

بين يدي الإمام الشافعي

(١)

سبك المقالة في شرح الرسالة

(شرح كتاب الرسالة للإمام الشافعي)

تأليف:

أ. د. محمد بن عبدالعزيز المبارك

الأستاذ في كلية الشريعة - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

١٤٣٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ به من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يضل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

والصلاة والسلام على رسول الله، الذي بعثه الله بالحق بشيراً ونذيراً، وهادياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وتركها على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك.

أما بعد :

فإن مما لا شك فيه أن كتاب الرسالة للإمام الشافعي المظلي رحمه الله تأتي ميزته الأولى والكبرى أنه مما خطه يراع من قبل عالم جهنم دراك، سعى فيه بكل ما أوتي من جهد علمي وحسن منطوق وبيان إلى وضع القواعد والضوابط التي ينبغي أن تكون على بال على كل عالم شرعي مجتهد يروم فهم الشريعة واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المتاحة بين يديه.

ولا يخفى أن هذا الكتاب النفيس لم يتح الوصول إلى شيء من شروحه التي قام بها الأجلة من أهل العلم، كما سيأتي الإشارة إليه، فكانت الحاجة ماسة إلى الوقوف على شرح ألفاظه ومبانيه، وبيان مقاصده ومراميه، والكشف عن المعاني الدقيقة التي كان يروم بثها ونشرها بين أهل العلم وطلابه، لهذا يلتمس الاحتفاء الظاهر به بين أهل عصره؛ إذ كانت لغته من لغتهم، ونفسه من نفسهم، ينهل من ذات معينهم، ويستنبط من مواردهم التي اعتادوا ورودها، ويستلهم الأفكار والرؤى الدارجة فيما بينهم، ثم حين نأى الزمن وبعثت الشُّقة كانت الحاجة ماسة إلى الكشف عن مخبوء كنوز هذا السفر العظيم، وما أودعه فيه الإمام الشافعي من فوائد وفرائد نفيسة منتقاة.

ومن هنا رأى الشارح عفا الله تعالى عنه محاولة بذل الجهد في شرح كتاب الرسالة، والخوض في غمار بحره اللجي، غائصاً في أعماقه منقباً عن كل ما أتيح له من درره الكامنة فيه، مع علمه بأنه لن يبلغ ما أراد ذلك العالم الفد، وإنما حسبه أن يحوم حول الحمى، وكم يخشى من تسلق ما لم يسبق إليه، فيقع في شرّ حسن ظنه بنفسه، فيكون - والعياذ بالله تعالى - ممن غرّه برداه، ونظره في عطفه، والله المستعان وعليه التكلان.

وفي الحقيقة حين شرع الشارح في قراءة الرسالة قراءة متأنية فاحصة ذهل كم كان يقف أمام علم مخبوء تحت لسانٍ رائع، وبنانٍ ماتع، وذوقٍ رفيع، يأخذ باللب ويأسر الفكر، ويدفع دفعاً إلى تلقف درره، كالبحر موجة تتبعها موجة، وقد كان ذلك في أول الأمر حجر عثرة في متابعة شرحه والكشف عن خزائنه واستخراج لآلئه الدفينة؛ مع ما انضاف إلى ذلك من بضاعة مزجاة لمن غرته نفسه أن يروم شرح هذا السفر العظيم!، لكنه رأى في نهاية الأمر أن الدفع باتجاه محاولة شرحه قد يشحذ همم العلماء وسادة الكبراء ويلفت أنظارهم إلى تصحيح ما حصل في شرحه من وهم وقصور وخطأ، فيعملوا حينئذ على القيام بشرحه بأوسع وأحسن مما بذل فيه من جهد متواضع، بل لعله ينشط إلى شرحه كوكبة من العلماء وفريق عمل متخصص.

كما يلحظ أن كلام الإمام الشافعي رحمه الله كان من الدقة والعمق بمكان، لذا يستحسن في حق من قرأ الرسالة وشرحها التأمل والنظر في العبارات الواردة مع ملاحظة متأنية فاحصة، وهذا ما قد يدفع أحياناً أثناء الشرح إلى المراوحة بين الإطالة والإطناب في موطن، والاختصار والاقتصار في آخر، وما ذاك إلا مراعاة لكون عبارة الإمام الفذ في رسالته كانت تتراوح بين تأصيلٍ وتقعيد تارة، وشرحٍ وتفريع تارة أخرى، فأني وُجد التأصيل كان للإطناب والتفصيل ودفع الشبهة مجاله^(١)، وحيث وُجد الشرح والتفريع اكتفي بجملته ما في الرسالة؛ إذ لا معنى لشرح المشروح!، لكن مع ذلك قد يوجد في الضرب الثاني تقريبات يراها الشارح حسنة، من بيان مجمل، أو دفع توهم، أو تقرير توجه.

• منهج الشرح:

يتلخص المنهج الذي سلكته في إعداد هذا الشرح في النقاط الآتية:

- ١- ربط كلام الإمام الشافعي في الرسالة بما هو مثبت في بقية كتبه، من أجل توضيح أصل المسألة وسبب الكلام فيها، أو الكشف عما هو غامض مما ورد فيها، أو بيان شيء من ثمرتها والنتائج المترتبة عليها.
- ٢- الاستقصاء في جمع المادة العلمية حول كلام الإمام الشافعي في الرسالة من مظانها في كتب أهل العلم، سواء من كتب أصول الفقه أو التفسير أو الحديث أو الفقه.

(١) ولعل في هذا أخذاً بوصاية الإمام الشافعي رحمه الله حين قال: "من تعلم علماً فليدقق فيه؛ لئلا يضيع دقيق العلم"، ينظر: مناقي الشافعي، للبيهقي ١٤٢/٢.

٣- من المعلوم أن شروح الكتب تتخذ منهجين باعتبار الاقتصار على ما في المتن المشروح وعدمه، ما بين قصد التفصيل والتحرير والتقرير، ولو أدى ذلك إلى الخروج عن بعض الألفاظ والمعاني المثبتة في المتن، وما بين اقتصار على شرح مراد صاحب المتن والقيام مقامه^(١)، وقد اتخذت ههنا المنج الثاني، فالمثبت فيه كتاب شرح، لا كتاب مذهب!

٤- قد يلحظ القارئ الكريم مراوحة الشرح ما بين اختصار واقتصار في بعض المواطن واستقصاء وإسهاب وتفصيل في غيرها؛ وما ذلك إلا محاولة لتجنب الإطالة فيما هو واضح أو جرى بيانه وكشفه من قبل أهل العلم، أما حيث وُجد الكلام غامضاً أو معترضاً عليه أو مستغرباً بادئ الرأي فذلك موطن التفصيل ومحاولة دعم وجهة نظر الإمام الشافعي، ولعل مما يستأنس به في هذا الصدد قول تاج الدين السبكي رحمه الله عن شرحه للمنهاج: "وأنا من عادتي في هذا الشرح الإطناب فيما لا يوجد في غيره، ولا يتلقى إلا منه، من بحث مخترع، أو نقل غريب، أو غير ذلك، والاختصار في المشهور في الكتب؛ إذ لا فائدة في التطويل فيما سبقنا من هم سادتنا وكبرائنا إلى جمعه، وهل ذلك إلا مجرد جمع من كتب متفرقة لا يصدق اسم المصنف على فاعله!"^(٢).

٥- بالنسبة لمتن الرسالة اعتمدت في الغالب الكثير على النسخة التي حققها فضيلة الشيخ/ أحمد شاكر رحمه الله، حيث بذل فيها جهداً مضميناً مشكوراً لا يخفى على ذي لب، إلا أنه مع ذلك لم ألتزم بكافة ما جاء فيها من ألفاظ واختيارات من قبله لبعض ما في الرسالة، حيث اعتمد على نسخة جعلها الأصل لا يحيد عنها في الغالب، وله ما التزمه واجتهد فيه رحمه الله ولا تشرب عليه، إلا أنه لا يصح أن يقال بإلزام غيره به ممن تبين له خلاف ما في النسخة التي اعتمدها أصلاً، حيث رجعت إلى بعض النسخ الخطية كما في نسخة ابن جماعة رحمه الله وغيرها، مع ما في كتب الإمام الشافعي الأخرى، بالإضافة إلى نقول أهل العلم من الرسالة، وخصوصاً ما ينقله الخطيب البغدادي والبيهقي رحمهما الله تعالى، فمتى وجدت أن ما في النسخ

(١) فالأول يسمى كتاب مذهب، بينما الثاني يسمى كتاب شرح، ينظر ما ذكره ابن بزيّة التونسي رحمه الله في كتابه (روضة المستبين في شرح كتاب التلقين ١/١٤٦) حين ذكر شرح المازري رحمه الله للتلقين وإطالة النفس فيه، فقال: "فهو في الحقيقة كتاب مذهب، لا كتاب شرح".

(٢) الإجماع ٤/١٣٦١-١٣٦٢.

الأخرى أولى وأحرى اعتمده، وهو على كل حال قليل بالنسبة لما في تحقيق الشيخ أحمد شاكراً^(١).

- ٦- الاعتماد على المصادر الأصيلة في مسائل البحث بالقدر المناسب.
- ٧- تخريج الأحاديث النبوية من مصادرها، وبيان حكم بعض أهل العلم عليها.
- ٨- الإحالة إلى المصدر مباشرة إذا كان النقل منه بالنص، ومسبوقةً بكلمة (ينظر) إذا كان النقل منه بالمعنى.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه، وأن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) وأعتذر للقارئ الكريم عن إثبات ما حصل من اختيار لخلاف ما في تحقيق الشيخ أحمد شاكراً؛ لأن ذلك سيشوش على الشرح؛ إذ سيلزم منه تقسيم الهوامش بين المتن والشرح!، ثم إن الشارح لم يلتزم في الأصل بنسخة الشيخ، والله المستعان، وعليه التكلان.

التمهيد

تعريف مختصر بالإمام الشافعي والرسالة

المطلب الأول: تعريف مختصر بالإمام الشافعي.

المطلب الثاني: تعريف مختصر بالرسالة.

المطلب الأول: تعريف مختصر بالإمام الشافعي

لا شك أن الإمام الشافعي رحمه الله علّم على رأسه نار، فهو عالم عصره، وناصر السُّنة، فقيه الملة والأئمة، لذا تتابع أهل العلم على ترجمته ما بين مقل ومستكشر، وفي هذا الصدد يلحظ أن الحافظ ابن الملقن رحمه الله حين كتب في طبقات الشافعية حذف ترجمة الإمام، واعتذر عن ذلك بقوله: "وترجمة الإمام الشافعي حذفناها في المؤلف؛ لأنها أفردت بالتأليف، فبلغت أربعين مؤلفاً فأكثر"^(١)، وهذا بالنسبة إلى ما بلغه إلى عصره، وقد تجاوز ذلك السبعين كتاباً، هذا فضلاً عن الكتب والرسائل العلمية في العصر الحديث.

ولهذا طلباً للاختصار، وتجنباً للخوض فيما سبق إلى تدوينه الأئمة الكبار، سيعمد إلى الكلام عن الإمام الشافعي رحمه الله في ضوء النقاط الآتية^(٢):

أولاً: اسمه ونسبه:

هو الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان القرشي المطلبي الشافعي الحجازي المكي، يلتقي في نسبه مع النبي محمد صلى الله عليه وسلم في عبد مناف بن قصي.

ثانياً: ولادته ونشأته العلمية:

ولد سنة خمسين ومائة من الهجرة، في غزة، وقيل في عسقلان، وقيل في اليمن، والأول أصح، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في الجمع بين هذه الأقوال: "الذي يجمع بين الأقوال: أنه ولد بغزة عسقلان؛ لأن عسقلان هي الأصل في قديم الزمان، وهي وغزة متقاربتان، وعسقلان

(١) العقد المذهب في طبقات حملة المذهب ١٧/١-١٨.

(٢) ينظر في ترجمته: آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم، مناقب الشافعي، للبيهقي، مناقب الإمام الشافعي، للرازي، توالي التأسيس، لابن حجر.

هي المدينة، ولما بلغ سنتين حوّلته أمه إلى الحجاز ودخلت به إلى قومها، وهم من أهل اليمن لأنها كانت أزدية، فنزلت عندهم، فلما بلغ عشرًا خافت على نسبه الشريف أن يُنسى ويضيع، فحوّلته إلى مكة^(١).

مات أبوه وهو صغير، وقد نشأ بمكة وقرأ القرآن وحفظه في السابعة من عمره، ثم عمد إلى حفظ الحديث، فحفظ موطأ الإمام مالك رحمه الله وهو ابن عشر سنين، ثم أقبل على العربية، حيث كان في ابتداء أمره شغوفًا بطلب الشعر والنسب وأيام الناس، ولزم قبيلة هذيل في البادية يتعلم كلامها ويأخذ طبعها، وكانت أفصح العرب، وكان سبب توجهه إلى الفقه بعد ذلك أنه لما رجع إلى مكة جعل ينشد الأشعار ويذكر الآداب والأخبار وأيام العرب، فرأى فيه بعض أهل العلم النجابة وتوقد الذكاء، فنصحوه بأخذ الفقه والحديث وطلب العلم، فتأثر الإمام الشافعي بذلك، وعزم على التوجه إلى العلم الشرعي بكليته، فقرأ على أهل العلم فيها وتفقه، وبلغ المبلغ الذي جعل بعض مشائخه يأذن له بالفتيا، وهو شاب.

ثالثاً: رحلاته العلمية:

لقد تهيأ للإمام الشافعي الاطلاع على أبرز ما في أقاليم عصره من حركة علمية في الآثار والفقه، مما مكّنه من الوقوف على المدراس العلمية وتوجهاتها، فجمع عنده ما يتداول من علوم في مكة، والمدينة، والعراق، ومصر، وبيان ذلك باختصار:

- رأى الإمام الشافعي ذبوع صيت إمام دار الهجرة مالك بن أنس رحمه الله وانتشار علمه في الآفاق، فسمت همته إلى الانتقال إلى المدينة طلباً للعلم، فأخذ عن شيخه، وروى عنه موطأه ولزمه يتفقه عليه، ودارسه مسائل الفقه المتنوعة، إلى أن مات الشيخ سنة تسع وسبعين ومائة من الهجرة، وكان قد بلغ الإمام الشافعي حينها التاسعة والعشرين من عمره.

- ولما مات شيخه رأى الإمام الشافعي الانتقال إلى اليمن مع واليها الذي كان في مكة حينها، فصحب معه الشافعي، وأخذه معه واشتغل في بعض الولايات هناك.

- ثم كاده بعض من في اليمن من الولاة والحساد، فسعوا إلى هارون الرشيد، وكتبوا إليه

(١) توالي التأسيس ص ٥٢.

يخوّفونه من العلويين، وذكروا: أن معهم رجلاً يقال له: محمد بن إدريس الشافعي، يعمل بلسانه ما لا يقدر المقاتل عليه بسيف، فإن أردت أن تبقي الحجاز عليك فاحملهم إليك، فبعث الرشيد إلى اليمن، وحملوا الشافعي ومن معه إلى العراق، وكان ذلك سنة ١٨٤ هـ، وهو في الرابعة والثلاثين من عمره، وأنجاه الله تعالى مما كيد به، وكانت هذه المحنة منحة، إذ أعادته إلى العلم وأهله، فأخذ يدرس فقه العراقيين، وقرأ كتب محمد بن الحسن رحمه الله، فاجتمع له فقه الحجاز وفقه العراق، كما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "وانتهت رياسة الفقه في المدينة إلى مالك بن أنس، فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه في العراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حملاً، ليس فيه شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصّل الأصول، وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار"^(١).

- ثم بعد قرابة سنتين عاد الإمام الشافعي إلى مكة، ومعه من كتب العراقيين حملٌ بغير، وأقام بها نحواً من تسع سنين، يُلقِي الدروس في الحرم المكي، ويلتقي بكبار أهل العلم في موسم الحج، "وقد أخذت شخصية الشافعي تظهر بفقه جديد، لا هو فقه أهل المدينة وحدهم، ولا فقه أهل العراق وحدهم، بل هو مزيج منهما وخلاصة عقل الشافعي الذي أنضجته علم الكتاب والسنة، وعلم العربية وأخبار الناس والقياس والرأي، ولذلك كان من يلتقي به من العلماء يرى فيه عالماً هو نسيج وحده"^(٢).

- ثم عاد تارة أخرى إلى بغداد سنة ١٩٥ هـ، فأقام سنتين، واشتهر علمه، وسار ذكره في الآفاق، وأذعن بفضل الموافقون والمخالفون، وعكف عليه للاستفادة منه الصغار والكبار من الأئمة والأخبار من أهل الحديث والفقه وغيرهما، ورجع كثيرون منهم عن مذاهب كانوا عليها إلى مذهبه وتمسكوا بطريقته، تأثراً منهم بقوة بيانه وحجته.

- أقام في هذه المرة سنتين ببغداد، ثم خرج إلى مكة وعاد إلى بغداد مرة ثالثة في سنة ١٩٨ هـ، وأقام بها شهراً.

- ثم اعتزم السفر إلى مصر، فرحل إليها، ووصل إليها سنة ١٩٩ هـ، وأقام بها إلى أن مات رحمه الله، والتقى فيها عدداً من كبار فقهاء المالكية، وناقشهم وجادلهم بالنبي هي أحسن، ولازم الاشتغال بالتدريس والإفادة واضطرّ لإملاء بعض كتبه ثانية، حتى إنه في

(١) توالي التأسيس ص ٧٣.

(٢) ينظر: الشافعي؛ لأبي زهرة ص ٢٦.

مدّة إقامته أربع سنين أملى ألفاً وخمسمائة ورقة، وكتاب (السنن)، وأشياء كثيرة كلها في
مدّة أربع سنين.

رابعاً: وفاته:

توفي الإمام الشافعي في آخر ليلة من رجب سنة ٢٠٤ هـ، وقد بلغ من العمر أربعة وخمسين
سنة، ويقال إن سبب موته مرض البواسير الذي أصابه؛ إذ كان مسقماً عليلاً شديداً العلة، رحمه
الله رحمة واسعة، ورفع درجته في عليين.

المطلب الثاني: تعريف مختصر بالرسالة

يُعدّ كتاب الرسالة للإمام الشافعي باكورة الإنتاج العلمي المبني على الاستقراء والاستنتاج والتأليف الإبداعي في مؤلفات المسلمين؛ فلم تجمع فيه مادته العلمية كيفما اتفق، ولم يبن على مصنفات سابقة، بحيث يستهدي بطريقتها ويسير على منوالها، لذا كان أول تدوين مكتمل الأركان لعلم أصول الفقه بين أيدي المسلمين اليوم، وأول إرساء لأسس هذا العلم وقواعده.

وطلباً للاختصار قدر الإمكان، سيعمد إلى الكلام عن هذا الكتاب في ضوء النقاط الآتية:

أولاً: اسم الكتاب وسبب تأليفه:

- اشتهر اسم الكتاب بين أهل العلم باسم (الرسالة)، وذلك بناء على سبب تأليفه كما سيأتي، على أن الإمام الشافعي رحمه الله لم يعرف عنه تسميته بهذا الاسم، بل كان يسميه الكتاب^(١)، وفي الحقيقة يمكن الجمع بين الأمرين بأن يقال لعل اسمه (كتاب الرسالة)، وهذا ما يشهد له بعض عبارات أهل العلم المعاصرين له وممن تتلمذوا عليه، ومن ذلك قول الإمام عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله: "لما نظرت في كتاب الرسالة لمحمد بن إدريس أذهلتني"^(٢)، وقول أبي ثور رحمه الله "فوضع له كتاب الرسالة"^(٣)، وقول الزعفراني رحمه الله: "لما قرأت كتاب الرسالة على الشافعي..."^(٤)، وقول المزني رحمه الله: "أنظر في كتاب الرسالة عن الشافعي منذ خمسين سنة"^(٥).
- يعود السبب الرئيس في تأليف كتاب الرسالة إلى استجابة الإمام الشافعي لطلب من الإمام عبدالرحمن بن مهدي الحافظ المحدث الكبير رحمه الله؛ حيث طلب منه وهو شاب أن يضع كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحثّة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة^(٦).
- وأما مكان تأليف كتاب الرسالة، فذلك يبنني على معرفة أن الإمام الشافعي رحمه الله قد

(١) ينظر على سبيل المثال: الرسالة ص ١٤٦، ٢١٣، جماع العلم ص ٢٥، ١٠٣.

(٢) ينظر: تاريخ دمشق ٥١/٢٣٤.

(٣) ينظر: تاريخ بغداد ٢/٦٣.

(٤) ينظر: تاريخ بغداد ٧/٤٢٠.

(٥) ينظر: مناقب الشافعي، للبيهقي ١/٢٣٦.

(٦) ينظر: مناقب الشافعي، للبيهقي ١/٢٣٠.

أعاد كتابة كثير من كتبه في مصر، فأضاف فيها ونقح وأحكم، ويشهد لهذا أن الإمام أحمد رحمه الله لما قيل له: ما ترى في كتب الشافعي التي عند العراقيين، أحب إليك، أو التي بمصر؟، قال: عليك بالكتب التي وضعها بمصر، فإنه وضع هذه الكتب بالعراق، ولم يُحْكَمْها، ثم رجع إلى مصر، فأحكم تلك^(١).

وبناء عليه كان فهناك رسالتان للإمام الشافعي: الرسالة القديمة التي أرسلها إلى الحافظ عبدالرحمن بن مهدي، وقد اختلف في مكان تأليفها، ما بين قائل بأنه في بغداد، وقائل بأنه في مكة^(٢)، والرسالة الجديدة التي نقحها وهذبها بالاتفاق في مصر ما بين ١٩٩-٢٠٤هـ.

وعلى كل حال فالذي بين أيدينا اليوم هو الرسالة الجديدة المصرية، وقد يخلص إلى أن كتاب الرسالة في حقيقته كتاب واحد، وليس بكتابين، بل هو مصنف واحد عمل الإمام الشافعي على تهذيبه وتنقيحه إلى أن انتهى منه بصورته الحالية.

ثانياً: موضوع الرسالة:

لا شك أن كتاب الرسالة قد حوى مسائل ومباحث مختلفة تعدّ لب علم أصول الفقه وجوهره، إلا أن مزيد التأمل في صنيع الإمام الشافعي رحمه الله يوحي بأن تلك المباحث كانت تدور حول قضية واحدة، لم تغب عن باله في كافة تضاعيف كتابه، وهذه القضية هي التي افتتح بها أول مباحث الرسالة حين قال: "البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدّ تأكيداً بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب".

وهذه المعاني المجتمعة من جهة، والمتشعبة من جهة أخرى، هي تفاصيل ما سوف يتناوله الإمام الشافعي في الرسالة، الذي يتمحور موضوعها الرئيس حول البيان، وذلك ما يتضح من

(١) ينظر: آداب الشافعي ومناقبه ص ٤٦.

(٢) ينظر: مناقب الإمام الشافعي، للرازي ص ١٠٢، تحقيق الرسالة، لأحمد شاکر ص ١٠-١١.

خلال التأمل في الموضوعات التي تناولها، التي يجمعها ما يأتي^(١):

- مراتب البيان للأحكام، وهي درجات بعضها أوضح بياناً من بعض.
 - لغة ذلك البيان، وتقدير عربيته، وحكم تعلّم تلك اللغة.
 - تفصيل الكلام عن هذه المراتب مرتبة مرتبة.
 - الشروع في بيان القرآن الكريم وما يتعلق به من المسائل، من العموم والخصوص ودرجات ذلك، وكيفية معرفته والوقوف عليه.
 - البيان بالسنة النبوية، وما يتعلق بذلك من تقرير الإيمان بها والتسليم لها والإذعان لأحكامها.
 - الناسخ والمنسوخ في الكتاب والسنة، وكون ذلك لا يخل بقضية البيان ولا يعارضها، كما لا يتعرض لها باللبس والتشويش.
 - وجوه السنة مع القرآن الكريم، وأنها في ذلك كله تجري معه مجرى البيان وتقديره.
 - بيان السنة لجُمل الفرائض، والأمثلة المتعددة التي ساقها في هذا الشأن.
 - تقرير أن السنة القائمة بالبيان هي في ذاتها أيضاً واضحة جلية البيان، مهما بدا للناظر في أول وهلة وجود اختلاف فيما بينها في الظاهر، وأنها إنما تكون مختلفة كما قال: "عند من يجهل لسان العرب"، ثم ساق الأمثلة المتعددة في ذلك، وأزال ما قد يبدو من لبس واشتباه.
 - تقرير حجية خبر الواحد، وشروط العمل به، للتأكيد على أنه وسيلة من وسائل البيان في الشرع، وما يلحق بذلك من الكلام عن الخبر المرسل، وأنه لا يحصل به في الأصل البيان، إلا وفق ضوابط معينة، قد تكون محل نظر واجتهاد.
 - الكلام عن الإجماع، وأنه مما يحصل به البيان، والفرق في ذلك بين إجماع العامة والخاصة.
 - تفصيل الكلام عن الاجتهاد بالقياس، وأنه أيضاً دلالة استنباط تبعية يحصل بها البيان في الشرع، وردّ ما ألحق بذلك مما ليس منه من الاستحسان والرأي المجرد، وذلك ما اشتمل عليه الربع الأخير من الرسالة.
- وبناء عليه يلحظ أن الإمام الشافعي رحمه الله كان على وعي وبصيرة بما سوف يتناوله في كتابه مسبقاً، وأنه كله يجمعه اسم البيان، وهذا ما يؤكد إدراكه أن الشريعة مهما تعددت مساقاتها

(١) يمكن للقارئ الكريم ملاحظة ذلك أثناء شرح الرسالة، حيث سيشار إلى علاقة مباحث الرسالة بالبيان، بتيسير الله تعالى وتوفيقه.

وتباينت مواردها في معنى الجملة الواحدة، وهذا أمر قرره من بعده من أهل العلم، كما قال الشيرازي رحمه الله: "الشريعة وإن تفرقت في الورد فهي كالكلمة الواحدة، يجب جميعها، ويرتب بعضها على بعض"^(١)، وقال ابن عقيل رحمه الله: "كلام الشرع يجمع بعضه إلى بعض كالجملة الواحدة"^(٢).

وعليه فما يبدو من انفصال لفظي أو زمني بين نصوص الشرع لا يمكن أن يُعدَّ عائناً أمام ربط بعضها ببعض، وكون بعضها مبيّناً للمراد بالآخر، بل الواجب الجمع بين الأدلة الشرعية ما أمكن، والنظر إليها نظرة كلية شاملة، بحيث لا يسوغ بحال أخذ النصوص بمعزل عن بعضها أو عما يسبقها أو يلحقها، حيث يترتب على ذلك الخلل أو القصور في فهم المراد منها، وأن الواجب اعتبار الألفاظ الواردة في النصوص الشرعية كالجمل الواحدة، بحيث تؤخذ كللفظ واحد، وإن تفرقت في الورد، وتعددت المساقات، واختلفت الأسباب والمناسبات، وهذا ما يستوجب النظر وتتبع جميع أدلة الوحي من الكتاب والسنة؛ وذلك لأن ما أُطلق في لفظ قد يكون مقيداً في لفظ آخر، وما أُجمل في موضع قد يبيّن في آخر، فتلزم الإحاطة بذلك بقدر الإمكان.

ثالثاً: منهج الإمام الشافعي في الرسالة:

سلك الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه منهجاً علمياً رصيناً ودقيقاً كان يستشرف فيه ما يتبغى الوصول إليه، يشهد بذلك إحكام ما جاء فيه من موضوعات شتى ومسائل مختلفة لتكون في النهاية خادمة لموضوعه الرئيس، وهو البيان، وهذه القدرة على التعاطي مع التأليف هو ما شهد به البيهقي رحمه الله حين قال عن الإمام الشافعي: "لانفراده عن فقهاء الأمصار بحسن التأليف؛ فإن حسن التصنيف يكون بثلاثة أشياء، أحدها: حسن النظم والترتيب، والثاني: ذكر الحجج في المسائل مع مراعاة الأصول، والثالث: تحرّي الإيجاز والاختصار فيما يؤلفه، وكان قد خُصّ بجميع ذلك، رحمة الله عليه ورضوانه"^(٣).

(١) شرح اللمع ٣٢١/١.

(٢) الواضح ٣٤١/٢.

(٣) ينظر: مناقب الشافعي ٢٦٠/١.

وفي هذا الصدد يمكن ملاحظة أبرز ما سلكه الشافعي في كتابه الرسالة باختصار من خلال

الآتي:

- فصاحة العبارة وبلاغتها، ومتانة اللغة، وبراعة المنطق، وعراقة الأسلوب، وكل ذلك ظاهر في الرسالة، مع جمعه بين الاختصار والإيجاز والإشارة في بعض المواطن، والإسهاب والإطناب في بعضها بحسب ما يقتضيه المقام، كما هو شأن اللسان العربي ومعهوده. ولا شك أن هذا أمر عرف به الإمام الشافعي واشتهر، يشهد لذلك قول تلميذه الربيع رحمه الله: "لو رأيت الشافعي وحسن بيانه وفصاحته لتعجبت منه، ولو أنه أَلَّفَ هذه الكتب على عربيته التي كان يتكلم بها لم يقدر على قراءة كتبه!"^(١)، كما يشهد لذلك اعتراف الأديب الجاحظ حيث يقول: "نظرت في كتب هؤلاء النبغة، الذين نبغوا في العلم، فلم أر أحسن تأليفاً من المطلبي، كأن لسانه ينظم الدر"^(٢).
- عمق النظرة ودقة التناول، خصوصاً في المسائل الشائكة التي تفضي إلى إشكالات قد لا تكون على بال المخالف، كما هو الشأن في نسخ القرآن بالسنة، أو السنة بالقرآن، أو الأخذ بالاستحسان.
- الحرص على التنظيم والترتيب، والإشارة إلى المسائل التي سوف يتناولها على وجه الإجمال، ثم الإتيان بها على وجه التفصيل، كما هو الحال في مراتب البيان، وكما في مسائل النسخ في صدر ابتداء الناسخ والمنسوخ، وكذا في مسائل الاجتهاد بالقياس.
- إيراد حجج الخصوم، والرد عليها بحسب ما يقتضيه المقام ودرجة الخلاف من إفحام وتقريع، أو نقاش هادئ رصين، مع الحرص على الموضوعية والحياد، ولهذا يلحظ تجنبه التصريح بأسماء المخالفين، حتى في المسائل ذات الأبعاد الخطيرة.
- شحذ الأذهان بإيراد بعض المسائل على شكل سؤال أو استفهام أو اعتراض مقدر، كما في قوله: "فإن قال قائل: هل تُنسخ السنة بالقرآن؟"، "فما حجتك في أن تتبع ما اجتمع الناس عليه مما ليس فيه نص حكم لله؟"، وقوله: "فاذكر من الأخبار التي تقيس عليها، وكيف تقيس؟".
- بناء الفروع على أصولها، فحيث ذكر أصلاً يمكن الاستنباط منه، أتبعه بأمثلة حقيقية من واقع التشريع مستمدة من الكتاب والسنة، وبهذا تجنب حشو الكلام والجفاف والاتجاه المنطقي عند كثير ممن جاء بعده.

(١) ينظر: مناقب الشافعي، للبيهقي ٤٩/٢.

(٢) ينظر: مناقب الإمام الشافعي، للرازي ص ٢٣٩.

رابعاً: علاقة الرسالة بمؤلفاته:

لقد كان الإمام الشافعي على علاقة وطيدة بكافة كتبه، ولهذا كان يشير في بعضها إلى ما سبق تناوله في غيرها، وهذا الشأن كان واضحاً أيضاً في الرسالة، فكان من البدهي ضرورة الرجوع إلى بقية كتبه لبيان ما أجمل في الرسالة، أو كشف ما أغلق، أو توضيح ما أبهم.

ومن أبرز المؤلفات التي كانت ذات علاقة بالرسالة ما يأتي:

- جماع العلم، وهو كتاب مختصر، دقيق العبارة، ذو أسلوب علمي رصين، ونفس استدلالي رفيع، رام فيه الإمام الشافعي إثبات حجية السنة تجاه منكريها، أو منكري شيء منها، وبيان منزلتها من القرآن الكريم، وأقسام الأخبار الواردة فيها، كما حوى الإشارة إلى مسائل أصولية في غاية الدقة، كأقسام العلم، وحكم الاختلاف، وحقيقة الإجماع، ومشروعية الاجتهاد بالقياس وإنكار الاستحسان، وبعض دلالات الألفاظ من عموم وخصوص وأمر ونهي.

- اختلاف الحديث، وهذا كتاب علمي يجمع بين علمي الحديث والأصول، تناول فيه مسألة الاختلاف الظاهر بين الأحاديث، وكيفية الجمع بينها أو الترجيح من خلال القواعد الرصينة والمعايير الدقيقة، لذا جاء في تضاعيفه الكلام عن مباحث من أصول الفقه، التي أعانت على فهم بعض المغلق في الرسالة، كما في التأكيد على عربية القرآن، وفهمه وفق اللسان العربي، وبيان منزلة السنة من القرآن، وحجية خبر الواحد، والنسخ في الكتاب والسنة، ودلالات الألفاظ من عموم وخصوص وأمر ونهي.

- إبطال الاستحسان، وهو كتاب متخصص في موضوع دقيق من موضوعات علم أصول الفقه، وكانت الحاجة إلى الرجوع إليه ماسة في الكشف عن مراد الإمام الشافعي ببعض القضايا المتعلقة بالاستحسان، وسبب موقفه الصارم تجاهه، والأدلة على بطلانه، ومفهوم الاجتهاد بالقياس لديه وحجيته، كما تطرق فيه إلى بعض المباحث الأصولية التي جاء الكلام عنها عرضاً، كما في حجية السنة، وحجية الإجماع، وتصويب المجتهدين، وشروط الاجتهاد، وحكم الاختلاف، وبيان الحكم بالظاهر.

- الأم، وهو كتاب فقهي موسوعي أعاد الإمام الشافعي صياغته في مصر، ويعد أشهر مؤلفاته، وقد ألحق به غالب كتبه، فألحق به الرسالة، وإبطال الاستحسان، واختلاف الحديث، واختلاف العراقيين، واختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، والرد على محمد بن

الحسن، وغيرها.

وهذا الكتاب بحق يعد أكثر كتب الإمام تظماً للمباحث الأصولية وأكثرها نفعاً في شرح الرسالة؛ حيث يمثل معالم المنهج التطبيقي لما كان يؤصله من قواعد وضوابط أحكمت مناحي فهم النصوص، والتمثيل على بعض المسائل التي جاءت على سبيل التنظير، ففتح النظر فيه وتأمله فهم مراده في كثير مما ذكره في صدد التأصيل؛ كما جاء فيه التنصيص على قواعد أصولية مهمة تكشف العمق الأصولي لديه، وتوسيع بعض العبارات المختصرة في الرسالة، وبيان بعض الأدلة المشار إليها فيها.

- أحكام القرآن، وقد نسب إلى الإمام الشافعي كتاب بهذا العنوان، وهو غير موجود بين أيدينا اليوم، وإنما الموجود الآن كتاب جمعه الحافظ البيهقي رحمه الله، ضمنه أقوال الشافعي في التفسير، وسماه: أحكام القرآن.

ولا تتبع قيمة هذا الكتاب باعتباره تفسيراً لبعض آيات التنزيل فحسب، بل فيما اشتمل عليه من أقوال للإمام الشافعي في بعض مسائل علوم القرآن المشتركة مع أصول الفقه، كما في التأكيد على منزلة القرآن الكريم في التشريع، وتقدير كونه بلسان عربي مبين، وبيان وبعض مسائل النسخ، مع ذكر الأدلة على حجية السنة ومنزلتها من الكتاب، وقبول خبر الآحاد، وشيء من دلالات الألفاظ.

خامساً: شروح الرسالة:

لم يثر كتاب الرسالة أي تعرض بالشرح والبيان في عصر الإمام الشافعي رحمه الله أو خلال القرن الثالث الهجري، ولم يرق أحد من تلاميذه بمحاولة شرحه والكشف عنه^(١)، ولعل مرد ذلك إلى وضوحه بالنسبة للجهاذة الموجودين في ذلك العصر، ولغته العلمية الدارجة والمناسبة للغة العصر السارية، وإنما جاء الاهتمام بذلك بدءاً من القرن الرابع الهجري، بفضل عدد من أعيان علماء الشافعية، حيث شرعوا في شرح هذا الكتاب، والكشف عن كنوزه المخبوءة، وبيان أسرارها ومعانيه، ومن أبرز هؤلاء الذين ذكرهم أصحاب التراجم وغيرهم:

(١) وكل هذا بحسب الظاهر الأغلب؛ إذ لا توجد أي إشارة في الكتب المتاحة اليوم على اختلاف فنونها إلى ذكر شرح للرسالة في عصر الشافعي أو في القرن الثالث الهجري.

- أبو بكر محمد بن عبد الله الصيرفي رحمه الله (ت ٣٣٠هـ)، تلميذ ابن سريج رحمه الله يقال: إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي، وهو أكثر من وجد كلامه عن الرسالة من شراحها، وقيل إنه سمي شرحه: دلائل الأعلام، وقد نقلت عنه المواطن التي وجدتها منسوبة إليه في شرح الرسالة.
- أبو الوليد حسان بن محمد القرشي الأموي النيسابوري (ت ٣٤٩هـ)^(١)، أحد أئمة الشافعية، ممن درس على ابن سريج أيضاً، وشيخ الحاكم، ولم أفق على شيء من شرحه، قال ابن قاضي شعبة رحمه الله: "شرح الرسالة شرحاً حسناً في مجلدة، نقل عنه الرافعي في مواضع، منها بطلان الصلاة بتكرير الفاتحة، وأنه يقنت في الوتر في جميع السنة، وأنه تجوز الصلاة على قبر النبي صلى الله عليه وسلم فرادى"^(٢).
- محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي (ت ٣٤٩هـ)، أخذ الفقه عن ابن سريج، وله بعض العبارات المنقولة من شرحه على الرسالة.
- أبو حامد أحمد بن أبي طاهر محمد بن أحمد الإسفراييني الفقيه الشافعي (ت ٤٠٦هـ)، وهذا الشرح أغفله كثير ممن ترجم لشروح الرسالة، وقد يكون مرد ذلك أن الزركشي رحمه الله لم يذكره في البحر المحيط، إلا أن ابن تيمية رحمه الله ذكره في التسعينية، ونقل عنه، فقال: "وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني في كتابه في أصول الفقه الذي شرح فيه رسالة الشافعي..."^(٣)، وذكر في درء تعارض العقل والنقل هذا النقل عنه، وأنه من كتابه: التعليق في أصول الفقه^(٤)، وقال الشيخ الإمام أبو حامد الإسفراييني في كتابه في أصول الفقه الذي شرح فيه رسالة الشافعي وسماه التعليق"^(٥).
- أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني، والد إمام الحرمين، (ت ٤٣٨هـ)، ولم أفق على

(١) ينبه إلى أن صاحب كشف الظنون (١/٨٧٣) ذكر أن من شراح رسالة الشافعي أبا بكر محمد بن عبد الله الجوزقي النيسابوري رحمه الله (ت ٣٨٨هـ)، وتبعه على ذلك بعض أهل العلم من المعاصرين وغيرهم، إلا أنهم جعلوه شرحاً آخر غير شرح أبي الوليد النيسابوري، والظاهر أنه وهم من حاجي خليفة رحمه الله، ويؤيده أنه لم يذكر من الشراح للرسالة أبا الوليد، واكتفى بأبي بكر، كما لم أعر على شواهد تؤيد ذلك.

(٢) طبقات الشافعية ١/١٢٦.

(٣) التسعينية ٣/٨٧٧.

(٤) درء تعارض العقل والنقل ٢/١٠٦.

(٥) الفتاوى الكبرى ٦/٥٩٨.

شيء من شرحه لما في متن الرسالة^(١).

ولعل غير هؤلاء الأعلام رحمهم الله قام بشرحه أيضاً، ولم يوقف عليه، كما أن كل هذه الشروح مفقودة، ولم يسمع عن وجود شيء منها في مكتبات العالم المتاحة في هذا العصر.

وقد زاد بعض المفهرسين وغيرهم بعض الشروح الأخر، التي كان ذكرها فيما يبدو محل وهم من قبلهم، فذكروا أنه قام بشرح الرسالة أيضاً: أبو زيد الجزولي، وأبو الحجاج الأنفاسي، وجمال الدين الأفقهي، وابن الفاكهاني رحمهم الله، إلا أن هؤلاء من علماء المالكية الذين قاموا بشرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله، وهي رسالة في واجبات العلم والفقهاء، نحت منحى التعليم والتدريس.

وبينه أخيراً إلى أن هناك بعض الشروح المعاصرة الصوتية والمرئية، التي قام بها بعض أهل العلم في دورات علمية في مساجد العالم الإسلامي، وقد وقفت على كثير منها، واستمعت لها، وكانت ذات مشارب مختلفة متنوعة تتفاوت في الإطالة والاختصار، والالتزام بمتن الرسالة والخروج عنه، بحسب الحال والمقام، جزاهم الله تعالى خير الجزاء.

(١) نقل عنه ابن الصلاح رحمه الله بعض العبارات في الكلام عن الأشعري (طبقات الفقهاء الشافعية ٢/٦٠٥)، فقال: وممن ذكر ذلك منهم الشيخ أبو محمد الجويني، فإنه قال في شرح الرسالة: "أول أمره كان الاعتزال، ثم لما ظهر له فساد أقوالهم رجع عن واحد فواحد حتى خالفهم في أكثر ما اعتقدوه"، وكذا نقل عنه ابن السبكي رحمه الله في طبقات الشافعية الكبرى ٣/١٨٦، ٢٠٢ في مسألة شكر المنعم، وهي غير موجودة في الرسالة، ونقل عنه الزركشي في البحر المحيط ٨/٣٦٠ قوله في شرح الرسالة: من حفظ نصوص الشافعي وأقوال الناس بأسرها غير أنه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويقيس، ولا يكون من أهل الفتوى، ولو أفتى به لا يجوز.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

عن الربيع بن سليمان قال: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف المطلبى، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ)، والحمد لله الذي لا يُؤدَى شكرُ نعمةٍ من نعيمه إلا بنعمةٍ منه، تُوجب على مؤدي ماضي نعمه بأدائها: نعمةً حادثةً، يجب عليه شكره بها، ولا يبلغ الواصفون كنه عظمته، الذي هو كما وصف نفسه، وفوق ما يصفه به خلقه، أحمدُه حمداً كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله، وأستعينه استعانة من لا حول له ولا قوة إلا به، وأستهديه بهداه الذي لا يضل من أنعم به عليه، وأستغفره لما أزلت وأخرت استغفار من يُقر بعبوديته، ويعلم أنه لا يغفر ذنبه ولا يُنجيه منه إلا هو.

● مقدمة الرسالة:

بدأ الإمام الشافعي رحمه الله مقدمة كتابه بحمد الله تعالى والثناء عليه وشكره على ما أولى من النعم السابعة، وتجلت فيها معاني الإيمان النابضة، ومشاعر التدين المتدفقة، مع التأكيد على أن الإعانة منه سبحانه إلى شكره بالقول والعمل توفيق منه وفضل وسعة رحمة، وصدقة منه على عبده، "وفقه لها، وخلق فيه إرادتها والقدرة عليها، وحبها إليه، وزينها في قلبه، وكره إليه أضرارها، ومع هذا فليست ثمناً لجزائه وثوابه، ولا هي على قدره، بل غايتها إذا بذل العبد فيها نصحه وجهده، وأوقعها على أكمل الوجوه أن تقع شكرا له على بعض نعمه عليه، فلو طالبه بحقه لبقى عليه من الشكر على تلك النعمة بقية لم يقم بشكرها"^(١).

(١) مدارج السالكين ١/١١٥.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، بعثه والناسُ

صنفان:

أحدهما: أهلُ كتابٍ بدلوا من أحكامه، وكفروا بالله، فافتعلوا كذباً صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم.

فذكر تبارك وتعالى لنبيه من كفرهم، فقال: (وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)، ثم قال: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ)، وقال تبارك وتعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ

وقد تضمن محتوى مقدمة الرسالة الإشارة إلى أربعة موضوعات رئيسة، وهي:

- حال الناس وقت بعثة النبي صلى الله عليه وسلم.
- بيان النعمة المسداة والرحمة المهداة ببعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في وقت كانت البشرية في أمس الحاجة إليها.
- أن إنزال الكتاب كان من تمام النعمة وإكمال المنة.
- طبقات الناس في العلم.

فشرع في بيان حال البشرية وقت البعثة من جاهلية جهلاء، وضلالة عمياء، عربهم وعجمهم، وأنهم كانوا في الجملة على صنفين:

- أهل كتاب، "بدلوا من أحكامه، وكفروا بالله، فافتعلوا كذباً صاغوه بألسنتهم، فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم"، وساق الشافعي هنا الأدلة من القرآن الكريم على ما حصل منهم من كفر وضلال وتبديل وتحريف، وفي هذا إشارة ولفتة جميلة من الإمام الشافعي إلى التحذير من الوقوع فيما انغمسوا فيه من البهتان والإفك المبين، وأن إنزال الكتاب إليهم لا يشفع لوحده في النجاة، ما لم يتمسكوا بما أنزل إليهم، ويفهموه حق فهمه، ويعملوا به في اليسر والعسر والمنشط والمكره.

يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ . اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ)، وقال تبارك وتعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا . أُولَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا) .

وصنف كفروا بالله، فابتدعوا ما لم يأذن به الله، ونصبوا بأيديهم حجارةً وحشباتاً، وصوراً استحسنوها، ونيزوا أسماءً افتعلوها، ودعوا آلهةً عبدوها، فإذا استحسنوا غير ما عبدوا منها القوه، ونصبوا بأيديهم غيره، فعبدوه: فأولئك العربُ.

وسلكت طائفةٌ من العجم سبيلهم في هذا، وفي عبادةٍ ما استحسنوا من حوتٍ ودابةٍ ونجمٍ ونارٍ وغيره.

فذكر الله لئيبه جواباً من جوابٍ بعض من عبد غيره من هذا الصنف، فحكى جل ثناؤه عنهم قولهم: (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ)، وحكى تبارك وتعالى عنهم: (لَا تَذَرْنِ الْهَيْكُمَ وَلَا تَذَرْنَ وُدًّا وَلَا سُوعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا . وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا)، وقال تبارك وتعالى: (وَإِذْ ذُكِّرُوا فِي الْكِتَابِ لَإِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا . إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا) وقال: (وَآتَىٰ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ . إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ . الْوَالِدُ يُعْبَدُ أَصْنَامًا فَظَلُّوا لَهَا عَآكِفِينَ . قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ . أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يُضُرُّونَ) .

- وأهل شرك ووثنية من عرب وعجم، " كفروا بالله، فابتدعوا ما لم يأذن به الله"، بحيث امتلأت قلوب العرب بتعظيم ما كان عليه الآباء، واتباعهم في الشرك والزيف والضلال، فاندurst فيهم معالم التوحيد، وهجروا ملة أبيهم إبراهيم عليه السلام، واجتالتهم الشياطين من كل حذب ومكان.

وقال في جماعتهم، يُذَكِّرهم من نِعْمِهِ، وَيُخَبِّرهم ضلالتهم عامّة، ومَنَّهُ على مَنْ آمَن منهم: (وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ).

قال الشافعي: فكانوا قبل إيقاظه إياهم بمحمدٍ صلى الله عليه وسلم أهل كُفْرٍ في تفرقتهم واجتماعهم، يجمعهم أعظمُ الأمور: الكُفْرُ بالله، وابتداعُ ما لم يأذن به الله، تعالى عما يقولون علواً كبيراً، لا إله غيره، وسبحانه ومجده، ربُّ كلِّ شيءٍ وخالقه، مَنْ حَيٍّ مِنْهُمْ فَمَا وَصَفَ حاله حياً: عاملاً قائلاً بسخط ربه مزداداً من معصيته، وَمَنْ مَاتَ فَمَا وَصَفَ قَوْلَهُ وعمله: صار إلى عذابه.

فلما بلغ الكتابُ أجله فَحَقَّ قَضَاءُ اللَّهِ بإظهار دينه الذي اصطفى، بعد استعلاء معصيته التي لم يُرَضْ، فَتَحَّ أَبْوَابَ سَمَاوَاتِهِ بِرَحْمَتِهِ، كما لم يزل يجري في سابق علمه عند نزول قضائه في القرون الخالية -: قضاؤه، فإنه تبارك وتعالى يقول: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ).

فكان خيرتهُ المصطفى لوجهه، المنتخبُ لرسالته، المفضلُ على جميع خلقه، بفتح رحمته، وختم نبوته، وأعمُّ ما أرسل به مرسلٌ قبله، المرفوعُ ذِكْرُهُ مع ذِكْرِهِ في الأولى، والشافعُ المشفعُ في الأخرى، أفضلُ خلقه نفساً، وأجمعهم لكلِّ خُلُقٍ رَضِيَهُ في دينٍ ودنيا، وخيرهم نسباً وداراً: محمداً عبده ورسوله.

وفي هذا الجو المشحون بالزيغ والانحراف والضلال من قبل البشرية، والوسط الجاهلي المظلم بظلمات الكفر والشرك، بزغت شمس النبوة، وأشرق نور الإسلام، ببعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فكانت رسالته "ضرورية للعباد، لا بدَّ لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأبى صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟، والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة، وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة، ويناله من حياتها وروحها فهو في ظلمة، وهو من الأموات، قال

وَعَرَفْنَا وَخَلَقَهُ نِعْمَةً الْخَاصَّةَ، الْعَامَّةَ النَّفْعَ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا، فَقَالَ: (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)، وَقَالَ: (لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا)، وَأُمُّ الْقُرَى: مَكَّةُ، وَفِيهَا قَوْمُهُ، وَقَالَ: (وَأُنذِرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)، وَقَالَ: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ).

قال الشافعي: أخبرنا ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ)، قال: يقال: ممن الرجل؟، فيقال: من العرب، فيقال: من أي العرب؟، فيقال: من قريش.

قال الشافعي: وما قال مجاهدٌ من هذا بين في الآية، مستغنى فيه بالتنزيل عن التفسير.

الله تعالى: (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا)، فهذا وصف المؤمن كان ميتاً في ظلمة الجهل، فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نوراً يمشي به في الناس، وأمّا الكافر فميت القلب في الظلمات، وسمى الله تعالى رسالته روحاً، والروح إذا عدم فقدت الحياة، قال الله تعالى: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا)، فذكر هنا الأصلين، وهما: الروح والنور، فالروح الحياة، والنور النور^(١).

وفي قول الله تعالى: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ)، أي: أن القرآن الكريم الذي أوحى إليك، والذي أمرناك أن تستمسك به؛ لشرف لك ولقومك من قريش، من حيث إنه أنزل بلغتهم، فهم أفهم الناس له، فينبغي أن يكونوا أقوم الناس به وأعملهم بمقتضاه، وهكذا كان خيارهم وصفوتهم من الخالص من المهاجرين السابقين الأولين ومن شابههم وتابعهم، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنه في قوله: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ) يقول: إن القرآن شرف لك، وعن مجاهد رحمه الله في قوله: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ) قال: يقول للرجل: من أنت؟، فيقول: من العرب، فيقال: من أي العرب؟، فيقول: من قريش^(٢).

(١) مجموع الفتاوى ١٩/٩٣-٩٤.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢١/٦١٠، تفسير ابن كثير ٧/٢١٠.

فخصَّ جَلَّ ثَنَاؤُهُ قَوْمَهُ وَعَشِيرَتَهُ الْأَقْرَبِينَ فِي النَّذَارَةِ، وَعَمَّ الْخَلْقَ بِهَا بَعْدَهُمْ، وَرَفَعَ بِالْقُرْآنِ
ذِكْرَ رَسُولِ اللَّهِ، ثُمَّ خَصَّ قَوْمَهُ بِالنِّذَارَةِ إِذْ بَعَثَهُ، فَقَالَ: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)، وَزَعَمَ بَعْضُ
أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ مَنَاةَ!، إِنْ اللَّهُ بَعَثَنِي أَنْ أَنْذِرَ عَشِيرَتِي
الْأَقْرَبِينَ، وَأَتَمَّ عَشِيرَتِي الْأَقْرَبُونَ.

قال الشافعي: أخبرنا بن عيينة عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله: (وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ)

ثم إن الله تعالى لما بعث نبيه صلى الله عليه وسلم أمره بتبليغ رسالته بحسب الإمكان إلى
طائفة بعد طائفة، فأمر بتبليغ الأقرب منه مكاناً ونسباً، لكونهم أولى الناس بالدعوة لقربتهم منه،
ثم بتبليغ طائفة بعد طائفة؛ حتى تبلغ النذارة إلى جميع أهل الأرض^(١).

فأمره الله تعالى أولاً بإنذار عشيرته الأقربين، وهم قريش، فقال تعالى: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ
الْأَقْرَبِينَ)، وساق الإمام الشافعي مبادرة النبي صلى الله عليه وسلم وعمله بما أمر به بالمعنى،
وهو ثابت في الصحيح، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ
الْأَقْرَبِينَ)، صعد النبي صلى الله عليه وسلم على الصفا، فجعل ينادي: "يا بني فهر، يا بني عدي"
- لبطون قريش - حتى اجتمعوا، فجعل الرجل إذا لم يستطع أن يخرج أرسل رسولاً لينظر ما
هو، فجاء أبو لهب وقريش، فقال: "أرأيتم لو أخبرتمكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم،
أكنتم مصدقي؟"، قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقاً، قال: "فإني نذير لكم بين يدي عذاب
شديد"^(٢).

ولم يقف إكرام الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم عند ذلك فحسب، بل وعده برفع ذكره
وإعلاء قدره، فقال: (وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ)، أي: أعلينا قدرك في الحياة والممات، وجعلنا لك الشاء
الحسن الذي لم يبلغه أحد من الخلق، وكان لك في قلوب أمتك من المحبة والتقدير والإجلال
والنعظيم ما ليس لأحد من الخلق سواك، وهذا ما تحقق وحصل، وصدق الله تعالى وعده بالحق،
فرفع ذكر نبيه صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، فكان يسمى بين قومه وعشيرته بالصادق الأمين،
ثم رفع ذكره بعد البعثة حين بلغت دعوته مشارق الأرض ومغاربها.

(١) ينظر: الجواب الصحيح ١ / ٣٨٣ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٧٧٠، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٥٥ .

قال: لا أُذَكِّرُ إِلَّا ذُكِّرْتَ معي: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله، يعني - والله أعلم - ذكره عند الإيمان بالله، والأذان، ويحتمل ذكره عند تلاوة الكتاب، وعند العمل بالطاعة، والوقوف عن المعصية.

فصلّى الله على نبينا كلما ذكره الذاكرون، وَغَفَلَ عن ذكره الغافلون، وصلى عليه في الأولين والآخرين، أفضل وأكثَر وأزكى ما صلى على أحد من خلقه، وزكّانا وإياكم بالصلاة عليه أفضل ما زكى أحداً من أمة بصلاته عليه، والسلام عليه ورحمة الله وبركاته، وجزاه الله عنا أفضل ما جزى مرسلًا عن من أرسل إليه؛ فإنه أتقنا به من الهلكة، وجعلنا في خير أمة أخرجت للناس، دائنين بدينه الذي ارتضى، واصطفى به ملائكته ومن أنعم عليه من خلقه، فلم تُمسِ بنا نعمةٌ ظهرت ولا بَطُنَتْ، نلنا بها حظاً في دين ودنيا، أو دُفِعَ بها عنا مكروهٌ فيهما، وفي واحدٍ منهما: إلا ومحمدٌ صلى الله عليه سببها، القائدُ إلى خيرها، والهادي إلى رشدها، الذائدُ عن الهلكة وموارد السوءِ في خلاف الرُّشد، المنبئُ للأسباب التي تورِد الهلكة، القائمُ بالنصيحة في الإرشاد والإنذار فيها، فصلّى الله على محمد وعلى آل محمد، كما صلى على إبراهيم وآل إبراهيم؛ إنه حميد مجيد .

وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابَهُ، فقال: (وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ . لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)، فنقلهم من الكفر والعمى إلى الضياء والهدى، وتبين فيه ما أحلّ: متناً بالتوسعة

وفي قول الله تعالى في محكم التنزيل: (وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ)، قال مجاهد رحمه الله: "لا أُذَكِّرُ إِلَّا ذُكِّرْتَ معي: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله"، وعن قتادة رحمه الله قال: رفع الله ذكره في الدنيا والآخرة، فليس خطيب، ولا متشهد، ولا صاحب صلاة، إلا ينادي بها:

على خلقه، وما حَرَّمَ: لما هو أعلمُ به من حظهم في الكفِّ عنه في الآخرة والأولى، وابتلى طاعتهم بأنَّ تَعَبَّدَهُمْ بقول، وعملٍ، وإمساكٍ عن محارمَ حَمَاهُمُوهَا، وأثابهم على طاعته من الخلود في جنته، والنجاة من نَقْمَتِهِ: ما عَظُمَتْ به نِعْمَتُهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ.

وَأَعْلَمَهُمْ ما أَوْجَبَ على أهلِ معصيته من خلاف ما أوجب لأهل طاعته، وَوَعَّظَهُمْ بالأخبارِ عن ما كان قبلهم، ممن كان أكثرَ منهم أموالاً وأولاداً، وأطولَ أعماراً، وأحمدَ آثاراً، فاستمعوا بخلقهم في حياة دنياهم، فأذاقهم عند نزول قضائه مناياهم دون آمالهم، ونزلت بهم عقوبته عند انقضاء آجالهم، ليعتبروا في أف الأوان، ويتفهموا بجَلِيَّةِ التَّيْبَانِ، ويتنبهوا قبل رَيْنِ الغفلة، ويعملوا قبل انقطاع المدة، حين لا يُعْتَبَ مذنبٌ، ولا تُؤْخَذُ فديةٌ، و (تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا)، فكلُّ ما أنزل في كتابه - جلَّ ثَنَاؤُهُ - رحمةً وحبَّةً، عَلِمَهُ مَنْ عِلِمَهُ، وجَهَلَهُ مَنْ جَهَلَهُ، لا يَعْلَمُ مَنْ جَهَلَهُ، ولا يَجْهَلُ مَنْ عِلِمَهُ.

أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله^(١).

وكان مما تفضل الله تعالى به على نبيه وعلى أمته إنزال القرآن الكريم، الذي وصفه جلَّ ثَنَاؤُهُ بصفات جليلة جامعة لمعان عظيمة، فوصفه الله بأنه كتاب عزيز، وعليٌّ حكيم، ومجيد، وكريم، وعظيم، ومبارك وقيم، وأنه حق اليقين، وأنه ذو الذكر، وأنه ذكَّرَ وذكرى، وهدى وبشرى، وتذكرة وموعظة، وبصائر ورحمة، ونور وبيان، وشفاء وفرقان، وهذه الصفات يعلمها ويوقن بها ويختص ببركتها من آمن به واتبع هداياه، "فَسَبِّحْهُنَّ مَنْ (أَنْزَلَ عَلَيَّ عَبْدَهُ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا)، ورفع لمن اتَّخَمَ به فَأَحَلَّ حلاله وحَرَّمَ حرامه وعمل بمحكمه وآمن بمتشابهه في مرافق السعادة درجاً، ووضع قهره على من أَعْرَضَ عنه ولم يرفع به رأسه ونبذه وراء ظهره وابتغى الهدى من غيره، فجعله في دركات الجحيم متولجاً؛ فإنه الذكر الحكيم، والصراط المستقيم، والنبأ العظيم، وحبل

(١) ينظر في الأثرين عن مجاهد وقتادة: تفسير الطبري ٢٤/٢٩٤.

والناسُ في العلم طبقاتٌ، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به، فَحَقَّ على طلبة العلم بلوغُ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه، والصبرُ على كلِّ عارضٍ دونَ طلبه، وإخلاصُ النية لله في استدراك علمه نصاً واستنباطاً، والرغبةُ إلى الله في العون عليه، فإنه لا يُدرك خيراً إلا

الله المتين المديد بينه وبين خلقه، وعهده الذي من استمسك به فاز ونجا"^(١).

ثم كان من مزيد فضل الله تعالى على هذه الأمة أن حوى كتابه جميع ما يحتاجونه في أمور دينهم وما يكفل سعادتهم في الدنيا والآخرة، فقال تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ)، فكان بياناً لكلِّ ما بالناس إليه الحاجة من معرفة الحلال والحرام والثواب والعقاب^(٢).

إلا أن هذا البيان لم يكن على درجة واحدة، بل كان على ضربين: بيان جليّ تناوله الذكر نصاً، وبيان خفيّ اشتمل عليه معنى التلاوة ضمناً، فما من حادثة جليلة ولا دقيقة إلا والله فيها حكم قد بينه في الكتاب نصاً أو دلالة، ثم ما بينه النبي صلى الله عليه وسلم فإنما صدر عن الكتاب، كما دل عليه قوله تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، وقوله: (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)، وقوله: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)، فما بينه الرسول فهو عن الله عز وجل، وهو من تبيان الكتاب له؛ لأمر الله إيانا بطاعته واتباع أمره، وهكذا ما حصل عليه الإجماع فمصدره أيضاً عن الكتاب؛ لأن الكتاب قد دل على صحة حجة الإجماع، وأن الأمة لا تجتمع على ضلال، ثم ما أوجبه الاجتهاد والنظر من تبيان الكتاب؛ لأنه قد دل على ذلك أجمع، فما من حكم من أحكام الدين إلا وفي الكتاب تبيانه من الوجوه السابقة^(٣).

ولهذا ختم الإمام الشافعي مقدمة الرسالة بالإشارة إلى طبقات الناس في العلم، باعتبار أن من بيان القرآن الكريم ما يكون خفياً، يفتقر إظهاره وكشفه إلى تأمل أهل العلم واجتهادهم، "فإن من أدرك علمَ أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً"، فليس كل ما في الكتاب من المنصوص عليه الذي يقف عليه عامة الناس غالباً، ولهذا من نور الله تعالى بصيرته بما في القرآن الكريم من الآيات

(١) طريق المحرّرين ص ٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٧٨/١٧.

(٣) ينظر: أحكام القرآن، للحصاص ٢٤٦/٣، معالم السنن ٨/١.

بعونه؛ فإن من أدرك علمَ أحكامِ الله في كتابه نصاً واستدلالاً، ووقفه الله للقول والعمل بما علم منه: فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الريبُ، ونُورَتْ في قلبه الحكمةُ، واستوجبَ في الدين موضعَ الإمامة.

فنسأل الله المبتدئ لنا بنعمه قبل استحقاقها، المديمها علينا مع تقصيرنا في الإتيان إلى ما أوجب به من شكره بها، الجاعلنا في خير أمة أخرجت للناس: أن يرزقنا فهماً في كتابه، ثم سنة نبيه، وقولاً وعملاً يؤدي به عنا حقّه، ويوجب لنا نافلةً مزيدة.

قال الشافعي: فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةٌ إلا وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها، قال الله تبارك وتعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الذِّكْرُ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) وقال: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)

والذكر الحكيم، ثم يسر له ووقفه "للقول والعمل بما علم منه"، حصلت له من الفضائل التي لا يستغني عنها ذو علم:

- ففاز أولاً بالفضيلة، وحاز درجة الكمال بالعمل بمراد الله تعالى "في دينه ودنياه".
- وانتفى عن قلبه الريب والشكوك التي قد تغافل أهل الجهالة والبطالة، ذلك أن العلم يزداد بالنظر والاستدلال، فيوجب حينئذ قوة التصديق، حتى ينفي الريب ويوجب طمأنينة القلب بالإيمان، وسكونه وارتياحه به^(١).
- ثم "نُورَتْ في قلبه الحكمةُ"، ذلك أن غذاء القلب العلم والحكمة، وبهما حياته، كما أن غذاء الجسد الطعام، ومن فقد العلم فقلبه مريض وموته لازم^(٢).
- "واستوجب في الدين موضعَ الإمامة"، ذلك أن الله تعالى يرفع أهل العلم بكتابه وشرعه، العاملين به، في الدنيا وفي الآخرة؛ كما قال: (يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا

(١) ينظر: فتح الباري، لابن رجب ١/١٥٠.

(٢) ينظر: إحياء علوم الدين ١/٨٠.

وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)، وقال: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ
لِلْمُسْلِمِينَ)، وقال: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ
وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ . صِرَاطِ اللَّهِ
الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ).

العِلْمَ دَرَجَاتٍ)، ثم إن بالعلم المستوجب لليقين والعمل بمقتضاه الحاصل بالصبر تُنال
الإمامة في الدين، كما قال تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا
بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ).

ثم ختم الإمام الشافعي رحمه الله مقدمة الرسالة بالتأكيد على أن القرآن هدى للناس فيما
يحتاجون إليه من أمور دينهم ودنياهم، وأن البيان فيه عام لذلك كله، ولهذا ابتداءً أول
موضوعات كتابه الرسالة بتعريف البيان، الذي ستدور حوله كافة مسأله، كما سيتبين لاحقاً.

باب: كيف البيان؟

قال الشافعي: والبيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خُوطب بها من نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيداً بياناً من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب.

- تعريف البيان:

هنا بدأ الإمام الشافعي رحمه الله في الكشف عن معنى البيان وكيفيته في الشريعة، فذكر أولاً أن البيان بمعناه العام في الشرع "اسم جامع" يتضمن أنواعاً متعددة مختلفة، منها ما سوف يتناوله في الرسالة، من متفق الدلالة ومختلف الظاهر، ونص ومستنبط، وعموم وخصوص، ومجمل ومفسر، وجميع ذلك يشمل اسم البيان، وإن اختلفت مراتبه، وقوله هنا: "مجتمعة الأصول"، أي: في الاسم الشامل، وهو البيان، وقوله: "متشعبة الفروع"، يعني: بين الأنواع السابقة، فهي في الحقيقة شُعَبُ الاسم الذي يسمى جملة البيان.

وقول الشافعي هنا: "وإن كان بعضها أكد بياناً من بعض"، وذلك نظراً منه إلى أن البيان مراتب، كما سيأتي تفصيله، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك حيث قال: "إن من البيان لسحراً"^(١)، ولم يقل: إن البيان سحرٌ، وإنما جعل بعضه سحراً، وذلك أن النصَّ أجلى مراتب البيان، والظاهر دونه، ودليل الخطاب دون فحواه، فهذا كلامٌ عالم جليل أحاط بالبيان خُبراً، وقتله علماً^(٢).

وهذه المعاني المجتمعة من جهة، والمتشعبة من جهة أخرى، هي تفاصيل ما سوف يتناوله الإمام الشافعي في الرسالة، الذي يتمحور موضوعها الرئيس حول البيان، كما سبق تفصيل الكلام عنه في التمهيد، وسيأتي الإشارة إليه في مواضعه المناسبة.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥١٤٦.

(٢) ينظر فيما سبق: قواطع الأدلة، لابن السمعاني ٢٥٨/١، الواضح، لابن عقيل ١٨٥/١-١٨٦، البحر المحيط، للزركشي ٩١/٥.

.....

● الاعتراض على كلام الشافعي:

قد رام بعض أهل العلم الاعتراض على كلام الشافعي، وذكروا في ذلك وجوهاً من الاعتراضات^(١):

- فاعترض بعضهم بأن الشافعي ما حدّ البيانَ وما وصفه؛ بل ذكر جملة مجهولة، فكان بمنزلة من قال: البيان اسم يتضمن أشياء، ثم لم يبيّن تلك الأشياء ما هي؟، بل إن تعريفه البيان هو بالإلباس أشبه منه بالبيان، حيث لم يذكر المعاني المجتمعة الأصول المتشعبة الفروع ما هي وما حدّها وصفتها؟، ثم إنه أدخل في البيان ما هو واضح منكشف ابتداء مع أن البيان إظهار المعنى وإيضاحه منفصلاً مما يلتبس به.
- واعترض آخر بأن كلامه لا يعدّ حدّاً للبيان، وإنما هو وصف له بأنه يجمعه أمر جامع، وأنه يتشعب إلى أقسام كثيرة، فإنه لو أراد حدّ البيان بمعناه اللغوي لآلت حقيقته حينئذ إلى حدّ البيان بأنه بيان، وذلك حدّ الشيء بنفسه، وهو لا يجوز، وإن كان أراد حدّ البيان العام، فإنه يكون تعريفاً غير جامع لخروج الأدلة العقلية منه، وإن أراد حدّ البيان الخاص الذي يتعارفه الفقهاء، فإنه غير مانع؛ لأنه يدخل فيه الكلام المبتدأ إذا عرف به المراد، كالعموم والخصوص وغيرهما، وهذا ليس هو العام والخاص.
- واعترض غيره بأن البيان أبين من التفسير الذي فسره به، فكان تعريفه موهماً.

● مناقشة الاعتراضات:

- من أجل مناقشة هذه الاعتراضات الواردة على كلام الإمام الشافعي يلحظ الآتي:
- اعتذر بعض أصحاب الشافعي بأن الإمام لم يقصد حدّ البيان وتفسير معناه، وإنما قصد أن اسم البيان يقع على الجنس، فهو اسم عام جامع لأنواع مختلفة من البيان، وهي متفقة في أن اسم البيان يقع عليها، ومختلفة في مراتبها، فبعضها أجلى وأبين من بعض، لأن منه ما يدرك معناه من غير تدبر وتفكير، ومنه ما يحتاج إلى دليل، ويشهد لذلك أن الشافعي جعل لكل نوع من الأنواع المختلفة باباً، فقال: باب البيان الأول، باب البيان الثاني، وهكذا^(٢).

(١) ينظر فيها: الفصول في الأصول، للخصاص ١٠/٢-١٤، البحر المحيط، للزركشي ٩٠/٥-٩١.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة، لابن السمعاني ٢٥٨/١، البحر المحيط، للزركشي ٩١/٥.

.....

- أما إدخاله في البيان ما هو واضح منكشف ابتداءً، فهذا يشهد بعلو قدره وشأوه في اللغة؛ فإنه ليس من حق البيان أن يكون بياناً لمجمل ومشكل من القول ومالا يستقل بنفسه فحسب؛ وذلك لأن النصوص والعمومات بيان لما وضعت له وكشف لمعناه، وإن لم تكن محتملة لبيان المراد بالجمل، ولأجل هذا لم يصح قول من قال إن حد البيان: (إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى التجلي بأي وجه كان)؛ لأنه حد يخرج من البيان أكثره، ويوجب أن لا يكون البيان إلا بيان مجمل محتمل، وأن لا يكون العموم عند مثبتيه بياناً لما اشتمل عليه، وهذا باطل، لأن كل قول يكشف عن معنى ما وضع له، فهو بيان له^(١).

- أن هذا الاعتراض ممن جاء بعده يشهد بأن المعارض لم يفهم كلام الشافعي، من المُخَدِّثِينَ الذين لم يبلغوا شاو أصحابه في العلم، فالشافعي أبو هذا العلم وأتمه، وهو أول من هدب أصول الفقه، ومن غزارة علمه، وكثرة فضله علم أن البيان مما لا يكاد يضبطه حدٌ، لذا وصفه باسم جامع لأنواع متعددة، جميعها تنتظم تحت اسم البيان وإن اختلفت مراتبها^(٢).

- ومن وجه آخر؛ فإن الشافعي رحمه الله كان يتكلم بلغة عصره، زمن ولادة المصطلحات العلمية وبداية نشأتها - إن صح التعبير-؛ ذلك أن المصطلحات لم تتبلور وتتحدد معالمها وتخصص بعد، فمن غير السائغ حينئذ محاكمته والاعتراض عليه بأشياء استقر شيء منها فيما بعده، بل إنه في حقيقة الأمر هو من أمار اللثام عن مكنون كثير من المصطلحات الأصولية، وأخرج كنوزها المخبوءة في معانيها، ونضد دررها ولآلئها، وعليه فالبيان في تصوره لم يكن محصوراً في دلالاته المعجمية الضيقة المحدودة، كما لم يكن قاصراً على بعض أنواعه التي ارتبط بها فيما بعد (كما في: إظهار المعنى الخفي وإيضاحه)، بل اتخذ البيان عنده شكلاً أوسع نطاقاً وأرحب مجالاً ليصل به إلى مستوى الدلالة والمفهوم، بما يتضمنه ذلك من مراتب ودرجات، وهذا ما يؤكد الإمام الشافعي ببراعة منقطعة النظير في التصور والإدراك والتوظيف حين يقول في موطن آخر من الرسالة: "يَعْلَمُ مَنْ فَهَمَ هَذَا الْكِتَابَ أَنَّ الْبَيَانَ يَكُونُ مِنْ وَجْهِهِ، لَا مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ، يَجْمَعُهَا

(١) ينظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني ٣/٣٧٢-٣٧٣.

(٢) ينظر: الواضح، لابن عقيل ١/١٨٥.

.....

أنها عند أهل العلم بَيِّنَةٌ وَمُشْتَبِهَةٌ البيان، وعند مَنْ يُقَصِّرُ عِلْمُهُ مُخْتَلَفَةٌ البيان"^(١).
ثم إن اعتراضهم بأنه ذكر أن: "البيان اسم يتضمن أشياء، ثم لم يبيّن تلك الأشياء ما هي؟" لا يخلو من قصور في قراءة الرسالة تامة، للوقوف على مقصود الجهد ومغزاه؛ إذ الإمام الشافعي عربي اللسان، فهنا ذكر معنى البيان على وجه الإجمال، أما بيان الأشياء الداخلة تحته فهو تفاصيل ما في الرسالة من ذكر العموم والخصوص والأمر والنهي، والتعارض والجمع والترجيح، والاتباع والاستنباط، إلى غير ذلك من المباحث المدونة في تضاعيف كتابه.

- ويؤكد ما سبق أن هذا التصور الواسع لمعنى البيان وتعدد معانيه وتشعبها كان أمراً ملحوظاً في ذلك العصر، بغضّ النظر عن الفن الذي يمكن أن يتعلق به؛ حيث يلحظ أن الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) يستعير شيئاً من كلام الإمام الشافعي حين يعبر عن البيان، وذلك في قوله: "والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كأنه ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"^(٢).

(١) يقصد أن وجوه البيان عند أهل العلم بعضها بيّن لا يحتاج إلى إيضاح معان، وبعضها مشتبه يحتاج إلى دقة نظر وعناية، وأما عند غير أهل العلم فإنها كلها مختلفة البيان بالنسبة إليه، لا يدرك وجه الكلام فيها، ينظر: تحقيق الشيخ أحمد شاکر على الرسالة ص ١٤٥.

(٢) البيان والتبيين ١/٨٢.

قال الشافعي: فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جلّ

ثناؤه، من وجوه.

فمنها ما أبانه لخلقه نصاً، مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه
حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصّ الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم والحُمّ الخنزير، وبَيّن
لهم كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك مما بيّن نصّاً.

• مراتب البيان:

شرع الإمام الشافعي ههنا في ذكر مراتب البيان للأحكام على ضرب من الإجمال، ورتبها
خمسة أقسام، بعضها أوضح بياناً من بعض، حيث بدأ بالأكثر قوة في البيان، فذكر أولاً ما هو
نص جلي في البيان، ثم ما هو أدنى منه وهو الظاهر، ثم ما هو بيان لمشكل، ثم بيان السنة
المبتدأ، ثم القياس، والشافعي وإن ذكر أربع مراتب في الظاهر، إلا أن الثانية منها تنتظم في
مرتبتين، كما هو صنيع فهم من نقل عنه من الشافعية، وعلى رأسهم لسان مذهبه إمام الحرمين
الجويني رحمه الله.

وتنسيق هذه المراتب يتضح فيما يأتي^(١):

- المرتبة الأولى: بيان التأكيد، وهو النص الجلي المتأكد تأكيداً يدفع الخيال، بحيث لا
يتطرق إليه تأويل، فيدركه الجميع ولا يختص بدرك فحواه الخواص، فهو لفظ ناص منبه
على المقصود من غير تردد، فيكون البيان فيه قاطعاً للاحتمال، مقررّاً للحكم على ما
اقتضاه الظاهر، كقوله سبحانه وتعالى: (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ
عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ)، فهذه أعلى مراتب البيان.
- المرتبة الثانية: الظاهر الذي هو كلام بيّن واضح في المقصود سيق الكلام لأجله، ولكن
يختص بدرك معانيه الخفية النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما ذكره الشافعي في كتابه،
إلا أن كثيراً من أتباعه ذكروا في شرح المراتب أنه يشاركه في ذلك المستقلون وذوو
البصائر من أهل العلم، كالنص الوارد في آية الوضوء؛ فإنها واضحة بينة ولكن في أثنائها
حروف لا يحيط بها إلا بصير بالعربية، كما هو الشأن في حرفي: (الواو)، و (إلى)
الورادين فيها؛ فإن هذين الحرفين يقتضيان معاني معلومة عند أهل اللسان.

(١) ينظر: البرهان، للجويني ٤٠/١، المنحول ص ١٢٥-١٢٦، البحر المحيط، للزركشي ٩٢/٥-٩٣.

ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، ويتن كيف هو على لسان نبيه؟، مثل عدد الصلاة، والزكاة، ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه: ما سنَّ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نصُّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، والانتفاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فيفرض الله قبل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم؛ فإنه يقول تبارك وتعالى: (وَلِتَبْلُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوا أَخْبَارَكُمْ)، وقال: (وَلِيَبْلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَيَمِصَّ مَا فِي قُلُوبِكُمْ)، وقال: (عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ).

- المرتبة الثالثة: نصوص السنة الواردة بياناً لمشكل في القرآن، بحيث جرى له ذكر مجمل في كتاب الله، ولا يستغني عن البيان في إفادة الحكم، وكان بيان تفصيله محالاً على المصطفى صلى الله عليه وسلم، كقول الله تعالى: (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)، فتفصيله قدراً وذكر مستحقه محال على رسول الله عليه الصلاة والسلام، وإن كان الأمر به ثابتاً في الكتاب.

- المرتبة الرابعة: نصوص السنة الصحيحة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها بالإجمال، ولا بالتفصيل، بحيث يتلقى أصله وتفصيله من السنة النبوية الكريمة، ويشهد لكون هذه المرتبة من بيان الكتاب، قول الله تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا).

- المرتبة الخامسة: بيان الإشارة والتنبيه، وهو الاجتهاد بالقياس المستنبط مما ثبت في الكتاب والسنة، مثل الألفاظ التي استنبطت منها المعاني، وقيس عليها غيرها؛ لأن الأصل إذا استنبط منه معنى، وألحق به غيره، لا يقال: لم يتناوله النص، بل يتناوله، لأن النبي عليه السلام أشار إليه بالتنبيه، كالحاق المطعومات في باب الربا بالأربعة المنصوص عليها؛ إذ حقيقة القياس بيان المراد بالنص، وقد أمر الله تعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد.

قال الشافعي: فوجههم بالقبلة إلى المسجد الحرام، وقال لنبيه: (قَدْ نَزَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)، وقال: (وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ)، فدَلَّهم جل ثناؤه إذا غابوا عن عين المسجد الحرام على صواب الاجتهاد، مما فرض عليهم منه، بالعقول التي ركب فيهم، المميّزة بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التي نصب لهم دون عين المسجد الحرام الذي أمرهم بالتوجه شطره، فقال: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ)، وقال: (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ)، فكانت العلامات جبلاً ولبلاً ونهاراً، فيها أرواحٌ معروفةُ الأسماء، وإن كانت مختلفة المهابت، وشمسٌ وقمرٌ ونجومٌ، معروفةُ المطالع والمغرب، والمواضع من الفلك، ففرض عليهم الاجتهاد بالتوجه شطر المسجد الحرام، مما دلَّهم عليه مما وصفتُ، فكانوا ما كانوا مجتهدين غير مُزايِلين أمره جل ثناؤه، ولم يجعل لهم إذا غاب عنهم عين المسجد الحرام أن يصلوا حيث شاؤوا.

وكذلك أخبرهم عن قضائه فقال: (أَيُّحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى)، والسُدَى: الذي لا يُؤمر ولا يُنهى، وهذا يدل على أنه ليس لأحدٍ دون رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال بما

ثم تطرق الإمام الشافعي رحمه الله إلى التمثيل على المرتبة الخامسة، الذي سيأتي الكلام عنها مفصلاً في آخر الرسالة عند الحديث عن الاجتهاد بالقياس وأحكامه، وإنكار الاستحسان وبيان أنه ليس من الاجتهاد الشرعي المطلوب في شيء، وهذا ما أشار إليه في آخر كلامه هنا حين قال: "وقد وُضِعَ هذا في موضعه، وقد وضعتُ جملاً منه رجوتُ أن تدلَّ على ما وراءها مما في مثل معناها"، وهو في الحقيقة هناك أكثر بياناً وكشفاً، مع الشرح والتفصيل والتقرير، فلا حاجة للكلام عما سيأتي خشية التكرار.

وصفتُ في هذا، وفي العدل، وفي جزاء الصيد، ولا يقول بما استحسن؛ فإنَّ القول بما استحسن شيءٌ يُحدِثُه لا على مثالٍ سبق، فأمرهم أن يُشهدوا ذوي عدل، والعدل أن يعمل بطاعة الله، فكان لهم السبيلُ إلى علم العدل والذي يخالفه.

وقد وُضِعَ هذا في موضعه، وقد وضعتُ جملاً منه رجوتُ أن تدلَّ على ما وراءها مما في

مثل معناها .

• الاعتراض على تقسيم الشافعي:

تنظم الاعتراضات الواردة على الإمام الشافعي ههنا في اتجاهين مختلفين:

الاتجاه الأول: اعتراض على أصل تقسيم مراتب البيان، وذلك باعتباره تقسيماً محدثاً من قبله، لا دليل له عليه، بل "لا يخلو من أن يكون أخذه عن لغة أو عن شرع، ولا سبيل له إلى إثبات ذلك من واحدة من الجهتين، ولا ندري عنم أخذه، ويشبه أن يكون ابتدأه من قبل نفسه"^(١).

وهذا اعتراض ضعيف في الحقيقة، والعجب لا ينقضي من الاعتراض عليه به، بدل الإشادة به باعتباره ابتكاراً من الإمام الشافعي ودليل عبقرية، يستحق به الثناء والتقدير، فالشأن في التقسيم والتفريع استناده في الغالب إلى الاستقراء والتتبع، وهذا ما يفتقر إلى عقلية فذة، ولا حاجة ههنا في المطالبة بسند نصي من لغة أو شرع.

الاتجاه الثاني: القصور في حصر مراتب البيان، وذلك بادعاء أنه أغفل بعض المراتب، وأبرزها^(٢):

- الإجماع.
- قول المجتهد إذا انقرض عصره، وانتشر من غير نكير.
- دليل الخطاب (المفهوم)، وخصوصاً أنه ممن يحتج به.

وأجاب بعض أهل العلم بأن الإمام الشافعي إنما لم يذكر الإجماع وقول المجتهد؛ لأن الشافعي كان بصدد عدِّ ما تستند إليه الأحكام مباشرة، والمراتب السابقة كذلك، أما الإجماع وقول المجتهد فكل واحد منهما إنما يتوصل إليه بأحد المراتب الخمسة المذكورة، لأن الإجماع

(١) الفصول في الأصول، للحصص ١٤/٢ .

(٢) ينظر: البرهان، للجويني ٤٠/١، البحر المحيط، للزركشي ٩٢/٥ .

.....

لا يصدر إلا عن دليل، فإن كان نصاً فهو من المرتبة الأولى، وإن كان استنباطاً فهو من المرتبة الخامسة، وأما عدم ذكره للمفهوم، فإن كان المقصود مفهوم الموافقة فهو داخل في قسم البيان من الكتاب والسنة، كما يمكن أن يكون من القياس الجلي، فيدخل حينئذ تحت المرتبة الخامسة، وإن كان المقصود مفهوم المخالفة فهو من جملة ما استنبط بالاجتهاد، فدخل في المرتبة الخامسة^(١).

ويبدو أيضاً أنه يمكن أن يقال: إن الإجماع وقول المجتهد المنتشر كلاهما شيء واحد، فهذا إجماع صريح والآخر إجماع سكوتي، وبناء عليه فهو داخل ضمن المرتبة الثانية التي يختص بدرك معانيها وما فيها المستقلون وذوو البصائر من أهل العلم، إلا أن ما يختصون به منه ما يكون متفقاً عليه فيما بينهم صريحاً أو دلالة، ومنه ما هو مستند إلى نوع اجتهاد واستنباط.

(١) ينظر: شرح البرهان، للأبياري ١/٤٩٣-٤٩٤، البحر المحيط، للزركشي ٥/٩٢.

باب البيان الأول

قال الله تبارك وتعالى في المتمتع: (فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)، فكان بيناً عند مَنْ حُوْطِبَ بهذه الآية أن صوم الثلاثة في الحج والسبعة في المرجع عشرة أيام كاملة، قال الله: (تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) فاحتملت أن تكون زيادةً في التبيين، واحتملت أن يكون أعلمهم أن ثلاثة إذا جُمعت إلى سبع كانت عشرة كاملة.

- تفصيل المرتبة الأولى من البيان:

بعد أن ذكر الإمام مراتب البيان على ضرب من الإجمال شرع في تفصيل كل مرتبة على حدة، فبدأ بالمرتبة الأولى، وهي ما وقع بيانه مفصلاً واضحاً في كتاب الله تعالى، بحيث لم يحتاج إلى كشف وشرح من السنة أو غيرها، وهذا ما يمكن أن يطلق عليه مصطلح النص، ذلك أن النص استقرّ معناه على ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ثم شرع في ذكر الأمثلة على هذه المرتبة:

- المثال الأول: قول الله تعالى: (فصيام ثلاثة أيام في الحج، وسبعة إذا رجعتُمْ تلك عشرة كاملة)، فبين الله تعالى في محكم كتابه أنه المتمتع في الحج إذا لم يجد الهدي صام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجع، ثم زاد في البيان بذكر جمعها وهو عشرة، فكانت هذه الآية نصاً بيناً لمن حُوْطِبَ بها، فلم تحتمل فهماً آخر، وقد أضاف بعض أهل العلم من وجوه البيان ههنا أن (الواو) في لغة العرب لما كانت تجيء في بعض المواضع للإباحة والتخيير بين الشيئين، كان قوله: (عشرة كاملة) تحقيقاً لإرادة الجمع وتأكيدهم له، أو أنه قصد رفع ما قد يهيجس في النفوس من أن المتمتع إنما عليه صوم سبعة أيام لا أكثر؛ ثلاثة منها في الحج، ويكمل سبعة إذا رجع، أو ذلك عائد إلى أن قاعدة الشريعة أن الجنسين في الكفارة لا يجب على المكفّر الجمع بينهما، فلا يلزم الحانث في اليمين بالله تعالى أن يطعم المساكين ويكسوهم، ولا يلزم المظاهر العتق والصوم، فلما اختلف محلّ هذين الصومين، فكانت ثلاثة في الحج، وسبعة إذا رجع، صاروا باختلاف المحلين كالجنسين، والجنسان لا يجمع بينهما، فأفادت هذه الزيادة (تلك عشرة كاملة) رفع ما

وقال الله: (وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً)، فكان بينا عند من خُوطب بهذه الآية أن ثلاثين وعشراً أربعون ليلة، وقوله: (أَرْبَعِينَ لَيْلَةً) يحتمل ما احتملت الآية قبلها: من أن تكون: إذا جُمعت ثلاثون إلى عشر كانت أربعين، وأن تكون زيادةً في التبيين.

وقال الله: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . أَيَّامًا

قد يهجس في النفوس، من أنه إنما عليه أحد النوعين: إما الثلاثة أيام وإما السبعة، أو : أن المقصود ذكر الكمال، لا ذكر العشرة، فليست العشرة مقصودة بالذات؛ فهي لم تذكر للإعلام بأن التفصيل المتقدم عشرة؛ لأن ذلك من المعلوم بالضرورة، وإنما ذكرت لتوصف بالكمال الذي هو مطلوب في الواقعة^(١).

وقد اعترض على الإمام الشافعي في عدّه هذا من البيان؛ وقيل : إن جمع الثلاثة والسبعة غير مفتقر إلى البيان أصلاً، فكيف تعدّه من أقسام البيان؟، وأجيب بأنه لا يحتاج إلى بيان ليخرج به عن حدّ الإشكال، ولكنه يخرج به عن حدّ الاحتمال البعيد الضعيف، فجعله في أول أقسام البيان؛ "لأن معناه تجلّى على وجه لا مرتقى بعده في درجات البيان"^(٢).

- المثال الثاني: قول الله تعالى : (وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً)، حيث كان ذكر تمام العدد بقصد مزيد البيان؛ إذ قد علم أن ثلاثين وعشراً أربعون، إلا أن بيان كمال العدد كان لأجل رفع توهم أن المراد أتممنا الثلاثين بعشر منها، كما يقال: تمت العشرة بدرهمين وسلمتها إليه؛ فبيّن أن العشر سوى الثلاثين، أو أن ذكر تمام الأربعين كان بقصد بيان إرادة شهر وعشرة أيام متوالية، حتى قيل: إنه شهر ذي العقدة وعشر من ذي الحجة، ولو قال: أربعين ليلة لم يعلم أنه كان الابتداء أول الشهر، ولا أن الأيام كانت متوالية^(٣).

- المثال الثالث: قول الله تعالى : (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ

(١) ينظر: شرح البرهان، للمازري ص ١٣٩، البرهان في علوم القرآن، للزركشي ٤٧٩/٢-٤٨٠.

(٢) أحكام القرآن، للكيا الهراسي ١/١٠٨.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣/٨٦، تفسير القرطبي ٧/٢٥٧.

مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، وقال: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)، فافترض عليهم الصوم، ثم بيّن أنه شهرٌ، والشهر عندهم ما بين الهلالين، وقد يكون ثلاثين، وتسعاً وعشرين، فكانت الدلالة في هذا كالدلالة في الآيتين، وكان في الآيتين قبله: زيادةٌ تبين جماع العدد.

وأشبهُ الأمور بزيادة تبين جملة العدد في السبع والثلاث، وفي الثلاثين والعشر: أن تكون زيادةً في التبيين؛ لأنهم لم يزالوا يعرفون هذين العددين وجماعه، كما لم يزالوا يعرفون شهر رمضان.

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ، ثم أبان أن هذه الأيام المعدودات هي شهر رمضان بقوله تعالى: (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) إلى: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)، فكان بيّناً في كتاب الله عز وجل أنه لا يجب صوم إلا صوم شهر رمضان، وكان علم شهر رمضان عند من خوطب باللسان أنه الذي بين شعبان وشوال بيّناً^(١).

(١) ينظر: أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي ١/١٠٥.

باب البيان الثاني

قال الله تبارك وتعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)، وقال: (وَلَا جُنُبًا إِلَّا
عَابِرِي سَبِيلٍ)، فأتى كتابُ الله على البيان في الوضوء دون الاستنجاء بالحجارة، وفي الغسل
من الجنابة، ثم كان أقلُّ غسل الوجه والأعضاء مرةً مرةً، واحتمل ما هو أكثرُ منها، فبين رسولُ
الله الوضوءَ مرةً، وتوضأ ثلاثاً، ودلَّ على أن أقلَّ غسل الأعضاء يجزئ، وأن أقلَّ عدد الغسل
واحدة، وإذا أجزأت واحدةً فالثلاثُ اختيارٌ.

- تفصيل المرتبة الثانية من البيان:

جاء كلام الإمام الشافعي هنا عن الظاهر الذي هو كلام بين واضح في المقصود وسبق الكلام
لأجله، فجاء فرضه محكماً في كتاب الله تعالى بحيث يستغني عن البيان في إفادة الحكم، إلا أن
النبي صلى الله عليه وسلم اختصَّ بدرك الكشف عن بعض ما فيه مما هو محتمل، وخلاصة هذه
المرتبة أن الحكم فيها بيّن بعضه، وأجمل بعضه مما فوّض بيانه إلى السنة النبوية، وذلك كما هو
الشأن في الوضوء فقد جاء من جهة مفصلاً في القرآن الكريم من حيث بيان أركانه من غسل
وجهه ويدين ومسح رأسه وغسل رجلين، وجاء على ضرب من الإجمال والخفاء من حيث العدد،
وإن كان أصل العمل ممكناً بدون البيان، فبيّنت السنة ذلك وجوّزت غسل الأعضاء مرة أو مرتين
أو ثلاثاً، وهذا يصح أن يقال فيه كما قيل في المرتبة الأولى من أنه مأخوذ عن الله تعالى، من
حيث إن المكلف قيل عن الله عز وجل بكلامه جملة، وقيل تفسيره عن الله تعالى أيضاً بأن الله
فرض عليه طاعة نبيه صلى الله عليه وسلم^(١)، فقال: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ
فَانْتَهُوا)، وقال: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)، ثم مثّل على ذلك بما يأتي:

- أن ظاهر قول الله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) يقتضي أقلَّ ما وقع عليه اسم الغسل،
وذلك مرة، ويحتمل أكثر، فسَنَّ صلى الله عليه وسلم الوضوء مرة، فوافق ذلك ظاهر
القرآن، وسنّه أيضاً مرتين وثلاثاً، فلما سنّه مرة، دلنا ذلك على أن الواحدة لو كانت لا

(١) ينظر: الأم ٣١٤/٧، معرفة السنن والآثار، للبيهقي ١٠١/١.

ودلت السنة على أنه يجزئ في الاستنجاء ثلاثة أحجار، ودل النبي على ما يكون منه الوضوء، وما يكون منه الغسل، ودل على أن الكعبين والمرفقين مما يغسل؛ لأن الآية تحتل أن يكونا حدين للغسل، وأن يكونا داخلين في الغسل، ولما قال رسول الله: "ويل للأعقاب من النار" دل على أنه غسل لا مسح.

قال الله: (لَأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَدَّ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَكَدَّ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِأُمَّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ)، وقال: (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لِهِنَّ وَكَدَّ فَإِنْ كَانَ لِهِنَّ وَكَدَّ فَلِكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دِينٍ وَلِهِنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَكَدَّ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَكَدَّ فَلِهِنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دِينٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَاللَّاءِ أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ)، فاستغني بالتنزيل في هذا عن خبر

تجزئ؛ لم يتوضأ مرة ويصلي، وأن ما جاوز مرة اختياراً، وليس فرضاً في الوضوء لا تجزئ أقل منه، وكذلك بين لنا النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله موجبات الوضوء والغسل، كما أن قول الله تعالى: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) ظاهر في وجوب غسل اليدين والرجلين، إلا أن حرف "إلى" للنهاية، فجاز أن يقع على أول الحد، وحينئذ لا يجب إدخال المرفقين والكعبين في الغسل، وجاز أن يتوغل في المكان من غير مجاوزة فيجب غسلهما؛ فلما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ويل للأعقاب من النار" (١) دل على أنه لا بد من غسلهما.

وفي المثال الآخر: جاء ذكر المواريث في القرآن الكريم وأبان الله تعالى ما للوالدين والأزواج مما سمي في الحالات، وكان عام المخرج، فدللت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنه إنما أريد بها بعض الوالدين والأزواج دون بعض، وذلك أن يكون دين الوالدين، والمولود، والزوجين واحداً، ولا يكون الوارث منهما قاتلاً، ولا مملوكاً، وفي

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٠، مسلم في صحيحه، رقم ٢٤٠.

غيره، ثم كان لله فيه شرط: أن يكون بعد الوصية والدين، فدل الخبر على أن لا يُجَاوَزَ بالوصية

الثلث.

قوله الله تعالى: (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ) ، كان من الجلي أن الدين قبل الوصايا والميراث، وأن لا وصية ولا ميراث حتى يستوفي أهل الدين دينهم ، ثم أبان رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الوصايا يُقتصر بها على الثلث، ولأهل الميراث الثلثان^(١)، وذلك في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الثلث، والثلث كثير"^(٢).

(١) ينظر: أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي ٢٦/١-٢٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٧٤٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦٢٩.

باب البيان الثالث

قال الله تبارك وتعالى: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوقُوتًا)، وقال: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)، وقال: (وَأَتَمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ)، ثم بين على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسُننها، وعدد الزكاة ومواقيتها، وكيف عمل الحج والعمرة، وحيث يزول هذا ويثبت، ويختلف سننه وتتفق، ولهذا أشباه كثيرة في القرآن والسنة.

- تفصيل المرتبة الثالثة من البيان:

هذه المرتبة المختصة بما جاء ذكره في القرآن مجملاً بحيث لا يستغني عن البيان في إفادة الحكم ولا يمكن العمل بدونه، وكان بيان تفصيله في سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ومثل الشافعي عليها بأمثلة جلية واضحة، كما في فرض الله عز وجل الزكاة في غير موضع من كتابه، فقال في غير آية: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)، فهنا أصل وجوب الزكاة مما أحكم الله عز وجل في كتابه، ثم بين على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم في أي المال تكون الزكاة، وفي أي المال تسقط، وكم الوقت الذي إذا بلغه المال حلَّت فيه الزكاة، وإذا لم يبلغه لم تكن فيه زكاة، كما بين مقاديرها، فمنها خمس، ومنها عُشر، ومنها نصف عشر، ومنها ربع عشر، ومنها بعدد يختلف، وكذا بيان الحج والعمرة، وكيفية أدائهما، ومتى يزول الوجوب ويثبت^(١)، فهذا كله يظهر به بيان الموضوع الذي وضع الله تعالى به نبيه صلى الله عليه وسلم من الإبانة عنه^(٢).

(١) كما سيأتي تفصيله لاحقاً.

(٢) ينظر: الأم ٧٦/٢.

باب البيان الرابع

قال الشافعي: كلُّ ما سنَّ رسولُ اللهُ مما ليس فيه كتابٌ، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذِكْرِ ما منَّ اللهُ به على العباد من تَعَلُّمِ الكُتُبِ والحِكمة: دليلٌ على أن الحِكمةَ سنةٌ رسولُ الله، مع ما ذكرنا مما افترض اللهُ على خلقه من طاعةِ رسوله، وبَيَّنَّ من موضعه الذي وضعه اللهُ به من دينه: الدليلُ على أن البيانَ في الفرائض المنصوصة في كتاب اللهِ من أحد هذه الوجوه: منها: ما أتى الكتابُ على غاية البيان فيه، فلم يُحْتَجَّ مع التنزيل فيه إلى غيره، ومنها: ما أتى على غاية البيان في فرضه وافتراض طاعةِ رسوله، فبين رسولُ الله عن الله كيف فرضه؟، وعلى من فرضه؟ ومتى يزول بعضه ويثبت ويوجب؟، ومنها: ما بينه عن سنة نبيه بلا نصِّ كتابٍ، وكلُّ شيءٍ منها

- تفصيل المرتبة الرابعة من البيان:

في هذه المرتبة ذكر الإمام الشافعي السنة المستقلة المؤسسة للأحكام التي لم يرد ذكرها في القرآن الكريم؛ كبيان السنة النبوية لميراث الجدة، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها، وهذه الأحكام حجة وتشريع وحكم عن الله تعالى يجب العمل بها، وذلك باعتبار أن الله تعالى أمر فرض على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله صلى الله عليه وسلم؛ لأن سنته هي الحكمة المأمور بتعلمها واتباعها، وهذا سيأتي تفصيله لاحقاً "فيما كتبنا في كتابنا هذا"^(١).

ثم لخص الإمام بصورة بديعة في هذه المرتبة ما سبق من المراتب لأجل ربط هذه المرتبة بها والكشف عن القدر المشترك الذي يجمعها وهو البيان، فذكر أن وجوه البيان في الفرائض المنصوصة في شرع الله:

- ما جاء في كتاب الله تعالى على غاية البيان فيه، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره (المرتبة الأولى).

- وما جاء أيضاً في الكتاب على غاية البيان في فرضه، لكن بينت السنة النبوية بواسطة

(١) ينظر بيان ذلك فيما يأتي لاحقاً في: باب بيان فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه.

بيان في كتاب الله، فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه: قبل عن رسول الله سننه بفرض الله طاعة رسوله على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، ومن قبل عن رسول الله، فعن الله قبل؛ لما افترض الله من طاعته.

فيجمع القبول لما في كتاب الله ولسنة رسول الله: القبول لكل واحدٍ منهما عن الله، وإن تفرقت فروغ الأسباب التي قبل بها عنهما، كما أحلّ وحرم، وفرض وحدًا بأسبابٍ متفرقة، كما شاء جل ثناؤه، (لا يُسألُ عما يفعلُ وهم يُسألون).

افتراض الله طاعة رسوله كيفيته، والمخاطب به، وحالات وجوبه وسقوطه (وهنا جمع المرتبتين الثانية والثالثة).

- ما بينه الله تعالى على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ابتداءً بلا نص كتاب (المرتبة الرابعة).

ثم خلص رحمه الله إلى أن كل هذه المراتب تعدّ بياناً في كتاب الله؛ إذ النبي صلى الله عليه وسلم هو المبيّن لشرع الله تعالى؛ لأن كل من لزمه قبول فرائض الله تعالى في كتابه، لزمه قبول سنن النبي صلى الله عليه وسلم، بفرض الله طاعته على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فعن الله قبل، قال الله تعالى: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا).

باب البيان الخامس

قال الله تبارك وتعالى: (وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)، ففرض عليهم حيث ما كانوا أن يولُّوا وجوههم شطره، وشرطه جهة في كلام العرب، إذا قلت: أقصد شطر كذا، معروف أنك تقول: أقصد قصد عين كذا، يعني: قصد نفس كذا، وكذلك "تلقاءه": جهة، أي: أستقبل تلقاءه وجهته، وإنَّ كلها معنى واحد، وإن كانت بالفاظٍ مختلفة.

وقال خفاف بن ندبة:

ألا من مبلغ عمراً رسولاً . . . وما تُعني الرسالة شطر عمرو

وقال ساعده بن جوية:

أقول لأم زبناح أقيمي . . . صدور العيس شطر بني تميم

- تفصيل المرتبة الخامسة من البيان:

في هذه المرتبة ذكر الإمام الشافعي رحمه الله البيان بالاجتهاد بالقياس، وذلك باستنباط الحكم فيما لا يجد العالم نص الحكم عليه في الكتاب أو السنة، الذي أمر الله تعالى بالاجتهاد في طلبه^(١)، ثم ضرب الشافعي أمثلة على البيان بهذا الاجتهاد:

المثال الأول: أن الله تعالى أمر المصلي أن يتجه نحو المسجد الحرام، فقال: (وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)، والشرط هنا يراد به الجهة والناحية، ذلك أن شطر الشيء: ناحيته، وشرط كل شيء: نحوه وقصده، وقصدت شطره، أي: نحوه^(٢).

واستشهد الشافعي على ذلك بشواهد شعرية، كما في قول خفاف: "شطر عمرو"، أي: جهته، وفي قول ساعده: "شطر بني تميم"، أراد: وجهي صدور الإبل نحو بني تميم^(٣)، وفي قول لقيط:

(١) سيأتي ذلك لاحقاً بالتفصيل في باب القياس.

(٢) ينظر: لسان العرب ٤/٤٠٨.

(٣) ينظر: جامع المسائل، لابن تيمية ٥/١٧٦.

وقال لقيط الأيادي:

وقد أظلكم من شطرِ ثغرِكُم . . . هولٌ له ظلمٌ تغشاكمُ قطعاً

وقال الشاعر:

إن العسيبَ بها داءٌ مُخامرُها . . . فشطرُها بَصْرُ العينينِ مسحورُ

قال الشافعي: يريد تلقاءها بَصْرُ العينين، ونحوها: تلقاء جهتها .

وهذا كله - مع غيره من أشعارهم - يُبين أن شطرَ الشيء قَصْدُ عين الشيء: إذا كان مُعَيناً فبالصواب، وإذا كان مُغَيِّباً فبالاجتهاد بالتوجه إليه، وذلك أكثر ما يمكنه فيه .

وقال الله: (جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ)، (وَعَلَّمَاتٍ وَبِالنُّجُومِ هُمْ يَهْتَدُونَ) فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجَّههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيانٌ ونعمةٌ منه جل ثناؤه .

"شطرِ ثغرِكُم"، والثغر: الموضع الذي يخاف منه هجوم العدو، ولا يكون شطر الثغر تلقاءه، إلا وهو بعيد عنه، مبين له^(١)، وفي قول الشاعر: "فشطرُها بَصْرُ العينين"، فسرهُ الشافعي بأن المراد تلقاؤها، ثم قوله: "ونحوها: تلقاء جهتها"، الذي يظهر أنه يشير بذلك إلى الرواية الأخرى للبيت، فقد جاء منسوباً إلى قيس بن خويلد الهذلي (قيس بن عيزرة) يصف الناقة النعوس، التي يحمدها حلبها^(٢):

إن النعوس بها داءٌ يخامرُها . . . فنحوها بصر العينين مخزور

فهنا قال: فنحوها، ويبدو أن الشافعي كان على علم بهذه الرواية .

والشاهد من هذا كله أن شطر الشيء في لغة العرب قصد عينه، بحيث "إذا كان مُعَيناً فبالصواب، وإذا كان مُغَيِّباً فبالاجتهاد بالتوجه إليه"، وحين أمر الله تعالى المصلين أن يتجهوا ناحية

(١) ينظر: مقاييس اللغة ٣/١٨٨ .

(٢) ينظر: شرح أشعار الهذليين ٢/٦٠٧ .

وقال: (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ)، وقال: (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ)، وأبان أن العدلَ العاملُ بطاعته، فمن رآوه عاملاً بها كان عدلاً، ومن عمل بخلافها كان خلافَ العدل.

وقال جل ثناؤه: (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ)، فكان المثلُ - على الظاهر - أقربَ الأشياءِ شَبَهاً في العِظَمِ مِنَ البَدَنِ، وافقت مذاهبُ مَنْ تكلم في الصيد من أصحاب رسول الله على أقرب الأشياءِ شَبَهاً من البدن، فنظرنا ما قُتِلَ من دوابِّ الصيد: أي شيءٍ كان من

المسجد الحرام، فقد نصب لهم البيت، فكان على كل من رآه منهم التوجه إليه بالعيان؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما صلى مستقبله والناس معه حوله من كل جهة^(١)، وأما من نأى عن البيت من الناس فالواجب في حقهم طلب التوجه له بغاية جهدهم على ما أمكنهم بالدلالات التي يعرفونها، "وإنما توجَّههم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات"، وهذا الأمر بالاستدلال إلى البيت بالعلامات المنصوبة المتنوعة يعدّ نوع بيان من الشارع في كيفية تطلب الواجب.

المثال الثاني: أن الله تعالى أمر المسلمين بإجازة شهادة العدل منهم، كما في قوله: (وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ)، وقوله: (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ)، ثم إن العدل ليس له علامة خلقية محددة، بحيث يتحقق بها التفريق بينه وبين الفاسق، بل الأمر في ذلك موكل إلى الظاهر من حاله في تدينه وطاعته لله تعالى، "فمن رآوه عاملاً بها كان عدلاً"، فيستدلون ببعض حاله على عدالته، وكان الناس إنما كلفوا "أن يجتهدوا على ما يعلمون من الظاهر الذي لم يؤتوا أكثر منه"^(٢).

المثال الثالث: أن الله تعالى أمر بالمثل في جزاء الصيد: (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ)، وفوض تقدير المثل فيه إلى عدلين يحكمان فيه، وذلك بأن يجتهدا على أصل الصيد المقتول، فينظران إلى أقرب الأشياء به شَبَهاً فيُحكِم به، والمقصود

(١) ينظر: الأم ١/١١٤.

(٢) الأم ٧/٣١٥.

النَّعْمُ أَقْرَبُ مِنْهُ شَبْهًا فِدِينَاهُ بِهِ، وَلَمْ يَحْتَمِلِ الْمِثْلُ مِنَ النَّعْمِ الْقِيَمَةَ فِيمَا لَهُ مِثْلٌ فِي الْبَدَنِ مِنَ النَّعْمِ:
إِلَّا مُسْتَكْرَهًا بَاطِنًا، فَكَانَ الظَّاهِرُ الْأَعْمُ أَوْلَى الْمَعْنِيِّينَ بِهَا، وَهَذَا الْجَاهِدُ الَّذِي يَطْلُبُهُ الْحَاكِمُ
بِالدَّلَالَةِ عَلَى الْمِثْلِ.

وهذا الصنفُ من العلمِ دليلٌ على ما وصفتُ قبلَ هذا على أنْ ليس لأحدٍ أبدًا أن يقول في
شيءٍ حلٌّ ولا حرمٌ إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبرُ في الكتاب أو السنة، أو الإجماع، أو
القياسُ.

بالمماثلة ما كان له مثلاً ومثابه في الخلق والصورة من بهيمة الأنعام، والأصل أن ماله مثل من
الصيد يُرجع فيه إلى حكم الصحابة رضي الله عنهم؛ إذ إن الله تعالى ألزم بأن يحكم بالمماثلة
العدول من المسلمين، ولا أعدل وأحسن من قضاء صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم
ينظر بعد ذلك ما قُتِلَ من دوابِّ الصيد: أي شيء كان من النَّعْمِ أَقْرَبَ مِنْهُ شَبْهًا فَيَفْدَى بِهِ^(١).

ثم بالنظر إلى آثار الصحابة رضي الله عنهم وجدنا ما يشهد أنهم فهموا المثل على مناظرة
البدن وهيئة الجسم، لا بالقيمة^(٢) "فيما له مثل في البدن من النعم"، وذلك باعتبار أنهم حكموا في
قضايا مختلفة في بلدان شتى وأوقات متباينة في الضيع بكبش، وفي النعامة ببدنة، فلما اتفقت
أحكامهم في البلدان المختلفة والأوقات المتباينة دل ذلك على أن الواجب فيه مثله من النعم
دون قيمته؛ فمن حكم بالقيمة فقد حكم بخلاف اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم وخلاف
مقتضى فهمهم، فكان ذلك "مُسْتَكْرَهًا بَاطِنًا"؛ لأنه بخلاف الظاهر الأعم الأولى، فَعَلِمَ أَنْ
الاجتهاد إنما يكون على أصل الصيد المقتول، فينظر إلى أقرب الأشياء به شبهاً فيهيده، فكان
"في هذا دليل على أن الله عزَّ وجل لم يبيح الاجتهاد إلا على الأصول؛ لأنه عز وجل إنما أمر
بمثل ما قتل، فأمر بالمثل على الأصل، ليس على غير أصل"^(٣).

(١) ينظر: الأم ٦/٢١٧.

(٢) هنا يشير الإمام الشافعي رحمه الله إلى الرد على أبي حنيفة رحمه الله ومن معه، ممن رأوا أن المعتبر قيمة الصيد، كما سيأتي تفصيله
لاحقاً.

(٣) الأم ٦/٢١٧.

ومعنى هذا الباب معنى القياس؛ لأنه يُطلب فيه الدليل على صواب القبلة، والعدل، والمثل،

وقد اعترض على الشافعي بأنه جعل القياس من البيان، والصفات التي جعلت عللاً وعلامات على ثبوت أحكامها ليست ببيان؛ لأن البيان في حقيقته ما أوصل إلى العلم والقطع على حكم ما هو بيان له، وليس هذه حال علل الأحكام، لأنها أمارات توصل إلى غلبة الظن دون العلم، وأحسن جواب عن هذا الاعتراض أن يقال: بأننا نسلم أن البيان ما يوصل إلى العلم، ويتبين الشيء على ما هو به، كما نسلم أن العلل والصفات المستثارة في ذاتها ليست ببيان، لأنه إنما يحصل عندها الظن بثبوت الحكم، لكننا نقول: إن الظن الحاصل عند استثارتها لكون الحكم متعلقاً بها هو البيان لثبوت الحكم؛ لأن به يعلم المجتهد وجوب الحكم قطعاً بما يغلب على ظنه أنه حكم الله عز وجل^(١).

كما اعترض على الشافعي في تسويته بين القياس والاجتهاد؛ لأن من المقرر والمعلوم أن الاجتهاد أعم من القياس؛ لأنه يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلة سوى القياس^(٢)، وأجيب بأنه إنما أراد بهذه العبارة أن كل واحد من الاجتهاد والقياس يتوصل به إلى حكمٍ غيرٍ منصوص عليه، أو أنه أراد المبالغة في بيان أهمية القياس، وأن القياس أعظم أنواع الاجتهاد شأنًا، وأدقها سرًّا^(٣).

والذي يبدو أن هذا يجري عليه ما سبق ذكره في تعريف البيان من أن الإمام الشافعي كان يتكلم بلغة عصره، زمن نشأة المصطلحات العلمية حيث لم تبلور وتحدد معالمها وتخصص بعد، فلا يمكن الاعتراض عليه بأشياء استقر شيء منها فيما بعده، ثم إن المساواة بين الاجتهاد والقياس وجعلهما اسمين لمعنى واحد ينم عن دقة نظر منه؛ إذ القياس وكافة الأدلة التبعية تنضوي تحت مظلة الاجتهاد، فالقياس يؤول في حقيقته إلى اجتهاد العالم في سبيل الوقوف على حكم واقعة ليس فيها نص صريح، بحيث يوافق الحكم المتحصّل عليه لتلك الواقعة الحادثة حكم الواقعة المنصوص عليها أو يقاربه أو يشابهه، استناداً على ما تضمنته الأحكام المنصوص عليها من معانٍ وحكمٍ وعلل، وكل ذلك يفتقر إلى أدوات اجتهادية يشملها مسمى القياس لدى الإمام الشافعي، وبناء عليه فكل اجتهاد من أهله يفرض إلى تحصيل حكم واقعة حادثة موافق أو قريب

(١) ينظر: التقريب والإرشاد ٣/٣٧٦-٣٧٧.

(٢) ينظر: المستصفي ١/٢٨١.

(٣) ينظر: الحاوي الكبير، للماوردي ١٦/١١٨، نبراس العقول، لعيسى منون ص ٤٦، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك لاحقاً في باب القياس.

والقياسُ ما طُلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب أو السنة؛ لأنهما عَلِمَ الحقَّ
المقرَّضَ طلبُهُ، كطلب ما وصفتُ قبله، من القبلة والعدل والمثل.

وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً، أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في
مثل ذلك المعنى فيما لم يُنصَّ فيه بعينه كتاباً ولا سنةً: أحللتناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال
أو الحرام.

أو شبيهه بحكم الواقعة المنصوص عليها يدخل تحت مفهوم القياس لديه.

ومن تأمل عبارات الإمام الشافعي في الرسالة وغيرها وتأسيسه لنظرية تعلق الاجتهاد بالنصوص
الشرعية وسعيه الحثيث في سبيل تأكيد ذلك، ظهر له ما كان مقرراً في ذهنه من أن كل اجتهاد
متعلق بتحقيق مناط النص فهو قياس أيضاً، ولهذا رفض كل اجتهاد استقل به صاحبه عن النص
كالاستحسان، بينما حصل توسع من جهة أخرى لمفهوم الاجتهاد في الزمن اللاحق وشمل
مجالات أرحب، ليشمل مجال فهم النص والاجتهاد في النص ذاته من مراعاة عمومته وخصوصه
وإطلاقه وتقييده وتعارضه.

يؤكد ذلك تشبيه الشافعي في هذا البيان الخامس عمل المجتهد باجتهاد المتوجه إلى البيت
في حال مغيبه عن نظره؛ فالله تعالى هنا أمر بالاجتهاد، وجعل له أصلاً يرشد إليه، وهو ما وضعه
الله من علامات وأمارات تدل على القبلة، وهذا ما كشف عنه بقوله في الرسالة ذاتها: "الاجتهاد
أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس".

ثم بين الشافعي أن عملية إلحاق الفرع غير المنصوص على حكمه بالأصل المنصوص عليه
تكون من وجهين:

الوجه الأول: قياس العلة (قياس المعنى) بمفهومه الواسع الذي يشمل القياس في معنى الأصل،
وهو حمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع؛ كما في قول النبي صلى

أو نجد الشيء يُشبه الشيء منه، والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شيئاً من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شيئاً به، كما قلنا في الصيد .

قال الشافعي: وفي العلم وجهان: الإجماع والاختلاف، وهما موضوعان في غير هذا
الموضع.

الله عليه وسلم: "لا يقضين حكمً بين اثنين وهو غضبان"^(١)؛ فإنه ينيب على أن الغضب علة في منع القضاء، لكنه في حقيقة الأمر ليس علة لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر، فيلحق به حينئذ الحاقن والمتألم والقلق والخائف، فيكون الغضب مناط الحكم لا لعينه بل لمعنى يتضمنه.

الوجه الثاني: إلحاق الشبيه بشبيهه، وذلك بأن يوجد الشيء يشبه الشيء منه، والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شيئاً من أحدهما، فيلحق بأولى الأشياء شيئاً به، وذلك كما جاء عن عطاء رحمه الله أنه قال: في الضب يقتله المحرم: فيه شاة^(٢)، فقال الشافعي: إن كان أراد شاة صغيرة، فبذلك نقول، وإن كان أراد مُسنّة، خالفناه، وقلنا فيه جدي، لأنه أشبه بالقرآن^(٣).

ثم ختم الشافعي الكلام هنا بالإشارة إلى أن من العلم معرفة محلّ كل من الإجماع والاختلاف؛ ليكون الناظر على بينة من أمره، فيما يجتهد فيه، ولذلك ذكر أهل العلم من شروط المجتهد: "معرفة الإجماع والاختلاف، وما ينعقد به الإجماع وما لا ينعقد به الإجماع، وما يعتد به في الإجماع ومن لا يعتد به في الإجماع؛ ليتبع الإجماع ويجتهد في الاختلاف"^(٤)، إلا أن تفصيل الكلام في ذلك ليس هذا موضعه، "وهما موضوعان في غير هذا الموضع"، حيث سيعقد الشافعي لاحقاً باباً مستقلاً في الإجماع قبل كلامه عن القياس، ثم سيعقد باباً في آخر الرسالة عن الاختلاف، عقب الكلام عن القياس.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧١٥٨، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧١٧.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف، رقم ١٥٦١٧.

(٣) ينظر: الأم ٢/٢١٢-٢١٣.

(٤) قواطع الأدلة ٢/٣٠٦.

ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب، والمعرفةُ بناسخ كتاب الله، ومنسوخة، والفرص في تنزيله، والأدب، والإرشاد، والإباحة، والمعرفةُ بالموضع الذي وضع الله به نبيه من الإبانة عنه، فيما أحكم فرضه في كتابه، وبينه على لسان نبيه، وما أراد بجميع فرائضه؟، ومن أراد: أكل خلقه أم بعضهم دون بعض؟، وما افترض على الناس من طاعته، والالتفاء إلى أمره، ثم معرفة ما ضرب فيها من الأمثال الدوال على طاعته، المبينة لاجتناب معصيته، وترك الغفلة عن الحظ، والازدياد من نوافل الفضل.

- نزول القرآن الكريم بلغة العرب:

بعد أن أنهى الإمام الشافعي رحمه الله الكلام عن البيان في القرآن الكريم شرع في إثبات أصل آخر يؤكد ذلك البيان ويقرره، من أن القرآن إنما نزل وفق لسان العرب، فلا بد في فهمه من الرجوع والاستناد إلى طريقة العرب ومعهودها في إطلاقها للألفاظ، وبناء عليه فإذا كان بيان الأحكام مستنداً في الأصل إلى ما في كتاب الله مما هو واضح جلي في نفسه، ومما جاء فيه مجملاً وأسند بيانه إلى السنة، وإلى ما بينته السنة ابتداءً، وإلى ما بينه الله تعالى من خلال الأمر بالاجتهاد في طلبه على وفق ما في كتابه وسنة نبيه، فإنه لا بد من الاستناد في فهم ذلك كله والاستنباط منه وفق لغة العرب وأساليبها.

ثم إن العلم بذلك كله يستدعي النظر في الناسخ والمنسوخ من النصوص، والوقوف على ما فيها من مراتب ومستويات متفاوتة في الدلالات، فصيغة الأمر مثلاً ترد لمعانٍ متعددة ومتباينة، وقد بلغ بها بعض أهل العلم أكثر من ثلاثين معنى على وفق ما هو معهود في لسان العرب لهذه الصيغة، ومن المعاني التي ذكروها: الإيجاب، والندب، والتأديب، والإرشاد، والإباحة، والامتنان، والإكرام، والتهديد، والإنذار، والتسخير، والتعجيز، والإهانة، والدعاء، والتمني، والاحتقار، وهناك مستويات آخر من الدلالة تتعلق بظهور اللفظ في معناه وقوته من جهة، أو خفائه وضعفه من جهة أخرى، ومستويات تتعلق بتحديد المطالب بالأحكام الواردة في تلك النصوص من عامة الناس أو بعضهم دون بعض، كما لا بد أيضاً من الإيمان الصادق والتسليم التام لسنة النبي صلى الله عليه وسلم والإذعان لها.

فالواجبُ على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك
عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له، إن شاء الله.
فقال منهم قائلٌ: إن في القرآن عربياً وأعجبياً! .
قال الشافعي: والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيءٌ إلا بلسان العرب، ووجد

- هل في القرآن الكريم ألفاظ بغير العربية؟:

يؤكد الإمام الشافعي في هذا المقطع من رسالته عربية القرآن الكريم، وأنه لا يصح أن يقال
بوجود شيء في القرآن على غير لسان العرب، وهذا قول الجمهور من أهل العلم^(١)، وقد ساق
الأدلة على ذلك، وردّ على المخالفين، وهو يحمل ما نطقت به العجم من لسان العرب على
التعلم منهم: "فقد نجد من العجم من ينطق بالشيء من لسان العرب؛ فذلك يحتمل ما وصفتُ من
تعلمه منهم"، أو كان على سبيل التوافق أو التوارد بين اللغات: "ولا ننكر إذ كان اللفظ قيل تعلماً أو
نطق به موضوعاً أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلاً من لسان العرب".

وقد نبّه الإمام الشافعي في صدر كلامه عن هذه المسألة إلى أمرين مهمين، ينبغي على كل
طالب علم مراعاتهما:

- التحذير من التقليد بلا علم، وهو أمر كان الإمام الشافعي ينهى عنه وينكره، ولهذا قال
المزني رحمه الله في صدر مختصره: "اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس
الشافعي رحمه الله، ومن معنى قوله لأقربه على من أراد، مع إعلامه نهيه عن تقليده
وتقليد غيره"^(٢)، وجاء عن الإمام الشافعي التحذير منه بصورة بدیعة، حيث قال: "مثل
الذي يطلب العلم بلا حجة، كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو
لا يدري"^(٣).

(١) بل وصف أبو بكر الباقلاني رحمه الله غير هذا القول بأنه خلاف عليه جميع سلف الأمة، وأنه قول شاذ. ينظر: التقريب والإرشاد

٤٠١/١، كما ينظر: التلخيص، للجويني ٢١٧/١، العدة، لأبي يعلى ٧٠٧/٣.

(٢) مختصر المزني (مطبوع مع الأم) ٩٣/٨.

(٣) نقله عنه البيهقي في المدخل ص ٢١١.

قائل هذا القول من قِبَلِ ذلك منه؛ تقليداً له، وتركاً للمسألة له عن حجته، ومسألة غيره من خالفه، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم، والله يغفر لنا ولهم.

ولعل من قال: إن في القرآن غير لسان العرب، وقبيل ذلك منه: ذهب إلى أن من القرآن خاصاً يجهل بعضه بعض العرب، ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها، حتى لا

- ضرورة السؤال عن الحجة قبل تبني القول؛ لأن الواجب اتباع الدليل، وفي هذا أيضاً تنبيه للعالم "أن يذكر دليل الحكم ومأخذه ما أمكنه من ذلك، ولا يلقيه إلى المستفتي ساذجاً مجرداً عن دليله ومأخذه؛ فهذا لضيق عطنه وقلة بضاعته من العلم"^(١).

ثم إن الإمام الشافعي هنا يقرر رأياً صريحاً في هذه المسألة، فلا يوجد في كتاب الله تعالى ألفاظ بغير العربية ألبتة، كما ينعي على من زعم خلاف ذلك، وعلى من قبل ذلك منه بلا طلب حجة منه، بل بمجرد التقليد المحض "وبالتقليد أغفل من أغفل منهم".

وإنصافاً من الإمام الشافعي رأى أنه قد يكون من قال بذلك التبس عليه الأمر من جهة ذهابه "إلى أن من القرآن خاصاً يجهل بعضه بعض العرب"، وهذا وإن كان حقاً فمردُّ ذلك سعة لسان العرب، وكونه أكثر الألسنة ألفاظاً، فتكون قد وجدت هذه الألفاظ المدعاة عجمتها في لغة العرب وغيرها؛ لأنها أوسع اللغات وأكثرها ألفاظاً، ويجوز أن يكون العرب سبقوا إليها، وبناء عليه فجهل بعضهم ببعض الألفاظ الموجودة في القرآن مما ليس في لسان قبيلتهم خاصة لا يصلح أن يكون دليلاً على عجمة شيء منه، بل هو في الحقيقة دليل على جهل هؤلاء ببعض ما في لغتهم؛ إذ لا يملك أحد أن يدعي الإحاطة بكل ألفاظ اللسان العربي، فظنَّ بعض أهل العلم ما لم يُحط به من ألفاظ العرب أنه من ألفاظ لغة غيرهم، ولا يبعد أن يخفى على الأكابر الأجلة شيء من ذلك، كما خفي على ابن عباس رضي الله عنهما معنى (فاطر)^(٢).

ولكن مع ذلك لا يمكن أن تخرج جميع الألفاظ عن عامة العرب، "حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه!"، بل يبقى علم ذلك ثابتاً لمجموعهم ومنتشراً فيهم، كما هو الشأن في العلم بسنن النبي

(١) إعلام الموقعين ٤/ ١٢٣.

(٢) ينظر: المهذب فيما وقع في القرآن من العرب ص ٥٩.

يكون موجوداً فيها مَنْ يعرفه!، والعلمُ به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السنن، فلم يذهب منها عليه شيءٌ، فإذا جُمع علمُ عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فُزقَ علمُ كلِّ واحدٍ منهم ذهبَ عليه الشيءُ منها، ثم ما كان ذهبَ عليه منها موجوداً عند غيره، وهم في العلم طبقاتٌ، منهم الجامعُ لأكثره، وإن ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامعُ لأقلِّ مما جَمَعَ غيره، وليس قليلُ ما ذهب من السنن على مَنْ جمع أكثرها: دليلاً على أن يُطلب علمه عند غير طبقته من أهل العلم، بل يُطلب عند نظرائه ما ذهب عليه، حتى يُؤتى على جميع سنن رسول الله بأبي هو وأمي، فيتفرّد جملة العلماء بجمعها، وهم درجاتٌ فيما وَعَوَا منها .

وهكذا لسانُ العرب عند خاصتها وعامتها، لا يذهب منه شيءٌ عليها، ولا يُطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا مَنْ قبله عنها، ولا يشركها فيه إلا مَنْ أتبعها في تعلمه منها، ومَنْ قبله منها فهو من أهل لسانها، وإنما صار غيرهم من غير أهل بتركه، فإذا صار إليه صار من أهله، وعلمُ أكثر اللسان في أكثر العرب أعمُّ من علم أكثر السنن في العلماء .
فإن قال قائلٌ: فقد نجد من العجم مَنْ ينطق بالشيء من لسان العرب؟ .

صلى الله عليه وسلم، التي قد يخفى بعضها على الآحاد من أهل العلم والفضل، ولكن لا يمكن ادعاء إمكان خفاء شيء منها على جميع الأمة من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، بل متى ما "جُمع علمُ عامة أهل العلم بها أتى على السنن، وإذا فُزقَ علمُ كلِّ واحدٍ منهم ذهبَ عليه الشيءُ منها"، ثم إذا نظرنا فيما ذهب عنه وخفي عليه وجدناه محفوظاً عند غيره من أهل العلم، فكذلك ألفاظ لسان العرب، قد يخفى بعضها على طائفة من أهلها، لكن لا يمكن ادعاء خفاء جميعها على مجموعهم كافة، بل إن النظر والتحقيق يقتضي أن علم "أكثر اللسان في أكثر العرب أعمُّ من علم أكثر السنن في العلماء".

كما احتج المخالفون بأننا "نجد من العجم مَنْ ينطق بالشيء من لسان العرب؟" فقد يشهد ذلك بكون بعض لغة العرب مأخوذة من غيرهم، فنزل القرآن الكريم على وفق ذلك، مما وقع تعريبه.

فذلك يَحْتَمِلُ ما وصفتُ مِنْ تعلّمِهِ منهم، فإن لم يكن ممن تعلّمَهُ منهم فلا يوجدُ ينطقُ إلا بالقليلِ منه، ومن نطقَ بقليلٍ منه، فهو تبعٌ للعربِ فيه، ولا ننكرُ إذ كان اللفظُ قيلَ تعلمًا، أو نُطقَ به موضوعًا: أن يوافقَ لسانُ العجمِ، أو بعضها قليلًا من لسانِ العربِ، كما يتفقُ القليلُ من السنة العجمِ المتباينة في أكثرِ كلامها، مع تنائي ديارها، واختلافِ لسانها، وبعْدِ الأواصرِ بينها وبين مَنْ وافقت بعضَ لسانه منها .

وأجاب الشافعي باحتمال تعلم بعض الأعاجم هذه الألفاظ من العرب أنفسهم تأثرًا بهم، ثم سرت إلى لغاتهم، فتوافقت بعض كلمات القرآن الكريم القليلة مع تلك الألفاظ، وكانوا فيما تكلموا به تبعًا للعرب فيه، ولا يمتنع أن يكون من الكلام ما يتفق فيه ألفاظ جميع أجناس الأمم المختلفة الألسن بمعنى واحد، فكيف بجنسين منها؟، كما وجد "اتفاق كثير منه فيما قد علمناه من الألسن المختلفة، وذلك كالدرهم والدينار والدواة والقلم والقرطاس، وغير ذلك - مما يتعب إحصاؤه ويُميلُ تعداده، كرهنا إطالة الكتاب بذكره - مما اتفقت فيه الفارسية والعربية باللفظ والمعنى، ولعلّ ذلك كذلك في سائر الألسن التي نجهل منطقتها ولا نعرف كلامها، فلو أن قائلًا قال - فيما ذكرنا من الأشياء التي عددنا وأخيرنا اتفاقه في اللفظ والمعنى بالفارسية والعربية، وما أشبه ذلك مما سكتنا عن ذكره -: ذلك كله فارسي لا عربي، أو ذلك كله عربي لا فارسي، أو قال: بعضه عربي وبعضه فارسي، أو قال: كان مخرج أصله من عند العرب فوقع إلى العجم فنطقوا به، أو قال: كان مخرج أصله من عند الفرس فوقع إلى العرب فأعربته - كان مستجهلاً؛ لأن العرب ليست بأولى أن تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العجم، ولا العجم أحقّ أن تكون كان مخرج أصل ذلك منها إلى العرب، إذ كان استعمال ذلك بلفظ واحد ومعنى واحد موجوداً في الجنسين، وإذ كان ذلك موجوداً على ما وصفنا في الجنسين، فليس أحدُ الجنسين أولى بأن يكون أصل ذلك كان من عنده من الجنس الآخر، والمدّعي أن مخرج صل ذلك إنما كان من أحد الجنسين إلى الآخر، مدّعٍ أمرًا لا يوصل إلى حقيقة صحته إلا بخبر يوجب العلم، ويزيل الشكّ، ويقطع العذرَ صحته"^(١).

(١) تفسير الطبري ١/١٥٠.

فإن قال قائل: ما الحجّة في أن كتاب الله محض بلسان العرب، لا يخلطه فيه غيره؟
 فالحجّة فيه كتاب الله، قال الله: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ).
 فإن قال قائل: فإن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة، وإن محمداً بُعث إلى
 الناس كافة، فقد يحتمل أن يكون بُعث بلسان قومه خاصة، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا
 لسانه، وما أطاقوا منه، ويحتمل أن يكون بُعث بالسننهم: فهل من دليل على أنه بُعث بلسان
 قومه خاصة دون السنة العجم؟.

قال الشافعي: فالدلالة على ذلك بيّنة في كتاب الله عز وجل في غير موضع، فإذا كانت
 الألسنة مختلفة بما لا يفهم 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، ولا
 يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد، بل كل
 لسان تبع للسانه، وكل أهل دين قبله فعلهم اتباع دينه.

ثم أورد الإمام الشافعي دليلاً من القرآن الكريم على "أن كتاب الله محض بلسان العرب"، وذلك
 "أن كل رسول لله جل ثناؤه أرسله إلى قوم، وإنما أرسله بلسان من أرسله إليه، وكل كتاب أنزله
 على نبي، ورسالة أرسلها إلى أمة، وإنما أنزله بلسان من أنزله أو أرسله إليه... أن كتاب الله الذي
 أنزله إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، بلسان محمد صلى الله عليه وسلم، وإذ كان لسان
 محمد صلى الله عليه وسلم عربياً، فبيّن أن القرآن عربي" (١).

وقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم إلى الناس كافة، وكان ذلك بلسان قومه خاصة، ثم وجب
 "على الناس كافة أن يتعلموا لسانه، وما أطاقوا منه"؛ وذلك لأنه من المعلوم اختلاف السنة البشرية
 وقت البعثة وتفاوتها، فكان من اللازم حينئذ أن يتبع الذين لم ينزل الكتاب بلسانهم "من لسانه
 لسان النبي" الذين اختار الله تعالى بحكمته إنزال القرآن بلسانهم، ولم يجوز أن يكون "أهل لسانه
 أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد"، كما لم يكونوا أتباعاً لغير الدين الذي أرسل به.

(١) تفسير الطبري ١/١١٠.

وقد بين الله ذلك في غير آية من كتابه، قال الله: (وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)، وقال: (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا) وقال: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا)، وقال: (حم). وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ . إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)، وقال: (قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ).

قال الشافعي : فأقام حجته بأن كتابه عربي في كل آية ذكرناها، ثم أكد ذلك بأن نفي عنه - جل ثناؤه - كل لسان غير لسان العرب في آيتين من كتابه، فقال تبارك وتعالى: (وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)،

ثم ساق الإمام الشافعي الآيات الدالة والمؤكدة على عربية القرآن الكريم ونزوله بلسان قوم النبي صلى الله عليه وسلم، وقد جعلها بحسن استنباطه في مقامين: آيات دالة على إثبات عربية القرآن الكريم، وآيات مؤكدة نفي أي لسان أعجمي عنه، وبيان ذلك فيما يأتي:

- قول الله تعالى: (وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ . عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ).
- وقوله: (وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا).
- وقوله: (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا).
- وقوله: (حم). وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ . إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).
- وقوله: (قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ).

حيث أقام الله تعالى الحجة على أن "كتابَه عربي في كل آية ذكرناها"، وزاد التأكيد في ذلك بأن نفي عنه أي عجمة في آيتين أخريين من كتابه:

- قال الله تعالى: (وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ)، والآية سبقت في الرد على كفار قريش، حين ادعوا كذباً وزوراً أن النبي صلى الله عليه وسلم تعلم القرآن من عبد رومي أعجمي، وذلك غاية البهتان منهم؛ فإن الذي يميلون إليه بأنه يعلم محمداً أعجمي اللسان، لا يعرف العربية أو أنه كان يعرف الشيء اليسير بقدر ما يرد جواب الخطاب فيما لا بد منه، بينما القرآن

وقال: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ).

قال الشافعي: وعرفنا نعمه بما خصنا به من مكانه، فقال: (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)، وقال: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)، وكان مما عرف الله نبيه من إتمامه، أن قال: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ)، فخص قومه

عربي خالص مبین، "فلو كان من جملة القرآن في تضاعيف نظمه كلمات أعجمية لبطل الاحتجاج على العرب بما ذكره الله عز وجل ولتشبثت العرب بتلك الكلمات وتوصلت بها إلى ادعاء تلقيها من فارسي. ولخصم سيد الأولين والآخريين عليه السلام في احتجاجه عليهم. فدل سياق الآية في مقتضى الاحتجاج مع ظاهرها على ما ذكرناه!"^(١).

- قول الله تعالى: (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ)، ومعنى الآية أنا لو جعلنا بعض القرآن أعجمياً وبعضه عربياً، لساغ للعرب أن تعارض بالتعجب من إنزاله بلسانين، فهلاً كان بلسان واحد فيكون أبلغ في الآية، "ولئلا يقولوا هذا، ويقولوا إن منزله ومورده عجز عن إيراده ونظمه على هذا الحد من البلاغة بلسان واحد، وأنه محتاج في ترتيبه والكشف عن معناه إلى الاستعانة بلسان العجم، ولو كان عالماً بوجوه النظم وكثرة الاتساع والانبساط والقدرة على نظم اللسان العربي لما احتاج إلى خلطه والاستعانة في نظمه بلسان أعجمي، فيكون ذلك شبهة لهم في القدح في إعجاز القرآن، وأخبر تعالى أنه منزل بلسان واحد، وأنه لا أعجمي فيه، ونفي الأعجمي نفي لأن يكون فيه شيء مما يخالف لغة العرب من سائر اللغات، ونص على السبب الذي لأجله جعله عربياً فقط غير ممزوج ولا مختلط مشوب"^(٢).

ولا شك أن إنكار الإمام الشافعي لوجود شيء من العجمة في القرآن الكريم كان مبنياً على ما يشهد به من إمامته في العربية، بحيث كانت تؤخذ عنه اللغة، وقد أقام في البادية حيناً من الدهر حتى أخذ العربية عنها، وقال: أقمت في بطون العرب عشرين سنة، أخذ أشعارها ولغاتها، وقال عنه ابن هشام اللغوي رحمه الله: طالت مجالستنا للشافعي، فما سمعت منه لحنه قط، وعلق

(١) التلخيص في أصول الفقه ٢١٩/١، وينظر أيضاً: تفسير الطبري ٢٩٨/١٧، تفسير ابن كثير ٤/٥١٨.

(٢) ينظر: التقريب والإرشاد، للباقلاني ٤٠١/١-٤٠٢.

بالذكر معه بكتابه، وقال: (وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ)، وقال: (لَتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا)، وأمُّ

الذهبي رحمه الله على ذلك بقوله: "أنى يكون ذلك وبمثلته في الفصاحة يضرب المثل، كان أفصح قريش في زمانه، وكان مما يؤخذ عنه اللغة"^(١).

والمقصود أن إنكار الشافعي لوجود ألفاظ أعجمية في كتاب الله تعالى لم يكن مجرد رأي مستعجل، بل كان عن دراسة ونظر، مع استشهاد بظاهر آيات من القرآن الكريم تقرر ذلك، "فإن قال قائل: ما الحججة في أن كتاب الله محض بلسان العرب، لا يخلطه فيه غيره؟، فالحجة فيه كتاب الله..."، لذا حين تبنى إمام الحرمين رحمه الله قول الشافعي، وذكر حجة المخالفين من وجود ألفاظ أعجمية من قبيل: المشكاة والسندس والقسطاس، علّق بقوله: "لئن صارت شردمة إلى ما قلتموه، فقد صار معظم المفسرين إلى إلحاق ذلك باللغات وتفسيرها على المنهج الذي فسروا سائر الكلمات، فتقابل المذاهب، ويبقى لنا الاستدلال بنص الكتاب"^(٢)، أي: بظاهر نصوص الكتاب الدالة على عربية القرآن، التي ساق الإمام الشافعي طرفاً منها.

وإنه وإن حصل خلاف في وجود ألفاظ بغير العربية في كتاب الله، إلا أنه لم يقل أحد بوجود ألفاظ أعجمية صرفة لا تفقهها العرب، ولا تعهدا في مخاطباتها، وإنما الأمر كان دائراً في نهايته بين نظرتين، بين يقول إنها ألفاظ ذات أصول أعجمية، انتقلت إلى العرب فعربتها بألسنتها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها، فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت هذه الحروف بكلام العرب، وبين ينكر ذلك أصلاً (على رأسهم الإمام الشافعي).

ومتى تأمل منصف هاتين النظرتين، لم يجد على أحدهما دليلاً قاطعاً (أو دليل إحاطة، كما هو تعبير الإمام الشافعي في بعض المسائل من كتابه)، لكن القول بأن تلك الألفاظ المدعاة أصل عجمتها هي في الأصل عربية محضة أقرب إلى السداد، حيث لا يبعد أن تكون انتقلت من العربية إلى غيرها من اللغات، خصوصاً إذا ما تمّ ملاحظة أمرين في غاية الأهمية:

(١) سير أعلام النبلاء ٤٩/١٠.

(٢) التلخيص ٢٢٠/١.

القرى مكة، وهي بلده وبلد قومه، فجعلهم في كتابه خاصة، وأدخلهم مع المنذرين عامة،

- قوة الدراسات التي تؤكد قِدَم اللغة العربية؛ فهناك عدد كبير من العلماء والمؤرخين يؤكدون التقارب الكبير بين العديد من اللغات السامية واللغة العربية، والأهم في ذلك أنهم يشددون على امتياز اللغة العربية وأقدميتها عن سائر اللغات السامية، بل يُذكر أن رجالات

الفكر اليهودي من سُراح التلمود لم يكن بأيديهم فهم الكثير من نصوصه إلا من خلال الاستعانة باللغة العربية؛ باعتبار أن العبرية في ذاتها تعدّ لهجة من لهجات اللغة العربية^(١)، وإذا كانت اللغة العربية بهذا القدم فما المانع حينئذ من كون تلك الألفاظ المدعاة عجمتها هي في الأصل عربية المنشأ، ثم نُسيت مع تعاقب العصور^(٢)، فنزل القرآن الكريم بأبلغ فصاحة وأجزل لفظ؛ تذكيراً للعرب بأصالة لغتهم التي انتشرت في كافة مفاصل اللغات فيمن حولهم من الأمم، وحينئذ ندرك كيف أخذت لغته بألباب فصحاء العرب، حتى قال الوليد بن شعبة - الذي كان يذكر أنه أعلمهم بالأشعار وبرجز الكلام وقصيده - : والله ما يشبهه الذي يقول شيئاً من هذا، والله إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى، وإنه ليحطم ما تحته^(٣)، ولعل هذا ما أراد أن يشير الإمام الشافعي بقوله هنا: "وكان مما عرّف الله نبيّه من إنعامه، أن قال: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ)"، فخصّ قومه بالذكر معه بكتابته، أي : وإن هذا

(١) بل هناك دراسات تشير إلى أن اللغة الأوغاريتية التي نشأت في بلاد كنعان عام ١٩٠٠ ق م ، ليست سوى لهجة عربية قديمة، ونقلاً عن بعض الدراسات الشرقية في الجامعات الألمانية، أشارت إلى أن أعمالاً تنقيبية تنتمي لحضارة النطوفية دلت على وجود اللغة العربية على نقوش منذ العام ٩٠٠٠ ق م، أما العالم الغربي أولسهوزن، فيحدد بأن اللغة العربية هي أقدم اللغات السامية، فيما يذكر المستشرق دافيد صمويل مرجليوث بأن ابتداء اللغة العربية أقدم من التاريخ.

ينظر: دراسة في موقع <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=38541>

(٢) وهذا ما تبناه الشيخ أحمد محمد شاكر بقوله: "والعرب أمة من أقدم الأمم ولغتها من أقدم اللغات وجوداً، كانت قبل إبراهيم وإسماعيل وقبل الكلدانية والعبرية والسريانية بله الفارسية، وقد ذهب منها الشيء الكثير بذهاب مدينتهم الأولى قبل التاريخ، فلعل الألفاظ القرآنية التي يظن أن أصلها ليس من لسان العرب، ولا يعرف مصدر اشتقاقها لعلها من بعض ما فقد أصله وبقي الحرف وحده، ثم تزيّد بعض العلماء المتأخرين وتكثروا في ادعاء العجمة لألفاظ من حروف القرآن"، ينظر: مقدمة تحقيق المعرب للجواليقي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة. ١٣٦١ هـ. ص ١٣ - ١٤.

(٣) ينظر: تفسير البغوي ٩٣/٣.

وقضى أن يُندَرُوا بلسانهم العربي، لسان قومهم منهم خاصةً.

القرآن الذي أوحى إليك يا محمد الذي أمرناك أن تستمسك به لشرف لك ولقومك^(١).
- اتساع اللغة العربية في ذاتها، وامتيازها بحيويتها وتدفق مفرداتها واحتواء حروفها على معان لا يوجد نظير له في أغلب ألفاظ اللغات الأخرى، وهذا ما قرره الإمام الشافعي، الذي تأكد له ذلك من خلال الإقامة قرابة ربع قرن في بطون العرب: "ولسان العرب: أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي"^(٢)، وحينئذ فقد تكون هذه الألفاظ ثابتة وباقية في بعض لهجات العربية، وهذا أمر قد حصل نظيره من بعض الصحابة رضي الله عنهم، حيث توقفوا في معرفة بعض الألفاظ العربية التي كانت بعيدة عن لهجة قريش، فقد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كنت لا أدري ما فاطر السموات، حتى أتاني أعربيان يختصمان في بئر، فقال: أحدهما: أنا فطرتها، يقول: أنا ابتدأتها^(٣).

ومن أعجب ما قاله ابن فارس رحمه الله: "لو احتجنا أن تعبّر عن السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة، وكذلك الأسد والفرس وغيرهما من الأشياء المسماة بالأسماء المترادفة، فأين هذا من ذلك، وأين لسائر اللغات من السعة ما للغة العرب؟، هذا ما لا خفاء به على ذي نُهية"^(٤)، وإذا كان كذلك فما الذي يمنع أيضاً أن تكون هذه الألفاظ المدعاة عجمتها من لغة العرب التي انتشرت في اللغات من حولهم (فذلك يحتمل ما وصفت من تعلمه منهم).

وعلى كل حال فالمغزى من طرح الإمام الشافعي لهذه المسألة التأكيد على أنه لا يصح لأحد أن يتكلم في نصوص الشريعة ومعانيها حتى يكون عربياً، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب، بالغاً فيه مبلغ العرب، وذلك يتضح من خلال النظر في قوله في المقطع السابق:

(١) ينظر: تفسير الطبري ٦١٠/٢١.

(٢) وعلق العلامة النحوي ابن فارس رحمه الله (الصاحي ص ٢٤) على هذا بقوله: "قال بعض الفقهاء: كلام العرب لا يحيط به إلا نبي، وهذا كلام حري أن يكون صحيحاً، وما بلغنا أن أحداً ممن مضى ادعى حفظ اللغة كلها".

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٨٣/١١.

(٤) الصاحي في فقه اللغة العربية ص ١٩.

.....

"وهكذا لسان العرب عند خاصتها وعامتها، لا يذهب منه شيء عليها، ولا يُطلب عند غيرها، ولا يعلمه إلا من قبله عنها، ولا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلمه منها، ومن قبله منها فهو من أهل لسانها"، وقد علّق على هذا الإمام الشاطبي رحمه الله بقوله: "هذا ما قال ولا يخالف فيه أحد، فإذا كان الأمر على هذا لزم كل من أراد أن ينظر في الكتاب والسنة أن يتعلم الكلام الذي به أدبت، وأن لا يحسن ظنه بنفسه قبل الشهادة له من أهل علم العربية بأنه ممن يستحق النظر، وأن لا يستقلّ بنفسه في المسائل المشكّلة التي لم يحط بها علمه دون أن يسأل عنها من هو من أهلها، فإن ثبت على هذه الوصاة كان - إن شاء الله - موافقاً لما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام"^(١).

(١) الاعتصام ٢/٨٩٠.

قال الشافعي: فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذکر فيما اقترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك.

• حكم تعلم اللغة العربية:

انتقل الإمام الشافعي بعد تقريره لعربية القرآن، وسلامته من العجمة الخالصة، إلى التأكيد على أهمية تعلم اللغة العربية، التي تُعد مفتاح أصلي التشريع: الكتاب والسنة، فهي طريق الوصول إلى فهم ما فيهما من معاني ودقائق وأسرار، يؤكد ما ورد عن الفاروق عمر بن الخطاب أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: "أما بعد، فتفقهوا في السنة، وتفقهوا في العربية، وأعربوا القرآن فإنه عربي"^(١)، وعلق عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بقوله: "وهذا الذي أمر به عمر رضي الله عنه من فقه العربية وفقه الشريعة، يجمع ما يحتاج إليه؛ لأن الدين فيه أقوال وأعمال، وفقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو فقه أعماله"^(٢).

وقد اعترض على الإمام الشافعي بعض من ضعفت بصيرته بأن تأكيده وانتصاره للغة العربية وسعيه الحثيث في تقرير أهميتها يحمل شيئاً من التعصب لها، باعتبارها لغته ولغة قومه، وفي الحقيقة لم يكن هذا الجهد منه مجرد تعصب ساذج، بل إدراك منه لخطورة بعض الحركات والتوجهات في عصره التي تكاد تهدف إلى القضاء على اللغة العربية واجتثاثها من جذورها، ومن ثم هدم الدين وتضييعه؛ فإن الإنصاف في قراءة كلام الشافعي يستدعي من الفطن اللبيب التأمل فيه وفق ما كان يلمسه ويتألم منه مما كانت بوادره تلوح في أفق عصره؛ لذا تكلم ههنا بلغة النصح والشفقة التي أشار إليها في آخر كلامه، ومن تأمل شيئاً مما حصل في عصره واستدعى هذا النصح الصادق منه، فإنه يلمح أمرين في غاية الخطورة:

- اشتداد عود الحركة الشعبية في أوائل العصر العباسي، التي كان من أهدافها الهجوم على اللغة العربية وتحقيرها وطمس كل ما هو عربي؛ باعتبارها وعاء الثقافة العربية الوافدة إلى أهل تلك البلدان التي فتحها العرب المسلمون.
- غزو المنطق الفلسفي بأبعاده وتصوراته المغرقة التي كانت بمنأى عن سليقة العرب وما

(١) مسبوک الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب ٩/١.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ٥٢٨/١.

وما ازداد من العلم باللسان، الذي جعله الله لسان مَنْ خَمَّ به نبوته، وأنزلَ به آخرَ كُتبه:

تعهده في مخاطباتها، وهذا ما أبداه الإمام الشافعي صراحة وتألم منه أشد الألم، وفي هذا يقول: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسانَ العرب، وميلهم إلى لسانِ أرسطاطاليس، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنّة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المُحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغةً واصطلاح"^(١).

ولا شك أن الجهل باللغة العربية وتنقصها هو ما أفضى سابقاً ولاحقاً إلى انتشار البدع والوقوع في الضلالات، وما أتقن حقاً قول الحسن البصري رحمه الله في المبتدعة: "أهلكتهم العجمة؛ يتأولون القرآن على غير تأويله"^(٢)، وصدق أيوب السخيتاني رحمه الله حين قال: "عامّة من تزندق بالعراق لجهلهم بالعربية"^(٣)، لذا قال ابنُ جنبي رحمه الله: "أكثر مَنْ ضلَّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفَّ حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي حُوِّطَ الكافّةُ بها"^(٤).

ومما يستحسن التمثيل له ههنا: قصة عمرو بن عبيد المعتزلي مع شيخ القراء والعربية أبي عمرو بن العلاء رحمه الله^(٥) حين قال له مناظراً: يا أبا عمرو، ويخلف الله ما وعده؟، قال: لا، قال: أفرايت من أوعده الله على عملٍ عقاباً، أيخلف الله وعده فيه؟، فقال أبو عمرو بن العلاء: من العجمة أتيت يا أبا عثمان، إن الوعد غير الوعيد، إن العرب لا تعدّ عاراً ولا خلفاً أن تعدّ شراً، ثم لا تفعله، ترى ذلك كرمًا وفضلاً، وإنما الخلف أن تعدّ خيراً ثم لا تفعله، قال: فأوجدني هذا في كلام العرب؟، قال: نعم، أما سمعت إلى قول الأول:

وَإِنِّي وَإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمُخْلِفٌ إِبْعَادِي وَمُنْجِرٌ مَوْعِدِي

وقد بين الإمام الشافعي في نصه السابق حكم تعلم اللغة العربية وأن منها ما هو فرض عين، وهو القدر الذي يتحقق به أركان الإسلام وواجباته، من النطق بالشهادتين، وتلاوة القرآن، والنطق

(١) نقله عنه السيوطي رحمه الله في صون المنطق، ص ١٥.

(٢) ينظر: التاريخ الكبير، للبخاري ٩٣/٥، الاعتصام، للشاطبي ٣٠٤/١.

(٣) ينظر: خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، لأبي شامة ص ٦٣.

(٤) الخصائص ٢٤٨/٣.

(٥) ينظر في القصة: مجالس العلماء، للزجاجي ص ٦٢.

كان خيراً له، كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتي البيت، وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما
وُجّه له، ويكون تبعاً فيما افترض عليه، ونُدب إليه، لا متبوعاً.

بالذكر فيما افترض عليه في الصلاة من التكبير، وأمر به من التسبيح، والتشهد، وغير ذلك،
ومنها ما هو نفل مستحب، كلما ازداد من العلم بلغة القرآن والسنة: كان خيراً له، قال شيخ
الإسلام ابن تيمية: "فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب؛ فإن فهم الكتاب
والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم منها ما
هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية"^(١).

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ١/٥٢٧.

قال الشافعي: وإنما بدأتُ بما وصفتُ من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقتها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها .
فكان نبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسه، وترك موضع حظه، وكان يجمع مع النصيحة لهم قياماً بإيضاح حق، وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله، وطاعة الله جامعة للخير.

أخبرنا سفيان عن زياد بن علاقة قال: سمعت جرير بن عبد الله يقول: "بايعت النبي على النصح لكل مسلم"، أخبرنا ابن عيينة عن سهيل ابن أبي صالح عن عطاء بن يزيد عن تميم

• سبب التأكيد على عربية القرآن الكريم:

ثم كشف الإمام الشافعي رحمه الله عن الهدف من الابتداء ببيان كون القرآن الكريم نزل بلغة العرب، تحذيراً من زيغ الزائغين في فهمه أو الانحراف في تطلب معانيه على غير ما يقتضيه لسان العرب، إهمالاً منهم لمراعاة تعدد وجوه المعاني في ذلك اللسان، وأن من علم ذلك بحقه وفهمه وأدركه "انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها".

وبين في هذا الصدد الشافعي أن الداعي إلى هذا التأكيد منه على عربية القرآن الكريم، وضرورة تطلب فهمه على مقتضى لسان العرب وما تعهده من مخاطباتها، هو محض النصيحة منه لعامة المسلمين، ولا شك أن نصيحة المسلمين "من طاعة الله، وطاعة الله جامعة للخير"، كما جاء في الحديث عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: "بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على النصح لكل مسلم"^(١)، وأيضاً عن تميم الداري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٥٦.

الداري، أن النبي قال: "إن الدين النصيحة، إن الدين النصيحة، إن الدين النصيحة: لله،
ولكتابه، ولنبيه، ولأئمة المسلمين، وعامتهم".

قال: "الدين النصيحة، قلنا: لمن؟، قال: "الله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"^(١)،
والنصيحة كلمة جامعة، يعود معناها إلى حيازة الحظ للمنصوح له، ومعنى الحديث أن عمادَ
الدين وقوامه النصيحة^(٢).

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٥٥.

(٢) ينظر: معالم السنن ٤/١٢٥، فتح الباري، لابن حجر ١/١٣٨.

قال الشافعي: فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تُعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فُيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه؛ وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره، فكل هذا موجودٌ علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

• وجوه الدلالة في لغة العرب إجمالاً:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله العربية القرآن التامة انتقل بشكل بديع إلى أهمية الوقوف على خصائص اللغة العربية ومميزاتها، من بيان وجوه الدلالة في لسان العرب على سبيل الإجمال - التي سيأتي على تفصيل أكثرها بالأمثلة في أبواب لاحقة -، فعرض أهم قضايا اللغة من عموم وخصوص، وسباق ولحاق، ومنطوق ومفهوم، وترادف واشتراك، وهذه في الحقيقة تعد أبرز قضايا الدلالة في حياة أي لغة.

وهذه الوجوه التي ذكرها الإمام يمكن تقسيمها بحسب اعتباراتها من خلال الآتي:

- أولاً: تقسيم اللفظ باعتبار عمومه وخصوصه (وسياًتي بيان الأمثلة لاحقاً):
 - عام ظاهر يراد به العام التام، الذي لا يدخله الخصوص بحال.
 - عام ظاهر يراد به العام الغالب، الذي يجوز أن يدخله الخصوص.
 - عام ظاهر يراد به الخاص.
- ثانياً: تقسيم اللفظ باعتبار القرينة المتصلة المبينة له، وهذه القرينة قد تكون سياقاً، أو سياقاً، أو لاحقاً^(١):
 - ظاهر يكشف سياقه أنه يُراد به غير ظاهره (وسياًتي بيان الأمثلة لاحقاً).

(١) أي: سابق الكلام الذي يراد بيان معناه ولاحقه، ويسمى الأول: قرينة السباق، والثاني: قرينة اللحاق.

وَتَبَدَّى الشَّيْءَ مِنْ كَلَامِهَا يُبَيِّنُ أَوَّلَ لَفْظِهَا فِيهِ عَنْ آخِرِهِ، وَتَبَدَّى الشَّيْءَ يُبَيِّنُ آخِرَ لَفْظِهَا

منه عن أوله.

– سِبَاقٌ بَيِّنُ الْمَعْنَى الْمُرَادِ فِي آخِرِ الْكَلَامِ، وَلَعَلَّ مِنَ الْأَمْثَلَةِ عَلَى ذَلِكَ: مَا وَرَدَ أَنْ نَافِعُ بْنُ الْأَزْرَقِ الْخَارِجِيُّ قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: يَا أَعْمَى الْبَصْرَ، أَعْمَى الْقَلْبَ، تَزَعَمُ أَنْ قَوْمًا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ!، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا)، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَيْحَكَ، اقْرَأْ مَا فَوْقَهَا (يَعْنِي: الْآيَةَ قَبْلَهَا)، هَذِهِ الْآيَةُ فِي الْكُفَّارِ^(١)، فَهَذَا يَلْحِظُ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا رَدَّ عَلَى انْحِرَافِ هَذَا الْخَارِجِيِّ بِدَلَالَةِ سِبَاقِ الْآيَةِ الَّتِي يَكْشِفُ أَنَّهَا فِي الْكُفَّارِ أَصْلًا، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرَجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا).

– لِحَاقِ بَيِّنِ الْمَعْنَى الْمُرَادِ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ، وَمِثَالُ ذَلِكَ: لَفْظُ الْهَلُوعِ الْوَارِدِ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا)، فَإِنَّهُ لَفْظٌ غَرِيبٌ مَفْتَقَرٌ إِلَى بَيَانٍ، وَقَدْ جَاءَ بَيَانُهُ فِي لَاحِقِهِ، وَذَلِكَ فِي الْآيَتَيْنِ الَّتِي تَلِي هَذِهِ الْآيَةَ: (إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا)، قَالَ ثَعْلَبٌ رَحِمَهُ اللَّهُ: "قَدْ فَسَّرَ اللَّهُ الْهَلُوعَ، وَهُوَ الَّذِي إِذَا نَالَهُ الشَّرُّ أَظْهَرَ شِدَّةَ الْجَزَعِ، وَإِذَا نَالَهُ الْخَيْرُ بَخَلَ بِهِ وَمَنَعَهُ النَّاسَ"^(٢).

وَفِي صَدَدِ بَيَانِ ضَرُورَةِ رِبْطِ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ بَعْضَهُ بِبَعْضٍ لِفَهْمِ الْمُرَادِ، يَقُولُ الشَّاطِبِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: "الْمَسَاقَاتُ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَحْوَالِ وَالْأَوْقَاتِ وَالنَّوَازِلِ، وَهَذَا مَعْلُومٌ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ، فَالَّذِي يَكُونُ عَلَى بَالٍ مِنَ الْمَسْتَمِعِ وَالْمَتَفَهِّمِ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى أَوَّلِ الْكَلَامِ وَآخِرِهِ، بِحَسَبِ الْقَضِيَّةِ وَمَا اقْتَضَاهُ الْحَالُ فِيهَا، لَا يَنْظُرُ فِي أَوَّلِهَا دُونَ آخِرِهَا، وَلَا فِي آخِرِهَا دُونَ أَوَّلِهَا؛ فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ وَإِنْ اشْتَمَلَتْ عَلَى جَمَلٍ فَبَعْضُهَا مُتَعَلِّقٌ بِبَعْضٍ؛ لِأَنَّهَا قَضِيَّةٌ وَاحِدَةٌ نَازِلَةٌ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، فَلَا مَحِيصَ لِلْمَتَفَهِّمِ عَنْ رَدِّ آخِرِ الْكَلَامِ عَلَى أَوَّلِهِ، وَأَوَّلِهِ عَلَى آخِرِهِ، وَإِذَا ذَاكَ يَحْصُلُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِي فَهْمِ الْمَكْلَفِ، فَإِنَّ فَرْقَ النَّظَرِ فِي أَجْزَائِهِ، فَلَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مُرَادِهِ"^(٣).

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٩٤/١٠.

(٢) نقله عنه القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٢٩٠/١٨.

(٣) الموافقات ٢٦٦/٤.

وتكلمُ بالشيءِ تُعَرِّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعَرِّف الإشارة، ثم يكونُ هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهلِ علمها به، دون أهلِ جهالتها.

وتسمي الشيءَ الواحدَ بالأسماءِ الكثيرة، وتُسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة. وكانت هذه الوجوه التي وصفتُ اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - مُعرفةً واضحةً عندها، ومستكراً عند غيرها، ممن جهل هذا من لسانها،

● ثالثاً: تقسيم اللفظ باعتبار كيفية دلالة على المعنى:

- منظوم، وهو اللفظ الذي يدل على الحُكم بلفظه وصيغته ومنظومه، وينتظم فيه ما سبق ذكره من عام وظاهر.

- معقول، وهو اللفظ الذي يدل على الحُكم بمعناه ومعنونه، «وتكلمُ بالشيءِ تُعَرِّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ»، ويبدو أن كلامه هنا يشمل المفهوم؛ إذ به بيان المراد بالمعنى أيضاً، يؤكد قوله بعده: «ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها»؛ إذ العرب وضعت هذه الدلالة للمبالغة في تأكيد الحكم في محل السكوت؛ لأنه أدل من التصريح بالحكم فيه، فإن قول القائل: فلان يأسف بشم رائحة مطبخه، أبلغ عندهم من قوله: فلان لا يقري الضيف، وقوله: فرسك لا يلحق غبار فرسي، أبلغ عندهم من قوله: فرسك لا يسبق فرسي^(١).

● رابعاً: تقسيم اللفظ باعتبار تعدد معناه:

- المشترك: (وتُسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة)، وهو ما اتحد لفظه وتعدد معناه، كلفظ: القرء الذي يطلق على الطهر والحيض.

- المترادف: (وتُسمي الشيءَ الواحد بالأسماء الكثيرة)، وهو ما تعدد لفظه واتحد معناه، مثل: أسد، أسامة، ليث، غضنفر، تطلق على الحيوان المفترس المعروف.

ثم بعد أن ذكر الإمام الشافعي وجوه الدلالة في لسان العرب نبه إلى اختصاص أهل العلم بإدراك هذه الوجوه ومعرفتها المعرفة الواضحة الجلية، التي تنفي عنهم الجهالة والتكلف، الذي يمكن أن نلمحه في واقعة نافع بن الأزرق الآنف الذكر، وقد نقل الشاطبي عبارة الشافعي هذه،

(١) ينظر: الواضح، لابن عقيل ٤٣/٢، الإحكام، للآمدي ٦٨/٣.

وبلسانها نزل الكتابُ، وجاءت السنة، فتكَلَّفَ القولَ في علمها تكَلَّفَ ما يَجْهَلُ بعضه، ومن تكَلَّفَ ما جِهَل، وما لم تُثَبِّتْ معرفته: كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غيرَ مَحْمُودَةٍ، والله أعلم؛ وكان بِخَطِّه غيرَ مَعذُورٍ، إذا ما نطق فيما لا يُحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه.

وعلق عليها بقوله: "وما قاله حق؛ فإن القول في القرآن أو السنة بغير علمٍ تكَلَّفٌ - وقد نُهِينا عن التكلف - ودخولٌ تحت معنى الحديث، حيث قال عليه الصلاة والسلام: " حتى إذا لم يبق عالم، اتخذ الناس رؤساء جهالاً" الحديث؛ لأنهم إذا لم يكن لهم لسان عربي يرجعون إليه في كتاب الله وسنة نبيه رجع إلى فهمه الأعجمي وعقله المجرد عن التمسك بدليل، فيضلّ عن الجادة"^(١).

(١) الاعتصام ٢٥٧/٣-٢٥٨

باب: بيان ما نزل من الكتاب عاماً يُراد به العام، ويدخله الخصوص
قال الله تبارك وتعالى: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ)، وقال تبارك
وتعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ)، وقال: (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ
رِزْقُهَا)، فهذا عام، لا خاص فيه.

قال الشافعي: فكل شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك: فالله خلقه، وكل
دابة فعلى الله رزقها، ويعلم مستقرها ومستودعها.

• بيان العام الظاهر المراد به العموم، والعام الظاهر الذي يدخله الخصوص:

في هذا الباب وما بعده يشرع الإمام الشافعي رحمه الله في التمثيل على ما سبق إجماله من
وجوه الدلالة في لسان العرب، فذكر ههنا وجهين من أقسام اللفظ باعتبار عمومته وخصوصه،
ويلحظ ههنا أن قول الشافعي: "باب: بيان ما نزل من الكتاب عاماً يُراد به العام، ويدخله الخصوص"،
يقصد به: بيان ما نزل من الكتاب عاماً يُراد به العام، وبيان ما نزل من الكتاب عاماً ويدخله
الخصوص، فهما وجهان، وبيانهما:

- الوجه الأول: العام الظاهر المراد به العموم:

والمراد به هنا العام الباقي على عمومته ولم يدخله التخصيص، بل وضع عاماً واستعمل عاماً،
بحيث يستغني ويستقل في إفادة العموم عن النظر في سياق الجملة وأولها وآخرها، فيجب حمله
على كل ما يقتضيه لفظه، ومثل له الإمام بأمثلة جلية واضحة، تستغني عن الشرح، إلا أن تمثيله
بقول الله تعالى: (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) قد يكون مثار تساؤل باعتبار أن كثيراً من الأصوليين
يعدونه من قبيل المخصوص بالعقل؛ إذ لم يخلق ذاته الكريمة، ويمكن أن يجاب بأن الشافعي لم
يلتفت إلى ذلك؛ نظراً منه إلى أن العقل لما دل على المراد به وهو ما عدا الذات الكريمة، كان
هو المقصود به^(١)، كما هو مقتضى كلام العرب، فكان من قبيل العام في موضوعه المتبادر إلى
الذهن.

(١) ينظر: الإبهاج ٢/١٣٥.

