعلا [. . . .] أن بعضهم لبعض شبه بالشجرة ، وبعضهم شبه بالنهر في مسائل الجد^(١) والأخوة ،

= « شرح مختصر المنار » للكوراني ص (١٠٣) ، « نشر البنود » للشثيبي : ٩٨/٢ ، « الكوكب المنير » للفتوحى ص (٤٧٩) ، « رسالة القياس » لأحمد سلامة .

(١) الجد الصحيح هو الذي لم يدخل في نسبه إلى الميت أنثى وهو أب الأب وإن علا وهو حقيقة في الجد الأدنى مجاز في غيره ، وهذا المبحث خطير جداً ، ومن ثم كان الصحابة يتحاشون الكلام فيه ، فقد روى عن علي كرم الله وجهه : « من سره أن يقتحم جزائهم جهنم فليقتض بين الجد والأخوة » . وعن سعيد بن المسيب أن عمر - رضي الله عنه - سأل النبي ﷺ عن نصيب الجد فقال ﷺ : « إني لأظنك تموت قبل أن تعلمه » ، قال سعيد : فمات عمر ولم يعلمه .

وروى عن ابن مسعود قال : « سلونا عن عضلكم ، واتركونا من الجد لأحياء الله ولا بياه » . وهذا التحذير والوعيد ، وما قيل في شأنه في ذلك الوقت إنما هو قبل تدوين المذاهب الأربعة واستقرار الأمر عليها ، وإلا فحكم الجد مع الإخوة والأخوات صار جلياً واضحاً بعد تدوينها ، واستقرار الأمر عليها عند كل مجتهد من الأئمة الأربعة ، ومقلديهم ، ولا صعوبة حينئذ في الإفتاء ، وأما ما صدر عن الصحابة فكان لاشتباه الأمر في الجد لعدم ورود نص صريح فيه ، ولذلك اختلفوا هم ومن بعدهم في سقوط الإخوة والأخوات بالجد .

فروى عن أبي بكر الصديق ، وابن عباس ، وعائشة ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل ، وأبي الدرداء رضي الله عن الجميع : أن الجد يسقط الإخوة والأخوات كالأب ، وقال به من التابعين عطاء وطاوس والحسن ومن الفقهاء أبو حنيفة والمزني وأبو ثور وإسحاق وابن سريج وداود رضي الله عنهم ، وخالفهم في ذلك الجمهور ومنهم الخلفاء الثلاثة : عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ، وابن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وعمران ابن الحصين ، رضي الله عنهم .

فقالوا : إن الجد يقاسم الإخوة والأخوات ، ولا يسقطهم ، وقال به من التابعين شريح ، والشعبي ، ومسروق ، وعبادة السلمى ، ومن الفقهاء الشافعي ، ومالك ، والأوزاعي ، والثوري ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وأحمد بن حنبل .

= استدلال الجمهور على مذهب بوجوه :

أولاً : قوله تعالى : ﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ﴾ وقوله تعالى : ﴿ وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله ﴾ ، والجد والأخوة يدخلون في عموم الآيتين ، فلم يجز أن يخص الجد بالميراث دون الإخوة والأخوات .
ثانياً : أن الأخ عصة يقاسم أخته ، فلا يسقط بالجد قياساً على الابن فإنه يعصب أخته ولا يسقط بالجد ، أما من عدت فيه العلة فيسقط بالجد كبنى الإخوة فإنهم لا يعصبون أختهم ، ولذلك يسقطون بالجد ، فإن قيل : هذا التعليل فاسد ، لأن الأخ وإن عصب أخته يسقط بالأب مع أن الأب لا يعصب أخته ، فكذلك لا يمتنع أن يسقط بالجد الذي لا يعصب أخته ، أوجب بأنهم إنما سقطوا بالأب لإدلائهم به ، والجد عدم فيه هذا المعنى .

ثالثاً : أن قوة الأبناء مكتسبة من قوة الآباء ، فلما كان بنو الإخوة لا يسقطون مع بنى الجد ، فكذلك الإخوة لا يسقطون مع الجد ، فإن قيل : هذا الدليل يقتضى أن تكون الإخوة مسقطين للجد ، كما أن بنى الإخوة يسقطون بنى الجد ، وهم الأعمام أوجب :
بأننا أقمنا الدليل على ميراث الإخوة لا على من سقط بالإخوة ، وقد دل الدليل المقام على ميراثهم فصح .

رابعاً : أن كل من لا يحجب الأم إلى ثلث الباقي لا يحجب الإخوة كالعَم ، وكل من يحجب الأم إلى ثلث الباقي يحجب الإخوة حرماناً كالأب والجد من النوع الأول ، فلا يحجب الأخوة .

خامساً : أن كل شخصين يُدليان إلى الميت الشخصى واحد لم يسقط أحدهما بالآخر كالأخوين وكابنى الابن ، ولا شك أن الأخ والجد كلاهما يدلى بالأب .
سادساً : أن تعصيب الإخوة كتعصيب الأولاد ، لأنهم يعصبون أخواتهم ، وأيضاً يحجبون الأم عن أعلى الواجبين مثل الأولاد ، ويفرض النصف للأشئ منهم كالبنت ، والجد فى هذه الأحكام بخلافهم فلذلك كانوا بمقاسمة الجد أولى من سقوطهم .

سابعاً : أن كل شخصين اجتماعاً فى درجة واحدة ، وكان أحدهما يجمع بين التعصيب والرحم ، والآخر ينفرد بالتعصيب دون الرحم كان المتفرد بالتعصيب وحده أقوى كالابن إذا اجتمع مع الأب ولا شك أن الجد جامع الأمرين ، والأخ مختص بأحدهما فوجب أن يكون الأخ أقوى ، ومعلوم أنهما فى درجة واحدة ، لأنهما يدليان =

= جميعاً بالأب فصار الأخ أقوى من الجد ، بما ذكر وأيضاً فإن الأخ يدلى بالبنة ، والجد يدلى بالأبوة ، فكان الأخ أقوى ، ووجه آخر ، وهو أن من يدليان به ، وهو الأب لو كان هو الميت لخصَّ الجد من تركته السدس وخمسة أسداسها للابن ، وإذا كان الأخ أقوى من الجد بهذه المعاني كان أقل أحواله أن يشاركه في ميراثه .

ثامناً : ما روى أن عمر بن الخطاب مات ابنه عاصم ، وترك أولاداً ، ثم مات أحد الأولاد ، فترك جده ، فعلم عمر أنه أمر لايد من النظر فيه بعد أن كان يكره أن يذكر فريضة في الجد فقام في الناس ، وقال : هل فيكم من أحد سمع رسول الله ﷺ يقول في الجد شيئاً فقام رجل فقال : سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن فريضة الجد فأعطاه السدس ، فقال عمر : مع من كان من الورثة ، فقال : لا أدري فقال : لا وريث ، ثم قام آخر فقال : سمعت رسول الله ﷺ يسأل عن فريضة الجد فأعطاه الثلث فقال عمر : مع من كان من الورثة فقال : لا أدري ، قال : ولا وريث ، ثم دعا زيد بن ثابت فقال : إنه كان من رأيي ورأي أبي بكر قبلي أن أجعل الجد أولى من الأخ ، فماذا ترى فقال : يا أمير المؤمنين لا تعجل « شجرة أخرج منها عصب ، ثم خرج من الغصن غصنان ، فبم تجعل الجد أولى من الأخ ، وهما خرجا من الغصن الذي خرج من الجد » ، أى : ولا شك أن أحد الغصنين أقرب إلى الآخر منه إلى أصل الشجرة ، ألا ترى أنه إذا قطع أحدهما امتص الآخر مما كان يمتصه المقطوع ، ثم دعا عمر على بن أبي طالب ، وقال له مثل مقالته لزيد . فقال على : يا أمير المؤمنين لا تعجل واد سال ماءً تشعبت منه شعبة ، ثم تشعبت من الشعبة شعبتان ، فلو رجع ماء إحدى الشعبتين دخل في الشعبتين جميعاً ، فبم تجعل الجد أولى من الأخ ؟ فقال عمر : لولا رأيكما أجمع ما رأيت أن يكون ابني ولا أن أكون أباه .

قال الشعبي : فجعل الجد أخاً مع الأخوين ومع الأخ والأخت ، فإذا كثروا ترك مقاسمتهم ، وأخذ الثلث ، وكان عمر - رضى الله عنه - أول جد ورث في الإسلام مع الإخوة ، واستدل المخالفون على مذهبهم بوجوه :

الأول : قال الله تعالى : ﴿ وَاتَّبَعَتْ مَلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ ﴾ ، وقال أيضاً : ﴿ مَلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴾ ، وقال أيضاً : ﴿ وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا ﴾ ، ويقال : إنه كان سابع جد ، فسماه الله أباً في هذه المواضع ، وإذا كان اسم الأب يطلق على الجد وجب أن يكون في الحكم كالأب . وقد سمي الله ابن الابن - ابناً - كما في قوله تعالى : ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ ، وقول النبي ﷺ : « =

= ارموا بنى إسماعيل ، فإن آباكم كان رامياً » ، والأبوة والبنوة من الأمور المتضايقة
يتمتع ثبوت أحدها بدون الآخر ، فيمتنع ثبوت البنوة لابن الابن إلا مع ثبوت الأبوة لأب
الأب وأجيب عن هذا بان الله تعالى - أطلق اسم الأب على الجد توسعاً من باب المجاز
دون الحقيقة ، ألا ترى أن تسميته بالجد أظهر من تسميته بالأب ، ولو قال قائل : هذا
جد وليس بأب لم يكن مخطئاً ؟ ومعلوم أن الأحكام إنما تتعلق بالحقائق دون المجازات ،
كما تسمى الجدة أمّاً ، ولا تحرى عليها أحكام الأم .

الثاني : قالوا : إن للميت طرفين : أعلى وأدنى .

فالأعلى : الأب ومن علا .

والأدنى : الابن ومن سفل ، فلما كان ابن الابن كالابن في حجب الإخوة وجب أن
يكون أب الأب ، كالأب في حجب الإخوة بطريق القياس ، والجواب عنه : أن ابن
الابن لما كان كالابن في حجب الأم ، كان كالابن في حجب الأم ، كان كالابن في
حجب الإخوة ، ولما كان الجد مخالفاً للأب في حجب الأم إلى ثلث الباقي كان مخالفاً
للأب في حجب الإخوة .

الثالث : أن الجد عصبه لا يعقل ، فوجب أن يسقط العصبه التي تعقل كالابن
ويجاب عن هذا - بأن استحقاق العقل دل على قوة العصب ، فلم يجز أن يجعل دليلاً
على ضعفه - ألا ترى أن أقرب العصبات أتم بتحمل المعقل من الأبعد لقوة تعصبيهم ،
وضعف الأبعد ، وليس خروج الآباء والأبناء عنه لمعنى يعود إلى التعصيب حتى يجعل
دليلاً على القوة ، كما لا يجوز أن يجعل دليلاً على الضعف ، وإنما أسقط الابن الإخوة
المدلين بالأب لما له من القوة .

الرابع : أن الجد يدلى بالابن ، والأخ يدلى بالأب والابن أقوى من الأب فكان
الإدلاء بالابن أقوى من الإدلاء بالزب ، والجواب عنه : أن إدلاء الأخ بالبنوة للميت ،
وإدلاء الجد بالأبوة فكان إدلاء الأخ أقوى .

الخامس : قالوا : إن للجد ولاية يستحقها لقوته في نكاح الصغيرة وعلى مالها ،
ويضعف الأخ عن ذلك ، ويجاب عن هذا أن ذلك ليس من دلائل القوة في الميراث ألا
ترى أن الابن لا يلى ولا يزوج ، وهو أقوى من الأب ؟ وإن ولى وزوج .

السادس : أن الأخ لو قاسم الجد لوجب أن يقتسما في كل فريضة ورث فيها جد ،
كما يقاسم الأخ أخاه في كل فريضة ورث فيها أخ ، فلما لم يقاسم الجد في كل =

= المواضع لا يقاسم فى بعضها ، وأجيب عنه : بأن كل موضع ورث الجد فيه بالتعصيب الذى شاركه الأخ فيه ، فإنه يشاركه فى ميراثه لاستوائيهما فيه (سبه) ، وإنما لا يشاركه فى الموضع الذى يرث الجد فيه بالرحم ، لأنه ليس للأخ رحم يساويه فيها .

السابع : قالوا : إن الجد فى مقاسمة الإخوة لا يخلو من ثلاثة أحوال ، إما أن يكون كالأخ الشقيق أو كالأخ لأب ، أو أقوى منهما ولا يجوز أن يكون أضعف منهما ، لأنه لا يسقط بهم ، فلو كان كالأخ للأب والأم لم يرث معه الأخ للأب ، ولو كان كالأخ للأب لما ورث مع الشقيق ، وإذا امتنع بما ذكر أن يكون كأحدهما تعين أنه أقوى منهما ، والجواب عنه : أن الجد والإخوة يشتركان فى الإدلاء بالأب ، فلم يضيف عنه الأخ للأب لعدم الأم لمساواته فيما أدلى به ، كما لم يقر عليه الأخ الشقيق بأمه لعدم اعتبار الأم فى الإدلاء ، وليس كذلك حال الأخوة بعضهم مع بعضهم ، لأنهم يدلون بكل واحد من الأبوين ، فكان من جمعهما أقوى عن انفرد بأحدهما ، إذا علمت ما تقدم فمذهب المخالفين ظاهر ، وأما مذهب الجمهور فحاصله : أن للجد مع الإخوة والأخوات حالتين :

الأولى : إذا لم يكن معهم صاحب فرض فللجد خير الأمرين من مقاسمة الإخوة ذكورا أو أنثا ، أو مختلطين ، فيكون معهم كواحد منهم حتى أنه يعصب إنانهم الخالص ، فيأخذ مثلى الأنثى ، أو يكون له ثلث التركة ، والباقى لهم . أما وجه المقاسمة ، فلأنها الأصل فى جعلهم فى درجة واحدة وأما وجه إعطائه الثلث إذا كان خيرا له ، فلأن الأم والجد إذا اجتمعا وليس معهما أحد فللجد ضعف ما لها ، ولا ينقص الأخوة الأم عن السدس ، فلا يتقصون الجد عن ضعفه ، وأيضا فلأن الإخوة لغير أم لا ينقصون الإخوة للأم عن الثلث فبالأولى الجد ، لأنه يحجبهم ، وضابط معرفة الأخط له : أنه متى كان الإخوة والأخوات أقل من مثليه باعتبار الأنثيين واحدا ، فالمقاسمة خير له وأما إذا كان الإخوة والأخوات أكثر من مثلين فالثلث أحظ له ، وتستوى للجد المقاسمة وثلث جميع المال فيما إذا كان الإخوة والأخوات مثليه .

الثانية : أن يكون معهم صاحب فرض ، فإن بقى بعد الفرض أكثر من السدس فللجد الأخط من أمور ثلاثة :

أ - سدس جميع المال .

ب - ثلث الباقي .

ج - المقاسمة .

أما وجه الأول فلأن الأولاد لا ينقصون عنه ، فالإخوة أولى ، وأما وجه الثاني ، فالقياس على الأم في القرابتين ، لأن لكل منهما ولادة ، ووجه الثالث : أنه كالأخ . فإن لم يبق أكثر من السدس والحالة هذه ، فلا يخلو من أحوال ثلاثة : إما أن تستغرق الفروض التركية ، أو يبقى بعدها السدس فقط ، أو أقل منه ، فإن استغرقت ولا تتصور إلا والمسألة عائلة ، كزوج وبتين وأم وجد وأخ ، فللزوجة الربع ، وللبنتين الثلثان ، وللأم السدس ، وأصلها من اثني عشر ، وعلت إلى ثلاثة عشر ، فاستغرقت الفروض قبل اعتبار الجد ، وهنا يفرض للجد السدس ، ويزاد في العول إلى خمسة عشر ، ويسقط الأخ ، لأنه عصبه لم يبق له شيء وإن بقي السدس بعد الفروض ، فيدفع السدس للجد فرضاً لا عصبية وإلا لشاركه الإخوة فيه ، فيأخذ أقل من السدس ، وهو ممتنع كزوج ، وأم ، وجد ، وأخ ، فللزوجة النصف ، وللأم الثلث ، وللجد السدس ، والمسألة من ستة ، ولأشياء للأخ ، لأنه عصبه لم يبق له من التركية شيء ، أما إذا بقي بعد الفروض أقل من السدس ، فيعال للجد بتمام السدس كبتين ، وزوج ، وجد ، وأخ ، فلبنتين الثلثان ، وللزوج الربع ، والمسألة من اثني عشر ، ومجموعها أحد عشر ، فيبقى واحد وهو نصف السدس ، فيعال للجد بتمام السدس إلى ثلاثة عشر ، ويسقط الأخ في هذه الصورة ، لأنه عصبه لم يبق له شيء . وفي هذه الأحوال الثلاثة لو كان موضع الأخ إخوة اثنان فأكثر ، أو أخوات ، أو إخوة وأخوات كذلك لسقط كلهم ، وكذا لو كان بدله أخت لسقطت إلا في الأكدرية .

ينظر : أحكام الجد في « حلية العلماء » : ٣٠٤/٦ ، « الأم » : ١٠٨ / ٤ ، « المهذب » : ٣٢/٢ ، « روضة الطالبين » : ١١٤/٥ ، « الغرر البهية في شرح البهجة » : ٤٤١/٣ ، « الشرقاوى على التحرير » : ١٩٧/٢ ، « حواسن التحفة » : ٤١١/٦ ، « المغنى » لابن قدامة : ٦٨/٧ ، « المطلع » : ١١٩/٦ ، « قليبوى وعميرة » : ١٤٦/٣ ، « حاشية الباجورى » : ٧٧/٢ ، « فتح المنان » شرح زيد بن رسلان ص (٣٢٨) ، « الأنوار لأعمال الأبرار » : ٨/٢ ، « إخلاص النابوى » : ٥٠٥/٢ ، « حاشية الجمع على المنهج » : ٢١/٤ ، « كشف القناع » : ٤٠٧/٤ ، =

وبقول ابن عباس^(١) لو لم يعتبر الإنسان فى العقل^(٢) إلا بالأصابع وغير ذلك مما يطول ذكره مما هو مشهور عنهم ، ولم ينكر أحد منهم على الآخر ما ذهب إليه من جهة القياس ، فدلَّ على إجماعهم على القول بالقياس ، وعلى حُجَّتِهِ ، وأنه ممَّا يتوصل به إلى علم الحوادث مع ما ذكرناه من دلائل الكتاب والسنة والإجماع على صحته ، ووجوب القول به ، وبالله التوفيق .



= «الإنصاف» : ٣٠٧/٧ ، «المحرر فى الفقه» : ٣٩٦/١ ، «المبسوط» : ١٨٠/٢٩ ، «الاختيار لتعليل المختار» : ١٠١/٥ ، «الفتاوى الهندية» : ٤٥١/٦ ، «حاشية الخرشى» : ٢٠٢/٤ ، «حاشية الدسوقى على الشرح الكبير» : ٤٦٦/٤ ، «الكافى» (٥٦٥) ، «نحفة الطالب» لابن كثير (٤٣٨) ، «نيل الأوطار» : ٦٩/٦ ، «شرح السنة» : ٤٦٠/٤ ، «بداية المجتهد» : ٢٨٧/٢ .

(١) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الهاشمى ، أبو العباس المكى ، ثم المدنى ، ثم الطائفى ، ابن عم النبى ﷺ وصاحبه ، حبر الأمة وفقهها ، وترجمان القرآن ، روى ألفاً ، وستمائة وستين حديثاً ، كان أجمل الناس ، وأنطقهم وأفصحهم .

قال سعد : ما رأيت أحضر فهماً ، ولا أكثر علماً ، ولا أوسع حِلماً من ابن عباس ، توفى سنة ٦٨ هـ .

ينظر : «الخلاصة» : ٦٩/٢ (٣٥٨٩) ، «الإصابة» : ١٤١/٤ - ١٥٢ ، «أسد الغابة» : ٢٩٠/٣ - ٢٩٤ ، «الاستيعاب» : ٩٣٣/٣ - ٩٣٩ .

(٢) العقلُ فى كلام الغرب : الديةُ سُمِّيَتْ عقلاً ، لأنَّ الدية كانت عند العرب إبلاً ، لأنها كانت أموالهم فسميت الدية عقلاً ، لأن القاتل كان يكلف أن يسوق إبل الدية إلى فناء ورثة المقتول ، فيعقلها بالعقل ، ويسلمها إلى أوليائه .

ينظر : «تهذيب الأسماء» : ٣٣/٣

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْخُصُوصِ (١) وَالْعُمُومِ (٢)

قال القَاضِي : من مذهب مالك - رحمه الله - القول بالعموم ، وقد نصّ

(١) الخصوص : جمع خاص ، وهو اللفظ الدال على مسمى واحد ، وما دلَّ على كثرة مخصوصة ، ولهذا قَدَّمَهُ بعض الحنفية على البحث في العام تقدماً للمفرد على المركب . والخصوص : كون اللفظ متناولاً لبعض ما يصلح له لا لجميعه ، وقد يقال : خصوصاً في كون اللفظ متناولاً للواحد المعين الذي لا يصلح إلا له ، كتناول كلِّ اسم من أسماء الله تعالى المختصة به له تبارك وتعالى .

وذكر القسم الثاني الزَّجَّاج في كتاب له في أصول الفقه ، نقله عنه ابن الصَّلَاح في فوائده رحلته ، أن الشافعي - رضى الله عنه - عبَّرَ عن المخرج مرّةً بالخاص ، وعن المبقى مرّةً بالخاص ، والخصوص من عوارض الألفاظ حقيقة ، وفي المعاني الخلاف السابق في العموم ، ولم يتعرضوا لذلك ، وفرَّق العسكري بين الخاص والخصوص ، فقال : الخاص يكون فيما يراد به بعض ما ينطوى عليه لفظه بالوضع ، والخصوص ما اختص بالوضع لا بإرادة .

وقيل : الخاص ما يتناول أمراً واحداً بنفس الوضع ، والخصوص أن يتناول شيئاً دون غيره ، وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير .
ينظر : البحر المحيط : ٢٤٠ / ٣ .

(٢) قال الإمام أحمد بن حنبل - رضى الله عنه : لم تكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورَدَ علينا الشافعي (رضى الله عنه) .

وهو في اللغة : شمول أمر لمتعدد ، سواء كان الأمر لفظاً أو غيره ، ومنه : عمَّهم الخبير إذا شملهم وأحاط بهم ، ولذلك يقول المنطقيون : العام ما لا يمنع تصوّر الشركة فيه كالإنسان ويجعلون المطلق عامّاً .

واصطلاحاً : اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر ، أى يصلح له اللفظ العام كـ « مَنْ » في العقلاء دون غيرهم ، و« كلِّ » بحسب ما يدخل عليه ، لا أن عمومه في جميع الأفراد مطلقاً ، وخرج بقيد « الاستغراق » التكررة ، وبقوله : « من غير حصر » : أسماء العدد ، فإنها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع الحصر ، ومنهم من زاد عليه : « بوضع واحد » ليحتز به عما يتناوله بوضعين فصاعداً كالمشترك . =

= وذكر ابن الحاجب أن العام يطلق أيضاً على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته ، مثل :
العشرة والمسلمين لمعهود ، وضماائر الجمع ، كما يطلق التخصيص على قصر اللفظ على
بعض مسمياته ، وإن لم يكن عاماً .

وقال أبو عليّ الطبري : « مساواة بعض ما تناوله لبعض » ونوقض بلفظ التثنية ،
فإن أحدهما مساو للآخر ، وليس بعام .

وقال الفَقَّالُ الشاشي : أقل العموم شيئان ، كما أن أقل الخصوص واحد ، وكأنه
نظر إلى المعنى اللغوي ، وهو الشمول ، والشمول حاصل في التثنية ، وإلا فمن المعلوم
أن التثنية لا تسمى عموماً ، لا سيما إذا قلنا : أقل الجمع ثلاث ، فإذا سلب عنها اسم
الجمع فالعموم أولى ، ثم أن الفَقَّالَ يُجَوِّزُ تخصيص لفظ العموم إلى الثلاثة ، ولا
يُجَوِّزُ تخصيص اللفظ فيما دون الثلاث ، وفي الجمع بين الكلامين تناف .

وقال المَازِريُّ : العموم عند أئمة الأصول : هو القول المشتمل على شيئين ، فصاعداً ،
والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيها من معنى الجمع ، والشمول الذي لا يتصور لواحد ،
وحصل من هذا خلاف في التثنية : هل لها عموم ؟ وهو غريب . وقال الغزالي :
اللفظ الواحد الدال من جهة واحد على شيئين فصاعداً ، واحترز بقوله : « فصاعداً »
عن لفظ : « التثنية » وأراد بـ « الواحد » مقابل المركب حتى يشمل الاثنين ، واقتضى
كلامه في « المستصفي » أن قوله : « واحد ومن جهة واحدة » فصل واحد ، واحترز به
عن قولهم : ضرب زيد عمراً ، فإنه دل على شيئين ، ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ،
ومن جهتين لا من جهة واحدة ، وأراد بالجهتين : الفاعل والمفعول ، وقال الصفي
الهندي : اعترض عليه بأنه إن أراد دلالة : « ضرب » عليهما فباطل ، لأنها التزامية ،
ودلالة العام على معناه بالمطابقة ، وإن أراد دلالتها على ذاتهما فكذلك لخروجه عنه
باللفظ الواحد ، وقال ابن الحاجب : يدخل فيه كل معهود ونكرة ، وقد نلزمه فنقول :
إنهما عامان لدالتهما على شيئين فصاعداً ، وليس كما قال ، أما أولاً : فلا نسلم
دخوله ، لأنه ليس بجهة واحدة . وأما ثانياً ، فلأنه اختار في المستصفي « أن الجمع
الْمُنْكَرُ ليس بعام .

وقال ابن فورك ، وإلكيا الهراسي : اشتهر من كلام الفقهاء أن العموم ، هو اللفظ
المستغرق ، وليس كذلك ، لأن الاستغراق عموم ، وما دونه عموم ، وأقل العموم
اثنان ، ولما لم يصح أن يعم الشيء نفسه كان ما زاد عليه يستحق به اسم العموم ، قل =

= أم كثر ، وكذلك قال المتكلمون من الواقفية : إنا نقول بالعموم ، ولا نقول بالاستيعاب ، وهو الخصوص في عبارة أكثر الفقهاء ، لأنهم يقولون لمن يحمل الخطاب على ثلاثة : إنهم أهل الخصوص ، ولا يمتنع أن يكون الشيء عمومًا أو خصوصًا من وجهين . وقد أخذ جماعة من الأصوليين في حد العام « الاستغراق » ، ولم يأخذه آخرون ، وقد تظهر فائدة ذلك في العام الذي خص به البعض ، فمن اشترط في العموم الاستغراق لا يجوز التمسك به أو يضعفه ، لأنه لم يبق عامًا ، ومن لم يشترطه وإنما اشترط الدلالة على جمع جوزه .

والفرق بين العموم والعام ، فالعام هو اللفظ المتناول ، والعموم ، تناول اللفظ لما صلح له ، فالعموم مصدر ، والعام : اسم فاعل مشتق من هذا المصدر ، وهما متغايران ، لأن المصدر الفعل ، والفعل غير الفاعل ، ومن هذا يظهر الإنكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما في قولهم : « العموم اللفظ المستغرق » فإن قيل : أرادوا بالمصدر اسم الفاعل ، قلنا ، استعماله فيه مجاز ولا ضرورة لارتكابه مع إمكان الحقيقة ، فرق القرافي بين الأعم والعام ، بأن الأعم إنما يستعمل في المعنى ، والعام في اللفظ ، فإذا قيل : هذا أعم تبادر الذهن للمعنى ، وإذا قيل : هذا عام تبادر الذهن للفظ .

انظر : « البرهان » لإمام الحرمين : ٣١٨/١ ، « البحر المحيط » للزركشى : ٥/٣ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدي : ١٨٥/٢ ، « سلاسل الذهب » للزركشى ص (١٥٩) ، « التمهيد » للأسنوي ص (٢٩٧) ، « نهاية السؤل » له : ٣١٢/٢ ، « زوائد الأصول » له ص (٢٤٨) ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٧٥/٢ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٦٩) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٣٤٣/١ ، « المنخول » للغزالي ص (١٣٨) ، المستصفي له : ٣٢/٢ ، « حاشية البناني » : ٣٩٢/١ ، « الإيهاج » لابن السبكي : ٨٢/٢ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي : ٢٥٤/٢ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ص (٣٢٦) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٥٠٥/١ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ١٨٩/١ ، « إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي ص (٢٣٠) ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ٣٧٩/٣ ، « فاتح الرحموت » لابن نظام الدين الأنصاري : ٢٥٥/١ ، « التحرير » لابن الهمام ص (٦٤) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ١٩١/١ ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٣٨٥/١ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ١٥٩/١ =

عليه في كتبه في مسائله حيث يقول محتجاً لإيجابه اللعان^(١) بين كل زوجين لعموم إيجاب الله - عزَّ وجلَّ - ذلك بين الأزواج ، وكذلك قال : وقد سئل عن عدَّة^(٢) الصغيرة من الوفاة واحتجَّ بقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ

= « حاشية التفنازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ١٠١/٢ ، « شرح التلويع على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفنازاني : ٣٨/١ ، « حاشية نسمات الأسفار » لابن عابدين ص (٦٨) ، « شرح المنار » لابن ملك ص (٤٥) ، « الوجيز » للكراماستي ص (١١) ، « الموافقات » للشاطبي : ٢٦٠/٣ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (٧٥) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني ص (١١٢) ، « شرح الكوكب المنير » للفتوحى ص (٣٤٣) ، « شرح مختصر المنار » للكوراني ص (٤٥) ، نشر البنود للشنقيطي : ٤٩٣/١ .

(١) اللعان لغة ، مصدر لَاعَنَ لَعَانًا : إذا فعل ما ذكر ، أو لعن كل واحد من الاثنين الآخر . قال الأزهرى : وأصل اللعن : الطرد ، والإبعاد ، يقال : لعنه الله أى : باعده .

انظر : « لسان العرب » : ٤٠٤٤/٥ ، « المصباح المنير » : ٧٦١/٢ .
واصطلاحاً : عرفه الحنفية بأنه : شهادات مؤكدة بالإيمان ، مقرونة باللعن ، قائمة مقام حد القذف في حقّه ، ومقام حد الزنا في حقها .
عرفه الشافعية بأنه : كلمات معلومة جعلت حجة للمضطر إلى قذف من لطم فراشه ، وألحق العار به ، أو إلى نفى ولد .
عرفه المالكية بأنه : حلف زوج مسلم مكلف على زنا زوجته ، أو نفى حملها ، وحلفها على تكذيبه أربعاً .

عرفه الحنابلة بأنه : شهادات مؤكدة بأيمان من الجانبين ، مقرونة باللعن والغضب ، قائمة مقام حد ، قذف أو تعذيب ، أو حد زنا في جانبها .

ينظر : « تبين الحقائق » : ١٤/٣ ، « حاشية ابن عابدين » : ٥٨٥/٢ ، « معنى المحتاج » : ٣٦٧/٣ ، « الشرح الصغير ش » : ٢٩٩/٢ ، و « الكافي » : ٦٠٩/٢ ، كشاف القناع : ٣٩٠/٥ ، والأشرف : ١٦٧/٢ .

(٢) العدَّة لغة بكسر العين : مأخوذة من العدَدَ بفتحها لاشتمالها عليه غالباً ، وتجمع على عدَد بكسر العين أيضاً ، وبضمها الاستعداد ، وجمع هذه عدد بضم العين أيضاً .

واصطلاحاً : قال العلامة ابن عرفة : هي مدة منع النكاح لفسخه أو موت الزوج أو طلاقه ، وعند الحنفية تربص ووقف يلزم المرأة مدة معلومة .

وَيَذَرُونَ أَرْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ﴿ إلى قوله : ﴿ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة : ٢٣٤] ، وقد احتج لقوله : إن الاعتكاف ^(١) لا يكون إلا في المساجد ، سواء كان جامعاً أو غيره بقوله تعالى : ﴿ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ [البقرة : ١٨٧] .

قال مالك : جمع الله - سبحانه وتعالى - المساجد كلها ، ولم يخص مسجداً عن مسجد ، وحكم هذا الباب عنده أن الخطاب إذا ورد باللفظ العام نظر ، فإن وجد دليل يخص اللفظ كان مقصوراً عليه ، وإن لم يوجد دليل يخصه أجرى الكلام على عمومه ، ووجه ذلك أن فِطْرَةَ اللسان في العلم الذي وصفته ، واحتمال الخصوص إذا لم يكن محتملاً لذلك كان سنة ، فوجب أن يجرى حكمه على جميع ما استعمل عليه ، ولو كانت عينه توجب ذلك ، لم يجوز أن يوجد في الخطاب لفظ علم أريد به الخصوص ، ولا جاز أن يقوم دليل على خصوص لفظ علم ، وفي وجود ذا الأمر بخلاف ذلك دليل على أن غير اللفظ لا يوجب العموم ، وإذا كان ذلك كذلك علم احتمال ، ومتى علم أنه محتمل لم يجوز الإقدام على الحكم به دون البحث والنظر في المراد به ، والمعنى الذي يخرج عليه ؛ لأن الله - عزَّ وجلَّ - أمرنا باتباع كتابه وسنة نبيه والاعتبار بهما ، والرد إليهما فذلك كله كالأية الواحدة .

فلا يجوز ترك شيء من ذلك مع القدرة عليه ، وإذا لم يجوز ذلك وجب أن

= ينظر : « الصحاح » : ٥٠٥/٢ ، « درر الحكام » : ٤٠٠/١

(١) الاعتكاف : أصله الحبس واللبث والملازمة للشيء ، فسُمِّي الاعتكاف الشرعي اعتكافاً لملازمته المسجد ، ولبثه فيه ، يقال : عكف ويعكف ويعكف ، بضم الكاف وكسرهما - عكُوفًا وعكُفًا ، أى : أقام على الشيء لا يعدل عنه ، وعكفته عكفةً بكسر الكاف عكفاً ، فلفظ يكون لازماً ومتعدياً ، كرجع ورجعته ، ونقص ونقصته .

ينظر « تحرير التنبيه » ص (١٥٠) ، و« المغرب » : ٧٧/٢ ، و« شرح المذهب » :

ينظر ولا يهجم بالتنفيذ ، قبل التأمل كما لا يبادر بذلك في الكلام المتصل إلى أن ينتهي إلى آخره ، فينظر آخره ، هل يتبعه استثناء أم لا ؟ وكذلك الكتاب والسنة والأصول كلها كالأية الواحدة ، ولا يجوز أن يبادر إلى التنفيذ حتى يتدبر وينظر ، فإن وجد دليل يخص حملنا الخطاب عليه ، وإن لم يجد فقد حصل الأمر ، والمراد به التنفيذ ، وإنما جعلت الأسماء دليلاً على المسميات ، وقد ورد اللفظ مشتملاً على مسميات ، فليس بعضها أولى من بعض ، وقدم عليه فهو على عمومته ، والحكم جاء على جميع ما انطوى عليه ؛ لأن قضية العقول أن كل متساويين ، فحكمهما واحد من حيث تساويها إلا بأن يخص أحدهما معنى يوجب إجراء عن صاحبه ، وإذا عدم دليل الأفراد فلا حكم إلا التسوية ؛ إذ ليس أحدهما أولى من الآخر وإذا كان هكذا صح ما قلنا في العموم والخصوص ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْكَلَامِ فِي الْأَمْرِ (١) وَالنَّوَاهِي (٢)

(١) جمع أمر والأمر : هو ما دل على طلب الفعل وتحصيله في المستقبل ، وهذا الطلب قد يكون بصيغة الزمر المعروفة نحو ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ ، وقد يكون بصيغة المضارع المقترن بلام الأمر كقوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ [الحج : ٢٩] ، وقد يكون بالجملة الخبرية التي لم يقصد منها الإخبار وإنما قصد منها الطلب كقول الله تعالى : ﴿ والوالدات يرضعن أولادهن ﴾ [البقرة : ٢٣٣] ، فإن المقصود منه ليس هو الإخبار عن حصول الإرضاع من الوالدات لأولادهن ، وإنما المقصود هو أمر الوالدات بإرضاع أولادهن وطلب إيجادهن منهن ، كقوله جل شأنه : ﴿ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ﴾ [النساء : ١٤١] ، فإنه خبر في الظاهر ولكن المقصود منه أمر المؤمنين بالألا يمكننا الكافرين من التسلط عليهم بأى وجه من الوجوه .

(٢) ينظر : « البرهان » لإمام الحرمين : ٢٠٣/١٠ ، « البحر المحيط » للزركشي : ٣٤٢/٢ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى : ١٢٠/٢ ، « سلاسل الذهب » =

= للزرکشی ص (١٢٠ ، ٢٠١) ، التمهيد « للآسنوی ص (٢٦٤) ، « نهاية السؤل » له : ٢٢٦/٢ ، « زوائد الأصول » له ص (٢٣٨) ، « منهاج العقول » للبدخشی : ٣/٢ ، « غاية الوصول » للشيخ زکريا الأنصاری ص (٦٣) ، « التحصيل من المحصول » للآرموی : ٢٦١/١ ، « المنخول » للغزالی ص (٩٨) ، « المستصفی له : ٨١/١ ، « حاشية البنانی » : ٣٦٦/١ ، « الإبهاج » لابن السبکی : ٣/٢ ، « الآيات البنات » لابن قاسم العبادی : ٢٠٣/٢ ، « شرح مختصر المنار » للکورانی ص (٢٧) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٤٦٤/١ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٣٧/١ ، « إحکام الفصول في أحكام الأصول » للباچی ص (١٩٠) ، « الإحکام في أصول الأحکام » لابن حزم : ٢٦٩/٣ ، « شرح الكوكب المنير » للفتوحی ص (٣٢٧) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣٣٤/١ ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج ، « ميزان الأصول » للسمرقندی : ١٩٣/١ - ١٩٨ ، « كشف الأسرار » للنسفی : ٤٤/١ ، « حاشية التفتازانی والشريف على مختصر المنتهى » : ٧٧/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانی : ١٥٠/١ ، « حاشية سمات الأسحار » لابن عابدين ص (٢٤) ، « شرح المنار » لابن ملك ، ص (٢٧) ، « نشر البود » للشنقيطي : ٤١/١ ، « الموافقات » للشاطبي : ١١٩/٣ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (٩٣) ، « إرشاد الفحول » للشوکانی ص (٩١) ، « أصول الفقه لزمي الدين شعبان ص (٣١٠) ، « أحكام النواهي في البرهان » لإمام الحرمين : ٢٨٣/١ ، « البحر المحيط » للزرکشی : ٤٢٦/٢ ، « الإحکام في أصول الأحکام » للآمدی : ١٧٤/٢ ، « سلاسل الذهب » للزرکشی ص (٢٠١) ، « التمهيد » للآسنوی ص (٢٩٠) ، « نهاية السؤل » له : ٢٩٣/٢ ، « زوائد الأصول » له ص (٢٣٨) ، « منهاج العقول » للبدخشی : ٦٧/٢ ، « التحصيل من المحصول » للآرموی : ٢٦١/١ ، « المنخول » للغزالی ص (١٢٦) ، « المستصفی له : ٢٤/٢ ، « حاشية البنانی » : ٣٩٠/١ ، « الإبهاج » لابن السبکی : ٦٦/٢ ، « شرح الكوكب المنير » للفتوحی ص (٣٣٧) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٤٦٦/١ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ١٦٨/١ ، « إحکام الفصول في أحكام الأصول للباچی » ص (٢٢٨) ، « الإحکام في أصول الأحکام » لابن حزم : ٢٦٩/٣ ، « تيسير التحرير لأمير بادشاه » : ٣٧٤/١ ، « كشف الأسرار » للنسفی : ١٤٠/١ ، « حاشية التفتازانی والشريف على مختصر المنتهى » : ٩٥/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانی : ١٤٩/١ ، =

عند مالك - رحمه الله - أن الأوامر على ^(١) الوجوب إذا وردت من مفروض بالطاعة ، وقد احتجّ حيث سئل عن تَمَام ما يدخل فيه القرب بقوله عزَّ وجلَّ :

= «حاشية نسيمات الأسحاز» لابن عابدين ص (٦١) ، «شرح المنار» لابن ملك ص (٤٤) ، «الموافقات» للشاطبي : ١٤٤/٣ ، «تقريب الوصول» لابن جزى ص : (٩٥) ، «إرشاد الفحول» للشوكاني ص (١٠٩) .

(١) إذا ورد الأمر في نص ، وكان هناك قرينة تبين المراد منه فإنه يحمل على ما تدل عليه تلك القرينة ، أما إذا ورد مجرداً من القرائن الخارجية التي تبين المراد منه فإن العلماء اختلفوا في دلالة ، فذهب بعضهم إلى أنه يدل على طلب المأمور به على وجه الندب أو الإرشاد ، ولا يدل على وجوب المأمور به إلا إذا وجدت قرينة تدل على ذلك ، وذهب بعضهم إلى أنه يدل على إباحة المأمور به ، ولا يدل على طلب المأمور به على وجه الندب أو الوجوب إلا إذا وجدت قرينة الدالة على ذلك ، وذهب آخرون إلى أنه مشترك بين الوجوب والندب والإباحة ، ولا يدل على واحد منها بعينه إلا بقرينة كالمشترك الذي سيأتي الكلام فيه . وذهب الجمهور إلى أن الأمر يدل على طلب المأمور به على سبيل الوجوب ، ولا يصرف عن إفادة الوجوب إلى غيره إلا إذا وجدت قرينة تدل على ذلك ، فإن وجدت هذه القرينة حمل على ما تدل عليه ، فإن دلت على إباحة المأمور به كان الأمر مفيداً للإباحة ، كما في قول الله تعالى : ﴿ كَلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ [البقرة: ٦٠] ، فإن الأكل والشرب لما كانا من الأمور التي تستدعيها الطبيعة البشرية ولا يستغنى الإنسان عنهما كان ذلك قرينة واضحة على أن الأمر بهما ليس للوجوب والإلزام وإنما هو للإباحة ومجرد الإذن ، وإن دلت القرينة على طلب المأمور به على وجه الندب كان الأمر مفيداً للندب والاستحباب كقول الله سبحانه في شأن الأرقاء : ﴿ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ﴾ [النور: ٢٣] ، فإن الأمر بمكاتبة المماليك ليس للحتم والإلزام ، وإنما هو للندب والاستحباب لقيام القرينة التي تدل على ذلك ، وهي ما تقرر في الشريعة من أن المالك له مطلق الحرية في التصرف فيما يملك ، ولا يجوز أن يجبر على تصرف معين إلا إذا وجدت الضرورة أو الحاجة التي تدعو إلى ذلك . وإن دلت القرينة على أن الأمر لطلب المأمور به على سبيل الإرشاد لتحصيل المنافع الدنيوية كان الأمر مفيداً للإرشاد كما في قول الله عزَّ شأنه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ ، فإن الأمر بكتابة الدين في هذه الآية الكريمة ليس للوجوب ، وإنما هو للإرشاد إلى ما يحفظ =

﴿ وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [البقرة : ١٩٦] ، ويقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة : ١٨٧] .

والدليل على صحة ذلك أن المفروض الطاعة إذا قال لمن تلزمه طاعته :
افعل ، لم يعقل منه لا تفعل ، ولا ما فى معناه ، ولا توقف ، ولا ما فى
معناه ، ولا أنت مُخَيَّرٌ ، ولا ما فى معناه ، فلم يبق إلا إيجاب الفعل وإنجاز
من المأمور به ، فدل على أن الأوامر تدلّ على الوجوب إذا تجرّدت عن
القرائن التى تدل على الندب ^(١) وغيره ، والله أعلم .



= الحق لصاحبه ، لوجود القرينة التى تدل على ذلك وهى قوله تعالى فى الآية التى
بعدها : ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ ﴾ ، فإنه يدل على أن للدائن
أن يثق بمدينه ولا يكتب عليه صكًا بالدين ، وإن دلت القرينة على أن الأمر لطلب
الفعل على وجه التأديب والتعود على محاسن العادات كان الأمر مفيدًا للتأديب كقول
الرسول ﷺ لعبد الله بن عباس ، وهو غلام صغير : « سم الله وكل بيمينك وكل مما
يليك » ، فإن الأمر فيه ليس للوجوب كما هو ظاهر ، إذ المأمور ليس أهلاً للتكليف ،
وإنما هو للتأديب وتهذيب الخلق والتعود على الخصال الحميدة ، فإن لم توجد قرينة
تصرف الأمر عن الدلالة على وجوب المأمور به كان مفيدًا لإيجابه وطلبه على وجه الحتم
واللزوم ، وما ذهب إليه الجمهور من العلماء هو الراجح ، وهو الذى يلزم أن يكون
قاعدة فى فهم الأوامر الواردة فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ لو فرض أن الأوامر
فيهما جاءت مجردة من القرائن التى تبين المراد منها ، لأن من يتتبع الأدلة يجد أن
وضع الأمر فى اللغة إنما هو لطلب الإتيان بالمأمور به على وجه الحتم واللزوم ، فإن كان
للتأديب سيادة على من توجه إليه الأمر ، وأتى بالمأمور به كان مستحقًا للرضا والثواب ،
وإن لم يأت بالمأمور به كان مستحقًا للذم والعقاب ، وهذا هو معنى الوجوب فى
اصطلاح العلماء .

ينظر : « أصول الفقه » للدكتور زكى الدين شعبان ص (٣١١) ، و« تيسير
التحرير » : ٤٩/٢ ، « التوضيح » : ١٥٢/١ ، « ومسلم الثبوت » : ٣٧٢/١ .

(١) الندب : هو فى اللغة المدعو إليه .

= قال الجوهري : يقال : ندبه لأمر فانتدب له ، أى : دعاه له فأجاب ، قال الشاعر : [البسيط]

لا يسألون أخاهم حين يندبهم للنائيات على ما قال برهانا

فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع إليه ، وأصله المندوب إليه ، ثم توسع فيه بحذف حرف الجر ، فاستكن الضمير .

وفى الاصطلاح : الفعل الذي طلبه الشارع طلباً غير جازم ، مثل كتابة الدين المؤجل المدلول عليهما بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بِيَدَيْنِ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتَبُوهُ ﴾ ، ومثل الإشهاد على البيع المدلول على طلبه طلباً غير جازم بقوله تعالى : ﴿ وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ﴾ ، فالفعل جنس فى التعريف يشمل المندوب ، والواجب ، والمحرم ، والمكروه ، والمباح ، ووصف الفعل بطلب الشارع له يخرج المباح وتقييد الطلب بكونه طلب فعل يخرج المحرم ، والمكروه ، لأن الطلب فيهما للترك جازماً ، وغير جازم ، وقوله : (غير جازم) يخرج الواجب ، لأن طلبه على سبيل الجزم والتحتّم ، والنفل والمندوب ، والمستحب والتطوع والسنة ، والمرغب فيه ألفاظ مترادفة عرفاً معناها واحد هو الفعل الذي طلبه الشارع طلباً غير جازم عند أكثر العلماء خلافاً لبعضهم القائل بعدم ترادف المستحب ، والتطوع والسنة ، لأن الفعل المطلوب طلباً غير جازم إن واطب عليه النبي ﷺ بأن لم يتركه إلا لعذر فهو السنة ، أو لم يواظب عليه بأن تركه فى بعض الأحيان لعذر فهو المستحب ، أو لم يفعله وهو ما ينشؤه الإنسان باختياره من الأوراد فهو التطوع ، أما المندوب والنفل ، والمرغب فيه ، فهى مرادفة لكل من الثلاثة المتباينة لصحة حمل كل واحد منها عليها ، فيقال مثلاً : التطوع مندوب ، والمستحب مرغوب فيه ، وهكذا وهذا الخلاف لفظى أى أنه يؤول إلى اللفظ والتسمية ، إن هو يتلخص فى أنه كما سمي كل قسم من الأقسام الثلاثة باسم من الأسماء الثلاثة ، كما سبق هل يسمى بغيره منها ؟ فقال البعض : لا يصح أن يطلق اسم من هذه على مدلول كل لعدم وجود المناسبة بينه وبين الاسم ، لأن السنة الطريقة والعادة ، والمستحب المحبوب ، والتطوع الزيادة ، وقال الأكثر : يصح أن يطلق اسم كل واحد على مدلول الآخرين لوجود المناسبة لأنه يصدق على كل من الأقسام الثلاثة أنه طريقة ، وعادة فى الدين ، ومحبوب للشارع حيث طلبه ، وزائد على الواجب .

ينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٢٨٤/١ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ٣١٠/١ ، « سلاسل الذهب » للزركشى ص (١١١) ، « الإحكام فى أصول الأحكام » للآمدي : ١١١/١ ، « نهاية السؤل » للأسنوى : ٧٧/١ ، و« زوائد الأصول » له ص (١٦٨) ، « منهاج العقول » للبدخشى : ٦٢/١ ، « غاية الوصول » للشيوخ زكريا الأنصارى ص (١٠) ، =

بَابُ الْقَوْلِ فِي أَعْمَالِ النَّبِيِّ ﷺ (١)

ومذهب مالك - رحمه الله - أن أفعال النبي ﷺ على الوجوب ، وقد

= «التحصيل من المحصول» للأرموى : ١٧٤/١ ، «المستصفى» للغزالي : ٧٥/١ ،
«حاشية البناني» : ٥٨٠/١ ، «الإبهاج» لابن السبكي : ٥٦/١ ، «الآيات البيّنات»
لابن قاسم العبادي : ١٣٥/١ ، «حاشية العطار على جمع الجوامع» : ١١٢/١ ،
«المعتمد» لأبي الحسين : ٤/١ ، «تيسير التحرير» لأمير بادشاه : ٢٢٢/٢ ، «حاشية
التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى» : ٢٢٥/١ ، «شرح التلويح على التوضيح»
لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني : ١٢٣/٢ ، «الموافقات» للشاطبي : ١٠٩/١ ،
١٣٢/١ ، «ميزان الأصول» للسمرقندي : ١٣٥/١ ، «الكوكب المنير» للفتوحى ص
(١٢٥) .

(١) أفعال النبي ﷺ وتنقسم إلى أقسام :

أحدها : ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية ، كتصرف الأعضاء وحركات
الجسد ، قال ابن السمعاني : فلا يتعلق بذلك أمر بامتناع ولا نهى عن مخالفة ، أى :
وإنما يدل على الإباحة .

الثاني : ما لا يتعلق بالعبادات ، ووضح فيه أمر الجبلية ، كأحواله فى قيامة وعوده ،
والمشهور فى كتب الأصول أنه يدل على الإباحة ، ونقل القاضى عن قوم أنه مندوب
بخصوصه ، وكذلك حكاه الغزالي فى «المنحول» ، وقد كان ابن عمر لما حج جراً
خطام ناقته حتى برّكها حيث بركت ناقة النبي ﷺ تبركاً بآثاره الظاهرة .

الثالث : ما احتمال أن يخرج عن الجبلية إلى التشريع بمواظبته على وجه خاص ،
كالأكل والشرب واللبس والنوم ، وهو دون ما ظهر منه قصد القرية ، وفوق ما ظهر فيه
الجبلية وقد يخرج فيه قولان للشافعى من القولين فى تعارض الأصل والظاهر ، إذ
الأصل عدم التشريع والظاهر أنه شرعى ، لكونه منصوباً لبيان الشرعيات ، وقد جاء
عن الشافعى أنه قال لبعض أصحابه : اسقنى قائماً ، فإن النبي ﷺ شرب قائماً وقد
صرّح الأستاذ أبو إسحاق بحكاية الخلاف ، وفيه وجهان للأصحاب : أحدهما : وهو
قول أكثر المحدثين أنه يصير سنة وشرعة ، ويتبع ، والأصل فيه أن يستدل به على

إباحة ذلك ، والثاني : أنه لا يتبع فيه إلا بدليل ، هكذا حكى الخلاف في « شرح =

= الترتيب » ، وقال في كتابه في « الأصول » : يعلم تحليله على أظهر الوجهين ، ويتوقف فيه في الوجه الآخر على البيان ، وهكذا حكى الخلاف إنكياً ، وعلل الوقت بأن الفعل لا يدل على جواز الإيقاع ، والمصالح مختلفة باختلاف أحوال المكلفين ، قال : وفي هذا نظر للأصوليين منتهج إلا أن الذي عليه الاكثرون أنه مباح ، لإجماع الصحابة ، وقد سئلت أم سلمة عن القبلة للصائم ، فأجابت بأن النبي ﷺ لم يكن يتعد عن ذلك . أ . هـ .

وجزم ابن القطان بأنه على الإباحة ، وكذلك الماوردي والرويانى في كتاب القضاء ، حتى يقوم دليل على اختصاصه به ، وفي الصحيح عن عبيد بن جريح قال : قلت لأبن عمر : رأيتك تصنع أربعاً ، وفيها : رأيتك تلبس النعال السبتية ؟ فقال رأيت رسول الله ﷺ يلبسها ، وذكر البخارى في باب الاقتداء بالنبي ﷺ حديث ابن عمر أن النبي ﷺ اتخذ خاتماً من ذهب ، فاتخذ الناس خواتيم من ذهب ، فنبذه ، وقال : إنى لم ألبسه أبداً فنبذ الناس خواتيمهم ، ويخرج من كلام الفقهاء ما يقتضى انقسام هذا القسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يترقى إلى الوجوب ، كإيجاب الشافعى الجلوس بين الخطبتين ، لأنه عليه السلام كان يجلس بين الخطبتين .

وثانيهما : ما يترقى إلى الندب كاستحباب أصحابنا الاضطجاع على الجانب الأيمن بين ركعتي الفجر وصلاة الصبح ، سواء كان المرء تهجد أولاً ، لقول عائشة كان النبي ﷺ إذا صلى الفجر اضطجع على شقه الأيمن ، وأما حديث الأمر به فمعلول .

ثالثها : ما يجئ فيه خلاف ، كدخوله مكة من ثنية كذا ، وخروجه من ثنية كذا ، ووجهه راكباً ، وذهابه إلى العيد في طريق ، ورجوعه في أخرى ، وقد اختلف أصحابنا في هذا هل يحمل على الجلبى ، فلا يستحب ؟ أو على الشرعى فيستحب ؟ على وجهين .

وقال أبو إسحاق المروزى : إذا فعل النبي ﷺ فعلاً لمعنى ، ولم يكن مختصاً به فعلناه ، ومن طريق الأولى إذا عرفنا أنه فعله لمعنى يشاركه فيه غيره ، وقال أبو على ابن أبى هريرة ، تفعله اتباعاً له ، سواء عرفنا أنه لمعنى مختص به أم لا ، وقال الرافعى : الذى مال إليه الاكثرون وقول ابن أبى هريرة ، ذكره في استحباب تخالف

الطريقين في العيد ، وعن الماوردي أن ما فعله النبي ﷺ لمعنى فزال ذلك المعنى ، فيه =

= وجهان : أحدهما : قال أبو إسحاق : لا يفعل إلا بدليل ، والثاني : قاله ابن أبي هريرة : يفعل .

وقال ابن الصباغ في صلاة العيدين من « الشامل » : قال أبو إسحاق : إذا عقلنا معنى ما فعله ، وكان باقياً ، أو لم نعقل معناه ، فإننا نفتدى به فيه ، فأما إذا عقلنا معنى فعله ، ولم يكن الغرض به باقياً لم نفعله ، لزوال معناه ، وقال ابن أبي هريرة نفتدى به ، وإن زال معناه ، لقوله تعالى : ﴿ واتبعوه ﴾ الآية [الأعراف : ١٥٨] ، لأنه كان يفعل الرمل والاضطباع لإظهار القوة من المسلمين ، ثم صار سنة ، وإن زال معناه ، وبقي قسم آخر وهو ألا يعلم السبب . وقال النووي في « الروضة » : يستحب التأسي قطعاً .

الرابع : ما علم اختصاصه به : كالضحى ، والوتر ، والمشاورة ، والتخيير لنسائه ، والوصال ، والزيادة على أربع فلا يشاركه فيه غيره ، وتوقف إمام الحرمين في أنه هل يمتنع التأسي به ؟ وقال : ليس عندنا نقل لفظي أو معنوي في أن الصحابة كانوا يقتدون به ﷺ في هذا النوع ، ولم يتحقق عندنا ما يقتضى ذلك ، فهذا هو محل التوقف ، وتابعه على ذلك ابن القشيري والمازري ، وفصل الشيخ شهاب الدين أو شامة المقدسي في كتابه « المحقق في الأفعال » بين المباح ، فليس لأحد التشبه فيه به كالزيادة على أربع ، وبين الواجب فيستحب التشبه ، وكذلك التنزه عن المحرم ، كآكل ذى الریح الكريهة ، وطلاق من تكره صحبته . قال : وهذا تفصيل حسن لمن فهم الفقه وقواعده ، ولعل الإمام عنى بذلك أنه لم ينقل أن الصحابة فعلوا ذلك بمجرد الاقتداء والتأسي ، بل لأدلة منفصلة ، قلت : وقد ذكره الماوردي والرؤياني ، وقسما هذا النوع إلى ما أبيع له وحظر علينا كالمناكح ، وإلى ما أبيع له وكره لنا كالوصال ، وإلى ما وجب عليه وندب لنا كالسواك والوتر والضحى .

الخامس : ما يفعله لانتظار الوحي ، كابتداء إحرامه ﷺ بالحج حيث أبهمه منتظراً للوحي ، فقال بعض أصحابنا : إطلاق الإحرام أفضل من تعيينه تأسيًا ، والصحيح خلافه ، قال الإمام في « النهاية » : وهذا عندى هفوة ظاهرة ، فإن إبهام رسول الله ﷺ محمول على انتظار الوحي قطعاً ، فلا مسأخ للاقتداء به في هذه الجهة .

السادس : ما يفعله مع غيره عقوبة ، فلا شك أنه واجب عليه .

قال ابن القطان : ولا خلاف فيه .

قال فى مواضع كثيرة احتجاجاً بقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب : ٢١] ، وسواء كان ذلك حظراً أو إباحة حتى يتبين أنه - عليه السلام - مخصوص بذلك دوننا ، وقد أسقط مالك - رضى الله عنه - الزكاة فى الخضراوات اقتداءً بأنها لم يأخذها النبى - عليه السلام - فدلّ على أن أفعاله ﷺ عنده على الوجوب ، وقال تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ . والأمر على الوجوب ، فوجب اتباعه - عليه السلام - فى قوله وفعله ،

= السابع : ما يفعله مع غيره إعطاء ، وقد حكى الرافعى وجهين فى أن الرضخ للعبيد والنساء والصبيان مستحباً أو واجباً .

قال : والمشهور وجوبه ، لم يترك رسول الله ﷺ الرضخ قط ، ولنا فيه أسوة حسنة .

الثامن : الفعل المجرد عما سبق ، فإن ورد بياناً كقوله : « صلوا كما رأيتمونى أصلى ، وخذوا عنى مناسككم » أو آية كالقطع من الكوع المين لآية السرقة ، فهو دليل فى حقنا ، ولا خلاف أنه واجب ، وحيث ورد بياناً لمجمل ، فحكمه حكم ذلك المجمل إن كان واجباً فواجب ، وإن كان مندوباً فمندوب ، كأفعال الحج والعمرة ، وصلاة الفرض ، والكسوف .

ينظر : « البرهان » لإمام الحرمين : ٣٨٣/١ ، « البحر المحيط » للزركشى : ١٧٦/٤ ، « الإحكام فى أصول الأحكام » للآمدى : ١٥٨/١ ، « سلاسل الذهب » للزركشى ص (٣١٦) ، « التمهيد » للأسنوى ص (٤١٩) ، « نهاية السؤل » له : ٦٤/٣ ، « زوائد الأصول » له ص (٣١٩) ، « منهاج العقول للبدخشى » ص (٢٨٠) ، « تقرير الوصول » لابن جزى ص (١١٦) ، « التحصيل من المحصول » للأرموى : ٤٣٣/١ ، « المنخول » للغزالي ص (٥٣) ، « حاشية البنانى » : ٩٤/٢ ، « الإيهام » لابن السبكي : ٢٦٣/٢ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادى : ١٦٨/٣ ، « شرح مختصر المنار » للكوراني ص (٧٧) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ١٢٨/٢ ، « المعتمد » لأبى الحسين : ٣٥٣/١ ، « إحكام الفصول فى أحكام الأصول » للباجي ص (١٠٩) ، « شرح الكوكب المنير » للفتوحى ص (٢١٥) .

وكذلك قال عمر (١) - رضى الله عنه - لَمَّا قَبَلَ الْحَجَرَ : « إِنِّي لَا أَعْلَمُ أَنَّكَ حَجْرٌ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ وَلَكِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَبْلَكَ » .

وكذلك خلعت الصحابة - رضى الله عنهم - نعالهم لدخول الكعبة ، وقالوا : رأينا رسول الله ﷺ خَلَعَ نَعْلَيْنِ لِدُخُولِهَا ، فدل على أن أفعاله على الوجوب إلا أن يقوم دليل الخصوص .



بَابُ الْكَلَامِ فِي الْأَخْبَارِ وَالْقَوْلِ فِي التَّوَاتُرِ (٢)

ومذهب مالك - رحمه الله - قَبُولُ الْخَيْرِ الَّذِي قَدْ اشْتَهَرَ وَاسْتَغْنَى عَنْ ذِكْرِ

(١) عمر بن الخطاب بن نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى الْعَدَوِيُّ أَبُو حَفْصِ الْمَدْنِيِّ ، أحد فقهاء الصحابة ، ثانى الخلفاء الراشدين ، وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة ، وأول من سُمِّيَ أمير المؤمنين له خمسمائة وتسعة وثلاثون حديثاً ، شهد بدرًا ، والمشاهد إلا « تبوك » وولى أمر الأمة بعد أبي بكر ، وفتح في أيامه عدة أمصار ، أسلم بعد أربعين رجلاً وروى مرفوعاً : « إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبَهُ » ، له مناقب جمّة ، توفي في آخر سنة ٢٣ هـ .

ينظر : « الخلاصة » : ٢٦٨/٢ ، (٥١٤٩) ، ١١٤٤/٣ - ١١٥٩ ، « الإصابة » : ٥٨٨/٤ - ٥٩١ ، « الاستيعاب » .

(٢) التواتر : هو في اللغة المتتابع أو مع فترات .

وفي الاصطلاح : ما رواه جمع يحيل العقل تواطؤهم على الكذب عادة من أمر حسي ، أو حصول الكذب منهم اتفاقاً ، ويعتبر ذلك في جميع الطبقات إن تعددت .
(ما) أى حديث - جنس يشمل كل حديث .

(جمع) خرج ما رواه غير الجمع كالغريب والعزير (إن قلنا : إن أقل الجمع ثلاثة) .

(يحيل العقل تواطؤهم) خرج المشهور والعزير (إن قلنا : إن أقل الجمع اثنان) .
(عادة) أى : أن العقل في حكمه يستند إلى عادة الله الجارية في الناس بأن يكون المخبرون لا تجمعهم رابطة ، ولا يدخلون تحت إمرة سلطان قاهر ، كان يكونوا مثلاً =

= من بلدان متفرقة ، وصنائع مختلفة ، وأوساط متباينة ، وهكذا ، ولهذا لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود - مع كثرتهم - في نقلهم عن موسى تكذيب كل ناسخ لشريعته ، لأنه من قول علمائهم ، ويمكن الاجتماع عليه ، لأنه يجمعهم الهوى في ذلك ، ولا يصدق الشيعة والعباسية والبكرية في نقل النص على إمامة علي أو العباس أو أبي بكر - وإن كثر عدد الناقلين - لأنه من قول جمع يمكن تواطؤهم على الكذب عادة ، لأنه يجمعهم الهوى في ذلك « من أمر حسي » ، خرج به الأمور المعقولة : كقدم العالم أو شريك الباري « أو حصول الكذب منهم اتفاقاً » معطوف على قوله : تواطؤهم . (ويعتبر ذلك في جميع الطبقات إن تعددت) بآنت تتساوى جميع الطبقات في إحالة العقل التواطؤ على الكذب ، أو حصول الكذب منهم اتفاقاً ، فإذا انتقل الخبر من طبقة إلى طبقة فالشرط وجود التواتر في كل طبقة ، فإن اختل شرط في ذلك ولو في طبقة واحدة لا يكون متواتراً ، بل يكون آحاداً ، والحاصل أن التواتر لا يتحقق إلا بشروط أربعة .

١ - أن يكون رواته عدداً كثيراً .

٢ - أن يحيل العقل تواطؤهم عن الكذب ، أو أن يحصل الكذب منهم اتفاقاً عادة .

٣ - أن يرووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء في كون العقل يمنع من تواطؤهم على الكذب ، أو حصوله منهم اتفاقاً عادة .

٤ - أن يكون مستند انتهائهم الإدراك الحسي بأن يكون آخر ما يؤول إليه الطريق ، ويتم عنده الإسناد أمر حسي مدرك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة من الذوق واللمس والشم والسمع والبصر .

فإذا تحققت هذه الشروط الأربعة لزم من تحققها إفادة العلم ، فلا يعلم اجتماعها إلا إذا وجد العلم بصدق الخبر . وفي إفادة المتواتر العلم :

ذهب الجمهور إلى أن المتواتر يفيد العلم ضرورة وخالف في إفادته العلم مطلقاً السنية والبرهمة ، وخالف في إفادة العلم الضروري الكعبي ، وأبو الحسين من المعتزلة ، وإمام الحرمين من الشافعية ، وقالوا : إنه يفيد العلم نظراً وذهب المرتضى من الرافضة ، والأمدى من الشافعية إلى التوقف في إفادته العلم ، هل هو نظري أو ضروري ؟ وقال الغزالي : إنه من قبيل القضايا التي قياساتها معها ، فليس أولياً وليس كسبياً ، وحجة الجمهور أنه ثابت بالضرورة ، وإنكاره بهت ومكابرة وتشكيك في أمر ضروري ، فإنما نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلدان النائية والأهم الخالية ، كما نجد =

= العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود إلى الجزم ، وما ذاك إلا بالإخبار قطعاً ، ولو كان نظرياً لافتقر إلى توسط المقدمتين في إثباته ، واللازم باطل ، لاننا نعلم قطعاً علمنا بالتواترات من غير أن نفتقر إلى المقدمات وترتيبها ، ولو كان نظرياً لساغ الخلاف فيه ، ككل النظريات واللازم باطل ، فثبت أن التواتر يفيد العلم ، وأن العلم به ضروري كسائر الضروريات ، وينقسم التواتر إلى قسمين :

- ١ - متواتر تواتراً لفظياً ، وهو : أن يكون تواتره في واقعه واحدة ، ولو بالفاظ مترادفة ، وأساليب كثيرة متفقة على إفادة المعنى المطابق في الواقعة المتحدة .
 - ٢ - متواتر تواتراً معنوياً ، وهو : أن يكون تواتره في وقائع مختلفة مشتركة في معنى متحد ، دالة عليه بطريق التضامن أو الالتزام .
- ومن هنا نعلم أن المتواتر تواتراً لفظياً قسماً ، ومعنوياً قسماً ، فيتحصل أربعة أقسام :

- ١ - إذا تواتر اللفظ والأسلوب في الواقعة الواحدة .
 - ٢ - إذا تواترت الواقعة الواحدة بالفاظ مترادفة ، وأساليب كثيرة متغايرة ، متفقة على إفادة المعنى المطابق للواقعة الواحدة .
 - ٣ - إذا تواتر المعنى التضامني في وقائع كثيرة .
 - ٤ - إذا تواتر المعنى الالتزامي في وقائع كثيرة .
- ينظر : « البحر المحيط » للزركشي : ٤ : ٢٣١ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ٥٦٦/١ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدى : ١٤/٢ ، « نهاية السؤل » للإسنوي : ٥٤/٣ ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٢٩٦/٢ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٩٥) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٩٥/٢ ، « المنحول » للغزالي : ٢٣١ ، « المستقصى » له : ١٣٢/١ ، « حاشية البناني » : ١١٩/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢٦٣/٢ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي : ٢٠٦/٣ ، « حاشية العطار » على جمع الجوامع : ١٤٧/٢ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٨٦/٢ ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ١٠١/١ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣٢/٣ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ٤/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني : ٣/٢ ، « شرح المنار » =

عدد ناقليه لكثرتهم ، كمواقيت الصلاة وأركان الحج^(١) التى لا يتم إلا بها ، وتحول القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ، وأشباه ذلك من الشرائع التى تواترت الأخبار بها عن رسول الله ﷺ وهذا هو الخبر المتواتر الذى يوجب العلم ، ويقطع العذر ، ويشهد على مُخَيَّرِهِ بالصدق ، ويرتفع معه الريب ، وهذا مما لا خلاف فيه بين فقهاء الأمصار ، وسائر الأمة ، ولا ينكره إلا من خرج عن الجماعة ومرق من الدين وخالف ما عليه المسلمون ، ولأنه بمثله تعرف أخبار الأنبياء والرسل والمماليك والدول والأيام والأسلاف ، وما لم نشاهد من البلدان مثل الصين^(٢) ، وخراسان^(٣) ، فمن أنكر ذلك لزمه أن

= لابن ملك : ٧٨ ، « ميزان الأصول » للسمرقندى : ٦٢٧/٢ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (١١٩) ، « إرشاد الفحول » للشوكانى ص (٤٦) .
(١) الحج لغة : القصد ، ومنه : حج إلينا فلان ، أى قدم .
ينظر : « لسان العرب » : ٧٧٩/٢ ، « المغرب » : ١٠٣ ، « المصباح النير » : ١٢١/١

واصطلاحاً : عرفه الحنفية بأنه : قصد موقع مخصوص ، وهو البيت بصفة مخصوصة فى وقت مخصوص بشرائط مخصوصة .
عرفه الشافعية بأنه : قصد الكعبة للنسك .
عرفه المالكية بأنه : وقوف بعرفة ليلة عاشر ذى الحجة ، وطواف بالبيت سبعاً ، وسمى بين الصفا والمروة ، وكذلك على وجه مخصوص بإحرام .
عرفه الحنابلة بأنه : قصد « مكّة » للنسك فى زمن مخصوص .
ينظر : « الاختيار » : ١٧٧ ، « معنى المحتاج » : ٤٦٠/١ ، « نهاية المحتاج » : ٢٢٣/٣ ، « الشرح الكبير » : ٢٠٢/٢ ، « المبدع » : ٢٨٣/٢ ، « كشاف الفتاوى » : ٣٧٥/٢ ، « أسهل المدارك » : ٤٤١/١ ، « الفواكه الدوانى » : ٤٠٦/١ ، « مجمع الأنهر » : ٢٥٩/١ .

(٢) « الصين » : بالكسر ، وآخره نون : بلاد فى بحر المشرق ماثلة إلى الجنوب ، وشماليتها الترك ، وهى مشهورة .

ينظر : « مراصد الاطلاع » : ٨٦١/٢ .

(٣) « خراسان » : بلاد واسعة ، أول حدودها مما يلي « العراق » أزاوار قسبة =

يتوقف عن معرفة هذه الأشياء ، ومن توقّف عن هذا بان عوّار مذهبه ، وقبح طريقته وعناده ومكابرتة وخروجه عن جميع ما عليه العقلاء ، وكفى بهذا بطلاناً وفساداً ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ (١)

ومذهب مالك - رحمه الله - قبول خبر الواحد العدل ، وأنه يوجب

= جوين وبيهق ، وآخر حدودها مما يلي الهند « طخارستان » ، « وغزته » ، « وسجستان » ، و« كرمان » ، وتشتمل على أمهات من البلاد منها « نيسابور » ، « وهراة » ، و« مرو » ، وغير ذلك .

ينظر معجم البلدان : ٤٠١/٢ .

(١) خبر الأحاد : هو في الاصطلاح ما لم يبلغ مبلغ التواتر ، فيصدق على المشهور

والعزيز والغريب [المشهور] :

الشهرة بالضم في اللغة : ظهور الشيء في شعبة أي ذبوعه وانتشاره ، وهو بهذا المعنى الواسع يشمل التواتر والمستفيض ، والمشتهر على ألسنة الناس ، ولو لم يكن له سند ، ويشمل المشهور عند أهل الحديث والعلم ، أو العوام ، والمشهور عند طائفة خاصة كالمشهور عند أهل الحديث خاصة ، أو عند الفقهاء ، أو عند الأصوليين أو عند النحاة ، أو المشهور بين العامة ، أو المشهور عند الخفية ، لذلك أطلقت الشهرة على كل ذلك ، فابن الصلاح قد جعل التواتر قسماً من المشهور فقال : ومن المشهور التواتر الذي يذكره أهل الفقه ، وأصوله ، وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص .

[العزيز] : هو في اللغة - فعيل - إمّا من عَزَّ يَعَزُّ بالكسر إذا قَلَّ بحيث لا يكاد

يوجد ، وإمّا من عَزَّ يَعَزُّ بالفتح إذا اشتد وقوى .

وهو في الاصطلاح :

ما جاء في طبقة من طبقات رواته أو أكثر من طبقة اثنان ، ولم يقل في أي طبقة من

طبقاته عنهما أو باختصار هو ما روى عن اثنين لأكثر من واحد .

=

[الغريب] :

= هو في اللغة : فعيل من الغربية وهو النزوح عن الوطن .
وفى الاصطلاح : ما جاء في طبقة من طبقات رواته ، أو أكثر راو واحد تفرد
بالرواية .

وقال ابن حجر : هو ما يتفرد بروايته شخص واحد في أى موضع وقع التفرد به من
السند .

أقسامه : وينقسم إلى فرد مطلق وفرد نسبي .

أما الفرد المطلق : فهو أن يرويه عن الصحابي تابعى واحد ، أما انفراد الصحابي به
عن رسول الله ﷺ فذلك لا يخرج من الشهرة ، أو العزة إلى الغربية ، إذ الانفراد في
الصحابة يعادل التعدد في غيرهم ، بل يكون أرجح .

أما الفرد النسبي : فيكون في أثناء السند بالنسبة للرواة عن إمام من الأئمة ، وسمى
نسبياً ، لأن التفرد فيه حصل بالنسبة إلى شخص معين ، وإن كان الحديث في نفسه
مشهوراً كحديث الزهري وقادة وأشباههم من الأئمة ممن يجمع حديثهم إذا انفرد الرجل
عنهم بالحديث يسمى غريباً .

ومن المعلوم أن الخير يحتمل الصدق والكذب لذاته ، والصدق هو مطابقة النسبة
الحكمية للنسبة الواقعية ، والكذب هو عدم المطابقة بين النسبة الحكمية ، والنسبة
الواقعية ، فإذا كان الشيء واقعاً وأخبرت عنه ، فإخبارك هذا محتمل للصدق ، ومحتمل
للكذب ، فما الذى يرفع احتمال الكذب فيه ؟ ذلك هو الدليل القطعى ، فالدليل
القطعى هو ما يرفع احتمال النقيض عقلاً وليس عندنا فى الأخبار ما يرفع احتمال
النقيض فيها إلا أن يكون المخبر صادقاً بالدليل العقلى ، كأخبار الله تعالى وأخبار رسوله
وأخبار التواتر . أما إذا كان الإخبار ليس واحداً مما ذكر ، فإن احتمال الكذب باق فلا
يقيد القطع ، فإن كان الإخبار من عدل ضابط رجح أن يكون مطابقاً للواقع ، واحتمل
ألا يكون مطابقاً للواقع لاحتمال الغلط والوهم والنسيان وغلبة الهوى إلى غير ذلك من
احتمالات ، لذلك إذا تقوى هذا الاحتمال بمعارض راجح ، فإنه يصير الخبر شاداً ولا
يقبل ، فإذا تعددت الطبقات وجب أن تكون العدالة والضبط ، وعدم الشذوذ فى كل
طبقة طبقة ، فوجب ثبوت الاتصال وثبوت العدالة والضبط وعدم المعارض الراجع فى
جميع الطبقات ، فإذا قسناه بغيره من الأخبار التى تساويه فى القوة ، فوجدنا اختلافاً من
غير ترجيح ، فإننا نحكم عليه بالتعليل مثلاً ، فلا يكون راجح الصدق =

= لذلك قلنا : إن خبر الأحاد المستوفى شروط القبول الخمسة ، وليس خبراً لله في كتابه ولا لرسوله في تبليغه المباشر ، ولا يبلغ مبلغ التواتر يفيدُ ظناً لا قطعاً ، وترتب على ذلك أمور :

- أ - جواز وجود المعارض المساوي من غير نسخ .
 - ب - لا يعارض التواتر بخال .
 - ج - ترجيح الأقوى من المتعارضين .
 - د - ليس الصدق مطرداً فيه .
 - هـ - لا يجب تخطئة المجتهد لمخالفته .
- ومن هنا قال الجمهور : إنه يفيد ظناً لا قطعاً .
أولاً : لجواز الخطأ والنسيان على الثقة .

ثانياً : لأنه لو أفاد القطع من غير قرينة تدل عليه لأدى ذلك إلى :

- أ - كونه عادياً فيطرده .
- ب - تناقض المعلومات عند إخبار العدلين بالمتناقضين .
- ج - وجوب تخطئة المخالف له بالاجتهاد .
- د - معارضة التواتر به .
- هـ - امتناع التشكيك بما يعارضه ، وكلُّ ذلك خلاف الإجماع .

وأما الأحاد المتحف بالقرائن : إذا كانت هناك قرائن خارجية تمنع احتمال النقيض ، فهل يفيد القطع ؟ قال الأكثرون من الفقهاء والمحدثين : لا يفيد القطع ، لأنّ الذي يفيد القطع القرائن لا الخبر ، وقال إمام الحرمين والغزالي والأمدى والإمام الرازي وابن الحاجب ورواية عن أحمد : نعم قد يفيد ، وقال شيخ الإسلام ابن حجر : قد يقع في أخبار الأحاد المنقسمة إلى مشهور وعزيز وغريب ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار .

والخير المتحف بالقرائن عنده أنواع :

- أ - ما أخرجه الشيخان في صحيحهما ما لم يبلغ حدّ التواتر ، فإنه احتف بقرائن ، منها : جلالتها في هذا الشأن ، وتقدمها في تمييز الصحيح على غيرهما ، وتلقى العلماء لكتائبيهما بالقبول ، وهذا التلقى وحده أقوى في إفادة العلم من مجرد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر ، إلا إن هذا يختص بما لم ينتقده أحد من الحفاظ مما في =

= الكتابين ، وبما لم يقع التجاذب بين مدلوليه مما وقع في الكتابين حيث لا ترجيح ، لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر ، وما عدا ذلك ، فالإجماع حاصل على تسليم صحته .

ب - المشهور إذا كانت له طرق متباينة سالمة من أضعف الرواة والعلل .

ج - المسلسل بالأئمة الحفاظ المتقين حيث لا يكون غريباً ، كالحديث الذي يرويه أحمد بن حنبل مثلاً ، ويشاركه فيه غيره ، عن الشافعي ، ويشاركه فيه غيره عن مالك ابن أنس فإنه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالته رواته ، وإن فيهم من الصفات اللاتقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم . ومحصل الأنواع التي ذكرها أن الأول يختص بالصحيحين ، والثاني بما له طرق متعددة ، والثالث : بما رواه الأئمة .

قال : ويمكن اجتماع الثلاثة في حديث واحد ، فلا يبعد حينئذ القطع بصدقه ، وكان إفادة العلم النظري عنده غير القطع بالصدق ، كما قال شارح « النخبة » ملاً على قارئ : إنه أراد به الظن القوي ، أطلقه على العلم النظري ، وهو عنده لا يفيد إلا الظن ، والقرائن مقوية مؤكدة للظن ، ولا ترقيه لمرتبة القطع ، وأماً وجوب العلم بالمقبول سواء أفاد ظناً ، أو قطعاً .

قال الجمهور : إذا ترجح صدق الخبر على كذبه بأن استوفي شروط القبول. وجب العمل به . دليل ذلك إجماع الصحابة والتابعين على وجوب العمل بالآحاد ، فقد نقل عنهم الاستدلال بخبر الواحد ، ونقل عنهم العمل به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى ، وقد تكرّر ذلك مرة بعد أخرى ، وشاع وذاع بينهم ، ولم ينكر عليهم أحد ، وإلا لنقل إلينا ، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم ، كالكقول الصريح . وقال الجبائي وأتباعه من المعتزلة ، إن التعبد به محال عقلاً . وقال الروافض من الشيعة والقاشاني وابن داود : إنه جائز عقلاً غير واقع شرعاً ردّ الجمهور عليهم : إن عمل الرسول به ، وثبوته عنه غير مرة ، والتعويل عليه في عهده ، وإرسال الآحاد للفتوى والقضاء ، وتواتر ذلك تواتراً معنوياً ، واتفاق الجميع على وجوب العمل به في الفتوى ، والشهادة ، والأمور الدنيوية ، يرد دعواهم بأنه ممنوع عقلاً ، أو لم يقع شرعاً .