وقال الله: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ)، وهذا في معنى الآية قبلها، وإنما أُريدَ به مَنْ أطاق الجهاد من الرجال، وليس لأحدٍ منهم أَنْ يرغب بنفسه عن نفس النبي: أطاق الجهاد، أو لم يُطِّقْ؛ ففي هذه الآية الخصوصُ والعمومُ.

- الوجه الثاني: العام الظاهر المراد به العموم ويدخله الخصوص (الخاص):

والمراد به هنا العام الذي ظاهره العموم، لكن لا يتناول كل الأفراد الذين يمكن دخولهم تحت لفظه، بل يتناول غالب الأفراد، بحيث لم يُنزل الأَكثر فيه منزلة الكل، فالمراد منه أَكثر ما يتناوله اللفظ والمخصوص منه قليل، وذلك يعرف بواسطة سياقه، كما نبه إليه الشافعي سابقاً بقوله: "فِيَسْتَدَلُّ عَلَى هَذَا بَعْضُ مَا خُوِطِبَ بِهِ فِيهِ"، فتعبير الشافعي عن هذا الوجه بأنه عام ظاهر يدخله الخصوص، يريد به: أنه ورد عاماً "يراد به العام"، أي: الكثرة الغالبة، فلا يناقضه قوله بعده: "ويدخله الخصوص"؛ لأن الخصوص دخله ورفع من دلالة القليل^(١).

ومن نفيس التمثيل عند الإمام الشافعي: ذكره هنا لقول الله تعالى: (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ)، حيث جمعت الآية التمثيل لكلا الوجهين، كما بيّن ذلك بقوله: "ففي هذه الآية الخصوصُ والعموم"، وذلك أن إنكار التخلف عن الجهاد موجهاً إلى الكثرة الغالبة ممن يطبق الجهاد من الرجال، لا كل الرجال، فمن هذه الجهة تصلح الآية أن تكون مثلاً على الوجه الثاني، أما من جهة (وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ) فهي عامة في كل أحد؛ إذ ليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي صلى الله عليه وسلم: سواء أطاق الجهاد، أو لم يُطِّقْ، ومن هذه الجهة تصلح الآية مثلاً على الوجه الأول، ثم ذكر مثالين آخرين للوجه الثاني، هما من الوضوح بمكان.

(١) وهذا ما نبه إليه ابن السبكي رحمه الله في الإجماع في شرحه لعبارة الشافعي ١٣٤/٢.

وقال: (وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا)، وهكذا قولُ الله: (حَتَّى إِذَا أَتِيَ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَ أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا)، وفي هذه الآية دلالة على أن لم يستطعوا كل أهل القرية، فهي في معناهما .
وفيها، وفي: (الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا): خصوصاً، لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً، قد كان فيهم المسلم، ولكنهم كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقل.
وفي القرآن نظائر لهذا، يُكفَى بهذا إن شاء الله منها، وفي السنة له نظائر موضوعة مواضعها .

ومثال آخر: قول الله تعالى: (وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا)؛ إذ في الآية خصوص باعتبار أن "كل أهل القرية لم يكن ظالماً"؛ بل فيهم المسلمون غير الداخلين في معنى الظلم هنا، ولكنهم كانوا الأقل، وهكذا قول الله تعالى: (حَتَّى إِذَا أَتِيَ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَ أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا)، لما أسند الإتيان إلى أهل القرية كان ظاهره تناول الجميع؛ فأهل الأولى في قوله (إِذَا أَتِيَ أَهْلَ قَرْيَةٍ) يقصد بها عموم سكانها، بخلاف الأهل الثانية في قوله (اسْتَطَعَمَ أَهْلُهَا) فالمراد المقتدرون على الضيافة منهم، يؤكد عدوله عن قوله: استطعماهم، فلما عدل عنه - مع أنه أخصر - إلى الظاهر، كان الظاهر أن الأول للجميع، فكان الثاني للبعض^(١).

وبهذا التقسيم يظهر إبداع الشافعي وانفراده بنظر لا يكاد يوجد عند غيره، وذلك باعتبار أنه يقسم العام المراد به العموم إلى قسمين: عام ظاهر مراد به العموم يتناول كافة أفراد موضوعه، وعام ظاهر مراد به العموم يتناول غالب أفراد موضوعه، فيكون الوجه الأول من العام التام الذي لم يدخله شيء من الخصوص، بينما الوجه الثاني عام غالب دخله شيء من الخصوص.

(١) ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ١١٥/١٢-١١٦.

باب: بيان ما نزل من الكتاب عامّ الظاهر، وهو يجمع العامّ والخصوص

قال الله تبارك وتعالى: (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)، وقال تبارك وتعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)، وقال: (إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا) .

قال: فبيّن في كتاب الله أنّ في هاتين الآيتين العموم والخصوص:

فأمّا العموم منهما، ففي قول الله: (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)، فكلُّ نفسٍ حُوطبت بهذا في زمان رسول الله وقبله وبعده مخلوقةٌ من ذكرٍ وأنثى، وكلها شعوبٌ وقبائلٌ .

والخاصُّ منها في قول الله: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)؛ لأن التقوى تكون على من عقلها،

وكان من أهلها من البالغين من بني آدم، دون المخلوقين من الدوابِّ سواهم، ودون المغلوبين

• بيان العام الظاهر الجامع للعام والخصوص في نص واحد:

في هذا الباب بيّن الإمام الشافعي رحمه الله التمثيل على كل من العموم والخصوص، إلا أنّ هدفه أنّ يكشف أنه ليس من اللازم أن يكونا في نصين مختلفين، بل من الجائز أن يجمع النصُّ الواحد عموماً وخصوصاً من جهتين، وذلك في الحقيقة إبداع من هذا العالم الفدّ، الذي نلمس كم كان طوع بنائه استحضر النصوص وتأمّل ما فيها من جمع وفرق.

وقد ضرب على ذلك مثلاً بقول الله تعالى: (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)، فصدر الآية الكريمة عام تام لكل الناس السابقين واللاحقين، خلّقوا جميعاً من ذكرٍ وأنثى، وجعلوا شعوباً وقبائل، وآخر الآية من الخاص: (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)، فلا يشمل كل الناس، بل يختصّ بمن اتصف بصفتين منهم: العقل والبلوغ، وهما شرطاً التكليف، فإذا تخلّف أحد الشرطين لم يكن من فُقد فيه الشرط داخلاً ضمن الشرط الثاني من الآية، كما لو كان طفلاً مميّزاً يمكنه عقل التقوى لكنه فقد شرط البلوغ:

على عقولهم منهم، والأطفال الذين لم يبلغوا وعقل التقوى منهم، فلا يجوز أن يُوصف بالتقوى وخلافها إلا من عقلها وكان من أهلها، أو خالفها فكان من غير أهلها .
والكتاب يدل على ما وصفتُ، وفي السنة دلالةٌ عليها، قال رسول الله: "رفع القلم عن ثلاثة: النائم حتى يستيقظ، والصبي حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق".

"والأطفال الذين لم يبلغوا وعقل التقوى منهم"، فهنا فقد شرط البلوغ، أو كان بالغاً لكنه مجنون فقد شرط العقل: "ودون المغلوبين على عقولهم منهم".

وفي ذكر الإمام الشافعي أن من الأطفال من يعقل منهم التقوى وإن لم يبلغوا إشارةً إلى المميز منهم؛ لأن المميز وإن حصل من نوع فهمٍ، إلا أن فهمه قاصر فيما يتعلق بالقصد إلى الامتثال قصداً صحيحاً، فجعل الشارع في حقه البلوغ علامة لاكتمال العقل، كما قال ابن تيمية رحمه الله: "قد تُسقط الشريعة التكليف عن من لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة تخفيفاً عنه، وضبطاً لمناط التكليف، وإن كان تكليفه ممكناً، كما رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وإن كان له فهم وتمييز، لكن ذاك لأنه لم يتم فهمه، ولأن العقل يظهر في الناس شيئاً فشيئاً، وهم يختلفون فيه، فلما كانت الحكمة خفية ومنتشرة قيّدت بالبلوغ"^(١).

وبناء عليه فلا يصح أن يوصف بالتقوى: "إلا من عقلها وكان من أهلها"، كما لا يجوز أن يوصف بخلاف التقوى إلا من: "خالفها فكان من غير أهلها"، ثم أكد ذلك وقواه بالسنة النبوية الكريمة المبيّنة لرفع القلم عن الصبي والمجنون، وذلك في حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "رفع القلم عن ثلاثة: النائم حتى يستيقظ، والصبي حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق"^(٢).

(١) مجموع الفتاوى ٣٤٥/١٠.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٤٣٩٨، والنسائي في سننه، رقم ٣٤٣٢، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٠٤١، وأحمد في مسنده، رقم ٢٤٦٩٤، وصححه الألباني.

وهكذا التنزيل في الصوم والصلاة: على البالغين العاقلين، دون مَنْ لم يبلغ، ومَنْ بلغ ممن غُلبَ
على عقله، ودون الحَيْضِ في أيام حَيْضِهِنَّ.

وهكذا الشأن في سائر التكاليف الشرعية من صوم وصلاة ونحوهما، إنما هي: "على البالغين
العاقلين"، دون الصبي الذي لم يبلغ، ودون المجنون البالغ الذي غُلبَ على عقله، ودون النساء
"الحَيْضِ في أيام حَيْضِهِنَّ".

باب: بيان ما نزل من الكتاب عامّ الظاهر، يُراد به كلّ الخاصّ

قال الشافعي: وقال الله تبارك وتعالى: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ).

قال الشافعي: فإذا كان من مع رسول الله ناساً، غير من جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناساً غير من جمع لهم، وغير من معه ممن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناساً، فالدلالة بيّنة مما وصفت من أنه إنما جمع لهم بعض الناس دون بعض.

• بيان العام الظاهر المراد به الخاص:

في هذا الباب بيّن الإمام الشافعي رحمه الله ما هو عام في ظاهر دلالاته الوضعية المجردة، لكن احتفت به دلالات تبيّن أن المراد به الخاص، وهو ما يسمى: العام المراد به الخصوص، وفي كلام الشافعي ما يمكن التمسك به على أنه يعدّ كل عام مخصوص مراداً به الخصوص أيضاً^(١).

وقد فُرق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص: بأن العام المخصوص أريد عمومته وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لا من جهة الحكم، أما العام المراد به الخصوص فلا يراد شموله لجميع الأفراد من أول الأمر، لا من جهة تناول اللفظ، ولا من جهة الحكم، بل هو ذو أفراد في الأصل لكن جرى استعماله في ذلك السياق في فرد واحد منها أو أكثر^(٢)، فلفظ الناس مثلاً في: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) وإن كان عامّاً في أصله إلا أنه لم يرد به لفظاً وحكماً ههنا سوى فرد واحد أو أفراد، أما لفظ الناس في: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) فهو عام أريد به ما يتناوله اللفظ من الأفراد، وإن كان حكم وجوب الحج لا يتناول إلا المستطيع منهم خاصة.

(١) وهذا قول لبعض أهل العلم في عدم التفرقة بينهما، ينظر: الإجماع ١٣٦/٢، التحبير في علم التفسير ص ٣١١.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٣٣٧/٤.

والعلمُ يُحيطُ أنْ مَنْ لم يَجْمَعْ لهمُ النَّاسُ كُلَّهُم، ولم يُخْبِرهمُ النَّاسُ كُلَّهُم، ولم يَكُونوا همُ النَّاسَ كُلَّهُم، ولكنه لما كان اسمُ النَّاسِ يقعُ على ثلاثة نفر، وعلى جميعِ النَّاسِ، وعلى مَنْ بين جمعهم وثلاثةٍ منهم، كان صحيحاً في لسانِ العربِ أن يُقالَ: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ)، وإنما الذين قال لهم ذلك أربعة نفر، (إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)، يعنون: المنصرفين عن أحدٍ، وإنما هم جماعةٌ غيرُ كثيرٍ من النَّاسِ، الجامعون منهم غيرُ الجامعين لهم، والمخبرون للمجموع لهم غيرُ الطائفتين، والأكثرُ من النَّاسِ في بلدانهم غيرُ الجامعين ولا المجموع لهم ولا المخبرين.

وبالعودة إلى أصل هذا الضرب ذكر الشافعي مثلاً عليه: قول الله تعالى: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)؛ إذ يُلاحظ في الآية ثلاث صيغ للعموم: (الَّذِينَ)، و (النَّاسِ) الأولى والثانية، ومن المعلوم عدم إمكانية حمل أي صيغة منها هنا على العموم؛ إذ بشهادة الحسن لم يكن القائلون ولا المخاطبون ولا المخبر عنهم كلَّ النَّاسِ، لكن لما كان لفظ النَّاسِ يستعمل تارة في ثلاثة نفر - وهو أقلُّ الجمع -، ويستعمل تارة في الكل، ويستعمل فيما بينهما، جاز أن يراد به في الآية بعض النَّاسِ دون بعض، فكان المراد في قوله: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ)، أربعة نفر^(١)، وفي قوله: (إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ)، المنصرفين عن أحدٍ.

وقد اختلف المفسرون في المراد بالناس في قوله: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ)، فقالت طائفة: هو نعيم بن مسعود الأشجعي، واللفظ عام ومعناه خاص، وقال بعضهم: هو أعرابي جعل له مال على أن يقول ذلك ليشبَّط المؤمنين، وقال جماعة: المراد ركب عبد القيس، مرّوا بأبي سفيان، فدسَّهم إلى المسلمين ليشبَّطوهم، وقيل: الناس هنا المنافقون^(٢).

(١) قال البلقيني - كما نقله عنه السيوطي في التخبير ص ٣١٢ : لم يبين الشافعي رضي الله عنه سند ما ذكره من أنهم أربعة نفر، ويحتمل أن يكون ذلك صح عنده بطريق.

وذكر الإسنوي في نهاية السؤل ١٩٥/١ أن الشافعي يقصد ههنا أن "القائل هم الأربعة الذين تخلفوا عن أحد"، ولا أعلم وجه ذلك! ويحتمل أن الأربعة نفر من ركب عبد القيس، وأن هذه عدتهم، الذين ذكر بعض أهل المغازي والتفسير أنهم القائلون.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي ٢٧٩/٤.

وقال: يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِثْلُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا
وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ).

قال: فَمَخْرُجُ اللَّفْظِ عَامٌّ عَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ، وَبَيِّنٌ عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِلِسَانِ الْعَرَبِ مِنْهُمْ: أَنَّهُ إِذَا
يُرَادُ بِهَذَا اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَخْرُجِ بَعْضُ النَّاسِ دُونَ بَعْضٍ؛ لِأَنَّهُ لَا يُخَاطَبُ بِهَذَا إِلَّا مَنْ يَدْعُو مِنْ
دُونِ اللَّهِ إِلَهًا، تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ لِأَنَّ فِيهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْمَغْلُوبِينَ عَلَى عَقُولِهِمْ، وَغَيْرِ
الْبَالِغِينَ مِمَّنْ لَا يَدْعُو مَعَهُ إِلَهًا.

قال: وهذا في معنى الآية قبلها عند أهل العلم باللسان، والآية قبلها أوضح عند غير أهل
العلم، لكثرة الدلالات فيها.

قال الشافعي: قال الله تبارك وتعالى: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ)، فالعلمُ يحيط
— إن شاء الله — أن الناس كلهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول الله، ورسول الله المخاطبُ
بهذا ومن معه، ولكنَّ صحيحاً من كلام العرب أن يقال: "أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ"،
يعني: بعض الناس.

وهذه الآية في مثل معنى الآيتين قبلها، وهي عند العرب سواء، والآية الأولى أوضح عند

ثم ذكر الشافعي مثالين آخرين على هذا الضرب، هما من الوضوح بمكان، إلا أن اللافت
للنظر هنا ما أبداه من فائدة نفيسة تجاه تفاوت قوة دلالة الألفاظ بحسب نضوج السليقة العربية
عند المتلقي للخطاب وقدراته اللغوية، وبحسب كثرة ما يحتف من قرائن حالية "لكثرة الدلالات
فيها"، فهناك دلالة أصلية مشتركة لا تتفاوت عند أهل اللغة "وهي عند العرب سواء... وليس
يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معاً"، وهناك دلالة إضافية متفاوتة في القوة بحسب سليقة
المتلقي للخطاب وحسن إدراكه وجودة فهمه، "والآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من
الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة".

من يجهل لسانَ العرب من الثانية، والثانية أوضح عندهم من الثالثة، وليس يختلف عند العرب وضوحُ هذه الآيات معاً؛ لأنَّ أقلَّ البيان عندها كافٍ من أكثره، إنما يريد السامعُ فهمَ قولِ القائل، فأقلُّ ما يفهمه به كافٍ عنده.

وقال الله جل ثناؤه: (وَقُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ) ، فدل كتابُ الله على أنه إنما وقودها بعضُ الناس، لقول الله: (لِإِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ).

وبيان ذلك أن الآية الأولى: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ) تشهد الدلالات المحتفظة بها من الحس شهوداً ظاهراً بأن المقصود بعض دون الكل، بينما في الآية الثانية: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ) مخرج الآية في ظاهر الأمر عامٌّ، لكن يتضح لمتلقي الكلام العالم باللغة بعد الوقوف على قرائن أكثر أن المراد به بعضُ الناس دون بعض، وفي الآية الثالثة: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ) يدرك المتلقي لهذا الكلام إرادة الخصوص به بعد معرفته بأن الوقوف بعرفة خاص في ذلك الوقت ببعض الناس، إلا أن هذا التفاوت لا يعني بحال أن أصل إدراك الخصوص من هذه الألفاظ كان غير واضح لدى المتلقي، بل معرفة الخصوص من هذه الآيات من الوضوح بمكان؛ وذلك أن معهود العرب في مخاطباتها يفيد أن «أقلَّ البيان عندها كافٍ من أكثره»، لأن مقصود المتلقي للكلام فهمَ كلام المتكلم، فيكفي عنده تحصيل أقل ما يؤدي إلى ذلك، وما زاد عليه يعدّ من قبيل المؤكدات التي تتفاوت كثرة وقلة وقوة وضعفاً.

ومما سبق يمكن ملاحظة وجود ثلاثة مستويات لدلالة لفظة الناس وما شابهها من وجهة نظر الشافعي، وذلك بحسب الاستعمال وما يكتنفها من القرائن الحالية (الدلالات بتعبيره) :

١- أن يراد بها كلّ مدلولها: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ)، فتستعمل حينئذ في موضوعها اللغوي.

٢- أن يراد بها غالب موضوعها اللغوي أو الكثرة الغالبة منه: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ).

٣- أن يراد بها القليل من موضوعها اللغوي: (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ).

وهذا في الحقيقة سبق من هذا الإمام الفذّ، وإدراك لتفاوت مستويات دلالة الألفاظ بحسب ما يكتنفها من قرائن ودلالات، وهو أمر لا يقف عليه إلا من كان له نظر لغوي ثاقب، وممارسة دقيقة في تحليل الخطاب وأدواته.

باب: الصَّنْفُ الَّذِي يُبَيِّنُ سِيَاقَهُ مَعْنَاهُ

قال الله تبارك وتعالى: (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذِ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ)، فابتدأ - جل ثناؤه - ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: (إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ) الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عاديةً ولا فاسقةً بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاكهم بما كانوا يفسقون.

• بيان الظاهر المراد به غير ظاهره:

هنا يشرع الإمام الشافعي رحمه الله في بيان ما سبق إجماله في قوله: «وظاهراً يُعْرَفُ فِي سِيَاقِهِ أَنَّهُ يُرَادُ بِهِ غَيْرُ ظَاهِرِهِ، فَكُلُّ هَذَا مَوْجُودٌ عِلْمُهُ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ، أَوْ وَسَطِهِ، أَوْ آخِرِهِ»، وذلك أن يكون للفظ في أصل وضعه معنى ظاهر معروف عند أهل اللغة، لكن يترك ذلك المعنى الظاهر لأجل وجود قرينة سياقية متصلة مبينة له، وهذه القرينة قد تكون مقتضى الحال (المقام)، أو السياق، أو اللحاق^(١)، ويستحسن التنبيه إلى أنه لا خلاف في حال ترك الظاهر هنا أنه يعدّ حينئذ كالمندقوق به في الإفادة والبيان^(٢).

وذكر الشافعي على ذلك مثالين، يستحسن الوقوف عند أحدهما، ولعل الكلام عنه كاف في الدلالة على ما في المثال الثاني، وذلك أن ظاهر قول الله تعالى: (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ) في باديء الأمر السؤال عن القرية ذاتها، لكن السياق يحدد أن المراد أهل القرية؛ إذ التعقيب بالفعل (يَعْدُونَ) الذي لا يكون إلا من إنسان، هو الذي صرف المعنى من القرية التي هي عبارة عن المساكن إلى القرية التي يقصد بها ساكنيها^(٣).

(١) سبق التمثيل للسباق واللاحق.

(٢) ينظر: الفقيه والمتفقه، للبغدادي ٢٣٣/١، للمع، للشيرازي ص ٤٧٦.

(٣) ذكر بعض أهل التفسير أنه عبر عنهم بالقرية نظراً إلى أنها كانت مستقرهم وسبب اجتماعهم، ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي

وقال: (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ * فَلَمَّا أَحْسَوْا بِأُسْرَتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ)، وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر

ومن خلال تتبع عبارات الأصوليين التي ذكر فيها لفظ السياق يلحظ أن الإمام الشافعي من أوائل من عبر به، إلا أن استعماله هنا يوحي بأنه كان يقصد به ضرباً من السياق، الذي بمعنى القرائن المقالية المتصلة بالنص نفسه، بينما يغلب استعمال مفهوم السياق عند الأصوليين بمعناه الواسع الذي يشمل السياق اللغوي الذي هو عبارة عن القرائن المقالية المتصلة، بالإضافة إلى السياق الحالي الذي هو عبارة عن الظروف المحيطة بالمتكلم أو الكلام.

وعلى كل حال فالشافعي يقرر ههنا ما للسياق من أثر حاسم في فهم النص وتحديد معناه وضبط دلالاته، وهو الأمر الذي تناوله كثير من العلماء بالتأييد والتأكيد؛ "فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته"^(١)، وفي هذا الصدد يقول الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله: "السياق مرشد إلى تبيين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقدير الواضحات، وكل ذلك يعرف الاستعمال"^(٢)، ويقول الزركشي رحمه الله: "وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب كثيراً في كتاب المفردات، فيذكر قيماً زائداً على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ؛ لأنه اقتنصه من السياق"^(٣).

وبناء عليه قرر أهل العلم قاعدة نفيسة، وهي: (ليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله السياق الخاص)، وهذه القاعدة لما ذكرها ابن القيم رحمه الله بين أن بسبب إغفالها غلط من لم يميز بين ما يحتمله اللفظ بأصل اللغة وإن لم يحتمله في السياق الخاص وبين ما يحتمله فيه، وذكر من أمثلة ذلك: أن الجهمية زعموا أن قول الله تعالى: (مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيٍّ)، وقوله تعالى: (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ)، مجاز في القدرة والنعمة، وهذا باطل؛ لأنه إنما أتى هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع، فظنوا أن كل تركيب وسياق صالح لذلك، فوهموا وأوهموا؛ وذلك لأن اقتران لفظ الخلق والبسط باليد في الآيتين قرينة دالة على أن المراد الحقيقة، وذلك كما يليق بجلاله، بخلاف اليد المجازية فإنها إذا

(١) بدائع الفوائد ٩/٤.

(٢) الإمام في بيان أدلة الأحكام ص ١٥٩-١٦٠.

(٣) البرهان ١٧٢/٢.

أنها ظالمةٌ بَانَ للسامع أن الظالم إنما هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم، أحاط العلم أنه إنما أحسن البأس من يعرف البأس من الآدميين.

أريدت لم يقترون بها ما يدل على اليد حقيقة، بل ما يدل على المجاز، كقولهم: له عندي يدٌ، وأنا تحت يدهم، ونحو ذلك^(١).

(١) ينظر: مختصر الصواعق المرسله ص ٣٣٧-٣٣٨.

الصف الذي يدل لفظه على باطنه، دون ظاهره

قال الله تبارك وتعالى، وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم: (مَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ . وَاسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ)، فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان، أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا يُتَبَّانِ عن صدقهم.

• بيان ما يدل لفظه على باطنه، دون ظاهره:

هذا الكلام يظهر أنه تابع للباب الذي قبله؛ إذ يجمع الأمرين كون الظاهر غير مرادٍ، لكن يبدو أن هناك شيئاً من الفرق اقتضى فصل الكلام هنا عما قبله بعنوان، يدل على دقة نظر الإمام الشافعي، وذلك أن ترك الظاهر فيما سبق كان بسبب السياق، الذي هو قرائن مقالية متصلة عنده، وهي القرينة المقالية: (يَعْدُونَ) في المثال الأول، والقرائن المقالية: (ظَالِمَةٌ)، (وَأَنْشَأْنَا)، (أَحْسُوا)، (يَرْكُضُونَ) في المثال الثاني، أما هنا فترك الظاهر كان بسبب قرائن عقلية^(١)، ومثاله قول الله تعالى: (وَاسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا)، فالمراد هنا أهل في الموضوعين: (الْقَرْيَةَ)، (وَالْعَيْرَ)؛ لأن السؤال لأجل الكشف والتبيين، وذلك إنما ينصرف إلى من يتحقق منه البيان، ليكون بيانه مفيداً دون من لا يتحقق منه.

فإن قيل: إن أهل القرية يسمون قرية إذا كانوا فيها، فلا ترك للظاهر هنا، ويجاب بأنه لو كان الأمر كذلك لجاز متى أشير إلى رجال في القرية أن يقال: هؤلاء قرية، ويراد به الرجال دون البنيان، وهذا ممتنع إطلاقاً عند كل أحد، فدل امتناع إطلاق اسم القرية على جماعة الرجال أن القرية لا تكون اسماً للرجال بحال، وأن قوله: (وَاسْأَلُ الْقَرْيَةَ) يقتضي إضمار أهلها^(٢).

(١) ولذا ذكر الفخر الرازي في المحصول ١٧٣/٣ من أقسام المبين: أن يظهر في العقل تعدد إجراء الخطاب على ظاهره، ويكون هناك أمر يكون حمل الخطاب عليه أولى من حمله على غيره، كما في قوله تعالى: (وَاسْأَلُ الْقَرْيَةَ).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول، للخصاص ٣٦٢/١.

باب: ما نزل عاماً دلت السنة خاصةً على أنه يُراد به الخاصُّ

قال الله جل ثناؤه: (وَأَبُوهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ

• بيان عامّ القرآن الكريم الذي خصصته السنة:

في هذا الباب بيّن الإمام الشافعي رحمه الله جواز تخصيص عموم القرآن بالسنة مطلقاً والأمثلة على ذلك، وهذا قول الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وجماهير الأمة، سواء كانت السنة متواترة أو آحاداً، ويدل على ذلك إجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ حيث اشتهر عنهم تخصيص كثير من آيات القرآن الكريم بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، كما يدل عليه دلالة بينه واضحة ما وقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله عليه وسلم من غير تقييد، فإذا جاء عنه الدليل الصحيح كان اتباعه واجباً، وإذا عارضه عموم قرآني كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتماً^(١).

ويلحظ أن التخصيص فيما سبق ذكره قبل هذا الباب كان مستفاداً من النص القرآني ذاته، سواء من ألفاظ واردة فيه أو من دلالات تقارنه، أما ههنا فيتجه الإمام الشافعي إلى بيان أن نص القرآن قد يكون عاماً بحسب ظاهر لفظه لا خصوص فيه، وتأتي السنة النبوية الكريمة ببيان أنه خاص وليس على ظاهر عمومته، وكل ذلك يدركه من أحاط بلسان العرب، ويتضح ذلك جلياً من خلال النظر في كتاب (الأم)، حيث جاء في معرض نقاش له مع بعض محاوريه الذي تساءل: أرايت العام في القرآن كيف جعلته عاماً مرة وخاصاً أخرى؟، فأجاب الإمام بأن لسان العرب واسع، وقد تنطق بالشيء عاماً تريد به الخاص فيبين في لفظها، وكذلك الشأن في القرآن الذي نزل بما تعهده العرب في مخاطباتها، فجاء بيانه في القرآن مرة وفي السنة أخرى، فطلب منه محاوره أمثلة على ذلك، وكان مما طلب أن يُبين له العام الذي لا يوجد في كتاب الله أنه أريد به خاص، فأجاب بأن الله تعالى فرض الصلاة في كتابه على الناس عامة، ومع ذلك نجد الحيض منخرجات منه بالسنة، وكذا الزكاة جاءت في القرآن على الأموال عامة ونجد بعض الأموال منخرجةً منها، إلى غير ذلك من الأمثلة^(٢).

(١) ينظر: إرشاد الفحول ص ٣٨٨.

(٢) ينظر: الأم ٢٨٩/٧.

لَهُ وَكَدَّ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأَمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأَمِّهِ السُّدُسُ، وقال: (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ
 أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَكَدَّ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَكَدَّ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِينَ بِهَا
 أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَكَدَّ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَكَدَّ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ
 بَعْدِ وَصِيَّةِ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَاللَّاهِ أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ
 مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ
 غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ)، فأبان أن للوالدين والأزواج مما سُمي في الحالات،
 وكان عامَّ المخرج، فدلَّت سنةُ رسولِ الله على أنه إنما أُريد به بعضُ الوالدين والأزواج دون

والمقصود أن كلام الشافعي هنا ينبغي أن ينظر إليه بحسب المرحلة الزمنية التي كان يعيشها،
 والشبه المتداولة في عصره التي كان بصددها ردّها والكشف عن زيفها والخلل المترتب عليها،
 وحينها يعرف لمّ جاء هذا الطرح من الإمام، فمن خلال الرجوع إلى (الأم) يتضح جلياً أن مما
 كان يتداول في عصره ادّعاء أن تخصيص الكتاب بالسنة يترتب عليه أن السنة كانت على خلاف
 القرآن الكريم! باعتبار أن مخرج الكتاب كان عاماً، فالواجب البقاء على عمومته، لذا يتساءل
 محاوره: تُنكر عليّ قولِي: هي خلاف القرآن؟، فيجيب الشافعي بكل حزم وثقة: نعم، ليست
 بخلافه؛ لأن القرآن عربي فيكون عام الظاهر، وهو يراد به الخاص، فيجيء بيان إرادة الخصوص
 فيه من السنة؛ وليس هذا خلافاً لكتاب الله عز وجل، إذ كل كلام احتمال معاني في القرآن،
 فوجدنا السنة تدل على أحد معانيه دون غيره من معانيه، وجب الاستدلال بها، وحينئذ فمن
 الجهل أن يقال: إن هذا خلاف القرآن، فيما جاءت فيه السنة دالةً على أن القرآن على خاص
 دون عام^(١).

وذكر الشافعي في هذا الباب طائفة من الأمثلة على تخصيص الكتاب بالسنة:

- استشهد الشافعي بآيات الموارث الواردة في سورة النساء، حيث جاء فيها بيان أنصبة
 الورثة إجمالاً، ثم جاءت سنة النبي صلى الله عليه وسلم مبينة ومفصلة لذلك، فكان
 المراد بالوالدين بعضهم دون بعض، وبالأزواج بعضهم دون بعض، فبيّنت السنة الإرث،
 وذلك باتحاد الدين، وألاً يكون الوارث قاتلاً، وألاً يكون مملوكاً.

(١) ينظر: الأم ٧/٢٣.

بعض، وذلك أن يكون دَيْنُ الوالدين والمولود والزوجين واحداً، ولا يكون الوارثُ منهما قاتلاً ولا مملوكاً.

وقال: (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ)، فأبان النبيُّ أن الوصايا مقتصرٌ بها على الثلث لا يُتعدى، ولأهل الميراث الثلثان؛ وأبان أن الدَيْن قبل الوصايا والميراث، وأن لا وصية ولا ميراث حتى يستوفي أهل الدَيْن دَيْنهم، ولولا دلالة السنة ثم إجماع الناس: لم يكن ميراثٌ إلا بعد وصية أو دين، ولم تُعدْ الوصية أن تكون مُبدآةً على الدَيْن، أو تكون والدَيْنِ سواءً.

وقال الله: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)، فقصد - جل ثناؤه - قصدَ القدمين بالغسل، كما قصد الوجه واليدين، فكان ظاهرُ هذه الآية أنه لا يجزئ في القدمين إلا ما يجزئ في الوجه من الغسل، أو الرأس من المسح؛ وكان يحتمل أن يكون أريد بغسل القدمين أو مسحهما بعضُ المتوضئين

- أن الوصية جاءت عامة المخرج في كتاب الله: (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ)، ثم بينت السنة النبوية اقتصارها على الثلث، وأن لأهل الميراث الثلثين في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الثلث، والثلث كثير"، كما بينت السنة أيضاً أنه لا وصية ولا ميراث، حتى يستوفي أهل الدَيْن دَيْنهم، ثم لولا دلالة السنة لكان من الجائز أن يقال بتقديم الوصية على الدين لتقدمها في نظم الآية، "أو تكون والدَيْنِ سواءً"، ولكن جاء عن علي رضي الله عنه أنه قال: "إنكم تقرؤون (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ)، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية"^(١).

- أن الله أمر بغسل القدمين في الوضوء، فاحتمل أمر الله عز وجل به أن يكون على كل متوضئ، واحتمل أن يكون على بعض المتوضئين دون بعض، فدل مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين الملبوسين على كمال الطهارة أن الأمر بالغسل هنا كان على من لا خفي عليه؛ لأنه لا يمكن أن يعمد النبي صلى الله عليه وسلم إلى المسح والفرض

(١) رواه الترمذي في سننه، رقم ٢١٢٢، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٧١٥، وأحمد في مسنده، رقم ١٢٢٢، وحسنه الألباني.

دون بعض، فلما مسح رسول الله على الخفين، وأمر به من أدخل رجله في الخفين، وهو كامل الطهارة: دلت سنة رسول الله على أنه إنما أريد بغسل القدمين أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض.

وقال الله تبارك وتعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ)، وسن رسول الله أن: "لا قطع في ثمر ولا كثر"، وأن لا يُقطع إلا من بلغت سرقة ربع دينار فصاعداً.

وقال الله: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، وقال في الإمام: (فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَثِينَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)، فدل القرآن على أنه إنما أريد بجلد المائة: الأحرار، دون الإمام، فلما رجم رسول الله الثيب من الزناة، ولم يجلده: دلت سنة رسول الله على أن المراد بجلد المائة من الزناة: الحران البكران، وعلى أن المراد بالقطع في السرقة: من سرق من حرز، وبلغت سرقة ربع دينار، دون غيرها ممن لزمه اسم سرقة وزنا.

وقال الله: (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ

عليه غسل القدم، فليس المسح خلافاً لكتاب الله عز وجل، وكذلك ليست سنة من سنه صلى الله عليه وسلم بخلاف لكتاب الله عز وجل^(١).

- ثم ذكر الآيتين في قطع يد السارق، وفي جلد الزناة، والتخصيص الوارد عليهما من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، والمثالان من الوضوح بمكان.

- ثم ذكر آية استحقاق قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم من خمس الغنيمة، ومخرج الآية جاء عاماً (وَلِذِي الْقُرْبَىٰ)، ولو تم التمسك بظاهرها لأعطي كل بني عبد مناف؛ فإن عبدمناف كان له خمسة أولاد: هاشم جد النبي صلى الله عليه وسلم، والمطلب جد

(١) ينظر: الأم ٤٨/١.

وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ)، فلما أعطى رسولُ اللهُ بني هاشم وبني المطلب سهمَ ذي القربى: دلت سنةُ رسولِ الله أن ذا القربى الذين جعل اللهُ لهم سهماً من الخمس: بنو هاشم وبنو المطلب، دون غيرهم.

وكلُّ قريشٍ ذو قرابة، وبنو عبد شمس مساويةُ بني المطلب في القرابة، هم معاً بنو أب وأم، وإن انفرد بعضُ بني المطلب بولادة من بني هاشم دونهم، فلما لم يكن السهمُ لمن انفرد بالولادة من بني المطلب دون من لم تصبه ولادةُ بني هاشم منهم: دلَّ ذلك على أنهم إنما أعطوا خاصةً دون غيرهم بقرابةِ جذمِ النسب، مع كَيْتُوتِهِمْ معاً مجتمعين في نصر النبي بالشَّعبِ وقبله وبعده، وما أراد اللهُ - جل ثناؤه - بهم خاصاً.

ولقد وكدتُ بنو هاشمٍ في قريشٍ فما أُعطي منهم أحدٌ بولادتهم من الخمس شيئاً، وبنو نوفلٍ مُسَاوِيَتِهِمْ في جذمِ النسب، وإن انفردوا بأنهم بنو أمٍ دونهم.

الإمام الشافعي، وعبد شمس جد عثمان بن عفان رضي الله عنه، ونوفل جد جبير بن مطعم رضي الله عنه، وأبو عمرو ولا عقب له، لكن النبي صلى الله بين أن المراد بذوي القربى في الآية بعض القرابة دون بعض، وهم من انتسب إلى هاشم والمطلب فحسب، لحديث جبير بن مطعم رضي الله عنه قال: مشيت أنا وعثمان بن عفان إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقلنا: يا رسول الله أعطيت بني المطلب من خمس خبير وتركنا ونحن بمنزلة واحدة منك؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنما بنو المطلب وبنو هاشم شيء واحد"^(١).

وبين الشافعي هنا أن استحقاق بني المطلب للخمس كان بسبب قرابةِ جذم (أصل) النسب، مع ما ثبت من نصرتهم إبان حصار أهل مكة الجائر للنبي صلى الله عليه وسلم ومن معه من بني هاشم وبني المطلب في سنة سبع من البعثة النبوية، لكن لم يكن ذلك بسبب انفرد بعض بني المطلب بالولادة من بني هاشم؛ لأن هذا النصيب من الخمس لم يختصَّ بهؤلاء المنفردين.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣١٤٠.

قال الله: (وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ)، فلما أعطى رسولُ الله السلبَ القتالَ في الإقبال: دلت سنةُ النبي على أن الغنيمةَ المَحْمُوسَةَ في كتاب الله غيرُ السلب، إذ كان السلبُ مَعْتُومًا في الإقبال، دون الأسلابِ المأخوذةِ في غير الإقبال، وأن الأسلابَ المأخوذةَ في غير الإقبال غنيمةٌ تُخمس مع ما سواها من الغنيمة بالسنة.

ولولا الاستدلال بالسنة، وحُكْمُنَا بالظاهر: قطعنا من لزمه اسمُ سرقةٍ، وضربنا مائةً كلَّ مَنْ زَنَى، حُرًّا ثيبًا، وأعطينا سهمَ ذي القربى كلَّ من بينه وبين النبي قرابةً، ثم خَلَصَ ذلك إلى طوائف من العرب؛ لأن له فيهم وشائجٍ أرحامٍ، وَخَمَسْنَا السَّلْبَ؛ لأنه من المَغْنَمِ، مع ما سواه من الغنيمة.

- وذكر مثلاً أخيراً ههنا آية الغنيمة، وأنها تقتضي بظاهرها تخميس كافة الغنائم، لكن بين النبي صلى الله عليه وسلم أن السلب مخصوص من هذا، يستحقه القتال من غير تخميس إذا قتل الكافر وهو في حال إقباله؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه"^(١)، وبنه هنا إلى أن مذهب الشافعي أنه لو قتل القتالُ الكافرَ وهو مدبر فلا سلب له؛ لأن السلب إنما أُعطي لمن في قَتْلِهِ شوكة، وذهب أكثر الفقهاء إلى أن السلب للقاتل على كل حال مقبلاً كان المقتول أو مدبراً على مقتضى ظاهر الحديث^(٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣١٤٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧٥١.

(٢) ينظر: الاستدكار، لابن عبد البر ٦١/٥، الحاوي، للماوردي ٣٩٣/٨، ٣٩٦.

بيان فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه

قال الشافعي: وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان جل ثناؤه أنه جعله علماً لدينه، بما افترض من طاعته، وحرّم من معصيته، وأبان من فضيلته، بما قرّن من الإيمان برسوله مع الإيمان به.

• وجوب اتباع السنة بنص الكتاب:

هنا يبين الإمام الشافعي رحمه الله ثبوت حجية السنة بنص القرآن الكريم، وقد يكون هذا الأمر بدهياً عند جلّ الناشئة من عوام المسلمين وخاصتهم، فضلاً عن أولي العلم والنهي، إلا أن من المهم النظر إلى كلام الشافعي وفق سياقه التاريخي، فقد انتشر في زمنه رأي سوء من قبل الزنادقة والخوارج وطوائف من غلاة الرافضة الذين ذهبوا إلى إنكار الاحتجاج بالسنة ولزوم الاقتصار على القرآن الكريم، قال السيوطي رحمه الله: "وقد كان أهل هذا الرأي موجودين بكثرة في زمن الأئمة الأربعة فمن بعدهم، وتصدى الأئمة الأربعة وأصحابهم في دروسهم ومناظراتهم وتصانيفهم للردّ عليهم"^(١)، لذا تصدى الإمام الشافعي ههنا لهذا الرأي بحزم، للتأكيد على لزوم اتباع السنة وحجيتها^(٢).

وفي سبيل تقرير بيان القرآن الكريم لحجية السنة ذكر الشافعي في هذا الباب وما بعده خمسة أوجه:

- فرض الإيمان برسالة النبي صلى الله عليه وسلم، واقتران الإيمان به بالإيمان بالله تعالى.
- اقتران لزوم اتباع السنة بلزوم اتباع القرآن الكريم في سياق واحد.
- فرض الله تعالى طاعة رسوله مقرونة بطاعته سبحانه في بعض الآيات.
- فرض الله تعالى طاعة رسوله مذكورة وحدها.
- بيان الله تعالى لخلقه ما افترضه على رسوله من اتباع وحيه، والشهادة له بالاتباع والاهتداء والهداية.

(١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ص ٦-٧.

(٢) يعدّ الإمام الشافعي من أبرز من تصدى لرأي هذه النابتة، فناظرهم وأطال الحجاج في الرد عليهم وبيان فساد أصلهم وقولهم، وخصص لأجل ذلك جزءاً وافراً في كتابه (جماع العلم)، وعنوانه: باب حكاية قول الطائفة التي ردّت الأخبار كلها.

فقال تبارك وتعالى: (فَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَكَدَمٌ)، وقال: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ)، فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تبع له: الإيمان بالله ثم برسوله، فلو آمن عبدٌ به، ولم يؤمن برسوله: لم يقع عليه اسمُ كمال الإيمان أبداً، حتى يؤمن برسوله معه.

وهكذا سنَّ رسولُ الله في كلِّ مَنْ امتحنه للإيمان، أخبرنا مالك عن هلال بن أسامة عن

وخصَّ الشافعي هذا الباب ببيان الوجه الأول، حيث قرر إثبات حجية السنة بالقرآن الكريم من طريقتين، يبنني أحدهما على الآخر ويكمله:

الطريق الأول: (وهو كالتمهيد للطريق الثاني)، أن الله تعالى فرض الإيمان برسالة النبي صلى الله عليه وسلم، وقرن الإيمان به بالإيمان بالله تعالى، وذلك يستلزم التصديق به والإذعان لجميع ما جاء به بلا استثناء، فقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ)^(١)، وقال: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ)، قال ابن القيم رحمه الله مبيناً الاستدلال بذلك: "فإذا جعل من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه إلا باستئذانه، فأولى أن يكون من لوازمه أن لا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي إلا بعد استئذانه، وإذنه يُعرف بدلالة ما جاء به على أنه أذن فيه"^(٢).

ثم أورد ما يدل من السنة على أن النبي صلى الله عليه وسلم امتحن بالإيمان به، وذلك في حديث معاوية بن الحكم رضي الله عنه قال: كانت لي جارية ترعى غنماً لي قبل أحد والجوانية، فاطلعت ذات يوم فإذا الذئب قد ذهب بشاة من غنمها، وأنا رجل من بني آدم، آسف كما

(١) يلحظ أن الذي في الرسالة (فَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً انْتَهَوْا خَيْرًا لَكُمْ)، وذكر الشيخ أحمد شاکر أن هذه الآية ليست في موضع الدلالة على ما يريد الشافعي؛ إذ سياق الآية في شأن عيسى عليه السلام.

وقد وجدت في كتاب (أحكام القرآن - للبيهقي ٢٧/١) أن البيهقي رحمه الله نقل كلام الشافعي، وجعل الآية: (آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ)، ولعل مرد ذلك أن البيهقي عثر على نسخة فيها هذه الآية، أو أن ذلك على سبيل الإصلاح منه لما في الرسالة، ورحم الله الإمام الشافعي حيث ينقل عنه البويطي: سمعت الشافعي يقول: لقد ألفت هذه الكتب ولم آل جهداً، ولا بد أن يوجد فيها الخطأ؛ لأن الله تعالى يقول: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا).

(٢) إعلام الموقعين ٤١/١.

عطاء بن يسار عن عمر بن الحكم قال: "أتيت رسول الله بجزيرة، فقلت: يا رسول الله، علي رقية، أفاعتقها؟، فقال لها رسول الله: أين الله؟، فقلت: في السماء، فقال: ومن أنا؟، قالت: أنت رسول الله، قال: فأعتقها"، قال الشافعي: وهو معاوية بن الحكم، وكذلك رواه غير مالك، وأظن مالكا لم يحفظ اسمه.

قال الشافعي: فرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله، فقال في كتابه: (رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)، وقال جل ثناؤه: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ)، وقال: (لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ

يَأْسِفُونَ، لكنني صككتها صكة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظم ذلك عليّ، قلت: يا رسول الله أفلا أعتقها؟، قال: ائتنى بها، فأتيته بها، فقال لها: أين الله؟، قالت: في السماء، قال: من أنا؟، قالت: أنت رسول الله، قال: "أعتقها، فإنها مؤمنة"^(١).

وأشار الشافعي إلى أن شيخه الإمام مالك رحمه الله روى هذا الحديث، وجعله من رواية عمر بن الحكم^(٢)، وعلق على ذلك بقوله: "وأظن مالكا لم يحفظ اسمه"، وهكذا ذكر ابن عبد البر رحمه الله أنه غلط ووهم عند جميع أهل العلم بالحديث، وأنه ليس في الصحابة رجل يقال له: عمر بن الحكم، وإنما هو معاوية بن الحكم السلمي رضي الله عنه، وهو معروف في الصحابة، والحديث له محفوظ، وذكر أنه قد يمكن أن يكون الغلط في اسمه جاء من قبل هلال بن أسامة شيخ مالك، لا من مالك^(٣).

الطريق الثاني: أن الله تعالى قرن لزوم اتباع السنة بلزوم اتباع القرآن الكريم في سياق واحد، ففرض على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك أن السنة قد قرنت بكتاب الله في القرآن الكريم كثيراً، وأورد الإمام في ذلك سبع آيات قرن الله تعالى فيها الحكمة

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٥٣٧.

(٢) كما في الموطأ ١١٢٨/٥.

(٣) ينظر: التمهيد ٧٦/٢٢، الاستدكار ٣٣٦/٧.

بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ، وقال جل ثناؤه: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ، وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ)، وقال: (وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظِمَكُمْ بِهِ)، وقال: (وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا)، وقال: (وَأذْكُرْ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا).

فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة، فسمعت من أرضي من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة سنة رسول الله، وهذا يشبه ما قال، والله أعلم؛ لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة، وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله؛ وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض، إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله؛ وذلك لما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقرونًا بالإيمان به.

بكتابه، وقد اتجه الشافعي هنا أن الحكمة في هذه الآيات كانت بمعنى السنة؛ لأن الله عطفها على الكتاب، وذلك يقتضي المغايرة، فوجب أن يكون المراد بها شيئاً خارجاً عن الكتاب، وليس ذلك إلا سنة رسول الله، ويؤكد أن ذكر الحكمة مع الكتاب جاء في معرض المن على العباد بتعليمهم إياها، ولا يكون المن من الله إلا بما هو حق وصواب، فكانت الحكمة لازمة لاتباع كالقرآن.

وأشار الشافعي إلى أن القول بأن الحكمة هي السنة قول طائفة من محققي أهل العلم بالقرآن، ومما يؤيد ذلك ما جاء عن قتادة وغيره من أن الحكمة: السنة^(١)، قال ابن تيمية رحمه الله: "والحكمة: السنة، كما قال ذلك غير واحد من السلف، كقتادة ويحيى بن أبي كثير

(١) ينظر: تفسير الطبري ٨٧/٣.

وسنة رسول الله مبيّنة عن الله معنى ما أراد: دليلاً على خاصه وعامه، ثم قرّن الحكمة بكتابه، فأتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحدٍ من خلقه غير رسوله.

والشافعي وغيرهم، بدليل قوله: (وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُمْ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ)، والذي كان يُتلى في بيوتهم هو القرآن والسنة^(١).

وفي كتاب جماع العلم ساق الإمام الشافعي الاستدلال بكون الحكمة هي السنة على هيئة مناظرة، حيث تساءل خصمه عن المراد بالحكمة في مثل هذه الآيات، فأجاب الشافعي بأنها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تساءل خصمه: ألا يحتمل أن يكون يعلمهم الكتاب جملة، والحكمة خاصة وهي أحكام الكتاب؟، فسأله الشافعي: هل تعني بأنه يبين لهم عن الله ما أجمل من فرائض الصلاة والزكاة والحج وغيرها، بحيث يكون الله تعالى قد أحكم بعض فرائضه بكتابه وبين كيف هي لسان نبيه صلى الله عليه وسلم؟، فقال الخصم: نعم إنه ليحتمل ذلك، فقال الشافعي: متى ذهبت هذا المذهب كانت الحكمة في معنى السنة؛ لأنه لا يمكن الوصول إليه إلا بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهنا شعر الخصم بنوع من الحرج وضعف وجهة نظره وقوة حجة الشافعي، فتساءل تارة أخرى: فإن ذهبت مذهب تكرير الكلام، بمعنى كون حرف (الواو) من باب عطف الشيء على مرادفه لتقوية المعنى وتأكيد، فأجاب الشافعي بما مقتضاه أن التأسيس في لسان العرب أولى من التأكيد، "قلت: وأيهم أولى به إذا ذكر الكتاب والحكمة أن يكونا شيئين أو شيئاً واحداً؟"^(٢).

(١) جامع المسائل ٤/١٦٢.

(٢) جماع العلم ص ٦.

باب: فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله، ومذكورة وحدها

قال الشافعي: قال الله: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا)، وقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا).

• فرض الله تعالى طاعة رسوله مقرونة بطاعته سبحانه في بعض الآيات:

يستمر الإمام الشافعي رحمه الله في بيان الأوجه الدالة من القرآن الكريم على حجية السنة ووجوب طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث عقد هذا الباب في بيان ما جاء في القرآن الكريم من فرض الله تعالى طاعة رسوله مقرونة بطاعته سبحانه في بعض الآيات، ومذكورة وحدها في آيات أخرى، إلا أنه قصر الأمثلة هنا على الضرب الأول، وجعل للأمثلة الضرب الثاني باباً مستقلاً بعده.

وذكر ههنا أربع آيات شاهدة بذلك، توقّف مبيناً ومقرراً عند الآية الثانية منها، وهي:

- قول الله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ، وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا)، وذكر الشافعي في موطن آخر من الرسالة أن طاووساً كان يصلي ركعتين بعد العصر، فقال له ابن عباس رضي الله عنهما: اتركهما، فقال: ما أدعهما، فقال ابن عباس: فإنه قد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر ولا أدري أتعدّب أم توجر؟؛ لأن الله قال: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ)، قال الشافعي: "فرأى ابن عباس الحجة قائمة على طاووس بخبره عن النبي صلى الله عليه وسلم، ودلّه بتلاوة كتاب الله عز وجل على أن فرضاً عليه أن لا يكون له الخيرة إذا قضى الله ورسوله أمراً"^(١).

(١) ينظر: الرسالة ص ٤٤٣-٤٤٤، وسيأتي هناك تخريج الأثر.

فقال بعض أهل العلم: أولوا الأمر: أمراء سرايا رسول الله - والله أعلم - وهكذا أخبرنا غير واحدٍ من أهل التفسير، وهو يُشبه ما قالوا - والله أعلم -، لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن يُعطيَ بعضها بعضاً طاعة الإمارة، فلما دانت لرسول الله بالطاعة، لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله، فأمرُوا أن يُطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله، لا طاعةً مطلقةً، بل طاعةً مُستثناةً، فيما لهم وعليهم، فقال: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ)، يعني: إن اختلفتم في شيء.

- قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ، وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)، وقد دلت الآية على حجية السنة من خلال النداء بوصف الإيمان في مستهلها، حيث يشعر بأن المطلوب منهم فيها من موجبات الاسم الذي نودوا به وخوطبوا به، وأن المؤمن لا يستحق المناداة بصفة الإيمان إلا بطاعة الله تعالى، وطاعة رسوله، كما دلت على حجية السنة من خلال تكرار الفعل (أَطِيعُوا) مع الله عز وجل، ومع رسوله، وفي ذلك الاعتناء بشأنه وقطع لتوهم أنه لا يجب امتثال ما ليس في القرآن من أمره، وإيداناً بأن له استقلالاً بالطاعة لا يثبت لغيره^(١)، ثم إن قوله: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) نكرة في سياق الشرط تعم كل ما تنازع فيه المؤمنون من مسائل الدين دقه وجله، جليه وخفيه، وقد أجمع المسلمون "أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول صلى الله عليه وسلم هو الرد إليه نفسه في حياته، وإلى سنته بعد وفاته"^(٢).

وذكر الشافعي أثناء الكلام عن هذه الآية أن من أهل العلم من رأى أن المراد بأولي الأمر في الآية: الأمراء، وهذا قول له وجهته^(٣)، فقد ورد أن الآية نزلت في عبد الله بن حذافة السهمي حين أرسله النبي صلى الله عليه في سرية^(٤).

(١) ينظر: الموافقات ٤/٣٢١، روح المعاني، للألوسي ٦٣/٣ .

(٢) أعلام الموقعين ١/٣٩ .

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٨/٤٩٨ .

(٤) رواه البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما ، رقم ٤٥٨٤ ، ومسلم في صحيحه، رقم ١٨٣٤ .

قال الشافعي: وهذا - إن شاء الله - كما قال في أولي الأمر، إلا أنه يقول: (فإن تنازعتم)،
يعني - والله أعلم - هم وأمرؤهم الذين أمروا بطاعتهم، (فردوه إلى الله والرسول)، يعني
- والله أعلم - إلى ما قال الله والرسول إن عرفتموه، فإن لم تعرفوه سألتهم الرسول عنه إذا
وصلتم، أو من وصل منكم إليه؛ لأن ذلك الفرض الذي لا منازعة لكم فيه، لقول الله: (ومما كان
للمؤمن وكأ مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم).
ومن تنازع ممن بعد رسول الله رد الأمر إلى قضاء الله، ثم قضاء رسوله، فإن لم يكن فيما
تنازعوا فيه قضاء - نصاً فيهما ولا في واحدٍ منهما - ردوه قياساً على أحدهما، كما
وصفت من ذكر القبلة والعدل والمثل، مع ما قال الله في غير آية مثل هذا المعنى.

وذهب آخرون إلى أنهم أهل العلم والفقهاء^(١)، والظاهر أن هذا الاختلاف اختلاف
تنوع لا اختلاف تضاد، وأن الآية عامة في كل أولي الأمر من الأمراء والعلماء، ويشهد
لذلك ما في كتاب السنة للمروزي: سمعت إسحاق بن راهويه رحمه الله يقول في قوله:
(وأولي الأمر منكم): قد يمكن أن يكون تفسير الآية على أولي العلم، وعلى أمراء
السرايا؛ لأن الآية الواحدة يفسرها العلماء على أوجه، وليس ذلك باختلاف^(٢).

قال ابن القيم رحمه الله مرجحاً أن المراد بأولي الأمر: العلماء والأمراء: "والقولان
ثابتان عن الصحابة في تفسير الآية، والصحيح أنها متناولة للصنفين جميعاً؛ فإن العلماء
والأمراء ولاة الأمر الذي بعث الله به رسوله، فإن العلماء وولاته حفظاً وبياناً وذنباً عنه، ورداً
على من أهدى وزاغ عنه، والأمراء وولاته قياماً وعناية وجهاداً وإلزاماً للناس به، وأخذهم
على يد من خرج عنه"^(٣).

ثم نبه الشافعي إلى أن هناك فرقاً كبيراً بين الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم
وطاعة أولي الأمر في الآية، وذلك أن الله تعالى عمّ بالأمر بطاعة رسوله، ولم يخصص
بذلك في حال دون حال، فأمر بطاعته وطاعة رسوله، وأعاد الفعل (أطيعوا) إعلماً وتنبهاً

(١) ينظر: تفسير الطبري ٤٩٩/٨.

(٢) كتاب السنة، للمروزي ص ٧.

(٣) الرسالة التبوكية ص ٤١-٤٢.

وقال: (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا)، وقال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ).

بأن طاعة رسوله تجب استقلالاً، في حياته فيما أمر ونهى، وبعد وفاته باتباع سنته، سواء كان ما أمر به في الكتاب أو لا؛ فإنه أوتي الكتاب ومثله معه، بينما لم يأمر بطاعة أولى الأمر استقلالاً، "بل طاعة مُسْتَثْنَاة، فيما لهم وعليهم"، لذا حذف الفعل (أَطِيعُوا) في الأمر بطاعتهم، إيذاناً بأن طاعتهم تبع لطاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ويؤكد أن الله تعالى استثنى أولى الأمر في حال التنازع معهم، حيث يجب حينئذ ردّ محل التنازع إلى الله تعالى والرسول: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)، وهذا يستلزم كون طاعتهم مقيدة لا مطلقة.

- قول الله تعالى: (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا)، حيث وعدت الآية الكريمة من أطاع الله ورسوله "بالتسليم لأمرهما، وإخلاص الرضى بحكهما، والانتهاى إلى أمرهما، والانزجار عما نهيا عنه من معصية الله، فهو مع الذين أنعم الله عليهم بهدائه والتوفيق لطاعته في الدنيا من أنبيائه، وفي الآخرة إذا دخل الجنة"^(١).

- قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ)، حيث أمر الله تعالى عباده المؤمنين بطاعته وطاعة رسوله، وزجرهم عن مخالفته وترك الامتثال لأوامره وهم يسمعون ما يدعوهم إليه^(٢).

(١) تفسير الطبري ٥٣٠/٨.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ٢٩/٤.

باب: ما أمر الله من طاعة رسول الله

قال الله جل ثناؤه: (لِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فِئْتَا يُنْكَثْ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا)، وقال: (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)، فأعلمهم أن بيعتهم رسول الله بيعة، وكذلك أعلمهم أن طاعتهم إياه طاعته.

وقال: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ، وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)، نزلت هذه الآية فيما بلغنا - والله أعلم - في رجلٍ خاصم الزبير في أرض، ففضى النبي بها للزبير، وهذا القضاء سنة من رسول الله، لا حكم منصوص في القرآن، والقرآن يدل - والله أعلم - على ما وصفت؛ لأنه لو كان قضاءً بالقرآن

• فرض الله تعالى طاعة رسوله المذكورة وحدها:

هذا هو الوجه الرابع من أوجه بيان القرآن الكريم لحجية السنة، وساق فيه الإمام الشافعي طائفة من الآيات الكريمة الدالة على ذلك:

- قول الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ)، مع قوله تعالى: (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)، ومن حسن بديع نظر الشافعي جمع وجه الاستدلال من الآيتين في سياق واحد: "فأعلمهم أن بيعتهم رسول الله بيعة، وكذلك أعلمهم أن طاعتهم إياه طاعته"؛ إذ أعلى الله تعالى من شأن نبيه عليه السلام، فهو رسول الله ومبلغ أمره ونهيه، فمن بايعه فقد بايع الله تعالى، كما أن من أطاعه فقد أطاع الله؛ لأنه لا يأمر إلا بما أمر الله تعالى به^(١)، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من أطاعني فقد أطاع الله"^(٢).
- قول الله تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ، ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ، وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا)، حيث أقسم سبحانه بنفسه على نفي الإيمان عن العباد حتى يحكموا رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما شجر بينهم من

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢/٣٣٣.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧١٣٧، ومسلم في صحيحه، رقم ١٨٣٥.

كان حُكماً منصوباً بكتاب الله، وأشبهه أن يكونوا إذا لم يُسلموا لحكم كتاب الله نصّاً غير مُشكّل الأمر: أنهم ليسوا بمؤمنين، إذا ردّوا حكم التنزيل، فلم يسلموا له.

الدقيق والجليل، ولم يكتف في إيمانهم بهذا التحكيم بمجرد حتى ينتفي عن صدورهم الحرج والضيق عن قضائه وحكمه، ولم يكتف منهم أيضاً بذلك حتى يسلموا لحكمه تسليماً ظاهراً وباطناً، وينقادوا انقياداً تاماً^(١).

وذكر الشافعي هنا أن سبب نزول الآية ما ثبت أن رجلاً من الأنصار خاصم الزبير عند النبي صلى الله عليه وسلم في شراج الحرة، التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرح الماء يمرّ، فأبى عليه؟، فاختصما عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير: أسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك، فغضب الأنصاري، فقال: أن كان ابن عمك؟، فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قال: اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر، فقال الزبير: والله إنني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ)^(٢).

وما ذكره الشافعي من سبب النزول هو ما يتبناه كثير من أهل التفسير، وورد من وجه آخر أن سبب نزول الآية ما كان بين رجل من اليهود ورجل من المنافقين من خصومة، فدعا اليهودي المنافق إلى النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه علم أنه لا يقبل الرشوة، ودعا المنافق اليهودي إلى حكاهم؛ لأنه علم أنهم يأخذونها، فأنزل الله هذه الآية وما قبلها، وهذا قول طائفة من التابعين وأيده كثير من المفسرين، وهو ما رجحه الطبري رحمه الله استناداً منه إلى سياق الآيات؛ لأن سياق هذه الآية تابع لقصة الذين ابتدأ الله الخبر عنهم قبلها بقوله: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ)، ولا دلالة تدل على انقطاع قصتهم، فالحاق بعض ذلك ببعض أولى، ثم خلص الطبري إلى إمكانية الجمع بين السببين: بأنه لا مانع أن تكون قصة الزبير رضي الله عنه مع خصمه الأنصاري وقعت في زمن مقارب لقصة اليهودي والمنافق، فيمكن تناول عموم الآية لها^(٣)، ويشهد

(١) ينظر: الصارم المسلول، لابن تيمية ص ٣٧، إعلام الموقعين ١/٤٠.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٣٥٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٣٥٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٨/٥٢٤.

وقال تبارك وتعالى: (لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلُونَ مِنْكُمْ لَوْ آذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ).

له أن الزبير رضي الله عنه لم يقطع بسبب النزول، بل قال: إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك.

وعلى كل حال فإن دلالة الآية شاهدة بأن مخالفة حكم الرسول صلى الله عليه وسلم والإصرار على ذلك والتمادي فيه مؤذنٌ بنزع صفة الإيمان عن المخالف، يؤكد ما ورد من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به"^(١).

- قول الله تعالى: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، وفي الآية وعيد وتهديد لمن خالف أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو سبيله ومنهاجه وطريقته وسنته وشريعته، فلا بد أن توزن الأقوال والأعمال بأقواله وأعماله، فما وافق ذلك قبل، وما خالفه فهو مردود على قائله وفاعله كائناً من كان، وذكر كثير من المفسرين أن المقصود بالفتنة في الآية ما يشمل الكفر أو النفاق أو البدعة^(٢)، بحسب مخالفة المخالف، وهذا ما حذر منه كبار الأئمة، فقد جاء رجل إلى الإمام مالك رحمه الله فسأله عن مسألة، فقال له الإمام: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا، فقال الرجل: وما رأيك؟ فقال مالك - مستهجنًا هذا السؤال - : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)^(٣)، وقال الإمام أحمد رحمه الله: "نظرت في المصحف، فوجدت طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في ثلاثة وثلاثين موضعاً، ثم جعل يتلو: (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)، وجعل يكررها، ويقول: وما الفتنة؟ : الشرك، لعله إذا ردّ بعض قوله أن يقع في قلبه شيء من الزيف، فيزيغ قلبه فيهلكه"^(٤).

(١) رواه ابن أبي عاصم في السنة، رقم ١٥، والبيهقي في المدخل، قم ٢٠٩، قال عنه ابن حجر في فتح الباري ٢٨٩/١٣: ورجاله ثقات، وقد صححه النووي في آخر الأربعين.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ٨٢/٦.

(٣) ينظر: مفتاح الجنة، للسيوطي ص ٤٩.

(٤) ينظر فيما سبق: الصارم المسلول، لابن تيمية ص ٥٧.

وقال: (وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ . وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ . أَفَبِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولَهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ . إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ . وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ)، فأعلم الله الناس في هذه الآية، أن دعاءهم إلى رسول الله ليحكم بينهم: دعاء إلى حكم الله؛ لأن الحاكم بينهم رسول الله، وإذا سلموا لحكم رسول الله، فإنما سلموا لحكمه بفرض الله، وأنه أعلمهم أن حكمه حكمه، على معنى افتراضه حكمه، وما سبق في علمه جل ثناؤه من إيساعده بعصمته وتوفيقه، وما شهد له به من هدايته واتباعه أمره، فأحكم فرضه بالزام خلقه طاعة رسوله، وإعلامهم أنها طاعته، فجمع لهم أن أعلمهم أن الفرض عليهم اتباع أمره، وأمر رسوله، وأن طاعة رسوله طاعته، ثم أعلمهم أنه فرض على رسوله اتباع أمره جل ثناؤه.

- ثم ذكر الإمام الشافعي رحمه الله قول الله تعالى: (وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ) والآيات بعدها من سورة النور، وقد بين وجه الاستشهاد من الآيات غاية البيان، ومعنى قول الله تعالى (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ)، طاعته فيما أمراه به، وترك ما نهياه عنه، والتسليم لحكمهما له وعليه^(١)، فالآية جامعة لأسباب الفوز والفلاح، وسأل بعض الملوك عن آية كافية جامعة، فذكرت له هذه الآية، وسمعتها بعض بطارقة الروم فأسلم، وقال: سمعت أسيراً يقرأ آية من القرآن، جُمع فيها كل ما في الكتب المتقدمة، فعلمت أنه من عند الله فأسلمت، وذلك قول الله تعالى: (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ فِي الْفَرَائِضِ، (وَرَسُولَهُ) فِي السَّنَنِ، (وَيَخْشَى اللَّهَ) فيما مضى من عمره، (وَيَتَّقِهِ) فيما بقي من عمره، (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ)، والفائز من نجا من النار وأدخل الجنة^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٠٦/١٩، تفسير ابن كثير ٦٩/٦.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٢٩٥/١٢، التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي ٧٣/٢-٧٤.

باب: ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه، وما شهد له به من اتباع ما أمر به،
ومن هُداه، وأنه هادٍ لمن اتبعه

قال الشافعي: قال الله جل ثناؤه لنبيه: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا . وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا)،
وقال: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)، وقال: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ
عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) .

— بيان افتراض الله على رسوله اتباع وحيه، والشهادة له بالاتباع والاهتداء وهداية
الخلق:

ما زال الكلام موصولاً في بيان الأوجه الدالة من القرآن الكريم على حجية السنة ووجوب
طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الوجه الخامس والأخير منها، إلا أنه يلحظ ههنا أن
الاستدلال بهذه الآيات على وجوب الطاعة كان فيه نوع من دلالة الالتزام، بخلاف الأوجه
السابقة التي كان الأمر فيها بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم صريحاً ومباشراً، يشهد له آخر
فقرة من الباب حين قال: "وفي شهادته له بأنه يهدي إلى صراطٍ مستقيم... والشهادة بتأدية رسالته،
واتباع أمره... ما أقام الله به الحجة على خلقه، بالتسليم لحكم رسول الله واتباع أمره"، فكان الإمام
الشافعي رحمه الله أراد تنويع الدلالات وتكاملها، وفي ذلك منه سيرٌ على هدي القرآن الكريم
وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم، وجودة استنباط ولطف استدلال، وكمال نصح للعباد، قال
ابن تيمية رحمه الله: "تنويع العبارة بوجوه الدلالات من أهم الأمور وأنفعها للعباد في مصالح
المعاش والمعاد"^(١).

— فابتدأ الإمام أولاً بذكر الآيات الدالة على أن الله تعالى افترض على رسوله اتباع وحيه
والتمسك بما أنزله عليه، ومن ذلك قول الله تعالى: (وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ)،
وقوله: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ)، وقوله: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا)،

(١) قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة ص ٣٣٧.

فَاعْلَمْ أَنَّهُ رَسُولُهُ مِنْهُ عَلَيْهِ بِمَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ، مِنْ عِصْمَتِهِ إِيَّاهُ مِنْ خَلْقِهِ، فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا
الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ).

وشهد له جل ثناؤه باستمساكه بما أمره به، والهدى في نفسه، وهداية من اتبعه، فقال:
(وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا
نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)، وقال: (وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ
وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ

ثم كأن الشافعي برجاحة عقله وموفور نظره استدرك ما قد يتبادر إلى الذهن من أن هذه
الآيات وما في معناها ليس فيها سوى أمر النبي صلى الله عليه وسلم باتباع الوحي، وهذا
لا نزاع فيه، فما الدلالة منها على تصبو إليه؟، فأجاب بأنه لما كان مُتَّبِعاً لوحي ربه تعالى،
فما كان عليه من الهدى وما أمر به ونهى قد بلغه إلى الخلق أجمعين؛ إذ قد أمر بالبلاغ
العام (بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ)، ومن الله عليه وعلى الخلق أجمعين بالعصمة في
ذلك: (وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)، فكان الخلق مطالبين باتباعه؛ لأنه من فرض الله تعالى،
وهذا ما يبدو أنه من أسباب ذكره للآية الرابعة في هذا الباب، التي قد لا يظهر ارتباطها
المباشر به.

وخلص الإمام إلى ما ثبت من بيان الله تعالى في محكم التنزيل من فرضة على نبيه
اتباع شرعه، وشهادته له بالبلاغ المعصوم به، وهو الأمر الذي أخبر عنه النبي صلى الله
عليه وسلم وشهد به لنفسه، في قوله: " ما تركت شيئاً مما أمركم الله به، إلا وقد أمرتكم
به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه، إلا وقد نهيتكم عنه"^(١)، فكان من الواجب والحق
على المؤمن الشهادة بذلك، «تَقَرُّبًا إِلَى اللَّهِ بِالْإِيمَانِ بِهِ، وَتَوَسُّلاً إِلَيْهِ بِتَصَدِيقِ كَلِمَاتِهِ».

ثم انتقل الإمام إلى ذكر الآيات الدالة على الشهادة للنبي صلى الله عليه وسلم باتباع أمر
الله تعالى والاهتداء له في نفسه، وأنه هاد للخلق أجمعين، كقول الله تعالى: (وَإِنَّكَ
لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) وقوله: (وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ
تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا)، وفي كل ذلك تأكيد على أن سنته وهديه من

(١) رواه البيهقي من طريق الشافعي في السنن الكبرى، رقم ١٣٤٤٣، والبغوي في شرح السنة، رقم ٤١١٠، وصححه الألباني في السلسلة

الصحيحة، رقم ١٨٠٣.

عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا).

فأبان الله أن قد فرضَ على نبيه اتباعَ أمره، وشهدَ له بالبلاغِ عنه، وشهدَ به لنفسه، ونحن نشهدُ له به، تَقَرُّبًا إلى الله بالإيمان به، وتَوَسُّلاً إليه بتصديقِ كلماته.

أخبرنا عبد العزيز عن عمرو بن أبي عمرو مولى المطلب عن المطلب بن حنطب أن رسول الله قال: "ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه".

قال الشافعي: وما أعلمنا الله مما سبق في علمه وحُتْمِ قضاة الذي لا يُردُّ، من فضله عليه ونعمته: أنه منعه من أن يُهمُّوا به أن يُضلُّوه، وأعلمه أنهم لا يضرُّونه من شيء.

وفي شهادته له بأنه يهدي إلى صراطٍ مستقيم، صراطِ الله، والشهادة بتأدية رسالته، واتباعِ أمره، وفيما وصفتُ من فرضه طاعته، وتأكيده إياها في الآي التي ذكرتُ: ما أقام الله به الحجةَ على خلقه، بالتسليم لحكم رسول الله واتباعِ أمره.

أمر الله تعالى، وأنه مشهود "له بأنه هادٍ مهتدٍ"^(١)، محفوظ بحفظ الله ونعمته وفضله من الضلال أو الإضرار به، فكان في ذلك الدليل على لزوم التسليم والإذعان لحكمه واتباع سنته، قال ابن تيمية: "فالصراط المستقيم هو ما بعث الله به رسوله محمداً صلى الله عليه وسلم بفعل ما أمر، وترك ما حظر، وتصديقه فيما أخبر، لا طريق إلى الله إلا ذلك، وهذا سبيل أولياء الله المتقين وحزب الله المفلحين وجند الله الغالبين، وكل ما خالف ذلك فهو من طرق أهل الغي والضلال، وقد نزه الله تعالى نبيه عن هذا"^(٢).

(١) الأم ٣٥٩/٧

(٢) مجموع الفتاوى ١/١٩٧.

قال الشافعي: وما سنَّ رسولُ الله فيما ليس لله فيه حكمٌ: فَبِحُكْمِ اللَّهِ سَنَّهُ، وكذلك أخبرنا الله في قوله: (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ . صِرَاطِ اللَّهِ)، وقد سنَّ رسولُ الله مع كتابِ الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعينه نصُّ كتابٍ.

وكلُّ ما سنَّ فقد أزمنا اللهُ أتباعه، وجعل في أتباعه طاعته، وفي العُتُود عن أتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقاً، ولم يجعل له من أتباع سنن رسول الله مخرجاً؛ لما وصفت؛ وما قال رسول الله: أخبرنا سفيان عن سالم أبو النضر مولى عمر بن عبيد الله سمع عبيد الله بن أبي رافع يحدث عن أبيه، أن رسول الله قال: "لَا أَفِينُ أَحَدَكُمْ مَتَكًّا عَلَى أَرِيكْتِهِ، يَأْتِيهِ الْأَمْرُ

----- - استقلال السنة بالتشريع:

بعد أن أنهى الإمام الشافعي رحمه الله الكلام عن وجوه دلالة القرآن الكريم على حجية السنة، شرع في طرح قضية مهمة كانت قد شغلت ساحة الرأي قبله، وامتد أثرها إلى عصره، وهي مسألة استقلال السنة بالتشريع، إلا أنه ههنا بدأ بالتمهيد لهذه المسألة من خلال بيان أن كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم فهو وحي من الله تعالى، فإذا لم نجد فيه نصاً صريحاً أو مجملاً من القرآن فلا يعني ذلك عدم حجيته بحال، بل هو شرع واجب الاتباع والطاعة، لا محيص للمؤمن عن اعتقاده والعمل به، وذلك مصداقاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لَا أَفِينُ أَحَدَكُمْ مَتَكًّا عَلَى أَرِيكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ فَيَقُولُ: لَا نَدْرِي مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ"^(١)، وفي رواية ما هو أصرح من ذلك: "ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني، وهو متكى على أريكته فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرمناه، وإن ما حرم رسول الله كما حرم الله"^(٢)، ففي الحديث التحذير الشديد من تجاهل العمل بالسنة، والحيدة عن حكمها.

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٤٦٠٥، والترمذي في سننه، رقم ٢٦٦٣، وابن ماجه في سننه، رقم ١٣، وأحمد في مسنده، رقم ٢٣٨٧٦، وصححه الألباني.

(٢) رواه الترمذي في سننه، رقم ١٦٦٤، وقال: حديث حسن غريب، والدارقطني في سننه، رقم ٤٧٦٧، وصححه الألباني.

من أمري، مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه"، قال
سفيان: وحدَّثني محمد بن المنكدر عن النبي مرسلًا، قال الشافعي: الأريكة: السريرُ.

ثم نبه الشافعي إلى أن معنى الأريكة في الحديث: السرير، ويبدو أن تفسيره هذا كان
بسبب حدوث نوع من التطور الدلالي في عصره؛ بحيث لم تعد كلمة (أريكة) مستعملة في
الدلالة ذاتها المستعملة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فأراد أن ينبه إلى أن معناها في
الحديث بمعنى السرير في لغة أهل عصره، وسيراً على هدي الإمام الفدّ يمكن أن ينبه أيضاً
إلى أن دلالة كلمة السرير في عصرنا الحاضر قد حصل لها نوع تحوّر وتغير، فأصبحت تطلق
على ما هو معدّ للنوم غالباً، وعلى كل حال فالأريكة تطلق في السابق على موضع جلوس
يُنكأ عليه ذي قوائم غالباً، وأحياناً يكون له قبة وستور^(١)، فلا يتخذ شكلاً واحداً كما قد يظنه
الظان، بل ذو هيئات متفاوتة بحسب الغرض منه والعادات وتغير الأزمان والقدرات المالية،
كما هو حاصل في عصرنا من تنوع أشكال ما يجلس عليه، وقد أشار الخطابي رحمه الله إلى
ملحظ لطيف وهو أن ذكر الاتكاء على الأريكة في الحديث يوحي بصفة أصحاب الترفه
والدعة، الذين لزموا البيوت، ولم يطلبوا العلم، ولم يغدوا ولم يروحوا في طلبه في مظانه
واقْتباسه من أهله^(٢).

(١) في لسان العرب لابن منظور ٣٨٩/١٠-٣٩٠ : الأريكةُ سريرٌ منجد مزين في قبة أو بيت، فإذا لم يكن فيه سرير فهو حَجَلَة (أي: ستر رقيق)، وفيه أيضاً : الأريكةُ: لسرير في الحجلة من دونه ستر، ولا يسمى منفرداً أريكة، وقيل: هو كل ما اتكئ عليه من سرير أو فراش أو منصة.

ويبدو أن الأريكة مأخوذة من التورك بمعنى الاعتماد على التورك، وهي حال الجالس عليها، أو لأنها تصنع من أعود الأراك، ينظر: تاج العروس ٣٨٤/٢٧، التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي ص ٤٦.

(٢) ينظر: معالم السنن ٢٩٨/٤.

قال الشافعي: وسُنُّ رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما: نصُّ كتابٍ، فاتَّبَعَهُ رسولُ الله كما أنزل اللهُ، والآخر: جُمْلَةٌ، بَيَّنَّ رسولُ الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها: عاماً أو خاصاً، وكيف أراد أن يأتي به العبادُ، وكلاهما اتَّبَع فيه كتاب الله. قال: فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سُنن النبي من ثلاثة وجوهٍ، فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان:

أحدهما: ما أنزل اللهُ فيه نصَّ كتابٍ، فبيَّن رسولُ الله مثل ما نصَّ الكتاب.

• وجوه السنة مع القرآن الكريم عند المحتجين بها:

بعد أن أكد الإمام الشافعي رحمه الله على حجية كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم انتقل إلى بيان أحوال السنة مع القرآن الكريم عند المحتجين بالسنة، والوجوه التي يمكن أن تردَّ بها معه، فذكر أولاً أنها في الجملة وجهان، ثم استدرك بأنها من حيث الاتفاق على وجودها بين المحتجين بالسنة وجهان، وأما من حيث ما هو حاصل من اختلاف في توجيه وجود بعضها فيمكن جعلها في ثلاثة أوجه، "وسُنُّ رسول الله مع كتاب الله وجهان . . . فلم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سُنن النبي من ثلاثة وجوه، فاجتمعوا منها على وجهين"،

فالذي يبدو أن مقصوده: إن تمَّ النظر باعتبار الاتفاق على الوجود المستقلِّ وعدمه فهما قسمان؛ إذ الوجه الثالث يدرجه بعضهم تحت الوجه الثاني بنوع تأويل وتوجيه، مع موافقته على حجيته والعمل به، وحينئذ فلا داعي إلى اعتباره وجهاً مستقلاً، وإن تمَّ النظر باعتبار مأخذ الوجه الثالث ودليله أمكن أن يقال: إنها ثلاثة أوجه، يتفق أهل العلم على حجية الوجه الثالث والعمل به، لكنهم يختلفون في وجهه ومأخذه.

وبيان هذه الأوجه فيما يأتي:

- الوجه الأول: السنة الموافقة للقرآن الكريم والمؤيدة لما فيه من كل وجه، بحيث يكون توارد كل من الكتاب والسنة على بيان الحكم من باب تضافر الأدلة وتعاضدها، كما هو الشأن فيما ورد من السنن الدالة على فرض الصلاة والزكاة ونحوهما.

والآخر: مما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبيّن عن الله معنى ما أراد .

وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما .

والوجه الثالث: ما سنّ رسولُ الله فيما ليس فيه نصُّ كتاب .

- الوجه الثاني: السنة المبيّنة لشيء مجمل ورد في القرآن الكريم، سواء كان بتفسير مشكله، أو تحقيق مناطه، أو بتفصيل مجمله، أو بتخصيص عمومه، أو تقييد مطلقه، ونحو ذلك مما أجمله القرآن وبيّنته السنة، كبيان عدد الصلوات ومواقيتها وأركانها، وكالأحاديث المبيّنة لتفاصيل البيوع والمعاملات الواردة مجملة في القرآن.
- الوجه الثالث: السنة الموجبة لحكم سكت القرآن الكريم عن التنصيص عليه إثباتاً ونفيّاً، كالأحاديث الموجبة لتحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وبيان إرث الجدة، والقضاء بشاهد ويمين .

وفي الحقيقة لم يختلف المحتجون بالسنة النبوية في الوجهين الأولين، لا من حيث إمكانية ورودهما، ولا من حيث حجيتهما، ولا من حيث كونهما الغالب منها، وإنما حصل خلاف اعتباري محدد ودقيق بينهم في الوجه الثالث، لا باعتبار حجيته، بل باعتبار مخرجه ومأخذه، فالقولان متفقان على وجود سنة أوجبت أحكاماً سكت القرآن الكريم عن التنصيص عليها، وعلى حجيتها، لكن ذهب بعضهم إلى أن هذه الأحكام وإن لم ينصّ عليها في القرآن صريحاً إلا أنها داخلة تحت قواعده العامة، وهم مع ذلك مسلمون ومعترفون بعدم التنصيص عليها في القرآن الكريم، وذهب آخرون إلى أن عدم التنصيص عليها في القرآن يعني إمكانية استقلال السنة بالتشريع؛ إذ فيه اعتراف بإثباتها لأحكام غير منصوص عليها فيه.

ولا بد لأجل فهم السبب الذي حدا بالإمام الشافعي إلى بحث هذه المسألة من التأمل في نسقه الزمني وظروفه التاريخية؛ إذ ما يدونه المؤلف مرآة للأفكار المتداولة في عصره، والإمام ههنا ينقل ما وجدته ثبتاً عند مَنْ قَبْلَهُ، وما تبناه علماء أهل عصره المحتجين بالسنة تجاه وجه استقلال السنة بالتشريع وتخريجه.

والذي يبدو من خلال النظر فيما هو متداول في منتصف القرن الأول واستمر إلى نهاية القرن الثاني وما بعده أن طوائف من أهل البدع والضلال كانوا يمنعون العمل أصلاً بما هو مستقل من السنة النبوية عن القرآن الكريم، مع ملاحظة أن هذه الأهواء لم تكن تتخذ في الأصل موقفاً

.....

موحداً حيال السنة، بل هناك من يمنع الاحتجاج بها مطلقاً، وهناك من يقبل الأخذ بما كان منها مفسراً ومبيناً لمجمل القرآن ويمنع الاحتجاج بما سواها، فلا احتجاج عنده بسنة مستقلة عما في كتاب الله تعالى، وهناك من يمنع الاحتجاج بالآحاد منها دون المتواتر^(١)، إلى آخر ذلك مما كان يموج من فتن واضطرابات في الآراء.

ويشهد لذلك أن بوادر التساؤل عن استقلال السنة بالتشريع كان أمراً قديماً، بدأ منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم، فقد ورد أن عمران بن حصين رضي الله عنه ذكر الشفاعة، فقال له رجل من القوم: يا أبا نجيذ إنكم تحدثونا بأحاديث لم نجد لها أصلاً في القرآن، فغضب عمران، وقال للرجل: قرأت القرآن؟، قال: نعم، قال: فهل وجدت فيه صلاة العشاء أربعاً، ووجدت المغرب ثلاثاً، والغداة ركعتين، والظهر أربعاً، والعصر أربعاً؟، قال: لا، قال: فعن من أخذتم ذلك، أستمعنا أخذتموه، وأخذناه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، أوجدتم فيه من كل أربعين شاة شاة، وفي كل كذا بعيراً كذا، وفي كل كذا درهماً كذا؟، قال: لا، قال فعن من أخذتم ذلك؟، أستمعنا أخذتموه، وأخذناه عن النبي صلى الله عليه وسلم؟، وقال: وجدتم في القرآن: (وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ)، أوجدتم فيه: فطوفوا سبعاً، واركعوا ركعتين خلف المقام، أو وجدتم في القرآن: لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام؟، أما سمعتم الله قال في كتابه: (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)، قال عمران: فقد أخذنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أشياء ليس لكم بها علم^(٢).

ولا بد حين يُتحدث عن مسألة استقلال السنة بالتشريع بشكل مجمل، من ملاحظة أن الآراء تجاه هذا الاستقلال ليست في خندق واحد، بل بينها بون شاسع لا يمكن إنكاره، فهناك من أهل البدع والضلالات من ينكر استقلالها أصالة، بناء على أن الحجة فحسب بما في كتاب الله مبيناً أو مجملاً، بينما هناك في الطرف الآخر من أهل العلم الفضلاء من يقرّ بحجية كل ما صدر وصح عن النبي صلى الله عليه وسلم، لكنه في الوقت ذاته يعتقد بأن كل ما في السنة من تشريع له أصل في القرآن بوجه من الوجوه، فسنته فيما لم نجد فيه نصاً معيناً من الكتاب بيان للأصول

(١) وفي جماع العلم، للشافعي ما يشهد بوجود أصحاب هذه الأهواء الثلاثة في عصره، ومناظرته لهم، ينظر جماع العلم: ص ٢٠، ١٤٤.

١٤٧

(٢) ينظر: مفتاح الجنة، للسيوطي ١٠/١.

والأسس والقواعد العامة الواردة فيه^(١).

وإذا اتضح هذا؛ فالذي يظهر أنه من خلال ما حصل في تلك الأزمان من تداول للآراء والأهواء المغرضة تجاه السنة النبوية الكريمة، انبرى أهل العلم وحماة الدين للتصدي لهذه الهجمة الشرسة التي فطنوا إلى أنها ترمي في النهاية إلى الانعتاق من ربة الدين وهدم أصول الإسلام وفروعه، وكان لهؤلاء العلماء في ردّ هذه الفرية اتجاهان متكاملان مترابطان في دفعها، (على ما هو معهود في أصول المناظرة من منع وتسليم)؛ إذ ما يناسب بعض المعترضين قد لا يناسب الطرف الآخر منهم:

- فالمنع اتجه إلى منع الادعاء بأن هناك سنة مستقلة استقلالاً جذرياً تاماً، وأن ما يُظنّ استقلاله منها داخل ضمن الأسس والقواعد والمقاصد المقررة في القرآن الكريم، وحينئذ فكل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم حجة وتشريع؛ والتوقف عن العمل ببعض ما في سنته بظنّ أنه لا أصل له في القرآن الكريم قصورٌ في البحث والنظر؛ يخفى على الغافل المقصّر ويظهر للمجتهد الفطن اللبيب^(٢)؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم المبيّن عن كتاب الله، والكاشف عن مقاصده وأسراره؛ مصداقاً لقول الله تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ).

- وأما التسليم فاتجه إلى التسليم بأن السنة النبوية ما هو مستقل استقلالاً جذرياً تاماً، وأنه أمر لا مانع منه؛ لأن وظيفتها لا تقتصر على مجرد بيان القرآن الكريم، كما أن وجود السنة المستقلة بالتشريع لا يعارض القرآن الكريم بوجه ما، وإنما هو تشريع مبتدأ من النبي صلى الله عليه وسلم تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله، بل امثال لما أمر الله تعالى به من طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولو كان الرسول لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى، ولسقطت طاعته المختصة به، وإذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن لم يكن له طاعة خاصة تختص به، وقد قال الله تعالى: (من يطع الرسول فقد أطاع الله)^(٣).

(١) ولا خفاء أن هناك من أهل العلم الفضلاء من تبني هذا الرأي بعد عصر الشافعي إلى العصر الحاضر، كالشاطبي وأبي الحكم بن بركان، وغيرهما، ينظر: الموافقات ٤/٣١٦، البحر المحيط، للزركشي ٩/٦.

(٢) يؤيده ما نقله الزركشي في البحر المحيط ٩/٦ عن بعض من تبني هذا القول: كل حديث ففي القرآن الإشارة إليه تعريضاً أو تصريحاً، فهو في القرآن أو فيه أصله، قُرْب أو بَعْد، فَهَمَّ مَنْ فَهَمَهُ، وَعَمَّ عَنْ مَنْ عَمَّهُ.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين ٢/٢٢٠.

فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يُسنَّ فيما ليس فيه نصُّ كتابٍ.

وبناء عليه فلا يظهر أن هناك خلافاً جذرياً بين هاتين الطائفتين، بل كلاهما يتفنيان ظلاًً مشتركاً، ويصدران من مشكاة واحدة، عينان في رأس، وكتيبتان تحت كنف جيش، غايتهما المنافحة عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكأن الشافعي لفت إلى ذلك حين لم يقف تجاه الأمر موقفاً حازماً، بل قال: "وأبيُّ هذا كان...".

وبعد أن انتهى الإمام الشافعي من الكلام عن وجوه السنة مع القرآن الكريم عند المحتجين بها، انتقل إلى شيء من التقسيم والتفريع البديع، "فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته..."، والذي يبدو أن هذا التقسيم للسنة عند المحتجين بها ليس باعتبار وجود السنة المستقلة، بل يتجه إلى الكشف عن ضرب آخر من الاعتبار، وهو بيان مصدر تلك السنة، وهذا ما يمكن استفادته من صنيع أبي بكر البغدادي رحمه الله في الفقيه والمتفقه، حين حكى هذه الأقوال، تحت عنوان: "باب القول في سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم التي ليس فيها نص كتاب، هل سننها بوحي أم بغير وحي؟"^(١)، وبناء عليه اختلفت وجهات نظر أهل العلم في مصدر السنة المستقلة:

الوجهة الأولى: أن مصدرها اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم المأذون له فيه من ربه تعالى والموفق فيه والمؤيد به، "فمنهم من قال: جعل الله له، بما افترض من طاعته، وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يُسنَّ فيما ليس فيه نصُّ كتاب"، فهؤلاء رأوا أن الله تعالى خصَّ نبيه بأن يسنَّ ما يرى أنه مصلحة للخلق، استدلالاً بقول الله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ)، وإنما خصَّه الله تعالى بالحكم برأيه، لأنه معصوم معه التأييد والتوفيق من الله تعالى.

الوجهة الثانية: أن مصدرها الوحي من الله تعالى، وينتظم تحت هذا الرأي أقوال:

(١) ينظر: الفقيه والمتفقه ١/٢٦٥.

ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته لتبيين عدد الصلاة وعملها، على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن من التَّبُوع وغيرها من الشرائع؛ لأن الله قال: (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)، وقال: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)، فما أحلَّ وحرَّم فإنما بين فيه عن الله، كما بين الصلاة.

ومنهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبت سنته.

ومنهم من قال: أُلقي في رُوعه كلُّ ما سنَّ، وسنته الحكمة: الذي أُلقي في رُوعه عن الله،

- "منهم من قال: بل جاءته به رسالة الله، فأثبت سنته"، وهؤلاء رأوا أن مصدرها الوحي، لكن تفاوتت وجهة نظرهم أيضاً^(١)، فمنهم من رأى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسنَّ سنةً إلا بوحي من الله تعالى؛ احتجاجاً بظاهر قول الله تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ)، ومنهم من ذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يسن شيئاً قط إلا بوحي الله، لكن من الوحي ما يتلى، وهو كتاب الله تعالى، ومنه ما يكون وحياً إلى رسوله فيسن به، فيكون ضرباً آخر من الوحي، كما جاء عن حسان بن عطية رحمه الله أنه قال: كان جبريل ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن، يعلمه إياها، كما يعلمه القرآن^(٢).

- "ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب"، وهؤلاء نظروا إليها باعتبارها نوعاً من الوحي، لكن بضرب من التأويل، فسنته فيما لم يرد فيه بعينه نصّ كتاب تعدد بياناً للكتاب.

- "ومنهم من قال: أُلقي في رُوعه كلُّ ما سنَّ"، فكان هذا من قبيل الإلقاء في الرُوع، الذي هو ضرب من الوحي خفي يخص القلب دون السمع، بواسطة إلقاء الملك في نفسه وقلبه من غير أن يراه^(٣)، واحتجوا بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها، فأجملوا في

(١) ينظر: الفقيه والمتفقه ٢٦٦/١.

(٢) ينظر: السنة، للمروزي ٣٢/١، الإبانة الكبرى، لابن بطة ٣٤٦/١.

(٣) ينظر في تفسير الإلقاء في الرُوع: شرح الحديث المقتفى، لأبي شامة ص ٧١، زاد المعاد، لابن القيم ٧٧/١.

فكان ما ألقى في روعه سنته ؛ أخبرنا عبد العزيز عن عمرو بن أبي عمرو عن المطلب قال:
قال رسول الله: "إن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها،
فأجملوا في الطلب".

قال الشافعي: فكان مما ألقى في روعه سنته، وهي الحكمة التي ذكر الله، وما نزل به عليه
كتاب فهو كتاب الله، وكلُّ جاءه من نعم الله، كما أراد الله، وكما جاءته النعم، تجتمع النعمة،
وتتفرق بأنها في أمور بعضها غير بعض، ونسأل الله العصمة والتوفيق.

وأبي هذا كان، فقد بين الله أنه فرض فيه طاعة رسوله، ولم يجعل لأحدٍ من خلقه عذراً
بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله، وأن قد جعل الله بالناس كلهم الحاجة إليه في دينهم، وأقام

الطلب"^(١)، وبناء عليه كانت السنة ضرباً من الوحي ألقاه الملك في نفس النبي صلى الله
عليه وسلم، وهي الحكمة التي نبهنا الله تعالى عليها، وأما ما نزل به الروح الأمين عليه فهو
كتاب الله تعالى الذي نتلوه، وكلُّ من الوحيين - الكتاب والحكمة - ثبت له نعمة من نعم
الله تعالى عليه، التي أرادها له بفضله وكرمه وخصه بها، وكما ثبتت له النعم السابعة التي
أنعمها الله عليه، بحيث تجتمع جميعاً في أصل النعمة، وتتفرق في كونها أصنافاً متعددة من
وحي بكتاب وحكمة، وبيان وتعليم، وحفظ وعصمة، مصداقاً لقول الله تعالى: (وَأَنْزَلَ اللَّهُ
عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا).

وبعد أن فصل الإمام رحمه الله وبين غاية البيان في هذا الباب خلص إلى النتيجة المتفق عليها
بين علماء المسلمين، ذلك أنه على أي حال كان فإن الثابت أن الله تعالى بين في كتابه قطعاً أنه
فرض على الناس: "طاعة رسوله، ولم يجعل لأحدٍ من خلقه عذراً بخلاف أمر عرفه من أمر رسول الله،
وأن قد جعل الله بالناس كلهم الحاجة إليه في دينهم"، وأقام عليهم أجمعين الحجة بدلالة سنة النبي
صلى الله عليه وسلم على المعاني التي أرادها الله بفرائضه في كتابه، فليس لأحد منهم العذر في
عدم فهم ما أراد الله تعالى في كتابه من شرائع مجملة، ورسول الله نصح لهم فيها النصح التام،

(١) رواه البزار في مسنده، رقم ٢٩١٤، والحاكم في المستدرک، رقم ٢١٣٦، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم ١١٤١، وصححه الألباني في
صحيح الجامع، رقم ٢٠٨٥.

عليهم حجته بما دلهم عليه من سنن رسول الله معاني ما أراد الله بفرائضه في كتابه، ليعلم من عرف منها ما وصفنا أن سنته صلى الله عليه وسلم إذا كانت سنةً مبيّنةً عن الله معنى ما أراد من مفروضه فيما فيه كتابٌ يتلونه، وفيما ليس فيه نصٌّ كتابٍ أُخرى، فهي كذلك أين كانت، لا يختلف حكمُ الله ثم حكمُ رسوله، بل هو لازمٌ بكلِّ حالٍ.

وكذلك قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم في حديث أبي رافع الذي كتبنا قبل هذا.

قال الشافعي: وسأذكر مما وصفنا من السنة مع كتاب الله، والسنة فيما ليس فيه نصٌّ

كتاب: بعض ما يدل على جملة ما وصفنا منه، إن شاء الله.

فأول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول الله مع كتاب الله: ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله، ثم ذكر الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله معها، ثم ذكر الفرائض الجمل التي أبان رسول الله عن الله كيف هي ومواقيتها، ثم ذكر العام من أمر الله الذي أراد به

وبينها البيان الشافي، الذي قال فيه: "قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك"^(١).

وإذا ثبت هذا كانت السنة المبيّنة للقرآن الذي نتلوه سنةً ثابتةً لازمةً على مراد الله تعالى، وكذا السنة الواردة فيما ليس فيه نص كتاب هي سنة "أخرى" ثابتة لازمة كالأولى، فهي في الحالين سنة لازمة "أين كانت"، لا يختلف الحكم في الحالين، "بل هو لازم بكلِّ حال"، على ما يشهد به حديث أبي رافع رضي الله عنه السابق: "لأُلفينَ أحدكم مُتَكِنًا عَلَى أَرِيكَتِهِ".

ثم ختم الشافعي رحمه الله الباب ببيان أمور سيأتي عليها في كتابه هذا تبعاً:

- بيان الاستدلال بالسنة على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله.
- بيان الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله صلى الله عليه وسلم معها.
- بيان الفرائض المجملة في القرآن التي بينت السنة كيفيتها ومواقيتها.
- بيان العام من أمر الله تعالى الذي أراد به العام.

(١) رواه ابن ماجه في سننه، رقم ٤٣، وأحمد في مسنده، رقم ١٧١٤٢، وصححه الألباني.

العَامِّ، والعَامِّ الَّذِي أَرَادَ بِهِ الْخَاصَّ، ثُمَّ ذَكَرُ سُنَّتِهِ فِيمَا لَيْسَ فِيهِ نَصُّ كِتَابٍ.

- بَيَانُ الْعَامِّ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي أَرَادَ بِهِ الْخَاصَّ.
- بَيَانُ مَا وَرَدَ مِنَ السُّنَّةِ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ نَصُّ كِتَابٍ.

باب : ابتداء الناسخ والمنسوخ

قال الشافعي: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ لِمَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ مِمَّا أَرَادَ بِخَلْقِهِمْ وَبِهِمْ، لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ، وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ.

• أحكام النسخ

• لماذا عقد الإمام الشافعي باباً في النسخ، ولماذا جعله بعد البيان، وحجية السنة؟.

في الحقيقة إذا أُريد معرفة سبب عقد الإمام الشافعي لهذا الباب أصلاً، ولماذا جعله بعد تقريره لمسائل البيان وحجية السنة، فيستحسن الوقوف على ما يأتي:

- من خلال مراجعة كتاب الأم للشافعي^(١) يلحظ أن الإمام أشار إلى مناظرة جرت بينه وبين بعض من ينكر الاحتجاج بالسنة، ويدعي ضرورة الوقوف على ما في القرآن فحسب، وفي هذه المناظرة ألزم الشافعي خصمه حجية السنة، وأنه لا سبيل له إلى تأدية فرائض الله عز وجل ولا لأحد قبله أو بعده ممن لم يشاهد النبي إلا باتباع الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضلاً عن أن الله تعالى أمر باتباع الحكمة الصادرة منه وطاعته إلى آخر ما احتج به الإمام مما سبق بيانه هنا في حجية السنة، وحينها لم يجد خصمه إلا التسليم بقوله: "قد صرت إلى أن قبول الخبر لازم للمسلمين لما ذكرت وما في مثل معانيه من كتاب الله، وليست تدخلي أنفة من إظهار الانتقال عما كنت أرى إلى غيره إذا بان الحجة فيه، بل أتدّين بأن عليّ الرجوع عما كنت أرى إلى ما رأيته الحق"، وقد ذكر الإمام في أثناء مناظرته لخصمه أن ما ذكر بينهما من محاكاة يلزمه في ناسخ القرآن ومنسوخه، بأن يرجع فيه إلى بيان النبي صلى الله عليه وسلم لأيهما الناسخ والمنسوخ، وحين طلب الخصم مثال ذلك، قال: "قلت: قال الله تعالى: (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين)، وقال في الفرائض: (ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فألمه الثلث فإن كان له إخوة فألمه السدس)، فرعنا بالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن آية الفرائض نسخت

(١) ينظر: الأم ٢٨٧/٧-٢٨٩.

وأُنزل عليهم الكتابُ ثبائناً لكلِّ شيءٍ، وهُدًى ورحمةً، وفرض فيه فرائضَ أثبتها، وأُخِرى

الوصية للوالدين والأقربين، فلو كنا ممن لا يقبل الخبر، فقال قائل: الوصية نسخت الفرائض!، هل نجد الحجة عليه إلا بخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟!".
وعليه يتبين ابتناء معرفة النسخ على حجية السنة؛ إذ لولا وقوفنا على سنة النبي صلى الله عليه وسلم لم يتبين لنا ناسخ القرآن من منسوخه من جهة، كما أن نسخ السنة بالسنة الذي سيأتي لاحقاً يبتني على حجية السنة أصلاً.

- وأما علاقة النسخ بالبيان، فهذا سيتبين شيء منه لاحقاً^(١)، حين الكلام عن حكم نسخ القرآن بالسنة، والعكس، وبه يتضح كم كان هذا الجهد دقيقاً في نظره، عميقاً في تقرير قضيته.

● الإمام الشافعي وتقرير مسائل النسخ:

من خلال النظرة التاريخية لعصر الإمام الشافعي وما سبقه يلحظ كم كان هذا الفدّ محيطاً بعلم الناسخ والمنسوخ؛ ويشهد لذلك ما يلفت نظرَ المطلع على كتبه من قدرة فائقة ومكينة عجيبة على استحضار النصوص، كأنها أمام عينيه ينتزع منها ما يشاء، لذا جاء تقرير أمهات مسائل النسخ عنده واضحاً وجلياً مبنياً على استقراء وتبع واقعي، ولم يدخل في متاهات الجواز العقلي ونحوه، التي تُنقل بعض مسائلها أحياناً عنه، ولا نجد ما يشهد أنه ألقى لها بالاً أصلاً.

قال السخاوي رحمه الله: "وكان إمامنا الشافعي رحمه الله صاحب علم النسخ، له فيه اليد الطولى والسابقة الأولى، فخاض تياره وكشف أسراره، واستنبط معينه واستخرج دفينه، واستفتح بابه ورتب أبوابه... ومع ذلك فلم نر له فيه تصنيفاً مستقلاً، إنما يوجد في غضون الأبواب من كتبه مفرقاً، وكذا في الرسالة له منه أحاديث"^(٢).

وقد ورد عن محمد بن مسلم بن وارة قال: قدمت من مصر، فأتيت أبا عبد الله أحمد بن حنبل أسأله عليه، فقال لي: كتبت كتب الشافعي؟ قلت: لا، قال: فرطت، ما عرفنا المجمل من المفسر، ولا ناسخ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من منسوخه حتى جالسنا الشافعي^(٣).

(١) وليعذر القارئ الكريم إرجاء الكلام عن العلاقة؛ إذ سبب هذا الإرجاء الحرص على البناء المتسق للمعلومات، وعدم التشويش.

(٢) فتح المغيث ٥٠/٤-٥١.

(٣) ينظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، للحازمي ص ٣.

نسخها، رحمةً لخلقها، بالتخفيف عنهم، وبالتوسعة عليهم، زيادةً فيما ابتدأهم به من نعمه، وأثابهم

● الحكمة من النسخ عند الإمام الشافعي:

بدأ الشافعي رحمه الله في هذا الباب ببيان الحكمة من النسخ، إلا أنه شرع في شيء من الاحتراز ودفع شبهة من زعم كفوراً وعدواناً أن النسخ بداء، وأن الله تعالى يريد فعل الشيء في وقت، ثم لا يحدثه بسبب ما بدا له تجاهه، وفسروا نسخ بعض الأحكام الشرعية بما بدا لله فيها، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، فهنا جعل الإمام فاتحة الباب قوله: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ لِمَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ مِمَّا أَرَادَ بِجَلْفِهِمْ وَبِهِمْ، لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ، وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ"، فلله تعالى الحكمة البالغة في كافة أحكامه وتشريعاته، وما نزلت إلا لتحقيق مصالح العباد في الدارين، وهو "ولي عباده، ونصيرهم، فيتولاهم في تحصيل منافعهم، وينصرهم في دفع مضارهم، فمن ولايته لهم، أن يشرع لهم من الأحكام، ما تقتضيه حكمته ورحمته بهم، ومن تأمل ما وقع في القرآن والسنة من النسخ، عرف بذلك حكمة الله ورحمته عباده، وإيصالهم إلى مصالحهم، من حيث لا يشعرون بلطفه"^(١).

ثم أشار إلى حكمة النسخ، "وَأُخْرَى نَسَخَهَا، رَحْمَةً لِحُلُقِهَا، بِالتَّخْفِيفِ عَنْهُمْ، وَبِالتَّوَسُّعَةِ عَلَيْهِمْ، زِيَادَةً فِيمَا ابْتَدَأَهُمْ بِهِ مِنْ نِعْمَةٍ، وَأَثَابَهُمْ عَلَى الْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَا أُثْبِتَ عَلَيْهِمْ: جَنَّتَهُ"، حيث يلحظ أن حكمة تشريع النسخ تنتظم في أمرين رئيسين:

- رحمة الله تعالى بالخلق، وإرادته بمنه وفضله التخفيف عنهم والتوسعة عليهم، كما قال الله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ).
- تعظيم الأجر للمؤمنين وتكثيره، بإيمانهم بما جاء من ربهم سبحانه وتعالى أولاً وآخراً، وانتهائهم إلى حكمه خضوعاً وتسليماً، "وَأَثَابَهُمْ عَلَى الْإِنْتِهَاءِ إِلَى مَا أُثْبِتَ عَلَيْهِمْ: جَنَّتَهُ"، فيظهر به حينئذ مقدار طاعة هذه الأمة في المسارعة إلى أمر الله تعالى، كما سارع الخليل عليه السلام إلى ذبح ولده^(٢).

(١) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي ص ٦١.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي ٣٧/٢.

على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم: جَنَّتْهُ، والنجاة من عذابه؛ فَعَمَّتْهُم رَحْمَتُهُ فيما أثبت ونسخ، فله الحمدُ على نعمه.

• معنى النسخ عند الإمام الشافعي:

لم يصرح الإمام الشافعي بتعريف واضح للنسخ، إلا ما نجده من إشارة في قوله: "ومعنى نسخ: ترك فرضه"، وهذا - مع ما يفهم من استعماله للكلمة في مواضع متعددة من كتبه - يمكن أن يستشف منه أن الشافعي يحصر معنى النسخ الاصطلاحي عنده برفع الحكم المنسوخ وإزالته، وبناء عليه يتمايز هذا المصطلح عنده عن البيان بكافة فروع من توضيح وتخصيص وتقييد، فاختص الشافعي عن كثير ممن سبقه بتمييز معنى النسخ عن تخصيص العام وتقييد المطلق ونحوه مما يعد من أنواع بيان المراد بالنص، وأما النسخ فيراد به ترك الحكم الأول ورفع.

وما ذكره الشافعي هنا هو ما استقر عليه الأمر في الجملة من بعده، لذا يلحظ أن ابن جرير الطبري رحمه الله - وهو المقارب لعصره - يتبنى ذلك بكل وضوح حين يقول: "لا ناسخ من أي القرآن وأخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما نفى حكماً ثابتاً، وألزم العباد فرضه، غير محتمل بظاهره وباطنه غير ذلك، فأما إذا ما احتمل غير ذلك من أن يكون بمعنى الاستثناء أو الخصوص والعموم، أو المجمل، أو المفسر، فمن الناسخ والمنسوخ بمعزل، بما أغنى عن تكريره في هذا الموضوع، ولا منسوخ إلا المنفي الذي كان قد ثبت حكمه وفرضه"^(١).

وإن هذا التصور من الأهمية بمكان، حيث يتحدد به بعد ذلك موقفه من مسائل تنضوي تحت مظلة النسخ، كنسخ القرآن بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن، كما يلحظ أيضاً أن هذا المفهوم للنسخ في تصوره تبلور وتخصص وتحدد في ضرب من النسخ الذي كان أوسع في اصطلاح المتقدمين، بحيث شمل معناه عندهم مجالات أرحب من تفاصيل البيان، كتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتبيين المجمل، ورفع الحكم بجملته.

(١) تفسير الطبري ٥٣٥/٢.

وأبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما

وقد نبه جهابذة المحققين إلى ضرورة التنبيه إلى سعة مصطلح النسخ عند المتقدين، حتى لا يقع الناظر في لبس عند الاطلاع على كلامهم أو يعترض عليهم بما لا يتوافق مع اصطلاحهم، وفي هذا الصدد يقول السخاوي رحمه الله: "قولنا: نسخ وتخصيص واستثناء؛ اصطلاح وقع بعد ابن عباس، وكان ابن عباس يسمي ذلك نسخاً"^(١)، ويقول ابن القيم رحمه الله: "مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر"^(٢).

• حكم نسخ الكتاب بالسنة:

النسخ أصلاً يتعلق بالنص النقل، فلا نسخ في غير الكتاب والسنة، لذا يقسم أهل العلم النسخ باعتبار الناسخ والمنسوخ أربعة أقسام:

الأول: نسخ القرآن بالقرآن؛ وهذا محل اتفاق بين أهل العلم على جوازها ووقوعه.

الثاني: نسخ السنة بالسنة؛ وكذا هو محل اتفاق بين أهل العلم على جوازها ووقوعه.

الثالث: نسخ القرآن بالسنة.

الرابع: نسخ السنة بالقرآن.

والأخيران محلّ اختلاف كبير بين أهل العلم، وأعظم من قال بإنكار جوازهما ووقوعهما الإمام الشافعي رحمه الله، حيث ذهب إلى أن القرآن لا ينسخ إلا بالقرآن، وأن السنة لا تنسخ إلا بالسنة، لكن قبل البدء بمحاولة تحرير كلام الإمام الشافعي عن هذه المسألة الجوهرية، يحسن التقدم بين يدي ذلك ببيان أمور:

(١) جمال القراء ص ٣٣٧.

(٢) إعلام الموقعين ١/٢٩.

هي تَبَعٌ لِلْكِتَابِ، بِمِثْلِ مَا نَزَلَ نَصًّا، وَمَفْسَّرَةٌ مَعْنَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْهُ جُمْلًا.

- أن كلام الإمام الشافعي حول هذه المسألة صريح وحاسم، وقد تبناه في الرسالة القديمة والجديدة^(١)، ثم إنه لم ينفرد بهذا الرأي، بل ذهب جلة من أهل العلم إلى منع نسخ القرآن بالسنة، وعلى رأسهم تلميذه وإمام السنة وناصرها الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، كما هو المنصوص عنه صريحاً، فقد سئل الإمام أحمد عن حديث: "السنة قاضية على الكتاب"، ما تفسيره؟، قال: أجبن أن أقول فيه، ولكن السنة تفسر القرآن، ولا ينسخ القرآن غير القرآن^(٢)، وفي رواية أخرى سُئِلَ: هل تنسخ السنة القرآن؟، فقال: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، والسنة تفسر القرآن^(٣)، وقال به عامة أصحاب الإمام^(٤) وابن أبي موسى وابن تيمية^(٥)، كما ينسب هذا القول إلى سفيان الثوري رحمه الله^(٦)، وعزاه ابن عبد البر رحمه الله إلى جمهور أصحاب مالك^(٧)، كما نُسِبَ هذا القول إلى أصحاب الإمام الشافعي^(٨)، وقال به من الشافعية أبو إسحاق المروزي رحمه الله في كتابه الناسخ، حيث حكى نص الشافعي بالمنع وقرره^(٩)، وشيخ الشافعية بخراسان أبو سهل الصعلوكي رحمه الله، وصنف كتاباً مستقلاً في نصرته هذا القول، كما قال به أبو الطيب الطبري رحمه الله^(١٠)، والأستاذان الكبيران أبو إسحاق الإسفراييني وتلميذه أبو منصور البغدادي رحمهما الله، وخلص ابن السبكي رحمه الله إلى قوله: "فهو غير منكر، وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصرته هذا المذهب، فذلك لا يوجب ضعفه"^(١١).

(١) ينبه إلى أن بعض الشافعية نقل خلاف رأي الشافعي المصريح به في الرسالة، فجوّز بعض أهل العلم (ومنهم أبو زهرة رحمه الله في كتابه الشافعي ص ٢٦١) أنه من المحتمل أن يكون الجواز رأيه في الرسالة القديمة، لكن هذا الاحتمال يزول بتصريح من اطّلع على الرسالتين بأن مذهبه لم يتغير، فقد نقل الزركشي في البحر المحيط ٢٧٣/٥ عن أبي إسحاق المروزي قوله: "نص الشافعي في الرسالة القديمة والجديدة على أن السنة لا تنسخ إلا السنة، وأن الكتاب لا ينسخ السنة، ولا العكس"، وقال ابن السمعاني في القواطع ٤٥٦/١: "ذكر الشافعي رضوان الله عليه في كتاب الرسالة القديمة والجديدة ما يدل على أن نسخ السنة بالقرآن لا يجوز"، وقال الماوردي في الحاوي ٧٨/١٦: ما نص عليه في كتاب الرسالة القلم والجديد أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة.

(٢) ينظر: مسائل أبي داود ص ٢٧٦.

(٣) ينظر: العدة، لأبي يعلى ٧٨٩/٣.

(٤) كما حكاه ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٧/١٩٥.

(٥) ينظر: المسودة ص ٢٠٢.

(٦) ينظر: نواسخ القرآن، لابن الجوزي ص ٢٢.

(٧) ينظر: جامع بيان العلم ١١٩٤/٢.

(٨) ينظر: السنة، للمروزي ص ٦٩، ونسبه الآمدي في الإحكام ١٥٣/٣ إلى أكثر أصحاب الشافعي.

(٩) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٢٦٦/٥.

(١٠) ينظر: المسودة ص ٢٠٢.

(١١) الإبهام ٢٤٨/٢، وآراء الشافعية المثبتة أعلاه منقولة عنه.

قال الله: (وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنتِ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ
قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي
عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ)، فأخبر الله أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه، ولم يجعل له تبدلته من

- أنه قد حصل تشنيع كبير على الإمام الشافعي واستنكار لرأيه^(١)، حيث أنكر عليه ذلك جماعة من العلماء واستعظموه، حتى قال الكيا الهراسي رحمه الله: توجيهه عسر جداً، وهفوات الكبار على أقدارهم، ومن غدّ خطؤه عظم قدره، وقال بعضهم: هذا الرجل كبير، لكن الحق أكبر منه^(٢)، وقد بلغ ببعض أهل العلم من أتباع الإمام لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره، وهو الذي مهدّ هذا الفن ورتبه، وأول من أخرجته: أن حاولوا تأويله بشتى الطرق، "وقالوا: لا بدّ وأن يكون لهذا القول من هذا العظيم محملاً"، فتمعّنوا في محامل ذكروها...، واعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً، وبالغوا في غير عظيم"^(٣)، لذا كان كل هذا التهويل محلّ نظر، كما سيتضح لاحقاً.

- أن كلام الشافعي حول هاتين المسألتين لا ينطلق من جهة ظنية ثبوت السنة كما قد يُظنّ، حتى قيل في مناقشة رأيه: إن مُنِعَ نسخ الآكّد بالأضعفِ هَلَا جُوّزَ نسخ الأضعفِ بالآكّدِ والأقوى!، وهذا قول من لم يحط برأي الشافعي خُبراً؛ ذلك أن الشافعي كما يبدو حين تناول مسألة النسخ والمنسوخ من نصوص الكتاب والسنة ارتكز على أسس مهمة: تحرير المصطلحات وضبطها، والوقوع، ووظيفة السنة مع القرآن، كما سيفصّل تالياً، فلا معنى مطلقاً للاستدراك عليه بقصده منع الجواز العقلي ونحوه، فلم يكن ذلك يشغله، وليس بذى بال في نظره^(٤)، كما لا داعي لتهويل الأمر وتعظيمه من جهة تعظيم النصوص وتقديرها؛ لأنه في الوقت الذي يمنع نسخ الكتاب بالسنة يمنع أيضاً نسخ السنة بالكتاب، فليست القضية عائدة إلى تحجيم أحد الأصلين والعياذ بالله وحاشاه، ولا إلى قضية التواتر والآحاد، فلو كان يمنع نسخ الكتاب بالسنة لأجل أن السنة لا تقوى على ذلك لأجاز

(١) وكان من أشدّ المنكرين عليه الجصاص رحمه الله في الفصول في الأصول ٢/٣٣٦-٣٤١.

(٢) ينظر: الإجماع ٢/٢٤٨، البحر المحيط ٥/٢٦٥، ٢٧٣.

(٣) الإجماع ٢/٢٤٧.

(٤) حاول بعض أهل العلم تخريج منع الشافعي للجواز هنا على منع الجواز العقلي!، وقد ردّ ذلك الزركشي رحمه الله في البحر المحيط ٥/٢٦٨ بقوله: "والحاصل على هذا الوجه أن الشافعي لم يمنع الجواز العقلي، بل لم يتكلم فيه ألبتة، لا في هذا الموضع ولا في غيره، ولا وجه للقول به".

تلقاء نفسه، وفي قوله: (مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي) بيان ما وصفت، من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه، كما كان المبتدئ يفرضه، فهو المزيل الميثب لما شاء منه، جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه، وكذلك قال: (يُحُوُّ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ).

نسخها بالكتاب!، ولو كان يمنع ذلك لأجل قضية قطعية ثبوت الكتاب دون السنة، لأجاز نسخ السنة بالكتاب، ولأجاز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة.

- لذلك يتملك الناظر في المسألة كثير من التعجب - وأحيانا شيء من الغصة - حين يحتج بعض الجمهور على الإمام الشافعي في تجويز نسخ القرآن بالسنة بأن الجميع وحي من الله تعالى، فالناسخ والمنسوخ من عند الله، والله هو الناسخ حقيقة، لكنه أظهر النسخ على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم؛ ذلك أن مثل هذه الاحتجاج غير مفهوم من وجهة نظر الإمام الشافعي في هذه المسألة، فيالله العجب، هل يُظن أن الشافعي بجلالة قدره وموفور علمه خفي عليه ذلك؟، وهل أنكر أن الجميع وحي؟!، كيف وقد جاء عنه أنه روى يوماً حديثاً، فقيل له: أتأخذ به؟، فقال: رأيتني خرجت من كنيسة؟!، أو عليّ زنار؟!، حتى إذا سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً لا أقول به!^(١)، لكن القضية بين الشافعي وبينهم لون آخر.

هذه بعض المقدمات المهمة بين يدي هذا الموضوع الخطير الشأن^(٢)، وحين يراد تسليط الضوء لأجل محاولة فهم المسألة من وجهة نظر الإمام الجيهن الشافعي يستحسن استحضار الأسس الآتية:

- قضية البيان، وحقيقة لأجل فهم المسألة من وجهة نظر الإمام الشافعي لا بد أن يدلف إلى مسألة البيان التي قررها وأقام عليها جوهر ما سبق من كتابه، ثم أعاد الكرة بالتذكير بها في أول هذا الباب أيضاً: "وأن السنة لا ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب، بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معني ما أنزل الله منه جُملاً"، فوظيفة السنة الكبرى تجاه ما يقرره القرآن من شرائع

(١) ينظر: سير أعلام النبلاء ٢٤٨/٨.

(٢) وليعذر القارئ الكريم الإطالة في الموضوع؛ فهي من الأهمية بمكان، ولعل الكلام فيها يفتح لمن فتح الله عليه آفاقاً أخرى أرحب وأسع مما هو مدون ههنا، وكم أستحضر قولاً سابقاً للإمام الجيهن: "وبالتقليد أغفل من أغفل منهم، والله يغفر لنا ولهم".

وقد قال بعضُ أهل العلم: في هذه الآية - والله أعلم - دِلالةٌ على أن الله جعل لرسوله أن يقولَ من تلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم يُنزل فيه كتاباً، والله أعلم.

وأحكام بيانها وتفصيلُ مجملها وتحقيقُ مناطها، وهذا لا يمنع أن تأتي السنة بحكم مستقل؛ لأن ذلك إما أن يحمل على نوع من الاستقلال الجزئي تكون به أيضاً بياناً للقرآن، أو على ضرب آخر من الوحي أو على إذن من الله تعالى وتوفيق (وفي هاتين الحالتين^(١) لا تكون متعلقة بشيء قرره القرآن ولا متعارضة معه)، لذا لم يمنع الإمام أن يكون الله تعالى: "جعل لرسوله أن يقول من تلقاء نفسه بتوفيقه فيما لم يُنزل فيه كتاباً".

- ضرورة تحرير المصطلحات الشرعية (التغاير بين النسخ والبيان عند الإمام الشافعي)؛ إذ النسخ ليس كالبيان، فالبيان تأكيد وتوضيح وتقرير، ومن الجائز أن يحصل من المتكلم أو من غيره، ومن المعصوم ومن غيره؛ إذ قضيته في الأصل فهم وإدراك لمعاني الكلام ومقتضياته، لذا ذكر سابقاً في أنواع البيان (بيان القرآن بالقرآن، وبيانه بالسنة، وبيانه بالاجتهاد)، بخلاف النسخ الذي هو رفع وإزالة، فلا بد فيه من المماثلة بين الناسخ والمنسوخ، والأصل أنه بيد المتكلم ب، "فقد وجدنا الدلالة على أن القرآن يُنسخ القرآن، لأنه لا مثل للقرآن"، ولذا جاز بيان السنة بالاجتهاد، كما يجوز بيان القرآن به، لكن لا يمكن نسخ السنة بالاجتهاد بحال، "فإذا كانت السنة كما وصفت، لا شبهة لها من قول خلق من خلق الله: لم يجز أن ينسخها إلا مثلها، ولا مثل لها غير سنة رسول الله، لأن الله لم يجعل لأدعي بعده ما جعل له"، وبناء عليه يلحظ كم كانت قضية المماثلة والتغاير حاضرة في ذهن الإمام الشافعي، بحيث لا يصح الخلط عنده بين المصطلحات والحقائق. وقد يقال: ولم لا بد من المماثلة بين الناسخ والمنسوخ؟

فهنا يمكن أن يقال: ذلك يستفاد من ظاهر قول الله تعالى: (أَوْ مِثْلَهَا)، حيث "أخبر الله أن نسخ القرآن، وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله"، ولو كانت السنة ناسخة للكتاب للزم أن تكون مثله أو أفضل منه^(٢)، كما أن القول بتجويز نسخ القرآن بالسنة يفتقر إلى بيان إذن

(١) أي: حالة أن تكون السنة المستقلة ضرباً آخر من الوحي، وحالة أن تكون إذناً من الله تعالى وتوفيقاً.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/١٩٧.

وقيل في قوله: (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ)، يمحو فرض ما يشاء، ويثبت فرض ما يشاء، وهذا يشبه

ما قيل، والله أعلم.

وفي كتاب الله دلالة عليه، قال الله: (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، فأخبر الله أن نسخ القرآن، وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله.

الله تعالى لنبية أن يرفع حكماً قرره القرآن، سواء كان هذا الإذن صريحاً أو دلالة، والصريح غير موجود، والدلالة تعرف بواسطة الوقوع، وهذا ما تكشفه الحقيقة الآتية.

- الوقوع، ومن المعلوم عند الخاصة والعامة ما كان عليه الشافعي من معرفة واطلاع واسع على نصوص الكتاب والسنة، وهو من خلال تبحره وتأمله في تلك النصوص لم يجد سنة نسخت كتاب الله تعالى ولا العكس، وقد حرر أبو بكر الصيرفي رحمه الله وهو الشارح لكتاب الرسالة كلام الشافعي في المسألة، ثم قال: "وجماع ما أقوله: أن القرآن لم ينسخ قط بسنة، فمن شاء فليرنا ذلك؛ فإنه لا يقدر عليه!"^(١)، فمن هنا ساغ للإمام الفدّ أن يطرح رأيه بكل وضوح؛ إذ هو وقّاف عند الوحي، ولهذا نرى "الصحابة والتابعين الذين أخذ عنهم علم الناسخ والمنسوخ إنما يذكرون نسخ القرآن بقرآن، لا يذكرون نسخه بلا قرآن، بل بسنة، وهذه كتب الناسخ والمنسوخ المأخوذة عنهم إنما تتضمن هذا"^(٢).

- الوظيفة، وذلك أن وظيفة السنة الكبرى تجاه ما يقرره القرآن من شرائع وأحكام أمران رئيسان، بيتهما الإمام الشافعي فيما قبل حين تكلم عن حجية السنة: اتباع القرآن الكريم والعمل به والتزامه "وإنما هي تبع للكتاب، يُمَثَّلُ ما نَزَلَ نصّاً، ومفسّراً معنى ما أنزل الله منه جُملاً"، "وكتابُ الله البيانُ الذي يُشْفَى به من العمى، وفيه الدلالة على موضع رسول الله من كتاب الله ودينه، واتباعه له وقيامه ببيّينه عن الله"، والأمر الثاني: بيان القرآن الكريم وتفصيل

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٥/٢٦٧-٢٦٨.

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/١٩٧.

والقائلون بجواز نسخ القرآن بالسنة لم يذكروا مثلاً صحيحاً سالماً عن المعارض، وما ذكروه من أمثلة يعدّها الشافعي ومن معه من قبيل البيان، قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٠/٣٨٩: "وبالجملة فلم يثبت أن شيئاً من القرآن نسخ بسنة بلا قرآن"، وقال الزركشي رحمه الله في البرهان ٢/٤٣: "كل ما في القرآن مما يدعى نسخه بالسنة عند من يراه فهو بيان لحكم القرآن".

وقال: (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ).

وهكذا سنة رسول الله، لا يُنسخها إلا سنة لرسول الله؛ ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنّ فيه غير ما سنّ رسول الله: لسنّ فيما أحدث الله إليه، حتى يُبين للناس أن له سنة ناسخةً للتي قبلها مما يخالفها، وهذا مذكورٌ في سنته صلى الله عليه وسلم.

مجمله وتحقيق مناطه، وإذا تقررَت هذه الوظيفة المحددة للسنة مع القرآن، ثم وجدنا ما ظاهره نسخ القرآن للسنة أو العكس فإن ذلك يصطدم بقضيتي البيان والحجية!، التي قررها وأكد عليهما كثيراً، ويتعرض لهما بنوع من التشويش والاضطراب!؛ إذ تكون السنة حينئذ معارضة في الظاهر للقرآن في كلا الحالتين!^(١)، وهذا خلاف قضية البيان والاتباع. ويؤكد ذلك أنه حين تعرض لإمكانية نسخ القرآن للسنة، ذكر أنه لا بد حينئذ من مجيء سنة تدل على أن سنته الأولى منسوخة بسنته الآخرة حتى تقوم الحجة بأن الشيء ينسخ بمثله، "وهكذا سنة رسول الله، لا يُنسخها إلا سنة لرسول الله؛ ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنّ فيه، غير ما سنّ رسول الله: لسنّ فيما أحدث الله إليه، حتى يُبين للناس أن له سنة ناسخةً للتي قبلها مما يخالفها"^(٢)، إذن لا بد أن يتبين للناس أنه لا تعارض بين ما سنّه النبي صلى الله عليه وسلم أولاً، ثم ما نسخه الله تعالى بعد ذلك (لو حصل)؛ إذ حين يسنّ النبي صلى الله عليه وسلم بعد إحداث الله تعالى يتبين أن سنته الأخيرة كانت على وفق ما في كتاب الله تعالى، فلا يوجد حينئذ سنة لرسول الله ظاهر القرآن خلافها، وهذا جوهر القضية التي يدور الإمام في فلکها، لا بد أن لا يكون هناك أي تعارض بين الكتاب والسنة؛ حتى لا نمسّ قضية البيان بشيء يصطدم بها، ويتبع الرسالة في موطن آخر يلحظ أن الشافعي نبه إلى هذا حين قال: "النبي إذا سنّ سنة حوّلها الله عنها إلى غيرها، سنّ أخرى يصير إليها الناس

(١) أي: حالة نسخ القرآن للسنة، وحالة نسخ السنة بالقرآن.

(٢) هذه العبارة قد تكون عسيرة لأول وهلة، لكن معناها بحسب ما يظهر لي: أن السنّة لا يُنسخها إلا السنّة؛ ولو جوزنا وفرضنا تنزلاً إحداث الله تعالى لنزول قرآن على وجه يقتضي رفع ما تقدم ثبوته بالسنّة: فلا بد حينئذ أن يسنّ النبي صلى الله عليه وسلم سنة توافق ما أنزل من القرآن الناسخ، وتخالف المنسوخ من السنّة الأولى، لأجل أن يتبين للناس أن للنبي صلى الله عليه وسلم سنة موافقة للكتاب وناسخةً لسنته السابقة المخالفة لها، وتكون السنة حينئذ موافقة الكتاب وعاملة به.

فإن قال قائل: فقد وجدنا الدلالة على أن القرآن ينسخ القرآن، لأنه لا مثل للقرآن، فأوجدنا

ذلك في السنة؟.

قال الشافعي: فيما وصفت من فرض الله على الناس اتباع أمر رسول الله: دليل على أن سنة رسول الله إنما قبلت عن الله، فمن اتبعها فبكتاب الله تبعها، ولا نجد خيراً ألزمه الله خلقه نصاً بيناً إلا كتابه ثم سنة نبيه، فإذا كانت السنة كما وصفت، لا شبهة لها من قول خلق من خلق الله: لم يجر أن ينسخها إلا مثلها، ولا مثل لها غير سنة رسول الله، لأن الله لم يجعل لآدمي بعده ما جعل له، بل فرض على خلقه اتباعه، فالزمهم أمره، فالخلق كلهم له تبع، ولا يكون للتابع أن يخالف ما فرض عليه اتباعه، ومن وجب عليه اتباع سنة رسول الله لم يكن له خلافها، ولم يقدّم مقام أن ينسخ شيئاً منها.

بعد التي حوّل عنها؛ لئلا يذهب على عامتهم الناسخ فيثبتون على المنسوخ، ولئلا يشبهه على أحد بأن رسول الله يسن فيكون في الكتاب شيء يرى من جهل اللسان أو العلم بموقع السنة مع الكتاب أو إبانته معانيه: أن الكتاب ينسخ السنة، فقال: أفيمكن أن تخالف السنة في هذا الكتاب؟، قلت: لا؛ وذلك لأن الله جل ثناؤه أقام على خلقه الحجة من وجهين، أصلهما في الكتاب: كتابه، ثم سنة نبيه، بفرضه في كتابه اتباعها... لم يكن أن تنسخ السنة بقرآن إلا أحدث رسول الله مع القرآن سنة تنسخ سنته الأولى، لتذهب الشبهة عن من أقام الله عليه الحجة من خلقه"^(١).

وهذا الأمر تنبه إليه أيضاً بعض كبار الشافعية حيث بورود السنّة الأخيرة من قبل النبي صلى الله عليه وسلم الموافقة للقرآن يتبين أنه أعلم بالله تعالى، وأكثر أدباً ومسارة إلى ما يؤمر به، وأكثر الخلق حرصاً على رفع الشبهة عن الناس وإزالة عذرهم، "وذلك يقتضي أنه لا يبقى له سنة تخالف الكتاب إلا يبين أنها منسوخة بياناً صريحاً بقوله أو فعله، حتى لا يتعلق من في قلبه ريب بأحدهما ويترك الآخر، وهذا من محاسن الشافعي الذي لم يسبقه

(١) الرسالة ص ٢٢٠-٢٢٢.

فإن قال: أفيحتمل أن تكون له سنة مأثورة قد نسخت، ولا تؤثر السنة التي نسختها؟
فلا يحتمل هذا، وكيف يحتمل أن يؤثر ما وضع فرضه، ويترك ما يلزم فرضه؟!، ولو جاز
هذا خرجت عامة السنن من أيدي الناس، بأن يقولوا: لعلها منسوخة، وليس يُنسخ فرضٌ أبداً إلا
أثبت مكانه فرضٌ، كما نسخت قبلة بيت المقدس، فأثبت مكانها الكعبة، وكلُّ منسوخٍ في كتابٍ
وسنة هكذا.

غيره إلى الإفصاح به، وقد وقع على هذا المعنى ونبه عليه جماعة من أئمتنا، منهم أبو
إسحاق المروزي في كتابه الناسخ^(١).

وإن هذا التقرير من الإمام الشافعي يدل على بُعد نظره وإدراكه وعمق فهمه، حين قال:
"لذهب الشبهة عن من أقام الله عليه الحجة من خلقه"، ذلك أن السنة في أصلها مبيّنة للقرآن
الكريم، وبناء عليه فإذا نزل شيء من القرآن الكريم يعارض ظاهرها، وقيل حينئذ إنه ناسخ
لها، ثم لم نجد سنة من النبي صلى الله عليه وسلم على وفق الحكم الجديد الذي قرره
القرآن الكريم: حصل عند الناس تعارض بين الوحيين وإشكال!، كيف لا نجد سنة عن
النبي صلى الله عليه وسلم على وفق ما في القرآن!، وهو المبيّن للقرآن والعامل به والمطيع
لربه تعالى: (وَبَدَّلِكَ أُمْرَتٌ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ).

ثم هناك أمر آخر أيضاً يشكل على تجويز نسخ السنة بالقرآن، من جهة إفضائه إلى
اختلاط البيان بالنسخ، كما أشار إلى ذلك كل من ابن سريج وأبي إسحاق المروزي
رحمهما الله^(٢)، وذلك لأن المنع من إجازة نسخ القرآن للسنة لئلا يختلط البيان بالنسخ
فتخرج "عامة السنن من أيدي الناس، بأن يقولوا: لعلها منسوخة"، فإذا انضم إلى السنة الأولى
وإلى القرآن الذي أتى برفعه سنة أخرى تبين حينئذ أن السنة الأولى منسوخة، وزال ما
يخوف من اختلاط البيان بالنسخ، وذلك أن الله قال لنبيه: (لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)،
فإذا رأينا آيات من كتاب الله تعالى مجتمعة محتملة للخصوص، ثم قابله إخراج شيء من
هذه الجملة بسنة مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فما العمل حينئذ؟، هل نقول: إنه

(١) البحر المحيط، للزركشي ٢٧٦/٥.

(٢) نقله عنهما الزركشي في البحر المحيط ٢٧٩/٥.

فإن قال قائل: هل تُسَخُّ السنةُ بالقرآن؟.

قيل: لو نُسخَت السنةُ بالقرآن، كانت للنبي فيه سنةٌ تُبَيِّنُ أن سنته الأولى منسوخةٌ بسنته الأخرى حتى تقوم الحججةُ على الناس بأن الشيء يُنسخُ بمثله.

فإن قال: ما الدليلُ على ما تقول؟.

فما وصفتُ من موضعه من الإبانة عن الله معنى ما أراد بفرائضه، خاصاً وعماماً، مما وصفتُ في كتابي هذا، وأنه لا يقول أبداً لشيءٍ إلا بحُكْمِ الله، ولو نسخ اللهُ ما قال حُكماً، لسنَّ رسولُ الله فيما نسخه سنةً.

ولو جاز أن يقال: قد سنَّ رسولُ الله، ثم نسخ سنته بالقرآن، ولا يُؤثر عن رسول الله السنةُ الناسخةُ: جاز أن يقال فيما حرّم رسول الله من البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرّمها قبل أن

من قبيل نسخ السنة بالقرآن، أو من قبيل بيان السنة للقرآن، هنا إشكال منهجي واصطدام واضح بقضية البيان التي قررها الإمام الشافعي، ولا شك أن الصواب ما جاء في السنة بياناً منها لما في كتاب الله تعالى، أما لو جعلت الآيات ناسخة لما في السنة لأدى ذلك إلى إبطال الوضع الذي وضع الله له نبيه صلى الله عليه وسلم من الإبانة عن معنى الكتاب.

ثم وضّح الإمام الشافعي ما يخشى من خروج عامة السنن من أيدي الناس بادعاء احتمال نسخها بكتاب الله تعالى، فيكون ذلك ذريعة إلى ردّ الخاص من السنة بعام الكتاب، بدعوى أن العام نسخ الخاص منها، وذلك ما يتضح من خلال الآتي:

- أن الله تعالى أحلّ البيوع جملة: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)، وحرّم النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيوع تخصيصاً وبياناً منه، فلو قيل بجواز نسخ السنة بالقرآن، لجاز أن يقول قائلٌ شُبّه عليه: يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حرّم ما حرّم من البيوع قبل نزول الآية عليه، فيكون كل بيع حلالاً عملاً بمقتضى كتاب الله الناسخ للسنة!.

- وكذا جاء الجدل في كتاب الله عاماً: (الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، ثم خصّ النبي صلى الله عليه وسلم بياناً منه الراني المحصن بالرجم، فلو قيل بجواز نسخ السنة بالقرآن، لجاز أن يقول قائلٌ شُبّه عليه: يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم

يُنزل عليه: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ؛ وفيمن رجم من الزناة: قد يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ الرَّجْمُ مَنْسُوخًا، لقول الله: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، وفي المسح على الخفين: نَسَخَتْ آيَةُ الْوُضُوءِ الْمَسْحَ؛ وِجَازٌ أَنْ يُقَالَ: لَا يُدْرَأُ عَنْ سَارِقٍ سَرَقَ مِنْ غَيْرِ حَرَزٍ وَسَرَقْتُهُ أَقَلُّ مِنْ رِبْعِ دِينَارٍ، لقول الله: (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)؛ لِأَنَّ اسْمَ السَّرِقَةِ يَلْزَمُ مِنْ سَرَقٍ قَلِيلًا وَكَثِيرًا، وَمِنْ حَرَزٍ، وَمِنْ غَيْرِ حَرَزٍ؛ وَلِجَازِ رَدِّ كُلِّ حَدِيثٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، بَأَنَّ يُقَالَ: لَمْ يَقُلْهُ، إِذَا لَمْ يَجِدْهُ مِثْلَ التَّنْزِيلِ؛ وَجَازِ رَدِّ السَّنَنِ بِهَذَيْنِ الْوَجْهَيْنِ، فَتُرِكَتْ كُلُّ سَنَةٍ مَعَهَا كِتَابٌ جَمَلَةٌ تَحْتَمَلُ سُنَّتَهُ أَنْ تُؤَافِقَهُ، وَهِيَ لَا تَكُونُ أَبَدًا إِلَّا مُؤَافِقَةً لَهُ، إِذَا احْتَمَلَ الْفِظُ فِيمَا رُوِيَ عَنْهُ خِلَافَ الْفِظِ فِي التَّنْزِيلِ بَوَجْهِ، أَوْ احْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ فِي الْفِظِ عَنْهُ أَكْثَرُ مِمَّا فِي الْفِظِ فِي التَّنْزِيلِ، وَإِنْ كَانَ مُحْتَمِلًا أَنْ يَخَالَفَهُ مِنْ وَجْهِ.

وَكِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ رَسُولِهِ تَدَلُّ عَلَى خِلَافِ هَذَا الْقَوْلِ، وَمُؤَافِقَةٌ مَا قُلْنَا.

رجم المحصن قبل نزول الآية عليه، فيكون كل زانٍ محكوماً عليه بالجلد فحسب بمقتضى كتاب الله الناسخ للسنة!

- وجاء الأمر بالوضوء في كتاب الله تعالى، ومسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين الملبوسين على طهارة، فهل يصح أن يقال: "نَسَخَتْ آيَةُ الْوُضُوءِ الْمَسْحَ"؟.

- وكذا جاء الأمر في كتاب الله تعالى بقطع كل سارق على العموم: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، ثم خصّ النبي صلى الله عليه وسلم بياناً منه السارق من غير حرز وسارق ما هو أقل من النصاب، فلو قيل بجواز نسخ السنة بالقرآن، لجاز أن يقول قائلٌ شُبِّهَ عَلَيْهِ: يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَكَمَ بِذَلِكَ قَبْلَ نَزْوْلِ الْآيَةِ عَلَيْهِ، فَيَكُونُ كُلُّ سَارِقٍ مُحْكَمًا عَلَيْهِ بِالْقَطْعِ بِمَقْتَضَى كِتَابِ اللَّهِ النَّاسِخِ لِلْسَّنَةِ!

وبناء على ما سبق يمكن أن يُدعى إخراج كل السنن من أيدينا - والعياذ بالله تعالى -، فيردّها من شُبِّهَ عَلَيْهِ بما سبق، ثم قد يتوصل بعد ذلك إلى ردّ كل حديث أيضاً إذا وجده على هذه الحال، بأن يدعي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقله؛ لمخالفته لما في كتاب الله تعالى؛ وقد علمنا قطعاً أنه لا يخالف كتاب ربه، بل شهد له بالطاعة والإنابة والاتباع، فلا وجه لما نُقِلَ مِنْ سَنَةِ مُخَالَفَةِ

وكتاب الله البيان الذي يُشفي به من العمى، وفيه الدلالة على موضع رسول الله من كتاب الله

ودينه، واتباعه له وقيامه ببيئته عن الله.

الكتاب إلا الخطأ في نقلها عنه، وحينئذ جاز له ردُّ السنن بهذين الوجهين!.

وبهذا الشرح المستقصى قدر الإمكان في محاولة شرح مقصود الإمام الشافعي في المسألة ليعذر القارئ الكريم ما حصل هنا من ضرب الصفح عن الإشارة إلى الأدلة والمناقشات الواردة في المسألة؛ إذ يتضح أنها واردة على غير ما يتبناه الإمام الشافعي رحمه الله، لذا كم صدق ابن السبكي حين قال: "وأكثر الأصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي"^(١).

● تنبيه:

يلحظ فيما سبق أن الإمام الشافعي رحمه الله قال: "وليس يُنسخ فرضٌ أبداً إلا أثبت مكانه فرضٌ"، فهل يمكن أن يفهم منه أنه كان لا يجوز النسخ إلى غير بدل؟.

وقد ذهب الجمهور من أهل العلم إلى جواز أن يكون النسخ إلى غير بدل، وذكروا لذلك مثلاً بنسخ وجوب تقديم الصدقة بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وسلم، وذهب بعض أهل العلم إلى منع النسخ إلى غير بدل؛ لأن الله تعالى قال: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)، فإنه ربط في هذه الآية الكريمة بين النسخ وبين الإتيان ببدل المنسوخ على سبيل الشرط والجزاء، ويبيّن أن كل ما نسخ يأتي بخير منه أو مثله، فلا يزال المؤمنون في نعمة من الله لا تنقص بل تزيد؛ فإنه إذا أتى بخير منها زادت النعمة، وإن أتى بمثلها كانت النعمة باقية، وأما نسخ وجوب تقديم الصدقة في المناجاة، فكان له بدل، وهو أن وجوب تقديم الصدقة أمام المناجاة لما نسخ بقي استحباب الصدقة وندبها، بدلاً من الوجوب المنسوخ، كما هو ظاهر^(٢).

وقد ذكر بعض الشافعية أن ظاهر عبارة الشافعي الآتفة الذكر: عدم جواز النسخ إلى غير بدل، إلا أن ذلك ليس مراده، بل هو موافق للجماهير على أن النسخ قد يقع بلا بدل، وإنما أراد بهذا كما نبه عليه أبو بكر الصيرفي رحمه الله في شرح الرسالة وأبو إسحاق المروزي رحمه الله في كتاب (الناسخ): أنه لا بد أن ينقل من حظر إلى إباحة، أو إباحة إلى حظر وتخيير على حسب

(١) الإجماع ٢/٢٤٩.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/١٨٤، الجواب الكافي، لابن القيم ص ١٩١، أضواء البيان ٢/٤٤٨.

.....

أحوال الفروض، قال ومثل ذلك مثل المناجاة كان ينادي النبي صلى الله عليه وسلم بلا تقديم صدقة، ثم فرض الله تقديم الصدقة، ثم أزال ذلك، فردهم الى ما كانوا عليه، فان شاءوا تقربوا بالصدقة الى الله، وان شاءوا ناجوه من غير صدقة، قال الصيرفي: "فهذا معنى قول الشافعي: فرض مكان فرض، ففهمه"، وهذا لا يخالفه فيه الأصوليون؛ فإنهم يقولون إذا نسخ الأمر عاد إلى ما كان عليه، وهو حكم أيضاً، والحاصل أنهم ينقلون من حكم شرعي إلى مثله، ولا يتركون غير محكوم عليهم بشيء، وهذا صحيح موجود في كل منسوخ^(١).

وبناء عليه فالذي يظهر أن مراد الإمام الشافعي بالبدل أعم من حكم آخر ضد المنسوخ كالقبلة، أو الردّ لما كانوا عليه قبل شرع المنسوخ كالمناجاة، فالمدار على ثبوت حكم شرعي في المنسوخ في الجملة، حتى لا يتركوا هملاً بلا حكم في ذلك المنسوخ بالكلية، إذ ما في الشريعة منسوخ إلا وقد انتقل عنه إلى أمر آخر، ولو أنه إلى ما كان عليه قبل ذلك، فلم يترك الرب عباده هملاً^(٢).

(١) ينظر: الإجماع ٢/٢٣٩، البحر المحيط، للزركشي ٥/٢٣٧، شرح الكوكب المنير ٣/٥٤٨.

(٢) ينظر: التحبير شرح التحرير ٦/٣٠٢، شرح الكوكب المنير ٣/٥٤٨-٥٤٩.

باب: الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتابُ على بعضه والسنةُ على بعضه

قال الشافعي: مما نقل بعضُ من سمعتُ منه من أهل العلم: أن الله أنزلَ فرضاً في الصلاة قبل فرض الصلوات الخمس، فقال: (يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ . قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً . نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً .

- بيان الناسخ والمنسوخ الدال على بعضه الكتاب، وعلى بعضه السنة:

شرح الإمام الشافعي هنا في بيان شيء من طرق معرفة النسخ؛ ذلك أن النسخ إزالة ورفع لحكم شرعي ثابت في الأصل، وهذا يستلزم الرجوع فيه إلى أمر قطعي، لا بمجرد الرأي والتخوُّص، قال ابن حزم رحمه الله: "لا يحل لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقول في شيء من القرآن أو السنة بأنه منسوخ إلا بيقين... فكل ما أنزل الله تعالى في القرآن أو على لسان نبيه، ففرضٌ اتباعه، فمن قال في شيء من ذلك: إنه منسوخ، فقد أوجب ألا يطاع ذلك الأمر، وأسقط لزوم اتباعه، وهذه معصية لله تعالى مجردة، وخلاف مكشوف، إلا أن يقوم برهان على صحة قوله"^(١).

ولما كان الشافعي قد ذكر فيما سبق أن القرآن لا ينسخ بالسنة، أراد أن يبين هنا أن للسنة الكريمة أثراً ظاهراً وعملاً معتبراً في معرفة حصول نسخ شيء من القرآن، وأن من أوجه ذلك: أن تتعارض السنة مع القرآن في الدلالة على النسخ، بأن يأتي في كتاب الله تعالى ما يُتردد في كونه نسخاً لحكم سابق مقرر في القرآن، ثم تأتي السنة شاهدة ومؤكدة بأن ذلك من قبيل النسخ، بمعنى أنه إذا ورد حكم في كتاب الله تعالى ثم نسخه نصٌّ آخر من الكتاب، فلا يلزم أن يكون صريحاً قاطعاً في النسخ، بل أحياناً يكون متردداً في إرادة النسخ به، وحينئذ نحتاج إلى البيان من السنة لمعرفة حصول النسخ من عدمه، التي - كما سبق - وظيفتها الكبرى تجاه ما يقرره القرآن من شرائع وأحكام بيانها وتفصيلها وكشف ما أجمل منها.

وذكر الإمام مثلاً على ذلك: بما حصل من وجوب صلاة الليل في أول الإسلام على النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ثم نسخه، وقبل الدخول في تفاصيل هذا المثال، يحسن التمهيد بين يديه ببيان أمور ينبنى عليها ما يذكر فيه:

(١) الإحكام في أصول الأحكام ٤/٨٤.

أَوْزِدَ عَلَيْهِ وَرَبَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً) ، ثم نسخ هذا في السورة معه، فقال: (لَإِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَى مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ).

الأمر الأول: أنه قد حصل خلاف بين أهل العلم في وجوب هذا القيام قبل فرض الصلوات الخمس^(١)، فذهب بعضهم إلى عدم وجوبه أصلاً، وحينئذ فلا نسخ في المسألة، وذهب آخرون إلى أن الوجوب كان في حق النبي صلى الله عليه وسلم دون الأمة، وذهب جمع منهم - وهو اختيار الشافعي - إلى وجوبه في حق النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وهذا القول هو الأسعد بظاهر النص؛ فإنه وإن جاز أن يرد الأمر للندب والإرشاد، إلا "أن بابه أن يكون حتماً وفرضاً، إلا أن يدل دليل على غير ذلك، والدلائل تقوي أنه كان حتماً وفرضاً؛ وذلك أن الندب والحض لا يقع على بعض الليل دون بعض؛ لأن قيامه ليس مخصوصاً به وقت دون وقت"^(٢)، كما أن التخفيف عنهم آخر السورة يفيد أن ذلك شق على المؤمنين، ما ذلك إلا لوجوبه، فوسع الله لهم ولم يضيق^(٣)، ويشهد له عدد من الآثار عن بعض الصحابة رضي الله عنهم؛ فعن عائشة رضي الله عنها أنها سئلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالت: أأست تقرأ يا أيها المزمّل، فقال السائل: بلى، قالت: فإن الله عز وجل افترض قيام الليل في أول هذه السورة، فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حولاً، وأمسك الله خاتمتها اثني عشر شهراً في السماء، حتى أنزل الله في آخر هذه السورة التخفيف، فصار قيام الليل تطوعاً بعد فريضة^(٤)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت أول المزمّل، كانوا يقومون نحواً من قيامهم في شهر رمضان، حتى نزل آخرها، وكان بين أولها وآخرها سنة^(٥)، فالظاهر من قول عائشة رضي الله عنها: "فصار قيام الليل تطوعاً بعد فريضة"

(١) ينظر في الأقوال: تفسير ابن عطية ٣٧٨/٥.

(٢) الناسخ والمنسوخ، للنحاس ص ٧٥١.

(٣) ينظر: مختصر قيام الليل، للمروزي ص ٢٢.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٧٤٦.

(٥) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٣٠٥، وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم ٣٥٩٤٢، وصححه الألباني.

ولما ذكر الله بعد أمره بقيام الليل نصفه إلا قليلاً، أو الزيادة عليه، فقال: (أَذْنَى مِنْ ثُلْثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلْثُهُ، وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ)، فحُفِّفَ، فقال: (عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرُضَى)، قرأ إلى: (فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ).

قال الشافعي: فكان بيناً في كتاب الله نسخ قيام الليل ونصفه والنقصان من النصف والزيادة عليه بقول الله: (فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ).

الوجوب في حق النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، كما أن ظاهر الأثرين يفيد التزام الصحابة رضي الله عنهم بذلك، مما يفيد فهمهم الوجوب.

الأمر الثاني: أنه قد حصل خلاف أيضاً بين القائلين بوجوب التهجد قبل فرض الصلوات الخمس في نسخه كله أو بقاء شيء منه، فذهب بعض أهل العلم إلى أن آخر سورة المزمل نسخ كل الوجوب الوارد في أولها، وأن الأمر بالتهجد في قوله تعالى: (فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ) أمر ندب وإرشاد^(١)، وذهب آخرون إلى أن هذا الأمر على سبيل الفرض والحتم بدلاً عن الفرض المحدد المنسوخ، بحيث يجب قيام شيء من الليل غير محدد، وذلك باعتبار أن آخر سورة المزمل نسخ وجوب القدر المعين فحسب، دون أصل وجوب القيام.

الأمر الثالث: اختلف القائلون ببقاء شيء من الوجوب في نسخ ذلك الباقي، فذهب بعض التابعين كالحسن البصري وابن سيرين رحمهما الله إلى القول ببقاء شيء من وجوب التهجد على الناس جميعاً، فيجب على كل مكلف من قيام الليل ما يقع عليه الاسم، ولو قدر حلب شاة، وذهب الجمهور منهم إلى أن آخر السورة نسخ أيضاً، فكان من قبيل نسخ الناسخ، لكن اختلفوا في الناسخ له، وفي حق من نسخ؟، بمعنى: هل النسخ كان في حق النبي صلى الله عليه وسلم والأمة جميعاً، أو أنه كان في حق الأمة فحسب، بحيث بقي وجوبه في حق النبي صلى الله عليه وسلم فحسب^(٢).

(١) وهذا القول وإن كان خلاف قول الشافعي رحمه الله، إلا أن قوته بمكان؛ لموافقته لظاهر خبر عائشة رضي الله عنها: "فصار قيام الليل تطوعاً بعد فريضة"، ثم يشهد لقوته أيضاً استبعاد أن يكون وجوب الصلوات الخمس نسخ قيام الليل الوارد في آخر سورة المزمل، مع أن الصلوات الخمس فرضت بمكة ليلة الإسراء، قبل الهجرة بوقت، بينما آخر سورة المزمل نزل في المدينة، والآية نفسها تدل على ذلك في قوله: (وَآخِرُونَ يُعَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ)، والقتال في سبيل الله إنما كان بالمدينة! ينظر: مختصر قيام الليل، للمروزي ص ٢٦.

(٢) ينظر: تفسير ابن عطية ٣٩٠/٥، تفسير القرطبي ٣٦/١٩.

فاحتمل قول الله: (فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ) معنيين:

- أحدهما: أن يكون فرضاً ثابتاً، لأنه أُزيل به فرضٌ غيره.
- والآخر: أن يكون فرضاً منسوخاً أُزيل بغيره، كما أُزيل به غيره، وذلك لقول الله: (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا)، فاحتمل قوله: (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ): أن يتهجد بغير الذي فرض عليه، مما تيسر منه.

وعلى ما سبق يلحظ أن الشافعي رحمه الله بيني الكلام هنا على القول بوجوب قيام الليل قبل فرض الصلوات الخمس، وأنه تم نسخ ما حصل من تحديد لقيام الليل أو نصفه أو أقل أو أكثر، بأن يقوموا ما تيسر لهم من الليل بلا تحديد، والدال عليه ما ورد في آخر سورة المزمل، إلا أنه نبه إلى أن الأمر بقراءة ما تيسر وإن كان قاطعاً في نسخ القدر الواجب في أولها، لكنه يبقى محتملاً لأمرين:

- أن الأمر بقراءة ما تيسر الناسخ للأمر السابق بقي فرضاً محكماً ثابتاً ولم ينسخ، كما هو قول بعض التابعين.
- أن الأمر بقراءة ما تيسر الناسخ للأمر السابق تم نسخه أيضاً، فيكون من قبيل نسخ الناسخ.

وإذا كان الأمر متردداً بين هذين الاحتمالين كما يذكر الإمام الشافعي، فمن الواجب طلب دليل لترجيح أحدهما على الآخر، كما هو الشأن عند تعارض أمرين لا يمكن الجمع بينهما، لكن بالنظر إلى أن الإمام لا يرى جواز نسخ الكتاب بالسنة يحتاج الأمر إلى بيان الناسخ له من الكتاب أولاً، والدال على أنه ناسخ من السنة، بحيث يشهد ويؤكد أن ذلك من قبيل النسخ.

أما الناسخ من الكتاب لوجوب قيام شيء من الليل غير محدد عند القائلين بنسخه، فقد ذكر الشافعي هنا قولاً واحداً في ذلك، وذكر في بعض كتبه قولاً آخر، فكان ذلك على قولين:

- أنه وقع النسخ بقول الله تعالى: (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا)، والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم وللأمة؛ إذ الأصل أن توجيه الخطاب إليه وحده لا يقتضي تخصيصه؛ لأنه نبي متبوع، كما خوطب بقوله تعالى: (يا أيها المزمل قم الليل)، وكان عاماً له ولغيره، فلا إشكال من هذه الجهة، لكن الإشكال من جهة أن الأمر

قال: فكان الواجبُ طلبُ الاستدلالِ بالسُّنةِ على أحدِ المعنيين، فوجدنا سنةَ رسولِ اللهِ تدلُّ على الأَ واجبٍ من الصلاةِ إلا الحَمَسُ، فصِرنا إلى أن الواجبَ الحَمَسُ، وأن ما سواها من واجبٍ من صلاةٍ قبلها منسوخٌ بها، استدلالاً بقولِ الله: (فَتَهَجِدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ)، وأنها ناسخةٌ لقيامِ الليلِ ونصفه وثلثه وما تيسر.

بالتهجيد قد يكون مقصوداً به التهجد بغير الذي فرض من قيام ما تيسر الثابت في آخر سورة المزمّل، بمعنى أن يكون هذا تشريعاً آخر له: (نَافِلَةً لَكَ)، أي: زيادة شريعة في حَقِّك على سائر الفرائض الثابتة في حق الأمة، أو زيادة شريعة نافلة ومستحبة وكرامة في حَقِّك دون بقية الأمة^(١).

- أن النسخ وقع ببيان مواقيت الصلاة المفروضة^(٢)، كقول الله تعالى: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا)، وقوله: (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ * وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ)، حيث فسرت الآية الأولى بأن قوله: (لِذُلُوكِ الشَّمْسِ)، أي: زوالها عند كبد السماء وقت الظهيرة^(٣)، (غَسَقِ اللَّيْلِ)، أي: ظلامه، فكان هذا جامعاً لأربع صلوات، فذلوك الشمس يتناول صلاة الظهر والعصر، وإلى غسق الليل يتناول المغرب والعشاء^(٤)، (وَقُرْآنِ الْفَجْرِ)، أي: الصبح، وقال ابن عباس رضي الله عنهما عن آيتي سورة الروم: جمعت هاتان الآيتان مواقيت الصلاة (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ)، قال: المغرب والعشاء، (وَحِينَ تُصْبِحُونَ): الفجر، (وَعَشِيًّا): العصر، (وَحِينَ تُظْهِرُونَ) الظهر، وكذا ورد مثله عن مجاهد وقتادة وغيرهما^(٥).

إلا أن القول بالنسخ هنا ليس صريحاً؛ لوجود الاحتمال الظاهر بعدم التعارض، والنسخ إنما يقوم في حال تعارض النصين؛ "فكان الواجبُ طلبُ الاستدلالِ بالسُّنةِ"؛ إذ هي المبينة لكتاب الله تعالى والكاشفة عن معانيه الخفية.

(١) ينظر: تفسير البغوي ١٥٠/٣، تفسير القرطبي ٣٠٨/١٠.

(٢) ينظر: الأم ٨٦/١.

(٣) هذا قول ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وطائفة، ينظر: تفسير ابن جرير ٥١٤/١٧.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ١٤٨/٣.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٨٤/٢٠.

ولسنا نحب لأحد ترك أن يتهدد بما يسره الله عليه من كتابه، مُصلياً به، وكيف ما أُكثِر فهو أحبُّ إلينا .

أخبرنا مالك عن عمه أبي سهيل بن مالك عن أبيه، أنه سمع طلحة بن عبيد الله يقول: جاء أعرابي من أهل نجد، نثر الرأس، نسمع دوي صوته، ولا نفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام؟، فقال النبي: خمس صلوات في اليوم والليلة، قال: هل علي غيرها؟، فقال: لا، إلا أن تطوع، قال: وذكر له رسول الله صيام شهر رمضان، فقال: هل علي غيره؟، قال: لا، إلا أن تطوع، فأدبر الرجل، وهو يقول: لا أزيد على هذا، ولا أنقص منه، فقال رسول الله: "أفلح إن صدق".

ورواه عبادة بن الصامت عن النبي، أنه قال: "خمس صلوات كتبهن الله على خلقه، فمن جاء

وحين النظر في سنة النبي صلى الله عليه وسلم نرى تأكيدها نسخ وجوب قيام الليل بالكلية، وأن الواجب أصلاً في حق العباد خمس صلوات في اليوم والليلة، فكانت مبيّنة لنسخ الوجوب السابق بقوله تعالى: (فَتَهَيَّجْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ)، كما في حديث طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه أن رجلاً جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل نجد نثر الرأس، يسمع دوي صوته ولا يفقه ما يقول، حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خمس صلوات في اليوم والليلة" فقال: هل علي غيرها؟ قال: "لا، إلا أن تطوع"^(١)، وكذا روى هذا المعنى من قصر الوجوب على خمس صلوات عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن، لم يضيع منهن شيئاً، استخفافاً بحقهن؛ كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة"^(٢).

وإن مما يلفت النظر ههنا مقدار نصح الإمام الشافعي رحمه الله وشفقته للأمة، كيف وهو القائل فيما سبق من كتابه: "نصيحة للمسلمين، والنصيحة لهم فرض، لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة خير لا يدعها

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٦، ومسلم في صحيحه، رقم ١١.

(٢) رواه مالك في الموطأ، رقم ١٤، وأحمد في مسنده، رقم ٢٢٦٩٣، وأبو داود في سننه، رقم ١٤٢٠، وابن ماجه في سننه، رقم ١٤٠١، وصححه الألباني

بهن لم يضيع منهن شيئاً، استخفافاً بحقهن: كان له عند الله عهداً أن يدخله الجنة".

إلا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ، وَتَرَكَ مَوْضِعَ حِطِّهِ"، حيث يلاحظ أنه حين قرر عدم وجوب قيام الليل لفت إلى ما ذكره ههنا كان على سبيل التمثيل ليتضح به حال هذا الباب، ولا ينبغي لمسلم تقيٍّ متزود من الخيرات أن يفهم من ذلك ترك قيام الليل أو الزهد فيه بدعوى عدم الوجوب، "وَلَسْنَا نُحِبُّ لِأَحَدٍ تَرَكَ أَنْ يَتَّهَدَ بِمَا يَسِّرُهُ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنْ كِتَابِهِ، مُصَلِّيًا بِهِ، وَكَيْفَ مَا أَكْثَرَ فَهُوَ أَحَبُّ إِلَيْنَا".

باب: فرض الصلاة الذي دلّ الكتابُ ثم السنةُ على من تزول عنه بالعدر،

وعلى من لا تُكُتِبُ صلاته بالمعصية

قال الله تبارك وتعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا

• بيان أضرب من دلالة السنة على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله:

في هذا الباب ذكر الإمام الشافعي طائفة من مسائل النسخ التي تنتظم تحت ما ابتداء الإشارة إليه سابقاً حين قال: "فأول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول الله مع كتاب الله: ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله"، إلا أن الملاحظ أن من طريقة الشافعي في تبويبه أحياناً أنه إذا عقد باباً في أمر لا يلزم أن يكون ما فيه منتظماً تحت الباب الفرعي ذاته مباشرة، بل قد يكون منتظماً تحت الباب الأكبر، وهو هنا: "ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله"، كما أنه قد يذكر فيه ما يتعلق بتقريره وتأكيده، وقد يذكر قسيمه والمقابل له؛ فيبدو للناظر في أول وهلة أن ما تحت الباب من تقسيمات وأمثلة لا يظهر انتظامها كلها تحت عنوانه، وقد يكون له مقاصد آخر لم تظهر، وفوق كل ذي علم عليم.

وهنا إذا تم النظر إلى الأمثلة التي ذكرها، لا يظهر لأول وهلة انتظامها كلها مباشرة تحت عنوان الباب الأكبر أو الباب الفرعي، فأول مثال وإن انتظم بشكل مباشر تحت الباب الفرعي، فما علاقته بباب النسخ؟، وبقية الأمثلة وإن ظهر انتظامها تحت باب النسخ بعمومه، كيف دخلت تحت هذا الباب بخصوصه؟، وكيف دخل بعضها تحت الاستدلال بالسنة على النسخ في الكتاب، مع أن الاستدلال فيها بحصول النسخ كان قاطعاً من الكتاب ذاته؟.

وحقيقة كان ما في هذا الباب من أمثلة وتقسيمات من المضائق التي عسر تجاوزها مع قلة البضاعة، فما كان إلا محاولة التوفيق قدر الإمكان، وليس الأمر فيه بقاطع ولا غالب ظن، بل هو أقرب إلى الظن الأدنى، والذي يبدو أن الإمام حين أراد أن يقرر الاستدلال بالسنة على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله: بدأ ذلك بنوع من التمهيد في أن السنة يستدل بها في بيان ما قد يتردد في احتمال معناه من الكتاب، فابتداءً بمثال دلالة الكتاب والسنة على من تزول عنه المطالبة بالصلاة بسبب العذر، فتكون السنة شاهدة حينئذ بزوال حكم الصلاة عنه، ليكون تسليم ذلك

تَقْرُبُونَهُمْ حَتَّىٰ يَطْهَرُونَ فَإِذَا تَطَهَّرُوا فَأْتُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ).

دلالة على لزوم تسليم دلالة السنة على زوال حكم ثابت بكتاب الله بحكم آخر ثابت في الكتاب، ولعل اختياره لكلمة "نزول عنه" في عنوان الباب يوحي بشيء من هذا المراد.

أما بقية الأمثلة - نسخ القبلة ونسخ المصابرة والنسخ في حدّ الزنا - فالنسخ فيها ظاهر، لكن نسخ القبلة والنسخ في حدّ الزنا من الوضوح دخولهما تحت الباب الأكبر "الاستدلال بالسنة على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله"، أو أنهما داخلان تحت الباب الفرعي السابق "باب: الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه، والسنة على بعضه"، وأن العنوان هنا "فرض الصلاة الذي دل الكتاب ثم السنة...". لم يكن باباً مستقلاً في الحقيقة، بل عنوان ضمن الباب السابق، ويشهد لذلك أن كلمة (باب) ضُرب عليها بعلامة الإلغاء في بعض النسخ الخطية^(١)، لكن يمكن دخولهما تحت الباب الفرعي من جهة أن الدلالة على النسخ فيهما جاءت في الكتاب والسنة جميعاً، أما مثال المصابرة: فالذي يبدو أنه من قبيل ذكر القسم والمقابل، بمعنى أن ما نسخ من الكتاب بالكتاب قد يكون النسخ قطعاً ومن الوضوح بمكان فيكتفى فيه ببيان الكتاب لحصول النسخ، ولا يفتقر لدلالة السنة، "وقد بين الله هذا في الآية، وليست تحتاج إلى تفسير"، وقد يكون أقلّ من ذلك - مع وضوحه - فتأتي السنة بتأكيد وتقويته.