والضعيف : هو الذي فقد شرطاً أو أكثر من شروط القبول الخمسة ، ولم يجبر =

العمل دون القطع على عينه ، وبه قال جميع الفقهاء ، وقد احتج مالك بذلك في المتبايعين بالخيار ما لم يفترقا^(١) ، وكذلك في غسل الإناء من ولوغ الكلب^(٢) ، وفي مواضع كثيرة .

= بجابر معتبر به يرفعه إلى درجة الحسن ، وهي الاتصال ، والعدالة ، والضبط ، وعمد الشذوذ ، وعدم العلة الخفية القادحة .

ينظر : « غيث المستغيث » من ص ٦٦ : ٧٠ .

وينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٢٥٧/٤ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ٥٩٩/١ ، « سلاسل الذهب » للزركشى ص (٣١٨) ، « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى : ٣٠/٢ ، « نهاية السؤل » للأسنوى : ٩٧/٣ ، « زوائد الأصول » له ص (٣٣٦) ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٣١٧/٢ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٩٧) ، « التحصيل من المحصول » للأرموى : ١٣٠/٢ ، « المنحول » للغزالي ص (٢٤٥) ، « المستصفي » له : ١٤٥/١ ، « حاشية البناني » : ١٣١/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢٩٩/٢ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي : ٢١٥/٣ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ١٥٧/٢ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٩٢/٢ ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ١١٢/١ ، « التحرير » لابن الهمام : ٣٣١ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣٧/٣ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ١٩/٢ ، « حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ٥٥/٢ ، ٥٨ ، « شرح المنار » لابن ملك ص (٧٨) ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٦٢٩/٢ ، « تقريب الوصول » للشنقيطي ص (١٢١) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني ص (٤٦) ، « الكوكب المنير » للفتوحى ص ٢٦٣ ، « التقرير والتحجير » لابن أمير الحاج : ٢٧١/٢ .

(١) الحديث عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال : « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يفترقا إلا بيع الخيار » .

أخرجه البخارى : ٣٨٢/٤ في « البيوع » ، باب : كم يجوز الخيار ؟ (٢١٠٧) ، وفي ٣٢٨/٤ في باب : البيعان بالخيار ما لم يفترقا (٢١١١) ، ومسلم : ١١٦٣/٣ ، في كتاب « البيوع » ، باب : ثبوت خيار المجلس للمتبايعين ١٥٣١/٤٣ .

(٢) أخرجه مسلم : ٢٣٤/١ كتاب « الطهارة » ، باب : حكم ولوغ الكلب =

والدليل على وجوب العمل به قوله عز وجل ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا . . . ﴾ إلى قوله : ﴿ نَادِمِينَ ﴾ [الحجرات : ٦] ، فدل على أن العدل لا يثبت فى خبره ، إذ لو كان الفاسق والعدل سواء لم يكن لتخصيص الفاسق بالذكر فائدة ، وإنما لم يقطع على عينه ؛ لأن العلم لا يحصل من جهته ؛ إذ لو كان يحصل من جهته العلم لوجب أن يستوى فيه كل من سمعه كما يستوى فى العلم بمخبر خير التواتر ، فلما كنا نجد أنفسنا غير عالمين بصحة مخبره ، دل على أنه لا يقطع على معينه ، وأنه بخلاف التواتر ، وصار خبر الواحد ، بمنزلة الشاهد الذى قد أمرنا بقبول شهادته ، وإن كنا لا نقطع على صدقه ، فإن قيل : إن فى سياق الآية ما يوجب التوقف عن خبره ، وهو قوله عز وجل : ﴿ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ ﴾ [الحجرات : ٦] .

والجهالة قد تدخل فى خبر العدل من حيث كان خبره ، ولا نقطع على غيبه ، ومن حيث كان السهو والغلط والكذب جائزاً عليه .

قيل : الجهالة فى هذا الموضع هى السقاهة^(١) وفعل ما لا يجوز فعله مما يقع التوبيخ والذم عليه ، وقد جاز التوبيخ على الجهل فى بعض المواضع ، ولو كانت الجهالة لا تكون إلا بمعنى الغلط لقبح الذم والتوبيخ على فعلها ،

= حديث (٩١ - ٢٧٩) ، وأخرجه أبو داود : ١٩/١ ، كتاب « الطهارة » ، باب : الوضوء بسؤر الكلب حديث ٧١ ، والترمذى : ١٥١/١ ، أبواب الطهارة ما جاء فى سؤر الكلب حديث (٩١) ، وقال : هذا حديث حسن صحيح ، وأخرجه الدارقطنى : ٦٣/١ ، كتاب « الطهارة » ، باب : ولوغ الكلب فى الإناء حديث (١٢) ، يقال : ولغ يلع بفتح اللام فيهما ، أى : شرب بطرف لسانه .

ينظر « الصحاح » : ١٣٢٩/٤ ، « لسان العرب » : ٤٩١٧/٦ ، « ترتيب القاموس » : ٦٥٧/٤ .

(١) ينظر : « تفسير البغوي » : ٢١٢/٤ .

والدليل على صحة التأويل قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَتَصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾ [الحجرات : ٦] ، والندم إنما يكون على ارتكاب المنهى .

والدليل أيضاً على ذلك أنه لو كانت العلة في وجوب التوقف عنه في الجهل بخبره ، لم يجز قبول خبر الشاهدين لهذه العلة ، فلما أجاز الله - سبحانه - ذلك وأمر بقبوله دلَّ على فساد قول من ردَّ خبر الواحد بذلك ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِي الْخَبْرِ الْمُرْسَلِ (١)

ومذهب مالك - رحمه الله - قبول الخبر المرسل إذا كان مرسله عدلاً

(١) هو في اللغة : من الإرسال ، وهو يقابل الإمساك وتقول : أرسلت الطائر من يدي إذا أطلقتها .

وفي الاصطلاح :

المشهور عند المحدثين : ما أضافه التابعي الذي لم يلق النبي ﷺ صغيراً كان أو كبيراً للنبي ﷺ ، ولم يذكر بواسطة .

وقال بعض المحدثين : ما أضافه التابعي الكبير إلى النبي ﷺ ومن قول أو فعل أو تقرير مع حذف الوسطة .

وقال بعض الأصوليين : هو الحديث الذي لم يتصل سنده سواء سقط منه واحد أو أكثر في أحد طرفيه أو وسطه قال العراقي : [الرجز] .

مَرْفُوعٌ تَابِعٌ عَلَى الْمَشْهُورِ مُرْسَلٌ أَوْ قَيْدُهُ بِالْكَبِيرِ
أَوْ سَقَطَ رَأْيُ مَنْهُ أَقْـوَالٌ وَالْأَوَّلُ الْأَكْثَرُ فِي الْأَسْتِعْمَالِ

وأما حكم المرسل فقد ذهب الجمهور إلى ضعفه ، وسقوط الاحتجاج به ، ونقله مسلم في صدر صحيحه عن قول أهل العلم بالأخبار لاحتمال سماعه من بعض التابعين ، أو ممن لا يوثق بصحبته .

وقال بقوله مالك وأبو حنيفة ، وكذا أحمد في أشهر الروايتين عنه ، وجمهور المعتزلة ، منهم أبو هاشم ، واختاره الأمدى ، ثم غلب بعض القائلين بكونه حجة =

= فرعم أنه أقوى من المسند ، لثقة التابعى بصحته فى إرساله ، وحكاة صاحب «الواضح» عن أبى يوسف . وغلا بعض القائلين بأنه ليس بحجة ، فأنكر مرسل الصحابة إذا احتمل سماعه من تابعى .

قال الأمدى : وفصل عيسى بن أبان ، فقيل مراسيل الصحابة ، والتابعين ، وتابعى التابعين ومن هو من أئمة النقل مطلقاً دون من سواهم . وكذا نقله عنه أبو الحسين فى «المعتمد» ، والسخسى فى «عيون المسائل» . وقال : إنما يعنى به إذا حمل الناس عنه العلم ، وجب قبول مرسله . وقال بعضهم : أراد ابن أبان بحمل أهل العلم قبولهم منه ، لا على السماع . قال : ومن حمل الناس عنه الحديث المسند ، ولم يحملوا عنه المرسل ، فمرسله موقوف أ . هـ .

وهذا هو اختيار ابن الحاجب حيث قال : إن كان من أئمة النقل قبل وإلا فلا ، لنا أنه لو قيل الحديث بلا إسناد لتسد الدين ، ولذلك قال ابن المبارك : لولا الأسانيد لقال من شاء ما شاء ؛ ولأن الراوى قد يرسل عن من هو مقبول عنده ومجروح عند غيره ، فلا بد من القسم . ألا ترى أن التعديل للحاكم لا إلى غيره ، فكل العدالة إنما هى على ما عند المروى له ، لا على ما عند الراوى ؛ لأن مذاهب الناس مختلفة فى الجرح والتعديل ، هذا أبو حنيفة يقول : ما رأيت أحداً أكذب من جابر الجعفى ، ما التبت عليه مسألة إلا قال : حدثنى ، وما رأيت أحداً أصدق من عطاء الخراسانى ، والحارث الأعور ، وكانا عند غيره من الضعفاء ، وبهذا الطريق لم يقبل شهادة شهود القرع من المجاهيل إلا أن يعينوا أساميهم ، فيبحث عن أحوالهم ، فإن قيل : الشهادة مخصوصة بالاحتياط ؟ قلنا : فيما يرجع إلى العدالة سواء .

وأما كلام المحدثين ، فقال ابن عبد البر : لا خلاف فى أنه لا يجوز العمل بالمرسل إذا كان مرسله غير محترز ، يرسل عن غير الثقات .

قال : وهذا الاسم واقع بالإجماع على حديث التابعى الكبير عن النبى ﷺ ، مثل أن يقول عبيد الله بن عدى بن الخير ، وأبو أمامة بن سهل بن حنيف ، أو عبد الله ابن عامر بن ربيعة ، ومن كان مثلهم عن النبى ﷺ ، وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب ، وسالم بن عبد الله ، وأبى سلمة بن عبد الرحمن ، والقاسم بن محمد ، ومن كان مثلهم ، وكذلك غلثمة ومسروق بن الأجدع ، والحسن ، وابن سيرين ، والشعبى ، وسعيد بن جبير ، ومن كان مثلهم الذين صح لهم لقاء جماعة من =

= الصحابة ومجالستهم ، ونحوه مرسل من هو دونهم ، كحديث الزهري ، وقتادة ، وأبي حازم ، ويحيى بن سعيد ، عن النبي ﷺ فيسمى مرسلًا ، كمرسل كبار التابعين .

وقال آخرون : حديث هؤلاء عن النبي ﷺ يسمى منقطعًا ، لأنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين وأكثر روايتهم عن التابعين . انتهى .

وهذا التمثيل في بعضه مناقشة ، فإن ابن شهاب الزهري ذكر أنه من صغار التابعين ومع ذلك قد سمع من الصحابة أنس بن مالك ، وأشهب بن سعد ، والسائب بن يزيد ، وسُنَيْنًا أبا جميلة ، وعبد الرحمن بن أزهر ، وربيعة بن عباد بكسر العين وتخفيف الباء الموحدة ، ومحمود بن الربيع ، وعبد الله بن ثعلبة بن صعير بضم الصاد وفتح العين المهملتين ، وأبا الطفيل ، وعبد الله بن عامر بن ربيعة ، وأبا أمامة : أسعد ابن سهل بن حنيف بضم الحاء ، ورجلاً من بلي ، بفتح الباء الموحدة ، وكسر اللام . وكلهم صحابة ، واختلفوا في سماعه من ابن عمر ، فأثبتته على بن المديني ، ونفاه الجمهور .

وأما قتادة فسمع أنسًا ، وعبد الله بن سرجس ، وأبا الطفيل ، وهم صحابة ، وأما يحيى بن سعيد ، فسمع أنسًا ، والسائب بن يزيد ، وعبد الله بن عامر ، وربيعة ، وأبا أمامة ، أسعد بن سهل بن حنيف ، فلا تصح دعواه : أنهم لم يلقوا من الصحابة إلا الواحد والاثنين .

وتمثيل أبي عمرو أولاً بأبي أمامة بن سهل ، وبعبد الله بن عامر ، وأنهما من كبار التابعين لا يتجه لما صرحوا به من كونهما من الصحابة ، كما نقلناه ، إلا أن عبد الله ابن عامر مات رسول الله ﷺ وله أربع سنين ، أو خمس ، ولهذا ما أخرجنا حديثه في الصحيحين ، إنما روي عن أبيه عامر ، وعن عمر بن الخطاب ، وعبد الرحمن بن عوف ، وعائشة ؛ وروى له أبو داود عن النبي ﷺ .

وأبو أمامة ولد في حياة النبي ﷺ ، وهو سماه ، وروى له النسائي ، وابن ماجه عن النبي ﷺ والبخاري ومسلم وغيرهما عن الصحابة ، وهو صحابي صغير .

وكذا عبد الله بن عامر ، ومحمود بن الربيع ، وأبو الطفيل والسائب بن يزيد ، فجعل ابن عبد البر أبا أمامة وعبد الله بن عامر تابعيين ، والصحيح أنهما من الصحابة . قال أبو عمر : وأصل مذهب مالك وجماعة من أصحابه أن مرسل الثقة تجب به =

= الحجة ، ويلزم به العمل ، كما تجب بالمسند سواء . قال : ما لم يعترضه العمل الظاهر بالمدينة .

والثاني : قال : وبه طائفة من أصحابنا - مراسيل الثقات أولى ، واعتلوا بأن من أسند لك ، فقد أحالك على البحث عن أحوال من سماه لك ، ومن أرسل من الأئمة حديثاً مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته . قال : والمشهور أنهما سواء في الحجة ، لأن السلف فعلوا الأمرين . قال : ومن ذهب إليه أبو الفرج عمر بن محمد المالكي ، وأبو بكر الأبهري ، وهو قول أبي جعفر الطبري .

وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل ، فإنه لم يأت عنهم إنكاره ، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين ، كأنه يعني أن الشافعي أول من أبى قبول المرسل .

قال الزركشي : وليس كما زعم ، فلا إجماع سابق ، ففى مقدمة صحيح مسلم عن عبد الله بن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين ، وكان من الثقات المحتج بهم فى الصحيحين .

وفيه أيضاً عن ابن سيرين أنه قال : كانوا لا يسألون عن الإسناد ، فلما وقعت الفتنة ، قالوا : سموا لنا رجالكم ، فننظر إلى أهل السنة ، فتأخذ عنهم ، وإلى أهل البدع فلا تأخذ عنهم .

ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحجة عن إمام التابعين سعيد بن المسيب ، ومالك بن أنس ، وجماعة من أهل الحديث ، ونقله غيره عن الزهري والأوزاعي ، وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك ، وغيره .

والثالث : أنه حجة يعمل به ، ولكن دون المسند ، كالشهود يتفاوتون فى الفضل والمعرفة وإن اشتركا فى العدالة ، قال : وهو قول أبي عبد الله محمد بن أحمد بن إسحاق بن خُوَيْرِزٍ مَنَادٍ المالكي البصرى .

والرابع : أنه لا يحتج به ، بل هو مردود ، ونقله عن سائر أهل الفقه ، وجماعة من أصحاب الحديث فى كل الأمصار للإجماع على الحاجة إلى عدالة المخبر ، وأنه لا بد من علم ذلك .

قال ابن عبد البر : ثم إنى تأملت كتب المناظرين من أصحابنا وغيرهم ، فلم أر أحداً منهم من خصمه إذا احتج عليه بمرسل ، ولا يقبل منه فى ذلك خيراً مقطوعاً ، وكلهم =

= عند تحصيل المناظرة يطالب خصمه بالاتصال في الأخبار . قال : وسبب ذلك أن التنازع إنما يكون بين من لا يقبل المرسل ، وبين من يقبله ، فإن احتج به من يقبله على من لا يقبله يقول له : فأت بحجة غيره ، وإن احتج به من لا يقبله على من يقبله ، قال له : كيف تحتج على بما ليس حجة عندك ؟ ونحو هذا . ولم نشاهد نحن مناظرة بين مالكي يقبله ، وبين حنفي يذهب في ذلك مذهبه ، ويلزم على أصل مذهبهما في ذلك قبول كل واحد خير صاحبه المرسل إذا أرسله ثقة عدل ما لم يعترضه من الأصول ما يدفعه .

قال : وأما الإرسال ممن عرف بالأخذ من الضعفاء والمسامحة في ذلك ، فلا يحتج به ، تابعياً كان أو من دونه ، وكل من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول .

وقال أبو بكر الخطيب : لا خلاف بين أهل العلم أن إرسال الحديث الذي ليس بتدليس هو رواية الراوى عن من لم يعاصره ، أو لم يلقه ، كرواية بن المسيب ، وعروة ابن الزبير ومحمد بن المنكدر ، والحسن البصرى ، وقتادة ، وغيرهم من التابعين ، عن رسول الله ﷺ . وبمناقبته في غير التابعين ، كمالك ، والقاسم بن محمد ، وكذا حكم من أرسل حديثاً عن شيخ لقيه ، ولم يسمع ذلك الحديث منه ، وسمع ما عده ، ثم قيل : هو مقبول ، إذا كان المرسل ثقة عدلاً ، وهو قول مالك ، وأهل المدينة ، وأبي حنيفة ، وأهل العراق ، وغيرهم ، وقال الشافعى : لا يجب العمل به ، وعليه أكثر الأئمة من نقاد الأثر .

أما مرسل الصحابي :

واختلف مسقطو العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابي خبراً عن النبي ﷺ لم يسمعه منه ، كقول أنس : ذكر لى أن النبي ﷺ قال لمعاذ : « من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة » الحديث . قال بعضهم : لا تقبل مراسيل الصحابي لا للشك في عدالته ، ولكن لأنه قد يروى الراوى عن تابعي ، وعن أعرابي لا يعرف صحبته . ولو قال : لا أروى لكم إلا من سماعى أو من صحابي ، وجب علينا قبول مرسله .

وقال آخرون : مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عدولاً ، ولأن الظاهر فيما أرسلوا أنهم سمعوه من النبي ﷺ ، أو من صحابي سمع من النبي ﷺ وأما ما =

= روه عن التابعين ، فقد بينوه ، وهو أيضاً قليل نادر ، لا اعتبار به . قال : وهذا هو الأشبه بالصواب .

قال : ومن قبل المرسل اختلفوا فيه ، فمنهم من قدم ما أرسله الأئمة من الصحابة ، وإنما يرد من بعدهم لأنهم ليسوا في درجتهم ، ومنهم من يعمل بمراسيل كبار التابعين دون من قصر عنهم ، ومنهم من يقبل مراسيل جميع التابعين إذا استوتوا في العدالة ، ومنهم من يقبل مراسيل من عرف فيه النظر في أحوال شيوخه والتحري في الرواية عنهم ، دون من لم يعرف عنه ذلك .

قال الخطيب : والذي نختاره سقوط فرض الله بالمرسل ، لجهالة راويه ، ولا يجوز قبول الخبر إلا بما عرفت عدالته ، ولو قال المرسل : حدثني العدل الثقة عندي بكذا ، لم يقبل حتى يذكروا اسمه . أهـ .

ينظر : البحر المحيط للزركشي : ٤/٤٠٢ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ١/٦٣٢ ، « سلاسل الذهب » : للزركشي ص (٣٣٠) ، « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى : ١١٢/٢ ، « نهاية السؤل » للأسنوي : ٣/١٩٧ ، « زوائد الأصول » له ص (٣٤٠) ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٢/٣٦١ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (١٠٥) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٢/١٤٧ ، « المنحول » للغزالي ص (٢٧٢) ، « المستصفي » له : ١/١٦٩ ، « حاشية البناني » : ٢/١٦٨ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢/٣٣٩ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي : ٣/٢٧٥ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٢/٢٠٢ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٢/١٤٣ ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ١/١٤٣ ، « أعلام الموقعين » لابن القيم : ١/٢٥ ، « التحرير » لابن الهمام ص (٣٤٣) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣/١٠٢ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ٢/٤٢ ، « حاشية الفتازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ٢/٧٤ ، « شرح المنار » لابن ملك ص (٧٨) ، « الكوكب المنير » للفتوحى : ٣١٦ ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج : ٢/٢٨٨ ، « شرح التبصرة والتذكرة مع فتح الباقي » : ١/١٤٤ ، « تقريب النووي مع تدريب الراوى » : ١/١٩٥ ، « مقدمة ابن الصلاح من محاسن الاصطلاح » ص (١٣٠) ، ومع التقييد والإيضاح » ص (٧٠) ، « فتح المغيث » للسخاوى : ١/١٢٨ ، « الخلاصة » ص (٦٥) ، و« تنقيح الأنظار » وشرحه ، « توضيح الأفكار » : ١/٢٨٣ .

عارفًا بما أرسل ، كما يقبل المسند ، وقد احتجّ به في مواضع كثيرة حيث أرسل الخبر في اليمين مع الشاهد ، وعمل به ، وكذلك أرسل الحديث في الشفعة وللشريك وعمل به ، وكذلك أرسل الخبر في ناقة البراء ، وسائر جنائيات المواشى ، فعمل بذلك ، والحجة له أن المرسل إذا كان عدلاً متيقظاً ، فقد أسقط عنا بعدائه ويقظته تعديل من لم يذكره لنا ممن روى عنه وناب منابنا ، وكفانا التماس عدالة من نقل عنه ، فوجب لمن وجب تقليده في عدالته أن يقلده في أنه لا يروى عن غير عدل ثقة ، وقد علم أنه إذا صرح بذكر من روي عنه ، فقد وكل الاجتهاد إلينا لنعتبر حاله بأنفسنا ، وأنه إذا أضنّ بمن ذكره ، فقد استبدّ بعلم ما خفى علينا من عدالته ، وأن يعمل على ذلك من كان مرضياً عندنا ضابطاً متيقظاً إلا وقد بالغ في الثقة ممن روى عنه ، وأن يقول : قال رسول الله ﷺ الأمر ، حيث يصح عنده أن النبي ﷺ قاله : ولم يزل أصحاب رسول الله ﷺ يرسلون ، ويخبر بعضهم بعضاً فيذكرون من أخبرهم تارة ، ويستغنون عن ذكره أخرى ، وكذلك التابعون بعدهم وتابعوهم ، فدل على صحّة ما قلناه ، وأنه إجماع من الفقهاء ، والمحدثون يستعملونه في كل عصر وزمان ، فوجب أنه جهل معمول به والله أعلم .



بَابُ الْكَلَامِ فِي إِجْمَاعِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَعَلِمِهِمْ^(١)

قد تقدم أن مذهب مالك - رحمه الله - وسائر العلماء - القول بإجماع

(١) قال الشافعي في كتاب « اختلاف الحديث » : قال بعض أصحابنا : إنه حجة ، وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه ، وإن ذلك عندى معيب . انتهى .
وقال الخارث المحاسبي في كتاب « فهم السنن » : قال مالك : إذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه ، ولا يجوز لأحد مخالفته أ . هـ .
ونقل عنه الصيرفي في « الأعلام » والرؤياني في « البحر » والغزالي في « المستصفى »
أن الإجماع إنما هو إجماعهم دون غيرهم ، وهو بعيد .

= ونقل الأستاذ أبو منصور في كتاب « الرد على الجرجاني » أنه أراد الفقهاء السبعة وخدمهم ، وقال : إنهم إذا أجمعوا على مسألة انعقد بهم الإجماع ، ولم يجوز لغيرهم مخالفتهم . والمشهور عنه الأول .

لكن يشكل على ذلك أنه في « الموطأ » في باب العيب في الرقيق نقل إجماعاً أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لا يجوز ، ولا يبرأ من العيب أصلاً ، علمه أو جهله ، ثم خالفهم ، فلو كان يرى أن إجماعهم لم تسع مخالفته .

وعلى المشهور فاختلف أصحابه فقال الباجي : إنما أراد فيما طريقه النقل المستفيض . كالصاع والمد والأذان والإمامة ، وعمد الزكوات في الحضرات مما تقضى العادة بأن يكون في زمن النبي ﷺ ، فإنه لو تغير عما كان عليه لعلم ؛ فأما مسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سواء ، وحكاها القاضي في « التقريب » عن شيخه الأبهري .

وقيل : يرجح نقلهم على غيرهم ، وقد أشار الشافعي - رضى الله عنه - إلى هذا في القديم ، ورجح رواية أهل المدينة على غيرهم . وقيل : أراد بذلك الصحابة ، وقيل : أراد به في زمن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، حكاها القاضي في « التقريب » وابن السمعاني ، وعليه ابن الحاجب .

قال الزركشي : وادعى ابن تيمية أنه مذهب الشافعي وأحمد بناء على قولهما : إن اجتهادهم في ذلك الزمن مرجح على اجتهاد غيرهم ، فيرجع أحد الدليلين لموافقة أهل المدينة وقال مرة : إنه محمول على إجماع المتقدمين من أهل المدينة .

وحكى عن يونس بن عبد الأعلى قال : قال لى الشافعي - رضى الله عنه - : إذا وجدت متقدماً أهل المدينة على شيء ، فلا يدخل قلبك شك أنه الحق ، وكلما جاءك شيء غير ذلك ، فلا تلتفت إليه ، ولا تعبا به ، فقد وقعت في البحار ، ووقعت في اللجج ، وفي لفظ له : إذا رأيت أوائل أهل المدينة على شيء ، فلا تشك أن الحق ، والله إنى لك ناصح ، والقرآن لك ناصح ، وإذا رأيت قول سعيد بن المسيب في حكم أو سنة ، فلا تعدل عنه إلى غيره .

وقال مالك : قدم علينا ابن شهاب قدمة . فقلت له : طلبت العلم حتى إذا كنت وعاء من أوعيته تركت المدينة فقال : كنت أسكن المدينة ، والناس ناس ، فلما تغيرت الناس تركتهم . رواه عنه عبد الرزاق أ . ه .

وقيل : محمول على المنقولات المستمرة وإليه ذهب القرآفي في « شرح المنتخب » ، =

= وصحح في مكان آخر التعميم في مسائل الاجتهاد ، وفيما طريقه النقل ، والصحيح الأول . ولا فرق في مسائل الاجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء ، إذا لم يقم دليل على عصمة بعض الأمة . نعم ، ما طريقه النقل إذا علم اتصاله ، وعدم تغيره ، واقتضته العادة من صاحب الشرع ، ولو بالتقرير عليه فالاستدلال به قوى يرجع إلى أمر عادي ، قاله ابن دَقِيق العيد ، رحمه الله .

وقال القاضي عبد الوهاب : إجماع أهل المدينة على ضربين : نقلي ، واستدلالي . فالأول علي ثلاثة أضرب . منه نقل شرع مبتدأ من جهة النبي ﷺ . إما من قول أو فعل أو إقرار . فالأول : كقولهم الصاع والمد والأذان والإقامة والأوقات والأجاس ونحوه . والثاني : نقلهم المتصل كعهدة الرقيق ، وغير ذلك . والثالث : كتركهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع أنها كانت تزرع بالمدينة ، وكان النبي ﷺ والخلفاء بعده لا يأخذونها منها .

قال : وهذا النوع من إجماعهم حجة يلزم عندنا المصير إليه ، وترك الأخبار والمقاييس له لا اختلاف بين أصحابنا فيه .

قال : والثاني وهو إجماعهم من طريق الاستدلال ، فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه أحدها : أنه ليس بإجماع ، ولا مرجح ، وهو قول أبي بكر ، وأبي يعقوب الرازي ، والقاضي أبي بكر ، وابن السَّمْعَانِي ، والطَّيَالِسِي ، وأبي الفرج ، والأبْهَرِي ، وأنكروا كونه مذهباً لمالك ، ثانيها : أنه مرجح ، وبه قال بعض أصحاب الشافعي . ثالثها : أنه حجة ، وإن لم يحرم خلافه ، وإليه ذهب قاضي القضاة أبو الحسين بن عمر . انتهى .

وقال أبو العباس القرطبي : أما الضرب الأول فينبغي ألا يختلف فيه ، لأنه من باب النقل المتواتر ، ولا فرق بين القول والفعل والإقرار إذ كل ذلك نقل محصل للعمل القطعي ، وأنهم عدد كثير ، وجم غفير ، تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ، ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الأحاد والأقسيمة والظواهر .

وأما الثاني : فالأول منه أنه حجة إذا انفرد ، ومرجَّح لأحد المتعارضين ، ودليلنا على ذلك أن المدينة مآرز الإيمان ، ومنزل الأحكام ، والصحابة هم المشافهون لأسبابها ، الفاهمون لمقاصدها ، ثم التابعون نقلوها وضبطوها ، وعلى هذا فإجماع أهل المدينة ليس بحجة من حيث إجماعهم ، بل إماماً هو من جهة نقلهم المتواتر ، وإماماً من جهة =

= شهادتهم لقرائن الأحوال الدالة على مقاصد الشرع ، قال : وهذا النوع الاستدلالي إن عارضة خير ، فالخير أولى عند جمهور أصحابنا ، لأنه مظنون من جهة واحدة ، وهو الطريق ، وعملهم الاجتهادي مظنون من جهة مستند اجتهادهم ، ومن جهة الخير ، وكان الخير أولى ، وقد صار كثير من أصحابنا إلى أنه أولى من الخير بناء منهم على أنه إجماع ، وليس بصحيح ، لأن المشهود له بالعصمة كل الأمة لا بعضها أ . هـ . وقد تحرر بهذا موضع النزاع ، والصحيح من مذهبه ، وهؤلاء أعرف بذلك .

وقال بعض المتأخرين : التحقيق في هذه المسألة أن منها ما هو كالتفقق عليه ، ومنها ما يقول به جمهورهم . ومنها ما يقول به بعضهم . فالمراتب أربعة :

إحداها : ما يجرى مجرى النقل عن النبي ﷺ ، كتقلهم لمقدار الصاع والمد ، فهذا حجة بالاتفاق ، ولهذا رجع أبو يوسف إلى مالك فيه ، وقال : لو رأي ضاحبي كما رأيت لرجع كما رجعت ، ورجع إليه في الخضراوات . فقال : هذه بقائل أهل المدينة لم يؤخذ منها صدقة على عهد النبي ﷺ ، ولا أبي بكر ولا عمر ، وسأل عن الأحباس . فقال : هذا حبس فلان ، وهذا حبس فلان ، فذكر أعيان الصحابة . فقال له : أبو يوسف : وكل هذا قد رجعت إليك .

الثانية : العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان ، فهذا كله هو حجة عند مالك حجة عندنا أيضاً . ونص عليه الشافعي ، فقال في رواية يوسف بن عبد الأعلى : إذا رأيت قدما أهل المدينة على شيء فلا يبق في قلبك ريب أنه الحق ، وكذا هو ظاهر مذهب أحمد ، فإن عنده أن ما سنه الخلفاء الراشدون حجة يجب اتباعها . وقال أحمد : كل بيعة كانت بالمدينة فهي خلافة نبوة ، ومعلوم أن بيعة الصديق وعمر وعثمان وعلى كانت بالمدينة ، وبعد ذلك لم يعقد بها بيعة ، ويحكي عن أبي حنيفة أن قول الخلفاء عنده حجة .

الثالثة : إذا تعارض في المسألة دليلان كحديث وقياسين ، فهل يرجح أحدهما بعلم أهل المدينة ؟ وهذا موضع الخلاف . فذهب مالك والشافعي إلى أنه مرجح ، وذهب أبو حنيفة إلى المنع . وعند الحنابلة قولان : أحدهما : المنع . وبه قال القاضي أبو يعلى وابن عقيل . والثاني : مرجح ، وبه قال أبو الخطاب ، ونقل عن نص أحمد ، ومن كلامه : إذا روى أهل المدينة حديثاً وعملوا به فهو الغاية . =

= الرابعة : النقل المتأخر بالمدينة ، والجمهور على أنه ليس بحجة شرعية ، وبه قال الأئمة الثلاثة ، وهو قول المحققين من أصحاب مالك كما ذكره القاضى عبد الوهاب فى «الملخص» . فقال : إن هذا ليس إجماعاً ولا حجة عند المحققين ؛ وإنما يجعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه ، وليس هؤلاء من أئمة النظر والدليل ، وإنما هم أهل تقليد .

وجعل أبو الحسن الأبيارى المراتب خمسة :

أحدها : الأعمال المنقول عن أهل المدينة بالاستفاضة ، فلا خلاف فى اعتمادها .

ثانيها : أن يرووا أخباراً ويخالفوها ، وقد تقدم الكلام عليه . قال : واختار إمام الحرمين أن الراوى الواحد إذا فعل ذلك سقط التمسك بروايته ، ويرجع إلى عمله فما الظن بعلماء أهل المدينة جملة .

ثالثها : ألا ينقلوا الخبر ، ولكن يصادف خبر على نقيض حكمهم ، فهذه أضعف من الأولى ، ولكن غلبة الظن حاصلة بأن الخبر لا يخفى عن جميعهم ، لهبوط الوحى فى بلدهم ، ومعرفتهم بالسنة ، ولهذا كانوا يرجعون إليهم ، ويبعثون يسألون منهم ، فينزل منزلة ما لو رأوا وخالفوا .

رابعها : ألا ينقل خبر على خلاف قضائهم ، ولكن القياس على غير ذلك ، فهذا فيه نظر ، فقد يقال : إنهم لم يخالفوا القياس مع كونه حجة شرعية إلا بتوقيف ، وقد يقال : لا يوافقون ، ولهذا اختلف مالك فى هذه الصورة ، كالتقصاص بين الحر والعبد ، والمسلم والكافر فى الأطراف .

خامسها : أن يصادف قضاؤهم على خلاف خبر منقول عنهم أو عن غيرهم ، لا عن خلاف قياس ، حتى يستدل به على خبر لأجل مخالف القياس ؛ فالصواب عندى فى هذه الصورة عدم الالتفات إلى المنقول ، ويتبع الدليل على القول بأن إجماع أهل المدينة حجة لا ينزل منزلة إجماع الأمة .

قال الزركشى : وما قدمناه من كلام القرطبى هو المعتمد إن شاء الله - تعالى ، لكن نبه الأبيارى على مسألة حسنة ، وهى أنا إذا قلنا : إن إجماعهم حجة ، فلا ينزل منزلة إجماع جميع الأمة ، حتى يفسق المخالف ، وينقض قضاؤه ، ولكن يقول : هو حجة ، على معنى أن المستند إليه مستند إلى مأخذ من مأخذ الشريعة ، كالمستند إلى القياس وخبر الواحد .

الامة ، ومن مذهب مالك العمل على إجماع أهل المدينة ، فيما طريقه التوقيف منه - عليه السلام - كإسقاط زكاة الخضراوات ؛ لأنه معلوم أنها قد كانت فى وقت النبي ﷺ ، ولم ينقل أنه أخذ منها الزكاة ، وإجماع أهل المدينة على ذلك ، فعمل عليه ، وإن خالفهم غيرهم ، وقد احتج ملك - رحمه الله - بذلك فى مسائل يكثر تعدادها ، حيث يقول الأمر الذى لا اختلاف عندنا ، وهو من خير التواتر الذى قد بينا أنه مذهبه وحجته فى أنهم أولى من غيرهم فيما طريقه النقل عن النبي ﷺ ؛ لأن الرسول - عليه السلام - كانت هجرته إلى المدينة ومقامه بها ، ونزول الوحي (١) عليه فيها ،

= ينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٤/٤٨٣ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ١/٧٢٠ ، « الإحكام فى أصول الأحكام » للآمدي : ١/٧٢٠ ، « نهاية السؤل » للأسنوى : ٣/٢٦٣ ، « منهاج العقول » للبدخشى : ٢/٣٩٧ ، « التحصيل من المحصول » للأرموى : ٢/٦٨ ، « المنخول » للغزالي : ٣١٤ ، « المستصفي » له : ١/١٨٧ ، « حاشية البناني » : ٢/١٧٩ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢/٣٦٤ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادى : ٣/٢٩١ ، « حاشية العطار » على جمع الجوامع : ٢/٢١٢ ، « إحكام الفصول فى أحكام الأصول » للباجى ص (٤٨٠) ، « التحرير » لابن الهمام ص (٤٠٧) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣/٢٤٤ ، « كشف الأسرار » للنسفى : ٢/١٨٥ ، « حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى » : ٢/٣٥ ، « إرشاد الفحول » للشوكانى ص (٨٢) ، « الكوكب المنير » للفتوحى ص (٢٣٢) ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج : ٣/١٠٠ .

(١) الوحي : للوحي معنى فى اللغة ، ومعنى فى الاصطلاح أمّا فى اللغة - فأليك ما قاله العلماء فى هذا :

قال فى « الأساس » ، « أوحى إليه ، وأوحى إليه بمعنى ووحيت إليه » ، وأوحيت : إذا كلمته بما تخفيه عن غيره ، وأوحى الله إلى أنبيائه ؛ ﴿ وأوحى ربك إلى النحل ﴾ [النحل : ٦٨] . وفى « القاموس المحيط » : « الوحي : الإشارة والكتابة ، والكتوب والرسالة ؛ والإلهام والكلام الخفى ؛ وكل ما ألقىته لغيرك » ، وقال الراغب : أصل الوحي الإشارة السريعة ، ولتضمن السرعة قيل : أمر =

= وحى ، يعنى : سريع ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعويض ؛ وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب ، وبإشارة بعض الجوارح وبالكتابة ، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا - عليه السلام - : ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ [مريم : ١١] ، أى : أشار إليهم ولم يتكلم .
ومنه : الإلهام الغريزى ، كالوحى إلى النحل قال تعالى : ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ﴾ . والإلهام الخواطر بما يلقىه الله فى روع الإنسان السليم الفطرة الطاهر الروح ، كالوحى إلى « أم موسى » ؛ ومنه ضده وهو وسوسة الشيطان قال تعالى : ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ لِبُحُونٍ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ﴾ [الأنعام : ١٢١] ، وقال : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ ، يُوحى بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زخرفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ﴾ [الأنعام : ١١٢] .

فالخلاصة فى معنى الوحى اللغوى : أنه الإعلام الخفى السريع ، وهو أعم من أن يكون بإشارة أو كتابة أو رسالة ، أو إلهام غريزى ، أو غير غريزى ، وهو بهذا المعنى لا يختص بالأنبياء ، ولا بكونه من عند الله سبحانه .

وأما فى الشرع : فيطلق ويراد به المعنى المصدرى ، ويطلق ويراد به المعنى الحاصل بالمصدر ، ويطلق ويراد به : الموحى به ، ويعرف من الجهة الأولى : بأنه « إعلام الله أنبياءه بما يريد أن يبلغه إليهم من شرع ، أو كتاب بواسطة أو غيره فهو أخص من المعنى اللغوى لخصوص مصدره ومورده فقد خص المصدر بالله سبحانه ، وخص المورد بالأنبياء » .

ويعرف من الجهة الثانية : بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من عند الله ، سواء أكان الوحى بواسطة أم بغير واسطة .

ويعرف من الجهة الثالثة : بأنه ما أنزله الله على أنبيائه ، وعرفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم ، ومنهم من أعطاه كتاباً ، ومنهم من لم يعطه .

وينقسم الوحى باعتبار معناه المصدرى إلى ما يأتى :

١ - تكليم الله نبيه بما يريد من وراء حجاب ، إمّا فى اليقظة ، وذلك مثل ما حدث لموسى - عليه السلام - قال تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ ، ومثل ما حدث لنبينا « محمد » - صلوات الله وسلامه عليه - ليلة الإسراء والمعراج ، ولأهل السنة =

= قولان فى الكلام المسموع ، فقيل : هو الكلام النفسى القديم المجرد عن الحروف والأصوات .

وقيل : هو كلام لفظى يخلقه الله ، بحيث يعلم سامعه أنه موجه إليه من قبل الله ، والقائلون بهذا لا ينكرون صفة « الكلام » لله سبحانه ، وهذا فرق ما بينهم وبين المعتزلة الذين لا يقولون بصفة الكلام .

أمّا الثانى فواضح وأمّا الأول فلا استحالة فيه ؛ لأنّ الثابت أنّ النبى قد خصّ بمزايا وخصائص لم توجد فى غيره من أفراد نوعه ، وأنّ نفسه بأصل فطرتها - مستعدة لما لم تستعد له نفوس غيره ، فلا مانع إذاً أن يسمع الكلام النفسى بطريقة غير مألوفة ، ولا معروفة لنا . ويكون ذلك من خوارق التواميس العادية المعروفة لنا . وإمّا فى المنام ؛ كما فى حديث « معاذ » مرفوعاً : « أتانى ربي ، فقال : فيم يختصم الملائ الأعلى؟ . . . » ، الحديث رواه الإمام أحمد فى مسنده ، والترمذى فى سننه ، وقال : حسن صحيح .

٢ - الإلهام أو القذف فى القلب : بأن يلقى الله أو الملك الموكل بالوحى فى قلب نبيه ما يريد ، مع تيقنه أن ما ألقى إليه من قبل الله تعالى ، وذلك مثل ما ورد فى حديث : « إنّ روح القدس نفث فى روعى : لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها ، فاتقوا الله ، وأجملوا فى الطلب » رواه الحاكم وصححه عن ابن مسعود .

٣ - الرؤيا فى المنام : ورؤيا الأنبياء وحى ، وذلك مثل : رؤية إبراهيم الخليل - عليه الصلاة والسلام - أن يذبح ابنه ، ورؤية نبينا محمد - صلوات الله وسلامه عليه - فى منامه أنهم سيدخلون البلد الحرام وقد كان ، وفى الحديث الصحيح الذى رواه « البخارى » « أول ما بُدِئَ به رسولُ الله ﷺ من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح . . . » .

٤ - تعليم الله أنبياءه بوساطة ملك : والمختص بذلك من ملائكة الله هو أمين الوحى « جبريل » عليه السلام ، وهذا القسم يعرف بـ « الوحى الجلى » .

وقد بين الله - سبحانه - هذه الأقسام بقوله : ﴿ وَمَا كَانَ لَبَشْرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ، أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ، أَوْ يُرْسَلَ رَسُولًا ؛ فَيُوحَى بِإِذْنِهِ إِنَّهُ عَلَى حَكِيمٍ ﴾ [الشورى : ٥١] إذ المراد بالوحى فى الآية : الإلهام أو المنام ، لمقابلته للقسمين =

واستقراء الأحكام والشرائع بها ، وأهلها مشاهدون لذلك كله ، عالمون به لإخفى عنهم شىء منه ، وكانت حياته ﷺ - معهم إلى أن قبض - على أوجه إما أن يأمرهم بالأمر فيفعلونه ، أو يفعل الأمر ، فيتبعونه ، أو يشاهدهم على أمر فيقرهم عليه ، فلما كانت لهم هذه المنزلة منه - عليه السلام - حتى انقطع التنزيل ، وقبض بينهم ﷺ فحال أن يذهب وهم مع هذه الصفة ما سيدركه غيرهم ؛ لأن غيرهم ممن ظعن منهم إلى المواضع هم الأقل ، والأخبار عنهم أخبار الآحاد ؛ لأن أعدادهم مضبوطة ، وأخبار أهل المدينة أخبار تواتر ، فكانت أولى من أخبار الآحاد .

= الآخرين : التكليم من وراء حجاب ، أو بواسطة رسول ، والوحي الذى بواسطة جبريل له حالات ثلاث :

١ - أن يأتى جبريل فى صورته التى خلقه الله عليها ، وهذه الحالة نادرة ، وقليلة ، وقد ورد عن السيدة عائشة : أن النبى لم ير « جبريل » على هذه الحالة إلا مرتين : مرة فى الأرض ، وهو نازل من غار « حراء » ومرة أخرى فى السماء عند « سدره المنتهى » ليلة المعراج ، رواه أحمد .

٢ - أن يأتى جبريل فى صورة رجل كدحية الكلبى ، أو أعرابى مثلاً ، ويراه الحاضرون ، ويسمعون قوله : ولا يعرفون هويته ، ولكن النبى ﷺ يعلم علم اليقين أنه جبريل ، وذلك كما فى حديث جبريل الطويل فى الصحيحين ، وحديث أم سلمة ورؤيتها رجل على صورة دحية الكلبى فظننه هو حتى بين النبى لها أنه جبريل .

٣ - أن يأتى على صورته الملكية ، وفى هذه الحالة لا يرى ، ولكن يصحب مجيئه صوت كصلصلة الجرس ، أو دوى كدوى النحل ، وقد دل على هاتين الحالتين حديث سؤال « الحارث بن هشام » النبى ﷺ عن كيفية مجئ الوحي إليه ؟ وهو فى صحيح البخارى كما تقدم .

والوحي بجميع أنواعه يصحبه علم يقينى ضرورى من الموحى إليه بأن ما ألقى إليه حق من عند الله ، ليس من خطرات النفس ولا نزعات الشيطان ، وهذا العلم اليقينى لا يحتاج إلى مقدمات ، وإنما هو من قبيل إدراك الأمور الوجدانية ، كالجوع والعطش والحب والبغض ينظر كتب علوم القرآن .

فإن قيل : فقد نقل إلى أهل المدينة أشياء كانت من النبي ﷺ في مغازبه لم يكونوا علموها قبل ذلك من النبي ﷺ .

قيل : الذين نقلوا إليهم ذلك عن النبي ﷺ هم من أهل المدينة ، فلم يخرج النقل عنهم .

فإن قيل : فقد كانت منه ﷺ أشياء بمكة (١) لما حج لم تكن بالمدينة .

قيل : قد كان معه أهل المدينة في حجته فهم شاهدوه أيضاً بـ « مكة » ، ونقلوا عنه ما كان منه في حجه وغيره .

فإن قيل : فإن اتفق لأهل مكة مثل خبر أهل المدينة في إجماعهم ؛ لأنهم قد شاهدوا النبي ﷺ كما شاهد أهل المدينة ، فإذا اتفقوا على شيء من توقيف ، أو ما الغالب منه أن يكون عن توقيف ، فهل يجب أن يقبل ذلك منهم ؟

(١) « مكة » علم على جميع البلدة ، وهي البلدة المعروفة المعظمة المحجوجة ، غير مصروفة ، للعلمية ، والتأنيث ، وقد سماها الله - تعالى - في القرآن أربعة أسماء : مكة ، والبلدة ، والقرية ، وأم القرى .

قال ابن سيده : سميت « مكة » لقلّة ما فيها ، وذلك أنهم كانوا يمتكون الماء فيها ، أى : يستخرجونه ، وقيل : لأنها كانت تمكُّ من ظلم فيها ، أى : تهلكه ؛ وأما « بكة » ، بالباء ، ففيها أربعة أقوال : أحدهما : أنها اسم لبقعة البيت .

والثاني : أنها ما حول البيت ، ومكة ما وراء ذلك .

والثالث : أنها اسم للمسجد والبيت ، ومكة للحرم كله .

والرابع : أن مكة هي بكة ، قاله الضحّاك ، واحتج بأن الباء والميم يتعاقبان ، يقال : سمّد رأسه ، وسمّده ، وضره لازم ، ولازم .

ينظر : « المطلع » ص (١٨٧) ، و« معجم البلدان » : ٢١٠/٥ .

قيل : إن اتفق لهم ذلك كانوا هم وأهل « المدينة » ، سواء فيما نقلوه عنه

ﷺ .

ولكن لا يكاد أن يتفق هذا لغير أهل المدينة في أن يكون خبرهم كواسطة لا يتخلله أخبار الآحاد ؛ لأن أخبر غيرهم ، وإن نقلها جماعة يتخللها أخبار الآحاد في طريقها ، أو في وسطها ، فخرجت بذلك عن أن تكون تواتراً ، وأهل المدينة يحصل لهم في فعلهم صفة التواتر ، فهذا كان خبرهم مقدماً على خبر غيرهم . والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي دَلِيلِ الْخِطَابِ (١)

ومن مذهب مالك - رحمه الله - أن دليل الخطاب معمول به ، وقد احتج

(١) وهو مفهوم المخالفة ، وسمى بدليل الخطاب ؛ لأن دليله من جنس الخطاب ، أو لأن الخطاب دال عليه .

قال الغزالي في « المنحول » وقد بدل ابن مورك لفظ المفهوم بدليل الخطاب في هذا القسم لمخالفته منظوم اللفظ ، وهو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت .

قال القرافي في قواعده : وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بصد الحكم المنطوق به أو بنقيضه ؟ الحق الثاني من تأمل المفهومات ، وجدها كذلك . قال : ويظهر التفاوت

بينهما في استدلال بعض أصحابنا على وجوب صلاة الجنازة بقوله في حق المناققين :

« ولا تصل على أحد منهم مات أبداً » [التوبة : ٨٤] ، إذ مفهومه يقتضى وجوب

الصلاة على المؤمنين ، وليس كما قال بل مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين ،

وعدم التحريم صادق مع الوجوب والندب والكراهة والإباحة ، فلا يستلزم الوجوب ؛

لأن الأعم من الشيء لا يستلزمه ، فالنقيض أعم من الضد .

وأقسامه عشرة : اقتصر الأصوليون فيها على ذكر أربعة أو خمسة .

قال المازري : وحصرها الشافعي في خمس ، فذكر الحد والعدد والصفة ، والمكان

والزمان .

وأشار إمام الحرمين إلى شمول التعبير عنها بالصفة ، وهو صحيح ، لأن الصفة =

= مقدرة في ظرف الزمان والمكان ، ككائن ، ومستقر ، وواقع من قولك : زيد في الدار، والغسل يوم الجمعة ، والجميع عندنا حجة إلا وأنكر أبو حنيفة الجميع ، وحكاه الشيخ أبو إسحاق في « شرح اللمع » عن القفال الشاشي ، وأبي حامد المروزي .
وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، في « شرح الترتيب » : قد تكلم أصحابنا في هذا الباب ، وخلطوا فيه ، وآخرهم أبو بكر القفال ، وأول من تكلم فيه أبو العباس ابن سريج ، وذكر أنه نظر في كتب « الرسالة » وغيرها من كتب للشافعي ، فلم ينكشف له ما قاله الشافعي كل الانكشاف ، فحسبها أجوبة مختلفة لاختلاف صورها ، فقال : إنما قال للشافعي بدليل الخطاب بدليل يزيد على نفس اللفظ ، لا بنفس اللفظ بمقتضاه مثل ما ذكر من قلة النماء وقلة المؤونة في المعلوفة ، فتلطف أبو العباس في منع القول بدليل الخطاب ، وصرح القفال بخلاف الشافعي فيه أ هـ .

قال الشريف المرتضى في « الذريعة » : أنكره ابن سريج وتبعه جماعة من شيوخهم كابي بكر الفارسي والقفال وغيرهما .

وذكر ابن سريج أن المعلق بالصفة يدل على ما تناوله لفظه إذا تجرد ، وقد تحصل منه قرائن يدل معها على أن ما عداه بخلافه ، كقوله : ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ ﴾ [الحجرات: ٦] ، وقوله : ﴿ وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن ﴾ [الطلاق: ٦] ، وقوله : ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ [الطلاق: ٢] ، ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمموا ﴾ [النساء: ٤٣] ، وقوله عليه السلام : « في سائمة الغنم الزكاة » .

وقال : وقد يقتضى ذلك أن حكم ما عداه مثل حكمه ، كقوله تعالى : ﴿ ومن قتله منكم متعمدا ﴾ [المائدة: ٩٥] ، وقوله : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾ [الإسراء: ٢٣] ، وقوله : ﴿ فلا تظلموا فيهن أنفسكم ﴾ [التوبة: ٣٦] ، وحاصله أنه إنما يدل على النفي والإثبات بالقرائن .

قال : وقد أضاف ابن سريج قوله هذا إلى الشافعي ، وتناول كلامه المقتضى لخلاف ذلك ، وبناء عليه أ هـ .

وأما الأشعري فقال القاضي والإمام : إن النقلة نقلوا عنه نفي القول بالمفهوم ، كما نقولا عنه نفي صيغ العموم ، وقد أضيف إليه خلاف ذلك ، وأنه قال بمفهوم الخطاب ، لأجل استدلاله على رؤية المؤمن به يوم القيامة بقوله في الكافرين : ﴿ إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾ [المطففين: ١٥] .

بذلك في مواضع منها حيث قال : من نحر هديه ^(١) بالليل لم يجزه ، لقول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾ [الحج : ٢٨] .
دليله : أنه لا يجزيه إذا نحر بالليل وكقوله : من دخل الدار فأعطه درهماً .

دليله : من لم يدخل الدار ، فلا تعطه شيئاً ، وهذا نص منه في القول بدليل الخطاب .

والوجه فيه أن ينظر عند ورود الخطاب بالشرط أو الصفة إلى سياق الكلام وما تقدمه ، وما يخرج عليه الخطاب ، فإن وجد دليل يدل على الجمع بين

= وذكر شمس الأئمة السرخسى من الحنفية في كتاب « السير » أنه ليس بحجة في خطابات الشرع .

قال : وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة ، وعكس ذلك بعض المتأخرين منا ، فقال : حجة في كلام الله ورسوله ، وفي كلام المصنفين وغيرهم ليس بحجة .
ينظر : « البحر المحيط » للزرکشی : ١٣/٤ ، « البرهان لإمام الحرمين : ٤٤٩/١ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٣٨) ، « المنحول » للغزالي ص (٢٠٨) ، حاشية البناني : ٢٤٥/١ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي : ٢٣/٢ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٣٢٦/١ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٩٨/١ ، « حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ١٧٣/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني » : ١٤/١ ، « الوجيز » للكراماستي ص (٢٤) ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٥٧٩/١ ، « نشر البنود » للشنقيطي : ٩١/١ ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج : ١١٥/١ .

(١) الهدى : ما تهدي إلى الحرم من النعم وغيرها .

قال الأزهرى : أصله التشديد من هدبت الهدى أهديه ، وكلام العرب : أهديت الهدى إهداءً ، وهما لغتان نقلهما القاضى عياض وغيره .
وكذا يقال : هدبت الهدية وأهديتها ، وهديت العروس وأهديتها ، وهده الله من الضلال لا غير .

ينظر : تهذيب اللغة : ٣٨٤/٦ .

المسكوت عنه ، وبين المذكور صير إليه ، وإن لم يوجد دليل مضى الحكم على ذكره ، ثم نظر فى حكم المسكوت عنه للمذكور ، كمن أقر^(١) لرجل بألف درهم فقيل له : إن كان له عليك ألف درهم ، فأخرج له منها ، وكالعاضى إذا سئل عن رجل قتل ابنه ، فيقول العالم : من قتل ابنه فلا قود عليه ، فلا يكون ذلك شرطاً فى الأب وحده ، لأنه لا ينبغى القود فى غيره ، وهذا كما نقول : إن سائلاً سأل النبى ﷺ عن المسح على الخفين^(٢) هل

(١) والإقرار لغة : مشتق من القرار ، وهو إثبات ما كان متزلزلاً ، وهو من قر الشئ ، إذا ثبت .

وقيل : الإقرار خلاف الجحود .

ينظر « الصحاح » : ٧٨٨/٢ ، « لسان العرب » : ٣٥٨٢/٥ ، « أنيس الفقهاء » ص (٢٤٣) .

واصطلاحاً :

عرفه الشافعية بأنه : إخبار بحق على المقر .

عرفه المالكية بأنه : خير يوجب حكم صدقه على قائله فقط بلفظه أو بلفظ نائبه .

عرفه الحنفية بأنه : إخبار بحق لآخر لا إثبات له عليه .

عرفه الحنابلة بأنه : إظهار مكلف مختار ما عليه بلفظ ، أو كتابة ، أو إشارة أخرس ،

أو على موكله ، أو موليه ، أو مورثه يمكن صدقه .

انظر « حاشية الباجورى » : ٢/٢ ، « الخرشى » : ٨٦/٦ - ٨٧ ، « الدرر » :

٣٥٧/٢ ، « منتهى الإيرادات » : ٦٨٤/٢ .

(٢) والمسح فى السفر والحضر قال به كافة العلماء ، وبه قال مالك فى الرواية المعتمدة

عنه ، وعنه رواية ثانية أنه يمسح فى السفر دون الحضر ، وهو الصحيح عنه ، ويحتاج

بأن النبى ﷺ والصحابة مسحوا فى السفر دون الحضر ، وعنه رواية ثالثة أنه يمسح فى

الحضر دون السفر عكس الثانية .

والحق ما ذهبنا إليه ، ودليلنا :

أولاً : ما رواه الترمذى والنسائى وغيرهما بأسانيد صحيحة عن صفوان بن عسال =

رضى الله عنه - قال : كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا مسافرين أو سفراً ألا نتزع =

= خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة ، لكن من غائط وبول ونوم ، وهو يدل على جواز المسح على الخفين فى السفر .

وثانياً : حديث حذيفة - رضى الله تعالى عنه - قال : كنت مع رسول الله ﷺ فانتهى إلى سباطة قوم ، فبال قائماً ، فتوضأ فمسح على خفيه ، رواه مسلم ، والسباطة « ملقى القمامة والتراب وغيرهما ، تكون بين الدور مرفقاً لأهلها » وفى رواية البيهقى « سباطة قوم بالمدينة » ، وهذا الحديث يدل على جوازه فى الحضر .

وثالثاً : حديث على - رضى الله عنه - أن النبى ﷺ جعل مسح الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ، ويوماً وليلة للمقيم ، رواه مسلم أيضاً ، وهو يدل على جوازه فيهما والأحاديث فى هذا الباب كثيرة مروية فى الصحاح ، والمسح على الخفين فى الوضوء بدلاً عن غسل الرجلين جائز ، والمراد بالجواز هنا أنه لا يمتنع شرعاً فعله ، ولا يجب ترك الغسل إليه ، وليس المراد منه ما يتبادر منه عند الإطلاق الذى هو استواء الطرفين ، « وهما المسح على الخفين وتركه بغسل الرجلين » حتى يكون مباحاً ، بل هو خلاف الأولى ، فحكمه الأصلى من حيث العدول عن غسل الرجلين أنه خلاف الأولى ، فيكون غسل الرجلين أفضل منه وإلى هذا ذهب أبو حنيفة ومالك ، وبه قال عمر بن الخطاب ، وابنه - رضى الله عنهما - فيما رواه ابن المنذر عنهما ، وأبو أيوب الأنصارى فيما رواه البيهقى عنه . وقال الشعبى والحكم ، وحماة : المسح أفضل ، وهو أصح الروايتين عن أحمد ، والرواية الأخرى عنه أن الغسل ، والمسح سواء .

وقال ابن المنذر : الذى اختاره أن المسح أفضل لأجل من طعن فيه من أهل البدع من الخوارج والروافض ، وإحياء ما طعن فيه المخالفون من السنن أفضل من تركه . وما ذهبنا إليه هو المختار ، ويدل لنا أولاً أن غسل الرجلين هو الأصل ، فكان أفضل كما لو وضوء مع التيمم فى موضع يجوز له فيه التيمم ، كما إذا وجد فى السفر ماء يباع بأكثر من ثمن المثل ، فله التيمم حيثئذ ، لكن لو اشترى ، والحالة هذه وتوضأ كان الوضوء أفضل .

وثانياً : أن غسل الرجلين هو الذى واظب عليه النبى ﷺ فى معظم الأوقات ، وتمسك من قال بأن المسح أفضل .

أولاً : بحديث المقبرة - رضى الله عنه - أن النبى ﷺ مسح على الخفين فقلت : يا رسول الله نسيت فقال : بل أنت نسيت ، بهذا أمرنى ربه . رواه أبو داود . =

يُسمح للمسافر ثلاثة أيام ؟ فقال عليه السلام : « يَسْمَحُ الْمُسَافِرُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ »^(١).

ولا يكون مقصوداً على السؤال ، وكذلك يخرج ما روى أن النبي ﷺ ، قال : « فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ »^(٢) أَنَّهُ سَأَلَ سَائِلٍ عَنْ هَذَا ، وَمَا أَشْبَهَهُ فَلَا

= وثانياً : بحديث صفوان بن عسال - رضى الله عنه - قال : كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا مسافرين أو سفراً ألا نتزع خفافنا ثلاثة أيام وليالين إلا من جنابة . الحديث .

والأمر فيهما إذا لم يكن للوجوب كان للندب والجواب فهما أن الأمر فيهما للإباحة والترخيص لما ذكرنا ؛ ولأن حديث صفوان ورد من رواية النسائي بلفظ : « أُرْخِصْ لَنَا » . وحديث المغيرة فيه تأويل آخر ، وهو أن قوله : بهذا أمرنى ربي . معناه : « بيان هذا أمرنى ربي » فلا حجة فيه .

وثالثاً : ما تقدم عن ابن المنذر أن أهل البدع من الخوارج والروافض قد طعنوا فيه « من غير دليل يصلح متمسكاً لهم » وإحياء ما طعن فيه المخالفون من السنن أفضل من تركه والجواب عنه أن الكلام مفروض في المسح من حيث حكمه الأصلي يقطع النظر عما يعرض له من الأحوال التي تكسبه حكماً آخر .

ينظر : « حلية العلماء » : ١٦٢/١ ، « الأم » : ٩٠/١ ، « شرح المهذب » : ٥٠٠/١ ، « روضة الطالبين » : ٢٤٤/١ ، « حاشية الجمل على المنهج » : ١٣٦/١ ، « فتح الوهاب » ص (١٥) ، « المبسوط » : ٩٧/١ ، « بدائع الصنائع » : ٧/١ ، « شرح فتح القدير » : ١٢٦/١ ، « الفتاوى الهندية » : ٣٢/١ ، « الاختيار » : ٢٣/١ ، « تحفة الفقهاء » : ٨٣/١ ، « حاشية الدسوقي » : ١٤١/١ ، « الإنصاف » : ١٦٩/١ ، « كشف القناع » : ١٠١/١ ، « بداية المجتهد » : ١٤/١ ، « سبل السلام » : ٦٧/١ ، « شرح السنة » : ٣٢٦/١ ، « نيل الأوطار » : ٢١٠/١ .

(١) أخرجه مسلم في « الصحيح » : ٢٣٢/١ ، كتاب « الطهارة » (٢) ، باب : التوقيت في المسح على الخفين ص (٢٤) ، الحديث (٢٧٦/٨٥) ، والسائل هو : شريح ابن هانئ .

(٢) أخرجه البخاري : ٣٦٥/٣ - ٣٦٦ ، كتاب « الزكاة » من باب الفرض في الزكاة (١٤٤٨) ، وأطرافه (١٤٥٠ - ١٤٥١ - ١٤٥٣ - ١٤٥٤ - ١٤٥٥ - ٢٤٨٧ - =

يكون مقصوراً على السؤال لقيام الدليل على العاملة والسائمة فى وجوب الزكاة فىهما ، وقد يرد الحكم فى شىء مذكور ببعض أوصافه ، فىكون ممّا سكت عنه ، وقد يساوى المذكور فى حكمه ، ويكون منه ما يخالفه .

ألا ترى إلى قوله عز وجل : ﴿ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ ﴾

[النساء : ٢٣] .

كيف اشترط فى التحريم حلائل أبناء الأصلاب ، فلم يكن فى ذكر ذلك نفي حلائل أبناء البنين ، ولم يكن فيه نفي لتحريم حلائل أبناء الرضاع (١) ، واستوى حكم حلائل أبناء الأصلاب ، وحلائل أبناء الرضاع فى التحريم ، ولم يكن أيضاً فى ذكر الحلائل من يخالف فىمن وطئ الأبناء من الإماء بمالك اليمين ، بل التحريم واحد .

وقد يزد الخطاب على وجوه ، الظاهر منه إذا تجرد دل على ما عداه بخلافه إلا أن يقوم دليل ، والحجة بقوله بدليل الخطاب إذا تجرد ، هو أن ذلك لغة العرب ؛ لأن الخطاب إنما يقع باللسان العربى ، وبه يحصل البيان ، ووجدنا أهل اللسان يفرقون بين المطلق والمقيد ، وبين المبهم ، وما يعلّق بالشرط ، فإذا قال القائل : من دخل الدار من بنى تميم فأعطه درهماً عقلاً منه ، خلاف ما يعقل من قوله : من دخل الدار فأعطه درهماً ، وعقلاً منه ، خلاف ما يعقل من قوله : من لم يدخل الدار فأعطه درهماً .

ولذلك تسائل أصحاب رسول الله ﷺ عن القصر للصلاة إذا آمنوا ، لمّا

= ٣١٠٦ - ٥٨٧٨ - ٦٩٥٥) ، وأبو داود : ٩٦/٢ - ٩٨ ، كتاب « الزكاة » ، باب : فى زكاة السائمة برقم (١٥٦٧) ، وأخرجه النسائى : ١٨/٥ - ٢٣ ، كتاب « الزكاة » ، باب : زكاة الإبل (٢٤٤٥) .

(١) الرضاع فى اللغة : مصّ الثدي مطلقاً ، وفى الشرع : مصّ الصبى الرضيع من ثدى أمية فى مدته .

ينظر : « أنيس الفقهاء » ص (١٥٢) .

سمعوا قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ [النساء : ١٠١] .

وإذا كان عندهم أن ما عدا الخوف من الأيمن بخلافه ، فقال لهم رسول الله ﷺ : « صَدَقَةٌ تَصَدَّقُ بِهَا اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ » (١) . ولم يرد عليهم ما ظنوه ولا خَطَأَهُمْ فيما قدروه ، فدلَّ على أن ذلك لغته وﷺ ولغتهم - رضى الله عنهم - فدلَّ على صحة القول بدليل الخطاب ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْأَسْبَابِ الْوَارِدِ عَلَيْهَا الْخَطَابُ

ومذهب مالك - رحمه الله - قصر الحكم على السبب الذي خرج اللفظ عليه ، متى خلا مما يدل على اشتراك ما تناوله اللفظ معه .

وحكى عن ابن القاضى إسماعيل بن إسحاق أن الحكم للفظ دون السبب ، قال : وذلك نحو ما روى عن النبي ﷺ وقد سُئِلَ عن بئر بضاعة (٢) وما

(١) أخرجه مسلم : ٤٧٨/١ فى كتاب « صلاة المسافرين » ، باب : صلاة المسافرين : ٦٨٦/٤ ، وأخرجه : ٣/١ ، فى « الصلاة » ، باب : صلاة المسافر (١١٩٩) ، والترمذى : ٢٢٧/٥ ، فى التفسير ، باب : (٥) (٣٠٣٤) ، وأخرجه ابن ماجه : ٣٣٩/١ ، فى إقامة الصلاة ، باب : تقصير الصلاة ص (١٠٦٥) ، والشافعى : ٣١١/١ .

(٢) « بَضَاعَةٌ » بالضم وقد كسره بعضهم ، والأول أكثر ، وهى : دار بنى ساعدة بالمدينة وبئرها معروفة ، فيها أتى النبي ﷺ بأن الماء طهور ما لم يتغير وبها مال لأهل المدينة من أموالهم ، وفى كتاب البخارى تفسير القعشيين : لبضاعة نخل بالمدينة ، وفى الخبر أن النبي ﷺ أتى بئر بضاعة ، فتوضأ من الدكو ، وردّها إلى البئر وبصق فيها وشرب من مائها ، وكان إذا مرض المريض فى أيامه يقول : « اغسلونى من ماء بضاعة » ، فيغسل فكانما أنشط من عقال .

يلقى فيها من الكلاب ، فقال : « خَلَقَ اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - الماءَ طَهُورًا لا وَيَنْجِسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيْرُهُ » (١) .

فحكّم على الماء بأنه طهور جنسه ، دون الماء الذى سئل عنه ، فدلّ على أن كل ما وصفه ما ذكره ، لأن اللفظ يقتضى ذلك ، والحجة له أنه لما كان الموجب للحكم هو اللَّفْظ دون السبب ، وجب أن يكون هو المراعى دونه ، والحجة للوجه الآخر ، وهو قول مَالِك ، هو : أن السؤال يفتقر إلى الجواب والجواب سبب السؤال ، فقد صار كل واحد منهما سبباً لصاحبه لا بد له منه ، فلما كان السؤال مقصوراً كان الجواب كذلك ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الزَّائِدِ مِنَ الْأَخْبَارِ (٢)

من مذهب مَالِك - رحمه الله - قَبُولُ الزَّائِدِ مِنَ الْأَخْبَارِ ، وصورته أن

= وقال أسماء بنت أبى بكر : كُنَّا نَغْسِلُ الْمَرْضَى مِنْ بَثْرِ بِضَاعَةِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَيَعَاوَا .
ينظر : « معجم البلدان » ١/ ٥٢٤ .

(١) أخرجه النسائى : ١/ ١٧٤ ، كتاب المياه ، باب : ذكر بثر بضاعة والترمذى : ٩٥/١ - ٩٦ ، كتاب « الطهارة » ، باب : « إن الماء لا ينجسه شيء » ص (٦٦) ، وقال : حديث حسن ، وابن ماجه : ١/ ١٧٣ ، كتاب الطهارة ، باب الحياض حديث (٥١٩) ، والدارقطنى : ١/ ٣١ ، كتاب « الطهارة » ، باب : الماء المتغير ، حديث (١٥) ، وذكره الخافظ فى « بلوغ المرام » ص (٢) ، وأخرجه أحمد فى « المسند » : ٣/ ٣١ - ٨٦ ، وراجع تلخيص الحبير : ١/ ٢٤ .

« والبثر » : مؤنثة وجمعها : آبار يسكون الباء همزة بعدها راء ، و« آبار » بمد همزة أوله وفتح الباء ولا همزة بعدها ، وأبثر يسكون الباء وهمزة مضمومة وأبثر بكسر الباء وهمزة بعدها بوزن أفعل جمع قلة . الصحاح : ٢/ ٥٨٣ ، و« لسان العرب » : ١/ ١٩٩ .

(٢) إذا انفرد الثقة بزيادة فى الحديث ، فتارة تكون لفظية ، كقوله فى (ربنا لك الحمد) : (ولك الحمد) ، فإن الواو زيادة فى اللفظ ، وتارة تكون معنوية تفيد معنى =

= زائداً ، كرواة (من المسلمين) فى حديث زكاة الفطر ، ولها ثلاثة أحوال : لأنه إما أن يعلم تعدد المجلس ، أو اتحاده ، أو جهل الأمر .

الحالة الأولى : أن يعلم تعدده فيقبل قطعاً ، لأنه لا يمنع أن يذكر النبى ﷺ الكلام فى أحد المجلسين بدون زيادة وفى الآخر بها ، وزعم الأبيارى وابن الحاجب والهندي وغيرهم أنه لا خلاف فى هذا القسم ، وليس كذلك ، وقد أجرى فيها ابن السمعاني التفصيل الذى سنحكيه عنه فى اتحاد المجلس .

الحالة الثانية : أن يشكل الحال ، فلا يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد ، فالحقها الأبيارى بالتى قبلها ، حتى يقبل بلا خلاف . وقال الهندي : ينبغي أن يكون فيها خلاف يترتب على خلاف فى الاتحاد ، وأولى بالقبول ، لأن المقتضى لتصديقه حاصل والمعارض له غير محقق .

قلت : وكذا قال الأمدى : حكمه حكم المتحد ، وأولى بالقبول نظراً إلى احتمال التعدد .

وأشار أبو الحسين فى « المعتمد » إلى التوقف ، والرجوع إلى الترجيح ، ثم قال : والصحيح أنه يجب حمل الخبرين على أنهما جريا فى مجلسين ، لأنهما لو كانا فى مجلس واحد جرى على لفظ واحد ، ولو كان اللفظ واحداً لكان الظاهر من عدالتهما وحفظهما ألا تختلف روايتهما ، فحصل فى هذه الحالة أقوال .

وقال ابن دقيق العيد : قيل : إن احتمال تعدد المجلس قبلت الزيادة اتفاقاً ، وهذا فيه نظر فى بعض المواضع ، وهو ما إذا كانت القضية مشتملة على ألفاظ وقرائن تدل على الاتحاد ، فذلك إذا رجعت الروايات كلها إلى راوٍ واحد مع عدد المراتب فى الرواة ، وإن طرأ التعدد ، فهنا ضعيف مرجوح ، وربما جزم ببطلانه ، كما فى قضية الواهية نفسها ، فإنها راجعة إلى رواية أبى حازم عن سهل بن سعد ، واختلف الرواة عن أبى حازم فى ألفاظ فيها ، فالقول بتعدد المجلس فى الواقعة هنا مع اتحاد السياق ، وتوافق أكثر الألفاظ ، واتحاد المخرج للحديث بعيد جداً فالطريق الرجوع إلى الترجيح بين الرواة .

الحالة الثالثة : أن يتحد المجلس ، وينقل بعضهم الزيادة ، ويسكت بعضهم عنها ، ولا يصرح بنفيها ، وفى المسألة مذاهب .

أحدها : وهو قول الجمهور من الفقهاء والمحدثين أنها مقبولة مطلقاً ، سواء تعلق =

= بها حكم شرعى أم لا ، وسواء غيرت الحكم الثابت أم لا ، وسواء أوجب نقصاً ثبت بخبر ليس فيه تلك الزيادة أم لا ، وسواء كان ذلك من شخص واحد بأن رواه مرة ناقصاً ، ومرة بتلك الزيادة ، أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصاً ، وهى كالحديث التام ، ينفرد به الثقة ، فلزيادة أولى لأنها غير مستقلة ؛ بل تابعة وقد قبل النبى ﷺ خبر الأعرابى عن رؤية الهلال ، مع انفراده برؤيته ، وقبل خبر ذى اليمين وأبى بكر وعمر ، وإن انفردوا عن جميع الحاضرين .

قال ابن السَّمْعَانِي : ولا فرق بين أن يسند الراوى للزيادة والتارك لها ما رواه إلى مجلس واحد أو إلى مجلسين ، أو يطلقاً إطلاقاً . فتقبل إلا فى صورة واحدة ، وهى أن التارك للزيادة لو كانوا جماعة لا يجوز عليهم الغفلة عنها ، وكان المجلس واحداً ألا يقبل رواية راوى الزيادة .

ونحوه قول ابن الصَّبَّاح فى « العدة » : إنما يقبل بشرط ألا يكون من نقل الزيادة واحداً ، ومن رواه ناقصاً جماعة ، لا يجوز عليهم الوهم . فإن كان كذلك سقطت ، هذا إذا رواه عن مجلس واحد . قال : فإن رواه عن مجلسين فإن كانا خبرين عمل بهما ، قال : فإن كان الناقل لها عدداً كثيراً فهى مقبولة ، وإن كان كل منهما واحداً فالأخذ برواية الضابط منهما وإن كانا ضابطين فثقتين كان الأخذ بالزيادة أولى . وكلام الإمام فى « المحصول » قريب من هذا التفصيل .

ونحوه قول الأمدى : إذا اتحد المجلس ، فإن كان من لم يرو الزيادة قد انتهى إلى حد لا يقضى فى العادة بغفلة مثله عن سماعها ، والذى رواها واحد ، فهى مردودة ؛ وإن لم ينتهوا إلى هذا الحد فاتفق جماعة الفقهاء والمتكلمين على قبول الزيادة ، خلافاً لجماعة من المحدثين ، وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه . أ . هـ .

وكذلك قال ابن الحاجب والقَرَّافى وغيرهما ، وخالفهم آخرون ، فأطلقوا القول بقبول الزيادة مطلقاً ، وحكاها القاضى عبد الوهاب فى « الملخص » عن مالك وأبى الفرج من أصحابه ، وأصحاب الشافعية ، وأجرى عليه الإطلاق أبو الحسين بن القَطَّان ، وإمام الحرمين فى « البرهان » والغزالي فى « المستصفى » ، وقال : سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ أو المعنى ، والشيخ أبو إسحاق فى « اللمع » وابن برهان ، وقال ابن القُشَيْرِي بعد حكاية الخلاف والتفصيل : والاختيار قبول الزيادة من الثقة فى جميع الأحوال .

= واعلم إن إمام الحرمين وغيره أطلقوا النقل عن الشافعي . بقبول الزيادة من غير تعرض لشيء من الشروط من كلام الشافعي أن الزيادة من الثقة ليست مقبولة مطلقاً ، وهو أثبت نقل عنه في المسألة أنها لا تقبل إذا خالف الأحفظ والأكثر .

الثاني : لا يقبل مطلقاً وعزاه ابن السَّمْعَانِي لبعض أهل الحديث ونقل عن معظم الحنفية . ونقل الإمام عن الشافعي أنه قال : **مِنْ تَنَاقُضِ الْقَوْلِ الْجَمْعُ بَيْنَ قَبُولِ رِوَايَةِ الْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ فِي الْقُرْآنِ ، وَرَدِّ الزِّيَادَةِ الَّتِي يَنْفَرِدُ بِهَا بَعْضُ الرِّوَاةِ ، وَحَقِّ الْقُرْآنِ أَنْ يَنْقَلِ تَوَاتُرًا بِخِلَافِ الْأَخْبَارِ .** وما كان أصله التواتر ، وقيل فيه زيادة الواحد ، فلأن يقبل فيما سواه الأحاد أولى . وحكاها القاضي عبد الوهاب عن أبي بكر الأبهري وغيره من أصحابهم ، قال : وعلى هذا بنو الكلام في الزيادة المروية في حديث عدى بن حاتم : (وإن أكل فلا تأكل) .

والثالث : الوقف ، لأن في كل واحد من الاحتمالات بعداً ، والأصل وإن كان عدم الصدور ، لكن الأصل أيضاً صدق الراوي . وإذا تعارضوا وجب التوقف . حكاها الهندي .

والرابع : إن كان غيره لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم تقبل ، وإلا قبلت . وهو قول الأمدى وابن الحاجب .

والخامس : إن كان غيره لا يغفل ، أو كانت الدواعي لا تتوفر على نقلها ، وإليه يميل كلام ابن السَّمْعَانِي .

والسادس : أنها لا تقبل مما رواه ناقصاً ، ثم رواه بتلك الزيادة أو رواه بالزيادة ثم رواه ناقصاً ، وتقبل من غيره من الثقات . نقله ابن القشيري والقاضي في « التقریب » عن فرقة من الشافعية ، وذكر ابن الصباغ في « العدة » فيما إذا روى الواحد خبيراً ثم رواه بعد ذلك بزيادة ، فإن ذكر أنه سمع كل واحد من الخبرين في مجلس قبلت الزيادة ، وإن عزی ذلك إلى مجلس واحد ، أو تكررت روايته بغير زيادة ، ثم روى الزيادة ، فإن قال : كنت نسيت هذه الزيادة قبل منه ، وإن لم يقل ذلك وجب التوقف في الزيادة .

وقال أبو الحسين في « المعتمد » : إن أسند الروایتين إلى مجلسين قبل ، وهذا إن لم يعلم الحال حمل على التعدد ، وإن علم أنه لم يستدها إلى مجلسين ، وكان قد روى الخبر دفعات كثيرة من غير زيادة ، ورواه مرة واحدة بالزيادة ، فالأغلب أنه سها في =

= إثبات الزيادة ، ولأن سهو الإنسان مرة واحدة أغلب من سهوه مراراً كثيرة ، فإن قال : كنت قد أنسيت هذه الزيادة والآن ذكرتها ، قبلت الزيادة ، وحمل أمره على الأقل النادر ، وإن كان إنما رواها مرة واحدة بروايتها مرة ، فإن كانت الزيادة تُغَيِّرُ إعراب الكلام تعرضت الروايتان ، وإن كانت الزيادة لا تُغَيِّرُ اللفظ احتمل أن يتعارضاً لأنه على كل حال قد وهم .

قال : وهذا إذا لم يقارنه استهانة ، فلو روى الحديث تارة بالزيادة وتارة بحذفها استهانة وقلة تحفظ ، سقطت عدالته ولم يقبل حديثه .

السابع : إن كانت الزيادة تُغَيِّرُ إعراب الباقي ، كما لو روى راوٍ في أربعين شاة ، وروى الآخر نصف شاة ، لم يقبل ، ويتعارضان ، وهو الحق عند الإمام الرأزي وأتباعه ، وحكاه الهندي عن الأكثرين ، قال : لأن كل واحد منهما يروى غير ما رواه الآخر ، فيكون منافياً له معارضاً ، فلا يقبل إلا بعد الترجيح قال : وخالف أبو عبد الله البصري والمزني .

وفى « المعتمد » لأبي الحسين : قبل أبو عبد الله البصري الزيادة ، سواء أثرت في اللفظ أم لا ، إذا أثرت في المعنى ، وقبلها القاضي عبد الجبار إذا أثرت في المعنى دون اللفظ ، ولم يقبلها إذا أثرت في إعراب اللفظ .

والثامن : أنها لا تقبل إلا إذا أفادت حكماً شرعياً ، حكاه القاضي عبد الوهاب . فلو لم تفد حكماً لم تعتبر ، كقولهم : في مُحْرِمٍ وقصت به ناقته في أخافيق جرذان . قال : فإن ذكر الموضوع لا يتعلق به حكم شرعي ، وهذا حكاه ابن القشيري ، فقال : وقيل : إنما تقبل إذا اقتضت فائدة جديدة .