وبعد هذه المحاولة في التوفيق يحسن الوقوف على الأمثلة التي ذكرها الإمام رحمه الله:

المثال الأول: أن الكتاب والسنة أسقطا فرضية الصلاة عن الحائض أداء وقضاء، إلا أنه يحسن الوقوف هنا على الآتي:

- لم يقرر الإمام الشافعي هذه المسألة مع أنها تكاد تكون أمراً محسوماً مما يعلم من دين الإسلام ضرورة، ولا يخفى على خاصة المسلمين وعامتهم؟، والذي يبدو أن السبب يعود إلى ما تمّ التنبيه إليه مراراً أن الشافعي - كشأن أئمة المسلمين - يعايش قضايا عصره، والخارج كان بعضهم يوجب على "الحائض الصلاة والصيام في حيضها، وقال بعضهم: لا،

(١) كما ذكر ذلك الشيخ أحمد شاكر في الهامش (٤) ص ١١٧ من الرسالة.

قال الشافعي: افترض الله الطهارة على المصلي، في الوضوء والغسل من الجنابة، فلم تكن لغير

ولكن تقضي الصلاة إذا طهرت كما تقضي الصيام^(١)، ويبدو أن الشافعي قد ناظر بعضهم أو سمع بشبهتهم، فتصدى للرد عليها، وقد يقال: وهل ثبت أنه ناظر أحداً من الخوارج أصلاً؟، فيقال: كان الظن أولاً يتجه إلى أنه ربما ناظر بعضهم إبان فترة حياته في بغداد، ولكن بعد بحثٍ تبين أنه ناظر بعض الخوارج في مصر^(٢)، فلعل هذا ما دفع الإمام إلى ذكر هذه المسألة وبيان دفع الشبهة الواردة عليها.

- أن الخوارج الذين يوجبون الصلاة على الحائض يتمسكون بعمومات الأمر بالصلاة في كتاب الله تعالى، وأنها شاملة لكل أحد، ولم تُرفع حتى عن المجاهد في الحرب، وربما كان غير طاهر ينزف الدم، فكيف لا تُوجب على الحائض؟، ومن أوجب منهم قضاء الصلاة عليها: زعم أن الحائض أوجبتم عليها قضاء الصوم دون الصلاة، مع أن الصلاة أؤكد!^(٣)، وهم حين يسلكون هذا المسلك ينكرون على مناظريهم احتجاجهم بقول الله تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) على إسقاط الصلاة عن الحائض؛ إذ يبادرون إلى التساؤل: كيف تحتجون على إسقاط الصلاة عنها بآية غاية ما فيها النهي عن قربانها حين الحيض وإباحته بعد الطهر!؟.

- إذا تبين هذا عادت المسألة إلى إنكار بعضهم الاحتجاج بالسنة والاختصار على الكتاب فحسب، وهنا أراد الشافعي أن يبين أن الكتاب والسنة جميعاً قد تضافرتا في الدلالة على إسقاط الصلاة عن الحائض، فليس استدلالنا بالآية فحسب كما وهمتم، بل فهمنا أن الأمر بإقامة الصلاة كان موجهاً في الأصل إلى من يتمكن من الطهارة بواسطة فهم ما في هذه الآية المعتضد بما في السنة النبوية الكريمة، وهذا مغزى قوله في عنوان الباب: "الذي دل الكتاب ثم السنة . . .".

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم ١٤٤/٤.

(٢) ففي شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم اللالكائي ١٠٣٤/٥: اجتمع حفص الفرد، ومصلان - اسم رجل - الإباضي عند الشافعي في دار الجروي، يعني: بمصر، فقالوا في الإيمان، فاحتج مصلان في الزيادة والنقصان، فحمي الشافعي وتقلد المسألة على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، فطحن حفصاً الفرد وقطعه.

(٣) ذكر ابن قدامة في المغني ٣٥/٩ شبهة الخوارج في قياس الصلاة على الصوم في القضاء، وذلك في سياق قصة اجتماع بعضهم مع عمر بن عبدالعزيز رحمه الله.

طاهرٍ صلاةً، ولما ذكر الله الحيضَ، فأمر باعتزال النساء حتى يطهرن، فإذا تطهرن أُتِن: استدللنا على أن تطهرهنّ بالماء: بعد زوال الحيض، لأن الماء موجودٌ في الحالات كلها في الحضر، فلا يكون للحائض طهارةً بالماء، لأن الله إنما ذكر التطهر بعد أن يطهرن، وتطهرهن: زوال الحيض، في كتاب الله ثم سنة رسوله.

-
- قبل الشروع في بيان وجه الاستدلال من الآية على إسقاط الصلاة عن الحائض، يحسن الإشارة إلى أن هناك خلافاً بين أهل العلم ينسب على المعنى الدقيق لقوله: (تطهرن)، فهل المراد به الطهر الذي هو انقطاع دم الحيض أم الطهر بالماء؟، ثم إن كان الطهر بالماء، فهل المراد به طهر الفرج أو طهر جميع الجسد أو طهر بعضه^(١)؟، فذهب أبو حنيفة وطائفة إلى أنه إن انقطع دمها بعد مضي عشرة أيام جاز وطؤها، وإن كان انقطاعه قبل العشرة لم يجز حتى تغتسل أو يمضي عليها وقت صلاة، وذهب الجمهور إلى أنه لا بد من فعل التطهر بالماء مطلقاً؛ فإضافة التطهر في الآية إلى فعلها، وليس انقطاع الدم من فعلها، فلم يجز أن يكون مراداً، لكن اختلفوا في صفة هذا التطهر، فذهب جمهور الفقهاء - ومنهم الشافعي - إلى أنه لا بدّ من الاغتسال، وذهب بعضهم إلى الاكتفاء بغسل الفرج، وذهب آخرون إلى الاكتفاء بمجرد الوضوء.
- ذهب الشافعي إلى أن معنى قول الله تعالى: (حَتَّى يَطْهُرْنَ) أي: حتى يرين الطهر بعد انقطاع الدم، وأن قوله: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) أي: إذا اغتسلن بالماء، فكان لا بد "أن تَطْهُرَ من الحيضة وتَطْهُرَ بالماء، فيجتمع فيها المعنيان"^(٢)، فذكر الله تعالى هنا غايتين؛ لأن قوله: (حَتَّى يَطْهُرْنَ) غاية التحريم الحاصل بالحيض، وهو تحريم لا يزول بالاغتسال ولا غيره، فهذا التحريم يزول بانقطاع الدم، ثم يرجع الوطاء بعد ذلك جائزاً بشرط الاغتسال، فلا يبقى محرماً على الإطلاق، فلماذا قال: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ) من حيث أمركم الله^(٣).
- أما الاحتجاج بالآية على إسقاط الصلاة عن الحائض حال حيضها، فذلك إنما يتبين جلياً لمن أراد الله تعالى به الخير، فجمع نصوص الشريعة، وحمل بعضها على بعض، فكان

(١) ينظر في الخلاف: أحكام القرآن، للخصاص ٤٢٢/١، الحاوي، للماوردي ٣٨١/١، البحر الرائق ٢١٤/١.

(٢) الأم ٢٨٥/٤.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٦٢٥/٢١.

أخبرنا مالك عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة وذكرت إحرامها مع النبي،
وأنها حاضت، فأمرها أن تقضي ما يقضي الحاج: "غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري"،

أسعد الناس بها، لا من غلبت عليه الشقاوة، فضرب بعضها ببعض، أو آمن ببعضها وكفر
ببعض، والعياذ بالله تعالى، فلا شك أن الله تعالى أوجب في كتابه الصلاة على العموم، لكن
العام يجوز أن يراد به الخصوص، كما يدركه من يفقه لسان العرب، وذلك أن الأمة متفقة
على أنه قد (افترض الله الطهارة على المصلي)، فإذا كان محدثاً حدثاً أصغر فعليه الوضوء،
وإذا كان حدثه أكبر فعليه الغسل، قال الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ
كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)، وقال أيضاً في حق المحدث حدثاً أكبر: (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ
حَتَّى تَغْتَسِلُوا)، فمتى جمعنا النظر في ذلك علمنا أنه لا صلاة لغير طاهر، وإذا اتفقنا على
ذلك بقي أن ننظر: هل يمكن أن تتطهر الحائض قبل انقطاع الدم عنها، لتتمكن من أداء
الصلاة؟، فهنا كان الرجوع إلى آية أخرى، لا باعتبارها في سياق بيان أحكام الصلاة كما
وهمتم، بل لأجل أن نتبين حال الحائض، وهل يتصور تطهرها للصلاة؟.

فإذا نظرنا إلى قول الله تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) كان بيننا أنه
محكوم بعدم طهارتهن حال الحيض، وأنه للحكم بطهارتهن لا بد أولاً من انقطاع الدم
عنهن، ثم تطهرهن بالماء بعد زوال المحيض، وكذا نظرنا إلى قوله تعالى: (وَلَا جُنُبًا إِلَّا
عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا)، "حيث قضى الله على الجنب أن لا يقرب الصلاة حتى
يغتسل، وكان بيننا أن لا مدة لطهارة الجنب إلا الغسل"^(١)، فكذا دلت السنة على أن طهارة
الحائض بالغسل في قوله صلى الله عليه وسلم: "غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري"^(٢)،
فلا مدة لطهارتها إلا أن يذهب عنها الحيض ثم تغتسل، فعلمنا حينئذ أن خطاب الله تعالى
بإيجاب الصلاة كان موجهاً إلى من إذا كان محدثاً حدثاً أصغر وتوضأ: أصبح طاهراً، أو
كان محدثاً حدثاً أكبر فاغتسل: أصبح طاهراً، وإذا نظرنا إلى الحائض فإنها لا تطهر

(١) الأم ٧٦/١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٠٥، ومسلم في صحيحه، رقم ١٢١١، وجاء في رواية عند مسلم (رقم ١٢١١): "غير أن لا تطوفي
بالبيت حتى تغتسلي".

فاستدلنا على أن الله إنما أراد بفرض الصلاة من إذا توضأ واغتسل طهراً؛ فأما الحائضُ فلا تطهر بواحد منهما، وكان الحيض شيئاً خُلِقَ فيها، لم تجتلبه على نفسها فتكون عاصيةً به، فزال عنها فرضُ الصلاة أيامَ حيضها، فلم يكن عليها قضاءٌ ما تركت منها في الوقت الذي يزول عنها فيه فرضها.

وقلنا في المغمى عليه، والمغلوب على عقله بالعارض من أمر الله، الذي لا جنابة له فيه، قياساً على الحائض: إن الصلاة عنه مرفوعة؛ لأنه لا يعقلها، ما دام في الحال التي لا يعقل فيها.

بوضوء ولا اغتسال، فلا يتوجه إليها ذلك الخطاب أصلاً^(١)، ولا حرج عليها في ترك الصلاة؛ لأن الحيض أمر "خُلِقَ فيها، لم تجتلبه على نفسها"، بل يرجى أن تثاب على ترك الصلاة حينئذ؛ لقصدتها امتثال أمر الشارع في ذلك^(٢).

- أما الحكم بعدم وجوب القضاء عليها بعد تمكنها بانقطاع وتطهرها بالماء؛ فلأن تركها الصلاة كان بسبب عارض لا جنابة لها فيه، فلم تكن حال الحيض داخلية أصلاً في الأمر بالصلاة؛ ولهذا يقاس على الحائض المغمى عليه وكلُّ مغلوب على عقله^(٣) بسبب الشيء العارض "من أمر الله، الذي لا جنابة له فيه"، فتكون الصلاة مرفوعة عنه، ولا يخاطب بها؛ لأنه لا يعقلها، فكانت الفرائض زائلة عنه ما كان بهذه الحال، كما أن فرض الصلاة زائل عن الحائض ما كانت في الحيض، "فلا يكون على واحد من هؤلاء قضاء الصلاة، ومتى أفاق واحد من هؤلاء، أو طهرت حائض في وقت الصلاة فعليهما أن يصليا؛ لأنهما ممن عليه فرض الصلاة"^(٤).

(١) وذكر الشافعي في الأم (٧٧/١) أن الله تعالى أمر بالصلاة أمراً عاماً، فكل من ترك الصلاة وهو عاقل لها من البالغين كان عاصياً بتركها، وقد كانت الحائض بالغة عاقلة ذاكراً للصلاة مطيقة لها، فكان حكم الله عز وجل أن لا يقرّبها زوجها حائضاً لأجل الحيض، فحرم عليها أن تصلي في هذه الحال، فكان في هذا الدلالة على أن فرض الصلاة في أيام الحيض زائل عنها، ومتى زال عنها وهي ذاكرة عاقلة مطيقة لم يكن عليها قضاء الصلاة، وكيف تقضي ما ليس بفرض عليها بزوال فرضه عنها، قال: وهذا مما لا أعلم فيه مخالفاً.

(٢) ينظر: فيض القدير، للمناوي ٤٤٤/١، حاشية الجمل ٢٣٩/١.

(٣) ذهب مالك والشافعي رحمهما الله وأصحابهما مذهب ابن عمر رضي الله عنهما في المغمى عليه أنه لا يقضي ما فاتته في إغمائه من الصلوات التي أغمى عليه فيها إن خرج وقتها؛ إذ المغمى عليه لم ينعقد سبب الوجوب في حقه، فلا يعدّ تاركاً للصلاة، وكذا لا يقضي من أجز على أخذ بنج أو مسكر، أو زال عقله بسبب مرض أو ضرب ونحوهما، ينظر: الاستذكار، لابن عبد البر ٧٢-٧١/١، المجموع، للنووي ٦/٣.

(٤) الأم ٧٧/١.

وكان عاماً في أهل العلم أن النبي لم يأمر الحائضَ بقضاء الصلاة، وعلماً أنها أُمرت بقضاء الصوم.

ففرقنا بين الفرضين، استدلالاً بما وصفتُ من نقل أهل العلم وإجماعهم، وكان الصوم مفارق الصلاة في أن للمسافر تأخيرَه عن شهر رمضان، وليس له تركُ يوم لا يصلي فيه صلاة السفر، وكان الصوم شهراً من اثني عشر شهراً، وكان في أحد عشر شهراً خلياً من فرض الصوم، ولم يكن أحدٌ من الرجال - مطيقاً بالفعل للصلاة - خلياً من الصلاة.

قال الله: (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ

ثم إن هذا المعنى تأيد من جهة أخرى بما شاع عند عامة أهل العلم من أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر الحائض بقضاء الصلاة^(١)، وأنها أُمرت بقضاء الصوم، المستند إلى ما ثبت عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان يصيبنا ذلك، فنؤمر بقضاء الصوم، ولا نؤمر بقضاء الصلاة^(٢).

- أنه لا يصح قياس الصلاة على الصوم في وجوب القضاء؛ إذ القياس يعتمد عدم الفرق المؤثر بين المقيس والمقيس عليه، وهنا ثبت الفرق بين الفرضين بالإجماع السابق من جهة، كما ثبت الفرق بينهما بالمعنى من وجهين: الوجه الأول: أن الصلاة لا تؤخر بسبب السفر بحال، بينما يمكن تأخير الصوم بسبب السفر (أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)، والوجه الثاني: أن المسلم المكلف المطيق للصلاة فعلاً لا يمكن أن يكون خلياً في يوم عن الصلاة، بل يصلي بحسب حاله، بينما في الصوم يصوم شهراً فقط من السنة، ويبقى "في أحد عشر شهراً خلياً من فرض الصوم"، فكيف يصح قياس أحد الفرضين على الآخر وقد ثبت الفرق بينهما نقلاً ومعنى!؟.

- ثم شرع الإمام الشافعي في الجواب عن اعتراض مقدر، وذلك أن يقال: نراك قست على الحائض المغمى عليه وكلّ مغلوبٍ على عقله في عدم المطالبة بالصلاة، بينما لم تقس عليها السكران؟، مع أن السكران مغلوب على عقله كالمغمى عليه!، فأجاب بأن السكران

(١) بل نقل أكثر من محقق إجماع الأمة على ذلك، ينظر: الإجماع لابن المنذر ص ٤٢، شرح العمدة في الفقه، لابن تيمية ٤٥٨/١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٢١، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٣٥.

حَتَّى تَغْتَسِلُوا)، فقال بعضُ أهل العلم: نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر، فدل القرآن - والله أعلم- على ألا صلاة لسكران حتى يعلم ما يقول؛ إذ بدأ بنهيهِ عن الصلاة، وذكر معه الجُنُب، فلم يختلف أهل العلم ألا صلاة للجُنُب حتى يتطهر، وإن كان نهي السكران عن الصلاة قبل تحريم الخمر: فهو حين حُرِّم الخمر أولى أن يكون منهيًا، بأنه عاصٍ من وجهين: أحدهما: أن يصلي في الحال التي هو فيها منهيٌّ، والآخر: أن يشرب الخمرَ، والصلاة قولٌ وعملٌ وإمساكٌ، فإذا لم يعقل القولَ والعملَ والإمساكَ، فلم يأت بالصلاة كما أمر، فلا تجزئ عنه، وعليه إذا أفاق القضاء.

وفارق المغلوبُ على عقله بأمر الله الذي لا حيلة له فيه: السكران، لأنه أدخل نفسه في السكر، فيكون على السكران القضاء، دون المغلوب على عقله بالعارض الذي لم يجتلبه على نفسه فيكون عاصياً باجتماعه.

قد نصَّ الله تعالى في كتابه على عدم أجزاء حال سكره: (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا)؛ إذ الصلاة تعتمد فقه المصلي ما فيها من قول وعمل وإمساك، والسكران يختلط عليه ذلك كله، فلم تصح صلاته لأجل ذلك، لا لشربه المحرم، لذا لو صلى شاربُ شيءٍ محرّمٍ غير مسكر كان عاصياً في شربه المحرم، لكن لم يكن عليه إعادة الصلاة؛ لأنه ممن يعقل ما فيها من قول وعمل وإمساك^(١).

ثم نبّه الإمام الشافعي إلى أن بعض أهل العلم ذكر أن هذه الآية نزلت قبل تحريم الخمر^(٢)، وإذا كان نهي السكران عن الصلاة قبل التحريم: فبعد ثبوت تحريمه فالصلاة أولى أن يكون منهيًا عنها؛ لأنه حينئذ عاصٍ من وجهين: الوجه الأول: أنه يصلي في حال السكر المنهي عنها، والوجه الثاني: أنه مخالف بشرب الخمر، (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ).

وبهذا لا يمكن إدخال السكران ضمن المغلوب على عقله بالعارض في عدم المطالبة بالصلاة؛ إذ كان شارب الخمر مخالفاً لأمر الله تعالى بشيء له فيه اختيار، بحيث أدخل نفسه في السكر طوعاً واختياراً، فكان من الواجب عليه القضاء؛ لتركه الصلاة تهاوناً

(١) ينظر: الأم ١/٨٨.

(٢) وهو الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره، ينظر: تفسير الطبري ٨/٣٧٦.

ووجه الله رسوله للقبلة في الصلاة إلى بيت المقدس، فكانت القبلة التي لا يحل - قبل نسخها - استقبال غيرها، ثم نسخ الله قبلة بيت المقدس، ووجهه إلى البيت، فلا يحل لأحد استقبال بيت المقدس أبداً لمكوثه، ولا يحل أن يستقبل غير البيت الحرام.

قال: وكلُّ كان حقاً في وقته، فكان التوجه إلى بيت المقدس - أيام وجه الله إليه نبيه - حقاً، ثم نسخها، فصار الحق في التوجه إلى البيت الحرام أبداً، لا يحل استقبال غيره في مكوثه، إلا في بعض الخوف، أو نافلة في سفر، استدلالاً بالكتاب والسنة.

وهكذا كلُّ ما نسخ الله، ومعنى (نسخ) : ترك فرضه: كان حقاً في وقته، وتركه حقاً إذا نسخ الله، فيكون من أدرك فرضه مطيعاً به وبتركه، ومن لم يدرك فرضه مطيعاً باتباع الفرض الناسخ له، قال الله لنبيه: (قَدْ نَزَى تَقَلَّبَ وَجْهَكَ فِي السَّمَاءِ فَلْتَوَلَّيْنِكَ قِبَلَةَ تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ).

وتقصيراً، بينما المغلوب على عقله بالعارض الذي لا يد له فيه، لم يجتلب ذلك على نفسه طوعاً واختياراً، فلم يكن عاصياً به، فلم يلزمه قضاء الصلاة كالحائض.

المثال الثاني: نسخ القبلة في الصلاة من بيت المقدس إلى البيت الحرام، وذلك بأمر الله تعالى في الحالين، فلم يصل مستقبل الجهتين بأمره إلا لله تعالى، فإذا صلوا إلى غير الكعبة بأمره، ثم أمرهم أن يصلوا إليها، فما صلوا إلا له تعالى أولاً وآخراً، وكانوا على حق في الاستقبال الأول والآخر؛ لأن كليهما كان بأمره ورضاه، فانتقلوا من رضاه إلى رضاه، بحمد الله^(١).

وكل من القبليتين كان حقاً في وقته وطاعة لله تعالى، فمن "صلى إلى بيت المقدس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نسخها فهو مطيع لله عز وجل، كاطاعة له حين صلى إلى الكعبة"^(٢)، إلا أنه بعد النسخ إلى البيت الحرام صار الحق منحصرًا في التوجه إليه دون غيره، (وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)، إلا ما استثنى من جواز ترك التوجه إلى القبلة في حال الخوف أو السفر، كما سيأتي.

(١) ينظر: بدائع الفوائد، لابن القيم ٤/١٥٨.

(٢) الأم ٤/١٩٥.

فإن قال قائل: فأين الدلالة على أنهم حُولوا إلى قبلة بعد قبة؟ .

ففي قول الله: (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلاَهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلِ اللّٰهُ الْمَشْرِقُ
وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ).

وأخبرنا مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: "بينما الناس بقاء في صلاة
الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: إن النبي قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل القبلة،
فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة".

ونسخ القبلة على وضوحه وجلاته عند خاصة المسلمين وعامتهم، إلا أنه كان مثار جدل قديماً
وحديثاً^(١)، حيث ذهب بعضهم إلى أن توجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى البيت الحرام لم يكن
من قبيل النسخ، وليس فيه رفع لحكم سابق، بل كان النبي صلى الله عليه وسلم يتبع آثار الأنبياء
قبله^(٢)، ثم جاء توجهه إلى البيت الحرام تشريعاً على سبيل الابتداء؛ إذ لا يوجد في الآية إلا الأمر
بالتوجه إلى الكعبة دون الإشارة إلى بيت المقدس (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)، ولعل قول
الشافعي هنا: "فإن قال قائل: فأين الدلالة على أنهم حُولوا إلى قبلة بعد قبة؟" ما يشير إلى دفع هذا
الاعتراض.

وهنا كشف الإمام الشافعي إلى أن حصول النسخ ثبت بدلالة كل من الكتاب والسنة^(٣)، من
خلال تأمل قول الله تعالى: (عن قبلتهم التي كانوا عليها)، فقد كانوا إلى قبلة قبل الأمر بتحويلهم
عنها إلى جهة المسجد الحرام، وهذا المعنى كما جاء في القرآن فقد أيدته السنة أيضاً، فعن ابن
عمر رضي الله عنهما، قال: بينا الناس بقاء في صلاة الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة، فاستقبلوها، وكانت

(١) ما زال هناك من يدعي أن لا نسخ في القرآن والسنة!، والله المستعان.

(٢) ينظر في هذا القول: الناسخ والمنسوخ، للزجاج ص ٧٤، البرهان، للزركشي ٣٠/٢.

(٣) وهنا من الواضح دخول هذا المثال تحت الباب الأكبر، وهو: "ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله"، أو أنه تابع

للباب الذي قبله (باب: الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه، والسنة على بعضه)، كما سبقت محاولة بيانه في صدر هذا
الباب.

أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب أنه كان يقول: صلى رسول الله
سنة عشر شهراً نحو بيت المقدس، ثم حُولت القبلة قبل بدر بشهرين.
قال الشافعي: والاستدلالُ بالكتاب في صلاة الخوف قولُ الله: (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا)،
وليس لمصلي المكتوبة أن يصلي ركباً إلا في خوفٍ، ولم يذكر الله أن يتوجّه القبلة.

وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة^(١)، وجاء أيضاً عن سعيد بن المسيب رحمه الله أنه قال:
صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن قدم المدينة ستة عشر شهراً نحو بيت المقدس، ثم
حولت القبلة قبل بدر بشهرين^(٢).

والخبر الثاني الذي ذكره الإمام الشافعي وإن كان مرسلًا، إلا أنه من مراسيل ابن المسيب رحمه
الله، وهو من يقبله عنه في الجملة، ويراه أصح المراسيل، حيث قال في الأم: "لا نحفظ أن ابن
المسيب روى منقطعاً إلا وجدنا ما يدل على تسديده، ولا آثره عن أحد فيما عرفناه عنه إلا عن ثقة
معروف، فمن كان بمثل حاله قبلنا منقطعاً"^(٣)، وصدق الشافعي فيما رأى هنا، فما رواه ابن
المسيب قد وُجِدَت الدلالة على تسديده من صحابين جليلين، فجاء في الصحيحين عن البراء بن
عازب رضي الله عنه قال: "صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس ستة عشر
شهراً، أو سبعة عشر شهراً، ثم صرفنا نحو الكعبة"^(٤)، وجاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال:
"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس، والكعبة بين يديه، وبعد
ما هاجر إلى المدينة ستة عشر شهراً، ثم صرف إلى الكعبة"^(٥).

ولما كان الإمام الشافعي رحمه الله قد ذكر سابقاً: "فصار الحق في التوجه إلى البيت الحرام أبداً، لا
يحل استقبال غيره في مكتوبة، إلا في بعض الخوف، أو نافلة في سفر، استدلالاً بالكتاب والسنة" انتقل إلى
بيان الأدلة من الكتاب والسنة على جواز ترك التوجه إلى الكعبة في بعض الحالات، وهي:

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٩٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٥٢٦.

(٢) رواه مالك في الموطأ ٢/٢٧٤، .

(٣) الأم ٤/١٩٥.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٠٣، ومسلم في صحيحه، رقم ٥٢٥.

(٥) رواه أحمد في المسند، رقم ٢٩٩١، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١٢/٢: رجاله رجال الصحيح.

وروى ابن عمر عن رسول الله صلاة الخوف، فقال في روايته: فإن كان خوفٌ أشدَّ من ذلك صلوا رجالاً وركباناً، مستقبلي القبلة وغير مستقبليها.

وصلى رسولُ الله النافلة في السفر على راحلته أين توجهت به؛ حفظ ذلك عنه جابرُ بن عبد الله، وأنسُ بن مالك وغيرهما، وكان لا يصلي المكتوبة مسافراً إلا بالأرض متوجهاً للقبلة.

أخبرنا ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن عثمان بن عبد الله بن سراقه عن جابر بن عبد الله: أن النبي كان يصلي على راحلته مُوجِّهةً به قِبَلَ المشرق في غزوة بني أنمار.

- جواز الصلاة في شدَّة الخوف إلى غير جهة القبلة إذا كان هناك اضطرار إلى تركها، فكان ذلك مخصصاً لعموم الأمر بالتوجه إلى البيت الحرام؛ لما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما حين نقل صلاة الخوف، قال: فإن كان خوف هو أشد من ذلك، صلوا رجالاً قياماً على أقدامهم أو ركباناً، مستقبلي القبلة أو غير مستقبليها^(١).

- جواز صلاة النافلة على الراحلة في السفر، حيثما توجهت به؛ لثبوت ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، فكان ذلك أيضاً مخصصاً لعموم الأمر بالتوجه إلى البيت الحرام، فعن جابر رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على راحلته، حيث توجهت فإذا أراد الفريضة نزل فاستقبل القبلة^(٢)، وحديث أنس بن مالك رضي الله عنه الذي أشار إليه الشافعي هو ما ثبت أنه حين قدم الشام، رُئي يصلي على حمار ووجهه عن يسار القبلة، فقيل له: رأيتك تصلي لغير القبلة، قال: لولا أنني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله لم أفعله^(٣)، وكذا ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي في السفر على راحلته، حيث توجهت به يوماً إيماء صلاة الليل، إلا الفرائض، ويوتر على راحلته^(٤)، وعن عامر بن ربيعة رضي الله عنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي السبحة بالليل في السفر على ظهر راحلته حيث توجهت^(٥).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٥٣٥.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٠٠، ومسلم في صحيحه، رقم ٥٤٠.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١١٠٠، ومسلم في صحيحه، رقم ٧٠٢.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٠٠٠، ومسلم في صحيحه، رقم ٧٠٠.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٠٩٣، ومسلم في صحيحه، رقم ٧٠١.

قال الله: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ).

ثم أبان في كتابه: أنه وضع عنهم أن يقوم الواحدُ بقتال العشرة، وأثبت عليهم أن يقوم الواحدُ بقتال الاثنين، فقال: (الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ)، أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية: (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ)، كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْإِسْرَارُ مِنَ الْعَشْرِينَ مِنَ الْمِائَتِينَ، فَانزَلَ اللَّهُ: (الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا)، إلى: (يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ)، فَكُتِبَ أَنْ لَا يَفِرَّ الْمِائَةُ مِنَ الْمِائَتِينَ.

قال الشافعي: وهذا كما قال ابن عباس إن شاء الله، وقد بين الله في الآية، وليست

تحتاج إلى تفسير.

المثال الثالث: النسخ الحاصل في آيتي المصابرة، وذلك أن الله تعالى أوجب على كل مسلم في ابتداء فرض الجهاد أن يصابر في القتال عشرة من المشركين، ثم نسخ ذلك إلى مصابرة الاثنين، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: لما نزلت هذه الآية، ثقلت على المسلمين، وأعظموا أن يقاتلوا عشرين مئتين، ومئة ألفاً، فخفف الله عنهم، فنسخها بالآية الأخرى، فقال: (الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِئَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ)، قال: وكانوا إذا كانوا على الشطر من عدوهم لم ينبغ لهم أن يفروا منهم، وإن كانوا دون ذلك، لم يجب عليهم أن يقاتلوا، وجزأ لهم أن يتحوّزوا عنهم^(١).

وهنا من الواضح بمكان نسخ القرآن بالقرآن، حيث تضمن اللفظ ذكر الناسخ والمنسوخ معاً في سياق واحد، فلا يشكل على سامعهما أن الثاني منهما ناسخ للأول، لذا ذكر الإمام الشافعي أنه يُستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل^(٢).

(١) ينظر: تفسير الطبري ٥٢/١٤، الناسخ والمنسوخ للقاسم بن سلام ص ١٩٣.

(٢) ينظر: الأم ١٧٨/٤، أحكام القرآن، للبيهقي ٣٩/٢.

قال: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا. وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا)، ثم نسخ الله الحبس والأذى في كتابه، فقال: (الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، فدلّت السنة على أنّ جلدَ المائة للزانيين البكرين.

المثال الرابع: نسخ الحبس والأذى في حق الزاني والزانية بوجوب جلد البكر وتغريبه ورجم المحصن، ولأجل بيان هذا المثال ووجه النسخ فيه قد يحسن الوقوف على الأمور الآتية:

الأمر الأول: أن أهل العلم مختلفون أصلاً في وجود نسخ للحبس والأذى المذكورين في آيتي سورة النساء، مع اتفاقهم جميعاً على جلد البكر ورجم المحصن^(١):

- فهناك من أهل العلم من يرى عدم وجود نسخ، ثم منهم من يجعل ما ذكر في هاتين الآيتين موعداً بالحد، لا من النسخ المتعارف عليه؛ لأن الله تعالى مدّ الحكم الوارد فيهما إلى غاية (أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا)، ثم جاء بيان ذلك وتحقيقه فيما نزل بعده من قرآن، وفيما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم من سنة، ومنهم من قال: بل الحكم الذي تضمنته هاتان الآيتان مجمل تعقبه البيان؛ لأن الإمسك في البيوت حكم مبهم والأذى من العموم المجمل، ويكون البيان ما نزل في سورة النور من جلد البكر، وما جاءت به السنة من رجم الشيب وتغريب البكر، فيكون بيان النبي صلى الله عليه وسلم تفسيراً للإجمال الوارد فيهما.
- وذهب الشافعي وهو قول الأكثر إلى وجود نسخ لهاتين الآيتين وليستا موعداً بالحد ولا مجملتين؛ لأنهما تضمنتا حدّاً مفهوماً لا يفتقر إلى بيان؛ لأن ما في الأولى من إمساكهن في البيوت معلوم، وما في الثانية من الأذى مفهوم يتقرر الاجتهاد فيه كالتعزير، ثم تعقبه بالنسخ بما ورد من جلد البكر ورجم المحصن.

الأمر الثاني: هل النسخ هنا من قبيل نسخ القرآن بالقرآن أو نسخ القرآن بالسنة؟، وهنا لا بد من التذكير بأن الإمام الشافعي لا يرى جواز نسخ القرآن بالقرآن بالسنة كما سبق، لذا فالنسخ هنا من قبيل

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٣/١٨٧-١٨٨، مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/٣٩٨.

أخبرنا عبد الوهاب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن عبادة بن الصامت أن رسول الله قال: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم".

أخبرنا الثقة من أهل العلم عن يونس بن عبيد عن الحسن عن حطان الرقاشي عن عبادة بن الصامت، عن النبي مثله.

قال الشافعي: فدلّت سنة رسول الله أن جلدَ المائة ثابتٌ على البكرين الحُرّين، ومنسوخٌ عن الثيبين، وأن الرجم ثابتٌ على الثيبين الحُرّين؛ لأن قول رسول الله: "خذوا عني، قد جعل الله لهن

نسخ القرآن بالقرآن^(١)، وما ثبت من السنة كان من قبيل التعاضد والتوافق "الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه، والسنة على بعضه"، وبيان ذلك أن نسخ الحكم الثابت في حق البكر من الوضوح بمكان أنه من قبيل نسخ القرآن بالقرآن، إذ الحكم الثابت في آيتي النساء كان يشملهما، ثم نسخ بما في سورة النور (فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، وأما المحصن فالحكم الثابت في آيتي النساء كان يشملهما، ثم نسخ أيضاً بقرآن مما نُسخت تلاوته حكمه وبقي حكمه، كما جاء في حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إن الله قد بعث محمداً صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فكان مما أنزل عليه آية الرجم، قرأناها ووعيناها وعقلناها، فرجم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجمنا بعده، فأخشى إن طال بالناس زمان أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله^(٢).

الأمر الثالث: أن الشافعي رحمه الله بعد أن قرر أن الحكم الثابت في آيتي سورة النساء منسوخ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم بيّن ذلك بقوله: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"^(٣)، ذكر بعد ذلك ما عليه

(١) وهذا ما قرره الماوردي عن الإمام الشافعي: ينظر: الحاوي ١٣/١٨٩، وكذا ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣٩٩/٢٠، وذكره العمراني في البيان ٣٤٩/١٢ على صورة اعتراض، فقال: فإذا كان الحدّ ثبت بالقرآن بالحيس والأذى، ثم ثبت الرجم بالسنة، فكيف جاز نسخ القرآن بالسنة، والشافعي لا يبيح نسخ القرآن بالسنة؟!، ثم أجاب عنه

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٨٣٠، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦٩١.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٦٩٠.

سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتقريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم " أول ما نزل،
فُنسخ به الحبسُ والأذى عن الزانين، فلما رجم النبيُّ ماعزاً ولم يجلده، وأمر أنيساً أن يغدو على
امرأة الأسلمي، فإن اعترفت رجمها: دلَّ على نسخ الجلد عن الزانين الحرين الثيبين، وثبت الرجمُ
عليهما، لأن كلَّ شيءٍ أبداً بعد أولٍ فهو آخرٌ.

جمهور أهل العلم من أن حكم جلد المحصن الوارد في هذا الحديث منسوخٌ أيضاً^(١)، وأن الجلد
مع الرجم في حق المحصن إنما كان في أول الأمر عند نزول حدِّ الزاني، ثم نُسخ الجلد في حقه
وبقي الرجم فقط، وذلك في جملة من الأحاديث النبوية، حيث لم يجلد النبي صلى الله عليه وسلم
ماعزاً ولا الغامدية وكانا محصنين^(٢)، ولم يأمر أنيساً^(٣) أن يجلد المرأة المحصن التي أرسله
إليها^(٤)، والدليل على أن قصص الرجم هذه متراخية عن حديث عبادة: أن حديث عبادة جاء بعد ما
شرع أولاً من حبس الزاني في البيوت، فكان أول ما جاء في إثبات حد البكر بالجلد والتقريب
والثيب بالجلد والرجم، فكل رجم كان فهو بعده قطعاً، "لأن كلَّ شيءٍ أبداً بعد أولٍ فهو آخرٌ".

ويلحظ في الاستشهاد بقصة جلد العسيف ورجم المرأة التي زنى بها أن الإمام الشافعي قال:
"وأمر أنيساً أن يغدو على امرأة الأسلمي"، وقد استشكل بعض أهل العلم الفضلاء جزم الشافعي بأن
زوج المرأة أسلمي^(٥)، وأنه لم يجد ما يؤيد ذلك، وأن المفهوم من الروايات كونه أعرابياً^(٦)، وذكر
الحافظ ابن حجر رحمه الله أنه لم يقف على اسم الخصمين، ولا الابن، ولا المرأة^(٧).

وبعد البحث يبدو أن الشافعي كان دقيقاً في نظره، وأن الظن يتجه إلى أن المرأة كانت أسلمية
فعالاً، فقد ذكر النووي رحمه الله أن أنيساً المذكور في الحديث صحابي مشهور، وهو أنيس بن
الضحاك الأسلمي رضي الله عنه، معدود في الشاميين، وأن بعض أهل العلم وَهَم في جعله أنيس

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٣/١٩١، بدائع الصنائع ٧/٣٩.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٨٢٤، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦٩٥.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٣١٤، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦٩٧.

(٤) ينظر: الأم ٧/٨٨.

(٥) وهذا ما ذكره أيضاً في موطن آخر من الرسالة حين قال: "وامرأة الأسلمي، ولم يجلدها"، مما يقوي أنه لم يكن سبق لسان.

(٦) استشكل ذلك الشيخ أحمد شاکر رحمه الله في تعليقه على الرسالة ص ١٣٢.

(٧) ينظر: فتح الباري ١٢/١٣٩.

بن مرثد، قال: "والأول هو الصحيح المشهور، وأنه أسلمي، والمرأة أيضاً أسلمية"^(١)، وإنما كان أنيس أسلمياً لأنه مصرحاً به في بعض الروايات: "وأما أنت يا أنيس - لرجلٍ من أسلم - فاغد على امرأة هذا..."^(٢)، وأما جزم الشافعي ومن بعده النووي بأن القصة في بني أسلم، مع أنه لا يوجد في الروايات إلا أن المرسل لهم كان أسلمياً، فبعد تأملٍ عنّ في الذهن أن الشافعي كان قريباً نوعاً ما بالعهد النبوي، وقد كان طاف في بطون العرب وأخذ من لغاتها، كما كان له في علم النسب القدح المعلى الذي لا ينكر^(٣)، فلعله بلغه ذلك بواسطة الأخبار من أهلها، أو أنه لشدة معرفته بمعهود العرب وعاداتهم أدرك بفطنته أن أنيساً المرسل إلى تلك القبيلة سيخاطب المرأة ويطلع على حالها ويكشف شيئاً من أمرها، ثم يقيم عليها الحدّ، وهذا ما استدعى أن يكون أسلمياً؛ لأن ذلك أدعى إلى الستر وإلى القبول عنه، فقوى هذا أن المرأة وزوجها أسلميان من القبيلة نفسها، ثم وجدت ما يؤكد شيئاً من هذا في قول ابن الأثير رحمه الله: "الني صلى الله عليه وسلم كان يقصد أن لا يؤمر في القبيلة إلا رجلاً منها؛ لنفورهم من حكم غيره، وكانت امرأة أسلمية"^(٤).

وقد اعترض المروزي رحمه الله على الشافعي هنا أنه أقرّ بجواز نسخ القرآن بالسنة، فقال: "فقد أثبت الشافعي في هذه المسألة نسخ الكتاب بالسنة؛ لأنه أثبت الجلد مع النفي على البكرين عند نزول الآية في جلد الزانيين، الجلد بالكتاب، والسنة والنفي بالسنة، وكذلك أثبت الجلد مع الرجم على الثيبين عند نزول الآية بحديث عبادة: الجلد بالكتاب والسنة، والرجم بالسنة، وزعم أن ذلك أول حدّ الزانيين الثيبين، ثم زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك رفع الجلد عن الثيبين وأثبت عليهما الرجم، فأقرّ بأن الجلد الذي كان واجباً على الثيبين بكتاب الله عند نزول الآية قد رفعه النبي صلى الله عليه وسلم عنهما بعد ذلك، فصار الجلد عنهما منسوخاً بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا بحمد الله واضح غير مشكل"^(٥).

وفي الحقيقة ما ذكره المروزي ههنا محل نظر، وذلك للآتي:

-
- (١) شرح النووي على مسلم ٢٠٧/١١.
(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧٢٦٠.
(٣) نقل ابن سريج رحمه الله عن بعض النسابين، قال: كان الشافعي من أعلم الناس بالأنساب، لقد اجتمعوا معه ليلة، فذاكرهم بأنساب النساء إلى الصباح، وقال: أنساب الرجال يعرفها كل أحد!، ينظر: سير أعلام النبلاء ٧٤/١٠.
(٤) نقله عنه ابن الملقن في البدر المنير ١٩١/٨.
(٥) السنة ص ٩٧.

.....

- أنه ذكر أن الشافعي: "أثبت الجلد مع الرجم على الثيبين عند نزول الآية بحديث عبادة: الجلد بالكتاب والسنة، والرجم بالسنة"، ومحلّ النظر أن الشافعي لم يثبت الرجم في حق الثيبين بالسنة فقط، بل بالكتاب الذي نُسخت تلاوته حكمه وبقي حكمه، ووافقته السنة، كما سبق بيانه.

- أنه ذكر أيضاً أن الشافعي أقرّ بأن الجلد ثبت على الثيبين بكتاب الله عند نزول الآية، ثم قرر بأنه قد رفعه النبي صلى الله عليه وسلم عنهما بعد ذلك، فكان واضحاً وقوع نسخ الكتاب بالسنة، وحقيقة هذا الاعتراض مما تبادر إلى الذهن أولاً، لكنه إنما يتجّه إذا ثبت أن الشافعي يرى أن الجلد في حق الثيبين كان ثابتاً بالآية؛ والمرورى رحمه الله جزم بذلك، وهنا محلّ النظر والتأمل؛ إذ الذي يظهر أن الشافعي يرى أن الجلد الثابت في قول الله تعالى: (فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) لم يُردّ به جميع الزناة، بل هو خاص بالأبكار، وأنه من العموم المراد به الخصوص، وهذا ما أكدّه في موضع آخر من الرسالة حين ذكر احتمال إرادة جميع الزناة بآية سورة النور، ثم قال عن الثيبين: "وإن لم يكونا أريداً بالجلد وأريد به البكران: فهما مخالفان للثيبين، ورجم الثيبين بعد آية الجلد بما روى رسول الله عن الله، وهذا أشبه معانيه وأولاهها به عندنا، والله أعلم"^(١)، وهو أيضاً ما صرح به في موضع آخر، فقال: "والجلد على الحرين البكرين دون الثيبين الحرين والمملوكين: دلت سنة رسول الله على أن الله أراد بها الخاصّ من الزناة... وإن كان مخرج الكلام عاماً في الظاهر"^(٢).

وبناء عليه فالذي يبدو أن الإمام الشافعي يرى أن الجلد في حق الثيب الوارد في حديث عبادة: "والثيب بالثيب، جلد مائة والرجم" كان ثابتاً بالسنة، لا بالكتاب، كما ثبت التغريب في حق البكر بالسنة في الحديث نفسه، ثم نسخ الجلد في حق الثيب بالسنة أيضاً، فكان من قبيل نسخ السنة بالسنة^(٣)، لا نسخ الكتاب بالسنة، فلا يشوّش ذلك على أصل الشافعي في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة، وبالله التوفيق.

(١) الرسالة ص ٢٥٠.

(٢) الرسالة ص ٢٢٤.

(٣) ولعلّ مما يشهد لذلك أن الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح ١١٩/١٢ حين نقل قول الجمهور في عدم الجمع بين الجلد والرجم في حق المحسن، نقل عن الجمهور أنهم ذكروا أن حديث عبادة منسوخ، والناسخ له ما ثبت في قصة معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم رجمه ولم يذكر الجلد، فمن الظاهر أن النسخ كان بين حديث وحديث.

فدلُّ كتابُ الله، ثم سنةُ نبيه: على أن الزانين المملوكين خارجان من هذا المعنى.

قال الله تبارك وتعالى في المملوكات: (فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)، والنصفُ لا يكون إلا من الجلد الذي يتبعض، فأما الرجمُ - الذي هو قتلٌ - فلا نصفَ له، لأن المرجومَ قد يموت في أول حجرٍ يُرمى به، فلا يُزاد عليه، ويُرمى بألفٍ وأكثرٍ فيزادُ عليه حتى يموت، فلا يكون لهذا نصفٌ محدودٌ أبداً، والحدودُ مؤقتةٌ بإتلافِ نفسٍ، والإتلافُ مؤقتٌ بعددِ ضربٍ أو تحديدٍ قطعٍ، وكلُّ هذا معروفٌ، ولا نصفَ للرجمِ معروفٌ.

- بيان تخصيص المملوك في حد الزنا:

انتقل الإمام الشافعي رحمه الله هنا بعد بيان ما حصل من نسخ في حكم الزانين إلى بيان أن الحكم الناسخ سواء في حق البكر أو الثيب وإن جاء مخرجه عاماً، إلا أنه خاص بالأحرار من الزناة فقط دون المملوكين، وكأنه أراد أن يشير إلى أنه كما تثبت دلالة الكتاب والسنة على حصول النسخ، حين قال في الباب الفرعي السابق "باب: الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه، والسنة على بعضه"، فكذلك قد تجتمع دلالة كل من الكتاب والسنة على إخراج بعض الأفراد من دلالة اللفظ العام.

وبيان ذلك أن الله تعالى قال: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "والثيب بالثيب جلد مائة والرجم" ومخرج النصين عام بلا تفريق بين حُرِّ ورقيق، لكن لما قال تعالى عن الإماماء: (فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)، كان ذلك مخصصاً للعموم السابق، فتم إخراج الإماماء منه بالنص هنا، والعييد بالقياس عليهن^(١)، وقُضي بالاسم الخاص على الاسم العام؛ إذ الآية المخصصة قضت بأن حكم الأمة المحصنة على النصف من حدِّ المحصنات الحرائر، ومن ثمَّ عقلنا عن الله تعالى أن على الإماماء ضرب خمسين جلدة؛ لأن النصف لا يكون إلا في الجلد الذي يتصور تنصّفه وتبعّضه، فأما الرجم فلا نصفَ له؛ لأن المرجوم قد يموت بأول حجر، وقد لا يموت إلا بعد كثير من

(١) قال الشافعي في الأم ١٦٨/٦: وكذلك العبد؛ وذلك أن حدود الرجال والنساء لا تختلف في كتاب الله عز وجل ولا سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا عامة المسلمين .

وقال رسول الله: "إذا زنت أمة أحدكم، فتيين زناها، فليجلدها"، ولم يقل: يرميها، ولم يختلف المسلمون في ألا يرميها على مملوك في الزنا.

الحجارة^(١)، فعلمنا أن المراد نصف ما على الحرائر غير الشيبات، وحُدِّهن مئة جلدة، فكان حدّ الأمة خمسين جلدة، لا الرجم.

ثم تأكد إخراج الإمام من حد الأحرار بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا زنت أمة أحدكم، فتيين زناها، فليجلدها"^(٢)، فكان مخرج الحديث عاماً، وأمر بجلد الأمة إذا زنت - سواء كانت بكرًا أو ثيبًا - دون الرجم، فعلمنا أن لا يرميها على الأمة، ولم يختلف المسلمون في الجملة ألا يرميها على مملوك في الزنا، وإن كان خالف في ذلك أبو ثور رحمه الله، فقال عن الإمام: إذا لم يحصن بالتزويج، فعليه نصف الحد، وإن أحصن به فعليه الرجم؛ لعموم الأخبار فيه، لكنه رحمه الله أخطأ في فهم نص الآية، وعمل به فيما لم يتناوله النص، وخرق الإجماع في إيجاب الرجم على المحصنات^(٣)، أي: المحصنات من الإمام.

ولأجل الكشف عما ذكره الإمام الشافعي هنا يستحسن الوقوف على الأمور الآتية:

الأمر الأول: أن أهل التأويل اختلفوا في معنى الإحصان الوارد في قول الله تعالى في المملوكات: (فَإِذَا أُحْصِنَ)، وذلك على قولين رئيسين^(٤): حيث ذهب ابن مسعود رضي الله عنه وطائفة إلى أن المراد: فإذا أسلمن، وهو ما قال به الشافعي ههنا، وذهب ابن عباس رضي الله عنهما وآخرون إلى أن المراد: فإذا تزوّجن، وقد قال به الشافعي أيضاً في رواية ابن عبد الحكم^(٥)، وجاء في ذلك قراءتان سبعيتان^(٦): (فَإِذَا أُحْصِنَ) بضم الهمزة وكسر الصاد، و (فَإِذَا أُحْصِنَ) بفتح الهمزة والصاد، فقال بعض أهل العلم: إن المعنى على القراءة الأولى: تزوّجن، فأصبحن محصنات الفروج عن الحرام بالأزواج، وعلى القراءة الثانية: أسلمن، فأصبحن محصنات الفروج عن الحرام بالإسلام، وقال آخرون: إن ذلك غير لازم، بل يصح أن يكون (أُحْصِنَ) بفتح الهمزة بمعنى تزوّجن، فأضيف

(١) ينظر: اختلاف الحديث ٦٤٤/٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٥٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧٠٣.

(٣) المغني، لابن قدامة ٥٠/٩.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٩٩/٨-٢٠١.

(٥) ينظر: معرفة السنن والآثار، للبيهقي ٣٣٥/١٢.

(٦) ينظر: المبسوط في القراءات العشر، للنيسابوري ص ١٧٨.

وإحصان الأمة إسلامها، وإنما قلنا هذا استدلالاً بالسنة وإجماع أكثر أهل العلم.

ولما قال رسول الله: "إذا زنت أمة أحدكم فتبين زناها، فليجلدها"، ولم يقل: محصنة كانت أو

الفعل إليهن لما وُجد بهن من الإحصان بالتزويج، كما يصح أن يكون (أُحْصِنَ) بضم الهمزة بمعنى أسلمن؛ لأنهن مُنَعن بالإسلام من أحكام الكفر^(١).

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن المعنيين في القراءتين متقاربان متداخلان^(٢)، فلا مانع أن يكون الإحصان هنا شاملاً للإسلام والتزويج، كما قال الجصاص رحمه الله: "وليس يمتنع أن يكون الأمران جميعاً من الإسلام والنكاح مرادين باللفظ، لاحتماله لهما وتأويل السلف الآية عليهما"^(٣).

وبناء عليه من المحتمل أن يكون المعنى من قوله تعالى: (فَإِذَا أُحْصِنَ) الإحصان الجامع لوجهيه من إحصان إيمان وإحصان تزويج، فكمُلُ لديهن الإحصان نوعاً ما فعليهن نصف ما على الحرائر الأبكار، وأن هذا الكمال في إحصانهن لا يبلغ بهن إلى الكمال المتحقق في إحصان الحرائر، وبه تظهر حكمة الشارع في تقديره، بحيث كلما كملت النعمة شُدِّد في العقوبة المترتبة على انتهاكها، فلما كملت النعمة في حق الحرة المزوجة فانتهكتها بالزنا وجب عليها الرجم، ولما نقصت شيئاً ما في حق الحرة البكر وجب عليها جلدة مئة، أما الأمة فلنقص الحرية لم تكمل النعمة في حقها حتى لو تزوجت، فوجب عليها خمسون جلدة نصف حد الحرة البكر، ولذا قال ابن القيم رحمه الله: "وقد يقال: إن تنصيصه على التنصيف بعد الإحصان لئلا يتوهم متوهم أن بالإحصان يزول التنصيف، ويصير حدها حد الحرة، كما أن الجلد زال عن البكر بالإحصان، وانتقل إلى الرجم، فبقي على التنصيف في أكمل حالتها وهي الإحصان؛ تنبيهاً على أنه إذا اكتفي به فيها، ففيما قبل الإحصان أولى وأحرى"^(٤).

والشافعي هنا يقوي أن المراد الإسلام في قول الله تعالى في الآية: (أُحْصِنَ)، ويستند في ذلك إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وما عليه إجماع أكثر أهل العلم، ويريد بذلك ما وجد عليه أهل

(١) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي ٥١٧/١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٩٦/٨، الاستدكار، لابن عبد البر ٥٠٥/٧، تفسير ابن عطية ٣٩/٢، تفسير ابن كثير ٢٢٨/٢.

(٣) أحكام القرآن ٢١٢/٢.

(٤) زاد المعاد ٤٠/٥-٤١، وكذا جاءت الإشارة إلى شيء من هذا المعنى في: معرفة السنن والآثار، للبيهقي ٣٣٥/١٢، أحكام القرآن،

للكيا المراسي ٤٣٤/٢، زاد المسير، لابن الجوزي ٣٩٤/١، شرح صحيح مسلم، للنووي ٢١٣/١١.

غَيْرَ مُحَصَّنَةٍ، اسْتَدَلْنَا عَلَى أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ فِي الْإِمَاءِ: (فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ بِنَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) : إِذَا أَسْلَمْنَ، لَا إِذَا نَكَحْنَ فَأُصِنَ بِالنِّكَاحِ، وَلَا إِذَا أَعْتَقْنَ وَإِنْ لَمْ يُصَيَّنَ.

العلم، لا الإجماع المعروف، كما أكدته في الأم بقوله: "فقال من أحفظ عنه من أهل العلم: إحصانها إسلامها"^(١)، والحديث الذي استند إليه هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا زنت أمة أحكم فبين زناها، فليجلدها"، ومن المعلوم ما يتميز به الإمام الشافعي من التأكيد على ضرورة فهم النصوص من خلال ربط بعضها ببعض وإن تعددت مساقاتها، فأراد أن يبين هنا أن التأمل في الحديث النبوي يكشف عدم تعليق جلد الأمة فيه على الإصابة بالنكاح، بل ظاهره وجوب جلدتها إذا زنت سواء كانت بكرًا أو ثيبًا، ففهمنا حينئذ أن قول الله تعالى في الآية: (أُحْصِنَ) محمول على الإسلام؛ وأن المعنى: إذا أُحْصِنَ بالإسلام، لا بمعنى: إذا نُكِحَ فعلاً فكنَّ محصنات بإصابة النكاح، ولا بمعنى: إذا أعتقن فكنَّ محصنات بالحرية وإن لم يصبن بالنكاح.

وقد اعترض على تفسير الإحصان هنا بالإسلام بأنه خلاف الظاهر من سياق الآية؛ لأن سياقها في الفتيات المؤمنات أصلاً^(٢)؛ فذكر الإيمان قد تقدم لهنّ في قوله: (من فتياتكم المؤمنات)، فيبعد حينئذ أن يقال: من فتياتكم المؤمنات، فإذا آمننّ!، بل لا بد أن يحمل على فائدة متجددة، وذلك بأن يقال: من فتياتكم المؤمنات، فإذا تزوجن.

وأجيب بأن ذلك غير مستبعد، وذلك أن الفصاحة لا تمنع أن يقال: لا تنكح إلا أمة مسلمة، فإذا أسلمت تلك الأمة فأنت بفاحشة؛ لأن الكلام الأول يكون في شأن حكم نكاح الأمة، ثم استأنف في الكلام الثاني ذكر حكم آخر غيره، وهو إقامة الحد عليها إذا زنت، فكان الكلام لأجل بيان حكمين مختلفين^(٣).

ومن جهة أخرى يرد إشكال على كلا التفسيرين لقوله تعالى: (أُحْصِنَ) ، وذلك أن أصحاب التفسيرين متفقون على أن الأمة تُجلد إذا زنت خمسين جلدة، سواء كانت مؤمنة أو كافرة، ثيبًا أو

(١) الأم ٦/١٦٨.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي ١/٥١٧، تفسير ابن كثير ٢/٢٢٩.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٨/١٩٩، أحكام القرآن، للحصاص ٢/٢١٢.

فإن قال قائل: أراك تُوقع الإحصانَ على معانٍ مختلفة؟.

بكرًا، مع أن مفهوم المخالفة من الآية يقتضي عدم وجوب الحد على من زنت ولم تحصن من الإماء!، وأجيب بأكثر من جواب عن هذا الإشكال، أبرزهما جوابان^(١):

- أن ما يستفاد من الآية هنا من قبيل المفهوم، ومن المقرر أن المنطوق مقدم على المفهوم، وقد وردت أحاديث عامة في إقامة الحد على الإماء مطلقًا، فقدمناها على مفهوم الآية.
- وهناك من سلم الأخذ بمفهوم الآية، ورأى أن الحدَّ على الأمة المقدر بالخمسين جلدة إنما يكون في حال ما إذا أحصنت، أما إذا زنت ولم تحصن فلا حدَّ عليها، بل تضرب تأديبًا على سبيل التعزير؛ لأنه لا بد أن يخالف حال الأمة بعد الإحصان حالها قبله، وإلا لم يكن للتقييد بالإحصان في الآية فائدة، فإما أن يقال: إنها قبل الإحصان لا حدَّ عليها، والسنة الصحيحة تبطل ذلك، وإما أن يقال: حدَّها قبل الإحصان حدَّ الحرة، وبعده نصفه، وهذا باطل قطعًا مخالف لقواعد الشرع وأصوله، وإما أن يقال: جلدها قبل الإحصان تعزيرًا، وبعده حدُّ، وهذا أقوى، وإما أن يقال: تجلد في الحالتين خمسين جلدة، والافتراق يكون في إقامة الحد لا في قدره، وأنه قبل الإحصان للسيد إقامته، وبعد الإحصان لا يقيمه إلا الإمام، قال ابن القيم رحمه الله في زاد المعاد: "وهذا أقرب ما يقال"^(٢).

الأمر الثاني: أن المراد من المحصنات في قوله تعالى: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ) الحرائر، الذي يجب عليهن حال الزنا جلد مئة، ونصف ذلك خمسون في حق الإماء؛ إذ الألف واللام في (المُحْصَنَاتِ) للعهد^(٣)، فهن المحصنات المذكورات في صدر الآية: (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) والمراد بهن الحرائر فقط، بقرينة المقابلة مع الإماء في قوله: (فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) فتعين أن يكون المراد من معنى المحصنات في (مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ) عين المراد من المحصنات في صدر الآية، ثم عقلنا أن المراد الحرائر الأبقار بقرينة التصيف؛ لأن حدَّ الحرائر الشيبات الرجم، وهو لا يتنصف، فتحرر مما سبق أن فهم الحرائر الأبقار من قوله تعالى: (مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ) حصل من خلال النظر إلى سياق الآية وتعقل معناها.

(١) ينظر في الأجوبة: تفسير ابن كثير ٢/٢٢٩-٢٣٢.

(٢) زاد المعاد ٤٠/٥.

(٣) ينظر: تفسير ابن كثير ٢/٢٣٢.

قيل: نعم، جماع الإحصان أن يكون دون التحصين مانعٌ من تناول المحرم، فالإسلام مانعٌ، وكذلك الحرية مانعةٌ، وكذلك الزوج والإصابة مانعٌ، وكذلك الحبس في البيوت مانعٌ، وكلُّ ما منع أحصن، قال الله: (وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ)، وقال: (لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ)، يعني: ممنوعة.

الأمر الثالث: أن لفظ الإحصان جاء في القرآن الكريم على عدّة معانٍ^(١)، يوقف على معرفة المعنى في كل موضع بحسب السياق والقرائن المحتفة باللفظ، فيأتي الإحصان بمعنى العفة، كما في قول الله تعالى: (وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا)، وكما في: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ)، وكما في قول الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ)، ويأتي بمعنى المتزوجات، كما في: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ)؛ لأن الآية في مقام تعداد المحرمات من النساء، فعطفت المحصنات على المحرمات، فلا بد وأن يكون الإحصان سبباً للحرمة، ومعلوم أن الحرية والعفاف والإسلام ليس لها تأثير في ذلك، وإنما يحرم نكاح المرأة المزوجة، ويأتي بمعنى الحرية، كما في قوله تعالى: (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ)، أي: الحرائر غير المتزوجات، ويأتي بمعنى الإسلام، كما في قول الله تعالى: (فَإِذَا أَحْصِنَ)، الذي قال الإمام الشافعي وغيره في تفسيره: فإذا أسلمتن.

ثم بين الشافعي رحمه الله - وهو الإمام في اللغة والحجة فيها - وجه إيقاع الإحصان على معاني مختلفة، وأن ذلك عائد إلى أن مادة الكلمة (حصن) تعود إلى أصل واحد، وهو المنع والحفظ والحرز، فيقال لكل ممنوع محرز: مُحْصَنٌ^(٢)، ومنه سميت القلعة حصناً لامتناعها، ثم يتصرف معناه بحسب متعلقاته وأسبابه؛ فجماع الإحصان: أن يكون دون المحصن مانع من تناول المحرم، فالإسلام حصن مانع، وكذلك: الحرية مانعة، وكذلك: الزوجية والإصابة مانع، فكل ما منع: أحصن^(٣)، لذا قيل للمرأة محصن وحاصن وحصان: إذا كانت امرأة حاصنة لفرجها، إما بعفتها

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٦٦/٨، أحكام القرآن، لابن العربي ٤٨٩/١.

(٢) ينظر: مقاييس اللغة، لابن فارس ٦٩/٢.

(٣) ينظر: أحكام القرآن، للشافعي ٣٠٩/١.

قال: وآخرُ الكلامِ وأوله يدلان على أن معنى الإحصانِ المذكورِ عاماً في موضعٍ دون غيره: أن الإحصانَ هاهنا الإسلامُ، دون النكاحِ والحريةِ والتحصينِ بالحبسِ والعفافِ، وهذه الأسماءُ التي يجمعها اسمُ الإحصانِ.

أو تزوّجها، أو بمانع من شرفها وحرّيتها^(١).

ثم بعد أن قرر الإمام الشافعي ما ترد عليه كلمة (إحصان) من المعاني، انتهى إلى أن أول الكلام وآخره هو المرجع في تحديد المعنى المراد في كل سياق بحسبه، وأن السياق في الآية يعطي أن المراد بقوله (أُحصِنَ): الإسلام، دون غيره من نكاح وحرية وعفاف.

والذي يبدو أن قول الشافعي هنا: "أن الإحصان هاهنا الإسلام" جملة في موضع الخبر لقوله: "أن معنى الإحصان"، وأن قوله: "المذكورُ عاماً في موضعٍ دون غيره" وصف لكلمة الإحصان الأولى، وُضع معترضاً بين اسم «أن» وخبرها^(٢)، ويكون معنى الجملة: أن الإحصان الذي ذُكر عاماً في بعض المواضع: يراد به الإسلام ههنا دون غيره من المعاني التي ترد لها كلمة الإحصان.

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني ص ٢٣٩.

(٢) وهذا ما تبناه الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على الرسالة ص ١٣٩، هامش (٩)، وهو الأقرب للسياق والمرجح على ما ذكره الشيخ عبدالغني عبد الخالق رحمه الله في تعليقه على أحكام القرآن ١/٣١٠، من أن المراد: أن الكلام كله قد دل على أن معنى الإحصان قد يكون عاماً، وقد يكون خاصاً، بدليل أنه في الآية: الإسلام الذي هو عام، دون غيره الذي هو خاص.

باب: الناسخ والمنسوخ الذي تدل عليه السنة والإجماع

قال الله تبارك وتعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ).

قال الله: (وَالَّذِينَ يُؤَفِّقُونَ مِنْكُمُ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)،

• دلالة السنة والإجماع على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله:

في هذا الباب يذكر الإمام الشافعي ضرباً من طرق معرفة حصول النسخ في كتاب الله تعالى، وذلك بأن تتضافر السنة والإجماع في الدلالة على ذلك، وذلك باعتبار أن السنة قد تدل على وقوع النسخ منفردة فيما إذا كانت صحيحة ثابتة بوجه لا احتمال فيه، كما هو مبين في الباب الأسبق، وقد ترد على وجه فيه ضعف من ناحية السند فتحتاج حينئذ إلى عاضد من إجماع الأمة على مضمونها، وهو ما عقد لأجل بيانه في هذا الباب.

وذكر الإمام مثلاً على هذا الباب بما حصل من نسخ آية الوصية بآيات الموارث، حيث كانت الوصية واجبة للوالدين والأقربين في أول الإسلام قبل نزول آية الموارث، فلما نزلت الآية نسخت ذلك، وصارت الموارث المقدره فريضة واجبة يأخذها أهلها حتماً من غير وصية.

وكذلك مما نُسخ على قول جماهير أهل العلم نفقة المتوفى عنها وكسوتها حولاً كاملاً، فقد كان فرض للزوجة المتوفى عنها أن يوصي لها الزوج بمتاع من ماله من نفقة وكسوة إلى الحول، ثم نسخت هذه الوصية بآيات الموارث بما فرض الله لها من الربع أو الثمن^(١)، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في قول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يُؤَفِّقُونَ مِنْكُمُ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) قال: فكان للمتوفى زوجها نفقتها وسكنها في الدار سنة، فنسخها آية الميراث، فجعل لهن الربع والثلث مما ترك الزوج^(٢).

إلا أن بيان الكلام عن مثال نسخ آية الوصية للوالدين والأقربين يحتاج التنبيه إلى الأمور الآتية، للوقوف جيداً على موقع رأي الإمام الشافعي رحمه الله:

(١) ينظر: الأم ٢٣٩/٥.

(٢) ينظر: الناسخ والمنسوخ، للنحاس ص ٢٤٠، نواسخ القرآن، لابن الجوزي ص ٨٣.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ مِيرَاثَ الْوَالِدَيْنِ وَمَنْ وَرِثَ بَعْدَهُمَا وَمَعَهُمَا مِنَ الْأَقْرَبِينَ، وميراثَ الزوج من زوجته،

والزوجة من زوجها .

الأمْر الأول: أنه حصل خلاف بين أهل العلم في نسخ آية الوصية للوالدين والأقربين أصلاً على قولين:

- فذهب بعضهم إلى أنها محكمة غير منسوخة، واختلفوا في وجه إحكامها، فذهب أكثرهم إلى أنها عامة وخصصت بآيات الموارِيث^(١)، بمعنى أن المراد بها الوالدان والأقربون الذين لا يرثون، فالآية ظاهرها العموم ومعناها الخصوص، فتناول الوالدين والأقربين غير الوارثين لوجود مانع من الإرث، وتناول أيضاً القرابة غير الوارثين أصلاً كذوي الأرحام، وذهب بعضهم إلى أن الآية محكمة لم يدخلها نسخ ولا تخصيص، بل هي من قبيل المجمل الذي وقع بيانه في آيات الموارِيث، وأن المعنى كُتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين، بحيث لا ينقص من أنصبتهم المقدرة^(٢).
- وذهب الجمهور من أهل العلم إلى أنها منسوخة^(٣)، كان الحكم بها واجباً وعُمل به لوقت، ثم نسخت، وهذا المصرح به من قبل بعض الصحابة رضي الله عنهم، كما جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان المال للولد، وكانت الوصية للوالدين، فنسخ الله من ذلك ما أحب، فجعل للذكر مثل حظ الأنثيين، وجعل للأبوين لكل واحد منهما السدس، وجعل للمرأة الثمن والربع، وللزوج الشطر والربع^(٤)، وهو ما قال به الإمام الشافعي، ونسبه إلى أكثر من لقي من العلماء في عصره، فقال: "أكثر من لقيت من أهل العلم ممن حفظت عنه قال: الوصايا منسوخة؛ لأنه إنما أمر بها إذا كانت إنما يورث بها، فلما قسم الله تعالى ذكره الموارِيث كانت تطوعاً، وهذا إن شاء الله تعالى كله كما قالوا"^(٥).

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣/٣٨٥، الإحكام، لابن حزم ٤/٩٢.

(٢) ينظر: تفسير الرازي ٥/٢٣٣.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٣/٣٨٥-٣٨٨، تفسير ابن كثير ١/٣٦٠.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٧٤٧.

(٥) الأم ٤/١٠٣.

فكانت الآياتن محتملتين لأن تثنيتا الوصية للوالدين والأقربين، والوصية للزوج، والميراث مع الوصايا، فيأخذون بالميراث والوصايا، ومحتملة لأن تكون المواريثُ ناسخةً للوصايا .

فلما احتملت الآياتن ما وصفنا كان على أهل العلم طلبُ الدلالة من كتاب الله، فما لم يجدوه نصاً في كتاب الله، طلبوه في سنة رسول الله، فإن وجدوه فما قبلوا عن رسول الله، فمن الله قبلوه، بما افترض من طاعته .

الأمر الثاني: أنه حصل خلاف بين أهل العلم، هل كان تشريع الوصية للوالدين والأقربين في أول الأمر واجباً أو مندوباً^(١)، فذهب بعضهم إلى أن الوصية كانت ندباً وإرشاداً، وذهب الأكثر إلى أنها كانت واجبة، وهو قول الشافعي؛ لأنه الظاهر من سياق الآية، حيث الدلالة فيها ظاهرة في الإيجاب، وتأكيده الفرض؛ لأن قوله: (كُتِبَ عَلَيْكُمْ) معناه: فرض عليكم، ثم أكد بقوله: (حَقًّا عَلَي الْمُتَّقِينَ)، ولا شيء في ألفاظ الوجوب أكد من قول القائل: هذا حق عليك .

الأمر الثالث: أن القائلين بنسخ آية الوصية اختلفوا في الناسخ لها، فذهب جمهورهم إلى أن الناسخ لها آيات المواريث^(٢)، (كما سيأتي بيان وجه ذلك)، وذهب بعضهم إلى أن الناسخ لها هو الحديث^(٣) الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "لا وصية لوارث"^(٤).

وإذا تبين ما سبق فإنه بعد ما ثبت من نزول آيات المواريث بعد آية الوصية حصل نوع من الاحتمال الذي أشار إليه الشافعي: "فكانت الآياتن محتملتين . . ."، حيث يحتمل أن تكون المواريث ناسخة للوصية، ويحتمل أن تكون ثابتة معها، ووجه ذلك أن من المحتمل أن يكون الأمر بالمواريث نزل ناسخاً لثبوت الوصية للقريب الوارث والوصية للزوجة بالمتاع من مال الزوج، ومن المحتمل

(١) ينظر: أحكام القرآن، للخصاص ٢٠٠/١-٢٠١، تفسير ابن كثير ٣٦١/١.

(٢) ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية الاتفاق عليه من السلف، ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/١٩٨.

(٣) ينظر: السنة، للمروزي ص ٧١، الاستنكار ٧/٢٦٣-٢٦٤.

(٤) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٥٦٥، والترمذي في سننه، رقم ٢١٢٠، والنسائي في سننه، رقم ٣٦٤١، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٧١٣، وأحمد في مسنده، ٢٢٢٩٤، وصححه الألباني.

ووجدنا أهل الفتيا، ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي، من قريش وغيرهم: لا يختلفون في أن النبي قال عام الفتح: "لا وصية لوارث، ولا يقتل مؤمن بكافر"، ويأثرونه عن من حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي، فكان هذا نقل عامة عن عامة، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجتمعين.

قال: وروى بعض الشاميين حديثاً ليس مما يُثبت أهل الحديث، فيه: أن بعض رجاله مجهولون، فرويناه عن النبي منقطعاً، وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه، وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه، واعتمدنا على حديث أهل المغازي عاماً وإجماع الناس. أخبرنا سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال: "لا وصية لوارث".

أيضاً أن تكون آية الوصية أثبتت حقاً لكل من القريب الوارث والزوجة المتوفى لها، بينما جاءت أيضاً آية الموارث بإثبات حق آخر لكل منهما، فيكون لكل منهما الأمران معاً، فلا نسخ حينئذ، ويكون "على الموصي أن يوصي لهم فيأخذون بالوصية، ويكون لهم الميراث فيأخذون به"^(١).

ولما كان الأمر بهذه المثابة من الاحتمال كان من اللازم على أهل العلم الناظرين فيه طلب الدليل على ذلك من كتاب الله تعالى، ثم من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومتى وجدوه في السنة فواجب عليهم قبوله، طاعة الله تعالى.

ثم بين الإمام الشافعي أن الدلالة وجدت على أن تلك الوصية منسوخة بآيات الموارث من وجهين متضافرين^(٢):

- أخبار ليست بمتصلة عن النبي صلى الله عليه وسلم، جاءت من جهة رواة حجازيين، منها حديث سفيان بن عيينة عن سليمان الأحول عن مجاهد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا وصية لوارث"، وأشار الشافعي هنا إلى أن هذا الحديث بلغه من جهة الرواة الحجازيين مراسلاً عن مجاهد التابعي، وأنه بلغه أيضاً من جهة رواة شاميين متصلاً إلى النبي صلى الله

(١) الأم ٤/١١٨.

(٢) ينظر: الأم ٤/١١٨.

فاستدلنا بما وصفت، من نقل عامة أهل المغازي عن النبي أن: " لا وصية لوارث "، على أن

عليه وسلم، إلا أن المتصل في إسناده رواية مجهولون، أو من لم يعرفه الشافعي^(١)، فلم يطمئن إلى الثقة بروايته^(٢).

– أن أهل الفتيا وأهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم متفقون على أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك في عام الفتح، وهم ينقلونه عن من حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي، فكان هذا من قبيل نقل العامة عن العامة، ومثل هذا أقوى من بعض الجهات من نقل واحد عن واحد.

وقد وافق كثير من أهل العلم على الاحتجاج بما كان هذا سبيله من الأحاديث المنقطعة، وذلك باعتبار أن قبوله والعمل به يجبر ما حصل من ضعف في سنده، بل يكون أقوى في النفس من مجرد متابعة ضعيف آخر، قال الجصاص رحمه الله: "هذا الخبر المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، ووروده من الجهات التي وصفنا هو عندنا في حيز التواتر؛ لاستقامته وشهرته في الأمة، وتلقي الفقهاء إياه بالقبول واستعمالهم له"^(٣)، وقال ابن عبد البر رحمه الله: "ومثل هذا من الآثار التي قد اشتهرت عند جماعة العلماء استفاضة يكاد يستغنى فيها عن الإسناد؛ لأن استفاضتها وشهرتها عندهم أقوى من الإسناد"^(٤)، وقال ابن تيمية رحمه الله: "هذا مما تلقته الأمة بالقبول والعمل بموجبه، وهو في السنن، ليس في الصحاح"^(٥)، وقال ابن القيم رحمه الله معلقاً على هذا الحديث وأمثاله: "وإن كانت هذه الأحاديث لا تثبت من جهة الإسناد، ولكن لما تلقته الكافة عن الكافة غنوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها"^(٦).

(١) ذكر البيهقي رحمه الله في معرفة السنن والآثار ١٧٣/٩ أن الشافعي إنما أراد بالمتصل الذي بلغه حديث إسماعيل بن عياش: حدثنا شريحيل بن مسلم الخولاني، سمع أبا أمامة يقول: شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع، فسمعتة يقول: "قد أعطي كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث"، ثم قال: وحديث إسماعيل عن الشاميين، لا بأس به.

وقد ذكر الزيلعي رحمه الله في نصب الراية ٤٠٣/٤ عن أحمد والبخاري وجماعة من الحفاظ أن ما رواه إسماعيل بن عياش عن الشاميين فصحيح، وما رواه عن الحجازيين فغير صحيح، وهذا رواه عن شامي ثقة.

(٢) ينظر: تعليق الشيخ أحمد شاکر على الرسالة ص ١٤٠.

(٣) أحكام القرآن ٢٠٢/١.

(٤) التمهيد ٢٩٠/٢٤.

(٥) مجموع الفتاوى ٤٩/١٨.

(٦) إعلام الموقعين ١٥٥/١.

الموارث ناسخةٌ للوصية للوالدين والزوجة، مع الخبر المنقطع عن النبي، وإجماع العامة على القول

به.

● الاعتراض على الإمام الشافعي:

اتجه بعض أهل العلم إلى الاعتراض على الشافعي فيما أورده هنا من مثال، وأنه يبدو تناقضه مع ما شيء مما قرره سابقاً في كتابه:

- فاعترض بعضهم بأن الشافعي قد اعترف هنا باحتمال اجتماع الوصية والميراث للقريب الوارث، فلا يكون في نزول آية الموارث ما يوجب نسخ الوصية للوارث، فلم تكن الوصية منسوخة بالميراث لجواز اجتماعهما^(١).

وفي الحقيقة الجواب على هذا الاعتراض من الظهور بمكان؛ إذ الشافعي حين ذكر هذا الاحتمال عنده كان من الإنصاف في تبين الدلالة من الآيتين، ثم ذكر بعد ذلك أن هذا الاحتمال قد زال تماماً بعد الاستناد إلى الحديث المرسل مع ما انضم إليه من نقل عام أهل المغازي وإجماع العلماء على القول به، فبيّنا من خلالهما أن آية الموارث نسخت فعلاً آية الوصية.

- أن خبر: "لا وصية لوارث" لم يثبت عنده أصلاً، لأنه ورد من طريق منقطع، والشافعي لا يقبل المرسل^(٢).

وهذا الاعتراض أوهى من الأول؛ لأن الشافعي إنما لا يقبل المرسل المجرد غير المعتضد، أما المرسل الذي تقوى بالقرائن فيقبله، قال ابن السمعاني رحمه الله: "واعلم أن الشافعي إنما ردّ المرسل من الحديث؛ لدخول التهمة فيه، فإن اقترن بالمرسل ما يزيل التهمة، فإنه يقبله"^(٣)، وهذا ما صرح به في الرسالة نفسها، وحاصل كلامه أن المرسل يقبل إذا احتفت به قرائن، بعضها في المرسل، وبعضها في المتن، ثم ذكر ما يناسب هنا بقوله: "وكذلك إن وُجد عوامٌ من أهل العلم يُفتون بمثل معنى ما روى عن النبي"^(٤).

- أن الخبر لو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما صح أن يقضي الشافعي به على حكم الآية؛ لأنه من غير الجائز عنده نسخ القرآن بالسنة، فوجب حينئذ أن تكون الوصية للوالدين والأقربين ثابتة الحكم غير منسوخة؛ إذ لم يرد ما يوجب نسخها^(٥).

(١) ينظر: أحكام القرآن، للخصاص ٢٠٣/١.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، للخصاص ٢٠٣/١، أحكام القرآن، للكميا الهراسي ٥٩/١.

(٣) قواطع الأدلة ٤٥٨/٢.

(٤) الرسالة ص ٤٦٣، وسيأتي تفصيل الكلام عن المرسل والاحتجاج به عند الشافعي لاحقاً.

(٥) ينظر: أحكام القرآن، للخصاص ٢٠٣/١، أحكام القرآن، للكميا الهراسي ٥٩/١.

وكذلك قال أكثرُ العامة: إن الوصية للأقربين منسوخةٌ زائلٌ فرضها: إذا كانوا وارثين فبالميراث، وإن كانوا غير وارثين فليس بفرضٍ أن يُوصي لهم، إلا أن طائوساً وقليلًا معه قالوا: نسخت الوصية للوالدين، وثبتت للقرابة غير الوارثين، فمن أوصى لغير قرابة لم يجز.

وكذا هذا اعتراض في غاية الضعف، يستغرب حقاً من إيراده؛ لأن الشافعي عقد هذا الباب أصلاً في بيان الناسخ والمنسوخ من القرآن الذي تدلُّ عليه السنة والإجماع، وهنا نسخت آيات الموارث آية الوصية، والخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم كان المبين لحصول النسخ؛ إذ أحال على الناسخ بقوله: "إن الله أعطى كل ذي حق حقه" أي: في آيات الموارث، لا أن الخبر هو الناسخ!، وهذا أيضاً ما صرح به الشافعي في الأم حين قال: "وما وصفتُ من أن الوصية للوارث منسوخة بآي الموارث"^(١).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أنه بسبب اتفاق الأمة على الحديث ظن بعض الناس أن آية الوصية إنما نسخت به؛ لأنه لم ير بين استحقاق الإرث وبين استحقاق الوصية منافاة، والنسخ لا يكون إلا مع تنافي الناسخ والمنسوخ، قال: "وأما السلف والجمهور فقالوا: الناسخ هو آية الفرائض؛ لأن الله تعالى قدر فرائض محدودة، ومنع من تعدي حدوده، فإذا أعطى الميت لوارثه أكثر مما حدّه الله له، فقد تعدى حدّ الله، فكان ذلك محرماً، فإن ما زاد على المحدود يستحقه غيره من الورثة أو العصبه، فإذا أخذ حق العاصب فأعطاه لهذا كان ظالماً له"^(٢).

● الاختلاف في حكم الوصية للقرابة غير الوارثين:

بعد أن قرر الإمام الشافعي نسخ آية الوصية بآيات الموارث انتقل إلى بيان حكم الوصية للقرابة غير الوارثين، بمعنى أن آيات الموارث إذا كانت ناسخة لآية الوصية، فهل نسخت الوصية لكل القرابة؟، أو أنها نسخت الوصية للقرابة الوارثين فقط، "وثبتت للقرابة غير الوارثين"؟.

ويحسن التنبيه إلى أن حكم الوصية بالنسبة للموصى له على ثلاثة أقسام^(٣):

- قسم لا يجوز، وهو الوصية للوارث.
- وقسم يجوز ولا يجب، وهو الوصية للأجانب، وهذا مجمع عليه.

(١) الأم ٤/٤٠٤.

(٢) منهاج السنة النبوية ٤/٢٠٤.

(٣) ينظر: الحاوي، للماوردي ٨/١٨٨.

فلما احتملت الآية ما ذهب إليه طاوس، من أن الوصية للقربة ثابتة، إذ لم يكن في خبر أهل العلم بالمغازي إلا أن النبي قال: "لا وصية لوارث"، وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة على خلاف ما قال طاوس أو موافقته.

فوجدنا رسول الله حكم في ستة مملوكين كانوا لرجل لا مال له غيرهم، فأعتقهم عند الموت، فجزأهم النبي ثلاثة أجزاء، فأعتق اثنين، وأرق أربعة، أخبرنا بذلك عبد الوهاب عن أيوب عن أبي قلابة عن أبي المهلب عن عمران بن حصين عن النبي.

ال: فكانت دلالة السنة في حديث "عمران بن حصين" بينة بأن رسول الله أنزل عتقهم في المرض وصية، والذي أعتقهم رجل من العرب، والعربي إنما يملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم، فأجاز النبي لهم الوصية، فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة: بطلت

- وقسم مختلف في وجوبه، وهو الوصية للأقارب غير الوارثين، فذهب الجمهور إلى الاستحباب وعدم الوجوب^(١)، وذهب بعض التابعين كطاوس رحمه الله إلى الوجوب، وهو ما عليه أهل الظاهر^(٢).

فهنا ذكر الشافعي أن عامة أهل العلم على أن آيات الموارث نسخت وجوب الوصية لكل القرابة، وأن الحكم في حقهم أصبح الاستحباب فحسب، لكن يبقى احتمال لصحة رأي طاوس ومن معه بأن آيات الموارث إنما نسخت الوصية للقريب الوارث، وبقي القريب غير الوارث على أصل الوجوب، حتى لو فرض وصيته لغير قرابة كانت وصية غير جائزة، ووجب ردّها إلى القرابة غير الوارثين المستحقين لها بكتاب الله تعالى؛ لأن الخبر المرسل المعتضد بما عليه أهل المغازي ليس فيه إلا نفي الوصية للوارث، ولم يتعرض لحكم الوصية للقريب غير الوارث، فوجب حينئذ البحث عن دليل يؤكد ما ذهب إليه أحد القولين.

وبعد البحث عن ما يشهد لأحد الاحتمالين تم الوقوف على حديث صحيح دالّ على أنه لو أوصى لغير قرابة لم تبطل وصيته، ولم يلزم ردّها إلى القرابة غير الوارثين، مما يؤكد أن آيات

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٨٨/٨، المغني، لابن قدامة ١٤٠/٦.

(٢) ينظر: المحلى، لابن حزم ٣٥٣/٨.

للعبيد المعتقين، لأنهم ليسوا بقراة للمعتق، ودل ذلك على أن لا وصية لميت إلا في ثلث ماله، ودل

المواريث نسخت وجوب الوصية لكل القراة، وذلك فيما ثبت من حديث عمران بن حصين رضي الله عنه: أن رجلاً أعتق ستة مملوكين له عند موته، لم يكن له مال غيرهم، فدعا بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فجزأهم أثلاثاً، ثم أقرع بينهم، فأعتق اثنين، وأرق أربعة، وقال له قولاً شديداً^(١).

فأخذ الشافعي رحمه الله من هذا الحديث جواز الوصية في المرض بالثلث للأجانب؛ لأن عتق الرجل للعبيد في الحديث في معنى الوصية لهم، وهم أجانب، ويشهد لكونهم أجانب أن العرب لم تكن عاداتها أن تملك من بينها وبينه قراة، وإنما تملك من لا قراة له أو كان من العجم، فلو كانت الوصية تبطل لغير القراة لبطلت في هؤلاء، فثبت بهذا أن وجوب الوصية للأقربين غير الوارثين منسوخ بآيات المواريث^(٢).

وقد اعترض بعض أهل العلم على الشافعي هنا باعتراضين:

- أن الشافعي ناقض أصله من أن السنة لا تنسخ القرآن، وهنا أوجب نسخ الوصية للأقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده^(٣)، بل بالغ ابن حزم رحمه في الاعتراض، فقال: "ومن بديع ما يقع لمن قال إن القرآن لا تنسخه السنة: أنهم نسوا أنفسهم، فجعلوا حديث عمران بن الحصين في السنة الأعبد ناسخاً لوصية الوالدين والأقربين، فأثبتوا ما نفوا، وصححوا ما أبطلوا!"^(٤).

وفي الحقيقة هذا اعتراض في غير محله، وتناول على الإمام الشافعي رحمه الله وقصور؛ فإن الشافعي لم يجعل أبداً الحديث ناسخاً للآية هنا، بل كان في معرض تقرير دلالة السنة على وقوع نسخ شيء من القرآن بشيء من القرآن، كما هو ظاهر من سياق كلامه، والفرق ظاهر بين الأمرين.

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٦٦٨.

(٢) ينظر: معالم السنن، للخطابي ٧٧/٤، فتح الباري، لابن حجر ٣٥٩/٥.

(٣) ينظر: أحكام القرآن، للخصاص ٢٠٣/١، أحكام القرآن، للكنيا الهراسي ٥٩/١.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ١١٤/٤.

ذلك على أن يُردَّ ما جاوز الثلث في الوصية، وعلى إبطال الاستسعاء، وإثبات القسم والقرعة.

- أن الشافعي ذكر أن العرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم، وهذا خطأ؛ إذ من الجائز أن تكون أم الرجل المعتقد في الحديث أعجمية، فيكون أقرباؤه من قبل أمه عجماء، فيكون العتق الذي أوقعه المريض وصية لأقربائه^(١).

والجواب عن هذا أن الإمام الشافعي كان من أشد الناس معرفة بالعرب وعاداتها، وهو النسابة الذي لا يشق له غبار، والرجل المعتقد في الحديث كان من الأنصار^(٢)، وهم من أرومة العرب وأقحاحها، ومن المعلوم لو أن عربياً كريم المعتقد في هذا الزمن لم يسعه أن يملك أقرباءه ويعاملهم معاملة الرقيق؛ لما يرى في ذلك من الغضاضة بهم وبه، فما بالك برجال ذلك الزمن وأهله الذين لا يبلغ شأوهم من قصر حاله في هذا الزمن، وهذا ما أكدده الإمام ابن عبد البر رحمه الله حين جزم بأن الرقيق في الحديث كانوا لا محالة من غير قرابته^(٣)، وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "ولا يقال لعلهم كانوا أقارب المعتقد؛ لأننا نقول: لم تكن عادة العرب أن تملك من بينها وبينه قرابة، وإنما تملك من لا قرابة له، أو كان من العجم"^(٤).

- أنه لو ثبت أن آية الموارث نسخت الوصية للوالدين والأقربين فإنما نسختها لمن كان منهم وارثاً، فأما من لا يرث منهم فليس في إثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته^(٥).

والجواب عن هذا أن سياق الإمام الشافعي رحمه الله لحديث المعتقد عبيده كان لأجل إثبات نسخ وجوب الوصية للقريب غير الوارث، والرد على من زعم أن من أوصى لغير قرابة كانت وصيته غير جائزة، ووجب ردها إلى القرابة غير الوارثين المستحقين لها بكتاب الله تعالى، ولا شك أن عدم رد النبي صلى الله عليه وسلم الوصية في حق العبد المعتقدين دليل على صحة الوصية في حق غير القريب، وعدم وجوب ردها إلى القريب غير الوارث.

(١) ينظر: أحكام القرآن، للخصاص ٢٠٣/١، أحكام القرآن، للكلية الهراسي ٥٩/١.

(٢) جاء ذلك في رواية في صحيح مسلم.

(٣) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٣٠١/١٤.

(٤) فتح الباري ٣٥٩/٥.

(٥) ينظر: أحكام القرآن، للخصصاص ٢٠٣/١.

وَبَطَلَتْ وصية الوالدين، لأنهما وارثان، وَبَتَّ ميراثهما .
ومن أوصى له الميتُ من قرابة وغيرهم: جازت الوصيةُ، إذا لم يكن وارثاً، وأحبُّ إليَّ لو
أوصى لقرابته .
وفي القرآن ناسخٌ ومنسوخٌ غيرُ هذا، مُفَرَّقٌ في مواضعه، في كتاب (أحكام القرآن) .

● حكم استسعاء العبيد في هذه الحال:

وذكر الشافعي هنا أن حديث المعتق عبيده يدل على "إبطال الاستسعاء، وإثبات القسم والقرعة"، وهو يشير إلى ما حصل من خلاف بين أهل العلم، حيث ذهب الجمهور منهم إلى الأخذ بظاهر الحديث وإثبات القرعة في العتق ونحوه، وقال أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه القرعة باطلة، لا مدخل لها في ذلك، بل يعتق من كلِّ واحد قسطه، ويُستسعى في الباقي^(١)، قال النووي رحمه الله: "وهذا مردود بهذا الحديث الصحيح، وأحاديث كثيرة، وقوله: "فأعتق اثنين، وأرق أربعة"، صريح في الردِّ على أبي حنيفة"^(٢).

● حكم الوصية لغير القريب:

ثم بيّن الإمام الشافعي رحمه الله أن الوصية جائزة للقريب غير الوارث والأجنبي، إلا أن الأولى أن يوصي الإنسان لقرابته، وهذا ما عليه جمهور أهل العلم من أنه متى أوصى الإنسان لغير قرابته وترك قرابته غير الوارثين محتاجين أو غير محتاجين جاز ما صنع، لكن بسما فعل إذا ترك قرابته محتاجين وأوصى لغيرهم^(٣)، قال ابن قدامة رحمه الله: "والأفضل أن يجعل وصيته لأقاربه الذين لا يرثون، إذا كانوا فقراء، في قول عامة أهل العلم"^(٤).

ثم ختم الشافعي الباب بأن ما ذكره ههنا من نصوص شرعية حصل فيها النسخ كان على سبيل التمثيل فقط، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعتق، وأن اللبيب يمكنه أن يستدل بما هو مذكور هنا

(١) ينظر: معالم السنن، للخطابي ٧٧/٤، التمهيد، لابن عبد البر ٤٢٤/٢٣، شرح صحيح مسلم، للنووي ١٤٠/١١.

ومعنى الاستسعاء: تكليف العبد الاكْتِسَاب والطلب حتى يحصل باقي قيمته فإذا دفعها إلى سيده عتق (شرح صحيح مسلم ١٣٦/١٠).

(٢) شرح صحيح مسلم، للنووي ١٤٠/١١.

(٣) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٣٠١/١٤.

(٤) المغني ١٤٠/٦.

وإنما وصفتُ منه جملاً يُستدلُّ بها على ما كان في معناها، ورأيتُ أنها كافيةٌ في الأصل مما
سكتُ عنه، وأسأل الله العصمةَ والتوفيقَ.

وأُتبعْتُ ما كتبتُ منها علمَ الفرائض التي أنزلها الله مفسراتٍ وجُملاً، وسننَ رسولِ الله معها
وفيها؛ ليعلمَ مَنْ عَلِمَ هذا مِنْ عِلْمِ (الكتاب) الموضع الذي وضعَ اللهُ به نبيّه من كتابه ودينه وأهلِ
دينه، ويعلمون أن اتباعَ أمره طاعةُ الله، وأن سنته تبعُ لكتاب الله فيما أنزل، وأنها لا تخالف كتابَ
الله أبداً.

ويعلمَ مَنْ فَهِمَ (هذا الكتاب) أن البيانَ يكون من وجوه، لا من وجهٍ واحدٍ، يجمعها أنها عند

من أمثلة على ما يشبهها وما في معناها، ثم سينتقل بعد الانتهاء من النسخ إلى الكلام عن ما أنزل
الله تعالى من فرائض مفسرة ومجملة، وبيان النبي صلى الله عليه وسلم لذلك؛ للتأكيد على أهمية
السنة النبوية والحاجة إليها/ وضرورة الالتزام بها، والتمسك بما جاء فيها.

كما أن التأمل في ما جاء من فرائض مفسرة ومجملة يؤكد أن البيان في حقيقته ليس على ضرب
واحد ودرجة متحدة، بل على نسب متفاوتة ومراتب متشعبة، كما سبق تقريره في صدر الرسالة،
يختلف الناس في فهمها وملاحظتها، بحسب قوة الظهور والخفاء، وبحسب قوة الفهم والإدراك،
فليس "شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سمع وتؤمل وعرفت
المواضعة صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه"^(١)، وعليه فيما أن تكون
بعض الفرائض عند من حاز رتبة العلم والفهم والتوفيق بينة واضحة لأول وهلة، أو تكون مشتبهة في
أول الأمر ثم يزول اشتباهها بعد التأمل فيها والنظر وجمعها مع ما في سنة النبي صلى الله عليه
وسلم، وأما من قصر علمه فقد تكون عنده مختلفة البيان غير واضحة المراد، لقصور فهمه وضعف
تأمله.

وما أجمل ما قال ابن القيم رحمه الله: "المقصود تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص،
وأن منهم من يفهم من الآية حكماً أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر من

(١) المستصفي ١/١٩١.

أهل العلم بينةً ومشتبهةُ البيان، وعند من يقصُرُ علمُه مختلفةُ البيان.

ذلك، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبهه واعتباره، وأخصّ من هذا وألطف ضمّه إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرًا زائدًا على ذلك اللفظ بمفرده، وهذا باب عجيب من فهم القرآن لا يتنبه له إلا النادر من أهل العلم، فإن الذهن قد لا يشعر بارتباط هذا بهذا وتعلقه به^(١).

(١) إعلام الموقعين ٢/٢٦٧.

باب: الفرائض التي أنزل الله نصاً

● الفرائض المنصوصة في القرآن الكريم غير المفتقرة إلى بيان:

في هذا الباب شرع الإمام الشافعي رحمه الله في بيان ما أنزل الله تعالى في كتابه من فرائض واضحة بينة، بحيث يستغني عن البيان بغيره، لذا تأتي السنة النبوية هنا على وفق اتباعه، وإن كانت قد تأتي في تلك الفرائض بشرائع أخر.

ومعنى إنزال الله تعالى هذه الفرائض نصاً، أي: مفسرة في غاية الوضوح قائمة بنفسها مستغنية عن غيرها، بحيث يمكن للمكلف امتثالها والعمل بها من غير توقف على تفسيرها وبيانها، ولذا لما ذكر الشافعي في الأم التساؤل عن معنى النص، قال: "قيل: النص ما حرم الله وأحل نصاً، حرم الأمهات والجذات والعمات والخالات ومن ذكر معهن، وأباح من سواهن، وحرم الميتة والدم، ولحم الخنزير، والفواحش ما ظهر منها وما بطن، وأمر بالوضوء فقال: (فاغسلوا وجوهكم وأيديكم)، فكان مكفى بالتنزيل في هذا عن الاستدلال فيما نزل فيه مع أشباه له"^(١).

والذي يبدو من خلال النظر فيما أورده الشافعي من أمثلة في هذا الباب وما بعده أنه يريد بالفرائض هنا شرائع الدين التي يلزم الإيمان بها واتباع ما فيها، وذلك يشمل ما فرضه الله على عباده وألزمهم به سواء كان شرائع تعبدات من صلاة أو صيام أو زكاة أو حج، أو شرائع حلال وحرام وحدود وعقوبات وما يلزم الناس تجاه بعضهم بعض، وذلك أنه من خلال تتبع مراده بكلمة (الفرائض) في كتبه يلحظ إطلاقه لها على معاني متعددة بحسب السياق:

- الالتزام بالحلال والحرام، فقال: "وعلى العبيد فرائض الله من تحريم الحرام وتحليل الحلال"^(٢).

- ما يلزم العباد تجاه بعضهم، حيث لما ذكر الآيات الدالة على الحقوق الزوجية قال: "هذا جملة ما ذكر الله عز وجل من الفرائض بين الزوجين وقد كتبنا ما حضرنا مما فرض الله عز وجل للمرأة على الزوج وللزوج على المرأة"^(٣).

(١) الأم ٣١٣/٧-٣١٤.

(٢) الأم ٢٦٢/٣.

ولهذا حين ذكر ابن رجب رحمه الله في كتابه جامع العلوم والحكم ٣٣٥/٢ أحوال المقربين من العباد قال: "من تقرب إليه بأداء الفرائض، ويشمل ذلك فعل الواجبات، وترك المحرمات؛ لأن ذلك كله من فرائض الله التي افترضها على عباده".

(٣) الأم ٩٣/٥.

قال الله جل ثناؤه: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ

- الالتزام بمأمورات الشرع دون ترك المحرمات، كما قال: "والمحافظة على أداء فرائض الله عز وجل في القول والعمل، والكف عن محارمه خوفاً لله"^(١).
- شرائع التبعيدات من صلاة أو صيام أو زكاة أو حج، وهذا أخص من الذي قبله، كما في قوله: "لأن الفرائض على من عقلها"^(٢).
- فريضة الصلاة، كما في قوله: "وكانت النوافل أتباعاً للفرائض، لا لها حكم سوى حكم الفرائض"^(٣).
- المواريث، كما في قوله: "آية الفرائض نسخت الوصية للوالدين والأقربين"^(٤).

وقد سبق للشافعي في أول كتابه ذكر مراتب البيان للأحكام، وفصل الكلام فيها بالتمثيل، إلا أن الذي يبدو أنه يريد هنا الكشف عن أمر آخر يتعلق بالبيان، وهو مراتب الدلالة في القرآن الكريم باعتبار الحاجة إلى البيان، وموقف السنة معها، حيث قسم ذلك إلى الآتي:

- الفرض الذي أنزله الله تعالى في كتابه نصاً واضحاً غير مفتقر إلى البيان، وهو ما عقد له هذا الباب، وهنا تتبعه السنة النبوية كما هو فيه.
- الفرض الذي أنزله الله تعالى في كتابه نصاً واضحاً غير مفتقر إلى البيان، لكن جاءت السنة النبوية معه بمزيد بيان لفضائل ومستحبات، فيلاحظ أن الأول جاءت السنة فيه، وهذا جاءت السنة معه، كما سبق أن قال: "وَأْتَبَعْتُ مَا كَتَبْتُ مِنْهَا عِلْمَ الْفَرَائِضِ الَّتِي أَنْزَلَهَا اللَّهُ مُفَسَّرَاتٍ وَجُمَلًا، وَسُنَنَ رَسُولِ اللَّهِ مَعَهَا، وَفِيهَا".
- الفرض الذي أنزله الله تعالى في كتابه نصاً عاماً، ودلت السنة النبوية على أنه إنما أراد الخاص.
- ما أنزله الله تعالى في كتابه من الفرائض مجملاً، بحيث لا يستغني عن البيان في إفادة الحكم، وجاء بيانه وتفصيله في سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وعلى كل حال فقد بدأ الشافعي أولاً بذكر ما كان من فرائض القرآن الكريم واضحاً بيناً، بحيث لو حكيت السنة النبوية معه كانت دالة على اتباعها كتاب الله تعالى؛ ولو لم تنقل لكان في الكتاب غاية الاستغناء، ولا يعني ذلك بحال الانتقاص من المبيّن أو التقليل من مكانته أو عدم الحاجة إليه

(١) الأم ٤/١٢٨.

(٢) الأم ٢/١٢٠.

(٣) الأم ١/٦٤.

(٤) الأم ٧/٢٨٩.

جُلْدَةٌ وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ)، قال الشافعي: فالمحصنات هاهنا البوالغُ

الحرائر، وهذا يدل على أن الإحصان اسمٌ جامعٌ لمعاني مختلفة.

وقال: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ . وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ . وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ . وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ) .

فلما فرّق الله بين حكم الزوج والقاذفِ سواء، فحدّ القاذفِ سواء، إلا أن يأتي بأربعة شهداء على ما قال، وأخرج الزوج باللعان من الحدّ: دلّ ذلك على أن قذفة المحصنات الذين أريدوا بالجلد: قذفة الحرائرِ البوالغِ غيرِ الأزواج.

في مواضع آخر، بل تقرير أن من الكلام ما يكون بذاته ظاهراً جلياً بحيث يستغني بوضوحه اللغوي عن أي بيان، ويؤكد إرادته هذا المعنى أنه لما ذكر في جماع العلم: بيان فرائض الله تبارك وتعالى، قال: "فرض الله عز وجل في كتابه من وجهين: أحدهما: أبان فيه كيف فرض بعضها حتى استغني فيه بالتنزيل عن التأويل وعن الخبر"^(١)، وهذا هو المعقود هنا.

وذكر المثال الأول على ذلك بما جاء في كتاب الله تعالى من بيان حكم اللعان بين الزوجين بالعدد والشهادة لكل واحد منهما، بحيث كان واضحاً جلياً، وجاءت سنة النبي صلى الله عليه وسلم على وفقه واتباعه.

فقد قرر تعالى في محكم التنزيل حدّ القذف على الحرة البالغة: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة)، وقد سبق أن الإحصان يقع على معاني مختلفة يجمعها اسم المنع، وهنا المراد بالمحصنات: الحرائرِ البوالغِ، وقد كان مخرج هذه الآية عاماً في كل قاذف سواء كان زوجاً أو غيره، ولو لم يرد في الشرع غيرها، لثبت حدّ القذف مطلقاً في حق الزوج كحال غيره من القذفة، لكن جاء في الشرع قول الله تعالى في حكم اللعان بين الزوجين خاصة: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ) الآية، فعلمنا ببيان الله تعالى أن

(١) جماع العلم ص ٤١.

وفي هذا الدليل على ما وصفتُ، من أن القرآنَ عربيٌّ، يكون منه ظاهره عاماً، وهو يُراد به الخاصُّ، لا أن واحدةً من الآيتين نسخت الأخرى، ولكن كلُّ واحدةٍ منهما على ما حكّم الله به، فيُفرق بينهما حيث فرّق الله، ويُجمعان حيث جَمَعَ الله، فإذا التعن الزوجُ خَرَجَ من الحدِّ، كما يخرج الأجنبيون بالشهود، وإذا لم يلتعن - وزوجته حرّةٌ بالغةٌ - حُدَّ.

حال الزوج القاذف إذا التعن خارج من حد القذف؛ إذ لما حكم الله تعالى في الزوج القاذف بأن له أن يلتعن دلّ ذلك على أن الله تعالى إنما أراد بقوله (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) القذفة غير الأزواج، "فكان بيننا في كتاب الله عز وجل أن الله أخرج الزوج من قذف المرأة بشهادته (أربع شهاداتٍ بالله إنه لمن الصادقين * والخامسة أن لعنت الله عليه إن كان من الكاذبين)، كما أخرج قاذف المحصنة غير الزوجة بأربعة شهود يشهدون عليها بما قذفها به من الزنا"^(١)، وأما إذا لم يلتعن فعليه حدُّ القذف كسائر القذفة على موجب آية القذف.

وهذا الفهم بناء ما تقرر سابقاً من أن القرآن نزل بلغة العرب وما تعهده في مخاطباتها، وأن من لغتها ما يكون عاماً في ظاهره، إلا أنه يراد الخاص، وهنا آية القذف عامة في ظاهرها في حق كل قاذف إلا أن المراد بها غير الأزواج الملاعنين، "لا أن واحدة من الآيتين نسخت الأخرى"، وهنا كأن الإمام الشافعي يشير إلى ما حصل من خلاف مع الحنفية في حكم اللعان، وهل هو نسخ لحكم القذف؟، حيث ذهب الحنفية إلى أن موجب قذف الزوج زوجته كان هو الحد في الابتداء، ثم انتسخ ذلك باللعان في حق الزوجين^(٢)، واستقرّ الأمر على أن موجب قذف الزوج الزوجة اللعان، وأنه لا يحدّ الزوج حد القذف، وإنما يجب عليه اللعان، فإن لاعن، وإلا حُبس حتى يلاعن.

ولهذا قرر الشافعي هنا أن الزوج القاذف لامرأته إذا "لم يلتعن - وزوجته حرّةٌ بالغةٌ - حُدَّ"، وذلك موافقة منه لرأي جمهور العلماء من السلف والخلف^(٣) من أن موجب قذف الزوج لامرأته هو الحدّ كقذف الأجنبي، وله إسقاطه باللعان، والدليل على ذلك قول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً)، فكان على عمومته في الأجانب

(١) الأم ٤/٥ - ٣٠٤.

(٢) ينظر: المبسوط، للسرخسي ٣٩/٧.

(٣) ينظر: زاد المعاد ٥/٣٣٧.

قال: وفي العجلاني وزوجته أنزلت آية اللعان، ولاعن النبي بينهما، فحكى اللعان بينهما سهل

والأزواج غير الملاعنين، وقول النبي صلى الله عليه وسلم لهلال بن أمية رضي الله عنه حين قذف زوجته "البينة وإلا حدّ في ظهره"^(١)، وهذا قاله له قبل شروعه في اللعان، فلو لم يجب الحدّ بقذفه لم يكن له معنى، ولأنه لو لاعنها ثم أكذب نفسه بعد لعانها لوجب عليه الحد، فدلّ على أن قذفه سبب لوجوب الحد عليه، وله إسقاطه باللعان، إذ لو لم يكن سبباً لما وجب بإكذابه نفسه بعد اللعان^(٢).

• روايات اللعان في السنة النبوية:

ثم بين الشافعي ما جاء في السنة النبوية من روايات في اللعان الذي حصل زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها جاءت من طرق كثيرة، أبرزها ثلاث روايات:

- ما رواه سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه، أن عويمراً العجلاني جاء إلى عاصم بن عدي الأنصاري، فقال له: يا عاصم، أرايت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً، أيقنته فتقتلونه، أم كيف يفعل؟، سلّ لي يا عاصم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عاصم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها، حتى كبر على عاصم ما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما رجع عاصم إلى أهله جاءه عويمر، فقال: يا عاصم، ماذا قال لك رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، فقال عاصم لعويمر: لم تأتني بخير، قد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسألة التي سألتك عنها، فقال عويمر: والله لا أنتهي حتى أسأله عنها، فأقبل عويمر حتى جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وسط الناس، فقال: يا رسول الله، أرايت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً، أيقنته فتقتلونه، أم كيف يفعل؟، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "قد أنزل فيك وفي صاحبك، فاذهب فأت بها"، قال سهل: فتلاعنا وأنا مع الناس عند رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣).

(١) سيأتي تخريجه قريباً.

(٢) ينظر: الحاوي، للماوردي ٨/١١، زاد المعاد ٥/٣٣٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٣٠٨، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٩٢.

بن سعد الساعدي، وحكاه ابن عباس، وحكى ابن عمر حضور لعان عند النبي، فما حكى
منهم واحدٌ كيف لفظُ النبي في أمرهما باللعان.

- ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن هلال بن أمية، قذف امرأته عند النبي صلى الله عليه وسلم بشريك بن سحماء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "البينة أو حد في ظهرك"، فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة، فجعل النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "البينة وإلا حد في ظهرك"، فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق، فليزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد، فنزل جبريل وأنزل عليه: (والذين يرمون أزواجهن)، فقرأ حتى بلغ: (إن كان من الصادقين)، فانصرف النبي صلى الله عليه وسلم فأرسل إليها، فجاء هلال فشهد، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟"، ثم قامت فشهدت، فلما كانت عند الخامسة وقفوها، وقالوا: إنها موجبة، قال ابن عباس: فتلكأت ونكصت، حتى ظننا أنها ترجع، ثم قالت: لا أفصح قومي سائر اليوم، فمضت^(١)، كما روى ابن عباس رضي الله عنهما أيضاً قصة عويمر العجلاني السابقة^(٢)، وهو ما حققه الحافظ ابن حجر رحمه الله^(٣).

- وأما حديث ابن عمر رضي الله عنهما، فقد ذكر الشافعي أنه حكى مجرد حضور لعان عند النبي صلى الله عليه وسلم وهو ما ثبت عن ابن عمر أن رجلاً لاعن امرأته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما، وألحق الولد بأمه^(٤)، وقد ذكر في الأمّ التصريح عن ابن عمر بأن اللعان كان في قصة العجلاني^(٥)، وهو حديث ابن عمر قال: فرق النبي صلى الله عليه وسلم بين أخوي بني العجلان، وقال: "الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟" فأبى، وقال: "الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟" فأبى، فقال: "الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟" فأبى، ففرق بينهما^(٦).

(١) رواه بهذا اللفظ البخاري في صحيحه، رقم ٤٧٤٧.

(٢) كما في صحيح البخاري، رقم ٥٣٠١.

(٣) ينظر: فتح الباري ٩/٤٥٤.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٣٠٦، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٩٣.

(٥) ينظر: الأم ٥/١٣٥.

(٦) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٣١١، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٩٤.

وقد حكوا معاً أحكاماً لرسول الله ليست نصّاً في القرآن، منها: تفرقة بين المتلاعنين، ونفيه الولد، وقوله: "إن جاءت به هكذا فهو للذي يتهمه"، فجاءت به على الصفة، وقال: "إن أمره لبين لولا ما حكى الله"، وحكى ابن عباس أن النبي قال عند الخامسة: "قفوه؛ فإنها موجبة". فاستدلنا على أنهم لا يحكون بعض ما يحتاج إليه من الحديث، ويدعون بعض ما يحتاج إليه منه - وأولاه أن يحكى من ذلك، كيف لاعن النبي بينهما - : إلا علماً بأن أحداً قرأ كتاب الله، يعلم أن رسول الله إنما لاعن كما أنزل الله، فأكفوا بإبانة الله اللعان بالعدد والشهادة لكل واحد منهما، دون حكاية لفظ رسول الله حين لاعن بينهما .

والشاهد من هذه الروايات التي أشار إليها الشافعي أن الصحابة رضوان الله عليهم الذين حكوا وقائع اللعان ذكروا بعض ما حصل فيها من التفرقة بين الزوجين ونفي الولد ونحو ذلك، لكن في الوقت ذاته لم يتكلف أحد منهم حكاية لفظ النبي صلى الله عليه وسلم في اللعان، بأن يقول: قال للزوج: قل كذا، أو قال للمرأة: قولي كذا، بل نقلوا حكاية لفظ اللعان على سبيل الإجمال، وذلك دليل على أن الله عز وجل إنما نصب اللعان في كتابه وجعله على سبيل الحكاية والنص، وأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما لاعن بين المتلاعنين بما حكى الله عز وجل في القرآن^(١)، فكانت السنة ههنا على وفق ما هو بين وواضح من كتاب الله تعالى.

وهذا معنى قوله: "فاستدلنا على أنهم لا يحكون بعض ما يحتاج إليه من الحديث، ويدعون بعض ما يحتاج إليه منه - وأولاه أن يحكى من ذلك، كيف لاعن النبي بينهما - : إلا علماً...". أي: أن الصحابة رضي الله عنهم لا يعمدون إلى حكاية أشياء مما يحتاج إلى بيانه في تلك الوقائع - من تفرقة ونفي ولد ونحوه - ثم نجدهم يدعون حكاية صيغة اللعان - وهي الأولى والأهم لو افترض مغايرتها لما في القرآن - إلا علماً منهم وتنبهياً إلى كل من قرأ كتاب الله تعالى كان من الواضح له والجلي الاكتفاء بما تم فيه من بيان العدد والشهادة لكل من الزوجين، وأما ما حصل من حكاية

(١) ينظر: الأم ١٣٣/٥.

قال الشافعي: وفي كتاب الله غاية الكفاية عن اللعانِ وعدده، ثم حكى بعضهم عن النبي في
الفرقة بينهما كما وصفتُ، وقد وصفنا سننَ رسول الله مع كتاب الله قبلَ هذا .
قال الشافعي: قال الله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن
قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ)، (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا).

الفرقة بين الزوجين ونحوها مما ورد في السنة فكان ذلك من قبيل ما ذكر الشافعي قبلُ في مراتب
البيان^(١) من مرتبة "سنن رسول الله مع كتاب الله".

وهذا المعنى الذي ذكره الإمام الشافعي هو ما فهمه أجلة أهل العلم، فقد قيل للإمام أحمد بن
حنبل رحمه الله: كيف يلاعن؟، قال: على ما في كتاب الله تعالى، يقول أربع مرات: أشهد بالله إني
فيما رميتها به لمن الصادقين، ثم يوقف عند الخامسة، فيقول: لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين،
والمرأة مثل ذلك، توقف عند الخامسة، فيقال لها اتق الله، فإنها الموجبة، توجب عليك العذاب،
فإن حلفت، قالت: غضب الله عليها إن كان من الصادقين^(٢).

وبهذا يتأكد أن اللعان لا يفتقر أن يزداد فيه على سبيل التأكيد ما ليس وارداً، "بل لا يستحب
ذلك، فلا يحتاج أن يقول: أشهد بالله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة، الذي يعلم من
السر ما يعلم من العلانية، ونحو ذلك، بل يكفي أن يقول: أشهد بالله إني لمن الصادقين، وهي
تقول: أشهد بالله إنه لمن الكاذبين، ولا يحتاج أن يقول: فيما رميتها به من الزنى، ولا أن تقول هي:
إنه لمن الكاذبين فيما رماني به من الزنى، ولا يشترط أن يقول إذا ادعى الرؤية: رأيتها تزني كالمروود
في المكحلة، ولا أصل لذلك في كتاب الله ولا سنة رسوله، فإن الله سبحانه بعلمه وحكمته كفانا
بما شرعه لنا وأمرنا به عن تكلف زيادة عليه"^(٣).

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى بيان المثال الثاني على هذا الباب، وهو من الوضوح بمكان، في أن
الله تعالى حين فرض صوم أيام معدودات في كتابه، وذكر أنها في مجملها شهر، بين بعد ذلك أنه

(١) وذلك في صدر الرسالة .

(٢) ينظر: المغني، لابن قدامة ٨/٨٦ .

(٣) ينظر: زاد المعاد ٥/٣٤٠ .

ثم بين أي شهر هو، فقال: (شهرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمُ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ).

قال الشافعي: فما علمتُ أحداً من أهل العلم بالحديث قبلنا تكلف أن يروي عن النبي أن الشهرَ المفروضَ صومه شهرُ رمضان الذي بين شعبان وشوال، لمعرفتهم بشهر رمضان من الشهور، واكتفاءً منهم بأن الله فرضه، وقد تكلفوا حفظَ صومه في السفر وفطره، وتكلفوا كيف قضاؤه، وما أشبه هذا، مما ليس فيه نصُّ كتاب، ولا علمتُ أحداً من غير أهل العلم احتاج في المسألة عن شهر رمضان: أي شهر هو؟، ولا: هل هو واجب أم لا؟. وهكذا ما أنزل اللهُ من جُمَلِ فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً على من أطاقه، وتحريم الزنا والقتل، وما أشبه هذا.

شهر رمضان بياناً كافياً شافياً يُستغنى فيه عن كل بيان، ويشهد لهذا أن كافة رواة الحديث لم يتكلفوا نقل حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في بيان تحديد شهر الصوم المفروض؛ اكتفاءً ببيان القرآن، مع أنهم تكلفوا نقل أحكام مختصة بالصوم من حاله في السفر وأحكام الفطر فيه والقضاء، مما ليس فيه نصٌّ في كتاب الله تعالى، كما أنه لم يَحْتَجَّ أحد من عامة المسلمين إلى السؤال عن تحديد شهر الصوم الواجب ولا عن أصل وجوبه؛ لوضوح ذلك في القرآن الكريم.

وقد جاء عن الإمام الشافعي معنى لطيف للتصريح بشهر رمضان في الآية هنا، وهو أنه لما كانت الأعاجم تعدّ الشهور بالأيام^(١)، لا بالأهلة، وتذهب إلى أن الحساب إذا عدت الشهور بالأهلة يختلف: أعلم الله الناس أن فرض الصوم عليهم شهر رمضان، فكان "بيننا في كتاب الله عز وجل أنه لا يجب صوم إلا صوم شهر رمضان، وكان علم شهر رمضان عند من خُوطب باللسان: أنه الذي بين شعبان وشوال"^(٢).

(١) أي: أن الشهور عندها مختلفة الأعداد، فتجعل بعض الشهور ثلاثين يوماً، وبعضها أكثر، وبعضها أقل.

ينظر: تفسير القرطبي ١٣٣/٨، فتح القدير، للشوكاني ٤٠٩/٢.

(٢) نقله البيهقي عن الشافعي في: أحكام القرآن ١٠٥/١.

قال: وقد كانت لرسول الله في هذا سُنَنٌ ليست نصًّا في القرآن، أبان رسولُ الله عن الله معنى ما أراد بها، وتكلم المسلمون في أشياء من فروعها، لم يسنَّ رسولُ الله فيها سُنَّةً منصوطةً، فمنها: قولُ الله: (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا)، فاحتمل قولُ الله: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) : أن يتزوجها زوجٌ غيره، وكان هذا المعنى الذي يسبق إلى من خُوطب به: أنها إذا عُقدت عليها عُقدَةُ النكاحِ فقد نَكَحَتْ، واحتمل: حتى يُصيبيها زوجٌ غيره؛ لأن اسم "النكاح" يقع بالإصابة، ويقع بالعقد .
فلما قال رسولُ الله لامرأة طَلَّقَهَا زَوْجَهَا ثَلَاثًا وَنَكَحَهَا بَعْدَهُ رَجُلٌ: "لا تحلين حتى تذوقي عُسَيْلَتَهُ وَيَذُوقَ عُسَيْلَتِكَ"، يعني: يُصيبك زوجٌ غيره؛ والإصابة: النكاحُ.

وهكذا الشأن في كافة الفرائض الواضحة الجليلة المستغنية عن البيان، من وجوب الصلاة والزكاة والحج على المستطيع له، ومن تحريم المحرمات الظاهرة الجليلة في كتاب الله تعالى من قتل وزنا وخمر وقذف ونحوها.

• الفرائض غير المنصوطة في القرآن الكريم المفتقرة إلى بيان:

ولما كان الإمام الشافعي رحمه الله قد بين في هذا الباب ما أنزل الله تعالى في كتابه من فرائض واضحة بينة، أراد بعد ذلك أن يبين ما هو على خلافه مما ليس نصًّا واضحاً في القرآن الكريم بحيث افتقر إلى بيان؛ إذ بضدّها تتميَّز الأشياء.

وذكر المثال على ذلك قول الله تعالى: (حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)، وذلك باعتبار ما في لفظ (النكاح) من احتمال؛ لإتيانه في لسان العرب على أكثر من معنى، حيث إن "اسم النكاح يقع بالإصابة، ويقع بالعقد"، لذا اتفق أهل العلم على وجود الاحتمال فيه، واختلفوا في الحقيقة اللغوية له، فذهب كثير منهم إلى أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطء، وذهب آخرون إلى أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد، واتجه بعضهم إلى أنه حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك^(١)، والذي يظهر من

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ٧/٩، شرح مختصر الروضة، للطوفي ٧٤٧/٣، رفع النقاب، للشوشاوي ٤٢٨/٢.

فإن قال قائل: فأذكر الخبر عن رسول الله بما ذكرت.

قيل: أخبرنا سفيان عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة: " أن امرأة رفاعة جاءت إلى النبي، فقالت: إن رفاعة طلقني فبتّ طلاقي، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجني، وإنما معه مثل هدبة الثوب، فقال رسول الله: "أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟، لا، حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك".

تصرف الشافعي هنا أنه يرى القول الأول^(١)؛ لأنه قال: "وكان هذا المعنى الذي يسبق إلى من خوطب به: أنها إذا عقدت عليها عقد النكاح فقد نكحت"، وهذا ما يؤكد أن المعنى الحقيقي له العقد؛ لأن من علامة الحقيقة تبادرها وسبقها إلى الفهم.

ولما كان لفظ (النكاح) في الآية محتملاً لإرادة العقد، وحينئذ يكفي مجرد عقد النكاح لحلّ المطلقة ثلاثاً، ومحتملاً لإرادة الوطاء، وحينئذ لا بدّ من الإصابة والجماع للحلّ، كان لا بد من الرجوع إلى السنة النبوية لتأكيد أحد الأمرين؛ لأجل أن يبين "رسول الله عن الله معنى ما أراد".

وبالرجوع إلى السنة النبوية نجد أنها فسّرت النكاح بأن يجامعها زوج غيره، "فكان أولى المعاني بكتاب الله عز وجل ما دلت عليه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(٢)، وذلك فيما ثبت عن عائشة رضي الله عنها، قالت: جاءت امرأة رفاعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: كنت عند رفاعة، فطلقني، فبتّ طلاقي، فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير، وإن ما معه مثل هدبة الثوب، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا، حتى تذوقي عسيلته، ويذوق عسيلتك"^(٣)، فكان الأمر على أنها لا تباح لزوجها الأول إلا بنكاح رغبة من الثاني يجامعها فيه، كما هو قول عامة السلف والخلف من الأمة^(٤).

(١) وهو المنسوب إليه في كتب الشافعية، وعليه جمهور أصحابه، ينظر: التمهيد في تخریج الفروع على الأصول، للإسنوي ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢) الأم ٢٦٤/٥.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٦٣٩، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٣٣.

(٤) ينظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية ٣/٢٤٠-٢٤١.

قال الشافعي: فبيّن رسولُ الله، أنّ إحلالَ الله إياها للزوج المطلق ثلاثاً بعدَ زوجٍ بالنكاح: إذا كان مع النكاح إصابَةً من الزوج.

وهنا لطيفة لغوية تؤكد أن المراد بقوله: (حَتَّى تَنْكَحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) الوطاء دون العقد، فقد سئل النحوي أبو علي الفارسي رحمه الله عن قولهم: نكح المرأة، فقال: فرقت العرب في الاستعمال فرقاً لطيفاً حتى لا يحصل الالتباس، فإذا قالوا: نكح فلانُ فلانة: أرادوا أنه تزوجها وعقد عليها، وإذا قالوا: نكح امرأته أو زوجته، لم يريدوا غير المجامعة؛ لأنه إذا ذكر أنه نكح امرأته أو زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد، فلم تحتمل الكلمة غير المجامعة^(١)، وهنا في الآية قال الله تعالى: (تَنْكَحَ زَوْجًا)، ولم يقل: تنكح رجلاً!، فكان المراد الجماع والوطاء.

(١) ينظر: تفسير الرازي ٤٠٨/٦.

الفرائض المنصوصة التي سنَّ رسولُ الله معها

قال الله تبارك وتعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)، وقال: (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا)، فأبان أن طهارة الجنب الغسل دون الوضوء.

وسنَّ رسولُ الله الوضوء كما أنزل اللهُ: فغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ومسح برأسه، وغسل

رجليه إلى الكعبين.

• الفرائض المنصوصة في القرآن الكريم التي جاءت السنة معها بمزيد بيان:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله فيما سبق ما أنزل الله تعالى في كتابه من فرائض واضحة بينة مستغنية عن البيان بغيرها، بحيث أتت السنة النبوية على وفقها واتباعها، شرع هنا في بيان ضرب آخر منها، وهي الفرائض التي أنزلها الله تعالى في كتابه نصاً واضحة بينة مستغنية عن البيان بغيرها، كما هو الحال في الضرب السابق، لكن السنة النبوية وإن عملت على وفقها وأثبتت أصل تشريعها، لكن جاءت أيضاً معها بمزيد بيان لفصائل ومستحبات، وهذا ما يُلْمَح الإشارة إليه بقوله: "التي سنَّ رسولُ الله معها".

ومن الأمثلة التي ساقها الشافعي على هذا الضرب ما يأتي:

المثال الأول: أن القرآن الكريم بيّن صفة الوضوء الكافية المجزئة التي لا يصح إلا بها، في قول الله تعالى: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)، فوجدنا سنة النبي صلى الله عليه وسلم على وفقه وصفته، وإذا نظرنا إلى الأمر بالوضوء في الآية وجدنا أن ظاهره يقتضي الاكتفاء بالمرة الواحدة في غسل الأعضاء؛ إذ هو أقل ما يقع عليه اسم الغسل، لكن قد يحتمل أيضاً إرادة التكرار بأكثر من ذلك، فوجدنا السنة النبوية من جهة التكرار على أنحاء، بغسل الأعضاء تارة مرة، وتارة مرتين، وتارة ثلاثاً، وذلك فيما يأتي:

- قول ابن عباس رضي الله عنهما: "توضأ النبي صلى الله عليه وسلم مرة مرة"^(١).
- ما ورد عن عبد الله بن زيد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرتين مرتين^(٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٥٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٥٨.

أخبرنا عبد العزيز بن محمد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس عن النبي: أنه توضع مرة مرة.

أخبرنا مالك عن عمرو بن يحيى عن أبيه، أنه قال لعبد الله بن زيد، وهو جدّ عمرو بن يحيى: هل تستطيع أن تريني كيف كان رسول الله يتوضأ؟، فقال عبد الله: نعم، فدعا بوضوء، فأفرغ على يديه، فغسل يديه مرتين، ثم مضمض واستنشق ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح برأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه".

- ما ورد عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه دعا بإناء، فأفرغ على كفيه ثلاث مرار، فغسلهما، ثم أدخل يمينه في الإناء، فمضمض، واستنشق، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ويديه إلى المرفقين ثلاث مرار، ثم مسح برأسه، ثم غسل رجليه ثلاث مرار إلى الكعبين، ثم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه، غفر له ما تقدم من ذنبه"^(١).

- وكذا ثبت نوع من المخالفة في عدد غسل الأعضاء ما بين مرتين وثلاث، وذلك في حديث عبد الله بن زيد رضي الله عنه أن رجلاً، قال له: أتستطيع أن تريني، كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ؟، فقال: نعم، فدعا بماء، فأفرغ على يديه فغسل مرتين، ثم مضمض واستنشق ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه"^(٢).

والشاهد من هذه الأحاديث أن الاختصار على ما في ظاهر القرآن الكريم من المرة الواحدة كاف، وأن الزيادة على ذلك كان من قبيل بيان الفضائل والمستحبات، وهذا ما رآه وفهمه كبار الأئمة من أهل العلم، فقال البخاري رحمه الله: "بين النبي صلى الله عليه وسلم أن فرض الوضوء مرة مرة، وتوضأ أيضاً مرتين وثلاثاً، ولم يزد على ثلاث، وكره أهل العلم الإسراف فيه، وأن يجاوزوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم"^(٣)، وقال ابن خزيمة رحمه الله: "الدليل على أن غاسل أعضاء الوضوء مرة مرة مؤد لفرض الوضوء؛ إذ غاسل أعضاء الوضوء مرة مرة واقع عليه اسم غاسل، والله

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٥٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٢٦.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٨٥.

(٣) صحيح البخاري ٣٩/١.

فكان ظاهرُ قول الله: (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) ، أقلّ ما وقع عليه اسمُ الغسل، وذلك مرةً، واحتمل أكثر، فسُنَّ رسولُ الله الوضوءَ مرةً، فوافق ذلك ظاهرَ القرآن، وذلك أقلُّ ما يقع عليه اسمُ الغسل، واحتمل أكثر، وسنَّه مرتين وثلاثاً، فلما سنَّه مرةً استدللنا على أنه لو كانت مرةً لا تجزئ: لم يتوضأ مرةً ويصلي، وأن ما جاوز مرةً اختياراً، لا فرضُ في الوضوء لا يجزئ أقلُّ منه.

وهذا مثل ما ذكرتُ من الفرائض قبله: لو ترك الحديث فيه استغني فيه بالكتاب، وحين حُكي الحديث فيه دلّ على اتباع الحديث كتابَ الله، ولعلهم إنما حكوا الحديث فيه لأن أكثر ما توضأ رسولُ الله ثلاثاً، فأرادوا أن الوضوءَ ثلاثاً اختياراً، لا أنه واجب لا يجزئ أقلُّ منه، ولما ذُكر منه في أن "من توضأ وضوءه هذا - وكان ثلاثاً - ثم صلى ركعتين لا يحدث نفسه فيهما، غفر له؛ فأرادوا طلبَ الفضل في الزيادة في الوضوء، وكانت الزيادة فيه نافلةً.

عز وجل أمر بغسل أعضاء الوضوء بلا ذكر توقيت، وفي وضوء النبي صلى الله عليه وسلم مرة مرة، ومرتين مرتين، وثلاثاً ثلاثاً وغسل بعض أعضاء الوضوء شفعاً، وبعضه وتراً دلالته على أن هذا كله مباح، وأن كل من فعل في الوضوء ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم في بعض الأوقات مؤد لفرض الوضوء؛ لأن هذا من اختلاف المباح، لا من الاختلاف الذي بعضه مباح وبعضه محظور^(١)، وقال الطحاوي رحمه الله: "في هذه الأحاديث دليل أن المفترض من الوضوء هو مرة مرة، وما زاد على ذلك فهو لإصابة الفضل لا الفرض، وأن المرتين والثلاثة من ذلك على الإباحة، فمن شاء توضأ مرة، ومن شاء مرتين، ومن شاء ثلاثاً، وهذا قول أهل العلم جميعاً، لا نعلم بينهم في ذلك اختلافاً"^(٢).

ثم نبه الشافعي إلى أن هذا الضرب يشترك مع الضرب السابق في حصول البيان الكافي من نص القرآن الكريم، بحيث نجد عمل السنة النبوية على وفقه واتباعه؛ لكن لو لم تُنقل لكان في الكتاب غاية الاستغناء فيه، وهذا لا يمنع أن تضيف السنة معه سنناً ونوافل، ولعل من فقه الصحابة رضي الله عنهم ونصحهم أنهم نقلوا وضوء النبي صلى الله عليه وسلم على أنحاء في عدده بياناً منهم إلى أن فعل المرة الواحدة كاف ومجزئ في تحصيل الوضوء المطلوب؛ إذ لو لم يكن كذلك ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم، ففهمنا حينئذ "أن الوضوءَ ثلاثاً اختياراً، لا أنه واجب لا يجزئ أقلُّ

(١) صحيح ابن خزيمة ٨٧/١.

(٢) نقله عنه ابن بطال في شرح صحيح البخاري ٢٤٩/١.

وغسل رسولُ الله في الوضوء المرفقين والكعبين، وكانت الآيةُ محتملةً أن يكونا مغسولين وأن يكون مغسولاً إليهما، ولا يكونان مغسولين، ولعلمهم حكوا الحديث إبانةً لهذا أيضاً، وأشبه الأمرين بظاهر الآية أن يكونا مغسولين.

وهذا بيانُ السنة مع بيان القرآن، وسواءً البيانُ في هذا وفيما قبله، ومُستغنىً بفرضه بالقرآن عند أهل العلم، ومختلفان عند غيرهم.

منه"، ويؤكد ذلك حرصهم على نقل الأجر المترتب على الزيادة على المرة، وذلك فيما روى عثمان بن عفان رضي الله عنه من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من توضأ نحو وضوئي هذا، ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه، غفر له ما تقدم له ما تقدم من ذنب".

وعلى عادة الإمام الشافعي في بيان الشيء من خلال نظيره أو قسيمه، وفي تكرير المعنى الذي سبق له تقريره^(١)، يبين ههنا خلال شرحه لهذا المثال أن الأمر في آية الوضوء بغسل اليدين إلى المرفقين (وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ)، وغسل الرجلين إلى الكعبين (وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)، يحتمل فيه دخول كل من المرفقين والكعبين في الغسل، ويحتمل عدم دخولهما وأن الواجب أن "يَكُونَ مَغْسُولاً إِلَيْهِمَا، وَلَا يَكُونان مَغْسُولَيْنِ"، لذا كان من اللازم عند وجود الاحتمال رجوع أهل العلم إلى "سنة رسول الله، فَإِنْ وَجَدُوهُ فَمَا قَبِلُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، فَعَنْ اللَّهِ قَبْلُوهُ، بِمَا افْتَرَضَ مِنْ طَاعَتِهِ".

وبالرجوع إلى السنة في هذا المقام، يجد أهل العلم أن أبا هريرة رضي الله عنه توضأ، فغسل وجهه فأسبغ الوضوء، ثم غسل يده اليمنى حتى أشرع في العضد، ثم يده اليسرى حتى أشرع في العضد، ثم مسح رأسه، ثم غسل رجله اليمنى حتى أشرع في الساق، ثم غسل رجله اليسرى حتى أشرع في الساق، ثم قال: "هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ"^(٢)، فقلوله هنا: "أَشْرَعَ فِي الْعَضُدِ... أَشْرَعَ فِي السَّاقِ": معناه أدخل الغسل فيهما^(٣)، قال الشافعي في الأم: "فلم أعلم مخالفاً في أن المرافق مما يغسل، كأنهم ذهبوا إلى أن معناها فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى أن تغسل

(١) وقد يكون مقصود الإمام رحمه الله ما هو أعم من ذلك، وهو لفت النظر إلى أن الدلالة على الحكم في القرآن قد تجتمع بيان الشيء من جهة بياناً واضحاً مستغنياً عن غيره، وتجمع معه أيضاً من جهة أخرى دلالة على شيء آخر، لكن فيها نوع احتمال واشتباه، فتؤكد السنة البيان المفسر وتعمل على وفقه، وتبين المحتمل وتكشف عن المراد به.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٢٤٦.

(٣) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٣٤/٣.

وسنّ رسولُ الله في الغُسل من الجنابةِ غُسلَ الفرج، والوضوءَ كوضوءِ الصلاة، ثم الغُسلَ،
فكذلك أحببنا أن نفعل.

ولم أعلم مخالفاً حفظتُ عنه من أهل العلم في أنه كيف ما جاء بغُسلٍ وأتى على الإِسْبَاحِ:
أجزأه، وإن اختاروا غيره؛ لأنَّ الفرضَ الغُسلُ فيه، ولم يُحدِّدْ تحديدَ الوضوءِ.
وسنّ رسولُ الله فيما يجبُ منه الوضوءُ، وما الجنابةُ التي يجبُ بها الغُسلُ، إذ لم يكن بعضُ

المرافق ولا يجزي في غسل اليدين أبداً إلا أن يؤتى على ما بين أطراف الأصابع إلى أن تغسل
المرافق^(١)، وقال أيضاً: "ولم أسمع مخالفاً في أن الكعبين اللذين ذكر الله عز وجل في الوضوء
الكعبان الناتان، وهما مجمع مفصل الساق والقدم، وأن عليهما الغسل، كأنه يذهب فيهما إلى
اغسلوا أرجلكم حتى تغسلوا الكعبين"^(٢).

المثال الثاني: أن الله تعالى قال: (وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا)، فكانت الآية في غاية
البيان والوضوح في وجوب الغسل من الجنابة دون الوضوء، وأن فرض الغُسل حينئذٍ مطلقٌ، لم
يُحدِّدْ كما حدَّد الوضوء، ولم يذكر فيه شيئاً يبدأ به قبل شيء، بل متى جاء المغتسل بغسل جميع
بدنه أجزأه كيفما جاء به^(٣)، "لأنَّ الفرضَ الغُسلُ فيه، ولم يُحدِّدْ تحديدَ الوضوءِ"، ثم وجدنا السنة النبوية
شرعت مع ذلك سنناً وفضائل، تعدّ من صفة الكمال المستحبة للغسل، وذلك بالبدء بغسل اليدين،
ثم غسل الفرج وما أصابه من أذى، ثم وضوءه كوضوء الصلاة، ثم بأخذ ماء لتخليل شعر الرأس
وأصوله حتى يروي بشرته، ثم إفاضة الماء على رأسه ثلاثاً، ثم إفاضته على سائر جسده؛ كما في
حديث عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اغتسل من الجنابة، غسل
يديه، وتوضأ وضوءه للصلاة، ثم اغتسل، ثم يخلل بيده شعره، حتى إذا ظن أنه قد أروى بشرته،
أفاض عليه الماء ثلاث مرات، ثم غسل سائر جسده^(٤).

ثم بيّن الإمام الشافعي أننا نلاحظ فيما حصل من بيان للوضوء والغُسل في المثاليين السابقين:

(١) الأم ٤٠/١-٤١.

(٢) الأم ٤٢/١.

(٣) ينظر: الأم ٥٦/١، اختلاف الحديث ٦٢٦/٨.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٧٢، ومسلم في صحيحه، رقم ٣١٦.

ذلك منصوصاً في الكتاب.

أن السنة النبوية شرعت مع ذلك شرائع غير منصوصة في الكتاب، لكنها ليست في بيان أصل كيفية الوضوء أو الغُسل، الذين كانا في الكتاب من الوضوح بمكان، بما أوجب الله تعالى من طاعة نبيه صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك: بيان شيء من موجبات الوضوء، كوجوب الوضوء من مسّ الذكر في مذهب الإمام الشافعي^(١)، لما ورد عن بسرة بنت صفوان رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ"، ومن ذلك أيضاً بيان السنة للجنابة "التي يجبُ بها الغُسلُ"، كما في دلالتها "على أن الجنابة أن يفضي الرجل من المرأة حتى يغيب فرجه في فرجها إلى أن يوارى حشفته، أو أن يرمي الماء الدافق وإن لم يكن جماعاً"^(٢).

(١) ينظر: الأم ١/٣٤.

(٢) الأم ١/٥٢.

الفرض المنصوص الذي دلت السنة على أنه إنما أراد الخاص

قال الله تبارك وتعالى: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلُوبُهُ يُفْتِيكَ فِي الْكَلَالَةِ إِنَّ امْرَأَتَهُ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَكْدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِيهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَكْدٌ)، وقال: (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا)، وقال:

• تخصيص الكتاب بالسنة:

يقرر الإمام الشافعي رحمه الله هنا جواز تخصيص القرآن الكريم بالسنة، وما عليه جماهير أهل العلم أن الدليل العام يبنى على الدليل الخاص مطلقاً سواء اقتربنا، أو تقدم العام على الخاص، أو العكس، أو جهل حالهما، وسواءً كانا من الكتاب، أو من السنة، أو أحدهما من الكتاب والآخر من السنة، وسواء كانت السنة قولية أو فعلية أو إقرارية، قال ابن تيمية رحمه الله: "الخاص المتأخر يقضي على العام المتقدم باتفاق علماء المسلمين؛ لكن الجمهور يقولون: إنه مفسر له، فتبين أن صورة التخصيص لم ترد باللفظ العام، وطائفة يقولون: إن ذلك نسخ بعد أن شرع"^(١).

وما ذكره الشافعي هنا من بيان السنة لخصوص الآية التي ظاهرها العموم هو ما تتابع عليه أئمة الإسلام، كما جاء عن الإمام أحمد أن ابنه عبد الله رحمه الله سأله عن الآية، إذا جاءت تحتل أن تكون عامة، وتحتل أن تكون خاصة، ما السبيل فيها؟، قال: إذا كان للآية ظاهر ينظر ما عملت به السنة، فهو دليل على ظاهرها، ومنه قول الله تعالى: (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ)، فلو كانت على ظاهرها، لزم كل من قال بالظاهر، أن يورث كل من وقع اسم الولد عليه، وإن كان قاتلاً أو يهودياً أو نصرانياً أو عبداً، فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم"، كان ذلك معنى الآية^(٢).

ومن الأمثلة التي ساقها الشافعي على هذا الباب ما يأتي:

المثال الأول: أن مخرج آيات الموارث جاء عاماً في ظاهره، إلا أن هذا الظاهر يحتمل أن تورث أهل الموارث كان على حال دون حال، فدللت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن معنى الآية تورثهم في بعض الحالات دون بعض، وعدم دخول المخالف في الدين والقاتل والرقيق؛ وذلك لأن حكم النبي صلى الله عليه وسلم دلّ على أن بعض من سُمي له ميراث في آيات القرآن الكريم لا يرث، فعلم حينئذ "أن حكم الله تعالى لو كان على أن يرث من لزمه اسم الأبوة والزوجة

(١) مجموع الفتاوى ٢١٥/٣٥.

(٢) ينظر: مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله ص ٤٤٢.

(وَأَبُوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَكَدَّ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَكَدَّ وَوَرِثَهُ أَبُوَاهُ فَلِأُمَّهِ
الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنِ آبَائِكُمْ وَأَبْنَاؤِكُمْ لَا تَدْرُونَ
أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ
يَكُنْ لهنَّ وَكَدَّ فَإِنْ كَانَ لهنَّ وَكَدَّ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ يُوصِيَن بِهَا أَوْ دَيْنٍ)، وقال:
(ولهنَّ الرُّبْعُ)، مع آي الموارِيث كلها .

فدلت السنة على أن الله إنما أراد ممن سُمي له الموارِيث، من الإخوة والأخوات، والولد
والأقارب، والوالدين والأزواج، وجميع من سُمي له فريضةً في كتابه، خاصاً ممن سُمي، وذلك أن

وغيره عاماً لم يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في أحد لزمه اسم الميراث بأن لا يرث بحال^(١)، فكان حكم الآية على الخصوص بيان السنة النبوية.

ويبدو أن اختيار الإمام الشافعي لهذا المثال كان ذا مغزى؛ إذ قد قرر سابقاً الكثير من قضايا
البيان والنسخ، وضرورة عدم الخلط بينهما، وهو ما أشار إليه وأكد عليه في الباب الأسبق حين
تناول تخصيص آية القذف بآية اللعان، وذكر "أن القرآن عربي، يكون منه ظاهره عاماً، وهو يُراد به
الخاص، لا أن واحدة من الآيتين نسخت الأخرى"، فهذا في الحقيقة أمر يلحظه الشافعي ويلفت النظر
إليه تارة بالتصريح وتارة بالتلميح، كل ذلك في سبيل تأكيد الأصول والقواعد التي يقررها، وإذا ما
تأملنا المثال المذكور هنا نجد أن المروزي رحمه الله ذكر أن من أهل العلم الذين أجازوا نسخ
الكتاب بالسنة ذهبوا إلى أن القرآن الكريم قد نطق بتوريث الأولاد من الآباء، والآباء من الأولاد،
والزوجين أحدهما من الآخر، ولم يخص مسلماً دون كافر، فنسخ النبي صلى الله عليه وسلم بسنته
توريث المسلم من الكافر، والكافر من المسلم، لولا ذلك لكان توريث أحدهما من الآخر ثابتاً
بكتاب الله عز وجل، بينما أنكر عليهم آخرون، "وقالوا: هذا من العام الذي أريد به الخاص؛ لأنه لم
يجئنا في شيء من الأخبار أن المسلمين كانوا يرثون الكفار وأنهم يرثهم الكفار في أول الإسلام، ثم
نسخ ذلك!"^(٢).

وبالعودة إلى المثال المذكور هنا نجد أن السنة بيّنت أن مستحقي الميراث في كتاب الله تعالى
ليسوا على العموم في كل ذي فرض أو عَصَبَة، فلم يدخل فيهم المخالف في الدين والقاتل

(١) الأم ٤/٧٥.

(٢) السنة، للمروزي ص ١٥٠.

يَجْتَمِعُ دِينُ الْوَارِثِ وَالْمُورِثِ، فَلَا يَخْتَلِفَانِ، وَيَكُونَانِ مِنْ أَهْلِ دَارِ الْمُسْلِمِينَ، وَمَنْ لَهُ عَقْدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَأْمُنُ بِهِ عَلَى مَالِهِ وَدَمِهِ، أَوْ يَكُونَانِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَيَتَوَارَثَانِ بِالشِّرْكِ.

أَخْبَرَنَا سَفِيَانُ عَنِ الزَّهْرِيِّ عَنِ عَلِيِّ بْنِ حُسَيْنٍ عَنِ عَمْرِو بْنِ عَثْمَانَ بْنِ أَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: "لَا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ".

وَأَنْ يَكُونَ الْوَارِثُ وَالْمُورِثُ حُرَيْنِ مَعَ الْإِسْلَامِ، خَبَرَنَا ابْنُ عِيْنَةَ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ عَنِ سَالِمِ بْنِ أَبِيهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: "مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ، فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَهُ الْمُبْتَاعُ"، قَالَ: فَلَمَّا كَانَ بَيْنَنَا فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ أَنْ الْعَبْدَ لَا يَمْلِكُ مَالًا، وَأَنْ مَا مَلَكَ الْعَبْدُ فَإِنَّمَا يَمْلِكُهُ لِسَيِّدِهِ،

والرقيق، وهذا ما يطلق عليه في علم الفرائض بموانع الإرث، قال الشافعي في الأم: "لا يرث أحد ممن سُمي له ميراث حتى يكون دينه دين الميت الموروث، ويكون حراً، ويكون بريئاً من أن يكون قاتلاً للموروث، فإذا برئ من هذه الثلاث الخصال ورث، وإذا كانت فيه واحدة منهن لم يرث"^(١)، وبيان ذلك على النحو الآتي:

– أما المخالفة في الدين، فلا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم"^(٢)، قال الشافعي: "فدلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على ما وصفت لك من أن الدينين إذا اختلفا بالشرك والإسلام لم يتوارث من سُميت له فريضة"^(٣)، ويلحظ هنا أن الشافعي يقرر مذهبه في التوارث عند اختلاف الدين، وذلك أنه يرى أن الكفر كله ملة واحدة وإن تنوع أهله، لذا يتوارث أهل الإسلام بعضهم من بعض مطلقاً، ويتوارث أهل الكفر بعضهم من بعض على اختلاف مللهم، لكن بشرط اتحاد الدار، فيتوارث أهل الذمة وأهل العهد بعضهم من بعض، ويتوارث أهل الحرب بعضهم من بعض وإن اختلفت ديارهم، لكن لا توارث بينهم وبين من كان في ديار المسلمين؛ وذلك لانقطاع الموالاة^(٤).

– وأما الرق، فلا يرث العبد ولا يورث؛ لأنه مملوك لسيدته، فمتى مات كان ماله لسيدته ملكاً، ولا حق فيه لأحد من ورثته، ولو مات له أحد من ورثته لم يرثه؛ لأنه لو ورث شيئاً لكان لسيدته دونه؛ لأنه لا يملك، والسيد لا يستحقه لأنه أجنبي عن الميت؛ وجاء ما يؤكد هذا

(١) الأم ٤/٧٦.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٧٦٤، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦١٤.

(٣) الأم ٤/٧٥.

(٤) ينظر: الحاوي، للماوردي ٧٩/٨-٨٠.

وَأَنَّ اسْمَ الْمَالِ لَهُ إِنَّمَا هُوَ إِضَافَةٌ إِلَيْهِ، لِأَنَّهُ فِي يَدَيْهِ، لَا أَنَّهُ مَالِكٌ لَهُ، وَلَا يَكُونُ مَالِكًا لَهُ وَهُوَ لَا يَمْلِكُ نَفْسَهُ، وَهُوَ مَمْلُوكٌ بِبَيْعِ وَيُوهَبُ وَيُورَثُ، وَكَانَ اللَّهُ إِنَّمَا نَقَلَ مَلِكَ الْمَوْتَى إِلَى الْأَحْيَاءِ، فَمَلَكُوا مِنْهَا مَا كَانَ الْمَوْتَى مَالِكِينَ، وَإِنْ كَانَ الْعَبْدُ أَبًا أَوْ غَيْرَهُ مَنْ سُمِّيَتْ لَهُ فَرِيضَةٌ، فَكَانَ لَوْ أُعْطِيَهَا مَلِكُهَا سَيِّدَهُ عَلَيْهِ، لَمْ يَكُنِ السَّيِّدُ بِأَبِي الْمَيِّتِ وَلَا وَارِثًا سُمِّيَتْ لَهُ فَرِيضَةٌ، فَكَمَا لَوْ أُعْطِينَا الْعَبْدَ بِأَنَّهُ أَبٌ، إِنَّمَا أُعْطِينَا السَّيِّدَ الَّذِي لَا فَرِيضَةَ لَهُ، فَوَرَّثْنَا غَيْرَ مَنْ وَرَّثَهُ اللَّهُ.

فَلَمْ نُورِثْ عَبْدًا لَمَّا وَصَفْتُ، وَلَا أَحَدًا لَمْ تَجْتَمِعْ فِيهِ الْحَرِيَّةُ وَالْإِسْلَامُ وَالْبِرَاءَةُ مِنَ الْقَتْلِ، حَتَّى لَا يَكُونَ قَاتِلًا؛ وَذَلِكَ أَنَّهُ رَوَى مَالِكٌ عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ شَعِيبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: "لَيْسَ لِقَاتِلِ شَيْءٍ"، فَلَمْ نُورِثْ قَاتِلًا مِنْ قَتْلِ، وَكَانَ أَخْفَى حَالَ الْقَاتِلِ عَمْدًا أَنْ يُنْعَمَ الْمِيرَاثُ عَقُوبَةً، مَعَ تَعَرُّضِ سَخَطِ اللَّهِ، أَنْ يُنْعَمَ مِيرَاثٌ مَنْ عَصَى اللَّهَ بِالْقَتْلِ.

المعنى في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: "من باع عبداً وله مال فماله للبايع، إلا أن يشترطه المبتاع"^(١)، وفصل الشافعي وجه الاستدلال من الحديث في الأم بقوله: "فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن مال العبد إذا بيع لسيده دلّ هذا على أن العبد لا يملك شيئاً، وأن اسم ماله إنما هو إضافة المال إليه، كما يجوز في كلام العرب أن يقول الرجل لأجير في غنمه وداره وأرضه: هذه أرضك، وهذه غنمك على الإضافة لا الملك، فإن قال قائل: ما دل على أن هذا معناه، وهو يحتمل أن يكون المال ملكاً له؟، قيل: له قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن ماله للبايع دلالة على أن ملك المال لمالك الرقبة، وأن المملوك لا يملك شيئاً"^(٢).

- وأما القتل، فلا يرث القاتل المقتول، ويلحظ أن مذهب الشافعي هنا أن القتل مطلقاً مانع من الميراث، سواء حصل القتل عمداً أو خطأ، بحق أو بغير حق، أو حكم بقتله، أو شهد عليه بما يوجب القتل، أو زُكِّي من شهد عليه؛ لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٤٣٥، والترمذي في سننه، رقم ١٢٤٤، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه، رقم ٤٦٣٦، وأحمد في مسنده، رقم ٤٥٥٢، وصححه الألباني.

(٢) الأم ٧٦/٤.

وما وصفتُ - من ألا يرث المسلم إلا مسلماً حرّاً غير قاتلٍ عمداً - ما لا اختلاف فيه بين أحدٍ من أهل العلم حفظتُ عنه ببلدنا ولا غيره.

وفي اجتماعهم على ما وصفنا من هذا حجةٌ تلزمهم ألا يتفرّقوا في شيءٍ من سنن رسول الله، بأن سنن رسول الله إذا قامت هذا المقام فيما لله فيه فرضٌ منصوصٌ، فدلّت على أنه على

للقاتل شيءٌ"^(١)، ولأن الله تعالى جعل استحقاق الميراث توابعاً بين الأحياء والأموات لا اجتماعهم على الموالاة، والقاتل قاطع للموالاة عادل عن التواصل^(٢).

ثم ذكر الإمام الشافعي أن حاصل أقوال أهل العلم في الإرث من المسلم تعود إلى الآتي:

- اتفق أهل العلم على أن المسلم لا يرثه إلا مسلم، فالكافر لا يرث المسلم بالإجماع، كما أن عامة الصحابة رضي الله عنهم والفقهاء على أن المسلم لا يرث الكافر^(٣).
- وكذا عامة أهل العلم على أن العبد لا يرث من الحر، كما أجمعوا على أنه لا يورث^(٤).

أما بالنسبة لإرث القاتل، فذكر الشافعي في الأم أنه لم يسمع اختلافاً في أن القاتل عمداً لا يرث من مال من قتله ولا من ديته شيئاً^(٥)، قال: "ثم افترق الناس في القاتل خطأ، فقال: بعض أصحابنا يرث من المال، ولا يرث من الدية، وروي ذلك عن بعض أصحابنا عن النبي صلى الله عليه وسلم بحديث لا يثبت على أهل العلم بالحديث، وقال غيرهم: لا يرث قاتل الخطأ من دية، ولا مال، وهو كقاتل العمد، وإذا لم يثبت الحديث فلا يرث قاتل عمداً ولا خطأ شيئاً، أشبه بعموم أن لا يرث قاتل ممن قتل"^(٦)، ولعله يشير بالحديث هنا إلى ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المرأة ترث من دية زوجها وماله، وهو يرث من ديتها وماله، ما لم يقتل أحدهما صاحبه، فإذا قتل أحدهما صاحبه عمداً، لم يرث من ديته وماله، وإن قتل أحدهما صاحبه خطأ، ورث من ماله، ولم يرث من ديته"^(٧).

(١) رواه من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما بهذا اللفظ: أبو داود في سننه، رقم ٤٥٦٤، وحسنه الألباني في صحيح الجامع الصغير، رقم ٥٤٢١.

(٢) ينظر: الأم ٧٤/٤، الحاوي، للماوردى ٨٤/٨.

(٣) ينظر: المغني، لابن قدامة ٣٦٧/٦.

(٤) ينظر: المغني، لابن قدامة ٣٤٦/٦.

(٥) قال ابن المنذر رحمه الله في الإجماع ص ٧٤: وأجمعوا على أن القاتل عمداً لا يرث من مال من قتله، ولا من ديته شيئاً.

(٦) الام ٧٦/٤.

(٧) رواه ابن ماجه في سننه، رقم ٢٧٣٦، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ١٢٢٤٩، وقال عنه الألباني (الضعيفة، رقم ٤٦٧٤): موضوع.

بعض من لزمه اسم ذلك الفرض دون بعض: كانت فيما كان مثله من القرآن: هكذا، وكانت فيما سنّ النبي فيما ليس فيه لله حكمٌ منصوصٌ: هكذا.

وأولى أن لا يشكَّ عالمٌ في لزومها، وأن يعلم أن أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد.

قال الله تبارك وتعالى: (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)،

والشاهد مما سبق أن أهل العلم وإن حصل بينهم خلاف في بعض تفاصيل من يرث ومن يُحرم إلا أن الاتفاق واقع بينهم على حصول التخصيص لآيات الموارث، وهذا ما يشهد بوجوب الرجوع إلى السنة في تخصيص ما جاء في القرآن الكريم عاماً، وفي تخصيص السنة بالسنة أيضاً، "وكانت فيما سنّ النبي فيما ليس فيه لله حكمٌ منصوص: هكذا"، بمعنى كما جاز أن تخصص السنة القرآن الكريم ويعمل على موجبها تخصيصها له بياناً وتفسيراً، فكذا يجب العمل على موجبها في تخصيص بعضها ببعض بياناً وتفسيراً؛ لما ثبت من لزوم طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه، ولأن في ذلك جمعاً بين الأدلة وتجنباً لإلغاء العمل ببعضها بلا موجب صحيح، وهي الأدلة الثابتة عن العليم الحكيم وشرعه، التي لا يمكن تعارضها حقيقة بحال؛ إذ "أحكام الله ثم أحكام رسوله لا تختلف، وأنها تجري على مثال واحد"، ولذا لا يجوز بحال أن: "نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبداً، إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين، فلا نعطل منهما واحداً؛ لأن علينا في كل ما علينا في صاحبه، ولا نجعل المختلف إلا فيما لا يجوز أن يستعمل أبداً إلا بطرح صاحبه"^(١).

المثال الثاني: أن إحلال البيع جاء في القرآن الكريم عاماً في ظاهره، إلا أن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم دلت على تخصيصه، وتحريم صور من البيع، كما في تحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والملح بالملح، والتمر بالتمر، مثلاً بمثلاً، يداً بيد، فمن زاد أو استزاد

(١) اختلاف الحديث ٦٦٤/٨، وطرح صاحبه يكون بنسخه.

وقال: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا: إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا، وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، وَحَرَّمَ الرِّبَا)، ونهى رسولُ الله عن بِيُوعٍ تَرَاضَى بِهَا الْمُبْتَاعَانِ، فَحُرِّمَتْ، مِثْلُ الذَّهَبِ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ، وَمِثْلُ الذَّهَبِ بِالوَرِقِ وَأَحَدُهُمَا نَقْدٌ وَالْآخَرُ نَسِيَّةٌ، وَمَا كَانَ فِي مَعْنَى هَذَا، مِمَّا لَيْسَ فِي التَّبَاعِ بِهِ مُخَاطَرَةٌ، وَلَا أَمْرٌ يَجْهَلُهُ الْبَائِعُ وَلَا الْمُشْتَرِي.

فدلَّتُ السَّنَةُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ أَرَادَ بِإِحْلَالِ الْبَيْعِ مَا لَمْ يُحَرِّمْ مِنْهُ، دُونَ مَا حَرَّمَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ.

ثم كانت لرسول الله في بِيُوعِ سِوَى هَذَا سُنَنٌ، مِنْهَا: الْعَبْدُ يُبَاعُ، وَقَدْ دَلَسَ الْبَائِعُ الْمُشْتَرِيَ بَعِيْبٍ، فَلِلْمُشْتَرِي رَدُّهُ، وَلَهُ الْخِرَاجُ بِضَمَانِهِ، وَمِنْهَا: أَنَّ مَنْ بَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ، فَمَالُهُ لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ

فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء" (١)، وفي رواية: "وإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد" (٢)، وكما في بِيُوعِ نهت السنة عنها وإن تراضاها المتبايعان، كبيع الملامسة والمنازعة، وبيع السلعة قبل قبضها، فدلَّت سنة النبي صلى الله عليه وسلم حين خصصت عموم القرآن على أن الله تعالى إنما أباح البيع: "إذا كان على غير ما نهى الله عنه في كتابه، أو على لسان نبيه" (٣).

وإذا كان للنبي صلى الله عليه وسلم أن يخصص ما في كتاب الله تعالى على سبيل البيان، فله أيضاً بما افترض الله تعالى من طاعته واتباع أمره أن يشترط في تلك البيوع المباحة في كتاب الله تعالى سنناً وشرائع تكفل للناس حفظ مصالحهم وقطع اختلافهم، وتجب طاعته فيها كما تجب طاعة ما في كتاب الله تعالى، ومن أمثلة ذلك:

- أنه لو تم بيع عبد ونحوه مع تدليس البائع ببيع فيه، ثم وقف عليه المشتري، فله رده حينئذ، وليس عليه أجره منفعة استغلاله تلك الفترة، بل هي له عوض ما كان عليه من ضمان الملك، لما جاء في حديث عائشة رضي الله عنها أن رجلاً، ابتاع غلاماً فأقام عنده

(١) رواه بهذا اللفظ مسلم في صحيحه، رقم ١٥٨٤.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٥٨٧.

(٣) الرسالة ص ٢٣٢.

يشترطه المبتاع، ومنها: من باع نخلاً قد أُبرت، فثمرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع، لزم الناس الأخذُ بها، بما ألزمهم الله من الانتهاء إلى أمره.

ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيباً، فخاصمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فرده عليه، فقال الرجل: يا رسول الله، قد استغل غلامي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الخراج بالضمان"^(١).

- وأيضاً حكم النبي صلى الله عليه وسلم في بيع العبد الذي له مال أن: "من باع عبداً وله مال فماله للبائع، إلا أن يشترطه المبتاع".
- وكذا حكم صلى الله عليه وسلم في بيع النخل الملقح من قبل صاحبه أن "من باع نخلاً قد أبرت، فثمرها للبائع إلا أن يشترطه المبتاع".

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٥١٠، والترمذي في سننه، رقم ١٢٨٥، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه، رقم ٦٠٣٧، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٢٤٣، وأحمد في مسنده، رقم ٢٤٢٢٤، وحسنه الألباني.

باب: جُمْلُ الفرائض

• بيان السنة لمجمل الكتاب:

يشرع الإمام الشافعي رحمه الله في هذا الباب في ذكر المجمل من القرآن الكريم الذي أحكم الله تعالى فرضه، ثم بين كيف فرضه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، وذلك نظراً منه وتقريراً لكون "السنة الثابتة لا تخالف كتاب الله، بل توافقه وتصدقه، ولكن تفسره وتبينه لمن قصر فهمه عن فهم القرآن، فإن القرآن فيه دلالات خفية تخفى على كثير من الناس، وفيه مواضع ذكرت مجملة، تفسرها السنة وتبينها"^(١).

وقبل الشروع في بيان الأمثلة التي ساقها الشافعي في هذا الباب يحسن الوقوف عند مراده بالمجمل في كلامه؛ إذ يبدو أن المصطلح في تصوره وزمنه يختلف في دلالاته وتوسعه عن ما حصل بعده، ولهذا حصل اعتراض على الإمام في بعض الأمثلة التي ساقها ضمن المجمل^(٢)، بناء على التصور الحادث بعده.

ولأجل محاولة الوقوف على المعنى المراد للإمام الشافعي بهذا المصطلح يمكن ملاحظة الأمور الآتية:

الأمر الأول: لا شك أن الإمام الشافعي من أهل اللغة العربية وروادها ومن المتبحرين في علومها وفنونها، وهو حين استعمل لفظ المجمل (أو الجملة) كان يعتمد سعة المدلول اللغوي لها، كما كان لمدلول البيان عنده تصوره الواسع وتعدد معانيه وتشعبها، حيث ذكر سابقاً في تعريف البيان أن الإمام الشافعي كان يتكلم بلغة عصره، زمن نشأة المصطلحات العلمية، في وقت لم تبلور كثير منها بعد وتتحدد معالمها وتخصص، وحين أنكر عليه بعض أهل العلم توسعه في إطلاق المجمل، قد لا يكون مدركاً لاختلاف المعنى لديه عن المعنى الناشئ بعد عصره، فلا يصح حقيقة الاعتراض عليه بأشياء استقرّ شيء منها في الزمن اللاحق بعده.

الأمر الثاني: الذي يظهر من خلال تتبع استعمال الإمام الشافعي للمجمل (أو: الجملة) في كتبه أن المجمل عنده يشمل كل ما أمكن أن يرد عليه تفصيل أو تقييد واشتراط، ولو كان له ظاهر في

(١) الفتاوى الكبرى ١/٣٦٦.

(٢) كما حصل من الجصاص رحمه الله.

الأصل، كما يشمل المتردد بين احتمالين، وعليه فيدخل ضمنه كل قابل للتأويل والصرف عن ظاهره من عموم إلى خصوص أو إطلاق إلى تقييد، ونحو ذلك، وأن إطلاق معنى المجمل لديه يتصف بشيء من النسبية بحسب السياق الذي يوجد فيه استعمال هذه الكلمة، كما أن هناك درجات متفاوتة من الإجمال حيث بعضها أشدّ إجمالاً من بعض، فالمجمل هو اتصف بالعموم أو الإطلاق أو الاشتراك، في مقابل المفسر (أو المفصل) الذي يتصف بالخصوص أو التقييد أو الانفراد، وعليه فالمجمل ليس عبارة عما لم تتضح دلالته كلياً، وإلا لأمكن عدّه ضمن المبهم، إنما له دلالة مفادها العموم أو الإطلاق أو الاشتراك، أي أن القضية المجملة قد تعدّ مبينة من جانب دون آخر.

ولهذا تبنت بعض المحققين هذه القضية، وأكدوا على أن المجمل له نوع دلالة؛ لأنه ما من مجمل إلا ويفهم منه شيء^(١)، إلا أن هذه الدلالة غير واضحة، بل يكتنفها الغموض الذي يحتاج معه إلى البيان، كما قال العضد رحمه الله عن المجمل: "المراد ما له دلالة، وهي غير واضحة"^(٢).

ولعل مما يؤكد سعة مفهوم المجمل عند الشافعي الوقوف على استعماله له فيما يأتي:

- فاستعمله بمعنى العام الذي ورد عليه تخصيص، حيث قال: "أن يكون أحل لهم شيئاً جملة، وحرّم منه شيئاً بعينه... وكذلك إن حرم جملة وأحلّ بعضها"^(٣)، وقال في سياق تقريره لتخصيص قول النبي صلى الله عليه وسلم: "الجار أحق بسقبة"^(٤): "هذا لا يخالف حديثنا ولكن هذا جملة وحديثنا مفسر... فلم يجز في هذا الحديث إلا ما قلنا من أنه على بعض الجيران دون بعض... وأنه الجار الذي لم يقاسم"^(٥)، وكذا قال في باب جمل الزكاة الآتي في الرسالة بعد ذكر دلالة القرآن الكريم على وجوب الزكاة: "فكان مخرج الآية عاماً على الأموال وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض، فدلّت السنة على أن الزكاة في بعض الأموال دون بعض"^(٦).

(١) ينظر: نهاية الوصول ١٧٩٢/٥.

(٢) شرح العضد ١٥٨/٢، وينظر كذلك: بيان المختصر ٣٥٩/٢-٣٦٠، رفع الحاجب ص ١١٩، بتحقيق/ محمد أبو سالم.

(٣) الرسالة ص ٢١٨.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٢٥٨.

(٥) الأم ٧/١١٦.

(٦) الرسالة ص ١٨٧.

.....

- واستعمله بمعنى المطلق، وذلك في تقريره للزوم عتق الرقبة المؤمنة في كفارة الظهار كما في الرقبة المؤمنة في كفارة القتل، قال: "وإن لم يذكر مؤمنة فيه، وكما قلنا في الشهود حين ذكروا عدولاً، وذكروا في موضع آخر، فلم يشترط فيهم العدول: هم عدول في كل موضع على ما شرط الله تعالى في الغير حيث شرطه، فاستدللنا - والله أعلم - على أن حكم المجمل حكم المفسر إذا كانا في معنى واحد"^(١)، حيث يلحظ أنه جعل المطلق بمعنى المجمل، والمقيد بمعنى المفسر.

- واستعمله بمعنى المحتمل المتردد، سواء كان التردد لاحتمال عدم ظهور إرادة العموم، كما في قوله فيما سبق من الرسالة: "وسُنُّ رسول الله مع كتاب الله وجهان: أحدهما: نص كتاب، فَاتَّبَعَهُ رسول الله كما أنزل الله، والآخر: جملة، بَيَّنَّ رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد بالجملة، وأوضح كيف فرضها عاماً أو خاصاً، وكيف أراد أن يأتي به العباد"^(٢)، أو كان التردد لاحتمال كون الحكم خاصاً في حال دون حال، كما في تعليقه على قول ابن عباس رضي الله عنهما يقول في المملوكين: "أطعموهم مما تأكلون واكسوهم مما تلبسون"^(٣): "هذا كلام مجمل يجوز أن يكون على الجواب فسأل السائل عن مماليكه، أو لغيره من الاحتمالات"^(٤).

الأمر الثالث: أن هذا التوسع في مفهوم المجمل أمر غير منكر من الناحية اللغوية، بل هو بها أشبه وأقرب؛ ذلك أن من أهل اللغة من عرف المجمل بأنه ما يتناول الأشياء أو ينسب عن الشيء على وجه الجملة دون التفصيل، وأن الجملة: جماعة كل شيء بكماله من الحساب وغيره، ومنه يقال: أجملت له الحساب والكلام، وأن العموم وما شاكله مأخوذ من تناول الجملة؛ لأنه سمي مجملاً من حيث يتناول جملة مسميات^(٥)، وأخذاً بهذا التوجه عرف بعض علماء أصول الفقه المجمل لغة بأنه: ما جعل جملة واحدة لا ينفرد بعض آحادها عن بعض^(٦).

(١) الأم ١٣٠/٢.

(٢) الرسالة ص ٩١.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى، رقم ١٥٦١٥، وورد أيضاً مرفوعاً.

(٤) الأم ١٠٩/٥.

(٥) ينظر: الفروق اللغوية، للعسكري ص ٥٨، لسان العرب ١١/١٢٨.

(٦) ينظر: شرح مختصر الروضة، للطوفي ٦٤٧/٢.

قال الله تبارك وتعالى : إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا، وقال: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)، وقال لنبيه: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا)، وقال: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا).

قال الشافعي: أحكم الله فرضه في كتابه في الصلاة والزكاة والحج، وبين كيف فرضه على لسان نبيه.

فأخبر رسول الله أن عدد الصلوات المفروضات: خمس، وأخبر أن عدد الظهر والمصر والعشاء في الحضر: أربع أربع، وعدد المغرب: ثلاث، وعدد الصبح: ركعتان.

وأيضاً لعل مما يتلمس في الوقوف على سعة معنى المجمل في عصر الشافعي ما ورد عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله وهو ممن تتلمذ على الشافعي، فقال: ما علمنا المجمل من المُفَصَّل، ولا ناسخ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من منسوخه حتى جالسنا الشافعي^(١)، فيلاحظ كيف قابل بين المجمل والمفصل، لا المجمل والمبين!، والتفصيل يتضمن الشرح وتعداد الحالات الذي لا يوجد في المجمل، بحيث كان الأمر في المجمل على حالة واحدة، بينما تم تفصيل حالاته وحكم كل حالة في المفصل، وهذا ما يشفع بإمكانية دخول كل من المخصص والمقيد ضمن المفصل، ودخول كل من العام والمطلق ضمن المجمل.

وبعد تقرير شيء من المعنى المراد بالمجمل عند الشافعي يحسن الانتقال إلى الأمثلة التي ساقها تحت هذا الباب، حيث يلاحظ أنه شرع في تناول الإجمال الوارد في بعض أركان الإسلام من صلاة وزكاة وحج، وكيف جاء بيان كيفية فرضها في السنة النبوية، إلا أن البيان هنا من النبي صلى الله عليه وسلم شامل لبيان الفرض الذي لا تصح العبادة إلا به، والواجب الذي يمكن جبره، والمستحب الذي لا حرج في تركه.

فابتدأ أولاً بذكر ما جاء من إحكام فرض الصلاة في القرآن الكريم جملةً، ثم وجدنا بيان النبي صلى الله عليه وسلم لهذا الفرض غاية البيان والنصح، وذلك في الآتي:

- بيان النبي صلى الله عليه وسلم لعدد الصلوات المفروضة في اليوم واللييلة بقوله وفعله، كما سبق في عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خمس

(١) ينظر: حلية الأولياء، للأصبهاني ٩/٩٧.

وسنّ فيها كلها قراءةً، وسنّ أن الجهرَ منها بالقراءة في المغرب والعشاء والصبح، وأن المخافتةَ
بالقراءة في الظهر والعصر.

وسنّ أن الفرضَ في الدخول في كلِّ صلاةٍ بتكبيرٍ، والخروجَ منها بتسليمٍ، وأنه يُؤتى فيها بتكبيرٍ،

صلوات كتبهن الله على العباد"، كما بيّن بفعله اللازم في عدد ركعات كل صلاة، حتى أصبح
"نقل عدد كل واحدة منها مما نقله العامة عن العامة، ولم يحتج فيه إلى خبر الخاصة، وإن
كانت الخاصة قد نقلتها"^(١).

- ما جاء في سنة النبي صلى الله عليه وسلم من بيان فرضية القراءة في كل الصلوات،
ويلحظ ههنا أنه لا يقصد بقوله: "وسنّ فيها" خصوصية معنى النفل، بل بمعنى شرع،
فيدخل فيه تشريع الفرض والواجب، وهما مما يعرف أن قراءة الفاتحة عند الشافعي "فرض"
على المصلي إذا كان يحسن يقرؤها"^(٢)، دلّ على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم:
"لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب"^(٣)، كما شرع بفعله على سبيل الندب والاستحباب
الجهر في الصلوات الجهرية والمخافتة في الصلوات السرية، كما قال أبو هريرة رضي الله
عنه: "في كل صلاة يقرأ، فما أسمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أسمعناكم، وما أخفى
عنا أخفينا عنكم"^(٤)، قال الشافعي: "وإن خافت بالقراءة في الجمعة أو غيرها مما يجهر
فيه بالقراءة أو جهر بالقراءة فيما يخافت فيه بالقراءة من الصلاة كرهت ذلك له، ولا
إعادة"^(٥)، فكان قوله ههنا: "وسنّ أن الجهر" محمول على سنية الاستحباب والندب.

- كما جاء في السنة أيضاً تشريع فرض التكبير لدخول الصلاة والتسليم للخروج منها، كما
في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم"^(٦)، "فمن أحسن
التكبير لم يكن داخلاً في الصلاة إلا بالتكبير نفسه، والتكبير: الله أكبر، ولا يكون داخلاً

(١) الأم ٨٧/١.

(٢) الأم ١٢٩/١.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧٥٦، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٩٤.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧٧٢، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٩٦.

(٥) الأم ٢٣٦/١.

(٦) رواه أبو داود في سننه، رقم ٦١، والترمذي في سننه، رقم ٣، وقال: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن، وابن ماجه في سننه،
رقم ٢٧٥، وأحمد في مسنده، رقم ١٠٧٢، وقال عنه الألباني: حسن صحيح.

ثم قراءة، ثم ركوع، ثم سجدة بعد الركوع، وما سوى هذا من حدودها .
وسنّ في صلاة السفر قصرًا كل ما كان أربعاً من الصلوات، إن شاء المسافر، وإثبات المغرب
والصبح على حالهما في الحضر .
وأنها كلّها إلى القبلة، مسافراً كان أو مقيماً، إلا في حال من الخوف واحدة .

بغير التكبير نفسه، ولو قال: الله الكبير، الله العظيم، أو: الله الجليل، أو: الحمد لله، أو:
سبحان الله، أو ما ذكر الله به لم يكن داخلاً في الصلاة إلا بالتكبير نفسه^(١)، وكذا شرع
النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة كل ما يتعلق بصفتها من تكبيرات الانتقال والقراءة
والركوع والسجود إلى غير ذلك.

- كما شرع النبي صلى الله عليه وسلم استحباباً وندباً قصر الصلاة الرباعية في حق المسافر،
كما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: صحبت رسول الله صلى الله عليه وسلم،
فكان لا يزيد في السفر على ركعتين، وأبا بكر وعمر وعثمان كذلك^(٢)، لكن ذلك ليس
على سبيل الوجوب، بل "إن شاء المسافر"، وهذا قول جمهور العلماء من السلف
والخلف^(٣)، وقوله هنا: "إثبات المغرب والصبح على حالهما في الحضر"، أي: وشرع في صلاة
السفر إثبات صلاتي المغرب والصبح على ما كان عليه حالهما في الحضر، من ثلاث
ركعات وركعتين، كما هو ثابت بإجماع أهل العلم^(٤).

- وشرع النبي صلى الله عليه وسلم أن الأصل في كل الصلوات المفروضة حضراً وسفراً لزوم
استقبال القبلة فيها؛ لعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم للمسيء في صلاته: "إذا قُمتَ
إلى الصلاة فأسيغ الوضوء، ثم استقبل القبلة فكبر"^(٥)، ولم يخص من ذلك إلا في إحدى
حالات صلاة الخوف، كما سبق، وكما سيأتي تفصيله.

(١) الأم ١٢٢/١ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١١٠٢ .

(٣) قال ابن عبد البر في الاستذكار ٢/٢٢٤: الذي ذهب إليه أكثر العلماء من السلف والخلف في قصر الصلاة في السفر أنه سنة مسنونة لا
فريضة، وبعضهم يقول إنه رخصة وتوسعة.

(٤) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص ٤١ .

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٢٥١، ومسلم في صحيحه، رقم ٣٩٧ .

وسن أن النوافل في مثل حالها، لا تحل إلا بطهور، ولا تجوز إلا بقراءة، وما تجوز به المكتوبات من السجود والركوع واستقبال القبلة في الحضر، وفي الأرض في السفر، وأن للراكب أن يصلي في السفر النافلة حيث توجهت به دابته.

أخبرنا ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن عثمان بن عبد الله بن سراقه عن جابر بن عبد الله: أن رسول الله في غزوة بني أنمار كان يصلي على راحلته متوجهاً قبل المشرق.

أخبرنا مسلم عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر عن النبي مثل معناه، لا أدري، أسمى بني أنمار أو لا؟، أو قال: "صلى في سفر".

- وشرع النبي صلوات الله وسلامه عليه أن النوافل من الصلوات على مثل حال الفرائض، من اشتراط الطهارة فيها، ووجوب القراءة، وعلى صفتها من ركوع وسجود، وأن الأصل لزوم استقبال القبلة فيها، كما في حال الحضر، وفي حال كونه على الأرض (أي: غير راكب) في السفر، وإنما خص من ذلك جواز صلاة النافلة على الراحلة في السفر، حيثما توجهت به؛ كما ثبت عن جابر رضي الله عنه أنه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة أنمار يصلي على راحلته متوجهاً قبل المشرق متطوعاً^(١)،

وهنا جاء التصريح بأن الواقعة كانت في غزوة بني أنمار، وما ذكره الإمام الشافعي من رواية أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه أورده في الأم مصرحاً فيه بسماع أبي الزبير المكي عن جابر، لكن من غير ذكر أن الواقعة كانت في غزوة بني أنمار، وذلك عن عبد المجيد عن ابن جريج قال: أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابراً يقول: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يصلي وهو على راحلته النوافل في كل جهة^(٢)، وغزوة بني أنمار هي غزوة ذات الرقاع، وأطلق عليها عدة أسماء، كغزوة محارب، وغزوة صلاة الخوف؛ لأن بعض أهل العلم يرى أن أول صلاة للخوف شرعت فيها^(٣)، وسيأتي الكلام لاحقاً عن ذلك وعن سنة تشريعها.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤١٤٠.

(٢) ينظر: الأم ١/١١٨.

(٣) ينظر: سيرة ابن هشام ٢/٢٠٣.

وسنّ رسولُ الله في صلاة الأعياد والاستسقاء سنة الصلوات في عدد الركوع والسجود، وسنّ في صلاة الكسوف فزاد فيها ركعةً على ركوع الصلوات، فجعل في كل ركعة ركعتين.

قال: أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد بن عمرة عن عائشة عن النبي .

وأخبرنا مالك عن هشام عن أبيه، عن عائشة عن النبي .

قال: مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس عن النبي مثله .

قال: فحكى عن عائشة، وابن عباس في هذه الأحاديث صلاة النبي بلفظٍ مختلف، واجتمع في

حديثهما معاً على أنه صلى صلاة الكسوف ركعتين، في كل ركعة ركعتين .

- وكذا ما شرعه النبي صلى الله عليه في صلوات الأعياد والاستسقاء من ركوع وسجود وخطبة ونحو ذلك، مما هو ثابت في كتب السنة، وكذا ما شرعه من صفة صلاة الكسوف، من أنها ركعتان، يسن الجهر بالقراءة فيها، كما يسن أن يجعل المصلي في كل ركعة قيامين، وركوعين، وقراءتين، وسجودين، يطيل فيها قدر المستطاع، ويجعل كل قيام أدنى من الذي قبله، والركعة الثانية دون الأولى، وأشار الشافعي ههنا إلى ثلاث روايات، والذي يبدو أن مقصوده بتعدادها التأكيد على أن هذه الصلاة انفردت بتغيير في نظمها عن سائر الصلوات ذات الركوع والسجود، ردّاً على من زعم في عصره أنها كسائر الصلوات، وفي هذا يقول: "فخالفنا في ذلك بعض الناس في صلاة الكسوف، فقال: يصلي في كسوف الشمس والقمر ركعتين، كما يصلي الناس في كل يوم، وليس في كل ركعة ركوعان"^(١)، وقال أيضاً عنهم: "فخالفوا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(٢)، كما يشهد لذلك قوله في آخر عبارته هنا: "واجتمع في حديثهما معاً على أنه صلى صلاة الكسوف ركعتين، في كل ركعة ركعتين".

والروايات المذكورة هنا لم يسق الشافعي ألفاظها، وهي مسوقة تامة في موطأ مالك

رحمه الله:

فالرواية الأولى من حديث عائشة رضي الله عنها، وفيها: خسفت الشمس، فرجع ضحى،

فمر بين ظهراني الحجر، ثم قام يصلي وقام الناس وراءه، فقام طويلاً، ثم ركع ركوعاً طويلاً،

(١) اختلاف الحديث ٦٣٨/٨ .

(٢) الأم ١٧٨/٧ .

وقال الله في الصلاة: (لِإِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا)، فبيّن رسولُ الله عن الله تلك المواقيتَ، وصلى الصلواتِ لوقتها، فحُوصِرَ يومَ الأحزاب، فلم يقدر على الصلاة في وقتها، فأخراها للذر، حتى صلى الظهرَ والعصرَ والمغربَ والعشاءَ في مقامٍ واحدٍ .

ثم رفع فقام طويلاً، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعاً طويلاً، وهو دون الركوع الأول، ثم رفع فسجد ثم قام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول، ثم رفع فقام قياماً طويلاً، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول، ثم رفع ثم سجد ثم انصرف^(١).

والرواية الثانية من حديث عائشة رضي الله عنها أيضاً: خسفت الشمس في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناس، فقام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع، ثم قام فأطال القيام، وهو دون القيام الأول، ثم ركع فأطال الركوع، وهو دون الركوع الأول، ثم رفع فسجد، ثم فعل في الركعة الآخرة مثل ذلك، ثم انصرف وقد تجلّت الشمس^(٢).

والرواية الثالثة من حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والناس معه، فقام قياماً طويلاً، قال: نحواً من قراءة سورة البقرة، قال: ثم ركع ركوعاً طويلاً، ثم رفع، فقام قياماً طويلاً، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعاً طويلاً، وهو دون الركوع الأول، ثم سجد، ثم قام قياماً طويلاً، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعاً طويلاً، وهو دون الركوع الأول، ثم رفع ثم قام قياماً طويلاً، وهو دون القيام الأول، ثم ركع ركوعاً طويلاً، وهو دون الركوع الأول، ثم سجد، ثم انصرف، وقد تجلّت الشمس^(٣).

- وكذا مما جاءت به السنة ما حصل من تأخير الصلاة في حال الخوف يوم الأحزاب، كما ساق ذلك الشافعي تاماً، ثم نسخ ذلك إلى وجوب الإتيان بها في كل الأحوال، وما اختاره الشافعي هنا من أن تأخير الصلاة الذي حصل يوم الخندق منسوخٌ بتشريع صلاة الخوف هو ما عليه جمهور أهل العلم، ولذا رأوا أنه ليس لأحد تأخيرها عن الوقت، حتى في حال

(١) ينظر: الموطأ ٢/٢٦٢.

(٢) ينظر: الموطأ ٢/٢٥٩.

(٣) ينظر: الموطأ ٢/٢٦٠.

أخبرنا محمد بن إسماعيل بن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد عن أبيه، قال: حبسنا يوم الخندق عن الصلاة، حتى كان بعد المغرب بهوي من الليل، حتى كُنينا، وذلك قول الله: (كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا)، فدعا رسول الله بلاً فأمره، فأقام الظهر فصلها، فأحسن صلاتها، كما كان يصلها في وقتها، ثم أقام العصر فصلها هكذا، ثم أقام المغرب فصلها كذلك، ثم أقام العشاء فصلها كذلك أيضاً، قال: وذلك قبل أن ينزل في صلاة الخوف: (فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا).

قال: فبين أبو سعيد أن ذلك قبل أن ينزل الله على النبي الآية التي ذكرت فيها صلاة الخوف، والآية التي ذكر فيها صلاة الخوف قول الله: (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا)، وقال: (وَإِذَا كُنْتُمْ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكُمْ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكُمْ).

أخبرنا مالك عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات عن من صلى مع رسول الله صلاة الخوف يوم ذات الرقاع: أن طائفة صفت معه، وطائفة وجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعة، ثم ثبت قائماً وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا فصفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته، ثم ثبت جالساً وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم.

اشتداد الحرب والمسايقة، ويصلي حسب حاله راكباً أو ماشياً، مستقبل القبلة وغير مستقبلها، وذهب بعض الفقهاء إلى أنه يشترط تأخير الصلاة في حال اشتداد الحرب والمسايقة، ولم يروا نسخاً ههنا، بل الأمر كان بحسب الحال، وقال آخرون بالتخيير^(١).

والذي يظهر أن هذا المثل لا يشكل على ما قرره الإمام الشافعي سابقاً بقوله: "وهكذا

سنة رسول الله، لا يُنسخها إلا سنة رسول الله!" إذ الظاهر أن النسخ هنا من قبيل نسخ

(١) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٢٨١/١٥، المغني، لابن قدامة ٣٠٩/٢، المجموع، للنووي ٤٢٦/٤.

أخبرني من سمع عبد الله بن عمر بن حفص يذكر عن أخيه عبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد عن صالح بن خوات عن أبيه خوات بن جبير عن النبي مثل حديث يزيد بن رومان .
وفي هذا دلالة على ما وصفتُ قبلَ هذا في (هذا الكتاب) : من أن رسول الله إذا سنَّ سنةً فأحدث الله إليه في تلك السنة نسخها أو مخرجا إلى سعةٍ منها: سنَّ رسولُ الله سنةً تقومُ الحجةُ على الناس بها، حتى يكونوا إيماء صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها، فنسخ الله تأخير الصلاة عن وقتها في الخوف إلى أن يصلوها - كما أنزل الله وسنَّ رسوله - في وقتها، ونسخ رسولُ الله سنته في تأخيرها بفرض الله في كتابه ثم بسنته، صلاها رسول الله في وقتها كما وصفتُ.
أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر ، أراه عن النبي، فذكر صلاة الخوف، فقال: "إن كان خوفٌ أشدَّ من ذلك صلوا رجالاً وركباناً، مستقبلي القبلة أو غير مستقبلها".

القرآن بالقرآن، وأن ذلك داخل تحت الاستدلال بتضافر الكتاب والسنة على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله، ووجه ذلك أن الأمر بالصلاة ثبت عاماً في كتاب الله تعالى: (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً)، فبيئت السنة تلك المواقيت، وصلى النبي صلى الله عليه وسلم الصلوات لوقتها، لكن لما حوَصر يوم الأحزاب، لم يقدر على الصلاة في وقتها، فأخرها حينئذٍ للعذر، فكان في ذلك دليل من قبيل التخصيص والبيان على أن الأمر بالمحافظة على الوقت في الآية إنما كان في غير حال اشتداد الخوف، فكانت السنة مبينة أن عموم الآية مخصوص، ثم جاء نسخ ذلك العام المخصوص من كتاب الله بتشريع صلاة الخوف في كتاب الله تعالى أيضاً، وجاءت السنة أيضاً بالعمل على وفق الكتاب، وهذا ما نبه إليه الشافعي ههنا حين قال: "وفي هذا دلالة على ما وصفتُ قبل هذا في هذا الكتاب: من أن رسول الله إذا سنَّ سنةً، فأحدث الله إليه . . ." (١).

وقول الشافعي هنا: "أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر ، أراه عن النبي، فذكر صلاة الخوف . . ."، قال ابن عبد البر رحمه الله: "هكذا روى مالك هذا الحديث عن نافع على

(١) وقد سبق تقرير ذلك في مسائل النسخ.

أخبرنا رجل عن ابن أبي ذئب عن الزهري عن سالم، عن أبيه، عن النبي مثل معناه، ولم يشك أنه عن أبيه، وأنه مرفوع إلى النبي.

قال: فدلّت سنة رسول الله على ما وصفتُ، من أنّ القبلة في المكتوبة على فرضها أبداً، إلا في الموضع الذي لا يمكن فيه الصلاة إليها، وذلك عند المسايقة والهرب وما كان في المعنى الذي لا يمكن فيه الصلاة إليها.

وثبتت السنة في هذا، ألا تترك الصلاة في وقتها، كيف ما أمكنت المصلي.

الشك في رفعه، ورواه عن نافع جماعة، ولم يشكوا في رفعه، وممن رواه كذلك مرفوعاً عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم: ابن أبي ذئب، وموسى بن عقبة، وأيوب بن موسى^(١)، وذكر الدارقطني رحمه الله: أن إسحاق الطباع رواه عن مالك ورفعه من غير شك^(٢)، وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "الحاصل أنه اختلف في قوله: "فإن كان خوف أشد من ذلك" هل هو مرفوع أو موقوف على ابن عمر؟، والراجح رفعه"^(٣).

ثم أكد الإمام الشافعي رفع الحديث من رواية سالم عن ابن عمر رضي الله عنهما^(٤)، إلا أنه قال فيه هنا: "أخبرنا رجل عن . . ."، ويبدو أن السبب في إبهامه اسم الرجل تردده في تعيينه، قال ابن الأثير رحمه الله: "روى الربيع الرواية الثالثة في غير المسألة عن الشافعي عن ابن أبي فديك عن ابن أبي ذئب، فسمى الرجل الذي لم يسمه في المسند"^(٥)، يعني بذلك ما في الأم: "أخبرنا محمد بن إسماعيل أو عبد الله بن نافع عن ابن أبي ذئب عن الزهري عن سالم عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم"^(٦)، ومحمد بن إسماعيل بن مسلم بن أبي فديك ثقة^(٧)، وأما عبد الله بن نافع الصائغ رحمه الله فهو وإن تكلم في حفظه، إلا أنه ثقة أثني عليه الشافعي^(٨).

(١) التمهيد ٢٥٨/١٥.

(٢) ينظر: فتح الباري، لابن رجب ٣٥٨/٨.

(٣) فتح الباري ٤٣٣/٢.

(٤) قال ابن رجب في فتح الباري ٣٥٨/٨: هذا الحديث ينبغي أن يضاف إلى الأحاديث التي اختلفت في رفعها نافع وسالم.

(٥) الشافي في شرح مسند الشافعي ٤٧٢/١.

(٦) الأم ٢٥٤/١.

(٧) ينظر: الفقات، لابن حبان ٤٢/٩، سير أعلام النبلاء، للذهبي ١٧٦/٨.

(٨) ينظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر ٥٢/٦.

باب: في الزكاة

قال الله: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)، وقال: (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ)، وقال: (فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ . الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ . الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ . وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ)، فقال بعض أهل العلم: هي الزكاة المفروضة.

● تخصيص السنة للقرآن في أحكام الزكاة:

يذكر الإمام الشافعي رحمه الله هنا ورود فرض الزكاة مجملاً في القرآن الكريم، وكيفية بيانه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، ومما ذكره من الأدلة قول الله تعالى: (ويمنعون الماعون)، وأشار إلى أن بعض أهل العلم ذكر أن المقصود بالماعون: "هي الزكاة المفروضة"، وقد ورد ذلك عن بعض الصحابة رضي الله عنهم، كعلي وابن عمر رضي الله عنهما وغيرهما من السلف، وورد عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما أن الماعون: ما يتعاوره الناس بينهم، من مثل الدلو والقدر ونحو ذلك^(١).

وعلى كل حال فالأصل في الماعون المنفعة من كل شيء ينتفع به، فيعود إلى كل منفعة وعطية، حتى قيل: إن أصل الماعون معونة والألف عوض عن الهاء^(٢)، والذي يبدو أن الاختلاف فيه ههنا اختلاف تنوع، لا اختلاف تضاد، وأحسن ما قيل فيه تفسير عكرمة رحمه الله من أن الماعون درجات أعلاه الزكاة، وأدناه سَقَطُ متاع البيت، فقال: "رأسُ الماعون زكاةُ المال، وأدناه المنخلُ والدلو والإبرة"^(٣)، قال ابن كثير رحمه الله: "وهذا الذي قاله عكرمة حسن؛ فإنه يشمل الأقوال كلها، وترجع كلها إلى شيء واحد، وهو ترك المعاونة بمال أو منفعة"^(٤)، وذكر بعض أهل العلم ملحظاً لطيفاً هنا، وهو أن الماعون اسم جامع لجميع ما يُنتفع به، وأن ما ذُكر من أنه الدلو والمنخل كان على سبيل التمثيل من بعض السلف، تنبيهاً بالأدنى على الأعلى، فإذا كان الويل لمن منَعَ هذا القدرَ اليسير، فكيف بمن منع ما الحاجة إليه أعظم!^(٥)

(١) ينظر في التفسيرين السابقين للماعون: تفسير الطبري ٦٣٥-٦٣٩.

(٢) ينظر: مختار الصحاح ص ٢٩٦، لسان العرب ١٣/٤١٠.

(٣) ينظر: إيجاز البيان عن معاني القرآن ٢/٨٩٣.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٨/٤٧١.

(٥) ينظر: الصواعق المرسله، لابن القيم ٢/٦٩٩.

قال الله: (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا، وَصَلِّ عَلَيْهِمْ؛ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، فكان مخرج الآية عاماً على الأموال، وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض، فدلّت السنّة على أنّ الزكاة في بعض الأموال دون بعض.

ثم ذكر الشافعي أن ظاهر هذه الآيات عموم وجوب الزكاة في الأموال كلها، إلا أنه يحتمل أنه من قبيل العموم الذي يراد به الخصوص، فكان لا بد من الرجوع إلى السنة المبينة عن كتاب الله تعالى، فوجدناها مؤكدة على "أن الزكاة في بعض الأموال دون بعض".

ويؤخذ من عبارة الشافعي هنا أنه يرى أن دلالة اللفظ العام على أفراده ظنية، لا قطعية، كما هو قول جمهور أهل العلم، وهو المشتبه في النقل عنه، وإن نقل بعض أهل العلم عنه القول بالقطع فيها^(١)، لكن إيراده للاحتمال هنا "وكان يحتمل أن تكون على بعض الأموال دون بعض" يؤكد قوله بالظهور دون القطع، وقد اتفق أهل العلم على أن دلالاته بعد التخصيص ظنية^(٢)، كما اتفقوا على أن دلالاته قطعية على أصل المعنى^(٣)، وعلى إمكانية قطعية دلالاته إذا صحبته قرينة دالة على القطع^(٤).

وقد ذهب الحنفية إلى أن العام قبل التخصيص قطعي الدلالة على أفراده، وترتب على الخلاف في هذه المسألة خلاف في بعض المسائل الأصولية، التي ظهر شيء من آثارها في مناظرات للإمام الشافعي في الأم مع بعض علماء عصره، ومنها: تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد، الذي أجازته الجمهور، ومنع منه الحنفية ابتداء ما لم يسبق تخصيصه بقطعي، ومنها العمل فيما إذا تعارض في الظاهر نصان من الكتاب أو من السنة، أحدهما عام والآخر خاص، فعند القائلين بقطعية العام يتحقق التعارض بينهما، فمتى جاء الخاص مقترناً بالعام كان مخصصاً له، أما إن جاء الخاص متأخراً عن العام كان ناسخاً له في القدر المتعارض فيه، كما سبق في آية اللعان التي جاءت بعد آية القذف، وأما إن تأخر العام عن الخاص فيكون ناسخاً له قطعاً، والقائلون بظنية العام يحملون العام على الخاص مطلقاً من باب البيان والتفسير، وهو أولى من الحكم بالنسخ، الذي هو إبطال وتعطيل^(٥).

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٣٦/٤.

(٢) ينظر: أصول السرخسي ١٤٤/١، ١٤٦.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٣٧/٤، شرح الكوكب المنير ١١٤/٣.

(٤) ينظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ٥١٥/١.

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة ٥٦١/٢.

فلما كان المال أصنافاً، منه الماشية، فأخذ رسولُ الله من الإبل والغنم، وأمر - فيما بلغنا -
بالأخذ من البقر خاصةً، دون الماشية سواها، ثم أخذ منها بعددٍ مختلفٍ، كما قضى الله على
لسان نبيه، وكان للناس ماشيةٌ من خيلٍ وحُمُرٍ وبغالٍ وغيرها، فلما لم يأخذ رسولُ الله منها

وبالعودة إلى ما جاء من فرض الزكاة عاماً في الأموال كلها في القرآن الكريم، ثم بيان النبي
صلى الله عليه وسلم وجوبها في بعض الأموال دون بعض، بما خصّه الله تعالى من بيان كتابه (لِتُبَيِّنَ
لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)، وبما فرض على عباده من طاعته واتباع أمره، يلحظ الآتي:

- أن من الأموال الماشية التي سخرها الله تعالى بمرّته وفضله للناس، فوجدنا السنة النبوية قد
خصّت بعضها بفرض الزكاة فيها دون بعض، وذلك في بهيمة الأنعام السائمة من الإبل،
والبقر، والغنم، كما قدّرت أنصبتها "بعددٍ مختلفٍ"، ولا زكاة في غيرها من الحيوانات، ولا
أيضاً في الطيور والدواجن ونحوها، إلا ما أعدّ للتجارة، فيعامل معاملة عروض التجارة،
وذلك باب آخر، قال الشافعي: "إذا اشترى شيئاً من هذه الماشية، أو غيرها مما لا زكاة
فيه للتجارة كانت فيه الزكاة بنية التجارة والشراء لها، لا بأنه نفسه مما تجب فيه الزكاة"^(١).
وأشار الشافعي إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الزكاة من الإبل والغنم، أما البقر
فأمر بالأخذ منها، وذلك في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه
وسلم لما وجّهه إلى اليمن أمره أن يأخذ من البقر من كلّ ثلاثين تبيعاً أو تبيعة، ومن كل
أربعين مُسنّة^(٢)، ويبدو أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ من الإبل والغنم خاصة، ولم يرد
أنه أخذ من البقر، باعتبار الإبل والغنم بهيمة الأنعام السائمة في الحجاز وما حولها من بلاد
العرب، فلم يكونوا يُسمون البقر، وإنما كان أهل اليمن ممن يسمونها، لذا أمر معاذاً بأخذ
الزكاة من سائمتهم، ويشهد له أن أحاديث التصرية جاءت في الإبل والغنم، لكنها لم تأت
في البقر، وقيل: السبب في ذلك يرجع إلى أن "ذكر الغنم والإبل دون غيرها مخرج مخرج
الغالب فيما كانت العرب تصريه وتبيعه تدليساً وغشاً؛ فإن البقر قليل ببلادهم"^(٣).

(١) الأم ٢٨/٢.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٥٧٦، والنسائي في سننه، رقم ٢٤٥١، وابن ماجه في سننه، رقم ١٨٠٣، وأحمد في مسنده، رقم
٢٢٠٨٤، وصححه الألباني.

(٣) طرح الثريّب في شرح التقریب ٧٧/٦.

شيئاً، وسن أن ليس في الخيل صدقة: استدللنا على أن الصدقة فيما أخذ منه وأمر بالأخذ منه، دون غيره.

وكان للناس زرعٌ وغراسٌ، فأخذ رسولُ الله من النخلِ والعنبِ الزكاةَ بجزصٍ، غيرُ مختلفٍ ما

وقد كان للناس في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ماشيةٌ غير الإبل والبقر والغنم، من خيل وحمير وبغال ونحوها، ولم يأخذ منها زكاة، ولم يأمر بالأخذ منها، بل جاء عنه ما يدل على عدم وجوب الزكاة في بعضها، ذكره الشافعي في الأم، وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة"^(١)، قال الشافعي: "فلا زكاة في خيل بنفسها، ولا في شيء في الماشية عدا الإبل والبقر والغنم، بدلالة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا صدقة في الخيل؛ فإننا لم نعلمه صلى الله عليه وسلم أخذ الصدقة في شيء من الماشية غير الإبل والبقر والغنم"^(٢).

وكذلك الشأن في العرس من الشجر والزرع من الحبوب، لم يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم الزكاة في كلها، بل في بعضها دون بعض، فمن الغراس أخذ "رسولُ الله من النخل والعنب الزكاةَ بجزصٍ"، يشير فيه إلى الحديث الذي رواه في الأم^(٣) من طريق سعيد بن المسيب عن عتاب بن أسيد رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في زكاة الكرم: "يخرص كما تخرص النخل، ثم تؤدى زكاته زيبياً، كما تؤدى زكاة النخل تمراً"^(٤)، والخرص من خرص النخلة والكرمة يخرصها خرصاً: إذا خرز ما عليها من الرطب تمراً ومن العنب زيبياً، وذلك بأن يطوف الخارص بالشجر ويرى جميع ثمرتها، ويقول: خرصها كذا وكذا رطباً، ويجيء منه كذا وكذا يابساً^(٥).

ويلحظ ههنا أن الحديث الذي أشار إليه الشافعي مرسل؛ لأن عتاباً توفي سنة ثلاث عشرة من الهجرة، وسعيد بن المسيب ولد بعد ذلك بسنتين، وقيل بأربع سنين، فلم يسمع منه، والشافعي في الأصل لا يحتج بالمراسيل، فيقال ههنا ما قيل قبل من أن مرسل ابن

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٤٦٣، ومسلم في صحيحه، رقم ٩٨٢.

(٢) الأم ٢/٢٨.

(٣) ٣٤/٢.

(٤) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٦٠٣، والترمذي في سننه، رقم ٦٤٤، وقال: سألت محمداً عن هذا الحديث، فقال: حديث ابن المسيب

عن عتاب بن أسيد أثبت وأصح، والنسائي في سننه، رقم ٢٦١٨.

(٥) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٢/٢٢، سبل السلام ١/٥٣٣.

أخذ منهما، وأخذ منهما معاً العُشْرَ إذا سُقِيَا بسماءٍ أو عينٍ، ونصفَ العُشْرَ إذا سقيا بغيرِ .
وقد أخذ بعضُ أهل العلم من الزيتون، قياساً على النخل والعنب .

ولم يزل للناس غراسٌ غيرُ النخل والعنب والزيتون كثيراً، من الجوز واللوز والتين وغيره، فلما لم يأخذ رسولُ الله منه شيئاً، ولم يأمر بالأخذ منه، استدللنا على أن فرضَ الله الصدقةَ فيما كان من غراسٍ: في بعضِ الغراسِ دون بعضٍ .

المسيب من أقوى المراسيل، ثم إن الإمام الشافعي يحتج بالمرسل إذا اعتضد بعمل أكثر العلماء، "وقد وجد ذلك هنا؛ فقد أجمع العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على وجوب الزكاة في التمر والزبيب"^(١).

ثم أوجب النبي صلى الله عليه وسلم في مقدار زكاة النخل والعنب قدرًا معيناً "غير مختلفٍ ما أخذ منهما"، فلم يكن مختلفاً عدده كما في الماشية، يدل عليه ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فيما سقت السماء والعيون أو كان عشيراً العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر"^(٢)، والعشري ما كان من النخيل يشرب بعروقه من ماء المطر، والغرب المذكور أعلاه: الدلو العظيمة التي تُتخذ من جلد ثور^(٣).
ولا تجب الزكاة عند الإمام الشافعي رحمه الله في شيء من الشجر غير النخل والعنب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الصدقة منهما فكانا قوتاً، قال: "ولا أعلمها تجب في الزيتون؛ لأنه أدم، لا مأكول بنفسه"^(٤)، وأشار هنا إلى أن من أهل العلم من أوجب الزكاة في الزيتون إلحاقاً له بالنخل والعنب لجريان العادة باقتياته وادخاره، وهو قول أكثر العلماء^(٥)، وبه قال الشافعي في مذهبه القديم^(٦).

ثم قد كان للناس في عهد النبي صلى الله عليه وسلم غراسٌ كثير من الشجر غير النخل والعنب، من جوز ولوز وتين ونحوها، لم يأخذ منها زكاة، ولم يأمر بالأخذ منها، فدل ذلك على أن فرض الزكاة في الغراس من الأموال كان على بعضها دون بعض.

(١) المجموع ٤٥١/٥ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٤٨٣ .

(٣) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١٨٢/٣، ٣٤٩/٣ .

(٤) الأم ٣٧/٢ .

(٥) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٥٢/٢٠، المغني، لابن قدامة ٦/٣ .

(٦) ينظر: الحاوي، للماوردي ٢٣٥/٢ .

وزرع الناس الحنطة والشعير والذرة، وأصنافاً سواها، فحفظنا عن رسول الله الأخذ من الحنطة والشعير والذرة، وأخذ من قبلنا من الدخن والسلت والعلس والأرز وكل ما تبتته الناس وجعلوه قوتاً، خبزاً وعصيدةً وسويقاً وأدماً، مثل الحمص والقطاني، فهي تصلح خبزاً وسويقاً

وكذا في الزروع من الحبوب قد كان للناس في عهد النبي صلى الله عليه وسلم أصناف متعددة منها، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الزكاة من الحنطة والشعير، وذلك كما في حديث موسى بن طلحة بن عبيدالله قال: عندنا كتاب معاذ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه إنما أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والزبيب والتمر^(١)، وأما الذرة فقال الشافعي في الأم: "ويروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أخذ الصدقة من الحنطة والشعير والذرة"^(٢)، وجاء عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: إنما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة في هذه الخمسة: في الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والذرة"^(٣)، وروى البخاري في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم ما يقوي ذلك عن طاوس: قال معاذ رضي الله عنه لأهل اليمن: ائتوني بعرض ثياب خميص - أو لبيس - في الصدقة مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة"^(٤)، وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله أن الحديث صحيح الإسناد إلى طاوس، لكن طاوس لم يسمع من معاذ، فهو منقطع، وانجبر بأمر آخر، وهو أن إيراد البخاري له في معرض الاحتجاج به يقتضي قوته عنده، وكأنه عضده عنده الأحاديث التي ذكرها في الباب"^(٥).

ثم بين الشافعي أن الزكاة في الزروع من الحبوب إنما تكون فيما يقتات ويدخر^(٦)، والمقصود بالاقتيات أن يتخذه الناس قوتاً يعيشون عليه في حال الاختيار، لافي حال الضرورة، والمقصود بالادخار أن يمكن تخزينها وإبقاؤها مدة، فتجب الزكاة في "الدخن والسلت والعلس والأرز وكل ما تبتته الناس وجعلوه قوتاً، خبزاً وعصيدةً وسويقاً وأدماً،

(١) رواه أحمد في مسنده، رقم ٢١٩٨٩، والحاكم في المستدرک، رقم ١٤٥٧، وقال: هذا حديث قد احتج بجميع رواته، ولم يخرجاه.

(٢) الأم ٣٧/٢.

(٣) رواه ابن ماجه في سننه، رقم ١٨١٥، وقال الألباني: ضعيف جداً، وصح نحوه بلفظ الأربعة، فذكرها دون الذرة فهي منكروة.

(٤) صحيح البخاري ١١٦/٢.

(٥) ينظر: فتح الباري ١/١٨، ٣/٣١٢.

(٦) هذا مذهب كثير من الأئمة واختيار ابن تيمية، ينظر: بداية المجتهد ٢/١٤، الفتاوى الكبرى ٥/٣٧١.

وأدماً، أتباعاً لمن مضى، وقياساً على ما ثبت أن رسول الله أخذ منه الصدقة، وكان في معنى ما أخذ النبي؛ لأن الناس تبتوه ليققاتوه.

وكان للناس نباتٌ غيرُه، فلم يأخذ منه رسول الله، ولا من بعد رسول الله علمناه، ولم يكن في

مثل الحمص والقطاني"، وذلك اتباعاً لمن مضى، وإلحاقاً لها بالحنطة والشعير لأنها في معناهما، بجامع القوت والادخار.

وقد ذهب الظاهرية إلى الاقتصار في الزكاة على ما ورد فيه النص، وهي: الحنطة والشعير والزبيب والتمر، وذهب الأكثر إلى أن الزكاة في جميع المدخر المقتات من النبات، وهو قول مالك والشافعي وغيرهما، وذهب آخرون إلى وجوب الزكاة في كل ما تخرجه الأرض ما عدا الحشيش والحطب والقصب، وسبب الخلاف "بين من قصر الزكاة على الأصناف المجمع عليها، وبين من عداها إلى المدخر المقتات، هو اختلافهم في تعلق الزكاة بهذه الأصناف الأربعة هل هو لعينها أو لعلة فيها - وهي الاقتيات -: فمن قال لعينها قصر الوجوب عليها، ومن قال لعلة الاقتيات عدى الوجوب لجميع المقتات"^(١).

ومما ذكره الشافعي هنا في وجوب الزكاة فيه "السُّلْتُ والعَلْسُ"، و"القَطَّانِي"، فالسلت ذكر الشافعي في الأم أنه غير الحنطة^(٢)، وهو في الحقيقة ضرب من الشعير، أبيض أجرد لا قشر له، كأنه الحنطة، وقيل هو حَبِّ بين الشعير والبر^(٣)، وقد بين الشافعي العلس في الأم، فقال: "العلس: صنف من الحنطة، يكون فيه حبتان في كِمَامٍ، فيترك كذلك؛ لأنه أبقى له حتى يراد استعماله ليؤكل فيلقى في رحي خفيفة فيلقى عنه كمامه ويصير حبا صحيحا ثم يستعمل"^(٤)، وأما القطاني فهي اسم جامع لكل الحبوب التي تدخر وتطبخ سميت بذلك لأنه لا بد منها لكل من قطن بالمكان، فهي لا تكون إلا لُقْطَانِ الدُّورِ، وقيل: لأنها تحصد مع القطن^(٥).

وبناء على ما ذكره الشافعي هنا لا تجب الزكاة في الحبوب التي لا تتخذ قوتاً عادة، كالكمون والحبة السوداء وسائر البهارات، بل إن "الأكثر من هذا أنه ينبت للدواء، ولا مما في معناه من حبوب الأدوية ولا من حبوب البقل؛ لأنها كالفاكهة، وكذلك القشء، والبطيخ

(١) بداية المجتهد ١٤/٢.

(٢) ينظر: الأم ٢٣٤/٧.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٢٦٧/١٢، غريب الحديث، لابن الجوزي ٤٩٢/١.

(٤) الأم ١٠٤/٣.

(٥) ينظر: المغرب ص ٣٨٩، لسان العرب ٣٤٤/١٣.

معنى ما أخذ منه، وذلك مثل الثَّاءِ والأُسْبُوشِ والكُسْبُرةِ وحبِّ العُصْفُرِ، وما أشبهه، فلم تكن فيه زكاة: فدل ذلك على أن الزكاة في بعض الزرع دون بعض.

وفرض رسولُ الله في الورقِ صدقةً، وأخذ المسلمون في الذهبِ بعده صدقةً، إما بجبرٍ عن

وَحَبِّه لا زكاة فيه؛ لأنه كالفاكهة ولا يؤخذ من حب العصفور، ولا بزر الفجل، ولا بزر بقل ولا سمسم^(١).

ومما ذكره الشافعي هنا فيما لا تجب الزكاة فيه "الثَّاءِ والأُسْبُوشِ"، فالثَّاءُ ويسمى: السِّفاءُ، والحببة الحمراء، حَبِّ يشبه السمسم الأحمر، وهو ما يقال له: حَبِّ الرِشَادِ^(٢)، وأما الاسبيوش ويقال له أيضاً: الاسفيوش، فهو بذر القَطُونِ أو القَطُونِ، أو حَبِّ الذَّرْقَةِ^(٣)، ومن أسمائه الآن: (آذان الجددي)، (بسيليوم)، وهو أحد أنواع النباتات الحولية قليلة الارتفاع، يحمل أوراقاً مكتنزة، وعناقيد من الزهور البيضاء الضاربة إلى الصفرة متناهية الصغر، تستخدم بذوره كاملة ومطحونة في الأغراض الطبية.

والشافعي وإن سماه بلغة عصره، فقد ورد أن له اسماً في لغة العرب، لكن كما قال رحمه الله قبل في الرسالة: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي"، فقد جاء عن أبي حاتم قال: "سألت أم الهيثم عن الحب الذي يسمى اسفيوش، ما اسمه بالعربية؟"، فقالت: أرني منه حبات، فأريتها، فأفكرت ساعة، ثم قالت: هذا البخدق، ولم أسمع ذلك من غيرها"^(٤).

- ثم انتقل الإمام الشافعي رحمه الله إلى بيان مقدار الزكاة في الفضة والذهب من الأموال، أما الفضة فبينت السنة مقدار نصابها ومقدار الواجب فيه، كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة"^(٥)، وأما الذهب فأشار الشافعي إلى أنه لم يبلغه في وجوب المقدار فيه حديث، وليس كلامه في أصل وجوب الزكاة فيه الثابت بالقرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع^(٦)، كقول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ

(١) الأم ٣٧/٢.

(٢) بنظر: جمهرة اللغة ١٠٣٥/٢.

(٣) بنظر: تهذيب اللغة ٢٣/٩، التلخيص في معرفة الأشياء ص ٢٩٨.

(٤) جمهرة اللغة ١١٧/٢.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٤٥٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٩٧٩.

(٦) بنظر: المغني ٣٧/٣، المجموع ١٧/٦.

النبي لم يبلغنا، وإما قياساً على أن الذهب والورق تقدُّ الناس الذي اكتنزوه وأجازوه أثماناً على ما تبايعوا به في البلدان قبل الإسلام وبعده.

وللناس تبرُّ غيره، من نحاسٍ وحديدٍ وورصاص، فلما لم يأخذ منه رسولُ الله ولا أحدٌ بعده

وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشَّرْنَاهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها، إلا إذا كان يوم القيامة صُفِّحَتْ له صفائح من نار، فأحمي عليها في نار جهنم، فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره، كلما بردت أعيدت عليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، حتى يقضي الله بين العباد"^(١)، وإنما كلامه في النصاب ومقداره الثابت بالإجماع الصحيح في الجملة^(٢)، قال الشافعي: "لا أعلم اختلافاً في أن ليس في الذهب صدقة حتى يبلغ عشرين مثقالاً، فإذا بلغت عشرين مثقالاً ففيها الزكاة"^(٣)، كما ورد فيه أحاديث ليست بتلك القوة من ناحية سندها، لكن يقويها الإجماع، كما في حديث علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ليس عليك شيءٌ - يعني في الذهب - حتى تكون لك عشرون ديناراً، فإذا كانت لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار"^(٤).

وقد بين ابن العربي رحمه الله الحكمة من ورود نصاب زكاة الفضة ومقدارها عن النبي صلى الله عليه وسلم في نصوص صريحة صحيحة دون الذهب، فقال: "إن تجارتهم إنما كانت في الفضة خاصة معظمها، فوقع التنصيص على المعظم ليدل على الباقي؛ لأن كلهم أفهم خلق الله وأعلمهم"^(٥).

ثم بين الشافعي اختصاص الزكاة في الذهب والفضة من المعادن، اللذين جاء بهما النص، وقد كان للناس تبر غيرهما، ولم تأت السنة النبوية بالأخذ منه، والمقصود بالتبر ههنا ما استخرج من المعدن قبل أن يُصاغ، من الذهب والفضة والنحاس والحديد والصفير والرصاص والزجاج وغير ذلك، وإن كان من الجائز أيضاً أن يطلق التبر على ما كان غير مصوغ ولا مضروب من الذهب والفضة فحسب^(٦).

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، رقم ٩٨٧.

(٢) ينظر: الإجماع، لابن المنذر ص ٤٦، التمهيد، لابن عبد البر ١٤٥/٢٠.

(٣) الأم ٤٣/٢.

(٤) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٥٧٣، وصححه الألباني.

(٥) عارضة الأخوذي ١٠٤/٣.

(٦) ينظر: لسان العرب ٨٨/٤.

زكاة، تركاه اتباعاً بتركه، وأنه لا يجوز أن يُقاس بالذهب والورق، الذين هما الثمنُ عاماً في البلدان على غيرهما؛ لأنه في غير معنهما، لا زكاة فيه، ويصلح أن يُشترى بالذهب والورق غيرهما من التبر إلى أجلٍ معلومٍ وبوزنٍ معلومٍ.

وكان الياقوتُ والزبرجدُ أكثرَ ثمناً من الذهب والورق، فلما لم يأخذ منهما رسولُ الله، ولم يأمر بالأخذ ولا من بعده علمناه، وكانا مالَ الخاصّة، وما لا يُقوّم به على أحدٍ في شيءٍ استهلكه الناس؛ لأنه غيرُ تقدٍ: لم يؤخذ منهما.

ثم كان ما نقلت العامة عن رسول الله في زكاة الماشية والنقد، أنه أخذها في كلِّ سنةٍ مرةً.

وكأن الشافعي أراد أن يجيب عن اعتراض مقدار حين قال: "وأنه لا يجوز أن يقاس بالذهب والورق...". إذ يمكن أن يقول قائل: ألا يصح أن يُقاس سائر المعادن على الذهب والفضة، كما تم قياس الذهب على الفضة أصلاً؟، وخصوصاً أن من أهل العلم من قال بوجوب الزكاة في سائر المعادن^(١)، فيقال: إن القياس على الذهب والفضة قياس مع الفارق؛ إذ هما ثمن غالب عام في البلدان، بخلاف بقية المعادن التي ليست في معنهما، ولذا جاز أن يشتري بالذهب والورق غيرهما من المعادن بالوزن المعلوم مع الأجل، مع أنه لا يجوز بيع بعضهما ببعض إلا بشرط التقابض والحلول، وما ذلك إلا لمفارقتهما سائر المعادن.

وكذا لما كان الأصل براءة الذمة، فلا زكاة في الجواهر الثمينة من غير الذهب والفضة، كالألماس والزبرجد والياقوت مهما غلا ثمنها، ما لم تعدّ للتجارة؛ إذ ليست نقداً، ولا ثمناً للأشياء، ولم يرد في السنة النبوية الأخذ منها، ولا الأمر بالأخذ منها، قال ابن عبد البر رحمه الله: "أجمعوا أن لا زكاة في الحلبي إذا كان جوهراً أو ياقوتاً لا ذهب فيه ولا فضة، إلا أن يكون للتجارة"^(٢).

- وكذا مما بينته السنة النبوية في شأن زكاة الأموال من الماشية والنقدين: مضى الحَوْل؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول"^(٣)، قال

(١) وهذا قول الجمهور من أهل العلم، قال الشافعي في الأم ٤٦/٢: وقد ذهب بعض أهل ناحيتنا إلى أن في المعادن الزكاة.

(٢) الاستذكار ١٥٣/٣.

(٣) رواه جماعة من الصحابة، كما عند أبي داود في سننه، رقم ١٥٧٣، والترمذي في جامعه، رقم ٦٣٢، وابن ماجه في سننه، رقم ١٧٩٢، وأحمد في مسنده، رقم ١٢٦٥، وصححه الألباني.

وقال الله: (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) ، فسُنَّ رسولُ الله أن يُؤخذ مما فيه زكاةٌ من نباتِ الأرض، الفراسِ وغيره، على حكم الله - جل ثناؤه -، يوم يُحصد، لا وقت له غيره. وسُنَّ في الرِّكازِ الخُمْسِ، فدلَّ على أنه يوم يُوجد، لا في وقتٍ غيره. أخبرنا سفيان عن الزهري عن ابن المسيب وأبي سلمة عن أبي هريرة، أن رسول الله قال: "وفي الرِّكازِ الخمس".

ولولا دلالة السنة كان ظاهر القرآن أن الأموال كلها سواء، وأن الزكاة في جميعها دون بعض.

الشافعي: "وهذا مما لا اختلاف فيه علمته في كل صدقة، ماشية وغيرها، ليست مما تخرج الأرض"^(١).

أما الخارج من الأرض، فتجب الزكاة في الحبوب متى ما اشتدَّ الحَبُّ، وتجب في الثمار عند بدو صلاحها، بحيث تصبح ثمرًا طيبًا يؤكل، ولا يشترط له الحول؛ قال الشافعي: "إذا بلغ ما أخرجت الأرض ما يكون فيه الزكاة أخذت صدقته، ولم ينتظر بها حول؛ لقول الله عز وجل: (وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)، ولم يجعل له وقتًا إلا الحصاد، واحتمل قول الله عز وجل: (يَوْمَ حَصَادِهِ) إذا صلح بعد الحصاد، واحتمل يوم يحصد وإن لم يصلح، فدلَّت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن تؤخذ بعدما يجف، لا يوم يحصد النخل والعنب، والأخذ منهما زبيباً وتمرًا، فكان كذلك كل ما يصلح بجفوف ودرس مما فيه الزكاة مما أخرجت الأرض، وهكذا زكاة ما أخرج من الأرض من معدن، لا يؤخذ حتى يصلح، فيصير ذهباً أو فضة، ويؤخذ يوم يصلح"^(٢).

- وكذا مما جاءت به سنة النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الزكاة في الرِّكاز، مما وُجد من دفائن الجاهلية في الأرض الموات من الذهب أو الفضة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "في الرِّكازِ الخُمْس"^(٣)، ومتى "وجد الرِّكاز فوجب فيه الخمس، فإنما يجب حين يجده، كما تجب زكاة المعادن حين يجدها؛ لأنها موجودة من الأرض"^(٤).

- وخلص الإمام الشافعي رحمه الله مما سبق كله في هذا الباب أنه لولا دلالة السنة النبوية وبيانها لما تجب زكاته من الأموال ومقدارها، بما خصها الله تعالى من البيان، وبما فرض الله من اتباعها وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم: لقلنا إن الزكاة في الأموال على حد سواء، وأنها في جميعها، على ما هو عليه ظاهر القرآن الكريم.

(١) الأم ١٨/٢.

(٢) الأم ٣٩/٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٤٩٩، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧١٠.

(٤) الأم ٤٨/٢.

[في الحج]

وفرض الله الحجَّ على مَنْ يَجِدُ السَّبِيلَ، فذُكِرَ عن النبي: أن السَّبِيلَ الزَّادُ والمَرْكَبُ، وأخبر رسولُ الله بمواقيت الحجِّ، وكيف التَّلبِيَةُ فيه، وما سَنَّ، وما يَتَّقِي المحْرَمُ مِنْ لُبْسِ الثِّيَابِ والطَّيْبِ، وأعمال الحجِّ سواها، من عرفة والمزدلفة والرَّمي والحِلاَق والطَّواف، وما سِوَى ذلك.

فلو أنَّ امرأً لم يَعْلَمْ لرسولِ الله سنةً مع كتابِ الله إلا ما وَصَفْنَا، مما سَنَّ رسولُ الله فيه معنى ما أنزله اللهُ جملةً، وأنه إنما استدرِك ما وَصَفْتُ من فرضِ الله الأعمالَ، وما يُحْرَمُ وما يُحِلُّ، ويُدخَلُ به فيه ويُخْرَجُ منه، ومواقيتِه، وما سَكَتَ عنه سوى ذلك من أعمالِه: قامت الحجَّةُ عليه بأنَّ سنةَ رسولِ الله إذا قامت هذا المقامُ مع فرضِ الله في كتابه مرةً أو أكثرَ، قامت كذلك أبداً.

• تخصيص السنة للقرآن في أحكام الحج:

وكذا الحج جاء فرضه في كتاب الله مجملاً، وأنه على من وجد السبيل إليه: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)، فبيّن النبي صلى الله عليه وسلم أن السبيل الزاد والراحلة، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "السبيل الزاد والراحلة"^(١)، وكما بيّنت سنة النبي صلى الله عليه وسلم كل ما يتعلق بأحكام الحج ومسائله، حتى إنه لما رمى جمرة العقبة يوم النحر قال: "لتأخذوا مناسككم"^(٢).

ثم ختم الإمام الشافعي ببيان مغزاه من كل ما أورده سابقاً من مجيء الإجمال في بعض أركان الإسلام من صلاة وزكاة وحج، ومجيء بيان كيفية فرضها في السنة النبوية، وأن ذلك عائد إلى أن سنة النبي صلى الله عليه وسلم لا تخالف كتاب الله، بل توافقه وتصدّقه، وتفسّره وتبيّنه، وأنه إذا ثبت للمسلم بيانها الصلاة والزكاة والحج ووجوب الأخذ بها، وأن طاعتها فيها واتباعها أمر لازم، كانت الحجّة قائمة على من آمن بذلك وعلمه أن طاعتها واتباعها أمرٌ لازمٌ في كل شرائع الإسلام.

وقد يكون هذا الأمر عند كثير من أهل العلم وغيرهم من المسلمّات، إلا أن الشافعي رحمه الله كان يناقش طائفة في عصره استغنوا عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم رأساً، أو عن بعضها بناء على تأويلات فاسدة، وما زال لهم بقية إلى هذا العصر؛ إذ لكل قوم وارث، وهذا ما أشار إليه

(١) رواه الترمذي في سننه، رقم ٨١٣، وقال: حديث حسن، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٨٩٦.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٢٩٧.

واستدلّ أنه لا تُخالف له سنةٌ أبداً كتابَ الله، وأنّ سنته - وإن لم يكن فيها نصُّ كتابٍ -
لازمةٌ، بما وصفتُ من هذا، مع ما ذكرتُ سواه، مما فرض الله من طاعة رسوله.

ووجب عليه أن يعلم أنّ الله لم يجعل هذا لخلقٍ غير رسوله، وأن يجعل قول كلِّ أحدٍ وفعله

حين قال: "فوجب على كل عالم أن لا يشك أن سنة رسول الله إذا قامت هذا المقام مع كتاب الله: في أن الله أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف ما فرض على لسان نبيه، وأبان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ما أراد به العام والخاص، كانت كذلك سنته في كل موضع لا تختلف، وأن قول من قال: تعرض السنة على القرآن فإن وافقت ظاهره وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث: جهلاً لما وصفتُ، فأبان الله لنا أن سنن رسوله فرض علينا بأن ننتهي إليها لا أن لنا معها من الأمر شيئاً إلا التسليم لها واتباعها، ولا أنها تعرض على قياس ولا على شيء غيرها، وأن كل ما سواها من قول الآدميين تبع لها"^(١).

ووجب على كل من آمن بذلك أن يعلم أن هذا البيان والتشريع خاص بالنبى صلى الله عليه وسلم، لا يشركه فيه أحد ممن وجب عليه طاعته واتباع أمره، ومن ثم وجب عليه أيضاً "أن يجعل قول كلِّ أحدٍ وفعله أبداً تبعاً لكتاب الله ثم سنة رسوله".

ويمكن أن يستفاد من كلام الشافعي هنا أنه لا يرى جواز التخصيص بقول الصحابي؛ كما هو الظاهر من قوله: "قول كلِّ أحدٍ وفعله أبداً...". فهو شامل بعمومه الصحابة وغيرهم، وهذا هو القول المحكي عنه في الجديد عند الشافعية، وهو قول جمهور أهل العلم، ونقل عن الشافعي في القديم جواز التخصيص بقول الصحابي، لكنه لم يصرح بذلك؛ بل أخذ من احتجاجة في القديم بمذهب الصحابي^(٢).

وحين يذكر الشافعي رحمه الله عدم التخصيص بقول الصحابي هنا يحسن بالقارئ كلامه أن يستحضر أيضاً ما كان يحصل في عصره من مناقشات ومناظرات بينه وبعض أهل العلم، حيث كان إذا ساق حديثاً عاماً في شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم، يُردّ عليه أحياناً بذكر قول مروى عن بعض الصحابة رضي الله عنهم، ومن أمثلة ذلك: مناقشته لبعض من رأى أن المرتد عن الإسلام يرثه

(١) اختلاف الحديث ٥٩٦/٨.

(٢) ينظر في التخصيص بقول الصحابي: قواطع الأدلة ١٨٩/١، البحر المحيط، للزركشي ٥٢٧/٤.

أبداً تبعاً لكتاب الله ثم سنة رسوله، وأن يعلم أن عالماً إن روي عنه قول يخالف فيه شيئاً سنّ فيه رسول الله سنة، لو علم سنة رسول الله لم يخالفها، وانتقل عن قوله إلى سنة النبي إن شاء الله، وإن لم يفعل كان غير موسّع له.

ورثته المسلمون^(١)، حيث احتج عليهم في إنكار ذلك بعموم قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يرث الكافر المسلم"، وأنه كما هو ظاهر الحديث "لم يستثن من الكفار أحداً فكيف ورثت مسلماً كافراً؟"، فقال مناظره: "إني إنما ذهبت إلى أن علياً رضي الله عنه ورث وورثة مرتد قتله من المسلمين ماله"، فأجاب الشافعي: "قد زعم بعض أهل العلم بالحديث قبلك أنه غلط على علي كرم الله وجهه، ولو كان ثابتاً عنه كان أصل مذهبنا ومذهبك أنه لا حجة في أحد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم".

ثم لما بين الشافعي رحمه الله اختصاص السنة بوجوب الطاعة والاتباع ذكر أن الواجب على من آمن بذلك أن يدرك أن أهل العلم حقاً لا يسعهم مخالفته، وأنه لو قال قائل منهم بقول خالف فيه بعض السنة فإنما كان ذلك لخفاء السنة عليه، وأنه متى "علم سنة رسول الله لم يخالفها، وانتقل عن قوله إلى سنة النبي إن شاء الله".

وهذا أيضاً إشارة من الشافعي إلى ما كان يحصل من مناظرة لبعض أهل عصره، وأنهم كانوا حين تعيهم الحيلة في الردّ على ما يسوقه من أدلة السنة الدامغة يتجهون إلى ذكر شيء مما ورد عن عالم معظم في الدين من الصحابة والتابعين، مما لا يكون على وفقها، وادعاء أنه ما ترك تلك السنة إلا لعلم يبلغه وحجة تسنده، فكان جواب الشافعي: "لا حجة في أحد مع رسول الله، ولا في أحد ردّ حديث رسول الله بلا حديث مثله عن رسول الله، وقد يخفى على العالم برسول الله الشيء من سنته يعلمه من ليس مثله في العلم"^(٢).

ومن الأمثلة التي ساقها الإمام الشافعي في موضع آخر لما ذكره هنا من أن العالم من الصحابة رضي الله عنهم لو خالف شيئاً من السنة غير عالم بها، ثم علم بعد لرجع "وانتقل عن قوله إلى سنة النبي" صلى الله عليه وسلم:

(١) ينظر في المناظرة: الأم ٧٦/٤.

(٢) اختلاف الحديث ٥٩٦/٨.

فكيف والحججُ في مثل هذا لله قائمةٌ على خلقه، بما افترض من طاعة النبي، وأبان من موضعه الذي وضعه به من وحيه ودينه وأهل دينه.

- ما حصل من عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين رفعت إليه امرأة تطلب ميراثها من دية زوجها، فقال: إنما الدية للعاقلة، فلا أعلم لك شيئاً، فقال الضحاك بن سفيان رضي الله عنه: "أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليّ أن أورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها، فورثها عمر"^(١).

وهذا مع ما هو معروف عن عمر رضي الله عنه من لزومه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصحبته له ومكانه من الإسلام، وأنه لم يزايل المهاجرين بمكة والمهاجرين والأنصار بالمدينة، وأنه مقدم عندهم في العلم والرأي، فكانوا يبادرون إلى إخباره بما علموا من السنة، فيقبله من كل من جاء به^(٢).

- وأيضاً كان زيد بن ثابت رضي الله عنه يفتي أن لا يصدر أحد من الحاج مطلقاً حتى يطوف بالبيت، فخالفه ابن عباس رضي الله عنهما، فقال زيد له: تفتي أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدا بالبيت؟، فقال له ابن عباس: إمّا لا، فسل فلانة الأنصارية، هل أمرها بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، قال: فرجع زيد بن ثابت إلى ابن عباس يضحك، وهو يقول: ما أراك إلا قد صدقت^(٣).

وكل ما سبق يؤكد على "أن الخبر عن رسول الله يستغني بنفسه ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيد غيره إن وافقه، ولا يوهنه إن خالفه غيره، وأن بالناس كلهم الحاجة إليه والخبر عنه، فإنه متبوع لا تابع، وأن حكم بعض أصحاب رسول الله إن كان يخالفه فعلى الناس أن يصيروا إلى الخبر عن رسول الله، وأن يتركوا ما يخالفه، ودليل على أنه يعزب على المتقدم الصحة الواسع العلم الشيء يعلمه غيره"^(٤).

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٢٩٢٧، وسكت عنه، والترمذي في سننه، رقم ١٤١٥، وقال: حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٦٤٢، وأحمد في مسنده، رقم ١٥٧٤٦، وصححه الألباني.

(٢) اختلاف الحديث ٥٩٠/٨.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٣٢٨.

(٤) اختلاف الحديث ٥٩٦/٨.

[في العدد]

قال الله: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)، وقال: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، وقال: (وَاللَّائِي يَنْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ).

فقال بعض أهل العلم: قد أوجب الله على المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً، وذكر أن أجل الحامل أن تضع، فإذا جمعت أن تكون حاملاً متوفى عنها: أتت بالعدتين معاً، كما أجدها في كل فرضين جُمعا عليها، أتت بهما معاً.

• تخصيص السنة للقرآن في حكم عدة المتوفى عنها زوجها:

ما زال الإمام الشافعي رحمه الله في سياق بيان الأمثلة على تخصيص السنة للقرآن الكريم، وهنا يذكر مثلاً في حكم عدة المرأة الحامل المتوفى عنها زوجها، حيث ورد في المسألة عموماً مستفادان من آيتين من كتاب الله تعالى، وهما قول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)، وقوله: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)، فظاهر الآية الأولى عمومها في كل متوفى عنها زوجها، سواء كانت حاملاً أو حائلاً، وظاهر الآية الثانية أن عدة ذوات الحمل وضع حملهن سواء كانت عدتهن عدة وفاة أو طلاق.

لذا ذهب بعض الصحابة كعلي وابن عباس رضي الله عنهما إلى ضرورة العمل بكلا العمومين، فمتى اعتدت الحامل المتوفى عنها زوجها بأقصى الأجلين - من وضع الحمل أو أربعة أشهر وعشراً - فقد عملت بمقتضى الآيتين؛ لأنها ممن يمكن دخولها تحت عمومهما، فلا تخرج من عدتها بيقين حتى تأتي بأقصى الأجلين، وأما إن اعتدت بوضع الحمل فحسب فإنها تكون تاركة العمل بآية عدة الوفاة، والجمع أولى من الترجيح^(١).

أما جمهور أهل العلم وأئمة الفتيا من الصحابة والتابعين وغيرهم، فذهبوا إلى أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وضع الحمل، بغض النظر عن مدته، طال أو قصرت، ورأوا أن قول الله

(١) ينظر: تفسير القرطبي ١٧٥/٣، زاد المعاد ٥٣٠/٥.

قال: فلما قال رسولُ الله لسُبَيْعة بنت الحارث، ووضعت بعد وفاة زوجها بأيام: "قد حلتِ فتزوجي": دلّ هذا على أن العدة في الوفاة والعدة في الطلاق بالأقراء والشهور: إنما أريد به من لا حملَ به من النساء، وأن الحمل إذا كان فالعدة سواء ساقطةٌ.

تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) يتناول المدخول بها وغيرها، والصغيرة والكبيرة، لكن لا تدخل فيه الحامل؛ لأنها خرجت بقوله: (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن)، حيث جعل وضع حملهن جميع أجلهن وانحصر فيه، بخلاف قوله في المتوفى عنهن: (يتربصن) فإنه فعل مطلق لا عموم له، وأيضاً فإن قوله: (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) في غير الحامل بالاتفاق؛ فإنها لو تمادى حملها فوق ذلك تربصته، فعموم هذه مخصوص اتفاقاً، وقوله: (أجلهن أن يضعن حملهن) عمومه محفوظ غير مخصوص بالاتفاق، وإذا تعارض عمومان قدم المحفوظ منهما على المخصوص، هذا لو لم تأت السنة الصحيحة بذلك، ووقعت الحوالة على القرآن، فكيف والسنة الصحيحة موافقة لذلك مقررة له^(١)، كما في الحديث أن أبا سلمة بن عبد الرحمن وابن عباس اجتمعا عند أبي هريرة، وهما يذكران المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال، فقال ابن عباس: عدتها آخر الأجلين، وقال أبو سلمة: قد حلت، فجعلا يتنازعا ذلك، قال: فقال أبو هريرة: أنا مع ابن أخي - يعني أبا سلمة - ، فبعثوا كريماً مولى ابن عباس، إلى أم سلمة، يسألها عن ذلك، فجاءهم فأخبرهم، أن أم سلمة قالت: إن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال، وإنما ذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمرها أن تتزوج^(٢)، فدل الحديث على أنه متى كان حمل فالعدة تكون بوضعه، وأن كل عدة حينئذ "سواء ساقطةٌ".

وكما ذكر سابقاً فالأمثلة التي يسوقها الإمام الشافعي غالباً ما تكون من وحي ما يعاصره من مناظرات مع بعض علماء عصره، حيث كان يناظر "بعض فقهاء الكوفة في مسائل الفقه، فيحتجون عليه بقول علي، فصنف كتاب "اختلاف علي وعبد الله بن مسعود"، وبيّن فيه مسائل كثيرة تركت من قولهما؛ لمجيء السنة بخلافها"^(٣).

(١) ينظر: زاد المعاد ٥/٥٢٩.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٩٠٤، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٨٥.

(٣) مجموع الفتاوى ٣٥/١٢٤.

[في محرمات النساء]

قال الله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَّائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَاتِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا . وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا) .

فاحتملت الآية معنيين: أحدهما: أن ما سَمَى اللهُ من النساء محرماً محرماً، وما سَكَتَ عنه حلالٌ بالصمت عنه، ويقول الله: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)، وكان هذا المعنى هو الظاهر من الآية.

• تخصيص السنة للقرآن في محرمات النساء:

ما زال الإمام الشافعي رحمه الله في صدد سياق الأمثلة على تخصيص عموم القرآن الكريم بالسنة، وهنا يذكر مثلاً في محرمات النساء، حيث جاء بيان المحرمات من النساء في القرآن الكريم بشكل مفصل ومحكم، كما في آيتي سورة النساء اللتين ساقهما، ثم قال الله تعالى: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)، فكان ذلك عاماً في إباحة كل النساء، ما عدا من ذُكرن قبل هذه الآية؛ إذ هذا هو مقتضى الظاهر منها، خصوصاً أن (ما) من صيغ العموم، فأفاد ذلك حلّ جميع النساء غير المنصوص على حرمة نكاحهن في الآية.

ويبين الشافعي أن هذا العموم في الإباحة هو الاحتمال الظاهر من الآية، فقال: "وكان هذا المعنى

هو الظاهر من الآية"، ويشفع لهذا الظهور أمران:

وكان بيننا في الآية أن تحريم الجمع بمعنى غير تحريم الأمهات، فكان ما سَمَى حلالاً حلالاً، وما سَمَى حراماً حراماً، وما نَهَى عن الجمع بينه من الأختين كما نَهَى عنه، وكان في نهيه عن الجمع

-
- التنصيص على أعيان المحرمات من النساء فيها والسكوت عن غيرهن، فكان السكوت عن تحريم غيرهن إبقاء للحكم على أصل الإباحة؛ إذ "ما سَكَتَ عنه حلالٌ بالصمت عنه"، كما جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ما أحلَّ الله في كتابه فهو الحلال، وما حَرَّمَ فهو الحرام، وما سَكَتَ عنه فهو عَفْوٌ، فاقبلوا من الله عافيته"^(١).
- تأكيد ذلك بظاهر قول الله تعالى بعد التنصيص على المحرمات: (وأحل لكم ما وراء ذلكم).

وقد تمسك بهذا الظاهر طائفة من أهل الزيغ من الخوارج والرافضة^(٢)، ورأوا إباحة الجمع بين غير الأختين من المحارم، وأنه لا يحرم الجمع بين المرأة وعمتها، ولا الجمع بين المرأة وخالتها، ويبدو أن من أسباب اختيار الإمام الشافعي لهذا المثال هنا دفع شبهتهم، التي كان لها وجود في زمن عمر بن عبدالعزيز رحمه الله وما بعده، فقد ذكر ابن قدامة رحمه الله أن رجلين من الخوارج أتيا عمر بن عبدالعزيز، فكان مما أنكرا عليه: رجم الزاني وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وبين خالتها، وقالوا: ليس هذا في كتاب الله تعالى!، فقال لهما: كم فرض الله عليكم من الصلاة؟، قالوا: خمس صلوات في اليوم والليلة، وسألتهما عن عدد ركعاتها، فأخبراه بذلك، وسألتهما عن مقدار الزكاة ونصبها، فأخبراه، فقال: فأين تجدان ذلك في كتاب الله؟، قالوا: لا نجده في كتاب الله قال: فمن أين صرتما إلى ذلك؟، قالوا: فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون بعده، قال: فكذلك هذا^(٣)، وما زال لهؤلاء الخوارج تبع وبقية إلى هذا العصر، وتمّ الوقوف على قول بعضهم موافقة لسلفهم، حذو القذة بالقذة، ولكل قوم وارث، والله المستعان.

ثم كشف الشافعي أن المحرمات من النساء في الآية على ضربين رئيسيين:

- من يحرم مطلقاً في حال الانفراد والاجتماع، وهن "محرمات في الأصل"، من الأمهات والبنات والعمات والخالات.

(١) رواه الطبراني في مسند الشاميين، رقم ٢١٠٢، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم ٢٢٥٦.

(٢) ينظر في نقل ذلك عنهم: فتح الباري، لابن حجر ١٦١/٩.

(٣) ينظر: المغني ٣٥/٩.

بينهما دليلٌ على أنه إنما حرّم الجمع، وأن كلَّ واحدةٍ منهما على الانفرد حلالٌ في الأصل، وما سواهن من الأمهات والبنات والعمات والحالات: محرماتٌ في الأصل.

وكان معنى قوله: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)، مَنْ سَمِيَ تَحْرِيمِهِ فِي الْأَصْلِ، وَمَنْ هُوَ فِي مِثْلِ حَالِهِ بِالرِّضَاعِ: أَنْ يَنْكُحُوهُنَّ بِالْوَجْهِ الَّذِي حَلَّ بِهِ النِّكَاحُ. فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: مَا دَلَّ عَلَى هَذَا؟.

قيل: فَإِنَّ النِّسَاءَ الْمُبَاحَاتِ لَا يَحِلُّ أَنْ يُنْكَحَ مِنْهُنَّ أَكْثَرُ مِنْ أَرْبَعٍ، وَلَوْ نَكَحَ خَامِسَةً فُسِّخَ

- ومن يحرم من بسبب عقد النكاح تحريم جمع، وذلك كما في تحريم الجمع بين الأختين الثابت بالآية، وتحريم الجمع بين المرأة وعمتها، والجمع بين المرأة وخالتها، الثابت بسنة النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها"^(١)، فمتى فارق التي تزوجها أولاً حلّت له الأخرى؛ لأن تحريم الجمع هنا كان طارئاً لمعنى غير تحريم المحرمات في الأصل؛ وهو ما يحصل من قطع الأرحام والنزاع حال ذلك الجمع، وينتفي هذا المعنى عند مفارقة الأولى والانفرد بالثانية، بناء على ما ثبت "أن كلَّ واحدةٍ منهما على الانفرد حلالٌ في الأصل".

فتبين حينئذ أن "ما نهى الله عن الجمع بينه من الأخوات وما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم من الجمع بين العمّة والخالة: ففيه دلالة على أن كل واحدةٍ منهما تحلّ بعد الأخرى، فلا بأس أن ينكح الأخت فإذا ماتت أو طلقها طلاقاً يملك فيه الرجعة وانقضت عدتها أو طلاقاً لا يملك فيه الرجعة وهي في عدتها: أن ينكح الأخرى، وهكذا العمّة والخالة، وكل ما نُهي عن الجمع بينه"^(٢)، فلم يكن في حلّ نكاح كل واحدةٍ من عمّة المرأة أو خالتها على الانفرد دليل على جواز الجمع بينهما، كما هو الحال أيضاً في الأختين.

ثم بيّن الشافعي أن المعنى السابق المستفاد من عموم الآية وإن كان ظاهراً لأول وهلة، إلا أنه قد تبين تخصيصه بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فكان من العام المراد به الخصوص، والدليل

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥١١٠، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٠٨.

(٢) الأم ٦/٥.

النكاح، فلا تحلّ منهن واحدةٌ إلا بنكاحٍ صحيح، وقد كانت الخامسةُ من الحلال بوجه، وكذلك
الواحدة، بمعنى قول الله: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) بالوجه الذي أحل به النكاح، وعلى الشرط
الذي أحله به، لا مطلقاً.

فيكون نكاح الرجل المرأة لا يُحرّم عليه نكاح عمته ولا خالتها بكلّ حال، كما حرّم الله
أمهات النساء بكلّ حال، فتكون العمة والخالة داخلتين في معنى من أحل بالوجه الذي أحلها به،

على ذلك أن العموم المستفاد من: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) ليس محفوظاً بالاتفاق؛ إذ لا يجوز
نكاح خامسة من النساء المباحات في الأصل، "ولو نكح خامسةً فسُخ النكاح"، كما لا يجوز نكاح
واحدة منفردة من المباحات "إلا بنكاح صحيح" مستوفٍ لشروطه، فعلمنا حينئذ أن قول الله تعالى:
(وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) ليس على إطلاقه وعمومه، بل على الوجه "الذي أحل به النكاح، وعلى
الشرط الذي أحله به"، ومن الوجه الذي أبيح به النساء: أن لا ينكح الرجل المرأة مع عمتها، ولا
المرأة مع خالتها، "فتكون العمة والخالة داخلتين في معنى من أحل بالوجه الذي أحلها به".

ويبدو أن المغزى الذي ينشد الإمام الشافعي رحمه الله تقريره ههنا: أنه إن شُبّه على إنسان أن
قول الله تعالى: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) عام باق على عمومته في كل الصور، وأنه آخذ بكتاب
الله تعالى جملة، ورأى أن الله تعالى قد سمى "من حرّم، ثم أحلّ ما وراءهن، فلا أزعّم أن ما سوى
هؤلاء حرامّ، فلا بأس أن يجمع الرجل بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها؛ لأن كل واحدة منهما
تحلّ على الانفراد، ولا أجد في الكتاب تحريم الجمع بينهما"^(١)، فكيف الجواب عنه؟.

فالجواب أن يقال له: حتى أنت لم تعمل بعمومه على الإطلاق، بل بإباحة النساء على الوجه
الذي أبحن به، "وقد يذكر الله عز وجل الشيء في كتابه فيحرمه، ويحرم على لسان نبيه صلى الله
عليه وسلم غيره، مثل قوله: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) ليس فيه إباحة أكثر من أربع؛ لأنه انتهى
بتحليل النكاح إلى أربع، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة وأسلم وعنده

(١) الأم ٢١/٧.

كما يحل له نكاح امرأة إذا فارق رابعةً كانت العمّة إذا فُورقت ابنتُ أخيها: حلّت.

عشر نسوة: "أمسك أربعاً وفارق سائرهن"^(١)، فأبان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن انتهاءً الله بتحليله إلى أربع حظراً لما وراء أربع، وإن لم يكن ذلك نصاً في القرآن، وحرّم من غير جهة الجمع والنسب: النساء المطلقات ثلاثاً حتى تنكح زوجاً غيره بالقرآن، وامرأة الملاعن بالسنة^(٢).

(١) رواه الترمذي في سننه، رقم ١١٢٨، وابن ماجه في سننه، رقم ٦٢٨، وأحمد في مسنده، رقم ٤٦٣١، والدارقطني في سننه، رقم ٣٦٨٣، والحاكم في المستدرک، رقم ٢٧٨١، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ١٤٠٤١، وصححه الألباني.
(٢) الأم ١٦١/٥.

[في محرمات الطعام]

وقال الله لنبية: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٍ لغيرِ اللهِ به).

فاحتملت الآية معنيين: أحدهما: أن لا يحرم على طاعم أبداً إلا ما استثنى الله، وهذا المعنى الذي إذا وجه رجل مخاطباً به كان الذي يسبق إليه أنه لا يحرم غير ما سمي الله محرماً، وما كان هكذا فهو الذي يقول له: أظهر المعاني وأعمها وأغلبها، والذي لو احتملت الآية معنى

• تخصيص السنة للقرآن في المحرم من الأطعمة:

من الأمثلة التي ساقها الإمام الشافعي رحمه الله على تخصيص عموم القرآن الكريم بالسنة: ما جاء في القرآن الكريم من بيان المحرم من الأطعمة في قول الله تعالى: (قل لا أجد في ما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به)، وبين الشافعي هنا أن الآية تحتل باعتبار الظاهر المتبادر منه معنيين:

المعنى الأول: فهم أن الله تعالى لم يحرم حين نزول هذه الآية من المطاعم إلا هذه الأصناف المعدودة، وهذا المعنى المتبادر المأخوذ من ظاهر الآية، الذي يسبق إلى الأفهام وتلقاه لأول وهلة، بحيث يعدّ "أظهر المعاني وأعمها وأغلبها"، وهو المعنى الذي يلزم أهل العلم الأخذ به، وإن احتمل لديه معنى آخر مرجوحاً ضعيفاً، "والذي لو احتملت الآية معنى سواه كان هو المعنى الذي يلزم أهل العلم القول به"؛ وذلك نظراً إلى أن الاحتمال المرجوح لا يصح أن يجعل قادحاً في أصل دلالة اللفظ على ظاهره، وإلا لسقطت دلالة الظواهر كلها، لتطرق أدنى احتمال إليها، بل تسقط حينئذ دلالة جميع الأدلة السمعية، لتطرق احتمال المجاز والاشتراك إلى جميع الألفاظ فيها، لكن ذلك باطل؛ فتعين حينئذ أن الاحتمال الذي يوجب التوقف والترجيح إنما هو الاحتمال المساوي أو المقارب، أما المرجوح فلا^(١).

(١) ينظر: الفروق، للقرافي ٨٧/٢.

سواه كان هو المعنى الذي يلزم أهل العلم القولُ به، إلا أن تأتي سنة النبي تدل على معنى غيره، مما تحتمله الآية، فيقول: هذا معنى ما أراد الله تبارك وتعالى.

قال الشافعي: ولا يُقال بخاص في كتاب الله ولا سنة إلا بدلالة فيها أو في واحدٍ منهما، ولا يُقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص، فأما ما لم تكن محتملة له فلا يُقال فيها بما لم تحتمل الآية.

ولما كان الشافعي بصدد ترك هذا المعنى الأول على الرغم من ظهوره وتبادره، وترجيح المعنى الثاني الذي سيذكره لاحقاً: مهّد لذلك بمقدمة تكشف للقارئ أنه وإن كان الواجب في نصوص الشارع إجرائها على ظاهرها المتبادر من الكلام، واعتقاد أن هذا المعنى هو المراد، إلا أن الحكم بالتمسك بهذا المعنى الظاهر المتبادر لا يعني لزومه في كافة الأحوال، بل يلزم صرف الكلام عن ظاهره المتبادر متى ما ثبت دليل يُوجبه، وعليه فلا يسلم ترك الظاهر إلا بوجود أمرين رئيسيين:

- بيان احتمال اللفظ لغير المعنى المتبادر من جهة اللغة، يشهد لهذا قوله: "مما تحتمله الآية".
- إقامة الدليل الصحيح الموجب لصرف اللفظ عن معناه الظاهر؛ لأن الأصل البقاء على المعنى المتبادر، ويشهد لهذا قوله: "إلا أن تأتي سنة النبي تدل على معنى غيره".

ثم بيّن الشافعي أن هذا الأمر يسري في الحكم بالعموم والخصوص في نصوص الكتاب والسنة، وذلك بالنظر إلى أن اللفظ متى كان عاماً من الناحية اللغوية فالأصل الحكم بعمومه، وهو الظاهر المتبادر الذي يلزم الأخذ به، ولا يصح صرف العموم إلى الخصوص إلا بتوفر الشرطين السابقين:

- وجود الاحتمال في اللفظ العام، بأن لا يكون مؤكداً تأكيداً قاطعاً، "ولا يقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص، فأما ما لم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية".
- إقامة الدليل الصحيح المخصص لذلك اللفظ العام، "ولا يقال بخاص في كتاب الله ولا سنة إلا بدلالة فيها أو في واحدٍ منهما".

وَيَحْتَمِلُ قَوْلُ اللَّهِ: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ)، مِنْ شَيْءٍ سُئِلَ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ دُونَ غَيْرِهِ.

وَيَحْتَمِلُ: مِمَّا كُنْتُمْ تَأْكُلُونَ، وَهَذَا أَوْلَى مَعَانِيهِ، اسْتِدْلَالًا بِالسُّنَّةِ عَلَيْهِ، دُونَ غَيْرِهِ.

ومن تأمل كلام الشافعي رحمه الله في كتبه ومناظراته، يجده يقرر هذا الأمر ويؤكد في أكثر من موطن؛ إذ كثيراً ما يحصل الخطأ في فهم ما في نصوص الوحي بسبب إغفاله وعدم الالتفات إليه، ومن ذلك: قوله عن النص: "وأنه على ظاهره، ولا يحال إلى باطن ولا خاص إلا بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، لا عن غيره"^(١)، وقوله: "والقرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر"^(٢)، وقوله: "وما كان جملة ظاهراً فهو على ظهوره وجملته، إلا أن تأتي دلالة عنمن جاء عنه أو يقول العامة على أنه خاص دون عام وباطن دون ظاهر"^(٣).

المعنى الثاني: فهم أن تكون الآية الكريمة قد جاءت على معنى خاص، وذلك يحتمل أمرين أحدهما أولى من الآخر:

- أن الآية كانت في سياق خاص، بحيث وقع عن شيء بعينه فوق الجواب مخصوصاً، وقد روي عن سعيد بن جبير رحمه الله أنه قال: في هذه الآية أشياء سألوها رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٤)، فأجابهم عن المحرمات من تلك الأشياء، ونسب النحاس رحمه الله وغيره هذا الاحتمال إلى الإمام الشافعي^(٥)، ولعل ذلك قول له في القديم، أو أنه كان فهماً منهم من هذا الموضوع، وهو بعيد؛ إذ قد صرح هنا بأن الأمر الثاني المحتمل "أولى معانيه".
- أن تقدير الآية: قل لا أجد فيما يوحى إليّ محرماً مما كنتم تأكلون، إلا أن يكون ميتة وما ذكر بعدها^(٦)، وهذا التفسير هو المروي عن مجاهد رحمه الله: "مما كان في الجاهلية يأكلون، لا أجد محرماً من ذلك على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً"^(٧)،

(١) الأم ٤/١٣٨.

(٢) الرسالة ص ٥٨٠.

(٣) الأم ٣/١٩١.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي ٧/١١٦.

(٥) ينظر: إعراب القرآن ٢/٣٧، تفسير القرطبي ٧/١١٦.

(٦) ينظر: الرسالة ص ٢٣١.

(٧) ينظر: تفسير الطبري ١٢/١٩٢.

أخبرنا سفيان عن ابن شهاب عن أبي إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة: أن النبي نهى عن كل ذي نابٍ من السباع.

أخبرنا مالك عن إسماعيل بن أبي حكيم عن عبيدة بن سفيان الحضرمي عن أبي هريرة، عن النبي قال: "أكل كل ذي نابٍ من السباع حرام".

وقال الشافعي في الأم: "وسمعت بعض أهل العلم يقولون في قول الله عز وجل: (قل لا أجد في ما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه): يعني مما كنتم تأكلون"^(١).
وقد بين الشافعي أن هذا الاحتمال هو الأولى في الآية، حيث يشهد له ما حصل في السنة النبوية من تحريم لكل ذي ناب من السباع، وذلك بما خصّ الله تعالى نبيه من الإبانة لما في كتابه، وبما وضعه من شرعه وكتابه الموضوع الذي أبان - جل ثناؤه - أنه جعله علماً لدينه، وبما افترض من طاعته وحرم من معصيته، وأبان من فضيلته، فعلمنا أن الآية ليست على عمومها في عدم تحريم غير الأصناف المذكورة، فضعف حينئذ المعنى الأول، فجاء في الحديث عن أبي ثعلبة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع^(٢)، وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كل ذي ناب من السباع فأكله حرام"^(٣).

(١) الأم ٢/٢٧١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٥٣٠، ومسلم في صحيحه، رقم ١٩٣٢.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٩٣٣.

[فيما تمسك عنه المعتدة من الوفاة]

قال الله: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ).
فذكر الله أن على المتوفى عنهن عدة، وأنهن إذا بلغن أجلهن فلهن أن يفعلن في أنفسهن بالمعروف، ولم يذكر شيئاً تجتنبه في العدة.

قال: فكان ظاهر الآية أن تمسك المعتدة في العدة عن الأزواج فقط، مع إقامتها في بيتها: بالكتاب.

وكانت تحتمل أن تمسك عن الأزواج، وأن يكون عليها في الإمساك عن الأزواج إمساك عن

● بيان السنة ما تمسك عنه المعتدة من الوفاة:

يذكر الإمام الشافعي رحمه الله هنا مثلاً آخر على بيان القرآن الكريم بالسنة، وذلك فيما يجب على المرأة المعتدة من الوفاة أن تمسك عنه، حيث جاء أصل الأمر بالعدة في القرآن الكريم، كما في قول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)، لكن إنما أوجب الله تعالى "على المتوفى عنهن عدة، وأنهن إذا بلغنها فلهن أن يفعلن في أنفسهن بالمعروف، ولم يذكر شيئاً تجتنبه في العدة".

وإذا ما تأمل الناظر في الآية وما أوجبه في حق المعتدة من الوفاة وجد أن لها ظاهراً متبادراً يدركه لأول وهلة، وأن من الممكن أيضاً أن تفيد إيجاب شيء آخر، لكن بواسطة دليل يبيّنه ويكشف عنه:

- فالمتبادر من الآية الذي يعدّ "أظهر المعاني وأعتمها وأغلبها": إيجاب إقامة المرأة المعتدة عن وفاة في بيتها، مع الإمساك عن الأزواج حتى تنقضي عدتها.
- وأما المحتمل: فما عضده الدليل الصحيح، فكان الواجب المصير إليه، وذلك أن يجب عليها حال الإمساك عن الأزواج إمساك آخر ثابت بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك

غيره، مما كان مباحاً لها قبل العدة من طيب وزينة، فلما سنَّ رسولُ الله على المعتدة من الوفاة الإمساك عن الطيب وغيره، كان عليها الإمساك عن الطيب وغيره بفرض السنة، والإمساك عن الأزواج والسكني في بيت زوجها بالكتاب ثم السنة.

واحتملت السنة في هذا الموضوع ما احتملت في غيره: من أن تكون السنة بُنيت عن الله كيف إمساكها، كما بُنيت الصلاة والزكاة والحج، واحتملت أن يكون رسولُ الله سنَّ فيما ليس فيه نصُّ حكمِ الله.

بأن تمتنع المرأة المعتدة عن وفاة عن أشياء كانت مباحة لها في الأصل قبل وجوب العدة عليها، من الطيب والزينة، كما جاء في حديث أم عطية رضي الله عنها أنها قالت: "كنا ننهي أن نُحِدَّ على ميت فوق ثلاث، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً، ولا نكتحل، ولا نطيب، ولا نلبس ثوباً مصبوغاً، إلا ثوب عَصْب"^(١)، وبناء عليه يكون الإمساك الآخر عن الطيب وغيره ثابتاً بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بما افترض الله تعالى من طاعته واتباع أمره، ويكون الإمساك عن الأزواج والإقامة في بيت الزوج ثابتاً بالكتاب، وثابتاً أيضاً بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فيكون من قبيل السنة الموافقة للقرآن الكريم والمؤيدة لما فيه من كل وجه، بحيث كان توارده كل من الكتاب والسنة ههنا على بيان هذا الحكم من باب تضافر الأدلة وتعاضدها.

ثم أشار الإمام الشافعي إلى ما ذكره سابقاً أثناء الكلام عن مسألة استقلال السنة بالتشريع، وهو أن تحتل "السنة في هذا الموضوع ما احتملت في غيره"، بأن يكون تشريع السنة النبوية الإمساك عن الطيب وغيره من قبيل بيان كيفية الإمساك عن الأزواج أثناء العدة، بأن تمسك المرأة حينئذ عن عقد النكاح أصلاً، وأن تمسك أيضاً عن كل دواعيه من طيب وزينة، كما يحتمل الأمر أيضاً أن تكون السنة ههنا قد ابتدأت بيان حكم سكت القرآن الكريم عن التنصيص عليه إثباتاً ونفيًا، فيكون شرعاً واجباً لا محيص للمؤمن عن اعتقاده والعمل به، بما افترض الله تعالى من طاعة نبيه واتباع أمره.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣١٣، ومسلم في صحيحه، رقم ٩٣٨.

باب العلل في الحديث

قال الشافعي: قال لي قائل: فإننا نجدُ من الأحاديث عن رسول الله أحاديثَ في القرآن مثلها

• بيان العلل في الحديث:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله ما حصل من بيان السنة لما هو مجمل في القرآن الكريم، انتقل بشكل بديع إلى تقرير أنه متى تقرر أن وظيفة السنة الكبرى البيان، وهذا البيان الذي أقام على أساسه جلّ كتابه (الرسالة)، فمن اللازم حقاً لمن شيّد هذا الصرح المحكم أن تكون السنة في نظره واضحة جلية البيان؛ إذ كيف يعقل أن يراد بها بيان الشرع قولاً وفعلاً، ثم تكون في ذاتها مضطربة خفية ذات إشكال!، لذا كان الأمر في وضوحها وجلالتها وبيانها على الغاية عند كل من جمعها حقاً، وأزال ما علق بها مما ليس منها، أو مما نسخ منها ورفع حكمه، ثم عمل على التوفيق بين ما ثبت منها واستقر بناء على الطريقة المثلى في درء أي إشكال عارض، التي تعتمد أيضاً غالباً على منهج البيان، من تخصيص لعامها وتقييد لمطلقها وتفسير لمجملها، وتقديم ما حقه التقديم منها، كما قال الإمام الشافعي: "إن الله عز وجل وضع نبيه صلى الله عليه وسلم من كتابه ودينه بالموضع الذي أبان في كتابه، فالفرض على خلقه أن يكونوا عالمين بأنه لا يقول فيما أنزل الله عليه إلا بما أنزل عليه، وأنه لا يخالف كتاب الله، وأنه يبين عن الله عز وعلا معنى ما أراد الله"^(١).

وبناء عليه فالسنة النبوية باعتبارها وحياً من الله تعالى من المحال أن يحصل بين نصوصها اختلاف وتعارض في حقيقة الأمر وواقعه، كما لا تعارض في نصوص القرآن الكريم؛ إذ هما مصدرا تشريعٍ خرجا من مشكاة واحدة، فما ثبت للقرآن من نفي التعارض والاختلاف ثابت للسنة أيضاً، سواء بسواء، فلا تعارض بين آية وآية، ولا أيضاً بين حديث وحديث، ولا بين آية وحديث، بل الكل يجري على نسق واحد، ونظم متحد، يصدّق بعضه بعضاً، ليتحقق في النهاية مبدأ التكامل بين أدلة الكتاب والسنة.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: "لا تضاد بين آيات القرآن، ولا بين الأخبار النبوية، ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميع جارٍ على مهيع واحد، ومنتظم إلى معنى واحد، فإذا أذاه بادئ الرأي

(١) الأم ٣٠٣/٧.

نصاً، وأخرى في القرآن مثلها جملةً، وفي الأحاديث منها أكثر مما في القرآن، وأخرى ليس منها شيءٌ في القرآن، وأخرى متفقةٌ، وأخرى مختلفةٌ: ناسخةٌ ومنسوخةٌ، وأخرى مختلفةٌ: ليس فيها دلالةٌ على ناسخٍ ولا منسوخٍ، وأخرى فيها نهيٌ لرسول الله، فتقولون: ما نهي عنه حرامٌ، وأخرى لرسول الله فيها نهيٌ، فتقولون: نهيُه وأمرُه على الاختيار لا على التحريم، ثم نجدكم تذهبون إلى بعض المختلفة من الأحاديث دون بعض، ونجدكم تقيسون على بعض حديثه، ثم يختلف قياسكم عليها، وتتركون بعضاً فلا تقيسون عليه، فما حجركم في القياس وتركه؟، ثم تفترون بعد: فمنكم من يترك من حديثه الشيءَ ويأخذُ بمثل الذي ترك وأضعفَ إسناداً منه.

إلى ظاهر اختلافٍ، فواجب عليه أن يعتقد انتفاء الاختلاف؛ لأن الله قد شهد له أن لا اختلاف فيه، فليقف وقوف المضطر السائل عن وجه الجمع، أو المسلم من غير اعتراض^(١).

وإذا كانت قضية البيان عند الإمام الشافعي من الوضوح بمكان فقد كشف ههنا عن بعض الإشكالات الصادرة ممن ناظره في ذلك، وأنت إذا كنت تقرر أن وظيفة السنة الكبرى البيان قولاً وعملاً، فلم نرى في السنة بعض الاختلاف الذي تضطرب فيه الأنظار؟، ويمكن تلخيص الاختلاف الذي أورده المناظر واقعاً في السنة النبوية فيما يأتي:

- أنه إذا كان الإجمال واقعاً في القرآن الكريم ثم بينته السنة، فقد وقع الإجمال أيضاً في السنة نفسها!، فمن الميّن لها حينئذ؟.
- أنه قد وجد في السنة تشريعات مستقلة ليست في القرآن أصلاً، منها ما هو واضح بين لا إشكال فيه، ومنها أيضاً مختلف، وهو على ضربين: منها ما ظهر لنا الناسخ والمنسوخ، فانحلّ الإشكال، ومنها ما "ليس فيها دلالةٌ على ناسخٍ ولا منسوخٍ"، فوقع فيها الإشكال!
- أنه وقع منكم ومن غيركم بسبب هذا الاختلاف في السنة شيء من الاضطراب، فتارة تحملون بعض النواهي على التحريم والفساد، وتارة على الاختيار، وتارة تعملون ببعض الأحاديث المختلفة دون بعض، وتارة تقيسون على بعض الأحاديث أو يختلف قياسكم

(١) الاعتصام ٢/٨٢٢.

قال الشافعي: فقلتُ له: كلُّ ما سنَّ رسولُ الله مع كتابِ الله من سنةٍ فهي موافقةُ كتابِ الله في النصِّ بمثله، وفي الجملةِ بالتبيين عن الله، والتبيينُ يكونُ أكثرَ تفسيراً من الجملة. وما سنَّ مما ليس فيه نصُّ كتابِ الله فبفرضِ الله طاعتهُ عامةٌ في أمره تبعناه. وأما النسخةُ والمنسوخةُ من حديثه فهي كما نسخَ اللهُ الحكمَ في كتابه بالحكمِ غيره من كتابه

عليها، وتارة تمتنعون أصلاً عن القياس عليها!، وتارة تمتنعون عن قبول بعض الأحاديث لضعف فيها، وتأخذون بما هو في مقامها أو أقلَّ شأنًا منها!.

● مناقشة الاعتراض:

أجاب الإمام الشافعي عن اعتراض الخصم بجوابين، أحدهما إجمالي كالتمهيد لما بعده، والثاني تفصيلي:

الجواب الإجمالي: أن نعلم أن كل ما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حق متبع، ثم استحضر هنا ما قرره سابقاً في أبواب البيان من وجوه السنة مع القرآن، وأنها على ثلاثة أضرب:

- السنة الموافقة للقرآن الكريم والمؤيدة لما فيه من كل وجه، بحيث يكون توارد كل من الكتاب والسنة حينئذ على بيان الحكم من باب تضافر الأدلة وتعاضدها.
- السنة المبينة لشيء مجمل ورد في القرآن الكريم، سواء كان بتفسير مشكله، أو بتفصيل مجمله، أو بتخصيص عمومه، أو تقييد مطلقه، وهذا أكثر ما في السنة وغالبه؛ إذ من المعلوم أن "التبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة".
- السنة الموجبة لحكم سكت القرآن الكريم عن التنصيص عليه إثباتاً ونفيًا، وهذا حق واجب الاتباع؛ إذ كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم وحى من الله تعالى، وشرع لازم الإذعان والطاعة، لا محيص للمؤمن عن اعتقاده والعمل به؛ إذ "بفرض الله طاعته عامة في أمره تبعناه".

الجواب التفصيلي: وذلك من خلال الآتي:

- أما بالنسبة للناسخ والمنسوخ من السنة، فهو أمر سائغ ومعلوم لمن أحاط بها وجمعها، وهي تنسخ بعضها بعضاً، كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً، وقد سبق بيان ذلك كله بالتفصيل.

عامّةً في أمره، وكذلك سنة رسول الله تُنسخ بسنته، وذكرتُ له بعض ما كتبتُ في كتابي قبلَ هذا من إيضاح ما وصفتُ.

فأما المختلفةُ التي لا دلالةَ على أنها ناسخٌ ولا أيها منسوخٌ: فكلُّ أمره متفقٌ صحيحٌ، لا اختلافَ فيه، ورسولُ الله عربيُّ اللسان والدار، فقد يقول القولُ عاماً يريد به العامّ، وعاماً يريد به الخاصّ، كما وصفتُ لك في كتابِ الله وسننِ رسولِ الله قبلَ هذا.

- وأما ما زعمتم من وجود ما هو مختلف في السنة، ولا دلالة على ناسخ ومنسوخ منها، فهذا لا يصح زعم الاختلاف فيه بحال، حيث إن النسخ يستلزم ثبوت دليل صحيح واضح على حصوله، فما لم يوجد ذلك لا يقال به؛ إذ الأصل عدم النسخ، وبناء عليه فإذا رأى الناظر ما ظاهره التعارض والاختلاف من السنة فعليه أن يستحضر بيقين أن كل كلام النبي صلى الله عليه وسلم "متفق صحيح، لا اختلاف فيه"، وأن يستحضر أيضاً أنه كان عربي اللسان والمنشأ، فيقع في كلامه ما قررناه سابقاً من معهود لغة العرب؛ لأنه كان يخاطب الناس بلغتهم، على ما يعرفون من معانيهم المتسعة في لسانهم، فيقول حينئذ: "القول عاماً يريد به العامّ، وعاماً يريد به الخاصّ"، كما سبق تفصيل هذا في باب البيان.

ولعل الأمر يتضح بالمثال أكثر، فمن الأمثلة على ما جاء في السنة عاماً في ظاهره وأريد به الخصوص: أنه قد ورد في الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاتين: بعد الفجر حتى تطلع الشمس، وبعد العصر حتى تغرب الشمس"^(١)، فكان ظاهره العموم في كل صلاة، ثم جاء عنه صلى الله عليه وسلم ما ظاهره خلافه، وذلك أنه نام في سفر عن الصبح، فصلاها بعد أن طلعت الشمس، وقال: "إذا رقد أحدكم عن الصلاة، أو غفل عنها، فليصلها إذا ذكرها"^(٢)، وقال أيضاً: "لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار"^(٣)، وسألت أم سلمة رضي الله عنها النبي صلى الله عليه وسلم عن ركعتين صلاهما بعد العصر وقد نهى عن الصلاة وقتها، فقال: "سألت عن الركعتين بعد العصر، إنه أتاني أناس من عبد القيس بالإسلام من قومهم،

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٨٨، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٢٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٦٨٤.

(٣) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٨٩٤، والترمذي في سننه، رقم ٨٦٩٨، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه، رقم ٥٨٥، وابن ماجه في سننه، رقم ١٢٥٤، وأحمد في مسنده، رقم ١٦٧٧٤، وصححه الألباني.

يُسأل عن الشيء فيجيبُ على قدر المسألة، ويؤدِّي عنه المخبرُ عنه الخبرُ مُتَقَصِّى، والخبرُ

فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر، فهما هاتان^(١)، قال الشافعي: "وليس يعدّ هذا اختلافاً في الحديث، بل بعض هذه الأحاديث يدل على بعض، فجماع نهى النبي صلى الله عليه وسلم - والله أعلم - عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس، وبعدها تبدو حتى تبتغ،... ليس على كل صلاة لزم المصلي بوجه من الوجوه" بل جمعاً بين هذه الأحاديث التي جمعت نهياً وإباحةً "لا يجوز إلا أن يكون نهيه عن الصلاة في الساعات التي نهى عنها، على ما وصفتُ من كل صلاة لا تلزم، فأما كل صلاة كان يصليها صاحبها فأغفلها، أو شغل عنها، وكل صلاة أكدت، وإن لم تكن فرضاً كركعتي الفجر والكسوف، فيكون نهى النبي فيما سوى هذا ثابتاً"^(٢)، أي: أن النهي موجه إلى النوافل المطلقة التي يصليها الإنسان من ذاته، دون ذوات الأسباب من الصلوات المفروضات والمسنونات.

- ومن أوجه ما هو مختلف في ظاهره وليس بمختلف في حقيقته: أن يكون سبب الاختلاف عائداً إلى اختلاف الرواة في نقل الخبر بحسب حالهم ومقامهم، وهذا فقه نفس وإدراك من الشافعي رحمه الله للطبيعة البشرية التي جُبل الناس عليها، وما تشهد به عاداتهم وأحوالهم من أنهم حين يسوقون كلام المتكلم وينقلونه يحصل أحياناً نقله على سبيل الاستقصاء، وأحياناً على سبيل الاختصار بحسب المقام والحال، كما يقتضون أحياناً على موطن الشاهد منه، سواء من أوله أو وسطه أو آخره، أو يقتصر الراوي منهم على ما حضره من كلام المتكلم، أو على ما تأكد من سماعه وفهمه دون غيره، أو على ما أحاط بمعناه فأمكنه نقله دون غيره... إلخ ما هو معهود من تصرفات البشر.

وإذا كانت السنة مصدرها النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإنه لم يكن متبعاً لطريقة تلقينية متحدة في كل الأحوال وسائر المقامات، بل كانت تُدرك تصرفاته من أقوال وأحوال في كافة تقلبات الحياة، فتارة حيث حلّ في مسجد أو منزل، وتارة حيث يكون سائراً في طريق، وتارة في حضر أو سفر، وفي سلم أو حرب، وفي المناسبات العامة أو الخاصة، وقد يرى تلك التصرفات أو يعلم بها الجمع الغفير أو القليل، أو ينفرد به الواحد بحسب الحال، وقد يتسنى للراوي في بعض الأحوال سماع الخبر عنه كاملاً، وقد يدرك طرفاً منه، كما قد تكون الواقعة أصلاً عبارة عن سؤال سائل، فأدرك الراوي الجواب دون السؤال، هذا فضلاً عن أن يكون التصرف الصادر من النبي صلى الله عليه وسلم تجاه تلك الواقعة

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٣٧٠، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٣٤.

(٢) اختلاف الحديث ٦١٦/٨.

مُختَصراً، والخبرُ فيأتي ببعض معناه دونَ بعض .

تشريعاً عاماً في كل الأحوال أو خاصاً بالسائل أو حاله، ولكن كل هذا لا يعني بحال التوقف فيما جاء في السنة النبوية، بل التنبيه إلى ضرورة جمع طرق الحديث المختلفة ورواياته في سياق واحد، من أجل تجنب الخطأ في فهمه أو نسبة التعارض والاختلاف فيه، وهذا ما حدا جهابذة الحديث ونقاده إلى الحرص على استيعاب طرق الحديث من أجل الوقوف على بعض الأخطاء والأوهام التي وقعت فيها، وفي هذا الصدد يقول الإمام علي بن المديني رحمه الله: "الباب إذا لم تُجمع طرقه لم يتبين خطؤه"، ويقول الإمام أحمد رحمه الله: "الحديث إذا لم تُجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً"^(١).

وبناء على ما سبق يمكن أن يمثل لاختلاف الرواة في نقل الحديث على سبيل الاستقصاء وبيان سبب الواقعة أو على سبيل الاختصار بما جاء في حديث كعب بن عاصم الأشعري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ليس من البر الصيام في السفر"^(٢)، فجاء الحديث ههنا مختصراً، قال الشافعي: "وقد نهى عن صيام السفر، وإنما نهى عنه عندنا - والله أعلم - على الرفق بالناس، لا على التحريم، ولا على أنه لا يجزي، وقد يسمع بعض الناس النهي ولا يسمع ما يدل على معنى النهي فيقول بالنهي جملة"^(٣)، ثم بيّن الشافعي في موضع آخر الاختصار الحاصل في الحديث بقوله: "قال: فما قوله: 'ليس من البر الصيام في السفر'؟، قلت: قد أتى به جابر مفسراً، فذكر أن رجلاً أجهدته الصوم، فلما علم النبي به قال: 'ليس من البر الصيام في السفر'^(٤)، فاحتمل: ليس من البر أن يبلغ هذا رجل بنفسه في فريضة صوم ولا نافلة، وقد أرحص الله له وهو صحيح أن يفطر، فليس من البر أن يبلغ هذا بنفسه، ويحتمل: ليس من البر المفروض الذي من خالفه أثم، قال: فكعب بن عاصم لم يقل هذا، قلت: كعب روى حرفاً واحداً، وجابر ساق الحديث"^(٥).

(١) ينظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢١٢/٢.

(٢) الأم ١١٢/٢.

(٣) الأم ١١٢/٢.

(٤) حديث جابر رضي الله عنه في الصحيحين: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر، فرأى زحاماً ورجلاً قد ظلل عليه، فقال: "ما

هذا؟"، فقالوا: صائم، فقال: "ليس من البر الصوم في السفر"، صحيح البخاري، رقم ١٩٤٦، وصحيح مسلم، رقم ١١١٥.

(٥) اختلاف الحديث ٦٠٥/٨، وسيأتي مثال آخر في الرسالة ص ٢٣٩، وفيه يقول الشافعي: كان الحديث التام المحفوظ أوله وآخره وسبب

التحريم والإحلال فيه: حديث عائشة عن النبي، وكان على من علمه أن يصير إليه... وهذا يدل على أن بعض الحديث يخص،

فيحفظ بعضه دون بعض، فيحفظ منه شيء، كان أولاً ولا يحفظ آخره، ويحفظ آخره ولا يحفظ أولاً، فيؤدي كل ما حفظ.

وَيُحَدِّثُ عَنْهُ الرَّجُلُ الْحَدِيثَ قَدْ أَدْرَكَ جَوَابَهُ، وَلَمْ يُدْرِكِ الْمَسْأَلَةَ فَيَدُلُّهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْجَوَابِ،

بِمَعْرِفَتِهِ السَّبَبَ الَّذِي يَخْرُجُ عَلَيْهِ الْجَوَابُ.

وَيَسُنُّ فِي الشَّيْءِ سَنَةً، وَفِيهَا يَخَالَفُهُ أُخْرَى، فَلَا يُخْلِصُ بَعْضُ السَّامِعِينَ بَيْنَ اخْتِلَافِ الْحَالَيْنِ
الَّتَيْنِ سَنَّ فِيهِمَا، وَيَسُنُّ سَنَةً فِي نَصِّ مَعْنَاهُ، فَيَحْفَظُهَا حَافِظٌ، وَيَسُنُّ فِي مَعْنَى يَخَالَفُهُ فِي مَعْنَى
وَيَجَامِعُهُ فِي مَعْنَى سَنَةً غَيْرَهَا، لِاخْتِلَافِ الْحَالَيْنِ، فَيَحْفَظُ غَيْرَهُ تِلْكَ السَّنَةَ، فَإِذَا أَدَّى كُلُّ مَا حَفِظَ
رَأَى بَعْضُ السَّامِعِينَ اخْتِلَافًا، وَلَيْسَ مِنْهُ شَيْءٌ مُخْتَلَفٌ.

-
- ويمكن أن يمثل بما قد يحصل من سماع الراوي للجواب دون السؤال أو الواقعة التي
خرج الجواب عليها: بما جاء في الحديث عن رافع بن خديج رضي الله عنه أن النبي صلى
الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع^(١)، وورد أن زيد بن ثابت رضي الله عنه سمع أن رافعاً
يحدث عن رسول الله بالنهي عن تأجير المزارع، فقال زيد: يغفر الله لرافع بن خديج، أنا
والله أعلم بالحديث منه؛ إنما أتى رجلان اقتتلا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن
كان هذا شأنكم؛ فلا تكروا المزارع"، قال: فسمع رافع قوله: "لا تكروا المزارع"^(٢).
- ثم ذكر الإمام الشافعي رحمه الله بعض طرق دفع التعارض بين الأحاديث الواردة في السنة،
من اختلاف الحال مطلقاً بين الحديثين "وَيَسُنُّ فِي الشَّيْءِ سَنَةً، وَفِيهَا يَخَالَفُهُ أُخْرَى"، أو
اختلاف من جهة دون أخرى، "ويسن في معنى يخالفه في معنى ويجامعه في معنى، سنة غيرها،
لاختلاف الحالين"، فتأتي السنن حينئذ عن الرواة على هذه الوجوه، وقد أدوا ما حفظوا في
الواقعة كما هي، فإذا بلغت تلك السنن بعض السامعين ولم يحط بها خبيراً ولم يجمع
طرقها والأحوال التي وقعت عليها ظن ذلك من قبيل التعارض والاختلاف، والواقع على
خلاف ظنه!، وستأتي أمثلة ذلك لاحقاً في أبواب مستقلة.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٢٨٦، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٤٧.

(٢) رواه أحمد في المسند، رقم ٢١٥٨٨، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، رقم ٣٥٦٩.

وهناك وجه آخر جيد في تخريج رواية رافع رضي الله عنه النهي عن الكراء، وذلك بأن يكون هذا النهي موجهاً إلى الكراء المعهود
بينهم، فأراد الكراء الذي يعرفونه، فإذا كان المخاطبون لا يتعارفون بينهم لفظ "الكراء" إلا لذلك الذي كانوا يفعلونه ثم حوِّطوا به:
لم ينصرف إلا إلى ما يعرفونه، فيكون ذلك من باب التخصيص العربي كلفظ "الدابة" إذا كان معروفاً بينهم أنه الفرس أو ذوات
الحافر، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم هنا كان مقيداً بالعرف والسؤال، ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ١١١/٢٩.

وَيَسُنُّ بِلَفْظٍ مَخْرُجُهُ عَامٌّ جَمَلَةٌ بِتَحْرِيمِ شَيْءٍ أَوْ بِتَحْلِيلِهِ، وَيَسُنُّ فِي غَيْرِهِ خِلَافَ الْجَمَلَةِ، فَيُسْتَدَلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُرَدِّ بِمَا حَرَّمَ مَا أَحَلَّ، وَلَا بِمَا أَحَلَّ مَا حَرَّمَ. وَلِكُلِّ هَذَا نَظِيرٌ فِيمَا كَتَبْنَا مِنْ جُمَلِ أَحْكَامِ اللَّهِ. وَيَسُنُّ السَّنَةَ ثُمَّ يَنْسَخُهَا بِسَنَتِهِ، وَلَمْ يَدْعَ أَنْ يُبَيِّنْ كُلَّ مَا نَسَخَ مِنْ سَنَتِهِ بِسَنَتِهِ، وَلَكِنْ رِمَا ذَهَبَ عَلَى الَّذِي سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ بَعْضَ عِلْمِ النَّاسِخِ أَوْ عِلْمِ الْمَنْسُوخِ، فَحَفِظَ أَحَدُهُمَا دُونَ الَّذِي

- وكذا كما قيل سابقاً من ورود العام المخصوص في الكتاب، يقال هنا في السنة مثله، فقد تأتي السنة بالأمر بشيء أو النهي عنه على سبيل العموم، ثم تأتي الدلالة منها على أن المقصود به شيء خاص أو تصرف خاص، فيكون من قبيل العام الذي أريد به الخصوص، كما سيأتي التمثيل عليه لاحقاً، من الأمر بالغسل يوم الجمعة، والنهي عن خطبة المرء على خطبة أخيه.

- وهكذا تنسخ السنة السنة، كما ينسخ القرآن القرآن، والأصل بيان ذلك في سنة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث "لم يدع أن يبين كل ما نسخ من سنته بسنته"، كما جاء التصريح بالنسخ في أحاديث كثيرة، من قول النبي صلى الله عليه وسلم مثلاً: "يا أيها الناس، إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً"^(١)، وقوله: "«نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم"^(٢)، إلى غير ذلك من الأمثلة، إلا أنه مع ذلك قد يحفظ بعض الصحابة رضي الله عنهم الناسخ والمنسوخ ويعلمه، ويبقى مع بعضهم علم المنسوخ دون الناسخ، ولعل أبرز مثال ذلك ما جاء في حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه حين قال: اختلف رهط من المهاجرين والأنصار، فقال الأنصار: لا يجب الغسل إلا من الدفق أو من الماء، وقال المهاجرون: بل إذا خالط فقد وجب الغسل، قال: قال أبو موسى: فأنا أشفيكم من ذلك، فقامت فاستأذنت على عائشة فأذن لي، فقلت لها: يا أمه - أو يا أم المؤمنين - إني أريد أن أسألك عن شيء وإني أستحييك، فقالت: لا تستحيي أن تسألني عما كنت سائلاً عنه أملك

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٤٠٦.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٩٧٧.

سَمِعَ من رسول الله الآخر، وليس يذهبُ ذلك على عامتهم، حتى لا يكونَ فيهم موجوداً إذا
طُلب.

وكلُّ ما كان كما وصفتُ أمضي على ما سنَّه، وفرَّق بين ما فرَّق بينه منه، وكانت طاعته في
تشعيبه على ما سنَّه واجبةً، ولم يُقل: ما فرَّق بين كذا كذا؟؛ لأن قول: ما فرَّق بين كذا كذا؟،

التي ولدتك، فإنما أنا أمك، قلت: فما يوجب الغسل؟، قالت على الخير سَقَطَتْ، قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا جلس بين شعبها الأربع، ومسَّ الختانُ الختانَ: فقد
وجب الغسل"^(١).

ثم بيّن الشافعي أن أمر الناسخ من السنة وإن كان من الجائر خفاؤه على آحاد الصحابة
رضي الله عنهم، إلا أنه لا يمكن بحال من الأحوال خفاؤه مطلقاً، بحيث "يذهبُ
ذلك على عامتهم، حتى لا يكونَ فيهم موجوداً إذا طُلب"؛ فإن الأمة لا يمكن أن تجتمع كلها
على أن "أن يجهلوا لله حراماً ولا حلالاً، إنما يمكن في بعضهم، وأما في عامتهم فلا"^(٢).
● ضرورة التسليم والانقياد لسنة النبي صلى الله عليه وسلم:

إن الإمام الشافعي لما بيّن أبرز الأوجه التي يمكن بها دفع توهم التعارض بين سنن النبي صلى
الله عليه وسلم لفت الأنظار إلى أهمية مراعاة أن هذه السنن وإن جاءت على وجوه وأحوال فإنها
تعود إلى ما ألزم الله تعالى به عباده من عموم اتباعه وأن "طاعته في تشعيبه على ما سنَّه واجبة"، وأن
لا يعترض على سنة ثابتة عنه على وجه التمحل والاعتساف؛ لأن ذلك يخشى فيه على صاحبه من
أمرين: إما هو من قبيل الجهل بما قال والقول بلا علم، أو هو من قبيل الشك والارتياب الذي يعدّ
أشدَّ شراً من الجهل، بينما المؤمن الحق متبع للشرع اتباعاً مطلقاً، بيقين وانقياد وطاعة وإذعان،
سواء كان في خبره أو أمره أو نهيه، عقل ذلك أو لا، وظهرت له الحكمة أو خفيت؛ إذ الحكمة
الكبرى التسليم والانقياد، كما قال الله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا
أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ)، وقال تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ
بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا).

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٣٤٩.

(٢) الأم ٢/٢٧٠.

فيما فَرَّقَ بينه رسولُ الله، لا يعدو أن يكون جهلاً من قاله، أو ارتياباً شراً من الجهل، وليس فيه

ولا يعني ذلك عدم السؤال عن حكمة الشرع مطلقاً، بل الحذر والتحذير من التساؤل فيما لا طائل من ورائه، كما في السؤال عن علة الحكم فيما لا يصح البحث فيه لخفائه، كشأن ما كان من قبيل التعبدات المحضة التي لا يعقل معناها، كالتسّر في عدد ركعات الصلوات المفروضة ونحوها، أو كان السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال، أو بلغ به السؤال حدّ التكلف والتعمق، أو ظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي، كما قيل للإمام مالك رحمه الله: الرجل يكون عالماً بالسنة، أيجادل عنها؟، قال: لا، ولكن يخبر بالسنة، فإن قبلت منه وإلا سكت^(١)، ومتى سلّم المؤمن وانقاد واتبع الشرع وامتلأ أمره ونهيه، فلا حرج عليه في تلمس الحكمة من هذا التشريع، وطلب تأمل المقصد ووجه التعليل، على وجه يقصد به ازدياد الإيمان وتعظيم اليقين وتقوية البصيرة، ومزيد الانقياد والتسليم^(٢).

وفي قول الإمام الشافعي رحمه الله هنا: " ولم يُقَل: ما فَرَّقَ بين كذا كذا؟ . . . من الجهل " تنبيه إلى ما عليه السلف الصالح من الدعوة إلى تعظيم الشرع، والحذر من الافتيات عليه أو الاعتراض على أحكامه، وإلى الإذعان لسنة النبي صلى الله عليه وسلم في كافة الأحوال، ومما يشهد لذلك ما جاء عن عمران بن حصين رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الحياء خير كله"، فقال له رجل: إنا لنجد في بعض الكتب - أو الحكمة - أن منه سكينه ووقاراً لله، ومنه ضعف، قال: فغضب عمران حتى احمرتا عيناه، وقال: ألا أرى أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتعارض فيه، قال: فأعاد عمران الحديث، قال: فأعاد الرجل، فغضب عمران، قال: فما زلنا نقول فيه: إنه منا يا أبا نجيد، إنه لا بأس به^(٣)، أي: إنه غير متهم بنفاق أو زندقة.

وهكذا سار التابعون رحمهم الله على هذا الهدى، فورد أن رجلاً جاء إلى شريح رحمه الله فقال: يا أبا أمية، ما دية الأصابع؟ قال: "عشر، عشر"، قال: يا سبحان الله! أسوء هاتان؟ وجمع بين الخنصر والإبهام، فقال شريح: يا سبحان الله، أسوء أذنك ويدك؟ فإن الأذن يواربها الشعر والكمة

(١) ينظر: الموافقات، للشاطبي ٣٨٩/٥ - ٣٩٠.

(٢) ينظر: الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ١٧.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٣٧.

طاعةُ اللهُ باتباعه .

وما لم يوجد فيه إلا الاختلافُ: فلا يعدو أن يكون لم يُحفظ مُتَقَصِي، كما وصفتُ قبل هذا،
فِيُعدُّ مختلفاً، وَيَغيبُ عنا من سبب تبيينه ما علمنا في غيره، أو وهماً من مُحدِّثٍ، ولم نجد عنه

والعمامة، فيها نصف الدية، وفي اليد نصف الدية، ويحك: إن السنة سبقت قياسكم، فاتبع ولا
تبتدع، فإنك لن تضل ما أخذت بالأثر^(١)، وقال الأوزاعي رحمه الله: من الله تعالى التنزيل، وعلى
رسوله التبليغ، وعلينا التسليم^(٢)، ولما ذكر ابن المبارك رحمه الله حديث: "لا يزني الزاني وهو
مؤمن"، قيل له: ما هذا؟ على معنى الإنكار، فغضب ابن المبارك، وقال: يمنعنا هؤلاء الأثان أن
نحدث بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم!، كلما جهلنا معنى حديث تركناه!، لا بل نرويه كما
سمعنا، ونلزم الجهل أنفسنا^(٣).

وفي شأن التسليم التام والخضوع الكامل للنصوص يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "جماع
الفرقان بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والرشاد والغي، وطريق السعادة والنجاة، وطريق
الشقاوة والهلاك؛ أن يجعل ما بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه، وبه
يحصل الفرقان والهدى والعلم والإيمان، فيصدق بأنه حق وصدق، وما سواه من كلام سائر الناس
يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل... والعلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما
جاء به الرسول"^(٤).

ثم كأن الشافعي رحمه الله أراد أن يجيب عن اعتراض مقدر، مفاده: أنك زعمت أن السنن لا
تعارض بينها ولا اختلاف!، فما بالنا نجد منها ذلك فيما وقفنا عليه من روايات الرواة فيها؟، فهنا
أجاب الإمام أنه متى بدا نوع اختلاف وتعارض بين سنن النبي صلى الله عليه وسلم فذلك ليس
راجعاً إلى حقيقة الأمر وواقعه بحال، بل هو راجع إلى أحد أمور:

(١) ينظر: سنن الدارمي ٢٨٣/١.

(٢) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٤/٦.

(٣) ينظر: تعظيم قدر الصلاة، للمروزي ٥٠٤/٢.

(٤) مجموع الفتاوى ١٣/١٣٥-١٣٦.

شيئاً مختلفاً فكشفناه: إلا وجدنا له وجهاً يحتمل به ألا يكون مختلفاً، وأن يكون داخلًا في الوجوه التي وصفت لك.

أو نجد الدلالة على الثابت منه دون غيره بثبوت الحديث، فلا يكون الحديثان اللذان نسبا إلى

- أن يكون نوع اختصار من قبل بعض الرواة لما هو أكمل وأتم، بحيث لو جمعنا طرق الحديث بدا واقع الحال، كما سبقت الإشارة إليه، أو هو نوع وهم من قبل راوي الحديث، فمتى تمّ ضمّ روايته إلى رواية غيره ممن أحاط بالوقعة خبراً علّم حينئذ حصول الوهم، فانتهى الاختلاف الظاهر، ولعل من أمثلة ذلك: ما جاء في الحديث عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا ينكح المحرم، ولا ينكح، ولا يخطب"^(١)، ثم جاء عن ابن عباس رضي الله عنه ما يخالف ظاهر هذا الحديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم^(٢)، إلا أن المحققين من أهل العلم بالحديث لما جمعوا سائر الروايات فيه حكموا بوهم ابن عباس رضي الله عنهما، وأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما تزوجها وهو حلال^(٣)، فصاحبة القصة ميمونة رضي الله عنها تحدث كما جاء عن ابن أختها يزيد بن الأصم: حدثتني ميمونة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال، قال: وكانت خالتي، وخالة ابن عباس^(٤)، وحدث أبو رافع رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال، وبنى بها وهو حلال، وكنت أنا الرسول بينهما^(٥)، لذا جاء عن ابن المسيب رحمه الله أنه قال: وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو محرم^(٦).

- أو يكون أحد الحديثين أقوى من الآخر وأثبت عند أهل العلم بالرواية، ومن أوجه ذلك: أن يكون من رواه أعرف إسناداً وأشهر بالعلم وأحفظ له من الآخر، فتقدم روايته، وسيذكر الشافعي بعض الأمثلة لاحقاً^(٧)، ويمكن أن يمثل أيضاً بما جاء في بعض كتبه الأخرى: من حديث ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أعتق شركاً له في

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٤٠٩.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٨٣٧، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤١٠.

(٣) ينظر: الأم ٨٤/٥، اختلاف الحديث ٦٤١/٨.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٤١١.

(٥) رواه الترمذي في سننه، رقم ٨٤١، وقال: حديث حسن، والدارقطني في سننه، رقم ٣٦٥٩، وابن حبان في صحيحه، رقم ٤١٣٥.

(٦) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٨٤٥، قال الألباني: صحيح مقطوع.

(٧) ينظر: الرسالة ص ٢٨١، ٢٨٦.

الاختلاف متكافئين، فنصيرُ إلى الأثبت من الحديثين.

أو يكونُ على الأثبت منهما دلالةٌ من كتابِ الله، أو سنةِ نبيه، أو الشواهدِ التي وصفنا قبل

هذا، فنصيرُ إلى الذي هو أقوى وأولى أن يثبت بالدلائل.

ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرجٌ، أو على أحدهما دلالةٌ، بأحد ما وصفتُ: إما

بموافقةِ كتاب، أو غيره من سنةٍ، أو بعضِ الدلائل.

عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاءه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق"^(١)، فأخذ الشافعي منه أن أحد الشريكين في العبد إذا أعتق نصيبه منه، وكان المعتق معسراً؛ عتق نصيبه وبقي الباقي على ملك مالكة كما كان، ولا يُستسعى العبد في أداء قيمة باقية، مع أنه جاء ما يعارضه في الظاهر من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أعتق نصيباً أو شقيصاً في مملوك؛ فخلاصه عليه في ماله إن كان له مال، وإلا قوم عليه فاستسعي به غير مشقوق عليه"^(٢)، والحديث الثاني من رواية قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة رضي الله عنه، إلا أن سعيد بن أبي عروبة وغيره رووه عن قتادة بلفظ الاستسعاء، بينما رواه كل من شعبة بن الحجاج وهشام الدستوائي بدون ذكر الاستسعاء، "وهما أحفظ من ابن أبي عروبة"^(٣)، فيلحظ ههنا أن الإمام الشافعي صار "إلى الأثبت من الحديثين" عنده.

- أن يكون أحد الحديثين أثبت من الآخر من جهة اقتران بعض القرائن المقوية له على الحديث الآخر، سواء بشبهه بما في كتاب الله تعالى أو حديث آخر للنبي صلى الله عليه وسلم، أو أي شواهد ودلائل آخر تقويه وتؤكدده، وسيدكر أيضاً بعض الأمثلة لاحقاً، ويمكن أن يضاف هنا: أن الإمام الشافعي وجمهور أهل العلم على وقوع الطلاق في الحيض، ومن الأدلة على ذلك ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه طلق امرأة له وهي حائض تطليقة واحدة، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يراجعها ثم يمسكها حتى تطهر، ثم تحيض عنده حيضة أخرى، ثم يمهلهما حتى تطهر من حيضها، فإن أراد أن يطلقها فليطلقها

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٤٩١، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٠١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٤٩٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٠٣.

(٣) اختلاف الحديث ٦٧٤/٨.

وما نهى عنه رسول الله فهو على التحريم، حتى تأتي دلالةً عنه على أنه أراد به غير التحريم.
قال الشافعي: وأما القياسُ على سُنن رسول الله فأصله وجهان، ثم يتفرع في أحدهما وجوهٌ.

حين تطهر من قبل أن يجامعها^(١)، قال الشافعي: "حديث مالك عن نافع عن ابن عمر، أن النبي أمر عمر أن يأمر ابن عمر أن يراجع امرأته، دليلٌ بينٌ على أنه لا يقال له: راجع، إلا ما قد وقع عليه طلاقه؛ لقول الله في المطلقات: (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك)"، وقد جاء في رواية أخرى عن ابن عمر أنه طلق امرأته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: يا رسول الله إن عبد الله طلق امرأته وهي حائض، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ليراجعها"، فردها عليّ، ولم يرها شيئاً^(٢)، حيث إن قوله: "ولم يرها شيئاً" يدل على عدم احتساب الطلاق في الحيض، إلا أن الإمام الشافعي قدم الرواية الأولى على الثانية بعدة أوجه، ومنها قوله: "والقرآن يدل على أنها تحسب، قال الله عز وجل: (الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ)"، لم يخصص طلاقاً دون طلاق، وما وافق ظاهر كتاب الله من الحديث أولى أن يثبت"^(٣).

• الأصل في النهي التحريم:

لما ذكر الإمام الشافعي رحمه الله في أول هذا الباب اعتراض بعض مناظريه عليه ومن تبعه بأنهم مضطربون في طائفة من الأحكام المستنبطة من السنة، وأنه يكون منها: "نهى لرسول الله، فتقولون: ما نهى عنه حرامٌ، وأخرى لرسول الله فيها نهىٌ، فتقولون: نهيه وأمره على الاختيار لا على التحريم".

فأجاب هنا باقتضاب - سيفصله لاحقاً - أن الأصل حمل صيغة النهي الواردة في نصوص الشارع على التحريم والفساد، فتدل بمجردا عليه، ولا تصرف إلى غيره إلا بقريضة، كما هو قول جمهور أهل العلم.

• القياس في الشرع:

ولما كان الشافعي أيضاً قد ذكر في أول هذا الباب ادعاء بعض مناظريه بأنهم كانوا مضطربي المنهج تجاه الأخذ بالسنة أصلاً، أو الاستنباط منها من خلال القياس عليها، حيث تارة تقيسون

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٣٣٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٧١.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٢١٨٥، وأحمد في مسنده، رقم ٥٥٢٤، وصححه الألباني.

(٣) اختلاف الحديث ٦٦١/٨.

قال: وما هما؟ .

على بعض الأحاديث أو يختلف قياسكم عليها، وتارة تمتنعون أصلاً عن القياس عليها!، بدأ ههنا في الكشف عن المنهج المتبع في القياس على نصوص الكتاب والسنة، وضرورة الوقوف على مجالات القياس التي يمكن الأخذ به فيها، لكن المذكور هنا كان على سبيل الإجمال، وسيأتي تفصيل كثير منه لاحقاً.

ولأجل الوقوف على مجالات القياس التي يمكن أن يرد فيها، لا بد من جمع كلام الشافعي رحمه الله مع كلام من تابعه، وبناء على ذلك يلحظ أن تعبد الله تعالى في تشريع الأحكام جاء على ضربين^(١):

الضرب الأول: الحكم التعبدية غير المبيّن سببه، وهو ما تعبدنا الله تعالى بعينه، ولم يوقفنا على علته المقصودة، كما هو الحال في علة أعداد ركعات الصلوات المفروضة ونُصّب الزكوات، فما كان من هذا النوع لم يجر أن يقاس عليه، (وهذا ما اصطلح عليه بالحكم التعبدية).

الضرب الثاني: الحكم التعبدية المبيّن سببه، وهو ما تعبدنا الله تعالى به وأمكن تبين علته المقصودة، وهذا ما يمكن القياس عليه، (وهو ما اصطلح عليه بالحكم المعلل).

إلا أن ههنا أمراً يجدر التنبيه إليه، وهو أن كثيراً من أهل العلم حين يقسمون الأحكام من جهة معقولة معناها، يذكرون أنها على قسمين: تعبدية ومعللة، والأمر وإن كان لا يخلو من نوع اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح كما يقال، إلا أن الملاحظ حقاً أن تعبير الإمام الشافعي^(٢) كان أكثر دقة وأعمق نظراً، حيث يجعل كلا القسمين تعبداً، ليلفت النظر إلى المقصود الكلي من التشريع، الذي لا ينبغي أن يغيب على بال: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)، ولعل ذلك ما يلمس من قوله في الأمّ حين ذكر أقسام الأحكام من جهة إمكان القياس عليها: "ويعلم أن أحكام الله جل ثناؤه ثم أحكام رسوله من وجهين، يجمعهما معاً أنهما تعبد، ثم في التعبد وجهان: فمنه تعبدٌ لأمرٍ أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه، أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله، فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه وعلمنا حكمه، ولم نعرف فيه ما عرفنا مما أبان لنا في كتابه أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، فأدينا

(١) ينظر: الأمّ ٢/٢٠٣، الفقيه والمتفقه ١/٤٨٥.

(٢) وتابعه على ذلك الخطيب البغدادي.

قلت: إن الله تَعَبَّدَ خلقه في كتابه وعلى لسان نبيه بما سبق في قضائه أن يتعبد لهم به، ولما شاء، لا مُعْتَبَ لحكمه فيما تعبد لهم به، مما دلهم رسولُ الله على المعنى الذي له تَعَبَّدَ لهم به، أو

الفرض في القول به والانتهاؤ إليه، ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه، وإنما قسنا على ما عرفنا، ولم يكن لنا علم إلا ما علمنا الله جل ثناؤه^(١).

ولا شك أن إطلاق التعبد والتعليل في التقسيم قد يلبس على بعض الناشئة، من ظن أن الأحكام التعبدية غير معللة مطلقاً، أو أن الأحكام المعللة غير تعبدية!، ولم يكن ذلك مقصوداً، فالتعبدية فيها وجه تعليل؛ إذ "ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة، يعقله من عقله، ويخفي على من خفي عليه"^(٢)، كما أن في المعللة تعبداً، وإنما سموها بذلك تغليباً، وذلك "أن كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله تعالى، وهو جهة التعبد؛ فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق"^(٣)، بينما لو ابتدئ كلاً الضربين بعبارة التعبد لأوفى ذلك بالمطلوب، وكان موافقاً عبارة أبي هذا العلم وأمه.

وعلى كل حال، فما ذكره الشافعي في هذا الموضوع من الرسالة في قوله: "وأما القياس على سنن رسول الله فأصله وجهان"، يبدو أنهما وجهان من الضرب الثاني، الذي يمكن القياس عليه، إلا أن أحدهما يقاس عليه مطلقاً، والآخر يقاس عليه في حال دون حال، أو يقال: إن الضرب الثاني إنما قيل بإمكان جريان القياس فيه، لا القياس فيه حتماً، لذا أمكن أن يجمع وجهين: أحدهما يقاس عليه، والآخر لا يقاس عليه.

الوجه الأول: ما تعبد الله تعالى به الخلق في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من حكم "بما سبق في قضائه أن يتعبد لهم به، ولما شاء، لا مُعْتَبَ لحكمه فيما تعبد لهم به"، ثم بيّنت السنة في هذا الوجه المعنى الذي لأجله شرع ذلك الحكم، إلا أن هذا البيان منه يحصل بأحد طريقين، يقف عليهما أهل العلم:

(١) الأم ٢/٢٠٣.

(٢) إعلام الموقعين ٥١/٢.

(٣) الموافقات ٥٣٨/٢.

وجدوه في الخبر عنه، ولم يُنزل شيءٌ في مثلِ المعنى الذي له تَعَبَّدَ خلقه: وجب على أهل العلم أن يُسلكوه سبيلَ السنة، إذا كان في معناها، وهذا الذي يتفرع تفرعاً كثيراً.

والوجه الثاني: أن يكون أحلّ لهم شيئاً جملةً، وحرّم منه شيئاً بعينه، فيحلّون الحلالَ بالجملة، ويحرّمون الشيءَ بعينه، ولا يقيسون عليه: على الأقلِّ الحرام، لأنّ الأكثرَ منه حلالٌ، والقياسُ على

- أن يجدوا هذا البيان في النص ذاته، "مما دلّهم رسولُ الله على المعنى الذي له تَعَبَّدَهم به".

- أو يجدوا الإشارة إليه في خبر آخر عنه أو استنباطاً؛ "أو وجدوه في الخبر عنه"؛ إذ النصوص كما سبق شريعة واحدة، يضمّ بعضها إلى بعض، ويفهم بعضها من بعض.

فإذا حصل بيان معنى ذلك الحكم وعلته، ثم وقع شيء من وقائع الناس لم يجد أهل العلم فيه نص كتاب ولا سنة، بحيث "لم يُنزل شيءٌ في مثلِ المعنى الذي له تَعَبَّدَ خلقه"، فمن الوجوب حينئذ عليهم أن يحكموا فيه بمثل ما حكمت به السنة، وأن "يسلكوه سبيلَ السنة، إذا كان في معناها"، وذلك لأن الواجب إلحاق النظر بنظيره، وهذا الوجه من القياس "يتفرع تفرعاً كثيراً" لا يكاد يحصر، وهو جلّ باب القياس ومادته.

الوجه الثاني: ما يأتي فيه حكم على صفة العموم جملةً، ثم يخصّ الشارع من ذلك الحكم شيئاً ويستثنيه بحكم خاص ينفرد به، فهنا الأصل أن لا يقيس أهل العلم على ذلك الحكم المنفرد المستثنى، بل الأولى إلحاق الأحكام بالكثير الذي ثبت أصالة على صفة العموم جملةً؛ إذ الأصل دخوله ضمن ذلك، لا ضمن المنفرد المستثنى، وهذا الوجه بحسب ما يتفرع تحته ثلاثة أضرب:

- أن يأتي حكم الشرع بإباحة شيء على صفة العموم جملةً، ثم نجده قد "حرّم منه شيئاً بعينه"، بحيث خصصه واستثناه من الحلّ العام، فالواجب القياس على الأكثر الحلال، لا "على الأقلِّ الحرام"، وذلك كما جاء تحليل الطيبات من الأطعمة على وجه العموم من غير ذوات الأنياب، ثم حرم النبي صلى الله عليه وسلم الحمر الأهلية بعينها، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: نهى يوم خيبر عن لحوم

الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل، وكذلك إن حَرَمَ جُمْلَةً وَأَحَلَّ بَعْضَهَا، وكذلك إن فَرضَ شيئاً،
وخصَّ رسولُ الله التَّخْفِيفَ في بعضه.

وأما القياسُ فإِنما أَخَذناه استِدلالاً بِالكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْأَثَارِ.

الحمير الأهلية^(١)، فإذا ما نظر أهل العلم في حكم أكل ما كان من الحيوانات "أصله وحشياً واستؤنس، فهو فيما يحل منه ويحرم كالوحش، وذلك مثل حمار الوحش والظبي يستأنسان"^(٢)، وذلك لأن إلحاق ذلك بالكثير المباح أولى من الأقل الحرام.

- وكذلك الشأن فيما لو أتى حكم الشرع بالتحريم على صفة العموم جملة، ثم "أحلَّ بعضها"، بحيث خصصها واستثنىها من التحريم العام، فالواجب القياس على الأكثر الحرام، لا على الأقل الحلال.

- أن يأتي تشريع شيء على سبيل الإلزام والعزيمة، ثم تأتي الرخصة في بعضه، بحيث نجد الشارع "فرض شيئاً، وخصَّ رسولُ الله التَّخْفِيفَ في بعضه"، وهذا الضرب فصله الإمام الشافعي لاحقاً، فقال: "ما كان لله فيه حكمٌ منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيفٍ في بعض الفرض دون بعض: عَمِلَ بِالرَّخْصَةِ فِيمَا رَخَّصَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ دُونَ مَا سِوَاهَا، وَلَمْ يُقَسَّ مَا سِوَاهَا عَلَيْهَا"، ثم مثل له بأن الأصل في الوضوء غسل الأعضاء، ثم جاء الترخيص بالمسح على الخفين، "فلما مسح رسول الله على الخفين؛ لم يكن لنا - والله أعلم - أن نمسح على عمامة، ولا بُرْفُوعَ، ولا قُفَّازِينَ: قِيَاساً عَلَيْهِمَا، وَأَثَبْنَا الْفَرْضَ فِي أَعْضَاءِ الْوَضُوءِ كُلِّهَا، وَأَرْخَصْنَا بِمَسْحِ النَّبِيِّ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ، دُونَ مَا سِوَاهُمَا"^(٣).

● خلاصة ما سبق:

ثم خلاص الإمام الشافعي رحمه الله إلى تقرير الجواب عن اعتراض المخالفين له في وجهين:

الوجه الأول: أما الاعتراض بالعمل بالقياس في موضع دون آخر، فليعلم أن كل قياس تم الأخذ به، فإنما أخذ به في محله وموضعه استناداً إلى الأدلة الموجبة للعمل به من الكتاب والسنة والآثار.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٢١٧، ومسلم في صحيحه، رقم ٥٦١.

(٢) الأم ٢/٢٦٥.

(٣) الرسالة ص ٥٤٦.

وأما أن نخالف حديثاً عن رسول الله ثابتاً عنه: فأرجو أن لا يُؤخَذَ ذلك علينا إن شاء الله،
وليس ذلك لأحد، ولكن قد يجهل الرجل السنة فيكون له قولٌ يخالفها، لا أنه عمدٌ خلافها، وقد

الوجه الثاني: أما الأخذ ببعض الأحاديث وترك العمل ببعضها، فذلك راجع إلى التحقق من ثبوت السنة من جهة سندها ومعناها، لا إلى ردّ السنة أصلاً والعياذ بالله تعالى، فلا يمكن بحال أن نخالف سنة ثابتة صحيحة، كما نرجو الله تعالى أن لا نخطئ العمل بها، ثم "يُؤخَذَ ذلك علينا" من حيث لا نشعر.

ثم قرر رحمه الله تعالى أن هذا الشأن في تعظيم السنة النبوية وتقديرها هو الواجب على كل مجتهدي الأمة الموثوقين، أما أن تُخالف السنة عمداً وقصداً، فليس "ذلك لأحد" ينسب إلى العلم وأهله، ويؤكد ابن تيمية رحمه الله هذا المعنى، فيقول: "ليعلم أنه ليس أحد من الأئمة - المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً- يتعمد مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته؛ دقيق ولا جليل؛ فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(١).

وإن حصل شيء من ذلك من بعض أهل العلم فلا يتبع فيه، بل يعتذر له بأحد اعتذارين:

- أن لا تبلغه السنة النبوية أصلاً، بحيث "يجهل الرجل السنة فيكون له قولٌ يخالفها، لا أنه عمدٌ خلافها"، وهذا ما اعتذر به أيضاً ابن تيمية رحمه الله لمن ورد عنه مخالفة سنة من أهل العلم الموثوقين، حيث قال: "أن لا يكون الحديث قد بلغه، ومن لم يبلغه الحديث لم يكلف أن يكون عالماً بموجبه، وإذا لم يكن قد بلغه - وقد قال في تلك القضية بموجب ظاهر آية أو حديث آخر؛ أو بموجب قياس؛ أو بموجب استصحاب- فقد يوافق ذلك الحديث تارة، ويخالفه أخرى، وهذا السبب: هو الغالب على أكثر ما يوجد من أقوال السلف مخالفاً لبعض الأحاديث؛ فإن الإحاطة بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن لأحد من الأمة"^(٢).

(١) رفع الملام ص ٨-٩.

(٢) رفع الملام ص ٩.

يُغْفَلُ المرءُ وَيُخْطِئُ فِي التَّأْوِيلِ .

- أن تبغفه السنة النبوية، ولكن يرد الخطأ من جهة التأويل غير الصحيح لها، بحيث "يُغْفَلُ المرءُ وَيُخْطِئُ فِي التَّأْوِيلِ"، قال ابن تيمية رحمه الله في هذا الصدد: "وقد يغلط في التأويل بأن يحمل الحديث على ما لا يحتمله لفظه، أو هناك ما يدفعه، وإذا عارضه من حيث الجملة، فقد لا يكون ذلك المعارض دالاً، وقد لا يكون الحديث المعارض في قوة الأول إسناداً أو متناً"^(١).

(١) رفع الملام ص ٣١.

قال الشافعي: فقال لي قائل: فَمَثَلٌ لِي كُلِّ صَنْفٍ مِمَّا وَصَفْتَ مَثَلًا، تَجْمَعُ لِي فِيهِ الْإِتْيَانُ عَلَى مَا سَأَلْتُ عَنْهُ، بِأَمْرِ لَا تُكْتَبُ عَلَيَّ فَأَنْسَاهُ، وَابْدَأُ بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ مِنْ سُنَنِ النَّبِيِّ، وَاذْكُرْ مِنْهَا شَيْئًا مِمَّا مَعَهُ الْقُرْآنُ، وَإِنْ كَرَّرْتَ بَعْضَ مَا ذَكَرْتَ.

فقلتُ له: كان أولُ ما فرض اللهُ على رسوله في القبلة أن يستقبل بيتَ المقدس للصلاة، فكان بيتُ المقدس القبلة التي لا يحلُّ لأحدٍ أن يصلي إلا إليها، في الوقت الذي استقبلها فيه رسولُ الله، فلما نسخ اللهُ قبلةَ بيت المقدس، ووجهَ رسوله والناسَ إلى الكعبة: كانت الكعبةُ القبلة التي لا يحلُّ لمسلم أن يستقبل المكتوبةَ في غير حالٍ من الخوف غيرها، ولا يحلُّ أن يستقبل بيتَ المقدس أبدًا، وكلُّ كان حقاً في وقته، بيتُ المقدس من حين استقباله النبيُّ إلى أن حوّل عنه: الحقُّ في القبلة، ثم البيتُ الحرامُ: الحقُّ في القبلة إلى يوم القيامة.

وهكذا كلُّ منسوخٍ في كتاب الله وسنة نبيه.

قال الشافعي: وهذا - مع إباته لك الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة - دليلٌ لك على

• بيان الأمثلة على ما سبق:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله ما سبق ذكره أن مناظره طلب منه بيان شيء من الأمثلة؛ إذ بالمثل يتبين الحال والمقال.

فبدأ ببيان مثال الناسخ والمنسوخ كما طلب المناظر، وهو مثال قرره فيما سبق، وأعادته هنا للتذكير، وللتأكيد على أن المنسوخ في وقته كان حقاً وعملاً صحيحاً مقبولاً^(١)، إذ هو بأمر الله تعالى وشرعه، ففي مثال نسخ التوجه في الصلاة من بيت المقدس إلى الكعبة، كان كل منهما حقاً في وقته، حيث كان "بيتُ المقدس من حين استقباله النبيُّ إلى أن حوّل عنه" هو الحق في القبلة وقت الأمر به، ثم بعد النسخ أضحى التوجه إلى البيت الحرام "الحق في القبلة إلى يوم القيامة"، وهكذا الشأن في كل ناسخ ومنسوخ، سواء كانا في القرآن الكريم أو السنة النبوية.

(١) وذلك أن المنسوخ قبل النسخ كان حكم الله تعالى باطناً وظاهراً، ينظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/٢٨.

أن النبي إذا سنَّ سنةً حوَّله اللهُ عنها إلى غيرها، سنَّ أخرى يصير إليها الناسُ بعدَ التي حوَّلَ عنها،
لئلا يذهبَ على عامتهم الناسخُ فيثبتونَ على المنسوخِ، ولئلا يُشَبَّهَ على أحدٍ بأنَّ رسولَ الله يسُنُّ
فيكونَ في الكتابِ شيءٌ يرى من جهلِ اللسانِ أو العلمِ بموقعِ السنة مع الكتابِ وإباتها معانيه: أن
الكتابَ يَنسَخُ السُّنَّةَ! .

قال: أفيُمكنُ أن تُخالفَ السنةُ في هذا الكتابِ؟ .

ثم أكد الشافعي هنا على ما قرره سابقاً في باب النسخ من أن السُّنَّةَ لا يَنسَخُها إلا السُّنَّةُ؛ وأن
الكتاب لا يَنسَخُ السنةَ، لتبقى قضية البيان واضحة جلية، لا لبس فيها ولا تشويش على من جهل
لسانَ العرب، وما فيه من عموم وخصوص، أو جهل "العلم بموقع السنة مع الكتاب" باعتبارها مبينة
لكتاب الله تعالى وكاشفة عن مجمله، وبناء عليه لو فرض إحداث الله تعالى لنزول قرآن على وجه
يقتضي رفع ما تقدم ثبوته بالسُّنَّةِ: فلا بدَّ حينئذ أن يبيِّن النبي صلى الله عليه وسلم أنها منسوخة بياناً
صريحاً بقوله أو فعله، فيحدث سنةً توافق ما أنزلَ اللهُ تعالى من القرآنِ الناسخِ، وتخالف المنسوخَ
من السُّنَّةِ الأولى، حتى لا يتعلّق من في قلبه ريب بأحدهما ويترك الآخر، ولأجل أن يتبين أن للنبي
صلى الله عليه وسلم سنةً موافقةً للكتاب وناسخةً لسنته السابقة المخالفة لها، فيتضح لكل أحد أن
لا تعارض بين ما سنّه النبي صلى الله عليه وسلم أولاً، ثم نسخه اللهُ تعالى؛ إذ حين يسنّ النبي صلى
الله عليه وسلم سنة جديدة بعد إحداث الله تعالى، يتبين أن سنته الأخيرة كانت على وفق ما في
كتاب الله تعالى، فلا يوجد حينئذ سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهر القرآن خلافاً.

وهذا الأمر أكد عليه في موطن آخر حيث قال: "فتقام سنة رسول الله مع كتاب الله جل ثناؤه
مقامَ البيان عن الله عدد فرضه، كبيان ما أراد بما أنزل عاماً: العام أراد به أو الخاص، وما أنزل فرضاً
وأدياً وإباحةً وإرشاداً، لا أن شيئاً من سنة رسول الله يخالف كتاب الله في حال؛ لأن الله جل ثناؤه
قد أعلم خلقه أن رسوله يهدي إلى صراط مستقيم صراط الله، ولا أن شيئاً من سنن رسول الله ناسخ
لكتاب الله؛ لأنه قد أعلم خلقه أنه إنما يُنسخ القرآن بقرآن مثله، والسنة تبع للقرآن"^(١).

وفي صدد التأكيد على أن النسخ متى وقع في السنة فلا بد أن يبيِّن النبي صلى الله عليه وسلم

(١) اختلاف الحديث ٥٩٥/٨.

قلتُ: لا؛ وذلك: لأن الله - جلّ ثناؤه - أقام على خلقه الحجة من وجهين، أصلهما في الكتاب: كتابه، ثم سنة نبيه بفرضه في كتابه اتباعها، فلا يجوز أن يسُنَّ رسولُ الله سنةً لازمةً فتُسخَّ فلا يسُنَّ ما نسخها، وإنما يُعرف الناسخُ بالآخر من الأمرين، وأكثرُ الناسخ في كتاب الله إنما عُرف بدلالة سنن رسول الله.

فإذا كانت السنة تُدلُّ على ناسخ القرآن، وتُفرِّقُ بينه وبين منسوخه: لم يكن أن تُسخَّ السنة بقرآنٍ إلا أُحدِّث رسولُ الله مع القرآن سنةً تُسخُّ سنَّته الأولى، لتذهب الشبهة عن من أقام الله عليه الحجة من خلقه.

ذلك ولا بد أن يؤثر عنه الناسخ من المنسوخ، انتقل الشافعي إلى ذكر إيراد ورد عليه من مناظرٍ له، في التساؤل عن إمكان "أن تخالف السنة في هذا الكتاب"، بمعنى ألا يحتمل أن تكون للنبي صلى الله عليه وسلم سنةً منسوخةً ثم لا يقع بيان نسخها، أو لا تؤثر السنة التي نسختها؟.

فأجاب بالجزم بعدم إمكان ذلك؛ وذلك لأن الله تعالى أقام على الناس الحجة وتشريع الأحكام من وجهين: كتاب الله تعالى، وهو أصلهما، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، لفرض الله تعالى في كتابه وجوب اتباعها وطاعة ما فيها، وبناء عليه فما دام الكتاب لا يخفى ناسخه من منسوخه خفاءً مطلقاً؛ لأنه قد أقيمت به الحجة على الخلق، فكذلك الشأن في السنة؛ لأنها كالقرآن في إقامة الحجة بها على الخلق سواء بسواء، بل إننا لو تأملنا السنن لوجدنا أن أكثر "الناسخ في كتاب الله إنما عُرف بدلالة سنن رسول الله"، فإذا كانت السنة تدل على ناسخ القرآن من منسوخه وهو غيرها، فكيف يتصور أن تترك الدلالة على الناسخ والمنسوخ منها؟!.

قال أبو بكر الباقلاني رحمه الله في تأكيد إنكار خفاء النسخ أو اندراسه في الكتاب والسنة: "لم يكن بُدُّ من أن يجعل الله سبحانه لنا سبيلاً إلى معرفة الناسخ منهما، وأن تؤمن الدواعي على نقل تاريخه حتى لا يندرس ويهي، بل يبلغ على وجه تقوم به الحجة، ويلزمنا المصير إلى متضمنه، هذا أيضاً لا بد منه"^(١).

(١) التقريب والإرشاد ٢٦٤/٣.

قال: أفرايت لو قال قائل: حيث وجدتُ القرآنَ ظاهراً عاماً، ووجدتُ سنةً تحتملُ أن تُبينَ عن القرآن، وتحتملُ أن تكونَ بخلافِ ظاهره، علمتُ أن السنةَ منسوخةٌ بالقرآن؟ .
فقلتُ له: لا يقول هذا عالمٌ.
قال: ولم؟ .

قلتُ: إذا كان اللهُ فرضَ على نبيه اتباعَ ما أنزلَ إليه، وشهد له بالهدى، وفرض على الناس طاعته، وكان اللسانُ - كما وصفتُ قبل هذا - محتملاً للمعاني، وأن يكونَ كتابُ اللهِ ينزلُ عاماً يُراد به الخاصُّ، وخاصاً يراد به العامُّ، وفرضاً جملةً بينه رسولُ اللهِ، فقامتُ السنة مع كتابِ اللهِ هذا المقام: لم تكن السنة تُخالفُ كتابَ اللهِ، ولا تكون السنة إلا تبعاً لكتابِ اللهِ، بمثل تنزيله، أو مُبيّنةً معنى ما أراد اللهُ، فهي بكل حالٍ مُتبعةٌ كتابَ اللهِ.

• تساؤل وجوابه:

ثم ذكر الشافعي تساؤلاً طرحه مناظره عن إمكان ما إذا ورد في القرآن أمرٌ كان في ظاهره عاماً، ثم ألقينا سنة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم تغييره، بحيث تحتمل أن تكون بياناً له، وتحتمل شيئاً آخر تقدمه على الاحتمال الأول، وهو أن تكون تلك المغايرة باعتبار أن القرآن الكريم قد نسخها، فكان خاصها منسوخاً بالعام الظاهر من القرآن.

وهنا في الحقيقة الأمر الذي كان يخشاه الإمام الشافعي من دعوى جواز نسخ السنة بالقرآن؛ لذا جزم بقوله مستنكراً هذا الاحتمال "لا يقول هذا عالمٌ"، إذ بفتح هذا الباب لا تكاد تسلم كثير من السنن من خلال الاتكاء على هذه الدعوى العريضة، فتخرج عامة السنن من أيدي الناس بادعاء احتمال نسخها بكتاب الله، فيكون ذلك ذريعة إلى ردّ الخاص من السنة بعام الكتاب بدعوى أن العام نسخ الخاص منها^(١)، لذا لا بد من التذكير بأن الله تعالى "فرض على نبيه اتباعَ ما أنزل إليه، وشهد له بالهدى، وفرض على الناس طاعته"، فإذا جاء في القرآن ما ظاهره عام، وعلمنا أنه إنما نزل بلغة العرب ومعهودها، ومن معهودها إرادة الخاص بالعام، فهكذا الشأن في كتاب الله تعالى، ينزل

(١) كما سبق بيانه بالتفصيل في باب النسخ.

قال: أَتُوجِدُنِي الْحُجَّةَ بِمَا قَلتَ فِي الْقُرْآنِ؟ .

فذكرتُ له بعضَ ما وصفتُ في كتاب: (السنة مع القرآن)، من أن الله فَرَضَ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَالْحَجَّ، فَبَيَّنَ رَسُولُ اللَّهِ كَيْفَ الصَّلَاةِ، وَعَدَدَهَا، وَمَوَاقِيتَهَا، وَسُنَنَهَا، وَفِي كَمِّ الزَّكَاةِ مِنَ الْمَالِ، وَمَا يَسْقُطُ عَنْهُ مِنَ الْمَالِ وَيُثَبَّتُ عَلَيْهِ، وَوَقْتَهَا، وَكَيْفَ عَمَلِ الْحَجِّ، وَمَا يُجْتَنَبُ فِيهِ وَيُبَاحُ.

قال: وَذَكَرْتُ لَهُ قَوْلَ اللَّهِ: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، وَ (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَمَّا سَنَّ الْقَطْعَ عَلَى مَنْ بَلَغَتْ سُرْقَتُهُ رُبْعَ دِينَارٍ فَصَاعِدًا، وَالْجَلْدَ عَلَى الْحُرِّينَ الْبَكْرِيِّينَ دُونَ الثَّيْبِيِّينَ الْحُرِّينَ وَالْمَمْلُوكِينَ: دَلَّتْ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ أَرَادَ بِهَا الْخَاصَّ مِنَ الزَّانَاةِ وَالسَّارِقِ، وَإِنْ كَانَ مَخْرُجُ الْكَلَامِ عَامًا فِي الظَّاهِرِ عَلَى السَّرَاقِ وَالزَّانَاةِ.

قال: فهذا عندي كما وصفت، أَتُجِدُ حُجَّةً عَلَى مَنْ رَوَى أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: "مَا جَاءَكُمْ عَنِي

منه العامُّ" يُراد به الخاصُّ، فكان هذا مقام السنة مع القرآن الكريم، من خلال بيانه وتفصيله وكشفه واتباعه والعمل بموجبه، فهي في الحقيقة مبيّنة معنى ما أراد الله تعالى في كتابه، وهي أيضاً في الوقت ذاته "بكل حال متبعة كتاب الله"، كما أن في ذلك أيضاً عملاً بكل من الكتاب والسنة؛ إذ التخصيص أولى من النسخ ما وُجد إليه سبيلاً؛ لما فيه من الجمع بين الدليلين.

ثم أورد الشافعي طلب مناظره بعض الحجج الدالة على مقام السنة مع القرآن الكريم، وأنها مبيّنة لمعناه، كاشفة عن مجمله، مخصصة لعمومه، فبيّن أنه ذكر له بعض ما وصفت "في كتاب: (السنة مع القرآن)"، ويبدو أنه يقصد ما ذكره سابقاً بالتفصيل في (باب: جمل الفرائض)، الذي أورد فيه المجمل من القرآن الكريم الذي أحكم الله تعالى فرضه، ثم بيّن كيف فرضه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، وما ذكره أيضاً قبل ذلك في (باب: ما نزل عاماً، دلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص)، ويمكن الرجوع إلى ما ذكر هناك؛ إذ لا حاجة هنا إلى إعادة شرحه.

فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله".

فقلتُ له: ما روى هذا أحدٌ يثبت حديثه في شيءٍ صَغُرَ وَكَبُرَ، فيقال لنا: قد ثبتَّ حديثٌ

مَنْ روى هذا في شيءٍ.

وهذه أيضاً روايةٌ منقطعةٌ عن رجلٍ مجهولٍ، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيءٍ.

وبعد أن بين الشافعي ذلك، كشف إقرار مناظره بما قرره، لكنه أورد شبهة طالباً إزالة ما علق بسببها، وهي أنه قد أورد القائلون بمخالفة السنة للقرآن حديثاً، يشكل على ما سبق لك تقريره، وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله".

فأجاب الإمام الشافعي عن هذه الرواية بجوابين:

- أنها رواية غير ثابتة عن أحد من الرواة الموثوقين، فما روى هذا الخبر أحدٌ يوثق به أو ممن جرت عادتنا بأخذ حديثه في أمر صغير أو كبير، بل لو شاء أحد أن ينظر فيما أخذنا به من السنة لم يجد راوي هذا الخبر فيمن نثق به ونأخذ عنه، فلا يمكن لمعترض حينئذ أن يدعي علينا أننا ثبتنا يوماً ما أو في حكم ما "حديث مَنْ روى هذا في شيءٍ".

- أن هذه الرواية "روايةٌ منقطعةٌ عن رجلٍ مجهولٍ"، فليست مقبولة بحال، وقد ذكر البيهقي رحمه الله أن الشافعي يشير إلى ما رواه خالد بن أبي كريمة، عن أبي جعفر، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنه دعا اليهود، فسألهم فحدثوه حتى كذبوا على عيسى عليه السلام، فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فخطب الناس فقال: "إن الحديث سيفشو عني، فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني"، قال البيهقي: خالد بن أبي كريمة مجهول^(١)، وأبو جعفر ليس صحابياً^(٢).

(١) هو خالد بن أبي كريمة، أبو عبد الرحمن المدائني، وثقه بعضهم (الثقات، لابن حبان ٣٦٢/٦، ميزان الاعتدال ١/٦٣٨)، فليس الإشكال فيه بمرّة، إنما الإشكال في أبي جعفر هذا، قال عنه ابن حبان رحمه الله في المجروحين ٢/٢٤: "عبد الله بن المسور بن عون بن جعفر بن أبي طالب الهاشمي، أبو جعفر المدائني، روى عنه خالد بن أبي كريمة، كان ممن يروي الموضوعات عن الأثبات، ويرسل من الأخبار ما ليس لها أصول، على قلة روايته، لا يحتج بخبره وإن وافق الثقات، كان يحجى بن معين يكذبه"؛ لذا كان حكم بعض المحققين بوضع هذا الخبر قولاً في غاية الوجهة، ينم عن مزيد تمعن ونظر.

(٢) ينظر: معرفة السنن والآثار ١/١١١-١١٢، مفتاح الجنة، للسيوطي ص ٢١-٢٢.

قال: فهل عن النبي رواية بما قلتم؟ .

فقلت له: نعم.

أخبرنا سفيان قال: أخبرني سالم أبو النضر أنه سمع عبيد الله بن أبي رافع يحدث عن أبيه: أن النبي قال: "لا أُلْفَيْنَ أَحَدَكُمْ مَتَكًّا عَلَى أُرَيْكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي، مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ".

قال الشافعي: فقد ضيق رسول الله على الناس أن يردّوا أمره، بفرض الله عليهم اتباع أمره.

وأيضاً فقد ذكر بعض أئمة الحديث الجهابذة أن هذا الخبر موضوع من قبل الزنادقة والخوارج^(١)، وقال ابن عبد البر رحمه الله: "هذه الألفاظ لا تصح عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيمهم، وقد عارض هذا الحديث قوم من أهل العلم، فقالوا: نحن نعرض هذا الحديث على كتاب الله قبل كل شيء ونعتمد على ذلك، قالوا: فلما عرضناه على كتاب الله عز وجل وجدناه مخالفاً لكتاب الله؛ لأننا لم نجد في كتاب الله ألا نقبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسّي به، والأمر بطاعته، ويحذر المخالفة عن أمره جملة على كل حال"^(٢).