التاسع : عكسه ، أنها تقبل إذا رجعت إلى لفظ لا يتضمن حكماً زائداً كما حكاه ابن القشيري .

العاشر : تقبل لو كانت باللفظ دون المعنى ، حكاه القاضي أبو بكر في « التقریب » ويحتمل أنه الذي قبله .

الحادى عشر : بشرط أن يكون راويها حافظاً ، وهو قول أبي بكر الخطيب ، والصيرفي . قال الصيرفي : وهو حينئذ بمعنى من نقل تلك الزيادة مستقلاً بها ، لا شريك معه في الرواية . ثم قال : والحاصل : أن كل من لو انفرد بحديث يقبل فإن زيادته مقبولة ، وإن خالف الحفاظ .

الثاني عشر : إن تكافأ الرواة في الحفظ والإتقان ، وزاد حافظ عالم بالأخبار =

= زيادة، قبلت . وإن كان لا يلحقهم فى الحفظ لم تقبل . وهو قول ابن خزيمة فى صحيحه ، ويحتمل رجوعه لما قبله ، وإنما اختلفت العبارة .

الثالث عشر : إن كان ثقة ، ولم يشتهر بنقل الزيادات فى الوقائع ، وإنما كان ذلك منه على طريق الشذوذ قبلت . كرواية مالك : (من المسلمين) فى صدقة الفطر . وإن اشتهر بكثرة الزيادات مع اتحاد المجلس ، وامتناع الامتياز بسماع ، فاختلفوا فيه ، فمذهب الأصوليين قبول زيادته ، ومذهب المحدثين ردها للتهمة قاله أبو الحسن الأبيارى فى « شرح البرهان » .
قال الزركشى :

الرابع عشر : وهو المختار عندى تقبل بشروط :

أحدها : ألا تكون منافية لأصل الخبر . ذكره سليم الرازى .

ثانياً : ألا تكون عظيمة الوقع ، بحيث لا يذهب عن الحاضرين علمها ونقلها ، أما ما يجعل خطره ، فبخلافه . قاله إلكيا الهراسى .

ثالثها : ألا يكذبه الناقلون فى نقل الزيادة ، فإنهم إذا قالوا : شهدنا أول المجلس وآخره مصغين إليه ، مجردين له أذهاننا ، فلم نسمع الزيادة ، فذلك منهم دليل على ضعفه ، فإنه لو كان للاحتتمال مجال لم يكذبه على عدالته ، قاله إمام الحرمين وابن القشيري وإلكيا الهراسى والغزالي فى « المنحول » . وقال الأبيارى : أما إذا صرح الآخرون بالنفى واتحد المجلس . فقيل : هو معارض ، فيقدم أقواها وقيل الإنبات مقدم . قال : وهو الراجع .

رابعها : ألا يخالف الأحفظ والأكثر عدداً ، فإن خالفت ، فظاهر كلام الشافعى فى « الأم » فى الكلام فى مسألة إعتاق الشريك ما يقتضى أنها مردودة ، ولم يفرق بين بلوغهم إلى حد يتمتع عليهم الغفلة والذهول أم لا ، بل اعتبر المطلق منهما ، فإنه قال فى كلامه على زيادة مالك وأتباعه فى حديث : « وإلا فقد عتق منه ما عتق » : وإنما يغلط الرجل بخلاف من هو أحفظ منه ، أو يأتى بشيء فيتركه فيه من لم يحفظ منه ما حفظ منه ، وهم عدد وهو مفرد .

ينظر : البحر المحيط : ٣٢٩/٤

وينظر « المحصول » : ٦٧٧/١/٢ ، « المعتمد » : ٦٠٩/٢ ، و« اللمع » ص(٤٦) ، و« البرهان » : ٦٦٢/١ ، « التبصرة » : ص (٣٢١) ، و« الأحكام » للأمدى : =

يروى أحد الراويين خبراً يفيد معنى من المعانى ، ويروى آخرُ ذلك الخبر بزيادة لفظة فيه ؛ لأن تلك اللفظة تدل على زيادة معانى أخرى فى الحديث ، وتكون اللفظة الزائدة لو انفردت لاستفيد منها معنى ، فيصير الخبر مع زيادته كالخبرين ، فمن قَبِلَ خبر الواحد لزمه قَبُولُ ذلك ؛ لأن الزيادة كخبر آخر ، فقبولها واجب ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِيْمَا يَخْصُّ بِهِ الْعُمُومُ

مذهب مالك أن الآية العامة إذا كان فى العقل ^(١) تخصيها خصت به

= ١٥٤/٢ ، وحاشية البنانى : ٤٠/٢ ، « تيسير التحرير » : ١٠٨/٣ ، « إرشاد الفحول » : ٥٦ ، و« فوائج الرحموت » : ١٧٢/٢ .

(١) يجوز التخصيص بدليل العقل ضرورياً كان أو نظرياً ؛ فالأول : كتخصيص قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر : ٦٢] فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقاً لنفسه . والثانى : كتخصيص قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ آلُ عِمْرَانَ : ٩٧] فإننا نخصص الطفل والمجنون لعدم فهمهما الخطاب . قال الشيخ أبو حمامد الإسفرايينى : ولا خلاف بين أهل العلم فى ذلك .

قال القاضى أبو بكر : وصورة المسألة أن الصيغة العامة إذا وردت واقتضى العقل امتناع تعميمها ، فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص ما لا يحيله العقل ، وليس المراد به أن العقل صلة للصيغة نازلة له منزلة الاستثناء المتصل بالكلام ؛ ولكن المراد به ما قدمناه ، أنا نعلم أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها .

وقد منع بعضهم التخصيص بالعقل ، وهو نص الشافعى فى « الرسالة » . فإنه قال فى باب : ما نزل من الكتاب عاماً يراد به العام ويدخله الخصوص ، ثم قال الشافعى : قال الله عز وجل : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر : ٦٢] ، وذكر قوله تعالى : ﴿ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعُهَا ﴾ [هود : ٦] فهذا عام لا خصوص فيه ، فكل شىء من سماء وأرض وذى روح وشجر وغير ذلك ، فالله خالقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ، ويعلم مستقرها ومستودعها . انتهى .

وحكاة الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الشافعى ، لأنه التخصيص من العموم لما =

= يصح دخوله فيه ، لولا دليل التخصيص ، فأما الذى يستحيل دخوله فى عموم الخطاب فليس خروجه عنه تخصيصاً .

وقال فى كتاب « التخصيل » : إن الشافعى نص عليه ، قال فى قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ [الزمر : ٦٢] : إنه عام لا خصوص فيه ، واعترض ابن داود عليه بتخصيص كلامه ، وصرفه عن ظاهره . وأجاب ابن سريج والصيرفى عنه بأنه التخصيص معناه أن يخرج عن عموم اللفظ بالدليل ما كان يجوز دخوله فيه من طريق العقل ؛ فأما الذى يستحيل دخوله فى عموم اللفظ ، فإن خروجه عن الخطاب لا يكون تخصيصاً . انتهى .

وفصل الشيخ أبو إسحاق فى « اللمع » بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه ، وهو ما يتقضى العقل من براءة الذمة ، فيمتنع التخصيص به ، لأن ذلك إنما يستدل به لعدم الشرع ، فإذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع ، فأما ما لا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذى دل العقل على نفيه ، فيجوز نحو : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ [الزمر : ٦٢] فإن المراد ما خلا الصفات لدلالة العقل على ذلك . انتهى . وهذا يحسن أن يكون تقييداً لكلام من أطلق ، لا مذهباً آخر .

ثم قال القاضى وإمام الحرمين وابن القشيري والغزالي وإلكيا الطبري وغيرهم : النزاع لفظي ، إذ مقتضى العقل ثابت دون اللفظ إجماعاً ؛ لكن الخلاف فى تسميته تخصيصاً ، فالخصم لا يسميه ، لأن المخصص هو المؤثر فى التخصيص ، وهو الإرادة لا العقل ، ولأن دليل العقل سابق ، فلا يعمل فى اللفظ ؛ بل يكون مرتباً عليه . ومعنى قولنا : إنه مخصص أن الدليل دل على أن المراد به الخصوص ، ولذلك العقل هذا الحظ ، والدليل لا يخص ؛ ولكنه يعلم أنه القصد ، فلا فرق إذاً بين دليل العقل والسمع فى ذلك .

وكذا قال الأستاذ أبو منصور : أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم ، واختلفوا فى تسميته تخصيصاً ، ومنهم من قال : إنه معنوي ، ثم اختلفوا ، فقيل : وجهه عند من لا يقول به ، أن اللفظ غير موضوع له ، لأنه لا يوضع لغير المعقول ، فيكون انتفاء الحكم لعدم المقتضى ، وهو حجة ، وحقيقة عنده قطعاً . ومن قال : إنه مخصص كان مجازاً على الخلاف فى العام إذا خص ، فيجرى فيه الخلاف على هذا ، ولا يجرى على الأول .

وإن لم يكن في العقل تخصيصها ؛ فإنه يجوز أن تخص بالآية الخاصّة (١) وكذلك

= وقيل: بل الخلاف راجع إلى التحسين والتقيح العقليين ، وهو قول أبي الخطاب من الحنابلة . قال : المنع بناء على أن العقل لا يحسن ولا يقبح ، وأن الشرع يرد بما لا يقتضيه العقل ، وأنكره الأصفهاني .

وقال النّقشَواني : الكلام ليس في مطلق العموم ، بل في العمومات الدالة على الأحكام الشرعية . فإن الفقيه لا ينظر في غير أدلة الشرع ، وكذا الأصولي ، وحينئذ فالعقل لا مجال له في تحصيل هذه العمومات إلا بالنظر في دليل آخر شرعي ؛ فإذا فرضنا نصّاً يقتضى إباحة القتل ، فالعقل إنما يخصه لو أدرك المصلحة ، وكيف يدركها ؟ فلا يخصها . انتهى . وهذا الذي قاله مردود .

ينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٣٥٥/٣ ، « أحكام الأمدى » : ٢٩٣/٢ ، « نهاية السؤل » للإسنوي : ٤٥١/٢ ، « منهاج العقول » للبدخشي : ١٢٣/٢ ، ١٦٦ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٧٨) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٣٨٦/١ ، « المستصفى » للغزالي : ٩٩/٢ ، « حاشية البنانى » : ٢٤/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ١٦٥/٢ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي : ٥٧/٣ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٦٠/٢ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٢٥٢/١ ، « إحكام الفصول في أحكام الأصول » للبايجي : ٢٦١/١ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٢٧٣/١ ، « حاشية الفتازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ١٤٧/٢ ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٤٨٧/١ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (٧٦) .

(١) في قول جمهور الأمة ، خلافاً لبعض الظاهرية المتمسكين بأن المخصّص بيان للمراد باللفظ ، فيمتنع أن يكون بيانه إلا من السُّنة ، لقوله تعالى : ﴿ لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾ [النحل : ٤٤] ولنا أنه وقع ، لأن الله تعالى قال : ﴿ والمطلقات يتربصن ﴾ [البقرة : ٢٢٨] ، وهى عامة فى الحوامل وغيرهن ، فخص أولات الحمل بقوله : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ [الطلاق : ٤] ، وخص به أيضاً المطلقة قبل الدخول بقول : ﴿ فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ﴾ [الأحزاب : ٤٩] .

وما قالوه معارض بقوله : ﴿ ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ﴾ [النحل : ٨٩] والجمع بين الآيتين أن البيان تحصيل من الرسول عليه السلام ، وذلك أعم أن يكون منه أو على لسانه .

بالسنة المتواترة (١) ، وبالإجماع (٢) ،

= وقال الشريف المرتضى فى « الذريعة » : الخلاف يرجع إلى اللفظ ، والمخالف لا يسمى التخصيص بياناً .

ويجوز تخصيص السنة المتواترة بمثلها ، والخلاف فيه أيضاً ، وحكى الشيخ أبو حامد عن داود أنها يتعارضان ، لا يبنى أحدهما عن الآخر . وقال القاضى عبد الوهاب : منع قوم تخصيص السنة بالسنة ، لأن الله تعالى جعله ميّناً ، فلو احتاجت إلى بيان لم يكن للرد إليه معنى .

(١) ويجوز تخصيص القرآن بالسنة المتواترة قولاً واحداً بالإجماع ، كما حكاه الأستاذ أبو منصور .

وقال الأمدى : لا أعرفه فيه خلافاً ، لكن حكى بعضهم فى الفعلية خلافاً .
وقال الشيخ أبو حامد الإسفرايينى : لا خلاف فى ذلك ، إلا ما يحكى عن داود فى إحدى الروايتين .

وقال ابن كُحج : لا شك فى الجواز ، لأن الخبر المتواتر يوجب العلم كما أن ظاهر الكتاب يوجبه .

والحق الأستاذ أبو منصور بالتواتر الأخبار التى يقطع بصحتها ، كتخصيص آية المواريث بحديث : « لا يرث المسلم الكافر ، ولا الكفار المسلم » ، وهو مثال للقولية . ومثلوا للفعلية بأن قوله : ﴿ الزانية والزانى ﴾ [النور : ٢] ، مخصوص بما تواتر عنهم من رجم المحصن .

(٢) يجوز تخصيص عموم الكتاب ، وكذا السنة المتواترة بالإجماع ، لأنه لا يمكن الخطأ فيه ، والعام يتطرق إليه الاحتمال . قال الأمدى : لا أعرف فيه خلافاً ، وكذا حكى الإجماع عليه الأستاذ أبو منصور . قال : ومعناه أن يعلم بالإجماع أن المراد باللفظ العام بعض ما يقتضيه ظاهره ، وفى الحقيقة يكون التخصيص بدليل الإجماع ، لا بنفس الإجماع ، لكن حكى الإمام ابن القشيري الخلاف ها هنا فقال : يجوز التخصيص بالإجماع على معنى أنه إذا ورد لفظ عام وافقت الأمة على أنه لا يجرى على عمومها ، فالإجماع مخصص له .

وقال المصنف رحمه الله : يجوز التخصيص بالإجماع فإذا أجمعوا على أن ما رفع عن العام خارج منه ، وجب القطع بخروجه ، وجوزنا أن يكون تخصيصاً ، وأن يكون نسخاً . انتهى .

وخبر الواحد (١) ، وبالقياس (٢) .



فصل

فما خصص بالكتاب قوله عز وجل : ﴿ إِنْ عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ [المؤمنون : ٦] .

= وفيما ذكره من احتمال النسخ نظر .

وقال القرافي : الإجماع أقوى من النص الخاص لأن النص يحتمل نسخه ، والإجماع لا ينسخ لأنه إنما يتعد بعد انقطاع الوحي ، وجعل الصيرفي من أمثله قوله تعالى : ﴿ إِذَا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا ﴾ [الجمعة : ٩] قال : وأجمعوا على أنه لا جمعة على عبد ولا امرأة ، ومثله ابن حزم بقوله تعالى : ﴿ حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ﴾ [التوبة : ٢٩] ، واتفقت الأمة على أنهم إن بذلوا فلساً أو فلسين لم يجز بذلك حقن دماهم كما قال الجزية بالالف اللام علمنا أنه أراد جزية معلومة .

(١) يجوز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عند الجمهور وهو المنقول على الأئمة الأربعة .

ينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٣٦٤/٣ .

(٢) يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بالقياس عند الأئمة الأربعة .

وقال ابن داود في « شرح المختصر » : إن كلام الشافعي يصرح بالجواز ، وحكى القاضى من الحنابلة عن أحمد روايتين ، وبه قال أبو الحسين البصرى ، وأبو هاشم آخرًا ، وحكاه الشيخ أبو حامد ، وسليم عن ابن سريج أنه يجوز من طريق العموم لا القياس ، بناء على رأيه فى جواز القياس فى اللغة ، وبهذا كله يعلم أن ما نقله المتأخرون عن ابن سريج ليس بصحيح ، وكذلك حكوا القول بالجواز مطلقاً عن الأشعري ، وأنكره بعضهم ، وليس كذلك ، فإن إمام الحرمين فى « مختصر التقريب » حكاه هذا عن الأشعري ، وحكى القاضى فى « التقريب » عن الأشعري قولين فى المسألة .

ينظر : « البحر المحيط » : ٣٦٩/٣ .

فكان عاماً فى الجمع بين الأختين بِمَلِكِ اليمين ، ثم خصه قوله تعالى :
﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء : ٢٣] .

وكذلك خصّ قوله عز وجل : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ بقوله تعالى : ﴿وَاللَّائِي يَسْنَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعَدَّتْهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ ، وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق : ٤] .

فدل ذلك على أن قوله : ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [النساء : ٢٤] .
إلا أن تكون أختين ، فلا تجمعوا بينهما فى الوطء ، فذلك عدتهن
الأقراء^(١) إذا كن من أهل المحيض ، وأشبه ذلك كثير فى الكتاب .



(١) وأما الأقراء فى العدة فقال أهل اللغة : القرء والقرء بفتح القاف وضمها لغتان ،
حكاهما القاضى عياض وأبو البقاء فى إعرابه وغيرهما ، أشهرهما الفتح ؛ وهو الذى
قاله أهل اللغة واقتصروا عليه ، وممن حكى اللغتين فى قرء وقرء الخطابى فى « معالم
السنن » فى كتاب « الحيض » فى أول أبواب المستحاضة ، وجمعه فى القلة : أقراء ،
وفى الكثرة : قروء .

قال الإمام الواحدى : هذا الحرف من الأضداد يقال للحيض والأطهار : قرء ،
والعرب تقول : أقرأت المرأة فى الأمرين جميعاً ، وعلى هذا يونس وأبو عمرو بن
العلاء وأبو عبيد أنها من الأضداد ، وهى فى لغة العرب مستعملة فى المعنيين جميعاً
وكذلك فى الشرع .

ومن هذا الاختلاف فى اللغة وقع الخلاف فى الأقراء بين الصحابة وفقهاء الأمة ، فعند
على وابن مسعود وأبى موسى الأشعري ، ومجاهد ومقاتل وفقهاء الكوفة أنها الحيض ،
وعند زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة ، ومالك والشافعى وأهل المدينة أنها الأطهار .
وهذا الخلاف فيما ذكر منها فى العدة ، فأما كونه حيضاً طهراً ، وأن اللفظ صالح
لهما جميعاً مما لا يختلف فيه أحد وأصل هذا اللفظ واشتقاقه مختلف فيه أيضاً . =

= قال أبو عبيد : أصله من دنو وقت الشيء ، وروى الأزهرى عن الشافعى أن القراء اسم للوقت ، فلما كان الحيض يجئ لوقت والطهر يجئ لوقت جاز أن تكون الأقرء حيضاً وأطهاراً ، وذكر أبو عمرو بن العلاء أن القراء : الوقت وهو يصلح للحيض ويصلح للطهر .

ويقال : هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها ، وأنشد أهل اللغة للهدلى : (الوافر)

* إذا هبت لقارئها الرياح *

أى : لوقت هبوبها ، ولهذا يقال : أقرأت النجوم إذا طلعت ، وأقرأت إذا أفلت ، فعلى هذا الأصل : القراء يجوز أن يكون الحيض ؛ لأنه وقت سيلان الدم ، ويكون الطهر ؛ لأنه وقت إمساكه على عادة جارية فيه .

وقال قوم : أصل القراء : الجمع يقال : ما قرأت الناقة سلى قط ؛ أى ما جمعت فى رحمها ولدًا قط .

قال الأخفش : يقال : ما قرأت حيضة أى ما ضمت رحمها على حيضة ، والقرآن من القراء ، الذى هو الجمع ، وقرأ القارئ أى : جمع الحروف بعضها إلى بعض فى لفظ .

وهذا الأصل يقوى أن الأقرء هى الأطهار .

قال أبو إسحاق يعنى الزجاج : والذى عندى فى حقيقة هذا أن القراء الجمع من قولهم : قربت الماء فى الحوض ، وإن كان قد ألزم الياء فهو جمعت ، وقرأت القرآن لفظت به مجموعًا .

وإنما القراء اجتماع الدم فى الرحم ، وذلك إنما يكون فى الطهر ، هذا كلام الزجاج . وذكر أبو حاتم عن الأصمعى أنه قال فى قوله تعالى : ﴿ ثلاثة قروء ﴾ جاء هذا على غير قياس ، والقياس ثلاثة أقرؤ ؛ لأن القروء للجمع الكثير ، ولا يجوز أن يقال : ثلاثة فلوس ، وإنما يقال : ثلاثة أفلس ، فإذا كثرت فهى الفلوس .

قال أبو حاتم : وقال النحويون فى هذا : أراد ثلاثة من القروء .

وقال أهل المعانى : لما كانت كل مطلقة يلزمها هذا دخله معنى الكثرة ، فأتى ببناء الكثرة للإشعار بذلك ، فالقروء كثيرة إلا أنها فى القسمة ثلاثة ، هذا آخر ما ذكره الواحدى .

فصل

وما خصّ من الكتاب بالسنة قوله عز وجل : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ [المائدة : ٣٨] .

وهذا عموم ، فبيّن النبي ﷺ أن المراد من ذلك من سرق ربع دينار فصاعداً^(١) ، وبين الرسول عليه السلام - أن السرقة من غير حرز لا قطع

= وقال الزمخشري في كتابه « الكشاف » : فإن قلت : لما جاء المميز على جمع الكثرة قروء دون القلة التي هي الأقراء ؟ قلت : يتوسعون في ذلك ، فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما في الجمعية ، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ يتربصن بأنفُسهن ﴾ . وما هي إلا نفوس كثيرة ، قال : ولعل القروء كانت أكثر استعمالاً في جمع قروء من الأقراء فأوثر عليه تنزيلاً لقليل الاستعمال منزلة المهمله ، فيكون مثل قولهم : ثلاثة شسوع ، قلل وقرأ الزهري : ثلاثة قرو ، بغير همز .
ينظر : تهذيب الأسماء واللغات ص (٣/٢/٨٥ ، ٨٦) .

(١) وهو ما روى عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال : « القَطْعُ في ربع دينار فصاعداً » .

هذا حديث متفق على صحته ، أخرجه محمد ، عن عبد الله بن مسلمة ، عن إبراهيم بن سعد ، عن ابن شهاب ، وأخرجه مسلم عن يحيى بن يحيى وغيره ، عن سفیان بن عينة ، وأخرجه الشافعي : ٨٣/٢ ، الباب الثاني في حد السرقة ص (٢٧١) ، والبخاري : ٩٩/١٢ ، كتاب الحدود ، باب : قول الله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ (٦٧٨٩) ، وطرفه في (٦٧٩٠ - ٦٧٩١) ، ومسلم : ١٣١٢/٣ ، كتاب الحدود ، باب : حد السرقة ونصابها (١/١٦٨٤) ، واختلف أهل العلم فيما تقطع فيه يد السارق ، فذهب أكثرهم إلى حديث عائشة أن نصاب السرقة ربع دينار ، وإذا سرق دراهم ، أو متاعاً يقوّم بالدنانير ، فإن بلغت قيمتها ربع دينار ، قطعت يده ، وإن لم تبلغ فلا قطع عليه ، روى ذلك عن أبي بكر ، وعمر وعثمان ، وعلى ، وعائشة ، وهو قول عمر بن عبد العزيز ، وإليه ذهب الأوزاعي والشافعي .

وقال مالك : نصاب السرقة ثلاثة دراهم ، فإن سرق ذهباً أو متاعاً يقوّم بالدراهم ، فإن بلغت قيمته ثلاثة دراهم ، قطعت يده ، وإن لم تبلغ فلا قطع عليه .

وقال أحمد بن حنبل : إن سرق ذهباً ، فبلغ ربع دينار قطع ، وإن سرق فضة ، =

فيها (١) ، وكذلك قوه تعز وجل : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] ،
 عامٌ وَبَيْنَ الرُّسُولِ - عليه السلام - مَنْ يَجُوزُ قَتْلَهُ مِنْ أَهْلِ الْعَهْدِ وَالذَّمَّةِ ،
 وَغَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا بَيْنَهُ النَّبِيُّ ﷺ بِسُنَّتِهِ مِنْ عَمُومِ الْكِتَابِ مِمَّا يَطُولُ ذِكْرُهُ ، وَقَالَ
 اللَّهُ - سبحانه في نَبِيِّهِ : ﴿ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل : ٤٤] .

= وكان مبلغها ثلاثة دراهم قطع ، وإن سرق متاعاً بلغت قيمته ثلاثة دراهم ، أو
 ديناراً ، قطع قولاً بالخبرين معاً .

قال أبو سليمان الخطابي : المذهب الأول في ردِّ القيمة إلى ربع دينار أصحُّ ، وذلك
 أن أصل النقد في ذلك الزمان الدنانير ، فجاز أن يُقوِّمَ بها الدراهم ، ولهذا كُتِبَ في
 الصكوك قديماً عشرة دراهم وزن سبعة مثاقيل فعرفت الدراهم بالدنانير ، وحصرتها بها .
 وأما تقويم المجن بالدراهم ، فقد يحتمل أن يكون ذلك من أجل أنَّ الشيء التافه قد
 جرت العادة بتقويمه بالدراهم ، وإنَّما تقوِّمُ الأشياء النفيسة بالدنانير ؛ لأنها أنفس
 النقود ، فتكون هذه الدراهم الثلاثة التي هي ثمن المجن يبلغ قيمتها ربع دينار ، وقد روى
 عن عثمان أنَّه قطع سارقاً في أترجة قُوِّمَتْ بثلاثة دراهم من صرف اثني عشر درهماً
 بدينار ، فدلَّ على أنَّ العبرة بالذهب ، ومن أجل ذلك رُدَّتْ قيمة الدراهم إليه بعد ما
 قُوِّمَتْ الأترجة بالدراهم .

(١) قال البغوي : وجوب القطع عند عامة أهل العلم بسرقة نصاب من المال من
 حرز لا شبهة له فيه غير أنهم اختلفوا في الإحراز ، فعند الشافعي : الحرز ما يعده
 الناس حرزاً لمثل ذلك المال ، فالمتبن حرز للتمن ، والإصطبل للدواب ، ولا يكون حرزاً
 للنقود والأمتعة ، وإذا ضم السوقي بعض متاعه إلى بعض في موضع بيعاته وربطه
 بحبل ، أو جعل الطعام في خيش ، وخيط عليه فقام وكان بالنهار ، فهو محرز ، وإن
 لم يضم ولم يربط ، فليس بمحرز .

ولو قطر إبله بعضها إلى بعض يقودها ، أو يسوقها ، فهي وما عليها محرزة ، وإن
 أناخها في صحراء حيث ينظر إليها ، أو كان غنماً أو أهاً إلى مراح ، فاضطجع حيث
 ينظر إليها ، فهي محرزة ، فإن لم يضطجع عندها ، أو أرسل الإبل في الطريق غير
 مقطورة ، فغير محرزة .

ينظر : شرح السنة : ٤٨٦/٥ .

وقال تعالى : ﴿ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ .

وقال تعالى : ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ﴾ [النور : ٦٣] .

* * *

فصل

وما خص من الكتاب بالإجماع قوله عز وجل : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ [النساء : ١١]
وأجمعوا أن العبد لا يرثُ وروى عن النبي ﷺ : « أَنْ قَاتَلَ الْعَمْدُ لَا يَرِثُ » (١) .

(١) بلفظ : « ليس للقاتل شيء » .

قال مالك في « الموطأ » : ٨٦٧/٢ في كتاب العقول ، باب : ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه (١٠) ، وأخرجه الشافعي في الرسالة ص (١٧١) ، فقرة (٤٧٦) .
وقال الشيخ شاکر : وهو منقطع ؛ لأن عمراً لم يدرك عمر ، وقال : وروى أحمد في المسند : ٣٤٧/٤٩/١ ، قطعه منه عن هشيم ويزيد ، عن يحيى بن سعيد ، عن عمرو بن حبيب ، قال : قال عمر : لولا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ليس للقاتل شيء لورثتك » ، قال : ودعا خال المقتول فأعطاه الإبل ، وهذه الرواية منقطعة أيضاً ، وفيها خطأ في سياق الحديث ، وروى أيضاً قوله : لا يرث القاتل ، وجعله موقوفاً من كلام عمر ، فرواه عن أبي المنذر أسد بن عمر ، وقال : أراه عن حجاج يعني ابن أرطاة عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده ، عن عمر ، وهو إسناده ضعيف لضعف أسد بن عمرو ولتردده في أنه عن الحجاج ، وروى أيضاً ، عن يعقوب ابن إبراهيم بن سعيد ، عن أبيه ، عن ابن إسحاق ، حدثني عبد الله بن أبي نجيح ، وعمرو بن شعيب كلاهما ، عن مجاهد بن جبر ، فذكر الحديث عن عمر ، وقال فيه : سمعت رسول الله ﷺ يقول : ليس لقاتل شيء ، وهذا أيضاً منقطع ، لأن مجاهداً لم يدرك عمراً .

ينظر : شرح السنة : ٥٠ / ٤٨٠ - ٤٨١

وأجمعوا على ذلك ، وقال عليه السلام : « لا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مَلْتَيْنِ » (١) .
فقد دلّ الإجماع على تخصيص بعض ، وغير ذلك مما خص بالإجماع
كثير ، وقد ذكرنا الدليل على حُجَّة الإجماع .



فصل

وَمِمَّا خَصَّ بِالْقِيَاسِ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] .

وقوله في الإماء : ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ آتِينَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [النساء : ٢٥] .

فدلّت هذه الآية على أن الأمة لم تدخل في عموم من أمرٍ يجلدُها مائة من النساء ، ثم قيس العبدُ على الأمة ، فجعل حده خمسين كجلدِها .

فكانت الآية مخصوصة بالأمة ، والعبد مخصوصاً من قوله : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] ، وبالقياس على الأمة ، وقد ذكرنا الدليل على حجة القياس ، وبالله التوفيق .



(١) أخرجه أبو داود : ١٢٥/٣ ، في الفرائض ، باب : هل يرث المسلم الكافر ؟ (٢٩١١) ، وعزاه المزي في التحفة للنسائي : ٣١٩/٦ ، (٨٧٢٤) ، وابن ماجه : ٩١٢/٢ ، في الفرائض ، باب : ميراث أهل الإسلام (٢٧٣١) ، وأحمد في « المسند » : ١٩٥/٢ ، والدارقطني في السنن : ٧٥/٤ ، ٧٦ ، في الفرائض (٢٥) ، والبيهقي : ٦٢١٨ - ٢١٨ في « الفرائض » ، باب : لا يرث المسلم الكافر ، وأخرجه أحمد في المسند : ١٧٨/٢ - ١٩٥ ، والحاكم : ٣٤٥/٤ ، الدارمي : ٣٦٩/٢ ، ٣٧٠ ، وأخرجه الترمذي من طريق جابر - رضى الله عنه : ٢٢٤/٤ ، في كتاب الفرائض ، باب : لا يتوارث أهل ملتين (٢١٠٨) .
ينظر : شرح السنة : ٤٧٩/٥ .

فصل

ويجوز عند مالك تخصيص الظاهر بقول الصحابي الواحد إذا لم يعلم له مخالف ، وظهر قوله ؛ لأن قوله يلزم ، فيجب التخصيص به ؛ لأنه يجري مجرى الإجماع ، وجميع ذلك مذهبه في تخصيص الآي .

* * *

فصل

وكذلك مذهب مالك في السنة إذا كان اللفظ فيها عامًا تخصَّصًا بمثل ما ذكرنا مما يخص به الكتاب فيخص السنة بالكتاب وبالسنة وبالإجماع وبالقياس وبقول الصحابي وأصل هذا الباب في البيان بالكتاب والسنة والإجماع والقياس والدليل لما قام أن الخاصَّ يبيِّن معنى العامِّ ، وجب بذلك أن يبيِّن الخاصُّ من الكتاب العامِّ منه ، وإذا وجب ذلك في الآية وجب مثله في الآية والسنة وفي الآية والإجماع ؛ لأن هذه كلها أصول قد لزم العمل بها فهي كالأية الواحدة وكالأصل الواحد ؛ متى تعلق متعلق بظاهر الآية ، تعلق الآخر بخصوص السنة ، فتجاذبه ، فإذا رام أحدهما طرَحَ ما تعلق صاحبه به ، وعارضه صاحبه بمثل ذلك ، فيما يتعلق به ، فإذا تعارض بالحجَّة لزم بهما ، وبكل واحد منهما فصار كالأيتين ، ووجب الجمع بينهما على ما يؤدي إلى استعمالهما ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْأَخْبَارِ إِذَا اِخْتَلَفَتْ

ومذهب مالك - رحمه الله - في فعل ما اختلفت الأخبار به ، مثل ما روى عن النبي ﷺ من قول الإمام : آمين وتركه .

وما روى عنه من رفع اليدين في الصلاة عند الركوع والرفع منه وتركه والتسبيح في الركوع .

وأشبه ذلك مما اختلفت الأخبار فيه عن النبي ﷺ إذا لم تقم الدلالة على قوّة أحدهما على الآخر ، ولا ما أوجب إسقاطهما ولا إسقاط أحدهما ، والحجة في ذلك أن الخبرين إذا ثبتا جميعاً ليس أحدهما أولى من صاحبه ، ولا طريق إلى إسقاطهما ، ولا إلى إسقاط أحدهما ، وقد استويا وتقاوما وأمكن الاستعمال ، فلم يبق إلا التّخييرُ فيهما ، وإن كان كل واحد منهما سَدَمَسَدَ الآخر ، وصار بمنزلة الكفّارة التي دخلها التّخييرُ ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي خَيْرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ يَجْتَمِعَانِ

ومذهب مالك - رحمه الله - أن خبر الواحد إذا اجتمع مع القياس ، ولم يمكن استعمالها جميعاً ، قُدِّمَ القياس عند بعض أصحابنا ، والحجّة له على ذلك أن خبرَ الواحد لما جاز عليه النَّسخُ والغلطُ والسهو والكذب والتخصيص ، ولم يَجْزُ على القياس من الفساد ، إلا وجه واحد ، وهو أن هذا الأصل معلول بهذه العلة فصار أقوى من خبر الواحد ، فوجب أن يقدم عليه ، وقد اختلف في ذلك ، فقيل : خبر الواحد أولى من القياس في هذا الذي ذكرناه .

وقيل : القياس أولى لما ذكرناه ، واختلف فيه أصحابنا ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي أَنَّ الْحَقَّ وَاحِدٌ مِنْ أَقَاوِيلِ الْمُجْتَهِدِينَ (١)

قال القاضي : ومذهب مالك أن الحق واحد من أقاويل المجتهدين ،

(١) قال الزركشي : لا يخلو حال المجتهد فيه إما أن تتفق عليه أقوال المجتهدين أو تختلف : فإن اتفقت فهو إجماع يجب العمل به ، وإن اختلفت أقوالهم فإما أن يكون في حكم عقلي أو شرعي :

الأول : العقلي : فإن كان الغلط مما يمنع معرفة الله سبحانه ورسوله ، كما في =

= إثبات العلم بالصانع والوحدانية وما يتعلق بالعدل والتوحيد ، فالحق فيها واحد ، هو المكلف ، وما عداه باطل ، فمن أصابه أصاب الحق ، ومن أخطاه فهو كافر .
 وإن كان في غير ذلك ، كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ، وكما في وجوب متابعة الإجماع والعمل بخبر الواحد ، فقد أطلق الشافعي عليه اسم (الكفر) ، فمن أصحابه من أجره على ظاهره ، ومنهم من أوله على كفران النعم ، وصححه النووي وغيره ، ولا شك في أنه مبتدع فاسق ، لعدوله عن الحق .
 هذا كله إذا كانت المسألة دينية ، أما ما ليس كذلك ، كما في وجوب تركيب الأجسام من ثمانية أجزاء ، وانحصار اللفظ في المفرد والمؤلف ، فلا المخطئ فيه آثم ، ولا المصيب مأجور ، إذ يجزى مثل هذا مجرى الخطأ في أن مكة شرّفها الله أكبر من المدينة أو أصغر .

قال عبيد الله بن الحسن العنبري قاضي البصرة : كل مجتهد في الأصول مصيب .
 ونقل مثله عن الجاحظ . ويلزم من مذهب العنبري ألا يكون أحد من المخالفين في الدين مخطئاً ، وأما الجاحظ فجعل الحق في هذه المسائل واحداً ، ولكنه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم . أما رأى العنبري فبين الاستحالة ، فإنه يستحيل أن يكون الحق أن العالم قديم وأنه محدث ، وأما رأى الجاحظ فباطل ، فإن النبي عليه السلام قاتل اليهود والنصارى ، وكذلك الصحابة ، ولولا أنهم مخطئون وآثمون لما كان كذلك .
 قال ابن السمعاني : وكان ابن العنبري يقول في مثبتي القدر : هؤلاء عظموا الله ، وفي نافي القدر : هؤلاء نزّهوا الله ، وقد استبشع هذا القول منه ، فإنه يقتضى تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار في اجتهادهم (قال) : ولعله أراد أصول الديانات التي اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية وخلق الأفعال ونحوه . وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل ، كاليهود والنصارى والمجوس ، فهذا مما يقطع فيه يقول أهل الإسلام .

قال الزركشي : وهذا أحد المنقولات عنه . قال القاضي في « مختصر التقريب » : اختلفت الرواية عن العنبري فقال في أشهر الروايتين : إنما أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة . وأما الكفرة فلا يصوبون . وغلا بعض الرواة عنه فصوب الكافرين المجتهدين دون الراكبين إلى البدعة .

قال الزركشي : ونحن نتكلم معهما مختصراً فنقول : أنتما (أولاً) محجوجان =

= بالإجماع قبلكما وبعدهما . و (ثانيًا) إذا أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء وانخرطتما في سلك الأنعام ، وإن أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفى الحرج - كما نقل عن الجاحظ - فالبراهين العقلية من الكتاب والسنة والإجماع الخارجة عن حد الحصر تردّ هذه المقالة ، وأما تخصيص التصويب بالمجمعين على الملة الإسلامية ، فنقول : مما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره . وأجمعوا قبل العنبري على أنه يجب على المرء إدراك بطلانه .

وقال الغزالي في « المنخول » : لعله أراد خلق الأفعال وخلق القرآن ، إذ المسلم لا يكلف الخوض فيه ، بخلاف قَدَم العالم ونفى النبوت ، هو مع هذا فاسد فإن اعتقاد الإصابة المحققة على هذا محال .

وقال إلكيا : ذهب العنبري إلى أن المصيب في العقليات واحد ، ولكن ما يتعلق بتصديق الرسل وإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع ، فالمخطئ فيه غير معذور ، وأما ما يتعلق بالقدر والجبر وإثبات الجهة ونفيها فالمخطئ فيه غير معذور ولو كان مبطلاً في اعتقاده بعد الموافقة بتصديق الرسل والتزام الملة ، وبيّن ذلك على أن الخلق ما كلفوا إلا اعتقاد تعظيم الله وتزيهه من وجه ، لذلك لم يبحث الصحابة عن معنى الألفاظ الموهمة للشبهة ، علماً منهم بأن اعتقادها لا يجر حرجاً .

وقال ابن برهان : لعله أراد أنه معذور في اجتهاده ، ولكن عبر عنه بالمصيب ، والذي نقله الإمام عنهما الجواز في الأصول مطلقاً بمعنى حطّ الإثم ، لا بمعنى المطابقة للحق في نفس الأمر ، إذ فيه الجمع بين النفي والإثبات ، وهو مُحَال . وما ذكره ليس بمحال عقلاً ، لكنه محال شرعاً ، للإجماع على تخليد الكفار في النار ، ولو كانوا غير آثمين لما ساغ ذلك .

وأما ابن فورك فنقل عنه ذلك فيما يمكن فيه التأويل ، نحو القول بالقدر والإرجاء . وقال القاضي عياض في « الشفاء » : ذهب العنبري إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل وحكى القاضي ابن الباقلاني مثله عن داود بن علي الأصفهاني ، وحكى قوم عنهما أنهما قالوا ذلك فيمن علم الله من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم . وقال الجاحظ نحو هذا القول ، وتماه في أن كثيراً من العامة والنساء والبُلّة مقلدة النصارى واليهود ، وغيرهم لا حجة لله تعالى عليهم ، إذ لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال ، وقد نحا الغزالي قريباً من هذا =

= المنحى فى كتاب « التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، وقائل هذا كله كافر بالإجماع على كفر من لم يكفر أحدًا من النصارى واليهود ، وكل من فارق بين المسلمين ووقف فى تكفيرهم أو شك ، لقيام النص والإجماع على كفرهم . فمن وقف فيه فقد كذب النص . (انتهى) .

وما نسبته للغزالي غلط عليه ، فقد صرح بفساد مذهب العنبرى ، كما سبق عنه وهو برئ من هذه المقالة والذي أشار إليه فى كتاب « التفرقة » هو قوله : إن من لم تبلغه الدعوة من نصارى الروم أو الترك أنهم معذورون ، وليس فيه تصويهم ، والكلام إنما هو فيمن بلغته الدعوة وعاند ، وإنما نبهت على هذا لئلا يغتر به الواقف عليه .

وقال ابن دقيق العيد : ما نقل عن العنبرى والجاحظ إن أرادا أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما فى نفس الأمر فهو باطل قطعًا ، لأن الحق متعين فى نفس الأمر فى جهة واحدة ، والمتفاضلان لا يكونان حقيقتين فى نفس الأمر ، وإن أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر فى الأصوليات أنه يكون معذورًا غير معاقب فهذا أقرب وجهًا ، لكونه نظرًا ، ولأنه قد يعقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه لما لا يطاق .

وقال فى « شرح الإمام » : يمكن أن يجيب العنبرى عما رد به عليه من تبييت المشتركين واغترارهم وعدم المعرفة بالفرق بين المعاند وغيره ، فله أن يقول : المكلف منه مع إمكان النظر بين معاند ومقصر ، وأنا أقول بهلاك كل واحد منهما . هذا إن كان ما قالوا بناء على ما ذكرناه ، وأما الذى حكى عنه من الإصابتين فى العقائد القطعية فباطل قطعًا ، ولعله لا يقوله إن شاء الله تعالى .

وأما المخطئ فى الأصول والمجسمة : فلا شك فى تأييده وتفسيره وتضليله . واختلف فى تكفيره . وللأشعرى قولان . قال إمام الحرمين وابن القشيري وغيرهما : وأظهر مذهبه ترك التكفير ، وهو اختيار القاضى فى كتاب « إكفار المتأولين » : وقال ابن عبد السلام : رجع الأشعرى عند موته عن تكفير أهل القبلة ، لأن الجهل بالصفات ليس جهلاً بالموصوفات . وقال : اختلفنا فى عبارة والمشار إليه واحد . والخلاف فيه وجهان لأصحابنا كما قاله ابن القشيري ، وكان الإمام أبو سهل الصعْلوكى : لا يكفر ، قيل له : ألا تكفر من يكفرك ؟ فعاد إلى القول بالتكفير . وهذا مذهب المعتزلة ، فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الآخر . وقال الإمام : ومعظم الأصحاب =

= على ترك التكفير . وقالوا : إنما تكفر من جهل وجوب الرب ، أو علم وجوده ولكن فعل فعلاً ، أو قال قولاً ، أجمعت الأمة على أنه لا يصدر ذلك إلا عن كافر ومن قال بتكفير المتأولين يلزمه أن يكفر أصحابه في نفي البقاء أيضاً ، كما يكفر في نفي العلم وغيره من المسائل المختلف فيها ، قلت : وقد أطلق الشافعي - رحمه الله - تكفير القائل بخلق القرآن ، لكن جمهور أصحابه تأولوه على كفران النعمة ، كما قاله النووي وغيره .

الثاني : ما يتعلق بالمسائل الأصولية ، ككون الإجماع حجة ، وكون القياس وخبر الواحد حجة ، وكالخلاف في اشتراط انقراض العصر في الإجماع ، وفي الحاصل عن اجتهاد ، ومنه اعتقاد كون المصيب واحداً في الظنات . قال الغزالي : فهذه المسائل أدلتها قطعية ، والمخالف فيها آثم مخطئ ، وقال أبو الحسين في « شرح العمدة » : لا يجوز التقليد في أصول الفقه ، ولا يكون كل مجتهد مصيباً ، بلا المصيب واحد بخلاف الفقه في الأمرين قال : والمخطئ في أصول الفقه يلحق بأصول الدين . كذا قال ولم يحك فيه خلافاً .

قال القرافي : وقد خالف جماعة من الأئمة في مسائل ضعيفة المدارك ، كالإجماع السكوتي ، والإجماع على الحروب ونحوهما فلا ينبغي تأميمه ، لأنها ليست قطعية ، كما أننا في أصول الدين لا تؤثم من يقول : العرض يبقى زمانين أو بنفى الخلا وإثبات الملا وغير ذلك .

الثالث : ما يتعلق بالأحكام الشرعية الفقهية : فقال الأصم وبشر المريسي : إن الحق فيها واحد وأن أدلتها قاطعة ، فلذلك من تعدى فيها الحق فهو مخطئ وآثم ، فكيف بمسائل العقائد ، وإنما يتسقيم هذا المذهب إذا لم يكن القياس حجة ، وكذلك خبر الواحد والعمومات كلها ، فالحجج المثبتة لكون هذه حجة يلزمها بطلان هذا المذهب .

وأما جمهور الأمة فقد قالوا : إن هذه المسائل منها ما لا يسوغ فيه الاجتهاد ، ومنها ما ليس كذلك ، والتي لا يسوغ فيها الاجتهاد ، وهي التي أدلتها قاطعة فيها ، فإنما نعلم بالضرورة أنها من دين النبي عليه الصلاة والسلام كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا ، والخمر ، والمخطئ في هذا كافر لتكذيبه الله تعالى ورسوله . ومنها ما ليس كذلك ، كجواز بيع الحصا ، وتحريم الخنزير ، والمخطئ في هذه آثم غير كافر .

= وأما التي يسوغ فيها الاجتهاد فهي المختلف فيها ، كوجوب الزكاة في مال الصبي ونفي وجوب الوتر وغيره مما عدت فيها النصوص في الفروع ، وغمضت فيها الأدلة ويرجع فيها إلى الاجتهاد ، فليس بأثم .

قال ابن السمعاني : ويشبه أن يكون سبب غموضها امتحاناً من الله لعباده ، ليتفاضل بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة ، كما قال تعالى : ﴿ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴾ [المجادلة : ١١] ، ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴾ [يوسف : ٧٦] . وعلى هذا يتأول ما ورد في بعض الأخبار : (اختلاف أمتي رحمة) ، فعلى هذا النوع يحمل هذا اللفظ دون النوع الآخر ، فيكون اللفظ عاماً والمراد خاص .

قال الزركشي : واختلف العلماء في حكم أقوال المجتهدين ، هل كل مجتهد مصيب ، أو المصيب واحد ؟ واختلف النقل في ذلك . ونحن نذكر ما وقفنا عليه من كلامهم فنقول : قال الماوردي والرويانى في كتاب « القضاء » : ذهب الأكثرون إلى أن الحق في جميعها ، وأن كل مجتهد مصيب فيما عند الله ، ومصيب في الحكم ، لأن جواز الجميع دليل على صحة الجميع .

قال الماوردي وهو قول أبي الحسن الأشعري والمعتزلة . وقالت الأشعرية بـ « خراسان » : لا يصح هذا المذهب عن أبي الحسن (قال) : والمشهور عنه عند أهل العراق ما ذكرناه ، وأن من أدى اجتهاده إلى حكم يلزمه العمل به ، ولا تحمل له مخالفته . فدل على أنه الحق .

وذهب الشافعي رحمه الله وأبو حنيفة ومالك وأكثر الفقهاء رحمهم الله إلى أن الحق في أحدهما ، وإن لم يتعين لنا فهو عند الله متعين ، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالاً حراماً ، ولأن الصحابة تناظروا في المسائل واحتج كل واحد على قوله ، وخطأ بعضهم بعضاً ، وهذا يقتضى أن كل واحد يطلب إصابة الحق .

ثم اختلفوا هل كل مجتهد مصيب أم لا ؟ فعند الشافعي أن المصيب منهم واحد ، وإن لم يتعين ، وإن جمعهم مخطئ إلا ذلك الواحد ، وبه قال مالك وغيره . ، وقال أبو يوسف وغيره : كل مجتهد مصيب وإن كان الحق في واحد ، فمن أصابه فقد أصاب الحق ، ومن أخطأه فقد أخطأه . ونسبه بعض أصحابنا المتأخرين إلى الشافعي ، =

= تمسكًا بقوله : « وأدى ما كُلف » . فظن أنه أراد بذلك « أصاب » ، وغلطوه فيه ، وإنما أراد أنه في معنى من أدى ما كلف به أنه لا يأثم .

قال القاضى أبو الطيب الطبرى : الحق من قول المجتهدين واحد ، والآخر باطل ، وإن اختلفوا على ثلاثة أقاويل فأكثر ، قال أبو إسحاق المروزى فى « الشرح » فى أدب القضاء : هذا قول الشافعى فى الجديد والقديم ، لا أعلم اختلف قوله فى ذلك ، وقد نص عليه فى مواضع ، ولا أعلم أحدًا من الصحابة اختلف فى ذلك على مذهبه ، وإنما نسب قوم من المتأخرين ممن لا معرفة لهم بمذهبه إليه أن كل مجتهد مصيب ، وادعوا ذلك عليه ، وتمسكوا بقوله فى المجتهد : « أدّى ما كلف » فقالوا : المؤدى ما كُلف مصيب . قال أبو إسحاق : وإنما قصد الشافعى بذلك رفع الإثم عنه ، لأنه لو قصد خلاف الحق لأثم ، وإذا خالف من غير قصد لم يكن آثمًا ، وكان بمنزلة المؤدى ما كلف .

قال القاضى أبو الطيب : ويحتمل أن يكون معناه : أدّى ما كُلف عند نفسه ، فإنه يعتقد وضع الدليل فى حقه ، وسلك ما وجب من طريقه ، قال أبو إسحاق : وكل موضع رأيت فيه من كلام الشافعى هذه الألفاظ فاقرأ الباب فإنك تجد قبله وبعده نصًا على أن الحق فى واحد ، وأن ما عداه خطأ . ثم غلط أبو إسحاق القول على من نسب إلى الشافعى كل مجتهد مصيب ، قال القاضى أبو الطيب : ويدل على أن هذا مذهبه .

إذا اجتهد اثنان فى القبلة فأدى اجتهادهما إلى جهتين مختلفتين فتوجه كل واحد منهما إلى جهته ، ولو اتم أحدهما بالآخر لم تصح صلاته ، وهذا يدل على أن الإمام مخطئ عنده وكذلك من صلى خلف من لا يقرأ فاتحة الكتاب ، وله نظائر .

وحكى عن أبى إسحاق أنه قال : ويشبه أن تكون المسألة على قولين ، لأن الشافعى ذكر قولين فيمن أخطأ القبلة يبيّن ، هل تلزمه الإعادة أم لا ؟ والأصح : عليه الإعادة ، ومن يقول : كل مجتهد مصيب يقول : لا إعادة عليه ، وكذلك قال : لو دفع الزكاة إلى من ظاهره الفقر فبان غنيًا ، تلزمه الإعادة ؟ قولان . قال القاضى : وهذه الطريقة =

= اختيار أبى حامد ، وهو الذى حكاهما عن أبى إسحاق والصحيح عن أبى إسحاق ما ذكرنا .

وقال أبو على الطبرى صاحب « الإيضاح » فى « أصوله » : إن الله نصب على الحق عِلْمًا ، وجعل لهم إليه طريقًا فمن أصابه فقد أصاب الحق ، ومن أخطأه عُدْر بخرطه وأجر على قصده ، ثم قال : وبه قال الشافعى وجملة أصحابه . وقد استقصى المزنى ذلك فى كتاب « الترغيب فى العلم » وقطع بأن الحق فى واحد وكدّ عليه ، وقال : إنه مذهب مالك والليث ، وهو مذهب كل من صنف من أصحاب الشافعى من المتقدمين والتأخرين . وإليه ذهب من الأشعرين أبو بكر بن مجاهد وابن فورك وأبو إسحاق الإسفرايينى ، وقال : نقضت هذه المسألة على البصرى المعروف بجعل .

وقال القاضى : وقد ذكر أبو الحسن الأشعرى القولين جميعًا ، وقد أبان « الحق فى واحد » ، ولكنه مال إلى اختيار : « كل مجتهد مصيب » ، وهذا مذهب معتزلة البصرة وهو الأصل فى هذه البدعة ، وقالوا هذا لجهلهم بمعنى الفقه وطرقه الدالة على الحق ، الفاصلة بينه وبين ما عداه من الشبه الباطلة ، وقالوا : ليس فيها طريق أولى من طريق ، ولا أمانة أقوى من أخرى ، والجميع متكافئون ، ومن غلب على ظنه شىء حكم به ، فيحكمون فيما لا يعلمونه وليس من شأنهم . وبسطوا لذلك ألسنة نفاة القياس منهم ومن غيرهم القائلين بأنه لا يصح القياس والاجتهاد لأن ذلك يصح فى طلب يودى إلى العلم أو إلى الظن ، وليس فى هذه الأصول ما يدل على أحكام الحوادث علمًا ولا ظنًا .

قال القاضى أبو الطيب : وفى المسألة قول ثالث ، وهو أن الحق واحد ، ولكن الله تعالى لم يكلفنا إصابته ، وإنما كلف الاجتهاد فى طلبه ، وكل من اجتهد فى طلبه فهو مصيب ، وقد أدى ما كلف .

وقال أبو على الطبرى فى « أصوله » : قد أضاف قوم من أصحابنا هذا إلى الشافعى ، واستدل بقوله : « لأنه أدى ما كلف » : قال : وهو خطأ عل أصله ، لأنه نص على أن الحق واحد ، وأن أحدهما مخطئ لا محالة . قال القاضى أبو الطيب : واختلف النقل عن أبى حنيفة فنقل أنه ذكر فى بعض المسائل ، كقولنا . وفى بعضها =

كقول أبي يوسف . ولنا أن الحق لما كان في واحد لم يكن المصيب إلا واحداً ، ولو كان كل مجتهد مصيباً ما أخطأ مجتهد . وقال عليه الصلاة والسلام : « إذا اجتهد الحاكم فأخطأ ... » .

وقال ابن كنج : صار عامة أصحابنا إلى أن الحق في واحد ، والمخطئ له معذور . وقال أهل العراق وأصحاب مالك : كل مجتهد مصيب ، وإليه ذهب ابن سريج وأبو حامد . إلا أنه كلف ما أدى إليه اجتهاده . ثم نص ابن كنج على هذا بإجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه ، ولا يجوز إجماعهم على خطأ ، ثم قال : إنه معذور .

وقال ابن فورك في كتابه : للناس فيها ثلاثة أقاويل : أحدها : أن الحق في واحد ، وهو المطلوب ، وعليه دليل منصوب ، فمن وضع النظر موضعه أصاب الحق ، ومن قصر عنه فقد الصواب فهو مخطئ ولا إثم ، ولا نقول : إنه معذور ؛ لأن المعذور من يسقط عنه التكليف لا عذر في تركه ، كالعاجز عن القيام في الصلاة ، وهو عندنا قد كلف إصابة العين لكنه خفف أمر خطئه وأجر على قصده الصواب ، وحكمه نافذ على الظاهر ، وهذا مذهب الشافعي وأكثر أصحابه وعليه نص في كتاب « الرسالة » و« أدب القاضى » . وقال : كل مجتهدين اختلفا فالحق في واحد من قوليهما .

والثاني : أن الحق واحد إلا أن المجتهدين لم يكلفوا إصابته ، وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد ، وإن كان بعضهم مخطئاً .

والثالث : أنهم كلفوا الرد إلى الأشبه على طريق الظن (انتهى) . فحصل وجهان في أنه يقال فيه معذور أم لا .

وقال الشيخ أبو إسحاق : اختلف أصحابنا ، فقليل : الحق في واحد ، وما عداه باطل ، إلا أن الإثم مرفوع عن المخطئ ، وقيل : إن هذا مذهب الشافعي ، وقيل : فيه قولان هذا أحدهما . والثاني : إن كل مجتهد مصيب ، وهو ظاهر قول مالك وأبي حنيفة ، وهو مذهب المعتزلة وأبي الحسين ، وحكى القاضى أبو بكر عن أبي على بن أبي هريرة أنه كان يقول بأخراً : إن الحق في واحد مقطوع به عند الله ، وأن مخطئه ماثوم ، والحكم بخلافه منقوض ، وهو قول الأصم وابن عُلَيَّة وبشر المريسي .

واختلف القائلون من أصحابنا بأن الحق في واحد في أنه هل الكل مصيب في =

= اجتهاده أم لا فقيل : المخطئ في الحكم مخطئ في الاجتهاد ، وقيل : الكل مصيب في الاجتهاد وإن جاز أن يخطئ في الحكم . وحكى عن أبي العباس .
 واختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب ، فقال بعض الحنفية : أن عند الله شبهة ربما أصابه المجتهد وربما أخطأه ، ومنهم من أنكر ذلك . والقائلون بالأشبهة اختلفوا في تفسيره ، فقيل : تفسيره بأكثر من أنه أشبه وقيل : الأشبه عند الله في حكم الحادثة قوة الشبهة ، فهو الأمانة وهذا تصريح بأن الحق في واحد يجب طلبه . وقيل الأشبه عند الله أنه عنده في الحادثة حكم لو نص عليه وبينه لم ينص عليه . والصحيح من مذاهب أصحابنا هو الاول : أن الحق في واحد ، وما سواه باطل ، وأن الإثم مرفوع عن المخطئ .

وقال ابن الصباغ في « العدة » : كان أبو إسحاق المروزي وأبو علي الطبري يقولان : إن مذهب الشافعي وأصحابه أن الحق في واحد ، إلا أن المجتهد لا يعلم أنه مصيب ، وإنما يظن ذلك . وقال سليم : ذهب الشافعي في أكثر كتبه إلى أن الحق فيها واحد ، وأن الله ينصب على ذلك دليلاً (إما) غامضاً وإما جلياً . وكُلِّفَ المجتهد طلبه وإصابته بذلك الدليل ، فإذا اجتهد وأصابه كان مصيباً عند الله وفي الحكم ، وله أجر على اجتهاده ، وأجر على إصابته . وإن أخطأه كان مخطئاً عند الله وفي الحكم ، إلا أن له أجراً على اجتهاده ، والخطأ مرفوع . وحكى هذا عن مالك ، وبه قال المريسي وابن علي والأصم وزادوا فقالوا : عليه دليل مقطوع به ، ثم أخطأه ، كان آمناً مضملاً .

وقال الشافعي - رحمه الله - في كتاب « إبطال القول بالاستحسان » : إن الحق عند الله واحد ، وعليه دليل ، إلا أنه لم يكلف المجتهد إصابته وإنما كلفه طلبه ، فإن أصابه كان مصيباً ، وإن أخطأ كان مخطئاً عند الله ، لا في الحكم .
 وحكى هذا عن أبي حنيفة ومالك ، وهو اختيار المزني .

وذهبت المعتزلة بأسرها إلى أنه ليس هناك حكم مطلوب على اليقين ، وإنما الواجب على المجتهد أن يعمل بما غلب على ظنه ويكون مصيباً ، واختلفوا هل هناك أشبه مطلوب أم لا : على قولين . ومعنى الأشبه أن الله لو أنزل حكماً في الحادثة لكان هو فيجب طلب ذلك الأشبه .

وحكى ابن فورك عنهم قولاً ثالثاً أن الله نصب على الحكمين معاً دليلاً ، إلا أن الأدلة إذا تكافأت عند المجتهد وغمضت تحييراً وذهب الكرخي وغيره من الحنفية إلى أن =

= كل مجتهد مصيب ، وهناك أشبه المطلوب ، فإن أصابه أصاب الحق ، وأن أخطأه كان مخطئاً للمطلوب مصيباً في اجتهاده ، كالقول الثاني للمعتزلة .

وأما الأشعرية فالذى حكاه عنهم الخراسانيون أبو إسحاق وابن فورك أن مذهبهم أن الحق في واحد ، وأن على المجتهد طلبه بالدليل ، فإن أخطأه كان مخطئاً عند الله وفي الحكم ، لقول الشافعي في الأول ، وحكى القاضي أن لأبي الحسين فيها قولين : أحدهما هذا ، والثاني : أنه ليس لله حكم في هذه المسائل ، وأن المأخوذ على المكلف أن يحكم بما غلب على ظنه فيها ، واختار هذا ونصره ، وقال : ليس هناك أشبه مطلوب ، ولا دليل منصوب مثل القول الأول للمعتزلة .

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي : اختلف أصحابنا في تصويب المجتهدين في

الفروع :

فمنهم من قال : إن الحق في كل واحد ، وهو المطلوب ، وعليه دليل منصوب ، والذي يؤدي إلى غيره شبهه وليس بالدليل ، وهؤلاء يقولون : إن الله كلف المجتهدين إصابة الحق بالدليل الذي نصبه عليه ، ومن أخطأه كان معذوراً ، على خطئه مثاباً على قصده (قال) : وهذا هو الصحيح المشهور من مذاهب الشافعي وأصحابه ، وبه قال ابن عليه والمريسي .

وقال المزني : كل مجتهد مصيب ، إلا أن الحق في واحد من أقوالهم . قال أصحاب الشافعي : فيها مسائل نقضوا فيها الحكم قال بالنكول وسائر ما حكم به أهل العراق بالاستحسان ، وأوجبوا الحد على واطئ الأم والبنت والأخت بعد العقد عليهن ، وعلى المستأجرة ، وإن حكم حاكم بإسقاط الحد في ذلك . وأوجبوا إعادة الصلاة على من ترضاً بنبذ التمر أو ترك النية أو الترتيب في الوضوء ، وإعادة الصوم على من ترك نيته قبل الفجر ، أو نوى في فرضه بالتطوع ، وكذلك نقضوا الحكم على من حكم بخلاف خبر المصراة ، وخبر الخيار في البيع ، والعرايا ، والفلس ، وكان الإصطخري والصيرفي ينقضان الحكم على من حكم بصحة نكاح بلا ولى ولا شهادة ، أو شهادة فاسقين .

وقال أصحاب الرأي قبل قول المزني : إن الحق في واحد إلا إن كل مجتهد مصيب

لأنه لم يكلف إصابة الحق ، وإنما كلف فعل ما يؤدي إليه اجتهاده ولذلك قال المزني =

= وأبو حنيفة فيمن صلى إلى بعض الجهات بالاجتهاد ثم علم خطأه بيقين أنه لا يلزمه الإعادة لأنه لم يكلف عندهما إصابة عين القبلة ، وإنما كلف الصلاة بالاجتهاد .
قال الزركشي :

والذي رأيت في كتاب « فساد التقليد » للمزني ترجيح القول بأن الحق واحد ، وأطال في الاستدلال عليه ، ومنه إنكار الصحابة بعضهم على بعض في الفتاوى ، ولا نعلم أحداً قال لمخالفة : قد أصبت فيما خالفتني فيه قال : وهو قول مالك والليث ، ويروى عن السمتي أن أبا حنيفة قال : أحد القولين خطأ ، والإنم فيه مرفوع (قال) : وجاء عن أبي حنيفة أنه حكم بين خصمين في طست ثم غرّمه للمقضى عليه . قال المزني : فلو كان يقطع بأن الذي قضى به هو الحق لما تأثم من الحق الذي ليس عليه غيره ، ولا غرم للظالم ثمن طست في حكم الله أنه ظالم بمنعه إياه من صاحبه (قال) : ولكنه عندي خاف أن يكون قضى عليه بما أغفل منه وظلمه من حيث لا يعلم ، فتورّع فاستحل ذلك منه وغرّمه له ، ولو كان غرّمه له وهو يستيقن أنه ليس عليه إلا طلب الثواب لما خفى عليه أن إعطاءه لمحتاج أعظم لأجره . انتهى .

وقال في « المنحول » : ذهب الشافعي والأستاذ أبو إسحاق وجماعة من الفقهاء إلى أن المصيب واحد ، وصار القاضي وأبو الحسين في طبقة المتكلمين إلى أن كل واحد مصيب ، والغلاة منهم أثبتوا أو نفوا مطلوباً معيناً ، وعزا القاضي مذهبه للشافعي وقال : لولاه لكنت لا أعدّه من أحزاب الأصوليين . ثم قال : والمختار عندنا أن كل مجتهد مصيب في عمله قطعاً .

وقال في « المستصفي » : المختار عندنا وهو الذي يقطع به ويخطئ المخالف فيه ، أن كل مجتهد مصيب في الظنيات ، وأنه ليس فيها حكم معين لله تعالى .
وقال إلكيا : انقسموا على قسمين : غلاة ومقتصدة .

فالغلاة افرقوا من وجهين :

أحدهما : ذهب بعضهم إلى أنه يجوز لكل منهما أن يأخذ بالتحريم والتحليل من غير اجتهاد ، إذا علم أنه يستدرك كل واحد منهم بالاجتهاد ، ويأخذ بما يشاء . وقال الأستاذ أبو إسحاق : هذا المذهب أوله سفسة وآخره زندقة ، أما السفسة فلكونه حلالاً حراماً في حق كل واحد ، وأما الزندقة فهو مذهب أصحاب الإباحة .

والثاني : ذهب بعضهم إلى أن المطالب متعددة ، فلا بد من أصل الاجتهاد ، ولكن المطلوب من كل مجتهد ما يؤدي إليه الاجتهاد .

= وأما المقتصد فقالوا : كل مجتهد مصيب في عمله قطعاً ، ولا يقطع بإصابة ما عند الله ، وادّعوا أن في الآراء المختلفة حكماً عند الله هو أشبه بالصواب ، وهو شوق المجتهدين ومطلوب الباحثين ، وربما عبر عنه بأنه الحق والصواب ، غير أن المجتهد لم يكلف غير إصابته . وهذا القول عن أبي حنيفة نصاً .

وأما القائلون بأن الحق في واحد فيما دل عليه دليل ، والمجتهد مقصّر بالنظر فيه والمصير إليه ، ومن قصر في ذلك ولم يصر إليه فإنه مخطئ فيه ، ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم ، فقد يكون كبيرة ، وقد يكون صغيرة ، وهذا مذهب الغلاة ، ومنهم الأصم والمريسي ، وهو قول أصحاب الظواهر فيما طريقه الاستدلال .

وقيل : في واحد منهما وعليه دليل ، إلا أن المجتهد إذا لم يصل إليه لدقته وغموض طريقته فهو معذور آثم وهو قول أكثر أصحاب الشافعي ونفر من الحنفية .

وحكى عن الشافعي أنه قال في الفروع التي لها أصل واحد وهو الذي يسمى طريق إثباتها القياس الجلي ، والقياس المعنى أن المصيب فيها واحد ، والفروع التي تتجاذبها أصول كثيرة ويسمى طريق إثباتها قياس عليه الأشباه أن كل مجتهد فيها مصيب ، وهو الذي حكاه عنه المحصلون .

وقال في بعض مجموعاته في جواب سئل عنه في قوله : إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر واحد ، أنه لو كان أحد القولين خطأ لم يجز أن يثاب عنه ، لأن الثواب لا يكون فيما لا يسوغ ، ولا في الخطأ الموضوع .

ثم قال : لو كان خطأ قصارى أمره أن يغفر له ، فكيف يطمع في الثواب على خطأ لم يصنعه . وقد تكررت ألفاظه في كتبه على موافقة ما حكيناه عنه من أن كل مجتهد مصيب ، والفرق بين ما حكيناه عن أبي حنيفة آخراً ، وبين قول المخالف أن أبا حنيفة يقول : إن المجتهد لم يكلف الأشبه ، والذي هو الحق عند الله ، وهؤلاء يقولون : إنه كلف إصابته ولكنه يكون معذوراً إن كان خطؤه صغيراً ، واختلف القائلون باتخاذ الحق في هذه المسائل ، فقليل : يمنع من ورود التعبد في الفرع بالأحكام المتضادة ، وقيل : السمع هو الذي يمنع من ذلك .

وقال ابن برهان في « الأوسط » : المنقول عن الشافعي أن المصيب واحد ، وأن الحق في جميعه واحد . وذهب شيخنا أبو الحسن الأشعري والمعتزلة والحنفية إلى أن كل =

= مجتهد مصيب ، وأن المطالب متعددة ، وهو مذهب القاضي ، أى أن المصنوية انقسموا إلى غلاة ومقتصدة ، وذكر نحو ما قاله إلكيا .

وقال فى « القواطع » : ظاهر مذهب الشافعى أن المصيب من المجتهدين واحد ، والباقون مخطئون ، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطئ ولا يؤثم . وقد قال بعض أصحابنا : إن هذا قول الشافعى ومذهبه ولا يعرف له قول سواه ، وبه قال بعض الحنفية ، وقال بعض أصحابنا : للشافعى قولان : (أحدهما) ما قلناه ، و (الآخر) : أن كل مجتهد مصيب ، وهو ظاهر قول مالك ، وإليه ذهب أكثر الحنفية ، ونقلوه عن أبى حنيفة ، وهو قول أبى الحسن الأشعرى والمعتزلة .

وقال الأصمُّ وابن عليه والمريسي : إن الحق فى واحد ، ومخالفه خطأ وصاحبه مأثوم قال : وقال أبو زيد فى « أصوله » : قال فريق من المتكلمين : الحق فى هذه الحوادث التى يجوز الفتوى فى أحكامها بالقياس والاجتهاد حقوق ، وكل مجتهد مصيب للحق بعينه . ثم إنهم اختلفوا ، فقال قوم : الجميع حق على التساوى ، وقال قوم : الواحد من الجماعة أحق ، وسموه (تقويم ذات الاجتهاد) ، وقال بعض أهل الفقه : والكلام الحق عند الله واحد ، ثم اختلفوا فقال قوم : إذا لم يصب المجتهد الحق عند الله كان مخطئاً ابتداءً وانتهاءً ، حتى أن عمله لا يصح .

وقال علماؤنا : كان مخطئاً للحق عند الله مصيباً فى حق عمله حتى لو عمله يقع به صحيحاً شرعياً . كأنه أصاب الحق عند الله .

(قال) : وبلغنا عن أبى حنيفة أنه قال ليوسف بن خالد السمتى : كل مجتهد مصيب ، والحق عند الله واحد ، فبين أن الذى أخطأ ما عند الله سبحانه مصيب فى حق عمله . وقال محمد بن الحسن فى كتاب الطلاق : إذا تلاقى الزوجان ثلاثاً ثلاثاً ، وفرق القاضى بينهما ، نفذ قضاؤه وقد أخطأ السنة ، فجعل قضاءه فى حقه صواباً مع قوله : إنه مخطئ الحق عند الله . قال أبو زيد : وهذا قول التوسط بين الغلو والنقص ، وأعلم أن هذا القول هو القول بالأشبه ، وهو أن يكون المجتهد مصيباً فى اجتهاده مخطئاً فى حكمه قالوا : وما كلف الإنسان إصابة الأشبه ، ونقل بعضهم هذا نصاً عن أبى حنيفة ومحمد . وحكى القول بالأشبه عن أبى على الجبائى .

قال ابن السمعانى : والصحيح من هذه الأقاويل أن الحق عند الله واحد ، والناس يطلبه مكلفون إصابته ، فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا ، إن أخطأوا عذروا ولم =

وذلك أنه قال لما سُئِلَ عن اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ : لَيْسَ فِي سَعَةِ خَطَأٍ أَوْ صَوَابٍ ، وَكَذَلِكَ قَالَ اللَّيْثُ ^(١) لَمَا سُئِلَ عَنْ ذَلِكَ .

= يَأْتِمُوا . إِلَّا أَنْ يَقْصُرُوا فِي سَبَابِ الطَّلَبِ . وَهَذَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وَهُوَ الْحَقُّ ، وَمَا سِوَاهُ بَاطِلٌ .

ثم يقول : إنه مأجور في الطلب إذا لم يقصر وإن أخطأ الحق ، ومعذور على خطئه وعدم إصابته للحق ، وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه ومناظراته مع خصومه أن المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب ، وتأويله أنه أصاب عن نفسه بأنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب ، وإن لم يكن أصاب عين الحق .
ينظر : « البحر المحيط » : ٣٢٦/٦ .

« البرهان » لإمام الحرمين : ١٣١٦/٢ - ١٣٢٦ ، « كشف الأسرار عن أصول البرزدي » : ١٧/٤ - ١٩ ، « المستنصفى » : ٣٦١/٢ ، ٣٦٤ ، « المنحول » ص (٤٥٣) ، « فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت » : ٣٨٠/٢ - ٣٨١ ، « إرشاد الفحول » : ٢٦٠ - ٢٦٢ ، « اللمع في أصول الفقه » للشيرازي ص (٧٣) ، « تيسير التحرير » : ٢٠١/٤ - ٢٠٣ ، « شرح تنقيح الفصول » ص (٤٣٨ - ٤٤١) ، « شرح العضد على مختصر ابن الحاجب » : ٢٩٣/٣ - ٢٩٤ ، « الترياق النافع بإيضاح مسائل جمع الجوامع » : ٢٠٩/٢ - ٢١٢ ، « شرح البدخشي مع الأستوى على المنهاج » : ٢٠٢/٣ - ٢٠٧ ، « روضة الناظر » : ص (١٩٣ - ٢٠٠) ، « المسودة » ص (٤٩٥ - ٥٠٣) ، « حاشية التبانى على جمع الجوامع » : ٣٨٨/٢ - ٣٩٠ ، « غاية الوصول » شرح لب الأصول لذكرى الأنصارى ص (١٤٩) ، « المدخل إلى مذهب أحمد » ص (١٨٦) .

(١) الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي مولا هم الإمام ، عالم « مصر » وفقهها ورئيسها ، عن سعيد المقبري وعطاء ونافع وقتادة والزهرى وصفوان بن سليم وخلاتق . وعنه ابن عجلان وابن لهيعة وهشيم وابن المبارك والوليد بن مسلم وابن وهب وأم . قال ابن بكير : هو أفتق من مالك ، وقال محمد بن رمح : كان دخل الليث ثمانين ألف دينار ما وجبت عليه زكاة قط وثقه أحمد وابن معين والناس .

قال ابن بكير : ولد سنة أربع وتسعين ، وتوفى سنة خمس وسبعين ومائة .
انظر « خلاصة تهذيب الكمال » : ٣٧١/٢ ، « سير أعلام النبلاء » : ١٣٦/٨ ، « مروج الذهب » : ٣٤٩/٣ ، « تذكرة الحفاظ » ص (٢٢٤) .

وقال مالك : قولان مختلفان لا يكونان جميعاً حقاً ، وما الحق إلا واحد ، وأجمع مالك ، وسائر الفقهاء أن الأثر فى الخطأ فى مسائل الاجتهاد موضوع والدليل على ذلك قول النبى ﷺ : « إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمَ وَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ » (١) وهذا نص على أن مسائل الاجتهاد ما هو خطأ ، فدل على أن الحق فى واحد ، لا فى جميعها ، وجعل له الأجر ، وإن أخطأ على اجتهاده ، ودفع عنه إثم خطئه .

وهناك أيضاً إجماع الصحابة - رضى الله عنهم - لأنهم اختلفوا فى مسائل الاجتهاد ، ورد بعضهم على بعض ، ودعا بعضهم بعضاً إلى المباهلة (٢) ، وأنكر بعضهم على بعض بأغلظ نكير ، وسوغ بعضهم لبعض الرد على صاحبه ، ولم يقتل بعضهم لبعض : الحق معى ومعك ، فلو كان كل واحد منهم مصيباً لم يكن لاختلافهم معنى ، فدل على ما قلناه ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي تَأْخِيرِ الْبَيَانِ (٣)

ليس يختلف مالك - رحمه الله - وسائر الفقهاء فى أن تأخير البيان عن

(١) أخرجه الشافعى : ١٧٦/٢ ، كتاب « الأحكام فى الأقضية » ص (٦٢١) ، والبخارى : ٣٣٠/١٣ ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة ، باب : أجر الحاكم إذا اجتهد أو أخطأ (٧٣٥٢) ، ومسلم : ١٣٤٢/٣ ، كتاب « الأقضية » ، باب : بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ (١٥ - ١٧١٦) .

(٢) وهذه المباهلة كانت بمناسبة تخطئة الخبر ابن عباس فى ترك العول . وانظر « سنن البيهقى » : ٢٥٣/٦ ، فى كتاب الفرائض ، باب : القول فى الفرائض .

(٣) ، والبيان لغة : اسم مصدر بين إذا أظهر ، يقال : بين بيانا وتبيانا ، ككلم يكلم كلاماً ، تكليماً ، قال ابن فورك فى كتابه : مشتق من بين ، وهو الفراق ، شبه البيان به ، لأنه يوضح الشيء ، ويزيل إشكاله .

وقال أبو بكر الرازى : سُمى بياناً لانفصاله مما يلتبس به من المعانى ، ويشكل من أجله .

= وأما في الاصطلاح : فيطلق على الدال على المراد بخطاب ثم يستقل بإفادته ،
ويطلق ويراد به الدليل على المراد ، ويطلق على فعل الميين .

ولأجل إطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا في تفسيره بالنظر إليها ، فلاحظ الصيرفي
فعل الميين ، فقال : البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي . وقال
القاضي في « مختصر التقريب » : وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب
الشافعي ، وقال القاضي أبو الطيب الطبري : إنه الصحيح عندنا ، لأن كل ما كان
إيضاحاً لمعنى وإظهاراً له ، فهو بيان له .

واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال
إلى حيز التجلي ، وللصيرفي منع ذلك .

ونقض أيضاً بالتصوص الواردة في الحكم المبتدأ من غير سبق إشكال ، فإنه ربما ورد
من الله تعالى بيان لم يخطر ببال أحد ويخرج منه بيان المعدوم ، فإنه لا يقال عليه
شيء ، وبيان المعلم لمن لا يفهم عنه لقصوره ، ولعله يمنع تسمية ما كان ظاهراً ابتداء
بيانا . وقال الغزالي : هذا الحد لفرع من البيان ، وهو بيان المجمل خاصة ، والبيان
يكون فيه وفي غيره . . أ . ه .

ولاحظ القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدی والإمام الرازي وأكثر المعتزلة كأبي
هاشم وأبي الحسين : أنه الدليل ، فحدوه بأنه الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى
العلم أو الظن بالمطلوب .

ولاحظ أبو عبد الله البصري أنه العلم أو الظن الحاصل من الدليل ، حده بأن تبين
الشيء ، فهو والبيان عنده واحد ، كذا قاله الهندي تبعاً للغزالي .

وحكى أبو الحسين عنه أنه العلم الحادث ، لأن البيان هو ما به يتبين الشيء ، والذي
به يتبين هو العلم الحادث ، قال : ولهذا لا يوصف الله سبحانه بأنه مبين لما كان علمه
لذاته لا يعلم حادث .

وقال العبدري بعد حكاية المذاهب : الصواب أن البيان هو مجموع هذه الأمور
الثلاثة ، فعلى هذا يكون حده : أنه انتقال ما في نفس المعلم إلى نفس المتعلم بواسطة
الدليل . لكن الاصطلاح إنما وقع على ما رسم به القاضي ، وذلك أن الدليل هو أقوى
الأمور الثلاثة ، وأكثرها حظاً من إفادة البيان والميين .

وقال الماوردي : الذي عليه جمهور الفقهاء أن البيان إظهار المراد بالكلام الذي لا
يفهم منه المراد إلا به ، قال ابن السمعاني : وهذا الحد أحسن الحدود ، ويرد عليه ما
أورده هو على الصيرفي ، أعني الوارد ابتداء من غير سبق إجمال .

= وقال شمس الأئمة السرخسي من الحنفية في كتابه : اختلف أصحابنا في معنى البيان ، فقال أكثرهم : هو إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً عما يستر به ، وقال بعضهم : هو ظهور المراد للمخاطب ، والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب ، قال : وهو اختيار أصحاب الشافعي ، لأن الرجل يقول : « بان هذا المعنى » أى ظهر والأصح الأول أى الإظهار أ . هـ .

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : قال أصحابنا في البيان إنه الإفهام بأى لفظ كان وقال أبو بكر الدقاق : إنه العلم الذى يتبين به المعلوم ، حكاه القاضي أبو الطيب . وذكر الشافعي في « الرسالة » أن البيان اسم جامع لأُمور متفكة الأصول متشعبة الفروع ، وأقل ما فيه أنه بيان لمن نزل القرآن بلسانه ، فاعترض عليه أبو بكر بن داود ، وقال : البيان أبين من التفسير الذى فسره به . قال القاضي أبو الطيب : وهذا لا يصح ، لأن الشافعي لم يقصد حدّ البيان وتفسيره معناه ، وإنما قصد به أن البيان اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان ، وهى متفكة فى أن اسم البيان يقع عليها ، ومختلفة فى مراتبها ، فبعضها أجلى وأبين من بعض ، لأن منه ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكير ، ومنه ما يحتاج إلى دليل ، ولهذا قال عليه السلام : « إن من البيان لسحراً » فأخبر أن بعض البيان أبلغ من بعض ، وهذا كالخطاب بالنص والعموم والظاهر ، ودليل الخطاب ، ونحو فجمع ذلك بيان ، وإن اختلفت مراتبها فيه أ . هـ .

وكذا قال الصيرفي وابن فورك : مراد الشافعي أن اسم البيان يقع على الجنس ، ويقع تحته أنواع مختلفة المراتب فى الجلاء والخفاء ، وقال أبو بكر القفال : أراد أنه وإن حصل من جوه ، فكل ذلك يجتمع فى أنه يعود إلى الكتاب ، ويستفاد منه حكاه سليم الرازى فى « تقريره » .

وقال أبو الحسين فى « المعتمد » : هذا ليس بحدّ ، وإنما هو وصف للبيان بأنه يجمعه أمر جامع ، وهو أنه سنة أهل اللغة ، وأنه يتشعب إلى أقسام كثيرة فإن حدّ بأنه بيان لمن نزل القرآن بلغته كان قد حدّ البيان بأنه بيان ، وذلك حدّ الشيء بنفسه ، وإن كان قد حدّ البيان العام ، فإنه يخرج منه الأدلة العقلية ، وإن حدّ البيان الخاص الذى يتعارفه الفقهاء ، فإنه يدخل فيه الكلام المبتدأ إذا عرف به المراد كالعموم والخصوص وغيرهما .

ينظر : « البحر المحيط » : ٤٨٥/٣ ، « الأحكام » للامدى : ٢٢/٣ ، « نهاية =

وقت الحاجة لا يجوز (١) .

وإنما الخلاف هل يجوز أن يتأخر عن وقت النزول (٢) إلى وقت الحاجة ؟
وليس عن مالكٍ فيه نص قول ، ولا لأصحابه المتقدمين .

= السؤل : ٥٢٤/٢ ، « منهاج العقول » : ٢٠٥/٢ ، « والتحصيل » : ٤١٨/١ ،
« المستصفي » : ٦٤/١ ، « حاشية الباني » : ٦٩/٢ ، « الآيات البيئات » : ١١٨/٣ ،
« المعتمد » : ٢٩٣/١ ، « إرشاد الفحول » ص (١٦٧) ، « أحكام الفصول » للمصنف :
ص (٣٠١) .

(١) ينظر مسألة تأخير البيان في « البحر المحيط » للزركشي : ٤٩٣/٣ ، « البرهان »
لإمام الحرمين : ١٦٦/١ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدى : ٢٨/٣ ، « نهاية
السؤل » : ٥٤٠/٢ ، « زوائد الأصول للأسنوي » ص (٣٠٤) ، « منهاج العقول » :
٢٢٠/٢ ، « نهاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٨٦) ، « التحصيل من
المحصل » للأرموي : ٤٢٩/١ ، « المنخول » للغزالي ص (٦٨) ، « المستصفي له » :
٣٦٨/١ ، « حاشية الباني » : ٦٩/٢ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي :
١٢١/٣ ، « حاشية العطار لجمع الجوامع » : ١٠٢/٢ ، المعتمد لأبي الحسين :
٣١٤/١ ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ٨١/١ ، « حاشية التفاراني
والشريف على مختصر المنتهى » : ١٦٤/٢ .

(٢) النزول لغة : يطلق ويراد : الحلول (يقال) : نزل فلان بالمدينة : حلَّ بها
وبالقوم . حلَّ بينهم والمتعدى منه معناه الإحلال ، يقال : أنزلته بين القوم ، أى :
أحللته بينهم ، ومنه قوله تعالى : ﴿ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ﴾
[المؤمنون : ٢٩] .

ويطلق أيضاً على تحريك الشيء من علو إلى سفلى ، ويقال : نزل فلان من الجبل ،
والمتعدي منه معناه : التحريك من علو إلى سفلى ، ومنه قوله تعالى : ﴿ أَنْزَلَ مِنَ
السَّمَاءِ مَاءً ﴾ [الرعد : ١] ، وكلا المعنيين اللغويين لا يليقان بتزول القرآن على وجه
الحقيقة ، لاقتضائهما الجسمية والمكانية والانتقال ، سواء أردنا بالقرآن المعنى القديم
القائم بذاته - تعالى - أو الكلمات الحكمية الأزلية ، أو اللفظ العربى المين - الذى هو =

وكان القاضي أبو بكر يقول : إن البيان يجوز أن يتأخر عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة ، ويذكر أن مالكاً قد أشار إلى ذلك ، حيث قال وقد ذكر قول النبي ﷺ : « مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ » (١) : إن ذلك له إذا رآه

= صورة ومظهر للكلمات الحكمية القديمة ، لما علمت من تنزه الصفة القديمة ومتعلقها ، وهو الكلمات الغيبية الأزلية عن المواد مطلقاً ، ولأن الألفظ أعراض سيالة تنتهي بمجرد النطق بها ، ولا يتأتى منها نزول ولا إنزال .

وعلى هذا يكون المراد بالنزول المعنى المجازي ، والمجاز في اللغة العربية باب واسع ، فإن أردنا بالقرآن الصفة القديمة أو متعلقها ، فالمراد بالإنزال الإعلام به بواسطة إثبات الألفاظ والحروف الدالة عليها . من قبيل : إطلاق المزموم وإرادة اللارم .

وإن أردنا اللفظ العربي الدال على الصفة القديمة يكون المراد نزول حامله به سواء أردنا بالنزول نزوله إلى سماء الدنيا ، أو على النبي ﷺ ويكون الكلام من قبيل المجاز بالحذف ، وهذا هو ما يتبادر إلى الأذهان عند إطلاق لفظ النزول .
ينظر : « المدخل » : ٤٦ ، ٤٧ .

(١) أخرجه مالك في « الموطأ » : ٤٥٤ / ٢ - ٤٥٥ ، في كتاب الجهاد ، باب : ما جاء في السلب (١٨) ، وأخرجه البخاري : ٣٤ / ٨ - ٣٥ في المغازي ، باب : قول الله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ ﴾ (٤٣٢١) ، ومسلم : ١٣٧٠ / ٣ ، في الجهاد ، باب : استحقاق القاتل سلب القتيل (١٧٥١ / ٤١) .

وفي الحديث دليل على أن كل مسلم قتل مشركاً في القتال يستحق سلبه من بين سائر الغنائم ، وأن السلب لا يخمس قل ذلك أم كثير ، وروى أن سلمة بن الأكوع قتل مشركاً ، فجاء يجمله يقوده عليه رحله وسلاحه ، فقال النبي : « من قتل الرجل ؟ » قالوا : ابن الأكوع ، قال : « له سلبه أجمع » وسواء نادى الإمام بذلك أو لم يناد ، وسواء كان القاتل بارزاً المقنول ، أو لم يبارزه ، لأن أبا قتادة قتل القتيل قيل قول النبي ﷺ : « من قتل قتيلاً فله سلبه » ، ولم يكن بينهما مبارزة ، ثم جعل النبي ﷺ جميع سلبه له ، فكان ذلك القول من الرسول ﷺ شرع حكم ، وهذا قول جماعة من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم أن جميع سلب المقنول لقاتله ، وإن لم يكن الإمام نادى به ، ولا يخمس عند كثير منهم ، وإليه ذهب الأوزاعي ، والشافعي وأبو =

الإمام ؛ لأن رسول الله ﷺ قد كان قبل ذلك قسم أسلاباً كثيرة ، ولم يبلغنى أنه قال ذلك إلا يوم حنين (١) .

= ثور ، غير أن الشافعى يشترط أن يكون الكافر المقتول مقبلاً على القتال ، فأما بعد ما ولى ظهره منهزماً إذا قتله ، أو أجهز على جريح عجز عن القتال ، فلا يستحق سلبه إلا أن يكون القتال هو الذى هزمه ، أو أثخنه . وقال بعضهم : يَخْمَسُ السَّلْبُ ، فخمسه لأهل الخمس ، والباقى للقتال ، روى ذلك عن عمر ، وهو قول آخر للشافعى ، والأول أولى ؛ لأنه كما اختص به من بين سائر الغنائم ، وكذلك يختص به من بين أهل الخمس .

وقال إسحاق : السلبُ للقتال إلا أن يكون كثيراً ، فرأى الإمام أن يخرج منه الخمس كما فعل عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - فله ذلك وذهب قوم إلى أنه إذا نادى الإمام أن من قتل قتيلاً فله سلبه ، فيكون له على وجه التنفيل ، فأماً إذا لم يكن سبق لنداء فلا يستحقه ، وهو قول مالك ، والثورى ، وأصحاب الرأى .
وقال أحمد : إنما يستحق السلب من قتل قرنه فى المبارزة دون من لم يبارز .
والسلبُ الذى يستحقه القتال كُله ما يكون على المقتول من ثوب وسلاح ، ومنطقة ، وفرسه الذى هو راحبه ، أو مسكه ، هذا قول الشافعى رضى الله عنه .

وقال الأوزاعى : له فرسه الذى قاتل عليه ، وسلاحه ، وسرجه ، ومنطقته ، وخاتمه ، وما كان فى سرجه وسلاحه من حلية ، ولا يكون له الهميان ، ولا الدراهم ، والدنانير التى لا يتزين بها للحرب ، بل هى غنيمة ، وعلق الشافعى القول فى التاج ، والسوار ، والطوق ، وما ليس من آلة الحرب .

وقال أحمد : المنطقة فيها الذهب والفضة من السلب ، والفرس ليس من السلب ، وسئل عن السيف ، فقال : لا أدرى .

وقيل للأوزاعى : يُسلبون حتى يتركوا عراة ، فقال : أبعد الله عورتهم ، وكره الثورى أن يتركوا عراة .

ينظر : شرح السنة : ٦١٣/٥ ، ٦١٤ .

(١) غزوة « حنين » : قال أبو عبيد البكرى : سمى باسم « حنين » ابن قابضة بن

مهلائيل .

قال أهل المغازى : خرج النبى ﷺ إلى « حنين » لست خلت من شوال . =

قال القاضي أبو بكر الباقلي : وقد قال مالكُ : لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت الحاجة فهذا يدل على أنه يجوز تأخيره عن وقت النزول .

وكان شيخنا أبو بكر بن صالح الأبهري - رحمه الله - يمنع من ذلك ، ويقول : لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت ورود الخطاب - والحجة لمن جوز تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ما روى أن النبي ﷺ « أمرَ مُعَاذًا (١) أَنْ يُعَلِّمَ أَهْلَ الْيَمَنِ أَنَّ عَلَيْهِمْ زَكَاةً تُؤْخَذُ مِنْ أَعْيَانِهِمْ وَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ » (٢) .

فأعلمهم مُعَاذٌ ذَلِكَ ، ثم كان بيان شرائع الزكاة ، ووجوهها يقع لهم على

= وقيل : لليتين بقتنا من رمضان ، وجمع بعضهم بأنه بدأ بالخروج في أواخر رمضان ، وسار سادس شوال . وكان وصوله إليها في عاشره ، وكان السبب في ذلك أن مالك بن عوف النضري جمع القبائل من « هوازن » ، ووافقته على ذلك الثقفيون ، وقصدوا محاربة المسلمين ، فبلغ ذلك الخزامي النبي ﷺ فخرج إليهم .
ينظر : فتح الباري : ٦٢١ / ٧

(١) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائذ - بمعجمة آخره - ابن عدى بن كعب ، بن عمرو بن أدى بن سعد بن علي بن أسد بن سارذة بن تريذ بمثناة بن جشم ابن الخزرج الأنصاري الخزرجي أبو عبد الرحمن المدني ، أسلم وهو ابن ثمانى عشرة سنة ، وشهد « بدرًا » ، والمشاهد ، توفى في طاعون « عمواس » سنة ثمانى عشرة ، وقبر بـ « بيسان » في شرقه .

قال ابن المسيب : عن ثلاثة وثلاثين سنة ، وبها رفع عيسى عليه السلام .

انظر : خلاصة تهذيب الكمال : ٣ / ٣٥

(٢) أخرجه البخاري : ٣ / ٧ - ٣ في الزكاة ، باب : وجوب الزكاة (١٣٩٥) - ١٤٥٨ ، ١٤٩٦ ، ٢٤٤٨ ، ٤٣٤٧ ، (٧٣٧٢) ، وأخرجه مسلم : ١ / ٥٠ ، في كتاب « الإيمان » ، باب : الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام (١٩ / ٢٩) ، وأخرجه الترمذي : ٢١ / ٣ ، في « الزكاة » ، باب : ما جاء في كراهية أخذ خيار المال في الصدقة (٦٢٥) .

مقدار الحاجة ، حتى سألوه عن وقص (١) البقر ، فأخبرهم أنه لم يسمع من النبي ﷺ فيه شيئاً ، ولا معنى لمن ينكره ؛ لأن ذلك لو كان ممنوعاً غير جائز لم يخل أن يكون ممتنعاً بالعقل أو بالشرع ، ولسنا نعلم في العقول امتناعه ولا في الشرع أيضاً ما يمنعه .

(١) الوقص بفتح القاف وإسكانها . المشهور في كتب اللغة فتحها ، والمشهور في استعمال الفقهاء إسكانها ، وقد جعلها ابن بَرِيٍّ من لَحْنِ الْفُقَهَاءِ فِي الْجُزْءِ الَّذِي جَمَعَهُ فِي اللَّحْنِ وَالتَّصْحِيفِ ، وَعَقَدَ الْقَاضِي أَبُو الطَّيِّبِ وَصَاحِبُهُ صَاحِبُ « الشَّامِلِ » وَغَيْرُهُمَا فَضْلاً فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ حَاصِلُهُ تَصْوِيبُ الْإِسْكَانِ وَالرَّدُّ عَلَى مَنْ غَلَطَ الْفُقَهَاءُ فِي ذَلِكَ ، وَتَقَلُّوا أَنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ اللَّغَةِ قَالُوهُ بِالْإِسْكَانِ ، وَفِي هَذَا النَّقْلِ نَظَرٌ ؛ لِأَنَّهُ مُخَالَفٌ لِلْمَوْجُودِ فِي كِتَابِ اللَّغَةِ الْمَشْهُورَةِ الْمَعْتَمَدَةِ .

ثم قيل : هو مشتق من قولهم : رَجُلٌ أَوْقَصُ ؛ إِذَا كَانَ قَصِيرَ الْعُنُقِ لَمْ يَبْلُغْ عُنُقَهُ حَدَّ أَعْنَاقِ النَّاسِ . فَسُمِّيَ وَقَصَ الزَّكَاةَ لِنُقْصَانِهِ عَنِ النَّصَابِ . قَالَ أَهْلُ اللَّغَةِ ، وَالْقَاضِي أَبُو الطَّيِّبِ ، وَصَاحِبُ الشَّامِلِ وَغَيْرُهُمَا مِنْ أَصْحَابِنَا : الشَّنَقُ بِالسِّينِ الْمَعْجَمَةُ وَالنُّونُ الْمَفْتُوحَتَيْنِ وَبِالْقَافِ ، وَهُوَ مَا بَيْنَ الْفَرِيضَتَيْنِ مِثْلُ الْوَقْصِ قَالَ الْقَاضِي : أَكْثَرَ أَهْلِ اللَّغَةِ يَقُولُونَ الشَّنَقُ مِثْلَ الْوَقْصِ لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا .

وقال الأصمعي : يَخْتَصُّ الشَّنَقُ بِالْأَوْقَاصِ الْإِبِلِ ، وَالْوَقْصُ يَخْتَصُّ بِالْبَقَرِ وَالْغَنَمِ . وَيُقَالُ فِي الْوَقْصِ : (وَقَسَ) بِالسِّينِ ، وَكَذَا ذَكَرَهُ الشَّافِعِيُّ فِي مُخْتَصَرِ الْمَزْنِيِّ ، وَكَذَا رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ عَنِ الشَّافِعِيِّ مِنْ رِوَايَةِ الرَّبِيعِ .

ورواه البيهقي أيضاً عن المسعودي راوى هذا الحديث ، وهو من التابعين . قال المسعودي : هو بالسِّينِ فلا يجعلها صاداً ، ثُمَّ الْمَشْهُورُ أَنَّ الْوَقْصَ مَا بَيْنَ الْفَرِيضَتَيْنِ كَمَا بَيْنَ خَمْسٍ وَعَشْرِينَ .

وقد استعملوه أيضاً فيما لا زكاة فيه وإن كان دون النصاب ، كأربع من الإبل ، ومنه قول الشافعي في البويطي : وَلَيْسَ فِي الْأَوْقَاصِ شَيْءٌ ، وَهِيَ مَا لَمْ يَبْلُغْ مَا تَجِبُ الزَّكَاةُ فِيهِ .

فحصل من مجموع هذا أنه يُقَالُ : وَقَصَ يَفْتَحُ الْقَافَ وَإِسْكَانَهَا ، وَوَقَسَ وَسَقَطَ ، وَأَنَّهُ يُسْتَعْمَلُ فِيهَا لَا زَكَاةَ فِيهِ ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ اسْتِعْمَالِهِ فِي مَا بَيْنَ الْفَرِيضَتَيْنِ .

ينظر : تحرير التنبية (١١٩ ، ١٢٠) .

والحجة لمن منع ذلك أن المخاطب لا يدري ما يتعقد فيه قبل ورود البيان له وأن رسول الله ﷺ إذا كان البيان يجري على يديه ، فقد يجوز أن تخترمه المنيّة قبل البيان ، وقال تعالى : ﴿ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي خُطَابِ الْوَاحِدِ هَلْ يَكُونُ خُطَابًا لِلْجَمِيعِ (١)

قال القاضي أبو بكر إذا خاطب النبي ﷺ العين الواحدة ، هل يكون خطاباً للجميع مع المشاركة في الجنس أم لا ؟

لا تعرف عن مالك نصاً في ذلك والذي يدل عليه في ذلك مذهبه أن الخطاب خطاب الله تعالى وخطاب رسول الله ﷺ العين من الأعيان خطاباً للجميع ، وذلك أن مالكا روى حديثاً عن أبي هريرة في الموطأ (أن رجلاً أفطر في رمضان في زمن رسول الله ﷺ فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق رقبة أو يطعم ستين مسكيناً ، أو يصوم شهرين متتابعين) (٢) الحديث .

(١) الخطاب الواحد لا يكون خطاباً للجميع إلا أن يقوم دليل على وجوب تعميمه عند الجمهور .

تنظر هذه المسألة في « البحر المحيط » : ١٨٩/٣ ، ١٩٠ ، و« فواتح الرحموت » : ٢٨٠/١ .

(٢) أخرجه البخاري : ١٩٣/٤ ، كتاب الصوم ، باب : إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء ، فتصدق عليه فليكفر (١٩٣٦) ، وأطرافه (١٩٣٧) ، ٢٦٠٠ ، ٥٣٦٨ ، ٦٠٨٧ ، ٦١٦٤ ، ٦٧٠٩ ، ٦٧١٠ ، ٦٧١١ ، ٦٨٢١) ، ومسلم : ٧٨١/٢ ، ٧٨٢ ، كتاب الصوم ، باب : تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ، ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبيانها (٨١ - ١١١١) .

وأخرجه مالك في « الموطأ » : ٢٩٧/١ ، كتاب « الصيام » ، باب : كفارة من أفطر في رمضان (٢٩) ، وأخرجه أبو داود : ٣١٤/٢ ، كتاب « الصيام » ، باب : =

واحتج بذلك فيمن أكل في شهر رمضان متعمداً بغير عذر ، أن عليه الكفارة ، فهذا يدل على أن مذهبه ما قلناه .

ومما يوضح ذلك أيضاً أنه روى حديث فاطمة بنت أبي حبيش - أن النبي ﷺ (قال لها : « إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةَ فَدَعِيَ الصَّلَاةَ وَإِذَا ذَهَبَ قَدْرُهَا فَأَغْتَسِلِي عَنِ الدَّمِّ وَصَلِّي ») (١) .

فأحب مالك أن يكون الحكم في النساء كلهن مثل الحكم فيها ، ودل على الحكم في الحيض على هذا الحديث ، والحجة لذلك قول النبي ﷺ : « حِطَابِي لِلْوَّاحِدِ حِطَابٌ لِلْجَمْعِ » (٢) .

= كفارة من أتى أهله في رمضان (٢٣٩٣) ، و« الموطأ » : ٢٩٧/١ ، والبيهقي : ٢٢٦/٤ ، كتاب الصيام ، باب رواية من روى الأمر بقضاء يوم مكانه في هذا الحديث ، والدارقطني : ١٩٠/٢ ، كتاب الصيام رقم (٥٠) .

(١) متفق عليه ، أخرجه البخاري في الصحيح : ٣٩٦/١ ، كتاب « الوضوء » (٤) ، باب : غسل الدم (٦٣) ، الحديث (٢٢٨) ، وفي : ٤٠٩/١ ، كتاب الحيض ٦ باب الاستحاضة ٨ الحديث (٣٠٦) ، ومسلم في الصحيح : ٢٦٢/١ ، كتاب « الحيض » (٣) ، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها (١٤) ، الحديث (٣٣٣/٦٢) .

بلفظ حكمي على الواحد حكمي على الجماعة .

(٢) قال الحافظ ابن كثير في « تحفة الطالب » ص (٢٨٦) ، حديث (١٨٠) : لم أر بهذا قط ، وسألت عنه شيخنا الحافظ جمال الدين أبا الحجاج المزى ، وشيخنا الحافظ أبا عبد الله الذهبي مراراً ، فلم يعرفاه بالكلية .

وقال الشوكاني في « الفوائد المجموعة » ص (٢٠٠) ، حديث (١) نقلاً عن العرافي من تخريج البيضاوي : لا أصل له ، وقد ذكره أهل الأصول في كتبهم الأصولية ، واستدلوا به فأخطئوا ، وقال العلامة نور الدين علي بن محمد ملاً على القاري في « الأسرار المرفوعة » وأنكره المزى والذهبي وقال الزركشي لا يعرف ص (١٤) ، حديث (٤٣) .

وقال جلال الدين السيوطي في « الدرر المنتشرة » ص (١٣٢) ، حديث (١٩٨) : لا يعرف . وقال السخاوي في « المقاصد الحسنة » : ليس له أصل ص (٤١٦) ، وقال ابن الربيع في « تمييز الطيب من الخبيث » ص (٨١) ، حديث (٥٤٤) : ليس له أصل . =

وهذا نص فيما ذكرناه ، فوجب الحكم ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْعُمُومِ يُخَصُّ بَعْضُهُ

مذهب مالك فى العموم إذا خص بعضه هل يكون ما بقى على عمومه ، أو يتوقف عنه حتى يقوم دليل على خصوص أو عموم (١) .

= وقال الزركشى : لا يعرف بهذا اللفظ لكن معناه ثابت ، رواه الترمذى والنسائى من حديث مالك عن محمد بن المنكدر ، عن أمية بنت رقيقة . . إلخ . انتهى . وحدث أمية - رضى الله عنها - أخرجه الترمذى : ١٥١/٤ - ١٥٢ ، من أبواب السر ، باب : ما جاء فى بيعة النساء ، حديث (١٥٩٧) .

وقال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح ، وأخرجه النسائى : ١٤٩/٨ ، فى كتاب « البيعة » ، باب : بيعة النساء ، وأخرجه أيضاً فى السنن الكبرى فى التفسير ، وفى السير ، انظر تحفة الأشراف : ٢٦٩/١١ ، وأخرجه الإمام مالك : ٩٨٢/٢ ، فى كتاب البيعة ، باب : ما جاء فى البيعة حديث .

ولفظه : عن أمية بنت رقيقة أنها قالت : « أتيت رسول الله ﷺ فى نسوة بايعنه على الإسلام ، فقلن : يا رسول الله ﷺ نبايعك على ألا تشرك بالله شيئاً ، ولا نسرق ، ولا نزنى ، ولا نقل أولادنا ، ولا نأتى بيهتان نفضيه بين أيدينا وأرجلنا ، ولا نعصيك فى معروف . فقال رسول الله ﷺ : « فيما استطعن وأطقن » ، قالت : فقلن : الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا . هلم نبايعك يا رسول الله ، فقال رسول الله ﷺ : « إنى لا أصافح النساء ، إنما قولى لمائة امرأة كقولى لامرأة واحدة ، أو مثل قولى لامرأة واحدة » .

(١) اختلف الأصوليون فى العام إذا دخله التخصيص هل يكون حقيقة فى الباقى أو يكون مجازاً فيه !!؟

على ثمانية أقوال :

١ - العام حقيقة فى الباقى من حيث تناول ، ولكنه مجاز من حيث الاقتصار عليه والإرادة ، وهذا المذهب للإمام أبى بكر الرازى وبعض الحنفية .

٢ - العام حقيقة فى الباقى إن كان الباقى جمعاً ، فإن كان الباقى ليس جمعاً كان العام مجازاً فيه ، وهو لأبى بكر الجصاص من الحنفية .

- ٣ - العام حقيقة فى الباقي إن كان المخصص له شرطاً أو استثناء ، فإن كان المخصص له صفة أو غاية ، أو كان المخصص منفصلاً لفظياً كان أو عقلياً كان العام مجازاً فى الباقي ، وهذا القول للقاضى أبى بكر الباقلى .
- ٤ - العام حقيقة فى الباقي إن كان المخصص له شرطاً أو صفة ، فإن كان المخصص له استثناء أو غاية ، أو كان المخصص له مستقلاً مطلقاً لفظياً أو عقلياً ، كان العام مجازاً فى الباقي ، وهذا القول للقاضى عبد الجبار من المعتزلة .
- ٥ - العام حقيقة فى الباقي إن كان المخصص له دليلاً لفظياً ، سواء كان متصلاً أو منفصلاً ، فإن كان المخصص له عقلياً كان العام مجازاً فى الباقي .
- ٦ - العام بعد التخصيص مجاز فى الباقي مطلقاً ، سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً ، كان المنفصل عقلياً أو لفظياً - وهذا القول هو المختار لليضاوى وابن الحاجب ، وهو المعروف عند جمهور الأشاعرة .
- ٧ - العام حقيقة فى الباقي مطلقاً كان المخصص متصلاً أو منفصلاً وهذا القول للحنبالية ، وبعض الحنفية ، ونقله بعض العلماء عن كثير من الشافعية .
- ٨ - العام حقيقة فى الباقي إن خص بمتصل - وهو الشرط والصفة والغاية ، والاستثناء مجاز إن خص بمنفصل سواء كان لفظياً أو عقلياً ، وهذا القول لأبى الحسين البصرى من المعتزلة .
- وهل العام المخصوص حجة فى الباقي ؟
- اختلف العلماء فى العام إذا دخله التخصيص هل يكون حجة فى الباقي أو لا يكون حجة فيه ؟ على أقوال .
- القول الأول : العام حجة فى الباقي إن خص بمعين سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً ، فإن خصَّ بهم مثل قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ﴾ وقولهم : هذا العام مخصوص ، أو هذا العام لم يرد به عمومه ، فلا يكون حجة فى الباقي بعد التخصيص ، وهذا القول لجمهور العلماء ، واختاره الليضاوى .
- القول الثانى : العام ليس حجة فى الباقي مطلقاً خصَّ بمتصل أو منفصل ، وهذا القول لأبى ثور وعيسى بن أبان .
- القول الثالث : العام حجة فى الباقي إن خصَّ بمتصل كالشرط والصفة ، =

ليس يختلف أصحابنا في أن ما بقى بعد قيام الدليل على خصوصه أنه على العموم ، والدليل على ذلك أن الله عزَّ وجلَّ خاطبنا بلغة العرب ، ووجدناهم يقولون إذا أمروا من يلزمه طاعتهم ، وامثال أومرهم : أعط بني تميم كذا وكذا ، أنه يلزم المأمور أن يعطيهم ما أمر به ، فإذا قال له بعد ذلك : لا تعطى شيوخ بني تميم شيئاً لا يكون ذلك منعاً لإعطاء من بقى من الشبان ، لأن عطيته الكل ثابتة ، فالأمر بخروج البعض من الجملة لا يدل على إبطال الكل ، وذلك معقول عندهم ومشهور في لسانهم ، فوجب ألا يخرج عن ذلك ، وبالله التوفيق .



= والاستثناء والغاية ، وليس حجة في الباقي إن خص بمنفصل كالدليل العقلي ، أو الدليل اللفظي المستقل وهذا القول للكرخي والبلخي من الحنفية .

والقول الرابع : العام حجة في الباقي مطلقاً خص بمبهم أو ببعين كان المعين متصلاً أو منفصلاً أنبأ العام عن الباقي أو لم يكن منبئاً - وهذا القول لفخر الإسلام من الحنفية ، وابن برهان من الشافعية .

والقول الخامس : العام المخصوص حجة في أقل الجمع ، وليس حجة فيما زاد على ذلك من غير تفصيل في المخصص .

والقول السادس : إن كان العام مجملاً قبل التخصيص ، فلا يكون حجة في الباقي بعد التخصيص ، وإن لم يكن مجملاً قبل التخصيص ، كان حجة في الباقي بعد التخصيص ، وهو للقاضي عبد الجبار من المعتزلة .

والقول السابع : العام حجة في الباقي إن أنبأ عنه قبل التخصيص ، وليس حجة في الباقي إن لم ينبئ عنه قبل التخصيص ، وهذا القول لأبي عبد الله البصري .

ينظر : « أصول الفقه » للشيخ زهير : ٢٤٩/٢

ينظر : « أصول السرخسي » : ١٤٤/١ - ١٤٥ ، « تيسير التحرير » : ٣١٣/١ - ٣١٥ ، « المستصفي » : ٥٤/٢ - ٥٦ ، « شرح تنقيح الفصول » ص (٢٢٧ - ٢٢٩) ، « شرح العضد » : ١٠٨/٢ - ١٠٩ ، « فواتح الرحموت » : ٣٠٨/١ - ٣٠٩ ، « البرهان » : ٤١٠/١ - ٤١٢ ، « روضة الناظر » ص (١٢٤) ، « المسودة » ص (١١٦) ، « المنحول » ص (١٥٣) ، « إرشاد الفحول » ص (١٣٧ - ١٣٨) ، « أصول الجصاص » : ١٩٢/١ - ١٩٨ .

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْقِيَاسِ عَلَى الْمَخْصُوصِ

مذهب مالك - رحمه الله - هل يجوز أن يقاس على المخصوص أم لا ؟
المخصوص إِذَا عُرِفَتْ عِلَّتُهُ جاز القياس عليه ، وإلى هذا ذهب القاضي
إسماعيل بن إسحاق .

والحجة لذلك أن الحكم للعلّة إذا وجدت علق عليها الحكم ، وذلك مثل
قول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾
[النور : ٢] .

وكان ذلك عامًا في كل زانية وزان ، سواء أكان عبداً أو حراً ثم خُصَّ من
ذلك الإمام بقوله عز وجل : ﴿ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ
العَذَابِ ﴾ [النساء : ٢٥] .

ثم أُلْحِقَ العبيد بالإماء في الاقتصار على نصف حدِّ الحر من طريق
القياس ، وكانت العلة الجامعة بين الإمام والعبيد وجود الزنا مع كونهم أرقاءً ،
فثبت بذلك جواز القياس على المخصوص ، وبالله التوفيق .



بَابُ الْقَوْلِ فِي الاستِثْنَاءِ (١) عَقِبَ الْجُمْلَةِ (٢)

(١) قال صاحب « المحكم في اللغة » : الاستثناء والثنيا : ردّ الشيء بعضه على
بعض .

قال الجوهري : الثنّيا : اسم الاستثناء ، يقال : ثنيا وثنوى ، مثل قُصِيَا وَقُصِي .
قال القرافي : وها هنا نظران :

١- النظر الأول : هل إطلاق هذا اللفظ في هذا الموطن حقيقة أو مجاز ؟ والذي

يظهر لى أنه مجاز من وجهين :

الوجه الأول : أنّ الثنى والردّ والعطف ، إِنَّمَا يُعْقَلُ حقيقة في الأجسام دون المعاني ،

فإن آن الكلام لا يبقى زمنين ، ولا يجتمع منه حرف مع حرف ، بل الموجود منه دائماً =

= حرف فقط وما لا يوجد منه دائماً إلا حرف ، فرد كيف يتصور فيه الثنى ، ورد بعضه على بعض مع أن ردّ البعض على البعض يعتمد بقاء البعض حالة الردّ ؟ فيتعين أنه مجاز ويكون من مجاز التشبيه ؛ لأن رد الجسم بعضه على بعض يصيره أنقص مما كان فى رأى العين ، وهذا الاستثناء ينقص المعنى فى التعقل عمّا كان عليه ، فاشتبهها فى التقيص ، فأطلق عليه استثناء على سبيل الاستعارة .
وهذا الوجه يعمّ لفظ الاستثناء والثنيا والثنوى .

الوجه الثانى : يخصّ لفظ الاستثناء ، وهو أن لفظ الاستفعال فى لسان العرب لطلب الفعل ، نحو : الاستسقاء لطلب السقى ، والاستفهام لطلب الفهم ، والاستخراج لطلب خروج المعنى من اللفظ ، فهذا هو القاعدة العامة ، وقد يرد للفعل نفسه دون طلبه ، نحو : قرّ واستقرّ ، وعجب واستعجب ، ومعناها واحد وهو الفعل نفسه ، وكذلك ههنا ، ليس المراد طلب الثنى ، بل المثنى نفسه ، فيكون من باب إطلاق اسم المتعلق على المتعلق ، لأن الطلب متعلق بالمطلوب ، وكذلك استعجب واستقر .

فإن قلت : لم لا يكون موضوعاً لهما بالاشتراك ؟

قلت : المجاز أولى من الاشتراك .

والنظر الثانى : فى أنّ هذا اللفظ ليس مستعملاً فى معنى واحد بل فى معنيين :

أحدهما : إخراج بعض من كلّ كما هو ههنا .

وثانيهما : التعاليق اللغوية التى هى شروط ، كما فى قوله - عليه الصلاة والسلام :

« من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف » ، يريد علق على مشيئة الله تعالى - وجعله فقال : والله لا فعلت إن شاء الله تعالى ، فسمّاه استثناء ، كذلك ورد فى الحديث الصحيح نهيه - عليه الصلاة والسلام - عن بيع الثنيا ، وفسره العلماء ببيع وشرط ، وسمّاه ثنياً .

والشرط بـ « إن » وأخواتها ، وهذا الباب بـ « إلا » وأخواتها ، ثم إن الشرط يبطل جملة الكلام إذا لم يوجد ، وهذا الباب لا يجوز فيه إلا إبطال البعض .

فهما بابان متباينان مع إطلاق اللفظ عليهما كما ترى ، فلا بُدّ من أحد أمور ثلاثة يتعين اعتقاده : إما أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما ، أو مجازاً فى الآخر .

والذى يظهر لى القسم الثانى ، لما تقدم من التقرير .

= فإن قلت : إذا كان مجازاً لغوياً فيهما ، هل يسوغ أن يكون حقيقة عرفية فيهما ؟
قلت : نعم ؛ لأنه لا يتبادر اليوم عند الإطلاق إلا هذه المعاني المذكورة ، فيكون
حقيقة عرفية فيهما ، فيقع الاشتراك في الحقيقة العرفية .
فإن قلت : إذا جوزنا أن يكون حقيقة في الإخراج بـ « إلا » وأخواتها ، مجازاً في
التعليق ، فما العلاقة بينهما ؟ ومن أى أنواع المجاز هو ؟
قلت : الكلام إذا علق على الشرط فله ثلاث حالات :
إحداها : أن يبطل جميع الكلام ، نحو قولك : « أكرم بنى تميم » ، فهذا يقتضى
إكرام جميعهم .

فإذا قلت : إن جاءوك ، فلم يأت منهم أحد لا يكرم واحد منهم .
وثانيها : أن يأتوا كلهم فلا يختل من الكلام الأول شيء ويكرمون كلهم .
وثالثها : أن يأتى بعضهم فيبطل الحكم فى من لم يأت ، فلماً كان الشرط بصدد
إخراج بعض الكلام أو نقصه أشبه الاستثناء فى الإخراج ، فكانت العلاقة المشابهة ،
وكان المجاز من باب الاستعارة .

فإن قلت : تعارض فى هذا المقام الاشتراك ، والنقل فيهما ، والنقل فى أحدهما
فقط ، على تقدير أن يكون المجاز فى التعليق فقط ، فإن هذه الأمور أرجح .
قلت : تقرر فى أصول الفقه أن النقل أرجح من الاشتراك والنقل فى صورة أولى
من النقل فى صورتين ، فيتلخص من هذه المباحث أن الموضوع مكان تعارض وترجيح ،
وأن جميع هذه الاحتمالات يمكن القول بها من حيث الجملة ، وإن أمكن ترجيح بعضها
على بعض .

فإن قلت : كيف يقال : ثنوى بالواو ، وهو من ذوات الياء ، لأنها من ثنيت
المتاع ؟ .

قلت : قال أبو على وغيره : إنَّ فُعَلَى وفَعَلَى - بضم الفاء وفتحها تجعلُ فيها ذوات
الياء من ذوات الواو فرقاً بين الصفة والاسم .

وقال الإمام فخر الدين فى « المحصول » : الاستثناء ، ما لا يدخل فى الكلام إلا
لإخراج بعضه بلفظه ، ولا يستقل بنفسه .

= ينظر الاستغناء فى أحكام الاستثناء ص (٩٠ - ٩٤ - ٩٦) .

= (٢) قال الشيخ سيف الدين - رحمه الله تعالى - : الجمل المتعاقبة بالواو إذا تعقبتها الاستثناء رجع إلى جميعها عند أصحاب الشافعي ، وإلى الجملة الأخيرة عند أصحاب أبي حنيفة .

وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة : إن كان الشروع في الجملة الثانية إضراباً عن الأولى ، ولا يضر فيها شيء مما في الأولى ، فلا استثناء مختص بالجملة الأخيرة ، لأن الظاهر أنه لم ينتقل عن الجملة الأولى مع استقلالها بنفسها إلى غيرها إلا وقد تم مقصوده منها ، وذلك على أربعة أقسام :

الأول : أن تختلف الجملتان نوعاً ، كما لو قال : أكرم بنى تميم والنحاة العراقيون إلا البغادة ؛ لأن الجملة الأولى أمر والثانية خبر .

القسم الثاني : أن تتحدا نوعاً وتختلفا اسماً وحكماً ، كما لو قال : أكرم بنى تميم واضرب بنى ربيعة إلا الطوال ، إذ هما أمران .

القسم الثالث : أن تتحدا نوعاً وتشاركاً حكماً لا اسماً ، كما لو قال : سلم على بنى تميم وسلم على ربيعة إلا الطوال .

الرابع : أن تتحدا نوعاً ، وتشاركاً اسماً لا حكماً ، ولا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض ، كما لو قال : سلم على بنى تميم واستأجر بنى تميم إلا الطوال . وأقوى هذه الأقسام في اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرة القسم الأول ، ثم الثاني ، ثم الثالث ، ثم الرابع .

وأما إن لم تكن الجملة الأخيرة مضرية عن الأولى ، بل لها بها نوع تعلق ، فلا استثناء راجع إلى الكل ، وذلك على أربعة أقسام :

القسم الأول : أن تتحد الجملتان نوعاً واسماً لا حكماً ، غير أن الحكمين قد اشتركا في غرض واحد ، كما لو قال : أكرم بنى تميم وسلم على بنى تميم إلا الطوال ، لاشتراكهما في غرض التعظيم .

القسم الثاني : أن تتحد الجملتان نوعاً ، وتختلفا حكماً ، واسم الأولى مضمرة في الثانية ، كما لو قال : أكرم بنى تميم واستأجرهم إلا الطوال .

القسم الثالث : العكس من الذي قبله ، كما لو قال : أكرم بنى تميم وربيعه إلا الطوال .

القسم الرابع : أن يختلف نوع الجمل المتعاقبة ، إلا أنه قد أضمر في الجملة الأخيرة ما تقدم ، أو كان غرض الأحكام المختلفة فيها واحداً ، كما في آية القذف ، فإن جملها =

عند مالك - رحمه الله - الاستثناء والشرط (١) إذا ذكر عَقَبَ جملة من الخطاب ، هل يكون رجوعهما إلى ما تقدم أو يكونان راجعين إلى أقرب المذكورين ، وهو الذى يليهما ؟

= مختلفة النوع من حيث إن قوله تعالى : ﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ أمر ، وقوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾ نهى ، وقوله تعالى : ﴿ وأولئك هم الفاسقون ﴾ خير ، غير أنها داخلة تحت القسم الأول من هذه الأقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض الانتقام والإهانة ، وداخلة تحت القسم الثانى من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها .

وذهب المرتضى من الشيعة إلى القول بالاشتراك .

وذهب القاضى أبو بكر والغزالي وجماعة من الأصحاب إلى الوقف .

قال : والمختار أنه مهما ظهر كون الواو للابتداء ، فإن الاستثناء يكون مختصاً بالجملة الأخيرة ، كما تقدم فى القسم الأول من الأقسام الثمانية المذكورة ، لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى ، وهو ظاهر ، وحيث أمكن أن تكون الواو للعطف أو للابتداء كما فى باقى الأقسام السبعة ، فالواجب إنما هو الوقف .

ينظر « الاستغناء » للقرافى : ٦٥٧ - ٦٥٩ .

ينظر : « تيسير التحرير » : ٣٠٢/١ - ٣٠٨ ، « كشف الأسرار » : ٣٣٣/٣ ، « قواطع الأدلة » للسمرقانى ص (٦٥) ، المستصطفى : ١٧٤/٢ - ١٨٠ ، « فواتح الرحموت » : ٣٣٢/١ - ٣٣٣ ، « المنخول » ص (١٦٠) ، « التبصرة » ص ١٧٢ - ١٧٦ ، « فصول البدائع » للفنارى : ١١٨/٢ ، « التلويح على التوضيح » : ٣٠٣/٢ ، ٣٠٤ ، « شرح العضد » : ١٣٩/٢ - ١٤٢ ، « أصول السرخسى » : ٤٤/٢ - ٤٥ ، « روضة الناظر » : ١٣٤ - ١٣٥ ، « المسودة » ص (١٥٦) .

(١) هو وصف ظاهر منضبط يلزم من عدمه عدم الحكم ، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه ، كالطهارة بالنسبة للصلاة ، إذ يلزم من عدم الطهارة عدم صحة الصلاة ، ولا يلزم من وجود الطهارة وجود صحة الصلاة ولا عدمها ، والقدرة على تسليم المبيع بالنسبة لصحة البيع ، فإنه يلزم من عدم القدرة على تسليم المبيع عدم صحة البيع ، ولا يلزم من وجودها وجود صحة البيع ولا عدمه ، وهكذا فى كل شرط مع مشروطه .

ينظر : « الأحكام » للامدى : ١٢١/١ ، « غاية الوصول » ص (١٣) ، =

والذي يدل عليه مذهب مالك أن يكون الاستثناء راجعاً إلى جميع ما تقدم إلا أن تُقدّم دلالة على المنع منه ، وذلك أنه قال : شهادة القاذف مقبولة متى تاب ، لقوله عزّ وجلّ : ﴿ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً ﴾ إلى قوله : ﴿ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ ﴾ [النور : ٢٤] .

فجعل الاستثناء راجعاً إلى جميع ما تقدم من الفسق وقبول الشهادة .

والدليل على حجة ذلك هو أن الاستثناء رفع لحكم كلام متقدم قد قيد بعضه ببعض ، حتى صار كالكلمة الواحدة ، فوجب أن يكون راجعاً إلى جميعه إذ ليس بعضه بالرجوع إليه أولى من بعض ، ومما يبين ذلك أن الله - عز وجل - قال : ﴿ فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ (العنكبوت : ١٤) . فكان الاستثناء عامّاً في جميع ما تقدم إذا لم يكن بعض السنين لرجوع ذلك إليه أولى من بعض ، لأن جميع ذلك مرتبط ببعضه ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْأَمْرِ هَلْ هِيَ عَلَى الْفُورِ أَوْ عَلَى التَّرَاحِي ؟

ليس عن مالك - رحمه الله - في ذلك نص ، ولكن مذهبه يدل على أنها على الفور ، ولم ذلك كذلك إلا أن الأمر اقتضاه ؟ ، والحجة له قوله تعالى : ﴿ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ [آل عمران : ١٣٣] ، وهذا عام في كل عمل ، فأمر بالمسارعة والتراخي قيد المسارعة ، فدلّ على أن الأمر على الفور دون التراخي .

فإن قيل : قوله عز وجل : ﴿ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ يدلّ على وجوب المبادرة إلى ما يسقط الذنوب ، ويوجب غفرانها ، لأن المغفرة إنما

= «التحصيل» : ١٧٧/١ ، « حاشية البنانى » : ٩٧/١ ، « الآيات البيئات » : ٣٨/١ ، « التلويح » : ١٤٥/٢ ، « شرح مختصر المنار » ص (٧٤) ، « بحوث الشيخ الحسينى فى أصول الفقه » ص (٥٦) .

تكون للذنوب ، وليس في ظاهر الآية إلا وجوب التوبة ، وما يوجب التكفير للذنوب التي يستحق عليها العقاب ، وهذا ما لا خلاف في وجوب المبادرة إليه ، ومن زعمت أن غيره من الأفعال بمنزلة ، فعليه قيام الدليل .

قيل له : سائر أفعال الطاعات والحسنات يغفر به السيئات ، قال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ﴾ [هود : ١١٤] ، والمبادرة إلى فعل ما أمر الله به من الطاعات والشرائع مما يغفر به السيئات ، فثبت ما قلناه ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِي الْأَوْامِرِ

هَلْ تَقْتَضِي تَكَرَّرَ الْمَأْمُورِ بِهِ أَمْ لَا ؟ (١)

قال القاضي أبو بكر الباقلاني : الأمر بالفعل إذا تجرد هل يقتضى تكراره أم لا يقتضى ذلك إلا بدليل ؟

(١) الصحيح عند الإمام فخر الدين ، والآمدى ، وابن الحاجب وغيرهم : أن الأمر المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة ، بل على مجرد إيقاع الماهية ، وإيقاعها وإن كان لا يمكن في أقل من مرة ، إلا أن اللفظ لا يدل على التقييد بها ، حتى يكون مانعاً من الزيادة بل ساكتاً عنه .

والثاني : يدل بوضعه على المرة ، ونقله الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في « شرح اللمع » عن أكثر أصحابنا ، ونقل القيرواني في « المستوعب » عن الشيخ أبي حامد أنه مقتضى قول الشافعي .

الثالث : قاله الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني ، وجماعة من أصحابنا ، يدل على التكرار المستوعب لزمان العمر ، لكن بشرط الإمكان ، كما قاله الأمدى .

والرابع : أنه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف إعماله في أحدهما على وجود القرينة .

والخامس : أنه لأحدهما ولا نعرفه ، فيتوقف أيضاً ، واختار إمام الحرمين التوقف ، ونقل عنه ابن الحاجب تبعاً للأمدى اختيار الأول ، وليس كذلك فاعلمه .

ليس عن مالك فيه نص ، ولكن مذهبه عندي يدل على تكراره إلا أن يقوم دليل .

والحجة لذلك حديث سراقَةَ ، لما سأل النبي ﷺ ، فقال : أَحَجَّتْنَا هَذِهِ لِعَامِنَا أَمْ لِلْأَبَدِ ؟ فقال النبي ﷺ : « اتركوني ما تركتكم » ، وقيل في خبر الأبد (١) : وسراقَةُ عربي ، فلولا أن حكم الخطاب في اللغة يوجب ذلك لَمَا سئل ، وإلا فما وجه مسألته عن ذلك ؛ لأن الأمر لو كان لا يعقل منه إلا مرة واحدة لم يسأل سراقَةَ عن الأبد ، ولا سوَّغَهُ النبي ﷺ ذلك ، ولا كان يقول له إذا أمرت بأمر معروف ، معناه في لغتك ، فلم تسأل عما تعقله من الأمر ؟

فإن قال قائل : هذا يتقلب عليكم ، لأنه لو كان الأمر يوجب التكرار لما كان لسؤاله معنى ، ولقال له النبي ﷺ قد أمرت بأمر مفهوم معقول في لسانك أنه للتكرار ، فلم تسأل عما تعقله بالأمر ؟ (قيل) : سؤاله ههنا له

= ينظر « التمهيد » ص (٢٨٢ ، ٢٨٣) ، و « أصول السرخسي » : ٢٠ / ١ ، « تيسير التحرير » : ٣٥١ / ١ ، « التلويح على التوضيح » : ٧٣ / ٢ ، « فواتح الرحموت » : ٣٨٠ - ٣٨١ / ١ ، و « المنخول » ص (١٠٨) ، « المعتمد » : ١٠٨ / ١ - ١١٣ ، « والبرهان » للجويني : ٢٢٤ / ١ - ٢٢٩ ، « شرح البدخشي مع الأسنوي » : ٣٥ / ٢ - ٣٦ ، « حاشية البناني على جمع الجوامع » : ٣٧٩ / ١ ، « روضة الناظر » ص (١٠٣ - ١٠٤) ، « إرشاد الضحول » ص (٩٧ - ٩٩) ، « فتح القفار » : ٣٦ / ١ .

(١) من حديث أبي هريرة أخرجه مسلم : ٢٠٤٠ / ٤ ، في القدر ، باب : كيفية الخلق وال آدمي : ٢٦٤٨ / ٨ .

من حديث أبي هريرة ، أخرجه : مسلم في الصحيح : ٩٧٥ / ٢ ، كتاب الحج باب فرض الحج مرة في العمر : ٤١٢ / ٣٣٧ ، والنسائي : ١١٠ / ٥ ، كتاب المناسك ، باب : وجوب الحج ، وأحمد في المسند : ٥٠٨ / ٢ .
والسائل هنا الأقرع بن حابس .

فائدة أنه لما رأى الصَّلوات والصيام يتكرران ، وكانت المشقة العظيمة تلحق في الحج ، ولا يكون مثلها في سائر العبادات ثم ورد عليه الأمر الذي يوجب التكرار خاف أن يكون بمنزلة سائر العبادات التي تتكرر ، فحينئذ سأل النبي ﷺ ولو كان الأمر يوجب فعل مرة لما كان لسؤاله معنى ؛ لأنه ليس بخاف أن يتكرر فيسأل عنه .

قال القاضي : وعندى أن الصحيح هو أن الأمر إذا أطلق اقتضى فعل مرة ، وتكراره يحتاج إلى دليل ، والدليل على ذلك أن معنى قوله : « صَلُّوا » المراد منه فيما توجهه اللغة افعلوا صلاة .

وقوله : « صَلُّوا ثُمَّ صَلُّوا » ، يقتضى فعل صلاتين ، وكذلك لو قال : صَلُّوا صَلُّوا عشر صلوات أو عشرة أيام اقتضى عدداً أكثر من ذلك ، وكذلك إذا قال : صَلُّوا أبداً ، وهذه ألفاظ قد وضعها أهل اللغة للتكرار ، فإذا ورد الأمر مجرداً منها لم يدل بمجرد قوله : صَلُّوا إلا على فعل مرة واحدة ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِي نَسْخِ الْقُرْآنِ بِالسَّنَةِ (١)

ليس يُعْرَفَ عن مالك - رحمه الله - في هذا نص ، واستدل أبو الفرج والقاضي المالكِيُّ على أن مذهب مالك أن ذلك يجوز .

(١) اختلف العلماء في جواز نسخ القرآن بالسنة ووقوعه ، ونعنى بالسنة هنا المتواترة ، لأن الأحاد لم يخالف في عدم نسخ القرآن بها أحد اللهم إلا أقل القليل ، فذهب جمهور المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى جوازه ووقوعه ، ومالك ، وأصحاب أبي حنيفة وابن سريج إلى جوازه دون وقوعه . . . وقطع الشافعي بالمنع مطلقاً ، ولكل فريق على مدعاه أدلة ، والذي يظهر لي أن المختار من هذه المذاهب هو مذهب الفقهاء ، كما يتضح من الأدلة بعد .

« والأقربين » الثابتة بقوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ =

= خيراً الوصية للوالدين والأقربين ﴿ . نسخت بقوله ﷺ : « ألا لا وصية لوارث »
 وأن جلد الزاني الثابت بقوله تعالى : ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منها مائة
 جلدة ﴾ نسخ بالرجم الثابت بالسنة .

والاستدلال بهذين المثالين باطل لما فيهما من نسخ القرآن بأحد السنة ، وليس هو
 موضوع البحث في هذا الضرب ، هذا هو وجه بطلانه ، « أمّا وجه ضعفه ، فلجواز أن
 تكون الآية الأولى منسوخة بأية الموارث والثانية منسوخة بالآية التي نسخ لفظها وبقي
 حكمها كما قال عمر « لولا أنني أخشى أن يقال : زاد عمر في القرآن ما ليس منه
 لكتبت الشيخ والشيخة إذا زنيا على حاشية المصحف ، وبهذا ظهر أنه لم يقع نسخ من
 الشارع بهذا النحو .

ذهب الفقهاء إلى أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة جائزاً عقلياً غير واقع شرعاً ، أما
 الأول فلأن النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم ، كما أسلفنا ، فإذا ثبت حكم بالكتاب
 لم يمتنع أن يبين رسول الله ﷺ مدة بقائه بوحى غير متلو ، كما لا يمتنع أن يبينها
 بوحى متلو ، وكما لا يمتنع أن يبين مجمل الكتاب بعبارته لا يمتنع أن يبين مدة الحكم
 المطلق بعبارته ، ألا ترى أن النسخ إسقاط الحكم في بعض الأزمان الداخلة تحت
 العموم ، كما أن التخصيص إسقاط الحكم في بعض الأحيان الداخلة تحت العموم ، فإذا
 لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها أيضاً ، وبهذا ثبت أن ذلك
 ليس يمتنع عقلاً .

وأما أنه غير واقع شرعاً ، فلأننا لم نجد في كتاب الله نسخاً وقع على هذا النحو ،
 على أن هناك من الأدلة النقلية ما يمنع جواز ذلك شرعاً .

أولاً : قوله تعالى : ﴿ وإذا بدكنا آية مكان آية ﴾ فهذا يفيد أن الله تعالى يبدل الآية
 بالآية لا بالسنة .

ثانياً : قوله تعالى : ﴿ وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ،
 قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع إلا ما يوحى إلى ﴾ .
 وهذا دليل على أن القرآن لا ينسخ بغير القرآن .

ثالثاً : قوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾ وذلك
 يدل على أن الآية لا تنسخ إلا بآية وبيانه من وجوه :

الأول : أنه قال : ﴿ نأت بخير منها أو مثلها ﴾ ، والسنة ليست خيراً من القرآن ولا

مثله .

= الثانى : أن الله تعالى وصف نفسه بأنه الذى يأتى بخير منها ، وذلك لا يكون إلا والناسخ قرآن لا سنة .

الثالث : وصف البديل بأنه خير أو مثل ، وكل واحد من الوصفين يدل على أن البديل من جنس المبدل ، والسنة ليست من جنس القرآن .

ويجاب عن الأدلة النقلية التى مفادها عدم الجواز شرعاً بما يأتى : « أما عن الآية الأولى ؛ فإنها ظاهرة فى تبديل رسم آية بآية ، والنزاع إنما هو فى تبديل حكم الآية ، وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها بآية أخرى .

وأما عن الثانية : فإن النسخ وإن كان بالسنة ، فهى من الوحي فلم يكن مبيئاً إلا ما يوحى إليه به .

« وأما عن الثالثة » فلأنا نقول : إما أن يراد به نسخ رسمها ، أو حكمها فإن كان الأول ، فهو ممتنع فإنه وصف البديل بكونه خيراً منها ، والقرآن خير كله ، ولا يفضل بعضه على بعض ، فلم يبق إلا الحكم ، ولا يمتنع شرعاً أن تكون السنة ناسخة ، لأن الآتى بما هو خير إنما هو الله تعالى - والرسول مبلغ ؛ ولا يدل ذلك على أن الناسخ لا يكون إلا قرآناً ، بل الإتيان بما هو خير أعم من ذلك ، وعلى هذا تكون المفاضلة والمماثلة راجعة إلى حكم المنسوخ والناسخ ، وهذا كله لا يفيد الوقوع ، بل يفيد الجواز ، أما أدلتهم على عدم الوقوع ، فهى عين أدلة الفقهاء السالف ذكرها ويجاب عنها بما تقدم .

وأما دليلهم على عدم الجواز عقلاً فمن وجهين :

الأول : أن السنة إنما وجب اتباعها بالقرآن فى قوله تعالى : ﴿ وما أتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾ ، وذلك يدل على أن السنة فرع القرآن ، والفرع لا يرجع إلى أصله بالإبطال والإسقاط ، كما لا ينسخ القرآن والسنة بالفرع المستنبط منهما ، وهو القياس .

والثانى : أن القرآن أقوى من السنة ، ودليله من ثلاثة أوجه :

الأول : قول النبى ﷺ لمعاذ : « بم تحكم » ، قال : « بكتاب الله » ، قال : « فإن لم تجد » قال : « بسنة رسول الله » فنجد أن معاذاً فى إجابته لرسول الله ﷺ ، قدم العمل بكتاب الله على السنة ، والنبى ﷺ أقره على ذلك ، وذلك دليل قوته .

الثانى : أنه أقوى من جهة لفظه ، لأنه معجزة والسنة ليست معجزة .

قال : لأن مذهبه يدل على أن نسخ القرآن بما صحَّ عن النبي ﷺ وذهب
عَلِيُّ أَبُو الْفَرَجِ أَنْ مَالِكًا - رحمه الله - قال في « الْمُوطَأَ » : نسخت آية
الموارث ألا لا وصية لوارث (١) .

والأمر محتمل ، وقد اختلف في ذلك ، فمن ذهب إلى أنه يجوز ،

= الثالث : أنه أقوى من جهة حكمه ، حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته من الجنابة
والحيض وفي مس سطره مطلقاً .

والأقوى لا يجوز فيه النسخ بالأضعف ، يجاب عن الوجه الأول : بأن الامتناع يلزم
أن لو كانت السنة رافعة لما هي فرع عليه من القرآن ، وليس كذلك بل ما هي فرع عليه
غير مرفوع وما هو مرفوع بها ليست فرعاً عليه ، على أن السنة ليست رافعة للفظ
القرآن ، بل حكمه وحكمه ليس أصلاً لها .

وعن الوجه الثاني : بأن القرآن وإن كان معجزاً في نظمه وبلاغته ومتلوّاً ومحترماً ،
فليس فيه ما يدل على أن دلالاته في كل آية أقوى من دلالة غيره ، ولهذا فإنه لو
تعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة كانت السنة مقدمة عليه ، وكذلك لو
تعارضت آية ودليل عقلي ، فإن الدليل العقلي يكون حاكماً ، وكذلك الإجماع وكثير
من الأدلة .

(١) أخرجه أبو داود الطيالسي في المسند ص ١٥٤ ، الحديث (١١٢٧) ، وأخرجه
عبد الرزاق في المصنف : ٤٨/٩ - ٤٩ ، كتاب الولاء ، باب : تولى غير مواليه ،
الحديث (١٦٣٠٦) ، وأخرجه أحمد في المسند : ٢٦٧/٥ ، واللفظ له بزيادة فيه ،
وأخرجه أبو داود في السنن : ٢٩٠/٣ - ٢٩١ ، كتاب « الوصايا » (١٢) ، باب : ما
جاء في الوصية للوارث (٦) ، الحديث (٢٨٧٠) ، وأخرجه الترمذي في « السنن » :
٤٣٢/٤ ، كتاب « الوصايا » (٣١) ، باب : ما جاء لاوصية لوارث (٥) الحديث
(١٢٢٠) ، واللفظ له بزيادة فيه ، وأخرجه ابن ماجه في السنن : ٩٠٥/٢ ، كتاب
« الوصايا » (٢٢) ، باب : لا وصية لوارث (٦) ، الحديث (٢٧١٣) ، وأخرجه
الطيبراني في المعجم الكبير : ١٥٩/٨ - ١٦٠ ، الحديث (٧٦١٥) ، وأخرجه البيهقي
في « السنن الكبرى » : ٢٦٤/٦ ، كتاب « الوصايا » ، باب : نسخ الوصية للوالدين . =

فحجته أن النبي ﷺ قد ثبت صدقه ، والأصل فيما جاءنا به عن الله - عزَّ وجلَّ - فلا فرق إذا وردت آية عامة يَبِينُ أن يَبِينُ لنا أنه أريد بها بعض الأعيان دون بعض ، وبين أن يَبِينُ لنا أنه أريد بها زمان دون زمان لأن هذا تخصيص الأعيان ، وهذا تخصيص الأزمان ، فإذا جاز أن يخص النبي ﷺ ببيانه الأعيان باتِّفاق جاز أن يخص النبي ﷺ الأزمان قياساً عليه مثله ، ومن امتنع من ذلك فعلى وجهين .

أحدهما : أنه لم توجد سُنَّةٌ نسخت قرآناً .

والوجه الآخر : لا يجوز أن يوجد ، واستدل بقول عزَّ وجلَّ : ﴿ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة : ١٠٦] .

يريد آيةً خيراً منها ، لأن قائلها لو قال لغيره : ما آخذ منك ثوباً إلا أعطيك خيراً منه ، يريد ثوباً خيراً ، لا ثوباً مثله ، هذا مفهوم من كلام العرب ، وأخبر الله - عزَّ وجلَّ - أنه يأتي بخير منها أو مثلها ، فلو كان يجوز أن يأتي بغيرها ممَّا ليس بقرآن لذكره ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ هَلْ يَكُونُ نَسْخًا أَمْ لَا (١)

الذي يدل عليه مذهب مالك - رحمه الله - أن الزيادة على النَّصِّ لا تكون

(١) اعلم أن الزائد إما أن يكون مستقلاً بنفسه أولاً ، الأول المستقل ، وهو إما أن يكون من غير جنس الأول ، كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة ، فليس بنسخ ، لما تقدمه من العبادات بالإجماع لعدم التنافي ، وإما أن يكون من جنسه ، كزيادة صلاة على الصلوات الخمس ، فليس بنسخ أيضاً عند الجماهير ، وذهب بعض أهل العراق إلى أنها تكون نسخاً لحكم المزيد عليه ، كقوله تعالى : ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى ﴾ [البقرة : ٢٣٨] ؛ لأنها تجعلها غير الوسطى ، قال القاضي عبد=

= الجبار : ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الأخيرة ، فإنها تجعلها غير الأخيرة ، وتغير عدداً وهو خلاف الإجماع .

الثاني : الذي لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات ، والتغريب ، وصفة رقبة الكفارة من الأيمان وغيرها ، وكاشتراط النية في الوضوء مع قوله : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ﴾ [المائدة : ٦] فإن اشتراطها يكون تغييراً لما دل عليه النص من الاكتفاء بالمذكور فيه . فاختلفوا على أقوال :

أحدها : أنها لا تكون نسخاً مطلقاً ، وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة ، وغيرهم من المعتزلة كالجائني ، وأبي هاشم ، وسواء اتصلت بالمزيد عليه أم لا . قال الماوردي : وهو قول أكثر الأشعرية والمعتزلة . قال : ولا فرق بين أن تكون هذه مانعة من إجراء المزيد عليه أو غير مانعة . وقال ابن فورك وإلكيا : قال الشافعي في اليمين مع الشاهد : إنه زيادة على ما في الكتاب وليس بنسخ ، وأن ذلك كالسح على الخفين . وقال في « المنحول » : قال الشافعي : ليس بنسخ ، وإنما هي تخصيص عموم ، يعني حتى يجوز بخير الواحد والقياس .

والثاني : أنها نسخ ، وهو قول الحنفية ، قال شمس الأئمة السرخسي : وسواء كانت الزيادة في السبب أو الحكم ، وقال ابن السمعاني : وأما أصحاب أبي حنيفة فقالوا : إن الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ ، حكاه الصيبري عن أصحابه على الإطلاق . واختاره بعض أصحابنا .

قال ابن فورك وإلكيا : عزى إلى الشافعي أيضاً ، فإنه قال في قوله : (إنما الماء من الماء) منسوخ في وجه دون وجه ، فإن هذا النص تضمن أمرين أحدهما نصه ، وهو غير منسوخ .

والثاني : أن لا غسل فيما سواه ، وهو منسوخ بحديث التقاء الختانيين ، وإنما صار منسوخاً بالزيادة على الأصل ، وحكاه ابن السمعاني وجهاً لبعض أصحابنا ، ثم قال : وهذا غلط ، لأن (إنما الماء من الماء) إنما دل من حيث دليل الخطاب ، فهو نسخ للمفهوم ، لا نسخ للنص من حيث الزيادة . انتهى .

ولا يقال : إن هذا هو المذهب الآتي القائل بالتفصيل بين ما نفاه المفهوم ، وما لم ينفه ، لأن القائل بهذا التفصيل يجعل ما نفاه المفهوم نسخاً للنص ، وأصحابنا لا يجعلون ذلك نسخاً للنص البتة ، ولا تعلق له به ، وإنما هو نسخ للمفهوم غير مستلزم =

= نسخ النص ، والكلام في هذه المسألة إنما هو فيما يجعل نسخًا للنص ، ولم يقل أحد منا بذلك في نسخ مفهوم المخالفة إلا هذا الوجه الضعيف .

والثالث : إن كان المزيد عليه ينفي الزيادة بفحواه ، فإن تلك الزيادة نسخ ، كقوله : « في سائمة الغنم الزكاة » ، فإنه يفيد دليله نفي الزكاة عن المعلوفة ، فإن زيدت الزكاة في المعلوفة كان نسخًا ، وإن كان ذكرها لا ينفي تلك الزيادة فوجوده لا يكون نسخًا ، حكاه ابن برهان ، وصاحب المعتمد وغيرهما .

والرابع : 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 نسخًا ، كزيادة على ركعتين ، وإن كان المزيد عليه لو فعل على حد ما يكون بفعل قبل الزيادة يصح فعله ، لم يكن نسخًا كزيادة التغريب على الجلد . حكاه صاحب « المعتمد » ، و« القواطع » عن عبد الجبار ، وحكاه سليم عن اختيار القاضي أبي بكر والاسترابادى والبصرى .

قال الزركشى : وهو ظاهر ما رأيته في « التقريب » للقاضى ، فإنه ذكره ، واستدل له بأمور ، ثم شرط القاضى لكونها نسخًا إذا غيرت المزيد عليه أن يعلم ورودها بعد استمرار الحكم بثبوت الغرض عارياً منها ، فإن لم يعلم جاز أن يكون على وجه البيان ، وحكى ابن برهان في « الأوسط » عن عبد الجبار التفصيل بين أن يتصل به فهو نسخ ، كزيادة ركعة رابعة على الثلاثة ، وإن انفصلت لم يكن ، كضم التغريب إلى الجلد ، وهذا ما اختاره الغزالي .

والخامس : إن كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخًا ، وإن لم تغير حكمه في المستقبل ، بل كانت مقارنة له لم تكن نسخًا ، فزيادة التغريب ، في المستقبل على الجلد نسخ ، وكذا لو زيد في حد القذف عشرون . وأما الزيادة التي لا تسقط من المزيد عليه فكوجوب ستر الفخذ ، ثم يجب ستر بعض الركبة ، فلا يكون وجوب ستر بعضها نسخًا ، حكاه ابن فورك عن أصحاب أبي حنيفة . وقال صاحب « المعتمد » : وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخى ، وأبو عبد الله البصرى .

والسادس : أن الزيادة إن رفعت حكمًا عقلياً ، أو ما ثبت باعتبار الأصل كبراءة الذمة لم تكن نسخًا ، لأنها لا نعتقد أن العقل يوجب الأحكام ، ومن يعتقد إيجابه لا يعتقد رفعها نسخًا ، وإن تضمنت رفع حكم شرعى تكون نسخًا ، كقوله : في سائمة الغنم الزكاة ، فإن ظاهره يدل على الوجوب ، وفحواه يدل على نفي الزكاة عن =

= المعلوفة، فلو ورد خير بإيجاب الزكاة فى المعلوفة كان ناسخًا لهذه الفحوى ، لأنه حكم شرعى .

حكى هذا التفصيل ابن برهان فى « الأوسط » عن أصحابنا ، وقال : إنه الحق ، واختاره الأمدى ، وابن الحاجب ، والإمام فخر الدين ، والبيضاوى ، ونقله عن اختيار أبى الحسين البصرى ، يعنى فى « المعتمد » ، وهو قضية كلام القاضى أبى بكر فى « مختصر التقريب » وإمام الحرمين فى « البرهان » ، وقال الصفى الهندى : إنه أجود الطرق وأحسنها . وقال الأصفهانى : لا يتجه على قولنا أن النسخ بيان ، وحينئذ لا يتجه للأمدى والرازى القول به ، وحكى القاضى أبو الطيب فى « شرح الكفاية » عن القاضى : إن كانت الزيادة شرطًا فى المزيد عليه كانت نسخًا ، وإلا فلا ، والذى فى كتاب « التقريب » خلاف ذلك ، فإنه قرر ما سبق . نعم ، قال : فإن قيل : فيجب على هذا أن تكون زيادة شرطٍ للعبادة لا تصح إلا بها نسخًا لها ؛ لأنها إن فعلت مع عدمه لم تكن عبادة ، فإذا فعلت مع عدمها لم تكن صلاة . قال : وأما زيادة الترتيب والنية فى الوضوء فهو من باب النقصان فى حكم النص لا الزيادة ؛ لأن ظاهر قوله : ﴿ فاغسلوا ﴾ الآية [المائدة : ٦] ، الإجزاء على أى وجه وقع ، فإذا وردت السنة بإيجاب النية والترتيب ، جعلت بعض ما كان مجزئًا غير مجزئ ، فصار بمثابة تقييد الرقبة المطلقة فى الكفارة بالإيمان بعد استقرار إطلاقها ، وإجزاء جميع الرقيات مؤمنة وكافرة ، فإن قلت : لها حكم وإن كان نقصانًا ، قيل : إذا أورد بالنص كان تخصيص عموم وإلا فهو نسخ . انتهى .

وقال بعضهم : إن هذه التفاصيل لا حاصل لها ، وليست فى محل النزاع ، فإنه لا ريب عند الكل أن ما رفع حكمًا شرعيًا كان نسخًا ، لأنه حقيقة وليس الكلام هنا فى مقام أن النسخ رفع أو بيان ، وما لا فليس بنسخ . فالقائل : أنا أفصل بين ما رفع حكمًا شرعيًا ، وما لم يرفع ، كأنه قال : إن كانت الزيادة نسخًا فهي نسخ ، وإلا فلا . وهذا لا حاصل له ، وإنما النزاع بينهما هل يرفع حكمًا شرعيًا فيكون نسخًا أو لا ، فلا يكون ؟ فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكمًا شرعيًا لوقع الاتفاق على أنها تنسخ ، أو على أنها لا ترفع ، لوقع على أنها ليست بنسخ ، ولكن النزاع فى الحقيقة فى أنها : هل هى رفع أو لا ؟ وهذا كما يقول فيما لو لَطَّخَ ثوب العبد بالمداد فى ثوب الخيار ، وجهان ، مشؤهما أن مثل هذا هل يصلح أن يكون تغريبًا ؟ والأصح : لا ، لأن الإنسان قد =

= يلبس ثوب غيره عارية فلو وقع الاتفاق على أنها تغير ، لوقع على إثبات الخيار ، أو على عدمه لَوَقَعَ على عدمه ، والظاهر أن هؤلاء لم يجعلوا مذاهبهم مغايرة للمذاهب السابقة ، بل عرضوا الأمر على حقيقة النسخ ليعتبر به ، وذكر السَّمَنَانِي فى « الكفاية » أن الخلاف فى هذا المسألة مبنى على الخلاف السابق فى أن الأمر هل يدل على الإجزاء؟ فإن قلنا : يدل كانت نسخًا ، وإلا فلا . واعلم أن فائدة هذه المسألة أن ما ثبت أنه من باب النسخ وكان مقطوعًا به ، فلا ينسخ إلا بقاطع كالتغريب ، فإن أبا حنيفة لما كان عنده نسخًا نفاه ، لأنه نسخ للقرآن بخبر الواحد ، ولما لم يكن عند الجمهور نسخًا قبلوه إذ لا معارضة . وقد ردوا بذلك أخبارًا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الآحاد ، فردوا أحاديث تعيين الفاتحة فى الصلاة والشاهد واليمين ، وأيمان الرقبة ، واشترط النية فى الوضوء .

ويلزمهم أن يجعلوا حديث المسح على الخفين ناسخًا لآية الوضوء ، والحديث الوارد بالتوضؤ بالنيب عند عدم الماء مخالف للقياس ، وقد رجع فيه إلى الحديث ، وخالف عاداته فى حديث المصرة ، وحديث القرعة بين العبيد لما خالف الأصول والقياس ، فتحصل من مذهبه طرح حديث لم يخالفه قياس ، واستعمال حديث جاء بخلاف القياس ، وإنما قصرنا حديث الشاهد واليمين بالأموال دون غيرها لإجماع الأمة على ذلك ، لأن معنا قائلين : أحدهما : تركه أصلًا كالحنيفة . والثانى : القول به فى الأموال خاصة كالشافعى ومالك . وإذا قالت الأمة فى مسألة بقولين لم يجز إحداث ثالث .

قال القاضى أبو الطيب : وقد تمسك بعض الحنفية فى سهم ذى القربى أنه لا يستحق إلا بالحاجة لأنه سهم من الخمس ، فوجب أن يستحق بالحاجة قياسًا على سائر السهام فقلت له : لا يصح هذا القياس ، لأنه زيادة فى النص وهو قوله : ﴿ ولذى القربى ﴾ [الحشر : ٧] ، ولا ينسخ القرآن بالقياس ، فلم يكن له جواب . وقال الأستاذ أبو منصور البغدادي : ومن زاد الخلوة على الآيتين الواردتين فى الطلاق قبل الميسس فى إيجاب العدة ، وتكميل المهر بخبر عمر مع مخالفة غيره ، وامتنع من الزيادة على النص بخبر صحيح ، كان حاكمًا فى دين الله تعالى برأيه ، ونقد عليهم الأستاذ أبو منصور أيضًا ، فإن زيادة التغريب إن كانت نسخًا لزمكم أن يكون إدخال نيب التمر بين الماء والتراب نسخًا لآيتى الوضوء والتميم ، فهو مساو لزيادة التغريب وإنظاره بما تقدم ، =

نسخًا ، بل تكون زيادة حكم آخرٍ والمخالفون من أهل العراق ^(١) ، قالوا :
الزيادة على النص نسخ .

= وإن انفصلوا عن هذا بأن نبذ التمر داخل في عموم الماء لقوله : (ثمرة طيبة ، وماء
ظهور) قيل لهم : فيكون حينئذ رافعًا لإطلاق : « فاغسلوا وجوهكم » [المائدة :
٦] ، ضرورة أنه لا يجوز التوضؤ به عند وجود غيره من المياه ، وتقييد مدلول النص
المطلق نسخ للنص عندهم .

وقال أبو الطيب : فائدة هذه المسألة جواز الزيادة بالقياس ، وخبر الواحد بعد ما جاز
التخصيص به جازت الزيادة به ، وفصل ابن برهان في « الأوسط » ، فقال : المزيّد
عليه إن ثبت بخبر الواحد جاز إثبات تلك الزيادة بخبر الواحد ، وإن لم يكن الأصل
مما يجوز إثباته بخبر الواحد ، فلا يجوز إثبات الزيادة به ، قال : وأبو حنيفة يعتقد أن
خبر الواحد لا يقبل إذا ورد فيما تعم به البلوى ، ويعتبر للعمل به شرائط ، والشافعي
لا يلتفت إلى ذلك .

ينظر : « البحر المحيط » : ١٤٣/٤ ، « شرح البدخشي » مع الاستوى على
المنهاج : ١٨٩/٢ ، « الزهان » : ١٣٠٩/٢ - ١٣١١ ، « شرح تنقيح الفصول » :
ص (٣١٧ - ٣١٩) ، « إرشاد الفحول » : ص (١٩٣ - ١٩٦) ، « الترياق النافع » :
٢٤٤/١ - ٢٤٥ ، « فوائج الرحموت » : ٩١/٢ - ٩٢ ، « المستصفى » : ١١٧/١ -
١١٨ ، « حاشية البناني » : ٩١/٢ - ٩٢ ، « شرح العضد على مختصر ابن
الحاجب » : ٢٠١/٢ ، ٢٠٣ ، « المنحول » : ص (٢٩٩ - ٣٠٠) ، « تيسير التحرير » :
٢١٨/٣ - ٣١٩ ، « التبصرة » ص (٢٧٦ - ٢٨٠) ، « المسودة » ص (٢٠٧ - ٢١٠) ،
« شرح الكوكب المنير » ص (٢٧٠) ، « العدة في أصول الفقه » : ٨١٤/٣ - ٨٢٠ ،
« المختصر الحساس مع حاشية التعليق الخاص » : ص (٨٩) ، « أصول السرخسي » ،
« أصول السرخسي » : ٨٢/٢ - ٨٣ ، روضة الناظر ص (٤١ - ٤٢) .

(١) « والعراق » المشهور هو ما بين حديثة « الموصل » إلى « عبّادان » طولاً وما بين
« عذيب » « القادسية » إلى « حلوان » عرضاً .

وسمّى العراقيين : « الكوفة » و« البصرة » ؛ لأنهما محال جند المسلمين بالعراق ،
ولكل واحد منهما والٍ يختص به ، وسمّى عراقًا ؛ لأن اسمها بالفارسية « إيران » =

فيقال لهم : إذا كان أصلكم الانتزاع من دليل الخطاب ، وكان قول الله عزَّ وجلَّ : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ [النور : ٢] يتضمن معنيين : أحدهما : أن الزَّانِي يجلد مائة .

والآخر : أن ما عدا المائة على ما كان عليه في الأصل ، فإذا قالوا : نعم ، ولا يد من ذلك ، قيل لهم : فإذا كانت المائة حكمها باق بحاله ، وما عداها حكمه حكم المائة قبل ورود السمع بوجوبها ، ووجدنا المائة يؤثر النفي فيها شيئاً ، لا بأن أبطلها ولا أبطل شيئاً منها ، وكان ما عداها لا يصح أن يكون منسوخاً ، كما لا يكون استثناء الشرع بالوجوب ناسخاً ، لما لم يكن في العقل وجوبه ، فلم يبق شيء يصح أن يكون منسوخاً ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْكَلَامِ فِي شَرَائِعِ مَنْ قَبَلْنَا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ (١)

اختلف فيه هل يلزمنا اتباع ما كان في شَرَائِعِ مَنْ كان قبل نبينا ﷺ إذا لم يكن في شرعنا ما ينسخه أم لا ؟

فقيل : يلزم إلا أن يمنع منه دليل ، ومذهب مالك يدل على أن علينا اتباعهم ، لأنه احتج بقوله تعالى : ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ [المائدة : ٤٥] .

وهذا خطاب لأهل التوراة في شريعة موسى - عليه السلام - والحجة في

= فعربتتها العرب وقالوا : عراق وقيل : سُمِّيَ عراقًا لاستواء أرضه ، وخلقوها من جبال تعلق وأودية تنخفض ، وقيل غير ذلك .
ينظر : « مرصد الأطلاع » : ٩٢٦/٢ .

(١) هذا الخلاف مبني على أن كل شريعة لما وردت كانت خاصة أو كانت عامة ، فالذي فصل يقدر أن تكون عامة ، وهل اندرست أم لا ؟ والذي يدعى أنها شرع لنا يحتاج إلى إثبات أنها حيث وردت دامت ، ولم تندرس ، وقال ابن برهان : هو مبني على أن نفس بعثة الأنبياء لا تصلح أن تكون ناسخة ومغيرة عندهم وتصلح بذلك . وقال الأستاذ أبو منصور وغيره : فائدة الخلاف في هذه المسألة تظهر في حادثة ليس فيها =

ذلك قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام : ٤٩] ،
 فأمر نبينا ﷺ أن يهتدى بهدى الأنبياء - عليه السلام - من قبله ، وكذلك قوله
 تعالى : ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ﴾ [النحل : ١٢٣] .
 فدل على أن علينا اتباعهم ، ومن قال : ليس علينا اتباعهم ، فحجته قوله
 عز وجل : ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ [المائدة : ٤٨] .
 فمن زعم أن شرائع مَنْ كان قبلنا يلزمنا العمل بها ، أو بعضها ، فقد جعل
 الشرع لنا ولهم ، والمنهاج واحد ، فالله تعالى جعل لكل منهم شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ،
 وهذا لما يقع فى الشرائع والعبادات التى يجوز فيها النسخ والنقل والتبديل .
 فأما التوحيد (١) وما يتعلق به ، فلا خلاف فيه بين شرائع الأنبياء - عليهم السلام
 - وكلهم فيه على منهاج واحد ، لأنه لا يجوز أن يقع اختلاف ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْكَلَامِ فِي الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ (٢)

ليس عن مالك - رحمه الله - فى الْحَظْرِ وَالْإِبَاحَةِ فى الأُطْعَمَةِ وَالْأَشْرِبَةِ ،
 وما جرت العادة بأن الجسم لا بد له منه نص فى ذلك .