ثم ذكر الإمام الشافعي رحمه الله أن مناظره طلب منه بيان رواية تؤيد ما ذهبتم إليه من حجية السنة مطلقاً، بلا وجود نص من الكتاب، فذكر الحديث الذي ساقه سابقاً في أول الرسالة، من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا أُلْفَيْنَ أَحَدَكُمْ مَتَكًّا عَلَى أُرَيْكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي، مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ: لَا أَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ"، وفي هذا الحديث توضيح على الناس وحجز لهم عن ردّ أمر النبي صلى الله عليه وسلم، "وإعلامهم أنه لازم لهم، وإن لم يجدوا له نصّاً حكماً في كتاب الله"^(٣).

(١) ينظر: معالم السنن، للخطابي ٢٩٩/٤، جامع بيان العلم وفضله ١١٨٩/٢.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ١١٨٩/٢.

(٣) الرسالة ص ٤٠٤.

قال: فَأَبْنِي لِي جُمَلًا - أجمع لك أهل العلم أو أكثرهم عليه - من سنة مع كتاب الله، يحتمل أن تكون السنة مع الكتاب دليلاً على أن الكتاب خاص وإن كان ظاهره عاماً .
فقلت له: نعم، ما سمعتني حكيتُ في كتابي .
قال: فَأَعِدْ مِنْهُ شَيْئًا .

قلتُ: قال الله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّن الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا .
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) .
قال: وذكر الله من حرم، ثم قال: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) ، فقال رسول الله: "لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها"، فلم أعلم مخالفاً في اتباعه .

• بيان سنن خصصت ظاهر الكتاب العام:

كما طلب المناظر أيضاً بيان بعض الأمثلة المتفق عليها في الجملة والمؤكدة لبيان السنة تخصيص ظاهر الكتاب العام، فأشار الشافعي إلى ما سبق بيانه من الأمثلة في أبواب سابقة، وطلب المناظر إعادة شيء منه، فأعاده على سبيل الاختصار، مع بعض التعليقات، وهذه الأمثلة هي:

المثال الأول: ما جاء من بيان محرمات النساء في الكتاب مفصلاً محكماً، كما في آيتي سورة النساء اللتين ساقهما الشافعي هنا، ثم قال الله تعالى: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) ، فكان ذلك في ظاهره عاماً في إباحة كل النساء عدا من ذُكرن قبل هذه الآية؛ إلا أن هذا العام الظاهر قد تبين تخصيصه بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، فكان من العام المراد به الخصوص، بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها"، قال الشافعي: "وبهذا نأخذ، وهو قول من لقيت من المفتين لا اختلاف بينهم فيما علمته... وفي هذا حجة على من ردّ

فكانت فيه دالتان: دلالةٌ على أن سنة رسول الله لا تكون مخالفةً لكتاب الله بجال، ولكنها مبيّنةٌ عامّةٌ وخاصّةٌ، ودلالةٌ على أنهم قبلوا فيه خبر الواحد، فلا نعلم أحداً رواه من وجهٍ يصحُّ عن النبي إلا أبا هريرة.

الحديث، وعلى من أخذ بالحديث مرة وتركه أخرى، إلا أن العامة إنما تبعت في تحريم أن يجمع بين المرأة وعمتها وخالتها قول الفقهاء، ولم نعلم فقيهاً: سئل لم حرم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها؟، إلا قال بحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم^(١).

فكان في هذا الحديث وفي اتفاق الأمة على العمل به دالتان:

- أن سنة النبي صلى الله عليه وسلم لا تكون أبداً "مخالفةً لكتاب الله بجال"، وإنما أخذ بها على سبيل البيان وتخصيص ما هو عام في القرآن الكريم.
- قبول الأمة لخبر الواحد والعمل به؛ إذ لم يجد الشافعي أحداً رواه من وجه صحيح سالم عن المعارضة غير أبي هريرة رضي الله عنه.

وقول الإمام الشافعي هنا عن الحديث أنه لم يجد "أحداً رواه من وجهٍ يصح عن النبي إلا أبا هريرة" هو بحسب ما بلغه رحمه الله، وقد أكده أيضاً في الأم بقوله: "ولا يروى من وجه يشبه أهل الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا عن أبي هريرة، وقد روي من وجه لا يشبه أهل الحديث من وجه آخر"^(٢)، وقد نقل البيهقي رحمه الله كلام الشافعي هذا ووافقه، وقال: "هو كما قال"^(٣)، ورحم الله الإمام الشافعي، فقد أحسن إذ انتهى إلى ما سمع، إلا أن الحديث في الحقيقة صحّ من رواية جابر رضي الله عنه من طرق متعددة، "والحديث محفوظ أيضاً من أوجه عن أبي هريرة، فلكل من الطرفين ما يعضده... فصار عدة من رواه غير الأولين ثلاثة عشر نفساً، وأحاديثهم موجودة عند بن أبي شيبّة وأحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجّة وأبي يعلى والبخاري والطبراني وابن حبان وغيرهم"^(٤)، وذكر ابن عبد البر رحمه الله أن بعض أهل الحديث ذهب إلى أنه لم يرو هذا الحديث من وجه يصح غير أبي هريرة رضي الله عنه، قال: "وأظنّ قائل ذلك القول لم يصح حديث

(١) الأم ٥/٥.

(٢) الأم ٥/٥.

(٣) كما نقله عنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١٦١/٩.

(٤) فتح الباري ١٦١/٩.

قال: أفيحتمل أن يكونَ هذا الحديثُ عندك خلافاً لشيءٍ من ظاهر الكتاب؟.

فقلتُ: لا، ولا غيره.

قال: فما معنى قولِ الله: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ)، فقد ذكرَ التحريمَ، وقال: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا

وَرَاءَ ذَلِكَ)؟.

قلتُ: ذكرَ تحريمَ مَنْ هو حرامٌ بكلِّ حالٍ، مثلُ: الأمِّ والبنتِ والأختِ والعمَّةِ وبناتِ الأخِ وبناتِ

الأختِ، وذكَّرَ مَنْ حَرَّمَ بكلِّ حالٍ من النسبِ والرضاعِ، وذكَّرَ مَنْ حَرَّمَ الجمعَ بينه، وكان أصلُ

كَلِّ واحدةٍ منهما مباحاً على الانفردِ، قال: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)، يعني: بالحال التي أحلها

به.

الشعبي عن جابر، وصحح حديث الشعبي عن أبي هريرة، والحديثان جميعاً صحيحان^(١).

ثم ذكر الشافعي تساؤلاً وارداً عن المناظر في احتمال أن يكون حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها، مخالفاً لشيء مما جاء في ظاهر القرآن، من أن الأصل إباحة جميع النساء، فأنكر ذلك الإمام بكل حزم وثقة: "لا، ولا غيره"، فابتدر المناظر تنمة اعتراضه؛ إذ كان التساؤل السابق منه كالتمهيد لما سيذكره لاحقاً، وذلك أن يقال: كيف لا يكون مخالفاً مع أن الله تعالى قال في محكم التنزيل: (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) بعد ذكر التنصيص على محرمات النساء؟!، فكانت الآية عامة في إفادة الحل والإباحة، وكان الحديث مخالفاً لها!.

فأجاب الإمام الشافعي بما مفاده أن "القرآن عربي اللسان، منه محتمل واسع، ذكر الله من حرم بكل حال في الأصل، ومن حرم بكل حال: إذا فعل الناكح أو غيره فيه شيئاً، مثل الربيبة: إذا دخل بأمها حرمت، ومثل امرأة ابنه وأبيه: إذا نكحها أبوه حرمت عليه بكل حال، وكانوا يجمعون بين الأختين فحرّمه، وليس في تحريمه الجمع بين الأختين إباحة أن يجمع بين ما عدا الأختين... وقد يذكر الله عز وجل الشيء في كتابه فيحرمه، ويحرم على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم غيره"^(٢).

(١) التمهيد ١٨/٢٧٨.

(٢) الأم ٥/٥-٦.

ألا ترى أن قوله: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ)، بمعنى: ما أحلَّ به، لا أن واحدة من النساء حلالٌ بغير نكاحٍ يَصِحُّ، ولا أنه يجوز نكاحٍ خامسةٍ على أربع، ولا جمع بين أختين، ولا غير ذلك مما نَهَى عنه؟.

فذكرتُ له فرضَ الله في الوضوء، ومسحَ النبيِّ على الخفين، وما صار إليه أكثرُ أهل العلم من قَبول المسح.

فقال: أفبخالف المسحُ شيئاً من القرآن؟.
قلتُ: لا تخالفه سنةٌ مجال.

قال: فما وجهه؟.

قلتُ: لما قال: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)، دلتُ السنةُ على أن من كان على طهارةٍ ما لم يُحدث فقام إلى

كما استوفى الجواب هنا بما ذكره سابقاً من أن العموم المستفاد من قول الله تعالى: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ) ليس محفوظاً بالاتفاق؛ إذ لا يجوز نكاح واحدة على الانفراد من النساء المباحات إلا بنكاح صحيح مستوفٍ كافة شروطه، كما لا يجوز نكاح خامسةٍ منهن في الأصل، فتبين حينئذ أن قول الله تعالى: (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَُمْ) ليس على إطلاقه وعمومه، بل على الوجه الذي أحلَّ الله تعالى به النكاح، ومن الوجه الذي أبيض به النساء: أن لا ينكح الرجل المرأة مع عمتها، ولا المرأة مع خالتها، كما بينه النبي صلى الله عليه وسلم، فكان معنى الآية: وأحل لكم غير هؤلاء المحرمات من النساء، مما أحل الله تعالى به النكاح في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم.

المثال الثاني: أن الله تعالى أمر بغسل القدمين في الوضوء، فاحتمل أمر الله عز وجل بذلك أن يلزم كل متوضئ غسل قدميه على كل حال، واحتمل أن يكون الأمر موجهاً إلى بعض المتوضئين دون بعض، فلما مسح النبي صلى الله عليه وسلم على خفين ملبوسين على كمال طهارة دل ذلك منه على أن الأمر بالغسل هنا كان على من لا خفين عليه؛ لأنه لا يمكن أن يخالف كتاب الله تعالى

الصلاة لم يكن عليه هذا الفرض، فكذلك دلت على أن فرضَ غسلِ القدمين إنما هو على المتوضئ لا خفي عليه لبسهما كامل الطهارة.

فيمسح والفرضُ عليه غسلُ القدم، فليس المسح خلافاً لكتاب الله عز وجل، وكذلك ليست سنة من سننه صلى الله عليه وسلم بخلاف لكتاب الله عز وجل^(١).

ويلحظ ههنا أن الإمام الشافعي رحمه الله لم يورد أحاديث المسح على الخفين بنصها، بل اكتفى بمجرد الإشارة إليها، ويبدو أن سبب ذلك شهرتها واستفاضتها عند كل صغير وكبير، كما قال الإمام أحمد رحمه الله: فيه أربعون حديثاً عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفعوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم وما وقفوا^(٢)، وقال ابن تيمية رحمه الله: "قد تواترت السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمسح على الخفين، وبغسل الرجلين، والرافضة تخالف هذه السنة المتواترة، كما تخالف الخوارج نحو ذلك، مما يتوهمون أنه مخالف لظاهر القرآن، بل تواتر غسل الرجلين والمسح على الخفين عن النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من تواتر قطع اليد في ربع دينار، أو ثلاثة دراهم، أو عشرة دراهم، أو نحو ذلك"^(٣).

وقول الإمام الشافعي: "وما صار إليه أكثر أهل العلم من قبول المسح"، يشير فيه إلى وجود خلاف قديم في قبول المسح على الخفين، ثم استقرّ القول بمشروعيتها، حتى إن إنكاره أضحي من أعلام أهل البدع، قال المرزوي رحمه الله: "قد أنكر طوائف من أهل الأهواء والبدع من الخوارج والروافض المسح على الخفين، وزعموا أن ذلك خلاف لكتاب الله"^(٤)، وقد نقل استقرار الإجماع عليه كثير من أهل العلم المحققين، قال ابن المنذر رحمه الله عن المسح على الخفين: "أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، وكل من لقيت منهم على القول به، وقد روينا عن ابن المبارك أنه قال: ليس في المسح على الخفين اختلاف أنه جائز، قال: وذلك أن كل من روي عنه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أنه كره المسح على الخفين فقد روي عنه غير ذلك"^(٥)، وقال ابن عبد البر رحمه

(١) ينظر: الأم ٤٨/١.

(٢) ينظر: المعني، لابن قدامة ٢٠٦/١.

(٣) منهاج السنة النبوية ١٧٤/٤.

(٤) السنة ص ١٠٣.

(٥) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف ٤٣٣/١.

وذكرت له تحريم النبي كل ذي ناب من السباع، وقد قال الله: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)، ثم سَمَى ما حَرَّمَ.
فقال: فما معنى هذا؟.

قلنا: معناه: قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً مما كنتم تأكلون إلا أن يكون ميتةً وما ذكر

الله في كلام يسطر بماء الذهب: "الحكم الجليل الذي فرق بين أهل السنة وأهل البدع، وهو المسح على الخفين لا ينكره إلا مخذول أو مبتدع خارج عن جماعة المسلمين أهل الفقه والأثر، لا خلاف بينهم في ذلك بالحجاز والعراق والشام وسائر البلدان إلا قوماً ابتدعوا فأنكروا المسح على الخفين، وقالوا إنه خلاف القرآن وعسى القرآن نسخه، ومعاذ الله أن يخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الله، بل بين مراد الله منه كما أمره الله عز وجل"^(١).

وانظر: يا رعاك الله إلى قول ابن عبد البر عن هؤلاء المبتدعة: "وعسى القرآن نسخه!"، وتعلم حينها كم كان الإمام الشافعي دقيقاً وحذراً حين منع نسخ السنة بالقرآن، حيث وقع ما كان يخشى منه، فرام قوم نقض أصل البيان!، والله المستعان.

المثال الثالث: ما جاء في قول الله تعالى: (قل لا أجد في ما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه)، فكان مخرج الآية عام الظاهر في عدم تحريم شيء من المطاعم إلا هذه الأصناف المعدودة، إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم بين أنها من قبيل العام المخصوص، بما خصّ الله تعالى نبيه من الإبانة لما في كتابه، وبما افترض من طاعته وتحريم معصيته، فنهى عن كل ذي ناب من السباع، فكان تقدير الآية جمعاً بين النصوص: قل لا أجد فيما يوحى إلي محرماً مما كنتم تأكلون^(٢)، إلا أن يكون ميتة وما ذكر بعدها؛ فإن العرب كانت تحرم أشياء على أنها من الخبائث، وتحل أشياء على أنها من الطيبات، فأحلت لهم الطيبات عندهم التي كانوا يتعارفون أكلها إلا ما استثنى منها في هذه الآية^(٣)، وأما الخبائث المحرمة عندهم التي كانوا لا يرون عدها من الطيبات فقد أبقاها الشارع على تحريمها، وجاء هذا المعنى عن طاوس رحمه الله، حيث قال: في قوله: (قل

(١) التمهيد ١١/١٣٤.

(٢) سبق بيان أن هذا التفسير مروى عن بعض السلف كمجاهد رحمه الله.

(٣) ينظر: الأم ٢/٢٦٤.

بعدها، فأما ما تركتم أنكم لم تعدوه من الطيبات، فلم يحرم عليكم مما كنتم تستحلون، إلا ما سَمَى اللهُ ودلت السنة على أنه حرم عليكم منه ما كنتم تحرمون، لقول الله: (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ).

قال: وذكرت له قول الله: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)، وقوله: (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)، ثم حرم رسول الله بيوعاً، منها الدنانير بالدرهم إلى أجلٍ وغيرها، فحرمها المسلمون بتحريم رسول الله، فليس هذا ولا غيره خلافاً لكتاب الله.

لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً: كان أهل الجاهلية يستحلون أشياء ويحرمون أشياء، فقال الله لنبيه: قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً مما كنتم تستحلون إلا هذا، وكانت أشياء يحرمونها: فهي حرام الآن^(١).

ويلحظ أن عبارة الشافعي هنا قد يكون فيها نوع غموض حين قال: "فأما ما تركتم أنكم لم تعدوه من الطيبات، فلم يحرم عليكم...". والذي يظهر أن معنى العبارة هكذا: أنه لا يحرم عليكم مما كنتم تأكلون وتعدونه من الطيبات إلا الميتة وما ذكر بعدها، فأما ما تجنّبتم أكله وتركتموه من الأطعمة لأجل أنكم "لم تعدوه من الطيبات"^(٢)، ثم لم يحرم عليكم مما كنتم تأكلون وتستحلون "إلا ما سَمَى اللهُ" في الآية؛ ولعل مما يزيد الأمر جلاء قول الشافعي في الأم: "فإن العرب كانت تحرم أشياء على أنها من الخبائث، وتحلّ أشياء على أنها من الطيبات، فأحلت لهم الطيبات عندهم إلا ما استثنى منها، وحرمت عليهم الخبائث عندهم، قال الله عز وجل: (وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ)"^(٣).

المثال الرابع: أن إباحة البيع جاء في القرآن الكريم عاماً في ظاهره، كما في الآيتين اللتين ساقهما الشافعي، ثم جاءت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم بتحريم صور من البيع، كما سبق ذكره من أمثلة في باب سابق، واتفق المسلمون على تحريم ما حرمت السنة، فلم يكن ذلك ولا غيره "خلافاً لكتاب الله" بحال.

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٢/١٩١.

(٢) فهنا قول الشافعي: "أنكم لم تعدوه..." من باب حذف لام التعليل قبل أن المشددة، كما يقال: جفتك أنك تريد المعروف.

(٣) الأم ٢/٢٦٤.

قال: فحُدِّ لي معنى هذا بأجمع منه وأخصر.

فقلتُ له: لما كان في كتاب الله دلالةً على أن الله قد وَضَعَ رسوله موضعَ الإبانةِ عنه، وفَرَضَ على خلقه اتباعَ أمره، فقال: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)، فإنما يعني: أحلَّ الله البيعَ إذا كان على غير ما نهى الله عنه في كتابه أو على لسان نبيه، وكذلك قوله: (وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ)، بما أحله الله به من النكاحِ وملكِ اليمينِ في كتابه، لا أنه أباحه بكلِّ وجهٍ، وهذا كالأدبِ العربيِّ.

وقلتُ له: لو جاز أن تُترك سنةٌ مما ذهب إليه من جهلٍ مكانَ السننِ من الكتاب: ترك ما وَصَفْنَا من المسحِ على الخفينِ، وإباحةِ كلِّ ما لزمه اسمُ بيعٍ، وإحلالُ أن يُجمع بين المرأةِ وعمتها وخالتها، وإباحةِ كلِّ ذي نابٍ من السباعِ، وغير ذلك.

وزاد الشافعي بيان الأمر حين طلب مناظره ذلك، فذكر أن الله تعالى خصَّ نبيه صلى الله عليه وسلم ببيان مراده لخلقهِ: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)، حيث جعله موضعَ الإبانةِ عن كلامه ومفسراً لهم معناه، ومن ثمَّ فلا غرو أن كان علماً لدينه، وفرض طاعته واتباعه، وحرَّم مخالفته ومعصيته، وقد قام بما أمر به غاية القيام، فنصح لهذه الأمة، وكشف لها كل ملامة، وتركها على البيضاء، ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، فهو صلوات الله وسلامه عليه حين حرم ما حرم من صور البيوع كان على علمٍ بقول الله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)، فكان مما فهم: أن الله لم يبح البيع على عمومه، بل أحله على صفة خاصة، وذلك فيما إذا كان البيع "على غير ما نهى الله عنه في كتابه، أو على لسان نبيه"، وهذا أمر سائغ ومعهود في لغة العرب، كما سبق من الله تعالى إنما خاطب بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً في ظاهره، لكنه يراد به الخاص.

ثم أعاد الإمام الشافعي التذكير بما قرره سابقاً من الإشكال المترتب على عدم إدراك مفهوم البيان، فإذا ما جهل إنسان وظيفة البيان الموكولة للسننة، فأجاز تركها حين يتوهم مخالفتها عموم القرآن، أدى ذلك إلى شر مستطير من خروج عامة السنن من أيدي الناس، فلا يُمسح على خفين مطلقاً، ولا يُحرم كل ما يسمى بيعاً، ولا يُحرم جمع بين امرأة وعمتها، أو امرأة وخالتها، ولا يُحرم ذو ناب من السباع!، إلى آخر الضلالات التي تفضي بصاحبها إلى الانخلاع من ربة شرائع الإسلام.

ولجاز أن يُقال: سَنَّ النبيُّ ألا يُقطعَ مَنْ لم تبلغَ سرقةُ ربعِ دينارٍ قبلَ التنزيلِ، ثم نَزَلَ عليه:
(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، فَمَنْ لَزِمَهُ اسْمُ سَرِقَةٍ قُطِعَ.

ولجاز أن يُقال: إِنَّمَا سَنَّ النبيُّ الرِّجْمَ عَلَى الثَّيْبِ حَتَّى نَزَلَتْ عَلَيْهِ: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ
وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، فَيُجْلَدُ الْبَكَرُ، وَالثَّيْبُ وَلَا نَرْجِمُهُ.

وَأَنْ يُقَالَ فِي الْبَيْعِ الَّتِي حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ: إِنَّمَا حَرَّمَهَا قَبْلَ التَّنْزِيلِ، فَلَمَّا أَنْزَلَتْ: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ
وَحَرَّمَ الرِّبَا)، كَانَتْ حَلَالًا، وَالرِّبَا: أَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ عَلَى الرَّجُلِ الدِّينُ فَيَحِلُّ، فَيَقُولُ: أَتَقْضِي أَمْ
تُرَبِّي؟، فَيُؤَخَّرُ عَنْهُ وَيُزِيدُهُ فِي مَالِهِ.

ثم زاد الأمر جلاء بذكر نحو ما بيّنه سابقاً من أن ترك السنن بدعوى احتمال نسخها بكتاب الله، سيكون ذريعة إلى ردّ كل خاص منها بناء على أن عام الكتاب نسخ الخاص منها، وذلك ما يتضح من خلال الأمثلة الآتية:

- جاء الأمر في كتاب الله تعالى بقطع كل سارق على العموم: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)، ثم خصّ النبي صلى الله عليه وسلم بياناً منه سارق ما دون النصاب، فلو لم نُقل بالبيان: لجاز أن يقول قائلٌ شُبّهَ عليه: يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حكم بذلك قبل نزول الآية عليه، ثم نزلت الآية بقطع كل سارق على العموم، فيكون كل سارق محكوماً عليه بالقطع بمقتضى كتاب الله تعالى الناسخ للسنة!.

- وكذا جاء الأمر بالجلد في كتاب الله على العموم في كل زانٍ: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، ثم خصّ النبي صلى الله عليه وسلم بياناً منه الزاني المحصن بالرجم، فلو لم نُقل بالبيان: لجاز أن يقول قائلٌ شُبّهَ عليه: يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حكم بجرم المحصن قبل نزول الآية عليه، ثم نزلت الآية بجلد كل زانٍ على العموم، فيكون كل زانٍ محكوماً عليه بالجلد فحسب بمقتضى كتاب الله الناسخ للسنة!.

- وكذا أحلّ الله تعالى البيوع جملة على العموم في كتابه: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)، ثم حرم النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيوع تخصيصاً وبياناً منه، فلو لم نُقل بالبيان: لجاز أن يقول قائلٌ شُبّهَ عليه: يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حَرَّمَ ما حَرَّمَ من البيوع قبل

وأشباهُ لهذا كثيرةٌ، فمن قال هذا كان مُعطلًا لعامة سنن رسول الله، وهذا القولُ جهلٌ ممن قاله؟.

قال: أجل.

وسنةُ رسول الله كما وصفتُ، ومن خالف ما قلتُ فيها فقد جَمَعَ الجهلَ بالسنة والخطأَ في الكلامِ فيما يجهلُ.

قال: فأذكرُ سنةً نسختُ بسنةٍ سوى هذا.

فقلتُ له: السننُ الناسخةُ والمنسوخةُ مفرقةٌ في مواضعها، وإن رُدِّدَت طالت.

قال: فيكفي منها بعضها، فأذكره مختصراً بئناً.

نزلت الآية عليه، ثم نزلت الآية بإباحة كل بيع على العموم، فيكون كل بيع حلالاً عملاً بمقتضى كتاب الله الناسخ للسنة!.

وما ذكر ههنا جاء على سبيل المثال فيما يلزم من ترك السنن إذا جهل البيان، ولا شك أن أشباهاً لمثل هذا الضلال "كثيرة"، فمن التزم ذلك كان حرياً به أن يكون معطلاً "لعامة سنن رسول الله"، ولا شك أن هذا جهل منه وضلال وانحراف عن جادة الصراط المستقيم، فاجتمع فيمن سلك هذا المسلك شران، فكانوا بحق "أعداء السنن، أعيتهم أن يحفظوها، وتفَلَّت منهم أن يعوها"^(١):

- الجهل بسنة النبي صلى الله عليه وسلم وإغفالها وعدم الإحاطة، زعماً بالاكْتفاء بالقرآن الكريم، "جَمَعَ الجهلَ بالسنة".

- الخطأ في الفهم وإغفال الوقوف على وظيفة البيان الموكلة للسنة، على ما هو معهود من لسان العرب، "والخطأُ في الكلامِ فيما يجهل".

● نسخ السنة بالسنة:

ثم رجع الإمام الشافعي بطلب من مناظره إلى بيان شيء من الأمثلة على ما وقع من نسخ السنة بالسنة؛ إذ كان المثال الذي ابتداءً به سابقاً ناسخاً ومنسوخاً من السنة معه شيء من القرآن.

(١) عبارة واردة عن الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ينظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/١٠٤٢.

فقلتُ: أخبرنا مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عبد الله بن واقد بن عبد الله بن عمر ، قال: نهى رسول الله عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاثٍ، قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرتُ ذلك لعمرة، فقالت: صدق، سمعت عائشة تقول: دفَّ ناسٌ من أهل البادية حضرةً الأضحى في زمان النبي، فقال النبيُّ: ادخروا لثلاث وتصدقوا بما بقي، قالت: فلما كان بعد ذلك قيل: يا رسول الله، لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم، يُجملون منها الودك، ويتخذون الأسقية، فقال رسول الله: وما ذلك؟، أو كما قال، قالوا: يا رسول الله، نهيت عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال رسول الله: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفَّت حضرةً الأضحى، فكلوا وتصدقوا وادخروا".

فذكر هنا من أمثلة نسخ السنة بالسنة: ما حصل من نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، وهذا قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ومن الأحاديث الدالة على حصول النسخ:

- ما جاء عن عبد الله بن أبي بكر عن عبد الله بن واقد، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمرة، فقالت: صدق، سمعت عائشة رضي الله عنها تقول: دف أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ادخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي"، فلما كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله، إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويجملون منها الودك، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "وما ذلك؟"، قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفَّت، فكلوا وادخروا وتصدقوا"^(١)، والمقصود بالدافة هنا قوم من الأعراب ضعفاء وردوا المدينة وقت الأضحى فكانوا بأمر الحاجة للمواساة. وفي رواية أنها سُئلت: أنهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تؤكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث؟، قالت: "ما فعله إلا في عام جاع الناس فيه، فأراد أن يطعم الغني الفقير"^(٢).

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٩٧١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٤٢٣.

وأخبرنا ابن عيينة عن الزهري عن أبي عبيد مولى ابن أزهري، قال: شهدتُ العيدَ مع علي بن أبي طالب، فسمعتُه يقول: لا يأكلن أحدكم من لحم نسكه بعد ثلاثٍ.

- حديث جابر رضي الله عنه: كنا لا نمسك لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نتزود منها، ونأكل منها، يعني فوق ثلاث^(١).

- حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا أهل المدينة، لا تأكلوا لحوم الأضاحي فوق ثلاث"، فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لهم عيالاً وحشماً وخدماءً، فقال: "كلوا، وأطعموا، واحبسوا"^(٢)، وفي رواية أن أبا سعيد رضي الله عنه أخذ ذلك عن أخيه قتادة رضي الله عنه، وفيها أن أبا سعيد قدم من سفر، فقدم إليه أهله لحماً من لحوم الأضاحي، فقال: ما أنا بأكله حتى أسأل، فانطلق إلى أخيه لأمه - وكان بدرياً - قتادة بن النعمان، فسأله فقال: "إنه حدث بعدك أمرٌ، نقضٌ لما كانوا يُهون عنه من أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام"^(٣).

- حديث سلمة بن الأكوع رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من ضحى منكم فلا يصبحن في بيته بعد ثلاثة شيئاً"، فلما كان في العام المقبل، قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا عام أول، فقال: "لا، إن ذاك عام كان الناس فيه بجهد، فأردت أن يفشو فيهم"^(٤).

- حديث بريدة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نهيتكم عن زيارة القبور، فروروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم"^(٥).

فهذا ما عليه غالب الصحابة رضي الله عنه من نسخ النهي عن الادخار، وقد جاء عن بعضهم ما يفيد بقاء النهي، ومن ذلك:

- حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال للناس يوم عيد: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نهاكم أن تأكلوا لحوم نسككم فوق ثلاث ليال، فلا تأكلوا^(٦).

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٩٧٢.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٩٧٣.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٩٩٧.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٥٦٩، ومسلم في صحيحه، رقم ١٩٧٤.

(٥) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٩٧٧.

(٦) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٥٧٣، ومسلم في صحيحه، رقم ١٩٦٩.

أخبرنا الثقة عن معمر عن الزهري عن أبي عبيد عن علي أنه قال: قال رسول الله: "لا يأكلن أحدكم من لحم نسكه بعد ثلاث".

أخبرنا ابن عيينة عن إبراهيم بن ميسرة قال: سمعت أنس بن مالك يقول: إنا لنذبح ما شاء الله من ضحايانا، ثم تزود بقيتها إلى البصرة.

قال الشافعي: فهذه الأحاديثُ تَجَمَعُ معاني، منها: أن حديثَ علي عن النبي في النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاثٍ، وحديثَ عبد الله بن واقد، متفقان عن النبي، وفيهما دلالة على أن علياً سمع النهي من النبي، وأن النهي بلغ عبد الله بن واقد، ودلالة على أن الرخصة من النبي لم تبلغ علياً ولا عبد الله بن واقد، ولو بلغت الرخصة، ما حَدَّثَا بالنهي، والنهي منسوخٌ، وتركَا الرخصةَ، والرخصةُ ناسخةٌ، والنهي منسوخٌ لا يستغني سامعُه عن علم ما نَسَخَهُ.

- وكذا جاء عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما الامتناع عن الادخار، وروى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "كلوا من الأضاحي ثلاثاً"^(١)، وفي رواية: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث"، قال سالم: فكان ابن عمر لا يأكل لحوم الأضاحي فوق ثلاث^(٢)، وقد نقله الشافعي هنا عن حفيد ابن عمر عبد الله بن واقد رحمه الله، وقد يكون أخذه عن جده رضي الله عنهما.

ويستفاد من التأمل في روايات ادخار لحوم الأضاحي أمور:

- أن من رأى منع الادخار من الصحابة والتابعين بلغهم ذلك النهي، وأحسنوا حين انتهوا إلى ما بلغهم، ولم تبلغهم الرخصة في الجواز، ولو بلغتهم ما حَدَّثُوا بالنهي وهو منسوخ، ولما تركوا نقل الرخصة وهي الناسخة؛ إذ النهي ما دام منسوخاً "لا يستغني سامعُه عن علم ما نَسَخَهُ بحال".

- أنه قد جاء عن أنس رضي الله عنه أنه قال: إنا لنذبح ما شاء الله من ضحايانا، ثم نتزود بقيتها إلى البصرة^(٣)، وهذا يحتمل فيه أن يكون سمع الرخصة في الادخار ولم يسمع النهي عنه قبل، فتزود من لحم الأضاحي بناء على الرخصة ولم يكن سمع نهياً في الأصل،

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٥٧٤.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٩٧٠.

(٣) رواه البيهقي من طريق الشافعي في معرفة السنن والآثار، رقم ١٩٠٨٦.

وقول أنس بن مالك: كما نهبط بلحوم الضحايا البصرة، يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ أَنْسٌ سَمِعَ الرَّخِصَةَ وَلَمْ يَسْمَعْ النَّهْيَ قَبْلَهَا، فَتَزَوَّدَ بِالرَّخِصَةِ وَلَمْ يَسْمَعْ نَهْيًا، أَوْ سَمِعَ الرَّخِصَةَ وَالنَّهْيَ، فَكَانَ النَّهْيُ مَنْسُوخًا، فَلَمْ يَذْكُرْهُ.

فقال كل واحد من المختلفين بما عَلِمَ، وهكذا يجب على من سمع شيئاً من رسول الله، أو ثبت له عنه: أَنْ يَقُولَ بِمَا سَمِعَ، حَتَّى يَعْلَمَ غَيْرَهُ.

قال الشافعي: فلما حَدَّثَتْ عَائِشَةُ عَنِ النَّبِيِّ بِالنَّهْيِ عَنِ إِسْكَافِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ، ثُمَّ بِالرَّخِصَةِ فِيهَا بَعْدَ النَّهْيِ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَخْبَرَ أَنَّهُ إِنَّمَا نَهَى عَنِ إِسْكَافِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ لِلدَّافِقَةِ: كَانَ الْحَدِيثُ التَّامُّ الْمَحْفُوظُ أَوَّلُهُ وَآخِرُهُ وَسَبَبُ التَّحْرِيمِ وَالْإِحْلَالِ فِيهِ: حَدِيثُ عَائِشَةَ عَنِ النَّبِيِّ، وَكَانَ عَلَى مَنْ عِلْمُهُ أَنْ يُصِيرَ إِلَيْهِ، وَحَدِيثُ عَائِشَةَ مِنْ أَبِيْن مَا يَوْجَدُ فِي النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ مِنَ السُّنَنِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ بَعْضَ الْحَدِيثِ يُخَصُّ، فَيُحْفَظُ بَعْضُهُ دُونَ بَعْضٍ، فَيُحْفَظُ مِنْهُ شَيْءٌ كَانَ أَوَّلًا وَلَا يُحْفَظُ آخِرًا، وَيُحْفَظُ آخِرًا وَلَا يُحْفَظُ أَوَّلًا، فَيُؤَدِّي كُلُّ مَا حَفِظَ.

ويحتمل أنه سمع كلاً من النهي عن الادخار والرخصة فيه، فاكتفى بنقل الرخصة باعتبارها ناسخة، وترك نقل النهي باعتباره منسوخاً.

- يخلص مما سبق أن كل طائفة من المختلفين في حصول النسخ أو البقاء على النهي قد أحسن فيما ذكر؛ إذ قال بما علم وبلغه، وذلك هو الواجب حقاً عليه؛ إذ "يجب على من سمع شيئاً من رسول الله، أو ثبت له عنه: أَنْ يَقُولَ بِمَا سَمِعَ، حَتَّى يَعْلَمَ غَيْرَهُ"، وفي هذا تأكيد على "أن من متقدمي الصحبة وأهل الفضل والدين والأمانة من يعزب عنه من سنن رسول الله الشيء يعلمه غيره، ممن لعله لا يقاربه في تقدم صحبته وعلمه، ويُعْلَمُ أَنَّ عِلْمَ خَاصِّ السُّنَنِ، إِنَّمَا هُوَ عِلْمٌ خَاصٌّ بِمَنْ فَتَحَ اللَّهُ لَهُ عِلْمَهُ، لَا أَنَّهُ عَامٌ مَشْهُورٌ، كَشَهْرَةِ الصَّلَاةِ وَجُمْلِ الْفَرَائِضِ الَّتِي كَلَّفَتْهَا الْعَامَّةُ"^(١).

- أن حديث عائشة رضي الله عنها صريح في حصول النسخ، فيعدّ "من أبيْن ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن"، ثم إنه حديث تام استوفى فيه ذكر الواقعة وجميع ملبساتها،

(١) اختلاف الحديث ٦١٧/٨.

فالرخصة بعدها في الإمساك والأكل والصدقة من لحوم الضحايا إنما هي لواحدٍ من معنيين،

لاختلاف الحالين:

فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصة

ثابتة بالأكل والتزود والادخار والصدقة.

ففيه مثال على ما ذكره الإمام الشافعي في أول باب العلل في الأحاديث من أن بعض الرواة ينقل الخبر مُتَقَصِّى، وبعضهم ينقله مختصراً، وكان فيه أيضاً دليل على أن "بعض الحديث يُخَصُّ" بورود أمرٍ فيه يكشف معناه، فيحفظ بعض الرواة شيئاً منه دون الآخر، ويؤدي "كلُّ ما حَفِظَ"، فلا تشريب على أي منهم، ولكن مع ذلك لا يتصور أن يخفى الأمر عليهم جميعاً، بحيث لا ينقله أحد منهم، بل نعلم حقاً وقطعاً أن "سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله"^(١)، ونعلم قطعاً أنه لربما "ذهب على الذي سمع من رسول الله بعض علم الناسخ أو علم المنسوخ، فحفظ أحدهما دون الذي سمع من رسول الله الآخر، وليس يذهب ذلك على عامتهم، حتى لا يكون فيهم موجوداً إذا طُلب"^(٢).

ثم ذكر الإمام الشافعي أن الرخصة الواردة في جواز الادخار بعد النهي عنه تحتل أحد معنيين:

المعنى الأول: أن لا يكون هناك نسخ، بل الأمر راجع إلى اختلاف الحالين، فالمنع كان لعلة في السنة الأولى، فلما زالت في السنة التي بعدها زال، وكان من الجائز الأكل "والتزود والادخار والصدقة"، ولو فرض عود تلك الحال لعاد المنع، ولزم الإمام العهد إلى الناس بمثل ما عهد به عليه السلام؛ توسعةً على المحتاجين، وهذا قول ذهب إليه بعض أهل العلم، ورأوا أن لا نسخ في هذه الواقعة^(٣)، وبه أخذ بعض متأخري الشافعية^(٤).

(١) الرسالة ص ٤٧٢.

(٢) الرسالة ص ٢١٥.

(٣) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٣٢/٦، طرح التشريب ١٩٧/٥.

(٤) خلافاً لما عليه أكثرهم من الأخذ بالمعنى الثاني، ينظر: طرح التشريب ١٩٨/٥، فتح الباري، لابن حجر ٢٨/١٠.

وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ عَنْ إِسْكَاطِ لَحْمِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ مَنْسُوخٍ فِي كُلِّ حَالٍ، فَيَمْسُكُ

وقد حمل بعضهم نهْيَ علي رضي الله عنه عن الادخار على هذا المعنى، وأنه إنما منع من الادخار في زمن عثمان رضي الله عنه حين حُوصِرَ، فأمر به لضيق في حال الناس بدا له، مثلما كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوقت الذي نهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث^(١).

المعنى الثاني: أن المنع من ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثبت في زمن، ثم تم نسخه بالأحاديث المذكورة سابقاً، وهذا هو المشهور المحكي عن جماهير العلماء^(٢)، وأنه من قبيل نسخ السنة بالسنة، وبناء عليه فلم يبق تحريم ولا كراهة، فيباح اليوم الادخار فوق ثلاثة والأكل إلى متى شاء، وهذا ما أكده ابن عبد البر رحمه الله بقوله: "لا خلاف علمته من العلماء في إجازة أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث وقبل ثلاث، وأن النهي عن ذلك منسوخ على ما جاء في هذا الحديث، لا خلاف بين فقهاء المسلمين في ذلك"^(٣)، وبناء على هذا فمُنِعَ علي رضي الله عنه عن الادخار فوق ثلاث كان لعلمه بالمنسوخ دون الناسخ.

وأصحاب القول الأول منعوا كون ما حصل هنا نسخاً، لأنه ثبت لحكمة ومعنى، فزال الحكم بالمنع من الادخار لزوالها، والآخرون قالوا: هذا لا يمنع كونه نسخاً؛ لدخوله في حد النسخ، وأيضاً كونه ثبت لحكمة ثم زال بزوالها، لا يمنع كونه نسخاً، إذ سائر صور النسخ كذلك^(٤).

ويلحظ أن كلام الإمام الشافعي متردد هنا بين هذين المعنيين^(٥)، وبدل على هذا التردد أيضاً قوله في الأم بعد أن ساق الأحاديث في الادخار: "كان يجب على من علم الأمرين معاً أن يقول: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه لمعنى، وإذا كان مثله فهو منهى عنه وإذا لم يكن مثله لم يكن منهياً عنه، أو يقول: نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم في وقت، ثم أُرخص فيه من بعد، والآخر من أمره ناسخ للأول، قال الشافعي: وكل قال بما سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان من

(١) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٣٢/٦.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم، للنووي ١٣/١٢٩، طرح التثريب ٥/١٩٧.

(٣) التمهيد ٣/٢١٦، قال ابن حجر في فتح الباري ١٠/٢٨ عن إطلاق ابن عبد البر عدم الخلاف هنا: كذا أطلق وليس بجيد.

(٤) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢/٢٩٩.

(٥) قال العراقي طرح التثريب ٥/١٩٧: وللشافعي رحمه الله نصٌّ - حكاه البيهقي - تردد فيه بين هذا القول والذي قبله.

الإنسانُ من ضحيّته ما شاء، ويتصدقُ بما شاء.

رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على أنه قاله على معنى دون معنى، أو نسخه، فعلم الأول ولم يعلم غيره، فلو علم أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه صار إليه إن شاء الله^(١).

وهناك تردد آخر من الإمام الشافعي يتعلق بحمل النهي عن الادخار على التحريم أو الكراهة، حيث قال: "يشبه أنه يكون نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث إذا كانت الدافّة؛ على معنى الاختيار لا على معنى الفرض، وإنما قلت: يشبه الاختيار؛ لقول الله عز وجل في البدن: (فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا)، وهذه الآية في البدن التي يتطوع بها أصحابها، لا التي وجبت عليهم قبل أن يتطوعوا بها، وإنما أكل النبي صلى الله عليه وسلم من هديه أنه كان تطوعاً...، وأحب لمن أهدى نافلة أن يطعم البائس الفقير؛ لقول الله: (فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير)، وقوله: (وأطعموا القانع والمعتر)...، والضحايا من هذه السبيل والله أعلم، وأحب إن كانت في الناس مخصصة أن لا يدخر أحد من أضحيتها ولا من هديه أكثر من ثلاث؛ لأمر النبي صلى الله عليه وسلم في الدافّة"^(٢)، والقول بالكراهة مذهب لبعض أهل العلم، ورأوا أنها باقية إلى اليوم من غير تحريم^(٣)، وأيدوا مذهبهم بما جاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: الضحية كنا نملح منه، فنقدم به إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، فقال: "لا تأكلوا إلا ثلاثة أيام"، وليست بعزيمة^(٤).

والذي يبدو من خلال التأمل في هذا الموضوع وغيره أن الإمام الشافعي رحمه الله من كمال علمه وموفور عقله كان لا يتردد إلا حيث قوي الأمر، وكان من مثرات الظنون المحتملة، التي لم يجد فيها دليلاً واضحاً يشهد لبعض الاحتمالات دون بعض، ولا يترتب على الذهاب إلى أحدهما تفويت سنة ثابتة متبعة، فكان لكل منها حظه من النظر، وإن كان الأولى عنده من هذه الاحتمالات المعنى الثاني (وهو النسخ)؛ يقوي ذلك قوله هنا: "وحدث عائشة من أبين ما يوجد في الناس والمنسوخ من السنن"، كما أنه أتى بهذا المثال أصلاً جواباً لمن سأله: "فأذكر سنةً نسخت بسنة"، فمن البعيد حينئذ أن لا يكون المثال في نهاية الأمر جواباً لطلبه!

(١) الأم ١٧٦/١.

(٢) اختلاف الحديث ٦٤٣/٨.

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم، للنووي ١٢٩/١٣، طرح الشرب ١٩٨/٥.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٥٧٠.

وجه آخر من الناسخ والمنسوخ

أخبرنا محمد بن إسماعيل بن أبي فديك عن ابن أبي ذئب عن المقبري عن عبد الرحمن بن أبي سعيد عن أبي سعيد الخدري، قال: حبسنا يوم الخندق عن الصلاة، حتى كان بعد المغرب بهوي من الليل، حتى كُفينا، وذلك قول الله: (وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا)، قال: فدعا رسول الله بلالاً، فأمره فأقام الظهر، فصلّاها فأحسن صلاتها كما كان يصلها في وقتها، ثم أقام العصر فصلّاها كذلك، ثم أقام المغرب فصلّاها كذلك، ثم أقام العشاء فصلّاها كذلك أيضاً، قال: وذلك قبل أن أنزل الله في صلاة الخوف: (فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا).

قال الشافعي: فلما حكى أبو سعيد أن صلاة النبي عام الخندق كانت قبل أن يُنزل في صلاة الخوف: (فَرَجَالًا أَوْ رُكْبَانًا)، استدللنا على أنه لم يصل صلاة الخوف إلا بعدها، إذ حضرها

• مثال آخر على النسخ:

لما كان مناظر الإمام الشافعي قد طلب شيئاً من أمثلة النسخ عاد مرة أخرى إلى الحديث عن النسخ وأمثله، فذكر ههنا مثلاً سبق له تناول شيء منه في باب جمل الفرائض، وذلك ما حصل تأخير الصلاة يوم الأحزاب لأجل الخوف، كما في سياق حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ثم نُسخ ذلك إلى تشريع صلاة الخوف ووجوب الإتيان بها في كل الأحوال، وما اختاره الشافعي هنا من أن تأخير الصلاة الذي حصل يوم الخندق منسوخٌ بتشريع صلاة الخوف هو ما عليه جمهور أهل العلم^(١)، ووجه النسخ هنا أن الأمر بالصلاة ثبت عاماً في كتاب الله (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً)، ثم بيّنت السنة النبوية تلك المواقيت، لكن لما لم يقدر على إقامة الصلاة في وقتها يوم الأحزاب آخرها حينئذٍ للعذر، فكان ذلك دليلاً من قبيل التخصيص والبيان على أن الأمر بالمحافظة على الوقت في الآية إنما كان في غير حال اشتداد الخوف، فكانت السنة مبيّنة أن عموم الآية مخصوص، ثم جاء نسخ ذلك العام المخصوص من كتاب الله بتشريع صلاة الخوف في كتاب الله تعالى، وجاءت السنة أيضاً بالعمل على وفق الكتاب فيه.

(١) ينظر: تفسير ابن كثير ٢/٣٥٣.

أبو سعيد، وحكى تأخير الصلوات حتى خرج من وقت عامتها، وحكى أن ذلك قبل نزول صلاة

وقول الشافعي هنا عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: "وحكى أن ذلك قبل نزول صلاة الخوف"، فيه تنبيه إلى أن أول تشريع لصلاة الخوف كان بعد يوم الأحزاب^(١)، وهو غزوة الخندق الذي قيل بأنها كانت سنة أربع من الهجرة، والراجح أنها كانت في سنة خمس من الهجرة في شوال؛ "إذ لا خلاف أن أحدًا كانت في شوال سنة ثلاث، وواعد المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام المقبل، وهو سنة أربع، ثم أخلفوه لأجل جذب تلك السنة فرجعوا، فلما كانت سنة خمس جاءوا لحربه، هذا قول أهل السير والمغازي"^(٢)، وبعد الخندق كانت غزوة بني لحيان التي نزل فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعُسْفَانَ؛ إذ خرج إلى بني لحيان بعد قريظة بستة أشهر ليغزوهم، أي: قبل منتصف سنة ست من الهجرة، وقد اتفق أهل السير على أن هذه الغزوة كانت بعد الخندق^(٣).

والذي يظهر أن أول تشريع لصلاة الخوف كان في عُسْفَانَ في غزوة الحديبية في شهر ذي القعدة سنة ست من الهجرة؛ لا في عسفان في غزوة بني لحيان^(٤)؛ إذ جاء في حديث أبي عياش الزرقى رضي الله عنه قال: كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعسفان، فاستقبلنا المشركون عليهم خالد بن الوليد وهم بيننا وبين القبلة، فصلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر، فقالوا: قد كانوا على حال لو أصبنا غرتهم، ثم قالوا: تأتي عليهم الآن صلاة هي أحب إليهم من أبنائهم وأنفسهم، قال: فنزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات بين الظهر والعصر (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة)، قال: فَحَضَرْتُ، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذوا السلاح، قال: فصفنا خلفه صفين... إلخ^(٥).

إلا أن أبا عياش رضي الله عنه لم يصرح ههنا هل المقصود بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم في عسفان في هذه الواقعة كان في غزوة الحديبية أو غزوة بني لحيان؛ إذ قد نزل النبي صلى الله عليه وسلم بهذا المكان في الغزوتين، لذا كان هذا محل تردد واحتمال:

(١) وهذا ما عليه أصحاب الإمام الشافعي من أن حرب الخندق كان قبل نزول آية صلاة الخوف، ينظر: فتح العزيز، للرافعي ٧٢٦/٤.

(٢) زاد المعاد، لابن القيم ٢٤٠/٣.

(٣) ينظر: زاد المعاد، لابن القيم ٢٢٥/٣، ٢٤٦.

(٤) يلحظ أن عسفان أرض بالقرب من مكة على طريق المدينة، وهي من مكة على مرحلتين. ينظر: معجم البلدان ١٢٢/٤.

(٥) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٢٣٦، وأحمد في المسند، رقم ١٦٥٨٠، قال عنه ابن كثير في البداية والنهاية ٩٤/٤: "هذا إسناد على شرط الصحيحين"، وصححه الألباني.

الخوف.

- فذهب بعض أهل العلم إلى أن صلاة الخوف شرعت في عسفان يوم بني لحيان، قال ابن كثير رحمه الله: "وفي سياق حديث أبي عياش الزرقى ما يقتضى أن آية صلاة الخوف نزلت في هذه الغزوة يوم عسفان، فافتضى ذلك أنها أول صلاة خوف صلاحها، والله أعلم"^(١)، ويبدو أنه أخذ ذلك من قول أبي عياش: "كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بعسفان". إلا أن هذا يضعفه اتفاق أهل السير والمغازي على أن النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل عسفان في هذه الغزوة لم يواجه أحداً من الكفار بحيث يحتاج إلى إقامة صلاة خوف؛ لأنه بلغ منازل بني لحيان بالقرب من عسفان، فوجدهم قد حذروا وتمتعوا في رؤوس الجبال، فلما أخطأه من غرتهم ما أراد، قال: لو أنا هبطنا عسفان لرأى أهل مكة أنا قد جئنا مكة، فخرج في مائتي راكب من أصحابه حتى نزل عسفان، ثم بعث فارسين من أصحابه حتى بلغا كراع الغميم، ولم يلقوا كيداً^(٢).
- وذكر آخرون أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف يوم الحديبية بعسفان^(٣)، وهذا ما يأخذ به الإمام الشافعي رحمه الله، كما ذكر ذلك في الأم حيث قال: "وهكذا كان صلى الله عليه وسلم في غزوة الحديبية بعسفان، وخالد بن الوليد بينه وبين القبلة، وكان خالد في مائتي فارس منتبذاً من النبي صلى الله عليه وسلم في صحراء ملساء ليس فيها جبل ولا شجر، والنبي صلى الله عليه وسلم في ألف وأربعمائة، ولم يكن خالد فيما نرى يطمع بقتالهم، وإنما كان طليعة يأتي بخبرهم"^(٤).
- ولكن هؤلاء لم يصرحوا أنها كانت أول صلاة لها، إلا أن من الثابت كون غزوة ذات الرقاع بعدها (التي حصل فيها صلاة خوف أيضاً)، كما أن سياق قصة أبي عياش رضي الله عنه يؤكد أن أول صلاة خوف كانت فيها؛ إذ فيها: "فاستقبلنا المشركون عليهم خالد بن الوليد... فنزل جبريل عليه السلام بهذه الآيات بين الظهر والعصر (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة)"؛ إذ صرح بأن ذلك وقت نزول آية صلاة الخوف.
- ثم إن خالد بن الوليد رضي الله عنه إنما وقف ضد المسلمين في الحديبية، فجاء عنه أنه قال: لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الحديبية خرجت في خيل من المشركين، فلقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في أصحابه بعسفان، فقممت بإزائه

(١) البداية والنهاية ٩٥/٤.

(٢) ينظر: المغازي، للواقدي ٥٣٦/٢، السيرة النبوية لابن هشام ٢٨٠/٢، زاد المعاد ٢٤٧/٣.

(٣) ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد ٩٥/٢، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير ١٥٥/٢.

(٤) الأم ١٤٩/٧.

قال: فلا تُؤخر صلاة الخوفِ مجالاً أبداً عن الوقت إن كانت في حضر، أو عن وقت الجمع في

وتعرضتُ له، فصلى بأصحابه الظهر آمناً منا، فهمنا أن نغير عليه، ثم لم يعزم لنا -وكانت فيه خيرة- فاطلع على ما في أنفسنا من الهم، فصلى بأصحابه صلاة العصر صلاة الخوف، فوقع ذلك مني موقِعاً، وقلت: الرجل ممنوع!^(١).

فيُلاحظ أن هذا أول تشريع لصلاة الخوف وكان في الحديبية، إلا أن يشكل عليه ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف في غزوة ذات الرقاع^(٢)، وقد اتفق جلّ أصحاب المغازي على تقدم ذات الرقاع، مع اختلافهم في زمانها، فذهب أكثرهم إلى أنها كانت سنة أربع من الهجرة قبل غزوة الخندق، وهو أيضاً مشكلاً على القول بأن ما حصل في غزوة الخندق من تأخير الصلاة كان قبل تشريع صلاة الخوف، ويخلص من ذلك بأن التحقيق كون غزوة ذات الرقاع بعد الخندق والحديبية وعسفان، بل بعد خيبر^(٣)، ويؤيده شهود كل من أبي هريرة وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما لغزوة ذات الرقاع، ومن المعلوم أن إسلام أبي هريرة كان قبل غزوة خيبر بأيام، وأن أبا موسى الأشعري وافى النبي صلى الله عليه وسلم بخيبر، فكانت هذه الغزوة بعد خيبر التي كانت في السنة السابعة من الهجرة^(٤).

كما يشكل على القول بأن أول تشريع لصلاة الخوف كان في عسفان يوم الحديبية من جهة أخرى ما ثبت من أن صلاة الخوف صلاها النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة ذي قرد^(٥) (غزوة الغابة)^(٦)، وهذه الغزوة قد ذكر كثير من أهل السير والمغازي أنها كانت قبل الحديبية، حتى ذكر القرطبي رحمه الله أن خلاف ذلك وهم، وأن أصحاب السير والتواريخ لا يكادون يختلفون في ذلك^(٧)، واختلفوا في أي شهر كانت من سنة ست، مع اتفاقهم على كونها قبل الحديبية، فقيل في شهر ربيع الأول، وقيل في شهر جمادى الأولى، وقيل في شهر شعبان^(٨)، إلا أن المصرح به في

(١) ينظر: المغازي، للواقدي ٢/٧٤٦.

(٢) كما ثبت في الصحيحين، ينظر: صحيح البخاري، حديث رقم ٤١٢٥، ٩٤٢، وصحيح مسلم، حديث رقم ٨٤٣، ٨٤٢.

(٣) وهذا ما رجحه ابن القيم وغيره، وقد جزم الإمام البخاري رحمه الله أن غزوة ذات الرقاع بعد خيبر، قال في الصحيح ١١٣/٥ عن غزوة ذات الرقاع: وهي غزوة محارب خصفة من بني ثعلبة من غطفان، فنزل نخلًا، وهي بعد خيبر، لأن أبا موسى جاء بعد خيبر.

(٤) ما ذكر سابقاً تلخيص لما هو موجود في: زاد المعاد ٣/٢٢٤-٢٢٧، البداية والنهاية ٤/٩٤، فتح الباري، لابن حجر ٧/٤١٧-٤٢٠.

(٥) ذو قرد: موقع ماء على بعد ليلتين من المدينة.

(٦) سيأتي ذلك لاحقاً من قول ابن عباس رضي الله عنهما.

(٧) ينظر: المفهم ٩/١٢.

(٨) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٧/٤٦٠.

السفر، بخوفٍ ولا غيره، ولكن تُصلى كما صلى رسول الله.

والذي أخذنا به في صلاة الخوف أن مالكا أخبرنا عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات عن من صلى مع رسول الله صلاة الخوف يوم ذات الرقاع: أن طائفةً صفت معه، وطائفةً وجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعةً، ثم ثبت قائماً وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا، فصفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفةُ الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت من صلاته، ثم ثبت جالساً وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم.

رواية سلمة بن الأكوع رضي الله عنه يؤكد أنها كانت بعد غزوة الحديبية؛ إذ قال بعد سياقه لغزوة الحديبية: "ثم قدمنا المدينة... فلما أصبحنا إذا عبد الرحمن الفزاري قد أغار على ظهر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستأقاه أجمع"، وذكر ما حصل في غزوة ذي قرد، ثم قال في نهاية ذلك: "فوالله، ما لبثنا إلا ثلاث ليال حتى خرجنا إلى خيبر"^(١)، وهذا ما قال به البخاري رحمه الله^(٢)، وقد حكم ابن القيم رحمه الله بتوهيم أهل السير في ذلك، فقال: "هذه الغزوة كانت بعد الحديبية، وقد وهم فيها جماعة من أهل المغازي والسير، فذكروا أنها كانت قبل الحديبية"^(٣)، وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "ما في الصحيح من التاريخ لغزوة ذي قرد أصح مما ذكره أهل السير"^(٤).

وصلاة الخوف جاءت عن النبي صلى الله عليه وسلم على أنواع مختلفة ووجوه متعددة، والراجح أن كل صفة ثبتت فهي جائزة حسب الحاجة لها^(٥)، يتحرى فيها المسلمون ما كان أحوط للصلاة وأبلغ في الحذر والحراسة، إلا أن الإمام الشافعي يميل في بعض الأحوال إلى صفة صلاة الخوف يوم ذات الرقاع، وهو أيضاً ما استحسنه الإمام مالك الذي روى عنه الشافعي هذا الحديث^(٦)، وذلك أن يُصلي الإمام بإحدى الطائفتين ركعة، والطائفة الأخرى وجاه العدو، ثم يقوم إلى الثانية، وتقضي تلك الطائفة الأولى ركعة وهو واقف، وتسلم قبل ركوعه، ثم يصفوا وجاه العدو،

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٨٠٧.

(٢) قال في صحيحه ١٣٠/٥: باب غزوة ذي قرد، وذكر أنها الغزوة التي أغاروا على لقاح النبي صلى الله عليه وسلم قبل خيبر بثلاث ليال.

(٣) زاد المعاد ٢٤٩/٣.

(٤) فتح الباري ٤٦١/٧.

(٥) ينظر: القواعد النورانية ص ١٢٩، مجموع الفتاوى ٢٢/٢٨٧، ٣٤٩.

(٦) قال مالك في الموطأ ٢٥٨/٢: وحديث القاسم بن محمد عن صالح بن خوات أحب ما سمعت إلي في صلاة الخوف.

قال: أخبرنا من سمع عبد الله بن عمر بن حفص بن جبير عن أخيه عبيد الله بن عمر عن القاسم بن محمد عن صالح بن خوات بن جبير عن أبيه عن النبي مثله.
قال: وقد روي أن النبي صلى صلاة الخوف على غير ما حكى مالك.
وإنما أخذنا بهذا دونه؛ لأنه كان أشبه بالقرآن، وأقوى في مكيدة العدو.

وتأتي الطائفة الأخرى التي كانت تحرس وجاه العدو، فتصلي معه الركعة الثانية، فإذا جلس في التشهد قامت فقصت ركعة وهو ينتظرها في التشهد، فإذا تشهدت سلم بهم^(١).

وهذه الصفة هي الثابتة في حديث صالح بن خوات عن من صلى مع رسول الله صلاة الخوف يوم ذات الرقاع، وساق الشافعي رواية ثانية عن صالح بن خوات يبين فيها أن الميهم في رواية يزيد بن رومان في قول صالح بن خوات: "عن من صلى مع رسول الله" هو أبوه خوات بن جبير الأنصاري الصحابي رضي الله عنه، لا سهل بن أبي حثمة رضي الله عنه، كما قاله بعضهم^(٢).

ثم إن الإمام الشافعي يميل إلى هذه الصفة في حال دون حال، كما قال في اختلاف الحديث: "وأخذنا بهذا في صلاة الخوف إذا كان العدو في غير جهة القبلة، أو جهتها غير مأمونين"، ورجح هذه الصفة لاعتبارين^(٣):

- أنها أقرب موافقة للقرآن الكريم، وذلك لأن آية صلاة الخوف ذكرت صلاة الإمام بطائفة، فإذا سجد كانوا من ورائه، وجاءت طائفة أخرى لم يصلوا فصلوا معه، وكان معنى قول الله عز وجل: (فَإِذَا سَجَدُوا): إذا سجدوا ما عليهم من سجود الصلاة كله وفرغوا من صلاتهم، وهذا ما دلت عليه سنة النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة ذات الرقاع.
- أن تقسيم الصلاة بين الطائفتين كان بقصد أن لا يصيب المشركون غرة من المسلمين، وهكذا حديث غزوة ذات الرقاع، إذ طائفة مأمورة بالوقوف بإزاء العدو في غير الصلاة، فكانت في غير صلاة، لها حينئذ أن تتكلم بما ترى من حركة العدو وإرادته، فإن رأت تحركاً مريباً فهمه الإمام والمصلون، فخفف أو قطع، وإن رأت تحركاً لا خوف فيه عليهم، أقام الإمام على صلاته مطيلاً لا معجلاً، ثم إن الحارس في غير صلاة أقوى من الحارس

(١) ثبتت هذه الصفة في الصحيحين، صحيح البخاري، رقم ٤١٢٩، وصحيح مسلم، رقم ٨٤٢.

(٢) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٤٢٢/٧.

(٣) ينظر: اختلاف الحديث ٦٣٧/٨، الأم ٢٤٣/١.

وقد كتبنا هذا بالاختلاف فيه، وَبَيَّنَّ الحجة في (كتاب الصلاة)، وتركنا ذكر من خالفنا فيه

وفي غيره من الأحاديث؛ لأن ما خولفنا فيه منها مفترق في كتبه.

مصلياً، والحديث الذي يخالف حديث خوات بن جبير تكون فيه الطائفتان معاً في بعض الصلاة، ليس لها حارس إلا الإمام وحده، وإنما أمر الله إحدى الطائفتين بحراسة الأخرى، والطائفة الجماعة لا الإمام الواحد، كما أراد الله أن لا يصيب المشركون غرة من أهل دينه، وحديث ذات الرقاع أقوى في المكيدة، وأحصن لكل المسلمين، من الحديث الذي يخالفه.

ثم إن الإمام الشافعي رحمه الله أخذ أيضاً ببعض الصفات التي لا تضاد حديث خوات بن جبير، ومن ذلك:

- ما رواه جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى ببطن نخل صلاة الخوف بطائفة ركعتين، ثم سلم، ثم جاءت الطائفة الأخرى، فصلى بهم ركعتين، ثم سلم، فكانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أربع ركعات، وللقوم ركعتان^(١)، قال الشافعي: "وهاتان الطائفتان محروستان، فإن صلى الإمام هكذا أجزأ عنه"^(٢).
- ما رواه أبو عياش الزرقي رضي الله عنه في غزوة عسفان وكان العدو بين المصلي وبين القبلة، فصلى النبي صلى الله عليه وسلم بالطائفتين معاً، فركع وركعوا، ثم سجد فسجدت معه طائفة، وقامت طائفة تحرسه، فلما قام سجد الذين يحرسونه^(٣)، قال الشافعي: "وهكذا نقول؛ لأن أصحاب النبي كانوا كثيراً، والعدو قليلاً، لا حائل بينهم وبينه يخاف حملتهم، فإذا كانوا هكذا صليت صلاة الخوف هكذا، وليس هذا مضاداً للحديث الذي أخذنا به، ولكن الحالين مختلفان"^(٤).

وما ذكره الشافعي هنا يصلح مثلاً على ما ذكره في صدر باب العلل في الأحاديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم يسنُّ في الشيء سنةً، وفيما يخالفه أخرى، فلا يُخلِّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سنَّ فيهما، فإذا أدى كلُّ ما حَفِظَ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيءٌ مختلفٌ.

(١) ثبتت هذه الصفة في صحيح البخاري، حديث رقم ٤١٣٦، وصحيح مسلم، حديث رقم ٨٤٣.

(٢) اختلاف الحديث ٦٣٧/٨.

(٣) سبق تخریج حديث أبي عياش رضي الله عنه.

(٤) اختلاف الحديث ٦٣٧/٨.

وجه آخر

قال الله تبارك وتعالى: (وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا (١٥) وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِيَا مِنْكُمْ فَأُذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا)، فكان حدُّ الزانين بهذه الآية الحبس والأذى، حتى أنزل الله على رسوله حدَّ الزنا، فقال: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، وقال في الإمام: (فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَثِينَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)، فنسخ الحبس عن الزناة، وثبت عليهم الحدود.

ودلَّ قولُ الله في الإمام: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ): على فرقِ الله بين حدِّ المماليك والأحرار في الزنا، وعلى أنَّ النصفَ لا يكون إلا من جلدٍ، لأنَّ الجلدَ بعددٍ، ولا

• مثال آخر على النسخ:

وهنا ذكر الإمام الشافعي مثلاً على النسخ سبق بيانه، وهو نسخ الحبس والأذى في حق الزاني والزانية بوجوب جلد البكر وتغريبه ورجم المحصن، ولما كان الكلام عن هذا المثال قد سبق تفصيله في (باب: الناسخ والمنسوخ الذي يدل الكتاب على بعضه، والسنة على بعضه) يستحسن إجمال كلامه هنا في النقاط الآتية:

- سبق بيان الخلاف في تحقق النسخ هنا وأن مذهب الشافعي والأكثر تقرير وجود نسخ في حد الزنا، وأن آيتي سورة النساء المذكورتين في صدر هذا الباب منسوختان، وليستا موعداً بالحد ولا مجملتين؛ لأنهما تضمنتا حدّاً مفهوماً لا يفتقر إلى بيان؛ لأن ما في الأولى من إمساكهن في البيوت معلوم، وما في الثانية من الأذى مفهوم يتقرر الاجتهاد فيه كالتعزير، ثم تُعقب ذلك بالنسخ بما ورد من جلد البكر ورجم المحصن.

- أن الحكم الناسخ سواء في حق البكر أو الشيب في قول الله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "والشيب بالشيب، جلد مائة والرجم"، وإن جاء مخرجه عاماً، إلا أنه خاص بالأحرار من الزناة فقط دون المملوكين، وإنما قيل بالتخصيص لظاهر قول الله تعالى: (فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَثِينَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ

يكونُ من رجمٍ، لأن الرجمَ إتيانُ على النفسِ بلا عددٍ؛ لأنه قد يُؤتى عليها برجمةٍ واحدةٍ، وبألفٍ وأكثرٍ، فلا نصفَ لما لا يُعلم بعددٍ، ولا نصفَ للنفسِ فيؤتى بالرجمِ على نصفِ النفسِ! .
واحتمل قولُ الله في سورة النور: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) أَنْ يكونَ على جميعِ الزناةِ الأحرارِ، وعلى بعضهم دون بعضٍ، فاستدلنا بسنة رسول الله - بأبي هو وأمي - على من أُريد بالمائةِ جلدةٍ.

أخبرنا عبد الوهاب عن يونس بن عبيد عن الحسن بن عباد بن الصامت أن رسول الله قال: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكرُ بالبكرِ جلدُ مائةٍ وتغريبُ عامٍ، والثيبُ بالثيبِ جلدُ مائةٍ والرجمُ"، قال الشافعي: فدلَّ قولُ رسول الله: "قد جعل الله لهن سبيلاً" على أن هذا أولُ ما حُدَّ به الزناةُ؛ لأن الله يقول: (حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) .
ثم رجم رسولُ الله ماعزاً ولم يجلدِه، وامرأةَ الأسلمي ولم يجلدِها، فدلَّت سنةُ رسول الله على أن الجلدَ منسوخٌ عن الزانين الثيبين .

مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ، فكان ذلك مخصصاً للعموم السابق، وقُضي بالاسم الخاص على الاسم العام؛ إذ الآية المخصصة قضت بأن حكم الأمة المحصنة على النصف من حدِّ المحصنات الحرائر، ومن ثمَّ عقلنا عن الله تعالى أن على الإماء ضرب خمسين جلدة؛ لأن النصف لا يكون إلا في الجلد الذي يتصور تنصفه وتبعضه، فأما الرجم فلا نصف له، فعلمنا أن المراد نصف ما على الحرائر غير الثيبات، وحُدَّهن مئة جلدة، فكان حدُّ الأمة خمسين جلدة، لا الرجم.

- أن الجلد الثابت في قول الله تعالى: (فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) وإن كان مخرجه عاماً في حق جميع الزناة، إلا أن ذلك وإن كان احتمالاً ظاهراً فقد ثبت بالسنة أنه حكم خاص بالأبكار^(١)، فهو من العموم المراد به الخصوص؛ إذ النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزاً ولم يجلدِه، وامرأةَ الأسلمي ولم يجلدِها، فكان في ذلك الدليل على أن الجلد

(١) قال الطبري رحمه الله في تفسيره ٩٠/١٩ في تفسير آية النور: يقول تعالى ذكره: من زنى من الرجال أو زنت من النساء، وهو حرٌّ بكر غير محصن بزواج، فاجلدوه ضرباً مئة جلدة.

قال: ولم يكن بين الأحرار في الزنا فرقٌ إلا بالإحصانِ بالنكاحِ وخلافِ الإحصانِ به .
وإذ كان قولُ النبي: "قد جعل اللهُ لمن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام"، ففي هذا
دلالةٌ على أنه أولُ ما نُسخَ الحبسُ عن الزانين، وحُذِّبَ بعدَ الحبسِ، وأنَّ كلَّ حَدِّ حَدِّ الزانين فلا
يكونُ إلا بعدَ هذا، إذ كان هذا أولَ حَدِّ الزانين .

أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة وزيد بن خالد أنهما
أخبراه: أن رجلين اختصما إلى رسول الله، فقال أحدهما: يا رسول الله! اقض بيننا بكتاب الله،
وقال الآخر - وهو أفقههما - : أجل يا رسول الله، فاقض بيننا بكتاب الله، واثذن لي في أن
أتكلم، قال: تكلم، قال: إن ابني كان عسيفاً على هذا، فزني بامرأته، فأخبرت أن على ابني
الرجم، فاقتديت منه بمائة شاة وجارية لي، ثم إنني سألت أهل العلم، فأخبروني أن على ابني جلد
مائة وتغريب عام، وإنما الرجم على امرأته، فقال رسول الله: والذي نفسي بيده، لأقضينَّ بينكما
بكتاب الله، أما غنمك وجاريتك فردٌ إليك، وجلدُ ابنه مائةٌ وغرْبُهُ عاماً، وأمر أنيساً الأسلمي أن
يأتي امرأةَ الآخر، فإن اعترفت رجماً، فاعترفت فرجماً .

مختص بالزناة الأبقار، ولم يكن هناك فرق "بين الأحرار في الزنا"، إلا أن الثيب منهم
محصن بسبب النكاح، وأن البكر متحقق فيه خلاف الإحصان بالنكاح.

- يلحظ ههنا أن الإمام الشافعي يؤكد على كون زوج المرأة في قصة العسيف أسلمياً "وامرأة
الأسلمي ولم يجلدوها"، وهو أمر تم بيان وجهه فيما سبق.

- استوفى الشافعي هنا ذكر قصة العسيف، وأما قصة ماعز رضي الله عنه، فثبت أن ماعز بن
مالك الأسلمي، أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، إنني قد ظلمت
نفسي، وزنيت، وإنني أريد أن تطهرني، فرده، فلما كان من الغد أتاه، فقال: يا رسول الله،
إنني قد زنيت، فرده الثانية، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قومه، فقال:
"أتعلمون بعقله بأساً، تنكرون منه شيئاً؟"، فقالوا: ما نعلمه إلا وفِّيَّ العقل من صالحينا فيما
نرى، فأتاه الثالثة، فأرسل إليهم أيضاً فسأل عنه، فأخبروه أنه لا بأس به، ولا بعقله، فلما

أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر: أن النبي رجم يهوديين زنياً .

قال: فثبت جلدُ مائةٍ والنفيُّ على البكرين الزانين، والرجمُ على الثيبين الزانين، وإن كانا ممن أريداً بالجلد فقد نُسخَ عنهما الجلدُ مع الرجم، وإن لم يكونا أريداً بالجلد وأريد به البكران: فهما مخالفان للثيبين، ورجمُ الثيبين بعدَ آيةِ الجلد بما روى رسولُ الله عن الله، وهذا أشبهُ معانيه وأولاها به عندنا، والله أعلم.

كان الرابعة حفر له حفرة، ثم أمر به فرجم^(١).

- كذلك أشار الشافعي إلى أن "النبي رجم يهوديين زنياً"، والحديث ثابت عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكروا له أن رجلاً منهم وامرأة زنياً، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما تجدون في التوراة في شأن الرجم؟"، فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم، فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما، قال عبد الله: فرأيت الرجل يجنأ على المرأة يقيها الحجارة^(٢).

- خالص الإمام الشافعي رحمه الله مما سبق أن الحدّ ثبت بالجلد والنفي في حق البكر من الزناة، وبالرجم في حق الثيب منهم، وترديد الشافعي هنا الاحتمال بإرادة الثيبين من الآية "وإن كانا ممن أريداً بالجلد... وإن لم يكونا أريداً بالجلد" مبني على طريقته المنصفة من إلقاء الضوء على الاحتمالات الواردة حيث تكون قوية لها حظ من النظر والنتيجة واحدة أو متقاربة، وإن كان قد انتهى إلى ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، وهو أن الثيبين غير داخلين في آية سورة النور، وأن منخرج الآية وإن كان عاماً إلا أنه خاص في الأبيكار، فكان من العموم المراد به الخصوص، وهذا ما أكده في موضع آخر من الرسالة، فقال: "والجلد على الحرين البكرين دون الثيبين الحرين والمملوكين: دلت سنة رسول الله على أن الله أراد بها الخاصَّ من الزناة... وإن كان منخرج الكلام عاماً في الظاهر"^(٣).

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٦٩٥.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٦٣٥، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦٩٩.

(٣) الرسالة ص ٢٢٤.

وجه آخر من الناسخ والمنسوخ

قال الشافعي: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن أنس بن مالك: أن النبي ركب فرساً، فصُرِعَ عنه، فَجَحَشَ شِقَّهُ الأيمن، فصلى صلاةً من الصلوات وهو قاعد، وصلينا وراءه قعوداً، فلما انصرف قال: إنما جعل الإمام ليؤتمَّ به، فإذا صلى قائماً فصلوا قياماً، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون.

• مثال آخر لنسخ السنة بالسنة:

ما زال الإمام الشافعي في بيان أمثلة نسخ السنة بالسنة، إلا أنه يلحظ هنا أن المثال المذكور في هذا الوجه من قبيل نسخ سنة قولية بسنة ثابتة بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا ما عليه جماهير أهل العلم من أن الشيء إذا سبق في السنة تحريمه، ثم ثبت بعد ذلك تقرير النبي صلى الله عليه وسلم له، أمكن جعل التقرير ناسخاً لذلك التحريم^(١)، فلا يمتنع النسخ بالسنة الإقرارية؛ إذ التقرير ضرب من السنة النبوية، ومنصب النبي صلى الله عليه وسلم منصب بيان وتشريع، وعصمته تنفي عنه ترك الإنكار على باطل؛ وقد وصفه الله تعالى بأنه أمر بالمعروف، وناه عن المنكر، وأنه بشير ونذير^(٢).

والمثال المذكور هنا متعلق بحكم صلاة المأمومين جلوساً خلف الإمام المريض الجالس، وقد جاء في ذلك أحاديث تمنع القيام خلفه، وأحاديث يفهم منها البقاء على الأصل في الصلاة خلفه قياماً، وبيان ذلك على النحو الآتي:

أولاً: جاء في النهي عن القيام خلف الإمام الجالس ما يأتي:

- ما ورد من حديث أنس بن مالك رضي الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ركب فرساً، فصرع عنه، فجحش شقه الأيمن، فصلى صلاة من الصلوات وهو قاعد، فصلينا وراءه قعوداً، فلما انصرف قال: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا صلى قائماً، فصلوا قياماً، فإذا

(١) ينظر: تفصيل الإجمال، للعلائي ص ١٩١، البحر المحيط، للزركشي ٤/٥١٦-٥١٧.

(٢) ينظر: المحقق من علم الأصول ص ٤٥٢، فتح الباري، لابن حجر ١٣/٣٢٤.

أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها قالت: صلى رسول الله في بيته، وهو شاكٍ، فصلى جالساً، وصلى وراءه قوم قياماً، فأشار إليهم: أن اجلسوا، فلما انصرف، قال: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً".

قال: وهذا مثل حديث أنس، وإن كان حديث أنس مُفسراً وأوضح من تفسير هذا.

ركع، فاركعوا وإذا رفع، فارفعوا، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قائماً، فصلوا قياماً، وإذا صلى جالساً، فصلوا جلوساً أجمعون"^(١).

- ما ورد من حديث عائشة رضي الله عنها: صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته وهو شاكٍ، فصلى جالساً وصلى وراءه قوم قياماً، فأشار إليهم أن اجلسوا، فلما انصرف قال: "إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا ركع، فاركعوا وإذا رفع، فارفعوا، وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً"^(٢).

فيلحظ في هذين الحديثين أنهما اتفقا على النهي عن قيام المأمومين خلف الإمام الجالس، إلا أن حديث أنس رضي الله عنه كان "مُفسراً وأوضح" مما في حديث عائشة رضي الله عنها، وفي هذا دليل على ما ذكره الشافعي قبل من أن الرواة حين ينقلون بعض الأحاديث يحصل أحياناً نقله على سبيل الاستقصاء، وأحياناً على سبيل الاختصار بحسب المقام والحال، كما يقتضرون أحياناً على موطن الشاهد منه.

ولعل مما يلحظ أيضاً ما جاء في الحديث الأول الذي ساقه الشافعي من سبب جلوس النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه ركب فرساً، فصُرع عنه، فَجَحَشَ شِقُّهُ الأيمن، ومعنى (جحش) أي: انخدش جلده وانقشر^(٣)، وقد يتبادر إلى الذهن أن مثل هذا الخدش هل يمنع الصلاة قائماً؟ وهل

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٨٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٤١١.

ويلحظ في الحديث هنا: قوله: "أجمعون"، وهو تأكيد لضمير الفاعل في قوله: (فصلوا)، وجاء في لفظ: "أجمعين"، بالنصب على الحال، أي: جلوساً مجتمعين، أو على التأكيد لضمير مقدر منصوب، كأنه قيل: أعنيكم أجمعين. ينظر: فتح الباري ١٨٠/٢.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٨٨، ومسلم في صحيحه، رقم ٤١٢.

(٣) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ١/٢٤١، شرح النووي على صحيح مسلم ٤/١٣٢.

أخبرنا مالك عن هشام بن عروة عن أبيه: أن رسول الله خرج في مرضه، فأتى أبا بكر وهو قائم يصلي بالناس، فاستأخر أبو بكر، فأشار إليه رسول الله أن كما أنت، فجلس رسول الله إلى جنب أبي بكر، فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله، وكان الناس يصلون بصلاة أبي بكر. وبه يأخذ الشافعي.

قال: وذكر إبراهيم النخعي عن الأسود بن يزيد عن عائشة عن رسول الله وأبي بكر مثل

يصلي المرء بسببه في بيته؟!، والذي يبدو أن إصابة النبي صلى الله عليه وسلم - بأبي هو وأمي - كانت أكبر وقعاً عليه من مجرد خدش وانقشار جلد بسبب تلك السقطة، وأن بعض الرواة لم يستوعبوا ذكر كل ما حصل؛ إذ قد جاء في رواية لجابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم حين وقع من الفرس صرعه على جذم نخلة، فانفكت قدمه^(١)، فهنا يلحظ انفكك القدم والوقوع على أصل نخلة، ولا شك أن سقوط إنسان شارف على الستين من العمر من ظهر فرس على أرض مؤذٍ له بشدة، فكيف إذا وقع على أصل نخلة، ذات شعب وزوايا حادة في الغالب!، فكان في ذلك الدليل على أن السقطة أعظم وقعاً وأشد ألماً، صلوات الله وسلامه عليه.

ثانياً: جاء أحاديث يفهم منها البقاء على الأصل في الصلاة قياماً خلف الإمام الجالس ما يأتي:

- حديث مرسل من رواية مالك عن هشام بن عروة عن أبيه: أن رسول الله خرج في مرضه، فأتى أبا بكر وهو قائم يصلي بالناس، فاستأخر أبو بكر، فأشار إليه رسول الله أن كما أنت، فجلس رسول الله إلى جنب أبي بكر، فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله، وكان الناس يصلون بصلاة أبي بكر^(٢)، فيلاحظ أن هذا الحديث رواه مالك عن هشام عن عروة مرسلًا، قال ابن عبد البر رحمه الله: "ولم يختلف عن مالك في إرسال هذا الحديث، وقد أسنده جماعة عن هشام عن أبيه عن عائشة، منهم: حماد بن سلمة وابن نمير وأبو أسامة"^(٣)، ومن طريق ابن نمير أخرجه البخاري ومسلم^(٤)، ومن طريق حماد بن سلمة أخرجه الشافعي في اختلاف الحديث^(٥).

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٦٠٢، وأحمد في مسنده، رقم ١٤٢٠٥، وصححه الألباني.

(٢) ينظر: موطأ الإمام مالك ١٨٧/٢.

(٣) التمهيد ٣١٥/٢٢.

(٤) البخاري في صحيحه، رقم ٦٨٣، ومسلم في صحيحه، رقم ٤١٨.

(٥) ٦٠٩/٨.

معنى حديث عروة : "أن النبي صلى قاعداً، وأبو بكر قائماً، يُصَلِّي بِصَلَاةِ النَّبِيِّ، وَهُمْ وَرَاءَهُ قِيَاماً".

قال: فلما كانت صلاة النبي في مرضه الذي مات فيه قاعداً، والناس خلفه قياماً: استدللنا

- وذكر الشافعي التصريح بقيام الصحابة خلف النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة، من طريق إبراهيم النخعي عن خاله الأسود عن عائشة رضي الله عنها، فعلق ذلك عن النخعي، قال العراقي رحمه الله: "ذكر الشافعي رواية إبراهيم النخعي هذه بصيغة الجزم، وفيها التصريح بقيام المأمومين، ولا يستجيز الشافعي ذكره بالجزم إلا مع صحة إسناده عنده"^(١)، ويبدو أن السبب في إيراد هذه الرواية منازعة بعض أهل العلم في ثبوت كون الصحابة رضي الله عنهم صلوا خلف النبي صلى الله عليه وسلم قياماً غير أبي بكر رضي الله عنه؛ لأن ذلك لم يرد صريحاً، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "والذي ادعى نفيه قد أثبتته الشافعي، وقال إنه في رواية إبراهيم عن الأسود عن عائشة، ثم وجدته مصرحاً به أيضاً في مصنف عبد الرزاق عن بن جريج، أخبرني عطاء فذكر الحديث، ولفظه: فصلى النبي صلى الله عليه وسلم قاعداً وجعل أبا بكر وراءه وبين الناس وصلى الناس وراءه قياماً"^(٢)، وهذا مرسل يعتضد بالرواية التي علقها الشافعي عن النخعي، وهذا هو الذي يقتضيه النظر؛ فإنهم ابتدأوا الصلاة مع أبي بكر قياماً بلا نزاع، فمن ادعى أنهم قعدوا بعد ذلك فعليه البيان"^(٣)، كما جاء في صحيح مسلم التصريح بأن أبا بكر رضي الله عنه كان قائماً"^(٤)، وقد كان مأموماً ومن البعيد أن ينفرد وحده بالقيام دون بقية المأمومين.

ويعد أن ذكر الشافعي رحمه الله الأحاديث الواردة في المسألة بين وجه الاستدلال

منها، وذلك من خلال الحكم بأن صلاة النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات

(١) طرح الثريب ٣٣٧/٢.

(٢) والذي يبدو أن ما في مصنف عبد الرزاق (رقم ٤٠٧٤) لا يسعف هنا؛ إذ الظاهر منه أن الواقعة كانت في مرض قبل المرض الذي توفي فيه النبي صلى الله عليه وسلم، إذ فيه: عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء قال: اشتكى النبي صلى الله عليه وسلم فأمر أبا بكر أن يصلي بالناس، فصلى النبي صلى الله عليه وسلم للناس قاعداً، وجعل أبا بكر وراءه وبين الناس، قال: وصلى الناس وراءه قياماً، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما صليتكم إلا قعوداً بصلاة إمامكم، ما كان يصلي قائماً فصلوا قياماً، وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً".

(٣) فتح الباري ١٧٧/٢.

(٤) في صحيح مسلم، حديث رقم ٤١٨، من حديث عائشة رضي الله عنها، وفيه: فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس جالساً، وأبو بكر قائماً يقتدي أبو بكر بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم، ويقتدي الناس بصلاة أبي بكر.

على أن أمره الناس بالجلوس في سقطة عن الفرس: قبل مرضه الذي مات فيه، فكانت صلته في مرضه الذي مات فيه قاعداً والناس خلفه قياماً ناسخة لأن يجلس الناس بجلوس الإمام.

فيه قاعداً والناس خلفه قياماً ناسخة لجلوس المأمومين بجلوس الإمام، لأنه لا يجوز أن يأمرهم بالعود خلف القاعد ثم يقرهم بالقيام خلفه بعد ذلك إلا وهو جائز، ولأجل بيان المسألة أكثر يلحظ أن فيها بعض الأقوال لأهل العلم، أبرزها ما يأتي^(١):

- أن هناك ناسخ ومنسوخ، وهذا قول الإمام الشافعي، ومعه طائفة من السلف بحيث يكاد يكون قول الجمهور، وقال به أبو حنيفة وأبو يوسف والثوري وابن المبارك والبخاري وغيرهم، ونقل البخاري في صحيحه عن الحميدي قوله في حديث "إذا صلى جالساً فصلوا جلوساً": هو في مرضه القديم، ثم صلى بعد ذلك النبي صلى الله عليه وسلم جالساً، والناس خلفه قياماً، لم يأمرهم بالعود، وإنما يؤخذ بالآخر فالآخر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم^(٢).

- أنه لا يوجد نسخ في المسألة، وعلى المأمومين الصلاة جلوساً خلف الإمام الجالس اقتداء به، فأخذوا بأحاديث السقوط عن الفرس ورأوها محكمة، وبهذا قال أحمد وإسحاق وطائفة من أهل الحديث، لكن اختلفوا هل يصلون خلفه جالسين مطلقاً، أو أن ذلك مختص بإمام الحي إذا كان مرضه يرجى برؤه.

كما ذهب الإمام أحمد في المشهور عنه إلى نوع من الجمع بين الحديثين بحمل كل منهما على حالة خاصة، فإذا ابتدأ الإمام الصلاة جالساً صلى المأمومون خلفه جلوساً عملاً بحديث السقوط الأول، وأما إذا ابتدأها قائماً ثم عرض له عذر فجلس، فيبقى المأمومون على قيامهم، أخذاً من ابتداء أبي بكر رضي الله عنه الصلاة قائماً ثم مجيء النبي صلى الله عليه وسلم وصلاته بهم جالساً، وهذا نوع من الجمع بين القول والتقرير بحمل كل من الحديثين على حالة خاصة.

- أنه لا تجوز صلاة القادر على القيام خلف القاعد لعذر مطلقاً، وهذا هو مذهب الإمام مالك في المشهور عنه، وبه قال محمد بن الحسن.

(١) ينظر في المسألة: شرح معاني الآثار ٤٠٦/١، التمهيد، لابن عبد البر ١٤٠/٦، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار ص ١٠٩، المغني،

لابن قدامة ١٦٢/٢، فتح الباري، لابن حجر ١٧٦/٢.

(٢) صحيح البخاري ١٣٩/١.

وكان في ذلك دليلٌ بما جاءت به السنة وأجمع عليه الناسُ من أن الصلاة قائماً إذا أطاقها

والمسألة حقاً طويلة الدليل، ومحمتملة النظر بين القولين الأول والثاني، أما الثالث فضعيف كما سيأتي، حيث يلحظ أن قول الإمام أحمد أوفق باعتبار الجمع وما فيه من إعمال الدليلين، ولا شك أن القاعدة المقررة عند أهل العلم أن الجمع أولى من الحكم بالنسخ، إلا أن قول الشافعي أيضاً أقيس.

والعجب أن الشافعي بتصرفه هنا أشار إلى ملحظ دقيق وفائدة نفيسة لا يكاد يجده الإنسان فيما يقرره أهل العلم، وهو ما يمكن جعله استثناء من قاعدة (الجمع أولى من النسخ)، وذلك أن يقال: متى ما تعارض الحكم بالنسخ والحكم بالجمع واقترن بالحكم بالنسخ دليلٌ يعضده ويقويه من قياس الباب الذي ورد فيه حكم المسألة، رجحنا حينئذ الحكم بالنسخ.

وليس المقصود بالقياس العاضد هنا القياس الخاص المصطلح عليه، بل ما هو أعمّ منه، بمعنى الأصل الكلي الذي يدور حوله باب ذلك الحكم الذي ورد فيه المنسوخ والناسخ، وهذا نظر موقّف سديد، وإمام بموارد التشريع، ومراعاة لأشبه الحكم ونظائره، وهو ما يلمس من تقديم الشافعي الحكم بالنسخ، بل يكاد يجزم به، فقد قرر في اختلاف الحديث أنه لم يخالف الأحاديث التي فيها الأمر بالجلوس إلا بما يجب من المصير إلى الناسخ الأولى، وقد كان الأمر بالجلوس حقاً في وقته ثم تمّ نسخه، فكان الحق فيما نسخه، وهكذا كل منسوخ يكون الحق ما لم ينسخ، فإذا نسخ كان الحق في ناسخه، وكان القول بالبقاء على الأمر الأول من جلوس المأمومين حال جلوس الإمام "شيء يغلط فيه بعض من يذهب إلى الحديث"^(١)، وقال أيضاً عمن نقل عنه من الصحابة رضي الله عنهم البقاء على الحكم الأول: "وفي هذا ما يدل على أن الرجل يعلم الشيء عن رسول الله، لا يعلم خلافه عن رسول الله، فيقول بما علم، ثم لا يكون في قوله بما علم وروى حجة على أحد علم أن رسول الله قال قولاً أو عمل عملاً ينسخ العمل الذي قال به غيره وعلمه، كما لم يكن في رواية من روى أن النبي صلى جالساً وأمر بالجلوس، وصلى جابر بن عبد الله وأسيد بن الحضير، وأمرهما بالجلوس وجلوس من خلفهما حجة على من علم عن رسول الله شيئاً ينسخه، وفي هذا دليل على أن علم الخاصة يوجد عند بعض، ويعزب عن بعض، وأنه ليس كعلم العامة الذي لا يسع جهله"^(٢).

(١) اختلاف الحديث ٦٠٩/٨.

(٢) اختلاف الحديث ٦١٠/٨.

المصلي، وقاعداً إذا لم يُطَق، وأن ليس للمطيق القيام منفرداً أن يصلي قاعداً.
فكانت سنة النبي أن صَلَّى في مرضه قاعداً وَمَنْ خَلَفَهُ قِيَاماً، مع أنها ناسخة لسنته الأولى
قبلها: موافقة سنته في الصحيح والمريض وإجماع الناس؛ أن يصلي كل واحدٍ منهما فرضه، كما
يصلي المريض خلف الإمام الصحيح قاعداً والإمام قائماً، وهكذا تقول: يصلي الإمام جالساً ومن
خلفه من الأصحاء قِيَاماً، فيصلِّي كل واحدٍ فرضه.

ووجه القياس العام الذي يعضد الحكم بالنسخ هنا أن الشأن في صلاة المكلف أن يؤديها
بحسب ما كلف به، وقد ثبت بالسنة وإجماع المسلمين وجوب الصلاة "قائماً إذا أطاقها المصلي،
وقاعداً إذا لم يُطَق، وأن ليس للمطيق القيام منفرداً أن يصلي قاعداً"، وجاء في ذلك حديث عمران بن
حصين رضي الله عنه، قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة،
فقال: "صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب"^(١)، وعليه كانت سنة النبي
صلى الله عليه وسلم الأخيرة في مرض الموت الناسخة لسنته الأولى "موافقة سنته في الصحيح
والمريض وإجماع الناس أن يصلي" كل واحد من الإمام والمأموم فرضه الواجب عليه، فيصلِّي الإمام
جالساً إذا عجز عن القيام باعتباره فرضه، ويصلي المأموم قائماً لقدرته عليه فكان فرضه، كما هو
الشأن في حال ما إذا كان المأموم جالساً لعجزه عن القيام وصلى خلف إمام قائم، لم يلزم الإمام أن
يجلس لأجل موافقته، بل يصلي كل منهما فرضه.

وقد عبر الشافعي في الأم بأن المرجح للحكم بالنسخ هنا أمر معقول، وفيه شيء من الإشارة
إلى ما ذكر سابقاً من أنه ليس قياساً محضاً بل الأصل الكلي الذي يدور حوله الباب، فقال: "هذا
مع أنه سنة ناسخة معقولاً: ألا ترى أن الإمام إذا لم يطق القيام صلى جالساً وكان ذلك فرضه،
وصلاة المأمومين غيره قِيَاماً إذا أطاقوه، وعلى كل واحد منهم فرضه، فكان الإمام يصلي فرضه
قائماً إذا أطاق، وجالساً إذا لم يطق، وكذلك يصلي مضطجعاً ومومياً إن لم يطق الركوع والسجود،
ويصلي المأمومون كما يطيقون، فيصلِّي كل فرضه، فتجزي كُلاً صَلَاتُهُ"^(٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١١١٧.

(٢) الأم ١/١٩٩.

ولو وُكِّلَ الإمامُ غيرهَ كانَ حَسَنًا، وقد أُوهِمَ بعضُ الناسِ فقال: لا يُؤمَّنُ أحدٌ بعدَ النبي جالسًا، واحتجَّ بحديثٍ رواه منقطعٌ عن رجلٍ مرغوبٍ عن الروايةِ عنه، لا يُبْتِ بِمِثْلِهِ حُجَّةٌ عَلَى أَحَدٍ، فيه: "لا يُؤمَّنُ أحدٌ بعدي جالسًا".

ومن جهةٍ أخرى يتقوى مذهب الشافعي ومن معه بوجود القيود في قول بعض مخالفيه، من اشتراط كون الإمام إمام الحي وأن يرجى برؤه، وكثرة القيود لأصل معارض بأصل آخر مقارب له تضعفه نوعاً ما في مقابله، كما أن عموم: "إنما جعل الإمام ليؤتم به" غير محفوظ عند كثير من المخالفين؛ إذ خرج المضطجع على قول، فلا يقتدى به أصلاً^(١)، كما لا يقتدى به في الاضطجاع عند الجميع^(٢)، والمقرر تقديم العموم المحفوظ على العموم المخصوص.

كما يضعف القول بالتفريق من جهة أن الجمع بين الحديثين إنما يقوى إذا ظهر لهذا الحمل وجه مناسب، أما إذا كان المقتضي للجلوس وراء الإمام الجالس متابعته في حالته التي هو عليها، فلا فرق حينئذ بين أن يجلس في ابتداء الصلاة أو في أثنائها!^(٣).

ثم بعد أن قرر الشافعي صحة إمامة الجالس العاجز عن القيام بغيره من الأصحاء بين أن الأولى بالإمام إذا لم يقدر أن يصلي قائماً لمرضه وعجزه أن يستخلف عليهم من يصلي بهم قائماً، وقد وافقه على هذا كثير من أهل العلم؛ وذلك نظراً إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم استخلف أبا بكر على الصلاة في مرضه، ولأن صلاة القائم أكمل من صلاة القاعد، فيستحب أن يكون الإمام كامل الصلاة، ولا يقال: قد صلى النبي صلى الله عليه وسلم جالساً بأصحابه، لأن أكثر فعله صلى الله عليه وسلم في مرضه الاستخلاف في الصلاة، وإنما صلى قاعداً مرات قليلة، فكان الاقتداء بأكثر أفعاله أولى، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم مباين لسائر أئمة في فضيلة الائتتمام به، فكانت الصلاة خلفه وهو قاعد أفضل من الصلاة خلف غيره وهو قائم^(٤).

لكن الإمام الشافعي وإن قرر استحسان الاستخلاف في هذه الحال إلا أنه استدرك ببيان أن ذلك لا يعني المنع من صحة إمامة العاجز عن القيام، كما منع ذلك بعض أهل العلم ورأى أن لا

(١) وهذا قول الجمهور من أهل العلم، ينظر: المغني ١٦٥/٢، وإن كان الشافعي يقول بجواز أصل إمامة المضجع، وهو وجيه.

(٢) قال ابن قدامة في المغني ١٦٥/٢: لا خلاف في أن المصلي خلف المضطجع لا يضطجع.

(٣) ينظر: طرح الشريب ٣٣٦/٢.

(٤) ينظر: الحاوي ٣٠٦/٢، المغني، لابن قدامة ١٦٢/٢.

قال: ولهذا أشباهُ في السنَّةِ مِنَ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ، وفي هذا دلالةٌ على ما كان في مثلِ معناها،

إن شاء الله.

وكذلك له أشباهٌ في كتابِ الله، قد وصفنا بعضها في كتابنا هذا، وما بقي مفرقٌ في أحكام

القرآن والسنة في مواضعه.

إمامة لجالس بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، عملاً بحديث ضعيف جاء عن جابر الجعفي عن الشعبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يُوْمَنُ أَحَدٌ بَعْدِي جَالِسًا"، وهذا حديث وإهٍ جداً باتفاق أئمة الحديث^(١)، كما قال الشافعي: "قد علم الذي احتج بهذا أن ليست فيه حجة، وأن هذا حديث لا يثبت مثله بحال على شيء، ولو لم يخالفه غيره"^(٢)، والرجل المرغوب عن روايته فيه هو جابر الجعفي، قال ابن عبد البر: "هو حديث لا يصح عند أهل العلم بالحديث، إنما يرويه جابر الجعفي عن الشعبي مرسلًا، وجابر الجعفي لا يحتج بشيء يرويه مسندًا، فكيف بما يرويه مرسلًا!"^(٣).

ثم ختم الإمام الشافعي رحمه الله ببيان أن لما ذكر هنا أشباهاً كثيرة في السنة، من ناسخها ومنسوخها، وكذا يوجد له أشباه من ناسخ الكتاب ومنسوخه.

(١) ينظر: سنن الدارقطني ٢/٢٥٢، الأوسط، لابن المنذر ٤/٢٠٩.

(٢) الأم ٧/٢١٠.

(٣) التمهيد ٦/١٤٣.

قال الشافعي: فقال: فاذا ذكر من الأحاديث المختلفة التي لا دلالة فيها على ناسخ ولا منسوخ،
والحجة فيما ذهب إليه منها دون ما تركت.

فقلت له: قد ذكرت قبل هذا: أن رسول الله صلى صلاة الخوف يوم ذات الرقاع، فصف
بطائفة، وطائفة في غير صلاة بإزاء العدو، فصلى بالذين معه ركعة، وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا
فوقفوا بإزاء العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت، ثم ثبت جالساً، وأتموا
لأنفسهم، ثم سلم بهم.

• مختلف الحديث الذي لا دلالة فيه على ناسخ ومنسوخ:

لما كان الإمام الشافعي رحمه الله قد ذكر في صدر باب العلل في الأحاديث اعتراض مناظره
عليه في أوجه أخذه بالسنة النبوية، وأنه يجد من السنن ما هو متفق فيمكن العمل به بلا إشكال،
ويجد منها في المقابل ما هو مختلف في ظاهره، وهو على ضربين: منها ما ظهر ناسخه ومنسوخه،
فانحل الإشكال، لكن أيضاً منها ما لا دلالة فيه على ناسخ ومنسوخ، وهنا نجدك تقدم بعض ذلك
المختلف على بعض، فما الحجة لك حينئذ "فيما ذهب إليه منها دون ما تركت"؟.

وهنا عاد الشافعي بالذاكرة إلى مثال ساقه في أثناء هذا الباب، وهو نسخ ما حصل من تأخير
الصلاة يوم الأحزاب لأجل الخوف بتشريع صلاة الخوف ووجوب الإتيان بها في كل الأحوال، إلا
أن تشريع صلاة الخوف الناسخ جاء على أوجه مختلفة في كفيته وهيئتها، قد يرى الناظر اختلافاً
بينها في الظاهر، بينما هي في واقع الأمر على اختلاف صورها متفقة المعنى.

وذكر الشافعي هنا بعض الهيئات الواردة في كيفية صلاة الخوف، وهي:

- هيئة صلاة ذات الرقاع، وذلك أن يُصلي الإمام بالطائفة الأولى ركعة، ثم يفارقونه ويتمون
لأنفسهم ويسلمون، ويذهبون إلى وجاه العدو وهو قائم في الثانية يطيل القراءة حتى يأتي
الآخرون فيصلي بهم الركعة الباقية، ويجلس ينتظرهم حتى يصلوا ركعتهم الباقية، ثم يسلم
بهم.

قال: وروى ابنُ عمر عن النبي: أنه صلى صلاةَ الخوفِ خلافَ هذه الصلاةِ في بعض أمرها، فقال: صلى ركعةً بطائفةٍ، وطائفةٌ بينه وبين العدو، ثم انصرفت الطائفةُ التي وراءه، فكانت بينه وبين العدو، وجاءت الطائفةُ التي لم تصلِ معه، فصلى بهم الركعةَ التي بقيت عليه من صلاته، وسلّم، ثم انصرفوا ففضوا معاً.

قال: وروى أبو عيَّاش الزُّرقي: أن النبي صلَّى يوم عسْفان، وخالد بن الوليد بينه وبين القبلة، فصنّف بالناس معه معاً، ثم ركع وركعوا معاً، ثم سجد فسجدت معه طائفةٌ، وحرسه طائفةٌ، فلما قام من السجود سجد الذين حرسوه، ثم قاموا في صلاته.

- الصفة الثابتة في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى فقامت طائفة معه تصلي وأقبلت طائفة على العدو، وركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بمن معه وسجد سجديتين، ثم انصرفوا مكان الطائفة التي لم تصل، فجاءوا، فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم بهم ركعة وسجد سجديتين، ثم سلم، فقام كل واحد منهم، فركع لنفسه ركعة وسجد سجديتين^(١).

- صفة حديث أبي عيَّاش الزُّرقي رضي الله عنه في عُسْفان في غزوة الحديبية، وكان العدو بين المصلي وبين القبلة، وفيه: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم مستقبل القبلة، والمشركون أمامه، فصنّف خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم صنّف، وصنّف بعد ذلك الصنّف صنّف آخر، فركع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وركعوا جميعاً، ثم سجد، وسجد الصنف الذين يلونه، وقام الآخرون يحرسونهم، فلما صلى هؤلاء السجديتين وقاموا، سجد الآخرون الذين كانوا خلفهم، ثم تأخر الصنف الذي يليه إلى مقام الآخرين، وتقدم الصنف الأخير إلى مقام الصنف الأول، ثم ركع رسول الله صلى الله عليه وسلم وركعوا جميعاً، ثم سجد وسجد الصنف الذي يليه وقام الآخرون يحرسونهم، فلما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم والصنف الذي يليه، سجد الآخرون، ثم جلسوا جميعاً، فسلم عليهم جميعاً.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٩٤٢، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٣٩.

وقال جابرٌ قريباً من هذا المعنى.

قال الشافعي: وقد رُوي ما لا يُبْتُ مثلهُ بخلافها كلها.

"وقال جابرٌ قريباً من هذا المعنى" الثابت في حديث أبي عياش، وذلك فيما رواه أبو الزبير^(١) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف، فصفنا صفين، صف خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم، والعدو بيننا وبين القبلة، فكبر النبي صلى الله عليه وسلم، وكبرنا جميعاً، ثم ركع، وركعنا جميعاً، ثم رفع رأسه من الركوع، ورفعنا جميعاً، ثم انحدر بالسجود، والصف الذي يليه، وقام الصف المؤخر في نحر العدو، فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم السجود، وقام الصف الذي يليه، انحدر الصف المؤخر بالسجود، وقاموا، ثم تقدم الصف المؤخر، وتأخر الصف المقدم، ثم ركع النبي صلى الله عليه وسلم وركعنا جميعاً، ثم رفع رأسه من الركوع ورفعنا جميعاً، ثم انحدر بالسجود والصف الذي يليه الذي كان مؤخراً في الركعة الأولى، وقام الصف المؤخر في نحر العدو، فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم السجود والصف الذي يليه، انحدر الصف المؤخر بالسجود، فسجدوا، ثم سلم النبي صلى الله عليه وسلم وسلمنا جميعاً^(٢).

ثم بيّن الشافعي أنه جاء في صفة الخوف "ما لا يُبْتُ مثلهُ بخلافها كلها"، ويعني بذلك ما جاء من إمكان صلاة الخوف بركعة واحدة، وذلك كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بذي قرد، فصف الناس خلفه صفين: صفاً خلفه، و صفاً موازي العدو، فصلّى بالذين خلفه ركعة، ثم انصرف هؤلاء إلى مكان هؤلاء، وجاء أولئك فصلّى بهم ركعة، ولم يقضوا^(٣)، وهذا قال به طائفة من السلف، ومنهم من قيّد ذلك بشدة الخوف^(٤).

(١) تم اختيار رواية أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه دون رواية عطاء عنه، وكلاهما في صحيح مسلم؛ لأن الشافعي صرح بها في الأم ٢٤٧/١، فقال: "أخبرنا ابن عيينة عن أبي الزبير عن جابر".

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٨٤٠.

(٣) رواه النسائي في سننه، رقم ١٥٣٣، والحاكم في المستدرک، رقم ١٢٤٦، وقال: صحيح الإسناد، وابن خزيمة في صحيحه، رقم ١٣٤٤، وابن حبان في صحيحه، رقم ٢٨٧١، وصححه الألباني.

(٤) ينظر: فتح الباري ٤٣٤/٢.

قال الشافعي: "وقد روي حديث لا يثبت أهل العلم بالحديث مثله، أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بذى قرد بطائفة ركعة، ثم سلموا، فكانت للإمام ركعتان، وعلى كل واحد ركعة، وإنما تركناه؛ لأن جميع الأحاديث في صلاة الخوف مجتمعة على أن على المأمومين من عدد الصلاة مثل ما على الإمام، وكذلك أصل الفرض في الصلاة على الناس واحد في العدد؛ ولأنه لا يثبت عندنا مثله لشيء في بعض إسناده"^(١).

والشافعي هنا يوافق جمهور العلماء على أن صلاة الخوف لا يقتصر فيها على ركعة واحدة، ولا ينقص من العدد عن ركعتين في فريضة، ولكن تصلى على حسب الإمكان، وجاء عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال: "لا تعجبنى صلاة الخوف ركعة"^(٢)، وأجابوا عن الأحاديث الواردة بركعة:

- أن المراد في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن الصفيين صلوا مع النبي صلى الله عليه وسلم، ثم حرس أحد الصفيين في الركعة الأولى، والآخر في الثانية، فأتموا صلاتهم كاملة مع النبي صلى الله عليه وسلم^(٣)، فقولوه: "ولم يقضوا" أي: لا حاجة بهم إلى القضاء بعد سلام الإمام، كما في بعض هيئات صلاة الخوف.

ولعل مما يقوي هذا الوجه من الجواب أن ابن عباس رضي الله عنهما ساق الحديث في غزوة ذي قرد، وقال: "صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف بذى قرد، أرض من أرض بني سليم"^(٤)، وهذه الواقعة أشار إليها أيضاً أبو عياش الزرقني رضي الله عنه في حديثه السابق في غزوة عسفان؛ إذ جاء في رواية عنه في آخر القصة قوله: "فصلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين: مرة بعسفان"^(٥)، ومرة بأرض بني سليم"^(٦)، فكانت حكاية ابن عباس لذات الواقعة التي أشار إليها أبو عياش في المرة الثانية، والذي في حكاية أبي عياش أكثر تفصيلاً وبيان صلاتهم لركعتين، فيبدو أن في حكاية ابن عباس نوع اختصار،

(١) اختلاف الحديث ٦٣٧/٨.

(٢) نقله عنه ابن القيم في بدائع الفوائد ٧٧/٣.

(٣) ينظر: فتح الباري، لابن رجب ٣٦٦/٨.

(٤) رواه أحمد في المسند، رقم ٢٠٦٣.

(٥) أي: بعسفان في غزوة الحديبية، كما ذكر سابقاً.

(٦) رواه أحمد في المسند، رقم ١٦٥٨٠، والطبراني في المعجم الكبير، رقم ٥١٣٨.

فقال لي قائل: وكيف صرّت إلى الأخذ بصلاة النبي يوم ذات الرقاع دون غيرها؟.

وقد جاء ما يدل على أن أبا عياش حضر غزوة ذي قرد؛ إذ ورد في سياقها لما صرخ سلمة بن الأكوع رضي الله عنه بالمدينة: الفرع الفرع، كان أول من انتهى إليه من الفرسان طائفة، ومنهم: أبو عياش، وفيها أيضاً قال النبي صلى الله عليه وسلم: "يا أبا عياش لو أعطيت هذا الفرس رجلاً هو أفرس منك"^(١).

كما يشهد لذلك أيضاً أن ابن عباس رضي الله عنه حكى ذات مرة ما يوافق حديث أبي عياش رضي الله عنه من صلاة الجميع ركعتين، فقال: "ما كانت صلاة الخوف إلا كصلاة أحراسكم هؤلاء اليوم خلف أئمتكم، إلا أنها كانت عقباً، قامت طائفة وهم جميع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسجدت معه طائفة، ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسجد الذين كانوا قياماً لأنفسهم، ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقاموا معه جميعاً، ثم ركع وركعوا معه جميعاً، ثم سجد، فسجد الذين كانوا معه قياماً أول مرة، وقام الآخرون الذين كانوا سجدوا معه أول مرة، فلما جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم، والذين سجدوا معه في آخر صلاتهم، سجد الذين كانوا قياماً لأنفسهم، ثم جلسوا، فجمعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسلام"^(٢).

- وأما ما جاء في بعض ألفاظ حديث ابن عباس رضي الله عنهما: "فكانت للقوم ركعة ركعة، وللنبي صلى الله عليه وسلم ركعتين"، فهذه الزيادة مدرجة من قول سفيان رحمه الله؛ كما هو مصرح به في السنن الكبرى للبيهقي^(٣)، قال ابن رجب رحمه الله: "وذلك ظنُّ ظنه، قد خالفه غيره فيه"^(٤).

- أن المراد صلى كل واحد من الفريقين ركعة يفعلها مع الإمام، وركعة ينفرد بها؛ ليوافق ذلك سائر الروايات الصحيحة في صلاة الخوف^(٥).

- أن المقصود بقوله: "ولم يقضوا"، أي: في علم من روى ذلك؛ لأنه قد ورد أنهم قضوا ركعة في تلك الصلاة بعينها، ورواية من زاد أولى^(٦).

(١) ينظر: السيرة النبوية، لابن هشام ٢/٢٨٢، البداية والنهاية ٤/١٧١.

(٢) رواه النسائي في سننه، رقم ١٠٣٥، وأحمد في مسنده، رقم ٢٣٨٢، قال الألباني: حسن صحيح.

(٣) ينظر: السنن الكبرى ٣/٣٧٢.

(٤) فتح الباري ٨/٣٦٦.

(٥) ينظر: معرفة السنن والآثار ٥/٢٤.

(٦) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٥/٣٧٢.

فقلت: أما حديثُ أبي عياش وجابر في صلاةِ الخوفِ فكذلك أقول، إذا كان مثلَ السببِ

الذي صَلَّى له تلك الصلاة.

قال: وما هو؟

قلت: كان رسولُ الله في ألف وأربعمائة، وكان خالد بن الوليد في مائتين، وكان منه بعيداً في صحراء واسعة، لا يُطْمَعُ فيه، لقلّة مَنْ معه، وكثرة مَنْ مع رسول الله، وكان الأغلبُ منه أنه مأمونٌ على أن يَحْمِلَ عليه، ولو حَمَلَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ رَأَاهُ، وقد حُرِسَ مِنْهُ فِي السُّجُودِ، إِذْ كَانَ لَا يَغِيبُ عَنْ طَرَفِهِ، فَإِذَا كَانَتْ الْحَالُ بِقِلَّةِ الْعَدُوِّ وَبُعْدِهِ، وَأَنْ لَا حَائِلَ دُونَهُ يَسْتَرَهُ، كَمَا وَصَفْتُ: أَمَرْتُ بِصَلَاةِ الْخَوْفِ هَكَذَا.

ثم بيّن الشافعي أنه مع أخذه بما في حديث خوات رضي الله عنه يوم ذات الرقاع الموافق لظاهر القرآن والأكثر حزمًا واحتياطًا آخذًا أيضاً بكل من حديث أبي عياش وجابر رضي الله عنهما في صلاة الخوف، لكن إنما يقدم العمل بأي منهما على ما في حديث خوات إذا وُجد سبب يستدعي ذلك يوافق السبب الذي لأجله صَلَّى النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف على تلك الهيئة في حديثهما، وذلك أن حديثهما جاء في حالٍ كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يومها كثيراً، والعدو قليلاً، لا حائل بينهم وبينه يخاف حملتهم، فإذا كانوا بهذه المثابة صليت صلاة الخوف هكذا، وليس هذا مضاداً لحديث خوات "الذي أخذنا به، ولكن الحالين مختلفان"^(١).

ويلحظ أن الشافعي هنا يشير إلى أن رواية أبي عياش كانت في غزوة الحديبية، وقد بيّن أيضاً هذا في الأم، حيث قال: "الموضع الذي كان فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين صلى هذه الصلاة والعدو صحراء، ليس فيها شيء يوارى العدو عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان العدو مائتين على متون الخيل طليعة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم في ألف وأربعمائة"^(٢)، وكان

(١) اختلاف الحديث ٦٣٧/٨.

(٢) اختلف في العدد الذي كان مع النبي صلى الله عليه وسلم، ما بين ألف وخمسمائة، وألف وثلاثمائة، وألف وأربعمائة، قال ابن القيم رحمه الله في زاد المعاد ٢٥٧/٣ عن العدد الأخير: "القلب إلى هذا أميل، وهو قول البراء بن عازب، ومعتقل بن يسار، وسلمة بن الأكوع في أصح الروايتين عنه، وقول المسيب".

قال الشافعي: فقال: قد عرفتُ أن الروايةَ في صلاةِ ذاتِ الرقاعِ لا تُخالفُ هذا، لاختلاف

لهم غير خائف لكثرة من معه، وقلة العدو، فكانوا لو حملوا أو تحرفوا للحمل لم يخف تحرفهم عليه، وكانوا منه بعيداً لا يغيبون عن طرفه، ولا سبيل لهم إليه يخفى عليهم، فإذا كان هذا مجتمعاً صلى الإمام بالناس هكذا..."^(١)، وقد سبق بيان أن في هذه الغزوة كانت أول صلاة للخوف، لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم وقتها عسفان، وخالد بن الوليد في ضحنان (كراع الغميم)^(٢).

وهذا ما ذكره الماوردي رحمه الله من أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا أصحابه إلى العمرة فتهيئوا، وخرج في يوم الاثنين من ذي القعدة في ألف وستمئة، وقيل: ألف وأربعمائة، وصلى الظهر بذئ الحليفة، ثم أحرم بالعمرة ولبي، وقدم أمامه طليعة عباد بن بشر رضي الله عنه في عشرين فارساً من المهاجرين والأنصار، وبلغ قريشاً مسيره، فأجمعوا رأيهم على صده عن المسجد الحرام، وعسكروا بمكان خارج مكة، وقدموا خالد بن الوليد في مائتي فارس إلى كراع الغميم، فوقف عباد بن بشر في خيله بإزائه، وحانت صلاة الظهر فصلاها بأصحابه في عسفان الأمان، ثم حانت صلاة العصر، وقربت خيل خالد بن الوليد، فصلى العصر بأصحابه صلاة الخوف^(٣).

وبقي أن الظاهر من تصرف الشافعي هنا جمع حديثي أبي عياش وجابر رضي الله عنهما في مقام واحد، وهو غزوة الحديدية؛ إذ قال: "أما حديثُ أبي عياش وجابر في صلاةِ الخوفِ فكذلك أقولُ، وإذا كان مثلَ السبب الذي صلى له تلك الصلاة"، ثم فسّر ذلك بما وقع في غزوة الحديدية، ويؤكد أنه ذكر عدد الصحابة رضي الله عنهم "كان رسولُ الله في ألف وأربعمائة"، وهذا العدد من تحديد جابر الذي ثبت قطعاً شهوده تلك الغزوة^(٤)، وقد جاء عن جابر صفات متعددة لصلاة الخوف في أكثر من موضع، إلا أن هذه الصفة المشار إليها سابقاً "وقال جابرٌ قريباً من هذا المعنى" مقارنةً للصفة المذكورة في حديث أبي عياش، ثم إن جابر قال في بعض الروايات فيها: "والعدو بيننا وبين القبلة"،

(١) الأم ٢٤٨/١.

(٢) عسفان بلدة شمال مكة تبعد عنها ٨٠ كم يمر بها الآن الطريق الرئيس الواصل بين مكة والمدينة، وضحنان حرة قبل عسفان شمال مكة تبعد عنها قرابة ٦٠ كم، يمر ذلك الطريق بجانبها الغربي، ومن شهد الموضوعين على الطبيعة علم ما ذكره الشافعي هنا من وضوح انكشاف المكان، وأن من كان في عسفان وعدوه في ضحنان لا بد أن تكون القبلة أمامه.

(٣) ينظر: الحاوي ٤٩/١٤.

(٤) ثبت في صحيح مسلم (حديث رقم ١٨٥٦) عن جابر رضي الله عنه، قال: كنا يوم الحديدية ألفاً وأربع مائة.

الحالين، قال: فكيف خالفتَ حديثَ ابنِ عمر؟

فقلتُ له: رواه عن النبي خَوَاتُ بنِ جبير، وقال سهلُ بنُ أبي حَثمَةَ بقريبٍ من معناه، وحُفظ

وهذه حال غزوة الحديبية، كما يشهد لذلك صنيع ابن حبان رحمه الله في صحيحه؛ فإنه لما ذكر النوع الثالث من صلاة الخوف، ساق تحته حديث جابر رضي الله عنه بالصفة المقاربة لحديث أبي عياش، وفي آخر الحديث: "وكان العدو مما يلي القبلة"، ثم أعقب ذلك بقوله: "ذكر الموضع الذي صلى الله عليه وسلم فيه صلاة الخوف التي ذكرناها"، وساق تحته حديث أبي عياش الزرقى رضي الله عنه: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعسفان والمشركون بضجنان...". الحديث، فمن الواضح أنه جعل حديث جابر في الموضع الذي ذكره أبي عياش، وذلك إنما كان في غزوة الحديبية.

● حديث ابن عمر رضي الله عنهما في صفة صلاة الخوف:

لصلاة الخوف صفاتٌ وكيفيات عديدة، صلاحها النبي صلى الله عليه وسلم في أيام مختلفة وأحوال متباينة، وهي على اختلاف صورها متَّفَقَةٌ المعنى، حيث يُسَحَّرَى فيها ما هو أحوط للصلاة، وأبلغ في الحراسة والحذر من العدو، وقد اتفق جهابذة أهل العلم على صحة الصلاة بأي هيئة ثبتت عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما قال الإمام أحمد: "كلُّ حديثٍ يُروى في أبواب صلاة الخوف، فالعملُ به جائزٌ"^(١).

ومن الصفات الواردة في صفة صلاة الخوف ما تم ذكره سابقاً من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الخوف بإحدى الطائفتين، والطائفة الأخرى مواجهة العدو، ثم انصرفوا فقاموا في مقام أصحابهم أولئك، فجاء أولئك، فصلى بهم ركعة، ثم سلم عليهم، ثم قام هؤلاء فقصوا ركعتهم، وقام هؤلاء فقصوا ركعتهم، وجاء في حديث خوات بن جبير وسهل بن أبي حَثمَةَ رضي الله عنهما صلاة الإمام حال الخوف بالطائفة الأولى ركعة، ثم يفارقونه ويتمون لأنفسهم ويسلمون، ويذهبون إلى وجاه العدو وهو قائم في الثانية يطيل القراءة حتى يأتي الآخرون فيصلي بهم الركعة الباقية، ويجلس ينتظرهم حتى يصلوا ركعتهم الباقية، ثم يسلم بهم.

(١) ينظر: المغني، لابن قدامة ٢/٣٠٦.

عن علي بن أبي طالب أنه صلى صلاة الخوف ليلة الهَرِيرِ كما روى خواتُ بن جبير عن النبي،
وكان خَوَاتٌ مُتَقَدِّمِ الصُّحْبَةِ وَالسَّنِّ .

فقال: فهل من حجةٍ أَكْثَرُ مِنْ تَقَدُّمِ صُحْبَتِهِ؟ .

وهذه الأحاديث وما في معناها يحملها الإمام الشافعي والأكثرُونَ^(١) على ما إذا كان العدو في غير جهة القبلة أو كان في جهة القبلة لكن بينهم وبين المسلمين حائل يمنع رؤيتهم لو هجموا، "وأخذنا بهذا في صلاة الخوف إذا كان العدو في غير جهة القبلة، أو جهتها غير مأمونين"، أما إن كانوا في جهة القبلة بلا حائل فالأولى حينئذ العمل بصلاته عليه الصلاة والسلام في عسفان، كما في حديث أبي عياش رضي الله عنه.

والإمام الشافعي وإن جَوَّزَ على الصحيح من قوله ما جاء في حديث ابن عمر رضي الله عنه^(٢)، إلا أنه يميل إلى الصفة الواردة في حديثي خَوَاتُ بن جبير وسهل بن أبي حَثْمَةَ رضي الله عنهما، كما قال في اختلاف الحديث: "وأخذنا بهذا في صلاة الخوف إذا كان العدو في غير جهة القبلة، أو جهتها غير مأمونين"، وهو ما يوافق عليه كبار الأئمة، كما قال الترمذي رحمه الله: "وقد ذهب مالك بن أنس في صلاة الخوف إلى حديث سهل بن أبي حثمة، وهو قول الشافعي، وقال أحمد: قد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف على أوجه، وما أعلم في هذا الباب إلا حديثاً صحيحاً، وأختار حديث سهل بن أبي حثمة"^(٣).

وقد اختار الإمام الشافعي هذه الصفة لأكثر من اعتبار:

- أن خوات بن جبير رضي الله عنه كان متقدماً للصحة والسنن، فهذا يقوي روايته من بعض الوجوه.
- أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وافق هذه الصفة حين صلى بأصحابه صلاة الخوف ليلة الهَرِيرِ، وليلة الهَرِيرِ ليلة من ليالي صيفين؛ سميت بذلك لأنهم كان لهم هَرِيرٌ عند حمل بعضهم على بعض^(٤).

(١) ينظر: طرحة التثريب ٣/١٣٧.

(٢) الصحيح المشهور عن الشافعي صحة الصلاة على صفة حديث ابن عمر، ونقل بعض الشافعية قولاً عنه بعدم الصحة في غير حال الضرورة القصوى، وأنكر ذلك النووي رحمه الله في المجموع ٤/٤٠٩، وقال عن القول بصحة هذه الصفة: وهذا القول نص عليه الشافعي في الجديد في كتاب الرسالة.

(٣) سنن الترمذي ٢/٤٥٣.

(٤) ينظر: المجموع، للنووي ٤/٤١٤.

قلتُ: نعم، ما وصفتُ: فيه من الشبهِ بمعنى كتابِ الله.

قال: فأين يوافق كتابَ الله؟.

قلتُ: قال الله: (وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ، وَلْيَأْخُذُوا
أَسْلِحَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وِرَائِكُمْ وَلِتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا
حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَهُمْ وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْلَبُونَ عَنْ أَسْلِحِكُمْ وَأَمْتِعِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً
وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَكُمْ وَخُذُوا
حِذْرَكُمْ)، يعني - والله أعلم - : فأقيموا الصلاة كما كنتم تصلون في غير الخوف.

فلما فرَّق اللهُ بين الصلاة في الخوف وفي الأمن، حياطةً لأهل دينه أن ينال منهم عدوُّهم غرَّةً:
فتعقبنا حديثَ خواتِ بنِ جبير والحديثَ الذي يُخالفه، فوجدنا حديثَ خواتِ بنِ جبير أولى
بالحزم في الحذر منه، وأحرى أن تتكافأ الطائفتان فيها؛ وذلك أن الطائفة التي تصلي مع الإمام أولاً
محروسةٌ بطائفةٍ في غير صلاة، والحارسُ إذا كان في غير صلاة كان متفرغاً من فرض الصلاة، قائماً
وقاعداً، ومنحرفاً يميناً وشمالاً، وحاملاً إن حُمِلَ عليه، ومتكلماً إن خاف عَجَلَةً من عدوه،
ومقاتلاً إن أمكنتهُ فرصةٌ غيرَ محوّلٍ بينه وبين هذا في الصلاة، ويُخَفِّفُ الإمامُ بن معه الصلاة إذا
خاف حَمَلَةَ العدوِّ بكلامِ الحارس.

- أنها أقرب موافقة للقرآن الكريم، كما سبق تفصيله، وأعاد الشافعي بيانه هنا على غاية
الوضوح، مع ما فيه من العدل، حيث تستوي فيها "الطائفتان فيما أدركوا معه، وفيما قضوا
لأنفسهم، وذلك غاية العدل"^(١).

- أن تقسيم الصلاة بين الطائفتين كان بقصد أن لا يصيب المشركون غرة من المسلمين،
حياطةً لأمرهم وحذراً لشأنهم، وهذا ما تحقّقه هذه الصفة أكثر، فتضمنت من الحذر
للمسلمين ما لم يتضمنه حديث ابن عمر رضي الله عنهما؛ إذ لا نجد حارساً متفرغاً لشأن
المسلمين في الركعة الثانية، بل الكل مشغول بالصلاة.

(١) زاد المعاد ١/٥٠١.

قال الشافعي: وكان الحقُّ للطائفتين معاً سواءً، فكانت الطائفتان في حديث خوات سواءً، تحرس كل واحدة من الطائفتين الأخرى، والحارسُ خارجةً من الصلاة، فتكون الطائفة الأولى قد أعطت الطائفة التي حرستها مثل الذي أخذت منها، فحرستها خليةً من الصلاة، فكان هذا عدلاً بين الطائفتين.

قال: وكان الحديث الذي يخالف حديث خوات بن جبير على خلاف الحذر، تحرس الطائفة الأولى في ركعة، ثم تنصرف المحروسة قبل أن تكمل الصلاة، فتحرس، ثم تصلي الطائفة الثانية محروسةً بطائفة في صلاة، ثم يقضيان جميعاً، لا حارس لهما، لأنه لم يخرج من الصلاة إلا الإمام، وهو وحده ولا يعني شيئاً، فكان هذا خلاف الحذر والقوة في المكيدة.

وقد أخبرنا الله أنه فرق بين صلاة الخوف وغيرها، نظراً لأهل دينه أن لا ينال منهم عدوهم غرّة، ولم تأخذ الطائفة الأولى من الآخرة مثل ما أخذت منها.

ووجدتُ الله ذكر صلاة الإمام والطائفتين معاً، ولم يذكر على الإمام ولا على واحدة من الطائفتين قضاءً، فدل ذلك على أن حال الإمام ومن خلفه، في أنهم يخرجون من الصلاة لا قضاء عليهم: سواءً، وهكذا حديث خوات وخلاف الحديث الذي يخالفه.

- وأيضاً هذه الصفة أقرب إلى معنى القرآن الكريم من جهة أن الله تعالى لم يذكر في صفة صلاة الخوف أن "على الإمام ولا على واحدة من الطائفتين قضاءً"؛ ذلك أن الله تعالى قال في الطائفة الأولى: (فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَّرَائِكُمْ) أي: بعد أن فرغوا من بقية صلاتهم، ولهذا خصهم بالسجود دون الإمام، ولم يقل: فإذا سجدتم؛ لوقوفه في الركعة الثانية انتظاراً للطائفة الثانية وعدم فراغه من الصلاة، ثم قال: (وَلَتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا)، وهي الطائفة التي كانت يازاء العدو، وكان إتيانها بعد فراغ الطائفة الأولى من صلاتها، وذكر أنهم لم يصلوا معك الركعة الأولى، فليصلوا معك الركعة التي بقيت عليك، قال الشافعي رحمه الله: "احتمل قول الله عز وجل (فَإِذَا سَجَدُوا) إذا سجدوا ما عليهم من سجود الصلاة كله،

قال الشافعي: فقال: فهل للحديث الذي تركت وجهه غير ما وصفت؟.

قلت: نعم، يحتمل أن يكون لما جاز أن تُصلى صلاة الخوف على خلاف الصلاة في غير

ودلت على ذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع دلالة كتاب الله عز وجل فإنه ذكر انصراف الطائفتين والإمام من الصلاة، ولم يذكر على واحد منهما قضاء^(١). وهذا المعنى ما رجحه ابن جرير الطبري رحمه الله، وقال: "وذلك نظير الخبر الذي روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه فعله يوم ذات الرقاع، والخبر الذي روى سهل بن أبي حثمة"^(٢)، ثم قال: "وإذ كان ذلك كذلك: ولم يكن في الآية أمر من الله تعالى ذكره للطائفة الأولى بتأخير قضاء ما بقي عليها من صلاتها إلى فراغ الإمام من بقية صلاته، ولا على المسلمين الذين بإزاء العدو في اشتغالها بقضاء ذلك ضرر، لم يكن لأمرها بتأخير ذلك، وانصرافها قبل قضاء باقي صلاتها عن موضعها معني، غير أن الأمر وإن كان كذلك، فإننا نرى أن من صلاها من الأئمة فوافقت صلاته بعض الوجوه التي ذكرناها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه صلاها، فصلاته مجزئة عنه تامة، لصحة الأخبار بكل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه من الأمور التي علم رسول الله صلى الله عليه وسلم أمته، ثم أباح لهم العمل بأي ذلك شاءوا"^(٣).

قال الشافعي في القديم عن حديث صالح بن خوات: "وجدناه أشبه الأقاويل بالقرآن إذا زعمنا أن على المأموم ركعتين كما هما على الإمام، فلم يذكر الله واحدة من الطائفتين يقضي ولم يكن الله نسيأً، ووجدت علي بن أبي طالب وهو أُلزم شيء للنبي صلى الله عليه وسلم في حروبه صلى صلاة تشبه قولنا، ولم نجد صلاة أمنع لغرة العدو من هذه"^(٤).

ويعد أن قرر الشافعي اختياره لخلاف ما في صفة حديث ابن عمر رضي الله عنهما بين بعد ذلك أن حديثه يحتمل أن يدل على جواز أداء صلاة الخوف بحسب ما يتيسر للمسلمين "بقدر حالات العدو"، وأن اختلاف الصفات الواردة فيها كان اختلاف تنوع لا اختلاف تضاداً، وأنه متى ما تم إكمال العدد الواجب في الصلاة من قيام وركوع وسجود كانت مجزئة،

(١) الأم ٢٤٣/١.

(٢) تفسير الطبري ١٦٠/٩.

(٣) تفسير الطبري ١٦١/٩.

(٤) نقله عنه البيهقي في معرفة السنن والآثار ٢١/٥.

الخوف: جاز لهم أن يصلوها كيف ما تيسر لهم، وبقدر حالاتهم وحالات العدو، إذا أكملوا العدد، فاختلفت صلاتهم، وكلها مجزية عنهم.

ولا يضّر حصول نوع اختلاف فيها، قال البيهقي رحمه الله بعد أن نقل هذا الكلام عن الشافعي: "هذا هو الأولى؛ فالشافعي رحمه الله في متابعة الحديث إذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم وكان له وجه اتباع"^(١).

(١) معرفة السنن والآثار ٢١/٥.

وجه آخر من الاختلاف

قال الشافعي: قال لي قائلٌ: قد اختلف في التشهد، فروى ابن مسعود عن النبي: أنه كان يعلمهم التشهد كما يعلمهم السورة من القرآن، فقال في مبتدأه ثلاث كلمات: "التحيات لله"، فبأي التشهد أخذت؟.

● وجه آخر من مختلف الحديث:

ما زال الإمام الشافعي في الكلام عن بعض أوجه مختلف الحديث، وقد كان أشار في آخر الوجه السابق إلى أن اختلاف الصفات الواردة في صلاة الخوف قد يكون من باب اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد، فأراد هنا أن يبين وجهاً آخر جازماً من اختلاف الحديث العائد إلى تنوع الألفاظ فيه، لا التعارض والتضاد؛ وكأن الكلام هنا في هذا الوجه من قبيل الجواب على اعتراض مقدر: هل في الشريعة ما يختلف ويتعدد ويكون كله مراداً من الشارع بأي وجه أتى به؟، ويؤكد هذا الإشارة في آخر الكلام هنا عن التشهد إلى صلاة الخوف: "ومثل هذا - كما قلت - يمكن في صلاة الخوف، فيكون إذا جاء بكمال الصلاة على أي الوجوه روي عن النبي أجزاءه".

ولما كان الكلام في هذا الوجه عن صيغ التشهد في الصلاة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم يستحسن بيان رواياتها إجمالاً من خلال الآتي:

- رواية عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكفي بين كفيه، التشهد، كما يعلمني السورة من القرآن: "التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله"^(١)، ويلحظ هنا أن قول المناظر للشافعي: "فقال في مبتدأه ثلاث كلمات"، يعني بها: التحيات لله والصلوات والطيبات.

وهذه الصيغة يرجحها بعض أهل العلم على غيرها^(٢)، وهي أصح الصيغ إسناداً كما قال الترمذي رحمه الله: حديث ابن مسعود روي عنه من غير وجه، وهو أصح حديث روي في

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٢٦٥، ومسلم في صحيحه، رقم ٤٠٢.

(٢) قال ابن عبد البر في الاستذكار ٤٨٤/١: وبه قال الثوري والكوفيون وأكثر أهل الحديث.

فقلتُ: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه سمع عمرَ بن الخطاب يقول على المنبر، وهو يُعَلِّمُ النَّاسَ التَّشَهُدَ، يقول: قولوا: "التحياتُ لله، الزاكياتُ لله، الطيباتُ الصلواتُ لله، السلامُ عليك أيها النبي ورحمةُ الله وبركاته، السلامُ علينا وعلى عبادِ الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله".

قال الشافعي: فكان هذا الذي عَلَّمْنَا مَنْ سَبَقْنَا بِالْعِلْمِ مِنْ فُقَهَائِنَا صِغَاراً، ثم سمعناه بإسنادٍ وسمعنا ما خالفه، فلم نسمع إسناداً في التشهد، يُخالفه ولا يُوافقُه: أثبتَ عندنا منه، وإن كان غيره ثابتاً، فكان الذي نذهب إليه: أن عمر لا يُعَلِّمُ النَّاسَ عَلَى الْمَنبَرِ بَيْنَ ظَهْرَانِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ، إِلَّا عَلَى مَا عَلَّمَهُ النَّبِيُّ.

التشهد، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة ومن بعدهم، وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله بعد أن ساق عبارة الترمذي أنه لا اختلاف بين أهل الحديث في ذلك، وأن من رجحانه اتفاق الصحيحين عليه دون غيره، وأن الرواة عنه من الثقات لم يختلفوا في ألفاظه بخلاف غيره، وأنه تلقاه عن النبي صلى الله عليه وسلم تلقيناً^(١)، وذكر بعض أهل العلم في ترجيحه أن الأئمة الستة اتفقوا عليه لفظاً ومعنى، وذلك نادر^(٢).

- صيغة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه علّم الناس التشهد وهو على المنبر: قولوا: التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات الصلوات لله؛ السلام عليك أيها النبي ورحمة الله، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله^(٣)، وهذا هو الأفضل عند الإمام مالك رحمه الله وأصحابه؛ وذلك لأنه لا يقال بالرأي، فكان له حكم الرفع، وقد كان عمر رضي الله عنه يعلمه الناس وهو على المنبر من غير تكبير عليه من أحد من الصحابة رضي الله عنهم، وكانوا متوافرين في زمانه، كما كان يعلم ذلك من لم يعلمه من التابعين وسائر من حضره من الداخلين في الدين، ولم يأت عن أحد حضره من الصحابة رضي الله عنهم أنه قال: الأمر ليس كما وصفت^(٤).

(١) ينظر: فتح الباري ٢/٣١٥.

(٢) ينظر: نصب الراية ١/٤٢١.

(٣) رواه مالك في الموطأ، رقم ٣٠٠، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ٢٨٣٩، قال الزيلعي في نصب الراية ١/٤٢٢ عنه: إسناده صحيح.

(٤) ينظر: الاستذكار ١/٤٨٤.

فلما انتهى إلينا من حديث أصحابنا حديثٌ يُثبته عن النبي صِرْنَا إليه، وكان أولى بنا .
قال: وما هو؟ .

قلتُ: أخبرنا الثقة، وهو يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن أبي الزبير المكي عن سعيد بن جبير وطاوس عن ابن عباس أنه قال: كان رسول الله يُعَلِّمُنَا التَّشَهُدَ كما يعلمنا القرآن، فكان يقول: "التحياتُ المباركاتُ الصلواتُ الطيباتُ لله، سلامٌ عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، سلامٌ علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله".

وقد كان الشافعي يعمل به قبل في صغره، كما قال: "فكان هذا الذي عَلَّمَنَا مَنْ سَبَقَنَا بالعلم من فقهاءنا صغاراً"؛ وهو صحيح عنده سائغ العمل به، إلا أنه اختار غيره بعد ذلك من باب الأولوية والأفضلية فحسب.

- رواية ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا القرآن، فكان يقول: "التحياتُ المباركاتُ الصلواتُ الطيباتُ لله، سلامٌ عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، سلامٌ علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله"^(١)، والحديث رواه مسلم أيضاً^(٢)، لكن لفظه: "السلام عليك... السلام علينا".

وهذا التشهد هو ما يقدمه الشافعي على غيره تفضيلاً وترجيحاً من غير أن ينكر سواه مما ثبت وصح، قال عن حديث ابن عباس: "وبهذا نقول، وقد رويت في التشهد أحاديث مختلفة كلها، فكان هذا أحبها إليّ؛ لأنه أكملها"^(٣).

وعلى كل حال، فقد اتفق أهل العلم على صحة كل تشهد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٤)، وأن الأمر في ذلك واسع لمن عمل بسنة ثابتة، وقد ذكر ابن عبد البر رحمه الله أن الاختلاف في التشهد ونحوه اختلاف في مباح، ثم قال: "وكل ما وصفت لك قد نقلته الكافة من

(١) بلفظ التنكير "سلام" رواه الترمذي في جامعه، رقم ٢٩٠، وقال: حديث حسن صحيح غريب، والنسائي في سننه، رقم ١١٧٤، وأحمد

في مسنده، رقم ٢٦٦٥، وصححه الألباني

(٢) صحيح مسلم، رقم ٤٠٣.

(٣) الأم ١/١٤٠.

(٤) قال النووي في المجموع ٣/٤٧٥: أجمع العلماء على جواز كل واحد منها، ومن نقل الإجماع القاضي أبو الطيب.

قال الشافعي: فقال: فأني ترى الرواية اختلفت عن النبي؟، فروى ابن مسعود خلاف هذا، وروى أبو موسى خلاف هذا، وجابرٌ خلاف هذا، وكلها قد يخالف بعضها بعضاً في شيءٍ من

الخلف عن السلف، ونقله التابعون بإحسان عن السابقين نقلاً لا يدخله غلط ولا نسيان؛ لأنها أشياء ظاهرة معمول بها في بلدان الإسلام زمنياً بعد زمن، لا يختلف في ذلك علماءهم وعوامهم من عهد نبيهم صلى الله عليه وسلم وهلم جرا، فدل على أنه مباح كله إباحة توسعة ورحمة، والحمد لله^(١)، وقال النووي رحمه الله: "اعلم أنه يجوز التشهد بأيّ تشهد شاء من هذه المذكورات، هكذا نصّ عليه إمامنا الشافعي وغيره من العلماء رضي الله عنهم، وأفضلها عند الشافعي حديث ابن عباس للزيادة التي فيه من لفظ المباركات، قال الشافعي وغيره من العلماء رحمهم الله: ولكون الأمر فيها على السعة والتخيير اختلفت ألفاظ الرواة"^(٢)، وقال ابن تيمية رحمه الله: "الصواب في مثل هذا أن كل ما سنّه رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته فهو مسنون، لا ينهي عن شيء منه، وإن كان بعضه أفضل من ذلك، فمن ذلك أنواع الشهادات... فلهذا كان الصواب عند الأئمة المحققين أن التشهد بكل من هذه جائز لا كراهة فيه... وأما اختيار أحدهما فهذا من مسائل الاجتهاد، كاختيار بعض القراءات على بعض، واختيار بعض الشهادات على بعض"^(٣).

● صيغ آخر من التشهد:

أشار الإمام الشافعي على لسان مناظره إلى وجود صيغ آخر للتشهد رواها بعض الصحابة رضي الله عنهم، وبيانها على النحو الآتي:

- رواية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وفيها قال: وإذا كان عند القعدة فليكن من أول قول أحدكم: "التحيات الطيبات الصلوات لله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله"^(٤).
- رواية جابر رضي الله عنه، وفيها قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن: "بسم الله وبالله، التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام

(١) الاستذكار ١/٤٨٥-٤٨٦.

(٢) الأذكار ص ١٣١.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٢/٢٨٥-٢٨٧.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٤٠٤.

لفظه، ثم علمَ عمرُ خلافَ هذا كله في بعض لفظه، وكذلك تشهدُ عائشة، وكذلك تشهدُ ابنِ عمر، ليس فيها شيءٌ إلا في لفظه شيءٌ غيرُ ما في لفظِ صاحبه، وقد يزيد بعضها الشيءَ على بعضٍ.

قلتُ له: الأمرُ في هذا بينٌ.

قال: فأبنتُ لي.

قلت: كلُّ كلامٍ أريدُ به تعظيمُ الله، فعلمهمُ رسولُ الله، فلعله جعلَ يعلمه الرجلَ فيحفظه،

-
- عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، أسأل الله الجنة وأعوذ بالله من النار"^(١).
- رواية أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وفيها قول ابن أخيها القاسم بن محمد رحمه الله: كانت عائشة تعلمنا التشهد تعدُّ بيدها، تقول: "التحيات الطيبات الصلوات الزاقيات لله، السلام على النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله"^(٢).
- رواية ابن عمر رضي الله عنهما، وفيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في التشهد: "التحيات لله الصلوات الطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله"^(٣).

ثم بين الإمام الشافعي رحمه الله بعد إشارته لهذه الروايات المتعددة عن الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم وجزاهم عن الإسلام وأهله خير الجزاء أن ذلك ليس من قبيل التعارض والتضاد، بل من قبيل تنوع العبارة مع اتحاد المعنى، "فهي مشتبهة متقاربة، واحتمل أن تكون كلها ثابتة، وأن

(١) رواه النسائي في سننه، رقم ١١٧٥، وابن ماجه في سننه، رقم ٩٠٢.

والحديث للحفاظ المتقين كلام عليه، من جهة الخطأ فيه، وذكر الحفاظ ابن حجر في التلخيص ٦٣٧/١: أن رجاله ثقات، إلا أن أبا نعيم بن نابل رواه عن أبي الزبير أخطأ في إسناده، وحالفه الليث، وهو من أوثق الناس في أبي الزبير، فقال: عن أبي الزبير عن طاموس وسعيد بن جبير عن ابن عباس، ونقل عن الترمذي أنه سأل البخاري عنه، فقال: خطأ، وقال: الترمذي وهو غير محفوظ، وقال النسائي: لا نعلم أحداً تابعه، وهو لا بأس به، لكن الحديث خطأ، وقال البيهقي: هو ضعيف.

(٢) رواه ابن أبي شيبة في المصنف، رقم ٢٩٩٣، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ٢٨٤٢، وصححه الألباني في أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ٩٠٢/٣.

(٣) رواه أبو داود في سننه، رقم ٩٧١، والدارقطني في سننه، رقم ١٣٢٩، وقال: هذا إسناد صحيح، وصححه الألباني.

والآخر فيحفظه، وما أخذ حفظاً فأكثر ما يُحترس فيه منه إحالة المعنى، فلم تكن فيه زيادة ولا نقص، ولا اختلاف شيء من كلامه يُحيل المعنى، فلا تسع إحالته، فلعل النبي أجاز لكل امرئ منهم كما حفظ، إذ كان لا معنى فيه يُحيل شيئاً عن حكمه، ولعل من اختلفت روايته واختلف تشهده إنما توسعوا فيه فقالوا على ما حفظوا، وعلى ما حضرهم وأجيز لهم.

يكون رسول الله يعلم الجماعة والمنفردين التشهد، فيحفظ أحدهم على لفظ، ويحفظ الآخر على لفظ يخالفه، لا يختلفان في معنى أنه إنما يريد به تعظيم الله جل ثناؤه وذكره، والتشهد والصلاة على النبي، فيقرّ النبي كلاً على ما حفظ^(١)، وهذا ما يلحظه من نظر في هذه الروايات وأعطائها حقها من التأمل؛ إذ هي متفقة على تعظيم الله تعالى والثناء عليه بما هو أهله، وأكثر ما يخشى منه عند اختلاف الألفاظ "إحالة المعنى" بتغييره عن وجهه، وهذا لا يوجد هنا بحمد الله تعالى.

ورقد يتبادر إلى الذهن أن هذا التقرير والاحتمال من الإمام الشافعي رحمه الله هل يعني جواز رواية الألفاظ التوقيفية المتعبد بها كالأذكار المخصوصة في الصلاة بالمعنى؟، وهل حصل تصرف فيها من قبل الصحابة رضي الله عنهم، فنقلوها بمعناها لا بألفاظها، مع كونها صيغاً تعبدية؟.

والجواب أن هذا غير صحيح، ولا يمكن أن يؤخذ من كلام الشافعي متى أخذ حقه من التأمل، فإنه قال هنا: "ولعل من اختلفت روايته واختلف تشهده إنما توسعوا فيه فقالوا على ما حفظوا، وعلى ما حضرهم وأجيز لهم"، أما قوله: "على ما حفظوا" فواضح أنهم نقلوه على ما حفظوه نصاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قوله: "وعلى ما حضرهم وأجيز لهم" من الواضح أنه يتضمن أمرين: نقلوا ما حضرهم مما حصل فيه تغيير لبعض الصيغ والألفاظ، لكنه أيضاً "أجيز لهم"، بمعنى أقرهم النبي صلى الله عليه وسلم عليه وأجازه لهم، فيكون ثابتاً في عصره بالإقرار، والسنة التقريبية من أنواع السنة النبوية المحتج بها.

ويشهد لذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يقرّ كل تغيير يحصل في صيغ الأذكار التي علّمها الصحابة رضي الله عنهم، بل كان يقف حين يرى شيئاً من التغيير اليسير الذي يمكن أن

(١) اختلاف الحديث ٦/٨٠٠.

قال: أَتَجِدُ شَيْئاً يَدُلُّ عَلَى إِجَازَةِ مَا وَصَفْتَ ؟ .

فقلتُ: نعم .

قال: وما هو ؟ .

قلتُ: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال:

سمعت عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان على غير ما

أقرأها، وكان النبي أقرأئها، فكِدْتُ أُعْجَلُ عليه، ثم أَمَهَلْتُهُ حتى انصَرَفَ، ثم لَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَجِئْتُ

به إلى النبي، فقلت: يا رسول الله، إني سمعتُ هذا يقرأ سورة الفرقان على غير ما أقرأئها؟،

فقال له رسول الله: اقرأ، فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله: هكذا أنزلت، ثم قال لي:

اقرأ، فقرأتُ، فقال: هكذا أنزلت، إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر" .

يحيل بعض المعنى، وبنه إلى ضرورة البقاء على الصيغة التي أوقفهم عليها، ومنه: حديث البراء بن عازب رضي الله عنه حين قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا أتيت مضجعك، فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك، اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت، فإن مت من ليلتك، فأنت على الفطرة، واجعلهن آخر ما تتكلم به"، قال: فرددتها على النبي صلى الله عليه وسلم، فلما بلغت: اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، قلتُ: ورسولك، قال: "لا، ونبيك الذي أرسلت"^(١).

كما يدل على أن تنوع ألفاظ التشهد ونحوها الوارد عن الصحابة رضي الله عنهم كان بما أجزى لهم لا مطلقاً: استشهاد الشافعي بما حصل من اختلاف القراءات في عصر النبي صلى الله عليه وسلم على سبعة أحرف، وسياقه لقصة عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم رضي الله عنهما^(٢)، ولا شك أن ذلك التنوع كان توقيفاً من النبي صلى الله عليه وسلم، وهكذا تلك الأذكار كانت توقيفاً من النبي صلى الله عليه وسلم من لفظه وإقراره.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٤٧، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٧١٠.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٤١٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٨١٨.

قال: فإذا كان الله لرافته بخلقهم أنزل كتابه على سبعة أحرف، معرفةً منه بأن الحفظ قد يزل، ليحل لهم قراءته وإن اختلف اللفظ فيه، ما لم يكن في اختلافهم إحالة معنى: كان ما سوى كتاب الله أولى أن يجوز فيه اختلاف اللفظ ما لم يحل معناه.

وكل ما لم يكن فيه حكم فاختلاف اللفظ فيه لا يحيل معناه، وقد قال بعض التابعين: لقيت ناساً من أصحاب رسول الله، فاجتمعوا في المعنى واختلفوا علي في اللفظ، فقلت لبعضهم ذلك، فقال: لا بأس ما لم يحل المعنى.

قال الشافعي: فقال: ما في التشهد إلا تعظيم الله، وإني لأرجو أن يكون كل هذا فيه واسعاً، وأن لا يكون الاختلاف فيه إلا من حيث ذكرت، ومثل هذا - كما قلت - يمكن في صلاة

ووجه ذلك أن الله تعالى أنزل كتابه المبين على سبعة أحرف ليكون ذلك أدعى إلى فهم خلقه واجتماعهم^(١)، ورحمة بهم ورأفة وعلماً بأن الحفظ على لهجة أخرى قد يزل في القارئ، خصوصاً إذا ما لحظ أن أصحاب تلك اللغة لم يكونوا أهل قلم وقرطاس، فإذا كان هذا من الجائز وقوعه في كتاب الله تعالى، ففي غيره "أولى أن يجوز فيه اختلاف اللفظ"، ما لم يحصل تغيير للمعنى عن وجهه المقصود.

واستشهد الإمام الشافعي بما ورد عن بعض التابعين المؤكد لهذا الملحظ، ولعله يعني بذلك ما جاء عن التابعي الجليل زُرارة بن أوفى رحمه الله أنه قال: "لقيت عدّة من أصحاب النبي فاختلفوا علي في اللفظ، واجتمعوا في المعنى"^(٢).

(١) الذي يبدو لي أن نزول القرآن على سبعة أحرف كان مرحلياً بسبب تفرق العرب وتعدد لهجاتهم، وكوّنهم أميين لا قلم لهم ولا قرطاس في الغالب، ثم لما اتحدوا تحت مظلة واحدة وقبله واحدة حصل نوع اتحاد بين لهجاتهم، استدعى هجر سائر الأحرف، والبقاء على حرف قريش التي كانت لغة الدولة الجامعة لهم في المدينة، وكان أهلها أهل الحكم والرئاسة، وانتشر فيهم بعد اتحاد الحكم وقوة السلطة القلم والقرطاس، فأمكن الكتابة بيسر وسهولة على لغة قريش، بحيث تبقى في أيديهم يتعاهدونها ويحفظونها، فيؤمن منهم النسيان والزلل. وهذا ما نشهده في واقعنا فمن تأمل حال بلادنا مثلاً - قبل توحيدها على يد الملك عبدالعزيز رحمه الله في دولة واحدة ذات سيادة متفقة - كان يرى تنوع اللهجات وتعددتها، بينما يُلاحظ الآن اضمحلال كثير من تلك اللهجات وذوبان بعضها في بعض، بل يلحظ من عاش في الرياض مثلاً كيف اتحدت كثير من اللهجات، بسبب تنوع ساكنيها، بحيث تكاد تختفي لهجة أهلها الأصيلة بمفرداتها المعهودة، التي قد يُتندر على بعضها من قبل طائفة من أبنائها!

(٢) ينظر: المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ٥٣١/١، شرح علل الترمذي ٤٢٨/١.

الخوف، فيكونُ إذا جاء بكمال الصلاة على أي الوجهِ روي عن النبي أجزأه، إذ خالفَ اللهُ بينهما وبين ما سواها من الصلوات، ولكن كيف صرتَ إلى اختيار حديث ابن عباس عن النبي في التشهد دون غيره؟.

قلتُ: لَمَّا رأيتُه واسعاً، وسمعتُه عن ابن عباس صحيحاً، كان عندي أجمع وأكثَر لفظاً من غيره، فأخذتُ به، غيرَ مُعْتَفٍ لِمَن أخذَ بغيره مما ثبت عن رسول الله.

ثم بين الإمام الشافعي سبب ترجيحه للفظ ابن عباس رضي الله عنهما في التشهد على ما سواه، مع جواز الإتيان بما صحَّ عن غيره من الصحابة رضي الله عنهم، وسعة الأمر في ذلك، "غيرَ مُعْتَفٍ لِمَن أخذَ بغيره مما ثبت عن رسول الله"، وليس المقصود انفراد هذه الصيغة ببعض هذه الأسباب، بل جمعها لها معاً، وهو وإن أشار إلى بعضها هنا، فقد أضاف بعض أهل العلم من الشافعية غيرها، وبياناها على النحو الآتي:

- صحة الحديث الوارد عن ابن عباس رضي الله عنهما.
- أنه صيغته أجمع من غيره وأتمّ، ولذا قال في موضع آخر بعد ذكر روايات الصحابة رضي الله عنهم في صيغ التشهد: "وإنما قلنا بالتشهد الذي روي عن ابن عباس؛ لأنه أتمها، وأن فيه زيادة على بعضها: المباركات"^(١).
- أن النبي صلى الله عليه وسلم علّم هذا التشهد ابن عباس رضي الله عنهما وأقرانه من أحداث الصحابة، فيكون متأخراً عن تشهد ابن مسعود رضي الله عنه وأضرابه^(٢).
- أن النبي صلى الله عليه وسلم ألقاه إلقاءً شائعاً ظاهراً، وعلمه كما يعلم القرآن^(٣).
- موافقة هذه الصيغة قول الله تعالى: (تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ) وقوله: (وَسَلَامٌ عَلَيِ الْمُرْسَلِينَ)، وكل موضع ذكر الله تعالى التحية منه، فإنه (سلام) بغير ألف ولام^(٤).

(١) اختلاف الحديث ٦/٨٠٠.

(٢) ينظر: السنن الكبرى، للبيهقي ٢/٢٠٠.

(٣) ينظر: بحر المذهب، للرويان ٢/٦٤.

(٤) ينظر: بحر المذهب، للرويان ٢/٦٤، المجموع، للنووي ٣/٤٥٧.

اختلاف الرواية على وجه غير الذي قبله

قال الشافعي: أخبرنا مالك عن نافع عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله قال: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تُشَفُّوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تُشَفُّوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا شيئاً منها غائباً بناجز".

أخبرنا مالك عن موسى بن أبي تميم عن سعيد بن يسار عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، لا فضل بينهما".

● وجه آخر من مختلف الحديث:

ما زال كلام الإمام الشافعي موصولاً عن بيان بعض أوجه مختلف الحديث، وهنا يكشف شيئاً مما هو مختلف في ظاهره وليس بمختلف في حقيقته، وذلك بأن يكون سبب الاختلاف عائداً إلى ما يحصل من اختلاف بين الرواة في نقل الخبر، الذي سبق له الإشارة إليه في أول باب العلل في الأحاديث بقوله: "ويُحدِّث عنه الرجل الحديثَ قد أدرك جوابه، ولم يدرك المسألةَ فيدُلُّه على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب".

وقد مثل على ذلك بما حصل من اختلاف الروايات في حكم ربا الفضل، ولأجل الوقوف على المسألة يحسن إيراد ما ذكره الشافعي منها في الآتي:

أولاً: روايات المنع من ربا الفضل، وهي روايات كثيرة عن جلة من الصحابة رضي الله عنهم، اقتصر الشافعي على ذكر أبرزها، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعنق:

- حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلاً بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائباً بناجز"^(١).

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "الدينار بالدينار لا فضل بينهما، والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما"^(٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٧٧، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٨٤.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٥٨٨.

أخبرنا مالك عن حميد بن قيس عن مجاهد عن ابن عمر أنه قال: "الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم، لا فضلَ بينهما، هذا عهدُ نبينا إلينا، وعهدنا إليكم".

قال الشافعي: وروى عثمانُ بن عفان وعبادةُ بن الصامت عن رسول الله النهيَ عن الزيادة في

- حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: "الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم لا فضل بينهما، هذا عهد نبينا إلينا، وعهدنا إليكم"^(١)، وهذا الحديث رواه الشافعي هنا من طريق الإمام مالك رحمه الله، وقد قال الشافعي فيما نُقل عنه عن اللفظ الوارد هنا "هذا عهد نبينا إلينا": هذا خطأ، ثم روى عن سفيان بن عيينة، عن وردان الرومي: أنه سأل ابن عمر فقال: إني رجل أصوغ الحلبي ثم أبيعهُ، وأستفضل فيه قدر أجري أو عمل يدي، فقال ابن عمر: "الذهب بالذهب، لا فضل بينهما، هذا عهد صاحبنا إلينا، وعهدنا إليكم"، قال الشافعي: يعني بصاحبنا عمر بن الخطاب^(٢)، وهذا تحقيق من الشافعي^(٣)؛ لأن ابن عمر من الثابت عنه في أول الأمر موافقة ابن عباس رضي الله عنهما في الصرف، حتى سمع من أبي سعيد الخدري رضي الله عنه رواية النهي عنه فانتهى، ولو كان قد سمع في ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً لم يعدل عنه طرفة عين، وقد وافق البيهقي رحمه الله الشافعي على ذلك، فقال: "هو كما قال؛ فالأخبار دالة على أن ابن عمر لم يسمع في ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً، ثم قد يجوز أن يقول: هذا عهد نبينا صلى الله عليه وسلم إلينا، وهو يريد إلى أصحابه بعد ما أثبت له ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أبي سعيد الخدري وغيره"^(٤).

- حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين"^(٥).

- حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً

(١) رواه مالك في الموطأ، رقم ٢٣٣٤ .

(٢) ينظر في النقل عن الشافعي: معرفة السنن والآثار، للبيهقي ٣٨/٨.

(٣) وإن خالفه في ذلك ابن عبد البر رحمه الله في التمهيد ٢/٢٤٨، ورأى أن رواية سفيان جملة، ورواية مالك مبنية، فيكون مراده بقوله: "صاحبنا" النبي صلى الله عليه وسلم، قال تقي الدين ابن السبكي رحمه الله في تكملة المجموع ١٠/٦٥: والصواب ما قاله الشافعي رحمه الله.

(٤) معرفة السنن والآثار ٣٨/٨.

(٥) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٥٨٥.

الذهب بالذهب، يداً بيد .

قال الشافعي: وبهذه الأحاديث نأخذُ، وقال بمثل معناها الأَكْبَرُ من أصحاب رسول الله،
وأكثرُ المفتين بالبلدان .

قال الشافعي: وأخبرنا سفيان بن عيينة أنه سمع عبيد الله بن أبي يزيد يقول: سمعت ابن
عباس يقول: أخبرني أسامة بن زيد أن النبي قال: "إنما الربا في النسيئة".
قال الشافعي: فأخذ بهذا ابنُ عباس ونقرُّ من أصحابه المكيين وغيرهم .

بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً
بيد" (١).

وهذه الروايات أخذ بها الإمام الشافعي رحمه الله، وقال بها "الأَكْبَرُ من أصحاب رسول
الله"، وجماهير التابعين ومن بعدهم من فقهاء المسلمين (٢).

ثانياً: رواية قصر الربا على النسيئة، وهي تعود إلى رواية ابن عباس رضي الله عنهما، التي يستحسن
إيرادها تامة ليعلم أنها من مراسيله، وفيها: أن أبا صالح الزيات سمع أبا سعيد الخدري رضي الله
عنه، يقول: "الدينار بالدينار، والدرهم بالدرهم"، فقال له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد:
سألته، فقلت: سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم، أو وجدته في كتاب الله؟، قال: كل ذلك لا
أقول، وأنتم أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم مني، ولكن أخبرني أسامة: أن النبي صلى الله
عليه وسلم، قال: "لا ربا إلا في النسيئة" (٣).

وبهذا الحديث أخذ "ابنُ عباس ونقرُّ من أصحابه المكيين وغيرهم"، كما ذكر الشافعي، قال ابن
عبد البر رحمه الله: "لم يتابع ابنُ عباس على تأويله في قوله في حديث أسامة هذا أحدٌ من الصحابة
ولا من التابعين ولا من بعدهم من فقهاء المسلمين، إلا طائفة من المكيين أخذوا ذلك عنه وعن

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٥٧٨ .

(٢) ينظر: الاستذكار ٣٥٢/٦ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٧٨، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٩٦ .

قال: فقال لي قائل: هذا الحديثُ مخالفٌ للأحاديثِ قبله؟.

قلتُ: قد يَحتمَلُ خِلافُها وموافقُها.

قال: وبأي شيءٍ يَحتمَلُ موافقُها؟.

قلتُ: قد يكونُ أسامةُ سَمِعَ رسولَ الله يُسألُ عن الصنفينِ المختلفينِ، مثلِ الذهبِ بالورقِ،

أصحابه، وهم محجوجون بالسنة الثابتة التي هي الحجة على من خالفها وجَهَلَهَا، وليس أحدٌ بحجةٍ عليها"^(١).

● الموقف من حديث ابن عباس رضي الله عنهما:

بعد أن ساق الإمام الشافعي رحمه الله الأحاديث الدالة على منع ربا الفضل، وحديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي يفهم منه معارضتها أراد أن يبين الموقف من حديثه، وهل هو في حقيقته موافق لتلك الأحاديث من وجه، أو معارض لها؟، وهذا ما يتضح من خلال الآتي:

أولاً: الجمع بين الأحاديث، وهنا ذكر الشافعي وجهاً من الجمع، وأضاف بعض أهل العلم وجوهاً آخر، ولعل من المناسب البدء بما ذكره الشافعي، وإلحاق ما ذكره غيره:

- أن يكون حديث ابن عباس الذي أخذه عن أسامة رضي الله عنهما غير تام لكافة تفاصيل القصة التي قال فيها النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ربا إلا في النسيئة"، وذلك بأن يكون سئل عن حكم مبادلة صنفين مختلفين كحنطة بتمر، أو ذهب بفضة متفاضلاً مع كونه يداً بيد، فقال: لا بأس بذلك، ولم أنهكهم عنه، إنما الربا في النسيئة، ولم يسأل عن بيع الجنس بجنسه متفاضلاً أصلاً، "فكأن الراوي سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يسمع ما تقدم من السؤال أو لم ينشغل بنقله"^(٢).

وعبر الشافعي عن هذا الوجه في اختلاف الحديث بقوله: "قد يحتمل أن يكون سمع رسول الله يُسأل عن الربا في صنفين مختلفين: ذهب بفضة، وتمر بحنطة، فقال: "إنما الربا

(١) ينظر: الاستذكار ٣٥٢/٦.

(٢) المبسوط، للسرخسي ١١٢/١٢.

والتمر بالحنطة، أو ما اختلف جنسه متفاضلاً يداً بيدٍ، فقال: "إنما الربا في النسيئة"، أو تكونُ المسألةُ سبقتهُ بهذا وأدركَ الجوابَ، فروى الجوابَ ولم يحفظ المسألةَ، أو شكَّ فيها، لأنه ليس في حديثه ما يُنفي هذا عن حديث أسامة، فاحتمل موافقتها لهذا.

في النسيئة"، فحفظه، فأدى قول النبي، ولم يؤد مسألة السائل، فكان ما أدى منه عند سماعه أن لا ربا إلا في النسيئة"^(١).

وبناء على هذا الوجه يكون حديث أسامة مما أريد به الخصوص، "ومعناه: لا ربا إلا في النسيئة إذا اختلفت أنواع المبيع، فأما إذا اتفقت فلا يصلح بيع شيء منه من نوعه إلا مثلاً بمثل، والفضل فيه يداً بيد ربا، وقد قامت الحجة ببيانه عليه السلام في الذهب والفضة وعكسه، والحنطة بالتمر نساءً أنه لا يجوز متفاضلاً ولا مثلاً بمثل فعلمنا أن قوله "لا ربا إلا في النسيئة" هو فيما اختلفت أنواعه دون ما اتفقت"^(٢).

وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله أنه قد جاء في بعض نسخ البخاري رحمه الله ما يؤيد هذا، حيث وقع في نسخة الصغاني رحمه الله بعد حديث أسامة، قال البخاري: "سمعت سليمان بن حرب يقول: "لا ربا إلا في النسيئة"، هذا عندنا في الذهب بالورق والحنطة بالشعير متفاضلاً، ولا بأس به يداً بيد ولا خير فيه نسيئة، قال ابن حجر: "وهذا موافق"^(٣).

وقد تبني البيهقي رحمه الله هذا الوجه، وأكدته بنوع استدلال، يصلح أن يكون قرينة مقوية له، وذلك ما ورد عن أبي المنهال قال: سألت البراء بن عازب، وزيد بن أرقم عن الصرف، فقالا: كنا تاجرين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصرف، فقال: "إن كان يداً بيد فلا بأس، وإن كان نساءً فلا يصلح"^(٤)، ثم عقب على ذلك بقوله: "فيكون الخبر وارداً في بيع الجنسين أحدهما بالآخر، فقال: ما كان منه يداً بيد فلا بأس، وما كان منه نسيئةً فلا، وهو المراد بحديث أسامة، والله أعلم"^(٥).

(١) اختلاف الحديث ٦٤٢/٨، وممن وافق الشافعي على هذا الوجه من أهل العلم: ابن عبد البر في الاستذكار ٣٥٣/٦، وابن بطال في شرح صحيح البخاري ٣٠٣/٦.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٣٠٣/٦.