= نص ، ولا إجماع ، ولها حكم شرعى معلوم فى شرع قبل هذا الشرع ، هل يجوز
 الأخذ به أم لا ؟

ينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٤٥/٦ ، « التمهيد » للإسنوى : ٤٤١ ،
 « المنحول » للغزالي : ٢٣١ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني : ٣٦٩ ،
 « الإحكام فى أصول الأحكام » لابن حزم : ١٤٩/٥ ، « إرشاد الفحول »
 للشوكاني : ٢٣٩ .

(١) علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ، ورفع الشبه
 عنها ، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، فإن الأحكام المأخوذة من
 الشرع قسمان :

أحدهما : ما يقصد به نفس اعتقاده كقولنا : الله عالمٌ قادرٌ سميعٌ ، وتُسَمَّى هذه
 الأحكام اعتقاديةً وأصليةً وعقائد وقد دُوِّنَ علم الكلام لحفظها ، والآخر ما يقصد به
 العمل ، كقولنا : الوتر واجب ، والزكاة قريضة ، وتسمى هذه الأحكام عمليةً وفروعيةً ،
 وأحكاماً ظاهريةً ، وقد دون علم الفقه .

ينظر « نشر الطوالع » ص (٤) .

(٢) ينظر : فى إحكام الفصول ص (٦٨١) .

ذهب القاضى أبو الفرج المالكى^(١) إلى أنها على الإباحة فى الأصل ، حتى يقوم دليل الحظر ، وغيره من أصحابنا يقول : هى على الحظر حتى يقوم دليل الإباحة ، ومنهم من قال : هى على الوقف ، حتى يقوم دليل الحظر ، أو الإباحة فحجة من قال : إنها على الإباحة هو أنها لا يخلو أن يكون الله - عزَّ وجلَّ - خلقها لينتفع هو بها - تعالى - عن ذلك أو لنتفع نحن وهو بها ، أو لنتفع نحن دونه - تعالى - أو خلقها لا لينتفع بها هو ولا نحن بها ، فَخَلَقَهَا لينتفع هو بها محال ، لأنه - عزَّ وجلَّ - لا تجوز عليه المنافع ولا المضار وخلقها أيضاً له ولنا محال ، لأن المنفعة والمضرة عليه لا تجوز ، وخلقها لا لينتفع هو بها ولا نحن عبث عليه سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، فلم يبق إلا خلقها لنتفع نحن بها .

وإذا ثبت ذلك صارت هذه الدلالة تقوم مقام الإذن منه - تعالى - لنا فى الانتفاع بها .

وأما من قال : هى عنده من الحظر فى الأصل ، فحجته أنه قد ثبت أن الأشياء كلها ملكٌ للملك واحد ، وهو الله سبحانه وتعالى ، ولا يجوز الإقدام على ملك أحد إلا بإذنه ، لأنه لا بد أن يكون فى الإقدام عليها من غير إذن منه ضرر فى العاقبة ، فوجب الوقف ، ومن قال : هى على الوقف ، فحجته تعارض المعنيين وتقابلهما العقلى فى الحظر والإباحة ، فوجب الوقف ، وطلب الدليل المميز ، وألا يقدم أحد على أحد القولين إلا بحجة ، ولأن الحظر يقتضى حظراً ، وأن الإباحة تقتضى مبيحاً ، فوجب الوقف حتى يعلم ذلك ، وعلى أن الكلام فى هذه المسألة تكلف ، لأنه لا يعقل الناس حالاً قبل الرسل والشرائع ، لأن الرسل^(٢) بعد آدم - عليه السلام - قد

(١) ينظر : « إحكام الفصول » : ص (٦٨١) .

(٢) جمع رسول : هو من أوحى إليه بشرع ، وأمر بتبليغه ، فالنبي أعم من الرسول ، وقيل : هما بمعنى واحد ، وعُرف كل منهما ، بأنه إنسان بعثه الله لتبليغ =

قررت الشرائع في جميع الأشياء فقد تقرر بالرسول عليهم السلام ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْكَلَامِ فِي اسْتِصْحَابِ الْحَالِ (١)

ليس عن مالك - رحمه الله - في ذلك نص ، ولكن يدل عليه أنه مذهبه ،

= ما أوحى إليه ، والأول هو المشهور والأصح يؤيده قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴾ .

(١) استصحاب الحال ، هو : الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوت في الزمن الأول لعدم ما يصلح للتغيير ، مثاله : استدلال الشافعي على أن الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء ، بأن هذا الشخص قبل خروج هذا الخارج النجس منه كان متوضئاً اتفاقاً ، ولم يطرأ عليه ما يوجب نقض وضوئه ، لأن الموجب لنقض الوضوء هو الخارج من السبيلين ، فبقى على ما كان عليه قبل الخروج استصحاباً للحال .

وقد اختلف الأصوليون في استصحاب الحال ، فذهب جمهور الشافعية ، وقليل من الحنفية إلى اعتباره حجة في ثبوت الأحكام الشرعية ، ويستدل به على نفي العدم الأصلي ، وذهب جمهور الحنفية والمتكلمين إلى أنه ليس بحجة في الأحكام الشرعية ، ولكن يستدل به على نفي العدم الأصلي فقط .

ينظر : « البحر المحيط » للزركشي : ١٦/٦ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ١١٣٥/٢ ، « سلاسل الذهب » للزركشي ص (٤٢٥) ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدی : ١١١/٤ ، « التمهيد » للإسنوي : ص (٤٨٩) ، « نهاية السؤل » له : ٣٥٨/٤ ، « منهاج العقول » للبدخشي : ١٧٧/٣ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري : ١٣٨ ، « التخصيل من المحصول » للأرموي : ٣١٥/٢ ، « المنحول » للغزالي : ص (٣٧٢) ، « حاشية البنانى » : ٣٤٧/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ١٦٨/٣ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي : ١٨٥/٤ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني : ص (١٧٢) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٣٨٨/٢ ، « المعتد » لأبي الحسين : ٣٢٥/٢ ، « إحكام الفصول في أحكام الأصول » للباجي : ص (٦٩٤) ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ٥/٥ ، « أعلام الموقعين » =

لأنه احتج في أشياء كثيرة سئل عنها ، وقال : لم يفعل النبي ﷺ ذلك ، ولا الصحابة - رحمة الله عليهم - وكذلك يقول : ما رأيت أحداً فعله ، وهذا يدل على أن السَّمْع إذا لم يرد بإيجاب شيء يجب وكل ما كان عليه من براءة الذمة .

والأصل في ذلك أن الله - عز وجل - قد احتج على عباده في العبادات بالعقل والسمع ، فما كان له حكم في العقل ، ولم يرد سمع بخلافه ، فأمره موقوف على ورود السمع ، وإن ورد مثل ما كان في العقل كان مؤكداً ، وإن ورد بخلاف نقل الأمر به عما كان عليه ، وإن لم يرد سمع شيء من ذلك ، فهو على أصل حكمه في العقل ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْإِجْمَاعِ بَعْدَ الْخِلَافِ

إذا اختلفت الصحابة - رضى الله عنهم - على قولين وانقرضوا على ذلك ، ثم أجمع الباقيون على أحد القولين ، فهل يسقط الخلاف أم هو باق؟ (١)

= لابن القيم : ٢٥٥/١ ، « حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى » : ٢٨٤/٢ ، « تقريب الوصول » لابن جزى : ١٤٦ ، « المسوِّدة » ٤٨٨ ، « الكافية فى الجدل » ص (٣٨٢) ، « الترياق النافع » : ١٦٢/٢ ، « المدخل إلى مذهب أحمد » ص : (١٣٣) .

(١) وقال إلكيا : ذهب قوم إلى أن هذا النوع لا يتصور ، وإليه ميل إمام الحرمين ، والذين أحالوا تصوره اختلفوا فيه على ثلاثة أنحاء ، فقليل : لأن إجماع التابعين لا يحتج به ، والصحيح خلافه ، وإن لم يكن إجماع التابعين حجة لم يكن لهذا الخلاف معنى .

وقيل : لأن الإجماع لا يصدر إلا عن اجتهاد ، والاختلاف على قولين يقتضى صدور الأقوال عن اجتهاد ، وقال الإمام : واستحالة تصوره من حيث إنه إذا تهادى الخلاف فى زمان متناول ، بحيث يقتضى العرف بأنه لو كان ينقذ وجهه فى سقوط أحد القولين =

ليس عن مالك - رحمه الله - في ذلك نص ، واختلف أصحابه في ذلك ، فقال بعضهم : ينقطع الخلاف ، ولا يجوز مخالفة إجماع التابعين بعده . وقال بعضهم : بل الخلاف باق ولا ينقطع .

قال القاضي : والجيد وهو الذي يختاره شيخنا أبو بكر بن صالح الأبهري أن الخلاف باق ، وذلك أن تقدير المسألة يكون قول الصحابي المخالف بمنزلة حضوره مع التابعين ، وكونه حياً معه ، ككونه ميتاً لا يسقط خلافه لهم بإجماعهم على خلافه ، وأحسن أحوال التابعين معه أن يكونوا بمنزلة الصحابة معه في أن مخالفته من الصحابة له من طريق اجتهاد لا يسقط خلافه ، وكذلك كون التابعين وإجماعهم على خلافه من طريق الاجتهاد ، ولا يسقط خلافه لهم ، ولأن قوله بمنزلة أن لو كان حياً معهم ، فيكون إجماعهم كطائفة إضافة إلى الخزيين من الصحابة ، والله أعلم .



= مع طول المباحثة ، لظهر ذلك للباحثين ، فإذا انتهى الأمر إلى هذا انتهى ، ورسخ الخلاف ، وتناهى الباحثون ، ثم لم يتجدد بلوغ الخبر أو أثر يجب الحكم به ، فلا يقع في العرف دروس مذهب طال الدب عنه ، فإن فرض فارض ذلك ، فالإجماع محمول على بلوغ خبر يجب بمثله سوى ما كانوا خائضين فيه من مجال الظنون .

قال إلكيا : وما ذكره الإمام مخيل ، لكن جوابه سهل ، فإننا نرى أهل كل عصر يظهرون مذهباً غير الذي عهده من تقدمهم في العصور الخالية مع أن النظم يحتمله وغيره ، وإذا ثبت أنه متصور ابنى عليه أن الإجماع هل يزيل الحكم السابق أم لا ؟

قال إلكيا : وهذه المسألة يلاحظ في مجاريها أصل تصويب المجتهدين . والطريقة الرابعة لهم في الإحالة وهي عليهم فقوله هنا : إذا وجد إجماع بعد اختلاف ، فلا بد أن يكون هناك خلاف ، وإن لم يبلغنا ، وإلا لأدّى إلى تعارض الإجماعين ذكره عبد الوهاب .

بَابُ الْكَلَامِ فِي إِجْمَاعِ الْأَعْصَارِ (١)

مذهب مالك وغيره من الفقهاء أن إجماع الأعصار حجة ، وأنكر قوم أن يكون إجماع الإعصار حجة إلا للصحابة رضى الله عنهم .

(١) هو لغة يطلق بمعنيين : أحدهما : العزم على الشيء والإمضاء ، ومنه قوله تعالى : ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ ﴾ - [يونس : ٧١] ، أى : اعزموا ، وقوله عليه السلام : « لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل » ، ونقض ابن العارض المعتزلى هذا بأن إجماع الأمة يتعدى بعلى ، والإجماع بمعنى العزيمة وقطع الروية لا يتعدى بعلى . قلت : حكى ابن فارس فى المقاييس : أجمعت على الأمر ، إجماعاً وأجمعته نعم ، تعديته بنفسه أفصح ، والثانى : الاتفاق ، ومنه أجمع القوم : إذا صاروا ذوى جمع ، قال الفارسى : كما يقال : ألين وأتمر ، إذا صار ذا لين وتمر .

وحكى عبد الوهاب فى « الملخص » عن قوم منع كونه بمعنى الإجماع كما ظنه ظانون لتغايرهما ، إذ يصح من الواحد أن يقول : أجمعت رأى على كذا ، أى عزمت عليه ، ولا يصح الإجماع إلا من اثنين . والصحيح هو الأول . ثم قال الغزالى : هو مشترك بينهما . وقال القاضى : العزم يرجع إلى الاتفاق ، لأن من اتفق على شيء فقد عزم عليه ، وقال ابن برهان وابن السمعانى : الأول أشبه باللغة والثانى : أشبه بالشرع ، قالا : وتظهر فائدتهما فى أن الإجماع من الواحد هل يصح ؟ فعلى المعنى الأول لا يصح إلا من جماعة ، وعلى المعنى الثانى يصح الإجماع من الواحد .

وأما فى الاصطلاح : فهو اتفاق مجتهدى أمة محمد ﷺ بعد وفاته فى حادثة على أمر من الأمور فى عصر من الأعصار ، فخرج اتفاق العوام ، فلا عبرة بوافقهم ولا خلافهم ، ويخرج أيضاً اتفاق بعض المجتهدين . وبالإضافة إلى أمة محمد خرج اتفاق الأمم السابقة ، وإن قيل بأنه حجة على رأى ، لكن الكلام فى الإجماع الذى هو حجة ، وقولنا : بعد وفاته ، قيد لا بد منه على رأيهم ، فإن الإجماع لا يتعدى فى زمانه عليه السلام ، وخرج بالحادثة انعقاد الإجماع على الحكم الثابت بالنص والعمل به . وقولنا : على أمر من الأمور ، يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات . وقولنا : فى عصر من الأعصار ، ليرفع وهم من يتوهم أن المراد بالمجتهدين من يوجد إلى يوم القيامة ، وهذا التوهم باطل فإنه يؤدى إلى علمه تصور الإجماع والمراد بالعصر هنا ، من كان من أهل الاجتهاد فى الوقت الذى حدثت فيه المسألة ، وظهر الكلام فيها . =

والدليل على أن إجماع الأعصار حجة هو أن الله - عزَّ وجلَّ - أثنى على هذه الأمة وبين فضلها ، ونبَّه عليه وعلى وجوب الحجة بقولها لقوله - تعالى - في القرآن في مواضع كثيرة : ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ [آل عمران : ١١٠] إلى قوله : ﴿ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ الآية .

= فهو من أهل ذلك العصر ، ومن بلغ هذا بعد حدوثها فليس من أهل ذلك العصر ، هكذا ذكره الإمام أبو محمد القاسم الزجاج في كتابه : « البيان عن أصول الفقه » وهو من أصحاب أبي الطَّيِّب بن سلمة .

قال الزركشي : واعلم أن أصل هذا التعريف أشار إليه الشافعي في « الرسالة » .
 ينظر : « البرهان » لإمام الحرمين : ١ / ٦٧٠ ، « البحر المحيط » : للزركشي : ٤ / ٤٣٥ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى : ١ / ١٧٩ ، « سلاسل الذهب » للزركشي ص (٣٣٧) ، « التمهيد » للأسنوي ص (٤٥١) ، « نهاية السؤل » له : ٣ / ٢٣٧ ، « زوائد الأصول » له ص (٣٦٢) ، « منهاج العقول » للبخشي : ٢ / ٣٧٧ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص ٢٠٩ ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٢ / ٣٧ ، « المنحول » للغزالي ص (٣٠٣) ، « المستقصى » له : ١ / ١٧٣ ، « حاشية البناني » : ٢ / ١٧٦ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢ / ٣٤٩ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي : ٣ / ٢٨٧ ، « الكوكب المنير » للفتوحى ص (٢٢٥) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٢ / ٢٠٩ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٢ / ٣ ، « إحكام الفصول في أحكام الأصول » للباجي ص (٤٣٥) ، « شرح مختصر المنار » للكوراني ص (٩٩) ، « التحرير » لابن الهمام ص (٣٩٩) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣ / ٢٢٤ ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج : ٣ / ٨٠ ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٢ / ٧٠٩ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ٢ / ١٨٠ ، « حاشية الفتازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ٢ / ٣٤ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر الفتازاني : ٢ / ٤١ ، « حاشية نسيمات الأسحار » لابن عابدين ص (٢٠٩) ، « شرح المنار » لابن ملك ص (٩٩) ، « الوجيز » للكرامستي ص (٦١) ، « نشر البنود » للشنقيطي : ٢ / ٧٤ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (١٢٩) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني ص (٧١) .

وقوله أيضاً : ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾ [البقرة : ١٤٣] ، وغير ذلك .

ومن السنة قول النبي ﷺ : « أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ » (١) ، وقوله عليه السلام : « أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى خَطَا » .

وقوله : « لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ » (٢) « وَمِنْ حُجَّةِ الْعَقْلِ الدَّلَالَةُ عَلَى عِصْمَتِهَا ،

(١) رواه أحمد والطبراني في « الكبير » ، وابن أبي خيثمة في تاريخه عن أبي نضرة العقاري رفعه في حديث : « سألت ربي ألا تجتمع أمتي على ضلالة ، فأعطانيتها » ، والطبراني وحده ، وابن أبي عاصم في السنة ، عن أبي مالك الأشعري ، رفعه : « أن الله أجاركم من ثلاثة خلال : ألا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً ، وألا يظهر أهل الباطل على أهل الحق ، وألا تجتمعوا على ضلالة » ورواه أبو نعيم والحاكم ، وأعله اللالكائي في السنة ، وابن منده ومن طريقه الضياء عن ابن عمر رفعه : « إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبداً ، وإن يد الله مع الجماعة ، فاتبعوا السواد الأعظم ، فإن من شذ شذ في النار » وكذا عند الترمذي لكن بلفظ « أمتي » ورواه عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رفعه : « إن أمتي لا تجتمع على ضلالة ، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم » ، ورواه الحاكم عن ابن عباس رفعه بلفظ : « لا يجمع الله هذه الأمة على الضلالة ، ويد الله مع الجماعة » والجملة الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم عن ابن مسعود موقوفاً في حديث : « عليكم بالجماعة ، فإن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة » زاد غيره : « وإياكم والتلون في دين الله » وبالجملة : فالحديث مشهور المتن ، وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره ، فمن الأول : « أنتم شهداء الله في الأرض » .

ومن الثاني : قول ابن مسعود : « إذا سئل أحدكم فليُنظر في كتاب الله ، فإن لم يجد ففي سنة رسول الله ، فإن لم يجده فيها ، فليُنظر فيما اجتمع عليه المسلمون ، وإلا فليجتهد » « كشف الخفا » : ٢٨٨/٢ .

(٢) أخرجه أحمد في « المسند » : ٤٢٩/٤ ، وأخرجه أبو داود في « السنن » :

١١/٣ كتاب الجهاد (٩) ، باب : في دوام الجهاد (٤) ، الحديث (٢٤٨٤) ، وأخرجه =

فلا يخلو أن يكون المراد بذلك جميع الأمة كلها من أولها إلى آخرها من جهتين :

إحدهما : أنهم حُجَّةٌ على أنفسهم .

والأخرى : أنهم لو كانوا كذلك ، أو جاز أن يكونوا بأجمعهم حُجَّةٌ لم يجز أن يدرك الحكم من جهتهم ، إلا من أدرك أولهم وآخرهم ، وهذا أيضاً بين الفساد ، فثبت أن الحجة متعلقة ببعضهم ، ولا يخلو ذلك البعض من أن يكون للصحابة - رضى الله عنهم - وليس بعضهم حُجَّةٌ على بعض ، فلم يبق إلا أنهم حجة على غيرهم لأجل تقدمهم ، وكان تقدم العصر الثاني للثالث كتقدم عصر الصحابة على التابعين ، وكانت حاجة العصر الثالث إلى الثاني كحاجة الثاني إلى الأول من إرسال الرسل ؛ إذ الرسل قد انقطعت بعد النبي ﷺ وقد جعل خاتم النبيين ﷺ وجعلت الأمة عوضاً عنها ، فوجب حجة الأعصر متقدمهم على متأخرهم ، كوجوب حُجَّةِ عصر الصحابة -

= الحاكم في المستدرك : ٧١/٢ ، كتاب « الجهاد » ، باب : أي المؤمنين أكمل إيماناً واللفظ لهما .

وقال : (صحيح على شرط مسلم) ، ووافقه الذهبي ، وأخرجه مسلم من حديث جابر ابن عبد الله - رضى الله عنه - فى الصحيح : ١٣٧/١ ، كتاب « الإيمان » (١) باب : نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد ﷺ (٧١) الحديث (١٥٦/٢٤٧) ، وهذا الباب خالٍ من الأحاديث الحسان . . ومن حديث المغيرة بن شعبة أخرجه البخارى : ٣٠٦/١٣ فى « الاعتصام بالكتاب والسنة » ، باب (١٠) قول النبي ﷺ ، لا تزال طائفة من أمتي « (٧٣١١) ، ومسلم : ١٥٢٣/٣ ، فى كتاب « الإمارة » ، باب : قول النبي ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتي . . » (١٧١ / ١٩٢١) ، والدارمى : ٢١٣/٢ ، فى كتاب « الجهاد » ، باب : لا تزال طائفة من هذه الأمة يقاتلون على الحق ، وأخرجه أحمد فى « المسند » : ٢٤٤/٤ ، ٢٤٨ ، ٥٢ ، ومن حديث ثوبان مسلم : ١٥٢٣/٣ (١٩٢٠ / ١٧٠) .

رضى الله عنهم - على من بعدهم ، ولأن الحق لا يجوز أن يخرج عن كل عصر ، فثبت أن إجماع كل عصر حجة ، وبالله التوفيق .

* * *

بَابُ الْكَلَامِ فِي الْعِلَّةِ (١) وَالْمَعْلُولِ (٢)

قال القَاضِي الجليل كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ : العلة عند مالك والفقهاء هي الصفة

(١) العلة شرط في صحة القياس ليجمع بها بين الأصل والفرع ، قال ابن فورك : من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة .

وقال ابن السمعاني : ذهب بعض القياسين من الحنفية وغيرهم إلى صحة القياس من غير علة إذا لاح بعض الشبه ، وذهب جمهور القياسين من الفقهاء والمتكلمين إلى أن العلة لا بد منها في القياس ، وهي ركن القياس لا يقوم القياس إلا بها ينظر تعريفات العلة .

ينظر : « البحر المحيط » للزركشي : ١١١/٥ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى : ١٨٥/٣ ، « نهاية السؤل » للأسنوي : ٥٣/٤ ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٥٠/٣ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (١١٤) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٢٢٢/٢ ، « المستصفى » للغزالي : ٢٨٧/٢ ، ٣٣٥ ، « حاشية البنانى » : ٢٣١/٢ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي : ٣٢/٤ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ص (٤٧) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٢٧٢/٢ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٢٤٦/٢ ، « التحرير » لابن الهمام ص (٤٣١) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣٠٢/٣ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ٢٨١/٢ ، « حاشية التفتازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ٢١٧/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني : ٦٢/٢ ، « حاشية نسمات الأسحار » لابن عابدين ص (٢٤٣) ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٨٢٥/٢ ، « إرشاد الفحول » للشوكاني ص (٢١٠) ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج : ١٤١/٣ .

(٢) اختلفوا في « المعلول » ما هو ؟ فقيل : هو محل العلة ، وهو المحكوم فيه كالخمر للإسكار والبر للطمع ، فإن المعلول من وجد فيه العلة ، كالمضروب والمقتول ، =

التي يتعلق الحكم الشرعى بها ، والعلة فى مواضع اللغة تفيد ما يتغير الحكم بوجوده ، ولهذا سُمى المرض لما تغيرت الحال عما كان علة بوجوده ويصفون ماله الفعل أو لم يفعل علة فيقولون : جئت لعلة كذا وكذا ، ولم أقل : لعلة كيت وكيت ، واستعمله المتكلمون فى غير ذلك .

فأما العلة عند مالك والفقهاء ، فهى الصفة التي يتعلق الحكم الشرعى بها ، كما قلنا ومن حكم العلة العقلية وحققها أن تكون موجبة لمعلولها ، وأن يستغنى فى إيجابها عن مفارقة غيرها لها وألا يقف فى إيجابها على شرط وأن يكون بإيجابها لما يوجب بعض الأعيان دون بعض ، أو لبعض الأزمان دون بعض ، والعلة الشرعية تقاربها فى جميع هذه الوجوه ، فلا خلاف بين القايسين إلا فى اختصاص بعض الأعيان ، فإن من يمنع من جواز تخصيص العلة الشرعية يسوى بينهما وبين العلل الأخرى فى هذا الوجه الواحد ، دون من يرى تخصيص العلة الشرعية منهم ، وطريق معرفة العلة العقلية دليل العقل ، وطريق العلة الشرعية دليل المنع .



= وكالمريض المعلول ذاته ، وحكاة الشيخ أبو إسحاق وسليم عن أبى على الطبرى وغيره ، وخيالهم فى ذلك أن الحكم مجلوب العلة ولا علة فيه إذن ، وإنما جلبته العلة وصحَّ بها ، بل العلة فى المحكوم فيه كالمأكول والمشروب لوجود الأكل والشرب فيه ، ولذلك يقول الفقهاء : إن العلة جارية فى معلولاتها ، ولا يريدون به فى أحكامها ، والجمهور على أن المعلول هو الحكم لا نفس المحكوم فيه كالمدلول حكم الدليل ، وكذا المعلول حكم العلة ، وحكاة الشيخ وسليم عن أبى بكر القفال وصحاه : وكذا إلكيا الطبرى ، ونسبه القاضى عبد الوهاب فى التلخيص للجمهور ؛ لأن تأثير العلة فى الحكم دون ذات المحكوم فيه ، وقال ابن برهان : الخلاف لفظى .

فَصْلٌ

وأما المعلول فهو الحكم الذى العلة علة فيه ، وهو تحريم الربا ، لا لانه نفس البر والأرز على ما يظنه بعضهم ، وكيف يجوز ذلك فى المعلول ، والذى من حقه أن تؤثر العلة فيه ، ويتبعها ويزول بزوالها ، وهذا كله لا يتأتى فى البر نفسه ، فثبت أن المعلول هو الحكم الذى العلة علة فيه ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ الْعِلَّةِ (١)

واختلف الناس فيما يدل على صحة العلة ، وهل تصح بالجريان والطرده فى معلولاتها ، أو تعلم صحتها بعد ذلك ، فمنهم من يقول : علامة صحتها جريانها فى معلولاتها ، وأن يوافقها أصل .

ومنهم من قال : يحتاج أن يثبت أولاً أنها علة ، ثم جريانها بعد ذلك مرتبة أخرى . قالوا : لأن من يعلل بالطرده والجريان ، لو قيل له : لما علقت الحكم بها لكان من حقه أن يقول : لأنها علة ، فإذا قيل : لم صارت علة ؟ قال : لأن الحكم يتعلق بها أين ما وجدت ، وهذا يؤدى إلى التناقض .

قال القاضى : والذى يقوى فى نفسى هو الوجه الأول من الطرد والجريان ، وأنه يكون دليلاً على صحتها ، والأصل فى ذلك أن الله تعالى قال : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾ إِلَى قَوْلِهِ : ﴿ كَثِيرًا ﴾ [النساء : ٨٢] .

(١) اعلم أنه لا يكتفى فى القياس بمجرد وجود الجامع فى الأصل والفرع ، بل لا بد من دليل يشهد له فى الاعتبار والأدلة ثلاثة أنواع : إجماع ، ونص ، واستنباط ، ومنهم من أضاف إليه دليل العقل ، وجعله القاضى عبد الوهاب فى « الملخص » وجهاً والمشهور طريقة السمع فقط .

ينظر « البحر المحيط » : ١٨٤ / ٥ .

فدل على أن المتفق من عنده ، فلما اتفق بالصحة والنظم أثبت بالصفة والنظم ، وأن المختلف ليس من عنده ، فلو جاز وجود مختلف من عنده لم يكن عدم الاختلاف عن القرآن دليلاً على اللّذي عنده ، ولو جاز أيضاً وجود متفق لا من عنده ، لم يأمن أن يكون القرآن متفقاً لا من عنده ، وفي استدعاء المخاطبين إلى التدبر بهذه الآية دليل على أن المتفق لا يوجد من جهته ، وأن المختلف يوجد منه .

فإن قيل على هذا : فإن الاختلاف في القرآن موجود لأننا نجد فيه الخاص والعام ، والناسخ والمنسوخ ، والخاص الذي يريد به العام ، والعام الذي يريد به الخاص .

قيل : أريد بنفي الاختلاف الذي من جهته صار القرآن حجة ، وهو عدم الاختلاف في الإعجاز وهو في الإعجاز متفق عليه ، وأيضاً ، فإننا قد أمرنا بالرجوع إلى الأصول في الحوادث كما أمرنا بالرجوع إلى النبي ﷺ فيها ، فإذا عرض عليه نوع من أنواع المقايسة ، فلم يرده وسكت عنه ، كان ذلك دليلاً على صحته ، وكذلك الأصول إذا عرضت العلة عليها فلم يردها أضل دل ذلك على صحتها ، وأيضاً فإن الله - عز وجل - طالب المشركين بإجراء العلة فيما اعتمده عليه ، فقال تعالى : ﴿ قُلْ أَلَّذِكْرِينَ حَرَّمَ أَمْ الْأُنثِيَّاتِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَّاتِ ﴾ [الأنعام : ١٤٣]

أى إن كان المعنى للذكورة أو الأنوثة ، أو الجمع ، فالتزموه إن كنتم صادقين ، وإلا فأنتم مناقضون ، وأيضاً فإن المتفق من القول حجة ، وكل المتفق من المعنى ، لأنه في الجريان والطرده اتفاق المعنى ، ولا يلزم ما ذكره عن السؤال في أن الحكم وجب لعله فإذا قيل لم صارت علة ؟ قيل : لأن الحكم يتعلق بها أينما وجدت ، وذلك أنه إذا قيل له : لم وجب الحكم ؟ فقال : للعلة ، فإذا هو مدع للعلة ، بلا برهان ، فإذا قيل له : ولم صارت

هذه علة فإنما علته أن يدل على صحتها بالجريان والطرده ؟ فقد أقام البرهان على كونها علة ، وفي الأول سمّاها علة بدعوى ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي الْعِلَّةِ الَّتِي لَا تَتَعَدَّى

اختلف الناس في العلة التي لا تتعدى ، هل تكون صحيحة أم لا ؟
فعدنا وعند غيرنا من الفقهاء أنها تكون علة صحيحة .

وقال ابنُ العَرَّاقِيّ : هي باطلة ، لأنها لا تفيد إلا ما قد أفاده النص ، فلا معنى لطلب علة لا تفيد غير ما أفاده النص ، والدليل على أنها تصح ، لأن الغرض من العلة ليعلم أن الحكم إنما وجب لأجلها ، فإذا صح ذلك صح أن تكون متعدية ، وغير متعدية ، وأيضاً فإنها تفيد أن الأصل الذي اقتضيت العلة منه أصل لا يجوز القياس عليه ، فقد حصلت الفائدة فيها من هذا الوجه .

* * *

بَابٌ فِي تَخْصِيصِ الْعِلَّةِ

عند مالك وغيره من أهل العلم لا يجوز تخصيص العلة إلا العقلية ، ولا خلاف في ذلك ، واختلف الناس في تخصيص العلة الشرعية المنصوص عليها ، والمستدل عليها إذا كانتا شرعيتين ، فعندنا وعند غيرنا من الفقهاء ، لا يجوز تخصيصها .

وقال أهل العراق : يجوز تخصيصها ، ويجوز كونها كالعموم المشتمل على الأسميات يصح أن يختص ببعض المسميات ، فكذلك هي ؛ لأنها علامة وأمانة ، وذهب غيرهم إلى جواز تخصيص العلة المنصوص عليها ، مثل قوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ [المائدة : ٣٢] ، وكقوله تعالى : ﴿ كَى لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴾

[الجسر: ٧] ، وكفوله ﷺ في الهرة إنها من الطوائف عليكم والطوائف (١).

وامتنع من تخصيص العلة المستنبطة كعلة الربا في البر ، وعندنا أنه لا يجوز تخصيصهما جميعاً ، والأصل في ذلك هو أن العلة أمانة وصحتها الجريان بما قد بيناه من الدلائل ، والتخصيص يمنع جريانها ، ويظل أن يكون الجريان دليلاً على صحتها ، فإذا كان الجريان دليلاً على صحتها وتخصيصها إذا باطل ، لأنه يرفع أصلاً ثابتاً ، وما أدى إلى رفع الأصل الثابت المستقر ، فهو مدفوع .

وأيضاً فإن الله - تعالى - أخذ المشركين بالنفور عليهم فقال سبحانه : ﴿وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة: ٨١] .

فلولا أن المساواة في المعنى توجب المساواة في الحكم لم يلزمهم هنا بل كانوا يتخلصون منه بأن يقولوا : قام دليله فخصصناه وأيضاً فإنه لو لم يؤثر التخصيص في صحتها لم تؤثر المعارضة ، لأن التخصيص هو غاية المناقضة

(١) أخرجه مالك في «الموطأ» : ٢٢/١ - ٢٣ ، كتاب «الطهارة» ص (٢) ، باب : الطهور للوضوء (٣) الحديث (١٣) ، والشافعى في «الأم» : ٦/١ - ٧ ، كتاب «الطهارة» ، باب : الماء الراكد ، وأحمد في «المسند» : ٣/٥ - ٣ ، في مسند أبي قتادة رضى الله عنه ، والدارمى في «السنن» : ١٨٧/١ - ١٨٨ ، كتاب «الوضوء» ، باب : الهرة إذا ولغت في الإناء ، وأبو داود في «السنن» : ٦٠/١ ، كتاب «الطهارة» ص (١) ، باب : سؤر الهرة (٣٨) ، الحديث (٧٥) ، والترمذى في «السنن» : ١٥٣/١ - ١٥٤ ، كتاب «الطهارة» ص (١) ، باب : فى سؤر الهرة ص (٦٩) ، الحديث (٩٢) ، والنسائى فى «المجتبى من السنن» : ٥٥/١ ، كتاب «الطهارة» ، ص (١) باب : سؤر الهرة (٥٤) ، وابن ماجه فى «السنن» : ١٣١/١ ، كتاب «الطهارة» (١) ، ، باب : الوضوء بسؤر الهرة (٣٢) ، الحديث (٣٦٧) .

التي لا تَرْتَضِيهَا الْعَامَّةُ فِي اخْتِلَافِهَا ، فلا خلاف عن أن يكون من أفعال الحكماء ، ألا ترى أن تاجرًا صوفيًا لو قيل له : سامح في هذا الثوب ، فقال : لا أسامح فيه . لأنه كَتَّانٌ ثم سامح في ثوب كتان مثله ، لقيل له : قد ناقضت ، ولو كان هذا مما لا يخفى عن العوام رَدَّهُ على قائله ، وأنه مناقض بذلك ، فبطل جواز التخصيص في العلة ، وأيضًا فإن العلة لو جاز وجودها مع ارتفاع الحكم ، ولا يمنع ذلك من صحتها لاحتياج في تعليق الحكم بها في كل فرع إلى استئناف دلالة . لأن ما دلَّ على أنها علة في الأصل لم يوجب تعليق الحكم بها أينما وجدت على هذا القول ، وإذا لم يوجب ذلك قبح الرجوع في تعليق الحكم بها في كل فرع بعينه إلى دليل مستأنف ، وفي ذلك إخراج لها عن أن تكون علة ، ويبين ذلك أن العلم المعجز الدال على صدق النبي ﷺ لو لم يقتض صدق النبي ﷺ في كل ما يقوله ويؤديه ، لاحتاج في كل ما أخبر به إلى معجز ، فكذلك القول في العِلَلِ .

فإن قيل : فإن العلة في تعليق الحكم بها كالاسم العام في ذلك ، وكما أن وجود الاسم مع ارتفاع الحكم مما لا يبطل كون العموم دلالة لا توجب الحاجة في تعليق الحكم بكل اسم إلى دليل المستأنف ، فكذلك العلة .

قيل : إن العموم إنما يدل على إرادة المخاطب ، وإرادته تدل على الحكم لا نفس العموم ، فإن قول العموم إنما يدل على أنه لم يرد جميعه .

قلنا : إن ما عده مراد ، ولم تحصل الدلالة مخصوصة ، إذ الدلالة هي الإرادة والدلالة على الإرادة هي مفهوم العموم مع القرينة . لأن البيان لا يتأخر ، وليس كذلك العلة ، لأنها إن كانت هي في نفسها علة فيجب ألا يسوغ تخصيصًا لا يختص في الوجود بعين دون عين ، وإن كانت تدل على الإرادة للجاعل لها علة فيجب أن تُقَدَّرَ بها ما يخرجها عن أن تكون لإطلاقها علة ، وعلى أن العلة التي توجد في كل فرع في حكم النص على كل فرع ،

فكما أن التخصيص في ذلك لا يسوغ ، فكذلك القول في العلة . لأنها ليست بمتزلة العموم الذي يدخله المجاز ، لأن التعليل لا يدخله المجاز ، وهو كالنص فيما ذكرناه ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْكَلَامِ فِي الْقَوْلِ بِالْعَلَّتَيْنِ (١)

اختلف الناس في القول بالعلتين في أصل واحد .

أحدهما : يقتضى حمل الفرع عليه .

والآخر : يمنع من حمل الفرع عليه .

فمنهم من قال : لا يتفیان ، لأن العلة المقصورة على الأصل لا تمنع رد الفرع إذا كانت هناك علة أخرى تقتضى الرد ، كما أن العموم الشامل لما به شيء لا يمنع من شمول غير ذلك لألف شيء ، ولا ينافيه .

ومنهم من قال : إنهما يتنافيان ، قاله القاضي الجليل ، وإلى هذا ذهب في المعنى .

لأن ما تبينا فله الحكم في الأصل .

إما أن تكون العلة المقصورة عليه أو المتعدية ، فإن كانت المتعدية هي

(١) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين معاً ، فمنهم : من منع ذلك مطلقاً ، كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين ومن تابعهما ، ومنهم من جوز ذلك مطلقاً ، ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة ، فجوزه في المنصوصة ومنع منه في المستنبطة كالغزالي ومن تابعه ، والمختار إنما هو المذهب الأول ، وذلك لأنه لو كان معللاً بعلتين ، لم يخل إما أن تسقط كل واحدة بالتعليل ، أو أن المستقل بالتعليل إحداهما دون الأخرى ، أو أنه لا استقلال لواحدة منهما ، بل التعليل لا يتم إلا باجتماعهما . . .

الصحيحة صحَّ القياس على الأصل ، وإن تكن المقصورة هي الصحيحة امتنع القياس عليه ، لأنها مقيدة نحو تعليل الذهب بالورق الذي لا يتعدى ، ويكون ثمناً لا يتعدى ، وما شبه ذلك ، وهذه المسألة من فروع ما تقدم من أن العلة إذا لم تتعدَّ هل تصح أم لا تصحُّ ؟ فيجب بناؤها ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِي الْعِلَّتَيْنِ أَحَدُهُمَا أَكْثَرُ فُرُوعًا مِنَ الْأُخْرَى

قال القاضي الجليل : وأما تعليل الأصل بعلة توجد في عشرة فروع ، وتعليله بعلة توجد فيه ، وفي واحد من تلك الفروع ، فأنا أقول فيه أيضاً : إنهما يتنافيان في المعنى ، وإن كان بعض من يمتنع من القول بالقياس لا يمتنع ها هنا ويقول : إنهما لا يتنافيان ، ووجه التنافي فيهما هو أن الأصل إذا علل بعلة تتعدى إلى عشرة فروع ، فليس يُعلم أن هذه هي العلة إلا بعد أن يُستبرأ الأصل ، ويُستبرأ جميع ما يصلح أن يكون علة له ، فإن قَصَدَ جميعها ، وصحت هي ، وسلمت ، فسارت في التقدير علة .

وكان الله عزَّ وجلَّ قال : حرمت ذلك لهذه العلة دون ما سواها ، فتبطل كل علة سوى العلة التي يثبت أن الحكم لأجلها وجب .

فإن قيل : يجوز أن يُستبرأ الأصل ، فيعلم أنه معلوم لعلتين : إحداهما : تتعدى إلى شيء ، والأخرى : تتعدى إلى غير ذلك الشيء ، وإلى ما زاد عليه .

قيل : هما كالعلة التي لا تتعدى مع المتعدية ، لأن العلة التي لا تتعدى إلى عشرة فروع يتبين بها أن الأصل يقاس عليه عشرة فروع ، والعلة الأخرى كشفت لنا أن هذا الأصل يقاس عليه ثمانية فروع لا تتعدى ، لأن الأصل مما لا يجوز عليه القياس ، وليس المنافي أكثر من العلتين يَصْصَحِبَانِ إلى فروع ،

ثم تقف إحداهما عن تجاوزه إلى غيره ، والأخرى تتجاوزه كالتى لا تتعدى مع التعدية ، وتسهيل العلة التعدية إلى فروع كثيرة وأكثر مما تعدت إليه الأخرى ، بمنزلة الآيتين والخبرين .

وإن قلنا بالواحد منهما سقط حكم الآخر ، وإن كانت إحدى العلتين تتعدى إلى فرع آخر غير الفروع التى تعدت إليها العلة الأخرى ، فهذان لم يتناقبا ، وفيه نظر ، والله أعلم .

* * *

بَابُ الْقَوْلِ فِي جَوَازِ كَوْنِ الْأِسْمِ عِلَّةً (١)

واختلف الناس فى كون الاسم علة :

فذهبت طائفة إلى جوازه ، ومنعت منه طائفة .

(١) يجوز أن يجعل الاسم علة للحكم ، كما قاله سليم فى « التقریب » ، ونقله عن أكثر العلماء قال : وسواء فى ذلك المشتق كقولك : قاتل وسارق ، والاسم الذى هو لقب كقولك : حمار ، وفرس .

قال الشافعى فى بول ما يؤكل لحمه : لأنه بول يشابه بول آدمى ، ومن الناس من قال : لا يجوز أن يجعل الاسم علة مطلقاً ، ومنهم من جوزه فى المشتق دون اللقب ، وعن حكى الخلاف كذلك الشيخ أبو إسحاق فى « اللمع » أيضاً ، والخلاف يلتفت على أن العلل الشرعية أمارات أو موجبات ، فإن قلنا : أمارات فلا امتناع فى جعل الاسم علماً على الحكم كالصفة ، وإن قلنا : موجبات فلا ، إذ لا استفاد منها المعنى .

وقال الأستاذ أبو منصور البغدادى فى كتاب « معيار النظر » : التعليل بالاسم مبنى على الخلاف فى التعليل بالحكم ، وقد منع منه المتأخرون ، وأجازه أكثر الفاشين ، ونقله عن الشافعى قال : فمن منع التعليل بالحكم منع التعليل بالاسم ، ومن أجاز ذلك أجاز هذا ، ولهذا قلنا : إن بيع الكلب المعلم فاسد لأنه كلب كغير المعلم ، وقال مالك فى زكاة العوامل : إنها نعم كالسوائم ، وقال أهل رأى : لا تكرار فى مسح الرأس لأنه مسح كالتييم .

ينظر « سلاسل الذهب » ص (٤١٥) .

قال القاضى : وعندى أنه يجوز وعليه يدل مذهب مالك ، والأصل : فيه أن الله - عزَّ وجلَّ - أمر بالاعتبار ، وهو رد الشيء إلى نظيره ، ولم يفرق بين أن يرد باسم أو وصف ، وأيضاً فإن الاسم سمة للمسمى تميز بينه وبين غيره ، وكذلك الصفة تميز بها بينه وبين غيره ، فإذا أجاز أن تكون الصفة علة جاز فى الاسم أن يكون علة ، وأيضاً فإنَّ الاسم يتوصل به إلى الحكم والصفة ، فيجب أن يجوز كونه علة كالصفة ، وأيضاً فإذا كان النص يوجب الأحكام تارة بالاسم ، وتارة بالصفة ، فكل واحد كصاحبه فى جواز جعله علة ، ويمثل هذه العلة يعتل فى جواز جعل الحكم علة لحكم آخر .

وإن شئت قلت : إن الأحكام تُترك بالشرع كالمعانى ، فإذا جعل المعنى علة ، فكذلك الحكم ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِي أَخْذِ الْأَسْمَاءِ قِيَاسًا

عند مالك - رحمه الله - يجوز أن تؤخذ الأسماء من جهة القياس .
وآبى ذلك قوم أن تؤخذ الأسماء قياساً ، والأصل فيه أن الله - عزَّ وجلَّ - قال : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر : ٢] .

وهو على العموم فى الأسامى والأحكام ، وأيضاً فإنه يجوز أخذ الأحكام قياساً ، فكذلك الأسماء كأنها فى الحالين سواء . لأنه أتى بالجائز فى العقول الشائع ، وأيضاً فإن المعانى أعلامٌ للأحكام وأدلة عليها ، والأسماء كذلك ، ثم من الجائز التنبيه على المعنى تارة بالشرع ، وتارة بلا شرع ، فكذلك الأسماء . لأن الجميع من الحجج والأعلام التى يجوز بها الهجوم على الحلال ، وأيضاً فإن القول على الشيء بأن كذا اسم له على ما شاكلة القول عليه ، بأن كذا حكم له ، فلما جاز أن تصور إحداهما من جهة على الشرع

كسبت أشياء اسمًا لم تُعرف بها قبل الشرع مثل الإيمان والإسلام والملة والحج والصوم والصلاة والزكاة والسنة والتطوع ، فوجودها يعني الدلالة .

وأيضًا فإن من فضائل العقول أن كل متماثلين ، فَحُكْمُهُمَا واحد من حيث التماثل ، فإذا وجدنا الحمر كسبت هذا الاسم لحدوث الشدة المخصوصة ، ويرتفع بارتفاع الشدة المضربية ، وسلم ذلك على كل الضر ، وبالإمتحان رأيناها في النيد موجودة وجب أن نعطيها اسم الحمر فإن قيل : فقد قال الله - عز وجل : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة : ٣١] ، فأخبره بأنه علمه الكل والقياس ممتنع ، قيل له بذلك : نقول : إن الله عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا إلا أنه نص على بعضها ، ونبه على بعض ، وسبيل ذلك سبيل قوله تعالى : ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

وقال تعالى : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] .

ثم قال : وجه التبيان منها على ضروب ، منها نص ، ومنها تنبيه ، كذلك هذا على أنه دليل لنا ، وذلك أنه لما ثبت أن الله تعالى علم آدم الأسماء كلها ثبت أن مأخذ الأسماء من جهة الشرع ، وقد قيل : إنه عاهد اسم الأجناس دون التفصيل ، والله أعلم .



بَابُ الْقَوْلِ فِي الْحُدُودِ

هَلْ تُؤْخَذُ مِنْ جِهَةِ الْقِيَاسِ ^(١) الَّذِي يَدْهَلُ عَلَيْهِ مَذْهَبُ مَالِكٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ -

(١) يجوز إثبات الحدود والكفارات والمقدّرات التي لا نص فيها ، ولا إجماع بالقياس عند الشافعية خلافاً للحنفية ، قاله القاضي أبو الطيب وسليم وابن السمعاني والأستاذ أبو منصور .

ينظر : « البحر المحيط » للزركشي : ٦٢/٥ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ٨٩٥/٢ ، ٨٩٦ ، في « أصول الأحكام » للامدني : ٥٤/٤ ، « التهيد » : للأسنوي =

يجوز أن تُؤخَذَ الحُدُودَ والكُفَّارَاتَ والمقدَّرَاتَ من جهة القياس ، واختلف القائلون بالقياس ، هل يجوز أن تؤخذ الحدود والكُفَّارَاتَ والمقدَّرَاتَ من طريق القياس .

فعدنا أنه جائز ومنع منه بعض أصحاب أبي حنيفة ، وبعض أصحاب الشافعى ، وجوزه بعضهم ، وقال القاضى : هو عندى جائز ، والأصل فيه قوله عز وجل : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر : ٢] .

فأمر بالاعتبار عموماً ، ولم يفرق بين الأحكام فى المقدَّرات والحدود والكفارات وغيرها ، فهو على عمومته فى جميعها ، حتى يقوم دليل يمنع منه ، ولم يقد دليل يمنع منه فهو جائز .

وقال أيضاً : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

وقال : ﴿ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل : ٨٩] .

فخرج النص المستغنى عن البيان ، وبقي الباقي ، وعدمنا كونه تبيناً لجميع الأشياء كلها لفظاً ونصاً على كل شيء منها ، فثبت أنه تبيان لها بالنص والتنبيه ، والقياس على المعنى من جملة التنبيه .

وأيضاً فإنه لما جاز إثباته بالخبر الذى يصدر عن الرسول ﷺ من جهة

= ص (٤٦٣) ، « نهاية السؤل » له : ٥٣/٤ ، « منهاج العقول » للبدخشى : ٤٢/٣ ، « التحصيل من المحصول » للأرموى : ٢٤٢/٢ ، « المنحول » للغزالي : ٣٧٥ ، « المستصفى » له : ٣٣٤/٢ ، « حاشية البنانى » : ٢٠٤/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٣٠/٣ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادى : ٥/٤ ، « حاشية العطار » على جمع الجوامع : ٢٤٣/٢ ، « أحكام الفصول فى أحكام الأصول » للباغى : ٦٢٢ ، « التحرير » لابن الهمام ص (٤٩٠) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ١٠٣/٤ ، « إرشاد الفحول » للشوكانى ص (٢٢٣) ، « التقرير والتحرير » لابن أمير الحاج : ٢٤١/٣ .

الأحاديث من أحكام الشريعة ، جاز إثباته بالقياس ، ودليل ذلك غير الحدود والمقدّرات ، وكذلك الحدود والمقدّرات .

وأيضاً فإن الجوادث على ضربين مقدر وغير مقدر ، ثم جاز أخذ ما ليس بمقدر قياساً ، وكذلك المقدر ، لأنه أخذ ركني الجوادث ، ولأن في استعماله من طريق اللفظ والمعنى تكثر الفوائد ، وهو أولى ، وأيضاً فإن الصحابة - رضی الله عنهم - اختلفوا في جلد شارب الخمر في أيام عمر - رضی الله عنه - حين استشارهم حتى قال عليّ^(١) - رضی الله عنه - وغيره من الصحابة: إذا سكر هدى ، وإذا هذى افتري ، فترى أن تحده حد المفتري لما بين .

فقبل عمر - رضی الله عنه - ذلك منه^(٢) ، وانفقوا عليه فلما أخذوا ذلك

(١) علي بن أبي طالب بن عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم الهاشمي أبو الحسن ، ابن عم النبي ﷺ وختنه علي بنته ، أمير المؤمنين ، يكنى أبا تراب ، وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم ، وهي أول هاشمية ولدت هاشمياً له ٥٨٦ ، حديث ، روى عنه أولاده ، وكثير من الأمة ، أول من أسلم من الصبيان جمعاً بين الأقوال ، فضائله كثيرة ، توفي سنة ٤٠ هـ ، وهو حيثنذ أفضل من علي وجه الأرض .

ينظر : « الخلاصة » : ٢٥٠ / ٢ (٥٠٠١) ، الاستيعاب : ١٠٨٩ / ٣ - ١١٣٣ ، « أسد الغابة » : ٩١ / ٤ .

(٢) حديث عمر : أنه استشار ، فقال علي : أرى أن يجلد ثمانين ؛ لأنه إذا شرب سكر وإذا سكر هدى ، وإذا هذى افتري ، وحد المفتري ثمانون فجلد عمر ثمانين ، مالك في « الموطأ » : ٨٤٢ / ٢ ص (٢) ، والشافعي عنه عن ثور بن زيد الديلي أن عمر فذكره ، وهو منقطع ، لأن ثوراً لم يلحق عمراً بلا خلاف لكن وصله النسائي في « الكبرى » ، والحاكم : ٣٧٦ / ٤ من وجه آخر ، عن ثور ، عن عكرمة ، عن ابن عباس ، ورواه عبد الرزاق عن معمر ، عن أيوب ، عن عكرمة لم يذكر ابن عباس ، وفي صحيحه نظر لما ثبت في « الصحيحين » ، البخاري (٦٧٧٣) ، ومسلم : ١٣٣١ / ٣ ، حديث (١٧٠٦ / ٣٧) عن أنس : أن النبي ﷺ جلد في الخمر بالجزيد والنعال ، وجلد أبو بكر أربعين ، فلما كان عمر استشار الناس ، فقال عبد الرحمن :

من جهة القياس والاستنباط دلّ على أن القياس مدخلاً في ذلك بإجماع الصحابة .

فثبت ذلك ، وصح إجماع الصحابة على ترك النكير على عمر وعليّ - رضی الله عنهما - ولأنهم سوّغوا ما قالوا وعملوا به جميعاً .
فإن قيل : فقد قال النبي ﷺ : « ادروا الحدود بالشبهات » (١) .

= أخف الحدود ثمانون فأمر به عمر ، ولا يقال : يحتمل أن يكون عبد الرحمن وعليّ أشارا بذلك جميعاً لما ثبت في صحيح مسلم عن عليّ في جلد الوليد بن عقبة أنه جلده أربعين ، وقال : جلد رسول الله ، أربعين وأبو بكر أربعين ، وعمر ثمانين ، وكل سنة ، وهذا أحب إليّ ، فلو كان هو المشير بالثمانين ما أضافهما إلى عمر ، ولم يعمل بها ، لكن يمكن أن يقال : إنه قال لعمر باجتهاد ، ثم تغير اجتهاده (تنبيه) قال ابن دحية في كتاب وهج الجمر في تحريم الخمر : وصح عن عمر ، أنه قال : لقد هممت أن أكتب في المصحف : أن رسول الله ﷺ جلد في الخمر ثمانين ، وهذا لم يسبق هذا الرجل إلى تصحيحه ، نعم حكى ابن الطلاع أن في مصنف عبد الرزاق أنه - عليه السلام - جلد في الخمر ثمانين ، قال ابن حزم في الأعراب : صح أنه ﷺ جلد في الخمر أربعين ، وورد من طريق لا تصح أنه جلد ثمانين .

(١) قال الحافظ ابن كثير في « تحفة الطالب » ص (٢٢٦) : لم أر هذا الحديث بهذا اللفظ وقال الحافظ ابن حجر في « الموافقة » : هذا الحديث مشهور بين الفقهاء وأهل أصول الفقه ، ولم يقع لي مرفوعاً بهذا اللفظ .

وهو بهذا اللفظ عند الإمام النعمان أبي حنيفة في مسنده برواية الحصكفي ص (١١٤) ، وهو أيضاً في « جامع المسانيد » : ٨٣/٢ ، وأخرجه الدارقطني : ٨٤/٣ ، في كتاب « الحدود والديات » حديث (٩) بلفظ : ادروا الحدود ، وأخرجه البيهقي في « السنن الكبرى » : ٢٣٨/٨ ، في كتاب « الحدود » ، باب : ما جاء في درء الحد بالشبهات : ٢٣٨/٨ .

ويغني عنه : عن عائشة رضی الله عنها أنها قالت : قال رسول الله ﷺ : « ادروا الحدود » عن المسلمين ما استطعتم ، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله ، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة « أخرجه الترمذي في « السنن » : ٣٣/٤ كتاب « الحدود » (١٥) ، باب : ما جاء في درء الحدود (٢) ، الحديث : =

والقياس محتمل ، فهو شبهة .

قيل له : ليس يعتبر فيه الاحتمال ، ألا ترى أنه يجوز من جهة العموم خير الواحد ، وشهادة الشهود ، وفي جميع ذلك من الاحتمال ما في القياس ، فلم يكن شبهة ، فسقط ما ذكروا .

فإن قيل : العقوبات مختلفة متفاوتة مع استوائها في المعنى ، وأخذ ذلك قياساً لا يجوز .

قيل : لو وجب ذلك فيها لوجب في الخارجات من الإنسان لاشتراك جميعها في الخروج من البدن ، واختلافها في الأحكام على أن أصحاب أبي حنيفة قد ناقضوا في هذا الأصل ، وعملوا في إيجاب الحدود بالمحتمل ، فقالوا فيمن شهد عليه أربعة بالزنا في أربع زوايا : إنه يجب الحد ، وأقاموا الدلالة في الصيد مقام القتل في إيجاب الجزاء الذي هو مقدر ، ووافقونا على قياس قتل المرأة على الرجل ، في إيجاب الكفارة عليها إذا جُمعت في شهر رَمَضَانَ طائفة ، وقاسوا الأكل في شهر رَمَضَانَ بغير عذر على المُجامع ، وهذا كله نقض لأصلهم ، وبالله التوفيق (١)



= (١٤٢٤) ، واللفظ له ، وقال : (ورواه وكيع عن يزيد بن زياد نحوه ولم يرفعه ، ورواية وكيع أصح) ، وأخرجه الحاكم في المستدرک : ٣٨٤/٤ .

كتاب الحدود باب : إن وجدتم لمسلم مخرجاً . . . ، وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى : ٢٣٨/٨ ، كتاب « الحدود » ، باب : ما جاء في دره الحدود بالشبهات . فيه يزيد بن زياد منكر الحديث .

وقال النسائي : متروك ، « التاريخ الصغير » للبخارى : ٨٩/٢ ، « الجرح والتعديل » : ٢١٣/٩ ، وينظر « نصب الراية » : ٣٠٩/٣ ، ٣١٠ ، و« تلخيص الحبير » : ٥٦/٤ .

(١) قلنا : لعل الناسخ قد نسخ هذا الكتاب مرتين ، أو القسم الأول خاص بالعلامة ابن القصار ففي الأصل ما نصه :

بَابُ أَقْسَامِ أُدْلَةِ الشَّرْعِ

أدلة الشرع على ثلاثة أضرب : أصل : ومعقول أصل ، واستصحاب حال .

فأما الأصل : فهو الكتاب والسنة وإجماع الأمة .

وأما معقول الأصل : فهو لَحْنُ الخطاب ، وَفَحْوَى الخطاب ، ومعنى الخطاب ، والحصر .

وأما استصحاب الحال ، فهو : استصحاب حال الأصل .

* * *

فصل

إذا ثبت ذلك ، فالكتاب على ضربين : مجاز وحقيقة .

فأما المجاز (١) : فكل لفظ تجوز به عن موضوعه ، فعلى أربعة أضرب :

= قال القاضي أبو الحسن عليُّ بنُ عمَرَ : هذه مقدمة من الأصول في الفقه ذكرتها في أوّل مسائل الخلاف ليلتفهما أصحابنا ، ولم استقص الحُجج عليها ؛ لأنه لم يكن مقصودى ذلك .

بمّ كلام ابنِ القَصَّار في أصول الفقه بحمد الله ، وحسن عونه وتوفيقه على يد العبد الفقير إلى رحمة ربه عبّيد بنِ مُحَمَّدِ المَالِكِيِّ غفر الله له ولوالدينا ولجميع المسلمين ، وذلك في شهر شعبان المبارك ، في يوم الأربعاء عام اثنين وتسعين وسبعمائة وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم وأرجح أن هذه التعليقات السابقة هي لابن القصار كما ورد على لسان الناسخ .

(١) المجاز مشتق من الجواز ، والجواز في الأماكن حقيقة وهو العبور ، ويقال :

جزت الدار أى : عبرتها ، ويستعمل في المعانى ، ومنه الجواز العقلى .

قال الإمام : وهو حقيقة في المصدر ، ونقل منه إلى الفاعل ، وهو الجائر لما بينهما

من العلاقة ثم نقل منه إلى المعنى المصطلح عليه ، وهو اللفظ المستعمل في معنى غير =

= موضوع له أو لا يناسب المصطلح وهذا التعريف إن قلنا المجاز ليس بموضوع فإن قلنا :
موضوع ، فننقل بوضع ثان .

وخرج الحقيقة ؛ لأنها موضوعة ، وأشار بالقييد الآخر إلى وجوب شمول الحد كل
مجاز من شرعى وعرفى عام وخاص ولغوى ، وأن العلاقة شرط ، ويجوز الخلاف
السابق فى معنى أن انتقاله بهذا المعنى حقيقة أو مجاز ، وكلام ابن سيده السابق يقتضى
أن له استعمالاً فى اللغة .

وقال أبو حيان التوحيدي فى « البصائر » : المجاز طريق المعنى بالقول : تقول :
جاز يجوز جوازاً ومجازاً ، وإن جعلته مصدرًا من ذلك كان الجواز كالسلوك فكأنه سلوك
المعنى باللفظ .

وقال القاضى : يسمى مجازاً ، لأن أهل اللغة يجاوزون به عن أصل الوضع توسعاً
منهم ، كسمية الرجل الشجاع أسداً ، والبليد حماراً .

ينظر : « البحر المحيط » : للزركشى : ١٥٨/٢ ، « سلاسل الذهب » له : ص
(١٩٠) ، « التمهيد » للأسنوى ص (١٨٥) ، « نهاية السؤل » له : ١٤٥/٢ ، « منهاج
العقول » للبدخشى : ٣٥٤/١ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصارى ص (٤٧) ،
« التحصيل من المحصول » للأرموى : ٢٢١/١ ، « المستصفى » للغزالي : ٣٤١/١ ،
« حاشية البناني » : ٣٠٤/١ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢٧٣/١ ، « الآيات
البيانات » لابن قاسم العبادى : ١٥٢/٢ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني
ص (٣٨٧) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٣٩٩/١ ، « المعتمد » لأبى
الحسين : ١٤/١ ، ٤٠٥/٢ ، « الإحكام فى أصول الأحكام » : ٤٣٧/٤ ، « التحرير »
لابن الهمام ص (١٦٠) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٧٣/١ ، ٣/٢ ، كشف
الأسرار للنسفى : ٢٢٦/١ ، « حاشية الفتازانى والشريف على مختصر المنتهى » :
١٣٨/١ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر الفتازانى :
٧٢/١ ، « حاشية نسيمات الأسحار » لابن عابدين ص (٩٨) ، « شرح مختصر المنار »
للكورانى ص (٥٩) ، « الوجيز » للكراماستى ص (٨) ، « ميزان الأصول »
للسمرقندى : ٥٢٧/١ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (٧٣) ، « إرشاد الفحول »
للسوكانى ص (٢٢) ، « نشر البنود » للشنقيطى : ١٢٤/١ ، « الكوكب المنير »
للفتوحى ص (٣٩ - ٥٦) ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج : ٢/٢ .

- زيادة كقوله تعالى : ﴿ فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ ﴾ [النساء : ١٥٥] .
 ونقصان : كقوله تعالى : ﴿ وَأَسْتَلِ الْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف : ٨٢] .
 وتقديم وتأخير : كقوله تعالى : ﴿ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ﴾ [الأعلى : ٤] .
 واستعارة كقوله تعالى : ﴿ بِسْمَا يَا مُرْكُمُ بِهِ إِيْمَانُكُمْ ﴾ [البقرة : ٩٣] ،
 وكقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلَّةِ مِنَ الرَّحْمَةِ ﴾ [الإسراء : ٢٤] .

قال مُحَمَّدُ بْنُ خُويزِ مَنَدَادٍ مِنْ أَصْحَابِنَا وَدَاوُدُ الْأَصْفَهَانِيُّ : إِنَّهُ لَا يَصِحُّ وَجُودُ الْمَجَازِ فِي الْقُرْآنِ ^(١) وَقَدْ بَيَّنَّا ذَلِكَ .



(١) ووقع في القرآن على الأصح : كقوله تعالى : ﴿ جداراً يريد أن ينقض ﴾ [الكهف : ٧٧] ، وكقوله تعالى : ﴿ لما طغا الماء ﴾ [الحاقة : ١١] وقد صنف شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام كتاباً حافلاً في ذلك ، وبه قال جمهور الفقهاء منهم أحمد بن حنبل ، فإنه قال في قوله تعالى : ﴿ إني معكما أسمع وأرى ﴾ [طه : ٤٦] هذا من مجاز اللغة ، يقول الرجل للرجل : سنجرى عليك رزقك إنا نشتغل بك . ومنعه آخرون ، ونسبه الغزالي في « المنحول » إلى الحشوية .

قال ابن القشيري : وحكى عن الأستاذ أيضاً ، وقال ابن برهان : والأستاذ أبو إسحاق : إذا أنكر المجاز في اللغة ، فلأن ينكره في القرآن من طريق أولى ، لأن القرآن إنما نزل بلغتهم .

قال الزركشي : وكذا حكاه ابن برهان في « شرح الإرشاد » عن الأستاذ وابن خويز منداد وهو قول أبي العباس بن القاص من أصحابنا فيما حكاه العبادي في الطبقات ، وحكوه عن داود الظاهري وابنه ، وحكاه أبو الوليد الباجي عن ابن خويز منداد من المالكية ، وإليه ذهب منذر بن سعيد البلوطي في « أحكام القرآن » .

وحكاه أبو عبد الله الصيمري من الحنفية ، في كتابه في الأصول عن أبي مسلم بن يحيى الأصفهاني .

وقال القاضي أبو يعلى من الخبالة عن أبي الفضل التميمي إنه حكاه في كتابه =

= «الأصول» عن أصحابهم ، ولذلك قال أبو حامد في «أصوله» ليس في القرآن مجاز ، لكن المنصوص عن أحمد خلافه .

وقيل : إنما أنكرت الظاهرية مجاز الاستعارة ، ونقله صاحب «الكبرى الأحمر» عن أبي الفتح المرازى .

وشبهتهم : أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير ، وهو مستحيل على الله تعالى ، وهذا باطل ، ولو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد وتثنية القصص والإشارات إلى الشيء دون النص ، ولو سقط المجاز من القرآن ذهب شطر الحسن .

وقولهم : إن المجاز لا يستعمل إلا عند الحاجة ممنوع ، بل قد يراد به امتحان العلماء واتعاب خواطريهم وحدّ فكرهم باستخراجه ، وطلب معانيه لرفع درجاتهم وإكرام منازلهم كما في الخطاب بالمجمل والمشارك والمتشابه وغيره من الأشياء التي فيها أمانة الحكم على وجه خفي .

وقال القاضي في «مختصر التقريب» : يلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن ونحوه قول ابن فورك : من أنكر المجاز في القرآن ، فقد قال : إن القرآن نزل بلسان غير عربي ، لأن في اللسان العربي مجازاً وحقيقة ، والقرآن نزل على لغتهم ، ومن نازع في إعطاء التسمية لأنه مجاز واستعارة ، فقد نازع في اللفظ مع تسليم المعنى المطلوب .

قال الشيخ أبو إسحاق : واستدل ابن سريج على أبي بكر بن داود بقوله تعالى : ﴿لهدمت صوامع وبيع وصلوات﴾ [الحج : ٤٠] ، فقال : الصلوات لا تهدم ، وإنما أراد به مواضع الصلوات ، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز فحذف المضاف ، وأقام المضاف إليه مقامه ، قال : فلم يكن له عنه جواب .

قلت : ذكر أبو عبيد في كتاب «الأموال» : أن الصلوات بيوت تبنى في البراري للنصارى يصلون فيها في أسفارهم تسمى صلواتا ، فعربت صلوات ، ومنه قوله تعالى : ﴿لهدمت صوامع وبيع وصلوات﴾ [الحج : ٤٠] إنما أراد هذه البيوت على ما يروى في التفسير هذا كلامه ، وهو غريب ، وعليه فلا حجة على داود إذ لا مجاز حيثئذ .

والحق في هذه المسألة : أنه إن أريد بالقرآن نفس الكلام القديم ، فلا مجاز فيه أو الألفاظ الدالة عليه ، فلا شك في اشتغالها عليه .

وقال الغزالي في إثبات القياس : الخلاف لفظي فإن الحقيقة قد يراد بها الحق ، وهو ما به الشيء =

= حق فى نفسه ويقابله المجاز ، ويكون تقابلهما تقابل الحق والباطل ، وهذا المعنى يجب القطع بنفى المجاز عنه ، وقد يراد بالحقيقة اللفظ العربى المستعمل فيما وضع له ، وبالمجاز ما استعمل فى غير موضوعه ، وهو بهذا المعنى يشتمل عليه قطعاً .

وقال القاضى عبد الوهاب : المخالف فى وقوعه فى اللغة والقرآن لا يخلو إما أن يخالف فى أن ما فيهما ، لا يسمى مجازاً أو فى أن ما فيها ما هو مستعمل فى غير موضوعه ، فإن كان الأول رجح الخلاف إلى اللفظ ، لانا لا ندعى أن أهل اللغة وضعوا لفظ المجاز لما استعملوه فيما لم يوضع لإفادته ، لأن ذلك موضوع فى لغتهم للممر والطريق ، وإنما استعمل العلماء هذه اللفظة فى هذا المعنى اصطلاحاً منهم ، وإن كان الثانى تحقيق الخلاف فى المعنى ، لأن غرضنا بإثبات المجاز يرجع إلى كيفية الاستعمال ، وأنه قد يستعمل الكلام فى غير ما وضع له فيدل عليهم وجوده فى لغتهم بما لا تنكره الأكابر .

حكى الإمام الرازى عن ابن داود إنكار وقوعه فى الحديث أيضاً ، واستنكره الأصفهانى ، وقال : تفرد به .

قلت : هو لازم من إنكاره فى اللغة ، وقال ابن حزم : لا يجوز استعمال مجاز إلا بعد وروده فى كتاب الله ، أو سنة رسوله ﷺ .

والحاصل : خمسة مذاهب : المنع مطلقاً ، المنع فى القرآن وحده . المنع فى القرآن والحديث دون ما عدهما . الزوق مطلقاً ، والخامس التفصيل بين ما فيه حكم شرعى وغيره ، وهو قول ابن حزم وسيأتى .

والدليل على وقوعه فى الحديث قوله ﷺ : « لا تبيعوا الصاع بالصاعين » وأراد بالصاع ما فيه بإطلاق اسم المحل على الحال ، وقوله : « أنت ومالك لأبيك » وقوله : وقد ركب فرس أبى طلحة : « إن وجدناه ليحرا » ، وقال البخارى فى كتاب أفعال العباد : أما بيان المجاز من التحقيق مثل قول النبى ﷺ للفرس : « وجدته بحراً » . والذى يجوز فيما بين الناس والحقيقة أن مشيه حسن ، كقولك : علم الله معنا وفينا . وقد صنف الشريف المرتضى مجلداً فى مجازات الآثار ، كما صنف الشيخ عز الدين فى مجاز القرآن .

ينظر : « البحر المحيط » : ١٥٢/٢ .

فَصْلٌ

وأما الحقيقة (١) ، فكل لفظ بَقِيَ على موضوعه ، فعلى ضربين :
مفصل ، ومجمل .

(١) قال ابن فارس : الحقيقة من قولنا : حق الشيء إذا وجب ، واشتقاقه من الشيء المحق وهو المحكم ، تقول : توب محقق النسيح ، أى : محكم ، وقال غيره : اشتقاقها من الاستحقاق لا من الحق ، وإلا لكان المجاز باطلاً .

وتطلق الحقيقة ويراد بها ذات الشيء وماهيته ، كما يقال حقيقة العالم : من قام به العلم ، وحقيقة الجوهر : المتحيز ، وهذا محل نظر المتكلمين .

وتطلق بمعنى اليقين ، وفى الحديث : « لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان » وليس غرضنا هنا ، وتطلق ويراد بها المستعمل فى أصل ما وضعت له فى اللغة ، وهو مرادنا ، وقد منع قوم أن يكون قولنا : حقيقة ينطلق على ما عدا هذا ؛ لأن معنى الحقيقة لا يصح إلا فيما يصح فيه المجاز ؛ حكاه القاضى عبد الوهاب ، وزيفه بأن اللغة لا تمنع ، وقد بينا للحقيقة فيها استعمالات ، ولأن من الكلام ما هو حقيقة ، وإن لم يصح المجاز فيه .
فقولنا : المستعمل خرج به اللفظ قبل الاستعمال ، فليس بحقيقة ولا مجاز ، وقولنا : ما وضع له أخرج المجاز إن قلنا : إنه ليس بموضوع ، فإن قلنا : موضوع قلنا ، وضع أولاً : وهل إطلاقها بهذا الاصطلاح حقيقة أو مجاز ؟

اختلفوا فيه ؛ فذهب الإمام وأتباعه إلى أنه مجاز ؛ لأن الحقيقة « فعيلة » من الحق ، إما بمعنى الفاعل أى : الثابت ، ولهذا دخلت التاء ، وإما بمعنى المفعول أى : المثبت ، وعلى هذا فدخل التاء فيها لنقل الاسم من الوصفية إلى الاسمى المحضة .
والحق : أنها إن كانت بمعنى الفاعل فهى على بابها للتأنيث ، وإن كانت بمعنى المفعول ، فيحتمل أنها للتأنيث والتاء لنقل الاسمى .

وقال السكاكى : هى عندى للتأنيث فى الوجهين لتقدير لفظ الحقيقة قبل الاسمى صفة مؤنث غير مجراه : على الموصوف وهو الكلمة ، ثم نقلت إلى الاعتماد المطابق ، ثم من الاعتماد إلى اللفظ المستعمل فيما وضع له تحقيقاً لذلك الوضع ، فظهر أن إطلاق لفظ الحقيقة على هذا المعنى المعروف ليس حقيقة لغوية ، بل مجازاً واقعاً فى المرتبة الثالثة .

فأما المفصل فهو ما فهم المراد به من لفظه ، ولم يفتقر في بيانه إلى غيره ، وهو على ضربين : محتمل ، وغير محتمل .

= والذي يقتضيه أكثر الأصوليين أنه حقيقة ، وهو الذي يظهر ترجيحه بهذا المعنى ، ويدل عليه كلام أهل اللغة .

قال ابن سيده في « المحكم » : الحقيقة في اللغة : ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه ، والمجاز بخلاف ذلك ، وحكاه في « المحصول » عن ابن جنى وقال : إنه غير جامع لخروج الشرعية والعرفية ، وهو غير وارد ؛ لأن كلامه كالمصرح بأن المراد اللغوية فقط ، والظاهر أن مراده لفظ الحقيقة لا المعنى ، ثم تعدد هذه المراتب وجعله مجازاً في المرتبة الثالثة لا ضرورة إليه ، ولم لا يكون نقل من أول وهلة إلى المقصود والعلاقة موجودة ؟ ثم إن دعوى المجاز في لفظي الحقيقة ، والمجاز إنما هو بحسب الوضع اللغوي ، ولا إشكال في أنهما صفتان عرفيتان .

انظر : « البحر المحيط » للزركشى : ١٥٢/٢ ، « سلاسل الذهب » له ص ١٨٢ ، « التمهيد » للأسنوى ص (١٨٥) ، « نهاية السؤل » له : ١٤٥/٢ ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٣٢٧/١ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٤٦) ، « التحصيل من المحصول » للرموى : ٢٢١/١ ، « المستصفي » للغزالي : ٣٤١/١ ، « حاشية البناني » : ٣٠٠/١ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢٧١/١ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي : ١٥٢/٢ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ص (٦٨) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٣٩٣/١ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ١٤/١ ، ٤٠٥/٢ ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ٤٣٧/٤ ، « التحرير » لابن الهمام ص (١٦٠) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٧٢/١ ، ٢/٢ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ٢٢٥/١ ، « حاشية التفتازاني والشريف على المنتهى » : ١٣٨/١ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني : ٧٢/١ ، « حاشية نسمات الأسحار » لابن عابدين ص (٩٧) ، « شرح مختصر المنار » للكوراني ص (٥٨) ، « الوجيز » للكراماسي ص (٨) ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٥٢٧/١ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (٧٣) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني ص (٢٥٠) ، « نشر البنود » للشنتيطي : ٢١/١ ، « الكوكب المنير » للفتوحى ص (٣٩) ، « التقرير والتحبير » لابن أمير الحاج : ٢/٢ .

فأما غير المحتمل ، فهو : النص ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته ، نحو قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] فهذا نص في الثلاثة لا يحتمل غير ذلك ، فإذا ورد وجب المصير إليه والعمل به إلا أن يرد ناسخ أو معارض .

* * *

فَصْلٌ

المحتمل (١) فهو احتمال معنيين فزائداً ، وهو على ضربين : أحدهما : ألا يكون في أحد احتمالاته أظهر منه في سائرهما ، نحو قولك : « لون » للذي يقع على السواد والبياض ، وغيرهما من الألوان وقوعاً واحداً ، ليس هو في واحد منها أظهر منه في سائرهما ، فإذا قال من يلزمك أمره : اصبح

(١) ينظر : « البحر المحيط » : للزركشى : ٤٥٥/٣ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ٤١٩/١ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى : ٧/٣ ، « التمهيد » للأسنوى ص (٤٢٩) ، « نهاية السؤل » له : ٥٠٨/٢ ، « زوائد الأصول » له ص (٣٠٠) ، « منهاج العقول » للبدخشي : ١٩٦/٢ ، « التحصيل من المحصول » للأرموى : ٤١٣/١ ، « المنحول » للغزالي ص (١٦٨) ، « المستصفي » له : ٣٤٥/١ ، « حاشية البناني » : ٥٨/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢٠٦/٢ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي : ١٠٧/٣ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٩٣/٢ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٢٩٢/١ ، « إحكام الفصول في أحكام الأصول » للباجي ص (٢٨٣) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ١٥٩/١ ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٥١١/١ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ٢١٨/١ ، « حاشية التفازاني والشريف على مختصر المنتهى » : ٧٧/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفازاني : ١٢٦/٢ ، « حاشية نسمات الأسحار » لابن عابدين ص (٩٥) ، « الموافقات » للشاطبي : ٣٠٨/٣ ، « إرشاد الفحول » للشوكاني ص (١٦٧) ، « شرح مختصر المنار » للكوراني ص (٥٥) ، « نشر البنود » للشنيطي : ٢٦٧/١ ، « شرح الكوكب المنير » للفتوحى ص (٤٢٧) .

هذا الثوب لونًا ، فإن كان على سبيل التخيُّر ، فأى لون صبغت الثوب كنت ممثلاً لأمره ، وإن أراد بذلك لونًا بعينه لم يمكنك امتثال أمره إلا بعد أن يبين اللون الذي أراد ، ولا يجوز أن يتأخَّر البيان عن وقت الحاجة إلى امتثال الفعل .

والثاني : أن يكون اللفظ في أحد احتمالاته أظهرَ منه في سائرهما كالألفاظِ الظاهر والعموم ، وغير ذلك .

* * *

فَصْلٌ

فأما الظاهر : فهو ما سبق إلى فهم سامعه معناه الذي وضع له ، ولم يمنعه من العلم به من جهة اللغة مانع ، كالألفاظ الأوامر نحو قوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة : ١١٠] ، وقوله تعالى : ﴿ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] ، فهذا اللفظ إذا ورد وجب حمله على الأمر ، وإن كان يجوز أن يراد به الإباحة نحو قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة : ٢] ، والتعجيز نحو : ﴿ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [الإسراء : ٥٠] .

والتهديد نحو قوله تعالى : ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [فصلت : ٤٠] .

والتعجب نحو قولك : أحسن بزيد وقد قيل ذلك في قوله تعالى : ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا ﴾ [مريم : ٣٨] ، والتكوين نحو قوله تعالى : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِثِينَ ﴾ [الأعراف : ١٦٦] إلا أنه أظهر في الأمر منه في سائر احتمالاته ، فيجب أن يحمل على أنه أمرٌ إلا أن ترد قرينة تدل على أن المراد به غير الأمر ، فيُعدَّل عن ظاهره إلى ما يدل عليه الدليل .

* * *

فصل

إذا ثبت ذلك ، فالأمر اقتضاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء والقهر ، وهو على ضربين : وجوب وندب .

فالوجوب : ما كان في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما ، نحو قوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة : ١١٠] والندب : ما كان في فعله ثواب ، ولم يكن في تركه عقاب من حيث هو ترك له على وجه ما ، نحو قوله تعالى : ﴿ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ، وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ ﴾ [النور : ٣٣] .
إلا أن لفظ الأمر في الوجوب أظهر منه في الندب .

فإذا ورد لفظ الأمر عارياً من القرائن وجب حمّله على الوجوب ، إلا أن يدل الدليل على أن الندب مراد به ، فيحمل عليه .

وقال القاضي أبو بكر : يتوقف فيه ، ولا يحمل على وجوب ، ولا ندب حتى يدل الدليل على المراد به .

وقال أبو الحسين بن المنتاب وأبو الفرج (١) : يحمل على الندب ، ولا يعدل عنه إلى الوجوب إلا بدليل .

والدليل على ما نقوله قوله - تعالى - لإبليس : ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف : ١٢] ، فويخه وعاقبه لَمَّا لم يمثل أمره بالسجود

(١) عبيد الله أبو الحسن بن المنتاب بن الفضل بن أيوب البغدادي ، ويُعرف بالكرايسي أيضاً قاضي مدينة النبي ﷺ وعداده في البغداديين من أصحاب القاضي إسماعيل وبه تفقه ، وهو من شيوخ المالكيين وفهماء أصحاب مالك ، وحدثهم ونظارهم وحفاظهم وأئمة مذهبهم .