(٣) فتح الباري ٣٨٢/٤.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٠٦٠.

(٥) السنن الكبرى ٤٦١/٥.

فقال: فلم قلت: يحتمل خلافها؟ .

قلت: لأن ابن عباس الذي رواه، وكان يذهب فيه غير هذا المذهب، فيقول: لا ربا في بيع يداً

بيد، إنما الربا في النسيئة.

فقال: فما الحجة إن كانت الأحاديث قبله مخالفة له: في تركه إلى غيره؟ .

فقلت له: كل واحد ممن روى خلاف أسامة، وإن لم يكن أشهر بالحفظ للحديث من أسامة،

فليس به تقصير عن حفظه، وعثمان بن عفان وعبادة بن الصامت أشدُّ تقدماً بالسنن والصحبة

من أسامة، وأبو هريرة أسنُّ وأحفظُ من روى الحديث في دهره.

- أن المقصود بقوله: "لا ربا" أي: الربا الأغلظ الشديد التحريم المتوعد عليه بالعقاب الشديد، كما تقول العرب: لا عالم في البلد إلا زيد، مع أن فيها علماء غيره، وإنما القصد نفي الأكمل لا نفي الأصل^(١).

- أن مفهوم حديث أسامة عام يشمل حلّ التفاضل في هذه الأصناف وغيرها، وحديث أبي سعيد الخدري خصص هذا المفهوم، فمنع بمنطوقه التفاضل في الأصناف الربوية، وقريب من هذا الوجه ما نقل عن الشافعي بأن حديث أسامة مجمل، وحديث أبي سعيد وعبادة مبين، فوجب العمل بالمبين وتنزيل المجمل عليه^(٢).

ثانياً: الترجيح بين الأحاديث، وفي ذلك إقرار بوجود تعارض بينها في الظاهر وعدم إمكان الجمع، فكان الواجب حينئذ تقديم بعضها على بعض، وذلك بتقديم الأحاديث الدالة على منع ربا الفضل على حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وهنا ذكر الشافعي وجهاً من الترجيح، وأضاف بعض أهل العلم وجهاً آخر:

- تقديم أحاديث المنع باعتبارها قد جاءت عن كبار الصحابة رضي الله عنهم من طرق متعددة، "فأخذنا بهذه الأحاديث التي توافق حديث عبادة، وكانت حجتنا في أخذنا بها، وتركنا حديث أسامة بن زيد، إذا كان ظاهره يخالفها، قول من قال: إن النفس على حديث الأكثر أطيب؛ لأنهم أشبه أن يحفظوا من الأقل، وكان عثمان وعبادة أسنَّ وأشدَّ تقدماً صحبة

(١) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٣٨٢/٤.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢٥/١١.

ولما كان حديثُ اثنين أولى في الظاهرِ بالحفظ، وبأن يُنفى عنه الغلطُ من حديثٍ واحدٍ: كان حديثُ الأكثر الذي هو أشبهُ أن يكونَ أولى بالحفظِ من حديثٍ من هو أحدثُ منه، وكان حديثُ

من أسامة، وكان أبو هريرة وأبو سعيد أكثرَ حفظاً عن النبي فيما علمنا من أسامة، فإن قال قائل: فهل يخالف حديث أسامة أحاديثهم؟ قيل: إن كان يخالفها فالحجة فيها دونه؛ لما وصفنا^(١)، ويشهد لهذا الوجه تسليم ابن عباس رضي الله عنهما لكبار الصحابة بقوله كما سبق: "وأنتم أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم مني"، وإنما قال هذا لكون أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وأنظاره أسنّ منه وأكثر ملازمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢). ومن جهة أخرى تُقدم أحاديث المنع هنا بكثرة رواته من الصحابة رضي الله عنهم؛ فإنه متى ما تعارضت رواية جمع حفظة متقين مع رواية متقن حافظ كانت النفس أميل إلى الترجيح بالكثرة، فهنا "حديثُ الأكثر الذي هو أشبهُ أن يكونَ أولى بالحفظِ من حديثٍ من هو أحدثُ منه، وكان حديثُ خمسةٍ أولى أن يُصار إليه من حديثٍ واحدٍ".

وما قال به الشافعي هنا من الترجيح بكثرة الرواة عند التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية هو قول جمهور أهل العلم^(٣)، وهو ما قرره الصيرفي رحمه الله في شرح الرسالة، ونقله ابن القطان رحمه الله عن الجديد من مذهب الشافعي، قال: وذهب الشافعي في القديم إلى أنهما سواء، وعكس بعض الشافعية النقل عن الشافعي، وأنه كان يقول في القديم: يرجح الخبر الذي هو أكثر رواة؛ لأن المصير إلى الأخبار إنما هو من طريق علم الظاهر مع احتمال الغلط، والكثرة تدفع الغلط، ثم قال في الجديد: إنهما سواء، وعوّل في ذلك على أنهما قد استويا جميعاً في لزوم الحجة عند الانفراد، فإذا اجتمعا في ذلك فقد استويا، ويطلب حينئذ دلالة سواهما.

وعلى كل حال فالذي يشهد هنا هو ترجيحه بكثرة الرواة، وكذا قال في اختلاف الحديث كما سبق: "إن النفس على حديث الأكثر أطيب؛ لأنهم أشبه أن يحفظوا من الأقل"، وهذا ما ذهب إليه جمهور الشافعية^(٤).

— تقديم أحاديث المنع باعتبارها ناسخة لحديث ابن عباس رضي الله عنه، وهذا اتجه إليه

(١) اختلاف الحديث ٦٤٢/٨.

(٢) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٣٨١/٤.

(٣) ينظر: المسودة ص ٣٠٥، الإجماع ٢١٩/٣.

(٤) ينظر فيما سبق: البحر المحيط، للزركشي ١٩٦/٨.

خمسة أولى أن يُصار إليه من حديثٍ واحدٍ .

بعض أهل العلم، وهو اتجاه فيه ضعف، كما قال ابن حجر رحمه الله: "لكن النسخ لا يثبت بالاحتمال"^(١).

والذي يلحظ ههنا أن الإمام الشافعي رحمه الله لم يورد احتمال النسخ في هذا المقام على ما عُهد عنه من ترداده للاحتتمالات الممكنة، والذي يظهر أن السبب في ذلك يعود إلى ضعفه الشديد؛ لأن دعوى النسخ تستلزم أن يكون المنسوخ قد عُمل أو أمكن العمل به، كما لا يخفى، ولا يعرف أن الشرع أجاز ربا الفضل ثم رفع ذلك الجواز، أما ما كان يفعله الناس بعادة لهم قبل مجيء تشريع فيه ثم رُفِع فلا يعدّ نسخاً، بل تشريع حكم مبتدأ، كاستباحتهم الخمر في أول الإسلام على عادة كانت لهم إلى أن نزل تحريمه، فالانتقال من البراءة الأصلية إلى التكليف لا يُعدّ نسخاً^(٢).

(١) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٤/٣٨٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٥/٢١٦.

وجه آخر مما يُعدّ مختلفاً، وليس عندنا بمختلف

أخبرنا ابن عيينة عن محمد بن العجلان عن عاصم بن عمر بن قتادة عن محمود بن لبيد عن رافع بن خديج أن رسول الله قال: "أسفروا بالفجر، فإن ذلك أعظم للأجر، أو: أعظم لأجوركم".

أخبرنا سفيان عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت: "كنّ النساء من المؤمنات يصلين مع

• وجه آخر من مختلف الحديث يحتمل الجمع والترجيح:

ما زال كلام الإمام الشافعي رحمه الله موصولاً عن بيان بعض أوجه مختلف الحديث، وهنا يكشف شيئاً مما هو مختلف من الأحاديث في ظاهره، إلا أن المجتهد يقف تجاهه متردداً بين الجمع أو الترجيح، ثم يميل إلى الترجيح أكثر، مستنداً في ذلك إلى قرائن متنوعة.

وقد مثل على ذلك بما حصل من اختلاف الروايات في أفضلية التغليس بصلاة الفجر أو الإسفار، علماً بأن الأمر سائغ بين الطرفين، إنما الكلام في الأولى والأفضل فحسب، ومعنى التغليس هنا المبادرة بالصلاة في وقت الغلس، وهو ظلمة آخر الليل إذا اختلط بضوء الصباح، والإسفار الانتظار حتى ينكشف الصبح ويضيء^(١)، ولأجل الوقوف على المسألة يحسن إيراد ما ذكره الشافعي من الأحاديث في الآتي:

أولاً: رواية أفضلية الإسفار بصلاة الفجر، وذلك ما جاء في حديث رافع بن خديج رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أسفروا بالفجر، فإنه أعظم للأجر أو لأجرها"^(٢).

ثانياً: روايات أفضلية التغليس بصلاة الفجر، وهي روايات متعددة عن طائفة من الصحابة رضي الله عنهم، اقتصر الشافعي على ذكر أبرزها:

— حديث عائشة رضي الله عنها قالت: "كن نساء المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث ٣٧٢/٢، ٣٧٧/٣.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٤٢٤، ولفظه: "أصبحوا بالصبح فإنه أعظم لأجوركم"، ورواه الترمذي في جامعه، رقم ١٥٤، وقال: حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه، رقم ٥٤٨، وابن ماجه في سننه، رقم ٦٧٢، وأحمد في مسنده، رقم ١٧٢٧٩، والحديث صححه ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٩٧/٢٢، وصححه الألباني.

النبي الصبح، ثم ينصرفن وهن مُتَلَفَعَاتٌ بِمُرُوطِهِنَّ، ما يعرفهنَّ أحدٌ من الغلس".
قال الشافعي: وذكر تغليس النبي بالفجر سهل بن سعد وزيد بن ثابت وغيرهما من أصحاب
رسول الله، شبيهاً بمعنى حديث عائشة.

قال الشافعي: قال لي قائل: نحن نرى أن نَسْفِرَ بالفجر اعتماداً على حديث رافع بن خديج،

عليه وسلم صلاة الفجر متلفعات بمروطهن، ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة، لا
يعرفهن أحد من الغلس"^(١).

- حديث سهل بن سعد رضي الله عنه قال: كنت أتسحر في أهلي، ثم يكون سرعة بي، أن
أدرك صلاة الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(٢).

- حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، وفيه أنه حدّث أنس بن مالك رضي الله عنه تسحره مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: ثم خرجت إلى الصلاة، فقال أنس: قلت لزيد: كم
كان بين ذلك؟، قال: قدر خمسين أو ستين آية"^(٣).

- حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن نبي الله صلى الله عليه وسلم وزيد بن ثابت تسحرا
فلما فرغا من سحورهما، قام نبي الله صلى الله عليه وسلم إلى الصلاة، فصلى، فقبل لأنس:
كم كان بين فراغهما من سحورهما ودخولهما في الصلاة؟، قال: "قدر ما يقرأ الرجل
خمسين آية"^(٤).

والمقصود بذكر الأحاديث الثلاثة الأخيرة الاستدلال بها على تغليس النبي صلى الله
عليه وسلم بصلاة الفجر؛ فإنه تسحر ثم قام إلى الصلاة، ولم يكن بينهما إلا قدر خمسين
آية، وذلك ما يفيد التغليس بالفجر، لأنه كان يطيل فيها القراءة، ومع هذا فكان ينصرف
منها بغلس، ولو كان الإسفار أفضل لما كان الفعل الظاهر المشهود من النبي صلى الله
عليه وسلم بخلافه"^(٥).

● الخلاف في الأفضل:

ثم بعد أن ساق الإمام الشافعي الأحاديث الواردة في الباب، ذكر كلام مناظره الذي يكشف

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٧٨، ومسلم في صحيحه، رقم ٦٤٥.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٧٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٧٥، ومسلم في صحيحه، رقم ١٠٩٧.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٧٦.

(٥) ينظر: فتح الباري، لابن رجب ٤/٤٢٨.

وَنَزَعُمْ أَنْ الْفَضْلَ فِي ذَلِكَ، وَأَنْتَ تَرَى أَنْ جَائِزًا لَنَا إِذَا اخْتَلَفَ الْحَدِيثَانِ أَنْ نَأْخُذَ بِأَحَدِهِمَا، وَنَحْنُ نَعُدُّ هَذَا مَخَالَفًا لِحَدِيثِ عَائِشَةَ.

قال: فقلتُ له: إنْ كانَ مخالفاً لحديث عائشة، فكان الذي يلزمنا وإياك أن نصير إلى حديث عائشة دونها؛ لأنَّ أصلَ ما نبني نحن وأتم عليه: أن الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب إلى واحدٍ منها دون غيره إلا بسبب يدل على أن الذي ذهبنا إليه أقوى من الذي تركنا.

وجود خلاف في أفضلية الإسفار أو التغليس بصلاة الفجر، وبيانه في الآتي:

- ذهب الحنفية وطائفة من السلف^(١) إلى أن الإسفار بصلاة الفجر أفضل، "اعتماداً على حديث رافع بن خديج".

- وذهب جمهور الفقهاء وعامة السلف إلى أن التغليس بصلاة الفجر أفضل^(٢).

● الموقف من أحاديث المسألة:

وبعد أن تم تقرير ما في المسألة من أدلة وإشارة إلى ما فيها من خلاف شرع الإمام الشافعي رحمه الله في بيان الموقف تجاه ما يبدو من تعارض فيما بينها، وذلك ما يتحدد في اتجاهين:

الاتجاه الأول: الترجيح، وذلك إنما يكون إذا ضعف إمكان الجمع بين الأحاديث، وفي مسألتنا هنا إذا كان المخالف يعدّ حديث رافع "مخالفاً لحديث عائشة"، بحيث لا يمكن الجمع بينهما، ولا بدّ من الترجيح؛ فإن الترجيح يتجه أكثر إلى حديث عائشة رضي الله عنها وما في معناه، وذلك بالنظر إلى أن الترجيح ليس مسألة هوى ومجرد ميل قلب، بل لا بد فيه من الدليل الصحيح، فلا ترجيح بلا مرجح، إذ الأصل المتفق عليه بين الجميع "أن الأحاديث إذا اختلفت لم نذهب إلى واحدٍ منها دون غيره إلا بسبب" قوي يغلب على الظن ترجيح بعضها على بعض^(٣).

(١) ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني ١٢٤/١، فتح الباري، لابن رجب ٤٣٢/٤.

(٢) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٣٣٩/٤، المغني، لابن قدامة ٢٨٦/١، المجموع، للنووي ٥١/٣، فتح الباري، لابن رجب ٤٣٢/٤.

(٣) قال ابن تيمية رحمه الله في مجموع الفتاوى ٤٧٢/١٠: "أما الترجيح بمجرد الاختيار بحيث إذا تكافأت عنده الأدلة يرجح بمجرد إرادته واختياره، فهذا ليس قول أحد من أئمة الإسلام".

قال: وما ذلك السبب؟ .

قلت: أن يكون أحدُ الحديثين أشبهَ بكتابِ الله، فإذا أشبه كتابَ الله كانت فيه الحجَّةُ.

قال: هكذا تقول.

قلنا: فإن لم يكن فيه نصُّ كتابِ الله كان أولاهما بنا الأثبتُ منهما، وذلك أن يكونَ من رواه أعرفَ إسناداً وأشهرَ بالعلم وأحفظَ له، أو يكونَ رُوي الحديثُ الذي ذهبنا إليه من وجهين أو أكثر، والذي تركنا من وجهٍ، فيكونُ الأكثرُ أولى بالحفظ من الأقل، أو يكونَ الذي ذهبنا إليه أشبهَ بمعنى كتابِ الله، أو أشبهَ بما سواهما من سننِ رسولِ الله، أو أولى بما يعرفُ أهلُ العلم، أو أصحَّ

وإذا تقرر لزوم وجود سبب ودليل على الترجيح، فإن الدليل هنا لا يتخذ صورة واحدة، بل هو في حقيقته قرائن مقوية لأحد الدليلين على الآخر، لذا كان على صور متعددة، بعضها يعود إلى المتن، وبعضها إلى السند، وتباين في قوتها واتجاه الترجيح إليها:

- فقد يكون سبب الترجيح أن نجد أحد "الحديثين أشبهَ بكتابِ الله، فإذا أشبه كتابَ الله كانت فيه الحجَّةُ"، وهذا ترجيح من جهة المتن، كما لا يخفى.
- أو يكون أحد الحديثين أثبت وأقوى من جهة سنده، "وذلك أن يكونَ من رواه أعرفَ إسناداً وأشهرَ بالعلم وأحفظَ له".
- أو يكون أحد الحديثين أثبت وأقوى من جهة سنده باعتبار آخر يتجه إلى كثرة من رواه مع تساويهم في بقية الصفات المعتبرة، وذلك بأن يكون المرجح منهما مروياً "من وجهين أو أكثر، والذي تركنا من وجهٍ، فيكونُ الأكثرُ أولى بالحفظ من الأقل".
- أو يكون أحد الحديثين مرجحاً من جهة متنه باعتباره "أشبهَ بما سواهما من سننِ رسولِ الله".
- أن يكون أحد الحديثين مرجحاً من جهة متنه باعتباره "أشبهَ بمعنى كتابِ الله".
- أو يكون أحد الحديثين مرجحاً من جهة متنه باعتباره "أولى بما يعرفُ أهلُ العلم".
- أو يكون أحد الحديثين مرجحاً من جهة متنه باعتباره، "أصحَّ في القياس".

في القياس، والذي عليه الأكثر من أصحاب رسول الله.

قال: وهكذا نقول ويقول أهل العلم.

قلت: فحديث عائشة أشبه بكتاب الله، لأن الله يقول: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ

الْوُسْطَى)، فإذا حل الوقت فأولى المصلين بالمحافظة المقدم الصلاة.

وهو أيضاً أشهر رجالاً بالثقة وأحفظ.

- أو يكون أحد الحديثين مرجحاً من جهة منته باعتباره، "الذي عليه الأكثر من أصحاب رسول الله".

فهذه في الحقيقة تعدّ أصول الترجيح بين الأحاديث المتعارضة في ظاهرها، وهو من إبداع الإمام الشافعي رحمه الله، الذي لم يسبقه إلى جمعه وتحريبه في موضع واحد أحد من أهل العلم، لذا لم يجد المناظر إلا الاعتراف والتسليم بها: "وهكذا نقول ويقول أهل العلم"، وبعد أن قررها الإمام الشافعي رحمه الله بشكل مجمل على غاية الإتقان، شرع في تطبيقها على أحاديث المسألة، ليكون المناظر والناظر على بينة من أن الترجيح هنا كان مبنياً على قواعد متينة وأصول متقنة:

- أن حديث عائشة رضي الله عنها أشبه بما جاء في كتاب الله تعالى من قوله: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)، فمتى دخل وقت الصلاة كان المبادر إليها أولى من يوصف بالمحافظة عليها ليأمن من الفوت بالنسيان والشغل^(١)، وأضاف بعض الشافعية شيئاً بآيات أخر، كما في: قول الله تعالى (وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ)، والصلاة في أول الوقت تحقق ذلك، وقوله تعالى (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ)^(٢).

- أن حديث عائشة رضي الله عنها أشهر رجالاً باعتبار الثقة والحفظ^(٣)، وذلك أنه يرجح من الأخبار ما كانت صفات القبول فيه أكثر على ما هو دونه في ذلك، وترجيح الخبر بقوة

(١) ينظر: شرح السنة، للبعوي ١٩٠/٢.

(٢) ينظر: المجموع، للنووي ٥١/٣.

(٣) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٩٦/٢٢ عن حديث الإسفار مع ما يعارضه من التعليل: هذا الحديث لو كان معارضاً لم يقاومها؛ لأن تلك في الصحيحين وهي مشهورة مستفيضة، والخبر الواحد إذا خالف المشهور المستفيض كان شاذاً.

ومع حديث عائشة: ثلاثةٌ كلُّهم يروون عن النبي مثل معنى حديث عائشة: زيدُ بن ثابت وسهلُ بن سعد، والعددُ الأكثرُ أولى بالحفظ من الأقل.

ضبط راويه قول الجماهير من أهل العلم، قال الجويني رحمه الله: "إذا روى راويان خبرين، وكل واحد منهما ثقة مقبول الرواية لو انفرد، ولكن في أحدهما مزية ظاهرة في قوة الحفظ والضبط والاعتناء بالوعي، فهذا مما يرى أهل الحديث مجمعين على التقديم فيه"^(١)، وسبب التقديم هنا أن الظن الحاصل بخبر الأتقن والأكثر حفظاً أقوى من الظن الحاصل بخبر من دونه، فيكون أولى، قال الخطيب البغدادي رحمه الله: "قد يرجح أيضاً بضبط راويه وحفظه وقلة غلطه؛ لأن الظن يقوى بذلك"^(٢).

— أن حديث عائشة رضي الله عنها وافقها على معناه ثلاثة من الصحابة رضي الله عنهم، ولا شك أن "العدد الأكثر أولى بالحفظ من الأقل"، وقد سبق أن الترجيح بكثرة الرواة عند التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية مما يقول به الإمام الشافعي وهو قول جمهور أهل العلم، قال البيهقي رحمه الله: "كما رجح الشافعي إحدى الروايتين على الأخرى بزيادة الحفظ رجح أيضاً بزيادة العدد"^(٣).

ويلحظ هنا أن الشافعي قال: "ومع حديث عائشة: ثلاثةٌ كلُّهم يروون عن النبي مثل معنى حديث عائشة: زيدُ بن ثابت وسهلُ بن سعد"، وذكر اثنين فقط!، فهل هذا سهو منه رحمه الله^(٤)؟، الذي يبدو أن من البعيد عدّه سهواً؛ إذ لا يوجد انقطاع طويل في العبارة قد يستدعي ذلك، خصوصاً أنه صرح بالثالث في اختلاف الحديث، فقال: "وروى زيد بن ثابت عن النبي ما يوافق هذا، وروى مثله أنس بن مالك، وسهل بن سعد الساعدي"^(٥)، فهو على علم به، لذا يظهر أن الشافعي كان على معرفة بما في هذا الحديث من اختلاف بين رواته الأثبات، حيث جعله الأكثر عن أنس عن زيد بن ثابت فكان من مسند زيد^(٦)، وجعله بعضهم عن أنس من مسنده^(٧)، لذا اكتفى الشافعي بذكر زيد رضي الله عنه.

(١) البرهان ١٨٧/٢.

(٢) الكفاية في علم الرواية ص ٤٣٥.

(٣) القراءة خلف الإمام ص ١٣٨.

(٤) كما ذكر ذلك الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في تعليقه على الرسالة ص ٢٨٦.

(٥) اختلاف الحديث ٦٣٣/٨.

(٦) وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله (فتح الباري ٥٤/٢) أن هذا ما رجحه الإمام مسلم رحمه الله في صحيحه، (رقم ١٠٩٧)، حيث اكتفى بإخراج رواية من قال: عن أنس عن زيد بن ثابت رضي الله عنه، وأعرض عن غيرها.

(٧) ينظر الخلاف في ذلك: فتح الباري، لابن رجب ٤٢٢/٤.

وهذا أشبه بسُنَنِ النبي من حديثِ رافع بن خديجٍ .

قال: وأيُّ سُنَنِ؟ .

قلتُ: قال رسولُ الله: "أولُ الوقتِ رضوانُ الله، وآخرُه عفوُ الله"، وهو لا يُؤثِرُ على رضوانِ الله شيئاً، والعفوُ لا يَحتمِلُ إلا معنيين: عفوٌ عن تقصيرٍ، أو توسعةٌ، والتوسعةُ تُشبهُ أن يكونَ الفضلُ في غيرها، إذ لم يُؤمَرُ بتركِ ذلك الغيرِ الذي وُسِّع في خلافها .

—
— أن حديث عائشة رضي الله عنها "أشبه بسنن النبي من حديث رافع بن خديج"، وبيان ذلك من وجهين:

الوجه الأول: ما جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أول الوقت رضوان الله، وآخره عفو الله"^(١)، ووجه الدلالة من الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يقدّم على رضوان الله شيئاً، ثم إنه جعل التأخير عفواً، والعفو لا يخلو: إما أن يكون عفو تقصير، أو عفو توسعة، وعلى كل حال فعفو التوسعة تخفيف وتيسير، وهو على خلاف الأصل؛ إذ الأولى بالمكلف التمسك بالأمر الأول والعمل به؛ لأنه حيث وُسِّع له في التأخير "لم يُؤمَر بترك" الأمر الأول والإعراض عنه، بل وُسِّع له الشارع في العمل بغيره تخفيفاً وتيسيراً.

ويلحظ هنا أن عبارة الشافعي في وجه الاستدلال من الحديث اختصرها المزني رحمه الله بقوله: "ورضوان الله إنما يكون للمحسنين، والعفو يشبه أن يكون للمقصرين"، ولم يرتض الروياني رحمه الله جعل العفو بالتأخير تقصيراً، وذكر أن الشافعي لم يقل هذا؛ لأن تأخير الصلاة إلى آخر الوقت موسّع، فلا يُنسب المؤخر في الوقت إلى التقصير، وعليه "فلم يجعل الشافعي التأخير من باب التقصير، وإنما جعله من باب التوسعة، فألحقه المزني بالتقصير"^(٢)، والذي يظهر أن عبارة المزني لا غبار عليها؛ إذ لم يأخذ هذا الاختصار من وجه الاستدلال هنا فحسب، بل تنبّه إلى قول الشافعي لاحقاً: "فالفضلُ في التقديم، والتأخيرُ

تقصيرٌ موسّع"^(٣)، فصرح بكون التأخير تقصيراً، ولا يلزم من كونه تقصيراً حصول إثم، بل هو

(١) رواه الترمذي في جامعه، رقم ١٧٢، والدارقطني في سننه، رقم ٩٨٤، والحديث ضعيف جداً، قال البيهقي في معرفة السنن والآثار ٢/٢٨٨: روي هذا الحديث بأسانيد كلها ضعيف.

(٢) بحر المذهب ١/٤٣٧.

قال: وما تريدُ بهذا؟.

قلتُ: إذ لم تُؤمر بتركِ الوقتِ الأول، وكان جائزاً أن نُصلي فيه وفي غيره قبله، فالفضلُ في التقديم، والتأخيرُ تقصيرٌ مُوسَعٌ، وقد أبان رسولُ الله مثلَ ما قلنا، وسئل: أي الأعمال أفضل؟، فقال: "الصلاةُ في أول وقتها"، وهو لا يدعُ موضعَ الفضل، ولا يأمر الناسَ إلا به.

وهو الذي لا يجلهُ عالمٌ: أن تقديمَ الصلاةِ في أول وقتها أولى بالفضل، لما يعرضُ للآدميينَ من

الأشغال والنسيان والعلل.

وهذا أشبهُ بمعنى كتابِ الله.

قال: وأين هو من الكتاب؟.

أقرب إلى خلافِ الأولى، لذا كان للشافعية في تخريجِ التقصير هنا تأويلان: أن المراد كونه مقصراً بالنسبة إلى من صلى في أول الوقت وإن لم يكن مقصراً في نفسه، ولا إثم عليه، أو أن المراد كونه مقصراً بتفويتِ الأفضل، كما يقال: من ترك صلاة الضحى فهو مقصّر، وإن لم يَأثم بذلك^(١).

الوجه الثاني: أنه قد جاء تأكيدُ أفضلية أول الوقت في ما ورد أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: أي الأعمال أفضل؟، قال: "الصلاة في أول وقتها"^(٢)، ووجه الاستدلال: أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعمد إلى تركِ الأفضل، ولا يمكن أن يأمر الناسَ إلا به.

— أن حديث عائشة رضي الله عنها مرجح من جهة متنه باعتباره "أولى بما يعرفُ أهل العلم؛ ذلك أنه لا يختلف أهل العلم في أن أي امرئ أراد التقرب إلى الله تعالى بشيء فالأولى في حقه أن يتعجله ويبادر إليه؛ خشية من تعرّضه لما "لا يخلو منه الآدميون من النسيان والشغل، ومقدّم الصلاة أشدُّ فيها تمكناً من مؤخرها، وكانت الصلاةُ المقدّمة من أعلى أعمال بني آدم"^(٣).

(١) ينظر: البيان في مذهب الإمام الشافعي ٤٤/٢، المجموع، للنووي ٦٣/٣.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٤٢٦، وابن خزيمة في صحيحه، رقم ٣٢٧، والحاكم في المستدرک، رقم ٦٧٥، وذكر أن هذه اللفظة صحيحة، وهو صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وصححه الألباني.

(٣) اختلاف الحديث ٦٣٣/٨.

قلت: قال الله: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)، وَمَنْ قَدَّمَ الصَّلَاةَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا كَانَ أَوْلَى بِالْحَافِظَةِ عَلَيْهَا مِنْ آخِرِهَا عَنْ أَوَّلِ الْوَقْتِ.

وقد رأينا الناسَ فيما وَجِبَ عليهم وفيما تَطَوَّعُوا به يُؤَمَّرُونَ بتعجيله إذا أمكن، لِمَا يَعْرِضُ لِلآدَمِيِّينَ مِنَ الْأَشْغَالِ وَالنِّسْيَانِ وَالْعِلَلِ، الَّذِي لَا تَجْهَلُهُ الْعُقُولُ.

- أن حديث عائشة رضي الله عنها مرجح من جهة متنه بكونه أشبه "بمعنى كتاب الله"، ويلحظ هنا أن الإمام الشافعي رحمه الله قد سبق له أن ذكر من المرجحات أن يكون أحد "الحديثين أشبه بكتاب الله، فإذا أشبه كتاب الله كانت فيه الحجّة"، وأن حديث عائشة رضي الله عنها أشبه بكتاب الله، لأن الله يقول: (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)، "فإذا حلّ الوقت فأولى المصلين بالحفاضة المقدم الصلاة"، ثم أعاد ههنا ترجيح أحد الخبرين بكونه أشبه بمعنى كتاب الله، فهل هذا بمعنى ذلك؟، خصوصاً إذا ما تمّ الأخذ بالاعتبار أن التأسيس أولى من التأكيد!

والذي يبدو أن هذا المرجح أخصّ من جهة، وليس في قوة الأول من جهة أخرى، لذا أخره عن بقية المرجحات، إذ يلحظ أنه قال في الأول: "أشبه بكتاب الله تعالى"، وفي الثاني: "أشبه بمعنى كتاب الله تعالى"، ففي الأول دلالة القرآن عليه مباشرة، أما في الثاني فالدلالة مستفادة مما يشهد به المعنى المأخوذ بواسطة العقول الرشيدة^(١)، ولعل هذا يظهر من بدئه أولاً بقوله في الاستدلال من الآية: "وَمَنْ قَدَّمَ الصَّلَاةَ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا كَانَ أَوْلَى بِالْحَافِظَةِ عَلَيْهَا مِنْ آخِرِهَا عَنْ أَوَّلِ الْوَقْتِ"، فهذا يؤخذ من ظاهر النص، ثم قوله في بيان الأمر المعقول من تصرفات الناس: "وقد رأينا الناسَ فيما وَجِبَ عليهم وفيما تَطَوَّعُوا به يُؤَمَّرُونَ بتعجيله إذا أمكن، لِمَا يَعْرِضُ لِلآدَمِيِّينَ مِنَ الْأَشْغَالِ وَالنِّسْيَانِ وَالْعِلَلِ، الَّذِي لَا تَجْهَلُهُ الْعُقُولُ"،

(١) أو ما يعبر عنه الشافعي أحياناً بقوله: "المعنى المعقول في القرآن" (الأم ٢٠٧/٢)، "فكان ظاهر الآية المعقول فيها" (الأم ١٠٥/٤)، وهذا ما يلحظه من تأمل كتب الإمام الشافعي رحمه الله، وترديده عند الاستنباط غير المباشر: وكان معقولاً...، لأن معقولاً...، وكان هذا معقولاً...، ونحوها من العبارات.

وإنَّ تقديمَ صلاةِ الفجرِ في أوَّلِ وقتها عن أبي بكرٍ وعمرٍ وعثمانٍ وعلي بن أبي طالبٍ وابن مسعودٍ وأبي موسى الأشعريِّ وأنس بن مالكٍ وغيرهم: مثبتٌ.

فقال: فإنَّ أبا بكرٍ وعمرٍ وعثمانٍ دخلوا في الصلاةِ مُغَلِّسِينَ وخرجوا منها مُسْفِرِينَ، بإطالةِ القراءةِ؟.

فقلتُ له: قد أطالوا القراءةَ وأوجزوها، والوقتُ في الدخولِ لا في الخروجِ من الصلاةِ، وكلُّهم

وذلك أن العقول السديدة تستحسن المبادرة إلى فعل الخيرات، خشية مما يعرض للناس من الصوارف المانعة من أدائها أو إتقانها على أكمل وجه ممكن.

- أن حديث عائشة رضي الله عنها مرجح من جهة متنه باعتبار ما "عليه الأكثر من أصحاب

رسول الله"، ولم يذكر الإمام الشافعي رحمه الله هذه الآثار اختصاراً منه، فمن ذلك: ما ورد عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: صلى بنا أبو بكر رضي الله عنه صلاة الصبح، فقرأ بسورة (آل عمران)، فقالوا قد كادت الشمس تطلع، فقال: لو طلعت لم تجدنا غافلين^(١)، وهذا دليل على أنه دخل فيها بغلس لطول السورة التي قرأها، وعن عمرو بن ميمون الأودي قال: كنت أصلي مع عمر بن الخطاب الصبح، ولو كان ابني إلى جنبي، ما عرفت وجهه^(٢)، وعن عبد الله بن إياس الحنفي عن أبيه قال: كنا نصلي مع عثمان الفجر، فنصرف وما يعرف بعضنا وجوه بعض^(٣)، وعن قرّة بن حيان بن الحارث قال: تسحرنا مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فلما فرغ من السحور أمر المؤذن، فأقام الصلاة^(٤)، وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه كان يغلس بالصبح، كما يغلس بها ابن الزبير^(٥)، وعن حبيب بن شهاب، عن أبيه: أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه صلى الفجر بسواد^(٦).

وهنا اعترض المناظر على الشافعي بأن بعض هؤلاء الصحابة قد دخلوا في صلاة الفجر مغلسين، لكنهم خرجوا منها في وقت الإسفار؛ لإطالتهم القراءة، ألا يكون هذا حجة عليكم؟، فأجاب الشافعي بأن الخلاف بيننا في أفضلية الدخول في صلاة الفجر، لا في

(١) ينظر: شرح معاني الآثار، رقم ١٠٨٨.

(٢) ينظر: مصنف عبدالرزاق، رقم ٢١٧١.

(٣) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة، رقم ٣٢٤١.

(٤) ينظر: شرح معاني الآثار، رقم ١٠٧٢.

(٥) ينظر: مصنف عبدالرزاق، رقم ٢١٦١.

(٦) ينظر: مصنف ابن أبي شيبة، رقم ٣٢٣٩.

دخل مُغَلِّسًا، وخرج رسول الله منها مُغَلِّسًا، فخالفت الذي هو أولى بك أن تصير إليه، مما ثبتَ عن رسول الله، وخالفتهم، فقلت: يدخل الداخلُ فيها مُسْفِرًا ويخرج مُسْفِرًا ويُوجزُ القراءة، فخالفتهم في الدخول وما احتججت به من طولِ القراءة، وفي الأحاديث عن بعضهم أنه خرج منها مُغَلِّسًا.

قال: فقال: أفتعدُّ خبرَ رافعٍ يخالف خبرَ عائشة؟

قلت له: لا.

قال: فبأيِّ وجهٍ يوافقُه؟

قلت: إن رسول الله لما حضَّ الناسَ على تقديم الصلاة، وأخبر بالفضل فيها: احتَمَلُ أن يكون

الخروج منها، فقد يحصل أن يخرج منها مغلساً أو مسفراً، بحسب طول قراءته وقصرها، وإنما الذي حصل منك مخالفة ما "هو أولى بك أن تصير إليه، مما ثبتَ عن رسول الله"، بل خالفتهم جميعاً، فرأيت مشروعية الدخول في صلاة الفجر مسفراً، والخروج مسفراً، وذلك لا يكون إلا بقصر القراءة فيها، فخالفتهم حينئذ من ثلاث جهات: الأولى: المخالفة في أفضلية الدخول؛ إذ دخلوا مغلسين وقلت بالإسفار!، والثانية: احتججت بطول القراءة في الفجر ثم رأيت الإيجاز فيها!، والثالثة: أنهم قد جاء عنهم الخروج منها بغلس، وأنت لا يمكنك أن تخرج إلا مسفراً!.

● الموقف من حديث رافع بن خديج رضي الله عنه:

بعد أن رجح الإمام الشافعي رحمه الله أخبار التغليس بصلاة الفجر على خبر الإسفار بها انتقل إلى بيان الموقف تجاه خبر رافع ابن خديج رضي الله عنه، الذي فيه الأمر بالإسفار بصلاة الفجر، وأن من الممكن الجمع بينه وبين الأحاديث الأخرى، وذلك أنه يحتمل أن يكون الله تعالى حين أمر بالمحافظة على الصلاة، ثم حضَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم "الناسَ على تقديم الصلاة، وأخبر بالفضل فيها"، فبالغ بعض الناس ممن سمعه في ذلك، فاستعجل تقديم "الصلاة قبل أن يتبين الفجر، فأمرهم أن يسفروا حتى يتبين الفجر الآخر، فلا يكون معنى حديث رافع ما أردت من الإسفار، ولا

من الراغبين مَنْ يُقَدِّمُهَا قَبْلَ الْفَجْرِ الْآخِرِ، فقال: "أسفروا بالفجر"، يعني: حتى يَتَبَيَّنَ الْفَجْرُ الْآخِرُ
مُعْتَرِضاً.

يكون حديثه مخالفاً حديثنا"^(١)، وهذا ما قال به أيضاً الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، فقد جاء عنه أنه قيل له: ما الإسفار؟، فقال: الإسفار أن يتضح الفجر، فلا تشك فيه أنه قد طلع الفجر، قال إسحاق بن راهويه رحمه الله: كما قال^(٢)، وقال ابن عبد البر رحمه الله: "على هذا التأويل ينتفي التعارض والتدافع في الأحاديث في هذا الباب، وهو أولى ما حملت عليه"^(٣).

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى الجمع بين الأحاديث بوجه آخر وهو حمل الأمر بالإسفار في صلاة الفجر على تطويل القراءة فيها حتى يخرج من الصلاة مسفراً، فيكون الابتداء بغلس، والانتهاء من الصلاة بالإسفار، وهذا الوجه ذكره الطحاوي رحمه الله^(٤)، وتبعه عليه جمع من أهل العلم، قال ابن القيم رحمه الله: "الإسفار المأمور به هو الإسفار بها استدامة وتطويلاً، لا ابتداء، وهذه أصح الطرق، ولا يجوز حمل الحديث على غيرها؛ إذ من المحال أن يكون تأخيرها إلى وقت إسفار أفضل وأعظم للأجر والنبي صلى الله عليه وسلم يواظب على خلافه هو وخلفاؤه الراشدون من بعده، وتفسير هذا الحديث يؤخذ من فعله وفعل خلفائه وأصحابه؛ فإنهم كانوا يسفرون باستدامتها لا بابتدائها، وهو حقيقة اللفظ؛ فإن قوله: أسفروا بها، الباء للمصاحبة، أي: أطيلوها إلى وقت الإسفار"^(٥).

وهناك من نحا من أهل العلم إلى وجود نسخ ومنسوخ، فقال بعضهم الإسفار منسوخ، وعارضهم آخرون، فقالوا: بل التغليس كان في الابتداء ثم نسخ، وكلاهما ضعيف بعيد^(٦)، لذا نجد الإمام الشافعي أعرض عن ذكر أي نسخ هنا؛ لعدم وجود دليل يؤكد حصوله؛ إذ من المعلوم أن النسخ لا يثبت بمجرد الاحتمال.

(١) اختلاف الحديث ٦٣٣/٨.

(٢) ينظر: مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ٤٣٤/٢.

(٣) التمهيد ٣٨٩/٢٣.

(٤) ينظر: شرح معاني الآثار ١٨٤/١.

(٥) بدائع الفوائد ٨٩/٤-٩٠، وقيل غير ذلك من أوجه الجمع، لكن هذين الوجهين أقواهما، ولا شك أن الأول ازدان بكونه قول الأئمة رحمهم الله.

(٦) ينظر: فتح الباري، لابن رجب ٤/٤٤٤، فتح الباري، لابن حجر ٥٥/٢.

قال: أفيحتملُ معنىً غيرَ ذلك؟ .

قلتُ: نعم، يحتملُ ما قلتَ، وما بينَ ما قلنا وقلتَ، وكلُّ معنىٍ يقعُ عليه اسمُ (الإسفار) .

قال: فما جعلَ معناكم أولى من معنانا؟ .

فقلتُ: بما وصفتُ من التأويل، وبأنَّ النبي قال: "هما فجران، فأما الذي كأنه ذنبُ السرحان،

فلا يُحلُّ شيئاً ولا يُحرِّمُهُ، وأما الفجرُ المعترضُ فيُحلُّ الصلاةَ ويُحرِّمُ الطعامَ"، يعني: على مَنْ

ثم إن الشافعي رحمه الله بعد أن بيّن إمكان الجمع بين الأحاديث هنا، ذكر أنه أمر غير قاطع، بل يحتمل أن تكون الأحاديث متوافقة كما تم الجمع بينها، ويحتمل أن يكون معنى الإسفار على ظاهره، وهو الابتداء بالصلاة مسفراً، وهذا ما أقرّ به في اختلاف الحديث مع مناظره اعترافاً بالحق، فقال: "قال: فما ظاهر حديث رافع؟، قلتُ: الأمر بالإسفار لا بالتغليس، وإذا احتمل أن يكون موافقاً للأحاديث كان أولى بنا ألا ننسبه إلى الاختلاف، وإن كان مخالفاً فالحجة في تركنا إياه؛ بحديثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبما وصفتُ من الدلائل معه"، فانتصف للخصم حين سأله عن ظاهر حديث رافع، فقال هو على خلاف التغليس في ظاهره، لكن إنما جنحتُ إلى الجمع؛ معرفة مني بأن الجمع أولى من الترجيح، والظاهر يحتمل تركه وتأويله وإن لم يمكن الجمع فالأدلة والقرائن المتنوعة التي سقتها سابقاً شاهدة على ترجيح أحاديث التغليس على حديث الإسفار.

إلا أنه مع ذلك فترك ذلك الظاهر الذي قلتم به وتأويله أولى، كما هو قولنا، يشهد لذلك ما وصفنا من أن المقصود تبين الفجر حتى لا يُشك في طلوعه، كما يشهد لذلك حديث مرسل عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "هما فجران فأما الذي كأنه ذنب السرحان^(١) فإنه لا يحل شيئاً ولا يحرم، وأما المستطير الذي يأخذ الأفق فهو يحل

(١) هذا ما يسمى من الناحية الفلكية (الضوء البرجي)، وهو الفجر الكاذب الذي ينتج عن انعكاس أشعة الشمس بسبب وجود كميات من الحبيبات الغبارية، ويظهر قبل الفجر الحقيقي بوقت، وهو عبارة عن شيء من الإضاءة الباهتة التي تظهر جهة الشرق على شكل مثلث قاعدته في الأفق ورأسه إلى الأعلى، ولا يمتد جنوباً وشمالاً (بل يقف منتصباً، كأنه ذيل ذئب)، أما الفجر الصادق فيبدأ كإضاءة بيضاء أيضاً، لكنه منتشر بشكل أفقي على كامل الأفق الشرقي، وهو ينتج بسبب تشتت أشعة الشمس من قبل الغلاف الجوي للأرض، وفي بداية الأمر يحصل نوع من تداخل الفجران، لكن بمضي الوقت تزداد إضاءة الفجر الصادق، لتختفي إضاءة الفجر الكاذب الباهتة أصلاً بسبب قوة إضاءة الفجر الصادق.

أراد الصيام.

الصلاة، ويحرم الطعام"^(١)؛ ذلك أن هذا الحديث يدل على التنبيه إلى عدم العجلة في المبادرة إلى الصلاة قبل تبين الفجر وتحققه؛ إذ الفجر الأول لا يُحِلُّ الصلاة، وعلى المكلف الانتظار حتى رؤية الفجر الحقيقي الذي يُحِلُّ الصلاة، ويمنع الطعام على من نوى الصيام.

ولعل مما يقوي هذا أيضاً ما ورد في حديث زياد الصدائي رضي الله عنه أنه قال: لما كان أول أذان الصبح أمرني - يعني النبي صلى الله عليه وسلم - فأذنتُ، فجعلتُ أقول: أقيم يا رسول الله؟، فجعل ينظر إلى ناحية المشرق إلى الفجر، فيقول: لا، حتى إذا طلع الفجر نزل فبرز، ثم انصرف إليّ وقد تلاحق أصحابه - يعني فتوضأ - فأراد بلال أن يقيم، فقال له نبي الله صلى الله عليه وسلم: "إن أخوا صداء هو أذن، ومن أذن فهو يقيم"، قال: فأقمت^(٢)، حيث يلحظ في هذا الحديث استئذان زياد رضي الله عنه في الإقامة، وعدم إجابته إلى أن تحقق طلوع الفجر، فأمره حينئذ فأقام، وهذا ما ينبه إلى أمرين: ضرورة تحقق الفجر، والمبادرة إلى الدخول في صلاتها.

(١) رواه مرسلاً الدارقطني في سننه، رقم ٢١٨٤، وأبو داود في المراسيل، رقم ٩٧، وقد ورد موصولاً عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن جابر رضي الله عنه، قال البيهقي في السنن الكبرى ٥٤٤/١، هكذا روي بهذا الإسناد موصولاً، وروي مرسلاً وهو أصح، كما جاء الحديث بلفظ آخر مشابه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الفجر فجران: فأما الأول فإنه لا يجرم الطعام، ولا يحل الصلاة، وأما الثاني فإنه يجرم الطعام، ويحل الصلاة"، رواه ابن خزيمة في صحيحه، رقم ١٩٢٧، والدارقطني في سننه، رقم ٢١٨٥، والحاكم في المستدرک، رقم ٦٨٧، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين في عدالة الرواة، ولم يخرجاه، وذكر البيهقي في السنن الكبرى ٥٥٥/١ أن الحديث روي مرفوعاً وموقوفاً، وأن الموقوف أصح، وصحح الحديث الألباني في السلسلة الصحيحة ٣٠٧/٢.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٥١٤، وسكت عنه، والترمذي في جامعهم، رقم ١٩٩، وقال: والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم أن من أذن فهو يقيم، وابن ماجه في سننه، رقم ٧١٧، وأحمد في مسنده، رقم ١٧٥٣٨، والحديث فيه ضعف، لكن قال الحازمي رحمه الله في الاعتبار ٦٦/١: هذا حديث حسن، وقال السندي رحمه الله في حاشيته على سنن ابن ماجه ٢٤٤/١: وتلقيهم الحديث بالقبول مما يقوي الحديث أيضاً، فالحديث صالح، فلذلك سكت عليه أبو داود.

وجه آخر مما يعدُّ مختلفاً

أخبرنا سفيان عن الزهري عن عطاء بن يزيد الليثي عن أبي أيوب الأنصاري أن النبي قال: "لا

• وجه آخر من مختلف الحديث أمكن الجمع فيه:

ما زال كلام الإمام الشافعي رحمه الله موصولاً عن بيان بعض أوجه مختلف الحديث، وهنا يكشف شيئاً مما هو مختلف من الأحاديث في ظاهره، إلا أن المجتهد يمكنه بشيء من التأمل والاستناد إلى بعض القرائن والدلالات الجمع بينها بحمل كل واحد منها على حال دون حال.

وقد مثل على ذلك بما حصل من اختلاف الروايات في حكم استقبال القبلة أو استدبارها أثناء قضاء الحاجة، والمذكور هنا يعدُّ مثلاً لما ذكره قبل في صدر (باب العلل في الأحاديث) أن من أسباب الاختلاف الظاهر بين الأحاديث أن يسنَّ النبي صلى الله عليه وسلم "سنةً في نصِّ معناه، فيحفظها حافظٌ، ويسنَّ في معنى يخالفه في معنى ويجامعه في معنى سنةً غيرها، لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كلُّ ما حَفِظَ رآه بعضُ السامعين اختلافاً، وليس منه شيءٌ مختلفٌ".

ويلحظ هنا اتجاه الإمام الشافعي إلى الجمع والتوفيق بين أحاديث المسألة، حيث وجد المعنى والدليل شاهداً بذلك، وهو أمر يؤكد عليه ويقرره في أكثر من موضع أن الجمع بين النصوص ما وُجد إليه سبيلٌ أولى من الترجيح، ومما يشهد لذلك:

- قوله: "كل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض... ولزم أهل العلم أن يمضوا الخبرين على وجوههما، ما وجدوا لإمضائهما وجهاً، ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معاً، أو وجد السبيل إلى إمضائهما، ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر، ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف، ما كان لهما وجهاً يمضيان معاً، إنما المختلف ما لم يمض إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يحلّه وهذا يحرمه"^(١).

(١) الرسالة ص ٣٤٢.

تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها لغايط أو بول، ولكن شرقوا أو غربوا"، قال أبو أيوب: فقدمنا الشام، فوجدنا مراحيض قد صنعت، فننحرف ونستغفر الله.

أخبرنا مالك عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان عن عمه واسع بن حبان عن عبد الله بن عمر أنه كان يقول: إن ناساً يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا

- قوله: "الحديث عن رسول الله على عمومه وظهوره حتى تأتي دلالة عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه أراد به خاصاً دون عام يكون الحديث العام المخرج محتملاً معنى الخصوص... ولا يجعل الحديث العام المخرج عن رسول الله خاصاً بغير دلالة ممن لم يحمله ويسمعه... وكلما احتتمل حديثان أن يستعملا معاً استعمالاً معاً ولم يعطل واحد منهما الآخر"^(١).

- قوله: "ولا نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبداً، إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين فلا نعطل منهما واحداً؛ لأن علينا في كل ما علينا في صاحبه، ولا نجعل المختلف إلا فيما لا يجوز أن يستعمل أبداً إلا بطرح صاحبه"^(٢).

● أحاديث المسألة المختلفة في ظاهرها:

افتتح الإمام الشافعي هذا الوجه ببيان الأحاديث المختلفة في ظاهرها حول حكم استقبال القبلة أو استدبارها أثناء قضاء الحاجة، وأبرزها حديثان:

- جاء في المنع من استقبال القبلة أو استدبارها أثناء قضاء الحاجة حديث أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا"، قال أبو أيوب: فقدمنا الشام، فوجدنا مراحيض بُنيت قِبَل القبلة فننحرف، ونستغفر الله تعالى"^(٣).

- وجاء في الجواز والإباحة حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه كان يقول: إن ناساً يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس، فقال عبد الله بن

(١) اختلاف الحديث ٥٩٨/٨.

(٢) اختلاف الحديث ٦٦٤/٨.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٩٤، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٦٤.

بيت المقدس، فقال عبد الله: لقد ارتقيتُ على ظهر بيتِ لنا، فرأيتُ رسولَ الله على لبنتينِ
مستقبلاً بيتَ المقدس لحاجته.

قال الشافعي: أدب رسولُ الله من كان بين ظهرائِهِ، وهم عرب، لا مُغتسلاتِ لهم أو لأكثرهم

عمر: "لقد ارتقيتُ يوماً على ظهر بيت لنا، فرأيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتينِ،
مستقبلاً بيتَ المقدس لحاجته"^(١).

ومن خلال تأمل هذا يلحظ ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم من الحرص على أمته،
حيث أفاض عليها - بأبي هو وأمي - من شفقتة وعطفه، وبين لها كل شيء تحتاجه، مصداقاً
لقول الله تعالى: (حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ)، كما يدل على ذلك شهادة الصحابي
الجليل سلمان الفارسي رضي الله عنه حين قيل له: قد علمكم نبيكم صلى الله عليه وسلم كل
شيء حتى الخِزَاءة^(٢)، قال: فقال: أجل، لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول، أو أن
نستنجي باليمين، أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم^(٣).

وما ورد هنا في الحقيقة من قبيل تأديب النبي صلى الله عليه وسلم أمته وصحابته رضون الله
عليهم "وهم عرب، لا مُغتسلاتِ لهم أو لأكثرهم في منازلهم"، وذلك في بيان الأمثل في بعض
هيئات قضاء الحاجة، ويلحظ هنا لفت الشافعي النظر إلى ضرورة معرفة حال العرب وقت
التشريع؛ إذ لم يكن عندهم في الغالب ولا عند أهل المدينة ذلك الوقت كُنْف في بيوتهم،
يقضون فيها حاجتهم، لضيق بيوتهم وعوزهم، كما ثبت في حديث عائشة رضي الله عنها في
سياق قصة الإفك: "فخرجتُ أنا وأم مسطح قِبل المناصع متبرزنا"^(٤) لا نخرج إلا ليلاً إلى ليل،
وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريباً من بيوتنا، وأمرنا أمرُ العرب الأول في البرية أو في التنزه^(٥)،
فاتخاذ الكنف في المنازل حصل بعد التوسع والفتوحات وتحسن الأوضاع المعيشية لأهل
الحجاز وما حولها.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٤٥، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٦٦.

(٢) قال بعض أهل العلم: عوام الناس يفتحون الخاء في هذا الحديث فيحش معناه، وإنما هو مكسور الخاء ممدود الألف، ومعناه: اسم لهيئة
الحدث والجلسة للتخلي والتنظيف، ينظر: حاشية السيوطي على سنن النسائي ٣٨/١.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٢٦٢.

(٤) المناصع: مواضع لقضاء الحاجة في خلاء المدينة، ينظر: فتح الباري، لابن حجر ١/١٩١.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٦٦١، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٧٧٠.

في منازلهم، فاحتمل أدبه لهم معنيين:

أحدهما: أنهم إنما كانوا يذهبون لحوايجهم في الصحراء، فأمرهم ألا يستقبلوا القبلة ولا يستدبروها، لسعة الصحراء، ولخفة المؤونة عليهم، لسعة مذهبهم عن أن تُستقبل القبلة أو تُستدبر لحاجة الإنسان من غايط أو بول، ولم يكن لهم مرفقٌ في استقبال القبلة ولا استدبارها أوسعَ عليهم من تَوَقَّى ذلك، وكثيراً ما يكون الذهابون في تلك الحال في غير سترٍ عن مصلى، يرى عوراتهم مقبلين ومدبرين، إذا استقبل القبلة، فأمرُوا أن يُكْرَمُوا قِبْلَةَ اللَّهِ وَيَسْتَرُوا الْعَوْرَاتِ مِنْ مَصَلِّ إِنْ صَلَّى حَيْثُ يَرَاهُمْ، وهذا المعنى أشبهُ معانيه، والله أعلم.

• معنى النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها أثناء قضاء الحاجة:

من خلال تأمل تأديب النبي صلى الله عليه وسلم أمته في حال قضاء الحاجة، ونهيه عن استقبال القبلة أو استدبارها أثناء ذلك، يلحظ إمكان حمله على أحد معنيين:

المعنى الأول: أن القوم المخاطبين بذلك كانوا عرباً "لم يكن لهم مرفقٌ" (١) في بيوتهم، بل كان عامة مذهبهم لقضاء حاجتهم في الصحاري، وليس في كثير من تلك المواضع ما يسترهم، فكان الذهاب لحاجته إذا استقبل القبلة أو استدبرها: ربما استقبل المصلى بفرجه أو استدبره، فترى حينئذ عورته مقبلاً ومدبراً بحسب حاله، ولم يكن من العسير عليهم أن يشرقوا أو يغربوا أثناء قضاء الحاجة، "لسعة الصحراء، ولخفة المؤونة عليهم"، فأمرُوا بذلك، أما البيوت فهي مخالفة للصحراء، فمن كان يقضي حاجته في مرفق منها فهو مستتر "لا يراه إلا من دخل أو أشرف عليه، وكانت المذاهب بين المنازل متضايقة لا يمكن من التحرف فيها ما يمكن في الصحراء" (٢)، لذا لم يكن حكمها حكم من في الصحراء.

وهذا المعنى وصفه الإمام الشافعي رحمه الله بأنه: "أشبهُ معانيه"، وصدق في ذلك وأحسن؛ إذ أشار إليه صحابي، وقال به تابعي:

(١) المرفق (بكسر الميم، وفتح الفاء): الكنيف والحش، ينظر: النهاية في غريب الحديث ٢/٢٤٧.

(٢) اختلاف الحديث ٨/٦٤٩.

وقد يحتمل أن يكون نهاهم أن يستقبلوا ما جعل قبلةً في صحراء لغائطٍ أو بولٍ، لئلا يتغوط أو يُبال في القبلة، أو يكون من ورائها أذى للمصلين إليها .

قال: فسمع أبو أيوب ما حُكي عن النبي جملةً، فقال به على المذهب في الصحراء والمنازل، ولم

- أما إشارة الصحابي، فذلك ما ورد عن مروان الأصغر قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل القبلة ثم جلس يبول إليها، فقلت: يا أبا عبد الرحمن أليس قد نُهي عن ذلك؟، فقال: بلى؛ إنما نُهي عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس^(١).

- وأما قول التابعي، فما جاء عن الشعبي رحمه الله أنه سئل عن اختلاف حديث أبي هريرة رضي الله عنه في المنع وحديث ابن عمر رضي الله عنهما في الجواز، فقال: صدقا جميعاً، أما قول أبي هريرة فهو في الصحراء، إن لله عبادةً ملائكةً وجناً يصلون، فلا يستقبلهم أحد يبول ولا غائط ولا يستدبرهم، وأما كنفهم هذه فإنما هو بيت يُبنى لا قبلة فيه^(٢)، وعلق الطحاوي رحمه الله بقوله: "فعلى هذا المعنى يحمل هذه الآثار، حتى لا يتضاد منها شيء"^(٣).

المعنى الثاني: أن يكون النهي عن ذلك باعتبار أنه كان من عاداتهم بناء مساجد في الصحاري ونحوها بوضع حجارة في الطريق، تشير إلى جهة القبلة، وتكونا مكاناً للمصلي منهم، ولمن بعدهم ممن يمرّ بالطريق ويتخذ مسلكاً^(٤)، فنهاهم "أن يستقبلوا ما جعل قبلةً في صحراء لغائط أو بول، لئلا يتغوط أو يُبال في القبلة، فتكون قدرةً بذلك"، ويتأذى المصلي بما يجد من رائحة^(٥).

وعلى كل حال فالذي يبدو أن الصحابي الجليل أبا أيوب الأنصاري رضي الله عنه سمع النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها حال قضاء الحاجة جملةً، فقال به على عمومها "في الصحراء

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ١١، وسكت عنه، وابن خزيمة في صحيحه، رقم ٦٠، والدارقطني في سننه، رقم ١٦١، وقال: هذا صحيح

كلهم ثقات، وصححه النووي في شرح صحيح مسلم ١٥١/٣، وحسنه الألباني.

(٢) ينظر: السنن الكبرى، للبيهقي ١٥١/١، شرح معاني الآثار ٢٣٤/٤.

(٣) شرح معاني الآثار ٢٣٤/٤.

(٤) كما هو معهود إلى وقتنا الحالي في الصحاري ونحوها.

(٥) اختلاف الحديث ٦٤٩/٨.

يُفَرِّقُ فِي الْمَذْهَبِ بَيْنَ الْمَنَازِلِ الَّتِي لِلنَّاسِ مَرَافِقٌ فِي أَنْ يَضَعُوهَا فِي بَعْضِ الْحَالَاتِ مُسْتَقْبَلَةَ الْقِبْلَةِ أَوْ مُسْتَدْبِرَتَهَا، وَالَّتِي يَكُونُ فِيهَا الذَّاهِبُ لِحَاجَتِهِ مُسْتَتِرًا، فَقَالَ بِالْحَدِيثِ جُمْلَةً، كَمَا سَمِعَهُ جُمْلَةً. وَكَذَلِكَ يَنْبَغِي لِمَنْ سَمِعَ الْحَدِيثَ أَنْ يَقُولَ بِهِ عَلَى عَمُومِهِ وَجُمْلَتِهِ، حَتَّى يَجِدَ دَلَالََةً يُفَرِّقُ بِهَا فِيهِ بَيْنَهُ.

قال الشافعي: ولما حكى ابنُ عمر أنه رأى النبيَ مستقبلًا بيتَ المقدس لحاجته، وهو إحدى القبلتين، وإذا استقبله استدبر الكعبة: أنكرَ على مَنْ يقول لا تستقبل القبلة ولا تستدبرها لحاجة، ورأى أن لا ينبغي لأحدٍ أن ينتهي عن أمر فعله رسولُ الله، ولم يسمع - فيما يُرى - ما أمر به

والمنازل"، ولم يفرق في الحكم بين قضاء الحاجة في الصحاري والبيوت، "فقال بالحديث جملةً، كما سمعه جملةً"، ولم يعلم ما علم ابن عمر رضي الله عنهما من استقباله بيت المقدس لحاجته، فخاف أبو أيوب رضي الله عنه "المأثم في أن يجلس على مرحاض مستقبل الكعبة، وتحزف لئلا يستقبل الكعبة، وهكذا يجب عليه إذا لم يعرف غيره"^(١)، كما سبق تقريره من وجوب حمل الحديث عن رسول الله على عمومته وظهوره حتى تأتي دلالة عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه أراد به خاصاً دون عام يكون الحديث العام المخرج محتملاً معنى الخصوص، وأنه لا يصح جعل الحديث العام المخرج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصاً بغير دلالة على ذلك.

وكذلك فعل ابن عمر رضي الله عنهما وأحسن في الانتهاء إلى ما بلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ قد رأى النبي صلى الله عليه وسلم مستقبلًا بيت المقدس لحاجته، وإذا كان مستقبلًا بيت المقدس، وهو شمال المدينة، فلا بد حينئذ أن يكون قد استدبر الكعبة، لذا أنكر "على من نهى عن استقبال القبلة لحاجته، وهكذا يجب عليه إذا لم يعرف غيره أو لم يرو له عن النبي خلافه"^(٢).

وقول الشافعي رحمه الله هنا عن ابن عمر رضي الله عنه: "ولم يسمع - فيما يُرى - ما أمر به رسولُ

الله في الصحراء" كان بحسب علمه، لذا لم يجزم بل قال: فيما يُرى، وقد جاء عنه ما يدل

(١) اختلاف الحديث ٦٤٩/٨.

(٢) اختلاف الحديث ٦٤٩/٨.

رسولُ الله في الصحراء، فَيَفْرَقُ بَيْنَ الصحراءِ والمنازلِ، فيقولُ بالنهي في الصحراءِ وبالرخصة في
المنازلِ، فيكونُ قد قال بما سَمِعَ ورأى، وفرَّقَ بالدلالة عن رسول الله على ما فرَّقَ بينه، لافتراقِ
حالِ الصحراءِ والمنازلِ.

وفي هذا بيانٌ أنَّ كلَّ مَنْ سَمِعَ من رسول الله شيئاً قَبْلَهُ عنه وقال به، وإن لم يعرف حيثُ
يَفْرَقُ لم يُفْرَقِ بين ما لم يعرف إلا بدلالةٍ عن رسول الله على الفرقِ بينه.

على علمه بالنهي، كما سبق في حديث مروان الأصغر قال: رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل
القبلة ثم جلس يبول إليها، فقلت: يا أبا عبد الرحمن أليس قد نهى عن ذلك؟، فقال: بلى؛ إنما
نهى عن ذلك في الفضاء.

ثم ختم الشافعي رحمه الله هذا الوجه بالتأكيد على أن الأصلَ وجوبُ حمل النص على ظاهره
وعمومه، وأن من اللازم على كلِّ "مَنْ سَمِعَ من رسول الله شيئاً" أن يقبله عنه ويقول به على ظاهره
وعمومه، وأن الواجب عليه ذلك ما دام لم يعرف الفرقَ وتنزيلَ النصِّ على حال دون حال، ثم لزمه
أن لا يفرق بين ما لم يعرف الفرق فيه إلا بدليل صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم يشهد بذلك
الفرق، وهذا تأكيد على أن مجرد طريان المعنى بالفرق والتخصيص في اللفظ العام لا يكفي، ما لم
يكن مع ذلك دلالة قوية تشهد به وتؤكدده، وإلا أمكن كل من أراد التخلص من التكاليف والتفصي
عنها حملها على حال دون حال بمجرد الذوق والهوى، والعياذ بالله تعالى.

وفي نهاية الكلام عن هذه المسألة يحسن إيراد خلاف أهل العلم فيها على نوع من الإيجاز،
ليعرف موطن قول الإمام الشافعي منها^(١):

- فذهب أكثر أهل العلم إلى ما قال به الشافعي رحمه الله من التفريق بين الفضاء والبنيان،
وهذا القول صريح رأي مالك رحمه الله، حيث قال: إنما الحديث الذي جاء "لا تستقبل
القبلة لغائط ولا لبول"، إنما يعني بذلك فيافي الأرض ولم يعن بذلك القرى والمدائن، فقبل
له: أرأيت مراحيض تكون على السطوح؟، قال: لا بأس بذلك، ولم يعن بالحديث هذه

(١) ينظر في الأقوال: الأوسط، لابن المنذر ٣٢٥-٣٢٦، المغني، لابن قدامة ١/١٢٠، المجموع، للنووي ٢/٨١.

ولهذا أشباه في الحديث، أكتفينا بما ذكرنا منها مما لم نذكر.

المراحيض^(١)، كما أن هذا القول رواية عن الإمام أحمد رحمه الله، قال عنها ابن أبي يعلى رحمه الله: "في أصح الروايات"^(٢).

- وذهب الحنفية وبعض العلماء إلى الأخذ بظاهر أحاديث النهي، وأنه لا يجوز استقبال القبلة ولا استدبارها بكل حال، سواء في بنية أو غيره.

- وقيل: بجواز الاستقبال والاستدبار مطلقاً.

- وقيل: بتحريم استقبال القبلة ببول أو غائط مطلقاً، دون الاستدبار.

كما يحسن التنبه أيضاً إلى أن هناك من أهل العلم من نحا منحى دعوى النسخ في المسألة، فذهب بعضهم إلى أن النهي هنا منسوخ بالأحاديث الدالة على الجواز، وعكس آخرون وادعوا أن الأمر كان مباحاً ثم نسخ بالنهي عنه^(٣)، ويلحظ ههنا إعراض الإمام الشافعي عن ذكر أي احتمال للنسخ؛ نظراً إلى ضعفه، ولما فيه من إهدار بعض النصوص، مع إمكان العمل بها جميعاً، كما أكد على ذلك بقوله سابقاً: "ولا نجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبداً، إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين فلا نعطل منهما واحداً؛ لأن علينا في كل ما علينا في صاحبه"^(٤).

● مسألة: هل يجب العمل بالعام قبل البحث عن مخصص؟.

هذه مسألة أصولية تكلم عنها أكثر الأصوليين وأطالوا النفس فيها، والداعي إلى ذكرها هنا أن الإمام الشافعي رحمه الله قال في هذا الوجه: "وكذلك ينبغي لمن سمع الحديث أن يقول به على عمومته وجملته، حتى يجد دلالة يُفَرِّق بها فيه بينه"، فأخذ بعض الشافعية من هذا أن الإمام الشافعي يقول في المسألة بوجوب التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص^(٥).

وقد اختلف الشافعية وغيرهم في هذه المسألة على أقوال متعددة، أشهرها قولان:

- ذهب الصيرفي رحمه الله وعليه بعض الشافعية وطائفة من أهل العلم إلى وجوب التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص^(٦)، ورأى الصيرفي أن هذا مذهب الإمام الشافعي؛ أخذاً

(١) بنظر: المدونة ١/١١٧.

(٢) كتاب التمام ١/١١٤.

(٣) بنظر: المحلى، لابن حزم ١/١٩١، الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار ١/٣٦-٣٧.

(٤) اختلاف الحديث ٨/٦٦٤.

(٥) بنظر: البحر المحيط، للزركشي ٤/٥٠.

(٦) بنظر: الإجماع ٢/١٤١، البحر المحيط، للزركشي ٤/٤٧-٥٠.

ولهذا أشباه في الحديث، اكتفينا بما ذكرنا منها مما لم نذكر.

من قوله: "فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعَلَمَ حديثٌ ثابتٌ عن رسول الله - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعضُ الجملة دون بعض" (١).

- وذهب ابن سريج وعليه جمهور الشافعية وأكثر أهل العلم إلى أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص (٢)، ونسب بعض الشافعية هذا القول أيضاً إلى الإمام الشافعي؛ أخذاً من قوله: "على أهل العلم عند تلاوة الكتاب ومعرفة السنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنهي معاً" (٣)؛ حيث لم يجوّز الأخذ بالظاهر هنا إلا بعد البحث عن الصارف له، فهكذا العام لا يعمل بظاهرة حتى يبحث عن وجود صارفه أو عدمه، وهو المخصص.

وفي الحقيقة من خلال تتبع كلام الإمام الشافعي في كتبه يلحظ الناظر أنه دائماً ما يؤكد على ضرورة التمسك بالظاهر وعدم الالتفات إلى الاحتمالات التي لا دليل عليها، من غير أن يكون كلامه منصباً على ذات القاعدة (العمل بالعام قبل البحث عن المخصص)؛ إذ مثل هذا التقعيد قد يأخذ بعداً تنظيرياً مجملاً، لم يكن مُتناوِلاً في عصر الإمام الشافعي على هذا المنحى، فمتى ما أقام مثلاً عالم قاعدته واستدل لها، ثم بحث عما يؤكد لها من كلام الأئمة قبله المبتوث في كتبهم، وقعت أحياناً (٤) بعض الإشكالات ولا بد؛ إذ لم يكن كلام أولئك الأئمة في القاعدة ذاتها، بل في بعض الأمثلة أو المسائل الفقهية ذات العلاقة، وحينئذ قد يجد عالم آخر كلاماً لذلك الإمام في موطن آخر يهدم ما رام الأول بناءه!، وهذا ما قد يُرى ماثلاً أمام من نظر في هذه المسألة وأشباهها.

لذا كان من الأهمية بمكان تتبع أكبر قدر ممكن من كلام الإمام الشافعي رحمه الله عن التمسك بالظاهر وتركه، وبعد شيء من التتبع يمكن أن يلحظ أن كلامه حول ذلك جاء في مقامات متنوعة، بينها نوع تداخل وتناسب، لكن يمكن إجمال أبرزها في الآتي:

- ما جاء من كلامه في مقام بيان منهجه في ضرورة الأخذ بظاهر النصوص من بقائها على عمومها وإطلاقها ونحو ذلك، وهذا ما يحمل عليه قوله السابق في هذا الوجه، وجاء عنه

(١) الرسالة ص ٣٤١.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٤/٤٩.

(٣) الأم ٥/١٥٤.

(٤) وأرجو أن يتأمل القارئ الحصيف كلمة (أحياناً) هنا جيداً، فهذا الإشكال حاصل في بعض المسائل، وليس مطلقاً.

.....

تأكيده في مواطن كثيرة^(١)، ومنها قوله: "وما كان جملة ظاهراً فهو على ظهوره وجملته، إلا أن تأتي دلالة عنمن جاء عنه أو يقول العامة على أنه خاص دون عام وباطن دون ظاهر"^(٢)، وقوله: "الحديث على عمومته وظهوره وإن احتمل معنى غير العام والظاهر حتى تأتي دلالة على أنه خاص دون عام وباطن دون ظاهر"^(٣)، كما يلحظ من كلامه في هذا المقام جواز ترك الظاهر متى قامت دلالة صارفة للفظ عن ظاهره، فهو وإن قال بالعمل بالظاهر، لكنه يتركه متى ما قام على الاحتمال المعارض له دليل صحيح.

- ما جاء في مقام التحذير من ترك الظاهر بلا دليل، والرد على مخالفه الذين لا يسلكون منهجاً واضحاً تجاه النصوص، فتارة يعملون بها على عمومها وهي من قبيل العموم المراد به الخصوص! وتارة يهتمون عمومها الظاهر ويقولون بتخصيصها من غير أن يقوم دليل صحيح على ذلك، مما يفضي إلى خروج السنن من أيدي الناس!، من ذلك قوله: "لا أن تُحوّل الحديث عن ظاهره بغير دلالة فيه ولا في غيره"^(٤)، وقوله: "لو جاز في الحديث أن يحال الشيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه"^(٥).

- ما جاء في مقام المحتمل الذي لا يظهر المراد منه لأول وهلة، بل لا بد من البحث والنظر فيما يؤكد أحد الاحتمالين ويقويه على الآخر^(٦)، ومن ذلك قوله: "وإن كان للقرآن وجهان أو كانت سنة رويت مختلفة أو سنة ظاهرها يحتمل وجهين: لم يعمل بأحد الوجهين حتى

(١) ينظر أيضاً على سبيل المثال في غير المنقول هنا: الرسالة ص ٢٠٧، ٣٢٢، ٥٨٠، الأم ١٤٤/٢، ١٩١/٣، ١٤٠/٤.

(٢) الأم ١٩١/٣.

(٣) الأم ١٧٤/٥.

(٤) الأم ١٨٣/٦، وكذا ينظر: الأم ٢٤١/٤.

(٥) اختلاف الحديث ٥٩٢/٨.

(٦) ينظر على سبيل المثال: الرسالة ص ١١٥، ١٣٨-١٣٩.

يوجد دلالة من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس على أن الوجه الذي عمل به هو الوجه الذي يلزمه والذي هو أولى به من الوجه الذي تركه"^(١).

ومن هذا المقام المحتمل ما يكون في دلالة كل من الأمر والنهي إذا قام دليل على ذلك الاحتمال؛ إذ الأصل عنده أن الأمر على الوجوب، والنهي عن التحريم، لكن متى ما قام احتمال بخلاف ذلك وقوي، وجب على المجتهد النظر في دلائل صرف الأمر والنهي عن ظاهرهما، وهذا ما يحمل عليه قوله المنقول سابقاً: "طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنهي معاً"؛ إذ قد صرح قبل هذا الكلام بأن "ما نهى الله عنه فهو محرم حتى توجد الدلالة عليه بأن النهي عنه على غير التحريم، وأنه إنما أريد به الإرشاد أو تنزهاً أو أدباً للمنهى عنه"^(٢).

وبناء على ما سبق فكلام الإمام الشافعي رحمه الله صريح في أن العام ظاهر في العموم حتى يثبت دليل الخصوص، وهو ما نسبه إليه الصيرفي رحمه الله (شارح الرسالة)؛ إذ العموم دليل ظاهر يحتمل المعارض، والأصل عدمه، فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال^(٣).

ولتقي الدين السبكي رحمه الله كلام نفيس عن هذه المسألة حيث يقول: "وقد تكلم الأصوليون في العمل بالعام قبل طلب المخصص، والذي أقوله: إن المبادرة إلى امتثال الأمر مطلوبة كمن سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم لا رخصة له في تركه، والمبادرة إلى طلب وجوه التأويل والتخصيص والتقييد وعدم النسخ مطلوبة فلا رخصة في ارتكاب الهوينا، بل عليه المبادرة ويُمهل بقدر ما ينظر غير مُهمل ومؤخر عن الوقت الذي يتعين فيه العمل، وإلا فينقضي العمر ولا يعمل، والمكلف بذلك كل من هو من أهل الفهم بحسب ما تصل إليه قدرته من العلم، والمبالغة في الطلب واشتراط رتبة الاجتهاد الكامل والتوقف عن العمل حتى يصل إلى أقصى غاية ليس مما تقتضيه سيرُ السلف رضي الله عنهم... أما العامي فلا كلام معه، إلا أن يقال: هذا حكم الله، أو هذا مذهب فلان"^(٤).

(١) الأم ٢١٩/٦.

(٢) الأم ١٥٣/٥.

(٣) ينظر: الآيات البيئات، للعبادي ٢٨/٣.

(٤) معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي ص ٩٦-٩٧.

.....

وبناء عليه فالكلام في هذه المسألة يمكن تلخيصه في الآتي:

- أن المسألة تتجه في الأصل إلى أهل العلم الذي يمكنهم إدراك ما هو عام مراد به العموم، وما هو عام مراد به الخصوص، وما هو عام دخله التخصيص، إلى غير ذلك من الأقسام التي تناولها سابقاً الإمام الشافعي رحمه الله في باب البيان، كما يمكنهم من جهة أخرى البحث عن دليل التخصيص والوقوف عليه، وفهم ما يخص منه وما لا يخص، وقوة كل من دليل العموم والخصوص، بحسب الحال والمقام.
- أن الكلام ليس في العام الذي كثرت تخصيصاته المنتشرة، فهذا لا يجوز لأحد التمسك به إلا بعد البحث عن تلك المسألة هل هي من المستخرج أو من المستبقى، إذ قد تكون بعض صوره التي يظن بقاؤها تحت دلالة العام قد دخلها التخصيص أيضاً، وهذا القسم لا خلاف فيه^(١).
- أن القول بوجود التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص موجه إلى عام لم يعلم تخصيصه أو علم تخصيص صور منه معينة ومحددة؛ إذ هذا في الأصل محل النزاع، والذي يتجه إليه الإمام الشافعي رحمه الله هنا أنه "ينبغي لمن سمع الحديث أن يقول به على عمومه وجملته، حتى يجد دلالة يُفَرِّقُ بها فيه بينه"، ولكن ذلك لا يعني المبادرة إلى العمل بكل عام بلا ترو وبحث ونظر، بل الكلام في عام بلغ عالماً قد سبر كثيراً من علوم الشريعة وأحاط بجملة نصوصها، فلم يعلم ما يخصه، وإن خفي المخصص ودق، فكان الواجب في حقه البدار إلى العمل به كسائر الظواهر إلى أن يعلم المخصص، ولعل من ذلك ما حصل من أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه في هذه المسألة، حيث بادر إلى العمل بالنهاي عن استقبال القبلة أو استدبارها أثناء قضاء الحاجة على عمومته؛ لأن النظر إلى ما يخصه كان خفياً جداً، اطلع عليه ابن عمر رضي الله عنهما حين ارتقى البيت.
- ويشبه ذلك من وجه ما يجب على العالم وغيره إذا بلغه حديث ظاهر الصحة من البدار إلى العمل به والتزامه والتمسك بغرضه، وقد يكون في ذات الأمر معللاً بعلّة خفية تضعفه، لكن ذلك لا يمنع أصل وجوب العمل به ابتداءً، والله أعلم.

(١) حكى ذلك ابن تيمية رحمه الله، ينظر: مجموع الفتاوى ١٦٦/٢٩، ثم قال: وإنما اختلف العلماء في العموم الذي لم يعلم تخصيصه أو علم تخصيص صور معينة منه: هل يجوز استعماله فيما عدا ذلك قبل البحث عن المخصص المعارض له؟.

وجه آخر من الاختلاف

أخبرنا ابن عيينة عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال: أخبرني الصَّعْبُ بن جَثَامَةَ أنه سمع النبي يُسأل عن أهل الدار من المشركين يُبَيِّنُونَ فَيُصَابُ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذُرَارِيهِمْ؟، فقال رسول الله: "هم منهم"، وزاد عمرو بن دينار عن الزهري: "هم من آبائهم".

أخبرنا ابن عيينة عن الزهري عن ابن كعب بن مالك عن عمه: أن النبي لما بعث إلى ابن أبي الحقيق، نهى عن قتل النساء والولدان.

● وجه آخر من مختلف الحديث أمكن الجمع فيه:

كلام الإمام الشافعي رحمه الله هنا تابع في معناه للوجه السابق من حيث إن الأحاديث المذكورة فيه مختلفة في الظاهر، إلا أن من الممكن مع شيء من التأمل والاستناد إلى بعض الدلالات الجمع بينها بحمل كل واحد منها على حال دون حال.

فأضاف هنا مثلاً آخر بما حصل من اختلاف الروايات في حكم قتل أولاد المشركين ونسائهم، ومما جاء في ذلك:

- ما ورد في حديث سفيان بن عيينة، حدثنا الزهري، عن عبيد الله بن عباس رضي الله عنهما عن الصعب بن جثامة رضي الله عنهم، قال: مرَّ بي النبي صلى الله عليه وسلم بالأبواء، أو بؤدَّان، وسئل عن أهل الدار يبيتون من المشركين، فيصاب من نسائهم وذراريهم، قال: "هم منهم"^(١)، وفي رواية عمرو بن دينار عن الزهري زيادة: "هم من آبائهم"، وقد جاء في صحيح البخاري ما يقوي اللفظ الأول: وأن عمرو بن دينار كان يحدث عن الزهري باللفظ الثاني، ثم سمعه سفيان بن عيينة بعد ذلك من الزهري أنه قال: أخبرني عبيد الله عن ابن عباس عن الصعب قال: "هم منهم"، ولم يقل كما قال عمرو: "هم من آبائهم"^(٢).

- ما ورد في حديث سفيان بن عيينة عن الزهري عن ابن كعب بن مالك عن عمه أن رسول

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٠١٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧٤٥، وفي رواية لمسلم أن السائل هو الصعب رضي الله عنه، قال:

قلت: يا رسول الله، إنا نصيب في البيات من ذراري المشركين، قال: "هم منهم".

(٢) صحيح البخاري ٦١/٤، وينظر: فتح الباري، لابن حجر ١٤٧/٦، عمدة القاري ٢٦٢/١٤.

قال: فكان سفيانٌ يذهب إلى أن قولَ النبي: "هم منهم" إباحةٌ لقتلهم، وأنَّ حديثَ ابنِ أبي الحقيق ناسخٌ له، وقال: كان الزهري إذا حدَّثَ حديثَ الصعب بن جثامة، أتبعه حديثَ ابنِ كعب.

قال الشافعي: وحديثُ الصعب بن جثامة في عُمره النبي، فإن كان في عمرته الأولى فقد قيل:

الله صلى الله عليه وسلم نهى الذين بعث إلى ابن أبي الحقيق عن قتل النساء والولدان^(١).

● الموقف من أحاديث المسألة:

بعد أن ذكر الإمام الشافعي الأحاديث المتعارضة في ظاهرها في حكم قتل أولاد المشركين ونسائهم، انتقل إلى بيان الموقف تجاهها:

القول الأول: ذهب بعض أهل العلم إلى وجود ناسخ ومنسوخ، وأنه لا يجوز قتل أولاد المشركين ونسائهم مطلقاً، ورأوا أن حديث الصعب بن جثامة رضي الله عنه كان يقتضي إباحة قتلهم مطلقاً، ثم نسخ، وعلى رأس هؤلاء العلماء سفيان بن عيينة رحمه الله، واستشهد ابن عيينة بأن الزهري رحمه الله كان: "إذا حدَّثَ حديثَ الصعب بن جثامة، أتبعه حديثَ ابنِ كعب"، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "وكان الزهري أشار بذلك إلى نسخ حديث الصعب"^(٢).

إلا أن القول بالنسخ كما يستدعي عدم إمكان الجمع، فيستدعي أيضاً معرفة تأخر الناسخ عن المنسوخ، والذي يبدو أن سفيان كان يرى تأخر قصة قتل ابن أبي الحقيق التي جاء فيها النهي عن قتل النساء والصبيان عن حديث الصعب بن جثامة رضي الله عنه، وقد اختلف أهل العلم متى كان حديث الصعب، لذا يلحظ تردد الإمام الشافعي في تحديد وقته: "فإن كان في عمرته الأولى... وإن كان في عُمرته الآخرة"، ولعل مما يزيد الأمر شيئاً من الجلاء ملاحظة ما يأتي:

(١) رواه ابن أبي شيبة في المصنف، رقم ٣٣١١٥، والطحاوي في شرح معاني الآثار، رقم ٥١٦٠، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ١٨٠٩٢. وأصل النهي عن قتل النساء والصبيان ثبت في الصحيحين من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء والصبيان، (صحيح البخاري، رقم ٣٠١٥، وصحيح مسلم، رقم ١٧٤٤).

(٢) فتح الباري ١٤٧/٦، وينظر: الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار ١/٢١٣.

أمر ابن أبي الحقيق قبلها، وقيل: في سنتها، وإن كان في عُمرته الآخرة، فهو بعد أمر ابن أبي الحقيق

- قصة مقتل ابن أبي الحقيق ثابتة في صحيح البخاري حيث بعث النبي صلى الله عليه وسلم رهطاً إليه، وقتله عبد الله بن عتيك رضي الله عنه^(١)، وكان ذلك في حصن له بقرب خيبر، ومن الثابت عند أهل المغازي والسير أن قتله كان بعد غزوة الخندق التي كانت سنة خمس^(٢)؛ وهي قبل عمرة الحديبية غير شك^(٣)، لأنه كان ضمن مجموعة حرضوا قريشاً وغطفان على غزو النبي صلى الله عليه وسلم، وطافوا في قبائل العرب يؤلبونهم عليه، ووعدهم من أنفسهم بالنصر لهم، لذا طلبت الخزرج من النبي صلى الله عليه وسلم الإذن بقتله جزاء له، فكان قتله عقب غزوة الخندق^(٤).

- أنه قد جاء في قصة مقتل ابن أبي الحقيق النهي الصريح عن قتل النساء والصبيان، على أن الأمر لم يكن في معركة وقتال، ففي الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى الذين قتلوا ابن أبي الحقيق عن قتل النساء والولدان، قال: فكان الرجل منهم يقول: برحت بنا امرأة ابن أبي الحقيق بالصياح، فأرفع عليها السيف، ثم أذكر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأكف عنها، ولولا ذلك: لاسترحنا منها^(٥).

- أما حديث الصعب بن جثامة رضي الله عنه فهل كان قبل ذلك أو بعده؟، هذا مما يختلف فيه النظر، ولا قاطع فيه، حيث ذهب بعض أهل المغازي والسير إلى أن حديثه كان في طريق النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع^(٦)، وعليه فيكون متأخراً عن قصة ابن أبي الحقيق، فلا يسلم القول بالنسخ لسفيان رحمه الله بهذا الاعتبار، لكن هذا محل نظر، قال ابن القيم رحمه الله: "قصة الصعب قد ذكر غير واحد أنها كانت في حجة الوداع، منهم: المحب الطبري في كتاب (حجة الوداع) له، أو في بعض عمره، وهذا مما ينظر فيه"^(٧)، وأنكر ابن الهمام رحمه الله ذلك، فقال: "أما إن حديث الصعب كان في حجة الوداع فلم يثبت عندنا، وإنما ذكره الطبري وبعضهم، ولم نعلم لهم فيه ثبناً صحيحاً"^(٨).

(١) صحيح البخاري، رقم ٤٠٣٩، ٤٠٤٠.

(٢) بنظر: معرفة السنن والآثار ١٣/٢٢٩.

(٣) لكن يبقى هل كانت واقعة القتل قبل عمرة الحديبية - التي كانت في ذي القعدة سنة ست من الهجرة - أو بعدها؟، كما سيأتي.

(٤) بنظر: مغازي الواقدي ٣٤٧/١، السيرة النبوية، لابن هشام ٢/٢١٤.

(٥) رواه مالك في الموطأ، رقم ١٦٢٥، والطبراني في المعجم الكبير، رقم ٣٣٣.

(٦) ممن ذكر ذلك الواقدي في مغازيه ٣/١٠٩٦، والمقرئ في إمتاع الأسماع ٢/١٠٧.

(٧) زاد المعاد ٢/١٥٤.

(٨) فتح القدير ٣/٩٥.

غَيْرَ شَكٍّ، وَاللَّهُ اعْلَمَ.

بينما ذكر الأكثر من أهل السير أن ذلك كان قبل حجة الوداع، في إحدى عمر النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الأظهر؛ لأن في سياق قصة الصعب رضي الله عنه وإهدائه لحم الحمار الوحشي ما يفيد أن ذلك منه أول ما التقى بالنبي صلى الله عليه وسلم، وهو قد أسلم قبل فتح مكة، وشهد فتح مكة وحنين^(١)، فكان التقاؤه بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل حجة الوداع غير شك.

وهذا ما تبناه الإمام الشافعي رحمه الله "وحدث الصعب بن جثامة في عمرة النبي"، لكنه لم يجزم في أي عمرة كانت؛ إذ النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر بعد الهجرة أربع عمر، كلهن في ذي القعدة: أولاهن عمرة الحديبية سنة ست من الهجرة، ثم عمرة القضاء، ثم عمرة الجعرانة، ثم عمرته التي قرنها مع حجته^(٢)، والذي يذكره طائفة من أهل السير أنها عمرة الحديبية^(٣)، وهي أول عمر النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة، وكانت في ذي القعدة سنة ست، أما مقتل ابن أبي الحقيق فكان بعد غزوة الخندق كما سبق، ويميل بعض أهل المغازي أنه كان في شهر رمضان من السنة ذاتها، أي قبل الحديبية بشهرين^(٤).

وعلى كل حال ليس في الأمر جزم؛ وقد ذهب البيهقي رحمه الله إلى أن واقعة ابن أبي الحقيق كانت قبل الحديبية، وفي هذا يقول بعد أن ذكر عمرة الحديبية: "ثم كانت عمرته التي تسمى عمرة القضاء، ثم عمرة الجعرانة، ثم عمرته في سنة حجته، كلهن بعد ذلك، وقتل ابن أبي الحقيق كان قبلهن، فكيف يكون نهييه في قصة ابن أبي الحقيق عن قتل النساء والولدان ناسخاً لحديث الصعب بن جثامة الذي كان بعده؟"^(٥)، فيلاحظ أنه لم يرتض ادعاء النسخ هنا من جهة أن التاريخ لا يسعفه.

(١) تمت استفادة ذلك من سيرة الصعب رضي الله عنه وما ذكر في ترجمته، حيث يذكر عنه أنه هاجر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ولا هجرة بعد الفتح!، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أخى بينه وبين بعض الصحابة، وأنه كان في فتح مكة يحمل لواء بني ليث، وأنه شهد حينئذ، ينظر: التاريخ الكبير، للبخاري ٣٢٢/٤، مغازي الواقدي ٨٢٠/٢، تهذيب التهذيب ٤٢١/٤، الإصابة ٣٤٥/٣.

(٢) زاد المعاد ٨٦/٢-٨٧.

(٣) ذكره الواقدي في موطن آخر غير السابق (المغازي ٥٧٦/٢)، وابن حبان في السيرة النبوية وأخبار الخلفاء ٢٨٧/١.

(٤) ذكره ابن سعد في الطبقات الكبرى ٧٠/٢، قال: ثم سرية عبد الله بن عتيك إلى أبي رافع سلام بن أبي الحقيق النظري بخيبر في شهر رمضان سنة ست من مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم.

(٥) السنن الكبرى ١٣٥/٩.

ولم نعلمه صلى الله عليه وسلم رخص في قتل النساء والولدان، ثم نهى عنه.
ومعنى نهيه عندنا - والله أعلم - عن قتل النساء والولدان: أن يقصد قصدَهُم بقتلٍ، وهم
يُعرفون مُتَمَيِّزِينَ مِنْ أَمْرٍ بقتله منهم.
ومعنى قوله: "هم منهم": أنهم يجمعون خصلتين: أن ليس لهم حكم الإيمان الذي يمنع به الدم،

القول الثاني: أنه لا نسخ في المسألة، بل كل من الحديثين يحمل على حال، فالأصل عدم جواز
قتل نساء المشركين وولدانهم، لكن لا حرج إن أصيبوا من غير قصد لأعيانهم في التبييت ونحوه،
وهذا قول جمهور أهل العلم^(١)، قال الإمام الشافعي رحمه الله: "لا يعمدون بقتل، وللمسلمين أن
يشنوا عليهم الغارة ليلاً ونهاراً، فإن أصابوا من النساء والولدان أحداً لم يكن فيه عقل ولا قود ولا
كفارة"^(٢).

ويلحظ هنا أن الإمام الشافعي لم يرتض دعوى النسخ، فقال: "ولم نعلمه صلى الله عليه رخص في
قتل النساء والولدان ثم نهى عنه"، وهذا أيضاً ما قرره ابن تيمية رحمه الله، وأنكر على من ادعى أن
ذلك كان جائزاً في وقت، فقال: "وإنما ذكرنا هذا رفعاً لوهم من قد يظن أن قتل النساء كان مباحاً
عام الفتح، ثم حرم بعد ذلك، وإلا فلا ريب عند أهل العلم أن قتل النساء لم يكن مباحاً قط، بأن
آيات القتال وترتيب نزولها كلها دليل على أن قتل النساء لم يكن جائزاً... هذا مع أن أولئك النساء
اللاتي كنن في حصن ابن أبي الحقيق إذ ذاك لم يطمع هؤلاء النفر في استرقاقهن، بل هن ممتنعات
عند أهل خيبر قبل فتحها بمدة، مع أن المرأة قد صاحت وخافوا الشر بصوتها، ثم أمسكوا عن
قتلها لرجائهم أن ينكف شرها بالتهويل عليها، نعم المحرم إنما هو قصد قتلهن، فأما إذا قصدنا
قصد الرجال بالإغارة أو نرمي منجنيق أو فتح شق أو إلقاء نار، فتلف بذلك نساء أو صبيان لم نأثم
بذلك"^(٣).

ثم بين الشافعي أن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث الصعب رضي الله عنه: "هم
منهم" محمول على الحكم بأنهم منهم في تلك الحالة، لا أن المراد إباحتهم بطريق القصد

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٨/٣٥٤.

(٢) الأم ٤/٢٥٢-٢٥٣.

(٣) الصارم المسلول ص ١٣٠-١٣١.

ولا حكمُ دارِ الإيمانِ الذي يُمنع به الإغارةُ على الدارِ.

وإذ أباح رسولُ الله البياتَ والإغارةَ على الدارِ، فأغارَ على بني المصطلقِ غارَين: فالعلمُ يُحيط أن البياتَ والإغارةَ إذا حلَّ بإحلال رسول الله لم يمتنع أحدٌ بيَّتَ أو أغارَ من أن يُصيب النساءَ والولدانَ، فيسقط المأثمُ فيهم والكفارةُ والعقلُ والقودُ عن من أصابهم، إذ أُبيح له أن يُبيَّتَ ويُغِيرَ، وليست لهم حُرمة الإسلام، ولا يكونُ له قتلهم عامداً لهم متميزين عارفاً بهم.

إليهم، بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء المقاتلين إلا بحصول أذى للنساء والذرية، فمتى أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم^(١)؛ والسبب في التسامح بما يصيبهم هنا أنهم في هذه الحال "يجمعون خصلتين":

- أنهم غير ممنوعي الدماء مطلقاً بالإسلام، سواء بإسلامهم أو إسلام آبائهم.
- أنهم غير ممنوعي الدماء بامتناع الدار؛ ذلك أن الدار تمنع "من الغارة إذا كانت دار إسلام، أو دار أمان بعقد عقده المسلمون، لا يكون لأحد أن يغير عليها"^(٢).

ويؤكد ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم أباح "البياتَ والإغارةَ على الدار"، حيث أغار على بني المصطلق وهم غارون^(٣)، وأنعامهم تسقى على الماء، فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراريهم^(٤)، وهذا في غزوة المريسيع، التي كانت على التحقيق في شعبان من سنة خمس من الهجرة^(٥)، ومن المعلوم أنه متى أُبيح التبييت لم يمتنع أن يصاب أحد من الولدان والنساء، فيقع القتل فيهم بلا قصد، "وذلك أن الدار دار شرك غير ممنوعة، وإنما نُهي أن تقصد النساء والولدان بالقتل إذا كان قاتلهم يعرفهم بأعيانهم"^(٦).

(١) ينظر: فتح الباري ٦/١٤٧.

(٢) الأم ٧/٣٦٩.

(٣) جمع غار، بمعنى: غافل، أي: أخذهم على غرة، ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٥/١٧١.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٥٤١، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧٣٠.

(٥) ينظر: زاد المعاد ٣/٢٢٩.

(٦) الأم ٤/٢٥٨.

وإنما نهى عن قتل الولدان: لأنهم لم يبلغوا كُفراً فيعملوا به، وعن قتل النساء: لأنه لا معنى فيهنّ

لقتال، وأنهنّ والولدان يُتَخَوَّنُون، فيكونون قوةً لأهل دين الله.

فإن قال قائل: ابنُ هذا بغيره.

قيل: فيه ما أكفَى العالمُ به من غيره.

فإن قال: أفتجدُ ما تُشُدُّه به غيره، وتُشَبِّهُهُ من كتاب الله؟.

ثم بيّن الإمام الشافعي رحمه الله الحكمة من النهي عن قتل نساء المشركين وأطفالهم:

- أما الأطفال فلم يحصل منهم الكفر؛ "لأنهم لم يبلغوا كُفراً فيعملوا به".
- وأما النساء فليس فيهنّ منعة القتال وشوكته في الغالب؛ "لأنه لا معنى فيهنّ لقتال".
- ثم إن مفسدة قتلهم أعظم من تركهم؛ إذ بتركهم يمكن استرقاقهم واتخاذهم خدماً، "فيكونون قوةً لأهل دين الله".

هذا ما ذكره الإمام الشافعي رحمه الله من حكمة هنا، ويبدو أنه يمكن إضافة حكمة أعظم، تشهد لها دلالة حديث للنبي صلى الله عليه وسلم، وقد علمنا الإمام أهمية الاستنباط من دلالات السنة والوقوف عندها، وهذه الحكمة أن دين الإسلام دين رحمة وهدى، والأطفال والنساء في الغالب تبع للرجال ذوي الشوكة والمنعة، فمتى ما قتل هؤلاء الرجال أو دُفِعَ شرهم أمكنت الهداية فيمن تبعهم أكثر، والإسلام دين رحمة وهدى، فكان إسلامهم أمراً تشوف إليه الشرع، كما في الحديث: "فوالله لأن يهدى بك رجل واحد خير لك من حمر النعم"^(١)، وكما في الحديث الآخر الذي في هذا المقام، حيث حصل من الصحابة رضي الله عنهم في إحدى الغزوات شدة قتل في الكفار حتى قتلوا الولدان، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "ما بال أقوام بلغ بهم القتل إلى أن قتلوا الذرية؟، ألا لا تقتلن ذرية، ألا لا تقتلن ذرية، فقال رجل: يا رسول الله، إنما هم أولاد المشركين!، فقال: "أوليس خياركم أولاد المشركين؟"^(٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٧٠١، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٤٠٦.

(٢) رواه النسائي في السنن الكبرى، رقم ٨٥٦٢، وأحمد في مسنده، رقم ١٥٥٨٩، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة ٧٥٩/١.

قلت: نعم، قال الله: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا).

قال: فأوجب الله بقتل المؤمن خطأً الدية وتحرير رقبة، وفي قتل ذي الميثاق الدية وتحرير رقبة، إذا كانا معاً ممنوعي الدم بالإيمان والعهد والدار معاً، فكان المؤمن في الدار غير المنوعة وهو ممنوع بالإيمان: فَجَعَلَتْ فِيهِ الْكُفَارَةَ بِاتِّلَافِهِ، وَلَمْ يُجْعَلْ فِيهِ الدِّيَةُ، وَهُوَ مَمْنُوعٌ الدَّمِ بِالْإِيمَانِ، فَلَمَّا كَانَ

وأخيراً بين الإمام الشافعي رحمه الله ما يشهد لقوله بجواز قتل النساء والذرية من المشركين بلا قصدٍ لأعيانهم من غير أن يلزم في ذلك عقلاً ولا قودٌ ولا ديةٌ ولا مائتٌ، وذلك في قوله تعالى: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا).

ووجه الاستدلال من الآية أن الله تعالى ذكر في هذه الآية ثلاثة أحوال للأنفس المعصومة، والواجب في حال قتلها خطأ:

- فإذا كانت النفس معصومة الدم بالإيمان ووجودها في دار المسلمين أوجب الشرع عند قتلها "خطأً الدية وتحرير رقبة".
- وإذا كانت النفس معصومة الدم بالعهد والدار الممنوعة - بكونها غير دار حرب - أوجب الشرع أيضاً عند قتلها خطأً "الدية وتحرير رقبة".
- وبقي النفس معصومة الدم بالإيمان لكنها "في الدار غير المنوعة"، بمعنى تحقق فيها أحد معني العصمة، فهنا يلحظ أن الشارع أوجب الكفارة بإتلافها دون الدية، مراعاة منه لتخلف كمال جهتي العصمة في حق تلك النفس، بتخلف الدار الممنوعة.

الولدان والنساء من المشركين لا ممنوعين بإيمان ولا دار: لم يكن فيهم عقل ولا قود ولا دية ولا مائم
- إن شاء الله - ولا كفارة.

وإذا تقرر هذا وفهم حكمة الشرع فيه، ثم نُظر في حال أولاد المشركين ونسائهم إذا أصيبوا معهم بغير قصد إلى أعيانهم وُجد أنهم في الحقيقة غير "ممنوعين بإيمان ولا دار"، بمعنى أنه قد تخلف فيهم كلا معني العصمة التامة من الإيمان ومنعة الدار، فكانت حكمة الشارع تقتضي عند قتلهم خطأ أن لا يجب بسببه "عقل ولا قود ولا دية ولا مائم - إن شاء الله - ولا كفارة".

ويحسن التنبيه هنا إلى أن الشافعي قد اختار أن المعني بقول الله تعالى في الآية: (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) الذمي والمعاهد يقتل خطأ فتجب حينئذ الدية والكفارة^(١)، وإنما لزمَت الدية في حق قاتله باعتبار أن له ولقومه عهداً، فواجب أداء دية إلى قومه للعهد الذي بينهم وبين المؤمنين، وأنها مال من أموالهم، ولا يحل للمؤمنين شيء من أموالهم بغير طيب أنفسهم، كما هو قول طائفة من المفسرين على رأسهم ابن عباس رضي الله عنه، وذهب آخرون إلى أن المعني هنا المؤمن المقتول خطأ من قوم معاهدين، فعهدهم يوجب أنهم أحق بدية صاحبهم، فكفارته التحريم وأداء الدية^(٢).

قال الطبري رحمه الله: "وأولى القولين في ذلك بتأويل الآية قول من قال: عنى بذلك المقتول من أهل العهد؛ لأن الله أبهم ذلك فقال: (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ)، ولم يقل: وهو مؤمن، كما قال في القتل من المؤمنين وأهل الحرب، وعن المقتول منهم وهو مؤمن، فكان في تركه وصفه بالإيمان - الذي وصف به القتلين الماضي ذكرهما قبل - الدليل الواضح على صحة ما قلنا في ذلك"^(٣).

(١) وهذا ما صرح به أيضاً في الأم ٣٧/٦، فقال: "وفي التنزيل كفاية عن التأويل؛ لأن الله عز وجل إذ حكم في الآية الأولى في المؤمن يقتل خطأ بالدية والكفارة وحكم بمثل ذلك في الآية بعدها في الذي بيننا وبينه ميثاق...".

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٤١/٩.

(٣) تفسير الطبري ٤٣/٩.

[حكم غسل الجمعة]

فقال: فأذكر وجوهاً من الأحاديث المختلفة عند بعض الناس أيضاً.

فقلت: أخبرنا مالك عن صفوان بن سليم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري أن

• صرف الأمر عن ظاهره:

بعد أن أنهى الإمام الشافعي رحمه الله الكلام عن كثير من مباحث التعارض الظاهر بين الأحاديث تابع هنا الكلام عن وجه آخر من ذلك، وذلك عائد إلى شيء أشار إليه في أول باب (العلل في الأحاديث) حين قال على لسان المناظر: "وأخرى فيها نهى لرسول الله، فتقولون: ما نهى عنه حرام، وأخرى لرسول الله فيها نهى، فتقولون: نهيه وأمره على الاختيار لا على التحريم!".

والأمر بمجردة للوجوب إلا أن يدل دليل على خلافه في قول جماهير أهل العلم، وهو ظاهر مذهب الشافعي^(١)، ويشهد لذلك بحثه عن الدليل الصارف له هنا، وإذا ثبت كون مدلول صيغة الأمر الوجوب، لم يجز صرفه عنه إلا بدلالة قائمة تقتضي العدول عنه؛ لأن الأصل العمل بالمعنى الظاهر من اللفظ، فلا يسوغ العدول عنه إلا بدليل يقتضي ذلك.

وهذا الأمر مبني على أن حمل صيغة الأمر في الأصل على الوجوب لم يكن على سبيل القطع واليقين، بل هو من قبيل الظاهر والظن الغالب، وعليه فيحتمل صرفه عن أصله بدليل، وهذا الدليل هو ما يُسميه الشافعي: الدلائل^(٢)، وهي القرائن والأمارات الصارفة لصيغة الأمر عن الوجوب، فمتى احتفت بصيغة الأمر لدلائل لفظية أو حالية شاهدة بأن الظاهر غير مراد لزم العمل بها، وترك تحديد المراد إليها.

والمثال الذي ذكره الإمام الشافعي هنا يتعلق بحكم الاغتسال يوم الجمعة، حيث ورد في ذلك أحاديث ظاهرها التعارض، إلا أن التأمل فيها يزيل الإشكال ويرفع ما حصل من اضطراب، وذلك أنه ثبت في الحديث عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم"^(٣)، وجاء ذلك أيضاً بصيغة الأمر في

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٢٨٦/٣.

(٢) كما في قول الإمام في الأم ١٥٤/٥: "على أهل العلم عند تلاوة الكتاب ومعرفة السنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنهي معاً".

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٨٧٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٤٦.

رسول الله قال: "غسل يوم الجمعة واجبٌ على كل محتلم".

أخبرنا ابن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه أن النبي قال: "من جاء منكم الجمعة فليغتسل".

قال الشافعي: فكان قول رسول الله في: "غسل يوم الجمعة واجب"، وأمره بالغسل، يحتمل معنيين: الظاهرُ منهما أنه واجبٌ، فلا تجزئ الطهارةُ لصلاة الجمعة إلا بالغسل، كما لا يجزئ في طهارة الجنب غير الغسل، ويحتمل أنه واجبٌ في الاختيار والأخلاق والنظافة.

حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال وهو قائم على المنبر: "من جاء منكم الجمعة، فليغتسل"^(١).

وإذا ما نظر المجتهد في الحديثين فهم منهما لأول وهلة الوجوب الذي هو حتم؛ باعتبار أن ظاهر الأمر الوجوب، إلا أنه أيضاً أمر من قبيل الظاهر لا القطع والجزم، فكان محتملاً كون المراد به: "أنه واجب في الاختيار والأخلاق والنظافة"، أي: أنه شأن أهل الفضل والإحسان مما يتعاهدونه ويرونه كالواجب في حقهم، من أجل إزالة ما يحصل من الروائح الكريهة عند اجتماع الناس، "كما يقول الرجل للرجل: وجب حَقك عليّ إذ رأيتني موضعاً لحاجتك، وما أشبه هذا"^(٢).

إلا أن الإمام الشافعي رحمه الله كان على علم وإدراك بأن الأصل البقاء على الظاهر، وأن مجرد طريان التأويل على الذهن وادعاء الصرف لا يصح إلا بوجود دلالة تشهد بذلك، خشية من أن يتخذ مُتَوَهِّمٌ من هذا التصرف مركباً ذلولاً، فتخرج السنن من أيدي الناس! وقد أكد أهمية الوقوف على الدلالة بقوله: "أما غسل الجمعة: فإن الدلالة عندنا أنه إنما أمر به على الاختيار"^(٣).

وإذا ما تمّ تأمل كلام الشافعي في هذا الموقف يلحظ أنه ساق دلالات متنوعة شاهدة بصرف الأمر بالغسل عن ظاهرة، ما بين شهادة فهم الصحابة رضي الله عنهم وتصرفهم تجاه ذلك الأمر، ودلالة لفظية في نص آخر، ودلالة حالية، وبيانها على النحو الآتي:

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٩١٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٤٤.

(٢) اختلاف الحديث ٦٢٦/٨.

(٣) الأم ٥٣/١.

أخبرنا مالك عن الزهري عن سالم قال: دخل رجلٌ من أصحاب النبي يوم الجمعة، وعمر بن الخطاب يخطب، فقال عمر: أية ساعة هذه؟، فقال: يا أمير المؤمنين، انقلبتُ من السوق، فسمعتُ النداء، فما زدت على أن توضأتُ، فقال عمر: الوضوءُ أيضاً!، وقد علمتُ أن رسول الله كان يأمر بالغسل؟! .

أخبرنا الثقة عن معمر عن الزهري عن سالم عن أبيه مثل معنى حديث مالك، وسمى الداخل يوم الجمعة بغير غسل: عثمان بن عفان.

قال: فلما حفظَ عمرُ عن رسول الله أنه كان يأمر بالغسل، وعلمَ أن عثمان قد عَلِمَ من أمر رسول الله بالغسل، ثم ذكر عمرُ لعثمان أمرَ النبي بالغسل، وعلم عثمانُ ذلك: فلو ذهبَ على مُتَوَهِّمٍ أن عثمان نسي، فقد ذكَّره عمرُ قبل الصلاة بنسيانه، فلما لم يترك عثمانُ الصلاة للغسل، ولما لم يأمره عمرُ بالخروج للغسل: دلَّ ذلك على أنهما قد عَلِمَا أن أمرَ رسول الله بالغسل على الاختيار، لا على أن لا يُجْزَى غيرُه، لأن عمرَ لم يكن ليدع أمرَه بالغسل، ولا عثمان؛ إذ عَلِمْنَا أنه ذَاكَ لترك الغسل وأمر النبي بالغسل: إلا والغسل - كما وصفنا - على الاختيار.

- ما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر بن الخطاب، بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ دخل رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، فناداه عمر: أية ساعة هذه؟، قال: إني شغلت، فلم أنقلب إلى أهلي حتى سمعت التأذين، فلم أزد أن توضأت، فقال: والوضوء أيضاً، وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل^(١)، وقد جاء في رواية أبي هريرة رضي الله عنه تعيين الداخل، وأنه كان عثمان بن عفان رضي الله عنه^(٢)، حيث يستفاد من هذا أن عمر رضي الله عنه كان على علم بالأمر بالغسل وكذا عثمان رضي الله عنه على علم وتدكر له، ومع ذلك لم يغتسل عثمان ابتداءً، ولم يأمره عمر بالانصراف للغسل، ولا انصرف عثمان حين ذكَّره عمر بذلك.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٨٧٨، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٤٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٨٤٥.

قال الشافعي: وروى البصريون أن النبي قال: "من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت، ومن اغتسل فالغسل أفضل".

أخبرنا سفيان عن يحيى عن عمرة عن عائشة قالت: "كان الناس عمال أنفسهم، وكانوا

والشافعي هنا يؤسس بناء صلباً قائماً على أنه متى ورد أمر في الشريعة ثم وجدنا من الصحابة رضي الله عنهم ترك العمل به في بعض الأوقات، فإن هذا يعدّ دلالة صارفة له عن الوجوب؛ وذلك للاتفاق على أن الصحابة هم أتقى هذه الأمة وأبرها وأشدها بعداً عن ترك الواجبات أو فعل المحرمات؛ ولما امتازوا به من معرفة اللغة ودلالات الألفاظ فيها وملازمة النبي صلى الله عليه وسلم ومباشرة أسباب التنزيل، فإذا تركوا أمراً شرعياً علمنا حينئذ وقوفهم على معنى يوجب فهمهم كونه قد ورد على سبيل الندب والاستحباب، لا الوجوب والحتم.

- أنه قد جاء في حديث آخر عن سمرة بن جندب رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من توضأ للجمعة فيها ونعمت، ومن اغتسل فذلك أفضل"^(١)، حيث دلّ الحديث على اشتراك الغسل والوضوء في أصل الفضل، فكان ذلك مفيداً عدم تحتم الغسل^(٢)، وفي هذا إشارة من الشافعي إلى العمل بدلالة لفظية في نص آخر، فمتى ورد أمر شرعي ظاهره الوجوب، ثم وجدنا نصاً شرعياً آخر يقتضي حمل ذلك الأمر على الندب والاستحباب، فإنه لا بدّ من العمل بمقتضى النصين، وذلك بصرف الأمر الوارد في النص الأول عن ظاهره إلى ما هو محتمل له؛ لأن في ذلك عملاً بالنصين، وتجنباً لإلغاء أحدهما بلا موجب.

- ما ثبت من حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عمال أنفسهم، وكان يكون لهم أرواح، فقيل لهم: "لو اغتسلتم"^(٣)، وجاء في رواية عنها أكثر تفصيلاً، حيث قالت: كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم من العوالي، فيأتون في العباء، ويصيبهم الغبار، فتخرج منهم الريح، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم إنسان منهم وهو عندي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٥٤، وسكت عنه، والترمذي في سننه، رقم ٤٩٧، وقال: حديث حسن، والنسائي في سننه، رقم ١٣٨٠، وأحمد في مسنده، رقم ٢٠٠٨٩، ورمز السيوطي لحديث سمرة بالحسن في الجامع الصغير ٥٩٢/٢، وحسنه الألباني.

(٢) ينظر: فتح الباري، لابن حجر ٣٦٢/٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٠٧١، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٤٧.

يُرُوْحُونَ بِهَيَاتِهِمْ، فَقِيلَ لَهُمْ: لَوْ اغْتَسَلْتُمْ".

أنكم تطهروا ليومكم هذا"^(١)، كما ورد أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما بيان الأمر وتفصيله أكثر، فقد جاءه أناس من أهل العراق، فقالوا: يا ابن عباس! أتري الغسل يوم الجمعة واجباً؟ قال: لا، ولكنه أظهر وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بدأ الغسل: كان الناس مجهودين، يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقاً مقارب السقف، إنما هو عريش، فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم حار، وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح آذى بذلك بعضهم بعضاً، فلما وجد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الرياح قال: "أيها الناس! إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا، وليمس أحدكم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه"، قال ابن عباس: ثم جاء الله تعالى ذكره بالخير، ولبسوا غير الصوف، وكفوا العمل، ووسّع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضاً من العرق^(٢)، ويلحظ هنا أن سبب الحديث من دواع وأحوال ونحوها شاهد على أن المراد الاستحباب والفضل، وهو ما فهمه كل من عائشة وابن عباس رضي الله عنهما.

- وقد أضاف الشافعي رحمه الله في اختلاف الحديث دلالة رابعة شاهدة بحمل الأمر على الاستحباب، وهي أن "قول أكثر من لقيت من المفتين اختيار الغسل يوم الجمعة، وهم يرون أن الوضوء يجزئ منه"^(٣)، وهذا ما أكده أيضاً الترمذي رحمه الله بقوله: "والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ومن بعدهم: اختاروا الغسل يوم الجمعة، ورأوا أن يجزئ الوضوء من الغسل يوم الجمعة"^(٤).

وهذا ما فهمه أيضاً الإمام مالك رحمه الله حيث ورد عنه أنه سئل عن غسل يوم الجمعة أوجب هو؟ قال: سنة ومعروف، ف قيل له: إن في الحديث واجب!، قال: ليس كل ما جاء في الحديث يكون كذلك^(٥).

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٨٤٧.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٥٣، وأحمد في مسنده، رقم ٢٤١٩، قال عنه ابن حجر في فتح الباري ٣٦٢/٢: إسناده حسن، وحسنه الألباني.

(٣) اختلاف الحديث ٦٢٧/٨.

(٤) سنن الترمذي ٣٦٩/٢.

(٥) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٢١٥/١٦.

النهي عن معنى دلَّ عليه معنى في حديث غيره

أخبرنا مالك عن أبي الزناد ومحمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه".

أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي، أنه قال: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه". قال الشافعي: فلو لم تأت عن رسول الله دلالة على أن نهيه عن أن يخطب على خطبة أخيه على معنى دون معنى: كان الظاهر أن حراماً أن يخطب المرء على خطبة غيره من حين يتدبَّر إلى أن يدعها.

• حمل النهي على معنى خاص:

بعد أن عرض الإمام الشافعي رحمه الله في المسألة السابقة حمل الأمر على الاستحباب دون الوجوب، أراد أن يبين هنا حكم حمل النهي على معنى دون آخر، مما يمكن به التعارض الظاهر بين الأحاديث، وهذا راجع إلى ما ذكره أيضاً في صدر باب (العلل في الأحاديث) في ردّه المجمل على مناظره بقوله عن النبي صلى الله عليه وسلم: "فقد يقول القول عاماً يريد به العام، وعماماً يريد به الخاص"، كما سيكشف هنا المثال على ما ذكره سابقاً في ذلك الباب: "ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه، ولم يدرك المسألة فيدلُّه على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب".

وذكر الشافعي مثال ذلك بما جاء في النهي عن الخطبة على خطبة الأخ، وذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح أو يترك"^(١)، وكذا في حديث ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، حتى يترك الخاطب قبله أو يأذن له الخاطب"^(٢).

فهنا متى ما نظر مجتهد في هذين الحديثين - مع غضّ النظر عن الدلالات الأخرى الواردة في غيرهما من الأحاديث - استفاد منهما تحريم خطبة الرجل على خطبة أخيه مطلقاً في كل الأحوال، من حين ابتداء الخطبة إلى الانتهاء منها بالقبول أو الرد، عملاً بظاهر النهي.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥١٤٤، ومسلم في صحيحه، رقم ١٠٤٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥١٤٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤١٢.

قال: وكان قولُ النبي: " لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه " يَحتمل أن يكون جواباً أراد به في معنى الحديث، ولم يسمع من حدثه السبب الذي له قال رسولُ الله هذا، فأدباً بعضه دون بعض، أو شكاً في بعضه وسكناً عما شكاً فيه، فيكونُ النبي سئل عن رجل خَطَب امرأةَ فَرَضِيَّتُهُ وأذنتُ في نكاحه، فخطبها أرَجَحُ عندها منه، فَرَجَعَتْ عن الأول الذي أذنتُ في إنكاحه، فهي عن خِطْبَةِ المرأة إذا كانت بهذه الحال، وقد يكونُ أن تُرَجِعَ عن من أذنتُ في إنكاحه، فلا يَنكحُها من رَجَعَتْ له، فيكونُ فساداً عليها وعلى خاطبها الذي أذنتُ في إنكاحه.

إلا أنه نظراً لوجود حديث آخر يدل على أن كلاً من "حديث ابن عمر وأبي هريرة مما حفظت جملة عامة يُراد بها الخاص"^(١)، كان من المحتمل حينئذ ورود حديثهما على سبب خاص يقتضي حمل النهي فيه على حال دون حال، وذلك بأن يكون الراوي شهد شخصاً يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن رجل خطب امرأة فأذنت فيه، أو اشتكى مما حصل من ذلك الخاطب، فقال: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه"، "يعني في الحال التي سألت فيها على جواب المسألة، فسمع هذا من النبي ولم يحك ما قال السائل، أو سبقته المسألة، وسمع جواب النبي فاكتفى به وأداه، ويقول رسول الله: لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه، إذا أذنت وكان حال كذا، فأدبى بعض الحديث، ولم يؤد بعضاً، أو حفظ بعضاً وأدى ما يحفظه، ولم يحفظ بعضاً، فأدى ما أحاط بحفظه، ولم يحفظ بعضاً فسكت عما لم يحفظ، أو شك في بعض ما سمع فأدى ما لم يشك فيه، وسكت عما شك فيه منه، أو يكون فعل ذلك من دونه ممن حمل الحديث عنه"^(٢)، واستشهد الإمام الشافعي على هذه الاحتمالات بما عهد عليه أحوال الناس من الاختصار فيما يروون أو نقل موطن الشاهد دون كامل الواقعة بحسب الحال والمقام، فقال: "وقد اعتبرنا عليهم وعلى من أدركنا، فرأينا الرجل يُسأل عن المسألة عنده حديث فيها، فيأتي من الحديث بحرف أو حرفين يكون فيهما عنده جواب لما يسأل عنه، ويترك أول الحديث وآخره، فإن كان الجواب في أوله ترك ما بقي منه، وإن كان جواب السائل له في آخره ترك أوله، وربما نشط المحدث فأتى بالحديث على وجهه ولم يُبق منه شيئاً، ولا يخلو من روى هذا الحديث عن النبي عندي - والله أعلم - من بعض هذه المعاني"^(٣)، وغير شك أن هذا إدراك وإحاطة من الجهد الشافعي بما عليه أحوال الناس مما يأتون ويذرون.

(١) اختلاف الحديث ٦٥٦/٨.

(٢) اختلاف الحديث ٦٥٦/٨.

(٣) اختلاف الحديث ٦٥٦/٨.

فإن قال قائلٌ: لِمَ صِرْتُ إلى أن تقولَ: إن نهي النبي أن يخطبَ الرجلُ على خطبة أخيه على

معنى دون معنى؟ .

قلتُ: فبالدلالة عنه .

فإن قال: فأين هي؟ .

قيل له - إن شاء الله - : أخبرنا مالك عن عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان عن أبي

سلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس: أن زوجها طلقها، فأمرها رسول الله أن تعتد في

ثم بيّن الإمام الشافعي الدلالة الحاملة على تأويل حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما على حال دون حال، وأنهما ليسا على ظاهرهما من النهي عن الخطبة على خطبة الأخ مطلقاً، وهو دائماً ما يؤكد على ضرورة الاستناد إلى دلالة صحيحة في تأويل النص وصرفه عن ظاهره، لئلا يكون ذلك مطية لكل من هبّ ودبّ، فتخرج السنن من أيدي الناس!، لذا قال في الأم عن حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما: "هذان الحديثان يحتملان أن يكون الرجل منهما إذا خطب غيره امرأة أن لا يخطبها حتى تأذن أو يترك، رضيت المرأة الخاطب أو سخطته، ويحتمل أن يكون النهي عنه إنما هو عند رضا المخطوبة، ذلك أنه إذا كان الخاطب الآخر أرجح عندها من الخاطب الأول الذي رضيته، تركت ما رضيت به الأول، فكان هذا فساداً عليه، وفي الفساد ما يشبه الإضرار به، والله تعالى أعلم، فلما احتتمل المعنيين وغيرهما كان أولاهما أن يقال به ما وجدنا الدلالة توافقه، فوجدنا الدلالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن النهي أن يخطب الرجل على خطبة أخيه إذا كانت المرأة راضية"^(١).

والدلالة المستند إليها ههنا: ما ثبت من حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها: أن أبا عمرو بن حفص طلقها ألبتة، وهو غائب، فأرسل إليها وكيله بشعير، فسخطته، فقال: والله ما لك علينا من شيء، فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكرت ذلك له، فقال: "ليس لك عليه نفقة"، فأمرها أن تعتد في بيت أم شريك، ثم قال: "تلك امرأة يغشاها أصحابي، اعتدي عند ابن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك، فإذا حللت فأذنيني"، قالت: فلما حللتُ ذكرتُ له أن معاوية بن أبي سفيان، وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أما أبو جهم، فلا يضع عصاه عن

(١) الأم ٥/١٧٤ .

بيت ابن أم مكتوم، وقال: إذا حلت فاذنيني، قالت: فلما حلت ذكرتُ له أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله: فأما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد، قالت: فَكَرِهْتُهُ، فقال: انكحي أسامة، فَكَرِهْتُهُ، فجعل الله فيه خيراً، واغْبَطْتُ بِهِ.

قال الشافعي: فهذا قلنا .

وَدَلَّتْ سَنَةُ رَسُولِ اللَّهِ فِي خِطْبَتِهِ فَاطِمَةَ عَلَى أُسَامَةَ بَعْدَ إِعْلَامِهَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَّ مَعَاوِيَةَ وَأَبَا جَهْمَ خَطَبَاهَا عَلَى أَمْرَيْنِ:

- أحدهما: أن النبي يعلم أنهما لا يخطبانهما إلا وخطبة أحدهما بعد خطبة الآخر، فلما لم ينهاها ولم يقل لها ما كان لوأحد أن يخطبك حتى يترك الآخر خطبتك، وخطبها على أسامة بن زيد بعد خطبتها: استدللنا على أنها لم ترض، ولو رضيت واحداً منهما أمرها أن تزوج من رضيت،

عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحي أسامة بن زيد"، فَكَرِهْتُهُ، ثم قال: انكحي أسامة، فنكحته، فجعل الله فيه خيراً، واغْبَطْتُ بِهِ^(١).

● وجه الاستدلال من حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها:

بالتأمل في حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها، يلحظ أن موقف النبي صلى الله عليه وسلم مما حصل معها وما أدلى به تجاه استشارتها له يدل "على أمرين":

- أن فاطمة رضي الله عنها لم تكن راضية بمن خطبها، ولم يحصل منها إذن في إنكاحه، إذ لم يكن في حديثها أنها رضيت واحداً منهما ولا سخطته، بل مترددة، لا راضية بهما، ولا بواحد منهما، ومنتظرة غيرهما أو مميلة بينهما^(٢)، لذا جاءت مستشيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يتصور "أن تستشيريه وقد أذنت بأحدهما"، ففي الاستشارة منها دلالة على أنها لم

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٤٨٠.

(٢) ينظر: الأم ١٧٤/٥.

وَأَنْ إِخْبَارَهَا إِيَّاهُ بِمَنْ خَطَبَهَا، إِنَّمَا كَانَ إِخْبَارًا عَمَّا لَمْ تَأْذَنْ فِيهِ، وَلَعَلَّهَا اسْتِشَارَةٌ لَهُ، وَلَا يَكُونُ لَهَا أَنْ تَسْتَشِيرَهُ وَقَدْ أَذِنَتْ بِأَحَدِهِمَا .

فلما خطبها على أسامة استدللنا على أَنَّ الحَالَ الَّتِي خَطَبَهَا فِيهِ غَيْرُ الحَالِ الَّتِي نَهَى عَنْ خِطْبَتِهَا فِيهَا، وَلَمْ تَكُنْ حَالٌ تُفَرِّقُ بَيْنَ خِطْبَتِهَا حَتَّى يَحِلَّ بَعْضُهَا وَيُحْرَمُ بَعْضُهَا، إِلَّا إِذَا أَذِنْتَ لِلوَلِيِّ أَنْ يَزُوجَهَا، فَكَانَ لَزُوجِهَا - إِنْ زُوجَهَا الوَلِيُّ - أَنْ يُلْزِمَهَا التَّزْوِيجَ، وَكَانَ عَلَيْهِ أَنْ يُلْزِمَهُ، وَحَلَّتْ

ترض ولم تردّ، كما أن الظاهر من حالها كون خطبة أحدهما بعد الآخر، ومع ذلك لم ينكر النبي صلى الله عليه وسلم الأمر، "ولم يقل لها ما كان لواحدٍ أَنْ يَخُطُبَكَ حَتَّى يَتْرَكَ الْآخَرَ خِطْبَتَكَ!"، بل خطبها لأسامة رضي الله عنه، فكان هذا الأمر الأول الذي دل عليه الحديث من أن المخطوبة فيه لم تكن راضية بمن تقدم لها.

- أن حال من هي غير راضية بالخطبة تختلف عن حال الراضية؛ فلا تدخل في عموم النهي الوارد في حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما، وذلك يؤخذ من أن النبي صلى الله عليه وسلم بادر إلى خطبتها لأسامة رضي الله عنه، ولم يكن ليخطبها في الحال التي نهى فيها عن الخطبة، فكان في ذلك الدليل على أن الحال التي خطب فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة على أسامة غير الحال التي نهى فيها عن الخطبة في حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما^(١).

وإذا ثبت أن الحالين مختلفان، فالشأن في تطلب معنى الحال الذي جاز في حديث فاطمة رضي الله عنها الخطبة فيه، لنقف على حال الجواز من حال المنع، وهنا يرى الإمام الشافعي رحمه الله أن الفرق المؤثر الذي يختلف بسببه الحكم منعاً وجوازاً يعود إلى رضا المخطوبة بالمتقدم لخطبتها مع إذنها لوليها بإنكاحه، فمتى أذنت "المخطوبة بإنكاح رجل بعينه، فيكون للولي أن يزوجه: جاز النكاح عليها، ولا يكون لأحد أن يخطبها في هذه الحال حتى يأذن الخاطب أو يترك خطبتها"^(٢).

(١) ينظر: الأم ٤٢/٥ .

(٢) الأم ٤٢/٥ .

له، فأما قبل ذلك فحالها واحدة؛ ليس لوليها أن يزوجه حتى تأذن، فزكونها وغير زكونها سواءً.

ولأجل الوقوف على رأي الإمام الشافعي جيداً في هذه المسألة يحسن التنبيه إلى أن الرجل إذا خطب امرأة لم يخل الأمر من أربعة أقسام^(١):

- أن ترضى به وتأذن لوليها في إنكاحها، وهنا يحرم على غيره من الرجال أن يخطبها باتفاق أهل العلم، وهذا القسم داخل جزماً في النهي الوارد في حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما؛ حفظاً للألفة بين المسلمين، وحسماً للتقاطع، ومنعاً من الفساد.
- أن ترده وتمتنع من نكاحه، فهنا يجوز لغيره أن يخطبها بالاتفاق؛ لأن المقصود بالنهي عن الخطبة رفع الضرر، والمنع من التقاطع، فلو حمل النهي على ظاهره فيمن لم ترض به كان في ذلك الضرر عليها.
- أن تمسك عن خطبته، فلا يكون منها إذن ولا رضا، ولا يكون منها ردّ ولا كراهية، فهنا يجوز لغيره من الرجال خطبتها على قول جمهور أهل العلم^(٢)، وعلى هذا القسم يُحمل حديث فاطمة بنت قيس رضي الله عنها عند الأكثر.
- أن تترك إليه ويظهر منها الرضا بالخطاب، لكن من غير أن تأذن لوليها في إنكاحها، فهنا محل الخلاف الكبير بين الجمهور من أهل العلم، وهو ما تردد فيه قولان للشافعي في القديم والجديد:

فذهب الإمام الشافعي في القديم وبه قال مالك والأكثر إلى تحريم خطبتها في هذه الحال استدلالاً بعموم النهي^(٣)، قال الإمام مالك رحمه الله: "تفسير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما نرى - والله أعلم - «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»: أن يخطب الرجل المرأة، فتترك إليه، ويتفقان على صداق واحد معلوم، وقد تراضيا، فهي تشتتر عليه لنفسها، فتلك التي نهى أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة، فلم يوافقها أمره، ولم تترك إليه، أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس"^(٤).

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ٢٥١/٩-٢٥٢، بحر المذهب ٢٤٦/٩-٢٤٧.

(٢) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٢٠/١٣-٢١، المغني، لابن قدامة ١٤٥/٧.

(٣) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٣/١٩، المغني، لابن قدامة ١٤٣/٧.

(٤) الموطأ ٧٤٨/٣.

فإن قال قائل: فإنها راکةٌ مخالفةٌ لحالها غير راکةٍ.

فكذلك هي لو خُطبتُ فَشَتَمَتِ الخاطِبَ وَتَرَعَّبَتُ عنه، ثم عاد عليها بالخِطبة فلم تَشْتُمه ولم

وذهب الشافعي في الجديد إلى اشتراط الإذن بالتزويج، ولا يكفي مجرد الركون والرضا؛ لأن الأصل إباحة الخطبة ما لم تتحقق شروط الحظر، وبناء عليه "إذا أذنت المخطوبة في إنكاح رجل بعينه لم يجز خطبتها في تلك الحال، وإذن الثيب الكلام، والبكر الصمت، وإن أذنت بكلام فهو إذن أكثر من الصمت"^(١).

وإنما تمّ تفصيل الكلام في هذه الأقسام، ليُعلم محل الخلاف بين الشافعي ومن خالفه كمالك وغيره، وهو ما أشار إليه هنا على لسان المناظر بقوله: "فإنها راکةٌ مخالفةٌ لحالها غير راکةٍ"، والمقصد أنك علّقت المنع من الخطبة بالإذن بالتزويج، بينما ذهب بعض أصحابك إلى تعليق الحكم بالركون وعدمه، وهذا ما صرح به في اختلاف الحديث: "فقال لي قائل: إن بعض أصحابك ذهب إلى أن قال: إنما نهى عن الخطبة إذا ركنت المرأة، فقلت: هذا كلام لا معنى له..."^(٢).

والإمام الشافعي رحمه الله في الجديد من مذهبه لم يرتض تعليق الحكم بمجرد الرضا بالخطاب والركون من قبل المخطوبة، بل لا بد من اقتران الإذن بالتزويج صريحاً أو دلالة، والسبب في ذلك يعود إلى أنه قد ثبت بالاتفاق عملاً بحديث فاطمة رضي الله عنها أن النهي عن خطبة المخطوبة ليس على عمومها، وأنه يجوز في بعض الحالات التقدم لامرأة قد خُطبت!، فلا بد حينئذ من تطلب الأمر الذي يفرّق بسببه بين من يجوز خطبتها ومن لا يجوز؟.

ويتأمل الشافعي في الحديث رأى أن الأمر لا بد أن يعود إلى اختلاف شأن المخطوبة في الحالين، ثم ظهر له أن الفرق كونها راضية قد أذنت بالتزويج؛ إذ به يملك الخاطب الأول حقاً على غيره، أما قبل ذلك فلا معنى لتمسكه بأي حق له، فإن بدا لناظر أنها في حال كونها راکةٌ مخالفةٌ لحالها غير راکةٍ"، فلا بد حينئذ من تعليق الحكم على الركون، فيعدّ الركون حينئذ المانع من التقدم لخطبتها؛ إذ به يظهر تغيّر حالها، فما الجواب عنه؟.

وهنا يميّط الإمام الشافعي اللثام عن إبداعه في تلمس العلل والمناسبات - وهو حقاً ابنُ

(١) الأم ٤٢/٥.

(٢) اختلاف الحديث ٦٥٦/٨.

تُظهِر تَرْغِباً وَلَمْ تَرْكُنْ: كَانَتْ حَالُهَا الَّتِي تَرَكَتْ فِيهَا شَتْمَهُ مَخَالَفَةً لِحَالِهَا الَّتِي شَتَّمَهُ فِيهَا، وَكَانَتْ فِي هَذِهِ الْحَالِ أَقْرَبَ إِلَى الرِّضَا، ثُمَّ تَنْتَقِلُ حَالَاتُهَا قَبْلَ الرُّكُونِ إِلَى مَنَازِلَ، بَعْضُهَا أَقْرَبُ إِلَى الرُّكُونِ مِنْ بَعْضٍ، وَلَا يَصِحُّ فِيهِ مَعْنَى بِجَالٍ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - إِلَّا مَا وَصَفْتُ مِنْ أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْخُطْبَةِ بَعْدَ إِذْنِهَا لِلْوَلِيِّ بِالتَّزْوِيجِ، حَتَّى يَصِيرَ أَمْرُ الْوَلِيِّ جَائِزاً، فَأَمَّا مَا لَمْ يَجُزْ أَمْرُ الْوَلِيِّ فَأَوَّلُ حَالِهَا وَآخِرُهَا سِوَاءٌ،

بِجَدَّتِهَا وَجُدَّيْلُهَا الْمُحَكِّكُ وَعُدْبَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ-، فَيَبِينُ أَنَّ مَجْرَدَ الرُّكُونِ لَوْحَدِهِ لَا مَعْنَى لَهُ هُنَا؛ إِذْ لَا يَضِيفُ مَعْنَى جَدِيداً مُؤَثِّراً؛ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْقَرَارَاتِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِحَيَاتِهِ الشَّخْصِيَّةِ عَادَةً مَا يَمُرُّ بِمَرَاكِلَ يَدْرِكُهَا مِنْ يَعْرِفُ الطَّبِيعَةَ الْبَشَرِيَّةَ، فَقَدْ يَرْفُضُ الْأَمْرَ فِي بَدَايَتِهِ وَيَسْتَنْكِرُهُ، ثُمَّ يَسْكُتُ عَنْهُ سَكُوتاً مَقَارِباً الرِّضَا، وَقَدْ يَمِيلُ إِلَيْهِ مِيَالاً مَا، وَهَكَذَا الشَّأْنُ فِي الْمَخْطُوبَةِ، "تَنْتَقِلُ حَالَاتُهَا قَبْلَ الرُّكُونِ إِلَى مَنَازِلَ، بَعْضُهَا أَقْرَبُ إِلَى الرُّكُونِ مِنْ بَعْضٍ"، وَمَعَ ذَلِكَ كُلِّهِ لَمْ نَقْلُ بِجَوَازِ تَزْوِيجِ الْوَلِيِّ لَهَا فِي أَيِّ مِنْ هَذِهِ الْمَنَازِلِ، "حَتَّى تَنْتَقِلَ بِالرِّضَا إِنْ كَانَتْ ثِيْباً، وَتَسْكُتُ إِنْ كَانَتْ بَكْرَاءً"، فَكَانَ "حَالُهَا عِنْدَ الرُّكُونِ وَبَعْدَ غَيْرِ الرُّكُونِ بَعْدَ الْخُطْبَةِ سِوَاءً، لَا يَزُوجُهَا الْوَلِيُّ فِي وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا"^(١).

وَتَفْصِيلُ الرَّدِّ عَلَى قَوْلِ الْمَنَظَرِ: إِنْ حَالُهَا عِنْدَ الرُّكُونِ مَخَالَفٌ لِحَالِهَا عِنْدَ عَدَمِهِ، أَنَّ يُقَالُ لَهُ: إِنْ ذَلِكَ لَا يَعِدُّ مَخَالَفَةً مُؤَثِّراً، وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ: أَنَّهُ لَوْ خَطَبَ رَجُلٌ امْرَأَةً، فَشَتَّمَهَا وَلَمْ تَرَهُ أَهْلًا لَهَا، وَحَلَفَتْ لَا تَنْكِحُهُ، ثُمَّ تَلَطَّفَهَا وَعَاوَدَ الْخُطْبَةَ، فَسَكَّتْ عَنْهُ وَلَمْ تَرُدِّ عَلَيْهِ بِإِيجَابٍ وَلَا نَفْيٍ، ثُمَّ عَادَ فَطَلَبَتْ الرُّوِيَّةَ وَالتَّفَكِيرَ، أَلَا يَعِدُّ كُلُّ حَالَةٍ مِنْ هَذِهِ الْحَالَاتِ مَخَالَفَةً لِالْآخَرَى؟؛ لِأَنَّهَا إِذَا تَرَكَتِ الشَّتْمَ فَكَأَنَّهَا قَرِيبَةٌ مِنَ الرِّضَا، وَإِذَا طَلَبَتْ التَّمَهْلَ وَالتَّفَكِيرَ كَانَتْ أَقْرَبَ مِنَ الرِّضَا مِنْ حَالِهَا حِينَ السُّكُوتِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَا تَحْرَمُ خُطْبَتُهَا مِنْ رَجُلٍ آخَرَ فِي الْحَالِ الثَّانِيَةِ أَوْ الثَّلَاثَةِ مَعَ اخْتِلَافِ الْأَحْوَالِ^(٢)، وَمَا ذَلِكَ إِلَّا لِأَنَّ الْحُكْمَ إِنَّمَا يَتَغَيَّرُ فِعْلاً بِتَحَقُّقِ إِذْنِهَا بِالتَّزْوِيجِ، الَّذِي يَصِيرُ فِيهِ "أَمْرُ الْوَلِيِّ جَائِزاً"، فَيَصْبِحُ حِينَئِذٍ حَقَّ الْخَاطِبِ ثَابِتاً، "فَأَمَّا مَا لَمْ يَجُزْ أَمْرُ الْوَلِيِّ فَأَوَّلُ حَالِهَا وَآخِرُهَا سِوَاءٌ".

وَقَدْ أَضَافَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ بَعْضاً مِنَ الْوُجُوهِ الَّتِي تُؤَكِّدُ قَوْلَهُ وَتَضَعُفُ قَوْلَ مَنْ خَالَفَهُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَمِنْ ذَلِكَ:

(١) الأم ١٧٥/٥، في الموضوعين.

(٢) ينظر: اختلاف الحديث ٦٥٦/٨.

والله أعلم.

- يُردّ على من علّق الحكم بالركون بأن القول به يلزم منه مخالفة أحاديث الباب كلها، حيث لم يُجزّ الخطبة بكل حال عملاً بحديث فاطمة رضي الله عنها، ولم يمنعها بكل حال عملاً بجملته حديثي ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما، "ولم يستدل ببعضها على بعض، فيأتي بمعنى يُعرف!"^(١).

- مما يؤكد تعليق الحكم بالإذن بالتزويج أنه متى ما رضيت المرأة خاطبها، وأذنت بإنكاحه صريحاً أو دلالة، ولم يبق إلا العقد كانت المفسدة في دخول خاطب جديد ظاهرة، "فيكون إذا خطب أفسد ذلك على الخاطب المرضي، أو عليها، أو عليهما معاً، وقد يمكن أن يفسد ذلك عليهما، ثم لا يتم ما بينها وبين الخاطب"^(٢)، فكان المعنى الذي من أجله منع الشارع من دخول خاطب جديد ظاهراً جلياً في هذه الحال.

وأخيراً يلحظ ههنا أن الإمام الشافعي رحمه الله لم يذكر أي احتمال للنسخ في هذه المسألة^(٣)؛ لأن النسخ لا يلجأ إليه ما دام الجمع ممكناً؛ وهذا ما نبه إليه في الأم عند بحثه لحكم الخطبة على الخطبة، فقال على لسان الخصم عن حديث فاطمة رضي الله عنها: "وقال: رأيت إن قلت هذا مخالف حديث: «لا يخطب المرء على خطبة أخيه» وهو ناسخ له؟، فقلت له: أو يكون ناسخاً أبداً إلا ما يخالفه الخلاف الذي لا يمكن استعمال الحديثين معاً؟، قال: لا، قلت: أفيمكن استعمال الحديثين معاً على ما وصفت من أن الحال التي يخطب المرء على خطبة أخيه بعد الرضا مكروهة، وقبل الرضا غير مكروهة؟ لاختلاف حال المرأة قبل الرضا وبعده؟، قال: نعم، قلت له: فكيف يجوز أن يطرح حديث وقد يمكن أن لا يخالفه ولا يدري أيهما الناسخ؟، رأيت إن قال قائل: حديث فاطمة الناسخ، ولا بأس أن يخطب الرجل المرأة بكل حال، ما حجتك عليه إلا مثل حجتك على من خالفك؟، فقال: أنت ونحن نقول إذا احتمل الحديثان أن يُستعملا لم يطرح أحدهما بالآخر"^(٤).

(١) اختلاف الحديث ٦٥٦/٨.

(٢) الأم ٣٠٥/٧.

(٣) حكى ابن بطال رحمه الله في شرح صحيح البخاري ٢٥٨/٧ عن بعض أهل العلم القول بأن نفيه عليه السلام أن يخطب على خطبة أخيه منسوخ بخطبته عليه السلام فاطمة بنت قيس لأسامة على خطبة معاوية وأبي الجهم.

(٤) الأم ١٧٤/٥.

النهي عن معنى أوضح من معنى قبله

أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله قال: "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار".

أخبرنا سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "لا يبيع الرجل على بيع أخيه".

• وجه آخر من حمل النهي على معنى خاص:

هنا يعرض الإمام الشافعي رحمه الله مثلاً آخر على حمل ما ورد في الشرع من النهي الجملة العام في ظاهره على معنى خاص، فذكر ما جاء في النهي عن البيع على بيع الأخ، ومثاله أن يقول لمن اشترى شيئاً في مدة الخيار: افسخ هذا البيع، وأنا أبيعك مثله بأرخص من ثمنه أو أجود منه بثمنه ونحو ذلك، فهذا حرام^(١)؛ لما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يبيع الرجل على بيع أخيه"^(٢).

إلا أن الحديث ليس على ظاهره في كل بيع، بل النهي موجه فيه إلى حالة خاصة، وذلك فيما إذا اشترى رجل من آخر سلعة ولم يتفرقا عن مقامهما الذي تبايعا فيه، فينهي غير البائع أن يعرض على المشتري سلعة تشبه السلعة التي اشترى أولاً، وإنما حُصِّص النهي في حالة ما إذا تبايعا ولم يتفرقا عملاً بحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار"^(٣)، قال الشافعي: "لا أنهي رجلين قبل أن يتبايعا، ولا بعدما يتفرقان عن مكانهما الذي تبايعا فيه، عن أن يبيع أي المتبايعين شاء؛ لأن ذلك ليس بيعاً على بيع غيره، فينهي عنه، قال: وهذا يوافق حديث "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا" لما وصفت، فإذا باع رجل رجلاً على بيع أخيه في هذه الحال فقد عصي، إذا كان عالماً بالحديث فيه"^(٤).

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٠/١٥٨.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٤٠، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤١٣.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١١١، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٣١.

(٤) اختلاف الحديث ٨/٦٢٨.

قال الشافعي: وهذا معنى يُبَيَّنُ أن رسول الله قال: "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا"، وأن نهيهِ عن أن يبيع الرجلُ على بيع أخيه، إنما هو قبل أن يتفرقا عن مقامهما الذي تبايعا فيه، وذلك أنهما لا يكونان متبايعين حتى يعقدا البيع معاً، فلو كان البيع إذا عقدها لزم كل واحدٍ منهما: ما ضرَّ البائع أن يبيعه رجلٌ سلعةً كسلعته أو غيرها، وقد تمَّ بيعه لسلعته، ولكنه لما كان لهما الخيارُ كان الرجلُ لو اشترى من رجلٍ ثوباً بعشرة دنانير، فجاءه آخر فأعطاه مثله بتسعة دنانير: أشبه أن يفسخ البيع، إذا كان له الخيارُ قبل أن يفارقه، ولعله يفسخه ثم لا يتمُّ البيعُ بينه وبين بيعه الآخر، فيكونُ الآخرُ قد أفسد على البائع وعلى المشتري، أو على أحدهما، فهذا وجهُ النهي عن أن يبيع الرجلُ على بيع أخيه، لا وجه له غير ذلك، ألا ترى أنه لو باعه ثوباً بعشرة دنانير، فلزمه البيعُ قبل أن يتفرقا من مقامهما ذلك، ثم باعه آخر خيراً منه بدينار: لم يضرَّ البائع الأول، لأنه قد لزمه عشرة دنانير لا يستطيع فسخها؟! .

والسبب في حمل النهي في الحديث على هذا المعنى أن كلاً من المتساومين لا يعتبران متبايعين حتى يتم عقد البيع بينهما، إلا أن الشارع جعل لأحدهما فسخ البيع ما دام في المجلس ولم يتفرقا^(١)، ولو فرضنا أن خيار المجلس غير معتبر وأن البيع يتم بمجرد الإيجاب والقبول ما كان يضر البائع أن يدخل بعد تمام العقد رجلٌ آخر فيبيع المشتري "سلعةً كسلعته أو غيرها"؛ إذ قد تمَّ بيعه لسلعته" فليعه ما شاء!، لكن لما ثبت خيار المجلس لهما كما هو مقتضى حديث ابن عمر رضي الله عنهما كان من اشترى سلعةً من آخر بسعر معين، ثم عرض عليه غيره سلعةً مثلها بسعر أقل، فالأشبه في أحوال الناس أن يبادر إلى فسخ البيع الأول، ما دام لم يشترط عليه ذلك البائع أن لا خيار بينهما، فيفسد على أخيه بيعه من جهة، ولعله من جهة أخرى أن يفسخ المشتري عقده الأول "ثم لا يتمُّ البيعُ بينه وبين بيعه الآخر"، فيكون الداخل قد أفسد على كل من البائع والمشتري أو على أحدهما.

(١) يلحظ أن التعليل الذي يديه الشافعي هنا يناسب المثبتين لخيار المجلس، الذي يقول به جمهرة من أهل العلم، وذلك أن يكون لكل من المتعاقدين بعد صدور الإيجاب والقبول منهما حق فسخ العقد أو إمضائه ما دام في محل العقد، ما لم يتبايعا على أنه لا خيار بينهما، وحكمته ما قد يحصل من تسرع من قبل أحدهما، ثم يبدو له أن المصلحة في إلغائه، فجعلت له الشريعة هذا الحق؛ ليتدارك ما يظن فواته بسبب التسرع.

قال: وقد روي عن النبي أنه قال: "لا يسوم أحدكم على سوم أخيه"، فإن كان ثابتاً، ولست أحفظه ثابتاً، فهو مثل: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه"، لا يسوم على سومه إذا رضي البيع وأذن بأن يُباع قبل البيع، حتى لو بيع لزمه.
فإن قال قائل: ما دل على ذلك؟.

فإن رسول الله باع فيمن يزيد، ويبع من يزيد سوم رجل على سوم أخيه، ولكن البائع لم يرض

ثم بين الشافعي رحمه الله أنه قد جاء في بعض الروايات أيضاً النهي عن السوم على السوم، وذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه^(١)، وفي رواية: "لا يسم الرجل على سوم أخيه"^(٢)، فيحمل النهي هنا أيضاً على خاص دون عام، وذلك فيما إذا رضي البائع بالبيع "وأذن بأن يُباع قبل البيع"، حتى لم يبق بينهما إلا إجراء العقد بحيث "لو بيع لزمه".

والدليل على هذا التخصيص وأن النهي عن السوم لا يشمل كل ما حصل فيه تساوم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء عنه ما يفيد جواز بيع المزايدة، وهو من قبيل السوم على السوم، إلا أنه موضوع في الأصل لطلب الزيادة، فالسوم فيه لا يمنع الناس من الطلب ما دام البائع لم يرض بالسوم^(٣).

والحديث الذي يشير إليه الشافعي هنا هو ما ورد عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم باع جلساً^(٤) وقدحاً، وقال: "من يشتري هذا المجلس والقدح؟"، فقال رجل: أخذتهما بدرهم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "من يزيد على درهم، من يزيد على درهم؟"، فأعطاه رجل درهمين: فباعهما منه^(٥).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٧٢٧، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥١٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٤١٣.

(٣) ينظر: الحاوي، للماوردي ٣٤٤/٥.

(٤) المجلس: كساء يلي ظهر البعير تحت القتب، ينظر: النهاية في غريب الحديث ٤٢٣/١.

(٥) رواه الترمذي في سننه، رقم ١٢١٨، وقال: حديث حسن، والنسائي في سننه، رقم ٤٥٠٨، والإمام أحمد في مسنده، رقم ١١٩٦٨،

والحديث ضعفه غير واحد من أهل العلم، وقال عنه الألباني: ضعيف.

السوم الأول حتى طلب الزيادة.

● تنبيهان:

مما قد يحسن التنبيه إليه هنا أمران:

- أن الإمام الشافعي رحمه الله قال هنا: "فإن رسول الله باع فيمن يزيد"، والحديث ضعيف، فقد يقال: كيف احتج به مع ضعفه؟، والجواب: أن المعروف عند الشافعي الاحتجاج بالحديث إذا كان ضعيفاً ضعفاً يمكن جبره، كما هو مقرر في مذهبه من قبول المرسل إذا احتفت به قرائن تقويه، وهذا مهيع يطرقة كبار الأئمة والنقاد، وله أهله الذين يحيطون به خبيراً، فلعله هنا رأى هذا الحديث قد انجبر ضعفه بالعمل عليه، كما جاء عن عطاء رحمه الله أنه قال: أدركت الناس لا يرون بأساً ببيع المغانم فيمن يزيد^(١)، وكما قال الترمذي رحمه الله بعد أن روى الحديث وحسنه: "والعمل على هذا عند بعض أهل العلم: لم يروا بأساً ببيع من يزيد في الغنائم والمواريث"^(٢).

- أن الإمام الشافعي رحمه الله قال عن حديث النهي عن السوم: "فإن كان ثابتاً، ولست أحفظه ثابتاً"، فقد يقال: كيف قال هذا مع ثبوته في الصحيحين!، والجواب أن الإمام من العلم والورع بمكان، والذي ذكره هنا عدم علمه بثبوته، فأحسن إذ انتهى إلى ما سمع، ولم يدع علماً بعدم الثبوت.

(١) علقه عنه البخاري في صحيحه ٦٩/٣.

(٢) سنن الترمذي ٥١٤/٣.

النهي عن معنى يُشبه الذي قبله في شيء ويفارقه في شيء غيره

أخبرنا مالك عن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة: " أن رسول الله نهى عن

الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس".

أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله قال: "لا يتحرى أحدكم بصلاته عند طلوع

الشمس ولا عند غروبها".

أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبد الله الصنابحي أن رسول الله قال:

"إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقتها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت

فارقتها، ثم إذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقتها، ونهى رسول الله عن الصلاة في تلك

الساعات".

● وجه آخر من حمل النهي على معنى خاص:

ما زال الإمام الشافعي رحمه الله في معرض سياقه لأمثلة النهي الوارد في الشرع جملة عاماً في ظاهره إلا أن الدلالة تقتضي حمله على معنى خاص، فذكر هنا بعض الأحاديث الدالة على الأوقات المنهي عن الصلاة فيها:

- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس^(١).

- عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا يتحرى أحدكم فيصلح عند طلوع الشمس ولا عند غروبها"^(٢).

- عن عبد الله الصنابحي رحمه الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان، فإذا ارتفعت فارقتها، ثم إذا استوت قارنها، فإذا زالت فارقتها، ثم

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٨٤، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٢٥.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٨٥، ومسلم في صحيحه، رقم ٨٢٨.

فاحتمل النهي من رسول الله عن الصلاة في هذه الساعات معينين:
أحدهما - وهو أعمُّهما - : أن تكون الصلوات كلها، واجبها الذي نسي ونيم عنه، وما لزم
بوجه من الوجوه منها: محرماً في هذه الساعات، لا يكون لأحد أن يصلي فيها، ولو صلى لم يؤذ
ذلك عنه ما لزمه من الصلاة، كما يكون من قدم صلاة قبل دخول وقتها لم تجز عنه.
واحتمل أن يكون أراد به بعض الصلاة دون بعض.

فوجدنا الصلاة تفرق بوجهين: أحدهما: ما وجب منها فلم يكن لمسلم تركه في وقته، ولو تركه

إذا دنت للغروب قارنها، فإذا غربت فارقها"، ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
الصلاة في تلك الساعات^(١).

فهذه الأحاديث تحدد خمسة أوقات من كل يوم تنهى الصلاة فيها، وهي: ما بعد صلاة الفجر
إلى طلوع الشمس، ووقت طلوع الشمس، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تزول الشمس، وبعد صلاة
العصر حتى تغرب الشمس، وعند اصفرار الشمس المغيب، وإذا تم تأمل هذا النهي يجد الناظر فيه
أنه يحتمل معينين:

- أن يكون هذا النهي عاماً في كل صلاة، سواء كانت فرضاً أو نفلاً، فائتة أو لا، باعتبار أن
مسمى الصلاة شامل لكل ذلك، وبناء عليه فلا يشرع لمسلم أداء أي صلاة في هذه
الأوقات بأي حال من الأحوال.
- أن يكون هذا النهي من العام المراد به الخصوص، فيكون النبي صلى الله عليه وسلم إنما
أراد فيه "بعض الصلاة دون بعض".

ثم بعد أن بين الإمام الشافعي احتمال النهي لهذين المعنيين، لفت الأنظار بشكل بديع إلى أن
من أراد تحديد المراد هنا ينبغي عليه أن يستحضر أموراً ويقف على تحققها قبل التحديد:

- أن العام الجملة لا بد أن يكون دالاً على أفراد متعددة ينطبق عليهم الحكم الوارد في
النص، فإذا ما تم فهم التخصيص فمن الواجب حينئذ أن يكون حكمه قابلاً للتخصيص

(١) رواه مالك في الموطأ، رقم ٢٤٦، وأحمد في مسنده، رقم ١٩٠٦٣، والنسائي في سننه، رقم ٥٥٩، وابن ماجه في سننه، رقم ١٢٥٣،
وصححه الألباني في تعليقه على مشكاة المصابيح ٩٧/١.

كان عليه قضاؤه، والآخِرُ: ما تَقَرَّبَ إلى الله جلَّ ثناؤه بالتَّفَلُّ فيه، وقد كان للمتفلِّ تركُه بلا قضاء له عليه.

ووجدنا الواجبَ عليه منها يُفارق التطوعَ في السفر إذا كان المرءُ راكباً، فيصلي المكتوبةَ بالأرض، لا يجزئُه غيرُها، والنافلةَ راكباً متوجّهاً حيث شاء، ومُفترّقان في الحضر والسفر، ولا يكونُ لمن أطاق القيامَ أن يصلي واجباً من الصلاة قاعداً، ويكونُ ذلك له في النافلة.

فلما احتَمَلَ المعنِين وجب على أهل العلم أن لا يحملوها على خاص دون عام إلا بدلالة، من سنةِ رسول الله، أو إجماع علماء المسلمين، الذين لا يمكن أن يُجمعوا على خلافِ سنةٍ له.

بعض أفرادُه دون بعض، وهذا ما يلحظ في النهي الوارد في المسألة حيث كانت الصلاة محلّ النهي ذات اقسام متعددة، فمنها ما يكون فرضاً لازماً في كل حال، بحيث لو تُرك لزم قضاؤه، ومنها ما كان مشروعاً على سبيل الندب والاستحباب، بحيث يسع المكلف "تركُه بلا قضاء له عليه".

- أن التخصيص أفراد لبعض أفراد العام، وهذا ما يستدعي تميز بعضها عن بعض بأحكام تختص بها؛ إذ بتمائلها من كل وجه لا يمكن تخصيص بعضها دون بعض، بل يكون ذلك تحكماً بلا دليل، وهنا ألمح الشافعي إلى شيء من ذلك، حين ذكر أنه وجد الصلاة بانقسامها إلى فرض ونفل، قد تميز كل منهما بأحكام تختص به، من وجوب أداء صلاة الفرض في الحضر والسفر قائماً وبتجاه القبلة، بينما يجوز أن يصلي النافلة في السفر "راكباً متوجّهاً حيث شاء".

- تحقق الاحتمال في دلالة العام على كل أفرادُه "فلما احتَمَلَ المعنِين"؛ إذ بدون الاحتمال يجب البقاء على أصل العموم، كما هو ظاهر النص.

- أن صرف الظاهر عن مقتضاه يتطلب وجود دلالة تشفع لهذا التصرف، "وجب على أهل العلم أن لا يحملوها على خاص دون عام إلا بدلالة، من سنةِ رسول الله، أو إجماع علماء

قال: وهكذا غيرُ هذا من حديث رسول الله، هو على الظاهر من العام حتى تأتي الدلالةُ عنه كما وصفتُ، أو بإجماع المسلمين: أنه على باطنٍ دون ظاهر، وخاصٌّ دون عام، فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالةُ عليه، ويُطيعونه في الأمرين جميعاً.

أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار وعن بسر بن سعيد وعن الأعرج يحدّثونه

المسلمين"، وهذه الدلالة في حقيقتها ناقلة للصيغة عما هي ظاهرة فيه إلى ما هي محتملة له، فهي مبينة لمراد المتكلم بها وأنه لم يرد بها ظاهرها، وليست ناقلة لها عما أراد المتكلم بها أصلاً إلى غيره.

ثم نبه الشافعي إلى أن العمل بالعام حيث بقي عمومه طاعة والتزام بأمر الله تعالى، وكذا تخصيصه ببعض الأفراد حيث ظهرت الدلالة طاعة والتزام بشرع الله تعالى، "فيجعلونه بما جاءت عليه الدلالةُ عليه، ويُطيعونه في الأمرين جميعاً"؛ فليس الهدف نقض الشرع والانسلاخ من بعض أحكامه، بل فهم مراده واتباع شرعه حيث أراد وأنى وُجد، إلا أن التخصيص ينبغي أن يكون محل تأمل وتروٍّ من المجتهد؛ وذلك لأن الأصل بقاء الصيغة على ظاهرها.

• الصلوات الخارجة من النهي في هذا الباب:

يرى الإمام الشافعي رحمه الله أن النهي عن الصلاة في الأوقات المخصوصة محمول على نافلة الصلاة المطلقة التي يبتدأ بها المصلي من غير سبب لها، فأما ذوات الأسباب من الصلوات فلا تدخل في ذلك النهي، والمراد بذات السبب: ما كان لها سبب متقدم عليها، بحيث تشرع لأجله^(١)، سواء كانت فريضة أو نفلًا، فمن ذوات الأسباب: الفائتة من صلاة الفرض أو السنن الرواتب، وصلاة الجنائز، وصلاة الكسوف، وسنة الطواف، وتحية المسجد، ونحو ذلك.

وقد شرع الشافعي هنا في تعداد هذه الصلوات:

أولاً: الصلاة المفروضة، حيث ثبت النص في جواز فعلها في هذه الأوقات، سواء كان على سبيل الأداء لتأخيرها في الوقت أو على سبيل القضاء، ومن الأدلة على ذلك:

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ٢/٢٧٤، المجموع، للنووي ٤/١٧٠.

عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "من أدرك ركعةً من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعةً من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر".

قال الشافعي: فالعلمُ يُحيط أن المصلي ركعةً من الصبح قبل طلوع الشمس والمصلي ركعةً من العصر قبل غروب الشمس، قد صلّى معاً في وقتين يجمعان تحريمَ وقتين، وذلك أنهما صلّيا بعد الصبح والعصر، ومع بزوغ الشمس ومغيبها، وهذه أربعة أوقاتٍ منهيٌّ عن الصلاة فيها.

ولما جعل رسولُ الله المصلين في هذه الأوقات مدركين لصلاة الصبح والعصر، استدللنا على أن نهيهِ عن الصلاة في هذه الأوقات على النوافل التي لا تلزم، وذلك أنه لا يكونُ أن يجعل المرءَ مدركاً لصلاة في وقت نهي فيه عن الصلاة.

أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن ابن المسيب أن رسول الله قال: "من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها، فإن الله يقول: "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي".

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرك العصر"^(١)، حيث حكم النبي صلى الله عليه وسلم بصحة صلاة المدرك لركعة من الفجر قبل طلوع الشمس والمدرك لركعة من العصر قبل غروب الشمس على الرغم من كون كل واحد منهما قد صلى في وقت نهي، فكان في ذلك الدليل على أن نهيهِ صلى الله عليه وسلم "عن الصلاة في هذه الأوقات على النوافل التي لا تلزم"، لا على كل ما يسمى صلاة.

كما يتأكد ذلك أيضاً بحديث آخر، ساقه الشافعي مرسلاً من رواية سعيد بن المسيب رحمه الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من نسي الصلاة، فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: (وأقم الصلاة لذكركي)^(٢)، وهو مرسل تبيّن وصله^(٣)، وذلك فيما رواه مسلم من حديث سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٧٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٦٠٨.

(٢) رواه مالك في الموطأ ١٩/٢.

(٣) كما قاله السيوطي في تنوير الحوالك ٢٧/١.

وحدّث أنسُ بن مالك وعمرانُ بن حصين عن النبي مثل معنى حديث ابن المسيب، وزاد أحدهما: "أو نام عنها".

قال الشافعي: فقال رسول الله: "فليصلها إذا ذكرها"، فجعل ذلك وقتاً لها، وأخبر به عن

الله صلى الله عليه وسلم حين قفل من غزوة خيبر، سار ليله حتى إذا أدركه الكرى عرس، وقال لبلال: "أكلأ لنا الليل"، فصلى بلال ما قدر له، ونام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فلما تقارب الفجر استند بلال إلى راحلته مواجه الفجر، فغلبت بلالاً عيناه وهو مستند إلى راحلته، فلم يستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا بلال، ولا أحد من أصحابه حتى ضربتهم الشمس، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أولهم استيقاظاً، ففزع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أي بلال"، فقال بلال: "أخذ بنفسي الذي أخذ - بأبي أنت وأمي يا رسول الله - بنفسك"، قال: "اقتادوا"، فاقتاخوا رواحلهم شيئاً، ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمر بلالاً، فأقام الصلاة، فصلى بهم الصبح، فلما قضى الصلاة قال: "من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها"، فإن الله قال: (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي)^(١).

كما جاء بمعنى هذا الحديث عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: "من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك، (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي)^(٢)، وكذا روى معناه عمران بن حصين رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها"^(٣)، "وزاد أحدهما"، وهو أنس رضي الله عنه في لفظ: "من نسي صلاة، أو نام عنها، فكفارتها أن يصلها إذا ذكرها"^(٤).

ووجه الاستشهاد من الحديث أنه على عمومته في جميع الأوقات، ثم إنه جعل وقت

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٦٨٠.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٩٧، ومسلم في صحيحه، رقم ٦٨٤.

(٣) رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم ٤١٥، ورواية عمران لأصل القصة ثابتة في الصحيحين.

وجاء عند ابن ماجه في سننه (رقم ٦٩٨) وغيره عن عبد الله بن رباح، عن أبي قتادة، قال: ذكروا تفریطهم في النوم فقال: ناموا حتى طلعت الشمس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليس في النوم تفریط، إنما التفریط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلاة، أو نام عنها، فليصلها إذا ذكرها، ولوقتها من الغد"، قال: عبد الله بن رباح، فسمعني عمران بن الحصين، وأنا أحدث بالحديث، فقال: يا فتى انظر كيف تحدث، فإني شاهد للحديث مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فما أنكر من حديثه شيئاً، وضححه الألباني، فكان ذكر "أو نام عنها" وارداً عن الصحابييين أنس وعمران رضي الله عنهما.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٦٨٤.

الله - تبارك وتعالى - ولم يستثن وقتاً من الأوقات يدعها فيه بعد ذكورها .

أخبرنا ابنُ عيينة عن أبي الزبير عن عبد الله بن باباه عن جبير بن مطعم أن النبي قال: "يا بني عبد مناف، من ولي منكم من أمر الناس شيئاً فلا يمتنع أحداً طاف بهذا البيت وصلى، أي ساعة شاء، من ليل أو نهار".

أخبرنا عبدُ المجيد عن ابن جريج عن عطاء عن النبي مثل معناه، وزاد فيه: "يا بني عبد المطلب، يا بني عبد مناف"، ثم ساق الحديث.

قال: فأخبر جبيرٌ عن النبي، أنه أمر بإباحة الطوافِ بالبيت والصلاة له في أيِّ ساعةٍ شاء الطائفُ والمصلي، وهذا يُبين أنه إنما نهى عن المواقيت التي نهى عنها: عن الصلاة التي لا تلزم بوجهٍ من الوجوه، فأما ما لزم فلم يئنه عنه، بل أباحه، صلى الله عليه وسلم.

تذكرها وقتاً لها؛ لأنه جعل الذكر ظرفاً للمأمور به، فيتعلق الأمر بالفعل فيه، وهذا نصٌّ في أنه يصلحها في أي وقت ذكر^(١)، حتى لو كان وقت نهى، فدل على النهي عن الصلاة في تلك الأوقات إنما كان في حق من أنشأ صلاته ذلك الوقت وقصده، وأما من انتبه من نومه أو ذكر من نسيانه، فلا يدخل في النهي؛ لأنه ليس بقاصد ولا متحرراً لذلك^(٢).