لآدم، ولو لم يكن مقتضاه الوجوب لما عاقبه ، ولا وبَّخَهُ على ترك ما لا يجب عليه فعله .

* * *

فَصْلٌ

إذا وردت لفظة « افعل » بعد الحَظْر اقتضت الوجوب أيضاً على أصلها ، وقال جماعة من أصحابنا : إنها تقتضى الإباحة ، وبه قال بعض أصحاب الشَّافِعِيِّ والدليل على ما نقوله أنا قد أجمعنا على أن لفظ الأمر بمجرد مقتضى الوجوب ، وهذا لفظ الأمر مجرداً ، فوجب أن يقتضى الوجوب ، وتقدم الحظر على الأمر لا يخرج عن مقتضاه ، كما أن تقديم الأمر على الحظر لا يخرج عن مقتضاه .

* * *

فَصْلٌ

الأمر المطلق لا يقتضى الفور ^(١) وإليه ذهب القَاضِي أَبُو بَكْرٍ البَاقِلَانِيُّ ،

(١) اختلفوا فى الأمر المطلق : هل يقتضى فعل المأمور به ؟ فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال : يحمل الأمر على التكرار إلى وجوب التعجيل .

وذهبت الشافعية والقاضي أبو بكر وجماعة من الأشاعرة والجبائى وابنه ، وأبو الحسين البصرى إلى التراخى ، وجواز التأخير عن أول وقت الإمكان ، وأما الواقفية فقد توقفوا ؛ لكن منهم من قال : التوقف إنما هو فى المؤخر هل هو ممثل أو لا ؟ وأما المبادر فإنه ممثل قطعاً ، لكن هل يَأْتَمُّ بالتأخير ؟ اختلفوا فيه : فمنهم من قال بالتأيم ، وهو اختيار إمام الحرمين ، ومنهم من لم يؤثمه ، ومنهم من توقف فى المبادر أيضاً ، وخالف فى ذلك إجماع السلف ، والمختار أنه مهما فعل ، كان مقدماً أو مؤخراً كان ممثلاً للأمر ، ولا إثم عليه بالتأخير ، والدليل على ذلك أن الأمر حقيقة فى طلب الفعل لا غير ، فمهما أتى بالفعل فى أى زمان كان مقدماً أو مؤخراً كان آتياً بمدلول الأمر ، فيكون ممثلاً للأمر ، ولا إثم بالتأخير ، لكونه آتياً بما أمر به على الوجه الذى أمر به ، وبيان أن مدلول الأمر طلب الفعل لا غير ، وجهان :

=

وذكر مُحَمَّدُ بْنُ خُوَيْرٍ مِندَادُ أَنَّهُ مَذْهَبُ الْمَغَارِبَةِ مِنَ الْمَالِكِيَّةِ وَقَالَ أَكْثَرُ الْمَالِكِيَّةِ ،
مِنَ الْبَغْدَادِيِّينَ إِنَّهُ يَقْتَضِي الْفُورَ .

والدليل على ما نقوله أن لفظة « افعَل » لا تتضمن الزمان إلا كتضمن
الأخبار عن الفعل للزمان ، ولو أن مخبراً يخبر أنه يقوم لم يكن كاذباً إذا
وجد منه قيامه متأخراً ، فكذلك من أمر بالقيام لا يكون تاركاً لما أمر به إذا
وجد منه القيام متأخراً ، فإذا ثبت ذلك ، فإن الواجب على التراخي حالة
يتعين وجوب الفعل فيها ، وهو إذا غلب على ظنه فوات الفعل ، وتجري
إباحة تأخير الفعل للمكلف مجرى إباحة تعزير الإمام للجاني ، وتأديب
المعلم للصبي إذا لم يغلب على الظن هلاكه ، فإذا غلب على الظن هلاكه
حرم ذلك .



= الأول : أنه دليل على طلب الفعل بالإجماع ، والأصل عدم دلالة على أمر خارج ،
والزمان - وإن كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المأمور به - ولا يلزم أن يكون
داخلاً في مدلول الأمر ، فإن اللازم من الشيء أعم من الداخل في معناه ، ولا أن يكون
متعيناً ، كما لا تتعين الآلة في الضرب ، ولا الشخص المضروب ، وإن كان ذلك من
ضرورات امتثال الأمر بالضرب .

الوجه الثاني : أنه يجوز ورود الأمر بالفعل على الفور ، وعلى التراخي ، ويصح مع
ذلك أن يقال بوجود الأمر في الصورتين ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، ولا مشترك
بين الصورتين سوى طلب الفعل ، لأن الأصل عدم ما سواه ، فيجب أن يكون هو
مدلول الأمر في الصورتين ، دون ما به الاقتران من الزمان وغيره ، نفيًا للتجوز
والاشتراك عن اللفظ .

فصل

إذا نسخ وجوب الأمر جاز أن يحتج به على الجواز ، ومنع من ذلك
القاضي أبو محمد (١) .

والدليل على ما نقوله أن الأمر بالفعل يقتضى وجوب الفعل وجوازه ،
والجواز ألزم بالفعل ، لأنه قد يكون جائزاً ، ولا يكون واجباً ومحال أن
يكون واجباً ولا يكون جائزاً ، لأنه مستحيل أن يؤمر بفعل ما لا يجوز له
فعله .

ومعنى الجائز ها هنا ما وافق الشرع .

فإذا ثبت ذلك ونسخ الوجوب خاصة بقى على حكمه فى الجواز ؛ لأن
النسخ لم يتعلق بالجواز ، وإنما يتعلق بالوجوب دونه .



(١) هو عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف ، الشيخ أبو محمد الجوينى ،
وكان يلقب بركن الإسلام قرأ الأدب بناحية جوين على والده والفقه على أبى يعقوب
الأيبوردى ، ثم خرج إلى نيسابور فلأزم أبا الطيب الصعلوك ، ثم رحل إلى مرو
لقصد القفال فلأمه ، حتى برع عليه مذهباً وخلاقاً وعاد إلى نيسابور سنة سبع
وأربعمائة ، وهدد للتدريس والفتوى ، وكان إماماً فى التفسير والفقه والأدب مجتهداً ورعاً
مهيئاً ، صاحب جد ووقار ، قال شيخ الإسلام أبو عثمان الصابونى : ولو كان الشيخ
أبو محمد فى بنى إسرائيل لنقلت إلينا أوصافه وافتخروا به ، توفى بنيسابور فى ذى
القعدة سنة ثمان وثلاثين وأربعمائة وصنف تفسيراً كبيراً ، يشتمل على عشرة أنواع من
العلوم فى كل آية . والفروق مجلد ضخيم ، والسلسلة مجلد ، وكتاب المختصر ، وهو
مختصر مختصر المرنى وغير ذلك .

ينظر : « طبقات الشافعية » : ٢٠٨/٣ ، وكتاب « العبر » للذهبي : ١٨٨/٣ ،
و« وفيات الأعيان » : ٢٥٠/٢ ، و« النجوم الزاهرة » : ٤٢/٥ .

فصل

المسافر والمريض مأموران بصيام رمضان مخيران بين صومه وصومه غيره .
وقال بعض أصحابنا : المسافر مخاطب بالصوم ، دون المريض .
وقال الكرخي^(١) : المسافر والمريض غير مخاطبين بالصوم .
والدليل على ما نقوله أن المسافر لو صام أُثيبَ على فعله وثاب صومه عن فرضه ، فلو كان غير مخاطب بصومه ، لَمَا أُثيبَ عَلَيْهِ كالحائض لَمَا لم تخاطب بالصوم لم تُثب عليه [في حال حيضها] .

* * *

فصل

لا خلاف بين الأمة أن الكفار مخاطبون بالإيمان^(٢) . والظاهر من مذهب

(١) عبيد الله بن الحسين الكرخي ، أبو الحسن : فقيه ، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق ، ولد سنة ٢٦٠ هـ ، له رسالة في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية ، « شرح الجامع الصغير » ، « شرح الجامع الكبير » ، توفي في « بغداد » سنة ٣٤٠ هـ . ينظر : « الفوائد البهية » : ١٠٧ ، « الأعلام » : ١٩٣/٤ ، « تاريخ بغداد » : ٦٤٦/١٠ - ٣٥٣ - ٣٥٥ ، « الفوائد البهية » ص (١٠٨ - ١٠٩) ، « هدية العارفين » : ٦٤٦/١ .
(٢) من المتفق عليه أن الكفار مكلفون بأصول الدين كالإيمان بالله - تعالى - وغيره مما يتعلق بأصول الشريعة ، وأنهم مخاطبون بالعقوبات كالقصاص ، والحدود ، وبالمعاملات كالبيع والإجارة وغيرهما مما لا يتوقف على الإيمان . ثم اختلف العلماء في تكليفهم بالفروع التي تتوقف على الإيمان ، كالصلاة والصيام وغيرهما . وكان خلافهم على مذاهب نحكيها فيما يلي :
المذهب الأول : أنهم مكلفون بها مطلقاً ، وإلى هذا ذهب الجمهور من العلماء .
المذهب الثاني : أنهم غير مكلفين بها مطلقاً ، وإلى هذا ذهب البعض من الفقهاء .
المذهب الثالث : أنهم مكلفون بالنواهي دون الأوامر .
واستدل أصحاب المذهب الأول على دعواهم بما يأتي :
أولاً : قال الله تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ، ويقيموا الصلاة ، ويؤتوا الزكاة ﴾ وقوله : ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم ﴾ ، وقوله : ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ .

= وفى هذه الآيات أمر بالعبادة وهو متناول للكفار ، والكفر القائم بهم لا يصلح أن يكون مانعاً من التكليف ؛ لأنه يمكن إزالته بالإيمان قياساً على الحدث ، فهو غير مانع من وجوب الصلاة لإمكان إزالته بالطهارة ، فيجب القول بتكليفهم عملاً بالمتقضى السالم عن المعارضة .

ثانياً : لو لم يكن الكفار مكلفين بالفروع لما أوعدهم الله - تعالى - على ترك الأمور وفعل المنهيات ، لكن التالى باطل ، فبطل المقدم ، وثبت نقيضه ، وهو أنهم مكلفون بالفروع مطلقاً ، أما الملازمة فظاهرة ، وأن الاستثنائية فلان الآيات الموعدة على فعل المنهيات وترك الأمور كثير منها . قوله تعالى : ﴿ فلا صدق ولا صلى ، ولكن كذب وتولى ﴾ ، وقوله : ﴿ وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة ﴾ ، وقوله : ﴿ ما سلكتكم فى صقر قالوا لم نك من المصلين ﴾ ... إلخ ، فهذه الآيات قد أثبتت أنهم مكلفون ببعض الأوامر وبعض النواهي ، فيكون الباقي كذلك قياساً لعدم الفارق .
ثالثاً : الكفار مكلفون بالنواهي بدليل وجوب حد الزنا عليهم ، فيكونون مكلفين بالأوامر قياساً عليها بجامع الطلب فى كل .

وناقش القائلون بالفروق بين الأوامر والنواهي الدليل ، فقالوا : هذا قياس مع الفارق ، لأن النهى يقتضى ترك الفعل ، والترك ممكن من الكفر ، بخلاف الأمر إذ المقصود منه الإتيان بالفعل امثالاً ، والامثال مع الكفر غير ممكن ؛ لأن النية لا بد منها فيه ، وهى غير معتبرة من الكافر .

ولا نسلم أن الإتيان بالفعل امثالاً غير ممكن ؛ لأن الكافر قادر على الامثال بإزالة المانع من اعتبار النية كما سبق فى الدليل الأول .

واستدل الناقلون بالتكليف مطلقاً بما يأتى :

أولاً : قال النبى ﷺ لمعاذ لما بعثه إلى اليمن : « ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ، فإن هم أطاعوك لذلك ، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة ، فإن هم أطاعوك ، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم صدقة فى أموالهم ، تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم » . =

= والحديث بمنطوقه دال على أن النبي ﷺ رتب أمرهم بالصلاة والزكاة على إدعائهم بالإيمان ، وجعل الدعوة إليهما بعد الدعوة إلى الإيمان والتصديق ، وهذا يدل بمفهومه على أنهم إذا لم يؤمنوا فلا أمر يوجه إليهم بهذه الفروع ، وإذن فلا يكونون مكلفين بها فى حالة الكفر لأمرهم بها معه ، ولم يتوقف الأمر بها على الاستجابة .

والحديث لم يدل على عدم التكليف إلا بمفهوم المخالفة وأنتم لا تقولون به ، ولو سلم القول بالمفهوم ، فإنه لا يقوى على معارضة المنطوق ، وهو ما ذكرنا من الآيات الدالة على تكليفهم بالفروع ، فوجب ترك العمل به والتمسك بالدليل الأقوى وهو المنطوق .

ثانياً : لو كان الكفار مكلفين بالأوامر لكان تكليفهم بها لفائدة لكن التالى باطل ، فبطل المقدم ، وثبت نقيضه ، وهو عدم تكليفهم بالأوامر ، وتحمل المنهيات على الأوامر فى عدم التكليف بها حذراً من تبعض الأحكام .
أما الملازمة فظاهرة ؛ لأنه لو كان التكليف بغير فائدة كان عبثاً ، والعبث على الله تعالى محال .

وأما الاستثنائية ، فلأنه ليس من الممكن الإتيان بالمأمورات ، مع الكفر لأنها لا تصح منهم حالة الكفر لاحتياجها إلى النية ، كما أنها لا تصح من الكافر ؛ لأن من شروطها إسلام الناوى ، وبعد الإسلام لا يجب عليهم قضاؤها ، لقوله تعالى : ﴿ قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ﴾ وقوله ﷺ : « الإسلام يَجِبُ ما قبله » .
ويدفع هذا الدليل بأن المأمورات يمكن للكافر الإتيان بها بعد الإتيان بشرطها ، وهو الإيمان ، على أن نفي الفائدة فى الدنيا لا ينافى ثبوتها فى الآخرة ، وهى تضعيف العذاب عليهم فيها إذا لم يسلموا ، كما يدل عليه قوله تعالى : ﴿ يضاعف له العذاب يوم القيامة ﴾ ، وحيث لم يثبت أن الكفار غير مكلفين بالأوامر ، فكذلك لا يثبت أنهم غير مكلفين بالنواهي ، حذراً من تبعض الأحكام .
واستدل أصحاب هذا المذهب على ما ذهبوا إليه من تكليفهم بالنواهي دون الأوامر بما يأتى :

لو كانت المأمورات واجبة عليهم لكانت مطلوبة منهم ، لكن التالى باطل فبطل المقدم =

مالك - رحمه الله - أنهم مخاطبون بالصوم والصلاة والزكاة ، وغير ذلك من شرائع الإسلام^(١) ، وقال مُحَمَّدُ بْنُ خُوَيْرِزٍ مَنَادًا : لَيْسُوا مَخَاطِبِينَ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ .

= وثبت تقيضه ، وهو أن المأمورات غير واجبة عليهم ، فلا يكونون مكلفين بها ، أما الملازمة : فلأن الوجوب كما سبق هو طلب الفعل مع المنع من الترك ، وأما الاستثنائية فلأنه لا فائدة من طلبها منهم ، أما في حال الكفر فلعدم صحتها منهم ، إذ يتحتم فيها النية ، ومن شروطها الإسلام .

وأما بعد الإسلام ، فلعدم وجوب قضائها عليهم لما مر من أدلة على ذلك ، وإذا انتفت الفائدة انتفى الطلب ، وإلا لزم العبث ، وهو محال على الله تعالى .
أولاً : لا نسلم عدم الفائدة مطلقاً ، إذ الفائدة - كما سبق - هي تضعيف العذاب عليهم في الآخرة إذا لم يسلموا .

ثانياً : نمنع أن الكافر لا يمكنه الإتيان بالمأمورات ، إذ يمكنه الإتيان بها بأن يزيل الكفر المانع من صحتها ، وهذا أمر مقدور له .

وأما سقوط القضاء فكان من قبيل الترغيب في الإسلام ، على أن سقوط القضاء الذي استدللتم به على دعاوكم يدل لدعوى خصمكم ، إذ السقوط يدل على أنه كان واجباً ، ووجوبه فرع وجوب الأداء .

بعد هذا كله يتبين لنا أن المذهب الأول هو الراجح لسلامة أدلته عن المعارضة .

- (١) ينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٣٧٧/١ ، « البرهان » لإمام الحرمين : ١٠٧/١ ، « التمهيد » للأسنوى ص (١٢٦) ، « نهاية السؤل » له : ٣٦٩/١ ، « زوائد الأصول » له : ص (١٧٩) ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٢٠٣/١ ، « التحصيل من المحصول » للارموي : ٣٢١/١ ، « المنخول » للغزالي ص (٣١) ، « الإبهاج » لابن السبكي : ١٧٧/١ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادي : ٢٨٥/١ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ص (٩٨) ، « كشف الأسرار » للنسفي : ١٣٧/١ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني : ٢١٣/١ ، « نسيمات الأسحار » لابن عابدين ص (٦٠) ، « ميزان الأصول » للسمرقندي : ٣٠٤/١ ، « تنقيح الفصول » ص (١٦٢) ، « روضة الناظر » ص (٢٧) ، « المسودة » لآل تيمية ص (٤٦) ، « المدخل إلى مذهب أحمد » ص (٨) .

والدليل على ما نقوله قوله تعالى : ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ﴾ [المدثر : ٤٢ - ٤٥] إلى قوله تعالى : ﴿ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴾ فأخبر الله تعالى أن العذاب حق عليهم بترك الإيمان والصوم والصدقة والصلاة .

* * *

فَصْلٌ

إذا قال الصحابى : أمرنا رسول الله ﷺ بكذا وكذا أو نهانا عن كذا وكذا^(١) وجب حمله على الوجوب وحكى عن أبى بكر بن داود أنه قال : « لا

(١) قول الصحابى : أمرنا أو نهينا أو من السنة :

الصحابة هم الذين تلقوا السنة عن رسول الله ﷺ ، مباشرة ، فإذا أخبر أحدهم بأنهم أمروا أو نهوا أو من السنة كذا ، فإما أن يصرح بالأمر والنهى وصاحب السنة ، وحيث فلا إشكال ولا خفاء .

مثاله فى الأمر : ما أخرجه الترمذى عن أبى سعيد الخدرى - رضى الله عنه - قال : لما بلغ النبى ﷺ عام الفتح مر الظهران ، فأذننا بلبقاء العدو ، فأمرنا بالفطر فأفطرنا أجمعون . قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح .

ومثاله فى النهى : ما أخرجه الترمذى عن ابن أبى طالب قال : نهانى النبى ﷺ عن التختم بالذهب ، وعن لباس القس ، وعن القراءة فى الركوع والسجود وعن لبس المعصر ، قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح .

ومثاله فى السنة : قول ابن عباس فى متعة الحج : سنة أبى القاسم وقول عمرو بن العاص فى عدة أم الولد : لا تلبسوا علينا سنة نبينا . . رواه أبو داود وقول عمر فى المسح : أصبت السنة . . صححه الدارقطنى فى سنته .

وهذه مراتب متفاوتة فى قربها من الرفع - بعضها من بعض - فأقربها سنة أبى القاسم ويلها سنة نبينا ، ويلها أصبت السنة .

غاية الأمر أنه اختلف فى الأمر والنهى - إذا صرح بأنه أمر الرسول ونهى - هل يكون حجة أو لا ؟ فقال الجمهور : نعم ، وحكى عن داود ، وبعض المتكلمين أنه لا يكون حجة حتى ينقل لفظه .

= وحجة الجمهور : أن الصحابي عدل عارف باللسان ، فلا يطلق الأمر والنهي إلا بعد التحقق منه .

وقال المانعون : إنه يتطرق إليه احتمالات ثلاثة :

الأول : في سماعه كما في قوله : (قال) والرد عليه أن مرسل الصحابي حجة

كسماعه .

الثاني : في الأمر والنهي : إذا ربما يرى ما ليس بأمر أمراً ، وما ليس بنهي نهياً .
والجواب أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقيقاً أنه أمر بذلك أو نهى عنه ، ويتضمن إليه من القرائن ما يعرف كونه أمراً أو نهياً ، ويدرك ضرورة قصده إلى الأمر والنهي .

أما احتمالات بنائه على الغلط والوهم فلا يصح أن يتطرق إلى الصحابة بغير ضرورة، بل يحمل قولهم وفعلهم على السلامة ما أمكن .

الثالث : في المأمور والمنهى : هل هو فرد بعينه أو طائفة بعينها أو سائر الأمة ؟
والجواب إن ذلك لا يخفى على الصحابي ، وذكر في مقام الاحتجاج برفع الاحتمال .

الرابع وهو : هل الأمر والناهي أو صاحب السنة هو رسول الله ﷺ فيكون مرفوعاً، أو غيره فلا يكون مرفوعاً ؟

فقال الجمهور : هو مرفوع ، وقال فريق - منهم أبو بكر الإسماعيلي : ليس بمرفوع، وقيل : محل الخلاف إذا لم يكن القائل هو الخليفة الأول (أبو بكر رضى الله عنه) : وحجة الجمهور .

١ - مطلق ذلك ينصرف بظاهره إلى من إليه الأمر والنهي ومن يقتدى به في الحلال والحرام وهو رسول الله ﷺ .

٢ - الأمر والناهي إما أن يكون القرآن ، أو الإجماع ، أو بعض الخلفاء أو الاستنباط ، أو الرسول ﷺ .

ولا يصح أن يريد الصحابي أمر القرآن ، ولكونه معروفاً يعرفه الناس ، ولا الإجماع لأن المتكلم به من أهل الإجماع ويستحيل أمره نفسه ، ولا يريد الاستنباط بالقياس ، إذ لا أمر فيه ، ولا أمر الخلفاء ؛ إذ لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ فتعين أنه أمر الرسول ﷺ أو نهيه أو سنته .

= ووجه من خص الخلفاء بغير الخليفة الأول : أنه لم يكن إمام فوقه حتى يأمره ،
وحجة المخالفين :

١ - احتمال أن يكون الأمر أو الناهي ، أو صاحب السنة غيره عليه السلام ومتى احتمل لا يكون حجة ، فلا يصح الحكم عليه بالرفع ، وقد ظهر هذا الاحتمال ما أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف عن حنظلة السدوسي قال : سمعت أنس بن مالك يقول : كان يؤمر بالسوط فتقطع ثمرته ، ثم يدق بين حجرين ثم يضرب به ، فقلت لأنس : في زمان من كان هذا ؟ قال : في زمن عمر بن الخطاب ، فهذا أنس بن مالك ، وهو خادم رسول الله أطلق الأمر وأراد به أمراً غير أمر رسول الله عليه السلام وهذا حنظلة السدوسي لم يفهم عن أنس أن الأمر كان هو الرسول عليه السلام ، فكيف نقول : إنه أمر رسول الله عليه السلام إذا أطلقه الصحابي ؟

٢ - إن كان مرفوعاً فلم لا يقولون فيه : قال رسول الله ؟ والجواب عن الأول : أننا لم نمنع الاحتمال ولكن نقول : إنه الظاهر ، فينصرف إليه ما لم تضم قرينة على غيره ، أو يكون هناك بيان ، وإذا قاله الصحابي في معرض الاحتجاج تعين الظاهر ، وارتفع الاحتمال ، إذ لا حجة في أمر الرسول عليه السلام ونهيه وسنته ، وأنس لم يقل ما قاله في مقام الاحتجاج ، وحنظلة أراد رفع الاحتمال ، ويؤيده ما رواه البخاري في صحيحه في حديث ابن شهاب عن سالم بن عبد الله بن عمر ، عن أبيه في قصته مع الحجاج حين قال له : إن كنت تريد السنة فهجر بالصلاة ، قال ابن شهاب ، فقلت لسالم : أفعله رسول الله عليه السلام ؟ فقال : وهل يعنون بذلك إلا سنته ؟ . فهذا عبد الله بن عمر يحتج على الحجاج بقوله : إن كنت تريد السنة فهجر بالصلاة ، فقد قاله في مقام الاحتجاج ، فلما سأل ابن شهاب سالماً ، أفعله رسول الله عليه السلام ؟ فكان الجواب : وهل يعنون بذلك إلا سنته ؟ وسكت ابن شهاب ولم يقل : إن الاحتمال قائم .

والجواب عن الثاني : إنهم تركوا الجزم بذلك تورعاً واحتياطاً يؤيد ذلك ما أخرجه الصحيحان عن أبي قلابة عن أنس : « من السنة إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعا » .

قال أبو قلابة لو شئت لقلت : إن أنسا رفعه إلى النبي عليه السلام ، ويريد لو قلت : لم =

يُحْمَلُ عَلَى الْوَجُوبِ « حتى ينقل إلينا لفظ الرسول ﷺ وما قاله ليس بصحيح ، لأن معرفة الأمر لا تعرف من غير طريقة اللغة ، وإذا كنا نحتج في اللغة والتمييز بين الأمر وغيره ، بقول امرئ القيس والتَّابِغَةِ (١) ، فبأن نحتج بقول أبي بكرٍ وَعُمَرَ أَوْلَى وَأَحَقُّ لكونهما من أفصح العرب ، ولما يقترن بذلك من أمور الدين والفضل ، والله تعالى أعلم .



مَسَائِلُ النَّهْيِ

الذى ذهب إليه أهل السنة أن الأمر بالشئ نهى عن أضداده ، والنهى عن الشئ أمر بأحد أضداده (٢) والنهى ينقسم إلى قسمين :

= أكذب لأن قوله : من السنة ، معناه الرفع ، لكن إيراد الصيغة التى ذكرها الصحابى أولى .

وقال الحنفية : إن قول الصحابة : من السنة كذا تعم سنة الخلفاء الراشدين ، وحجتهم أن السنة لغة الطريقة ، وعرفاً الطريقة الحسنة ثم طريان النقل بتخصيصها بسنة الرسول ﷺ لم يثبت ، بل هر خلاف الأصل ، فيبقى إطلاقهم على العرف العام ، وأيدوه بقول أمير المؤمنين على - رضى الله عنه (جلد النبى ﷺ أربعين وأبو بكر أربعين وعمر ثمانين ، وكل سنة) ، رواه مسلم .

والحل أن سنة الخلفاء لما لم تكن حجة عند غير الحنفية لم يحملوا لفظ السنة ، فى معرض الحجة على سنة الخلفاء الراشدين ، ولما كانت حجة عند الحنفية عمموا لفظ السنة حتى شملت سنة الخلفاء الراشدين .

وهذا إذا لم تكن قرينة أو بيان ينظر : « غيث المستغيث » : ١٢١١/٨ .

(١) زياد بن معاوية بن ضباب الذيبانى الغطفانى المضرى ، أبو أمامة شاعر جاهلى من الطبقة الأولى من أهل الحجاز وكان الأعشى وحسان والخنساء ممن يعرض شعره على النابغة ، كان أحسن شعراء العزب ديباجة ، عاش عمراً طويلاً ، توفى فى ١٨ ق هـ .
وينظر : « شرح شواهد المغنى » ص (٢٩) ، « معاهد التنصيص » ص (١) : (٣٣٣) ، « الأغاني » ١١ - ٣ ، « الجمهرة » : ٢٦ ، ٥٢ ، « نهاية الأرب » ص (٣) : (٥٩) ، « والشعر والشعراء » ص (٣٨) ، « الأعلام » : ٥٤/٣ .

(٢) لا خلاف بين العلماء فى أن مفهوم الأمر سواء كان لفظياً أو نفسياً مغاير لمفهوم =

= النهى كذلك ، فقد عرفوا الأمر النفسى بأنه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير لفظ كف ونحوه . وعرفوا اللفظى بأنه اللفظ الدال بالوضع على طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير لفظ كف ونحوه ، وعلى هذا الأمر نوعان : طلب فعل غير كف ، وطلب كف عن فعل مدلول بكف ونحوه كدع وذر .

وكما عرفوا الأمر بنوعيه بما سبق عرفوا النهى النفسى بأنه طلب الكف عن الفعل بغير كف ونحوه ، واللفظى بأنه القول الدال على طلب الكف عن الفعل بغير لفظ كف ونحوه ، كما لا خلاف بينهم فى أن صيغة الأمر تخالف صيغة النهى ، إنما الخلاف بينهم فى أن الشيء المعين إذا طلب بصيغة الأمر المعلومة ، وهى (افعل) فهل يكون ذلك الأمر نهياً عن ضده أو مستلزماً له ؟ بمعنى أن ما يصدق عليه أنه أمر نفسى هل يصدق عليه أنه نهى عن ضده أو مستلزم له ؟ .

وقبل ذكر المذاهب فى هذه المسألة يجب أن نبين أن عبارة القوم قد اختلفت فى التعبير عنها ، فمنهم من عبر عنها بقوله : الأمر بالشيء نهى عن ضده ، أو يستلزم النهى عن ضده ومنهم من عبر بقوله : « وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه » . والموازنة بين هاتين العبارتين تتطلب ذكر الفرق بين الضد والنقيض لورودهما فيهما .

وبيانه أن كل واجب كالقعود مثلاً المطلوب بقولنا : أقعد له أمران منافيان أحدهما يسمى ضداً ، والآخر يسمى نقيضاً ، وكل منهما يغاير الآخر ؛ لأن النقيض يتنافى الواجب بذاته ، وهو عدم القعود ؛ إذ النقيضان هما الأمران اللذان أحدهما وجودى والآخر عدمى لا يجتمعان ولا يرتفعان كالقعود وعدمه فى مثالنا ، بخلاف الضد كالقيام فإنه يتنافى بالعرض أى باعتبار أنه يحقق المنافى بذاته وهو النقيض ، لأن الضدين هما الأمران الوجوديان اللذان يجتمعان ، وقد يرتفعان كالقعود والقيام ، فإنهما لا يجتمعان فى شخص واحد فى وقت واحد ، وقد يرتفعان ، ويأتى بدلتهما الاضطجاع مثلاً ، إلا أن كل واحد من أضداد القعود يحقق النقيض ، وهو عدم القعود ؛ لأنه فرد من أفراده فلم يكن التنافى بين الواجب وضده ذاتياً ، بل لأن أحدهما يحقق نقيض الآخر الذى يتنافى بالذات ، وهذا إذا كان النقيض له أفراد هى أضداد الواجب يحققه كل واحد منها .

أما إذا لم يكن له إلا فرد واحد هو ضد الواجب ، ولا يتحقق النقيض إلا به اعتبر ذلك الضد مساوياً للنقيض كالحركة والسكون ؛ فإن السكون يساوى عدم الحركة ؛ لأن =

= عدم الحركة لا يتحقق إلا بالسكون ، وأخذ مع ضده حكم النقيض فلا يجتمعان ، ولا يرتفعان كذلك ، بل لا بد أن يكون الشيء متصفاً بأحدهما ضرورة أن الشيء الواحد لا يخلو عن حركة أو سكون ، والناظر في هاتين العبارتين يجد بينهما فروقاً ثلاثة :

١ - إن التعبير بقولهم : « وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه » لا يفيد إلا حكم النقيض في الوجوب ، أما حكمه في الندب فلا ، بخلاف التعبير بقولهم : « الأمر بالشيء ... إلخ » فإنه يفيد حكم الضد فيهما ؛ لأن الأمر بالشيء بصيغته عند عدم القرينة الصارفة عن الوجوب إلى الندب يدل على الوجوب ، ومع القرينة الصارفة يدل على الندب ، فالتعبير بالأمر يتناول الوجوب والندب ، والتعبير بالنهى يتناول التحريم والكرهية ؛ لأن النهى - وهو طلب الكف عن الفعل - إن كان جازماً فهو التحريم ، وإن كان غير جازم فهو الكراهية .

وعلى هذا يكون الأمر بالشيء دالاً على تحريم الضد إن كان الأمر للوجوب ، ودالاً على كراهته إن كان الأمر للندب ، فيكون التعبير بقولهم : « الأمر بالشيء نهى عن ضده » مفيداً لحكم الضد في النوعين .

٢ - أن التعبير بقولهم : « وجوب الشيء .. إلخ » فيه بيان لحكم النقيض في الوجوب مطلقاً ، أى : سواء كان الوجوب مأخوذاً من صيغة الأمر ، أو مأخوذاً من غيرها كفعل الرسول ﷺ ، والقياس غير ذلك بخلاف التعبير بقولهم : « الأمر بالشيء .. إلخ » فإنه لا يفيد إلا حكم الضد في الوجوب المأخوذ من صيغة الأمر دون حكم الضد في الوجوب المستفاد من غيرها كما سبق .

إن التعبير بقولهم : « الأمر بالشيء نهى عن ضده .. إلخ » يفيد أن محل النزاع في هذه المسألة هو ضد الأمور به ، وليس نقيضه أما التعبير بقولهم : « وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه » فإنه يفيد أن نقيض الواجب موضوع نزاع بينهم ، وأن من العلماء من يقول : « بأن الأمر بالشيء ليس دالاً على النهى عن نقيضه » وهو باطل ؛ لأن الإجماع منعقد على أن نقيض الواجب منهى عنه ؛ لأن إيجاب الشيء هو طلبه مع المنع من تركه ، والمنع من الترك هو النهى عن الترك ، والترك هو النقيض ، فيكون النقيض منهياً عنه ، فالدال على الإيجاد ، وهو الأمر دال على النهى عن النقيض ، لأنه جزؤه ضرورة أن الدال على الكل يكون دالاً على الجزء بطريق التضمن ، وإذا كان =

= الأمر كذلك تعين أن يكون الخلاف فى الضد فقط ، ووجب أن يكون التعبير عن ذلك النزاع بما يدل صراحة على محله ، والذي يفيد ذلك هو العبارة الأولى لا الثانية .
ويعد أن حرر محل النزاع ، والعبارة الصريحة فى الدلالة عليه ، يحق لنا أن نذكر المذاهب فتقول :

ذهب أبو الحسن الأشعري ، والقاضى أبو بكر الباقلانى فى أول أقواله إلى أن الأمر بشيء معين إيجاباً أو ندياً نهى عن ضده الوجودى تحريماً أو كراهة ، سواء كان الضد واحداً كالتحرك ، بالنسبة إلى السكون المأمور به فى قول القائل أسكن أو أكثر كالقيام وغيره بالنسبة إلى القعود المطلوب للأمر بقوله اقعد ومعنى كونه نهياً أن الطلب واحد ، ولكنه بالنسبة إلى السكون فى مثالنا أمر ، وبالنسبة إلى التحرك نهى ، كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قريباً ، وإلى آخر بعيداً .

ومثل الشيء المعين فى ذلك الشيء الواحد المبهم من أشياء معينة بالنظر إلى مفهومه ، وهو الأحاد الدائر بينها ، فإن الأمر به نهى عن ضده الذى هو ما عداها بخلافه بالنظر إلى فردة المعين ، فليس الأمر به نهياً عن ضده منها .

وذهب القاضى أبو بكر فى آخر أقواله ، والإمام الرازى والآمدى ، وكذا عبد الجبار وأبو الحسين من المعتزلة إلى أن الأمر بشيء معين مطلقاً يدل على النهى عن ضده استلزماً . فالأمر بالسكون يستلزم النهى عن التحرك ، أى : طلب الكف عنه .
رذهب إمام الحرمين والغزالي إلى أن الأمر بشيء معين مطلقاً لا يدل على النهى عن ضده لا مطابقة ، ولا التزاماً .

الأدلة

استدل أصحاب المذهب الأول بأن الشيء المأمور به لما توقف وجوده وتحققه فى الخارج على الإقلاع عن جميع أضداده الوجودية ، وأنه يستحيل وجوده مع التلبس بأى ضد منها ، لأنهما لا يجتمعان كان طلبه طلباً لترك جميع أضداده فالطلب واحد ، ولكنه بالنسبة إلى المأمور به يكون أمراً إيجابياً أو ندياً ، وبالنسبة إلى أى ضد يكون نهياً تحريماً ، أو كراهة كما يكون الشيء الواحد قريباً بالنسبة إلى شيء ، وبعيداً بالنسبة إلى شيء آخر ، فيكون الأمر بالشيء نهياً عن ضده وهو المطلوب .

ويجاب عن ذلك بأن ترك جميع الأضداد شرط عقلى لتحقيق الواجب ووجوده ، والشرط غير المشروط ضرورة ، فلا يكون طلب الواجب طلباً لشرطه لثبوت =

= المغايرة بينهما ، وإنما يكون مستلزماً له حيث قالوا : « وجوب الشيء يقتضى وجوب ما لا يتم إلا به » والشرط مما لا يتم الواجب إلا به ، فيكون وجوبه لازماً لوجوب مشروطه .

واستدل أصحاب المذهب الثانى بأن فعل المأمور به لما لم يتصور وجوده إلا بترك أصداده كان طلبه مستلزماً لطلب تركها لما سبق ذكره فى الإجابة عن دليل المذهب الأول ، فيكون تركها واجباً إن كان الأمر للإيجاب ، ومندوباً إن كان للندب ، وهو معنى كونها منهيّاً عنهما ، غير أن النهى عن أصداد الواجب يكون نهى تحريم ، وعن أصداد المندوب يكون نهى كراهة وتنزيه .

واستدل أصحاب المذهب الثالث بدليلين :

الأول : لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده أو متضمناً له لكان الأمر بذلك الشيء متصوراً لضده ومتعقلاً له ، لكن التالى باطل ، فبطل المقدم وثبت نقيضه وهو المطلوب ، أما الملازم ، فلأن الكف عن الضد هو مطلوب النهى فيكون الضد محكوماً عليه بالحرمة أو الكراهة ، والحكم على الشيء فرع عن تصوره .
وأما الاستثنائية ، فلأننا نقطع بأن الأمر بالفعل قد يأمر به ، وهو غافل عن أصداده والكف عنها .

والثانى : لو كان الأمر بالشيء نهياً عن أصداده ، أو مستلزماً له لكان الأمر بالعبادة مخرجاً للمباح عن كونه مباحاً ، وللواجبات الأخرى عن كونها واجبة ، ولكن التالى باطل ، فبطل المقدم ، وثبت نقيضه ، وهو المطلوب .

أما الملازمة فلأنه مما لا شك فيه أن أداء العبادة المطلوبة بالأمر يتوقف على ترك جميع المباحات والواجبات المضادة لها ، فتكون هذه المباحات والواجبات منهيّاً عنها ومحرمه إن كان النهى للتحريم ، ومكروهة إن كان النهى للتنزيه ، ويلزم ذلك خروج المباح ، والواجب عن أصله من الإباحة والوجوب إلى الحرمة أو الكراهة .

وأما الاستثنائية ، فلما فيه من مخالفة الأصل والخروج بالشيء عن وضعه الشرعى الذى وضع فيه ، ويجاب عن الدليل الأول بجوابين :

الأول : لا نسلم غفلة الأمر بالشيء حال أمره به عن طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من جهة الجملة ، وإن كان غافلاً عن تفصيله ، وهذا هو المراد من قولنا : « الأمر بالشيء يستلزم النهى عن ضده ، لأن الأمر لا يطلب الفعل المأمور به إلا إذا علم أن المأمور متلبس بضده لا به ، وإلا لزم طلب تحصيل الحاصل ، وهو باطل ، وإذا =

= كان الحال كذلك ، لزم أن يكون الأمر متعلقاً للضد وليس غافلاً عنه ، وعلاوة على ذلك ، فَإِنَّا لو أخذنا في اعتبارنا أَنَّ الأمر هو الله - سبحانه وتعالى - الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ، ولا في السماء ما تصورنا غفلته عن ضد الأمور به لا جملة ، ولا تفصيلاً .

الثاني : أن هذا الدليل متقوض بوجوب المقدمة ، حيث قالوا : إن الخطاب الدال على إيجاب الشيء يدل على إيجاب ما يتوقف عليه مع أن الأمر بالشيء قد يأمر به ، وهو غافل عمّا يتوقف عليه . وحيث يكون قد حكم على المقدمة بالوجوب ، وهو غير متصور لها ، فما هو الجواب هناك ليكون الجواب هنا .

وعن الدليل الثاني بأنه لا مانع من خروج المباحات ، بل الواجبات المضادة للمأمور به عن كونها مباحة أو واجبة من حيث أنها مانعة من أداء المأمور به ، فإنها في هذه الحالة تكون منهيّاً عنها من جهة توقف وجود الواجب على تركها ، وهذا لا يستلزم كونها منهيّاً عنها من حيث ذاتها حتى يلزم خروج الواجبات والمباحات عن أصلها من الوجوب والإباحة إلى الحرمة ، أو الكراهة على الإطلاق ، إذ من المعلوم المقرر أَنَّ الصلاة وهي واجبة تكون حراماً في الأرض المغصوبة ، فإنّها في ذاتها غير منهي عنها ، ولكنها من جهة ما تعلق بها من شغل ملك الغير بغير إذنه منهي عنها ، والنهي عنها من هذه الجهة ، لم يستلزم خروجها ، عن أصلها من وجوبها في ذاتها ، وعدم النهي عنها .

واستدل أصحاب المذهب الرابع بأن الفعل الذي هو ضد المأمور به أمر ندب لا يخرج بفعله ، والتلبس به الذي يكون به ترك المندوب حال طلبه عن الجواز الذي هو أصله ، إذ لا ذمّ على ترك المندوب ، فلا يكون أمر الندب مستلزماً للنهي عن ضده ، بخلاف الفعل الذي هو ضد المأمور به أمر إيجاب ، فإنه يخرج بفعله الذي به يكون ترك الواجب عن الجواز الذي هو أصله إلى الحرمة ، لأن أمر الإيجاب يقتضي الذم على ترك المأمور به ، ولذا قالوا : في تعريف الواجب : « ما يذم شرعاً تاركه .. إلخ » فكان أمر الإيجاب مستلزماً للنهي عن الضد دون أمر الندب ، وهو المطلوب ، وإيجاب عن ذلك بآناً لا نسلم بقاء ضد المندوب على أصله من الجواز حين يكون فعله محققاً لترك المندوب ، بل يكون ، حيثئذ مكروهاً ، لأن كل مفوت للمندوب يكون مكروهاً ، ولا شك أَنَّ الكراهة غير الجواز ، لأن الكراهة فيها ترجح جانب الترك ، والجواز استواء =

نهى على وجه الكراهة ، ونهى على وجه التحريم .

إلا أن النهى إذا ورد وجب حمله على التحريم إلا أن يقترن به قرينة تصرفه عن ذلك إلى الكراهية ، والنهى إذا ورد دل على فساد المنهى عنه ، وبه قال جمهور الفقهاء من أصحابنا وغيرهم .

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني : لا يدل على ذلك .

والدليل على ما نقوله اتفاق الأمة من الصحابة فمن بعدهم على الاستدلال بمجرد النهى في القرآن والسنة على فساد العقد المنهى عنه كاستدلالهم على فساد عقد الربا بقوله تعالى : ﴿ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا ﴾ [البقرة : ٢٧٨] .

وينهى النبي ﷺ : « عَنِ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ مُتَفَاضِلًا » واحتجاج ابن عمر (١)

= الطرفين ، فيكون الفعل حينئذٍ مكروهاً ، والنهى عنه الاستفادة من الأمر بضده نهى كراهة وتنزيه ، لأن الأمر كان للندب .

ومن هذا العرض يتبين أن المذهب القائل : إن الأمر بالشئ إيجاباً أو ندياً يستلزم النهى عن ضده تحريماً ، أو كراهة هو المذهب الراجح ، ينظر : « أصول الفقه » للشيخ الحسيني من ص ١٠٦ - ١١٣ .

وينظر : « المستصفي » : ٨١/١ - ٨٣ ، « أصول السرخسي » : ٩٤/١ - ٩٥ ، « كشف الأسرار عن أصول البيهقي » : ٣٢٨/٢ - ٣٣٩ ، « المنخول » : ١١٤ - ١١٥ ، « حاشية التفازاني على ابن الحاجب » : ٨٥/٢ - ٨٨ ، « روضة الناظر » : ٢٥ - ٢٦ ، « حاشية البناني على جمع الجوامع » : ٣٨٥/١ - ٣٨٩ ، « المدخل إلى مذهب أحمد » ص (١٠٢) ، « المسودة » لآل تيمية ص (٤٩) ، « تيسير التحرير » : ٣٦٢/١ ، ٣٦٤ ، « فواتح الرحموت » : ٩٧/١ - ١٠٢ ، « التلويح على التوضيح » : ٢٣٨/٢ - ٢٣٩ ، « إرشاد الفحول » : ص (١٠١ - ١٠٥) .

(١) عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي أبو عبد الرحمن المكي ، هاجر مع أبيه ، وشهد الخندق وبيعة الرضوان ، له : ١٦٣٠ حديثاً ، روى عنه بنوه ، قال الذهبي : كان إماماً متيناً ، واسع العلم ، كثير الأتباع ، وافر النسك ، كبير القدر ، متين الديانة ، =

في تحريم نكاح المُشْرِكَاتِ (١) وفساده بقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ ﴾ [البقرة : ٢١٩] ، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة .

= عظيم الحرمة ، ذكر للخلافة يوم التحكيم ، وخوطب في ذلك ، فقال : على ألا يجرى فيها دم .

وقال أبو نعيم : مات سنة ٧٤ هـ ينظر : « الخلاصة » : ٨١/٢ (٣٦٧٨) ، « الإصابة » : ١٨١/٤ - ١٨٨ ، و« الاستيعاب » : ٩٥٠/٣ - ٩٥٣ ، « صفة الصفة » : ٥٦٣/١ - ٥٨٢ .

(١) قبل أن نتكلم في حكم هذه المسألة يجدر بنا أن نوضح معنى الشرك ، ونقارن بينه وبين الكافر ، فنقول :

معنى الشرك :

الشرك اسم فاعل من الشرك ، ويدور في اللغة على الجمع واصطلاحاً : من عبد غير الله من الأصنام والأوثان والكواكب وما أشبه ذلك . وعرفه الحنفية بأنه من عبد مع الله غيره ممن لا يدعى اتباع نبي ولا كتاب ، والفرق بين التعريفين أن التعريف الأول يفيد أن الله غير معبود .

وأما التعريف الثاني فيعطى أن الله معبود لا على سبيل الوجدانية . والآخر أقرب إلى المعنى اللغوي من الأول ، فكان أولى منه ؛ إذ معنى الإشراك أن يشرك مع الله إلهاً آخر في العبادة .

وأما معنى الكافر :

فالكافر اسم فاعل من الكفر الذي هو في اللغة : الجحود والإنكار ، وفي الشرع صعب على المتكلمين تعريفه ، فاختلّفوا فيه اختلافهم في تعريف الإيمان .

فترى الشافعية يعرفونه بأنه إنكار ما علم مجئ الرسول به مما اشتهر حتى عرفه الخواص والعوام بينما الحنفية لا يشترطون في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي تعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة كسابقيهم فإنكار وجود الصانع ، ونبوة محمد عليه السلام ، وحجية القرآن كفر على المذهبين لثبوت الأمر بكل مناهج ثبوتاً بلغ الضرورة .

وعلى ذلك فعباد الأصنام وأهل الكتاب كفار اتفاقاً ، وبهذا يكون الكفر اسم جنس تحته نوعان : أهل الكتاب الذين بدلوا كتابهم ، وكذبوا الرسول عليه السلام ، وعبدة الأوثان الذين عبدوا غير الله من صنم أو وثن أو كوكب .

= وقد قسم بعض الباحثين الكفر إلى أربعة أنواع :

النوع الأول : كفر إنكار وهو ألا يعرف الله أصلاً ، ككفر فرعون الذى يحكى عنه القرآن قوله : ﴿ ما علمت لكم من إله غيرى ﴾ .

النوع الثانى : كفر جحود ، وهو أن يعرف الله بقلبه ، ولا يقر بلسانه ككفر إبليس .

النوع الثالث : كفر عناد وهو أن يعرف الله بقلبه ، ويقر بلسانه ، ولا يدين به ككفر أبى طالب .

النوع الرابع : كفر نفاق ، وهو أن يقر بلسانه ولا يعتقد صحة ذلك بقلبه ، ويمكن أن نلمح من تلك الأنواع أن الكافر أعم من المشرك إذ المشرك يصدق على عبدة الأوثان دون أهل الكتاب ، وأما الكافر فيصدق عليهما كما سبق بيانه آنفاً .

بقى بعد ذلك أن نتعرف ، هل أهل الكتاب يشملهم اسم الشرك كما شملهم اسم الكفر ؟

إننا لو تتبعنا القرآن الكريم لوجدناه جاء بنعتهم بالشرك فى بضع الآيات ، كما وردت آيات أخرى تفيد عدم شركهم .

فمن الأول فى قوله تعالى : ﴿ وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ﴾ وقوله تعالى : ﴿ واتخذوا آجارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ﴾ إلى أن قال تعالى : ﴿ سبحانه وتعالى عما يشركون ﴾ سجلت الآيتان الشرك على أهل الكتاب بادعائهم بنوة عزيز والمسيح لله ، ولا شك أن من ادعى ذلك كان مشركاً وصرحت الآية الثانية بشركهم .

ومما ورد من الآيات مفيداً عدم شركهم قوله تعالى : ﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والمجوس والذين أشركوا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين ﴾ عطف الله فى تلك الآيات المشركين على أهل الكتاب ، والعطف يفيد المعايرة فكانوا غيرهم .

وحيث ورد القرآن بهذا وذاك كان علينا أن نلتمس المرجح من طريق آخر هو اللُّغة ، فوجدناها تفصل بين حقيقة الكتابي والمشرك ، فوضعت لكل لفظاً خاصاً بحقيقته ، فمن هنا كان ما ورد فى القرآن من وصف الكتابي بالشرك من باب المجاز ، فيقال =:

= أطلق الشرك على فعل أهل الكتاب ، كما صح إطلاقه على من يرأى بعمله من المسلمين ، ومن قوله تعالى : ﴿ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ﴾ .
 وبهذا يظهر أن أهل الكتاب ليسوا بمشركين ، وإذ فرعنا من ذلك نشرع فى بيان حكم زواج المسلم بالمشركة لما كانت كلمة الفقهاء مجمعة على عدم حل تزوج المسلم بالمشركة ، سواء أكانت أمة أم حرة لورود النهى الصريح المفيد لحرمه التزوج فى قوله تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ﴾ كانت غايئنا فى هذا المقام هى بيان «حكم وطء المسلم للأمة المشركة» وقد اختلفت كلمة الفقهاء فى وطء المسلم لأمة مشركة ، فذهب سعيد بن جبير وعطاء وطاوس وأبو ثور إلى القول بجواز وطء المسلم لها بملك اليمين ، وذهب الجمهور إلى القول بعدم الجواز .

استدل القائلون بالجواز :

أولاً : بالكتاب وهو قوله تعالى : ﴿ والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيانكم ﴾ وقوله : ﴿ والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيانهم ﴾ دلت الآيتان - بعمومهما الذى لم يفصل بين مملوكة مشركة ، وغير مشركة على حل وطء المشركات المملوكات بملك اليمين إذ الاستثناء فى الآية الأولى من التحريم فيفيد حل المستثنى .

وفى الآية الثانية من الحظر فيفيد إباحة المستثنى ، وفى كلتا الحالتين المراد المملوكة بملك اليمين .

وينقاش هذا الدليل بأن العموم فى الآيتين مخصص ، فإنه مما لا خلاف فيه أنه ليس على عمومه ، فإن الغلام المملوك حرام مع اندراجه تحت عموم الحل ، وكذا الأم والأخت من الرضاة إذا كانت مملوكتين متفق على تحريم وطئهما بملك اليمين مع اندراجهما تحت العموم أيضاً ، وإذا كان العموم مخصصاً فلا يحتج به فى هذا المقام على أنه قيل فى الآية الأولى : إنها من باب العام الذى أريد به الخاص ، وأن الاستثناء فيها أريد به نوع خاص من المملوكات ، لأن الآية معناها حرمت عليكم المحصنات على الإطلاق إلا محصنات ملكتموهن بالنسب فهن لسن محرمات على الإطلاق ، بل فيهن من يحرم نكاحهن وهن المحصنات اللاتى سبين مع أزواجهن وفيهن من لا يحرم نكاحهن ، وهن المسيبات بدون أزواجهن فهن حلال لكم وإن كن محصنات . وبهذا القول سقطت حججة الآية لمن قال بحل وطء المملوكة المشركة بملك اليمين .

واستدلوا ثانياً : من السنة :

١ - بما رواه مسلم والنسائي وأبو داود عن أبي علقمة ، عن أبي سعيد أن رسول الله ﷺ بعث جيشاً إلى « أوطاس » فلقى عدداً فقاتلوهم فظهروا عليهم وأصابوا لهم سبايا فكان ناساً من أصحاب النبي ﷺ تخرجوا من غشيانهم من أجل أزواجهن من المشركين فأنزل الله - تعالى - في ذلك ﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ أى : فهن حلال إذا انقضت عدتهن وقد روى هذا الحديث أحمد وليس فيه الزيادة في آخره بعد الآية ، ورواه الترمذى بما رواه أحمد وأبو داود عن أبي سعيد أيضاً أن رسول الله ﷺ قال في سبي أوطاس : « لا توطأ حامل حتى تضع ، ولا غير حامل حتى تحيض حية » صححه الحاكم ، وإسناده حسن .

وجه الدلالة من الحديثين أن الرسول ﷺ أحل سبايا أوطاس وهن مشركات - للمسلمين بمجرد انقضاء عدتهن من غير اشتراط حصول الإيمان منهن ، فلو كان شرطاً ليته ، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة ، فكان عدم بيانه دليلاً على حل وطه المشركات .

أما دليل كونهن مشركات فمذكور في الحديث وهو قوله : « من أجل أزواجهن من المشركين ، وغير خاف أن المشرك إنما يتزوج بمن كانت مثله » .

قال ابن القيم في « زاد المعاد » دل هذا القضاء على جواز وطء الإماء الوثنيات بملك اليمين ، فإن سبايا أوطاس لم يكن كتابيات ، ولم يشترط رسول الله ﷺ في وطئهن إلا الاستبراء فقط » .

ونوقش هذا الدليل :

باحتمال أن تكون الإماء اللاتي سبين في أوطاس قد أسلمن بعد سبيهن ، وليس بمستبعد ذلك لما في النساء من الرقة التي لا يثبتن معها على دين ولما للأسر من أثر كبير في تحويل العقيدة كما أن حديث أبي سعيد الثاني رواه الدارقطني من طريق ابن عباس وأعلل بالإرسال ، كما رواه الطبراني عن أبي هريرة بإسناد ضعيف وأخرجه ابن أبي شيبة من حديث علي ، وفي إسناده ضعف وانقطاع فلم يصح الاحتجاج به .

واستدلوا ثالثاً بالأثر :

فقد ثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم - أنهم وطئوا سبايا لهم كن عبدة أوثان أو مجوسيات ، ولم يثبت عن الرسول أنه أمرهم باجتنابتهم مع علمه بما كان منهم ، فكان ذلك إقراراً لهم على فعلهم ، ودليلاً على الحل ، ونوقش هذا الدليل :

= بأن هذا على فرض ثبوته محمول على ما قبل نزول آية التحريم ، وما يؤيد ذلك أن الذي نَقَلَ عن الصحابة فعل ذلك ، نقل أيضاً أنه كان في أوائل مقدم الرسول للمدينة ، ومن المحقق أنه لم تكن نزلت حينذاك آية تحريم الشركات ، فإنها نزلت في السنة السادسة من الهجرة عام « الحديبية » كما ورد ذلك في قصة زينب وزوجها أبي العاص ابن الربيع حين نزل قوله : ﴿ ولا تمسكوا بعض الكوافر ﴾ ولهذا طلق عمر يومئذ امرأتين كانتا له في الشرك فتزوج إحداهما صفوان بن أمية .
واستدلوا رابعاً بالقياس :

وهو أن ملك اليمين أوسع حكماً من عقد النكاح ، فقد أبيح الاستمتاع بالإماء من غير تحديد بعده معين في حين أنه حظر العقد على ما فوق الأربع ، فكان المناسب لهذا الاتساع في حكم الإماء أن يحل الاستمتاع بوطء الأمة المشركة مع عدم حل العقد عليها . ونوقش هذا الدليل :

بأن الاتساع في العدد بالنسبة للإماء لا أثر له في الحل ، ولا في التحريم ، فلم يجز أن يجعل أصلاً في حل ووطء الأمة المشركة أو تحريمها .
واستدل القائلون بالتحريم بالكتاب والقياس :

أما الكتاب :

فقول تعالى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ﴾ وجه الدلالة أن الله حرم نكاح المشركات إلى غاية هي تحصيلهن الإيمان ، وسواء أحمل النكاح في الآية على الوطاء أم عليه ، وعلى العقد بناء على أنه مشترك في سياق النفي ، فيعم أم حمل على الضم فالآية مفيدة لتحريم المشركات عموماً عقداً ووطناً .

ويؤيد ما تقدم ما ورد في سبب نزول هذه الآية « أن أبا مرتد بن أبي مرتد الغنوي واسمه يسار بن حصين بعثه رسول الله ﷺ إلى مكة ليخرج منها ناساً من المسلمين سراً فلما قدمها سمعت به امرأة مشركة يقال لها : « عناق » وكانت خليلته في الجاهلية فآتته فقالت له : هل لك أن تزوج بي ، قال : نعم ، ولكن حتى أرجع إلى رسول الله استأمره فقالت أبي تبرم ، واستعانت عليه ، فضربوه ضرباً شديداً ثم خلوا سبيله ، فلما قضى حاجة بمكة وانصرف إلى رسول الله ﷺ أعلمه بما كان من أمره وأمر « عناق » وما لقي بسببها ، وقال : يا رسول الله أيجل لي أن أتزوجها ، فأنزل الله قوله : =

= ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ﴾ فالآية أفادت تحريم المشركات ، وهى بعمومها شاملة للحرائر والإماء ؛ لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .
فإن ورد على هذا الدليل .

أولاً : بأن آية البقرة التى هى عماد الدليل قد نسختها آية المائدة ، وهى قوله تعالى : ﴿ والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ﴾ كما روى عن ابن عباس .
أجيب :

بأن النسخ إنما يكون عند التعارض ، ولا تعارض بين الآيتين ، إذ المشركات فى آية البقرة المراد بهن عبدة الأوثان ، والحل الوارد فى آية المائدة وارد على اليهود والنصارى ، ولم يتناول عبدة الأوثان ، فىكون مورد التحريم خلاف مورد التحليل ، فيجوز حكم كل من الآيتين على إفرادها فلا تعارض فلا نسخ ، هذا على ما أخذنا آنفاً من أن اسم المشرك لا يتناول أهل الكتاب ، وعلى تسلم تناوله لهم ، وكون آية البقرة مراداً بها تحريم عبدة الأوثان ، وأهل الكتاب تكون الآية محكمة فى حق الوثنيات منسوخة فى حق الكتابيات . وعليه يحمل قول ابن عباس بالنسخ بدليل ما أخرج أبو داود فى ناسخه عن ابن عباس أنه قال فى : ﴿ ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ﴾ نسخ من ذلك نكاح نساء أهل الكتاب .

وعما سبق يظهر أنه على الاحتمالين تكون آية البقرة غير منسوخة فى حق الوثنيات ، متناولة للحرائر والإماء عقداً ووطناً .

وإن ورد على هذا الدليل ثانياً : بتسليم عدم نسخها النكاح فى آية البقرة محمول على العقد ، فىكون النهى وارداً على تحريم العقد على المشركات دون وطء .

أجيب :

بأن حمل النكاح فى الآية على العقد فقط خلاف اللغة ، لأن النكاح فى اللغة كما نقل عن ثعلب معناه الوطء ، وإنما يقع على العقد مجازاً .

قال : والدليل عليه أن العرب تقول : أنكحت الأرض البر إذا أدخلت البر فى الأرض ، فوجب الحمل عليه لكونه الحقيقة اللغوية ، فلا يعدل عنه إلى غيره إلا بدليل ، ولم يوجد .

وأما القياس ، وهو الدليل الثانى للقائلين بالتحريم ، فهو : أن الوطء بملك اليمين أقوى من العقد بدليل ثبوت الفراش فى الوطء الفاسد إذا كان عن شبهة ، كما قد ثبت فى صحيحه بخلاف العقد الفاسد ، فإن الفراش لا يثبت فيه . =

أَبْوَابُ الْعُمُومِ وَأَقْسَامُهُ

قد ذكرنا أن المحتمل الظاهر في أحد محتملاته منه على ضربين : أوامر ، وعموم .

وقد تكلمنا في الأوامر ، والكلام ها هنا في العموم ، وله ألفاظ خمسة :
منها لفظ الجمع كالمسلمين والمؤمنين والأبرار والفجار ، وألفاظ الجنس كالحيوان والإبل ، وألفاظ النفي ، كقوله : ما آذاني من أحد ، والألفاظ المبهمة كـ « مَنْ » فيما يعقل ، « وما » فيما لا يعقل ، و« أى » فيهما ، و« متى » في الزمان ، و« أين » في المكان ، والاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام نحو قولنا : الرجل والإنسان والمشرک .
فهذا إذا ورد اقتضى أمرين :

أحدهما : أن يراد به واحد بعينه ، وذلك لا يكون إلا بقريئة عهد .
والثاني : أن يراد به جميع الجنس ، فإذا ورد عارياً من القرائن حمل على جميع الجنس ، والدليل على ذلك اتفاقنا على أنه معرفة ولا بد أن يكون معرفة بالعهد ، أو باستيعاب الجنس ، فإذا لم يكن عهد حمل على استيعاب الجنس ، وإلا كان نكرة .

= وعلى ذلك إذا حرمت الشركة عقداً ، فأولى أن تحرم وطناً ، إذ لا فرق في ذلك بين الإمام والحرائر ، وبهذا يتبين لنا رجحان ما ذهب إليه الجمهور .
ينظر : « الام » : ٧/٥ ، « حلية العلماء » : ٣٨٩/٦ ، « حواشي التحفة » : ٣٢١/٧ ، « حاشية الدسوقي » : ٢٦٢/٢ ، « الكافي » ص (٢٤٤) ، « المبسوط » : ١٤٦/٥ ، « شرح فتح القدير » : ١٣٥/٣ ، « بدائع الصنائع » : ٢٧٠/٢ ، « المغني » لابن قدامة : ٥٠٣/٧ ، « الشرح الكبير » بهامش المغني : ٥٠٧/٧ .

ومن ألفاظ العموم والإضافة إلى ما تصح الإضافة إليه من ألفاظ العموم ، كقوله عليه السلام : « فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ » .

* * *

فَصْلٌ

فإذا ثبت ذلك وورد شيء من ألفاظ العموم المذكورة ، وجب حملها على عمومها إلا أن يدل الدليل على تخصيص شيء منها ، فيصير إلى ما يقتضيه الدليل ، وقال القاضى أبو بكر : « يتوقف فيها ولا تحمل على عموم ، ولا خصوص حتى يدل الدليل على ما يراد به .

وقال أبو الحسن بن المتأب : يحمل على أقل ما تقتضيه الألفاظ :

والدليل على ما نقوله ما قدمناه من كونها معرفة وإنما تكون معرفة إذا اقتضت استغراق الجنس ، فيتميز ما يقع تحتها من غيره ولو لم يرد بها جميع الجنس لكانت نكرة لأنه لا يتميز المراد بها من غيره ، إذ قد بقى من جنسه ما يقع عليه هذا اللفظ .

ولذلك قلنا : إن لفظ الجمع إذا كان نكرة لا يقتضى من جنسه ما لم يرد باللفظ .

ولذلك قلنا : إن لفظ الجمع إذا كان نكرة لا يقتضى استغراق الجنس ، لأنه لو اقتضى استغراق الجنس لكان معرفة .

* * *

فَصْلٌ

وإذا دل الدليل على تخصيص ألفاظ العموم بقى على ما يتناوله اللفظ العام ، بعد التخصيص على عمومه ، أيضاً يحتج به كما كان يحتج به لو لم يخص بشيء منه ، وذلك نحو قوله تعالى : ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾ [التوبة : ٥] .

فإن هذا اللفظ يقتضى قتل كل مشرك ، ثم خص ذلك بأن منع من قتل من (دفع) الجزية من أهل الكتاب ، فبقى الباقي على ما كان عليه من وجوب القتل ، يحتج به فى وجوب قتل المشركين غير من قد خرج بالتخصيص المذكور .

وكذلك لو ورد تخصيص آخر لبقى باقى اللفظ العام على ما كان عليه قبل التخصيص ، ويجوز أن يردّ التخصيص والبيان مع اللفظ العام ، ويجوز تأخيرها عنه إلى وقت فعل العبادة ، ولا يجوز أن يتأخر عن ذلك الوقت .

* * *

فصل

أقلّ الجمع اثنان (١) عند جماعة من أصحاب مالك - رحمه الله - وذكر القاضى أبو بكر أنه مذهب مالك .

(١) والخلاف فى أن أقلّ الجمع ماذا ؟ لا بد من تحريره ، فنقول : ليس الخلاف فى معنى لفظ الجمع المركب من « الجيم والميم والعين » كما قال إمام الحرمين ، وإلكيا الهراسى ، وسليم فى « التقريب » فإن « ج م ع » موضوعها يقتضى ضم شىء إلى شىء ، وذلك حاصل فى الاثنى والثلاثة وما زاد بلا خلاف .

قال سليم : بل قد يقع على الواحد ، كما يقال : جمعت الثوب بعضه إلى بعض ، وإليه يشير كلام الأستاذ أبى إسحاق الإسفرايينى فى كتاب « الترتيب » وإن لفظ الجمع محل وفاق ، فإنه قال : لفظ الجمع فى اللغة له معنيان : الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذى هو مصدر جمع يجمع جمعاً ، والجمع الذى هو لقب ، وهو اسم لعدد وضع فوق الاثنى للاستغراق وأقله ثلاثة ، وهذا اللقب لهذا العدد كسائر الألقاب كزيد وحمار ونار .

وقال الأستاذ أبو منصور : الخلاف فى أقلّ الجمع الذى تقتضيه صيغة الجمع بنفسها أو بعلامة الجمع ، وهو ظاهر كلام الغزالى أيضاً ، فإنه جعل من صور الخلاف لفظ الناس . وفيه مذاهب :

الأول : أن أقله اثنان وهو المروى عن عمر وزييد بن ثابت ، وحكاه عبد الوهاب =

= عن الأشعري وابن الماجشون ، قال الباجي : وهو قول القاضي أبي بكر ، وحكاه هو وابن خويز مَنَداد عن مالك ، واختاره الباجي ، وقال القاضي أبو الطيب : كان الأشعري يختاره وينصره في المجالس . ونقله صاحب « المصادر » عن القاضي أبي يوسف . قال : ولهذا ذهب إلى انعقاد صلاة الجمعة باثنين سوى الإمام ، فجعل قوله : ﴿ فَاسْتَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة : ٩] متناولا اثنين وأنكر ذلك السرخسي .

وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر ، وسليم عن الأشعرية ، وبعض المحدثين ، وقال ابن حزم : إنه قول جمهور أهل الظاهر ، ثم أجاز خلافه .

وحكاه ابن الدَّهَّان النحوي في « الغرّة » عن محمد بن داود وأبي يوسف والخليل ونفطويه . قال : وسأل سيويه الخليل عمّا أحسن فقال : الاثنان جمع ، وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة ، واختاره الغزالي ، وقد يحتج لهذا بقوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ﴾ [الأعراف : ١٣٨] ، لأنهم طلبوا إلهاً مع الله ، ثم قال : ﴿ كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ ﴾ [الأعراف : ١٣٨] ، فدل على أنهم إذا صار لهم إلهان صاروا بمنزلة آلهة .

الثاني : أن أقله ثلاثة ، وبه قال عثمان وابن عباس ، وهو ظاهر نص الشافعي في الرسالة ، ونقله الروياني في « البحر » في كتاب العدد عن نص الشافعي ، قال : وهو مشهور مذهب أصحابنا ، وقال إمام الحرمين : إنه ظاهر مذهب الشافعي ، وقال إلكيا : هو مختار الشافعي ، ونقله ابن حزم عن الشافعي ، وبه يأخذ ، ونقله القاضي أبو الطيب عن أكثر أصحابنا ، وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني : إنه ظاهر المذهب ، ورأيت من حكى عنه اختيار الأول ، وهو سهو .

ونقله عبد الوهاب عن مالك ، قال : وبه أجب فيمن قال : « على عهود الله » أنها ثلاثة ، وله على دراهم ونحوه .

ونقله أبو الخطاب من الخنابلة عن نص أحمد بن حنبل ، وحكاه سليم في « التقريب » عن أهل العراق وعامة المعتزلة ، وحكاه ابن الدَّهَّان عن جمهور النحاة .

وقال ابن خروف في « شرح الكتاب » : إنه مذهب سيويه قال : وإذا كانوا لا يوقعون الجمع الكثير موضع القليل ، ولا القليل موضع الكثير إذا كان للاسم جمع قليل وكثير فأحرى ألا يُوقِعُوا على الاثنين لفظ الجمع ، وقال الأستاذ أبو بكر بن طاهر : الاثنان وإن كان جمعاً لا يعبر عنهما بذلك ، لبس . انتهى . =

= وحكاه الأستاذ أبو منصور عن الشافعى ومالك وأبى حنيفة ، ونسبته على أن المراد أقل الجمع للعدد . قال : فأما الاثنان فجمعهما جَمْعُ اجتماع لا جمع عدد . وقال القفَّال الشاشى فى أصوله : أقل الجمع ثلاثة ، ولهذا جعل الشافعى أقل ما يعطى من الفقراء والمساكين ثلاثة ، وقال فى الوصية للفقراء إن أقلهم ثلاثة ، ولأن الأسماء دلائل على المسميات ، وقد جعلوا للمفرد والمثنى صيغة ، فلا بدَّ وأن يكون للجمع صيغة خلافهما .

وقال الماوردى فى « الحاوى » : إن أقل الجمع ثلاثة ، أى أقل جمع ، ومن جعل أقل الجمع اثنين جعلهما أقل العموم ، قال شمس الأئمة السرخسى : ونص عليه محمد فى « السير الكبير » ، وظن بعض أصحابنا أن أبا يوسف يقول : إن أقله اثنان على قياس مسألة الجمعة ، وليس كذلك ، فإن عنده الجمع الصحيح ثلاثة .

وإذا قلنا بهذا القول : فهل يصح إطلاقه على اثنين على جهة المجاز أم لا يصح أصلاً؟ فيه كلام ، والمشهور الجواز ، وحكى ابن الحاجب قولاً أنه لا يطلق على اثنين لا حقيقة ولا مجازاً ، وفى ثبوته نظر نقلاً وتوجيهاً ، ولم يصح مجازاً من مجاز التعبير بالكل عن البعض .

الثالث : الوقف حكاه الأصفهانى فى « شرح المحصول » عن الأمدى ، وفى ثبوته نظر ، وإنما أشعر به كلام الأمدى فإنه قال فى آخر المسألة : وإذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين ، فعلى الناظر الاجتهاد فى الترجيح ، وإلا فالوقف لازم ، هذا كلامه ، ومجرد هذا لا يكفى فى حكايته مذهباً .

الرابع : أن أقله واحد ، هكذا حكاه بعضهم ، وأخذه من قول إمام الحرمين : أصول السرخسى : ٥/١ ، « إرشاد الفحول » ص (١٢٤) ، « شرح العنقد على مختصر ابن الحاجب ش : ١٠٥/٢ ، « المنحول » ص (١٤٨) ، « فواتح الرحموت » : ٢٦٩/١ ، « الإملاء » لابن التلمسانى ص (٤٧) ، « تيسير التحرير » : ٢٠٦/١ - ٢٠٩ ، « شرح تنقيح الفصول » ص (٢٣٣) ، « التلويح على التوضيح » : ٢٤٢/١ ، « روضة الناظر » ص (١٢١) ، « المدخل إلى مذهب أحمد » ص (١٠٩) ، « كشف الأسرار » : ٢٨/٢ - ٢٩ ، « البرهان » : ٤٣٨/١ .

وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعى : أقل الجمع ثلاثة .

والدليل على ما نقوله قوله تعالى : ﴿ وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ﴾ [الأنبياء : ٧٨]
إلى قوله : ﴿ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴾ [الأنبياء : ٧٨] ، وقوله :
﴿ فَاذْهَبَا بِآيَاتِنَا إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ﴾ [الشعراء : ١٥] .

وحكى أنه مذهب الخليل ^(١) وسيبويه ، وأنشد فى ذلك قول النَّابِغَةِ :

[السريع]

وَمَهْمَيْنِ قَدْ ذَبْنِ مِرَّتَيْنِ ظَهْرَاهُمَا مِثْلَ ظُهُورِ التُّرْسَيْنِ ^(٢)

* * *

فَصْلٌ

إذا ورد لفظ الجمع المذكور لم تدخل فيه جماعة المؤنث إلا بدليل ^(٣) ،
لأن لكل طائفة لفظاً يختص بها فى مقتضى اللُّغة .

(١) الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدى الأزدي اليمحدي ، أبو عبد
الرحمن ولد ١٠٠ هـ ، من أئمة اللغة والأدب ، واضع علم العروض ، هو أستاذ
سيبويه النحوى له مؤلفات منها « العين » ، معانى الحروف ، العروض ، النغم ، توفى
١٧٠ هـ .

ينظر : سير أعلام النبلاء : ٤٢٩/٧ ، « معجم الأدباء : ٧٢/١١ ، « تهذيب
التهذيب » : ١٦٣/٣ .

(٢) البيت ليس للنايعة بل هو لخطام الممجاشمى وهو فى اللسان : ٢٠٨٧/٣
[سمت] ، والأمالى لابن الششتجى : ١٢/١ ، وابن يعيش : ٥٥/٤ ، والأشمونى :
٧٤/٣ ، و« الدرر » : ٥١٥/١ ، « والحزاة » : ٣١٤/٢ .

(٣) اتفق الأصوليون على أن الصيغة الخاصة بكل من النوعين لا يدخل فيها النوع
الآخر ، فالرجال لا يشمل النساء ، والنساء لا يشمل الرجال ، كما اتفقوا على أن
الجمع الذى لم تظهر فيه علامة التذكير والتأنيث يعم النوعين مثل الناس واختلفوا فى
الجامع الذى يتمتع بعلامة التذكير ، وهو ما يعرف بجمع المذكر السالم مثل المسلمين
والمؤمنين هل يتناول الذكور والإناث ، أو يكون خاصاً بالذكور ؟
=

قال الله - عز وجل - : ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ﴾ [الأحزاب : ٣٥] .

وقال بعض أهل اللغة : إن « الواو » في الجمع السالم تدلّ على خمسة أشياء : على التذكير ، والسلامة ، والرفع ، والجمع ، ومن يفعل ، فلا يجوز أن يقع تحته المؤنث إلا بدليل ، كما لا يقع تحته ما لا يعقل إلا بدليل .

* * *

فَصْلٌ

إذا ثبت ذلك فقد يرد أول الخبر عاماً ، وآخره خاصاً ، ويرد آخره عاماً ، وأوله خاصاً .

فيجب أن يحمل كل لفظ على مقتضاه ، ولا يعتبر سواه ، وذلك نحو قوله سبحانه وتعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة : ٢٢٨] .

وهذا عام في كل مطلقة مدخول بها رجعية كانت أو بائنة .

ثم قال بعد ذلك : ﴿ وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرِدْهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ﴾ [البقرة : ٢٢٨] .

وهذا خاص بالرجعيات وما خصّ أوله ، وعمّ آخره قوله عز وجل : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ﴾ [الطلاق : ١] .

* * *

= فذهب الجمهور من الشافعية والحنفية إلى أنه خاص بالذكر ، ولا يتناول الإناث . وقال الحنابلة وبعض الظاهرية : إنه يتناول الإناث كما يتناول الذكور . ينظر : « أصول الفقه » للشيخ زهير أبي النور : ٢١٩/٢ - ٢٢٠ ص (٤١) .

فَصْلٌ

إذا تعارض لفظان خاصّ وعام بنى العام على الخاص ، سواء كان الخاص متقدماً أو متأخراً .

وقال أبو حنيفة : إذا كان العام متأخراً فنسخ الخاص المتقدم .

والدليل على ذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس » (١) .

فاقتضى ذلك نفي كل صلاة بعد العصر ، ثم قال : « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » (٢) .

فأخرج هذا اللفظ الخاصّ الصلوات المنسيات من جملة الصلوات المنهى عنها بعد العصر ، وقال أبو حنيفة : وإذا كان العام متفقاً عليه ، والخاص مختلفاً قدم العام على الخاص ، والدليل على ما نقوله أن الخاص يتناول الحكم على وجه لا يحتمل التأويل ، والعام يتناول على كل وجه محتمل التأويل ، فكان الخاص أولى .



(١) متفق عليه من رواية أبي سعيد الخدري ، أخرجه : البخارى فى الصحيح : ٦١/٢ ، كتاب « مواقيت الصلاة » (٩) ، باب : لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس (٣١) ، الحديث (٥٨٦) ، وأخرجه مسلم فى الصحيح : ٥٦٧/١ ، كتاب « صلاة المسافرين وقصرها » (٦) ، باب : الأوقات التى نُهى عن الصلاة فيها (٥١) ، والحديث (٨٢٧ / ٢٨٨) .

(٢) أخرجه مسلم فى الصحيح : ٤٧١/١ ، كتاب « المساجد » (٥) ، باب : قضاء صلاة الغائبة (٥٥) ، الحديث (٦٨٠ / ٣٠٩) ، والكبرى : بفتح الكاف : النعاس .
وقيل : النوم والتعريس نزول المسافرين آخر الليل للنوم والاستراحة (النووى ، شرح صحيح مسلم : ١٨٢/٥) .

فَصْلٌ

إذا تعارض لفظان على وجه لا يمكن الجمع بينهما ، فإن عُلِمَ التاريخ فيهما نسخ المتقدم بالتأخر ، وإن جهل ذلك نظر في ترجيح أحدهما على الآخر ، بوجه من وجوه الترجيح التي تأتي بعد هذا ، فإن أمكن ذلك وجب المصير إلى ما يرجح ، فإن تعذر الترجيح في أحدهما ترك النظر فيهما ، وعدل إلى سائر أدلة الشرع ، فما دلّ عليه الدليل أخذ به ، وإن تعذر في الشرع دليل على حكم تلك الحادثة ، كان الناظر مخيراً في أن يأخذ بأى اللفظين شاء الحاضر أو المبيح ، إذ ليس في العقل حَظْر ولا إباحتة .

* * *

فَصْلٌ

يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد ، وعليه جمهور الفقهاء ، ويجوز تخصيص عموم السنة بالقرآن ، وتخصيص عموم القرآن ، وخبر الأحاد بالقياس الجليّ والخفيّ ، لأن ذلك جمع بين دليلين ، ومتى أمكن الجمع بين دليلين كان أولى من أطراح أحدهما ، والأخذ بالآخر ، لأن الأدلة إنما اقتضت الأخذ بها ، والحكم بمقتضاها ، فلا يجوز اطراح شيء منه ما أمكن استعماله .

* * *

فَصْلٌ

وقد يقع التخصيص بمعان من أفعال النبي ﷺ وإقراره على الحكم ، وما جرى مجرى ذلك ولا يقع التخصيص بمذهب الراوى ، وذلك مثل ما روى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : « الْمُتَّبَاعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرَقَا » .

وقال ابن عمر : التفريق بالأبدان .

وذهب بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي إلى أنه يقع التخصيص بذلك .
 وذهب مالك - رحمه الله - إلى أنه لا يقع به التخصيص ، وهو
 الصحيح ، لأن الأحكام لا تؤخذ إلا من قول صاحب الشرع ، ولا يجوز أن
 يطرح قول صاحب الشرع لقول غيره .

* * *

فصل

هذا الكلام في اللفظ العام الوارد ابتداء .

فأما الوارد على سبب فإنه على ضربين مستقل بنفسه ، وغير مستقل بنفسه .
 فأما المستقل بنفسه ، مثل ما روى النبي - عليه السلام - أنه (سئل عن بئر
 بضاعة) ، فقال : « الماء طهور لا ينجسه شيء » .

فمثل هذا اللفظ العام اختلف أصحابنا فيه ، فروى عن مالك - رحمه الله
 - أنه يقصر على سببه ، ولا يحمل على عمومه ، وروى عنه أيضاً أنه يحمل
 على عمومه ، ولا يقتصر على سببه .

وإليه ذهب إسماعيل القاضي ، وأكثر أصحابنا .

الدليل على ذلك أن الأحكام متعلقة بلفظ صاحب الشرع دون السبب ،
 لأن لفظ صاحب الشرع لو انفرد لتعلق به الحكم ، والسبب لو انفرد لم
 يتعلق به حكم ، فيجب أن يكون الاعتبار بما يتعلق به الحكم دون مالا يتعلق
 به .

وأما ما لا يستقل بنفسه ، فمثل ما سئل رسول الله ﷺ عن بيع الرطب
 بالتمر فقال : « أَيَقْضُ الرُّطْبُ إِذَا جَفَّ ؟ قَالُوا : نَعَمْ قَالَ : فَلَا إِذَا » (١) .

(١) أخرجه مالك في « الموطأ » : ٦٢٤/٢ ، كتاب « البيوع » (٣١) ، باب : ما
 يكره من بيع التمر (١٢) ، الحديث (٢٢) ، والشافعي في ترتيب المسند : ١٥٩/٢ ، =

فمثل هذا الجواب لا يقتصر على سببه ، ويعتبر به فى خصوصه وعمومه ،
ولا خلاف فى ذلك .

* * *

بَابُ أَحْكَامِ الاستِثْنَاءِ

ومما يتصل بالتخصيص ويجرى مجراه الاستثناء هو على ضربين :

استثناء يقع به التخصيص .

واستثناء لا يقع به التخصيص ، فأما الذى يقع به التخصيص ، فعلى ثلاثة
أضرب :

استثناء من الجنس .

واستثناء من غير الجنس .

واستثناء من الجملة .

فأما الاستثناء من الجنس ، فكقولك : رأيتُ الناسَ إلا زيداً .

= كتاب « البيوع » ، باب : فى الربا ، الحديث (٥٥١) ، وفى الرسالة ص (٣٣١) ،
وأبو داود فى « السنن » : ٦٥٤/٣ - ٦٥٧ ، كتاب « البيوع » (١٧) ، باب : فى التمر
بالتمر (١٨) ، الحديث (٣٣٥٩) ، الترمذى فى « السنن » : ٥٢٨/٣ ، كتاب البيوع
(١٢) ، باب : ما جاء فى النهى عن المجادلة والمزاينة (١٤) ، الحديث (١٢٢٥) ، وقال :
(حسن صحيح) ، والنسائى فى المجتبى من السنن : ٧٦١/٢ ، كتاب « التجارات »
(١٢) ، باب : بيع الرطب بالتمر (٥٣) ، الحديث (٢٢٦٤) ، والحاكم فى « المستدرک » :
٣٨/٢ - ٣٩ ، كتاب البيوع ، باب النهى عن بيع الرطب بالتمر ، والبيهقى فى
السنن : ٢٩٤/٥ - ٢٩٥ ، كتاب البيوع ، باب : ما جاء فى النهى عن بيع الرطب
بالتمر ، وابن الجارود فى المنتقى فى باب ما جاء فى الربا ، حديث (٦٥٧) ،
والدارقطنى : ٤٩/٣ ، فى كتاب « البيوع » ، حديث (٢٠٤ - ٢٠٦) ، وانظر « تلخيص
الحبير » : ٩/٣ - ١٠ ، و« نصب الراية » : ٤٠/٤ .

وأما الاستثناء من الجملة فكقولك : رأيت زيداً إلا يده .
 وأما الاستثناء من غير الجنس ، فلا يقع به التخصيص ، لأنه لا يخرج من
 الجملة بعض ما تناولته .

وقال مُحَمَّدُ بْنُ خُوَيْرِزٍ مُنْدَادٌ : لا يجوز ودليلنا قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ
 لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ﴾ [النساء : ٩٢] .

والخطأ لا يقال فيه للمؤمن أن يفعله ، ولا ليس له أن يفعله ، لأنه ليس
 بداخل تحت التكليف .

وقد قال النابغة ^(١) [البسيط]

وَقَفْتُ فِيهَا أَصِيلاً كَى أُسَائِلَهَا عَيْتُ جَوَابًا وَمَا بِالرَّبِيعِ مِنْ أَحَدِ
 إِلَّا أَوَارِي لَأَيًّا مَا أُبَيِّنُهَا وَالنُّؤْيُ كَالْحَوْضِ بِالْمَظْلُومَةِ الْجَلْدِ

* * *

فَصْلٌ

الاستثناء المتصل في جمل من الكلام معطوف بعضها على بعض ، يجب
 رجوعها إلى جميعها عند جماعة من أصحابنا .
 وقال القاضى أبو بكر : فيه مذهب بالوقف .

(١) البيتان للنابغة الذبياني في ديوانه ص (١٤) ، والأغاني : ٢٧/١١ ،
 و«الإنصاف» : ١٧٠/١ ، و«خزانة الأدب» : ١٢٢/٤ ، ١٢٤ ، ١٢٦ ، ٣٦/١١ ،
 و«الدرر» : ١٥٩/٣ ، و«شرح أبيات سيويه» : ٥٤/٢ ، و«شرح شواهد
 الإيضاح» ص (١٩١) ، و«شرح المفصل» : ٨٠/٢ ، و«الكتاب» : ٣٢١/٢ ،
 و«لسان العرب» : ١٧/١١ ، و«اللمع» ص (١٥١) ، و«المقتضب» : ٤١٤/٤ ،
 وبلا نسبة في أسرار العربية ص (٢٦٠) ، و«رصف المباني» ص (٣٢٤) ، و«شرح
 الأشموني» : ٨٢٠/٣ .

وقال المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة : يرجع إلى أقرب مذكور إليه ،
مثال ذلك قوله تعالى : ﴿ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً ﴾
إلى قوله : ﴿ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [النور : ٤ ، ٥] .

والدليل على ذلك أن المعطوف بعضه على بعض بمنزلة المذكور جميعه باسم
واحد ، ولا فرق عندهم بين من قال : اضرب زيداً وعمراً وخالدأ ، وبين من
قال : اضرب هؤلاء الثلاثة ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلو ورد الاستثناء عقيب
جملة مذكورة باسم واحد لرد إلى جميعها ، وكذلك إذا ورد عقيب ما عطف
بعضه على بعض ، وقد أجمعنا على أن الاستثناء ، واقع على جميع الجملة .

* * *

بَابُ حُكْمِ الْمُطْلَقِ (١) وَالْمُقَيَّدِ (٢)

وَمَا يَتَّصِلُ بِالْعَامِّ وَالْخَاصِّ

المطلق والمقيد ، ونحن نبيّن حكمهما إن شاء الله .

(١) المطلق : ما دل على الماهية ، بلا قيد من حيث هى هى ، وقال فى
«المحصل» : ما دلّ على الماهية من غير أن يكون له دلالة على شيء من قيودها ، والمراد
بها عوارض الماهية اللاحقة لها فى الوجود العينى فى الذهن ، أمّا إذا اعتبر مع الماهية
عرض من عوارضها ، وهى الكثرة ، فإن كانت محصورة فهى العدد ، وإلا فالعام .
قال : وبهذا التحقيق ظهر فساد قول من قال : المطلق الدال على واحد لا بعينه ، فإن
قوله : واحد لا بعينه أمران مغايران للماهية ، من حيث هى هى ، زائدان عليها ،
ضرورة أن الوحدة وعدم التعيين لا يدخلان فى مفهوم الحقيقة ، على ما ذكرنا .
وقال صاحب «الحاصل» : الدالّ على الماهية من حيث هى هى هو المطلق ، والدال
عليها مع وحدة معيّن هو المعرفة ، وغير معيّن هو النكرة .

وقال صاحب «التفتيح» : الدالّ على الحقيقة هو المطلق ، ويسمى مفهومًا كليًا ،
وحاصل كلام الإمام وأتباعه أن المطلق الدال على معنى كلى ، ونحوه قول الغزالي فى
«المستصفى» اللفظ بالنسبة إلى اشتراك المعنى وخصوصيته ، ينقسم إلى لفظ لا يدلّ =

= على غير واحد كزيد وعمرو ، وإلى ما يدلُّ على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ، ونسميه مطلقاً ، فالمطلق : هو اللفظ الدال على معنى لا يكون تصويره مانعاً من وقوع الشركة فيه .

وقال ابن الزملاكني في « البرهان » : جعل صاحب « المحصول » المطلق والنكرة سواء ، وخطأ القدماء في حدهم له بما سبق ، محتجاً بأنَّ الوحدة والتعين قيدان زائدان على ماهية ، قال : ويرد عليه أعلام الأجناس كأسامه ، وثعالة ، فإنها تدل على الحقيقة من حيث هي هي ، فكان ينبغي أن تكون نكرة ، وردَّ عليه الأصفهاني في « شرح المحصول » ، وقال : لم يجعل الإمام المطلق والنكرة سواء ، بل غاير بينهما ، فإن المطلق الدال على ماهية ، من حيث هي هي ، والنكرة الدالُّ عليهما بقيد الوحدة الشائعة ، وأما إلزامه علم الجنس فمردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد الشخص الذهني ، بخلاف اسم الجنس .

أما الأمدى وابن الحاجب فقالا : إنَّه الدال على ماهية بقيد الوحدة الشائعة كالنكرة قال في « الإحكام » : المطلق النكرة في سياق الإثبات .

وقال ابن الحاجب : المطلق ما دلَّ على شائع في جنسه ، وبنحو ذلك عرف النكرة في كتب النحو ، إلا أن الذي دعا الأمدى إلى ذلك هو أصله في إنكار الكلي الطبيعي . وأما ابن الحاجب فإنه لا ينكره ، بل هو مع الجمهور في إثباته ، لكن الداعي له إلى ذلك موافقة النحاة في عدم التفرقة بين المطلق والنكرة .

ينظر : « البحر المحيط » : ٤١٣/٣ ، ٤١٤ ، و« البحر المحيط » للزركشي : ٤١٥/٣ ، « الإحكام في أصول الأحكام للأمدى » : ٣/٣ ، « سلاسل الذهب » للزركشي ص (٢٨٠) ، و« نهاية السؤل » للأسنوي : ٣١٩/٢ ، « زوائد الأصول » له : ص (٢٩٨) ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٨٢) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٤٠٧/١ ، « المستصفي » للغزالي : ١٨٥/٢ ، « حاشية البتاني » : ٤٤/٢ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادي : ٧٦/٣ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجاني ص (٢٦٢) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٧٩/٢ ، « المعتمد » لأبي الحسين : ٢٨٨/١ ، « شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر الفتازاني : ١٥٥/٢ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه :

التقييد يقع بثلاثة أشياء بالغاية والشرط والصفة .

فأما الغاية ، فقولك : اضرب عمراً أبداً حتى يرجع إلى الحق ، فلو لا أنه قيد الضرب بالرجوع إلى الحق لأقتضى ضربه أبداً .

وأما الشرط فقولك : من جاءك من الناس ، فأعطه درهماً ، فقيد ذلك بالشرط .

= ٣٢٨/١ ، « ميزان الأصول » للسمرقندى : ٥٦١/١ ، « كشف الأسرار » للنسفى : ٤٢٢/١ ، « الوجيز » للكراماسى ص (١٤) ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (٨٣) ، « إرشاد الفحول » للشوكانى ص (١٦٤) ، « نشر البنود » للشنقيطى : ٢٥٨/١ ، « وشرح الكوكب المنير » للفتوحى ص (٤٢٠) .

(٢) والمقيد : هو الذى دخله تعيين ولو من بعض الوجوه ، كالشرط والصفة وغير ذلك .

والتقييد والإطلاق أمران إضافيان ، فرب مطلق مقيد بالنسبة ، ورب مقيد مطلق ، فإذا قلت : إنسان فهو مطلق ولو قلت فيه : حيوان ناطق لكان مقيداً لوصف الحيوان بالنطق وقد يكون اللفظ مقيداً من وجه مطلقاً من وجه كقولك : أكرم رجلاً صالحاً ، فإنه مقيد بالصالح مطلق فى غير ذلك من الصفات كاليأض والسواء .

ينظر : تقريب الوصول ص ٨٣

ينظر : « البحر المحيط » للزركشى : ٤٣٤/٣ ، « الإحكام فى أصول الأحكام » للآمدى : ٣/٣ ، « سلامنل الذهب » للزركشى ص (٢٨٠) ، « حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى » : ١٥٥/٢ ، « زوائد الأصول » للأسنوى ص (٢٩٨) ، « ميزان الأصول للسمرقندى » : ٥٦١/١ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصارى ص (٨٢) ، « التحصيل من المحصول » للأرموى : ٤٠٧/١ ، « المستصفى » للغزالى : ١٨٥/٢ ، « حاشية البنانى » : ٤٤/٢ ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٣٣٠/١ ، « الآيات البينات » لابن قاسم العبادى : ٧٦/٣ ، « تخريج الفروع على الأصول » للزنجانى ص (٢٦٢) ، « المعتمد » لأبى الحسين : ٢٨٨/١ ، « الوجيز » للكراماسى ص (١٤) ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (٨٣) ، « إرشاد الفحول » للشوكانى ص (١٦٤) ، « نشر البنود » للشنقيطى : ٢٥٨/١ .

وأما الصفة ، فكتقولك : أعط القرشيين المؤمنين ، فقيّد بصفة الإيمان ، ولولا ذلك لاقضى اللفظ كل قرشى ، فإذا ثبت ذلك ، وورد لفظ مطلق ومقيّد ، فلا يخلو من أن يكون من جنس واحد ، أو من جنسين ، فإن كان من جنس واحد ، فلا خلاف في أنه لا يحمل المطلق على المقيّد ، لأن تقيّد الشهادة بالعدالة لا يقتضى تقيّد رقة العتق بالإيمان . وأما إن كان من جنسين ، فلا يخلو أن يتعلّق بسببين مختلفين أو بسبب واحد ، فإن تعلّق بسببين مختلفين نحو أن يقيد الرقة في القتل بالإيمان ويطلقها في الظهار ، فإنه لا يحمل المطلق على المقيّد عند أكثر أصحابنا إلا بدليل يقتضى ذلك .

وقال بعض أصحابنا وأصحاب الشافعيّ : يحمل المطلق على المقيّد من جهة وضع اللّغة .

والدليل على ما نقوله أن الحكم المطلق غير مقيّد ، وإطلاق المقيّد يقتضى نفى التقيّد عنه كما أن تقيّد المطلق يقتضى نفى الإطلاق عنه ، فلو وجب تقيّد المطلق ، لأن من جنسه ما هو مقيّد لوجب إطلاق المقيّد ، لأن من جنسه ما هو مطلق .

وأما إذا كان متعلّقين بسبب واحد ، مثل أن ترد الزكاة في موضع مقيّدة بالسوم ، وترد في موضع آخر مطلقة ، فإنه لا يجب عند أكثر أصحابنا أيضاً حمل المطلق على المقيّد ، ومن أصحابنا من أوجب ذلك ، وهو من باب دليل الخطأ بثقة ، وقد أجمعنا على أنه لو قال ذلك لوجب تقليده في تعديله ، فكذلك إذا أرسل عنه .

* * *

فصل

إذا روى الراوى الخبر وترك العمل به لم يمنع ذلك وجوب العمل به عند أكثر أصحابنا .

وقال بعض أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة ، إن ذلك يبطل وجوب العمل به .

والدليل على ما نقوله أن خبر النبي ﷺ إذا ورد وجب على الصحابة وغيرهم امتثاله ، إلا أن يدل دليل على نسخه ، وليس إذا تركه تارك مما يسقط وجوب العمل به عن بلغه ، ولذلك استدللنا بخبر ابن عباس في أن الأمة إذا أعتقت تحت عبد ، فخيرت بخبر بريرة أنها عتقت تحت عبد فخيرت ، وإن كان مذهب ابن عباس أن يبع الأمة طلاقها (١) .

* * *

فصل

إذا روى الراوى الخبر ، فأنكره المروى عنه ، فإن ذلك على ضربين : أحدهما : أن يتوقف فيه ، ويشك هو .

الثانى : أن يكذب الراوى ويقطع بأنه لم يحدثه ، فإما إن شك المروى عنه ، فقد ذهب جمهور أصحابنا ، وأصحاب أبي حنيفة ، وأصحاب الشافعى إلى وجوب العمل به .

ذهب الكرخى إلى أنه لا يجب العمل به .

والدليل على ما نقوله أن نسيانه لا يكون أكثر من موته ، وقد أجمعنا على أن موته لا يسقط العمل به ، وكذلك نسيانه (٢) .

(١) ينظر : « أحكام الفضول » ص (٣٤٥) ، فقرة (٣١٣) .

(٢) ودليل آخر أنه إذا كان الراوى عنه ثقة عدلاً مأموناً فالظاهر صدقه وأنه لا يروى إلا ما سمع ؛ ولو حملت أماتته أن يحدث بما لم يسمع لنقض ذلك كونه عدلاً ؛ فيجب أن يكون إنكار المروى عنه الحديث بمنزلة ذكره له ، لأنه يجوز أن ينسى ؛ ولم يقطع بأنه لم يحدثه وإنما شك فى ذلك .

ودليل ثالث : وهو اتفاق الكل على أن المروى عنه إذا أنكر زيادة لفظة فى الحديث وجب قبولها من العدل ؛ فكذلك جميع الحديث .

فأما إذا قطع أنه من يحدث به فهو على ضربين أيضاً :
أحدهما : أن يقول : هو في روايتي ولم أحدث به الراوى ، فهذا لا يمنع
وجوب العمل به من جهة المروى عنه .

وأما إذا قال : « لم أروه قط » ، فهذا لا يجوز الاحتجاج به جملة ، لأن
المروى عنه إذا كان كذباً فقد بطل الخبر من جهته ، وإن كان صادقاً ، فقد بطل
الخبر أيضاً لإخباره أنه لم يروه (١) .

* * *

= فإن قالوا : الأمران عندنا سواء
قيل : مثل هذا ركوب ما لا نعلم أحداً قال به ؛ ولو جاز ذلك لجاز أن يبطل
الحديث المُعَرَّب ، إذا قال الراوى : « لا أعلم أنى حدثت به مُعَرَّباً » .
احتجوا فى ذلك بأن شهود الأصل إذا أنكروا الشهادة لم يصح العمل بشهادة شاهد
الفرع .

والجواب أنه لا يمتنع أن يعتبر فى الشهادة ما لا يعتبر فى الخبر ألا ترى أنه يعتبر
فيها الحرية والذكورة والعدد ولا يعتبر شيء من ذلك فى الخبر .

وجواب آخر وهو أن الشاهد إنما يشهد بالشهادة عند الحكم ولا يعمل بها قبل أدائها
عنده ، فإذا نسى الشهادة قبل أن يؤدى عند الحكم لم يجز الحكم بها ، ووزانه أن ينسى
المخبر الخبر قبل أن يحدث به فلا يجوز أن يعمل به ؛ وليس كذلك فى مسألتنا ، فإن
المخبر بالخبر يخبر به كل أحد ويعمل به من سمعه منه ، فوازه أن ينسى الشاهد
الشهادة بعد أدائها عند الحكم ، فإنه يحكم بها .

قالوا : الراوى إذا نسى الخبر حرم عليه العمل بموجبه ، وعمل غيره به تبع لعمله ،
فإذا حرم عليه حرم على غيره .

والجواب أننا لا نسلم ، بل يجب عليه أن يعمل به إذانسيه وأخبره العدل أنه قد أخبره

به .

وجواب آخر وهو أنه لا يمتنع أن لو سلمنا لكم أن يكون عمل غيره تبعاً لعمله أن
يحرم ولا يحرم على غيره ، ألا ترى أن حكم الحاكم تبعه لشهادة الشاهد ويحرم على
الشهادة شهادة الزور ولا يحرم على الحاكم العمل به ؟

ينظر : « أحكام الأصول » ص (٣٤٧ - ٣٤٨) .

(١) ينظر « أحكام الفصول » ص (٣٤٦) فقرة (٣١٥) .

فَصْلٌ

رواية العدل الثبت ، الحافظ ، المتقن الزيادة في الخبر على رواية غيره معمول بها خلافاً لبعض أصحاب الحديث في قولهم : لا تقبل الزيادة من العدل على الإطلاق ولبعض المتفقه في قولهم : تقبل الزيادة من العدل على الإطلاق ، والدليل على ما نقوله أنه لو شهد شاهدان لرجل على غريمه بألف [دينار] ، وشهد شاهدان آخر بألف وخمسمائة أخذنا بالزيادة ، فكذلك إذا انفرد بنقل زيادة في الخبر (١) .



(١) زيادة الثقة هل تتعارض مع الناقصة ؟

قال ابن الصلاح : مذهب الجمهور من الفقهاء وأصحاب الحديث فيما حكاه الخطيب أبو بكر أن الزيادة من الثقة مقبولة إذا تفرد بها ، سواء كان ذلك من شخص واحد ، بأن رواه ناقصاً مرة ، رواه مرة أخرى وفيه تلك الزيادة ، أو كانت الزيادة من غير من رواه ناقصاً .

خلافاً لمن رد من أهل الحديث ذلك مطلقاً .

وخلافاً لمن رد الزيادة منه وقبلها من غيره .

فذكر ثلاثة مذاهب كما ترى ثم ذكر تحقيقاً من عند نفسه فقال :

وقد رأيت تقسيم ما ينفرد به الثقة إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يقع مخالفاً متافياً لما رواه سائر الثقات فهذا حكمه الرد .

الثاني : ألا يكون فيه منافاة ومخالفة أصلاً لما رواه غيره ، كالحديث الذي تفرد برواية جملته ثقة ولا تعرض فيه لما رواه الغير بمخالفة أصلاً ، فهذا مقبول ، وقد ادعى الخطيب فيه اتفاق العلماء عليه .

الثالث : ما يقع بين هاتين المرتبتين ، مثل زيادة لفظة في حديث لم يذكرها سائر من روى ذلك الحديث ، ثم مثل بحديث مالك في زكاة الفطر بزيادة (من المسلمين) على قوله (على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى) وزيادة (ترتبها) في حديث (جعلت الأرض مسجداً وطهوراً) ثم قال :

فهذا وما يشبهه يشبه القسم الأول من حيث إن ما رواه الجماعة عام وما رواه المنفرد =

= بالزيادة مخصوص ، وفي ذلك مغايرة في الصفة ، ونوع من المخالفة ، يختلف بها الحكم .

ويشبه أيضاً القسم الثاني من حيث إنه لا منافاة بينهما ، قال النووي : والصحيح قبول هذا الأخير .

وما قاله ابن الصلاح في هذا التفصيل يصح أن يكون قولاً رابعاً .

وحرر ابن الحاجب الخلاف على نحو آخر فقال :

إذا انفرد العدل بزيادة لا تخالف ، مثل أن يزيد على (دخل البيت) قوله : (وصلى فإن كان المجلس مختلفاً . قبلت باتفاق . وإن كان واحداً ، فإن انتهى غيره إلى حد لا يتصور غفلتهم عن مثلها لم يقبل . وإن لم ينته ، فالجمهور يقبل وقال بعض المحدثين وأحمد في أحد قوليهِ : لا يقبل .

فحرر الخلاف في محل عدم المخالفة ، وكان المجلس متحداً ، وكان من في المجلس لا يبلغون حداً لا يتصور معه غفلتهم عن مثلها .

أما في حمل المخالفة فقال : فإن كانت الزيادة مخالفة بحيث يتعذر بها الجمع فالظاهر التعارض أما مع اختلاف المجلس فقال : قبلت باتفاق .

أما إذا بلغوا حداً لا يتصور معه غفلتهم عن الزيادة فقال : لم تقبل ولا يسع أحداً مخالفته ثم استدلل لمذهب الجمهور فقال :

لنا أنه عدل جازم ، فوجب العمل بقوله . قالوا : أى معارضة للدليل : لو عمل به لعمل مع الشك ، لأن نسبة الوهم إليه أظهر ، لانفراده وتعدددهم .

قلنا - أى رداً على المعارضة : سهو الإنسان عما لم يسمع فى أنه سمعه جازماً بعيد جداً ، بخلاف سهوه عما سمعه فإنه كثير .

وحاصله منع الملازمة فى المعارضة بإبطال دليلها ، كأنه قال نسبة الوهم إليه فى الجزم بما سمعه بعيد جداً فلا يضر انفراده بخلافهم إذ سماعهم قد يسهون عنه وهو الكثير الغالب .

ثم قال : فإن جهل تعدد المجلس فأولى بالقبول ، فإن كانت الزيادة مخالفة يتعذر بها الجمع فالظاهر التعارض . ولو روى العدل الزيادة مرة ، وأهملها مرة فكتعدد

=

الرواية .

= وبالموازنة بين ما قاله ابن الصلاح وابن الحاجب . ترى ابن الحاجب :

- (١) اعتبر اتحاد المجلس وتعدده ولا كذلك ابن الصلاح .
 - (٢) اعتبر عدم تصور غفلة الجمع سواء وتصور غفلتهم ولا كذلك ابن الصلاح .
 - (٣) اعتبر عند المخالفة بحيث يتعذر الجمع التعارض واعتبر ابن الصلاح الرد . ولا يخفى عليك أن التعارض فرع التساوى فى القبول .
- كما خالف كالحطيب من رد مطلقاً أو من فرق بين أن تكون الزيادة منه أو من غيره ، وجعلها منه كتعدد الرواية .

ونقل السيوطى عن ابن الصباغ أنه قال : إن ذكر الراوى أنه سمع كل واحد من الخبرين فى مجلس - أى أنه سمعهما فى مجلسين - قبلت الزيادة وكانا خبرين يعمل بهما . وإن عزى ذلك إلى مجلس واحد . وقال : كنت أنسيت هذه الزيادة قبل منه . وإلا - بأن لم يقل أنسيت - وجب التوقف فيها .

وقال فى المحصول : العبرة فيه بما روى منه أكثر . فإن استوى قبلت منه وعمم السيوطى فى إطلاق قول الجمهور فقال : سواء رفعت ممن رواه أولاً ناقصاً أم من غيره ، وسواء تعلق بها حكم شرعى أم لا . وسواء غيرت الحكم الثابت أم لا . وسواء أوجبت نقض أحكام ثبتت بخبر ليست هى فيه أم لا . ثم قال : وقد ادعى ابن طاهر الاتفاق على هذا .

قال : وقيل : إن كانت الزيادة مغيرة للإعراب كان الخبران متعارضين وإلا قبلت . حكاه ابن الصباغ عن المتكلمين ، والصفى الهندى عن الأكثرين كأن يروى (فى أربعين شاة) ، (ثم فى أربعين نصف شاة) ، وقيل : لا تقبل إن غيرت الإعراب مطلقاً ، وقيل : لا تقبل إلا إن أفادت حكماً ، وقيل : تقبل فى اللفظ دون المعنى حكاهما الحطيب قال : وقال ابن الصباغ إن زادها واحد ، فكان من رواه ناقصاً جماعة لا يجوز عليهم الوهم سقطت ، وعبرة غيره : لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة ، وقال السمعانى : مثله . وزاد أن يكون مما تتوافر الدواعى على نقله ، وقال الصيرفى والحطيب : بشرط فى قبولها كون من رواها حافظاً . وقال شيخ الإسلام : اشتهر عن جمع من العلماء القول بقبول الزيادة مطلقاً من غير تفصيل : ولا يتأتى ذلك على طريق المحدثين الذين يشترطون فى الصحيح والحسن ألا يكون شاذاً ، ثم يفسرون الشذوذ بمخالفة الثقة من هو أوثق منه ، والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين كابن مهدي ويحيى القطان وأحمد وابن =

فَصْلٌ

يجب العمل بما نقل على وجه الإجازة (١) ، وبه قال عامة

= معين وابن المديني والبخارى وأبى زرعة وأبى حاتم والنسائي والدارقطنى وغيرهم اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة المتأفة بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الأخرى .
نقول : هذا الذى قاله ابن حجر هو الذى قاله ابن الحاجب فى التعارض لأن الترجيح فرع التعارض ولا يخفى عليك أن الجمع مقدم عندهما على النسخ والترجيح ، فإن كان التعارض غير حقيقى وجب الجمع بينهما بتخصيص العام أو تقييد المطلق أو حمل كل على معنى لا يتنافى مع المعنى الآخر ، بل يجامعه على ما أسلفنا فإن تعذر الجمع من كل وجه وقلنا : إنهما روايتان وتعذر النسخ وجب الترجيح وعمل بالراجع وترك المرجوح وحكمنا عليه بالشذوذ ولا يحتسبه من الصحيح من يقيد الصحيح بعدم الشذوذ والتعليل . وقد جرى شيخ الإسلام فى النخبة عليه ، كما جرى ابن الصلاح والمتأخرون على ذلك . أم الخطيب والمتقدمون فاعتبروه من باب صحيح وأصح ولا يلزم من ترك العمل الضعف أو النكارة ، وهو الذى جرى عليه البخارى ومسلم فى صحيحيهما كما قررناه فى قسم مصطلح الحديث .

(١) مثل ابن الصلاح بما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر (أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر من رمضان على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين) .
فذكر أبو عيسى الترمذى أن مالكا تفرد من بين الثقات بزيادة قوله (من المسلمين) .
وروى عبد الله بن عمر وأيوب وغيرهما هذا الحديث عن نافع عن ابن عمر دون هذه الزيادة فأخذ بها غير واحد من الأئمة . واحتجوا بها منهم الشافعى وأحمد رضى الله عنهم .

قال النووى : لا يصح التمثيل به ، فقد وافق مالكا عمر بن نافع والضحاك بن عثمان .

قال السيوطى : ورواية عمر بن نافع عند البخارى فى صحيحه ، ورواية الضحاك عند مسلم فى صحيحه . وزاد العراقى : كثير بن قرقذ وروايته فى مستدرک الحاكم وسنن الدارقطنى ، ويونس بن يزيد فى بيان المشكل للطحاوى ، والمعلى بن إسماعيل فى صحيح ابن حبان ، وعبد الله بن عمر العمرى فى سنن الدارقطنى - ولا يخفى عليك أن الجمع فيه غير متعذر فلا يلجأ فيه إلى الترجيح .

= ٢ - ومثل ابن الصلاح بحديث « جعلت لنا الأرض مسجداً وجعلت تربتها لنا طهوراً » .

فهذه الزيادة تفرد بها أبو مالك سعد بن طارق الأشجعى وسائر الرويات لفظها «وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً» .

قيل : زيادة التربة فى حديث الأشجعى يحتمل أن يراد بها الأرض من حيث هى أرض لا التراب ، فلا يبقى فيه زيادة ولا مخالفة لمن أطلق .
وأجيب : بأن فى بعض طرقه التصريح بالتراب .

ثم إن عدداً زيادة بالنسبة لحديث حذيفة وإلا فقد وردت فى حديث على ، رواه أحمد والبيهقى بسند حسن .

(٣) ومثل السيوطى بحديث الشيخين عن ابن مسعود (سألت رسول الله ﷺ أى العمل أفضل ؟ قال : الصلاة لوقتها) زاد الحسن بن مكرم وبندار فى روايتهما (فى أول وقتها) صححها الحاكم وابن حبان .

(٤) ومثل أيضاً بحديث الشيخين عن أنس (أمر بلال أن يشفع الأذان وبوتر الإقامة) زاد سناك بن عطية (إلا الإقامة) وصححها الحاكم وابن حبان .

قال ابن الصلاح : ذلك فن تستحسن العناية به ، وقد كان أبو بكر بن زياد النيسابورى وأبو نعيم الجرجانى ، وأبو الوليد القرشى الأئمة المذكورين بمعرفة زيادات الألفاظ الفقهية فى الأحاديث .

ينظر المنهج الحديث فى علوم الحديث ص (١٤٧ - ١٥٢) .

(١) وهى فى اللغة قال فى القاموس : جاز الموضع جوازاً سار فيه وخلقه وأجاز غيره ، والجواز كسحاب صك المسافر والماء الذى يسقاه المال من الماشية والحرث ، وقد استجزته فأجازنى إذا سقى أرضك أو ماشيتك .
وأجاز له سوغ له ورأيه أنفذه .

(٢) أما فى الاصطلاح ، فقال أبو الحسن بن فارس الإجازة مأخوذة من جواز الماء الذى يسقاه المال من الماشية والحرث يقال منه : استجزت فلاناً فأجازنى إذا سقاك ماء ماشيتك أو أرضك ، فكذا طالب العلم يستجيز العالم علمه فيجيزه إياه ، فعلى هذا يجوز أن يعدى بغير حرف جر ولا ذكر رواية ، فيقول : أجزت فلاناً مسموعاتى وعلى هذا فهى إجازة الشيخ الطالب مروياته لفظاً أو خطأ إجمالاً .

العلماء (١) وقال أهل الظاهر : لا يجوز بالإجازة إلا أن تكون منأولة أو أن

= وقيل : الإجازة إذن ، فعلى هذا يقول له : أجزت له رواية مسموعاتي ، وإذا قال له : أجزت له مسموعاتي ، فهو على حذف المضاف .

ومن هذا الأخير قال الإمام الشمني : الإجازة في الاصطلاح إذن في الرواية لفظاً أو خطأ يفيد الإخبار الإجمالي عرفاً ، ولهذا كانت متأخرة عن التي قبلها ، إذ الإخبار فيها تفصيلي .

وأركانها كما قال الشمني : أربعة : المجيز ، والمجاز له ، والمجاز به ، ولفظ الإجازة .

ولا يشترط القبول فيها كما قال البلقيني : ينظر المنهج الحديث في علوم الحديث ص(١٩٧) .

(١) رد هذا ابن الصلاح ، وقال : هذا باطل ، فقد خالف في جواز الرواية بالإجازة جماعات من أهل الحديث والفقهاء والأصوليين ، وذلك إحدى الروايتين عن الشافعي رضي الله عنه .

روى عن صاحبه الربيع بن سليمان قال : كان الشافعي لا يرى الإجازة في الحديث . قال الربيع : أنا أخالف الشافعي في هذا .

وقد قال بإبطالها جماعة من الشافعيين منهم القاضيان : حسين بن محمد المروزي وأبو حسن الماوردي ؛ وبه قطع الماوردي في كتابه « الحاوي » : وعزاه إلى مذهب الشافعي .

وقالاً جميعاً : لو جازت الإجازة لبطلت الرحلة ، وروى أيضاً هذا الكلام عن شعبة وغيره .

ومن أبطلها من أهل الحديث الإمام إبراهيم بن إسحاق الحربي وأبو محمد عبد الله ابن محمد الأصبهاني الملقب بأبي الشيخ ، والحافظ أبو نصر الوايلي السجري .

وحكى أبو نصر فسادها عن بعض من لقيه ، قال أبو نصر : سمعت جماعة من أهل العلم يقولون : قول المحدث قد أجزت لك أن تروى عنى . تقديره قد أجزت لك ما لا يجوز في الشرع ، لأن الشرع لا يبيح رواية من لم يسمع .

قال ابن الصلاح : ويشبه هذا ما حكاه أبو بكر محمد بن ثابت المجندي أحد من أبطل الإجازة من الشافعية عن أبي طاهر الدباس أحد أئمة الحنفية .

قال : من قال لغيره أجزت لك أن تروى عنى ما لم تسمع فكأنه يقول أجزت لك أن تكذب على . =

يكتب إليه المجيز أن الكتاب الفلانى ، أو الديوان الفلانى ، يعد من ذلك من روايتى عن فلان فارو ذلك عنى .

والدليل على ما نقوله : أن من كتب إلى غيره أن ديوان الموطأ أو غيره من الكتب المعلومة روايتها على زيد ، فاروه عنى إذا صح عندك فيحتاج فى إثبات كتاب عنده إلى نقل الثقات ، ولم يحتاج فى تصحيحه كتاب الموطأ العلم بأنه مماثل لأصل المجيز له إلى نقل الثقة أيضاً ، فتحصل به الرواية بعد ثبات ذلك عنده من طريقين .

= قال السيوطى : وحكاه الأمدى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ، ونقله القاضى عبد الوهاب عن مالك وقال ابن حزم : إنها بدعة .

قال ابن الصلاح : ثم إن الذى استقر عليه العمل وقال به جماهير أهل العلم من أهل الحديث وغيرهم : القول بتجويز الإجازة وإباحة الرواية بها وفى الاحتجاج لذلك غموض ، ويتجه أن نقول : إذا جاز له أن يروى عنه مروياته وقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلاً ، وإخباره بها غير متوقف على التصريح نطقاً كما فى القراءة على الشيخ ، وإنما الغرض حصول الإفهام والفهم ، وذلك يحصل بالإجازة المفهومة .

قال السيوطى : وقال الخطيب فى الكفاية : احتج بعض أهل العلم لجوازها وبحديث : (أن النبى ﷺ كتب سورة براءة فى صحيفة ودفعها لأبى بكر ، ثم بعث على بن أبى طالب فأخذها منه ، ولم يقرأها عليه ، ولا هو أيضاً حتى وصل إلى مكة ففتحها وقرأها على الناس) .

وقد أسند الرامهرمزي عن الشافعى أن الكرابيسى أراد أن يقرأ عليه كتبه فأبى ، وقال : خذ كتب الزعفرانى فانسخها ، فقد أجزت لك ، فأخذها إجازة .

قال السيوطى : وقيل إن كان المجيز والمجاز عالين بالكتاب وجاز وإلا فلا واختاره أبو بكر الرازى من الحنفية .

واشترط بعضهم لصحتها أن يعلم المجيز ما يجيزه ، وكان المجاز من أهل العلم ، وقد حكاه عن مالك الوليد بن بكر من أصحابه ، وقال ابن عبد البر : الصحيح أنها لا تجوز إلا لماهر بالصناعة فى شىء معين لا بشكل إسناده .

ينظر « المنهج الحديث » فى علوم الحديث ص (١٩٨ - ١٩٩) .

وإذا قيل له مشاهدة : ما صح عندك من حديثى ، فاروه عنى لم يحتج فى ذلك إلى إخبار ثقة بأن هذا كتاب رواه المجيز له عن فلان ، فلا يحتاج أن يصح ذلك إلا من طريق واحد ، ثم ثبت وتقرر ، أن فى النوع الأول يصح إجازته فبان تصح هنا أولى وأحرى .

* * *

بَابُ أَحْكَامِ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ (١)

فأما النسخ فهو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم بشرع متأخر عنه لولاه

(١) النسخ فى اللغة : قد يطلق بمعنى الإزالة يقال : « نسخت الشمس الظل » أى أزالته ، و« نسخت الريح الأثار » أى أزالتها ، ومنه تناسخ القرون والأزمنة والإزالة هى الإعدام ، وقد يطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من حالة إلى حالة أخرى مع بقائه فى نفسه يقال : « نسخت الكتاب » أى : نقلت ما فيه إلى آخر « ونسخت النحل » أى نقلتها من خلية إلى أخرى ومنه المناسخات فى المواردث ، لانتقال المال من وارث إلى وارث .

وهل هو حقيقة فى الإزالة ، مجاز فى النقل . أو بالعكس . أو مشترك بينهما . فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح .

لكن ذهب القاضى أبو بكر ومن تابعه إلى أنه حقيقة فيهما ، فاسم النسخ مشترك بين هذين المينيين .

وذهب القفال من أصحاب الشافعى إلى أنه حقيقة فى النقل والتحويل .
وذهب الإمام إلى أنه حقيقة فى الإزالة مجاز فى النقل معلاً ذلك بقوله : « لأن النقل أخص من الزوال » فإن النقل إعدام صفة وإحداث أخرى .
وأما الزوال فمطلق الإعدام ، وكون اللفظ حقيقة فى العام مجازاً فى الخاص أولى من العكس لتكثير الفائدة .

وقيل فى الرد على ما ذهب إليه الإمام من التعليل : لا نسلم أن النقل أخص من الزوال ، لأن الإزالة على ما قيل هى الإعدام ، والإعدام يستلزم زوال صفة الوجود وتجدد أخرى وهى صفة العدم . وهما صفتان متقابلتان ، متى انتفت إحداهما تحققت الأخرى ، وإذا تعذر الترجيح كان القول بالاشتراك أشبه ولعل هذا هو دليل من قال بالاشتراك ، اللهم إلا أن يقال : « مراد الإمام تبدل الصفة الوجودية بصفة وجودية =

= أخرى فيكون النقل أخص واصطلاحاً عرفه إمام الحرمين النسخ : « هو اللفظ الدال على انتفاء شرط دوام الحكم الأول » .

قال القاضي عضد الدين : ومعناه أن الحكم كان دائماً في علم الله دائماً مشروطاً بشرط لا يعلمه إلا هو ، وأجل الدوام أن يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فينقطع الحكم ، ويبطل دوامه ، وما ذلك إلا بتوقيفه - تعالى - إياه ، فإذا قال قولاً دالاً عليه ، فذلك هو النسخ .

اعترض عليه بوجوه منها أنه فسر النسخ باللفظ ، وهو دليل النسخ لا هو يقال : « نسخ الحكم بالآية والخبر » ومنها أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه ، وهو قول العدل : « نسخ حكم كذا » ، فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام ، وليس بنسخ ضرورة ، ومنها أنه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه ، إذ قد يكون النسخ بفعله - عليه الصلاة والسلام - ومنها أنه تعريف الشيء بنفسه ، لأنه فسر شرط دوام الحكم بانتفاء النسخ ، فيكون الشرط انتفاء النسخ ، وهو حصول النسخ ، فيكون حصل كلامه أنه اللفظ الدال على حصول النسخ » .

يجاب عن الأول بأن إطلاق النسخ على اللفظ الدال عليه حقيقة اصطلاحية فكما أن الحكم ليس إلا قول الله « افعل كذا » ، فكذا النسخ ليس إلا قول الله « لا تفعل كذا » . وعن الثاني والثالث : بأن قول العدل وفعل الرسول ﷺ يدلان على ذلك القول أى قول الله « لا تفعل » فهما دليلان للنسخ الدال بالذات لا هو أى النسخ بالذات .

وعرفه الغزالي بقوله : النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه ، ثم قال فى شرح تعريفه هذا : « وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل ، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك ، وإنما قيدنا الحدّ بالخطاب المتقدم ، لأن ابتداء إيجاب العبادات فى الشرع مزيل حكم العقل من براءة الذمة ، ولا يسمى نسخاً ، لأنه لم يزل حكم خطاب ، وإنما قيدنا بارتفاع الحكم ولم نقيده بارتفاع الأمر والنهى ليعلم جميع أنواع الحكم من التذب ، والكراهة والإباحة ، فجميع ذلك قد ينسخ ، وإنما قلنا : لولاه لكان الحكم ثابتاً به ؛ لأن حقيقة النسخ الرفع ، فلو لم يكن هذا ثابتاً لم يكن هذا رافعاً ، لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة ، وأمر بعبادة أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثانى ناسخاً فإذا قال : « وأتموا الصيام إلى الليل » ثم قال : « فى الليل لا =

= تصوموا « لا يكون ذلك نسخًا ، وإنما قلنا مع تراخيه ، لأنه لو اتصل به لكان بيانًا ، وإتمامًا لمعنى الكلام ، وتقديرًا له بمدة أو شرط إنما يكون رافعًا إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ ، وهو مع شرحه هذا والإطناب في بيان ما اختار فإن تعريفه معترض بأربعة اعتراضات ، بالثلاثة الأولى التي اعترض بها على تعريف إمام الحرمين ، ويجب عنها بما أجبنا به سابقًا ، وبرابع يخصه وهو أن قوله : « على وجه لولاه لكان ثابتًا به مع تراخيه » زيادة لا يحتاج إليها .

أما لولاه لكان ثابتًا ، فلأن الرفع لا يكون إلا إذا كان كذلك .

وأما مع تراخيه عنه فإنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول ، فكاد دفعًا لا رفعًا كالتخصيص ، ويجب عنه بأن قوله : لولاه لكان ثابتًا احتراز عن قول العدل « إن حكم كذا قد نسخ » فإنه وإن كان خطابًا دالًا على ارتفاع الحكم لكنه ليس هو بحيث لولاه لكان الحكم ثابتًا في نفس الأمر ، وإن اعتقد المكلف ثبوته مع أن دلالة الرفع على ما ذكر التزام ، ولا يقدر في التعريف التصريح بما علم التزامًا على أنه لو أريد بالدال الدال بالذات اندفعت الثلاثة ، وبأن قوله مع تراخيه عنه احتراز عن الغاية ونحوها من المخصصات المتصلة .

وعرفه ابن الحاجب بقوله : النسخ : هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر .
فقوله : « رفع الحكم الشرعي » ليخرج المباح بحكم الاصل ، فإن رفعه بدليل شرعي ليس بنسخ .

وقوله : « بدليل شرعي » ليخرج رفعه بالموت والنوم والغفلة والجنون .
وقوله : « متأخر » ليخرج نحو صلّ عند كل زوال إلى آخر الشهر ، ويمكن أن يعترض هذا التعريف بأن قوله « متأخر » ليخرج نحو صلّ إلى آخر الشهر ، زيادة لا يحتاج إليها ، فإن الحكم لم يثبت بأول الكلام ، لأن الكلام بالتام ، فكيف يرفع ، اللهم إلا أن يقال : « التصريح ورفع التوهم بما يقصد في الحدود . وربما يقال عليه أيضًا كما يقال على سابقه من إن الحكم كلام الله ، وهو قديم ، وما ثبت قدمه امتنع عدمه ، فلا يتصور رفعه » .

ويجب أن المراد رفع تعلق الحكم والخطاب بالمكلف تنجيحًا بحيث يصير مكلفًا بالفعل الذي لولا الرفع لبقى واستمر ، فلو قال ابن الحاجب في تعريفه : « رفع تعلق الحكم الشرعي بدليل شرعي » لسلم من هذا الاعتراض .

= وتعريف ابن الحاجب أولى لأنه لا يرد عليه شيء من الاعتراضات السالف ذكرها .
وبيان ذلك : أنه جعل الجنس في التعريف هو الرفع لا دليل الرفع ، كما ذهب إلى ذلك غيره ، فلا يرد الاعتراض الأول ولأنه اختار في تعريفه أن يكون الرفع بدليل شرعي ، فيخرج قول العدل ويدخل فعل الرسول ، وبذلك يكون مطرداً منعكساً ، فلا يرد الاعتراض الثاني والثالث .

وأيضاً لم يأت بالزيادة التي أتى بها الإمام وهي قوله : « لولاه » إلخ فلا يرد الاعتراض الرابع .

وتعريفه في اصطلاح الفقهاء : هو النص الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخير عن مورده ومعناه : أن الحكم غاية ينتهي بانتهائها لكن لم تكن تلك الغاية مبنية بالنص الدال على الحكم الأول . جاء النص الثاني متأخراً عن ورود الحكم الأول ، وبين تلك الغاية . . فقولهم في التعريف : « مع التأخير عن مورده » احتراز عن البيان المتصل بالحكم الأول سواء كان مستقلاً كـ « لا تقتلوا أهل الذمة » عقب « اقتلوا المشركين » متصلاً . أو غير مستقل ، كالاستثناء ، والغاية ، والشرط ، والوصف .
يرد على هذا التعريف ما ورد على تعريف إمام الحرمين . . وهو أن النص دليل النسخ لا نفسه ، وأن التعريف غير مطرد لدخول قول العدل فيه ، وليس ينسخ ، وغير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه ، إذ قد يكون النسخ بفعله عليه الصلاة والسلام ، ويجاب عن الأول بما أجبنا به سابقاً .

وعن الثاني بأن قول الراوى : « نسخ حكم كذا » ليس بنص فلا بأس بخروجه .
وعن الثالث : بأن لا نسلم خروج فعله عليه السلام من التعريف ، بل هو داخل من حيث إنه أفاد حكماً نصاً فيه ، فإنه يوصف بما توصف به الألفاظ من الظاهر والمجمل .
ثم إن من تأمل في كتب الأصول يجد أن الفقهاء لجئوا إلى هذا التعريف فراراً من الرفع ، وذلك لأن الحكم قديم ، والتعلق قديم ، فلا يتصور رفع شيء منهما ، وفساد هذا ظاهر ، فإن انتهاء أمد الوجوب لا يتصور مع دوام الوجوب ، وعدم دوامه هو رفعه ، فقد قالوا بالرفع معنى ، وأنكروه لفظاً ، أو بعبارة أخرى إن الرفع لازم الانتهاء ، فإن الحكم إذا انتهى ارتفع ، وإذا كان القديم لا يرتفع فكذا لا ينتهي ، وإذا كان المراد انتهاء تعلقه ، فكذا المراد برفعه رفع تعلقه ، فلا معنى لفرارهم من الرفع إلى الانتهاء .
الفرق بين الاصطلاحين : إن من تأمل في كلام الفقهاء يجد أن التعريف عندهم =

= مبنى عليان الحكم الأول مؤقت بوقت ظهر فيه الحكم الثاني في علمه -تعالى - فليس هناك رفع ، بل إنما هو بيان الأمر الذي وقت به ، وهذا بخلاف التعريف عند الأصوليين ، فإنه مبنى على أن الحكم الأول غير مؤقت ، بل مطلق ارتفع بالنسخ ، فهل بين التعريفين خلاف « مذهبان » .

قال ابن الحاجب : « الخلاف لفظي » لأن مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل ورود النسخ ، وهو المراد بانتهاء أمد الحكم ، وليس الفرار إليه ، لأن قدم الحكم بأبى الرفع دون الانتهاء ، لأن الانتهاء ليس إلا عدم وجود شيء بعد الأمد ، وهو الرفع ويأبى عنه القدم ، فإذا لم يكن النسخ إلا انتهاء الحكم إلى أمد معين ، وهو ارتفاع التعلق المظنون بقاءه ، فمثلته مثل التخصيص غير أن الأوّل يكون في الأزمان ، والثاني يكون في الأفراد .

قال صاحب مسلم الثبوت : « الحق أن الخلاف معنوي » وتحقيقه أن الخطاب المطلق النازل في علمه -تعالى - هل كان مقيداً بالدوام ، فكان النسخ رفعاً لهذا الحكم المقيد بالدوام ، ولا يلزم التكاذب ، لأن الإنشاء لا يحتمل الكذب ، وإنما يرفع الثاني الأول ، أو كان الخطاب في علمه -تعالى - مخصصاً ببعض الأزمنة ، وهو الزمان الذي ورد فيه النسخ ، لكن لم ينزل التقييد عند نزول المنسوخ ، فكان النسخ بياناً لهذا الآن المقيد به الحكم عند الله تعالى ، فالمعرف بالرفع ذهب إلى الأول وبيان الأمد إلى الثاني ، والأول كالقتل عند المعتزلة ، والثاني كالقتل عند أهل السنة والجماعة ، في أن المقتول على الأول قد ارتفعت حياته بالقتل لولاه لبقى حياً ، وعلى الثاني القتل علامة مجيء الأجل ولولاه مات لمجئ أجله .

التحقيق أن الخلاف لفظي ولا يليق أن يكون بين الفريقين نزاع في هذا أصلاً ، فإنه يلزم على كل أن يحكموا على الله -تعالى - بأمر لهم يهد إليه الدليل ، ولا حكمت به البديهة ، وليس كل الأحكام مؤقتة في علم الله -تعالى - عند أحد ، ولا الكل مؤبداً عند أحد ، فلا يتمكن أحد من إحدى الدعويين مطلقاً ، فمن الذي يستطيع أن يقول : إن الخطاب المطلق في علمه -تعالى - كان مقيداً بالدوام ، أو يقول كان مخصصاً ببعض الأزمنة ، وأيضاً إن القائلين بأن النسخ بيان الأمد جوروا نسخ الحكم المؤقت قبل مجئ وقته ، ولا يمكن هذا إلا إذا كان رفعاً .

فالحق أن الحكم سواء أكان مقيداً بقيد التأيد أم مطلقاً عنه أم مقيداً بوقت لم ينزل =

= التقييد به ، وأنزل التقييد به له عمر عند الله - تعالى - إلى أجل معين مقدر ألبته ، والله - سبحانه - يعلم هذا الأجل بلا تغيير ، ولا تبديل في علمه - تعالى - فإذا جاء ذلك الأجل أنزل حكماً آخر وارتفع الحكم الأول من البين ، فالحكم المنسوخ ميت بأجله بإمارة الله سبحانه ، وظهور الإمامة ليس إلا بهذا الرفع ، فمن نظر إلى الأول عرف النسخ بانتهاء أمد الحكم المقدر عند الله تعالى ، ومن نظر إلى الثاني عرفه برفعه . . . ينادى بهذا التحقيق قول الإمام فخر الإسلام « وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله - تعالى - إلا أنه أطلقه ، فصار ظاهره البقاء في حق البشر ، فكان تبديلاً في حقنا ، بياناً محضاً في حق صاحب الشرع . . . ولا يظن أحد أنه يلزم على ذلك تعدد الحق ، بل الحق واحد ، فالمنسوخ حق في زمان العمل به قبل النسخ ، والناسخ حق في زمانه وقت العمل به ، ولا تعدد أصلاً ، ونسخ الشرائع بعضها بعضها شاهد عدل على هذا .

ينظر : البرهان لإمام الحرمين : ١٢٩٣/٢ ، « البحر المحيط » للزركشي : ٦٣/٤ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للأمدى : ٩٥/٣ ، « سلاسل الذهب » للزركشي ص (٢٩٠) ، « التمهيد » للأستوى ص (٤٣٥) ، « نهاية السؤل » له : ٥٤٨/٢ ، « زوائد الأصول » له ص (٣٠٨) ، « منهاج العقول » للبدخشي : ٢٢٤/٢ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصاري ص (٨٧) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٧/٢ ، « المنحول » للغزالي ص (٢٨٨) ، « المستصفي » له : ١٠٧/١ ، « حاشية البنانى » : ٧٤/٢ ، « الإبهاج » لابن السبكي : ٢٢٦/٢ ، « الآيات البيئات » لابن قاسم العبادى : ١٢٩/٣ ، « شرح المنار » لابن ملك ص (٩١) ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ١٠٦/٢ ، « المعتمد » لأبى الحسين : ٣٦٣/١ ، « إحكام الفصول فى أحكام الأصول للباجى ص (٣٨٩) ، « الإحكام فى أصول الأحكام » لابن حزم : ٤٦٣/٤ ، « أعلام الموقعين » لابن القيم : ٢٩/١ ، « الموافقات » للشاطبى : ١٠٢/٣ ، « التقرير والتحجير » لابن أمير الحاج : ٤٩/٣ ، « ميزان الأصول » للسمرقندى : ٦٢١/٢ ، ٩٨١ ، « تقريب الوصول » لابن جزى ص (١٢٥) ، « حاشية التفتازانى والشرف على مختصر المنتهى » : ١٨٥/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى : ٣٤/٢ .

« شرح مختصر المنار » للكورانى ص (٩١) ، « نشر البنود » للشنقيطى : ٢٨٠/٢ ،

شرح الكوكب المنير « للفتوحى ص (٤٦٢) .

لكان ثابتًا ، وذلك أن الناسخ والمنسوخ لا بد أن يكون حكمين شرعيين .

فأما الناقل عن حكم الأصل الساقط بعد ثبوته وامتنال موجبه ، فإنه لا يُسمى نسخًا .



فصل

فإذا ثبت ذلك فإذا نقص بعض الجملة أو شرط من شروطها ، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه ليس بنسخ ، وبه قال أصحابنا ، وأصحاب الشافعي ، وكذلك الزيادة في النص .

وقال أصحاب أبي حنيفة : هو نسخ .

وقال القاضي أبو بكر : إن كان النقص من العبادة أو الزيادة فيها بغير حكم المزيد فيه أو المنقوص منه ، حتى يجعل ما لم يكن منه عبادة [قائمة] بنفسها عبادة ثابتة وقربة مستقلة ، أو يجعل ما كان عبادة شرعية غير شرعية ، فهو نسخ نحو أن يزداد في الصلوات التي هي ركعتان ركعتان أخريان ، فهذا يكون نسخًا ، لأن الركعتين الأولىين حيث لا تكون صلاة شرعية ، وكذلك إذا ورد الأمر في الصلوات الرباعية أن تصلى ركعتين ، فإنه نسخ أيضًا ، لأن الأربع ركعات حيث لا تكون صلاة ، وإذا لم تغر الزيادة ، ولا النقصان حكم المزيد عليه ، ولا المنقوص منه ، فليس بنسخ مثل أن يؤمر في حد شارب الخمر بأربعين ، ثم يؤمر بثمانين ، فإن هذه الزيادة لا تبطل حكم المزيد عليها لأنه لو ضرب الأربعين بعد الأمر بالثمانين لأجزأت عن الأربعين وبتى عليها إذا أراد أن يتم الثمانين ، والذي أمر بأربع فصلى ركعتين لا تجزئه أن يتم عليها ركعتين ، حتى يبدأ أربع ركعات ، وكذلك لو أمر بجلد ثمانين في الخمر ، ثم نقص منها ، فإنه لا يكون نسخًا لجميع الحد ، وإنما يكون نسخًا لأربعين فقط .



فَصْلٌ

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنَّ النسخ لا يدخل في الأخبار ، وقالت طائفة : يدخل النَّسخُ في الأخبار ، والصحيح من ذلك أن نفس الخبر لا يدخله النسخ ، لأن ذلك لا يكون نسخًا ، وإنما يكون كذبًا ، لكن إن ثبت بالخبر حكم من الأحكام جاز أن يدخله النَّسخ .



فَصْلٌ

يجوز نسخ العبادة بمثلها ، وبما هو أخف منها وأثقل ، وعليه (١) جمهور الفقهاء ، ومنع قوم نسخ العبادة بما هو أثقل منها .

(١) اتفق الأصوليون على جواز نسخ الحكم بأخف ، أو مساو ، واختلفوا في جوازه بأثقل ، فالجمهور ذهب إلى جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً ومنع ذلك طائفة منهم الإمام الشافعي - رضى الله تعالى عنه - مفترقين إلى فرقتين : فرقة : منعت جوازه عقلاً ووقوعه شرعاً وفرقة منعت وقوعه شرعاً فقط ، ولكل فريق أدلة على صحة مدعاه ، وسنبداً بأدلة الجمهور فنقول : الدليل على جوازه عقلاً هو أننا إما أن نعتبر المصلحة - في فعله - تعالى - أم لا ، فإن ذهبنا إلى اعتبار المصلحة ، فلعل المصلحة - تكون في رفع الحكم والإتيان بما هو أثقل منه ، وإن ذهبنا إلى عدم اعتبارها فله أن ينسخ الحكم ، ويأتي بما هو أخف وأثقل حيث هو الفاعل المختار .

« الدليل على وقوعه شرعاً » : ما ثبت من نسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ، والظاهر أن انتساخه كان بالتخير بين صوم رمضان كله وبين فدية كل صوم ، ولا شك أن هذا التخير أشق على الإنسان من صوم يوم واحد ، وإنكاره مكابرة وأما على قول من قال : « لم يشرع تخيير قط » ، بل أوجب الصوم في شهر « رمضان » كله ابتداءً بدل هذا الصوم الواحد والآية في حق الشيخ الفاني ، فالأمر أظهر .

ومن نسخ الحبس في البيوت الثابت بقوله تعالى : ﴿ واللواتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم ، فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى =

= يتوفاهن الموت ، أو يجعل الله لهن سبيلاً ﴿ بإقامة الحد وهو إما الجلد أو الرجم .. روى البيهقي في « سننه » عن ابن عباس في هذه الآية قال : [كانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت] فأنزل الله بعد ذلك : ﴿ الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ فإن كانا محصنين رجماً ، فهذا السبيل الذي جعل لها ، وقد روى هذا بطرق كثيرة ، ولا شك أن الحبس في البيوت أهون من الرجم الذي يموت فيه بيقين ، والجلد الذي قلما يبرأ منه الإنسان ، هذا هو القول الصحيح المعول عليه .

وأما ما ذهب إليه العلامة البيضاوي من عدم نسخ هذه الآية لاحتمال أن يكون المراد من قوله : [فأمسكوهن] التوصية بإمساكنهن في البيوت بعد الجلد حتى لا تكون عرضة للرجال فيجرى عليهن ماجرى بسبب الخروج ، ولم يذكر الحد اكتفاء بقوله : ﴿ الزانية والزانية ﴾ إلخ فمجرد احتمال وهو لا يعارض قول الصحابي ، لأنه حجة في أخبار النسخ .

ومن نسخ التخيير بين الصوم والفدية المدلول عليه بقوله تعالى : ﴿ وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين ﴾ يتحتم الصوم والمدلول عليه بقوله تعالى : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ روى الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي والدارمي والحاكم والبيهقي عن سلمة بن الأكوع قال : لما نزلت هذه الآية : ﴿ وعلى الذين يطبقونه فدية طعام مسكين ﴾ كان من شاء منا صام ، ومن شاء يفطر ويفتدي ، حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها : ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ ومن نسخ كون الحج مندوباً بكونه فرضاً ، ونكاح المتعة ولحوم الحمر الأهلية بتحريمها . ومن نسخ كون الحج مندوباً بكونه فرضاً ، وإباحة تأخير الصلاة عند الخوف بوجوب أدائها في أثناء القتال ، وكل ذلك نسخ بالاشق والأثقل ، وتقرير الدليل على هيئة قياس منطقي هكذا لو لم يجز نسخ الحكم بما هو أشق أو أثقل ما وقع ، والتالي وهو عدم الوقوع باطل ، فبطل المقدم ، وهو عدم الجواز ثبت التقيض ، وهو الجواز المطلوب .

أما الملازمة فبديهية ، لأن الوقوع فرع الجواز .

وأما الاستثنائية فدليلها ما تقدم من قولنا ما ثبت .

واستدل المانعون فقالوا : « أولاً » النقل من الأخف إلى الأثقل أبعد من المصلحة ، وكل ما كان أبعد من المصلحة لا يجوز التكليف به فضلاً عن وقوعه ، فالنقل من الأخف إلى الأثقل لا يجوز التكليف به فضلاً عن وقوعه .

= دليل الصغرى أن تكليف الملّكف بما هو أشق ليس من مصلحته ، والكبرى ضرورية . ويرد على هذا الدليل النقض الإجمالى ، فإنه يلزمهم فى أصل التكليف ، فإنه نقل من البراءة الاصلية إلى ما هو أثقل فينبغى ألا يجوز لكنه جائز اتفاقاً ويرفع هذا النقض بأن البراءة الاصلية ليست حكماً شرعياً حتى يكون التكليف نقلاً منها ، والكلام فيه . فإن قلت : ليس فى النقل شناعة إلا لأجل إيقاعه فى العسر بعدما كان فى اليسر ، وهو متحقق ها هنا فينبغى ألا يصح فانتفى الدليل .

قلت جواباً عن هذا بأنه لم يكن هناك يسر من الشارع ، وإنما كانت البراءة للجهل بالمصالح ، فإذا قد تفضل الحكيم فكلف على حسب المصالح فلا نقل من اليسر الثابت منه وبخلاف ما نحن فيه ، فإن اليسر كان من الشارع الحكيم .

والحق فى دفع الدليل وإبطاله الحل ، وذلك يكون بمنع الصغرى وعدم تسليمها ، إذ لا يبعد فى النقل من الأخف إلى الأثقل ، فقد يكون الأثقل بعد الأخف أصلح للملّكف ، والحكيم يكلف على حسب المصالح تفضلاً منه علينا لا وجوباً ، كما يقول بذلك المعتزلة .

وثانياً: قال الله تعالى : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ وقال تعالى فى آية أخرى : ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ووجه الاستدلال بالاثنتين أن التكليف بالأثقل بعد الأخف غير مراد الله - تعالى - وكل ما هو كذلك لا يجوز التعبد به ، فالتكليف بالأثقل لا يجوز التعبد به .

دليل الصغرى الآيتان ، والكبرى ضرورية وقد أجاب بعض الأصوليين عن هذا الدليل بأن ليس المراد من التخفيف واليسر الواردين فى الآيتين الكريميتين .

التخفيف واليسر فى الدنيا وإنما المراد التخفيف واليسر فى الآخرة ، فالتخفيف تخفيف الحساب فى الآية الأولى ، واليسر تكثير الثواب فى الآية الثانية قائلاً : « والسياق أكبر مؤيد لهذا امراد » ، ولكن بالرجوع إلى سياق هاتين الآيتين وجدنا أن هذا الجواب خاطئ ، فإن الآية الأولى سبقت فى معرض التشريع ، فإن الله بعد أن أباح للناس الفتيات المؤمنات إذا لم يستطيعوا طول المحصنات المؤمنات وخشوا العنت ، بين أن يريد هدايتهم سنن الذين من قبلهم والتوبة عليهم ، وإنه يريد التخفيف عليهم ، ولا معنى لذلك إلا التخفيف بالترخيص لهؤلاء العاجزين ، أن يتزوجوا الفتيات ، وذلك شأن الحكيم فى كل تشريع ، فهو يراعى أحوال الضعفاء رعاية لمصالحهم الخاصة ، كما =

وَالدَّلِيلُ عَلَى مَا نَقُولُهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَوْجَبَ عَلَى الْمَكْلُوفِينَ مَا يَشُقُّ عَلَيْهِمْ
إِجَابَهُ ، وَحَرَّمَ عَلَيْهِمْ مَا يَشُقُّ عَلَيْهِمْ تَحْرِيمَهُ ، وَإِذَا جَازَ أَنْ يَبْتَدِئَ التَّعْبُدُ بِمَا هُوَ
أَثْقَلُ عَلَيْهِمْ مِنْ حَكْمِ الْأَصْلِ ، جَازَ أَيْضًا أَنْ يَنْسَخَ عَنْهُمْ الْعِبَادَةَ بِمَا هُوَ أَثْقَلُ
عَلَيْهِمْ مِنْهَا .



= يراعى المصالح العامة ، ومثل ذلك الآية الثانية ، فقد سيقت فى معرض الترخيص
للمرضى والمسافرين أن يفتروا ، ويقضوا عدة من أيام آخر ، فهى تماثل الآية الأولى ،
ومتى علمنا أن مراده سبحانه بالتخفيف ، واليسر هو هذا ضعف احتجاج مانعى النسخ
بالاثقل بهذين الآيتين ، لأن موضوعهما الاستثناء من قواعد كلية لمصالح جزئية نسبية ،
والكلام الآن فى رفع حكم عام ، وإبداله بحكم آخر .

على أننا لو سلمنا للخصم ما يقول ، فلا نسلم أن هناك عمومًا فإن من البين أن
ليس المعنى يريد الله جميع أنواع التخفيف واليسر ، إذ لو كان الأمر كذلك لما صح
التكليف أصلاً ، ولا الوقوع فى الشدائد ، بل التخفيف أمر نسبي ، وكذا العسر
واليسر ، ولو سلمنا العموم فى الاثنى فمخصوص بثقال التكليف بالاتفاق .

« وثالثاً » : قال الله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ ،
وظاهر هذه أن الأيسر خير فى حق المكلف دون الأثقل ، وتقرير الدليل على هيئة قياس
منطقي نقول فيه : التكليف بالأيسر فيه مصلحة للمكلف ، وكل ما فيه مصلحة للمكلف
لا يجوز استبداله بغيره ، فالتكليف بالأيسر لا يجوز استبداله بغيره ، دليل الصغرى
الآية الكريمة ، والكبرى ضرورية .

والجواب عن هذا الدليل أننا لا نسلم أن الأشق ليس بخير ، بل هو خير باعتبار
الثواب فى الآخرة ، كما أن الأخف خير باعتبار السهولة فى الدنيا ، فإن الأشق أكثر
ثواباً على ما قاله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضى الله عنها : « أجرك على قدر تعبك »
وقال : « أفضل الأعمال أحزمها » أى أشقها على البدن : فإن قلت قد روى عن ابن
عباس حمل الخيرية فى الآية على الخيرية الدنيوية فى المشقة وعدمها : قلنا لو سلم
صحته فتأويل الراوى لا يكون حجة إذا قام الدليل على خلافه ، أو نقول المراد الخيرية
لفظاً فى الإعجاز والفصاحة والبلاغة ، ينظر النسخ للشيخ الإمام إبراهيم عيسى .

فَصْلٌ

إذا وردت التلاوة متضمنة حكماً واجباً علينا من تحريم ، أو فرض أو غير ذلك من العبادات ، وأمرنا بتلاوتها ، فإن فيها حكمين : أحدهما : ما تضمنته من العبادة .

والثاني : ما ألزمناه من حفظها وتلاوتها ، وذلك بمثابة ما لو تضمن الخبر حكمين :

أحدهما : صوماً .

والآخر : صلاة ، فإذا ثبت ذلك جاز نسخ الحكم مع بقاء التلاوة وجاز نسخ التلاوة مع بقاء الحكم .

فأما نسخ الحكم مع بقاء التلاوة ، فهو مثل نسخ حكم التخيير بين الصوم والفقدية لمن أطاق الصوم ، ونسخ الوصية للوالدين والأقربين ، ونسخ تقدير الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ وإن بقيت التلاوة لذلك كله .

وأما بقاء الحكم ونسخ التلاوة فما تظاهرت به الأخبار من نسخ تلاوة آية الرّجْم ، ونسخ الخمس رَضَعَات ، وغير ذلك مما بقى حكمه بعد نسخ تلاوته .



فَصْلٌ

يصح نسخ العبادة قبل وقت الفعل (١) وعلى ذلك أكثر الفقهاء .

(١) قال الزركشي في « سلاسل الذهب » : يجوز نسخ المأمور به قبل التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة .

والخلاف يلتفت على أصليين :

وقال أبو بكر الصيرفي (١) وبعض أصحاب أبي حنيفة : لا يصح نسخ العبادة قبل وقت الفعل .

والدليل على ذلك ما أمر به إبراهيم - عليه السلام - من ذبح ولده ، ثم نسخ عنه قبل فعله .

= أحدهما : الخلاف في صحة التكليف بما علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ، فالمعتزلة يمتنعون ، ولهذا منعوا من النسخ ، وأصحابنا يجوزونه ، فلهذا جوزه .

وقال صاحب الفائق : من قال : المأمور لا يعلم كونه مأموراً به قبل التمكن لزم عدم جواز النسخ قبل وقته ، إذ لا يمكن قبل الوقت فلا أمر ، والنسخ يستدعي تحققه ، ومن لا يقول بذلك جاز أن يقول به وألا يقول : فليست هذه فرع تلك مطلقاً كما يشعر به كلام الغزالي .

الثاني : أن الأمر يستلزم الإرادة عندهم ، فإذا أمر بشيء علمنا أنه مراد لا يجوز بعد ذلك نسخ ، فيكون غير مراد ، عند الشافعية لا يستلزم فيجوز تطرق النسخ إليه .

وقال إلكيا الهراسي في تعليقه : القائلون بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل إن اشترطوا في الأمر التمكن ، فعلى هذا لا يتحقق النسخ ، لأنه لم يتم الأمر ، وإن قالوا : إن التمكن ليس بشرط ، وإن العاجز يصح تكليفه ، كما هو مذهبنا في صحة تكليف ما لا يطاق ، فعلى هذا يتحقق الخلاف قال : ولا يتحقق في هذا المسألة إلا بعد البناء على هذا الأصل ، قال : والعجب من شيخنا الإمام كيف نص في « التلخيص » أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز ، ثم قال : النسخ قبل التمكن من الفعل الجائر ، فكيف يصح الجمع بين هذين الأصلين .

قلت : وكذلك يتعجب منه حيث وافق المعتزلة في التكليف بما علم الأمر انتفاء وقوعه وخالفهم هنا ، وقد ظهر التفات هذه المسألة على أربعة قواعد .

ينظر : « سلاسل الذهب » ص (٢٩٤ ، ٢٩٥) .

(١) أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي ، الفقيه الأصولي ، تفقه على ابن سريج ، قال القفال الشاشي : كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي .

وقال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي : وله مصنفات في أصول الفقه وغيرها ، مات سنة ٣٣٠ .

ينظر : طبقات ابن القاضي شعبة : ١١٦/١ ، « تاريخ بغداد » : ٤٤٩/٥ ،

« طبقات الشيرازي » ص (٩١) .

وأيضاً فقد ذكرنا أن النسخ إنما هو إزالة الحكم الثابت بالشرع المتقدم ، وإذا خرج وقت العبادة ، فلا يخلو أن يكون فعلها أو لم يفعلها ، فإن كان فعلها ، فلا يحتاج إلى النسخ ، لأن الأمور به قد امتثله ، وإن لم يكن فعلها ، فلا يصح النسخ أيضاً ؛ لأنه لا يقال له : لا تفعل أمس كذا ، لأن الفعل فيما مضى غير داخل تحت التكليف فعله ولا تركه فلا يصح النسخ إلا قبل انقضاء وقت العبادة .

وأما إسقاط مثل العبادة فى المستقبل ، فليس بنسخ لنفس الأمور به ، وإنما هو إسقاط لمثله .



فَصْلٌ

لا خلاف بين أهل العلم فى جواز نسخ القرآن بالقرآن (١) ، والخبر المتواتر بمثله ، وخبر الواحد بمثله .

وذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يجوز نسخ القرآن بالخبر المتواتر ، ومنع من ذلك الشافعى والدليل على ذلك أن القرآن والخبر المتواتر كلاهما شرع مقطوع

(١) ينظر « البحر المحيط » للزركشى : ١٨/٤ ، « الإحكام فى أصول الأحكام » للآمدى : ١٣٣/٣ ، « نهاية السؤل » للأسنوى : ٥٧٩/٢ ، « منهاج العقول » للبدخشى : ٢٥١/٢ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الأنصارى ص (٨٨) ، « التحصيل من المحصول » للأرموى : ٢١/٢ ، « المنحول » للغزالي ص (٢٩٢) ، « المستصفى » له : ١٢٤/١ ، « الآيات البيّنات » لابن قاسم العبادى : ١٣٩/٣ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ١١/٢ ، « المعتمد » لأبى الحسين : ٣٩٠/١ ، « إحكام الفصول فى أحكام الأصول » للباغى : ٥٠٥/٤ ، « التحرير » لابن الهمام ص (٣٨٧) ، « تيسير التحرير » لأمير بادشاه : ٢٠٠/٣ ، « حاشية التفتازانى والشريف على مختصر المنتهى » : ١٩٥/٢ ، « شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى : ٣٦/٢ ، « ميزان الأصول » للسمرقندى : ١٠٠٥/٢ .

بصحته ، وإذا جاز أن ينسخ القرآن بالقرآن جاز أن ينسخ بالخبر المتواتر ، وما يبين ذلك أن قوله عز وجل : ﴿ الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾ [البقرة : ١٨٠] منسوخ بقوله عليه السلام : « إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِثٍ » .

* * *

فَصْلٌ

ويجوز عند جمهور الفقهاء نسخ السنَّة بالقرآن ، ومنع من ذلك الشافعي .

والدليل على ذلك ما ورد من القرآن ، بصلاة الخوف بعد أن ثبت بالسنَّة تأخيرها [يوم الخندق] إلى أن يَأْمَنَ نسخت ، ونسخ التوجُّه لبيت المقدس بقوله تعالى : ﴿ قَوْلًا وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ﴾ [البقرة : ١٤٤] ، وقوله تعالى : ﴿ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ﴾ [الممتحنة : ١٠] ، بعد أن قرر عليه السلام رد من جاءه من المسلمين إليهم .

* * *

فَصْلٌ

يجوز نسخ القرآن والخبر المتواتر بخبر الأحاد ، وقد منعت من ذلك طائفة .

والدليل على ذلك ما ظهر من تَحْوُلِ أَهْلِ « قِبَاء » إلى الكعبة بخبر الآتي فقد كانوا يعلمون استقبال بيت المقدس من دين النبي - عليه السلام - ضرورة إلا أنه لا يجوز ذلك بعد زمان النبي - عليه السلام - للإجماع على ذلك .
وأما القياس فلا يصح النسخ به جملة .

* * *

فصل

ذهبت طائفة من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي إلى أن شريعة من قبلنا لازمة لنا إلا ما دلّ الدليل على نسخه .

وقال القاضي أبو بكر وجماعة من أصحابنا بالمنع من ذلك .

والدليل على ما نقوله قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمُ اقْتَدِهْ ﴾ [الأنعام : ٩٠] ، فأمر باتباعهم وقوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ﴾ إلى قوله : ﴿ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ [الشورى : ١١٣] .

وما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال : « مَنْ نَامَ عَن صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا » ، فإن الله - سبحانه وتعالى : يقول : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ [طه : ١٤] ، وإنما خوطب بذلك موسى - عليه السلام - فأخذ به نبياً عليه السلام .

* * *

بَابُ الإِجْمَاعِ (١) وَأَحْكَامِهِ

إجماع الأمة على حكم الحادثة دليل شرعي ، فيجب المصير إلى ما اجتمعت عليه ، والقطع بصحته خلافاً للإمامية .

والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ إلى قوله : ﴿ مَصِيرًا ﴾ [النساء : ١١٥] .

فتوعد الله على اتباع غير سبيل المؤمنين ، فكان ذلك أمراً باتباع سبيلهم .

* * *

(١) تقدم تعريف الإجماع .

فَصْلٌ

فإذا ثبت ذلك فالأمة على ضربين : خاصة وعامة ، فيجب اعتبار أقوال الخاصة ، والعامة فيما كلّفت العامة والخاصة معرفة الحكم فيه .

فأما ما ينفرد الحكام والفقهاء بمعرفته من أحكام الطلاق والنكاح والبيوع والعتق والتدبير والكتابة والجنايات والرهنون ، وغير ذلك من الأحكام التي لا عِلْمٌ لِلْعَامَّةِ بِهَا ، فلا اعتبار فيها بخلاف العامة ، وبذلك قال جمهور الفقهاء .

وقال القاضي أَبُو بَكْرٍ : يُعْتَبَرُ بِأَقْوَالِ الْعَامَّةِ فِي ذَلِكَ كَلَّةٌ .

والدليل على ما نقوله : أن العامة يلزمهم اتباع العلماء ، فيما ذهبوا إليه ، ولا يجوز لهم مخالفتهم ، فهم في ذلك بمنزلة أهل العصر الثاني مع من تقدمهم ، بَلْ حَالُ أَهْلِ الْعَصْرِ الثَّانِيِ أَفْضَلُ ، لِأَنَّهُمْ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْإِجْتِهَادِ .

ثم ثبت أنه لا اعتبار بقول أهل العصر الثاني ، مع اتفاق أقوال أهل العصر الأول فبأن لا يعتبر بأقوال العامة مع اتفاق أقوال العلماء أولى وأحرى .

* * *

فَصْلٌ

لا يتعقد الإجماع إلا بإتفاق جميع العلماء ، فَإِنْ شَدَّ مِنْهُمْ وَاحِدٌ لَمْ يَنْعَقِدِ الْإِجْمَاعُ .

وذهب ابنُ خُوَيْزَمِنَةَ مِندَادٍ إِلَى أَنَّ الْوَاحِدَ وَالْإِثْنَيْنِ لَا يَعْتَدُ بِهِمْ .

والدليل على ما نقوله قول الله تعالى : ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ﴾ [الشورى : ١٠] ، وقد وجد الاختلاف .

* * *

فَصْلٌ

إِذَا أَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى حُكْمٍ حَادِثَةٍ انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ ، وَحُرِّمَتِ الْمَخَالَفَةُ ،
وَلَا اعْتِبَارُ فِي ذَلِكَ بِانْقِرَاضِ الْعَصْرِ ، وَعَلَى هَذَا أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِنَا
وغيرهم .

وَقَالَ أَبُو تَمَّامٍ الْبَصْرِيُّ مِنْ أَصْحَابِنَا وَبَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ لَا يَنْعَقَدُ
الْإِجْمَاعُ إِلَّا بِانْقِرَاضِ الْعَصْرِ .

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ حُجَّةَ الْإِجْمَاعِ لَا تَخْلُو بِأَنَّ تَثْبِيثَ الْإِجْمَاعِ أَوْ
بِانْقِرَاضِ الْعَصْرِ أَوْ بِهِمَا ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ تُثْبِتَ بِانْقِرَاضِ الْعَصْرِ ، لِأَنَّهُ لَيْسَ
بِقَوْلٍ وَلَا حُجَّةً ، وَلِأَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ الْإِخْتِلَافُ حُجَّةً مَعَ انْقِرَاضِ
الْعَصْرِ .

وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ انْقِرَاضُ الْعَصْرِ وَالْإِتِّفَاقُ جَمِيعًا حُجَّةً ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا بِانْفِرَادِهِ إِذَا لَمْ يَكُنْ حُجَّةً ، فَبِإِضَافَتِهِ إِلَى الْآخَرِ لَا يَصِيرُ حُجَّةً ، فَلَمْ
يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْإِتِّفَاقُ حُجَّةً ، وَذَلِكَ مُوجُودٌ مَعَ بَقَاءِ الْعَصْرِ .



فَصْلٌ

إِجْمَاعُ أَهْلِ كُلِّ عَصْرِ حُجَّةٌ ، هَذَا قَوْلُ جَمَاعَةِ الْفُقَهَاءِ غَيْرِ دَاوُدَ بْنِ عَلِيٍّ
الْأَصْبَهَانِيِّ ، فَإِنَّهُ قَالَ : إِجْمَاعُ عَصْرِ الصَّحَابَةِ حُجَّةٌ دُونَ إِجْمَاعِ الْمُؤْمِنِينَ فِي
سَائِرِ الْأَعْصَارِ .

وَدَلِيلُنَا قَوْلُهُ تَعَالَى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ ﴾ الْآيَةُ [النِّسَاءُ : ١١٥] .

فَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ غَيْرَ الصَّحَابَةِ يَشَارِكُ الصَّحَابَةَ فِي هَذَا الْاسْمِ ، وَجِبَ أَنْ يَثْبِتَ
لَهُمْ هَذَا الْحُكْمُ إِنْ يَدُلُّ دَلِيلٌ عَلَى اخْتِصَاصِ الصَّحَابَةِ .