ثانياً: ركعتا الطواف، حيث ثبت في الحديث جواز فعلها في أي وقت، كما في حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يا بني عبد مناف، لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت، وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار"^(٣)، حيث أباح النبي صلى الله عليه وسلم هاتين الركعتين على العموم في أي وقت شاء مصليهما، مما يؤكد على توجه النهي في تلك الأوقات إلى النوافل المطلقة التي لا سبب لها بوجه من الوجوه.

(١) ينظر: إتحاف الإحكام شرح عمدة الأحكام ٢٩٤/١، مجموع الفتاوى ٤١٤/٢١.

(٢) ينظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٢٠٨/٢.

(٣) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٨٩٤، وسكت عنه، والترمذي في سننه، رقم ٨٦٨، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه، رقم ٥٨٥، وابن ماجه في سننه، رقم ١٢٥٤، وأحمد في مسنده، رقم ١٦٧٣٦، وصححه الألباني.

وصلّى المسلمون على جنازتهم عامةً بعد العصر والصبح، لأنها لازمةٌ.

وقد ذهب بعضُ أصحابنا إلى أن عمر بن الخطاب طاف بعد الصبح، ثم نظر فلم يرَ الشمسَ طلعت، فركب حتى أتى ذا طوى وطلعتُ الشمسُ، فأناخ فصلى: فنهى عن الصلاة للطواف بعد العصر وبعد الصبح، كما نهى عما لا يلزم من الصلاة.

قال الشافعي: فإذا كان لعمر أن يؤخر الصلاة للطواف، فإنما تركها لأن ذلك له، ولأنه لو أراد

ثالثاً: صلاة الجنائز، فقد ثبت باتفاق المسلمين قولاً وعملاً جوازها بعد الصبح وبعد العصر، إذا لم تكن عند الطلوع والغروب، ونقل الإجماع عليه غير واحد من أهل العلم^(١)، وذلك بالنظر إلى أنها صلاة "لازمة" وفرض في الجملة، فجاز فعلها في هذين الوقتين كما في جواز قضاء الفوائت فيهما.

• اعتراض وقول آخر في المسألة:

لما قرر الإمام الشافعي جواز ركعتي الطواف في وقت النهي، أشار إلى الخلاف في ذلك عن الإمام مالك وغيره، ممن خالف قولهم، وكان لهم من الأدلة ما تقتضي الاعتراض على ما قرره، فقد ذهب كثير من أهل العلم^(٢) وعلى رأسهم الإمام مالك إلى المنع من ركعتي الطواف في أوقات النهي، ومما استدلووا به ما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه طاف بالبيت بعد صلاة الصبح، فلما قضى طوافه نظر، فلم ير الشمس، فركب حتى أناخ بذي طوى، فصلى ركعتين^(٣)، لذا قال الإمام مالك بناء عليه: "ومن طاف بالبيت بعض أسبوعه ثم أقيمت صلاة الصبح، أو صلاة العصر، فإنه يصلي مع الإمام، ثم يبني على ما طاف، حتى يكمل سبعاً، ثم لا يصلي حتى تطلع الشمس، أو حتى تغرب، قال مالك: وإن أخرهما حتى يصلي المغرب، فلا بأس بذلك"^(٤)، وكذا ورد عن السائب بن يزيد أنه رأى عمر بن الخطاب يضرب المنكدر في الصلاة بعد العصر^(٥)، وكذا ورد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قدم مكة حاجاً أو معتمراً، فطاف بعد الصبح، فقيل:

(١) ينظر: الأوسط، لابن المنذر ٣/٣٩٤، المغني ٢/٨٢.

(٢) وهذا قول أبي حنيفة وأحمد في رواية ينظر: الاستذكار ١/١١٥، بدائع الصنائع ١/٢٩٦، الإنصاف ٢/٢٠٥.

(٣) رواه مالك في الموطأ ٣/٥٣٨، والبخاري في صحيحه تعليقاً مجزوماً به ٢/١٥٥.

(٤) الموطأ ٣/٥٣٩.

(٥) رواه مالك في الموطأ ٣/٣٠٩.

منزلاً بذني طوى لحاجة كان واسعاً له إن شاء الله، ولكن سَمِعَ النهيَ جملةً عن الصلاة، وضرب المتكدرَ عليها بالمدينة بعد العصر، ولم يسمع ما يدلُّ على أنه إنما نهى عنها للمعنى الذي وصفنا، فكان يجبُ عليه ما فَعَلَ.

ويجب على من عَلِمَ المعنى الذي نهى عنه والمعنى الذي أُبِحت فيه: أن إباحتها بالمعنى الذي أباحها فيه خلافُ المعنى الذي نهى فيه عنها، كما وصفتُ مما رَوَى عليٌّ عن النبي من النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاثٍ، إذ سَمِعَ النهيَ ولم يسمع سببَ النهي.

قال: فإن قال قائلٌ: فقد صَنَعَ أبو سعيد الخدري كما صنع عمرُ؟.

قلنا: والجوابُ فيه كالجوابِ في غيره.

انظروا كيف يصنع؟، فلما فرغ من سبعة قعد، فلما طلعت الشمس صلى ركعتين^(١).

وأجاب الإمام الشافعي عن هذا الاستدلال بجوابين:

الجواب الأول: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخر ركعتي الطواف باعتبار عدم لزومهما بعد الطواف مباشرة، وهو إنما سمع النهي عن الصلاة في تلك الأوقات عاماً جملة، فقال به على عمومته، والتزم به عملاً بما سمع، لكنه رضي الله عنه "لم يسمع ما يدلُّ على أنه إنما نهى عنها للمعنى الذي وصفنا"، وكان الذي فعل من تأخير الركعتين وضرب المخالف هو الواجب في حقه عملاً بما سمع، وكذا ما ورد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه هو عمل منه والتزام بما سمع جملة.

أما مَنْ بخلافهما ممن بلغه النهي عن الصلاة في أوقات النهي جملة، وبلغه أيضاً جواز فعل بعض الصلوات فيها، فمن الواجب عليه العمل بكل ما بلغه والجمع بين النصوص؛ إذ كلها من عند النبي صلى الله عليه وسلم الواجب الاتباع، فوجب "على من عَلِمَ المعنى الذي نهى عنه والمعنى الذي أُبِحت فيه: أن إباحتها بالمعنى الذي أباحها فيه خلافُ المعنى الذي نهى فيه عنها"، فكان النهي مختصاً بالنوافل المطلقة، لا بما له سبب، أما حال عمر وأبي سعيد رضي الله عنهما فكان عملاً بما بلغهما

(١) رواه عبدالرزاق في المصنف، رقم ٩٠١٠.

قال: فإن قال قائل: فهل من أحدٍ صنَع خلافَ ما صنَعنا؟ .

قيل: نعم، ابنُ عمر، وابنُ عباس، وعائشةُ، والحسنُ، والحسينُ، وغيرُهم، وقد سمع ابنُ عمر

النهيَ من النبي .

أخبرنا ابن عيينة عن عمرو بن دينار قال: رأيتُ أنا وعطاءُ بنُ أبي رباح ابنَ عمر طاف بعد

فحسب، كما في التمثيل السابق بما حصل من علي رضي الله عنه من منع ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث عملاً بما بلغه من النهي، وقد أحسن حين انتهى إلى ما سمع، ولم يبلغه المعنى الذي لأجله حصل المنع.

الجواب الثاني: أن هناك من الصحابة رضي الله عنهم من أجاز ركعتي الطواف في وقت النهي، وأشار الشافعي هنا إلى طائفة منهم، والآثار الواردة عنهم هي:

- أما ابن عمر رضي الله عنهما، فورد عن عمرو بن دينار قال: رأيتُ أنا وعطاء بن أبي رباح ابن عمر طاف بعد الصبح، وصلى قبل أن تطلع الشمس^(١)، وعن سالم بن عبد الله قال: كان ابن عمر لا يرى بالطواف بعد العصر بأساً، ويصلي ركعتين حينئذ^(٢)، وعن موسى بن عقبة قال: سألت عطاء بن أبي رباح: عن الطواف بعد العصر وبعد الصبح فقال: رأيت ابن عمر طاف بعد الفجر، ثم صلى، قال موسى: فأتيت نافعاً، فأخبرته، فقال: كذب عطاء، فرجعت إلى عطاء فأخبرته، فقال: لقد رأيت ابن عمر يصنع ذلك قبل أن يُسبى نافع، قال موسى: فأتيت سالم بن عبد الله فسألته، فقال: صدق عطاء، كان ابن عمر يطوف بعد الصبح سبغاً واحداً، ثم يصلي عليه حينئذ، قال موسى: فأتيت نافعاً فذكرت له قول سالم، فسكت^(٣).

وذكر الشافعي هنا أنه "قد سمع ابنُ عمر النهيَ من النبي"، والذي يبدو أنه يقصد سماعه

النهي عن تحري الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها، لا النهي عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر؛ وذلك لأن الشافعي قد قال في موطن آخر: "خالفنا بعض أهل ناحيتنا وغيرهم

(١) رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار من طريق الشافعي، رقم ٥٢١٨ .

(٢) رواه عبدالرزاق في المصنف، رقم ٩٠٠٧ .

(٣) رواه عبدالرزاق في المصنف، رقم ٩٠١١ .

الصبح، وصلى قبل أن تطلع الشمس.

فقال: يصلى على الجنائز بعد العصر وبعد الصبح ما لم تقارب الشمس أن تطلع، وما لم تتغير الشمس، واحتج في ذلك بشيء رواه عن ابن عمر، يشبه بعض ما قال، قال الشافعي: وابن عمر إنما سمع من النبي النهي أن يتحرى أحد فيصلي عند طلوع الشمس وعند غروبها، ولم أعلمه روى عنه النهي عن الصلاة بعد العصر، ولا بعد الصبح، فذهب ابن عمر إلى أن النهي مطلق على كل شيء، فنهى عن الصلاة على الجنائز؛ لأنها صلاة في هذين الوقتين، وصلى عليها بعد الصبح وبعد العصر؛ لأننا لم نعلمه روى النهي عن الصلاة في هذه الساعات^(١)، فيلحظ أن الشافعي أشار إلى ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما، وذلك أنه كان يطوف بعد العصر، ويصلي ما كانت الشمس بيضاء حية، فإذا اصفرت وتغيرت، طاف طوافاً واحداً، حتى يصلي المغرب، ثم يصلي ويطوف بعد الصبح، ويصلي ما كان في غلس، فإذا أسفر، طاف طوافاً واحداً، ثم يجلس حتى ترتفع الشمس، ويمكن الركوع^(٢).

وقد فسّر الشافعي تصرف ابن عمر رضي الله عنه بسماعه النهي عن تحري الصلاة وقت طلوع الشمس أو غروبها، وأنه لم يرو نهياً عن الصلاة بعد العصر أو الصبح، لكن ذلك قاله الشافعي بحسب ما بلغه، وقد أحسن من انتهى إلى ما سمع، وقد ورد ما يدل على رواية ابن عمر النهي عن بعض ذلك، فجاء عن يسار، مولى ابن عمر، قال: رأيت ابن عمر وأنا أصلي، بعد طلوع الفجر، فقال: يا يسار، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج علينا ونحن نصلي هذه الصلاة، فقال: "ليبلغ شاهدكم غائبكم، لا تصلوا بعد الفجر إلا سجدين"^(٣)، وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله أن ابن عمر رضي الله عنهما قد اختلف النقل عنه في صلاة ركعتي الطواف بعد الفجر والعصر، وأنه يمكن الجمع بين ما اختلف عنه في ذلك بأنه كان في الأغلب لا يصليهما حتى تطلع الشمس أو تغرب^(٤)، ولعل ابن عمر رضي الله عنهما كان يرى أن النهي بعد الفجر والعصر أخف، وأن الأصل في هذا

(١) اختلاف الحديث ٦١٦/٨.

(٢) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار، رقم ٣٨٦٩.

(٣) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٢٧٨، والترمذي في سننه، رقم ٤١٩، وصححه الألباني، قال الترمذي: ومعنى هذا الحديث: إنما يقول: لا صلاة بعد طلوع الفجر، إلا ركعتي الفجر.

(٤) ينظر: فتح الباري ٤٨٩/٣.

وأخبرنا سفيان عن عمار الدهني عن أبي شعبة: أن الحسن والحسين طافا بعد العصر

وصليا .

وأخبرنا مسلمٌ وعبد المجيد عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة قال: رأيتُ ابنَ عباس طاف

بعد العصر وصلّى .

قال: وإنما ذكرنا تفرُّق أصحابِ رسولِ الله في هذا لَيْسْتَدَلْ مَنْ عَلِمَهُ عَلَى أَنْ تَفَرَّقَهُمْ فِيمَا

النهي توجهه في وقت طلوع الشمس وغروبها، وأنه إنما نُهي عن الصلاة بعد الفجر والعصر سداً للذريعة؛ فإن المتطوع قد يصلي بعدهما حتى يصلي وقت الطلوع والغروب^(١)، فجاز فيهما أداء ركعتي الطواف عنده، دون وقت النهي المغلظ عند الطلوع والغروب .

- وأما الحسن والحسين رضي الله عنهما، فكما ذكر الشافعي عن أبي شعبة: أن الحسن والحسين طافا بعد العصر وصليا^(٢) .

- وعن ابن أبي مليكة قال: رأيت ابن عباس طاف بعد العصر وصلّى^(٣)، وذكر ابن أبي أوفى أنه رأى ابن عباس يوم التروية طاف بعد العصر سبعاً، ثم صلى ركعتين حاجاً ومعتماً، فيقوم بعد صلاة الصبح فيطوف سبعاً، ويركع ركعتين^(٤) .

- وأما أثر عائشة رضي الله عنها فورد أن أناساً طافوا بالبيت بعد صلاة الصبح، ثم قعدوا إلى المُدْكَرِ، حتى إذا طلعت الشمس قاموا يصلون، فقالت عائشة رضي الله عنها: قعدوا، حتى إذا كانت الساعة التي تكره فيها الصلاة، قاموا يصلون^(٥)، حيث إن الظاهر من حال عائشة رضي الله عنها إباحة ركعتي الطواف بعد صلاة الفجر، وإنما كرهتهما عند طلوع الشمس^(٦) .

ثم ختم الإمام الشافعي رحمه الله الكلام في هذه المسألة ببيان أن ذكره لخلاف الصحابة رضي الله عنهم الوارد فيها كان بهدف الكشف عن أنهم متى ما ورد عنهم خلاف في أمر "لرسول الله فيه سنة"، فإنما يكون ذلك لعذر متمهد في حق من قال بخلاف السنة، من عدم

(١) ينظر في التفريق بين الوقتين تخفيفاً وتغليظاً: مجموع الفتاوى ٢٣/٢٠٣ .

(٢) رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار من طريق الشافعي، رقم ٥٢١٩، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم ١٣٢٦٤، لكن قال فيه: عن شعبة، لا عن أبي شعبة .

(٣) رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار من طريق الشافعي، رقم ٥٢٢٠ .

(٤) رواه عبدالرزاق في المصنف، رقم ٩٠٠٥ .

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٦٢٨ .

(٦) ينظر: السنن الكبرى، للبيهقي ٦٤٩/٢ .

لرسول الله فيه سنة: لا يكون إلا على هذا المعنى، أو على أن لا تبلغ السنة من قال خلافها منهم، أو تأويل تحتمله السنة، أو ما أشبه ذلك، مما قد يرى قائله له فيه عذراً، إن شاء الله.

وإذا ثبت عن رسول الله الشيء فهو اللازم لجميع من عرفه، لا يقويه ولا يوهنه شيء غيره، بل الفرض الذي على الناس اتباعه، ولم يجعل الله لأحد معه أمراً يخالف أمره.

بلوغها إياه، أو لتأويل سائغ تحتمله تلك السنة، أو نحو ذلك من الأعذار المقبولة.

وبناء عليه لا بد أن يعلم أنه متى ثبت الأمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء فهو الحق "اللازم لجميع من عرفه، لا يقويه ولا يوهنه شيء غيره"، وهذا ما أكده الشافعي في موطن آخر بعد أن أنهى الكلام عن مسألة أوقات النهي عن الصلاة وانتصر له، في مقابل كل من ردّ سنة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم بقول أحد كائناً من كان، وفي هذا يقول: "وإنما وضعت هذه الجملة لتدل على أمور غلط فيها بعض في النظر في العلم؛ ليعلم من علمه أن من متقدمي الصحبة وأهل الفضل والدين والأمانة من يعزب عنه من سنن رسول الله الشيء يعلمه غيره ممن لعله لا يقاربه في تقدم صحبته وعلمه، ويعلم أن علم خاص السنن إنما هو علم خاص بمن فتح الله له علمه، لا أنه عام مشهور كشهرة الصلاة وجمل الفرائض التي كلفتها العامة، ولو كان مشهوراً شهرة جمل الفرائض ما كان الأمر فيما وصفت من هذا وأشباهه كما وصفت، ويعلم أن الحديث إذا رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فذلك ثبوته، وأن لا نعول على الحديث ليثبت أن وافقه بعض أصحاب رسول الله، ولا يرد لأن عمل بعض أصحاب رسول الله عملاً يخالفه؛ لأنه بأصحاب رسول الله والمسلمين كلهم حاجة إلى أمر رسول الله، وعليهم اتباعه، لا أن شيئاً من أقاويلهم تبع ما روي عنه ووافقته مزيد قوله شدة، ولا شيئاً خالفه من أقاويلهم يوهن ما روى عنه الثقة؛ لأن قوله المفروض اتباعه عليهم وعلى الناس، وليس هكذا قول بشر غير رسول الله... فإذا كان هكذا، لم يجوز أن نعارض بقول أحد قول رسول الله صلى الله عليه وسلم... وليس من الناس أحد بعد رسول الله إلا وقد أخذ من قوله وترك لقول غيره من أصحاب رسول الله، ولا يجوز في قول رسول الله أن يردّ لقول أحد غيره"^(١).

(١) اختلاف الحديث ٦١٨/٨.

باب آخر مما يُشبه هذا

أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر: أن رسول الله نهى عن المزبنة، والمزبنة: بيع الثمر بالتمر كيلاً، وبيع الكرم بالزبيب كيلاً.

أخبرنا مالك عن عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان أن زيداً أبا عياش أخبره عن سعد

● باب آخر من العام المراد به الخصوص:

في هذا الباب يذكر الإمام الشافعي رحمه الله مثلاً آخر على مختلف الحديث الذي يمكن فيه إعمال جميع النصوص والجمع بينها، وفي ذلك ردٌّ منه على طائفتين: طائفة قدمت بعض الأحاديث المتعارضة في ظاهرها على بعض، فأعملت بعض السنة دون بعض، وطائفة ادعت النسخ في المسألة بلا دليل صحيح على ذلك، والنسخ لا يلجأ إليه مع إمكان إعمال النصوص والجمع بينها.

وقد ساق الإمام الشافعي طرفاً من الأحاديث الواردة في المسألة:

أولاً: الأحاديث الواردة في النهي عن المزبنة:

- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزبنة، والمزبنة: بيع الثمر^(١) بالتمر كيلاً، وبيع الزبيب بالكرم كيلاً^(٢).

وقد ذكر الشافعي أن تفسير المزبنة في هذا الحديث "يحتمل أن يكون عن النبي صلى الله عليه وسلم منصوباً - والله تعالى أعلم - ويحتمل أن يكون على رواية من هو دونه والله تعالى أعلم"^(٣)، ومال الحافظ ابن حجر رحمه الله إلى أن الظاهر حمل تفسير المزبنة على الرفع، وذكر أنه على تقدير أن يكون من قبل الصحابة فهم أعرف بتفسيره من غيرهم^(٤).

- وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أينقص الرطب إذا يبس؟"،

(١) يلحظ أن الثمر في الأصل هو الرطب على رأس النخلة، فإذا ما تم جدّه وقطعه كان رطباً، فإذا تم تجفيفه وتخزينه كان تمرّاً، ثم توسع في إطلاق الثمر على محصول الشجر.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٧١، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٤٢.

(٣) الأم ٦٣/٣.

(٤) ينظر: فتح الباري ٣٨٥/٤.

بن أبي وقاص: أنه سمع النبي سئل عن شراء التمر بالرطب؟، فقال النبي: أينقص الرطب إذا بيس؟، قالوا: نعم، فنهى عن ذلك.

أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت: أن رسول الله رخص لصاحب العريّة أن يبيعهَا بخرصها.

أخبرنا ابن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه عن زيد بن ثابت: أن النبي رخص في العرايا. قال الشافعي: فكان بيع الرطب بالتمر منهيًا عنه؛ لنهي النبي، وبين رسول الله أنه إنما نهى عنه لأنه ينقص إذا بيس، وقد نهى عن التمر بالتمر إلا مثلاً بمثل، فلما نظر في المتعقب من نقصان الرطب إذا بيس: كان لا يكون أبداً مثلاً بمثل، إذ كان النقصان مُغيّباً لا يُعرف، فكان يجمع معنيين: أحدهما التفاضل في المكيّلة؛ والآخر المزابنة، وهي بيع ما يُعرف كيله بما يُجهل كيله من جنسه، فكان منهيًا لمعنيين، فلما رخص رسول الله في بيع العرايا بالتمر كيلاً لم تعدو العرايا أن

قالوا: نعم، فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك^(١).

ثانياً: الأحاديث الواردة في جواز العرايا:

- عن ابن عمر عن زيد بن ثابت رضي الله عنهم: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أرحص لصاحب العريّة أن يبيعهَا بخرصها^(٢).
- وعن ابن عمر عن زيد بن ثابت رضي الله عنهم: أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا بخرصها^(١).

ثم ذكر الإمام الشافعي أنه عند النظر في هذه الأحاديث يلحظ أن الأصل النهي عن بيع الربوي بجنسه إذا لم يتحقق التماثل فيه؛ إذ يشترط التساوي وإلا تحقق ربا الفضل، ولا يصح الخرص هنا من أجل تحقيق المساواة المطلوبة شرعاً؛ إذ الجهل بالتماثل كالعلم بالتفاضل، فلما جاءت أحاديث

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٣٥٩، والترمذي في سننه، رقم ١٢٢٥، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي في سننه، رقم ٤٥٤٥، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٢٦٤، وصححه الألباني.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٨٨، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٣٩.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٧٣، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥٣٩.

تكون رخصةً من شيءٍ نُهِيَ عنه، أو لم يكن النهيُ عنه - عن المزابنة والرطب بالتمر - إلا

إباحة العرايا على خلاف ذلك، عُلم حينئذ أن الذي رخص فيها هو الذي نهى عن المزابنة، وقد ورد التعبير فيها بالرخصة، والرخصة لا تكون إلا في شيء كان ممنوعاً^(١).

وفي هذا ردُّ من الشافعي على من فسّر العرايا بالهبة ومنع بيع العرايا على الحقيقة، وأن صورتها أن يكون لرجل نخيل فيعطي رجلاً منها ثمرة نخلة أو نخلتين يلقطهما لعياله، ثم يثقل عليه دخوله حائطه، فيسأله أن يتجاوز له عنها على أن يعطيه بمكيلتها تمرّاً عند إصرام النخل، وأن هذا لا بأس به؛ لأنه لا بيع هناك، بل التمر كله لصاحب النخل، فإن شاء سلّم له ثمر النخل، وإن شاء أعطاه بمكيلتها من التمر، إلا أنه سماه الراوي بيعاً لتصوره بصور البيع، لا أنه يكون بيعاً حقيقة، بل هو عطية^(٢)، وزعم هؤلاء هنا أنهم آخذون بعموم أحاديث النهي عن المزابنة، وردّوا في مقابل ذلك السنة الصحيحة الصريحة المحكمة في إباحة العرايا، وفي هذا يقول الشافعي عن هؤلاء المخالفين: "وخالفونا معاً في العرايا، فقالوا: لا نجيز بيعها، وقالوا: نردّ إجازة بيعها بنهي النبي عن المزابنة، ونهيه عن الرطب بالتمر، وهي داخلة في المعنيين"^(٣).

وقال الشافعي في بيان أخذه بحديث العرايا وعدم معارضته لحديث النهي عن المزابنة: "وبهذا كله نأخذ، وليس فيه حديث يخالف صاحبه، إنما النهي عن المزابنة، وهي كل بيع كان من صنف واحد من الطعام، بيع منه كيل معلوم بجزاف، وكذلك جزاف بجزاف؛ لأن بيننا في سنة رسول الله أن يكون الطعام بالطعام من صنفه معلوماً عند البائع والمشتري، مثلاً بمثل، وبدأً بيد، والجزاف بالكيل والجزاف بالجزاف مجهول، وأصل نهى النبي عن بيع الرطب بالتمر؛ لأن الرطب ينقص إذا ييس في معنى المزابنة، إذا كان ينقص إذا ييس فهو تمر بتمر أقل منه، وهو لا يصلح بأقل منه، وتمر بتمر لا يدري كم مكيلة أحدهما من الآخر الرطب إذا ييس فصار تمرّاً، لم يعلم كم قدره من قدر التمر... وإذا رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيع العرايا، وهي رطب بتمر، كان نهيه عن الرطب بالتمر والمزابنة عندنا - والله أعلم - من الجمل التي مخرجها عامٌ وهي يراد بها الخاص، والنهي عام على ما عدا العرايا، والعرايا مما لم تدخل في نهيه؛ لأنه لا ينهى عن أمر يأمر به إلا أن يكون منسوخاً، ولا نعلم ذلك منسوخاً، والله أعلم"^(١).

(١) ينظر: نيل الأوطار ٢٣٩/٥.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ١٩٤/٥.

(٣) اختلاف الحديث ٦٦٣/٨.

(١) اختلاف الحديث ٦٦٢/٨.

مُقْصُوداً بهما إلى غير العرايا، فيكونَ هذا من الكلام العام الذي يُراد به الخاصُّ.

ويلحظ أن الإمام الشافعي فسّر ورود جواز العريا بعد سبق النهي "عن المزبنة والرطب بالتمر"، بأحد أمرين، ولم يرجح ههنا بينهما، وهما:

- يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أرخص في العرايا بعد دخولها في جملة النهي عن المزبنة وبيع الرطب بالتمر، مراعاة للحاجة التي أبداها الناس له.
- ويحتمل أن يكون نهيه عن المزبنة وبيع الرطب بالتمر من قبيل "الكلام العام الذي يُراد به الخاص"، فلم تدخل العرايا في ذلك النهي أصلاً.

ورجح الإمام الاحتمال الثاني لاحقاً في آخر الرسالة بقوله: "أولاهما به عندي - والله أعلم - أن يكون ما نهى عنه جملةً أراد به ما سوى العرايا"^(١)، وهو الذي نص عليه في النقل السابق عنه في اختلاف الحديث حيث قال: "كان نهيه عن الرطب بالتمر والمزبنة عندنا - والله أعلم - من الجُمْل التي مخرجها عامٌ وهي يراد بها الخاص، والنهي عام على ما عدا العرايا، والعرايا مما لم تدخل في نهيه"^(٢).

وقد كشف الشافعي في اختلاف الحديث أن القائل بالتخصيص ههنا أسعد الناس بالنص، بحيث عمل بحديث النهي عن بيع التمر بالتمر متفاضلاً، وبحديث النهي عن بيع الرطب بالتمر مطلقاً، وبحديث العرايا وخصص به عموم حديث النهي عن بيع الرطب بالتمر؛ اتباعاً لسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها، وإعمالاً لأدلة الشرع جميعها، فإنها كلها حق، ولا يجوز ضرب الحق ببعضه ببعض وإبطال بعضه^(١)، وفي هذا الصدد يقول "أحلُّ ما أحلَّ من بيع العرايا، وأحرَّم ما حرَّم من بيع المزبنة، وبيع الرطب بالتمر سوى العرايا، وأزعم أن لم يُردِّ بما حرَّم ما أحلَّ، ولا بما أحلَّ ما حرَّم، فأطيعه في الأمرين، وما علمتُك إلا عطلتَ نصَّ قوله في العرايا، وعمامة من روي عنه النهي في المزبنة روى أن النبي أرخص في العرايا، فلم يكن للتوهم ها هنا موضعٌ فنقول: الحديثان مختلفان!"^(٢).

(١) الرسالة ص ٥٤٨.

(٢) اختلاف الحديث ٦٦٢/٨.

(١) ينظر: إعلام الموقعين ٢٣٧/٢.

(٢) اختلاف الحديث ٦٦٣/٨.

وجهٌ يُشبه المعنى الذي قبله

وأخبرنا سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن صفوان بن موهب أنه أخبره عن عبد الله بن محمد بن صيفي عن حكيم بن حزام أنه قال: قال لي رسول الله: ألم أنبأ، - أو ألم يبلغني، أو كما شاء الله من ذلك - : أنك تبيع الطعام؟، قال حكيم: بلى يا رسول الله، فقال رسول الله: لا تبيعن طعاماً حتى تشتريه وتستوفيه.

أخبرنا سعيد عن ابن جريج قال: أخبرني عطاء ذلك أيضاً عن عبد الله بن عصمة عن حكيم بن حزام أنه سمعه منه عن النبي.

أخبرنا الثقة عن أيوب بن أبي تيمة عن يوسف بن ماهك عن حكيم بن حزام قال: نهاني رسول الله عن بيع ما ليس عندي.

● باب آخر من اختلاف الحديث:

في هذا الباب يذكر الإمام الشافعي رحمه الله أيضاً مثلاً على مختلف الحديث الذي يمكن فيه إعمال جميع النصوص والجمع بينها، بحيث يطلق النبي صلى الله عليه وسلم النهي عن شيء جملة على العموم، ثم يتبين من خلال ضمّه إلى نص آخر أنه يريد به النهي عنه في حال خاصة.

وساق الشافعي في صدد ذلك الأحاديث الواردة في نهْي بيع الإنسان ما ليس عنده:

- ما ورد عن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ألم يأتيك - أو ألم يبلغني، أو كما شاء الله من ذلك - أنك تبيع الطعام؟" قلت: بلى يا رسول الله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فلا تبيع طعاماً حتى تشتريه، وتستوفيه"^(١).

- وفي رواية أخرى عن حكيم بن حزام رضي الله عنه قال: نهاني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أبيع ما ليس عندي^(٢).

(١) رواه النسائي في سننه، رقم ٤٦٠١، وأحمد في مسنده، رقم ١٥٣٢٩، والحديث حكم النووي رحمه الله في المجموع ٢٥٩/٩ بصحة أسانيد، وصححه الألباني.

(٢) رواه الترمذي في سننه، رقم ١٢٣٣، وأحمد في مسنده، رقم ١٥٣١٣، وصححه الألباني.

يعني: بيع ما ليس عندك، وليس بمضمون عليك.

أخبرنا ابن عيينة عن ابن أبي نجيح عن عبد الله بن كثير عن أبي المنهال عن ابن عباس قال:
"قدم رسول الله المدينة وهم يُسلفون في التمر السنة والسنتين، فقال رسول الله: "من سلف
فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم".
قال الشافعي: حفطي: وأجل معلوم.

وقال: غيري قد قال ما قلت، وقال: "وإلى أجل معلوم".

● معنى النهي الوارد في الحديث:

ذهب الشافعي بعد أن ساق النهي الوارد في الحديث إلى أنه موجه إلى بيع الأعيان المعينة غير
المملوكة للعاقده من غير تقدير وصفٍ والتزامٍ في الذمة، بمعنى: "بيع ما ليس عندك، وليس بمضمون
عليك"، وبناء عليه لا يدخل بيع الموصوف في الذمة تحت هذا النهي مطلقاً، لا حالاً ولا مؤجلاً؛
فلا يتناوله النهي في الحديث لكونه بيع شيء موصوف في الذمة، والنهي في الحديث متجه إلى بيع
الأشياء المعينة التي لا يملكها العاقده، وهو على غرر تحصيلها^(١).

ثم بين الشافعي الدليل على حمل حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه على هذا المعنى، وهو
ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يسلفون
في التمر السنتين والثلاث، فقال: "من أسلف في شيء، ففي كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل
معلوم"^(١)، وأشار الشافعي هنا إلى الاختلاف في لفظ الحديث فقال: "حفطي: وأجل معلوم"، يعني
عن سفيان بن عيينة رحمه الله، وأن غيره حفظه كما حفظ الشافعي، وأن هناك من حفظ الحديث
بلفظ: "وإلى أجل معلوم"، قال البيهقي رحمه الله عن هذا اللفظ الأخير: "هذا لفظ حديث عمرو
الناقد، وفي رواية يحيى بن يحيى: السنتين والثلاث، وقال: إلى أجل معلوم، لم يذكر الواو، وفي
رواية الشافعي: وأجل معلوم، قال الشافعي: حفظته كما وصفت من سفيان مراراً، وأخبرني من

(١) ينظر: تحية المطلب ١٦/٦.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٢٤٠، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦٠٤.

قال: فكان نهى النبي أن يبيع المرء ما ليس عنده يحتمل أن يبيع ما ليس بحضرتة يراه المشتري كما يراه البائع عند تبايعهما فيه، ويحتمل أن يبيعه ما ليس عنده: ما ليس يملك بعينه، فلا يكون موصوفاً مضموناً على البائع يُؤخذُ به، ولا في ملكه: فيلزم أن يُسَلِّمَهُ إليه بعينه، وغير هذين المعنيين.

أصدقه عن سفيان أنه قال: كلما قلت، وقال في الأجل: إلى أجل معلوم، رواه البخاري في الصحيح عن صدقة وقتيبة وعلي بن المدني، ورواه مسلم عن يحيى بن يحيى وعمرو الناقد، كلهم عن سفيان، وقالوا: إلى أجل معلوم، وكذلك قاله سفيان الثوري عن ابن أبي نجيح^(١).

وبعد أن أورد الشافعي حديث جواز السلم ذكر أن "نهى النبي أن يبيع المرء ما ليس عنده" الوارد في حديث حكيم بن حزام رضي الله عنه لما كان عاماً جملة احتمال أموراً، لا بد أن يستدل على أحدها بدلالة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو منهجه المعتمد:

- أن يكون النهي موجهاً إلى ما ليس بحضرة العاقد المالك له "يراه المشتري كما يراه البائع عند تبايعهما فيه"، بحيث تفسر العندية بالعندية الظاهرة التي يكون فيها الشيء المعقود عليه بجوار صاحبه.
- أن يكون النهي موجهاً إلى العين المعينة غير المملوكة للعاقد، بحيث يبيع "ما ليس يملك بعينه، فلا يكون موصوفاً مضموناً على البائع يُؤخذُ به"، كما في السلم، "ولا في ملكه: فيلزم أن يُسَلِّمَهُ إليه بعينه"، كما في العين الحاضرة.
- كما يحتمل النهي "غير هذين المعنيين"، كما فيما ذكره لاحقاً من أن يكون موجهاً إلى "بيع العين الغائبة"، سواء كانت في ملك العاقد أو لا، وذلك لأنها وإن كانت في ملكه قد يحصل لها تلف أو نقص "قبل أن يراها المشتري"، فيتحقق الغبن بسبب ذلك.

(١) السنن الكبرى ٣١/٦.

فلما أمر رسول الله من سلف أن يسلف في كيل معلوم ووزن معلوم وأجل معلوم، أو إلى أجل معلوم: دخل في هذا بيع ما ليس عند المرء حاضراً ولا مملوكاً حين باعه، ولما كان هذا مضموناً على البائع بصفة يؤخذ بها عند محل الأجل: دل على أنه إنما نهى عن بيع عين الشيء ليس في ملك البائع، والله أعلم.

وقد يحتمل أن يكون النهي عن بيع العين الغائبة، كانت في ملك الرجل أو في غير ملكه، لأنها قد تُهلك وتنتقض قبل أن يراها المشتري.

قال: فكل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله - بأبي هو وأمي - يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه.

فلما كان النهي عن بيع المرء ما ليس عنده محتملاً هذه الأمور كان في حديث ابن عباس رضي الله عنهما في جواز السلف بشروطه الدلالة على المراد منه، كما قرره الشافعي في موضع آخر: "فأما حديث حكيم بن حزام فإن رسول الله نهاه - والله أعلم - عن أن يبيع شيئاً بعينه لا يملكه، والدليل على أن هذا معنى حديث حكيم بن حزام - والله أعلم - حديث أبي المنهال عن ابن عباس، أن رسول الله أمر من سلف في تمر سنتين أو ثلاثاً أن يسلف في كيل معلوم ووزن معلوم، وهذا بيع ما ليس عند المرء، ولكنه بيع صفة مضمونة على بائعها، وإذا أتى بها البائع لزم المشتري، وليست بيع عين، يبيع العين إذا هلكت قبل قبض المبتاع انتقض فيها البيع، ولا يكون بيع العين مضموناً على البائع فيأتي بمثله إذا هلكت"^(١).

● القاعدة العامة في العام الظاهر من النصوص:

وبعد أن بين الإمام الشافعي رحمه الله ضرورة الجمع بين الأحاديث العامة وبين ما ورد وثبت مما يخصها، وذكر في سبيل ذلك كثيراً من الأمثلة، أعاد التذكير بما قرره سابقاً من أن الأصل وجوب حمل الحديث على عمومه وظهوره حتى تأتي دلالة عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه أراد به خاصاً

(١) اختلاف الحديث ٦٦٤/٨.

ولزم أهل العلم أن يُمضوا الخبرين على وجوههما، ما وجدوا لإمضاهما وجهاً، ولا يُعدّونهما مختلفين وهما يحتملان أن يُمضيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يُمضيا معاً، أو وُجد السبيلُ إلى إمضاهما، ولم يكن منهما واحدٌ بأوجب من الآخر.

ولا يُنسب الحديثان إلى الاختلاف، ما كان لهما وجهٌ يُمضيان معاً، إنما المختلف ما لم يُمض إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يُحله، وهذا يُحرّمه.

دون عام، وذلك بأن يكون الحديث العام المخرج محتملاً معنى الخصوص، وأنه لا يصح جعل الحديث العام المخرج عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خاصاً بغير دلالة على ذلك، كما قال: "وكذلك ينبغي لمن سمع الحديث أن يقول به على عُمومه وجملته، حتى يجد دلالة يُفرّق بها فيه بينه".

وأن من الواجب على أهل العلم المبادرة إلى الجمع والتوفيق بين الأحاديث الثابتة التي تتعارض وتختلف لأول وهلة في ظاهرها، والعمل على وضع كل منها موضعها الصحيح المراد به، بحيث تأتلف وتتفق، ومعرفة أن اللجوء إلى ذلك أولى من الترجيح بينها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً؛ لما فيه من إعمال كافة النصوص، فلا يجوز أن "تجعل عن رسول الله حديثين مختلفين أبداً، إذا وجد السبيل إلى أن يكونا مستعملين، فلا تعطل منهما واحداً؛ لأن علينا في كل ما علينا في صاحبه، ولا نجعل المختلف إلا فيما لا يجوز أن يستعمل أبداً إلا بطرح صاحبه"^(١)، فلجأ إلى النسخ حينئذ، لعدم إمكانية الجمع، "فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف، كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام: كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً"^(٢).

قال الخطابي رحمه الله: "سبيل الحديثين إذا اختلفا في الظاهر وأمكن التوفيق بينهما وترتيب أحدهما على الآخر: أن لا يحتملا على المنافاة، ولا يضرب بعضها ببعض، لكن يستعمل كل واحد منهما في موضعه، وبهذا جرت قضية العلماء في كثير من الحديث"^(٣).

(١) اختلاف الحديث ٦٦٤/٨.

(٢) اختلاف الحديث ٥٩٨/٨.

(٣) معالم السنن ٨٠/٣.

[صفة نهى الله ونهى رسوله]

فقال: فصِفْ لي جَمَاعَ نَهَى اللهُ - جل ثناؤه - ثم نهى النبي: عاماً، لا تُبْقِ منه شيئاً.

فقلتُ له: يَجْمَعُ نَهْيُهُ معنيين:

أحدهما: أن يكون الشيء الذي نهى عنه مُحَرَّمًا، لا يحلُّ إلا بوجهٍ دلَّ اللهُ عليه في كتابه، أو على لسانِ نبيه، فإذا نهى رسولُ اللهُ عن الشيء من هذا فالنهي مُحَرَّمٌ، لا وجهَ له غيرُ التحريم،

• صفة النهي في الكتاب والسنة:

الكلام في هذا الباب يعدّ بمثابة التفصيل من الإمام الشافعي رحمه الله لما سبق أن أجمله في صدر باب العلل في الأحاديث، من قول المعترض: "وأخرى فيها نَهْيٌ لِرَسُولِ اللهِ، فتقولون: ما نَهَى عَنْهُ حَرَامٌ، وأخرى لِرَسُولِ اللهِ فيها نَهْيٌ، فتقولون: نَهْيُهُ وأمره على الاختيار لا على التَّحْرِيمِ!".

وفي صدد الجواب عن هذا الاعتراض بيّن الشافعي أن النهي في الشرع ليس على ضرب واحد حتى يتأتى الاعتراض ويصح، بل لا بد من ملاحظة أن النبي صلى الله عليه وسلم متى نهى عن شيء فإن نهيهِ عن ذلك الشيء قد يراد به أحد "معنيين":

المعنى الأول: "أن يكون الشيء الذي نهى عنه مُحَرَّمًا"، بحيث لا يحلُّ في الأصل للإنسان ولا يملك التصرف فيه، ويمنع منه إلا بمجيء إذن خاص من الشارع يقتضي تحليله وجواز التصرف فيه، وذلك من خلال إبرام عقد أو إحداث أمر يقتضي الإباحة بعد استيفاء كافة الشروط والضوابط التي وُضعت له، فهذا المعنى متى ما وقع من الإنسان على غير مقتضى حكم الشرع كان باقياً على تحريمه ومنعه، "لا وجهَ له غيرُ التحريم"، وهذا ما عبّر عنه الشافعي في موضع آخر بقوله: "فكل ما نهى عنه مما كان ممنوعاً إلا بحادث يحدث فيه يُحلِّله، فأحدث الرجل فيه حادثاً منهيّاً عنه: لم يحلِّه، وكان على أصل تحريمه، إذا لم يأت من الوجه الذي يحلِّه"^(١).

ويلحظ أن كلام الشافعي هنا يجمع ما يطلق عليه أهل العلم: اقتضاء النهي الفساد، إلا أنه غير مختص به على ما يبدو، كما سيشار إليه لاحقاً، والله أعلم.

(١) جماع العلم ص ١٣٢.

إلا أن يكونَ على معنى، كما وصفتُ.

قال: فصِف لي هذا الوجهَ الذي بدأتَ بذكره من النهي، بمثالٍ يدلُّ على ما كان في مثل معناه.

قال: فقلتُ له: كلُّ النساءِ محرَّماتُ الفروج، إلا بواحدٍ من المعنيين: النكاحِ والوطءِ بملكِ اليمين،

وهما المعنيان اللذان أذن اللهُ فيهما، وسنَّ رسولُ الله كيف النكاحُ الذي يحلُّ به الفرجُ المحرَّم قبله،

واستثنى الشافعي هنا ما إذا كان النهي "على معنى" خاص، فلا يلزم من ذلك التحريم مطلقاً، الذي يقتضي منع التصرف الذي أحدثه الإنسان مطلقاً، وإن كان على خلاف حكم الشارع، كما سبق في النهي عن الخطبة على خطبة الأخ، قال الشافعي: "ومما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض الحالات دون بعض، واستدلنا على أنه إنما أراد بالنهي عنه أن يكون منهيّاً عنه في حال دون حال بسنته صلى الله عليه وسلم: وذلك أن أبا هريرة روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه"، فلولا الدلالة عنه كان النهي في هذا مثل النهي في الأول فحرم إذا خطب الرجل امرأة أن يخطبها غيره"^(١)، وقد قرر الإمام سابقاً أن هذا النهي محمول على ما إذا رضيت المخطوبة بالخاطب وأذنت لوليها بتزويجه، فمتى "رضيت المرأة الرجل وبدا لها وأمرت بأن تُنكحه، لم يجز أن تخطب في الحال التي لو زوجها فيها الولي جاز نكاحه"^(٢).

وهنا أيضاً لو حصل خلاف السنة وعقد رجل على امرأة بعد أن خطبها على خطبة أخيه كان النكاح صحيحاً مع إثمه، فلا يقتضي النهي ههنا الفساد ومنع التصرف، قال الشافعي: "وإذا خطب الرجل في الحال التي نهى أن يخطب فيها عالماً، فهي معصية يستغفر الله تعالى منها، وإن تزوجته بتلك الخطبة فالنكاح ثابت؛ لأن النكاح حادث بعد الخطبة، وهو مما وصفتُ من أن الفساد إنما يكون بالعقد، لا بشيء تقدمه وإن كان سبباً له؛ لأن الأسباب غير الحوادث بعدها"^(٣).

ثم ذكر المثل على المعنى الأول من النهي الذي تأتي به السنة، وهو أن الأصل تحريم فروج النساء إلا بأحد أمرين يحدثهما الإنسان على وفق شرع الله تعالى، إما بنكاح صحيح أو ملك يمين صحيح، فإذا كان إحداثه في النكاح أو ملك اليمين منهيّاً عنه لم تحلّ المرأة المحرمة عليه، وكان

(١) جماع العلم ص ١٢٩.

(٢) جماع العلم ص ١٣١.

(٣) الأم ٤٢/٥.

فسنّ فيه ولياً وشهوداً ورضاً من المنكوحة الثيب، وسنّته في رضاها دليلٌ على أنّ ذلك يكونُ برضا المتزوج، لا فرق بينهما .

فإذا جمع النكاحُ أربعاً: رضا المزوَّجة الثيب، والمزوَّج، وأن يُزوَّج المرأةَ وليها بشهودٍ: حلّ النكاح، إلا في حالات سأذكرها، إن شاء الله، وإذا نقص النكاحُ واحداً من هذا، كان النكاحُ فاسداً، لأنه لم يُؤت به كما سنّ رسولُ الله فيه الوجهَ الذي يحلُّ به النكاحُ.

ولو سُمي صداقاً كان أحبَّ إليّ، ولا يفسدُ النكاحُ بترك تسمية الصداق، لأن الله أثبت النكاحَ في كتابه بغير مهرٍ، وهذا مكتوبٌ في غير هذا الموضع .

قال: وسواء في هذا المرأةُ الشريفةُ والدينيةُ، لأن كل واحدٍ منهما فيما يحل به ويحرم ويجب لها وعليها من الحلال والحرام والحدود سواءً.

التحريم فيما أحدث قائماً بعينه؛ لأنه لم يأت من الوجه الذي يحل منه، ولا يحل ذلك التصرف منه ما كان محرماً في الأصل^(١).

أما متى استوفى النكاح شروطه من "رضا المزوَّجة الثيب، والمزوَّج، وأن يُزوَّج المرأةَ وليها بشهودٍ"، فإنه يكون حلالاً صحيحاً في الأصل، ما لم يكن الفساد قد دخله بسبب آخر، كما سيأتي، وأما إذا اختل أحد هذه الشروط فإن النكاح يكون "فاسداً، لأنه لم يُؤت به كما سنّ رسولُ الله فيه الوجهَ الذي يحلُّ به النكاحُ"، وسواء في ذلك النساء كلهن، الشريفة منهن والدينية؛ إذ أحكام الشرع لا تختلف في هذا المقام.

ثم أشار الشافعي إلى أن تسمية المهر في النكاح لا تعدّ شرطاً فيه، وإنما صحّ النكاح بغير مهر مسمى؛ لقول الله عز وجل (لا جناحَ عليكم إن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً)، فلما أثبت الله تعالى الطلاق دل ذلك على أن النكاح ثابت؛ لأن الطلاق لا يقع إلا من نكاح ثابت، ولما أجاز الله سبحانه بلا مهر مسمى كان عقد النكاح على شيئين: أحدهما نكاح،

(١) ينظر: جماع العلم ص ١٣٢ .

والحالات التي لو أتى بالنكاح فيها على ما وصفتُ أنه يجوز النكاح: فيما لم يُنّه فيها عنها من النكاح، فأما إذا عُقد بهذه الأشياء كان النكاح مفسوخاً، بنهي الله في كتابه وعلى لسان نبيه عن النكاح بمجالاتٍ نهى عنها، فذلك مفسوخٌ، وذلك: أن ينكح الرجلُ أختَ امرأته، وقد نهى الله عن الجمع بينهما، وأن ينكح الخامسة، وقد انتهى الله به إلى أربع، فبين النبي أن انتهاء الله به إلى أربع

والآخر ما يملك بالنكاح من المهر، فلما جاز النكاح بلا تسمية مهر، كان فساد المهر غير مفسد للنكاح، "ولم يكن في النكاح بلا مهر ولا في النكاح بالمهر الفاسد نهياً من رسول الله صلى الله عليه وسلم فنحرمه حينئذ بنهيه، كما كان في الشغار، فأجزنا ما أجاز الله عز وجل وما كان في معناه إذا لم ينه رسول الله صلى الله عليه وسلم منه عن شيء علمناه، ورددنا ما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان هذا الواجب علينا الذي ليس لنا ولا لأحد أن يعقل عن الله جل وعلا شيئاً علمنا غيره"^(١).

ولما قال الشافعي سابقاً "إلا في حالات سأذكرها، إن شاء الله"، شرع بعد ذلك في ذكر هذه الحالات التي يفسد بسببها النكاح ويكون مفسوخاً، حين يأتي به الإنسان على غير ما شرع الله تعالى في كتابه أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم:

- أن يعقد الرجل على أخت امرأته وهي في عصمته، "وقد نهى الله عن الجمع بينهما" في كتابه بقوله: (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ).

- أن يعقد على امرأة خامسة، وقد استوفى نكاح ما أبيح له من النساء، حيث "انتهى الله به إلى أربع، فبين النبي أن انتهاء الله به إلى أربع حظرٌ عليه أن يجمع بين أكثر منهن"، وذلك أن غيلان بن سلمة رضي الله عنه أسلم وعنده عشر نسوة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "أمسك أربعاً وفارق - أو دع - سائرهن"، قال الشافعي: "فدلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن انتهاء الله عز وجل في العدد بالنكاح إلى أربع: تحريم أن يجمع رجل

(١) الأم ٨٢/٥، وإنما نقلت كلام الشافعي بطوله ليتبين أن إشارة الشافعي رحمه الله إلى عدم تسمية المهر هنا مقصودة منه، وأنها في تقدير جواب عن اعتراض مقدر: كيف أفسدت النكاح بالشغار، ولم تفسده بترك تسمية المهر أو بالمهر الفاسد؟!.

حظرٌ عليه أن يجمع بين أكثر منهن، أو ينكح المرأة على عمتها أو خالتها، وقد نهى النبيُّ عن ذلك، وأن ينكح المرأة في عدتها، فكلُّ نكاحٍ كان من هذا لم يَصِحَّ، وذلك أنه قد نهى عن عقده، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحدٍ من أهل العلم.

ومثله - والله أعلم - أن النبي نهى عن الشغار، وأن النبي نهى عن نكاح المتعة، وأن النبي نهى المُحْرَم أن ينكح أو يُنكح، فنحن نفسخ هذا كله من النكاح، في هذه الحالات التي نهى عنها، بمثل ما فسخنا به ما نهى عنه مما ذكر قبله، وقد يُخالفنا في هذا غيرنا، وهو مكتوبٌ في غير هذا الموضع.

بنكاح بين أكثر من أربع" (١).

- أن يعقد على عمة امرأته أو خالتها، وهي في عصمته، "وقد نهى النبيُّ عن ذلك"، كما سبق بيان النهي عنه.

- أن يعقد على امرأة في عدتها، وقد نهى الله تعالى عن ذلك بقوله: (وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النَّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ).

فكل عاقد للنكاح خالف أمر الله تعالى فيما سبق كان عقده فاسداً، بلا "خلاف فيه بين أحدٍ من أهل العلم"، وعقده مفسوخ لا يُحل له ما حُرِّم عليه في الأصل من فروج النساء؛ لأنه أحدث في شيء لا يملكه في الأصل إحدائاً منهياً عنه، فلم يحله "وكان على أصل تحريمه، إذا لم يأت من الوجه الذي يُجِلُّه" (٢).

ولما كانت الحالات السابقة محل اتفاق بين أهل العلم في فساد النكاح معها، أشار الشافعي إلى أن هناك أيضاً حالات آخر يفسد النكاح معها على القول الصحيح، وإن كانت محل خلاف، "وقد يُخالفنا في هذا غيرنا"، وذلك كما في نكاح الشغار، ونكاح المتعة، ونكاح المُحْرَم، وقد ذكر الشافعي في موضع آخر أن هناك من اعترض عليه بتصحيحه النكاح مع عدم تسمية المهر،

(١) الأم ٥/٥٣.

(٢) جماع العلم ص ١٣٢.

ومثله: أن ينكح المرأة بغير إذنها، فتجيز بعد، فلا يجوز، لأن العقد وقع منهاً عنه.
ومثل هذا ما نهى عنه رسول الله من بيع الغرر، وبيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، أو غير ذلك مما نهى عنه، وذلك أن أصل مال كل امرئٍ محرمٌ على غيره، إلا بما أحلَّ به، وما أحلَّ به من البيوع

وإفساده نكاح الشغار مع إمكانية تصحيحه بمهر المثل، فقال في معرض بيانه لحكم نكاح الشغار: "فإن قال قائل: فإن عطاء وغيره يقولون: يثبت النكاح، ويؤخذ لكل واحدة منهما مهر مثلها، فلم لم تقله وأنت تقول يثبت النكاح بغير مهر ويثبت بالمهر الفاسد وتأخذ مهر مثلها؟، فأكثر ما في الشغار أن يكون المهر فيه فاسداً أو يكون بغير مهر؟، قيل له: أبان الله عز وجل أن النساء محرمات إلا بما أحل الله من نكاح أو ملك يمين، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم المبين عن الله عز وجل كيف النكاح الذي يحل، فمن عقد نكاحاً كما أمره الله تعالى ثم رسوله صلى الله عليه وسلم أو عقد نكاحاً لم يحرمه الله سبحانه وتعالى ولم ينه عنه رسوله صلى الله عليه وسلم: فالنكاح ثابت، ومن نكح كما نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فهو عاص بالنكاح، إلا أنه غير مؤاخذ إن شاء الله تعالى بالمعصية إن أتاها على جهالة، فلا يحل المحرم من النساء بالمحرم من النكاح، والشغار محرم بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه، وهكذا كل ما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم من نكاح لم يحل به المحرم، وبهذا قلنا في المتعة ونكاح المحرم وما نهى عنه من نكاح"^(١).

ومثل ما سبق في عدم صحة النكاح، ما لو نكح امرأة مالكة نفسها بغير إذنها فالنكاح غير صحيح، ولو أجازته بعد ذلك؛ لأن كل عقدة انعقدت غير تامة مستوفية لشروطها فهي مفسوخة، لا تجوز "بإجازة رجل، ولا امرأة، ولا ولي، ولا سلطان، ولا بد فيها من استئناف"^(٢) عقد النكاح على شرط الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم.

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى بيان أمثلة آخر للمعنى الأول من النهي تتعلق بعقود المبيعات، وذلك أن أموال الناس في الأصل ممنوعة من غيرهم، إلا أن يملك الرجل مال آخر بما يحل من بيع أو هبة وغير ذلك، فإذا اشترى الرجل شراءً منهاً عنه فالتحريم فيما اشترى قائم بعينه؛ لأنه لم يأت من الوجه الذي يحل منه، ولا من الوجه الذي يحل ما كان محرماً من أموال الناس^(٣)؛ إذ لا تكون

(١) الأم ٨٣/٥.

(٢) الأم ١٨٢/٥.

(٣) ينظر: جماع العلم ص ١٣٢.

ما لم يَنْه عنه رسولُ الله، ولا يكونُ ما نَهَى عنه رسولُ الله من البيوعِ مُحِلًّا ما كان أصلُهُ محرماً من مال الرجل لأخيه، ولا تكون المعصيةُ بالبيع المنهي عنه تُحِلُّ مُحَرَّمًا، ولا تُحِلُّ إلا بما لا يكونُ معصيةً، وهذا يدخل في عامة العلم.

فإن قال قائلٌ: ما الوجهُ المباحُ الذي نَهَى المرءُ فيه عن شيءٍ، وهو يُخالف النهيَ الذي ذَكَرْت قَبْلَهُ؟.

المعصيةُ بالبيع المنهي عنه تُحِلُّ مُحَرَّمًا، ولا تُحِلُّ إلا بما لا يكونُ معصيةً"، وذلك كما لو عقد الإنسان بيع المزابنة المنهي عنه، كان عقده غير صحيح، وكما لو عقد بيع الغرر الذي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه، ومنه أن يقول: "سلعتي هذه لك بعشرة نقدًا أو بخمسة عشر إلى أجل، فقد وجب عليه بأحد الثمنين؛ لأن البيع لم ينعقد بشيء معلوم"^(١).

فكل ما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم من العقود كان في الأصل على التحريم والمنع، كما في النهي عن الذهب بالورق إلا هاء وهاء وعن الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل يداً بيد، والنهي عن بيعتين في بيعة، "فقلنا والعامة معنا: إذا تباع المتبايعان ذهباً بورق أو ذهباً بذهب فلم يتقابضا قبل أن يتفرقا: فالبيع مفسوخ، وكانت حجتنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما نهى عنه صار محرماً، وإذا تباع الرجلان بيعتين في بيعة فالبيعتان جميعاً مفسوختان بما انعقدت، وهو أن يقول: أبيعك على أن تبيعني؛ لأنه إنما انعقدت العقدة على أن مَلَك كل واحد منهما عن صاحبه شيئاً ليس في ملكه"^(٢).

ولما كان الشافعي رحمه الله قد ذكر في صدر هذا الفصل أن نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء يجمع أحد معنيين، وأنهى الكلام عن المعنى الأول بشيء من التفصيل، انتقل إلى بيان ما يتعلق بالمعنى الثاني له، الذي أشار إليه بصورة بديعة على شكل تساؤل: "ما الوجهُ المباحُ الذي نَهَى المرءُ فيه عن شيءٍ، وهو يُخالف النهيَ الذي ذَكَرْت قَبْلَهُ؟".

(١) جماع العلم ص ١٢٧.

(٢) جماع العلم ص ١٢٦-١٢٧.

فهو - إن شاء الله - مثلُ نهي رسول الله أن يشتمل الرجلُ على الصَّمَاءِ، وأنَّ يَحْتَبِيَ في ثوبٍ

المعنى الثاني: أن يكون الشيء الذي ورد فيه النهي مباحاً في الأصل وسائغ التصرف فيه بمقتضى الإذن العام من الشرع، من غير حاجة إلى إذن خاص منه يقتضي تحليله وجواز التصرف فيه، إما لكونه في ملك الإنسان ابتداءً أو مما أبيض التصرف فيه مشاعاً بن الناس^(١)، فهنا متى ورد النهي في هذا المعنى كان "نهي اختيار، ولا ينبغي أن نرتكبه، فإذا عمد فعل ذلك أحدٌ كان عاصياً بالفعل ويكون قد ترك الاختيار، ولا يحرم ماله، ولا ما كان مباحاً له"^(٢)، والذي يظهر أن المعنى الأول يمكن التعبير عنه بالنهي عن الشيء، فيكون ممنوعاً في الأصل، بينما هذا المعنى (الثاني) يمكن التعبير عنه بالنهي في الشيء، فهو نهي في الشيء المباح أصلاً، أي: نهي عن شيء يفعله الإنسان في أمر أصله على الإباحة، ويشهد لذلك قول الشافعي لاحقاً عن هذا المعنى: "فهو نهيٌ فيها عن شيء أن يفعله"، وقوله أيضاً: "ومعصيته في الشيء المباح له لا تُحرّمه عليه بكل حال، ولكن تُحرّم عليه أن يفعل فيه المعصية".

ثم بين الإمام الشافعي أمثلة هذا المعنى، ليتضح المقام:

- نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن اشتمال الصَّمَاءِ والاحتباء في ثوب واحد، كما في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشتمال الصماء، وأن يحتبي الرجل في ثوب واحد، ليس على فرجه منه شيء^(٣)، واشتمال الصماء مختلف في كفيته بين أهل اللغة والفقهاء، والأولى فيه ما قال الفقهاء: أن يلتحف الرجل بثوب واحد ليس عليه غيره، ثم يرفعه من أحد جانبيه، فيضعه على منكبيه بحيث يبدو جانبه الآخر أو فرجه، أو يكون ذلك مظنة لبدو فرجه، قال أبو عبيد القاسم بن سلام رحمه الله: "والفقهاء أعلم بالتأويل في هذا، وذلك أصح معنى في الكلام"، وعلق على هذا ابن رجب رحمه الله، فقال: "وهذا الذي قاله أبو عبيد في تقديم تفسير الفقهاء على تفسير أهل اللغة حسن جداً؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد يتكلم بكلام من كلام العرب

(١) عبّر الشافعي عن ذلك في جماع العلم ص ١٣٢ بقوله: "وما نُحِثُّ عنه من فعل شيء في ملكي أو شيء مباح لي ليس بملك لأحد: فذلك نهي اختيار...".

(٢) جماع العلم ص ١٣٢.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٦٧، ورواه مسلم في صحيحه، رقم ٢٠٩٩، من طريق جابر رضي الله عنه بلفظ: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اشتمال الصماء، والاحتباء في ثوب واحد.

واحدٍ مُفضِّلاً بفرجه إلى السماء، وأنه أمرٌ غلاماً أن يأكل مما بين يديه، ونهاه أن يأكل من أعلى الصحيفة، ويُروى عنه، وليس كَثُوت ما قبله مما ذكرنا: أنه نهى عن أن يُقرن الرجل إذا أكل بين التمرتين، وأن يكشف التمرة عما في جوفها، وأن يعرّس على ظهر الطريق.

يستعمله في معنى هو أخص من استعمال العرب أو أعم منه، ويتلقى ذلك عنه حملة شريعته؛ فلا يجوز تفسير ما ورد في الحديث المرفوع إلا بما قاله هؤلاء أئمة العلماء الذين تلقوا العلم عن قبلهم، ولا يجوز الإعراض عن ذلك والاعتماد على تفسير من يفسر ذلك اللفظ بمجرد ما يفهمه من لغة العرب، وهذا أمر مهم جداً، ومن أهمله وقع في تحريف كثير من نصوص السنة، وحملها على غير محاملها، والله الموفق^(١)، والاحتباء: أن يقعد الإنسان على أليتيه، وينصب ساقيه، ويحتوي عليهما بثوب أو نحوه أو بيده، وهذه القعدة يقال لها: الحُبُوة^(٢).

- ما ورد عن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه، وهو ابن أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، قال: أكلت يوماً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاماً، فجعلت أكل من نواحي الصحيفة، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل مما يليك"^(٣).
- وورد عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا أكل أحدكم طعاماً فلا يأكل من أعلى الصحيفة، ولكن ليأكل من أسفلها، فإن البركة تنزل من أعلاها"^(٤).
- وورد النهي عن القران بين التمرتين، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يقرن الرجل بين التمرتين جميعاً، حتى يستأذن أصحابه^(٥).
- وكذا يروى النهي عن تفتيش التمرة، كما في حديث قيس بن الربيع عن جبلة بن سحيم عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُفتش التمر عمّا

(١) فتح الباري ٢/٣٩٩.

(٢) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٤/٧٦.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٣٧٧، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٠٢٢.

(٤) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٧٧٢، والترمذي في سننه، رقم ١٨٠٥، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في سننه، رقم ٣٢٧٧، وأحمد في مسنده، رقم ٢٧٣٠، وصححه الألباني.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٤٨٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٠٤٥.

.....

فيه^(١)، ومن حديث داود بن الزُّبْرُقَان عن حفص بن عِمْران الكندي عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تُشَقَّ التمرة عمَّا فيها^(٢).

وينبه هنا إلى أن الإمام الشافعي رحمه الله قال: "ويروى عنه، وليس ككثوت ما قبله مما ذكرنا: أنه نهى عن أن يُقْرَن الرجلُ إذا أكل بين التمرتين، وأن يكشف التمرة عما في جوفها"، مع أن النهي عن القِران بين التمرتين في الصحيحين!، فقد يكون سبب قوله هذا عدم وصول الحديث إليه من طريق صحيح، أو أن الذي بلغه النهي عن الجمع بين القِران والتفتيش في حديث واحد، وهو مروى من طرق ضعيفة، كما في حديث داود بن الزُّبْرُقَان عن عمه أبي حفص الكندي عن حبيب بن أبي ثابت عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن نذَّهَن إلا غِبًّا، وأن نقرن بين التمرتين، أو نشقَّ عما فيهما^(٣)، وكما في حديث الهيثم بن عدي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تقرن التمرتان في الأكلة، وأن تفتش التمرة عما فيها^(٤)، وقد جاء من حديث إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: أتى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر عتيق، فجعل يفتشه يخرج السوس منه^(٥)، ولليهقي رحمه الله جمع حسن ذكر فيه أنه إن صح النهي عن شق التمرة يشبه أن المراد به إذا كان التمر جديدًا، والذي ورد في جواز تفتيشه متى كان عتيقًا^(٦).

- النهي عن التعريس في الطريق، كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا عرستم بالليل، فاجتنبوا الطريق، فإنها مأوى الهوام بالليل"^(٧).

(١) رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم ١٣٧٨٧، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم ٥٤٩٢، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٤٢/٥: فيه قيس بن الربيع، وثقه شعبة، والثوري، وضعفه يحيى القطان، وبقيه رجاله ثقات.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير، رقم ١٣٨٣٠، وهذا إسناد ضعيف جداً، لوجود داود بن الزُّبْرُقَان، وهو متروك، ينظر: تقريب التهذيب ١٩٨/١.

(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان، رقم ٥٤٩٢، وفيه داود بن الزُّبْرُقَان!

(٤) رواه الخطيب في تاريخ بغداد ٥١/١٤، وإسناده ضعيف جداً، فيه الهيثم بن عدي الكوفي، وهو متروك الحديث، ينظر: لسان الميزان ٢٠٩/٦.

(٥) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٨٣٢، وابن ماجه في سننه، رقم ٣٣٣٣، وصححه الألباني.

(٦) ينظر: السنن الكبرى ٤٥٨/٧.

(٧) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٩٢٦.

فلما كان الثوبُ مباحاً للابسِ، والطعامُ مباحاً لآكله، حتى يأتيَ عليه كَلهٌ إن شاء، والأرضُ مباحةٌ له إذا كانت لله لا لآدمي، وكان الناسُ فيها شرعاً، فهو نهيٌ فيها عن شيءٍ أن يفعله، وأمرٌ فيها بأن يفعل شيئاً غيرَ الذي نُهِيَ عنه.

والنهيُّ يدلُّ على أنه إنما نهى عن اشتمالِ الصماءِ والاحتباءِ مُفضياً بفرجه غيرَ مستتر: أن في ذلك كشفَ عورته، قيل له يسترها بثوبه، فلم يكن نهيه عن كشف عورته نهيه عن لبس ثوبه فيحرم عليه لبسه، بل أمره أن يلبسه كما يستر عورته.

ولم يكن أمره أن يأكل من بين يديه ولا يأكل من رأس الطعام، إذا كان مباحاً له أن يأكل ما بين

والمراد بالتعريس النزول في أواخر الليل للنوم والراحة^(١)، ويلحظ أن النهي هنا ثابت في الصحيح، ولعل الحديث لم يصل الإمام الشافعي رحمه الله من طريق صحيح.

وبعد أن أشار الشافعي إلى هذه الأمثلة من النهي بين أنها واردة في شيء مباح في الأصل وسائغ التصرف فيه، إما لكونه في ملك الإنسان أصلاً، كما في ثوب اللابس وطعام الآكل، أو مما أباح الشارع التصرف فيه مشاعاً بناس، كما في الطريق الذي يقع التعريس فيه، فهنا ورود النهي في هذا المعنى يحمل على نهى الاختيار، بمعنى طلب الشارع من المكلف فعل ما هو خيرٌ له وأحرى به وأحظ له، وتأديباً وحماً له على مكارم الأخلاق الواجبة تأديباً له، لا أن ذلك يقتضي حرمانه ومنعه من الشيء المنهي عنه إذا وقعت منه المخالفة والمعصية، وتفصيل ذلك فيما يأتي:

- أن النهي عن اشتمال الصماء والاحتباء المفضي إلى كشف العورة محمول على تأديب الإنسان بالحرص على تطلب الستر وحفظ عورته من أعين الناس، "فلم يكن نهيه عن كشف عورته نهيه عن لبس ثوبه فيحرم عليه لبسه"، أي: أن النهي لم يكن عن لبس ذات الثوب حتى يقال بحرمة عليه ومنعه منه لاحقاً، بل النهي عن كشف العورة فحسب، لذا أمره أن يحرص على لبس الثوب بالهيئة المفضية إلى الستر وحفظ العورة.
- وكذا الأمر بأكل الإنسان مما يليه محمول على تأديبه بآداب الطعام مع الناس؛ "لأنه أجملُ

(١) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٦٩/١٣.

يديه وجميع الطعام: إلا أدباً في الأكل من بين يديه، لأنه أجملُ به عند مُؤاكله، وأبعدُ له من قُبْح الطُعْمَةِ والنَّهْمِ، وأمره ألا يأكل من رأس الطعام لأن البركة تنزل منه له، على النظر له في أن يُبارك له بركة دائمة يدوم نزولها له، وهو يُبيح له إذا أكل ما حول رأس الطعام أن يأكل رأسه.

وإذا أباح له الممرُّ على ظهر الطريق فالممرُّ عليه إذ كان مباحاً لأنه لا مالك له يمنع الممرَّ عليه فيحرمُ بمنعه: فإنما نهاه لمعنى يُثبِت نظراً له، فإنه قال: "فإنها مأوى الهوام، وطرق الحيات"، على النظر له، لا على أن التعريسَ محرّمٌ، وقد يُنهي عنه إذا كانت الطريقُ متضايقاً مسلوفاً، لأنه إذا عرس عليه في ذلك الوقت منع غيره حقه في الممرِّ.

به عند مُؤاكله، وأبعدُ له من قُبْح الطُعْمَةِ والنَّهْمِ"، وكذا نهيه عن الأكل من رأس الطعام محمول على تطلّب البركة فيه، "على النظر له في أن يُبارك له بركة دائمة يدوم نزولها له"، إلا أن ذلك لا يقتضي تحريم ذات رأس الطعام أو أوسطه عليه وحجزه عنه، بدليل أنه متى أنهى ما يليه من الطعام الموجود في الصفحة وما حول رأسه، جاز له تطلّب ما في وسطها من الطعام وأعلاه، وأكل جميع الطعام.

- وكذا النهي عن التعريس على ظهر الطريق؛ فإن الأصل كون الطريق عاماً مباحاً لجميع الناس، ولم يكن في ملك أحد من البشر يختص به ويمنع "الممرُّ عليه"، فيمكن أن يقال حينئذ بأنه حرم بمنعه، أي حُجز وحُصِّن بمنع مالكه، بل هو مشاع عام فلا يدخل ضمن المعنى الأول من النهي، فعلم حينئذ أن ذلك النهي لا لحق أحد ولا لأجل اعتداء على ملك محترم، بل على النظر والاختيار للبعد خشية عليه مما يكون على طرقات البراري من الهوام والحيات ونحوها، فلم يعن ذلك "أن التعريسَ محرّمٌ"، أي: مانع وحاجز له عن الطريق^(١)، كما في المنع من الملك المحترم، وقد يمنع الإنسان من التعريس على الطريق ويحرم عليه تحريم تحصين وردّ متى ما كان "متضايقاً مسلوفاً"؛ لأنه متى ما فعل ذلك خالف النهي من جهة، ومنع حق غيره من المرور في ذلك الطريق من جهة أخرى.

(١) أي: وهذا ما يظهر من تأمل كلام الإمام الشافعي، فلا يقصد نفي التحريم بمعنى الإثم والعصيان، لأنه سيقرر لاحقاً أن المخالف ههنا عاص آثمٌ!

فإن قال قائل: فما الفرقُ بين هذا والأول؟ .

قيل له: مَنْ قامت عليه الحجةُ يُعلم أنّ النبي نَهَى عما وصفنا، وَمَنْ فعل ما نُهي عنه - وهو عالمٌ بنهيهِ - فهو عاصٍ بفعله ما نُهي عنه، وليستغفر الله ولا يعودُ.

فإن قال: فهذا عاصٍ، والذي ذُكرتَ في الكتابِ قبله في النكاحِ والبيعِ عاصٍ، فكيف فرقتَ

بين حالهما؟ .

فقلتُ: أما في المعصية فلم أُفرِّق بينهما، لأنني قد جعلتهما عاصيين، وبعضُ المعاصي أعظمُ من

بعضٍ .

• الفرق بين المعنى الأول والثاني:

وبعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله المعنيين اللذين يأتي النهي عليهما كشف عن وجه الجمع والفرق بينهما، وذلك ما يتضح من خلال الآتي:

- أن مرتكب النهي في كلا المعنيين ومخالفة "عاصٍ بفعله ما نُهي عنه، وليستغفر الله ولا يعود"، فمن حيث المخالفة والعصيان لا فرق في الأصل بين المعنيين.
- أن الحكم بالعصيان في المعنيين والافتقار إلى التوبة والاستغفار لا يعني أنهما في مرتبة واحدة فيه، بل العصيان معنى مُشكِّك، يتفاوت أهله فيه دركاته، ذلك أن العاصي في المعنى الأول أشدّ وأعظم؛ إذ "بعضُ المعاصي أعظمُ من بعض".
- أن النهي في المعنى الأول يقتضي مع حصول المعصية المنع والفساد والردّ، بخلاف النهي في المعنى الثاني، الذي يقتضي حصول المعصية دون المنع والفساد والرد، وهذا ما جاء التأكيد عليه في مختصر البويطي رحمه الله حيث قال: "والنهي الثاني الذي يفسخ ويحرم: كل ما نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم مما لا يملكه المرء، إذا كان أصل الشيء محرماً علي، فما ملكت ما كان في غير ملكي بنهي النبي صلى الله عليه وسلم: ففسخ"^(١).

(١) مختصر البويطي ص ١٠٦٦.

فإن قال: فكيف لم تُحرّم على هذا لُبسه وأكله ومَمَرَه على الأرض بمعصيته، وحرّمت على الآخر نكاحه وبيعه بمعصيته؟ .

قيل: هذا أمرٌ بامرٍ في مباحٍ حلالٍ له، فأحلّت له ما حلّ له، وحرّمتُ عليه ما حرّم عليه، وما حرّم عليه غيرُ ما أُحلّ له، ومعصيته في الشيء المباح له لا تُحرّمه عليه بكل حالٍ، ولكن تُحرّم عليه أن يفعل فيه المعصية .

فإن قيل: فما مثلُ هذا؟ .

قيل له: الرجلُ له الزوجةُ والجاريةُ، وقد نُهي أن يطأهما حائضتين وصائمتين، ولو فعل لم يَحِلَّ ذلك الوطءُ له في حاله تلك، ولم تُحرّم واحدةٌ منهما عليه في حالٍ غير تلك الحال، إذا كان أصلهما مباحاً وحلالاً .

وأصلُ مالِ الرجلِ محرّمٌ على غيره إلا بما أُبيح به مما يَحِلُّ، وفروجُ النساءِ محرّماتٌ إلا بما

● اعتراض وجوابه:

لما قرر الإمام الشافعي الفرق بين المعنيين باعتبار الفساد والرد، أورد اعتراضاً في طلب وجه الفرق بينهما، خصوصاً مع حكمه بحصول المعصية في كل منهما؟ .

والجواب: أن المخالف في المعنى الثاني من النهي إنما ورد النهي من الشارع في أمر كان مباحاً حلالاً له، فكان من اللازم والعدل والإنصاف الذي جاء به الشرع وأمر به أن نحكم بتحليل ما كان حلالاً له في الأصل، وبتحريم ما حرم الشارع عليه فحسب، والشارع إنما حرم عليه ذلك التصرف، دون أن يمنعه من أصل ما هو في ملكه أو داخلاً ضمن المباح شائعاً بين الناس، فمعصيته "في الشيء المباح له لا تُحرّمه عليه بكل حالٍ، ولكن تُحرّم عليه أن يفعل فيه المعصية" .

ولعل ذلك يتضح بالتنظير له بمثال مشابه، ذلك أن الرجل إذا كان في عصمته زوجة أو في ملكه جارية كانت في الأصل حلال الوطء، فإذا طرأ مانع يقتضي نهيها عنه من حيض وصوم واجب، فإن الوطء حينئذ محكوم بعدم حله وتحريمه في تلك الحال، لكن مع ذلك لا يحكم بتحريم "واحدة

أُبيحت به من النكاح والمملك، فإذا عَقَدَ عَقْدَةَ النكاحِ أو البيعِ منهيّاً عنها على مُحَرَّمٍ لا يَحِلُّ إلا بما أُحلَّ به: لم يَحِلَّ المحرَّمُ بمحرَّمٍ، وكان على أصل تحريمه، حتى يُؤْتَى بالوجه الذي أحلَّهُ اللهُ به في كتابه، أو على لسان رسوله، أو إجماع المسلمين، أو ما هو في مثل معناه.

منهما عليه في حال غير تلك الحال، إذا كان أصلهما مباحاً وحلالاً، فكذا ههنا متى ما وقع منه المخالفة لم نحرم عليه ذلك الثوب ونمنعه منه مطلقاً، وهكذا الشأن في الطعام والطريق.

• تنبيه واعتذار:

قد يتساءل نبيه: هل يفهم من كلام الشافعي هنا تحريم الأمور المذكورة في المعنى الثاني؟، وما العمل تجاه ما يذكره كثير من الشافعية من أن النهي الوارد في أدب محمول على الكراهة؟، وخصوصاً أنهم يذكرون مثل هذه الفروع ضمن المكروهات، لا ضمن المحرم الذي يَأْثَمُ الإنسان فيه!.

وفي الحقيقة كان هذا الموضوع من كلام الإمام الجيهن الشافعي رحمه الله من المضائق التي عسر الخروج منها، ولا زال في النفس تجاهها شيء من التردد وعدم الوضوح، ولعل بالتلميح إلى ذلك ينشط إلى حلّ الأمر وكشف الإشكال من هو أجود قريحة وأحسن تأملاً وأكثر تفرغاً، والله المستعان، وعليه التكلان.

ولأجل محاولة إلقاء الضوء على ما هو مذكور ههنا أنبه إلى أمرين جديرين بالملاحظة، مع الاعتذار بأن ما سيرطح ههنا ليس حاسماً في المسألة ولا قاطعاً، بل محاولة التوفيق والفهم والتفهم والمدارسة، وقد يطول الكلام فيما سيلقى من تنبيه، وقد يثقل على البعض، وليعذر القارئ الفطن اللبيب، فذلك ما قسمه الله تعالى من بضاعة مزجاة لصاحب الشرح هنا⁽¹⁾، غفر الله له وعفا عنه، وذلك ما اجتهد في تطلبه ورام تحقيقه، فما أحسن فيه فالفضل لله تعالى أولاً وآخراً، ثم للجيهن الفذّ الشافعي رحمه الله وجزاه عنا كل خير، وما أخطأ أو أساء فيه فمن نفسه ومن الشيطان، يستغفر الله تعالى منه، ويطلبه العفو والغفران.

(1) وليعذر القارئ الكريم أيضاً صاحب الشرح من جهة ما بذله من جهد مضمّن في تطلب معنى كلام الشافعي وتقريره، فقد أخذت منه هذه المحاولة وقتاً وجهداً ليس باليسير، وقد أحسن من قال: لا يعرف الشوق إلا من يكابده *** ولا الصبابة إلا من يعانيتها!.

قال: وقد مثلتُ قبلَ هذا: النهيَ الذي أُريدُ به غيرُ التحريمِ بالدلائل، فأكفيتُ من ترديده،
وأَسألُ اللهَ العَصمةَ والتوفيقَ.

التنبية الأول: كون هذه المسائل المذكورة في المعنى الثاني للنهي للتحريم أو للكراهة محلّ
خلاف كبير بين الشافعية رحمهم الله:

- فقد ذهب أكثر الشافعية إلى الحمل على الكراهة، وبه جزم الغزالي ثم النووي، حتى كاد
أن يخفى القول بخلافه، قال الحافظ العراقي رحمه الله معلقاً على حديث النهي عن الأكل
من وسط الطعام: "حمل الجمهور الأمر في هذا الحديث على الندب والإرشاد، والنهي
على الندب، لا على التحريم، ولا يبعد أن أهل الظاهر حملوه على التحريم، وحكي أيضاً
عن نص الشافعي، نص عليه في الأم... ونص البويطي على نحوه، وكذلك في الرسالة قبل
باب أصل العلم"^(١)، وقال أيضاً عن الأكل مما يلي الآكل: "حمّله أكثر الشافعية على
الندب، وبه صرح الغزالي والنووي، وقد نص الشافعي على وجوبه في الأم وفي مختصر
البويطي وفي الرسالة"^(٢)، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله بعد نقل شيء مما ذكره شيخه
العراقي: "قلت: وكذا ذكره عنه الصيرفي في شرح الرسالة، ونقل البويطي في مختصره أن
الأكل من رأس الثريد والتعريس على الطريق والقران في التمر وغير ذلك مما ورد الأمر
بضده حرام"^(٣)، وما أشار إليه هنا عن البويطي رحمه الله موجود في مختصره، حيث قال:
"ومثل ذلك أنه نهى عن الأكل من رأس الثريد، والقران بين التمرتين، والتعريس على
الطريق، وهذا كله مباح له وبعضه في ملكه، فإن فعل فيه ما نهى عنه كان آثماً، ولم يحرم
عليه الطعام، ولا التمر، ولا الممر على الطريق"^(٤).

- وذهب طائفة من محققي الشافعية إلى التحريم، وحكوه نصاً عن الإمام الشافعي رحمه الله،
ويكفي أن ممن تبنى ذلك الإمام الصيرفي رحمه الله، وهو من شراح الرسالة، كما لا يخفى،
بل إن للشيخ تقي الدين السبكي رحمه الله رسالة لطيفة سماها: كشف اللبس عن المسائل
الخمسة، ذهب فيها إلى أن كلام الإمام الشافعي رحمه الله في هذه المسألة ونظائرها

(١) شرح سنن الترمذي/ ق ٥٠٨.

(٢) شرح سنن الترمذي/ ق ٥٥٠.

(٣) فتح الباري ٥٢٢/٩.

(٤) مختصر البويطي ص ١٠٦٤.

.....

للجوب لا الندب.

وقد تعقب تاج الدين السبكي البيضاوي حين ذكر من معاني صيغة افعال: الندب، ومثّل له بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كل مما يليك"، فقال: "اعلم أن التمثيل بالأكل مما يليه ليس بجيد؛ فإن الذي نص عليه الشافعي رضي الله عنه في غير موضع أن من أكل مما لا يليه عالماً بنهي النبي صلى الله عليه وسلم كان آثماً عاصياً، وذكره شارح الرسالة أبو بكر الصيرفي وأقره عليه، والشافعي نصّ على هذه المسألة في أخوات لها غريبات، أخرجهن والدي أطال الله بقاءه، وصنف فيهن كتابه المسمى بكشف اللبس عن المسائل الخمس، ونصر المنصوص، وقد ذكرنا عيون ذلك المختصر في ترجمة البويطي من كتابنا طبقات الفقهاء"^(١)، والمذكور في الكتاب المشار إليه قوله: "هذه غرائب استخراجها الشيخ الإمام الوالد رحمه الله من مختصر البويطي، قال الشيخ الإمام رحمه الله: نصّ الإمام الشافعي في البويطي على أن الأكل من رأس الشريد والقران بين التمرتين والتعريس على قارعة الطريق أي النزول ليلاً واشتمال الصماء حراماً، قلت: وللشيخ الإمام تصنيف في هذه المسائل ضمّ إليها أن الشافعي نص في الأم أيضاً على تحريم احتباء الرجل بثوب واحد مفضياً بوجهه إلى السماء وتحريم أكله مما لا يليه، وفي الرسالة نحو ذلك، وقد ذكره أبو بكر الصيرفي شارحها مصوّباً له"^(٢).

وكذا تعقب الإسنوي البيضاوي رحمهما الله في نهاية السؤل^(٣)، كما تعقب الرافعي رحمه الله في المهمات في قوله: "ويكره أن يأكل مما يلي أكيه، وأن يأكل من وسط القصة، وأعلى الشريد ونحوه، ولا بأس بذلك في الفواكه، وأن يقرن بين التمرتين"، فقال الإسنوي: "وما ذكره من كراهة هذه الأمور تابعه عليه في الروضة، وقد نص الشافعي رحمه الله على التحريم، فقال في الأم: فإن أكل مما لا يليه، أو من رأس الطعام، أو عرس على قارعة الطريق، أثم بالفعل الذي فعله إذا كان عالماً بنهي النبي صلى الله عليه وسلم، هذا لفظه بحروفه، ذكر ذلك في الربع الأخير في باب صفة نهى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو بعد باب من أبواب الصوم، وقبل باب من أبواب إبطال الاستحسان، ومن الأم نقلته، وذكر في البويطي نحوه أيضاً، وكذلك في الرسالة قبل باب أصل

(١) الإجماع ١٠٢٠/٤.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ١٦٧/٢.

(٣) نهاية السؤل ١٦٠/١، والمذكور فيه أخصر مما هو مثبت في المهمات، لذا استغني بما في المهمات عنه.

العلم" (١).

وقد حاول جلال الدين المحلي رحمه الله - وتابعه عليه غيره - توجيه نص الشافعي على التحريم بحمله على صورة خاصة، فقال: "أما أكل المكلف مما يليه فمندوب، ومما يلي غيره فمكروه، ونصُّ الشافعي على حرمة للعالم بالنهي عنه محمولٌ على المشتمل على الإيذاء" (٢)، وهو توجيه حسن، لولا أن الإطلاق في عبارة الشافعي لا يسعفه.

التنبيه الثاني: أن من حمل نفسه مهمة شرح كلام جهابذة الأئمة وأعلامها، آملاً - على ضعف وقصور - محاولة الاجتهاد وبذل كامل الوسع في توضيحه وبيانه وتقديره قدر الإمكان، يستدعي ذلك منه أكبر قدر من التتبع والاستقراء، من أجل الاطلاع على المراد والمعنى المتوخى، وفي سبيل ذلك ههنا يحسن الوقوف على بعض الاستعمالات والألفاظ التي كان يطلقها الإمام الشافعي رحمه الله أو يتعرض لها في كتبه، ومحاولة إلقاء شيء من الضوء تجاه المراد منها:

أولاً: التحريم والمحرم: الذي يقرره الإمام الشافعي أن نهى الشارع عن شيء يترتب عليه في الأصل التأثيم والمعصية والمخالفة في حق من لم يلتزم به من جهة، كما يترتب عليه من جهة أخرى منع المنهي عنه وردّه وفساده، فهذا هو الأصل في كل نهى ورد في الشرع، إلا أن الدلالة (القرينة) كما تأتي لصرف النهي عن الحرام الذي يآثم به صاحبه إلى التنزيه الذي لا إثم فيه، وحينئذ لا يمكن أن يقارنه ردّ المنهي عنه وفساده، كذلك قد تأتي الدلالة في منهي عنه على سبيل الحتم صارفة له عن الردّ والفساد فحسب، فلا يردّ حينئذ التصرف ولا يمنع منه وإن ترتب على صاحبه الإثم.

وما سبق يمكن أن يلمس منه ما أطلق عليه (مسألة اقتضاء النهي الفساد)، إلا أن مثل هذه المصطلحات لم تكن متداولة في عصر الإمام الشافعي رحمه الله، والشافعي إنما يتكلم بلغة عصره وما كان متداولاً فيه من مصطلحات وعبارات، والشاهد الذي يراد الوصول إليه هنا أنه حين يقول الإمام الشافعي مثلاً: "وما نهى الله عنه فهو محرم حتى توجد الدلالة عليه بأن النهي عنه على غير التحريم وأنه إنما أريد به الإرشاد أو تنزهاً أو أدباً للمنهي عنه، وما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه

(١) المهمات ٢٣٤/٧.

(٢) شرح المحلي على جمع الجوامع ٤٧٠/١.

.....

وسلم كذلك أيضاً^(١)، فهل كان يقصد صرف النهي بواسطة الدلالة عن الحكم بكونه حراماً إلى التنزيه فحسب، أو كان يقصد ما يشمل صرفه عن الردّ والمنع من التصرف والفساد؟!.

ومن خلال تتبع عبارات الإمام الشافعي في كتبه يلحظ أنه حين يستعمل لفظة (التحريم أو المحرم) لا يقتصر به على معنى حصول الإثم فحسب، بل يُطلق عنده ذلك أيضاً (وهو الغالب في استعماله) على حصول الإثم والمنع ولزوم الامتناع عن المنهي عنه، بحيث يلزم ردّه إذا خالف المكلف نهي الشارع فيه.

وبعبارة أخرى يمكن أن يقال: إن الشافعي إذا أطلق كون الشيء محرماً أراد في الغالب أنه ممنوع منه شرعاً ومردود، وهذا يستلزم إثم فاعله غير شك؛ إذ الأصل أن كل مردود شرعاً عاص فاعله وآثم، ولكن في المقابل ليس كل آثم وعاص بمخالفة منهي عنه يحكم بمنعه من المنهي عنه مطلقاً وردّ تصرفه وفساده، وهنا قد يطلق الشافعي في مواضع على فعل ما بكونه غير محرم، لا بمعنى أنه غير منهي عنه ولا يآثم فاعله، بل بمعنى عدم فساد التصرف الناتج عن مخالفته، ولعل من المستحسن سياق بعض عباراته الشاهدة بذلك:

- قوله في الرسالة حين أنهى الكلام في هذا الفصل عن النوع الثاني من النهي، الذي منتهكه آثم عاص: "وقد مثَّلتُ قبلَ هذا: النهي الذي أُريد به غيرُ التحريم بالدلائل"، فهنا يلحظ قوله: الذي أُريد به غير التحريم، مع أن مخالفه آثم عاص، وما ذلك فيما يبدو إلا أن مقصوده: الذي أُريد به غير الفساد والردّ والمنع.

- قوله: "ولا أكره إناء توضئ فيه من حجارة ولا حديد ولا نحاس ولا شيء غير ذوات الأرواح إلا آنية الذهب والفضة فإني أكره الوضوء فيهما... فإن توضأ أحد فيها أو شرب كرهت ذلك له"^(٢) ولم أمره يعيد الوضوء، ولم أزعم أن الماء الذي شرب ولا الطعام الذي أكل فيها محرّم عليه، وكان الفعل من الشرب فيها معصية^(٣)، فينظر كيف فرق بين النهي والتحريم؛ فجعل الفاعل عاصياً ولم يجعل الماء والطعام محرماً؛ لأن المقصود بالتحريم هنا المنع وعدم الصحة.

(١) الأم ١٥٣/٥.

(٢) ينبه إلى أن الشافعي رحمه الله يسمي الحرام في كثير من كتبه مكروهاً توسعاً، كما في البحر المحيط، للزركشي ١/٣٢٧.

(٣) الأم ٢٣/١.

.....

- وهكذا قوله: "إذا تباع المأموران بالجمعة في الوقت المنهي فيه عن البيع لم يَبِن لي أن أفسخ البيع بينهما؛ لأن معقولاً أن النهي عن البيع في ذلك الوقت إنما هو لإتيان الصلاة لا أن البيع يحرم بنفسه، وإنما يفسخ البيع المحرم لنفسه، ألا ترى لو أن رجلاً ذكر صلاة، ولم يبق عليه من وقتها إلا ما يأتي بأقل ما يجزئه منها، فبايع فيه كان عاصياً بالتشاغل بالبيع عن الصلاة حتى يذهب وقتها، ولم تكن معصية التشاغل عنها تُفسد بيعه"^(١)، فيُنظر أيضاً أنه حكم بكونه عاصياً، ولكن البيع لا يحرم!، بمعنى لا يحكم برده وفساده، كما يشهد به آخر عبارته: تُفسد بيعه.

- قوله بعد أن قرر عدم صحة نكاح الشغار والمتعة على لسان معترض ثم الجواب عنه: "لكن قد يقول بعض الفقهاء في النهي ما قلت، ويأتي نهى آخر فيقولون فيه خلافه، ويوجهونه على أنه لم يرد به الحرام!، فقلت له: إن كان ذلك بدلالة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يرد بالنهي الحرام، فكذلك ينبغي لهم، وإن لم يكن فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم دلالة لم يكن لهم أن يزعموا أن النهي مرة محرم وأخرى غير محرم"^(٢)، وهذا في الحقيقة من الواضح بمكان انه أراد بالتحريم الفساد والرد، فقوله: "...أن النهي مرة محرم وأخرى غير محرم" أي: مفسد (مانع من التصرف)، وغير مفسد (غير مانع من التصرف)، كما هو ظاهر السياق الذي وردت فيه تلك العبارة.

- ويؤكد ذلك أيضاً ما جاء في مختصر البويطي رحمه الله: "ونهى عن اشتغال الصماء، فإن فعل ففعله غير جائز، لتركه الاختيار؛ ولا يحرم عليه ثوبه ولا صلاته"^(٣)، فيُنظر كيف جعل هذا الفعل غير جائز، لكنه لا يحرم عليه ثوبه ولا صلاته، بمعنى لا يمنعه منه، ولا يفسد صلاته.

ثانياً: المنع: فالممنوع منهي عنه لا يحل، محرم القربان والتناول والتصرف، مُحصَن ومحجوز شرعاً عن الإنسان، لكن هل كل منهي عنه محرم ممنوع على الإطلاق؟!، الذي يقتضيه كلام الإمام تقسيم المنهي شرعاً بهذا الاعتبار قسمين: قسم أصله ممنوع، وقسم أصله غير ممنوع، وهما المعنيان المذكوران في الرسالة وجماع العلم، ومن استعمال الإمام للمنع:

(١) الأم ١/٢٢٥.

(٢) الأم ٥/١٨٩.

(٣) مختصر البويطي ص ١٠٦٥.

-
-
- قوله: "فكل ما نهى عنه مما كان ممنوعاً إلا بحادث يحدث فيه يحله فأحدث الرجل فيه حادثاً منهياً عنه لم يحله، وكان على أصل تحريمه إذا لم يأت من الوجه الذي يحله، وذلك مثل أن أموال الناس ممنوعة من غيرهم، وأن النساء ممنوعات من الرجال"^(١).
- قوله: "فالأموال محرمة بمالكها، ممنوعة إلا بما فرض الله عز وجل في كتابه، وبينه على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ويسنة رسوله"^(٢).
- قوله عن المرأة الصائمة: "فكانت ممنوعة الفرج في نهار الصوم"^(٣)، أي: عن زوجها.
- قوله: "كل الفروج ممنوعة من كل أحد بكل حال، إلا بما أحل به من نكاح أو ملك"^(٤).

ثالثاً: الرد: فالمردود بمعنى الممنوع سابقاً، فيأخذ حكمه، محرم القربان والتناول والتصرف، محصن ومحجوز شرعاً عن الإنسان؛ لأنه على غير وفق أمر الشارع، كما يشهد لذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"^(٥)، ومن عبارات الإمام في هذا الصدد:

- قوله بعد ذكر النهي عن ثمن الكلب: "المحرم لا يكون إلا مردوداً، أعلم بذلك من ساعته أو بعد مائة سنة، كما يكون الخمر والخنزير وما لا يحل ثمنه بحال مردوداً"^(٦).
- قوله: "لو وهب عبده المرهون لرجل وأقبضه إياه أو تصدق به عليه صدقة محرمة وأقبضه إياه كان ما صنع من ذلك مردوداً"^(٧).

رابعاً: التنزيه: بمعنى تكريم النفس عن الشيء ورفعته عنه ومجافاته حذراً من الوقوع في النقائص والمعائب، كما ذكر الإمام الشافعي في أجرة الحجام، وأن النبي صلى الله عليه وسلم سأله مَحِيصَةَ رضي الله عنه عن كسب الحجام، فنهاه عنه، فلم يزل يكلمه حتى قال له: "أطعمه رقيقك، وأعلفه

(١) الأم ٦/٧ .٣٠

(٢) الأم ٢/٢٦٩ .

(٣) الأم ٥/٦٠١ .

(٤) الأم ٥/١١١ .

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٦٩٧، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧١٨ .

(٦) الأم ٢/٢٥٣ .

(٧) الأم ٣/١٨٥ .

.....

ناضحك"^(١)، فهنا النهي ليس على سبيل الحتم ولا المنع والحجز عن هذا المال، بل لو "كان حراماً لم يجوز رسول الله - والله أعلم- لمُحَيِّصَةً أن يملك حراماً، ولا يعلفه ناضحه، ولا يطعمه رقيقه، ورقيقه ممن عليه فرض الحلال والحرام... فإن قال قائل: فما معنى نهى رسول الله وإرخاصه في أن يطعمه الناضح والرقيق؟، قيل: لا معنى له إلا واحد، وهو أن من المكاسب ذنباً وحسناً، فكان كسب الحجام ذنباً، فأحبَّ له تنزيه نفسه عن الدناءة؛ لكثرة المكاسب التي هي أجمل، فلما زاد فيه أمره أن يعلفه ناضحه، ويطعمه رقيقه؛ تنزيهاً له لا تحريماً عليه"^(٢).

إلا أن الذي يبدو أن التنزه لا يقتصر على ما اصطُح عليه لاحقاً: المكروه، بل يطلق عليه، كما يطلق أيضاً على ما ورد فيه نهى من الشارع وكان حراماً محكوماً بإثم مخالفه، لكن لم يقصد به ردّ المنهي عنه ومنعه (أو: تحريمه على أحد معنييه عند الشافعي)، كما يتضح ذلك في النهي عن الأكل مما لا يليه، فهو منهي عنه تنزيهاً وتكريماً، لكن ذلك لم يمنع الحكم بعصيان فاعله وتأثيره.

خامساً: الأدب: بمعنى حمل النفوس على التزام الفضائل والمحامد وجمع محاسن الأخلاق والانتصاف بها، والذي يبدو أن الأدب عند الشافعي لا يقتصر على ترك ما اصطُح عليه مكروهاً، فاجتناب المكروه يعدّ أدباً، لكن اجتناب الحرام أيضاً والابتعاد عن مقارفته أولى بذوي الأدب، ويشهد لذلك:

- ما سبق في الرسالة حين ذكر الشافعي النهي عن استقبال القبلة أو استدبارها عند قضاء الحاجة، قال: "أدب رسول الله من كان بين ظهرائيه، وهم عرب، لا مغتسلات لهم أو لأكثرهم في منازلهم"^(٣)، فهنا التأديب يجمع ما هو حتم ولازم.
- قوله: "وقد أدب الله تعالى النساء بالاستتار، وأدبهن بذلك رسوله صلى الله عليه وسلم"^(٤)، وهنا التأديب لازم غير شك.
- وأصرح من ذلك حين قال: "نهى رسول الله عن بيع الولاء وعن هبته... فلما بلغهم هذا

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٤٢٢، والترمذي في سننه، رقم ١٢٧٧، وقال: حديث حسن، وابن ماجه في سننه، رقم ٢١٦٦، وأحمد في مسنده، رقم ٢٣٦٩٠، وصححه الألباني.

(٢) اختلاف الحديث ٦٦٨/٨.

(٣) الرسالة ص ٢٩٣.

(٤) الأم ١٣٨/١.

.....

كان من اشترط خلاف ما قضى الله ورسوله عاصياً، وكانت في المعاصي حدود وآداب، وكان من آداب العاصين أن تعطل عليهم شروطهم لينكلوا عن مثلها، وينكل بها غيرهم، وكان هذا من أحسن الأدب"^(١)، فيلحظ كيف جعل من الأدب ما هو معصية وإثم!، فلم يكن هذا المصطلح مختصاً بالفضائل فحسب، كما غلب في الاصطلاح المتأخر.

- قوله : "وليس يعرف ما أراد خاصاً وعماماً وفرضاً وأدباً وناسخاً ومنسوخاً إلا بسنته صلى الله عليه وسلم فيما أمره الله عز وجل به"^(٢).
- قوله عن حديث الأمر بالعدل بين الأولاد في العطيّة: "وفيه: حسن الأدب في أن لا يفضل رجل أحداً من ولده على بعض في نحل، فيعرض في قلب المفضل عليه شيء من بره؛ لأن كثيراً من قلوب الآدميين جبل على الاقتصار عن بعض البر إذا أوتر عليه"^(٣)، وهنا الأدب على غير جهة اللزوم والحتم.

سادساً: الاختيار: الذي يبدو من تصرفات الإمام الشافعي أن الأمر والنهي كلاهما يأتيان على اختيار في حق المكلف، بمعنى طلب ما هو خيرٌ وفعله، والأولى في حق الإنسان والأحرى به والأحظّ له، لا بمعنى خصوص الإباحة والجواز، إلا أن الأمر إذا جاء اختياراً كان للاستحباب؛ إذ الشارع لا يختار أمراً للعبد إلا وهو مستحب مرغّب فيه، أما النهي فيمكن صرفه أصلاً بالدلالة الثابتة إلى الكراهة، التي لا إثم فيها لا عصيان، وحينئذ يكون على سبيل الاختيار لا الحتم، كما في الأمر المصروف عن الوجوب، أما إذا لم تثبت دلالة تصرفه عن مقتضى الحتم وورد في شيء يملكه الإنسان أصلاً ويجوز له التصرف فيه فيكون على معنى الاختيار والأحظّ للعبد، لكن الأصل فيه أنه للتحريم بمعنى العصيان والإثم والمخالفة، وباعتبار وروده فيما يملكه الإنسان أصلاً لم يقتض فساد الفعل الذي قارنه ولا رده، ولعل مما يشهد لذلك:

- أما في جانب الأمر، فهو من الوضوح بمكان، لذا يكتفى فيه بمثاليين في قوله: "فأما غسل الجمعة فإن الدلالة عندنا أنه إنما أمر به على الاختيار"^(٤)، وقوله: "وأمر رسول الله المصلي

(١) اختلاف الحديث ٦٣١/٨.

(٢) الأم ١٦/٧.

(٣) اختلاف الحديث ٦٣٠/٨.

(٤) الأم ٥٣/١.

.....

أن يستتر بالدنو من السترة اختياراً، لا أنه إن لم يفعل فسدت صلاته، ولا أن شيئاً يمر بين يديه يفسد صلاته"^(١).

- وأما في جانب النهي، فإن المنهي عنه قد يكون اختياراً مصروحاً إلى الكراهة التي لا إثم فيها على فاعلها متى ما شهدت بذلك دلالة ثابتة، قال الشافعي: "والنهي عندنا تحريم، إلا أن تأتي دلالة أنه اختيار لا تحريم"^(٢)، كما ذهب الشافعي إلى عدم تحريم أخذ المضحي من شعره وبشرته وأن النهي فيه ليس على سبيل الحتم، فقال: "ونأمر من أراد أن يضحى أن لا يمسّ من شعره شيئاً حتى يضحى اتباعاً واختياراً"^(٣)، ثم ذكر الدلالة الشاهدة بذلك، وقوله أيضاً: "ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء - والله أعلم - اختياراً لا فرض؛ بالدلالة عنه صلى الله عليه وسلم بحديث جابر...."^(٤)، وأما ما كان وارداً فيما يملك الإنسان - بمعنى النهي في الشيء - فهو المعنى الثاني للنهي المذكور في الرسالة هنا (وكتاب: جماع العلم)، وفيه يقول الشافعي: "وما نُهيْتُ عنه من فعل شيء في ملكي أو شيء مباح لي ليس بملك لأحدٍ فذلك نهي اختيار، ولا ينبغي أن نرتكبه فإذا عمَدَ فعل ذلك أحدٌ كان عاصياً بالفعل، ويكون قد ترك الاختيار، ولا يحرم ماله ولا ما كان مباحاً له"^(٥).

ومما يؤكد ذلك ما جاء في مختصر البويطي رحمه الله نقلاً عن الشافعي: "فكل نهى للنبي صلى الله عليه وسلم نهى عنه في شيء يملكه امرؤ، فنهيه على الاختيار، وذلك مثل نهى الله تبارك وتعالى عن وطء النساء حيّضاً، وأنا أملك بضعها، فإذا وطئتها: أثمت، ولم تحرم عليّ"^(٦)، ولا شك أن هذا صريح في المسألة، وأصرح منه أيضاً قوله: "ونهى عن اشتمال الصماء، فإن فعل ففعله غير جائز، لتركه الاختيار؛ ولا يحرم عليه ثوبه ولا

(١) اختلاف الحديث ٦٢٣/٨.

(٢) اختلاف الحديث ٦٤٥/٨.

(٣) اختلاف الحديث ٦٣٢/٨.

(٤) اختلاف الحديث ٦٥٠/٨.

(٥) جماع العلم ص ١٣٢-١٣٣.

(٦) مختصر البويطي ص ١٠٦٤.

صلاته"^(١)، فينظر كيف جعل ترك الاختيار غير جائز.

سابعاً: الإرشاد: الذي يدل عليه استعمال الإمام رحمه الله لهذا اللفظ أنه بمعنى خلاف الحتم، أي: الدلالة على السداد في الأمور، والهداية إلى الخير، وما فيه صلاح معيشة الإنسان في الحال والمآل، من غير أن يترتب على تارك الأمر فيه إثم وعصيان، وعبارات الشافعي الشاهدة لهذا المعنى جاءت في مقامين، مقام تأصيل وتنظير، ومقام تفريع وتمثيل:

- ففي مقام التأصيل والتنظير، يلحظ قوله: "وعلى أهل العلم عند تلاوة الكتاب ومعرفة السنة طلب الدلائل ليفرقوا بين الحتم والمباح والإرشاد الذي ليس بحتم في الأمر والنهي معاً"^(٢)، فيلحظ هنا وصفه لما فيه الإرشاد بأنه ليس بحتم، وأنه يمكن أن يرد في كل من الأمر والنهي، ومن هذا المقام قوله أيضاً: "وما نهى الله عنه فهو محرم حتى توجد الدلالة عليه بأن النهي عنه على غير التحريم وأنه إنما أريد به الإرشاد أو تنزهاً أو أدباً للمنهى عنه، وما نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك أيضاً"^(٣)، لكن هنا كلامه يجمع فيما يبدو أمرين: صرف النهي بواسطة الدلالة عن الحكم بكونه حراماً إلى التنزيه والإرشاد، وصرفه أيضاً عن الردّ والفساد فيما إذا ورد ذلك النهي فيما يملكه الإنسان ابتداءً، ويباح له التصرف فيه، مع الحكم بكونه آثماً وعاصياً بالمخالفة.

- وأما في مقام التفريع والتمثيل، فيلحظ قوله: "دلّ كتاب الله عز وجل على أن أمره بالكتاب ثم الشهود ثم الرهن إرشاد لا فرض عليهم... وأحبُّ الكتاب والشهود؛ لأنه إرشاد من الله ونظر للبائع والمشتري... انبغى لأهل دين الله اختيار ما ندبهم الله إليه إرشاداً، ومن تركه فقد ترك حزماً وأمرأ لم أحب تركه، من غير أن أزعم أنه محرم عليه"^(٤)، وقوله عن كتابة العبد: "لا يبين لي أن يجبر الحاكم أحداً على كتابة مملوكه؛ لأن الآية محتملة أن تكون

(١) مختصر البويطي ص ١٠٦٥.

(٢) الأم ١٥٤/٥.

(٣) الأم ١٥٣/٥.

(٤) الأم ٩٠/٣-٩١.

إرشاداً وإباحةً لكتابة يتحول بها حكم العبد عما كان عليه، لا حتماً^(١) وكذا قوله عن قول

.....

الله تعالى: (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ) بعد أن ذكر احتمال إرادة الإباحة: "ويحتمل أن يكون دَلَّهم على ما فيه رشدهم بالنكاح... فإنما هذا دلالة لا حتم"^(٢).

ولعل مما سبق يتضح الآتي:

- أن ورود النهي من الشارع في الشيء المباح الذي كان مباحاً لا يكون بمعنى المنع والحجز وتحريمه على المكلف لاحقاً، بل هو نهى اختيار وطلب ما فيه الخير والأحرى والأحظ، لكن مع ذلك لا يجوز ارتكابه، ومن عمد فعله كان عاصياً بالفعل، تاركاً ما فيه الاختيار، من غير أن يحُرْم ماله ولا ما كان مباحاً له.
- مجرد ورود الأمر أو النهي في أدب لا يقتضي بذاته صرف الأمر عن الوجوب أو النهي عن التحريم، بل الأصل بقاء الصيغة على ظاهرها في الحتم واللزوم، وأنه لا بد من وجود دلالة ثابتة أخرى تقضي بالصرف عن الأصل، وإن كان قد يُسَلَّم التخفيف في قوة تلك الدلالة وظهورها متى كان الشأن وارداً في أدب، فذلك محل نظر واجتهاد وتردد.
- بتأمل ما سبق يتقوى أن الإمام الشافعي رحمه الله يرى أن ما نهى الشارع عنه لغيره لا يقتضي الفساد، وهذا ما مال إلى نسبته إليه طائفة من محققي الشافعية، كما قال العلائي رحمه الله عن ذلك: "وهذا أرجح المذاهب وأصحها دليلاً، كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى، وهو الذي ينبغي أن يكون مذهب الشافعي وجمهور أصحابه"^(٣)، وقال الزركشي رحمه الله: "وهذا الذي ينبغي أن يكون مذهب الشافعي، وتصرفه في الأدلة يقتضيه"^(٤).

هذا ما أمكن جمعه حول هذا الموضوع، الذي كان عسراً على من رام حلّ شيء منه مع بضاعة مزجاة، ولا يزعم مطلقاً أن الأمر فيه كان حاسماً، والله المستعان وعليه التكلان.

(١) اختلاف الحديث ٣٣/٨.

(٢) الأم ١٥٣/٥.

(٣) تحقيق المراد ص ٩٩.

(٤) البحر المحيط ٣/٣٨٨.

[باب العلم]

قال الشافعي: فقال لي قائل: ما العلم؟ وما يجب على الناس في العلم؟.

• حكم طلب العلم:

بختم الباب السابق انتهى الإمام الشافعي رحمه الله مما يتعلق بطائفة من مسائل البيان، من معرفة حقيقته وفهم أصله العائد إلى الوقوف على لغة العرب ومعهودها، وما يرد عليه أوجه الكلام فيه، وكيفية نقله وما يحصل فيه من ملابسات، وما يمكن أن يرد عليه من اعتراضات ومناقشتها.

والكلام ههنا في الحقيقة قد يكون انتقالاً عن ذلك كله إلى بيان ما يتعلق بتعلم أحكام الشريعة، لكنه فيما يبدو يحمل في طياته أيضاً نوع ارتباط بما سبق، فقد نبه هذا الجهد في صدر الرسالة حين ذكر مراتب البيان إلى أن أعلاها بيان التأكيد، وهو ما كان نصاً جلياً متأكداً تأكيداً يدفع الخيال ويقطع الاحتمال، فيدركه الجميع ولا يختص بدرك فحواه الخواص، وبناء عليه فكلامه هنا يوحي من جهة أن ذلك البيان الذي جاء به الشرع منه ما هو أصل كلي (فرائض) يتسم بالوضوح وغاية البيان بحيث يمكن فهمه من كل مكلف عادة، فيلزم حينئذ كل مكلف، ومنه ما هو تفریع وتفصيل لا يبلغ درجة الفرائض، كما أن البيان فيه لا يخلو من إجمال ونوع خفاء لا يتحقق لكل أحد تطلبه وفهمه، بل يختص بمن صحت قريحته وقويت فطنته واتسعت معرفته، فصار الكلام في هذا الباب من جهة في الكشف عن المنوط به الوقوف على البيان ومعرفته.

وقد افتتح الشافعي الكلام عن هذا الباب بطرحه على هيئة تساؤل جرياً على عادته في لفت الأنظار وشحذ الأذهان من أجل التنبيه إلى ما سيطرح فيه، فكان السؤال عن أمرين: حقيقة العلم وماهيته ومدلوله الإجمالي، وما يجب على الناس تجاهه.

لكن يلاحظ ههنا أمور:

- أن السؤال ليس عن حقيقة العلم بإجمال، بل عن العلم الشرعي، كما يدل عليه السياق.
- أن جواب الشافعي لم يتضمن تعريف العلم بذكر حدّه، بل عرف العلم بالتقسيم، وهذه طريقة صحيحة جارية في التعريفات (الأقوال الشارحة)، وذلك من خلال تعريف الشيء بذكر الأقسام التي ينقسم إليها، وأقسام الشيء من خواصه، كما لا يخفى.

- أنه لم يفصل الجواب عن السؤالين، بل بيّن كل قسم وحكمه.
قلتُ له: العلمُ علّمان: علمٌ عامّةٌ، لا يسعُ بالغا غيرَ مغلوبٍ على عقله جهلهُ.
قال: ومثُلُ ماذا؟.

قلتُ: مثلُ الصلواتِ الخمس، وأنّ لله على الناسِ صومَ شهرِ رمضان، وحجَّ البيتِ إذا استطاعوه، وزكاةً في أموالهم، وأنه حرّم عليهم الزنا والقتلَ والسرقَةَ والخمرَ، وما كان في معنى هذا، مما كلفَ العبادُ أن يعقلوه ويعملوه ويُعطوه من أنفسهم وأموالهم، وأن يكفُّوا عنه: ما حرّم عليهم منه.

وهذا الصنفُ كلُّه من العلمِ موجودٌ نصّاً في كتاب الله، وموجوداً عاماً عند أهل الإسلام، ينقله عوامُّهم عن مَنْ مضى من عوامِّهم، يحكونه عن رسول الله، ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم.

القسم الأول: فرض العين من العلم، (العلم العام)، ويسميه الشافعي: علم العامة^(١)، وهو: ما يجب على كل مكلف (أي: كل مسلم بالغ عاقل) أن يتعلمه، وهو: العلم الذي لا يتمكن المكلف من أداء الواجبات والامتناع عن المحرمات إلا بتعلمه، فيشترك فيه جميع المكلفين ويلزمهم معرفته بلا استثناء، كالفرائض المنصوصة من "الصلوات الخمس، وأن لله على الناس صومَ شهر رمضان، وحجَّ البيت إذا استطاعوه، وزكاةً في أموالهم، وأنه حرّم عليهم الزنا والقتلَ والسرقَةَ والخمرَ، وما كان في معنى هذا".

وهذا القسم كما ذكر الشافعي يستدل عليه بوجوده منصوصاً عليه في كتاب الله تعالى ظاهراً جلياً يشترك في فهمه الخاصة والعامة، وبوجوده أيضاً بالاتفاق العام عليه من قبل أهل الإسلام، بحيث ينقله عوامُّهم عن مَنْ مضى من عوامِّهم، يحكونه عن رسول الله، ولا يتنازعون في حكايته ولا وجوبه عليهم"، والعوام هنا: جمع عامة، بمعنى الجماعة الكثيرة غير المنحصرة، لا بمعنى من هم خلاف العلماء.

(١) ينظر: جماع العلم ص ٤٨، اختلاف الحديث ٥٨٨/٨.

وهذا العلمُ العامُّ الذي لا يُمكن فيه الغلطُ من الخبر، ولا التأويلُ، ولا يجوز فيه التنازعُ.

وهذا العلم يسميه الشافعي: العلم العامّ، وهو عنده أيضاً الإحاطة، "والإحاطة كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن، يُشهد به على الله، وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها، وكلُّ ما اجتمع الناس ولم يتفرقوا فيه، فالحكم كله واحد"^(١)، وهو ما يسميه أهل العلم أيضاً (المعلوم من الدين بالضرورة)، وذكر هنا من خصائص هذا العلم ما يأتي:

- أنه لكونه علماً عاماً، لا يمكن دعوى الغلط فيه من جهة الخبر أصلاً، وإنما نصّ على الخبر هنا؛ لأن دعوى الغلط في كتاب الله تعالى غير متصورة أصلاً، للإجماع المتواتر على صحة نقله، وإنما قد يهجس في النفس إمكانية الغلط في رواية الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة سهو الراوي ونحوه، لذا احترز بأن الاتفاق العام عليه في هذا القسم من العلم دافعٌ لمثل هذا التوجس.

- أنه لا يسوغ فيه التأويل على خلاف نصه؛ ذلك أنه يفيد معناه قطعاً، ولا يتطرق إليه احتمال بخلافه، وهذا بخلاف الظاهر الذي يفيد معنى ظاهراً واجب الاتباع في الأصل، لكنه يحتمل خلافه فيمكن تأويله متى ما وجدت دلالة ثابتة تقتضي ذلك، كما هو الحال في صرف العام إلى الخاص، أما هذا القسم فالتأويل فيه ممنوع، قال النووي رحمه الله عن إنكار الزكاة: "أما اليوم وقد شاع دين الإسلام واستفاض في المسلمين علم وجوب الزكاة حتى عرفها الخاص والعام واشترك فيه العالم والجاهل فلا يعذر أحد بتأويل يتأوله في إنكارها، وكذلك الأمر في كل من أنكر شيئاً مما أجمعت الأمة عليه من أمور الدين، إذا كان علمه منتشرًا، كالصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، والاعتسال من الجنابة، وتحريم الزنا والخمر، ونكاح ذوات المحارم، ونحوها من الأحكام"^(٢).

- أنه "لا يجوز فيه التنازع"؛ لأنه متفق عليه لا ينازع فيه، ولا دافع له من المسلمين، ولا يسع أحداً الشك فيه، بحيث "لا تلقى أحداً من المسلمين إلا وجدت علمه عنده، ولا يردّ منها أحدٌ شيئاً على أحد فيه، كما وصفت في جمل الفرائض وعدد الصلوات وما أشبهها"^(٣)، ويبيّن على هذا عدم جواز إنكاره وجحده من كائنٍ من كان، قال ابن تيمية رحمه الله: "ومن

(١) جماع العلم ص ٤٧-٤٨.

(٢) شرح صحيح مسلم ٢٠٥/١.

(٣) جماع العلم ص ٤٨.

قال: فما الوجه الثاني؟ .

قلت له: ما يُتَوَّبُ العبادَ من فروع الفرائض، وما يُخَصُّ به من الأحكام وغيرها، مما ليس فيه نصُّ كتاب، ولا في أكثره نصُّ سنة، وإن كانت في شيءٍ منه سنةً فإنما هي من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة، وما كان منه يحتمل التأويل، ويُستدرك قياساً.

جحد وجوب بعض الواجبات الظاهرة المتواترة، كالصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج البيت العتيق، أو جحد تحريم بعض المحرمات الظاهرة المتواترة، كالقواحش والظلم والخمر والميسر والزنا وغير ذلك، أو جحد حل بعض المباحات الظاهرة المتواترة كالخبر واللحم والنكاح، فهو كافر مرتد، يستتاب فإن تاب، وإلا قتل^(١).

القسم الثاني: فرض الكفاية من العلم، (العلم الخاص)، ويسميه الشافعي أيضاً: علم الخاصة، وخبر خاصة^(٢)، وهو: ما يعرض للناس من فروع فرائض الإسلام، وما كان جارياً منها مجرى الخصوص، وهنا أجمل الشافعي بصورة مختصرة بديعة منقطعة النظر مضافاً هذا القسم من العلم:

- ما ليس فيه نص قاطع في كتاب الله تعالى.
- ما ليس فيه نص سنة متواترة، بحيث تأخذ حكم النص القاطع في كتاب الله، بل متى وجدنا فيه سنة ألفيناها سنةً "من أخبار الخاصة، لا أخبار العامة"؛ بحيث ينفرد بنقلها والعلم بها أهل العلم خاصة، أو بعضهم دون بعض.
- ما كان فيه دليل من الكتاب والسنة المتواترة، ولكنه ليس نصاً قاطعاً في مضمونه، بل يحتمل التأويل، وتختلف في معناه وحكمه الأنظار، "وما كان منه يحتمل التأويل".
- ما ليس فيه دليل ظاهر من الكتاب أو السنة، لكن يجوز أن "يُستدرك قياساً"، بكونه مما يجري فيه الإلحاق، وحينئذ تختلف الأنظار في توجيه ذلك القياس، أو قبوله وردّه^(٣).

(١) مجموع الفتاوى ٤٠٥/١١.

(٢) ينظر: جماع العلم ص ٤٨، اختلاف الحديث ٥٨٨/٨.

(٣) ينبه إلى أن الشارح في أول وهلة ظنَّ أن قول الإمام: "وما كان منه يحتمل التأويل ويُستدرك قياساً" ضرباً واحداً، لكنه استشكل توجيه كلامه على هذا الظن، ثم بعد النظر ظهر له أنه ضرب آخر (والله أعلم)، ويقوي هذا ما في جماع العلم ص ٤٨: "تختلف أقاويلهم وتباين تبايناً بيناً فيما ليس فيه نصُّ كتاب، يتأولون فيه، وإن ذهبوا إلى القياس، فيحتمل القياس الاختلاف..."، فمن الواضح أنهما ضربان، وكذا يمكن تأكيد ذلك من خلال النظر في الأم ٢١٧/٦-٢١٨، عن معنى الاستدراك إذا أطلقه في مثل هذا الموطن.

قال: فَيَعْدُو هذا أن يكون واجباً وجوبَ العلم قبله؟، أو موضوعاً عن الناس عِلْمُهُ، حتى يكونَ مَنْ عِلْمُهُ مُنْتَقِلاً، وَمَنْ تَرَكَ عِلْمَهُ غَيْرَ آثِمٍ بِتَرْكِهِ، أو مِنْ وَجْهِ ثَالِثٍ، فَتُوجِدُنَاهُ خَبِيراً أو قِياساً؟.

فقلتُ له: بل هو من وجهٍ ثالثٍ.

قال: فَصِفْهُ، واذكرِ الحجةَ فيه، ما يُلْزَمُ منه، وَمَنْ يُلْزَمُ، وَعَنْ مَنْ يَسْقُطُ؟.

فقلتُ له: هذه درجةٌ من العلم ليس تبلغها العامةُ، ولم يُكَلَّفْها كلُّ الخاصةِ، وَمَنْ احْتَمَلَ بلوغَهَا

وهذا العلم الذي يختص به بعض الأمة دون بعض بضدِّ العلم السابق العام، لذا يمكن بيان خصائصه من خلال الآتي:

- أنه أولاً بضد القسم السابق، يتصور فيه الغلطُ من جهة الخبر وصحته، ويمكن اختلاف وجهات النظر في تأويله، ويجوز فيه التنازعُ والاختلاف.

- أنه من علم الخاصة، الذي يختص بدركه في الأصل أولو العلم، فهو غير معلوم بالكلية لكل أحد، فضلاً عن أن يكون معلوماً لهم بالضرورة، بل يعدّ درجةً "من العلم ليس تبلغها العامة".

- أنه وإن كان من علم الخاصة، إلا أن يتميز بحكم مستقل، فليس تعلمه بواجب وجوباً عينياً عاماً باعتباره معلوماً من الدين بالضرورة كما هو شأن القسم الأول، وليس أيضاً غير مطلوب تعلمه مطلقاً، بحيث يكون من قبيل النافلة الموضوع "عن الناس عِلْمُهُ"، بل هو وجه ثالث من الحكم التكليفي، وهذا ما يطلق عليه عند أهل العلم: الواجب الكفائي.

وهنا ينبه إلى أن الواجب الذي طلب الشارع من المكلف فعله طلباً جازماً، ينقسم في الأصل باعتبار المطالب بأدائه قسمين:

- الواجب العيني، وهو ما طلب الشارع فعله جازماً من كل فرد من أفراد المكلفين بعينه، ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر، كالصلاة والصيام والوفاء بالعقود.

مِنِ الْخَاصَّةِ فَلَا يَسَعُهُمْ كُلُّهُمْ كَافَةً أَنْ يُعْطَلَوْهَا، وَإِذَا قَامَ بِهَا مِنْ خَاصَّتِهِمْ مَنْ فِيهِ الْكِفَايَةُ لَمْ يَخْرُجْ
غَيْرُهُ مِنْ تَرْكِهَا، إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَالْفَضْلُ فِيهَا لِمَنْ قَامَ بِهَا عَلَى مَنْ عَطَّلَهَا .
فَقَالَ: فَأَوْجِدُنِي هَذَا خَبْرًا أَوْ شَيْئًا فِي مَعْنَاهُ، لِيَكُونَ هَذَا قِيَاسًا عَلَيْهِ؟.

- الواجب الكفائي، وهو ما طلب الشارع فعله جازماً من مجموع المكلفين لا من كل فرد منهم، بحيث إذا قام به من يكفي من المكلفين أجزأ ذلك وسقط الإثم والجرح عن الباقين، وإذا لم يقم به أي فرد منهم أثموا جميعاً بإهماله وإغفاله، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلاة على الميت، وإقامة الإمامة الكبرى للمسلمين، والقضاء والإفتاء. والقسم الثاني هنا يدخل فيه علم الخاصة الذي يتكلم عنه الإمام الشافعي رحمه الله، مما حاصله يعود إلى مناط التكليف العام، بحيث لا تبرأ ذمة الأمة إن لم تقم به بمجموعها على وجه الكفاية وتحقيق المصلحة العامة، ويتوجه في الأصل إلى جملة المكلفين من الأمة ومجموعهم، أو بعبارة أخرى إلى الهيئة الاجتماعية التي تنتظمهم، أو إلى مجموع الأمة بوصفها شخصية معنوية، فهو في حد ذاته واجب جماعي تضامني، إذا قام به من يكفي من الأمة حاز أجره وسقط الوجوب عن الباقين، إلا أن أهل العلم بينوا أنه وإن كان في أصله كفائياً بالنسبة إلى مجموع الأمة فإنه مندوب بالنسبة إلى الأعيان^(١)، حيث يُندب لكل مكلف من الأمة المبادرة إلى القيام به؛ تعبداً لله تعالى، وطلباً لتحصيل أجره ومصلحته، وتحقيقاً لإسقاط الجرح عن نفسه وعن الأمة، ويشهد لهذا قول الجهيد هنا: "والفضلُ فيها لمن قام بها على مَنْ عَطَّلَهَا"، ولعل هذا ما جعل بعض أهل العلم يتجه إلى تقرير مزية القيام بفرض الكفاية على القيام بفرض العين^(٢).

● أمثلة على الواجب الكفائي:

لما قرر الشافعي أن وجوب علم الخاصة على الكفاية، طلب مناظره منه أن يذكر أمثلة آخر على هذا الواجب في الشريعة، ليكون دليلاً وقياساً على ما يقرره:

(١) ينظر: الموافقات، للشاطبي ١/١٦١.

(٢) ينظر: الغياثي، للجويني ص ٣٥٨-٣٥٩، روضة الطالبين، للنووي ١٠/٢٢٦، المنتور، للزركشي ٣/٣٩-٤٠.

فقلتُ له: فرضُ اللهُ الجهادَ في كتابه وعلى لسان نبيه، ثم أكدَّ النفيَ من الجهاد، فقال: (إنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)، وقال: (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ)، وقال: (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)، وقال: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ).

أخبرنا عبد العزيز عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: "لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله".

المثال الأول: جهاد الطلب، وهو خروج المسلمين ابتداء لغزو الكفار في بلادهم بقصد دعوتهم للإسلام، والخضوع لأحكامه، وهو فرض كفاية على عامة الأمة، ومستحب لآحاد الناس، وعلى هذا نصوص الكتاب والسنة، التي ساق الإمام الشافعي هنا طرفاً منها، وهي من الوضوح بمكان، كما تتابعت عبارات أهل العلم على تأكيده وتقريره، قال الجويني رحمه الله: "أما القول في الجهاد؛ فإنه يثبت فرضاً على الكفاية، ويثبت فرضاً على الأعيان، فأما حيث يكون فرضاً على الكفاية، فهو إذا كان الكفار قارّين في ديارهم غير متعلّقين بأطراف ديار الإسلام، فمقاتلتهم فرض على الكفاية"^(١)، وقال ابن تيمية رحمه الله: "إذا كان ابتداء فهو فرض على الكفاية، إذا قام به البعض سقط الفرض عن الباقين، وكان الفضل لمن قام به... فأما إذا أراد العدو الهجوم على المسلمين فإنه يصير دفعه واجبا على المقصودين كلهم وعلى غير المقصودين؛ لإعانتهم"^(٢)، وقال ابن القيم رحمه الله:

(١) نهاية المطب ١٧/٣٩٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/٣٥٨.

وقال الله - جل ثناؤه - : (مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ * إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)، وقال: (انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) .

قال: فاحتملت الآيات أن يكون الجهاد كله والنفير خاصة منه: على كل مطبق له، لا يسع أحداً منهم التخلف عنه، كما كانت الصلوات والحج والزكاة، فلم يخرج أحدٌ وجب عليه فرضٌ منها أن يؤدي غيره الفرض عن نفسه، لأن عمل أحدٍ في هذا لا يكتب لغيره.

"...ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة، وكان محرماً، ثم مأذوناً به، ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين، إما فرض عين على أحد القولين، أو فرض كفاية على المشهور، والتحقيق أن جنس الجهاد فرض عين إما بالقلب، وإما باللسان، وإما بالمال، وإما باليد، فعلى كل مسلم أن يجاهد بنوع من هذه الأنواع، أما الجهاد بالنفس ففرض كفاية"^(١).

ثم بيّن الإمام الشافعي وجه الاستدلال من الآيات التي أرودها في وجوب الجهاد، وأن ذلك الوجوب يحتمل أمرين باعتبار المخاطب به:

- أن يكون الوجوب فيها وجوباً عينياً على كل مطبق للجهاد، "لا يسع أحداً منهم التخلف عنه"، وأنه لا ينوب أحد فيه مقام أحد، كما هو الشأن في الواجبات العينية من الصلوات المفروضة والحج والزكاة؛ وقول الشافعي هنا: "والنفير خاصة منه" يبيّن فيه الفرق الدقيق بين الجهاد والنفير، وأن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل نفير جهاد، لا العكس، فالجهاد أعم، والنفير أخص، وذلك فيما إذا استنفر الإمام الناس لجهاد العدو وحثهم على النفير ودعاهم إليه^(٢)، بينما الجهاد قد يكون بنفير الإمام وبغير نفيره، كما لو دهم العدو أرض المسلمين فجأة، فيكون واجباً متعيناً في هذه الحال^(٣).

(١) زاد المعاد ٦٤/٣.

(٢) ينظر: لسان العرب ٢٢٥/٥.

(٣) ينظر: نهاية المطلب ٤٠٩/١٧-٤١٠، الحاوي، للماوري ١٤٤/١٤.

واحتملت أن يكونَ معنى فرضِها غيرَ معنى فرضِ الصلوات، وذلك أن يكونَ قصدُ بالفرض فيها قصدَ الكفاية، فيكونَ من قام بالكفاية في جهادٍ من جُهد من المشركين مدرَكًا تأديةَ الفرض ونافلةَ الفضل، ومُخرَجًا من تخلفٍ من المآثم.

ولم يسو الله بينهما، فقال الله: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا)، فأما الظاهرُ في الآيات فالفرضُ على العامة.

- أن يكون الوجوب فيها وجوباً كفايياً، بحيث إذا قام به من تحصل بقيامه الكفاية كان "مدرَكًا تأديةَ الفرض"، مع مزيد الفضل والثواب، وسقط الإثم عن الجميع، وإن لم يقم به القدر الكافي من الأمة أثم الجميع بتضييع الفرض.

ولما احتملت الآيات هذين الوجهين كان الظاهر هو الأمر الأول، وقد سبق للشافعي أن المعنى الظاهر المتبادر هو "الذي إذا وجه رجل مخاطباً به كان الذي يسبق إليه... وما كان هكذا فهو الذي يقول له: أظهر المعاني وأعمها وأغلبها، والذي لو احتملت الآية معنى سواه كان هو المعنى الذي يلزم أهل العلم القول به، إلا أن تأتي سنة النبي تدل على معنى غيره، مما تحتمله الآية، فيقول: هذا معنى ما أراد الله تبارك وتعالى، ولا يقال بخاص في كتاب الله ولا سنة إلا بدلالة فيهما أو في واحد منهما، ولا يقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص، فأما ما لم تكن محتملة له فلا يقال فيها بما لم تحتمل الآية"^(١).

ولما كانت قاعدة الشافعي البديعة النفيسة من أن الظاهر المتبادر يلزم الأخذ به ما لم تدل الدلالة الثابتة على خلافه، عمل بذلك هنا، حيث "كان فرض الجهاد على من فرض عليه محتملاً لأن يكون - كفرض الصلاة وغيرها - عاماً، ومحتملاً لأن يكون على غير العموم، فدل كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على أن فرض الجهاد إنما هو على أن يقوم به من فيه كفاية للقيام به... فإذا قام بهذا من المسلمين من فيه الكفاية به خرج المتخلف منهم من المآثم في ترك الجهاد، وكان الفضل للذين ولوا الجهاد على المتخلفين عنه"^(٢).

(١) الرسالة، وليعذر القارئ الكريم نقل النص بطوله، وما ذاك إلا للتذكير به؛ لنفاسته.

(٢) الأم ٤/١٧٦.

قال: فأبِنِ الدلالةَ في أنه إذا قام بعضُ العامة بالكفاية أخرج المتخلفين من المأثم؟.

فقلتُ له: في هذه الآية.

قال: وأبِنِ هو منها؟.

قلتُ: قال الله: (وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى)، فوَعَدَ المتخلفين عن الجهاد الحسنَى على الإيمان، وأبَانِ فضيلةَ المجاهدين على القاعدين، ولو كانوا آثمين بالتخلف إذا غزا غيرهم: كانت العقوبة بالإثم - إن لم يعفو الله - أولى بهم من الحسنَى.

قال: فهل تجدُ في هذا غيرَ هذا؟.

• أوجه الدلالة على أن المراد بآيات جهاد الطلب فرض الكفاية:

ثم ساق الإمام الشافعي الأوجه الدالة على أن الوجوب فيما ساقه من آيات جهاد الطلب على سبيل وجوب الكفاية، ويلحظ أنه سيذكر وجهين نقليين، ثم سيضيف ثالثاً من الإجماع:

- أن الله سبحانه وتعالى قال في الآية: (وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى)، فأفاد "وعد الله عز وجل القاعدين غير أولي الضرر الحسنَى: أنهم لا يأثمون بالتخلف، ويوعدون الحسنَى بالتخلف، بل وعدهم لما وسع عليهم من التخلف الحسنَى، إن كانوا مؤمنين لم يتخلفوا شكاً، ولا سوء نية، وإن تركوا الفضل في الغزو"^(١).

وهنا لطيفة نفيسة، وذلك أن المناظر سأل الشافعي: "فأبِنِ الدلالةَ في أنه إذا قام بعضُ العامة بالكفاية أخرج المتخلفين من المأثم"، فأجابه بكل ثقة: "في هذه الآية"، وفي ذلك تنبيه إلى أن من الدلالات والقرائن ما يكون في النص ذاته، ويخفى على ذي الفضل والعلم، بحيث لا يتنبه إلى وجه دلالتها على المقصود، مع أن ذلك لا يخل بحصول البيان من المبيِّن؛ لأن "جهات دلالات الأقوال متسعة جداً، يتفاوت الناس في إدراكها، وفهم وجوه الكلام، بحسب منح الحق سبحانه ومواهبه"^(٢).

(١) الأم ٤/١٧٦.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٢٠/٢٤٥.

قلت: نعم، قال الله: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ)، وغزا رسولُ الله، وغزى معه من أصحابه جماعةٌ وخلفَ أخرى، حتى تخلفَ علي بن أبي طالب في غزوة تبوك، وأخبرنا الله أن المسلمين لم يكونوا لينفروا كافة: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ)، فأخبر أن النفيرَ على بعضهم دون بعض، وأن التفقهَ إنما هو على بعضهم دون بعض.

وكذلك ما عدا الفرضَ في عَظْمِ الفرائض التي لا يسعُ جهلها، والله أعلم. وهكذا كلُّ ما كان الفرضُ فيه مقصوداً به قصدَ الكفاية فيما يتوب، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرجَ من تخلفَ عنه من المائم، ولو ضيعوه معاً خفتُ أن لا يخرجَ واحدٌ منهم مطبقٌ فيه من المائم، بل لا أشكُ، إن شاء الله، لقوله: (إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا). قال: فما معناها؟.

قلت: الدلالةُ عليها أن تخلفهم عن النفير كافة لا يسعهم، ونفير بعضهم - إذا كانت في نفيه كفاية - يُخرجُ من تخلفَ من المائم، إن شاء الله، لأنه إذا نفرَ بعضهم وقعَ عليهم اسمُ النفير.

- أن الله تعالى قال في محكم التنزيل: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ)، فأعلمَ المؤمنين أن فرضَ الجهاد على الكفاية من المجاهدين، "ولم يغز رسول الله صلى الله عليه وسلم غزاة علمتها إلا تخلف عنه فيها بشر، فغزا بداراً وتخلف عنه رجال معروفون، وكذلك تخلف عنه عام الفتح، وغيره من غزواته صلى الله عليه وسلم، في غزوة تبوك، وفي تجهزه للجمع للروم: "ليخرج من كل رجلين رجل فيخلف الباقي الغازي في أهله وماله"، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جيوشاً وسرايا تخلف عنها بنفسه مع حرصه على الجهاد على ما ذكرت^(١).

ثم بيّن الشافعي أن الدليل على تأنيم الجميع إذا قصرُوا في فرض الكفاية وأهملوا القيام به مستنبط من قول الله تعالى: (إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)، حيث أبان أن لو تخلفوا معاً أثموا

(١) الأم ٤/١٧٦.

قال: ومثل ماذا سوى الجهاد؟ .

قلت: الصلاة على الجنائز ودفنها، لا يحل تركها، ولا يجب على كل من حضرها كلهم حضورها، ويخرج من تخلف من المائم من قام بكفائتها .
وهكذا رد السلام، قال الله: (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا)، وقال رسول الله: "يسلم القائم على القاعد"، و"إذا سلم من القوم

جميعاً بالتخلف؛ ذلك أن المعنى: "إلا إن تركتم النفيير كلكم: عذبتمكم، ففرض الجهاد على ما وصفتُ يُخرج المتخلفين من المائم بالكفاية فيه، ويأثمون معاً إذا تخلفوا معاً"^(١).

المثال الثاني^(٢): الصلاة على الجنائز ودفنها فرض كفاية، "لا يحل تركها، ولا يجب على كل من حضرها كلهم حضورها، ويخرج من تخلف من المائم من قام بكفائتها"، ودل على الوجوب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "قوموا فصلوا عليه"^(٣)، والأمر للوجوب، إلا أنه فرض كفاية بالإجماع^(٤).

المثال الثالث: رد السلام في الأصل "فرض بالإجماع، فإن كان السلام على واحد، فالجواب: فرض عين في حقه، وإن كان على جميع فهو فرض كفاية، فإذا أجب واحد منهم أجزأ عنهم، وسقط الحرج عن جميعهم، وإن أجابوا كلهم كانوا كلهم مؤدين للفرض، سواء ردوا معاً أو متعاقبين، فلو لم يجبه أحد منهم أثموا كلهم، ولو رد غير الذين سلم عليهم لم يسقط الفرض والحرج عن الباقيين"^(٥)، والدليل على أصل الوجوب: قول الله تعالى: (وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا)، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "يسلم القائم على القاعد"^(٦)، حيث وردت صيغة الأمر في الآية والحديث، والأصل حمل الأمر على الوجوب.

(١) الأم ١٧٦/٤ .

(٢) من أمثلة فروض الكفاية، التي طلبها المناظر من الإمام الشافعي، وإنما أطال في المثال الأول لتضمنه تقرير هذا الفرض، وبيان شيء من خصائصه وأحكامه، وذلك ديدن أئمة أهل العلم في البيان، فله دَرَه من جهيد فذ.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٢٨٩، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦١٩ .

(٤) ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢٣/٧ .

(٥) المجموع، للنووي ٥٩٤/٤ .

(٦) ورد في الصحيحين بلفظ: "يسلم الراكب على الماشي، والماشي على القاعد"، رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٢٣٢، ومسلم في

صحيحه، رقم ٢١٦٠ .

واحدٌ أجزأ عنهم"، وإنما أريد بهذا الردّ، فردُّ القليل جامعٌ لاسم الردّ، والكفاية فيه مانعٌ لأنّ يكونَ الردُّ معطلاً.

ولم يزل المسلمون على ما وصفتُ، منذ بعث اللهُ نبيه - فيما بلغنا - إلى اليوم، يتَّقَهُ أَقْلُهُمْ، ويشهد الجنائزَ بعضهم، ويجاهد ويردّ السلامَ بعضهم، ويتخلف عن ذلك غيرُهُم، فيعرفون الفضلَ لمن قام بالفقه والجهاد وحضور الجنائز وردّ السلام، ولا يُؤثِّمونَ مَنْ قَصَرَ عن ذلك، إذا كان بهذا قائمون بكفايته.

ويدلّ على كون هذا الوجوب على الكفاية فيما إذا كان السلام على جماعة: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا سلّم من القوم واحدٌ أجزأ عنهم"^(١)، وقول الشافعي هنا عند لفظ السلام في الحديث: "وإنما أريد بهذا الردّ"، بيّن وجه ذلك ابن عبد البر رحمه الله بقوله: "لأنه لا يقال: (أجزأ عنهم) إلا فيما قد وجب عليهم، والابتداء بالسلام ليس بواجب عند الجميع، ولكنه سنة وخير وأدب، والردّ واجب عند جميعهم؛ فاستبان بقوله: أجزأ عنهم أنه أراد بالحديث الردّ"^(٢).

وقول الشافعي: "ولم يزل المسلمون على ما وصفتُ" يمكن أن يكون وجهاً ثالثاً دالاً على ما سبق ذكره من أن الوجوب في آيات جهاد الطلب إنما هو على سبيل وجوب الكفاية، لكنه أخره باعتبار صلاحيته لبيان إرادة فرض الكفاية في كل ما ذكره من أمثلة واجب الكفاية: من طلب العلم الخاص، وجهاد الطلب، وصلاة الجنائز ودفنها، وردّ السلام، وذلك باعتبار أن المسلمين في كافة العصور والبلدان على هذا الشأن، يقوم بهذه الواجبات بعضهم دون بعض، من غير تكبير منهم على المتخلف، والإقرار بتأكيد الفضل "لمن قام بالفقه والجهاد وحضور الجنائز وردّ السلام"، وأمثالها من الواجبات.

(١) رواه مالك في الموطأ بهذا اللفظ من حديث زيد بن أسلم مرسلاً، رقم ١٣٩٧/٥، وأبو داود في المراسيل، رقم ٤٩٠، وقال: وقد روي مسنداً، وليس هو بصحيح وهو ضعيف، وورد عنه أيضاً بلفظ "وإذا مر القوم بقوم، فسلم منهم واحد أجزأ عنهم"، وإذا رد من الآخرين واحد أجزأ عنهم"، رواه البيهقي في شعب الإيمان، رقم ٨٥٢٦، لكن يشهد لمعنى الحديث مجيئه مرفوعاً من رواية علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: "يجزئ عن الجماعة، إذا مروا، أن يسلم أحدهم، ويجزئ عن الجلوس أن يرد أحدهم" رواه أبو داود في سننه، رقم ٥٢١٠، قال عنه ابن عبد البر في التمهيد ٢٩٠/٥: حديث حسن، لا معارض له، وحسنه الألباني في إرواء الغليل، رقم ٧٧٨.

(٢) التمهيد ٢٩٠/٥.

[باب خبر الواحد]

فقال لي قائل: اُحَدِّدْ لي أقلَّ ما تقوم به الحجةُ على أهل العلم، حتى يُثبِتَ عليهم خبرُ
الخاصَّة.

فقلتُ: خبرُ الواحد عن الواحد حتى يُنتهى به إلى النبي، أو من انتهى به إليه دونه.

• صفة من يُقبل خبره^(١):

لما قسّم الإمام الشافعي رحمه الله فيما سبق العلم إلى علم عامة وعلم خاصة، وكشف أن العلم الأول لا يسع جهله، وأن أهل العلم والعوام فيه سواء، والعلم الثاني كُلف العلم به واختص بدركه في الأصل أولو العلم دون العامة، إلا أنه إنما يصلهم عن طريق الخبر، فكان من الواجب عليهم حينئذ "قبول خبر الصادق على صدقه، ولا يسعهم ردّه كما لا يسعهم ردّ العدد من الشهود الذين قبلوا شهادتهم، وهو حق صدق عندهم على الظاهر، كما يقال فيما شهد به الشهود"^(٢)، وإذا كان الأمر بهذه المثابة تجاه هذا النوع من الخبر، فما خبر الخاصة اللازم في حقهم قبوله، وما شروطه اللازم توفرها فيه؟.

وفي الحقيقة تعريف الشافعي لخبر الخاصة المحتج به هنا وبيان شروطه وضوابطه، يمكن أن يقال فيه: إنه أول تدوين منضبط لبعض مباحث مصطلح الحديث بين أيدي المسلمين اليوم، حيث تعرض هنا لجملة من المسائل المتصلة به، حتى قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله: "من فقه كلام الشافعي في هذا الباب وجد أنه جمع كل القواعد الصحيحة لعلوم الحديث (المصطلح)، وأنه أول من أبان عنها إبانة واضحة، وأقوى من نصر الحديث، واحتج لوجوب العمل به، وتصدى للرد على مخالفيه، وقد صدق أهل مكة وبروا؛ إذ سموه: (ناصر الحديث) رضي الله عنه"^(٣).

فبدأ الشافعي بتعريف خبر الواحد الثابت، وأنه "خبرُ الواحد عن الواحد حتى يُنتهى به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه"، وهذا شامل منه لكل خبر، سواء كان مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو موقوفاً ومقطوعاً على من هو دونه.

(١) ينبه إلى أن البيهقي رحمه الله نقل في معرفة السنن والآثار ١/١٣٢ كلام الشافعي عن شروط حجية الخبر، وجعل عنوان الفصل: من يقبل خبره، فكانت متابعتها أولى وأحرى.

(٢) اختلاف الحديث ٥٨٩/٨.

(٣) الرسالة ص ٣٦٩، حاشية رقم (٣).

ولا تقوم الحجةُ بخبرِ الخاصةِ حتى يجمعُ أموراً:

منها: أن يكونَ من حدِّث به ثقةً في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يُحدِّث به،

وتنصيص الشافعي هنا على (خبر الواحد عن الواحد) ليس حصراً لخبر الخاصة في ذلك، بل يدخل في ذلك نقل الاثنين عن الاثنين (العزيم)، والثلاثة عن الثلاثة فما فوق (المشهور) دخولاً أولاً؛ ذلك أنه أراد فيما يبدو أقل ما يمكن أن يطلق عليه خبر خاصة.

● شروط الاحتجاج بخبر الخاصة^(١):

ثم انتقل الشافعي إلى بيان شروط الاحتجاج بخبر الخاصة بصورة بديعة، أتى فيها بحقّ على جملتها بأخصر عبارة وألطف إشارة، لا يكاد يوجد نظيره عند غيره^(٢):

- أن يكون الراوي "ثقةً في دينه"، والمقصود بذلك العدالة^(٣)، وضابط العدالة إجمالاً أنها: ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، والعدل: كل مسلم عاقل بالغ خال من أسباب الفسق وخوارم المروءة^(٤).

- أن يكون معروفاً بالصدق في حديثه، "وبعني بذلك: أن يكون الراوي معروفاً بالصدق في رواياته، فلا يحتج بخبر من ليس بمعروف بالصدق، كالمجهول الحال، ولا من يعرف بغير الصدق"^(٥)، وكون الجهالة سبباً لردّ حديث الراوي أمر مقرر عند الشافعي وغيره، قال الشافعي: "لا نقبل خبر من جهلناه، وكذلك لا نقبل خبر من لم نعرفه بالصدق وعمل الخير"^(٦)، وقال: "وما زال أهل الحديث في القديم والحديث يُشْتَبُون، فلا يقبلون الرواية

(١) أود أن ألفت النظر إلى أن الحافظ ابن رجب رحمه الله في شرح علل الترمذي (٥٧٦/٢ وما بعدها) ذكر كلام الشافعي هنا بنصه، ثم تولى شرحه، وهذا شيء نفيس عزيز أن يجد الإنسان شرحاً مميّزاً لجهبذ يتولى فيه كلام جهبذ رحمهما الله وجزأهما كل خير.

(٢) قال الحافظ ابن رجب في شرح علل الترمذي ٥٧٦/٢ لما ذكر هذه الشروط: "أما الصحيح من الحديث، وهو الحديث المحتج به، فقد ذكر الشافعي رحمه الله شروطه بكلام جامع"، وكم صدق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله حين قال في مقدمة الرسالة عن مباحث الشافعي التي عرض فيها مباحث خبر الواحد (ومنها: شروط صحة الحديث وعدالة الرواة): "هذه المسائل عندي أدقّ وأغلى ما كتب العلماء في أصول الحديث، بل إن المتفقه في علوم الحديث يفهم أن ما كتب بعده إنما هو فروع منه، وعالة عليه، وأنه جمع ذلك وصنّفه على غير مثال سبق، لله أبوه".

(٣) ينظر: شرح علل الترمذي ٥٧٧/٢.

(٤) ينظر: فتح المغيب، للعراقي ٥/٢.

(٥) ينظر: شرح علل الترمذي ٥٧٧/٢.

(٦) اختلاف الحديث ٥٩١/٨.

عالمًا بما يُحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يُؤدّي الحديث بحروفه كما سَمِعَ، لا يُحدِّث به على المعنى، لأنه إذا حدّث على المعنى وهو غير عالم بما يُحيل به معناه: لم يدّر لعلّه يُحيل

التي يحتجون بها ويحلّون بها ويحرّمون بها إلا عمن أمّنوا... وكان ابن سيرين والنخعي وغير واحد من التابعين يذهب هذا المذهب، في أن لا يقبل إلا عمن عرف، وما لقيت ولا علمتُ أحداً من أهل العلم بالحديث يخالف هذا المذهب"^(١).

- أن يكون الراوي "عاقلاً لما يُحدِّث به، عالمًا بما يُحيل معاني الحديث من اللفظ..."، وذكر ابن رجب أن العبارتين هنا في تقدير شرط واحد، ليس فيه تكرير، وأن مراده بعقل ما يُحدِّث به فهم المعنى، ومراده بالعلم بما يحيل المعنى من الألفاظ معرفة الألفاظ التي تُؤدّي بها المعاني، ثم قال: "والظاهر - والله أعلم - حمل كلام الشافعي على من لا يحفظ لفظ الحديث، وإنما يحدث بالمعنى كما صرّح بذلك فيما بعد... وقد فسّر أبو بكر الصيرفي في شرح الرسالة قول الشافعي: عاقلاً لما يحدث به: بأن مراده أن يكون الراوي ذا عقل فقط، قال: وهذا شرط بإجماع، وهذا الذي قاله فيه نظر وضعيف، وهذا كله في حق من لا يحفظ الحديث بألفاظه، بدليل أنه قال بعد ذلك: أو أن يكون ممن يؤدّي الحديث بحروفه كما سمعه، ولا يحدث به على المعنى، فجعل هذا قسماً للذي قبله، فقسم الرواة إلى قسمين: من يحدث بالمعنى، فيشترط فيه أن يكون عاقلاً لما يحدث به من المعاني، عالمًا بما يحيل المعنى من الألفاظ، ومن يحدث باللفظ، فيشترط فيه الحفظ للفظ الحديث وإتقانه، وما علّل به من اشتراط معرفة المعنى واللفظ المؤدي له فهو حق واضح"^(٢).

وقول الشافعي هنا: "لأنه إذا حدّث على المعنى... يُخاف فيه إحالته الحديث"، جاء ما يؤكد التحذير منه في قول إبراهيم النخعي رحمه الله: "لقد رأيتنا وما نأخذ الأحاديث إلا ممن يعلم حلالها من حرامها، وحرامها من حلالها، وإنك لتجد الشيخ يحدث بالحديث فيحرف حلاله عن حرامه، وحرامه عن حلاله، وهو لا يشعر"^(٣).

(١) الأم ٦/١١٢.

(٢) شرح علل الترمذي ٢/٥٨٠-٥٨١.

(٣) الكفاية في علم الرواية ١/١٦٩.

الحلال إلى الحرام، وإذا أذاه مجروفه فلم يبق وجهٌ يُخاف فيه إحالته الحديث، حافظاً إن حدث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه، إذا شرك أهل الحفظ في حديث وافق حديثهم، برياً من أن يكون مُدلساً: يُحدث عن من لقي ما لم يسمع منه، ويحدث عن النبي ما يحدث الثقات

ولعل مما يحسن التمثيل به هنا على إحالة المعنى ممن غير المتقن: ما ذكره الخطابي رحمه الله من أن بعض المحدثين روى نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الحلق قبل الصلاة في يوم الجمعة، فقال فيه: (عن الحلق)، وتألوه على حلاق الشعر، قال: "وقال لي بعض مشايخنا: لم أحلق رأسي قبل الصلاة نحواً من أربعين سنة بعدما سمعتُ هذا الحديث، قال أبو سليمان: وإنما هو: الحلق، مكسورة الحاء مفتوحة اللام، جمع حَلَقَة"^(١).

- أن يكون الراوي "حافظاً إن حدث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه"، فإن كان يحدث من حفظه اعتبر حفظه لما يحدث به، لكن إن كان يحدث باللفظ اعتبر حفظه لألفاظ الحديث، وإن كان يحدث بالمعنى اعتبر معرفته بالمعنى واللفظ الدال عليه، كما تقدم، وإن كان يحدث من كتابه اعتبر حفظه لكتابه^(٢).

وأشار إلى ما يعرف به ضبط الراوي^(٣) بقوله: "إذا شرك أهل الحفظ في حديث وافق حديثهم"، أي: يعرف ضبطه بعرض روايته على روايات الثقات، فمتى وافقهم في الجميع أو الغالب فهو ضابط محتج بحديثه، وإن وافقهم نادراً أو لم يوافقهم فليس بضابط.

- أن يكون الراوي "برياً من أن يكون مُدلساً: يُحدث عن من لقي ما لم يسمع منه"، وذلك بأن لا يكون مدلساً، والتدليس رواية الراوي عن لقيه ما لم يسمعه منه موهماً أنه سمعه، فمن كان مدلساً فإنه لا يقبل منه حديثه حتى يصرح بالسماع ممن روى عنه، والظاهر أن الشافعي لم يعتبر تكرار التدليس من الراوي^(٤)، ولا غلبته على حديثه، بل اعتبر ثبوت

(١) إصلاح غلط المحدثين ص ٢٨.

(٢) بنظر: شرح علل الترمذي ٥٨١/٢.

(٣) يستفاد ذلك من السخاوي رحمه الله؛ فإنه لما ذكر في فتح المغيث (٢٢/٢) ما يعرف به ضبط الراوي قال: "وإلى ذلك أشار الشافعي رحمه الله فيمن تقوم به الحجة، فقال: ويكون إذا شرك أهل الحفظ في حديث وافق حديثهم".

(٤) وهذا ما جزم به العراقي رحمه الله في ألفيته، حيث قال: والشافعي أثبتة بمرة، وهو صريح قول الشافعي فيما سيأتي بعد: ومن عرفناه دلس مرة فقد أبان لنا عورته في روايته، قال السخاوي رحمه الله في فتح المغيث (٢٤٠/١): ذلك أنه بثبوت تدليسه مرة، صار ذلك هو الظاهر من حاله في معناته، كما أنه بثبوت اللقاء مرة صار الظاهر من حاله السماع.

خلافه عن النبي .

تدليسه، ولو بمرة واحدة، هذا قول طائفة من أهل الحديث، واعتبر غيره من أهل الحديث أن يغلب التدليس على حديث الرجل، وقالوا: إذا غلب عليه التدليس لم يقبل حديثه، وفرقت طائفة بين أن يدلس عن الثقات أو عن الضعفاء، فإن كان يدلس عن الثقات قبل حديثه وإن عنعه، وإن كان يدلس عن غير الثقات لم يقبل حديثه حتى يصرح بالسماع، وهذا بناء على قولهم بقبول المراسيل، واعتبروا كثرة التدليس في حق من يدلس عن غير الثقات، وذكر بعض أهل العلم أن المدلس إذا لم يذكر سماعه في الرواية فحكم حديثه حكم المرسل، قال ابن رجب بعد تقرير ما سبق: "كذلك أشار إليه أبو بكر الصيرفي في شرح رسالة الشافعي"^(١).

ويمكن أن يؤخذ من قول الشافعي هنا عن المدلس: "يحدث عن من لقي ما لم يسمع منه" اشتراط اللقاء في التدليس، كما نقله الحافظ ابن حجر رحمه الله عن الإمام الشافعي، فيختص التدليس بمن روى عن عرف لقاؤه إياه، فأما إن عاصره ولم يعرف أنه لقيه، فهو المرسل الخفي^(٢).

- أن يكون الراوي بريئاً من أن "يحدث عن النبي ما يحدث الثقات خلافه عن النبي"، والمقصود سلامة حديثه من الشذوذ، قال ابن رجب: "وهذا الذي ذكره معنى قول كثير من الأئمة الحفاظ في الجرح في كثير من الرواة يحدث بما يخالف الثقات، أو يحدث بما لا يتابعه الثقات عليه، لكن الشافعي اعتبر أن لا يخالفه الثقات، ولهذا قال بعد هذا الكلام: (برئاً) أن يحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم بما يحدث الثقات خلافه، وقد فسر الشافعي الشاذ من الحديث بهذا، قال يونس بن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يقول: ليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة حديثاً لم يروه غيره، إنما الشاذ من الحديث أن يروي الثقات حديثاً فيشذ عنهم واحد فيخالفهم، وأما أكثر الحفاظ المتقدمين فإنهم يقولون في الحديث إذا انفرد به واحد وإن لم يرو الثقات خلافه أنه لا يتابع عليه، ويجعلون ذلك علة فيه، اللهم إلا أن يكون ممن كثر حفظه واشتهرت عدالته وحديثه كالزهري ونحوه، وربما

(١) ينظر: شرح علل الترمذي ٢/٥٨٢-٥٨٣.

(٢) ينظر: نزهة النظر ص ١٠٤-١٠٥، وينبه إلى أن هناك من يجعل الإرسال الخفي ضرباً من التدليس، وقد كتب في ذلك بعض الفضلاء وأيده، ولم يرتض نسبة اشتراط اللقاء في التدليس إلى الشافعي، وردّ عليه غيره، والمسألة محتملة، مع وجاهة نسبة الحفاظ ابن حجر، إلا أن الكلام في ذلك حصل فيه نوع جزم وحدّة في الاختيار، عفا الله تعالى عن الجميع.

يستنكرون بعض تفردات الثقات الكبار أيضاً، ولهم في كل حديث نقد خاص، وليس عندهم لذلك ضابط يضبطه"^(١).

وما ذكره ابن رجب هنا يشير به إلى ما اشتهر عند أهل الحديث من أن لهم في معنى الخبر الشاذّ تعريفين:

الأول: تعريف الشافعي وأهل الحجاز، وهو ما خالف فيه الثقة الثقات^(٢).
الثاني: أن الشاذّ حديث يتفرد به ثقة من الثقات، وليس للحديث أصل متابع لذلك الثقة، وهذا الذي ذكره الحاكم والخليلي وغيرهما رحمهما الله^(٣).

وللشافعي نصوص آخر تؤكد هذا التوجه المذكور هنا، فقد قال: "ليس الشاذ من الحديث أن يروي الثقة حديثاً لم يروه غيره، إنما الشاذ من الحديث أن يروي الثقات حديثاً فيشذ عنهم واحد فيخالفهم"^(٤)، وقال: "إذا روى الثقة حديثاً وان لم يروه غيره فلا يقال له شاذ، إنما الشاذ أن يروي الثقات حديثاً على وجه فيرويه بعضهم فيخالفه فيقال شذّ عنهم"^(٥)، وقد رجع كثير من متأخري الشافعية اصطلاح الشافعي، كما قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "وفي الجملة فالأليق في حدّ الشاذ ما عرف به الشافعي"^(٦).

والذي يبدو أن المسألة اصطلاحية من جهة، وغير حاسمة من جهة أخرى؛ إذ الشافعي إنما يتكلم بلغة عصره إبان نشأة المصطلحات، ولا شك أن رواية الثقة ما لم يروه غيره لا تعدّ بذاتها قاذحة في صحة روايته، وكم أنكر الشافعي في كتبه على من ردّ الأحاديث بهذا التوجه، الذي يفضي إلى خروج كثير من السنة من أيدي الناس، لكنّ حصر الخبر الشاذ في الحديث المردود لأجل مخالفة الثقة لمن هو أوثق منه فحسب محلّ نظر وتردد، فقد يكون هذا بعضاً منه؛ إذ قد جاء عن الشافعي قوله: "عليك من الحديث بما تعرف العامة وإياك والشاذ منه"^(٧).

(١) شرح علل الترمذي ٥٨١/٢-٥٨٢.

(٢) ينظر: الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي ١٧٦/١.

(٣) ينظر: معرفة علوم الحديث ص ١١٩، الإرشاد في معرفة علماء الحديث ١٧٦/١.

(٤) ينظر: الكفاية في علم الرواية ص ١٤١.

(٥) ينظر: لسان الميزان ١٨/١.

(٦) النكت ٦٧١/٢، وتبعه على ذلك طائفة كالسخاوي والسيوطي.

(٧) الأم ٣٥٨/٧.

ويكونُ هكذا من فوقه من حدّته، حتى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى به إليه دونه، لأن كل واحدٍ منهم مثبتٌ لمن حدّته، ومثبتٌ على من حدّث عنه، فلا يُستغنى في كل واحدٍ منهم عما وصفتُ.

فقال: فأوضح لي من هذا بشيءٍ لعلني أكونُ به أعرفَ مني بهذا، لخبرتي به، وقلةِ خبرتي بما وصفتَ في الحديث؟.

- تحقق الشروط السابقة في كل طبقة من طبقات سند الحديث مع اتصاله^(١)، ذلك بتلقي كل واحد من رواته ممن فوقه من الرواة من صدر السند حتى بلوغ التلقي قائله، "حتى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى به إليه دونه"، فيخرج عن الحجية كل ما تخلف فيه هذا الضابط، من مرسل ومعضل ومعلق؛ إذ الأصل عدم قبولها.

● نظير الخبر المقبول:

وبعد أن قرر الشافعي معنى الخبر المحتج به وشروطه، ذكر أن مناظره طلب منه أن يأتي بشيءٍ يمكن أن يقاس الخبر عليه على سبيل المثال والنظير؛ إذ من المعلوم ما يحصل بالتمثيل والتنظير من تقريب المعنى المقرر للمخاطب، بما يتضمنه من تشبيه وقياس وتحريك فكرٍ وإجالة نظرٍ، ومخاطبة العقول بما ألفتته واعتادت عليه، كما قال الله تعالى في محكم التنزيل: (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ)، فالتمثيل يبرز المعاني الخفية في صورة جلية للأذهان، ليكون ذلك أدعى لتقبله والاقتناع به، قال الجرجاني رحمه الله: "اعلم أنّ مما اتفق العقلاء عليه، أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونُقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أُنْبَهَةً، وكسبها مَنْقَبَةً، ورفع من أقدارها، وشبَّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابَةً وكلفاً، وقَسَرَ الطباع على أن تُعطيها محبةً وشغفاً"^(٢).

وينبه إلى أن معنى قوله: "أكونُ به أعرفَ مني بهذا، لخبرتي به، وقلةِ خبرتي..."، أي: أوضح لي على ما تذكر نظيراً، أكون أعرف بهذا النظير؛ لخبرتي به، وقلةِ خبرتي بما ذكرته من الخبر ومعناه.

(١) المتصل: ما سلم إسناده من سقوط فيه، بحيث يكون كل واحد من رجاله سمع ذلك المروي من شيخه، ينظر: نزهة النظر ص ٧٠.

(٢) أسرار البلاغة ص ١١٥.

قلتُ له: أتريد أن أُخبرك بشيءٍ يكونُ هذا قياساً عليه؟ .

قال: نعم.

قلتُ: هذا أصلٌ في نفسه، فلا يكونُ قياساً على غيره، لأنَّ القياسَ أضعفُ من الأصل.

قال: فلستُ أريدُ أن تجعله قياساً، ولكنَّ مثله لي على شيءٍ من الشهادات، التي العلمُ بها

عامٌّ.

وهنا أجابه الإمام الشافعي رحمه الله بجواب يدل على خبرة في المناظرة وبعد نظر واحتراز وسرعة بديهة، لينبهه إلى ضرورة فطنة المناظر؛ حيث سأله - وهو العالم بمراده -: "أتريد أن أُخبرك بشيءٍ يكونُ هذا قياساً عليه؟"، أي: هل تريد أن أجعل لك ما ذكرته من الخبر مقيساً، وغيره المقيس عليه؟! فإن هذا لا يصح؛ لأنه خلاف وجه القياس الصحيح؛ إذ الخبر "أصلٌ في نفسه، فلا يكون قياساً على غيره"، وإنما غيره الذي يقاس عليه؛ إذ من المعلوم أن القياس أضعف من الأصل، فكيف تريد مني جعل القوي ضعيفاً، والضعيف قوياً؟!

وفي الحقيقة كان بإمكان الشافعي أن يختصر تقريره، فيذكر وجه الجمع والفرق بين الخبر والشهادة مباشرة، إلا أنه لما أقرّ مناظره بقلّة خبرته في باب الأخبار، علم أن جهله بما يصح أن يكون أصلاً وما لا يصح أظهر، فأراد كمال النصح له والشفقة من جهة، ولفت أنظار طلابه والسامعين له إلى أهمية الفطنة في المناظرة؛ لتلا يدخل عليه خصمه من حيث لا يشعر^(١)، وكم أحسن هذا الجهد وصدق حين قال مرة - وهو يحلف -: "ما ناظرت أحداً إلا على النصيحة"^(٢)، ولا يستغرب منه تنبيهه إلى الفطنة في المناظرة، وهو فارسها الذي روّضها، قال له تلميذه الربيع ذات يوم: من أقدر الناس على المناظرة؟، فقال: "من عوّد لسانه الركض في ميدان الألفاظ، ولم يتلثم إذا رمقته العيون بالألحاظ، ولا يكون رخي البال، قصير الهمة، فإن مدارك العلم صعبة لا تنال إلا بالجد والاجتهاد، ولا يستحقّر خصمه لصغره فيسامحه في نظره، بل يكون على نهج واحد في الاستيفاء والاستقصاء، لأن ترك التحرز والاستظهار يؤدي إلى الضعف والانقطاع"^(٣).

(١) كما سيأتي ما يشهد لتفطن الشافعي لمراد خصمه الدخول عليه، فقال: أنت تعيد ما قد ظننتك فرغت منه!!، ولم أقسه بالشهادة، إنما سألت أن أمثله لك بشيء تعرفه، أنت به أخبر منك بالحديث، فمثله لك بذلك الشيء، لا أني احتجّت لأن يكون قياساً عليه!