فصل

فَأَمَّا إِجْمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ، فقد أطلق أصحابنا هذا اللفظ ، وإنما عول مالك - رحمه الله - ومحققو أصحابه على الاحتجاج بذلك فيما طريقه النقل كمسألة الأذان ، والصاع ، وترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة ، وغير ذلك من المسائل التي طريقها النقل ، واتصل العمل بها في المدينة على وجه لا يخفى مثله ، ونقل نقلاً متواتراً ، وإنما خصت المدينة بهذه الحجة دون غيرها من (سائر) البلاد ، لأنها كانت موضع النبوة ، ومستقر الخلافة والصحابة بعده ﷺ ولو تهيأ مثل ذلك في سائر البلاد لكان حكمها كذلك أيضاً .

* * *

فصل

وَإِذَا قَالَ الصَّحَابِيُّ قَوْلًا وَحَكَمَ بِحُكْمٍ فَظَهَرَ ذَلِكَ ، وانتشر انتشاراً لا يخفى مثله ولم يعلم له مخالف ، ولا سمع له منكر ، فإنه إجماع وحجة قاطعة ، وبه قال جمهور أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي .
وقال القاضي أبو بكر : لا يكون إجماعاً حتى ينقل قول كل واحد من الصحابة في ذلك كلهم وبه قال داود .

والدليل على ما نقوله أن العادة جارية بأنه لا يجوز أن يسمع العدد الكثير والجمع الغفير الذين لا يصح عليهم التواطؤ على الكذب والتشاجر قولاً يعتقدون خطأه وبطلانه ثم يمسك جميعهم على إنكاره وإظهار خلافه بل كلهم يسرع إلى ذلك ويسابق إليه .

فإذا ظهر قول وانتشر ، وبلغ أقاصى الأرض ، ولم يعلم له مخالف علم أن ذلك السكوت رضا منهم به وإقرار عليه لما جرت به العادة ، ولو لم يصح إجماع ، ولا ثبتت به حجة إلا بعد أن يروى الاتفاق على حكم الحادثة عن كل واحد ، من أهل العلم في عصر الإجماع ، لبطل الإجماع وبطل

الاحتجاج به لاستحالة وجود ذلك في مسألة من مسائل الأصول والفروع ،
كما لا يُعلم اليوم اتفاق علماء عصرنا في جميع الآفاق على حكم حادثة من
الحوادث بل أكثر العلماء لا يعلم بوجودهم في العالم .

* * *

فَصْلٌ

إذا اختلف الصحابة على قولين لم يَجْزُ إحداث قول ثالث ، هذا قول
كافة أصحابنا وأصحاب الشافعي .

وقال داودُ يجوز إحداث قول ثالث ، والدليل على ما نقوله أنهم إذا
أجمعوا على قولين فقد أجمعوا على أن ما عدا القولين خطأ ، وإنما اختلفوا
في تعيين الحق في أحدهما ، ولم يختلفوا في أن ما عداهما خطأ ، فمن قال
بغيرهما ، فقد صوّب ما أجمعت عليه الصحابة على أنه خطأ .

* * *

فَصْلٌ

يصح أن يتعقد الإجماع على حكم من جهة القياس في قول كافة الفقهاء .
وذهب ابنُ خُوَيْرٍ مُتَدَادٍ إِلَى أن ذلك لا يصح وجوده ، ولو وجد لكان
دليلاً .

وقال داودُ : لا يصح ذلك ، وهذا مبني عنده على أن القياس ليس بدليل ،
وسياتي الكلام على ذلك إن شاء الله .

* * *

بَابُ الْكَلَامِ فِي مَعْقُولِ الْأَصْلِ

قد ذكرنا أن أدلة الشرع على ثلاثة أضرب : أصل ، ومعقول أصل ،
واستصحاب حال الأصل .

وقد تقدم القول في الأصل ، والكلام هنا في معقول الأصل .
وهو ينقسم على أربعة أقسام : لحن الخطاب ، وقَحْوَى الخطاب والحَصْر ،
ومعنى الخطاب .

فأما لحن الخطاب : فهو الضمير الذى لا يتم الكلام إلا به ، وهو مأخوذ
من اللَّحْن ، وهو ما يبدو فى عرض الكلام من معناه ، نحو قوله تعالى :
﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة : ١٨٤] .
معناه : فأفطر ، فعدة من أيام آخر ، فهذه حجة يجب المصير إليها والعمل
بها ، وقد يلحق بذلك ما ليس منه ، وهو ادعاء ضمير يتم الكلام دونه نحو
استدلالنا على أن العظم نحله الحياة لقوله : ﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ
رَمِيمٌ ﴾ [يس : ٧٨] ، فيقول الحنفى المراد بذلك : مَنْ يَحْيِي أَصْحَابَ
العظام ، فمثل هذا لا يجوز تقديم مُضْمَرٍ إلا بدليل استقلال الكلام دونه .

* * *

فَصْلٌ

وأما الضرب الثانى ، وهو قَحْوَى الخطاب ، فهو ما يفهم من نفس
الخطاب من قصد المتكلم لعرف اللغة ، نحو قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقُلْ لَهُمَا
أُفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا ﴾ [الإسراء : ٢٣] .

فهذا يفهم منه من جهة اللغة المنع من الضرب والشتم ، ويجرى مجرى
النص على ذلك ، فوجب العمل به ، والمصير إليه .

* * *

فَصْلٌ

وأما الضرب الثالث وهو الحَصْر ، فله لفظ واحد ، وهو « إِنَّمَا » (١)
وذلك قوله عليه السلام : « إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ » .

(١) الكلام فيها فى مواضع هل هى تفيد الحصر أو لا ؟ قولان . وإذا قلنا : تفيد ، =

= فهل هو بالمنطوق يعني أنها وضعت للإثبات والنفي معاً أي : لإثبات المذكور ونفي ما عداه أو للإثبات خاصة ، وللنفي بطريق المفهوم ؟ قولان .

وبالأول قال القاضي أبو حامد المروزي فيما حكاه الشيخ أبو إسحاق في « التبصرة » ، قال : مع نفيه القول بدليل الخطاب ، لكن الماوردي في أقضية « الحارثي » نقل عن أبي حامد المروزي ، وابن سريج أن حكم ما عدا الإثبات موقوف على الدليل من الاحتمال . وبالتالي قال القاضي والغزالي وذكراه في بحث المفاهيم ، وقال سليم الرازي في « التقريب » : إنه الصحيح .

وقال ابن الخويي : هذا الخلاف مبني على أن الاستثناء من النفي إثبات أم لا ؟ فإن قلنا : إنه إثبات فالحصر ثابت بالمنطوق ، وإلا فهو من طريق المفهوم ، وهذا الكلام يقتضي جريان هذا الخلاف في « ما » و« إلا » وهو بعيد ، والقول بأنها لا تفيد أصلاً هو رأي الأمدى ، وإنما يفيد تأكيد الإثبات ، وبه يشعر كلام إمام الحرمين في « البرهان » حيث قال : فأما ما ليس له معنى ، فما الكافة تعمل ما يعمل دونها تقول : إن زيداً منطلق وإنما زيد منطلق . وحكاه ابن العارض المعتزلي في « النكت » عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم . قال : وهو يحكى عن أهل اللغة ونصره ابن برهان النحوي في « شرح اللمع » واختاره الشيخ أبو حيان . واشتد نكيره على من خالفه ، ونقله عن البصريين .

ونقل الغزالي عن القاضي أنه ظاهر في الحصر ، ويحتمل التأكيد ثم قال : وهو المختار ، وواقفه إلكيا ، والذي في « التقريب » للقاضي أنها محتملة لتأكيد الإثبات ومحتملة للحصر ، وزعم أن العرب استعملتها لكل من الأمرين ، ثم قال : ولا يبعد أن يقال : إنها ظاهرة في الحصر ، وأنكر ابن الحاج في « تعليقه على المستقصى » والعبدي في « شرحه » إفادتها الحصر ، وقالوا : إنه غير معروف في اللغة ، وإنما معناه الاقتصار على الشيء .

قال ابن السيد : قال نحاة البصرة : معناه الاقتصار كقولك : إنما زيد شجاع ، لمن ادعى له غير ذلك من الصفات ، والتحقيق كقولك : إنما وهبت درهماً ، لمن يزعم أنه وهب أكثر من ذلك ، وهذا راجع إلى الاقتصار . وقد يستعمل في رد النفي إلى حقيقته إذا وصف بما لا يليق به ، كقوله تعالى : ﴿ إنما الله إله واحد ﴾ [النساء : ١٧٧] ، ﴿ إنما أنا بشر مثلكم ﴾ [الكهف : ١١٠] ، فصلت : ٦] ، وهو راجع =

= للأول . قال : فإن أراد القاضى بالحصر الاقتصار فقد أصاب ، وإلا ففيه نظر ، وتابعهما الشيخ أبو حيان فى إنكار إفادتها الحصر ، وقال : إنه معروف فى اللغة وهو عجيب ، فقد حكاه ابن السيد فى « الاقتضاب » عن الكوفيين . فقال : وذكر الكوفيون أنها تستعمل بمعنى النفى ، واحتجوا بقول الفرزدق :

.... وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى

ومعناه ما يدافع إلا أنا أو مثلى . هذا كلامه .

وفى « الزاهر » للأزهري عن أهل اللغة أنها تقتضى إيجاب شئ ونفى غيره .

وقال صاحب « البرهان » : قال : أبو إسحاق الزجاج : والذى اختاره فى قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾ سورة [البقرة : ١٧٣] أن تكون « ما » هى التى تمتنع « إن » من العمل ، ويكون المعنى : ما حرم عليكم إلا الميتة ، لأن « إنما » تاتى لإثبات ما بعدها ونفى ما عداه .

وقال أبو على فى « الشيرازيات » : يقول ناس من النحويين : ﴿ إنما حرم ربى الفواحش ﴾ سورة [الأعراف : ٣٣] المعنى ما حرم إلا الفواحش ، قال : وأجيب ما يدل على صحة القول فى ذلك وهو قول الفرزدق :

.... (وإنما) يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى .

وعزاه ابن السيد للكوفيين ، ولم يعنوا بذلك أنهما بمنزلة المترادفين فإنه يمتنع إيقاع كل منهما موضع الآخر على الإطلاق . انتهى .

ومن ذكر أنها للحصر الرماني عند تفسير قوله تعالى : ﴿ إنما يستجيب الذين يسمعون ﴾ سورة [الأنعام : ٣٦] ، فقال : إنما تفيد تخصيص المذكور بالصفة دون غيره بخلاف « إن » كقولك : إن الأنبياء فى الجنة ، فلا تمتنع هذه الصيغة أن يكون غيرهم فيها كما منع إنما هم فى الجنة انتهى .

وكذا قال الزمخشري عند قوله تعالى : ﴿ إنما الصدقات للفقراء ﴾ سورة [التوبة : ٦٠] ، وكذا ابن عطية فى غير موضع ، وقال ابن فارس : سمعت علياً بن إبراهيم القطان ، يقول : سعت ثعلباً يقول : سمعت سلمة يقول : سمعت الفراء يقول : إذا قلت إنما قمت ، فقد نفيت عن نفسك كل فعل إلا القيام ، وإذا قلت : إنما قام أنا ، فقد نفيت القيام عن كل أحد ، وأثبتته لنفسك ، قال الفراء : ولا يكون ابتداء إلا رداً على أمر ، ولا يكون ابتداء كلام .

قال ابن فارس : والذى قاله الفراء صحيح وحجته : [إنما الولاء لمن أعتق] . =

فظاهر هذا اللفظ يدل على أن غير المعتق لا ولاء له وقد يرد له ، وقد يرد مثل هذا اللفظ لتحقيق المنصوص عليه ، لا لنفى ما سواه نحو ذلك : « إنما الكريم يُوسف » ، « وإنما الشجاع عنترة » ولم يرد نفى الكريم يُوسف ، « وإنما الشجاع عنترة » ولم يرد نفى الكرم من غير يوسف ، ولا نفى الشجاعة من غير عنترة وإنما أراد إثبات ذلك ليوسف - عليه السلام - وأن يجعل له مزية فى الكرم على غيره إلا أن الظاهر ما بدأنا به أولاً ، فلا يعدل عنه إلا بدليل .



فصل

وما يلحق بذلك ويقرب منه عند كثير من الناس دليل الخطاب ، وهو أن يعلق الحكم على معنى فى بعض الجنس ، فيقتضى ذلك عند القائلين به نفى ذلك الحكم عمن لم يكن له ذلك المعنى من ذلك الجنس ، نحو قوله ﷺ : « فى سائمة الغنم الزكاة » .

فيقتضى ذلك نفى الزكاة عن غير السائمة ، فهذا النوع من الاستدلال يسمّى عند أهل النظر دليل الخطاب ، وقد ذهب إلى القول به جماعة من أصحابنا ، وأصحاب الشافعى ، وأبو حنيفة ، وهو الصحيح ، لأن تعليق الحكم بالصفة فى بعض الجنس يفيد تعليق ذلك الحكم بما وجدت فيه تلك الصفة خاصة ، ويبقى الباقي فى حكم المسكوت عنه يطلب دليل حكمه فى الشرع ، يدل على ذلك ما روى البخارى عن الشيبانى عن عبد الله بن أبي أوفى : (نهى رسول الله ﷺ عن الجر الأخضر قلت : أشرب فى الأبيض ؟ قال : لا) (١) .

= قال الزركشى : ينبغى أن يكون الرد لأمر محقق أو مقدر ، وإلا لورد عليه (إنما الأعمال بالنيات) ونحوه

(١) أخرجه البخارى : ٦٠/١٠ ، كتاب « الأشربة » ، باب : ترخيص النبي ﷺ فى الأوعية والظروف بعد النهى حديث (٥٥٩٦) .

فوجه الدليل : منه أنه نصّ على الجرّ الأخضر ، ثم ذكر أن حكم الأبيض حكمه ، وهو من أهل اللسان .

ولو جاز التعليق بدليل الخطاب لوجب أن يحكم له بالمخالفة ، وإن تعلق الحكم بالجرّ الأخضر خاصة .

* * *

بَابُ أَحْكَامِ الْقِيَاسِ

وأما الضرب الرابع من معقول الأصل ، فهو معنى الخطاب ، وهو القياس ، وَحَدُّهُ : حَمَلُ أَحَدِ الْمَعْلُومِينَ عَلَى الْآخَرِ فِي إِثْبَاتِ حَكْمٍ ، أَوْ إِسْقَاطِهِ بِأَمْرٍ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا ، وَهُوَ دَلِيلٌ شَرْعِيٌّ عِنْدَ جَمِيعِ الْعُلَمَاءِ .

وقال داودُ : يجوز التعبدُّ به من جهة العقل ، إلا أن الشرع منع منه .

والدليل على ما ذهب إليه جماعة أهل العلم قوله عز وجل : ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴾ [الحشر : ٢] .

والاعتبار في اللغة تمثيل الشيء بالشيء ، وإجراء حكمه بحكمه ، ولذلك يقال : عبّرت الدنانير والدرهم أي : قايستها بمقاديرها من الأوزان ، ويقال عن المُفسِّرِ للرؤيا ، مُعبِّرٌ ، وعبّرت الرؤيا أي : حكمت لها بحكم ما يماثلها ، وقستها بما يُشاكلها ، وعبرت عن كلام فلان إنما جئت بالفاظ تطابق معانيه ، وتماثلها ، ويقاس بها دليل ثان .

ومما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام : ٣٨] .

ونحن نجد أحكاماً كثيرة ليس لها ذكر في القرآن ، ولا في سنة رسول الله

ﷺ .

مثل رجل له دينار وقعت في مَحْبِرَةٍ لغيره ، فلم يستطع إخراجه ومثل ثوب أبيض وقع لرجل في قَدْرٍ لصبَّاغٍ فكمّل صبَّغُهُ ، وحسن ، وغير ذلك ،

فلا يجوز أن يراد بالآية نص على حكم حادثة القرآن ، وإنما أراد به نصاً فيه على بعض الأحكام ، وأحال على سائر الأدلة فيه ، فكان ذلك بمنزلة أن ينص في القرآن على جميعها .

فمن الأدلة التي أحال على الأحكام بها القياس ، لأننا نجد أحكاماً أكثر لا طريق إلى إثباتها إلا بالقياس والرأى كالأحكام التي ذكرناها وما شاكلها ، وما يدل على ذلك من السنة قوله - عليه السلام - لعمر حين سأله عن القبلة للصائم : « أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضَّمْتَ أَكَانَ عَلَيْكَ مِنْ جِنَاحٍ ؟ قال : لا فقيم إذا ؟ » (١)

وقوله عليه السلام للخنعمية : « أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ أَكُنْتُ تَقْضِيهِ؟ قَالَتْ : نَعَمْ قال : فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يَقْضَى » (٢)

(١) أخرجه أبو داود : ٣١١/٢ في الصوم باب القبلة للصائم حديث (٢٣٨٥) ، والنسائي في « الكبرى كما في « تحفة الأشراف » : ١٧/٨ ، حديث (١٠٤٢٢) ، وابن خزيمة في الصحيح : ٢٤٥/٣ ، في الصيام ، باب : الرخصة في قبلة الصائم حديث (١٩٩٩) ، وابن حبان ، وأخرجه ابن حبان كما في الإحسان : ٢٢٣/٥ ، حديث رقم (٣٥٣٦) ، والهيثمي في « الموارد » حديث (٩٠٥) ، وأخرجه الحاكم في « المستدرک » : ٤٣١/١ ، في كتاب « الصوم » والبيهقي في « السنن الكبرى » : ٢١٨/٤ في الصيام ، باب : من طلع الفجر وفي فيه شيء لفظه وأتم صومه ، وأحمد في « المسند » : ٢١/١ ، ٥٢ ، و« الطحاوي » في شرح « معاني الآثار » ٨٩/٢ ، باب : القبلة للصائم .

قال النسائي : هذا حديث منكر وبكبر مأمون وعبد الملك روى عنه غير واحد ولا يدري من هذا .

قال العلامة أحمد شاکر في « شرحه على مسند الإمام أحمد » بعد أن نقل تصحيحه عن ابن خزيمة وابن حبان والحاكم : « ولا أدري وجه النكارة فيه » .

قلت : وبكبر هذا ثقة وثقه جماعة منهم النسائي ، انظر « تهذيب التهذيب » : ٤٩٢/١ .

(٢) أخرجه أحمد في المسند : ٢٤٠/١ ، والنسائي : ١١٨/٥ ، وابن عبد البر في التمهيد : ٣٩٠/١ ، والطبراني في « الكبير » : ١٤٩/١١ .

وقوله أيضاً للذى أنكر لون ابنه : « هَلْ لَكَ مِنْ إِبْلِ قَالَ : نَعَمْ قَالَ : فَمَا أَلْوَانُهَا ؟ قَالَ : حُمْرٌ قَالَ : هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرُقٍ ؟ قَالَ : نَعَمْ قَالَ : فَأَتَى تَرَى ذَلِكَ ؟ قَالَ : عَرِقُ نَزَعَهُ قَالَ : فَلَعَلَّ هَذَا عَرِقُ نَزَعَهُ » (١)

وغير ذلك مما لا يحصى كثرة ، وما يدل على ذلك علمنا بأن الصحابة - رضوان الله عليهم - اختلفوا في مسائل كثيرة جرت بينهم فيها مناظرات مشهورة ، ومراجعات كثيرة كاختلافهم في توريث الجدّ مع الإخوة واختلافهم في الحرام (٢) والقول في الظَّهَار (٣) والعدة ، فلا يخلو ذلك من ثلاثة أحوال :

(١) متفق عليه أخرجه البخارى في « الصحيح » : ٢٩٦/١٣ ، كتاب « الاعتصام » ص (٩٦) ، باب : من شبه أصلاً معلوماً .. (١٢) ، الحديث (٧٣١٤) ، واللفظ له ، وأخرجه مسلم في الصحيح : ١١٣٧/٢ ، كتاب اللعان (١٩) الحديث (١٥٠٠/١٨) .
(٢) اختلف الصحابة -رضى الله عنهم - ، فالأئمة بعدهم ، فى الرجل يقول لزوجته: أنت على حرام ، على أقوال :

فذهب على بن أبى طالب ، وزيد بن ثابت ، وابن عمر رضى الله عنهم : إلى أنها تطلق ثلاثاً ، وبه يقول : الحسن ، ومحمد بن عبد الرحمن ابن أبى ليلى . وقال آخرون : بل تلزمه كفارة يمين ، يروى هذا عن أبى بكر الصديق ، وعمر ، وابن مسعود ، وعائشة ، وابن عمر ، وزيد بن ثابت ، فى رواية عنهما .
وبه يقول ابن المسيّب ، وسليمان بن يسار ، وسعيد بن جبير ، والحسن - فى رواية - وعطاء ، وعكرمة ، وأبو الشعثاء وطاوس والشعبى ، ونافع ، ومكحول ، وقتادة ، والأوزاعى ، وأبو ثور ، وقال آخرون : تلزمه كفارة الظَّهَار .
ينظر : « تحفة الطالب » : ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ .

(٣) الظهار ، والتظهر ، والتظاهر : عبارة عن قول الرجل لامرأته : أنت على كظهر أمى ، مشتق من الظهر ، وخصوا الظهر دون غيره ، لأنه موضع الركوب ، والمرأة مركوبة إذا غشيت ، فكأنه إذا قال : أنت على كظهر أمى ، أراد : ركوبك للنكاح حرام على ، كركوب أمى للنكاح ، فأقام الظهر مقام الركوب ، لأنه مركوب ، وأقام الركوب مقام النكاح ، لأن الناكح راكب ، وهذا من استعارات العرب فى كلامها . =

إما أن يكون فى هذه الأحكام المختلف فيها نص لا يحتمل التأويل ، أو ظاهر يحتمل التأويل ، ولا يرد ذكر لحكمها جملة ، ويستحيل أن يكون فيها نص لا يحتمل التأويل أو ظاهر يحتمل التأويل ، لأنه لو كان لَسَارَعَ المخالف إليه الموافق له ، وانقطع الخلاف ، وثبت الإجماع على الحق ، ويستحيل أن فيها نصاً ، فيذهب على جميعهم ، لأن ذلك إجماع منهم على الخطأ ، ولا يجوز هذا ، ولو جاز ذلك لجاز أيضاً أن يذهب عليهم شرائع وصلوات وصيام وعبادات قد نص عليها صاحب الشرع ، وهذا باطل باتفاق المسلمين ، ويستحيل أن يكون فى ذلك دليل يحتمل التأويل ، لأنه لو كان ذلك لوجب بمستقر العادة أن ينزع كل مخالف إلى الظاهر الذى تعلق به ، وليس احتجاجة عليه ، ولا يعدل عند المناظرة ، ولا يحتج بالرأى والقياس ، لأن المستدل والمحتج إنما يحتج بما ثبت عنده به الحكم ، وقصد إثبات الحق إلى ما ليس بدليل ، ولا حجة عنده ، ولا عند خصمه ولما رأينا كل واحد منهم احتج فى

= انظر : تاج العروس : ٣/٣٧٣ ، « الصحاح » : ٢/٧٣٠ ، « المصباح المنير » : ٢/٥٩٠ ، « المغرب » : ٢٩٩ .

واصطلاحاً :

عرفه الخنفة بأنه : تشبيه المسلم زوجته أو جزءاً شائعاً منها بمحرم عليه تائيداً .
 عرفه الشافعية بأنه : تشبيه الزوجة غير البائن بأنى لم تكن حلاً .
 عرفه المالكية بأنه : تشبيه المسلم المكلف من تحمل أو جزأها بظهر محرم أو جزئه .
 عرفه الحنابلة بأنه : هو أن يشبه امرأته أو عضواً منها بظهر من تحرم عليه على التأييد أو بها أو بغضو منها .

ينظر : « حاشية ابن عابدين » : ٢/٥٧٤ ، « شرح فتح القدير » : ٤/٢٤٥ ، ٢٤٦ ، « مجمع الأنهر » : ١/٤٤٦ ، « مغنى المحتاج » : ٣/٣٥٢ ، « المهذب » : ٢/١٤٣ ، « المحلى على المنهاج » : ٤/١٤ ، « مواهب الجليل » : ٤/١١١ ، « الخرشي » : ٤/١٠١ ، « حاشية الدسوقي » : ٢/٤٣٩ ، « الإنصاف » : ٩/١٩٣ ، « المغنى » : ٣/٢٥٥ .

ذلك بالرأى والقياس دون منكر ولا مخالف علمنا إجماعهم على القول بصحة القياس والرأى وما يدل على ذلك إجماع الصحابة على أحكام كثيرة من جهة القياس والرأى ، كإجماعهم على إمامة ^(١) أبي بكرٍ بالقياس ، وإجماعهم على إمامة عثمان ^(٢) ، وغير ذلك مما أجمعوا عليه ، ومن ذلك خبر عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - إذ خرج إلى « الشام » بأصحاب النبي - عليه السلام - فلما بلغ « سرغ » بلغه أن الوباء نزل بالشام فاستشار المهاجرين الأولين ، فاختلفوا عليه ، فمنهم من قال : أرى الا نفر من قَدَرِ الله ، ومنهم من قال : لا تقدّم ببقية أصحاب رسول الله ﷺ على الوباء ، ثم دعا الانتصار ، فاختلفوا كاختلاف المهاجرين ، ثم دعا من حضر من مشيخة قريش فى مهاجرة الفتح ، فلم يختلفوا عليه ، وأمره بالرجوع ، ولم يكن أحد منهم ذكر فى ذلك آية من كتاب الله - تعالى - ولا حديثاً عن رسول الله ﷺ بل أشار كل واحد منهم برأيه ، وما أذاه إليه اجتهاده ، ولم ينكر عليه أحد فعله ، وقال عمر رضى الله عنه : إنى مصبح على ظهر فأصبحوا عليه ، فقال أبو عبيدة بن الجراح : أفراراً من قَدَرِ الله يا عمر : قال له عمر : لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ، نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله ، أرايت لو كان لرجل إيل فى واد له عدوتان : إحداهما خصبة ، والأخرى جذبة ، أليس إن رعى الجذبة رعاها بقدر ، وإن رعى الخصبة رعاها بقدر الله فاعترض عليه أبو عبيدة

(١) ينظر : مقدمتنا على كتاب الدرّة الغراء .

(٢) عبد الله بن أبى قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمى القرشى ، أبو بكر أول الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله ﷺ من الرجال ولد بمكة فى ٥١ ق هـ .
ببيع بالخلافة يوم وفاة النبي ﷺ سنة ١١ هـ ، وكان موصوفاً بالحلم والرأفة ، كان لقبه الصديق فى الجاهلية ، وأخباره كثيرة جداً توفى فى ١٣ هـ .

ينظر : أبو بكر الصديق للشيخ الطنطاوى ، « الجواهر الأسنى » ص (٩٤ - ١٠٠) ، خلاصة الأثر : ٨٦/٣ ، « كشف الظنون » : ١٢٦٣ ، « هدية العارفين » : ٤٧٦/١ ، « الأعلام » ١٠٢/٤ .

بالرأى وجاوبه عمر بالرأى ، ولم يحتج أحدهما في ذلك بكتاب الله ولا بسنة رسوله ﷺ ولا إجماع ثم شاعت هذه القصة وذاعت ، ولم يكن في المسلمين من أنكر على أحدهم القول بالرأى ، وما أعلم أن مسألة يدعى بالإجماع فيها أثبت في حكم الإجماع من هذه المسألة .

* * *

فصل

فإذا ثبت أن القياس دليل شرعى ، فإنه يصح أن يثبت به الحدود والكفارات والمقدّرات والأبدال .

وقال أبو حنيفة : لا يجوز أن يثبت شيء من ذلك بالقياس ، وما قاله ليس بصحيح ، لأن الآية عامة في الأمر بالاعتبار ، فلا يجوز أن تخصص إلا بدليل .

* * *

فصل

العلة الواقعة عندنا صحيحة نحو علة منع التفاضل في الدنانير والدراهم ، لأنها أصول الأثمان وقيم المتلفات .

وقال أصحاب أبي حنيفة : ليست بصحيحة .

والدليل على ما نقوله أن القياس أمانة شرعية ، فجاز أن تكون خاصة وعامة كالخير .

* * *

فصل

ذكر محمد بن خويزمنداد أن معنى الاستحسان (١) الذي ذهب إليه بعض

(١) والاستحسان لغة : اعتماد الشيء حسناً ، سواء كان علماً أو جهلاً ، ولهذا قال الشافعي : القول بالاستحسان باطل فإنه لا ينبئ عن انتقال مذهب بحجة شرعية ، =

= وما اقتضته الحجة الشرعية هو الدين سواء استحسنته نفسه أم لا . نسب القول به إلى أبي حنيفة ، وعن أصحابه أنه أحد القياسين ، وقد حكاه عنه الشافعي وبشر المريسي . قال الماوردي : وأنكر أصحابه ما حكى الشافعي عنه ، ونسبه إمام الحرمين إلى مالك ، وأنكره القرطبي وقال : ليس معروفاً من مذهبه .

وقد أنكره الجمهور ، حتى قال الشافعي : « من استحسنته فقد شرع » ، وهي من محاسن كلامه ، قال الروياني : ومعناه أن ينصب من جهة نفسه شرعاً غير شرع المصطفى .

قال أصحابنا : ومن شرع فقد كفر ، وسكت الشافعي عن المقدمة الثانية لوضوحها . قال السنجى في « شرح التلخيص » : مراده لو جاز الاستحسان بالرأى على خلاف الدليل لكان هذا بعث شريعة أخرى على خلاف ما أمر الله ، والدليل عليه أن أكثر الشريعة مبنية على خلاف العادات ، وعلى أن النفوس لا تميل إليها ، ولهذا قال عليه السلام : « حُقَّتْ الجَنَّةُ بالمكَّارِ ، وحُقَّتْ النارُ بالشهواتِ » . وحيث فلا يجوز استحسان ما في العادات على خلاف الدليل .

وقال الشافعي في « الرسالة » : الاستحسان تلذذ ، ولو جاز لأحد الاستحسان في الدين جاز ذلك لأهل العقول من غير أهل العلم ، ولجاز أن يشرع في الدين في كل باب ، وأن يخرج كل واحد لنفسه شرعاً ، وأى استحسان في سفك دم امرئ مسلم . وأشار بذلك إلى إيجاب الحدِّ على المشهود عليه بالزنى في الزوايا . قال أبو حنيفة : القياس أنه لا رجم عليه ولكننا نرجمه استحساناً . وقال في آخر « الرسالة » : « تلذذ » وإنما قال ذلك لأنه قد اشتهر عنهم أن المراد به حكم المجتهد بما يقع في خاطره من غير دليل . وقال ابن القطان : قد كان أهل العراق على طريقه في القول بالاستحسان ، وهو ما استحسنته عقولهم وإن لم يكن على أصل ، فقالوا به في كثير من مسائلهم حتى قالوا في الجزاء : إن القياس أن فيه القيمة ، والاستحسان : شاةٌ ، وقالوا في الشهود بالزوايا : الحد استحساناً . (قال) : وقد تكلم الشافعي وأصحابه عن بطلانه بقوله عليه السلام ، حين بعث معاذاً ودلّه على الاجتهاد عند فقد النص ، ولم يذكر له الاستحسان ، وقد نهى الله عن اتباع الهوى . . ومن أنكروا الاستحسان من الحنفية الطحاوي ، حكاه ابن حزم .

واعلم أنه إذا حرّر المراد بالاستحسان زال التشنيع ، وأبو حنيفة برئ إلى الله من =

= إثبات حكم بلا حجة . قال ابن العارض المعتزلي في « النكت » : وقد جرت لفظة (الاستحسان) لإياس بن معاوية ، ولمالك بن أنس في كتابه ، وللشافعي في مواضع (انتهى) .

وعن ابن القاسم ، قال مالك : تسعة أعشار العلم الاستحسان ، قال أصبغ بن الفرج : الاستحسان في العلم يكون أبلغ من القياس . ذكره في كتاب أمهات الأولاد من « المستخرجة » نقله ابن حزم في « الأحكام » .

وقال المصنف : ذكر محمد بن خويز منداد : معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين ، كتخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر ، وتخصيص الرعاف دون القئ بالبناء ، للحديث فيه . وذلك لأنه لو لم ترد سنة البناء في الرعاف لكان في حكم القئ في أنه لا يصح البناء ، لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة ، فإذا وردت السنة في الرخصة بترك التتابع في بعض المواضع صرنا إليه ، وأبقينا الباقي على الأصل (قال) : وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل فإن سماه استحساناً فلا مشاحة في التسمية . (انتهى) .

وقال الأيباري : الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان ، لا على ما سبق ، بل حاصله استعماله مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس . ومثاله : لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات ، وله ورثة فقيل : يرد ، وقيل : يختار الإمضاء . قال : أشهب : القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إن أراد الإمضاء أن يأخذ . . من لم يمض إذا امتنع البائع من قبول نصيب الراد . وقال ابن القاسم : قلت لمالك : لم يقضى بالشاهد واليمين في جراح العمدة وليس بمال ؟ فقال : إنه لشيء استحسانه . والظاهر أنه قاسه على الأموال .

وقال بعض محققى المالكية : بحثت عن موارد الاستحسان في مذهبنا فإذا هو يرجع إلى ترك الدليل بمعارضة ما يعارضه بعض مقتضاه ، كترك الدليل للعرف في رد الإيمان إلى العرف أو المصلحة ، كما في تضمين الأجير المشترك ، وإجماع أهل المدينة كما يجب غرم القيمة على من قطب ذنب بغلة الحاكم ، أو في اليسير ، كرفع المشقة وإيثار التوسعة كما جاز التفاضل اليسير في المرافطة ، وإجازة بيع وصرف في اليسير . وقال بعضهم : هو معنى ليس في سلوكه إبطال القواعد ، ولا يجرى عليها جرياً مخلصاً ، كما في مسألة خيار الرؤية .

= وقال ابن السمعاني : إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهيهِ من غير دليل فهو باطل ، ولا أحد يقول به ، ثم حكى كلام أبى زيد أنه اسم لضرب دليل يعارض القياس الجلى ، حتى كان القياس غير الاستحسان على سبيل المعارضة ، وكأنهم سموه بهذا الاسم لاستحسانهم ترك القياس أو الوقوف عن العمل به بدليل آخر فوقه فى المعنى المؤثر أو مثله ، ولم يكن لهم من هذه التسمية إلا التمييز بين حكم الاصل الذى يبنى على الاصل قياساً ، والذى قال استحساناً ، وهذا كما ميز أهل النحو بين وجوه النصب فقالوا : هذا نصب على الظرف ، وهذا نصب على المصدر .

ثم تبه ابن السمعاني على أن الخلاف بيننا وبينهم لفظى ، فإن تفسير الاستحسان بما يشنع عليهم لا يقولون به ، والذى يقولون به أنه : العدول فى الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه . فهذا مما لم ينكره . لكن هذا الاسم لا نعرفه اسماً لما يقال به بمثل هذا الدليل .

وقريب منه قول الفقهاء : إن كان المراد بالاستحسان ما دل عليه الاصول لمعانيها فهو حسن ، لقيام الحجة به وتحسين الدلائل ، فهذا لا ننكره ونقول به ، وإن كان ما يقبح فى الوهم من استقباح الشيء واستحسانه بحجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ . وقال السنجى : الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم وهى على ضربين .

أحدهما : واجب بالإجماع ، وهو أن يقدم الدليل الشرعى أو العقلى على حسنه ، كالقول بحدوث العالم ، وقدم المحدث ، وبعثة الرسل وإثبات صدقهم وكون المعجزة حجة عليهم ، ومثل مسائل الفقه ، لهذا الضرب يجب تحسينه ، لأن الحسن ما حسنه الشرع ، والقبح ما قبحه .

والثانى : أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشيء محظوراً بدليل شرعى وفى عادات الناس لإباحته ، ويكون فى الشرع دليل يغلظه ، وفى عادات الناس التخفيف ، فهذا عندنا يحرم القول به ، ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأى . وسواء كان ذلك لدليل نصاً أو إجماعاً أو قياساً . وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ذلك الدليل إن كان خيراً واحداً أو قياساً استحسنت تركهما والأخذ بالعادات ، كقوله فى خبر المتبايعين : رأيت لو كانا فى سفينة ، فرد الخبر بالاستحسان وعادة الناس . كقوله فى شهود الزوايا . (انتهى) .

= قال الزركشي : إذا علمت هذا فاعلم أنه قد اختلفت الحنفية في حقيقة الاستحسان على أقوال :

أحدها : أنه العمل بأقوى القياسين : وعلى هذا يرتفع الخلاف ، كما قال الماوردي والروياتي ، لأننا نوافقهم عليه ، لأنه الأحس .

الثاني : أنه تخصيص العلة ، كما خص خروج الجص والثورة من علة الربا في البر وإن كان مكياً ، ونجزم به صاحب « العنوان » . قال شارحه : وفي حصره في هذا المعنى نظر عندي ، وعلى هذا التفسير قال القفال والماوردي : نحن نخالفهم بناء على أنه لا يجوز تخصيص العلة عندنا . قال ابن الصباغ : ولو كان التخصيص لما جزأ تركه إلى القياس ، كما لا يجوز التمسك بالعام مع قيام دليل المخصّص .

الثالث : أنه ترك أقوى القياسين بأضعفهما إذا كان حتماً ، كما قال في شهود الزنا: القياس أنه لا يحدّ ولكن أحده استحساناً . قال الماوردي والروياتي : وهو بهذا التفسير يخالف فيه ، لأن أقوى القياسين عندنا أحسن من أضعفهما ، ولأن في مسألة الزوايا لا قياس أصلاً ولا خيراً .

الرابع : أنه تخصيص القياس بالسنة ، حكاه القاضي الحسين ، ولأجله قال إمام الحرمين إنهم ربما يستندون لما يرونه إلى خبر ، كمصيرهم إلى أن الناسي بالاكل لا يفطر ، لخبر أبي هريرة .

الخامس : قال إلكيا : وهو أحسن ما قيل في تفسيره ، ما قاله أبو الحسن الكرخي أنه قطع المسائل عن نظائرها للدليل خاص يقتضى العدول عن الحكم الأول فيه إلى الثاني ، سواء كان قياساً أو نصاً ، يعني أن المجتهد يعدل عن الحكم في مسألة بما يحكم في نظائرها إلى الحكم بخلافه ، لوجه يقتضى العدول عنه ، كتخصيص أبي حنيفة قول القائل : مالي صدقة على الزكاة ، فإن هذا القول منه عام في التصدق بجميع ماله . وقال أبو حنيفة يختص بمال الزكاة ، لقوله تعالى : ﴿ خذ من أموالهم صدقة ﴾ [التوبة: ١٠٣] ، والمراد من الأموال المضافة إليهم أموال الزكاة ، فعدل عن الحكم في مسألة المال الذي ليس هو بزكوى بما حكم به في نظائرها من الأموال الزكوية إلى خلاف ذلك الحكم للدليل اقتضى العدول هو الآية .

وقال عبد الوهاب : هو قول المحصلين من الحنفية (قال) : ويجب أن يكون هو الذي قال به أصحابنا ، فقال القاضي أبو الطيب : يجب أن يكون ذلك الدليل أقوى من القياس الذي اقتضى إلحاقها بنظائرها : لأنه لا يجوز ترك القياس ولا غيره من الأدلة =

= إلا لما هو أقوى منه ، وحيثذ فيكون مذهبه كله استحساناً ، لأنه عدول بالخاص عن بقية أفراد العام لدليل . . وحكى ابن القطان عن الكرخي أنه فسره بأدق القياسين .
وقال في « المنخول » : الصحيح في ضبطه قول الكرخي ، وقد قسمه أربعة أقسام :
أحدها : اتباع الحديث وترك القياس ، كما فعلوا في مسألة القهقهة ونبذ التمر .
الثاني : اتباع قول الصحابي إذا خالف القياس ، كما قالوا في أجره العبد الأبى باربعين ، اتباعاً لابن عباس .

الثالث : اتباع العادة المطردة ، كالمعاطاة ، فإن استمرارها يشهد بصحة نقلها خلفاً عن سلف ، ويغلب على الظن أنه في عصر الرسول .

الرابع : اتباع معنى خفي هو أخص بالمقصود ، كما في إيجاب الحد بشهود الزوايا ، لإمكان أن يكون فعلة واحدة كان يزحف فيها ، قال الغزالي : وتقديم الخبر على القياس وجب عندنا ، لكن الخبر الصحيح ، وكذلك قول الصحابي إذا خالف القياس يتبع عندنا ، وأما أن الأعصار لا تنفارت فمردود ، لأن العقول الفاسدة في الكثرة حدثت بعد عصر الصحابة والسلف ، فأما المعنى الخفي إذا كان أخص فهو متبع . ولكن أبو حنيفة لم يكتف بموجبه حتى أتى بالعجب فقال : يجب الحد على من شهد عليه أربعة بالزنى في أربع زوايا ، كل واحد يشهد على زاوية . قال : ولعله كان يتزحف في زنية واحدة . وأى استحسان في سفك دم امرئ مسلم بهذا الخيال . (انتهى) . وقضية كلام الرافعي أن الخلاف في الثالث ، فقال : المتقول عن أبي حنيفة أنه يتبع ما استحسنت بالعادة ويترك الكتاب والسنة المتواترة ، ومثله بشهود الزنى . (انتهى) .

وذكر أبو بكر محمد بن أحمد البلعمي الحنفي في كتاب « الفرر في الأصول » أنه تعليق الحكم بالمعنى الخفي « قال » : ولا عيب إذن في إطلاقه ، بل العيب على من جهل حقيقته ، وقال به من حيث عيب على قائله .

(قال) : وذكر أبو بكر الرازي في كتابه : قال حدثني بعض قضاة مدينة السلام ممن كان يلي القضاء في زمان المستعين بالله ، قال : سمعت إبراهيم بن جابر ، وكان رجلاً كثير العلم ، صنف في اختلاف الفقهاء ، وكان يقول بنفى القياس بعد أن أثبتته . قلت له : ما الذي أوجب عندك القول بنفى القياس بعد القول به ؟ قال : قرأت كتاب « إيصال الاستحسان » للشافعي ، فرأيتة صحيحاً في معناه ، إلا أن جميع ما احتج به هو بعينه يبطل القياس ، وصح به عندى بطلانه . (قال) : فهذه حكاية تنادي على الخصم أنه يقول بما يعود عليه بالنقض .

= السادس : أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ، فلا يقدر أن يتفوه به . قال الغزالي رحمه الله : وهذا هو بين ، لأن ما يقدر على التعبير عنه لا يدري هو وهم أو تحقيق ، ورد عليه القرطبي بأن ما يحصل في النفس من مجموع قرائن الأقوال من علم أو ظن لا يتأتى عن دليله عبارة مطابقة له . ثم لا يلزم من الاختلال بالعبارة الإخلال بالمعبر عنه ، فإن تصحيح المعاني بالعلم اليقيني لا بالنطق اللفظي (قال) : ويظهر لي أن هذا أشبه ما يفسر به الاستحسان .

قال الزركشي : وعلى هذا ينبغي أن يتمسك به المجتهد فيما غلب على ظنه ، أما المناظر ، فلا يسمع منه ، بل لا بد من بيانه ليظهر خطؤه من صوابه ، وقال الخوارزمي في « الكافي » ينبغي أن يكون هذا هو محل الخلاف ، ولا ينبغي أن يكون حجة ، إذ لا شاهد له .

السابع : أنه مما يستحسنه المجتهد برأى نفسه وحديثه من غير دليل ، وهذا هو ظاهر لفظ الاستحسان ، وهو الذي حكاه الشافعي عن أبي حنيفة كما قال القاضي أبو الطيب في « تعليقه » (قال) : وأنكره أصحاب أبي حنيفة وقال الشيخ الشيرازي : إنه الذي يصح عنه . وإليه أشار الشافعي بقوله : « من استحسَن فقد شرع » . وهذا مردود لأنه قول في الشريعة بمجرد التشبه ومخالف لقوله تعالى : ﴿ وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ﴾ لكن الحنفية ينكرون هذا التفسير لما فيه من الشناعة . قال الزركشي : وهو الصواب في النقل عن أبي حنيفة . وقد صنف الشافعي كتاباً في « الأم » في الرد على أبي حنيفة في الاستحسان .

ينظر : « البحر المحيط » للزركشي : ٨٧/٦ ، « الإحكام في أصول الأحكام » للآمدى : ١٣٦/٤ ، « نهاية السؤل » للإسنوي : ٣٩٨/٤ ، « منهاج العقول » للبدخشي : ١٨٧/٣ ، « غاية الوصول » للشيخ زكريا الانصاري ص (١٣٩) ، « التحصيل من المحصول » للأرموي : ٣١٨/٢ ، « المنخول » للغزالي ص (٣٧٤) ، « حاشية البناني » : ٣٥٣/٢ ، « الإيهام لابن السبكي : ١٨٨/٣ ، « الايات البيئات » لابن قاسم العبادي : ١٩٣/٤ ، « حاشية العطار على جمع الجوامع » : ٣٩٤/٢ ، « المعتمد » لابی الحسين : ٢٩٥/٢ ، « إحكام الفصول في أحكام الأصول » للباجي ص (٦٨٧) ، « الإحكام في أصول الأحكام » لابن حزم : ١٩٢/٦ ، « كشف الأسرار » للنسفي : ٢٩٠/٢ ، « حاشية التفتراني والشريف على مختصر المنتهى » : ٢٨٨/٢ =

أصحاب مالك - رحمه الله - وهو القول بأقوى الدليلين ، مثل تخصيص بيع العرايا من بيع الرطب بالتمر للسنة الواردة في ذلك .

وذلك لأنه لو لم يرد شرع في إباحة بيع العرايا بخرصها تمرًا لما جاز ، لأنه من بيع الرطب بالتمر ، وهذا الذي ذهب إليه هو الدليل ، وإنما سماه استحسانًا على معنى المواضعة ، ولا يمتنع ذلك في عرف أهل كل صناعة .

والاستحسان الذي يختلف أهل الأصول في إثباته هو اختيار القول من غير دليل ولا تعليل .

وذهب بعض البصريين من أصحاب أبي حنيفة ، وأصحاب مالك إلى إثباته ومنع منه شيوخنا العراقيون ، والشافعي ، والدليل على ما نقوله أن هذه معارضة للقياس بغير دليل ، فوجب أن يبطل أصل ذلك ، إذا عورض بمجرد الهوى .



فصل

مذهب مالك - رحمه الله - المنع من سد الذرائع ^(١) ، وهي المسألة التي

= « شرح التلويح على التوضيح » لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني : ٨٣/٢ ، «نسمات الأسحار» لابن عابدين ص (٢٢٤) ، « تقريب الوصول » لابن جزي ص (١٤٦) ، « إرشاد الفحول » للشوكاني ص (٢٤٠) .

(١) وقال القرطبي : وسد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلًا ، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلًا ، ثم حرر موضع الخلاف فقال : اعلم أن ما يفضى إلى الوقوع في المحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعًا أو لا ، والاول ليس من هذا الباب ، بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والذي لا يلزم إما أن يفضى إلى المحظور غالبًا أو ينفك عنه غالبًا أو يتساوى الأمران ، وهو المسمى بـ « الذرائع » عندنا : فالاول لا بد من مراعاته ، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه إلى المحظور ، فمنهم من يراعيه ، ومنهم من لا يراعيه ، وربما يسميه التهمة البعيدة ، والذرائع الضعيفة . =

= وقريب من هذا التقرير قول القرافي في « القواعد » إن مالكا لم ينفرد بذلك ، بل كل واحد يقول بها ، ولا خصوصية للمالكية بها إلا من حيث زيادته فيها ، (قال) : فإن من الذرائع ما هو معتبر إجماعاً ، كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين ، وإلقاء السم في طعامهم ، وسب الأصنام عند من يُعلم من حالة أنه يسب الله ومنها ما هو ملغى إجماعاً كزراعة العنب ، فإنها لا تمنع خشية الخمر وإن كان وسيلة إلى المحرم ، (ومنها) ما هو مختلف فيه ، كبيع الأجال ، فتحن نعتير الذريعة فيها وخالفنا غيرنا ، فحاصل القضية أننا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا ، لا أنها خاصة .

قال وبهذا نعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسألة بقوله : ﴿ ولا تسوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً ﴾ [الأنعام : ١٠٨] وقوله : ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت ﴾ [البقرة : ٦٥] فقد ذمهم بكونهم تدرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة . وقوله عليه السلام : « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم . . » الحديث ، وبالإجماع على جواز البيع والسلف مفترقين ، وتحريمهما مجتمعين للذريعة إليها ، ويقول عليه السلام : « لا تقبل شهادة خصم وطنين » خشية الشهادة بالباطل ، ومنع شهادة الآباء للأبناء .

وإنما قلنا : إن هذه الأدلة لا تنفيذ في محل النزاع لأنها تدل على اعتبار الشرع مدد الذرائع في الجملة ، وهذا أمر مجمع عليه ، وإنما النزاع في ذريعة خاصة ، وهي بيع الأجال ونحوها ، فينبغي أن تذكر أدلة الخاصة بمحمل النزاع ، وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن تكون حجتها القياس ، وحينئذ فليذكروا الجامع حتى يتعرض الخصم لرفعه بالفارق .

وهم لا يعتقدون أن دليلهم القياس ، فإن من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن أمه قالت لعائشة : إنى بعت منه عبداً بثمانمائة إلى العطاء واشتريته نقداً يستماعة فقالت عائشة : بئس ما اشتريت ، وأخبرني زيد بن أرقم أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب .

قال أبو الوليد بن رشد : وهذه المبالغة كانت من أم ولد زيد بن أرقم ومولاهما قبل العتق ، فيتخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبده ، مع القول بتحريم هذه الذرائع ولعل زيدا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده (قال) : ولا يحل لأحد أن يعتقد في زيد أنه واطأ أم ولده على الذهب بالذهب متفاضلاً إلى أجل ، وقول عائشة : =

= أحيط عمله مع أن الإحباط لا يكون إلا بالشرك لم ترد إحباط الإسقاط بل إحباط الموازنة ، وهو وزن العمل الصالح بشيء ، كقوله : « من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله » والقصد ثمّ المبالغة في الإنكار لا التحقيق ، وأن مجموع الثواب المتحصل من الجهاد ليس باقياً بعد هذه السيئة ، بل بعضه ، فيكون الإحباط في المجموع من حيث هو مجموع ، بحيث لو اقتدى به الناس انفتح باب الربا نسيئة .

(قال : ووافقنا أبو حنيفة وأحمد في سد ذرائع بيوع الأجال ، وخالف الشافعي واحتج بقوله تعالى : ﴿ وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ [البقرة : ٢٧٥] وفي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام أتى بتمر جنيب ، فقال : لا تفعلوا ولكن بيعوا تمر الجمع بالدراهم واشتروا بالدراهم جنيباً) ، فهذا بيع صاع بصاعين وإنما توسط بينهما عقد الدراهم . وليس في الحديث أن العقد الثاني مع البائع الأول والكلام فيه .

قال الزركشي : وأجاب أصحابنا بأن عائشة إنما قالت ذلك باجتهادها ، واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الآخر بالإجماع كما سبق نقله عن القاضي ، ثم قولها معارض لفعل زيد بن أرقم . ثم أنكرت ذلك لفساد البيعين فإن الأول فاسد لجهالة الأجل ، فإن وقت العطاء غير معلوم ، والثاني بناء على الأول فيكون أيضاً فاسداً .

واعلم أن أبا العباس بن الرفعة - رحمه الله - حاول تخريج قول الشافعي في الذرائع من نصّه في باب إحياء الموات من الأم إذ قال بعدما ذكر النهي عن بيع الماء ليمنع به الكلا ، وإنما يحتمل إنما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل ، وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله مانصه : وإذا كان هكذا ففي هذا ما يثبت أن الذرائع إلى الحلال والحرام يشبه معاني الحلال والحرام (انتهى) .

وتأزرعه بعض المتأخرين ، وقال : إنما أراد الشافعي رحمه الله تحريم الوسائل لا سد الذرائع والوسائل مستلزمة المتوصل إليه . ومن هذا بيع الماء فإنه مستلزم عادة لمنع الكلا الذي هو حرام . ونحن لا تنازع فيما يستلزم من الوسائل . (قال) : وكلام الشافعي في نفس الذرائع لا في سدها ، والتنازع بين الشافعية وبين المالكية إنما هو في سدها .

ثم قال : الذريعة ثلاثة أقسام :

أحدها : ما يقطع بتوصله إلى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم .

والثاني : ما يقطع بأنها لا توصل ولكن اختلطت بما يوصل فكان من الاحتياط سدّ =

ظاهرها الإباحة ، ويتوصل بها إلى فعل المحذور ، وذلك نحو أن يبيع السلعة بمائة إلى أجل ، ثم يشتريها بخمسين نقداً ، ليتوصل بذلك إلى بيع خمسين مثقالاً نقداً بمائة إلى أجل .

وأباح الذرائع أبو حنيفة والشافعي .

والدليل على ما نقوله قوله - عز وجل - : ﴿ وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ ﴾ إلى قوله : ﴿ يَفْسُقُونَ ﴾ [الأعراف : ١٦٣] .

فوجه الدليل من هذا أنه حرم عليهم الاصطياد يوم السبت وأباحه سائر الأيام فكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت وتغيبت عنهم في سائر الأيام ، فكانوا يحظرون عليها إذا جاء يوم السبت ويسدون عليها المسالك ، ويقولون : إنما منعنا من الاصطياد يوم السبت فقط ، وإنما نفعل الاصطياد في سائر الأيام ، وهذه صورة الذرائع ، ويدل على ذلك أيضاً ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : « الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ »^(١) ثم قال : احْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ ، لما رأى من شبهه بعتبه .

وما يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا ﴾ [البقرة : ١٠٤] .

= الباب وإلحاق الصورة النادرة التي قطع بأنها لا توصل إلى الحرام بالغالب منها الموصل إليه . وهذا غلو في القول بسد الذرائع .

والثالث : ما يحتمل ويحتمل . وفيه مراتب متفاوتة ويختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها .

قال : ونحن نخالفهم في جميعها إلا القسم الأول ، لانضباطه وقيام الدليل ، ينظر « البحر المحيط » للزركشي : ٨٢/٦ .

(١) أخرجه البخاري في « الصحيح » : ٢٣/٨ - ٢٤ ، كتاب « المغازي » ص

(٦٤) ، باب (٥٣) ، وهو مايلي باب : مقام النبي ﷺ بمكة (٥٢) ، والحديث (٤٣٠٣)

ضمن رواية مطوّلة .

فوجه الدليل من هذا أنه منع المؤمنين أن يقولوا : راعنا ، لما كان اليهود يتوصلون بذلك لسبِّه عليه السلام فمنع من ذلك المؤمنين .

وإن كانوا لا يقصدون به ما منع من أجله ، وأيضاً فإن ذلك إجماع الصحابة وذلك أن عُمَرَ - رضى الله عنه - قال : « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قُبِضَ وَلَمْ يَفْسِرْ لَنَا الرَّبَّيَا ، فَاتْرَكُوا الرَّبِّيَّةَ وَالرَّبَّيَا » .

وقول عائشة رضى الله عنها لما اشترى زيدُ بنُ أرقم جارية من أمِّ ولده بشمانئة إلى العطاء ، وباعها منها بستمئة : أبلغوا زيداً أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب .

وقال ابن عباس لما سئل عن بيع الطعام قبل أن يستوفى : دراهم بدراهم والطعام مرجأ .

* * *

فَصْلٌ

يصح الاستدلال بالعكس .

وقال أبو حامد الأصفهانيُّ : لا يجوز ، والدليل على قولنا أن المعلل إذا قال : لا يحلُّ الشَّعرُ الروح ، لأنه لو حلَّه لما جاز أخذه من الحيوان حال الحياة مع السلامة ، ولما جاز أخذه منه حال الحياة ، علمنا أن الروح لا تحلُّه كالرُّيش ، فهذا استدلال صحيح ، لأنه لو حلَّت الحياة الشَّعر ، وجاز أخذه من الحيوان حال الحياة لانقضت العلة .

* * *

فَصْلٌ

لا يجوز الاستدلال بالقرائن عند أكثر أصحابنا .

وقال أبو محمَّد بن نصر ، يجوز ذلك ، وبه قال المازنيُّ .

والدليل على ما نقوله : أن كل واحد من اللفظين المقترنين له حكم نفسه ،
ويصح أن ينفرد بحكم دون ما قام به ، فلا يجوز أن يجمع بينهما إلا بدليل ،
كما لو وردا مفترقين ، والله أعلم .

* * *

بَابُ أَحْكَامِ اسْتِصْحَابِ الْحَالِ

قد ذكرنا أن أدلة الشرع ثلاثة أضرب : أصل ، ومعقول الأصل ،
واستصحاب الحال .

وقد مر الكلام فى الأصل ، ومعقول الأصل .

والكلام ها هنا فى استصحاب الحال ، وهو على ضربين :

أحدهما : استصحاب حال الفعل ، وذلك إذا ادعى فى المسألة أحد
الخصمين حكماً شرعياً ، وادعى الآخر البقاء على حكم العقل ، وذلك مثل
أن يسئل المالكى عن وجوب الوثير ، فيقول : الأصل برأءة الذمة ، وطريق
اشتغالها الشرع ، فمن ادعى شرعاً يوجب ذلك ، فعليه الدليل ، وهذه
طريقة صحيحة من الاستدلال .

والثانى : استصحاب حال الإجماع ، وذلك مثل استدلال داود على أن أم
الولد يجوز بيعها لأننا قد أجمعنا على جواز بيعها ، قبل الحمل ، فمن ادعى
المنع من ذلك ، فعليه الدليل ، وهذا غير صحيح من الاستدلال ، لأن
الإجماع لا يتناول موضع الخلاف ، وإنما يتناول موضع الاتفاق ، وما كان
حجة ، فلا يصح الاحتجاج به فى الموضع الذى لا يتناوله ، كلفظ صاحب
الشرع إذا تناول موضعاً خاصاً لم يجز الاحتجاج به فى الموضع الذى لا
يتناوله .

* * *

فَصْلٌ

إذا ثبت ذلك ، فليس فى العَقْل حَظْرٌ ، ولا إِبَاحَةٌ ، وإنما تثبت الإِبَاحَةُ
أو التحريم بالشرع ، والبارى - سبحانه - يحلل ما شاء ، ويحرّم ما شاء ،
هذا قول جمهور أصحابنا .

وقال أَبُو بَكْرٍ الأُبْهَرِيُّ : الأشياء فى العَقْل على الحَظْر ، وقال أَبُو الفَرَجِ
المَالِكِيُّ : الأشياء فى العَقْل على الإِبَاحَةِ ، والدليل على ما نقوله أنه لو كان
العقل يوجب إِبَاحَةَ شَيْءٍ من هذه الأعيان ، أو حظره لاستحال أن ينقله
الشرع عما يقتضيه فى العَقْل ، لاستحالة ورود الشرع لما ينافى العَقْل ، كما
يستحيل أن يرد نفى أن الاثنى عشر من الواحد .

* * *

فَصْلٌ

من ادّعى نفى حكم وجب عليه الدليل ، كما يجب ذلك على من أثبته .
وقال دَاوُدُ : لا دليل على النافى ، والدليل على ذلك قوله تعالى :
﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى ﴾ [البقرة : ١١١]
الآية ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة : ١١١] .

* * *

فَصْلٌ

صفة المجتهد أن يكون عارفاً بموضع الأدلة وموضعها من جهة العَقْل ،
ويكون عارفاً بطريق الإيجاب ، وطريق الوضع فى اللغة والشرع ، ويكون
عالماً بأصول الديانات ، وأصول الفقه ، عالماً بأحكام الخطاب من العموم ،
والأوامر والنواهي ، والمفسر والمجمل ، والنص والنسخ ، وحقيقة الإجماع ،
عالماً بأحكام الكتاب ، عالماً بالسُنَّةِ والأخبار والآثار وطرقها ، والتمييز بين
صحيحها وسقيمها ، عالماً بأقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم

وبما أجمعوا عليه ، واختلفوا فيه ، عالماً بالنحو والعربية بما يفهم به معانى كلام العرب ، ويكون مع ذلك مأموناً فى دينه ، موثقاً به ، فإذا كملت هذه الخصال ، وكان من أهل الاجتهاد جاز له أن يُفتى ، وجاز للعامى تقليده فيما يفتيه فيه .

* * *

بَابُ أَحْكَامِ التَّرْجِيحِ

الترجيح فى أخبار الأحاد يراد لقوة غلبة الظن بأحد الخبرين عند تعارضهما .

والدليل على صحة ذلك إجماع السلف على تقديم بعض أخبار الرواة على أخبار سائرهم ، ممن يظن به الضبط ، والحفظ والاهتمام بالحادثة .

* * *

فَصْلٌ

إذا ثبت ذلك ، فالترجيح يقع فى الأخبار التى تتعارض ، ولا يمكن الجمع بينها ، ولا يعرف المتأخر منها ، فيحمل على أنه ناسخ فى موضعين : أحدهما : الإسناد . والثانى : المتن .

فأما الترجيح بالإسناد ، فعلى أوجه : الأول : أن يكون أحد الخبرين مروياً فى قضية مشهورة متداولة عند أهل النقل ، ويكون المعارض له عارياً عن ذلك ، فيقدم الخبر المروى فى قضية مشهورة ، لأن النفس إلى ثبوته أسكن والظن فى صحته أغلب .

والثانى : أن يكون راوى أحد الخبرين أحفظ وأضبط ، وراوى الذى يعارضه دون ذلك ، وإن كان جميعاً يحتج بحديثهما فيقدم خبر أحفظهما وأتقنهما ، لأن النفس أسكن إلى روايته ، وأوثق بحفظه .

والثالث : أن يكون رواة أحد الخبرين أكثر من رواة الخبر الآخر ، فيقدم

الخبر الكثير الرواة ، لأن السهو والغلط أبعد عن الجماعة ، وأقرب إلى الواحد .

والرابع : أن يقول راوى أحد الخبرين : سمعت رسول الله ﷺ والآخر يقول : كُتِبَ إلى النبي عليه السلام - فيقدم خبر من سمع النبي - عليه السلام - لأن السماع من العالم أقوى من الأخذ بكتابه الوارد .

الخامس : أن يكون أحد الخبرين متفقاً على رفعه إلى رسول الله ﷺ والآخر مختلفاً فيه فيقدم المتفق عليه ، لأنه أبعد من الخطأ والسهو .

السادس : أن يكون أحد الخبرين مختلف الرواية ، فيروى عنه إثبات الحكم ونفيه ، وراوى الآخر لا تختلف الرواية عنه ، وإنما يروى عنه أحد الأمرين ، فيقدم رواية من لم تختلف عليه ، لأن ذلك دليل على حفظ الرواية عنه ، وشدة اهتمامهم بحفظ ما رواه ، فكان أولى .

السابع : أن يكون راوى أحد الخبرين هو صاحب القصة تلبس بها ، وراوى الخبر الآخر أجنبياً ، فيقدم خبر صاحب القصة ، لأنه أعلم بظاهاها وباطنها ، وأشد إتقاناً بحفظ حكمها .

الثامن : إطباق أهل المدينة على العمل بموجب أحد الخبرين ، فيكون أولى من خبر من يخالف عمل أهل المدينة ، لأنها موضع الرسالة ، ومجتمع الصحابة ، فلا يتصل العمل فيها إلا بأصح الروايات .

التاسع : أن يكون أحد الراوين أشد تفصيلاً للحديث ، وأحسن نسقاً له من الآخر ، فيقدم حديثه عليه ، لأن ذلك يدل على شدة اهتمامه بحكمه ، وبحفظ جميع أموره .

والعاشر : أن يكون أحد الإسنادين سالماً من الاضطراب ، والآخر مضطرباً ، فيكون السالم أولى ، لأن ذلك دليل على إتقان رواته وحفظ جملته .

الحادى عشر : أن يكون أحد الخبرين يوافق ظاهر الكتاب ، والآخر يخالفه ، فيكون الموافق لظاهر الكتاب أولى .

* * *

بَابُ تَرْجِيحَاتِ الْمُتُونِ

قد مضى الكلام فى الترجيح من جهة الإسناد ، والكلام ها هنا فى الترجيح من جهة المتن ، وذلك على أوجه :

أحدها : أن يسلم أحد المتنين من الاضطراب والاختلاف ، ويكون متن الحديث الثانى المعارض مضطرباً مختلفاً فيه ، فيكون السالم من الاضطراب أولى ، لأن ذلك دليل الحفظ والإتقان .

والثانى : أن يكون ما تضمنه أحد الخبرين من الحكم منطوقاً به ، والآخر محتملاً ، فيقدم ما نطق بحكمه ، لأن الغرض فيه أبين ، والمقصود فيه أجلى .

والثالث : أن يكون أحد الخبرين مستقلاً بنفسه ، والآخر غير مستقل بنفسه ، فيكون المستقل بنفسه أولى لأن المستقل يتيقن المراد به ، وغير المستقل بنفسه لا يتيقن المراد به ، إلا بعد نظر واستدلال .

والرابع : أن يستعمل الخبران فى موضع الخلاف ، فيكون أولى من استعمال أحدهما ، وأطراح الآخر ، لأن فى ذلك أطراح أحد الدليلين ، واستعمالهما أولى من اطراح أحدهما .

والخامس : أن يكون أحد العمومين متنازعا فى تخصيصه ، والآخر متفقاً على تخصيصه ، فيكون التعلق بعموم ما لم يجمع على تخصيصه أولى .

والسادس : أن يكون أحد الخبرين يقصد به بيان الحكم ، والآخر لا يقصد به بيان الحكم ، فيكون ما قصد به بيان الحكم أولى ؛ لأنه أبعد من الاحتمال .

والسابع : أن يكون أحد الخبرين مؤثراً فى الحكم والآخر غير مؤثر ، فيكون المؤثر أولى .

والثامن : أن يكون أحدهما ورد على سبب ، والآخر ورد على غير سبب ، فيقدم ما ورد على غير سبب على الوارد على سبب ، لأن معارضته للخبر لا تدل على أنه مقصور على سببه .

والتاسع : أن يكون أحد الخبرين قد قضى به على الآخر في موضع من المواضع ، فيكون أولى منه في سائر المواضع .

والعاشر : أن يكون أحد المعنيين وارداً باللفاظ متغايرة ، وعبارات مختلفة ، فيكون أولى مما روى من أخبار الأحاد ، بلفظ واحد ، لأنه أبعد من الغلط والسهو والتحريف .

والحادى عشر : أن يكون أحد الخبرين ينفى النقص عن أصحاب رسول الله ﷺ والآخر يضيفه إليهم ، فيكون النافى أولى ، لأنه أشبه بفضلهم ودينهم ، وما وصفهم الله به ، وأثنى عليهم به .



بَابُ تَرْجِيحِ الْمَعَانِي

قد مضى الكلام في ترجيح الأخبار ، والكلام ها هنا في ترجيح المعاني . وذلك أنه قد تتعارض قياسات في حكم حادثة ، أو يتردد الفرع بين أصليين يصح حمله على أحدهما بعلة مستنبطة منه ، ويصح حمله على الثانى بعلة مستنبطة منه ، فيحتاج الناظر إلى ترجيح إحدى العلتين على الأخرى ، وذلك على أحد عشر ضرباً .

الأول : أن تكون إحدى العلتين منصوصاً عليها ، والأخرى غير منصوص عليها ، فتقدم المنصوص عليها ، لأن نص صاحب الشرع دليل على صحتها .

والثانى : أن تكون إحدى العلتين لا تعود على أصلها بالتخصيص والثانية

تعود على أصلها بالتخصيص ، فالتي لا تعود على أصلها بالتخصيص أولى ،
لأن التعليق بالعموم أولى استنباطاً ونطقاً .

الثالث : أن تكون إحدى العلتين موافقة للفظ الأصل ، والأخرى مخالفة
له فتقدم الموافقة ، لأن الأصل شاهد بلفظها .

الرابع : أن تكون إحدى العلتين مطردة منعكسة ، والأخرى غير مطردة غير
منعكسة ، فتقدم المطردة المنعكسة ، لأن العلة إذا اطردت ، وانعكست غلب
على الظن تعلق الحكم بها لوجوده بوجودها ، وانعدامه بعدمها .

والخامس : أن تكون إحدى العلتين يشهد لها أصول كثيرة ، والأخرى لا
يشهد لها إلا أصل واحد ، فالتي تشهد لها أصول كثيرة أولى ، لأن غلبة
الظن إنما تحصل بشهادة الأصول لها ، فكلما كثر ما شهد لها من الأصول
غلب على الظن صحتها .

والسادس : أن يكون أحد القياسين رد الفرع إلى الأصل من جنسه ،
والآخر رد الفرع إلى الأصل من غير جنسه ، فيكون قياس من رد الفرع
إلى جنسه أولى ، لأن قياس الشيء على جنسه أولى من قياسه على
مخالفه .

السابع : أن تكون إحدى العلتين واقفة وأخرى متعدية ، فتقديم المتعدية
أولى .

الثامن : أن تكون إحداها لا تعم فروعها والأخرى تعم فروعها ، فتكون
العامة أولى .

التاسع : أن تكون إحدى العلتين عامة والأخرى خاصة ، فتكون العامة
أولى ، لأن كثرة الفرع تجرى مجرى شهادة الأصول لها .

العاشر : أن تكون إحدى العلتين متزعة من أصل منصوص عليه ،

والأخرى منتزعة من أصلٍ لم ينصّ عليه ، فتكون المنتزعة من أصل منصوص عليه أولى .

الحادى عشر : أن تكون إحدى العلتين أقل أوصافاً ، والأخرى كثيرة الأوصاف ، فتقدّم القليلة الأوصاف ، لأنها أعم فروعاً ، ولأن كل وصف يحتاج فى إثباته إلى ضرب من الاجتهاد ، وكلما استغنى الدليل به على كثرة الاجتهاد كان أولى . . (١) .



(١) كَمُلَتْ « الإِشَارَةُ » لِأَبِي الْوَكِيدِ الْبَاجِي فِي « أَصُولِ الْفَقْهِ » بِحَمْدِ اللَّهِ ، وَحَسَنَ عَوْنِهِ ، وَذَلِكَ فِي يَوْمِ السَّابِعِ مِنْ رَمَضَانَ عَامِ اثْنَيْنِ وَتَسْعِينَ وَسَبْعِمِائَةٍ ، عَلَى يَدِ الْفَقِيرِ إِلَى اللَّهِ - تَعَالَى - الْحَسَنِ بْنِ مَسْعُودِ الْحَاجِي الْمَتَكَوِي غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ، وَلِوَالِدَيْهِ وَلِلْمُسْلِمِينَ آمِينَ ، وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَسَلَّمَ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ ، تَسْلِيمًا كَثِيرًا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَرَضَى اللَّهُ - تَعَالَى - عَنِ الصَّحَابَةِ أَجْمَعِينَ . آمِينَ آمِينَ . . آمِينَ .

فهرست كتاب الإشارة في أصول الفقه

الصفحة

٥	لمحة تاريخية حول الفترة التي عاصرها المؤلف .
٥	الحالة السياسية .
١٩	الحالة الاقتصادية .
٢٨	الحالة الاجتماعية .
٣٧	الحالة الثقافية .
٤٥	مقدمة التحقيق .
٤٥	تعريف علم أصول الفقه .
٤٦	تعريف علم أصول الفقه بالمعنى الإضافي .
٤٧	تعريف المضاف (أصول) .
٤٨	تعريف الأصل اصطلاحاً .
٤٩	تعريف الفقه .
٥١	الفقه في نظر أهل العلم .
٥٢	تعريف أصول الفقه باعتباره علماً على هذا الفن .
٥٩	تحرير فرق مهم بين الأصولي والفقيه .
٦٠	عدد الأصول التي بين الفقيه عليها .
٦١	موضوع علم الأصول .
٦٥	مسائله .
٦٥	كيفية التوصل إلى الأحكام الفقهية من الأدلة التفصيلية .
٦٨	شبهة ورد .

- ٧٠ . غاية أصول الفقه وفوائده وفضله .
- ٧٢ . النسبة بين الأصول والفقه .
- ٧٢ . نشأة علم الأصول .
- ٧٥ . الشافعي واضع علم الأصول
- ٧٥ . الإمام محمد الباقر والإمام الصادق .
- ٧٥ . الإمام أبو حنيفة النعمان .
- ٧٦ . محمد بن الحسن .
- ٧٧ . أبو يوسف .
- ٩٤ . ترجمة المؤلف .
- ٩٦ . رحلاته في طلب العلم .
- ٩٨ . ثناء العلماء عليه .
- ٩٨ . شيوخه .
- ٩٩ . أبو الطيب الطبري / نسبه / نشأته / شيوخه / تلامذته .
- ١٠١ . الصيمري .
- ١٠٢ . محمد أبو الفضل بن عبد الله بن أحمد بن محمد .
- ١٠٢ . يونس القاضي أبو الوليد بن عبد الله .
- ١٠٣ . السمناني .
- ١٠٤ . مكى .
- ١٠٦ . الدامغانى .
- ١٠٨ . أحمد بن سليمان الباجى .
- ١٠٩ . الطرطوشى .
- ١١١ . الحميدى .
- ١١٢ . الجياني .

- ١١٤ الإمام ابن حزم ، نسبه - ونشأته .
- ١١٦ ابن الصباغ الشافعى .
- ١١٨ إمام الحرمين .
- ١٢١ فخر الإسلام البزدوى .
- ١٢٦ وصف المخطوط ومنهجنا فى التحقيق .
- ١٣٢ باب : الكلام فى وجوب النظر .
- ١٣٧ باب : الكلام فى إبطال التقليد من العالم للعالم .
- ١٣٩ باب : القول فيما يجوز فيه التقليد .
- ١٤٦ باب : القول فى تقليد العامى للعالم .
- ١٤٧ باب : القول فى تقليد العامى للعامى .
- ١٥٣ باب : القول فيما يلزم المستفتى للعامى .
- ١٥٦ باب : القول فيما يلزم فيه الاجتهاد وما لا يلزم .
- ١٥٦ باب : القول فيما لا يجوز فيه التقليد وما يجوز .
- ١٥٧ باب : القول فى استعمال العامى ما يفتى به .
- ١٥٨ باب : القول فى تقليد من مات من العلماء .
- ١٦١ باب : القول فيما يوجد فى كتاب العلماء .
- ١٦٣ باب : القول فى الترجمة على المفتى .
- ١٦٤ باب : الكلام فى وجوب أدلة السمع .
- ١٦٧ فصل : فى السُّنَّة .
- ١٧٠ فصل : فى الإجماع .
- ١٧١ فقيلى فى « أولى الأمر » إنهم العلماء .
- ١٧٢ فصل : فى الاستدلال والقياس .
- ١٧٢ فصل : فى القياس .

- ١٨٥ . باب : القول في الخصوص والعموم .
- ١٩٠ . باب : الكلام في الأوامر والنواهي .
- ١٩٥ . باب : القول في أفعال النبي ﷺ .
- ١٩٩ . باب : الكلام في الأخبار والقول في التواتر .
- ٢٠٣ . باب : القول في خبر الواحد العدل .
- ٢٠٩ . باب : القول في الخير المرسل .
- ٢١٥ . باب : الكلام في إجماع أهل المدينة وعلمهم .
- ٢٢٥ . باب : القول في دليل الخطاب .
- ٢٣٢ . باب : القول في الأسباب الوارد عليها الخطاب .
- ٢٣٣ . باب : القول في الزائد من الأخبار . انظر تفهيم في إتمام الموقوفات
- ٢٣٩ . باب : القول فيما يخص به العموم .
- ٢٤٣ . فصل .
- ٢٤٦ . فصل : فيما يخص السارق والسارقة .
- ٢٤٨ . فصل : فيما يخص ميراث الذكر والأنثى .
- ٢٤٩ . فصل : في الزاني والزانية .
- ٢٥٠ . باب : القول في الأخبار إذا اختلفت .
- ٢٥١ . باب : القول في خبر الواحد والقياس يجتمعان .
- ٢٥١ . باب : القول في أن الحق واحد من أقاويل المجتهدين .
- ٢٦٦ . باب : القول في تأخير البيان .
- ٢٧٤ . باب : القول في خطاب الواحد هل يكون خطاباً للجميع .
- ٢٧٦ . باب : القول في العموم يخص بعضه .
- ٢٧٩ . باب : القوف في القياس على المخصوص .
- ٢٧٩ . باب : القوف في الاستثناء عقب الجملة .

- ٢٨٤ . باب : القول فى الأوامر هل هى على الفور أو على التراخى .
- ٢٨٥ . باب : القوف فى الأوامر هل تقضى تكرار المأمور به أم لا ؟
- ٢٨٧ . باب : القول فى نسخ القرآن بالسنة .
- ٢٩١ . باب : القول فى الزيادة على النص هل يكون نسخاً أم لا ؟
- ٢٩٧ . باب : الكلام فى شرائع من قبلنا من الأنبياء .
- ٢٩٨ . باب : الكلام فى الخطر والإباحة .
- ٣٠٠ . باب : الكلام فى استصحاب الحال .
- ٣٠١ . باب : القوف فى الإجماع بعد الخلاف .
- ٣٠٣ . باب : الكلام فى إجماع الأعصار .
- ٣٠٧ . باب : الكلام فى العلة والمعلول .
- ٣٠٩ . فصل
- ٣٠٩ . باب : القوف فيما يدل على صحة العلة .
- ٣١١ . باب : القوف فى العلة التى لا تتعدى .
- ٣١١ . باب : فى تخصيص العلة .
- ٣١٤ . باب : الكلام فى القول بالعلتين .
- ٣١٥ . باب : القول فى العلتين أحدهما أكثر فروعاً من الأخرى .
- ٣١٦ . باب : القول فى جواز كون الاسم علة .
- ٣١٧ . باب : القول فى أخذ الأسماء قياساً .
- ٣١٨ . باب : القول فى الحدود .
- ٣٢٣ . باب : أقسام أدلة الشرع .
- ٣٢٣ . فصل : عن المجاز .
- ٣٢٨ . فصل : عن الحقيقة .
- ٣٣٠ . فصل : عن المحتمل .

- ٣٣١ . فصل عن الظاهر .
- ٣٣٢ . فصل عن الأمر .
- ٣٣٣ . فصل عن الأمر المطلق .
- ٣٣٥ . فصل عن الجواز .
- فصل المسافر والمريض وأموران بصيام رمضان مخيران بين صومه
 و صوم غيره " .
- ٣٣٦ . فصل لا خلاف بين الأمة أن الكفار مخاطبون بالإيمان .
- ٣٤٣ . مسائل النهي .
- ٣٥٦ . أبواب العموم وأقسامه .
- ٣٥٨ . فصل .
- ٣٦٣ . فصل إذا تعارض لفظان خاص وعام بنى الخاص على العام .
- ٣٦٤ . فصل : إذا تعارض لفظان على وجه لا يمكن الجمع بينهما .
- ٣٦٤ . فصل : يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد .
- ٣٦٥ . فصل : هذا الكلام في اللفظ الوارد ابتداء .
- ٣٦٦ . باب : أحكام الاستثناء .
- ٣٦٧ . فصل : في الاستثناء المتصل .
- ٣٦٨ . باب : حكم المطلق والمقيد وما يتصل بالعام والخاص .
- ٣٧١ . فصل .
- ٣٧٢ . فصل .
- ٣٧٤ . فصل .
- ٣٧٧ . فصل : يجب العمل بما نقل على وجه الإجازة .
- ٣٨١ . باب : أحكام النسخ والمنسوخ .
- ٣٩٢ . فصل : يصح نسخ العبادة وقت الفعل .

- ٣٩٤ . فصل : لا خلاف بين أهل العلم فى جواز نسخ القرآن بالقرآن .
- ٣٩٦ . باب : الإجماع وأحكامه .
- ٣٩٨ . فصل : إجماع كل عصر حجة .
- ٤٠٠ . باب : الكلام فى معقول الأصل .
- ٤٠١ . فصل : الضرب الثانى .
- ٤٠١ . فصل : الضرب الثالث وهو الحصر .
- ٤٠٥ . باب : أحكام القياس .
- ٤٢١ . فصل : يصح الاستدلال بالعكس .
- ٤٢١ . فصل : لا يجوز الاستدلال بالقرائن عند أكثر أصحابنا .
- ٤٢٢ . باب : أحكام استصحاب الحال .
- ٤٢٣ . فصل : من ادعى نفى حكم وجب عليه الدليل .
- ٤٢٣ . فصل : صفة المجتهد .
- ٤٢٤ . فصل : أحكام الترجيح .
- ٤٢٦ . باب : ترجيحات المتن .
- ٤٢٧ . باب : ترجيح المعانى .