(٢) ينظر: آداب الشافعي ومناقبه ص ٦٩.

(٣) ينظر: الفقيه والمتفقه ٥٦/٢.

قلت: قد يُخالف الشهادات في أشياء، ويُجامعها في غيرها.

قال: وأين يخالفها؟

قلت: أقبَلُ في الحديث الواحد والمرأة، ولا أقبَلُ واحداً منهما وحدَه في الشهادة.

وأقبَلُ في الحديث: حدثني فلانٌ عن فلانٍ، إذا لم يكن مدلساً، ولا أقبَلُ في الشهادة إلا:

• تحرير الفرق بين الرواية والشهادة:

لما طلب المناظر من الشافعي ذكر شيء من بيان علاقة الرواية بالشهادة على وجه التمثيل والتقريب، لا على وجه القياس والإلحاق؛ بين الشافعي بضرب من الفطنة والاحتراز إلى أن هذا التمثيل أقرب ما يكون إلى نوع تشبيهه، لا يستلزم المماثلة من كل وجه، حيث تبقى هناك فروق بين هذين البابين، ذلك أن باب الرواية "قد يُخالف الشهادات في أشياء، ويُجامعها في غيرها"، ومن أبرز أوجه الفرق بينهما^(١):

- أن باب الرواية لا يشترط فيه العدد ولا الذكورية مطلقاً، فيقبل في الحديث الشخص الواحد والمرأة، بخلاف باب الشهادة التي طلب الشرع فيه حصول العدد والذكورية.
- وقد ذكر بعض أهل العلم أن السبب في التشديد في باب الشهادة يعود إلى "أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلاف شهادة الزور، الثاني: أنه قد ينفرد بالحديث راو واحد، فلو لم يقبل لفات على أهل الإسلام تلك المصلحة، بخلاف فوت حق واحد على شخص واحد، الثالث: أن بين كثير من المسلمين عداوات تحملهم على شهادة الزور بخلاف الرواية عنه صلى الله عليه وسلم"^(٢).
- قبول العنينة من غير المدلس في الرواية، بخلاف الشهادة التي لا تقبل فيها مطلقاً، بل لا

(١) يلحظ أن ما ذكره الشافعي هنا مفرع على الفرق بين حقيقة كل من الرواية والشهادة، ولكن لم يكن مقام كلامه متجه إلى الحقيقة، بل إلى الفرق، وذكر بعض المحققين أن الحقيقة تتبين من خلال ملاحظة أن الرواية والشهادة خبران، غير أن الخبر إن كان عن حكم عام يتعلق بالأمة، ولا يتعلق بمعين، مستنده السماع، فهو الرواية، وإن كان خبراً جزئياً يتعلق بمعين مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة، فالرواية تعم حكم الراوي وغيره على ممر الأزمان، والشهادة محض المشهود عليه وله، ولا يتعداها إلا بطريق التبعية، ومن ثم كان باب الرواية أوسع من باب الشهادة؛ لأن مبنى حقوق الآدميين على التضييق، والرواية تقتضي شرعاً عاماً فلا يتعلق بمعين، فتبعد فيه التهمة، فلذلك توسع فيه. ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٦/٣٧٠.

(٢) تدريب الراوي ١/٣٩٣، نقلاً عن ابن عبد السلام رحمه الله.

سمعتُ، أو: رأيتُ، أو: أشهدتني.

وتختلف الأحاديثُ، فأخذ بعضها، استدلالاً بكتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ أو قياسٍ، وهذا لا

يؤخذ به في الشهادات هكذا، ولا يوجد فيها مجال.

ثم يكون بشرُّ كلهم تجوز شهادته ولا أقبل حديثه، من قبل ما يدخل في الحديث من كثرة

الإحالة، وإزالة بعض أفاظ المعاني.

بد فيها من التصريح بما يشهد بملازمة الواقعة، فيقول "سمعتُ، أو: رأيتُ، أو: أشهدني"،

ونحو ذلك من الصيغ الصريحة.

- أنه عند اختلاف الأحاديث وتعارضها يلجأ المجتهد إلى ترجيح بعضها على بعض بدلالة

من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، بخلاف باب الشهادة، فلا يجري فيه الحكم هكذا،

بل قد يحكم باستعمال الشهادات المتعارضتين معاً في بعض الحالات، كما لو "تداعى

الرجلان الدار كل واحد منهما يقول هي لي في يدي، وأقاما معاً على ذلك بينة جعلتها

بينهما نصفين"^(١)، ولا ينظر إلى الدلالة على الأحفظ من البينتين والأضبط، بينما "يؤخذ من

الدلائل على الأحفظ من المحدثين بما وصفتُ بما لا يؤخذ في شهادة الشهود بحال"^(٢).

- أن باب الشهادة قد يقبل فيها من جهة الضبط والحفظ من لا يقبل في باب الرواية،

فيحتاط للرواية من هذه الجهة ما لا يحتاط للشهادة؛ لكثرة ما يحصل في الرواية من

التصحيف وإحالة المعنى، وقد اشترط قبل فيمن تقبل روايته أن يكون ثقة حافظاً عالمياً بما

يحيل معنى الحديث، كما قال الشافعي فيما سيأتي: "إحالة معنى الحديث أخفى من إحالة

معنى الشهادة، وبهذا احتطت في الحديث بأكثر مما احتطت به في الشهادة".

وليس معنى ما سبق أن الشهادة لا تفتقر إلى ضبط وحفظ، ولكن لما كان باب الشهادة

في الغالب على أمر خاص حاضر والعهد به قريب، كان تطرق الوهم فيه والإحالة من

القليل أو النادر، بخلاف باب الرواية التي هي على أمر عام منتشر والعهد غير قريب فيه،

فكان تطرق ذلك في الراوي أكثر وأشهر.

- أيضاً مما ورد عن الشافعي في الفرق بينهما ولم يصرح به هنا^(٣) أن الرواية مقبولة بما يعود

(١) الأم ٦/٢٤٨، وللفقهاء خلاف في هذه المسألة، وفي كيفية العمل عند تعارض البيئات.

(٢) اختلاف الحديث ٦٤٠/٨.

(٣) لكنه يشير إليه لاحقاً عند قوله: "كان هذا موضع ظنة بينة يُردُّ بها حديثه..."، ثم قوله: "فهو شريك العامة فيه، لا تختلف حالته

فيه..."

ثم هو يُجامع الشهادات في أشياء غير ما وصفتُ.

فقال: أما ما قلتَ من ألا تقبل الحديث إلا عن ثقةٍ حافظٍ عالمٍ بما يُحيل معنى الحديث: فكما

قلت، فلم لم تقل هكذا في الشهادات؟.

فقلتُ: إن إحالة معنى الحديث أخفى من إحالة معنى الشهادة، وبهذا احتطتُ في الحديث

بأكثر مما احتطتُ به في الشهادة.

نفعه على الراوي، ولا يجوز ذلك في الشهادة؛ لاشتراك الناس في السنن والروايات^(١)،
"قال الشافعي: لو روى عدل خبيراً في أثناء خصومة، وكان فحواه حجة على الخصم،
الرواية مقبولة، ولا يجعل للتهمة موضعاً، وكذا الرواية الجارة للنفع والدفع، بخلاف
الشهادة"^(٢).

• تحرير الجمع بين الرواية والشهادة:

ولما انتهى الإمام الشافعي من ذكر أبرز أوجه الفرق بين الرواية والشهادة أشار إلى وجود أوجه
شبه بينهما أيضاً من جهة أخرى: "يُجامع الشهادات في أشياء غير ما وصفتُ"، ولم يفصل في هذه
الأوجه، وإن أشار إلى بعضها في تضاعيف كلامه اللاحق، ومن أبرز أوجه الشبه:

- أن كلاً منهما خبر عن شيء.
- أن كلاً منهما متى ثبت وجب الأخذ به واعتماده، كما قال الشافعي بعدد "وهو مجامع
للشهادة في أن أقبله".
- أن كلاهما يمكن أن يكون قطعياً أو ظنياً، كما يمكن أن يكون كذباً أو وهماً.

وذكر الشافعي هنا اعتراض المناظر ببيان سبب التشديد في الضبط والحفظ في باب الرواية ثم
الجواب عنه تقريراً لما سبق في الفرق الرابع بين الرواية والشهادة، وأن ذلك عائد إلى مزيد من
الاحتياط والتثبت في باب الأخبار، لكثرة ما يدخل فيها من الوهم والتصحيف والغلط.

(١) وهذا ألمح إليه الشافعي في الأم ٩٢/٧، فقال: الخبر هو ما استوى فيه المخبر والعامّة من حلال وحرام، وعلق على ذلك الروياني رحمه الله
في بحر المذهب ١٢٤/١٤ بأن أراد الشافعي بما قاله الغالب من أمرهما، فإن الغالب من الشهادة: أن الشاهد لا يدخل فيما يجب بما،
والغالب من الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم استواء المخبر وسائر الناس.

(٢) ينظر في نقل النص السابق عن الشافعي: البحر المحيط ٣٧٣/٦، وإنما أضفت هذا الوجه من الفرق لوروده عن الشافعي، وذكّر كثير من
أهل العلم وجوهاً متعددة في ذلك، يمكن تطلبها في البحر المحيط وغيره.

قال: وهكذا كما وصفت، ولكي أنكرتُ - إذا كان من يُحدِّث عنه ثقةً فحدِّث عن رجلٍ لم تعرف أنت ثقته - : امتناعك من أن تُقلد الثقة، فتُحسن الظنَّ به، فلا تتركه يروي إلا عن ثقة، وإن لم تعرفه أنت؟! .

فقلتُ له: أرايتَ أربعة نفرٍ عدولٍ فقهاءٍ شهدوا على شهادة شاهدينٍ بحقٍ لرجلٍ على رجلٍ: أكتَ قاضياً به ولم يقل لك الأربعة: إن الشاهدين عدلان؟ .

قال: لا، ولا أقطعُ بشهادتهما شيئاً حتى أعرف عدلهما، إما بتعديل الأربعة لهما، وإما بتعديل غيرهم، أو معرفة مني بعدلها .

- اعتراض وجوابه (رواية الثقة عن الراوي هل تُعدّ توثيقاً له؟):

ثم ذكر الإمام الشافعي اعتراض مناظره على عدم حكمه بتوثيق الراوي مجهول الحال برواية الثقة عنه، مع أن حسن الظن به يقتضي تقليده ومتابعته، بمعرفة أنه حين يروي عن إنسان فالظاهر أنه يرى توثيقه وإن لم يصرح بذلك، باعتبار أن دلالة حاله شاهدة بالتعديل.

وهذه مسألة مشهورة في علم الحديث، في حكم ارتفاع جهالة الحال برواية الثقة من غير تصريح منه بالتعديل، والراجح قول الجمهور أن ذلك بذاته ليس تعديلاً له، ما لم يصرح بالتعديل^(١)، قال البغدادي رحمه الله: "احتج من زعم أن رواية العدل عن غيره تعديل له: بأن العدل لو كان يعلم فيه جرحاً لذكره، وهذا باطل؛ لأنه يجوز أن يكون العدل لا يعرف عدالته، فلا تكون روايته عنه تعديلاً ولا خبراً عن صدقه، بل يروي عنه لأغراض يقصدها، كيف وقد وجد جماعة من العدول الثقات رووا عن قوم أحاديث أمسكوا في بعضها عن ذكر أحوالهم مع علمهم بأنها غير مرضية، وفي بعضها شهدوا عليهم بالكذب في الرواية، ويفساد الآراء والمذاهب؟"^(٢).

ثم ذكر الشافعي الحجة في أن رواية الثقة عن مجهول الحال لا تُعدّ توثيقاً له، وذلك بتنظيره على باب الشهادة - الذي طلب المناظر سابقاً التمثيل عليه - وهو أنه لو شهد أربعة شهود عدول على شهادة رجلين بحق من غير تصريح منهم بعدالته لم يكن ذلك موجباً القضاء بشهادتهم، ما لم

(١) ينظر: النكت على مقدمة ابن الصلاح ٣/٣٨٤، فتح المغيث ٢/٥٣.

(٢) الكفاية ص ٨٩.

فقلتُ له: وَلِمَ لَمْ تَقْبَلْهُمَا عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي أَمَرْتَنِي أَنْ أَقْبَلَ عَلَيْهِ الْحَدِيثَ، فَمَقُولُ: لَمْ يَكُونُوا لِيَشْهَدُوا إِلَّا عَلَى مَنْ هُوَ عَدْلٌ عِنْدَهُمْ؟.

فقال: قَدْ يَشْهَدُونَ عَلَى مَنْ هُوَ عَدْلٌ عِنْدَهُمْ، وَمَنْ عَرَفُوهُ وَلَمْ يَعْرِفُوا عَدْلَهُ، فَلَمَّا كَانَ هَذَا مَوْجُوداً فِي شَهَادَتِهِمْ لَمْ يَكُنْ لِي قَبُولُ شَهَادَةٍ مَنِ شَهِدُوا عَلَيْهِ حَتَّى يُعَدِّلُوهُ، أَوْ أَعْرِفُ عَدْلَهُ وَعَدْلَ مَنْ شَهِدَ عِنْدِي عَلَى عَدْلٍ غَيْرِهِ، وَلَا أَقْبَلُ تَعْدِيلَ شَاهِدٍ عَلَى شَاهِدٍ عَدْلٍ الشَّاهِدُ غَيْرَهُ وَلَمْ أَعْرِفْ عَدْلَهُ.

فقلتُ: فَالْحِجَّةُ فِي هَذَا لَكَ الْحِجَّةُ عَلَيْكَ: فِي الْأَقْبَلِ خَيْرَ الصَّادِقِ عَنِ مَنْ جَهِلْنَا صَدَقَهُ. وَالنَّاسُ مِنْ أَنْ يَشْهَدُوا عَلَى شَهَادَةٍ مَنِ عَرَفُوا عَدْلَهُ: أَشَدُّ تَحْفَظاً مِنْهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا إِلَّا حَدِيثَ مَنْ عَرَفُوا صِحَّةَ حَدِيثِهِ.

وذلك: أَنَّ الرَّجُلَ يَلْقَى الرَّجُلَ يَرَى عَلَيْهِ سِيَمَا الْخَيْرِ، فَيُحَسِّنُ الظَّنَّ بِهِ، فَيَقْبَلُ حَدِيثَهُ، وَيَقْبَلُهُ

يوقف على عدالة الشاهدين بطريق موثوق، فهكذا في باب الرواية لا يكون مجرد النقل عن إنسان دليلاً على توثيقه وتعديله، كما فعلنا في باب الشهادة: لم نجعل مجرد النقل تعديلاً، ولم يسغ لنا أن نقول فيه: إن هؤلاء الشهود الأربعة لم يكونوا "ليشهدوا إلا على من هو عدلٌ عندهم!".

وقد وقفنا على حال الناس وعاداتهم أنهم حين يشهدون على شهادةٍ أحدٍ يحصل منهم أن يشهدوا على من عرفوه وهو "عدلٌ عندهم، ومن عرفوه ولم يعرفوا عدله"، فلما كان هذا معروفاً من تصرفاتهم لم يصح قبول شهادة على شهادة ما لم يوقف على عدالة الشهود المباشرين بطريق موثوق، وإذا كان هذا حال الشهادة، فهكذا في باب الرواية في عدم صحة قبول خبر ثقة "عن من جهلنا صدقه"، خصوصاً مع معرفتنا أن الناس في باب الرواية ونقلهم عن من لم يتحققوا صحة حديثه أقلّ تحفظاً منهم في باب الشهادة؛ إذ يحتاطون في الشهادة ويتحفظون فيها أكثر بهذا الاعتبار.

وبيان ذلك: أن باب الشهادة لما كان مبنياً على حقوق الناس في الغالب اشتد فيه التخوف والاحتياط والتحرز مما يحصل من بعضهم مع بعض من منافسة وتغاضب وتشاحن ونحو ذلك، مما

وهو لا يعرف حاله، فيذكر أن رجلاً يُقال له: (فلان) حدثني كذا، إما على وجهٍ يرجو أن يجد
علمَ ذلك الحديث عند ثقةٍ فيقبله عن الثقة، وإما أن يحدث به على إنكاره والتعجب منه، وإما
بغفلةٍ في الحديث عنه.

ولا أعلمني لقيتُ أحداً قطُّ برياً من أن يحدث عن ثقةٍ حافظٍ وآخرٍ يخالفه.
ففعلتُ في هذا ما يجبُ عليّ.

قد يكون حاملاً على ظلم واعتداء وعدم تثبت، وأما في باب الرواية فبناؤها بهذا الاعتبار في
الغالب على حسن الظن بالرواة، فينقل الراوي الخبر عن لقيه وقد "لا يعرف حاله"، لا بقصد صحة
الخبر عنده، ولا على سبيل الثقة بالمروي عنه، ولكن رجاء أن يجد له طريقاً آخر عند ثقة، أو نقلاً
له على سبيل التعجب والإنكار، لمخالفته ما يعرف ويثق به من الأخبار، أو كان ذلك في الحقيقة
انخداعاً بظاهر سيما الصلاح في ذلك الراوي!

ثم أشار الشافعي إلى شيء من سبب الخلاف في هذه المسألة، وهو أن بعض المخالفين فيها
يبدو أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن، حيث حملهم حسن الظن في توهم أن الرواة لا ينقلون إلا
عن الثقات فحسب؛ فظنوا أنهم دائماً ما ينقلون الأخبار بهدف الاحتجاج بها وصحتها، وليس
الأمر بذلك على إطلاقه، بل هذا هدف رئيس لهم، لكنهم أيضاً قد يحدثون فيما لا يثقون به طلباً
لمآربٍ أخرى، من لفت الأنظار إلى مدى صحة المروي، أو وجود من يتابعه ويقويه، أو لحكاية
خلاف الرواة في ذلك الباب... إلى غير ذلك من المقاصد التي يدركها أهل هذا الشأن، ولهذا قال
الشافعي هنا، وهو من أهل هذا الشأن وممن أحاط به خبيراً: "ولا أعلمني لقيتُ أحداً قطُّ برياً من أن
يحدث عن ثقةٍ حافظٍ وآخرٍ يخالفه"، أي: لم أعهد المحدثين في باب الرواية إلا وهم على هذا
الشأن، يروي الواحد منهم عن الثقة الحافظ، كما يروي عن ليس في درجته ممن يخالفه في ذلك.

وفي الحقيقة هذا التقرير من الشافعي ليس مجرد احتمال وتخصر، بل هو معرفة منه وإدراك
بواقع أقره جهابذة الرواة واعترفوا به، بل وحذروا من ينقل عنهم مطلقاً بلا تثبت، قال ابن الجوزي
رحمه الله: "إن كثيراً من الثقات رووا عن الضعفاء، كسفيان الثوري وشعبة وغيرهما، وكان شعبة
يقول: لو لم أحدثكم إلا عن الثقات لم أحدثكم إلا عن نفر يسير، قال يحيى القطان: إن لم أرو إلا

ولم يكن طلبي الدلائل على معرفة صدق من حدثني بأوجب عليّ من طلبي ذلك على معرفة
صدق من فوقه، لأنني أحتاج في كلهم إلى ما أحتاج إليه فيمن لقيت منهم، لأن كلهم مثبت خبراً
عن من فوقه ولن دونه.

عمن أَرْضَى ما رويثُ عن خمسة، أو نحو ذلك" (١).

- فائدة: مثال علي أن رواية الثقة عن مجهول لا تُعدّ توثيقاً له.

حقيقة قد يستوقف المتأمل سبب إطالة الشافعي في هذا الموطن وتفصيله، وبالرجوع إلى الأم
تبين أن الكلام ههنا يعود إلى شيء من مناظرة في مسألة فقهية، ولعل من الفائدة اطلاع القارئ
الكريم عليها، وذلك أن الشافعي رحمه الله يرى أن المندوب لا يلزم بالشروع فيه وإن كان من
الأولى إتمامه، وعدم الخروج منه حتى يأتي به كاملاً، وقد خالفه في ذلك بعض العراقيين وذهب
إلى وجوب القضاء على من أفسد صوم تطوع، واحتج في ذلك بحديث عن الزهري قال فيه: بلغني
أن عائشة وحفصة رضي الله عنهما أصبحتا صائميتين متطوعتين، فأهدي لهما طعام، فأفطرتا عليه،
فدخل عليهما النبي صلى الله عليه وسلم، قالت عائشة: فقالت حفصة - فبدرتني بالكلام وكانت
ابنة أبيها- : يا رسول الله إني أصبحت أنا وعائشة صائميتين متطوعتين، وأهدي لنا طعام، فأفطرتنا
عليه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقضيا مكانه يوماً آخر" (٢).

وهذا الخبر كما يلحظ يعدّ مرسلاً، من جهة أن الانقطاع بين الزهري وعائشة رضي الله عنها، لذا
بادر الشافعي إلى مناقشة المستدل به بقوله: "فقلت له: هل تقبل مني أن أحدثك مرسلاً كثيراً عن
ابن شهاب، وابن المنكر، ونظرائهما ومن هو أسنّ منهما: عمرو بن دينار وعطاء وابن المسيب
وعروة؟" قال: لا، قلت: فكيف قبلت عن ابن شهاب مرسلاً في شيء ولا تقبله عنه، ولا عن مثله،
ولا أكبر منه في شيء غيره؟ قال: فقال: فلعله لم يحمله إلا عن ثقة" (٣)، وهنا موطن الشاهد،
حيث جعل المستدل رواية الزهري عن سكت عن تسميته توثيقاً له.

وقد ناقش الشافعي ما ذكره المستدل من احتمال رواية الزهري الحديث عن ثقة: بأنه بتصرفك

(١) الكفاية ص ٨٩.

(٢) رواه مالك في الموطأ ٤٣٩/٣، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ٨٣٦٣.

(٣) الأم ١/٣٢٥.

فقال: فما بالك قبلتَ ممن لم تعرفه بالتدليس أن يقول: (عن)، وقد يمكنُ فيه أن يكونَ لم

يُسمعه؟.

فقلتُ له: المسلمونُ العدولُ عدولُ أصحابِ الأمرِ في أنفسهم، وحالهم في أنفسهم غيرُ حالهم في

غيرهم، ألا ترى أنني إذا عرفتهم بالعدل في أنفسهم قبلتُ شهادتهم، وإذا شهدوا على شهادة

هذا تقوم الحجة لكل من أخذ بمرسل الزهري في غير هذا، ومرسلٍ من هو أكبر، وهذا أمر لا تقبله إلا أن تعلم أنه حمله عن ثقة فتقبله، أو عن مجهول لا تقوم به حجة فلا تقبله، وما ذاك إلا أنه ينزل بمنزلة الشهادات، ومن المعلوم أنا لا نأمن أن يشهد شاهدان على ما لم يريا، ولم يسميا من شهدا على شهادته، وهكذا يلزمنا أن نقول في الحديث كله، ثم كشف الشافعي ببراعة المحدث الفطن اللبيب أن الزهري أصلاً قد أبان أنه أخذ الحديث عن لا يعرف، وذلك أن ابن جريج سأل الزهري عن هذا الحديث، فقال: "إنما أخبرني رجل باباب عبد الملك بن مروان، أو رجل من جلساء عبد الملك بن مروان، قال الشافعي: فقلت له: أفرأيت لو كنت ترى الحجة تقوم بالحديث المرسل ثم علمت أن ابن شهاب قال في الحديث ما حكيت لك أتقبله؟، قال: لا، هذا يوهنه بأن يخبر أنه قبله عن رجل لا يسميه، ولو عرفه لسمّاه أو وثّقه!"^(١).

- وجه قبول الرواية بالعننة^(٢) من غير المدلس:

سبق للشافعي بيان شروط الاحتجاج بخبر الخاصة، وأن منها: براءة الراوي وسلامته من التدليس (والمقصود: تدليس الإسناد)، فمن كان مدلساً لا يقبل منه حديثه حتى يصرح بالسماع ممن روى عنه، فهنا اعتراض المناظر بأنك لم تقبل رواية المجهول إذا روى عنه الثقة، بينما قبلت رواية غير المدلس إذا عنعن ولم يصرح بالسماع، مع احتمال عدم سماعه لما روى!

وأجاب الشافعي بأن الأصل في الرواة العدول البقاء على عدالتهم، وحالهم إذا نسبوا الأمر إلى روايتهم تغاير حالهم إذا نسبوه إلى غيرهم، ويشهد لذلك أنه متى عرفت عدالة الشهود قبلنا منهم ما أسندوه إلى أنفسهم من شهادة، بينما إذا شهدوا على شهادة غيرهم لم نقبل مقتضى تلك الشهادة

(١) الأم ١/٣٢٥-٣٢٦.

(٢) العننة: رواية الحديث بصيغة (فلان عن فلان) من غير تصريح بالتحديث أو الإخبار أو السماع، وهذه الصيغة غير قاطعة في السماع.

غيرهم لم أقبل شهادة غيرهم حتى أعرف حاله!، ولم تكن معرفتي عدلهم معرفتي عدل من شهدوا على شهادته، وقولهم عن خير أنفسهم وتسميتهم: على الصحة، حتى نستدل من فعلهم بما يخالف ذلك، فنحترس منهم في الموضع الذي خالف فعلهم فيه ما يجب عليهم.

ولم نعرف بالتدليس ببلدنا، فيمن مضى ولا من أدركنا من أصحابنا، إلا حديثاً، فإن منهم من قبله عن من لو تركه عليه كان خيراً له.

وكان قول الرجل: (سمعتُ فلاناً يقول: سمعتُ فلاناً) وقوله: (حدثني فلانٌ عن فلان) : سواءً عندهم، لا يحدث واحدٌ منهم عن من لقي إلا ما سمع منه، فمن عرفناه بهذه الطريق قبلنا منه: (حدثني فلان عن فلان).

ما لم نعرف عدالة أولئك الشهود، فلم تكن معرفة عدالتهم مقتضية معرفة "عدل من شهدوا على شهادته"، فثبت حينئذ أن الأصل بناء إخبار الرواة عن أنفسهم "على الصحة"، حتى يظهر لنا خلاف ذلك بدلالة تقتضي ذلك، " فنحترس منهم في الموضع الذي خالف فعلهم فيه ما يجب عليهم".

ثم أشار الشافعي أن التدليس ليس معروفاً بالحجاز، لا فيمن مضى ولا فيمن أدرك، إلا أن يوجد في القليل النادر، الذي قد يقبله من يُحسن الظنّ في غير محله، لذا كان المعهود الذي عليه أهل العلم بالحديث "أن قول المحدث «حدثنا» فلان «عن» فلان، صحيح معمول به، إذا كان شيخه الذي ذكره يعرف أنه قد أدرك الذي حدّث عنه ولقيه وسمع منه، ولم يكن هذا المحدث ممن يدلس... لأن الظاهر من الحديث السالم رواية مما وصفنا الاتصال"^(١).

وقول الشافعي هنا: "ولم نعرف بالتدليس ببلدنا، فيمن مضى... ينم عن وعي وإدراك بحال الرواة؛ فإن هذا أمر قرره جهابذة أهل الحديث من ندرة التدليس في الحجاز وما حولها، قال الحاكم رحمه الله: "أهل الحجاز والحرمين ومصر والعوالي ليس التدليس من مذهبهم"^(٢)، وقال

(١) الكفاية في علم الرواية ص ٢٩١.

(٢) معرفة علوم الحديث ص ١١١.

ومن عرفناه دلس مرة فقد أبان لنا عورته في روايته، وليست تلك العورة بالكذب فنردّ بها حديثه، ولا النصيحة في الصدق، فنقبل منه ما قبلنا من أهل النصيحة في الصدق، فقلنا: لا تقبل من مدلس حديثاً حتى يقول فيه: (حدثني) أو (سمعت).

الخطيب رحمه الله: "أصح طرق السنن ما يرويه أهل الحرمين مكة والمدينة؛ فإن التدليس فيهم قليل، والاشتهار بالكذب ووضع الحديث عندهم عزيز"^(١).

ثم بين الشافعي أن تدليس الإسناد ليس كذباً في ذاته، وإن كان معيباً مذموماً باعتبار أنه بهذا الفعل المنكر قد "أبان لنا عورته في روايته"، فلما كان المدلس كاتماً وموهماً خلاف الظاهر تردد حاله، فلا هو بالكذاب فنردّ حديثه مطلقاً ما عنعن فيه وما لم يعنعن، ولا هو ممن يوصف بكمال "النصيحة في الصدق" فنقبل منه مطلقاً، بل يتوسط في حاله طلباً للعدل والنصفة، فمتى عنعن في إسناد لم نقبل منه إلا إذا صرح بالسمع، قال ابن رجب رحمه الله: "أما قول الشافعي: إن التدليس ليس بكذب يردّ به حديث صاحبه كله، فهذا أيضاً قول أحمد وغيره من الأئمة؛ لأن قول المدلس (عن فلان) ليس بكذب منه، وإنما فيه كتمان من سمع منه عن فلان"^(٢).

وقد ظفرت بشرح لعبارة الشافعي السابقة عن الصيرفي رحمه الله (شرح الرسالة)، وذلك أهل أن يفرح به ويشاد، قال: "لأن قول الإنسان: (عن فلان) ليس بكذب، وإنما فيه كتمان من سمع منه، فلأنا احتجنا إلى معرفته أن لا يكون رضىياً، قلنا: لسنا نأمن منك ما جربناه من التدليس، فأبنته لنا؛ ليزول العيب الذي ظهر منك، وكحاجتنا إلى معرفة المكتوم ما بينك وبين من لقيت، فإذا قال: (ليس بيننا أحد) قبلنا قوله، وإذا قال: (بيني وبينه إنسان)، قلنا: سمّه لنا لنعرف عدله من جرحه"^(٣).

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/٢٨٦.

(٢) شرح علل الترمذي ٢/٥٨٤.

(٣) نقله عنه البقاعي رحمه الله في: النكت الوافية بما في شرح الألفية ١/٤٤٢.

فقال: قد أراك تقبل شهادة من لا يقبل حديثه؟.

قال: فقلت: لكبر أمر الحديث وموقعه من المسلمين، ولمعنى بين.

قال: وما هو؟.

قلت: تكون اللفظة تترك من الحديث فتحيل معناه، أو ينطق بها بغير لفظه الحديث، والناطق

• تحرير الكلام عن أحد وجوه الفرق بين الرواية والشهادة:

سبق للشافعي في هذا الباب بيان أبرز وجوه الفرق بين الرواية والشهادة، وأن منها: أن باب الشهادة قد يقبل فيها من جهة الضبط والحفظ ما لا يقبل في باب الرواية، وهنا فصل السبب في ذلك بناء على طلب المناظر، فبين أن ذلك عائد إلى أمرين رئيسيين:

الأمر الأول: عظم أمر الحديث "وموقعه من المسلمين"، ولهذا أكد جهابذة أهل العلم على ضرورة التنبيه في شأن الرواة لأنهم ينقلون شريعة وديناً، كما جاء عن ابن سيرين رحمه الله أنه قال: إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم^(١)، وورد عن الإمام مالك رحمه الله أنه قال لبعض أصحابه: اتق الله وانظر ممن تأخذ هذا الشأن^(٢).

الأمر الثاني: وأيضاً "لمعنى بين"، وذلك من جهة الاحتياط في شأن الراوي؛ لكثرة ما يحصل في الرواية من التصحيف وإحالة المعنى المؤثر، وهذا يأتي على أوجه، من أبرزها:

- إسقاط لفظه من الحديث تغير معناه وتحرفه عن مراده "تكون اللفظة تترك من الحديث فتحيل

معناه"، ولعل من أمثلة ذلك: ما ذكره ابن قتيبة رحمه الله من أن بعض الرواة روى أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال وذكر سنة مائة: "إنه لا يبقى على ظهرها يومئذ، نفس منفوسة"، وأنه اعترض عليه قوم فقالوا: هذا باطل، بين للعيان، ونحن طاعنون في سني ثلاثمائة، والناس أكثر مما كانوا!، وأجاب بأن هذا حديث قد أسقط الرواة منه حرفاً، وإنما هو "لا يبقى على الأرض منكم يومئذ"^(٣)، فأسقط الراوي "منكم"، وأحال المعنى.

(١) ينظر: شرح علل الترمذي ١/٣٥٥.

(٢) ينظر: الكفاية في علم الرواية ص ١٢٤.

(٣) ينظر: تأويل مختلف الحديث ص ١٦٣، مع مراعاة أن ابن قتيبة إنما يتكلم عن هذه اللفظة بالذات، وإلا فالحديث أصله في الصحيحين بلا إشكال.

بها غيرُ عامدٍ لإحالةِ الحديث: فُيَحِيلُ معناه، فإذا كان الذي يَحْمِلُ الحديثَ يَجْهَلُ هذا المعنى، كان غيرَ عاقلٍ للحديث، فلم تقبل حديثه، إذا كان يَحْمِلُ ما لا يعقل، إن كان ممن لا يؤدي الحديثَ مجروفاً، وكان يَلْتَمِسُ تأديته على معانيه، وهو لا يعقل المعنى.

قال: أفيكونُ عدلاً غيرَ مقبولِ الحديث؟.

قلتُ: نعم، إذا كان كما وصفتُ كان هذا موضعَ ظَنَّةٍ بَيِّنَةٍ يَرُدُّ بها حديثه، وقد يكون الرجلُ عدلاً على غيره ظَنِيناً في نفسه وبعضِ أقربيه، ولعله أن يَخْرَ من بُعدٍ أهونُ عليه من أن يشهدَ باطلاً، ولكنَّ الظَّنَّ لما دخلتُ عليه تركتُ بها شهادته، فالظَّنُّ ممن لا يؤدي الحديثَ مجروفاً ولا يعقل معانيه: أبينُ منها في الشاهد لمن تُرَدُّ شهادته فيما هو ظَنِينٌ فيه مجالٌ.

- تحريف في نطق لفظة من الحديث "أو ينطق بها بغير لفظة المحدث"، فيحصل بسبب تغيير المعنى المراد، وقد سبق التمثيل لذلك في النهي عن الحلق قبل الصلاة يوم الجمعة.

وحينئذ متى ما كان مثل هذا حاصلاً من الرواة بسبب ما يعرض للبشر من قصور وضعف فهم كان الاحتياط في النظر في حال الرواة من جهة قوة الضبط، فمتى كان ضعيف الضبط قاصر الفهم ورام تطلب درجة ليس من أهلها فنقل الحديث بمعناه: لم نقبل منه ذلك "إن كان ممن لا يؤدي الحديثَ مجروفاً".

- اعتراض وجوابه:

ثم ذكر الشافعي اعتراضاً من الخصم مفاده: أننا نرى العدل من الشهود مقبولاً، فهل نفهم من كلامك السابق عن ضبط الراوي أنه من الممكن أن يكون الإنسان مع اتصافه بصفات العدالة غير مقبول الحديث؟.

فأجاب الشافعي بالإيجاب، فمتى كانت التهمة (الظنَّة) واضحة وقائمة في الراوي من جهة ضبطه وإتقانه توقفنا في روايته، ونظير ذلك أيضاً حاصل في باب الشهادة، فمتى قويت التهمة في الشاهد لم تقبل شهادته مع ثبوت عدالته، فنجد أننا لا نقبل شهادة جارٍ إلى نفسه نفعاً، ولا دافع عنها ضرراً،

وقد يُعتبر على الشهود فيما شهدوا فيه، فإن استدلنا على ميلٍ نستبينه أو حياطةً بمجاوزة قصدٍ للمشهود له: لم تقبل شهادتهم، وإن شهدوا في شيءٍ مما يدق ويذهب فهمه عليهم في مثل ما شهدوا عليه: لم تقبل شهادتهم، لأنهم لا يعقلون معنى ما شهدوا عليه.

ومن كثر غلطه من المحدثين ولم يكن له أصل كتابٍ صحيحٍ: لم تقبل حديثه، كما يكون من أكثر

ولا شهادة والد لولده، ولا ولد لوالده^(١)، وذلك لتوجه التهمة في هذه الحال؛ لما جبل عليه كثير من الناس من الميل والمحبة، مع أن الشاهد العدل يستعظم الشهادة بباطل، لكن لما كان محل التهمة هنا قوياً وادراً "ترك بها شهادته"، لذا كان عدم قبول رواية غير الضابط مع ثبوت عدالته أولى؛ إذ التهمة في خلل روايته أقوى وأظهر.

والشاهد أن الواجب النظر في حال الشهادة، بحيث "يُعتبر"^(٢) على الشهود فيما شهدوا فيه، أي: يستدل بشيء من حالهم في شهادتهم، فمتى لمسنا فيهم شيئاً ظاهراً من ميل وإجحاف، أو تلبسوا بشيء من "حياطة" أي: تعهد ورعاية^(٣) حاملة على مجاوزة القصد في حق المشهود له، كان ذلك حاملاً لنا على رد شهادتهم، كما أننا أيضاً لو رأينا أن مسألة القضاء والحكم المعروضة مما يدق معرفة تفاصيلها في حق الشهود؛ لعدم فقههم لها وعدم تخصصهم فيها "لم تقبل شهادتهم، لأنهم لا يعقلون معنى ما شهدوا عليه".

كذا الحال في عدم قبول رواية من اشتهر بكثرة الغلط "من المحدثين ولم يكن له أصل كتابٍ صحيحٍ"، فلا تقبل شهادة من اشتهر بكثرة الغلط أو الغفلة، وذلك أن الضبط والتيقظ "شرطان في قبول الشهادة؛ ليقع السكون إلى صحتها، فإن حدث من الشاهد سهو أو غلط، فإن كان فيما شهد به، ردت شهادته وإن كان سهوه وغلطه في غير تلك الشهادة نظر: فإن كان الأغلب عليه السهو والغلط ردت شهادته، وإن لم يكن ذلك جرحاً في عدالته؛ لأن النفس غير ساكنة إليه، إلى

(١) هذا قول الشافعي وجمهور أهل العلم في عدم قبول شهادة الوالد لولده وإن سفل، ولا الولد لوالده وإن علا، ينظر: الحاوي، للمواردي ١٦٣/١٧.

(٢) الاعتبار ههنا بمعنى: الاستدلال بالشيء على الشيء.

(٣) في الصحاح ١١٢١/٣: حاطةٌ يحوطُ حَوَاطَةً وحِطَةً وحِطَاطَةً، أي: كالأه ورعاه.

الغلط في الشهادة لم تقبل شهادته .

وأهل الحديث متباينون، فمنهم المعروف بعلم الحديث، بطلبه وسماعه من الأب والعم وذوي الرحم والصديق، وطول مجالسة أهل التنازع فيه، ومن كان هكذا كان مُقدِّماً في الحفظ، إن خالفه من يُصِّر عنه كان أولى أن يُقبل حديثه من خالفه من أهل التصير عنه .

ويعتبر على أهل الحديث بأن إذا اشتركوا في الحديث عن الرجل بأن يُستدل على حفظ أحدهم بموافقة أهل الحفظ، وعلى خلاف حفظه بخلاف حفظ أهل الحفظ له، وإذا اختلفت

شهادته لحملها في الأغلب على السهو والغلط، وإن كان الغالب عليه التيقظ والضبط، قبلت شهادته وإن غلط في بعض أخباره وسها؛ لأنه ما من أحد يخلو من سهو أو غلط"^(١).

وما ذكره الشافعي من عدم قبول رواية غير الضابط هو ما تتابع على تأكيده جهابذة أهل العلم، كما قال الإمام مالك رحمه الله: "إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، لقد أدركت سبعين عند هذه الأساطين - وأشار إلى مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم- يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما أخذت عنهم شيئاً، وإن أحدهم لو ائتمن على بيت مال لكان به أميناً، لأنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن"^(٢).

ثم بين الشافعي أن أهل الحديث في الاعتناء به وتبعه وطلبه على تباين عظيم، فمن عُرف منهم بهذا الشأن وكان من أهله المعتمين به فُدم على غيره في الحفظ؛ إذ من المشهور بين جهابذة علم الحديث تقديم الأكثر ضبطاً على من دونه عند التعارض، لأن النفس أسكن إلى روايته وأوثق بحفظه"^(٣).

وكما يستدل على حال الشهود فيما سبق، كذا يستدل هنا على حال الرواة في قوة الضبط بمقارنتهم بغيرهم، قال ابن الصلاح رحمه الله: "يعرف كون الراوي ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات

(١) الحاوي ١٧/١٦٦.

(٢) ينظر: الكفاية في علم الرواية ص ١٥٩.

(٣) ينظر: البرهان، للجويني ٢/١٨٧، الإشارة في أصول الفقه، للباقي ص ٨٣، البحر المحيط، للزركشي ٨/١٧٨.

الروايةُ استدللنا على المحفوظِ منها والغلطِ بهذا، ووجهُ سواه، تدلُّ على الصدقِ والحفظِ والغلطِ،
قد بيناها في غير هذا الموضوع، وأسأل الله التوفيق.

فقال: فما الحجّةُ لك في قبول خبر الواحد وأنت لا تُجيز شهادةَ واحدٍ وحده؟، وما حجّتُك
في أن قسّمتهُ بالشهادة في أكثر أمره، وفرقتَ بينه وبين الشهادة في بعض أمره؟.
قال: فقلتُ له: أنت تعيدُ ما قد ظننتُك فرغتَ منه!، ولم أقسهُ بالشهادة، إنما سألتُ أن أمثلهُ
لك بشيءٍ تعرفه، أنت به أخبرٌ منك بالحديث، فمثّلهُ لك بذلك الشيء، لا أنني احتجّتُ لأنّ
يكون قياساً عليه، وتثبيتُ خبر الواحد أقوى من أن أحتاج إلى أن أمثلهُ بغيره، بل هو أصلٌ في
نفسه.

الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم، أو
موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثباتاً، وإن وجدناه كثير المخالفة
لهم، عرفنا اختلال ضبطه، ولم نحتجّ بحديثه"^(١).

● إثبات حجية خبر الواحد مع الحكم بردّ شهادة الواحد وحده.

لما كان الإمام الشافعي قدر سابقاً في أول فرق بين الرواية والشهادة: أن باب الرواية لا
يشترط فيه العدد، فيقبل في الحديث الشخص الواحد، بخلاف باب الشهادة التي لا يقبل فيها
شاهد لوحده، ذكر ههنا اعتراض مناظره في الكشف عن حجته في قبول الحديث من الواحد وعدم
قبول شهادته لوحده، مع ما حصل من قياسك لباب الرواية على باب الشهادة في كثير من الأمور،
وإنما حصل التفريق بينهما في القليل النادر!

وهنا حصل ما تفتن له الشافعي قبل، وأن المناظر كان يتحیی من الشافعي الزلّة ليدخل عليه،
وأني له ذلك مع مثل هذا الجهد!، الذي قال فيه بعض أهل العلم: الشافعي علّم الناس الحجج،
وقال: الردُّ على غير الشافعي لمن حاوله سهلاً عليه، والردُّ عليه صعبٌ مرّامه^(٢)، لذا نبهه الشافعي

(١) معرفة أنواع علوم الحديث ص ٢١٧.

(٢) ينظر: جامع بيان العلم وفضله ٩٧٤/٢.

قال: فكيف يكون الحديثُ كالشهادة في شيء، ثم يفارقُ بعضَ معانيها في غيره؟ .
فقلتُ له: هو مخالفٌ للشهادة - كما وصفتُ لك - في بعض أمره، ولو جعلتهُ كالشهادة في
بعض أمره دونَ بعض كانت الحجةُ لي فيه بَيِّنَةً، إن شاء الله .
قال: وكيف ذلك، وسبيلُ الشهادات سبيلٌ واحدة؟ .
قال: فقلتُ: أعني في بعض أمرها دون بعض؟ أم في كل أمرها؟ .
قال: بل في كل أمرها .

إلى أنه قد خرج عن الجادة التي رسمها من قبل: "أنت تعيد ما قد ظننتك فرغت منه!، ولم أقسه
بالشهادة، إنما سألت أن أمثله لك...". وهكذا حقاً شأن العالم، متى كان حسن الخاطر، دقيق
الفطنة، حاضر الجواب .

لذا اضطر المناظر إلى إعادة صياغة اعتراضه ليكون على الجادة، فسأل: إذا كان سبيل
الشهادات واحدة، فكيف صحَّ لك أن تدعي كون الرواية كالشهادة في بعض الأمور دون بعض؟! .
فأجاب الشافعي بأن الحجة اقتضت جعل الرواية كالشهادة في بعض الأمر دون بعض، ثم إن
قولك: "وسبيلُ الشهادات سبيلٌ واحدة"، أعني به: في كل أمرها أم بعضه؟، فذكر المناظر أنه أراد:
في كل أمرها، وهنا أيضاً لا بد من التنويه بفطنة الشافعي ونباهته، فقد كان ظاهر قول المناظر
يقتضي إرادة كل أمر الشهادة، ولكن الشافعي أراد من جهة التأكيد وطلب الجزم واليقين؛ لئلا يدعي
الخصم بعد قيام الحجة عليه أن كلامه كان من قبيل العام الذي أريد به الخاص، ولعله أراد
باستفساره من جهةٍ أخرى تفهم كلام المناظر والحرص على إزالة أي غموض فيه، فإن من شأن
حصفاء المناظرين: مراعاة المقصود من الكلام، وعدم التسرع في إصدار الأحكام تجاهه قبل تفهم
وجهته والتحقق من المراد به، كما أوصى بذلك الجويني رحمه الله فقال: "عليك بمراعاة كلام
الخصم، وتفهم معانيه على غاية الحدِّ والاستقصاء"^(١)، وكما قال ابن تيمية رحمه الله: "إذا وقع

(١) الكافية في الجدل ص ٥٣٥ .

قلت: فكم أقلُّ ما تقبل على الزنا؟ .

قال: أربعة .

قلت: فإن نقصوا واحداً جلدتهم؟ .

قال: نعم .

قلت: فكم تقبل على القتل والكفر وقطع الطريق الذي تقتل به كله؟ .

قال: شاهدين .

قلت له: كم تقبل على المال؟ .

قال: شاهداً وامرأتين .

قلت: فكم تقبل في عيوب النساء؟ .

قال: امرأة .

الاستفسار والتفصيل تبين الحق من الباطل، وعرف وجه الكلام" (١).

وهنا بعد أن مهّد الشافعي الطريق لجوابه شرع فيه على هيئة حوار بديع، تتجلى فيه روعة الذكاء وحسن البديهة، وذلك من خلال التدرج في بناء المعلومات على خطى متوازنة مدروسة بغية الوصول إلى الهدف المرجو بكل وضوح وإقناع، وحقيقة كل من يتأمل الترتيب الحاصل في هذه المناظرة يدرك كم كان هذا الجهد على ذكاء وإدراك ووعي للهدف المرسوم، وكم صدق من قال فيه: ما رأيت أحداً يناظر الشافعي إلا رحمته، لما أرى من مقامه بين يدي الشافعي! (٢).

وخلاصة جواب الشافعي أن الخصم ههنا ادعى أن سبيل الشهادات سبيل واحدة في كل أمرها، وهذا ما لا يمكن له دعواه، وهو أول من يخالف ذلك، وبيانه: أن أقلّ من يُقبل في شهادة الزنا

(١) مجموع الفتاوى ١٣/١٤٦، ومن جميل ما ينقل في تفهم كلام المناظر وصية الوزير يحيى البرمكي رحمه الله لابنه، حيث قال له: "لا تردّ على أحد جواباً حتى تفهم كلامه؛ فإن ذلك يصرفك عن جواب كلامه إلى غيره، ويؤكد الجهل عليك، ولكن افهم عنه، فإذا فهمته فأجبه، ولا تعجل بالجواب قبل الاستفهام، ولا تستح أن تستفهم إذا لم تفهم؛ فإن الجواب قبل الفهم مُحقق"، ينظر: جامع بيان العلم وفضله ١/٤٨.

(٢) ينظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٧٣.

قلت: ولو لم يُتَمَّوا شاهدين وشاهداً وامرأتين: لم تجلدهم كما جلدتَ شهودَ الزنا؟ .

قال: نعم .

قلت: أفترأها مجتمعةً؟ .

قال: نعم في أن أقبلها، متفرقةً في عددها، وفي أن لا يُجلد إلا شاهدُ الزنا .

قلتُ له: فلو قلتُ لك هذا في خبر الواحد، وهو جامعٌ للشهادة في أن أقبله، ومفارقٌ لها في

عدده، هل كانت لك حجةٌ إلا كهي عليك؟ ! .

أربعة شهود، ولو نقصوا شاهداً واحداً حُكم بجلد البقية، بينما يُقبل شاهدان فقط في شهادة القتل والكفر وقطع الطريق مع الحكم بالقتل في جميع ذلك، كما يُقبل على شهادة الأموال ما هو أقل من ذلك: شاهد وامرأتان، ويُقبل في شهادة عيوب النساء أقل ما يمكن من شهادة امرأة واحدة، وكل هذه الأمور يقررها المناظر!، وهنا من المعلوم أنه لا يصح القول بجلد الشهود لو لم يتموا شاهدين في الشهادة التي يُقتل بها، أو لم يتموا شاهداً وامرأتين في شهادة الأموال، كما حُكم بجلد الشهود الناقصين في حد الزنا! .

وإذا تقرر هذا صح أن يقال: إن هذه الشهادات المتنوعة وإن جمعها اسم الشهادة ووجوب العمل بها وقبولها، إلا أنها أيضاً تفرقت من جهة اختلاف العدد المطلوب فيها، ومن جهة اختصاص الشهادة على حد الزنا بجلد الشهود إذا لم يتموا أربعاً، وحينئذ بطل الإطلاق في قول المناظر: سبيل الشهادات سبيل واحدة في كل أمرها! .

ثم بنى الإمام الشافعي على ما سبق أن هذه أيضاً سبيل الحكم بقبول خبر الواحد، وتمثيلنا له على الشهادة لا يضرّ، باعتبار أنه لا يشبه الشهادة في كل الأمور، بل يجتمع معها ويشبهها "في أن أقبله"، ويختلف معها ويفترق "في عدده"، فهل للمناظر حينئذ من حجة عليّ إلا كالحجة الثابتة عليه في تسليمه بأن الشهادات وإن اجتمعت في لزوم القبول، إلا أنه وافق على كونها "متفرقةً في عددها، وفي أن لا يُجلد إلا شاهدُ الزنا" .

قال: فإنما قلتُ بالخلاف بين عدد الشهادات خبراً واستدلالاً.

قلتُ: وكذلك قلتُ في قبول خبر الواحد خبراً واستدلالاً.

وقلتُ: أرايتَ شهادةَ النساءِ في الولادة، لم أجزتها ولا تُجيزها في درهمٍ؟.

قال: اتِّباعاً.

ولما لمس المناظر هذا الجواب المفحم من الشافعي، ذكر أنه إنما قال بالتمييز بين العدد المطلوب في الشهادات بناء على الخبر والاستدلال، لا تشهياً من قبله، (ويلحظ ههنا كيف سلّم المناظر هنا بالتميز بين الشهادات مع أنه قال قبل ذلك بشكل جازم: إن سبيل الشهادات واحدة في كل أمرها!، واستوثق منه الشافعي: " فقلتُ: أتعني في بعض أمرها دون بعض؟ أم في كل أمرها؟، قال: بل في كل أمرها"!).

فأجاب الشافعي بكل ثقة وحزم بأن قولِي في خبر الواحد أيضاً كان بناء على الخبر والاستدلال، الذي يلزمني ويلزّمك ويلزّم كل مسلم.

ثم أكد هذا المعنى بأن المناظر قد حكم بناء على الاتباع بإجازة شهادة المرأة الواحدة في الولادة ونحوها مما يختص به النساء^(١)، ولا يطلع عليه الرجال عادة، ويظهر أنه يقصد بقوله: "اتباعاً" الاستناد إلى أثرٍ واردٍ عن علي رضي الله عنه: أنه أجاز شهادة القابلة وحدها^(٢)، وهذا الأثر

(١) يبدو - والله أعلم - أن المناظر ههنا هو محمد بن الحسن رحمه الله، وقد ذكر الشافعي شيئاً من هذه المناظرة في الأم ٩١/٧، وقال فيها: "فقلت لأعلى من لقيت ممن خالفنا فيها علماً"، وأعلامهم علماً ممن خالفه في ذلك: محمد بن الحسن، ويقوي ذلك ما ذكره البيهقي رحمه الله في معرفة السنن والآثار (٢٦١/١٤) حين تكلم عن شهادة النساء وحدهن، فقال عن الشافعي: فذكر مناظرة جرت بينه وبين محمد بن الحسن عند هارون الرشيد، قال: فقلت: أرايت بأبي شيء قضيت بشهادة القابلة وحدها حتى ورثت من خليفة ملك ملكاً، ومالاً عظيماً؟، قال: لعلي بن أبي طالب...".

وينبه إلى أن الذي يذهب إليه الإمام الشافعي رحمه الله وطائفة في شأن شهادة النساء وحدهن، هو ما ذكره في الأم (٢٦٨/٦) بقوله: "لا يجوز على الولادة ولا شيء مما تجوز فيه شهادة النساء مما يغيب عن الرجال إلا أربع نسوة عدول، من قبل أن الله عز وجل حيث أجاز الشهادة انتهى بأقلها إلى شاهدين أو شاهد وامرأتين، فأقام الثنتين من النساء مقام رجل حيث أجازهما، فإذا أجاز المسلمون شهادة النساء فيما يغيب عن الرجال لم يجز - والله أعلم - أن يميزوها إلا على أصل حكم الله عز وجل في الشهادات، فيجعلون كل امرأتين يقومان مقام رجل، وإذا فعلوا لم يجز إلا أربع".

(٢) رواه الدارقطني في سننه، رقم ٤٥٥٨.

قلت: فإن قيل لك: لم يُذكر في القرآن أقل من شاهدٍ وامرأتين؟ .
قال: ولم يُحظر أن يجوز أقل من ذلك، فأجزنا ما أجاز المسلمون، ولم يكن هذا خلافاً للقرآن.
قلنا: فهكذا قلنا في تثبيت خبر الواحد، استدلالاً بأشياء كلها أقوى من إجازة شهادة النساء .

فقال: فهل من حجة تُفرق بين الخبر والشهادة سوى الاتباع؟ .
قلت: نعم، ما لا أعلم من أهل العلم فيه مخالفاً .
قال: وما هو؟ .

قلت: العدل يكون جائز الشهادة في أمورٍ مردودها في أمورٍ .
قال: فأين هو مردودها؟ .

قلت: إذا شهد في موضعٍ يجزُّ به إلى نفسه زيادةً، من أي وجهٍ ما كان الجزُّ، أو يدفع بها عن

قال فيه الشافعي: "لو ثبت عن علي رضي الله عنه صرنا إليه إن شاء الله تعالى، ولكنه لا يثبت عندكم، ولا عندنا عنه"^(١).

وذكر الشافعي استتماماً لهذا الجواب بأنه إن جاز لك قبول شهادة المرأة في الولادة ونحوها استناداً إلى ما أجازته المسلمون في نظرك!، فكيف جاز لك أن تعترض على العمل بخبر الواحد وتبنيته، مع أن الأدلة التي تقتضيه أقوى من أدلتك على قبول شهادة النساء لوحدهن! .

ثم تساءل المناظر هل من أدلة على التفريق بين الخبر والشهادة سوى الاتباع للنص المنقول، ويبدو أن السؤال كان موجهاً إلى التفريق باعتبار أن الأصل قبول رواية الواحد دون الشهادة التي يشترط فيها العدد! .

فأجاب الشافعي بأن المعنى والنظر يقتضي ذلك، من جهة ما نرى من الحكم بقبول شهادة العدل في أمورٍ، مع الحكم بردها في غيرها، وبيان ذلك: أننا رددنا شهادته في كل موضع نجده فيه

(١) الأم ٦/٢٦٩ .

نفسه غُرمًا، أو إلى ولده أو والده، أو يدفع بها عنهما، ومواضع الظنِّ سواها، وفيه في الشهادة: أن الشاهد إنما يشهد بها على واحدٍ لئلا يُلزمه غُرمًا أو عقوبةً، وللرجل ليؤخذ له غُرمٌ أو عقوبةٌ، وهو خَلِيٌّ مما لزم غيره من غُرمٍ، غيرٌ داخلٍ في غُرمه ولا عقوبته، ولا العار الذي لزمه، ولعله يجرُّ ذلك إلى مَنْ لعله أن يكونَ أشدَّ تحاملاً له منه لولده أو والده، فيقبل شهادته، لأنه لا ظنة ظاهرةً كظنته في نفسه وولده ووالده، وغير ذلك مما يبين فيه من مواضع الظنِّ.

والمُحدِّثُ بما يُحلُّ ويُحرِّم لا يجرُّ إلى نفسه ولا إلى غيره، ولا يدفع عنها ولا عن غيره، شيئاً مما يَتَمَوَّلُ الناسُ، ولا مما فيه عقوبةٌ عليهم ولا لهم، وهو من حدِّثه ذلك الحديث من المسلمين: سواءً، إن كان بأمرٍ يُحلُّ أو يُحرِّم فهو شريكُ العامة فيه، لا تختلف حالاته فيه، فيكون ظنينا مرةً مردوداً الخبر، وغير ظنينٍ أخرى مقبول الخبر، كما تختلف حال الشاهد لعوام المسلمين وخواصهم.

ينفع به نفسه أو يدفع عنها ضرراً، أو يحصل شيء من ذلك تجاه "ولده أو والده"، وكذا كل موطن يكون محل التهمة في حقه ظاهراً، وإذا ما أردنا تأمل سبب ذلك تبين لنا أن الشاهد في الحقوق والعقوبات وما شابهها إنما يشهد على غيره من أجل أن يلزمه "غُرمًا أو عقوبةً"، أو يشهد له من أجل أن يُؤخذ "له غُرمٌ أو عقوبةً"، وهو في حال شهادته ههنا غير داخل فيما سيلزم غيره من غُرم أو عقوبة، ولا فيما سيلحق المشهود عليه من العار، لكننا قبلنا شهادته في غير حق نفسه وولده والده، من شهادة في حق صديق أو جار ونحوهما، ولو كان في بعض الحالات يعنّ في الذهن "أن يكونَ أشدَّ تحاملاً" أي: أشدَّ ميلاً له تجاهه من ميله لولده ووالده، وما كان قبولنا لشهادته هنا إلا نظراً إلى أن التهمة إنما تكون ظاهرة وغالبة في حق الإنسان "في نفسه وولده ووالده"، دون غيرهم.

وإذا تقرر هذا في حق الشاهد: فإننا نرى الراوي في باب الرواية على خلافه من هذا الاعتبار؛ إذ الأصل أن الرواية عامة لا تتعلق بمعين^(١)، فالراوي ينقل شيئاً يثبت الحكم فيه على نفسه وعلى

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٣٧٠/٦.

وللناسِ حالاتٌ تكون أخبارُهم فيها أصحَّ وأحرى أن يحضرها التقوى منها في أخرى، ونياتٌ ذوي النيات فيها أصحُّ وفكرهم فيها أدومٌ، وغفلتهم أقلُّ، وتلك عند خوفِ الموت بالمرض والسفر، وعند ذِكْرِهِ، وغير تلك الحالات من الحالات المنبّهة عن الغفلة.

وقلتُ له: قد يكون غيرُ ذي الصدق من المسلمين صادقاً في هذه الحالات، وفي أن يُؤتمن على خيرٍ، فيرى أنه يُعتمد على خبره فيه، فيصدق غايةَ الصدق، إن لم يكن تقوى فحياً من أن

غيره، فكان تطرق التهمة إلى خبره مستبعداً من هذه الجهة، بخلاف الشاهد الذي يثبت حقاً على معين، فافتضى الاحتياط التحرز في حقه، فثبت حينئذ أن الراوي لا تختلف حاله بهذا الاعتبار، فلا تختلف حاله فنجده تارة متهماً "مردودَ الخبر"، وغير ظنينٍ أخرى مقبولَ الخبر، كما تختلف حالُ الشاهد لعوام المسلمين وخواصهم".

● بيان الاستدلال على تثبيت خبر الواحد:

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى بيان وجه الاستدلال الذي ذكره لمناظره سابقاً في قوله: "وكذلك قلتُ في قبول خبر الواحد خبراً واستدلالاً"، وكلام الشافعي الآتي يدل على فقهه نفسه منه في أحوال الناس ومتقلباتهم، ينذر وجود مثله عند غيره.

وبيان وجه الاستدلال هنا: أن من عاشر الناس ولحظ متقلباتهم في شؤون الحياة وتصريفاتها انكشف له ما يحصل في بعض الحالات من لزوم الصدق والحرص على التحري في الأخبار التي ينقلونها بحيث تكون في أعلى الغاية، ومن أبرز تلك الحالات:

- عند الحالات المخوفة التي تزهد فيها النفوس غالباً وتصح النيات، كما في حال "خوف الموت بالمرض والسفر، وعند ذِكْرِهِ، وغير تلك الحالات من الحالات المنبّهة عن الغفلة".
- في حال ما إذا كان الإنسان لا علاقة له مباشرة بمحل الخبر، بحيث "لا يدفع به عن نفسه، ولا يجزّ إليها"، فكثيراً ما نجد ههنا أن من لم يتصف بكمال الصدق من المسلمين حريص على التحقق من خبره في هذه الحال؛ لما يرى من الاعتماد عليه في خبر لا يتعلق

يُنصب لأمانةٍ في خيرٍ لا يدفع به عن نفسه ولا يجرّ إليها، ثم يكذبُ بعده، أو يدعُ التحفظَ في بعض الصدق فيه.

فإذا كان موجوداً في العامة وفي أهل الكذب الحالاتُ يصدّقون فيها الصدقَ الذي تطيب به نفسُ المحدثين: كان أهلُ التقوى والصدق في كلِّ حالاتهم أولى أن يتحفّظوا عند أولى الأمور بهم أن يتحفّظوا عندها، في أنهم وضعوا موضعَ الأمانة، ونصبوا أعلاماً للدين، وكانوا عالمين بما ألزمهم الله من الصدق في كل أمر، وأن الحديثَ في الحلال والحرام أعلى الأمور، وأبعدها من أن يكون فيه

به مباشرة، بل يعمّ كافة المسلمين "فيصدق غاية الصدق"، وإن لم يكن تطلب الصدق حينئذ من قبيل التقوى، فلا أقل من أن يكون حياءً من استشعاره بأنه قد أقيم لأجل أمر ينتظر منه فيه أداء الأمانة على وجهها، ثم يجد نفسه قد كذب فيه، أو ترك ما ينبغي من الحرص على التحفظ فيه^(١).

والنتيجة حينئذ: أنه إن ثبت تحقق الحرص على الصدق والتثبت في الخبر من قبل العامة من الناس ومن قبل أهل الكذب في بعض الحالات التي أُشير إليها سابقاً، فإن تحقق الصدق والتثبت والتحفظ في الأخبار من قبل الموصوفين بأنهم أهل "التقوى والصدق في كلِّ حالاتهم أولى"، وذلك للأمور الآتية:

الأمر الأول: أنهم في الأصل قد وضعوا من جهة الشرع والأمة "موضعَ الأمانة، ونصبوا أعلاماً للدين".

الأمر الثاني: أنهم على علم ويقين بما ألزمهم الله تعالى من فرض "الصدق في كل أمر"، فضلاً عن فرض الصدق فيما يتعلق بشرع الله تعالى وحكمه.

الأمر الثالث: أنهم أيضاً على علم ويقين بأن الحديث في الحلال والحرام من أمور الشرع "أعلى الأمور، وأبعدها من أن يكون فيه موضعَ ظنة".

(١) لله درّ الشافعي من جهيد، فهذا حقاً كمال الفقه في أحوال الناس، وتالله ما سبق الشافعي من سبقه إلا يمثل هذا الفقه الذي يشده العقول، وكم صدق الجويني رحمه الله حين ذكر في غياث الأمم (ص ٤٠٤) أن أهم المطالب في الفقه التدرّب في مآخذ الظنون في مجال الأحكام، وهو الذي يسمى فقه النفس، وهو أنفس صفات علماء الشريعة.

موضعَ ظَنِيَّةٍ، وقد قُدِّمَ إليهم في الحديث عن رسول الله بشيءٍ لم يُقدِّمَ إليهم في غيره، فوُعدَ علي الكذب على رسول الله النارَ.

أخبرنا عبد العزيز عن محمد بن عجلان عن عبد الوهاب بن بخت عن عبد الواحد النصري عن وائلة بن الأسقع عن النبي قال: "إن أفرى الفرى من قَوْلِي ما لم أقل، ومن أرى عينيه ما لم تر، ومن ادعى إلى غير أبيه".

أخبرنا عبد العزيز عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "من قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار".

أخبرنا يحيى بن سليم عن عبيد الله بن عمر عن أبي بكر بن سالم عن سالم عن ابن عمر أن النبي قال: "إن الذي يكذب علي يُبنى له بيت في النار".

الأمر الرابع: أنهم قد علموا بتحذير الشارع من الكذب في الشريعة، وأن التساهل في نقل الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأمور المخوفة، "فُوعدَ على الكذب على رسول الله النار"، ومن الأدلة الواردة في ذلك:

- حديث وائلة بن الأسقع رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن من أعظم الفرى أن يدعي الرجل إلى غير أبيه، أو يري عينه ما لم تر، أو يقول على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم يقل"^(١).
- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من قال علي ما لم أقل فليتبوأ مقعده من النار"^(٢)، ومعناه ثابت في الصحيحين بلفظ: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"^(٣).
- حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الذي يكذب علي يُبنى له بيت في النار"^(٤).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٥٠٩.

(٢) رواه أحمد في مسنده، رقم ٨٧٧٥، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ٢٠٣٢٤.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١١٠، ومسلم في صحيحه، رقم ٣.

(٤) رواه أحمد في مسنده، رقم ٤٧٤٢، وصححه الألباني في الصحيحة، رقم ١٦١٨.

حدثنا عمرو بن أبي سلمة عن عبد العزيز بن محمد عن أسيد بن أبي أسيد عن أمه قالت:
قلت لأبي قتادة: ما لك لا تُحدِّث عن رسول الله كما يحدث الناس عنه؟، قالت: فقال: أوقاتة:
سمعت رسول الله يقول: "من كذب عليّ فليتمسّ لجنبه مضجعاً من النار، فجعل رسول الله يقول
ذلك ويمسح الأرض بيده".

أخبرنا سفيان عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله قال: "حدّثوا
عن بني إسرائيل ولا حرج، وحدّثوا عني ولا تكذبوا عليّ".

وهذا أشدُّ حديثٍ رُوِيَ عن رسول الله في هذا، وعليه اعتمدنا مع غيره في أن لا تقبل حديثاً
إلا من ثقة، ونعرف صدق مَنْ حَمَلَ الحديثَ من حين ابتدئ إلى أن يُبلغ به منتهاه.
فإن قال قائلٌ: وما في هذا الحديث من الدلالة على ما وصفت؟.

- حديث أبي قتادة رضي الله عنه أن أمّ أسيد بن أبي أسيد البراد قالت له: ما لك لا تحدث
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يحدث عنه الناس؟، فقال أبو قتادة: سمعت رسول
الله صلى الله عليه وسلم يقول: "من كذب عليّ فليتمسّ لجنبه مضجعاً من النار"، فجعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك ويمسح الأرض بيده^(١).

- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "حدّثوا عن بني إسرائيل
ولا حرج، وحدّثوا عني ولا تكذبوا عليّ"^(٢)، ومعناه ثابت في الصحيح من حديث عبد الله
بن عمرو رضي الله عنهما بلفظ: "بلغوا عني ولو آية، وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج،
ومن كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار"^(٣).

وهنا ذكر الإمام الشافعي أن الحديث الأخير يعدُّ أشدَّ حديث في التحذير من التساهل في نقل
الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم عمن لا يوثق بخبره، والتأكيد على أن قبول الخبر عنه لا بد
أن يكون عن ثقة من أول السند إلى منتهاه.

(١) رواه البيهقي من طريق الشافعي في معرفة السنن والآثار، رقم ١٤٢، والطبراني في طرق حديث من كذب علي متعمداً، رقم ٩٧،

والبخاري في الأدب المفرد، رقم ٩٠٤، قال الألباني: ضعيف الإسناد، أمّ أسيد لا تُعرف.

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه، رقم ٦٢٥٤، قال الألباني في الصحيحة (٦/١٠٣٠): إسناده جيد.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٤٦١.

قيل: قد أحاط العلم أنّ النبي لا يأمر أحداً بمجالٍ أبداً أن يكذب على بني إسرائيل ولا على غيرهم، فإذا أوحى الحديث عن بني إسرائيل فليس أن يقبلوا الكذب على بني إسرائيل أباح، وإنما أباح قبول ذلك عن من حدّث به، ممن يُجهل صدقه وكذبه.

ولم يُبَحَّه أيضاً عن من يُعرف كذبه؛ لأنه يُروى عنه أنه "من حدّث بحديثٍ، وهو يراه كذباً فهو أحد الكاذبين"، ومن حدّث عن كذابٍ لم يَبرأ من الكذب؛ لأنه يرى الكذاب في حديثه كاذباً.

ولا يُستدلّ على أكثرِ صدقِ الحديث وكذبه إلا بصدقِ المخبرِ وكذبه، إلا في الخاصِّ القليلِ من الحديث، وذلك أن يُستدلّ على الصدق والكذب فيه بأن يُحدّث المُحدّث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو ما يخالفه ما هو أثبتُ وأكثرُ دلالاتٍ بالصدق منه.

وبيان ذلك: أن الإذن بالتحديث عن بني إسرائيل ليس معناه إباحة الكذب في أخبارهم، بل معناه الرخصة في الحديث عنهم على معنى البلاغ، وإن لم يتحقق الناقل صحة ذلك بنقل الإسناد عن "يُجهل صدقه وكذبه"؛ وذلك لأنه أمر قد تعذر في أخبارهم لبعدها المسافة وطول المدّة، ووقوع الفترة بين زمني النبوة، كما أنه ليس معنى الحديث نقل ما يعرف كذبه من أخبارهم؛ إذ هذا منهي عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حدّث بحديث، وهو يراه كذباً فهو أحد الكاذبين"^(١)، وفي ذلك دليل على أن الحديث لا يجوز عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا بنقل الإسناد والتثبت فيه، وإنما أراد بقوله: "وحدّثوا عني ولا تكذبوا عليّ" أي: تحرزوا من الكذب عليّ، بأن لا تحدّثوا عني إلا بما يصح عندكم من جهة الإسناد الذي به يقع التحرز عن الكذب عليّ^(٢).

وقد وافق أيضاً ابن عبد البر رحمه الله هذا الفهم السديد من الإمام الشافعي، فقال: "قال الشافعي رحمه الله هذا أشدُّ حديثٍ روي في تحريج الرواية عن من لا يوثق بخبره عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنه صلى الله عليه وسلم معلوم منه أنه لا يبيح اختلاق الكذب على بني إسرائيل ولا

(١) رواه الترمذي في سننه، رقم ٢٦٦٢، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في سننه، رقم ٤١، وأحمد في مسنده، رقم ١٨٢٤٠، وصححه الألباني.

وقد نقل الترمذي عن البخاري أن معنى الحديث: إذا روى الرجل حديثاً، ولا يعرف لذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أصل، فحدّث به فأخاف أن يكون قد دخل في هذا الحديث.

(٢) ينظر: معالم السنن ٤/١٨٧-١٨٨.

وإذ فرق رسولُ الله بين الحديثِ عنه والحديثِ عن بني إسرائيل، فقال: "حدثوا عني ولا تكذبوا عليَّ": فالعلمُ - إن شاء الله - يُحيطُ بأنَّ الكذبَ الذي نهاهم عنه هو الكذبُ الخفيُّ، وذلك الحديثُ عمن لا يُعرف صدقُه؛ لأنَّ الكذبَ إذا كان منهيًّا عنه على كلِّ حالٍ، فلا كذبَ أعظمُ من كذبِ علي رسول الله صلى الله عليه وسلم.

على غيرهم، فلما فرق بين الحديث عن بني إسرائيل وبين الحديث عنه صلى الله عليه وسلم، لم يحتفل إلا أنه أباح الحديث عن بني إسرائيل عن كلِّ أحد، وأنه من سمع منهم شيئاً جاز له أن يحدث به عن كل من سمعه منه كائناً من كان، وأن يخبر عنهم بما بلغه؛ لأنه - والله أعلم - ليس في الحديث عنهم ما يقدح في الشريعة، ولا يوجب فيها حكماً، وقد كانت فيهم الأعاجيب، فهي التي يحدث بها عنهم، لا شيء من أمور الديانة، وهذا الوجه المباح عن بني إسرائيل هو المحظور عنه صلى الله عليه وسلم، فلا ينبغي لأحد أن يحدث عنه صلى الله عليه وسلم إلا عمن يثق بخبره ويرضى دينه وأمانته؛ لأنها ديانة^(١).

(١) التمهيد ١/٤٢-٤٣.

باب الحجّة في تثبيت خبر الواحد

قال الشافعي: فإن قال قائل: اذكر الحجّة في تثبيت خبر الواحد بنصّ خبرٍ أو دلالةٍ فيه أو

إجماع.

• إثبات حجية خبر الواحد:

الكلام في هذا الباب متعلق بما ذكره الإمام الشافعي رحمه الله في صدر باب العلم، وذلك أنه بين هناك أن العلم علمان: علم عامّة، وعلم خاصّة، ومن المقرر أن علم العامة حجة تثبت به الأحكام بلا مخالفة من أحد ينتسب إلى الإسلام، أما علم الخاصة، فهو ما حصل فيه شبهة لبعض المنتسبين إلى الإسلام، فخاضوا خوض المبطلين، فضلوا وأضلوا، وصدق فيهم قول الشافعي في أول الرسالة: "وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له إن شاء الله!".

وقد يقال ههنا: إذا كان الكلام هنا متعلقاً بما ذكر في صدر ذلك الباب، فلم أخره الشافعي إلى هذا الموضوع؟!.

والحقيقة أن المتأمل علم هذا الجهد وتفننه في التقرير والتحريم يعجب من قدرته الفائقة على ترتيب المعلومات ونظمها وبنائها في كيان محكم متسق، ولكأنه يستحضر ما سيلقي استحضر المهندس الحدق مداخل مبناه ومخارجه وما يحيط به، ذلك أنه لما قرر (في باب العلم) انقسام العلم إلى: علم عامة، وعلم خاصة، وبين معاهما وأمثلهما والأحكام الإجمالية المترتبة على كل منهما، انتقل في الباب الذي بعده (باب خبر الواحد) إلى بيان شروط خبر الخاصة، ليكشف لمناظره وقارئ كلامه أن الكلام ليس في حجية أي خبر، بل في خبر احتاط أهل العلم في شأنه غاية الاحتياط، فوضعوا له ضوابط دقيقة تكفل التحقق من صحته.

ثم لو نُظر أيضاً بمزيد تأمل يُلاحظ أن الشافعي في أثناء تقريره تلك الشروط والضوابط توقف بمزيد تفصيل عند الفرق بين الرواية والشهادة، ولكأن قارئاً حصيماً قد يتوقف ذهنه لأول وهلة متسائلاً: لم كان هذا التفصيل؟، وهل كان له ضرورة، أو كان مجرد استطراد فحسب؟!، وفي الحقيقة يبدو أن هذا التفصيل كان كالتمهيد لما سيأتي بعد ذلك من سياق الأدلة التفصيلية على حجية خبر الواحد؛ إذ المخالفون له كانوا متوقفين في خبر الواحد أصلاً، وأنه لا يجدر الاحتجاج

فقلتُ له: أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه أن النبي قال: "نَصَّرَ اللهُ عبداً سمعَ مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فُرِّبَ حاملَ فقهٍ غيرِ

به ما لم يروه أكثر من واحد، لأجل أن يكون كالشهادة!.

وهنا يكشف الشافعي ببراعة أن إثبات العدد في الشهادة من قبلنا جميعاً لم يكن إلا بناء على الدليل الصحيح، وعليه كان من الواجب علينا في باب الرواية - التي ثبتت مخالفتها للشهادة في بعض الأمور - أن نرجع في العدد اللازم فيها إلى الدليل الصحيح أيضاً، وهذا ما يشير الشافعي إليه بقوله في اختلاف الحديث: "لا يؤخذ عدد من يقبل خبره عنه صلى الله عليه وسلم إلا بأحد الدلائل التي قبلنا بها عدداً من الشهود، فرأينا الدلالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بقبول خبر الواحد عنه، فلزمنا - والله أعلم - أن نقبل خبره إذا كان من أهل الصدق، كما لزمنا قبول عدد من وصفت عدده في الشهادة، بل قبول خبر الواحد عنه أقوى سبباً بالدلالة عنه"، إلى أن قال عن خبر الخاصة: "وهو الذي على العلماء فيه عندنا - والله أعلم - قبول خبر الصادق على صدقه، ولا يسعهم رده، كما لا يسعهم ردّ العدد من الشهود الذين قبلوا شهادتهم، وهو حق صدق عندهم على الظاهر كما يقال فيما شهد به الشهود، فمن أدخل في شيء من قبول خبر الواحد شيئاً دخل عليه في قبول عدد الشهود الذين ليسوا بنص في كتاب، ولا سنة، مثل الشهود على القتل وغيره إن شاء الله، فإن قال قائل: فأين الدلالة على قبول خبر الواحد عن رسول الله؟، قيل له - إن شاء الله - : كان الناس مستقبلي بيت المقدس..."^(١).

وبناء عليه يُعلم أن هذا الباب معقود أصلاً في بيان الدلالة الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم قبول خبر الواحد عنه، لذا يلحظ أنه لم يذكر شيئاً من الآيات التي استدلت بها بعض أهل العلم على حجية خبر الواحد، إذ لكل حال مقال.

ونجد هنا أن الإمام الشافعي شرع في ذكر طائفة من الأدلة على حجية خبر الواحد، من أبرزها:

الدليل الأول: حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "نَصَّرَ اللهُ عبداً سمعَ مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه إلى غير فقيهه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"^(٢).

(١) اختلاف الحديث ٥٨٨/٨.

(٢) رواه من حديث ابن مسعود: الترمذي في سننه، رقم ٢٦٥٧، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٣٢، وأحمد في مسنده، رقم ١٨٠٦، وصححه الألباني.

فقيه، ورُبَّ حامل فقهٍ إلى مَنْ هو أفقه منه، ثلاثٌ لا يغفلُ عليهن قلب مسلم: إخلاصُ العمل لله، والنصيحةُ للمسلمين، ولزومُ جماعتهم، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم".

فلما نذب رسولُ الله إلى استماعِ مقالته وحفظها وأدائها امرأً يؤدّيها، والامرءُ واحدٌ: دلَّ على أنه لا يأمر أن يؤدّي عنه إلا ما تقوم به الحجةُ على من أدّى إليه؛ لأنه إنما يؤدّي عنه حلالٌ وحرامٌ يُجتنب، وحدٌّ يُقام، ومالٌ يُؤخذ ويُعطى، ونصيحةٌ في دينٍ ودنيا.

ودلَّ على أنه قد يحمل الفقهَ غيرُ فقيه، يكون له حافظاً، ولا يكون فيه فقيهاً.

وأمرُ رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يُحتج به في أن إجماع المسلمين - إن شاء الله -

لازم.

ووجه الاستدلال من الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها، حتى لو كان المؤدي لذلك واحداً، مما يدل على أن الحجة قائمة بخبره، إذ لو كان خبره غير مفيد للحجية والقبول لم يكن لهذا الدعاء فائدة.

وكشف الإمام الشافعي هنا أن هذا الحديث أيضاً يحمل في طياته الدلالة على أمرين:

- أنه ليس من شرط راوي الحديث أن يكون فقيهاً، وفي هذا إشارة من الشافعي إلى الردّ على من زعم ردّ خبر الراوي غير الفقيه إذا خالف الأصول، ويؤخذ الردّ عليه من قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث: "فربّ حامل فقه غير فقيه"، قال المناوي رحمه الله: "بيّن به أن راوي الحديث ليس الفقه من شرطه، إنما شرطه الحفظ، أما الفهم والتدبر فعلى الفقيه، وهذا أقوى دليل على ردّ قبول من شرط لقبول الرواية كون الراوي فقيهاً عالماً"^(١).

- أن في قول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث: "ولزومُ جماعتهم" الدليل على حجية الإجماع، ووجه الاستدلال: الأمر بلزوم جماعة المسلمين، والمراد ما يقول ويأخذ به جماعتهم، وما تنفق عليه كلمتهم، لا أن المراد لزوم أبدانهم؛ إذ من المعلوم تفرق المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وسيأتي الكلام عن الإجماع وتقريره لاحقاً.

(١) فيض القدير ٦/٢٨٤.

أخبرنا سفيان قال أخبرني سالم أبو النضر أنه سمع عبيد الله بن أبي رافع يخبر عن أبيه قال: قال النبي: "لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته، يأتيه الأمر من أمري، مما نهيت عنه أو أمرت به، فيقول: لا ندري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه"، قال ابن عيينة: وأخبرني محمد بن المنكدر عن النبي بمثله مرسلًا.

وفي هذا تثبيتُ الخبر عن رسول الله وإعلامهم أنه لازمٌ لهم، وإن لم يجدوا له نصَّ حكمٍ في كتاب الله، وهو موضوعٌ في غير هذا الموضع.

أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار: أن رجلاً قبل امرأته وهو صائم، فوجد من ذلك وجداً شديداً، فأرسل امرأته تسأل عن ذلك، فدخلت على أم سلمة أم المؤمنين، فأخبرتها، فقالت أم سلمة: إن رسول الله يقبل وهو صائم، فرجعت المرأة إلى زوجها فأخبرته، فزاده ذلك شراً، وقال: لسنا مثل رسول الله، يُحلّ الله لرسوله ما شاء، فرجعت المرأة إلى أم سلمة، فوجدت رسول الله عندها، فقال رسول الله: ما بال هذه المرأة؟ فأخبرته أم سلمة،

الدليل الثاني: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه"^(١)، ووجه الاستدلال من الحديث: أن فيه دليلاً على أن شرعه صلى الله عليه وسلم متى بلغ المكلف بأي طريق كان، سواء من جماعة أو "واحد ثقة، لزم اتباعه، ووقع العلم به، وإن لم يوجد له في كتاب الله نص حكم"^(٢).

الدليل الثالث: ما جاء في الحديث أن رجلاً قبل امرأته وهو صائم، فوجد من ذلك وجداً شديداً، فأرسل امرأته تسأل عن ذلك، فدخلت على أم سلمة أم المؤمنين، فأخبرتها، فقالت أم سلمة: إن رسول الله يقبل وهو صائم، فرجعت المرأة إلى زوجها فأخبرته، فزاده ذلك شراً، وقال: لسنا مثل رسول الله، يُحلّ الله لرسوله ما شاء، فرجعت المرأة إلى أم سلمة، فوجدت رسول الله عندها، فقال

(١) سبق تخريجه.

(٢) الحجة في بيان المحجة ١/٣٧٦.

فقال: ألا أخبرتها أنني أفعل ذلك؟، فقالت أم سلمة: قد أخبرتها، فذهبت إلى زوجها فأخبرته، فزاده ذلك شراً، وقال: لسنا مثل رسول الله، يُحلّ الله لرسوله ما شاء، فغضب رسول الله ثم قال: "والله إني لأتقاكم لله، ولأعلمكم بجدوده"، وقد سمعتُ من يَصِلُ هذا الحديث، ولا يحضرني ذكرٌ من وصله.

قال الشافعي: في ذكر قول النبي صلى الله عليه: "ألا أخبرتها أنني أفعل ذلك" دلالة على أن خبر أم سلمة عنه مما يجوز قبوله؛ لأنه لا يأمرها بأن تُخبر عن النبي إلا وفي خبرها ما تكون الحجّة لمن أخبرته، وهكذا خبر امرأته إن كانت من أهل الصدق عنده.

أخبرنا مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ أتاهم آت، فقال: إن رسول الله قد أنزل عليه قرآن وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة".

رسول الله: ما بال هذه المرأة؟، فأخبرته أم سلمة، فقال: ألا أخبرتها أنني أفعل ذلك؟، فقالت أم سلمة: قد أخبرتها، فذهبت إلى زوجها فأخبرته، فزاده ذلك شراً، وقال: لسنا مثل رسول الله، يُحلّ الله لرسوله ما شاء، فغضب رسول الله ثم قال: "والله إني لأتقاكم لله، ولأعلمكم بحدوده"^(١)، وقد جاء هذا الحديث موصولاً من طريق زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن رجل من الأنصار^(٢)، ووجه الدلالة من الحديث ظاهر، كما ساقه الإمام الشافعي.

الدليل الرابع: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة، فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة.

(١) رواه مالك في الموطأ ٤١٥/٣، وأصل الحديث في صحيح مسلم (رقم ١١٠٨) عن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيقبل الصائم؟، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سل هذه" لأم سلمة فأخبرته، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يصنع ذلك، فقال: يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أما والله، إني لأتقاكم لله، وأخشاكم له"، وذكر البيهقي في معرفة السنن (٢٧٧/٦) أن قوله هنا: "سأل رسول.." يحتتمل إرادة: سأله بأن بعث إليه امرأته حتى سألته.

(٢) رواه أحمد في مسنده، رقم ٢٣٦٨٢، وعبدالرزاق في المصنف، رقم ٧٤١٢.

وأهل قُباء أهلُ سابقةٍ من الأنصارِ وفقهه، وقد كانوا على قبلةٍ فرضَ اللهُ عليهم استقبالها، ولم يكن لهم أن يدعُوا فرضَ الله في القبلة إلا بما تقوم عليهم الحجةُ، ولم يلقوا رسولَ الله، ولم يسمعوا ما أنزل اللهُ عليه في تحويل القبلة، فيكونون مستقبِلين بكتابِ الله وسنة نبيه سماعاً من رسولِ الله ولا بخبرِ عامّة، وانتقلوا بخبرِ واحدٍ، إذ كان عندهم من أهلِ الصدق: عن فرضٍ كان عليهم، فتركوه إلى ما أخبرهم عن النبي أنه أحدث عليهم من تحويل القبلة.

ولم يكونوا ليفعلوه - إن شاء الله - بخبرِ واحدٍ إلا عن علمٍ بأن الحجةَ تثبت بمثله، إذا كان من أهل الصدق، ولا ليُخَدِّثُوا أيضاً مثلَ هذا العظيم في دينهم إلا عن علمٍ بأن لهم إحدائه، ولا يدعُونَ أن يُخبروا رسولَ الله بما صنعوا منه، ولو كان ما قبلوا من خبرِ الواحد عن رسولِ الله في تحويل القبلة، وهو فرضٌ: مما لا يجوز لهم، لقال لهم - إن شاء الله - رسولُ الله: قد كنتم على قبلةٍ، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علمٍ تقوم عليكم به حجةٌ، من سماعكم مني، أو خبرِ عامّة، أو أكثر من خبرِ واحدٍ عني.

أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك قال: كنت أسقي أبا

وقد بين الإمام الشافعي وجه الاستدلال من الحديث على غاية البيان، وساقه في موضع آخر بصورة مختصرة، فقال: "ولا شك أنهم لا يُخَدِّثُونَ في مثل هذا إلا ذكره لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن شاء الله، ويشبهه أن لو كان قبول خبر من أخبرهم - وهو صادق عندهم - مما لا يجوز لهم قبوله أن يقول لهم رسول الله: قد كنتم على قبلة، ولم يكن لكم أن تحولوا عنها؛ إذ كنت حاضراً معكم حتى أعلمكم أو يعلمكم جماعة، أو عدد يستبهم لهم، ويخبرهم أن الحجة تقوم عليهم بمثلها، لا بأقل منها، إن كانت لا تثبت عنده بواحد"^(١).

الدليل الخامس: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كنت أسقي أبا طلحة الأنصاري، وأبا عبيدة بن الجراح، وأبي بن كعب شرباً من فضيخ وتمر، فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حرمت،

(١) اختلاف الحديث ٥٨٨/٨.

طلحة وأبا عبيدة بن الجراح وأبي بن كعب شراباً من فضيخ وتمر، فجاءهم آتٍ فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها، فقامت إلى مهراس لنا، فضربتُها بأسفله حتى تكسرت".

وهؤلاء في العلم والمكان من النبي وتقدّم صحبته بالموضع الذي لا يُنكره عالمٌ، وقد كان الشرابُ عندهم حلالاً يشربونه، فجاءهم آتٍ وأخبرهم بتحريم الخمر، فأمر أبو طلحة - وهو مالكُ الجرار - بكسر الجرار، ولم يقل هو، ولا هم، ولا واحدٌ منهم: نحن على تحليلها حتى تلقى رسولَ الله مع قُربه منا أو يأتينا خبرٌ عامّةٍ، وذلك أنهم لا يُهريقون حلالاً، إهراقه سرفٌ، وليسوا من أهله، والحالُ في أنهم لا يدعون إخبارَ رسول الله ما فعلوا، ولا يدع - لو كان ما قبلوا من خبر الواحد ليس لهم - أن ينهاتهم عن قبوله.

فقال أبو طلحة: يا أنس، قم إلى هذه الجرار فاكسرها، قال أنس: فقامت إلى مهراس لنا، فضربتُها بأسفله حتى انكسرت^(١).

ووجه الاستدلال من الحديث كما ذكره الشافعي في موضع آخر: أن الصحابة رضي الله عنهم أخذوا بقول الواحد هنا، بل قاموا بهرق الخمر بناء على ذلك الخبر، وإفساد المال لا يجوز عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عند عالم، لأن هراق الحلال فساد، فلو لم تكن الحجة قائمة عليهم بخبر من أخبرهم بالتحريم، لأشبهه أن يقول لهم الرسول: "قد كان لكم حلالاً، ولم يكن لكم إفساده حتى أعلمكم أن الله جل وعز حرمه، أو يأتيكم عدد يحده لهم يخبر عني بتحريمه"^(٢).

كما يزيد الأمر جلاء أنه لم يعترض أحد من أولئك الصحابة رضي الله عنهم على من أخبرهم، وهو واحد!، ولم يدعوا البقاء على حليّة الخمر حتى يخبرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، مع قُربه منهم، يقوّه ما ورد في بعض طرق الحديث: "فما قالوا: حتى ننظر ونسأل"^(٣).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧٢٥٣، ومسلم في صحيحه، رقم ١٩٨٠.

(٢) اختلاف الحديث ٥٨٨/٨.

(٣) رواه أحمد في مسنده، رقم ١٢٨٦٩.

وأمر رسول الله أنيساً أن يغدو على امرأة رجلٍ ذكر أنها زنت، فإن اعترفت فارجمها، فاعترفت فرجمها .

وأخبرنا بذلك مالك وسفيان عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبي هريرة وزيد بن خالد وساقا عن النبي، وزاد سفيان مع أبي هريرة وزيد بن خالد: شبلاً.
أخبرنا عبد العزيز عن ابن الهاد عن عبد الله بن أبي سلمة عن عمرو بن سليم الزرقى عن أمه قالت: بينما نحن بمنى إذا علي بن أبي طالب على جمل يقول: إن رسول الله يقول: إن هذه أيامُ طعامٍ وشرابٍ، فلا يصومن أحدٌ، فاتبع الناسَ وهو على جملة، يصرخ فيهم بذلك .

الدليل السادس: ما ثبت في قصة العسيف من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "واغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها"، فغدا عليها، فاعترفت فرجمها، ووجه الدلالة: استناد النبي صلى الله عليه وسلم في اعترافها على خبر أنيس رضي الله عنه - وهو واحد - مع ما فيه من إقامة الحدِّ وإفاته النفس^(١).

وقول الشافعي هنا: "وزاد سفيان مع أبي هريرة وزيد بن خالد: شبلاً" يشير فيه إلى أن أكثر رواة الحديث قد اقتصروا عند سياقه على أنه من طريق كل من: أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما، وهو الثابت في الصحيحين، أما سفيان بن عيينة فقد زاد شبل بن معبد، وذلك كما جاء عند الإمام أحمد: حدثنا سفيان عن الزهري قال: أخبرني عبيد الله بن عبد الله أنه سمع أبا هريرة وزيد بن خالد الجهني وشبلاً - قال سفيان: قال بعض الناس: ابن معبد، والذي حفظت شبلاً -، قالوا: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقام رجل فقال: "أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله..." الحديث^(٢).

الدليل السابع: ما ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يطوف على جمل بالناس في منى، يقول: إن رسول الله يقول: إن هذه أيامُ طعامٍ وشرابٍ، فلا يصومن أحدٌ، فاتبع الناسَ وهو

(١) اختلاف الحديث ٥٨٨/٨-٥٨٩.

(٢) رواه أحمد في مسنده، رقم ١٧٠٤٢.

ورسولُ الله لا يبعثُ بنبيه واحداً صادقاً إلا لزمَ خبرُهُ عن النبي، بصدقه عن المنهيين عن ما أخبرهم أن النبي نهيَ عنه، ومع رسولِ الله الحاجُّ، وقد كان قادراً على أن يبعثَ إليهم فيشافهم، أو يبعثَ إليهم عدداً، فبعثَ واحداً يعرفونه بالصدق، وهو لا يبعثُ بأمره إلا والحجةُ للمبعوثِ إليهم وعليهم قائمةٌ بقبولِ خبره عن رسولِ الله.

فإذا كان هكذا مع ما وصفتُ من مقدرةِ النبي على بعثه جماعةً إليهم: كان ذلك - إن شاء الله - فيمن بعده ممن لا يُمكنه ما أمكنهم وأمکن فيهم: أولى أن يثبتَ به خبرُ الصادق.

أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن عمرو بن عبد الله بن صفوان عن خال له - إن شاء الله - يقال له: يزيد بن شيبان قال: كنا في موقف لنا بعرفة يُباعده عمرو من موقف الإمام جداً، فأتانا ابن مِربع الأنصاري فقال لنا: أنا رسولُ رسولِ الله إليكم: يأمركم أن تقفوا على مشاعركم، فإنكم على إرثٍ من إرثِ أبيكم إبراهيم.

وبعث رسولُ الله أبا بكر والياً على الحج في سنة تسع، وحضره الحجُّ من أهل بلدانٍ مختلفةٍ،

على جملة يصرخ فيهم بذلك^(١)، ووجه الاستدلال من الحديث على غاية الوضوح، كما ساقه الإمام الشافعي.

الدليل الثامن: ما ورد عن يزيد بن شيبان رضي الله عنه، قال: كنا وقوفاً بعرفة مكاناً بعيداً من الموقف، فأتانا ابن مِربع الأنصاري فقال: إني رسولُ رسولِ الله صلى الله عليه وسلم إليكم، يقول: "كونوا على مشاعركم، فإنكم على إرثٍ من إرثِ أبيكم إبراهيم"^(٢)، ووجه الدلالة كالسابق من أن النبي صلى الله عليه وسلم اكتفى ببعث واحد إليهم.

الدليل التاسع: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث أبا بكر رضي الله عنه أميراً على الحج في سنة تسع من الهجرة، ليقم للناس مناسكهم، ويخبرهم "عن رسولِ الله بما لهم وما عليهم"، كما جاء عن

(١) رواه أحمد في مسنده، رقم ٨٢٤، والنسائي في السنن الكبرى، رقم ٢٨٩١.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ١٩١٩، والترمذي في سننه، رقم ٨٨٣، وقال: حديث حسن، والنسائي في سننه، رقم ٣٠١٤، وابن ماجه في سننه، رقم ٣٠١١، وأحمد في مسنده، رقم ٨٢٤، وصححه الألباني.

وشعوبٍ متفرقة، فأقام لهم مناسكهم، وأخبرهم عن رسول الله بما لهم وما عليهم.
 وبعث علي بن أبي طالب في تلك السنة، فقرأ عليهم في مَجْمَعِهِمْ يَوْمَ النحر آياتٍ من سورة
 براءة، وَبَنَدَ إلى قومٍ على سِوَاءٍ، وجعل لهم مُدَدًا، ونهاهم عن أمور.
 فكان أبو بكر وعليٌّ معروفين عند أهل مكة بالفضلِ والدينِ والصدقِ، وكان من جَهْلِهِمَا أو
 أحدهما من الحاجِّ وَجَدَ مَنْ يُخبره عن صدقِهما وفضلِهما، ولم يكن رسولُ الله لِيبعث إلا واحداً
 الحجةُ قائمةٌ بخبره على من بعثه إليه، إن شاء الله.
 وقد فرَّق النبيُّ عمالاً على نواحٍ، عَرَفْنَا أسماءهم، والمواضع التي فرَّقهم عليها.
 فَبَعَثَ قيسَ بنَ عاصمٍ والزبيرَ قانَ بنَ بدرٍ وابنَ نويرَةَ إلى عشائرهم بصدقهم عندهم.

ابن عباس رضي الله عنهما قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم أبا بكر وأمره أن ينادي بهؤلاء
 الكلمات، ثم أتبعه علياً، فبينما أبو بكر في بعض الطريق إذ سمع رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم القصواء، فخرج أبو بكر فرعاً فظن أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا هو عليٌّ، فدفع
 إليه كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأمر علياً أن ينادي بهؤلاء الكلمات فانطلقا فحجا،
 فقام علي أيام التشريق، فنادى: "ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك، فسيحوا في الأرض أربعة
 أشهر، ولا يحجن بعد العام مشرك، ولا يطوفن بالبيت عريان، ولا يدخل الجنة إلا مؤمن"، وكان عليٌّ
 ينادي، فإذا عيي قام أبو بكر فنادى بها^(١)، وبين الإمام الشافعي وجه الاستدلال بما لا مزيد عليه.

الدليل العاشر: ما تواتر من إنفاذ النبي صلى الله عليه وسلم رسله وأمرائه وقضاته وسعاته - وهم
 آحاد- إلى أطراف البلاد النائية عنه، وعهده إليهم تبليغ الدين، وإقامة أحكامه، وكان من الواجب
 على المبعوث لهم تلقي ذلك عنه بالقبول، وإلا لما كان ذلك الإرسال من فائدة، ولم يكن ليبعث
 إلا واحداً تقوم الحجة بخبره على من بعث إليه^(٢)، ومن أمثلة ذلك ما يأتي:

- أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم عليه بالإسلام وفد بني تميم سنة تسع من الهجرة، فولى
 أبرز سادتهم عليهم، وتولوا أخذ صدقاتهم، منهم: قيس بن عاصم على مقاعس والبطون،

(١) رواه الترمذي في سننه، رقم ٣٠٩١، وقال: حديث حسن غريب، والحاكم في المستدرک، رقم ٤٣٧٥، وقال: صحيح الإسناد، ولم
 يخرجاه، والطبراني في المعجم الأوسط، رقم ٩٢٨، وقال الألباني: صحيح الإسناد.

(٢) ينظر: البحر المحیط، للزركشي ١٣١/٦.

وقدم عليه وفد البحرين، فعرفوا من معه، فبعث معهم ابن سعيد بن العاص.
 وبعث معاذ بن جبل إلى اليمن، وأمره أن يُقاتل من أطاعه من عصابه، ويُعلمهم ما فرض الله
 عليهم، ويأخذ منهم ما وجب عليهم لمعرفتهم بمعاذ، ومكانه منهم وصدقته.
 وكل من ولي فقد أمره بأخذ ما أوجب الله على من ولاء عليه.
 ولم يكن لأحدٍ عندنا في أحدٍ من قدم عليه من أهل الصدق: أن يقول: أنت واحدٌ، وليس لك
 أن تأخذ منا ما لم نسمع رسول الله يذكر أنه علينا، ولا أحسبه بعثهم مشهورين في النواحي التي
 بعثهم إليها بالصدق: إلا لما وصفت من أن تقوم بمثلهم الحجة على من بعثه إليه.

والزبرقان بن بدر على الرباب وعوف والأبناء، ومالك بن نويرة على بني يربوع من بني
 حنظلة^(١).

- أن النبي صلى الله عليه وسلم قدم عليه وفد عبد القيس، وهم أهل البحرين^(٢)، فبعث معهم
 أبان بن سعيد بن العاص رضي الله عنه عاملاً على البحرين وعلى صدقاتهم^(٣).
 - أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن، وقال له: "إنك
 ستأتي قوماً أهل كتاب، فإذا جئتهم، فادعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمداً
 رسول الله، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في
 كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من
 أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوا لك بذلك، فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة
 المظلوم، فإنه ليس بينه وبين الله حجاب"^(٤)، ومعاذ هنا داعية وعامل لرسول الله صلى الله
 عليه وسلم، يخبرهم بحكم الشرع وقضائه، ويعلمهم ما فرض عليهم، ويأخذ منهم ما وجب
 عليهم، وكان شخصاً واحداً قامت به الحجة على المبعوث لهم.

ويبين الشافعي وجه الاستدلال من بعث معاذ على وجه أكثر تفصيلاً، فقال: "ومن زعم
 أن الحجة لا تثبت بخبر المخبر الصادق عند من أخبره، فما يقول في معاذ إذ بعثه رسول

(١) ينظر: تاريخ الطبري ٢٦٧/٣.

(٢) وهم سكان جواتا وما حولها، وهي بلدة بالأحساء حالياً.

(٣) ينظر: مختصر تاريخ دمشق ٣٣٦/٣.

(٤) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٤٩٦، ومسلم في صحيحه، رقم ١٩.

وفي شبيه بهذا المعنى أمراء سرايا رسول الله: فقد بعث بعث مؤتة، فولاه زيد بن حارثة، وقال: فإن أصيب فجعفر، فإن أصيب فابن رواحة، وبعث ابن أنيس سريةً وحده، وبعث أمراء سراياه، وكلهم حاكم فيما بعثه فيه؛ لأن عليهم أن يدعوا من لم تبلغه الدعوة، ويقاثلوا من حلّ قتاله، وكذلك كلِّ والٍ بعثه أو صاحب سرية، ولم يزل يُمكنه أن يبعث واليين وثلاثة وأربعة وأكثر.

الله إلى أهل اليمن والياً ومحارباً من خالفه، ودعا قوماً لم يلقوا النبي عليه السلام إلى أخذ الصدقة منهم وغيرها، فامتنعوا فقاتلهم، وقاتلهم معه من أسلم منهم بأمر رسول الله، ولم يكن عند من قاتل معه أو أكثرهم إلا صدق معاذ عندهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بقتالهم، إذ كانوا مطيعين لله تعالى بنصر معاذ وتصديقه عن النبي صلى الله عليه وسلم، وكانت الحجة قائمة على من ردّ على معاذ ما جاء به معاذ حتى قتله معاذ، وهو محجوج، ومعاذٌ لله مطيع^(١).

وهكذا شأن النبي صلى الله عليه وسلم في بعث عماله "واحداً واحداً، وإنما بعث عماله ليخبروا الناس بما أخبرهم به رسول الله من شرائع دينهم، ويأخذوا منهم ما أوجب الله عليهم ويعطوهم ما لهم، ويقيموا عليهم الحدود وينفذوا فيهم الأحكام، ولم يبعث منهم واحداً إلا مشهوراً بالصدق عند من بعثه إليه، ولو لم تقم الحجة عليهم بهم إذ كانوا في كل ناحية وجههم إليها أهل صدق عندهم، ما بعثهم إن شاء الله... ولا يجوز أن يبعث النبي صلى الله عليه وسلم إلا بما تقوم به الحجة لمن يبعث إليه وعلى من بعث إليه النبي، ولم أعلم مخالفاً من أهل العلم في أن لم يكن لأحد وصل إليه عامل رسول الله صلى الله عليه وسلم ورسله ممن سمينا أو لم نسّم من عماله ورسله أن يمنعه شيئاً أعلمه أنه يجب عليه"^(٢).

- ويشبه ما سبق: ما حصل من بعث النبي صلى الله عليه وسلم أمراء على سراياه، وكانوا آحاداً، كما حصل في غزوة مؤتة، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة مؤتة زيد بن حارثة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

(١) اختلاف الحديث ٥٨٩/٨.

(٢) اختلاف الحديث ٥٨٩/٨-٥٩٠.

وَبَعَثَ فِي دَهْرٍ وَاحِدٍ اثْنَيْ عَشَرَ رَسُولًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ مَلِكًا، يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَلَمْ يَبْعَثْهُمْ إِلَّا إِلَى مَنْ قَدْ بَلَغَتْهُ الدَّعْوَةُ، وَقَامَتْ عَلَيْهِ الْحُجَّةُ فِيهَا، وَأَلَّا يَكْتَبَ فِيهَا دَلَالَاتٍ لِمَنْ بَعَثَهُمْ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهَا كُتِبَتْ، وَقَدْ تَحَرَّى فِيهِمْ مَا تَحَرَّى فِي أَمْرَائِهِ: مِنْ أَنْ يَكُونُوا مَعْرُوفِينَ، فَبَعَثَ دِخِيَةَ إِلَى النَّاحِيَةِ الَّتِي هُوَ فِيهَا مَعْرُوفٌ، وَلَوْ أَنَّ الْمَبْعُوثَ إِلَيْهِ جَهَلَ الرَّسُولَ كَانَ عَلَيْهِ طَلْبُ عِلْمٍ أَنَّ النَّبِيَّ بَعَثَهُ؛ لِيَسْتَبْرَأَ شَكَّهُ فِي خَيْرِ رَسُولِ اللَّهِ، وَكَانَ عَلَى الرَّسُولِ الْوَقُوفُ حَتَّى يَسْتَبْرَأَهُ الْمَبْعُوثُ إِلَيْهِ.

"إِنْ قُتِلَ زَيْدٌ فَجَعْفَرٌ، وَإِنْ قُتِلَ جَعْفَرٌ فَعَبْدُ اللَّهِ بْنِ رَوَاحَةَ"^(١)، وَكَمَا حَصَلَ مِنْ بَعَثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَيْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سِرِّيَةً وَحْدَهُ مِنْ أَجْلِ قَتْلِ عَدُوِّ الْمُسْلِمِينَ خَالِدِ بْنِ سَفْيَانَ الْهَذَلِيِّ^(٢).

وَيَبْدُو أَنْ قَوْلَ الشَّافِعِيِّ هُنَا: "وَفِي شَبِيهِ بِهَذَا الْمَعْنَى أَمْرًا سَرَايَا . . ." يَعُودُ إِلَى أَنَّ أَمْرَاءَ السَّرَايَا إِذَا بُعِثُوا مَعَ السَّرِيَّةِ، فَقَدْ عِلِمَ أَهْلُ السَّرِيَّةِ إِمْرَتَهُ بِالْمَعَايِنَةِ، لَكِنْ مَعَ ذَلِكَ لَا يَخْلُو الْأَمْرَ فِي الْغَالِبِ حِينَ يَكُونُ أَمِيرًا مِنْ أَنْ يَحْكُمَ فِيهِمْ وَيَبْنِيهِمْ وَعَلَى مَنْ بَعَثُوا إِلَيْهِ بِحَكْمِ الشَّرْعِ، فَيَكُونُ مُصَدِّقًا فِي ذَلِكَ.

الدَّلِيلُ الْحَادِي عَشَرَ: إِسْرَالُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كِتَابَهُ إِلَى مَلُوكِ الْأَرْضِ مَعَ رِسَالَةِ الْآحَادِ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَلَوْ لَمْ يَقُمْ بِإِرْسَالِهِمُ الْحُجَّةَ مَا كَانَ لِيَكْتَفِي بِهِمْ، وَلَمَّا رَضِيَ الْمَبْعُوثُ لَهُمْ بِذَلِكَ الرَّسُولِ وَحْدَهُ، وَلَطَالِبُوا أَنْ يَبْعَثَ إِلَيْهِمُ الْعَدَدَ الْكَافِي، إِلَّا أَنْ ذَلِكَ لَمْ يَحْصُلْ، مِمَّا يُؤَكِّدُ حُجِّيَّةَ خَيْرِ الْوَاحِدِ وَاسْتِقْرَارِهِ عِنْدَ الْجَمِيعِ.

وَقَدْ كَانَ إِنْفَازُ هَذِهِ الْكُتُبِ فِي الْفَتْرَةِ مَا بَيْنَ صَلْحِ الْحَدِيثِيَّةِ وَفَتْحِ مَكَّةَ، كَمَا ثَبَتَ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ إِلَى كَسْرَى، وَإِلَى قَيْصَرَ، وَإِلَى النَّجَاشِيِّ، وَإِلَى كُلِّ جِبَارٍ يَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى^(٣).

وَذَكَرَ أَهْلُ السِّيَرِ أَنَّ سِتَّةَ مَلُوكٍ أَرْسَلَ إِلَيْهِمُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُتُبًا فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، وَذَلِكَ فِي الْمَحْرَمِ سَنَةَ سَبْعٍ، وَهُمْ^(٤):

(١) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ، رَقْمٌ ٤٢٦١.

(٢) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ فِي سُنَنِهِ، رَقْمٌ ١٢٤٩، وَسَكَتَ عَنْهُ، وَأَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ، رَقْمٌ ١٦٠٤٧، وَحَسَنُ إِسْنَادِهِ ابْنُ حَجْرٍ فِي فَتْحِ الْبَارِيِّ ٣٨٠/٧.

(٣) رَوَاهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ، رَقْمٌ ١٧٧٤.

(٤) يَنْظُرُ: زَادَ الْمَعَادَ ١/١١٩.

ولم تَزَلْ كُتِبَ رَسُولُ اللَّهِ تَنْفُذُ إِلَى وِلايَتِهِ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَلَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ مِنْ وِلايَتِهِ تَرْكٌ إِنْفَازٍ أَمْرِهِ،
 وَلَمْ يَكُنْ لِيُبْعَثَ رَسُولًا إِلَّا صَادِقًا عِنْدَ مَنْ بَعَثَهُ إِلَيْهِ، وَإِذَا طُلِبَ الْمَبْعُوثُ إِلَيْهِ عِلْمٌ صَدَقَهُ وَجَدَهُ
 حَيْثُ هُوَ، وَلَوْ شَكَّ فِي كِتَابِهِ بِتَغْيِيرٍ فِي الْكُتَابِ أَوْ حَالَ تَدَلُّ عَلَى تَهْمَةٍ، مِنْ غَفْلَةٍ رَسُولٍ حَمَلُ
 الْكُتَابِ: كَانَ عَلَيْهِ أَنْ يَطْلُبَ عِلْمَ مَا شَكَّ فِيهِ حَتَّى يُنْفِذَ مَا يَثْبُتُ عِنْدَهُ مِنْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ.
 وَهَكَذَا كَانَتْ كُتُبُ خُلَفَائِهِ بَعْدَهُ وَعَمَالِهِمْ، وَمَا أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ: مِنْ أَنْ يَكُونَ الْخَلِيفَةُ

-
- عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي ملك الحبشة.
 - دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر ملك الروم.
 - عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى ملك الفرس.
 - حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس ملك مصر والإسكندرية.
 - شجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث الغساني صاحب دمشق.
 - سليط بن عمرو إلى ثمامة بن أثال وهوذة ملكي اليمامة.

وممن بَعَثَ أَيْضًا^(١):

- عمرو بن العاص السهمي إلى جيفر وعياد ابني الجلندي الأزديين ملكي عُمان.
- العلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى العبدي ملك البحرين.
- المهاجر بن أبي أمية المخزومي إلى الحارث بن عبد كلال الحميري باليمن.
- جرير بن عبد الله البجلي إلى ذي الكلاع الحميري، وذي عمرو، يدعوهما إلى الإسلام.
- أبو موسى الأشعري إلى اليمن عند انصرافه من تبوك.
- ثم بعث بعد ذلك علي بن أبي طالب إليهم، ووافاه بمكة في حجة الوداع.

الدليل الثاني عشر: أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث كتباً إلى وِلايَتِهِ وَعَمَالِهِ بِأَمْرِهِ وَنَوَاهِيهِ، يَكْتُبُهَا
 الْوَاحِدَ، وَيَحْمِلُهَا الْوَاحِدَ، وَلَمْ يَتَوَقَّفْ أَحَدٌ مِنْهُمْ فِي قَبُولِهَا، وَلَمْ يَدَّعِ أَنْ الْمَبْعُوثُ شَخْصٌ وَاحِدٌ لَا
 لَا تَقُومُ بِخَبْرِهِ الْحِجَّةُ، وَلَوْ حَصَلَ مِنْهُ شَكٌّ فِي خَبْرِهِ أَوْ حَالِهِ لَتَثَبَّتْ مِنْ ذَلِكَ، كَمَا يَثْبُتُ النَّاسُ فِي
 كَافَةِ أَحْوَالِ حَيَاتِهِمْ.

الدليل الثالث عشر: أن هذا الشأن هو ما استمر عليه عمل المسلمين بعده في كافة العصور، من
 كون كل من الخليفة والقاضي والأمير وإمام الصلاة واحداً، فيأخذون عنهم ما يخبرون به ويقضون
 من شرائع الإسلام، "فَتَنْفِذُ أَحْكَامَهُمْ، وَيَقِيمُونَ الْحُدُودَ، وَيُنْفِذُ مَنْ بَعْدَهُمْ أَحْكَامَهُمْ، وَأَحْكَامَهُمْ

(١) ينظر فيما يأتي: تاريخ الطبري ٢/٦٤٤-٦٤٥، الروض الأنف ٧/٥١٢، زاد المعاد ١/١١٧-١١٩.

واحدًا، والقاضي واحدًا، والأميرُ واحدًا، والإمامُ.
فاستخلفوا أبا بكر، ثم استخلف أبو بكر عمر، ثم عمرُ أهل الشورى ليختاروا واحدًا،
فاختار عبدالرحمن عثمان بن عفان.
قال الشافعي: والولاء من القضاة وغيرهم يقضون، فتنفذ أحكامهم، وقيمون الحدود، ويُنفذ
من بعدهم أحكامهم، وأحكامهم أخبارٌ عنهم.

أخبارٌ عنهم"، وذلك من غير نكير من أحد فكان إجماعاً.

في تقرير هذا وبسطه يقول الشافعي رحمه الله: "ثم لم أعلم الناس منذ قبض الله رسوله اختلفوا
في أن خليفتهم ووالي المصر لهم وقاضي المصر واحد، وليس من هؤلاء واحد عدل يقضي،
فيقول: شهد عندي فلان وفلان وهما عدلان على فلان أنه قتل فلاناً، أو أنه ارتد عن الإسلام، أو
أنه قذف فلاناً، أو أنه أتى فاحشة مما يجوز فيه شاهدان إلا جاز أن يقام عليه ما وصفه هؤلاء، ولا
حاكم يُعرف بعدلٍ يكتب بأنه قضى لفلان على فلان بكذا من المال وبالدار التي في موضع كذا،
ولا لأحد بأنه ابن فلان ووارثه، ولا بشيء من حقوق الناس إلا أنفذه الحاكم المكتوب إليه، وكل
حاكم جاء بعده، ولا يكتب به إلا حاكم ببلد من بلدان أهل الإسلام لأحد ولا على أحد إلا أنفذه
له، وليس فيه عند أحد أنفذه له علم إلا بقول الحاكم الذي قضى به، ولا عند الحاكم المكتوب
إليه أن أحداً شهد عند القاضي الذي ذكر أنه شهد عنده إلا بنخبر ذلك القاضي، والقاضي واحد،
فقد أجاز وأخبره في جميع أحكام الناس، فكذلك الخليفة والوالي العدل، وفيما وصفت من أنهم
لم يختلفوا، في هذا دليل على أن الحجة في الحكم الذي لم يكلفه العباد كلهم تقوم بنخبر
الواحد، مع أنني لم أعلم أحداً حكى عنه من أصحاب رسول الله والتابعين إلا ما يدل على قبول خبر
الواحد"^(١).

قال الخطيب رحمه الله: "وعلى العمل بنخبر الواحد كان كافة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء
الخالفين، في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك ولا
اعتراض عليه، فثبت أن من دين جميعهم وجوبه، إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنقل
إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه"^(٢)، وقال ابن عبد البر رحمه الله: "أجمع أهل العلم من أهل الفقه والأثر
في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل، وإيجاب العمل به إذا ثبت ولم

(١) اختلاف الحديث ٥٩٠/٨.

(٢) الكفاية ص ٣١.

ففيما وصفتُ من سُنَّةِ رسولِ الله، ثم ما أجمع المسلمون عليه منه: دلالةٌ على فرقي بين الشهادة والخبر والحكم.

ألا ترى أن قضاء القاضي على الرجل للرجل إنما هو خبرٌ يُخبر به عن بينةٍ تثبت عنده، أو إقرارٍ من خصمٍ به أقرَّ عنده، وأنفذ الحكم فيه، فلما كان يلزمه مجبره أن يُنفذه بعلمه كان في معنى المخبر مجلالٍ وحرامٍ، قد لزمه أن يُحله ويُحرمه بما شهد منه.

ولو كان القاضي المخبر عن شهودٍ شهدوا عنده على رجلٍ لم يُحاكم إليه، أو إقرارٍ من خصمٍ لا يلزمه أن يحكم به، لمعنى أن لم يُخاصم إليه، أو أنه ممن يُخاصم إلى غيره، فحكم بينه وبين

ينسخه غيره من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع، شردمة لا تعدّ خلافاً^(١).

• الفرق بين كل من الشهادة والخبر والحكم:

قد سبق للإمام الشافعي أن بيّن الفرق بين الشهادة والخبر، وهنا أراد أن يبين أن الحكم - أي: القضاء - يأخذ معنى الخبر، لا معنى الشهادة، "دلالة على فرقي بين الشهادة والخبر والحكم".

وبيان ذلك أن القاضي متى تبين له صحة شهادة أو إقرار، ثم بنى على ذلك حكماً لأحد ينفذه على غيره "إنما هو خبرٌ يُخبر به"، ويكون لازماً للجميع، فإذا نفذ حكمه الذي هو خبر، ولزم الجميع قبوله، كتنا في الراوي "المخبر مجلالٍ وحرامٍ"، ألزم فيه أن نكتفي بواحد عدل، فوجب قبول ما في روايته من حلالٍ وحرامٍ.

ويؤكد ذلك أن القاضي إذا لم يكن في حال تقرير الحكم والقضاء فإننا نعدّه كغيره من الناس، فلا يأخذ حينئذ ما يصدر عنه معنى الخبر، بل يكون "في معنى شاهدٍ عند غيره"، وذلك كما في الحالات الآتية:

- لو كان القاضي إنما يخبر عن شهادة "شهودٍ شهدوا عنده على رجلٍ" لم يُرفع في شأنه إليه^(٢)، أي: لم يكن بصفة القاضي في تلك الواقعة.

(١) التمهيد ٢/١.

(٢) يلحظ أن الذي يبدو كون جملة "لم يحاكم إليه" في محل جرّ، صفة لقوله: "رجل"، لا في محل خبر كان، والله أعلم.

خصمه بما يلزم شاهداً يشهد على رجلٍ أن يأخذ منه ما شهد به عليه لمن شهد له به: كان في معنى شاهدٍ عند غيره، فلم يُقبل - قاضياً كان أو غيره - إلا بشاهدٍ معه، كما لو شهد عند غيره لم يقبله إلا بشاهدٍ، وطلب معه غيره، ولم يكن لغيره إذا كان شاهداً أن يُنفذ شهادته وحده.

قال الشافعي: أخبرنا سفيان وعبد الوهاب عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب: أن

-
- وكذا لو كان القاضي يخبر عن "إقرار من خصم" في حال لا يلزم القاضي الحكم بذلك الإقرار، من أجل أنه لم يحصل رفع المخاصمة إليه^(١).
 - أن يكون القاضي أصلاً قد خوصم إلى غيره "أو أنه ممن يُخاصم إلى غيره، فحكم" ذلك القاضي المخاصم إليه بينه وبين خصمه بما يلزم الشهود بعضهم على بعض.

ففي هذه الحالات لا نقبل ما يخبر به القاضي إلا بشاهدٍ معه؛ لأنه في الحقيقة في معنى الشاهد هنا، فافتقر الأمر إلى شاهدين، كما هو الأصل في سائر الشهادات، فلم يجز لغيره من القضاة "إذا كان شاهداً أن يُنفذ شهادته وحده".

الدليل الرابع عشر: اتفاق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على قبول خبر الواحد والعمل بموجبه.

بل إن بعضهم قد يرى في الأمر رأياً بناء على اجتهاد ونظر، ثم يبلغه خبر الواحد عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيبادر إلى ترك رأيه، والتمسك بالخبر؛ لعلمه بوجوبه ولزوم مقتضاه، ومن ذلك: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه المعروف بملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم "حاضراً ومسافراً، وصحبته له ومكانه من الإسلام، وأنه لم يزايل المهاجرين بمكة والمهاجرين والأنصار بالمدينة، ولم يزايله عامة منهم في سفر له، وأنه مقدّم عندهم في العلم والرأي وكثرة الاستشارة لهم، وأنهم يبدأونه بما علموا، فيقبله من كل من جاء به، وأنه يعلم أن قوله حكم ينفذ على الناس في الدماء والأموال والفروج"^(٢)، فنراه يحكم في دية الأصابع أن في الإبهام خمس عشرة من الإبل، وفي السبابة عشراً،

(١) وهنا يلحظ أيضاً أنه في الحالتين السابقتين لم يُرفع الحكم إلى القاضي نفسه أصلاً؛ لأنه لو كان الأمر في قضية منظورة عنده، دخلت فيما يسمى: قضاء القاضي بعلمه، ولم يقطع الإمام الشافعي بجواز حكم القاضي بعلمه، إلا أن أظهر قوليه على مذهبه جواز ذلك، وهو اختيار المزني والربيع، وإنما لم يقطع به حذراً من ميل القضاة، لتغيّر الزمان. ينظر: الحاوي ٣٢٢/١٦.

(٢) اختلاف الحديث ٥٩٠/٨.

عمر بن الخطاب قضى في الإبهام بخمس عشرة، وفي التي تليها بعشر، وفي الوسطى بعشر، وفي التي تلي الخنصر بتسع، وفي الخنصر بست.

قال الشافعي: لما كان معروفاً - والله أعلم - عند عمر أن النبي قضى في اليد بخمسين، وكانت اليد خمسة أطرافٍ مختلفة الجمال والمنافع: نزلها منازلها، فحكّم لكل واحدٍ من الأطراف بقدره من دية الكفّ، فهذا قياسٌ على الخبر.

فلما وُجد كتابُ آل عمرو بن حزم فيه: أن رسول الله قال: وفي كل إصبعٍ مما هنالك عشرٌ من الإبل: صاروا إليه، ولم يقبلوا كتابَ آل عمرو بن حزم - والله أعلم حتى بُت لهم أنه كتابُ رسول الله.

وفي الوسطى عشراً، وفي البنصر تسعاً، وفي الخنصر ستاً^(١).

والفاروق رضي الله عنه إنما ذهب إلى هذا التفريق بين دية الأصابع من جهة نظره إلى تفاوتها بحسب "الجمال والمنافع"، فاجتهد في تفضيل بعضها على بعض، فحكّم لكل أصبعٍ بقدره من دية الكف الكاملة، فكان هذا منه استنباطاً على وفق المعنى الذي ظهر له من النص، وبينه إلى أن قول الشافعي هنا "فهذا قياسٌ على الخبر" ليس بمعنى القياس الخاص المصطلح عليه بعده، بل بمعنى الاجتهاد والنظر^(٢)، وذلك أن الشرع ألزم في الكفّ خمسين من الإبل، ولم يبلغ الفاروق أن الأصابع فيها على حد سواء، فكان الأمر محتملاً التسوية والتفرقة بحسب الجمال والمنافع، فبدأ له أن التفرقة مقصودة بنوع نظر واجتهاد.

ثم لما وجد كتاب عمرو بن حزم رضي الله عنه الذي فيه الفرائض والسنن وأحكام الجراح والديات ومقاديرها، ومما فيه: تقدير دية الأصابع وأنها متساوية، كما جاء عن سعيد بن المسيب قال: لما وجد الكتاب الذي عند آل عمرو بن حزم الذي ذكروا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) رواه عبدالرزاق في المصنف، رقم ١٧٦٩٨، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم ٢٦٩٩٩، والبيهقي في السنن الكبرى من طريق الشافعي، رقم ١٦٢٨٥.

(٢) وهذا يؤكد ما سيذكر لاحقاً من معنى القياس عند الإمام الشافعي، وأنه والاجتهاد سواء.

وفي الحديث دلالتان: إحداهما: قبول الخبر، والآخر: أن يُقبل الخبرُ في الوقت الذي يثبت فيه،
وإن لم يمض عملٌ من الأئمة بمثل الخبر الذي قبلوا.
ودلالة على أنه لو مضى أيضاً عملٌ من أحدٍ من الأئمة، ثم وجد خبراً عن النبي يخالف عمله
ترك عمله لخبر رسول الله.

ودلالة على أن حديث رسول الله يثبت بنفسه، لا بعمل غيره بعده، ولم يقل المسلمون قد عمل
فينا عمرٌ بخلاف هذا بين المهاجرين والأنصار، ولم تذكروا أتم أن عندكم خلافه ولا غيركم، بل

كتب لهم، وجدوا فيه: "وفيما هنالك من الأصابع عشرًا عشرًا"^(١)، فصار الناس إليه، وتركوا ما
قضى به عمر رضي الله عنه، وسووا بين الخنصر التي قضى فيها عمر بست، والإبهام التي قضى
فيها بخمس عشرة، وكذلك كان الواجب عليهم^(٢).

ثم ذكر الإمام الشافعي أن العمل بهذا الكتاب يجمع عدة دلالات، ونصّ أولاً على دالتين
منها لأهميتهما: "وفي الحديث دلالتان"، وهذه الدلالات هي:

- قبول خبر الواحد والتسليم له.
- أن الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واجب الاتباع والقبول متى ما علم من بلغه
ثبوته وصحته، من غير افتقار إلى سبق العمل به من أئمة الإسلام.
- أن في ذلك الدليل على أنه لو حصل من بعض أئمة الإسلام من الصحابة وغيرهم حكمٌ
بخلاف سنة ثابتة، لوجب عليه التسليم والاتباع والرجوع إلى السنة، ولوجب على "الناس
أن يصيروا إلى الخبر عن رسول الله، وأن يتركوا ما يخالفه"^(٣).
- أن في ذلك الدليل على أن ثبوت الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم في نفسه كافٍ في

(١) رواه النسائي في سننه، رقم ٤٨٤٦، وصححه الألباني، وهذا الكتاب صححه طائفة من كبار الأئمة من جهة الشهرة، قال الإمام أحمد:
(كما في: التحقيق في أحاديث الخلاف، لابن الجوزي ٢/٢٦٦): كتاب عمرو في الصدقات صحيح، وصححه إسحاق بن راهويه،
كما في الأوسط لابن المنذر ١٠١/٢، وقال ابن عبد البر في التمهيد ٣٣٨/١٧: هو كتاب مشهور عند أهل السير، معروف ما فيه
عند أهل العلم معرفة تستغني بشهرتها عن الإسناد؛ لأنه أشبه التواتر في مجيئه، لتلقي الناس له بالقبول والمعرفة.

(٢) ينظر: اختلاف الحديث ٥٩٠/٨.

(٣) اختلاف الحديث ٥٩١/٨.

صاروا إلى ما وَجِبَ عليهم، مِنْ قبولِ الخبرِ عن رسولِ الله، وتركِ كلِّ عملٍ خالفه.

ولو بلغَ عمرَ هذا صارَ إليه - إن شاء الله - كما صارَ إلى غيره فيما بلغه عن رسولِ الله،

بتقواه لله وتأديته الواجبَ عليه، في اتباعِ أمرِ رسولِ الله، وعلمِهِ، وبأنَّ ليس لأحدٍ مع رسولِ الله

لزوم الأخذ به، كما أكد الشافعي على ذلك بقوله: "وفي هذا دليل على ما قلتُ من أنَّ الخبر عن رسولِ الله يستغني بنفسه، ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيدُه غيره إن وافقه، ولا يوهنه إن خالفه غيره، وأنَّ بالناسِ كلهم الحاجة إليه والخبر عنه، فإنه متبوع لا تابع"^(١).

وقال في موضع آخر: "ويعلم أن الحديث إذا رواه الثقات عن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم فذلك ثبوته، وأن لا نعول على حديثٍ ليشبَّت أن وافقه بعض أصحابِ النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يردُّ لأن عمل بعض أصحابِ النبي صلى الله عليه وسلم عملاً خالفه؛ لأنَّ لأصحابِ النبي صلى الله عليه وسلم وعليهم اتباعه، لا أن شيئاً من أقاويلهم تبع ما روي عنه ووافقه يزيدُ قوله شدةً، ولا شيئاً خالفه من أقاويلهم يوهن ما روى عنه الثقة؛ لأنَّ قوله المفروضُ اتباعه عليهم وعلى الناس، وليس هكذا قول بشر غير رسولِ الله صلى الله عليه وسلم"^(٢).

- وأضاف الشافعي في موضع آخر بعض الدلالات، منها: "وفي هذا دلالة على أن حاكمهم كان يحكم برأيه فيما لرسولِ الله فيه سنة لم يعلمها، ولم يعلمها أكثرهم".
- وكذلك منها: أن فيه دليلاً على "أنه يعزب على المتقدم الصحة الواسع العلم الشيء يعلمه غيره"، وذلك يشهد لما سبق تقريره من "أن علم خاص الأحكام خاص على ما وصفت، لا عام كعام جمل الفرائض"^(٣).

ثم بين الإمام الشافعي رحمه الله عذر الفاروق المحدث الملهم رضي الله عنه وأرضاه في اجتهاده، إنصافاً في حقه وحفظاً لحرمة ومكانته، وأنه إنما قضى بما اجتهد فيه نظراً إلى أنه لم تبلغه في التسوية بين دية الأصابع سنة، وأنه لو بلغت تلك السنة ما وسعه إلا العمل بها، "كما فعل

(١) اختلاف الحديث ٥٩١/٨.

(٢) الأم ١٧٧/١.

(٣) ينظر في هذه الدلالات: اختلاف الحديث ٥٩١/٨.

أمرٌ، وأن طاعةَ الله في اتباعِ أمرِ رسولِ الله.

قال لي قائلٌ: فادللي على أن عمرَ عملٍ شيئاً، ثم صار إلى غيره بجبرٍ عن رسولِ الله.

قلت: فإن أوجدتُك؟.

في غيره مما علم فيه عن النبي صلى الله عليه وسلم غيرَ ما كان هو يقول، فترك قوله بخبر صادق عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكذلك يجب عليه^(١)، وما ذلك إلا لما هو ثابت يقيناً من تقوى عمر رضي الله عنه "وتأديته الواجب عليه، في اتباعِ أمرِ رسولِ الله"، ولما هو عليه ثانياً من علم يُشهد له به، ولما هو مقرر عند الصحابة والأمة كافة من أنه "ليس لأحدٍ مع رسولِ الله أمرٌ، وأن طاعة الله في اتباعِ أمرِ رسولِ الله".

● أمثلة على ترك الصحابي قوله لأجل السنة:

لما كان الإمام الشافعي قد ذكر فيما سبق أن الواجب على الصحابي وغيره اتباع السنة النبوية متى ثبتت، سواء عمل بخلافها أو بدا له أمر بخلافها، أراد ههنا أن يبين أمثلة تكون شاهدة على ما قرره، وكان الكلام عن الفاروق رضي الله عنه باعتباره المذكور في المثال السابق، إذ حكم في دية الأصابع بخلاف السنة؛ لأنه لم يعلمها، ولو كان علمها ما وسعه إلا اتباعها.

ويلحظ ههنا أن المناظر حين طلب الأمثلة الشاهدة من الشافعي، بادره الإمام متسائلاً عن النتيجة المترتبة على معرفته بذلك: "فإن أوجدتُك؟"، وهذا فطنة منه وحسن توجيه للمناظرة؛ إذ لا بد أن تكون هناك نتيجة ينتهي إليها الطرفان ويتحقق التسليم بها؛ لئلا يطول المقام في مناظرة لا طائل من ورائها، غير محسومة النتائج!

وحتى يفهم المغزى جيداً من إيراد الإمام لهذا التساؤل يحسن ملاحظة أن الإمام الشافعي كان

(١) اختلاف الحديث ٥٩٠/٨.

قال: ففي إجمادك إياي ذلك دليلٌ على أمرين: أحدهما: أنه قد يقول من جهة الرأي إذا لم توجد

في صدد دفع شبهات متنوعة المشارب في عصره؛ وقد ناظر طوائف متعددة ومذاهب مختلفة، فكانت طائفة ممن ناظرهم إذا ساق لهم في معرض الاحتجاج دليلاً من أخبار الآحاد، وكشف لهم صحته وثبوته، وأسقط في أيديهم من هذه الجهة، عمدوا إلى مناقشته بالاستناد إلى معظم في الدين من الصحابة أو التابعين، وأنهم تابعون له فيما ذهبوا إليه، وأنه من البعيد أن لا يستند ذلك المعظم إلى سنة فيما ذهب إليه، كما من البعيد أن تخفى عليه تلك السنة التي تعترض بها علينا، فلعله إنما تركها لسبب يقتضي ضعفها رواية أو دراية!^(١).

وكان الشافعي يقابلهم بأن هذا العالم - سواء كان صحابياً أو تابعياً - قد أحسن فيما ذهب إليه، باعتبار خفاء سنة النبي صلى الله عليه وسلم عليه، فاجتهد فيما عرض له بحسب ما بدا له، أما أنتم فقد بلغتكم السنة الثابتة الصحيحة، فما بالكم عمدتكم إلى مخالفتها؟!، علماً بأن ذلك العالم الذي قلدتموه لو بلغته تلك السنة - كما بلغتكم - ما وسعه إلا الرجوع إليها والتمسك بغرزها!، وهنا ساق الأمثلة على إمكان خفاء السنة على من يعدّ من أفضل الصحابة وأكملهم، وعلى رجوعه إليها متى ثبتت عنده.

وقد فهم المناظر هذا المغزى من التساؤل، لذا سلّم ههنا بأنه متى ما أورد تلك الشواهد الدالة على قوله، كان في ثبوت ذلك الدلالة على أمرين:

- أن الصحابي قد يقول بالاجتهاد والرأي في الأمر الذي لا يعلم فيه سنة، "أنه قد يقول من جهة الرأي إذا لم توجد سنة"، وحينئذ يتبين لنا ضعف ما توهمناه من أن أي قول وجدناه منقولاً عن صحابي إنما قاله بناء على العمل بالسنة، بل نعلم أن الصحابة كحالنا قد تخفى عليهم بعض السنن، فيقولون فيها باجتهاد ورأي.

(١) وهذا أمر يلحظ في أكثر من مناظرة بين الشافعي وغيره في كتب الشافعي، ولعل من أمثلة ذلك ما حصل من ذهاب بعضهم إلى التورث من المرتد، استناداً منه إلى ما ورد أن علياً رضي الله عنه قتل مرتداً، وأعطى ورثته من المسلمين ميراثه، يقول الشافعي في الأم (١٨٣/٦): "قال: فإنما قلت ذلك لشيء رويته عن علي رضي الله عنه، ولعل علياً قد علم قول النبي صلى الله عليه وسلم!، قلت: أفعلمت علياً رضي الله عنه روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، فنقول قد رواه ولم تقل ذلك إلا بعلم؟، قال: ما علمت، قلت: فيمكن أن يكون علي رضي الله عنه لم يسمعه؟، قال: نعم".

سنة، والآخر: أن السنة إذا وجدت وجب عليه ترك عمل نفسه، ووجب على الناس ترك كل عمل وجدت السنة بخلافه، وإبطال أن السنة لا تثبت إلا بجبر بعدها، وعلم أنه لا يوهنها شيء إن خلفها.

قلت: أخبرنا سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب: أن عمر بن الخطاب كان يقول: الدية للعاقلة، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً، حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه: أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية، فرجع إليه عمر، وقد فسرت هذا الحديث قبل هذا الموضع.

- أن الصحابي إذا عمل باجتهاد ورأي، ثم بلغه خبر الواحد الصحيح الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وجب عليه المبادرة إلى ترك رأيه، والتمسك بالخبر؛ كما وجب على غيره ممن علم بعمل الصحابي "ترك كل عمل وجدت السنة بخلافه"، لأن السنة ثابتة بذاتها، لا تفتقر في ثبوتها إلى عمل عامل لتكون حجة، ولا يضعفها ويوهنها مخالفة من خلفها.

ولما استثبت الإمام الشافعي بحسن بديهته وجودة قريحته من المناظر، شرع في بيان الأمثلة الشاهدة على ما قرره:

المثال الأول: وهنا يسوق الشافعي مثلاً على أن الصحابي قد يقول في الأمر بشيء بناء على اجتهاد ونظر، ثم تتبين له سنة النبي صلى الله عليه وسلم، فيبادر إلى ترك رأيه والتمسك بتلك السنة، ومن ذلك: ما ورد عن سعيد بن المسيب أن عمر رضي الله عنه كان يقول: الدية للعاقلة ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً، حتى قال له الضحاك بن سفيان: كتب إلي رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن أورث امرأة أشيم الضبابي، من دية زوجها، فرجع عمر عن قوله^(١).

قال الشافعي: "وقد فسرت هذا الحديث قبل هذا الموضع"، ويبدو أنه يريد ما ذكره في اختلاف الحديث من دلالة على لزوم خبر الواحد الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه لو جاز لأحد

(١) سبق تخريجه.

وأخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار وابن طاوس عن طاوس: أن عمر قال: أذَكَرُ اللهَ امرأً سمع من النبي في الجنين شيئاً، فقام حمل بن مالك بن النابغة، فقال: كنت بين جارتين لي - يعني ضربتين - فضربت إحداهما الأخرى بمسطح، فألقت جنيناً ميتاً، فقضى فيه رسول الله بغرة، فقال عمر: لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره، وقال غيره: إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا.

ردّ السنة الثابتة بحالٍ لجاز لعمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يقول للضحاك: أنت رجل من أهل نجد، لم تر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تصحبه إلا قليلاً، "ولم أزل معه ومن معي من المهاجرين والأنصار، فكيف عزب هذا عن جماعتنا وعلمته أنت؟!، وأنت واحد يمكن فيك أن تغلط وتنسى، بل رأى الحقّ اتباعه، والرجوع عن رأيه في ترك توريث المرأة من دية زوجها"^(١).

المثال الثاني: وهنا يسوق الشافعي مثلاً من ضرب آخر، فيه خفاء السنة أصلاً على الصحابي وسؤاله عنها، ثم المبادرة إلى التمسك بها، إلا أن هذا الضرب يجمع معنى خفياً، وهو أن الصحابي قد كان بدا له أول الأمر شيء بخلاف تلك السنة، فترك ما بدا له وعمل بالسنة، ومن ذلك: ما ورد عن عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه نشد الناس قضاء النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك - يعني في الجنين - فقام حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين امرأتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها، وقتلت جنينها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة عبد، وأن تقتل بها^(٢)، ثم أشار الشافعي إلى ما يؤيد أن الفاروق رضي الله عنه كان قد بدا له في القضية أول الأمر شيء مغاير، فقد جاء في رواية أن عمر قال: الله أكبر، لو لم أسمع بهذا لقضينا بغير هذا^(٣)، "وقال غيره: إن كدنا . . . أي: ونقل بعض الرواة عبارة الفاروق بلفظ آخر يؤدي الغرض نفسه، ويكشف أنه كان سيقضي برأيه واجتهاده، وفيه: "إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا"^(٤).

(١) اختلاف الحديث ٥٩١/٨.

(٢) رواه من طريق طاوس موصولاً أبو داود في سننه، رقم ٤٥٧٢، وسكت عنه، والنسائي في سننه، رقم ٤٧٣٩، وابن ماجه في سننه، رقم ٢٦١٤، وأحمد في مسنده، رقم ٣٤٣٩، وصححه الألباني، وأصل قصة المرأة وجنينها في الصحيحين، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه وغيره.

(٣) رواه أبو داود في سننه، رقم ٤٥٧٣.

(٤) رواه عبدالرزاق في المصنف، رقم ١٨٣٤٢، وفيه: فكبر عمر وقال: إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (رقم ١٦٣٣٣) من طريق الشافعي عن سفيان عن عمرو عن طاوس مرسلاً.

قال الشافعي: فقد رجع عمرُ عما كان يقضي به لحديث الضحاك إلى أنْ خالف حكمَ نفسه، وأخبر في الجنين أنه لو لم يسمع هذا لقضى فيه بغيره، وقال: إن كدنا أنْ تقضي في مثل هذا برأينا . قال الشافعي: يُخبر - والله أعلم - أن السنة إذا كانت موجودةً بأن في النفس مائة من الإبل، فلا يعدو الجنين أن يكون حياً فيكون فيه مائة من الإبل، أو ميتاً فلا شيء فيه، فلما أُخبر بقضاء رسول الله فيه سَلَّم له، ولم يجعل لنفسه إلا اتباعه، فيما مضى حكمه بخلافه، وفيما كان رأياً منه لم يبلغه عن رسول الله فيه شيءٌ، فلما بلغه خلافُ فعله صار إلى حكم رسول الله، وترك حكمَ نفسه، وكذلك كان في كل أمره، وكذلك يلزم الناس أن يكونوا .

قال الشافعي: أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سالم: أن عمر بن الخطاب إنما رَجَعَ بالناس عن خبر عبد الرحمن بن عوف .

ثم بيّن الشافعي وجه الاستدلال من رجوع عمر رضي الله عنه إلى الخبر المنقول له، مع ما كان بدا له من خلافه، إذ لو كان خبر الواحد غير حجة لجاز للفاروق أن يقول "لحمل بن مالك: أنت رجل من أهل تهامة"^(١) لم تجالس النبي صلى الله عليه وسلم كثيراً، كما فعلنا!، فكيف عزب علم هذا عن جماعتنا، وكيف نترك ما بدا لنا بمجرد خبرك! .

ووجه الرأي الذي بدا لعمر رضي الله عنه يرجع فيما يبدو إلى أنه رأى أن الجنين إن كان في الأصل حياً، ففيه مائة من الإبل، كحال الحي المقتول خطأ، وإن كان ميتاً فلا شيء فيه، فتردد الأمر بين هذه الاحتمالين بادئ الرأي، "ولكن كان الله تعبدّه والخلق بما شاء على لسان نبيه، فلم يكن له ولا لأحد إدخال لم ولا كيف ولا شيئاً من الرأي على الخبر عن رسول الله، ولا ردّه على من يعرفه بالصدق في نفسه وإن كان واحداً"^(٢) .

المثال الثالث: ما ثبت أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج قاصداً الشام، حتى إذا كان في أول بعض قراها لقيه أهل الأجناد، وأخبروه أن الوباء قد وقع بالشام، فتردد في دخولها واستشار من حضره، فاختلّفوا بين مشير بدخولها وعدمه، وأشار عليه مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فاجتمعوا

(١) اختلاف الحديث ٥٩١/٨ .

(٢) اختلاف الحديث ٥٩١/٨ .

قال الشافعي: يعني حين خرج إلى الشام، فبلغه وقوع الطاعون بها .

على أن يرجع بالناس، ولا يقدمهم على هذا الوباء، فنأدى عمر في الناس: إني مصبِّح على ظهرٍ، فأصبحوا عليه، ثم جاءه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه - وكان متغيِّباً في بعض حاجته - فقال: إن عندي في هذا علماً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه"، قال: فحمد الله عمر، ثم انصرف^(١).

وقد أشار الشافعي أن رجوع عمر كان بخبر عبدالرحمن بن عوف، لا عن رأي مشيخة الفتح، حيث جاء عن سالم بن عبد الله أن عمر ابن الخطاب إنما رجع بالناس عن حديث عبد الرحمن بن عوف^(٢)، وهذا ما قواه ابن عبد البر رحمه الله، فقال: "هذا الحديث بين أن رجوع عمر بن الخطاب من سَرْغ لم يكن من قول مشيخة الفتح، وإنما كان لما حدّثه به عبد الرحمن بن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا هو الحق الذي يليق بعمر ونظرائه، وما كان عمر مع الاختلاف ليؤثر رأياً على رأي بلا حجة، وما كان لينقاد إلى غير السنة، وإنما كانت مشورته لهم - والله عز وجل أعلم - ليجد عندهم علماً من النبي صلى الله عليه وسلم، فكثيراً ما كان يفعل ذلك في كل ما كان ينزل به"^(٣).

وفي هذه الواقعة دليل على ما كان يقرره الشافعي في كتبه ومناظراته كثيراً ويؤكد عليه، من أنه قد يخفى على بعض متقدمي الصحبة وأهل الفضل والدين والأمانة بعض السنة التي يعلمها غيره، ممن لعله لا يقاربه في تقدم صحبته وعلمه، وأنه لا يجوز أن تخفى سنة ثابتة خفاء تاماً على كل الأمة، حتى لا تكون فيهم موجودة إذا طلبت، بل "نعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله، ولا على خطأ، إن شاء الله"^(٤)، وأن علم خاص السنن علم خاص بمن فتح الله له علمه، لا أنه عام مشهور بين الناس، وأنه لا يصح أن يقال: لا يعزب عن عمر العلم يعلمه من ليست له صحبة، ولا عن الأكثر من أصحاب النبي، قال: لا لأنا قد وجدناه عزب"^(٥).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٧٢٩، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٢١٩.

(٢) رواه مالك في الموطأ (١٣٢٠/٥).

(٣) الاستنكار ٢٥٥/٨.

(٤) الرسالة ص ٤٧٢.

(٥) اختلاف الحديث ٥٩٨/٨.

أخبرنا مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه: أن عمرَ ذَكَرَ المجوسَ، فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعتُ رسولَ الله يقول: "سُتُوا بهم سنة أهل الكتاب".

أخبرنا سفيان عن عمرو: أنه سمعَ بَجَالَةَ يقول: ولم يكن عمرُ أخذَ الجزيةَ حتى أخبره عبدُ الرحمن بن عوف أن النبي أخذها من مجوس هَجَرَ.
قال الشافعي: وكلُّ حديثٍ كُتِبَ منقطعاً، فقد سمعتهُ متصلاً، أو مشهوراً عن مَنْ رُوي عنه، بنقلِ عامَّةٍ من أهل العلم يعرفونه عن عامَّةٍ، ولكي كرهتُ وضعَ حديثٍ لا أتقنه حفظاً، وغاب عني بعضُ كُتبي، وتحققتُ بما يعرفه أهلُ العلمُ مما حفظتُ، فاخترتُ خوفَ طولِ الكتاب، فأثبتُ بعضَ ما فيه الكفاية، دونَ تقصِّي العلمِ في كلِّ أمره.

فَقِيلَ عمرُ خبرَ عبدِ الرحمن بن عوف في المجوس، فأخذ منهم، وهو يتلو القرآن (من الذين أوتوا

المثال الرابع: وهنا يسوق الشافعي مثالا فيه خفاء السنة أصلاً على الصحابي وسؤاله عنها، ثم المبادرة إلى التمسك بها، من غير أن يبين أنه قد بدا له في الأمر شيء، ومن ذلك: ما ورد عن جعفر بن محمد عن أبيه أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس، فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟، ليسوا من العرب، ولا من أهل الكتاب!، فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"^(١)، وفي حديث عن بجاللة بن عبدة التميمي، قال: كنت كاتباً لجزء بن معاوية عم الأحنف، فأتانا كتاب عمر بن الخطاب قبل موته بسنة، فرقوا بين كل ذي محرم من المجوس، ولم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر^(٢).

ففي هذا ما يشهد لإمكان خفاء السنة على الفاروق رضي الله عنه، ثم أيضاً مع أن ظاهر القرآن اقتصار أخذ الجزية على اليهود والنصارى، والأمر بقتال الكافرين حتى يدخلوا الإسلام، والمجوس

(١) رواه مالك في الموطأ (٣٩٥/٢)، وعبدالرزاق في المصنف، رقم ١٠٠٢٥، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم ١٠٧٦٥، والحديث منقطع من جهة أن محمد بن علي لم يسمع من عمر رضي الله عنه، مع ثقة رجاله.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣١٥٦.

الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)، وَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ بِقِتَالِ الْكَافِرِينَ حَتَّى يُسَلِّمُوا،
وهو لا يعرف فيهم عن النبي شيئاً، وهم عنده من الكافرين غير أهل الكتاب، فقبل خبر
عبدالرحمن في الجوس عن النبي فاتبعه.

وحديثُ بجاله موصولٌ، قد أدرك عمر بن الخطاب رجلاً، وكان كاتباً لبعض ولاته.
فإن قال قائل: قد طلب عمر مع رجلٍ أخبره خبراً آخر؟.

في بادئ الأمر من الكافرين، إلا أن الفاروق لم يسعه إلا أن يقبل "خبر عبدالرحمن في الجوس عن
النبي، فاتبعه".

ثم كشف الشافعي عن قضية منهجية تتعلق بما يورده من الأحاديث، وأن منهجه عدم نقل
المنقطع في مقام الاحتجاج؛ إذ لا يرى في الأصل حجيته، وهنا ساق حديثين قد يقال بانقطاعهما،
أما الأول فإن محمد بن علي لم يسمع من عمر رضي الله عنه، فكان ظاهر الانقطاع، إلا أنه اعتذر
بأن له طريقاً متصلاً عنده، لكنه لما لم يتقن حفظه خشي أن يضع في كتابه ما لم يتأكد منه، مع
التأكيد على مراجعته أهل الشأن في الحديث، ولذا ذكر الزركشي تعليقاً على كلام الشافعي أنه نبه
بهذا إلى أن كل ما يورده من المنقطعات فهو متصل عنده، "واستفدنا من هذا أن ما وجدناه في
كتبه من المراسيل لا يقدر في مذهبه من عدم الاحتجاج بها، فأبان بهذا أن ما نجده من المرسل
هو عنده متصل، ولكن ترك إسناده لما ذكر"^(١)، وأما حديث بجاله التميمي فليس بمنقطع، كما قال
الشافعي: "حديث بجاله متصل ثابت؛ لأنه أدرك عمر وكان رجلاً في زمانه كاتباً لعماله"^(٢).

• اعتراض على فعل عمر رضي الله عنه:

لما ذكر الشافعي أمثلة على ترك الصحابي قوله لأجل السنة، وكانت الأمثلة الثلاثة الأولى متعلقة

بوقائع من حال الفاروق رضي الله عنه، كشف ههنا عن اعتراض قد يورده المخالف من أن عمر قد

(١) البحر المحيط ٦/٣٦٦-٣٦٧.

(٢) الأم ٤/١٨٣ وأود التنبيه إلى أن للشافعي في الأم كلاماً آخر عن بجاله وأنه مجهول، فقال (الأم ٦/١٥١): "فقلت له: بجاله رجل
مجهول، ليس بالمشهور"، لذا قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في التلخيص (٤/٣١٦): "وقد اختلف كلام الشافعي في بجاله، فقال
في الحدود: هو مجهول، وقال في الجزية: حديثه ثابت"، وقد اعتذر لذلك البيهقي باعتذار حسن، فقال في السنن الكبرى (٨/٤٣٢):
"كأن الشافعي رحمه الله لم يقف على حال بجاله بن عبد، ويقال: ابن عبدة، حين صنف كتاب الحدود، ثم وقف عليه حين صنف
كتاب الجزية، إن كان صنفه بعده".

قيل له: لا يطلب عمرُ مع رجلٍ أخبره آخرٌ إلا على أحدٍ ثلاثٍ معانٍ:

قد حصل منه ما يخالف ذلك أيضاً، وذلك أنه قد طلب في بعض الوقائع ممن "أخبره خبراً" عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يأتي بشخص "آخر"، يشهد بمقتضى روايته، فكان فيه ما يدل على عدم قبوله خبر الواحد، ومن ذلك:

- أن أبا موسى الأشعري رضي الله عنه استأذن على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فلم يؤذن له، وكأنه كان مشغولاً، فرجع أبو موسى، ففرغ عمر، فقال: ألم أسمع صوت عبد الله بن قيس ائذنوا له، قيل: قد رجع، فدعاه، فقال: ما حملك على ما صنعت؟، فقال: كنا نؤمر بذلك، فقال: تأتيني على ذلك بالبينة، فانطلق إلى مجلس الأنصار، فسألهم، فقالوا: لا يشهد لك على هذا إلا أصغرنا أبو سعيد الخدري، فذهب بأبي سعيد الخدري، فقال عمر: أخفي هذا عليّ من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ ألهاني الصفق بالأسواق^(١).
- وكذا ثبت أن عمر رضي الله عنه نشد الناس: من سمع النبي صلى الله عليه وسلم قضى في السقط؟، فقال المغيرة: أنا سمعته قضى فيه بغرة، عبد أو أمة، قال: ائت من يشهد معك على هذا، فقال محمد بن مسلمة: أنا أشهد على النبي صلى الله عليه وسلم بمثل هذا^(٢).

وهذان الأثران يتمسك بهما من يرى اعتبار العدد في الرواية، واشتراط عدم قبول أقلّ من اثنين فيها، كما في غالب الشهادات، إلا أن التحقيق أن الثابت عن عمر رضي الله عنه وعن غيره قبول الفرد في عدة مواطن، وذلك قاطع بعدم اعتبار العدد، أما طلب العدد في صورة جزئية فلا يدل على اعتباره في كل واقعة؛ لجواز المانع الخاص بتلك الصورة^(٣).

وبيان المانع الخاص في هاتين الواقعتين هو ما أراد الشافعي كشفه بقوله: "لا يطلب عمرُ مع رجلٍ أخبره آخرٌ إلا على أحدٍ ثلاثٍ معاني"، وينبه إلى أن الإمام إنما يطرح هذه الاحتمالات بغضّ النظر عن هاتين الواقعتين، بل باعتبار أن طلب أي إنسان لزيادة في عدد المخبرين يقع على بعض المعاني المحتملة، وبيانها على النحو الآتي:

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢٠٦٢، ومسلم في صحيحه، رقم ٢١٥٣.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٩٠٧، ومسلم في صحيحه، رقم ١٦٨٩.

(٣) ينظر: إحكام الأحكام، لابن دقيق العيد ٢/٢٢٩، فتح الباري، لابن حجر ١٢/٢٥١.

إما أن يحاط ، فيكون وإن كانت الحجة تُثبتُ بخبر الواحد ، فخيرُ اثنين أكثرُ ، وهو لا يزيدُها إلا ثبوتاً ، وقد رأيتُ ممن أثبتَ خبرَ الواحدِ مَنْ يطلبُ معه خبراً ثانياً ، ويكونُ في يده السنةُ من رسولِ الله من خمسِ وجوهٍ فيُحدِّثُ سادسٍ فيكتبه ، لأن الأخبارَ كلما تواترت وتظاهرت كان أثبتَ للحجة ، وأطيبَ لنفسِ السامع ، وقد رأيتُ من الحُكَّامِ مَنْ يثبتُ عنده الشاهدانِ العدلانِ والثلاثة ، فيقول للمشهد له: زدني شهوداً ، وإنما يريد بذلك أن يكون أطيبَ لنفسه ، ولو لم يزدِ المشهدُ له على شاهدين لحكمَ له بهما .

ويَحتملُ أن يكونَ لم يعرفِ المُخبرُ ، فيقفَ عن خبره حتى يأتي مُخبرٌ يعرفُه ، وهكذا من أخبر من لا يعرف لم يُقبل خبرُه ، ولا يُقبل الخبرُ إلا عن معروفٍ بالاستئصال له ، لأن يُقبل خبرُه . ويَحتملُ أن يكونَ المُخبرُ له غيرَ مقبولِ القولِ عنده ، فيردُّ خبره حتى يجدَ غيره ممن يُقبل قوله .

المعنى الأول: أن ذلك إنما وقع من عمر رضي الله عنه على سبيل التثبيت وزيادة الاستظهار للتأكد من نسبة القول لقائله ، وذلك لا يعني أن خبر الواحد في حد ذاته غير ثابت ، بل باعتباره أقوى في تأكيد الرواية ، بحيث "لا يزيدُها إلا ثبوتاً" ، وهذا أمر يشهد به أحوال الناس ، فنجد المحدثين يتطلبون في رواية الحديث أكثر من وجه ، لتأكيد مضمونه وبيان تواتره؛ "لأن الأخبارَ كلما تواترت وتظاهرت كان أثبتَ للحجة ، وأطيبَ لنفسِ السامع" ، وهكذا يلحظ هذا الشأن في القضاة ، فقد يستثبتون في بعض الوقائع المنظورة أكثر ، لا على أن شهادة الاثنين لا تكفي ، بل طلباً منهم لزيادة الاستظهار ودفع ما قد يتوجس في النفوس من الوهم والخطأ .

المعنى الثاني: أن يكون ذلك لعدم معرفته بالراوي وضبطه لما روى ، فيتوقف في خبره ، حتى يبلغه الحديث من طريق شخص آخر ، يكون أهلاً للقبول عنده من جهة ضبطه وتحريه .

المعنى الثالث: أن يكون ذلك باعتبار أن الراوي مجروح غير مقبول الخبر أصلاً ، "فيردُّ خبره حتى يجد غيره ممن يُقبل قوله" .

فإن قال قائل: فإلى أي المعاني ذهب عندكم عمر؟ .

قلنا: أما في خبر أبي موسى فإلى الاحتياط، لأن أبا موسى ثقة أمينٌ عنده، إن شاء الله .

فإن قال قائل: ما دلّ على ذلك؟ .

قلنا: قد رواه مالك بن أنس عن ربيعة عن غير واحدٍ من علمائهم حديثَ أبي موسى، وأنَّ

عمر قال لأبي موسى: وأما إني لم أتهمك، ولكن خشيتُ أن يتقول الناسُ على رسول الله .

فإن قال: هذا منقطعٌ .

فالحجة فيه ثابتة، لأنه لا يجوز على إمامٍ في الدين - عمر ولا غيره - أن يقبل خبر الواحد

وأولى هذه المعاني هنا هو المعنى الأول غير شك، وذلك بحمل طلب عمر رضي الله عنه مخبراً آخر على معنى الثبوت وزيادة الاستظهار للتأكد من نسبة القول لقائله؛ وذلك نظراً إلى ما هو معروف ومتيقن منه من أمانة المخبرين والثقة بهم عنده وعند غيره من كافة الأمة .

ثم إنه يشهد لذلك ما ورد عن ربيعة عن غير واحدٍ من علمائهم، وفيه: أن عمر قال لأبي موسى في واقعة الاستئذان: "أما إني لم أتهمك، ولكن خشيتُ أن يتقول الناسُ على رسول الله صلى الله عليه وسلم" (١) .

فإن اعترض على الشافعي بأن "هذا منقطع"، وليس من شأنك قبول المنقطع!

فالجواب من وجهين:

- أن الحجة فيه ثابتة، وذلك كما سبق من تقرير الشافعي أن كلَّ حديثٍ كتبه منقطعاً، فقد سمعه متصلاً، وهذا الأثر قد جاء متصلاً من طريق أبي بردة عن أبي موسى الأشعري، وفيه أن أبي بن كعب رضي الله عنه قال له: لا تكوننَّ عذاباً على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاعتذر بقوله: سبحان الله! إنما سمعتُ شيئاً، فأحببت أن أتثبت (٢)، كما جاء في رواية أخرى متصلة تأكيد عمر على أمانة أبي موسى، وفيها أن أبا موسى قال له: والله إن كنتُ لأميناً على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عمر: أجل، ولكن

(١) رواه مالك في الموطأ ١٤٠٣/٥ .

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ٢١٥٤ .

مرة، وقبوله له لا يكون إلا بما تقوم به الحجة عنده، ثم يردُّ مثله أخرى، ولا يجوز هذا على عالم عاقل أبداً، ولا يجوز على حاكم أن يقضي بشاهدين مرة، ويمنع بهما أخرى، إلا من جهة جرحهما أو الجهالة بعدلها، وعمر غاية في العلم والعقل والأمانة والفضل.

قال الشافعي: وفي كتاب الله تبارك وتعالى دليل على ما وصفت:

قال الله: (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ)، وقال: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ)، وقال: (وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ)، وقال: (وَأَلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا)، وقال: (وَأَلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا)، وقال: (وَأَلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا)، وقال: (كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ * إِذِ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطُ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا)، وقال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ)، وقال: (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ).

قال الشافعي: فأقام جل ثناؤه حُجته على خلقه في أنبيائه، في الأعلام التي باينوا بها خلقه سواهم، وكانت الحجة بها ثابتة على من شاهد أمور الأنبياء ودلائلهم التي باينوا بها غيرهم، ومن بعدهم، وكان الواحد في ذلك وأكثر منه سواءً، تقوم الحجة بالواحد منهم قيامها بالأكثر.

أُحْبِبْتُ أَنْ أُسْتَشْتَبِتَ^(١).

- أن المعقول يقوي هذه الرواية ويشهد لها بالصحة، وذلك باعتبار أن الفاروق قبل خبر الواحد في أكثر من واقعة واعتد به، ولا يجوز في حق إمام من أئمة المسلمين المشهود لهم بالفضل ورجاحة العقل أن يقبل خبر الواحد مرة، مع علمه بقيام الحجة به، ثم يرد ما هو مثله في القوة والحجية في موطن آخر، إلا لسبب قوي عنده، من زيادة الاستظهار والاحتياط وتنبية العامة إلى ضرورة التثبت في أخبار النبي صلى الله عليه وسلم.

ثم بين الإمام الشافعي أن في كتاب الله تعالى شاهداً ودليلاً "على ما وصفت" من أن خبر الواحد في حد ذاته كاف وثابت، إلا أنه قد يزداد عليه في بعض الأحوال تحقيقاً للتأكيد وزيادة الاستظهار، بحيث يزيد الأمر ثبوتاً، وذلك أن الله تعالى أرسل رسوله إلى أقوامهم آحاداً، وأقام عليهم

(١) رواه البخاري في الأدب المفرد، رقم ١٠٧٣، وصححه الألباني.

قال: (واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون * إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا إنا إليكم مرسلون * قالوا ما أنتم إلا بشرٌ مثلنا وما أنزل الرحمن من شيءٍ إن أنتم إلا تكذبون)، قال الشافعي: فظاهر الحجج عليهم بائنين، ثم ثالث، وكذا أقام الحجة على الأمم بواحد، وليس الزيادة في التأكيد مانعة أن تقوم الحجة بالواحد، إذ أعطاه ما يُبين به الخلق غير النبيين.

قال الشافعي: أخبرنا مالك عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة عن عمته زينب بنت

الحجة بذلك، بما أوحى إليهم، وبما كان معهم من أعلام ودلائل شاهدة لهم، فدل إرسال الله تعالى لهم أنه "كان الواحد في ذلك وأكثر منه سواءً، تقوم الحجة بالواحد منهم قياماً بالأكثر".

ثم جاء في قوم آخرين إرسال الله تعالى لأكثر من رسول، بحيث قوى الله تعالى على أولئك القوم المرسل إليهم الحجج "بائنين، ثم ثالث"، ومع ذلك لا يدل هذا على أن الأمم غيرهم لم تقم عليهم الحجة بالواحد من الرسل، ولم تكن "الزيادة في التأكيد مانعة أن تقوم الحجة بالواحد".

ويشهد لما جاء من معنى التقوية والتعزيز في تتابع الرسل على هؤلاء القوم ما ذكره رسلهم لهم من مؤكدات، حيث قالوا لهم أول الأمر: (إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ)، فأكدوا حالهم معهم بالحرف (إِنَّ) واسمية الجملة، ثم لما كذبوهم وعاندوا قالت لهم الرسل في المرة الثانية: (قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ)، فأكدوا بالقسم وإنّ واللام واسمية الجملة؛ لمبالغة المخاطبين في الإنكار^(١).

المثال الخامس: وبعد أن أنهى الشافعي الأخبار الواردة عن عمر رضي الله عنه في قبول خبر الواحد ولزومه، وما يمكن أن يرد عليه من اعتراض، أتبع ذلك بذكر ما ورد في تأكيده عن طائفة من الصحابة رضي الله عنهم، ويلحظ أن هذا المثال وما بعده يتضمن ضرباً آخر فيه التأكيد على قبول خبر الواحد من جهة، وأصالة قبول خبر المرأة في باب الرواية من جهة أخرى، مما يتبين به مخالفة باب الرواية لباب الشهادة، وفي ذلك ردٌّ على من يشترط العدد في باب الأخبار إلحاقاً له بباب الشهادات.

(١) ينظر: الإتيان ٢١٧/٣.

كعب: أن الفريرة بنت مالك بن سنان أخبرتها أنها جاءت إلى النبي تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدره، فإن زوجها خرج في طلب أعبدٍ له، حتى إذا كان بطرف القدوم لحقهم، فقتلوه، فسألتُ رسول الله أن أرجع إلى أهلي، فإن زوجي لم يتركني في مسكن يملكه، قالت: فقال رسول الله: نعم، فانصرفتُ، حتى إذا كنت في الحجرة أو في المسجد دعاني، أو أمر بي فدعيتُ له، فقال: كيف قلتِ؟، فرددتُ عليه القصة التي ذكرتُ له من شأن زوجي، فقال لي: امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتابُ أجله، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً، فلما كان عثمان أرسل إليّ، فسألني عن ذلك، فأخبرته، فاتبعه، وقضى به، وعثمانُ في إمامته وعلمه يقضي بجبر امرأة بين المهاجرين والأنصار.

أخبرنا مسلم عن ابن جريج قال: أخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس قال: كنت مع ابن

فقد روت الفريرة بنت مالك بن سنان رضي الله عنها - وهي أخت أبي سعيد الخدري رضي الله عنه - أنها جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تسأله أن يرجع إلى أهلها في بني خدره، فإن زوجها خرج في طلب أعبد له أبقوا، حتى إذا كانوا بطرف القدوم لحقهم فقتلوه، قالت: فسألتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن أرجع إلى أهلي، فإني لم يتركني في مسكن يملكه، ولا نفقة!، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم، قالت: فخرجت حتى إذا كنت في الحجرة، أو في المسجد، دعاني، أو أمر بي، فدعيت له، فقال: كيف قلتِ؟، فرددتُ عليه القصة التي ذكرت من شأن زوجي، قالت: فقال: "امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتابُ أجله"، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً، قالت: فلما كان عثمان بن عفان أرسل إليّ فسألني عن ذلك، فأخبرته فاتبعه، وقضى به^(١)، والشاهد منه أن عثمان رضي الله عنه "في إمامته وعلمه يقضي بجبر امرأة" واحدة، وهو بين أظهر فضلاء الصحابة من المهاجرين والأنصار من غير نكير.

المثال السادس: ما ثبت أن زيد بن ثابت قال لابن عباس رضي الله عنهما: تفتي أن تصدر الحائض

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٢٩١/٢، والترمذي في سننه، رقم ١٢٠٤، وقال: حديث حسن صحيح، ومالك في الموطأ (٤/٨٥١)، وصححه الألباني.

عباس إذ قال له زيد بن ثابت: أتفتي أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟، فقال له ابن عباس: إنا لا، فاسأل فلانة الأنصارية: هل أمرها بذلك النبي؟، فرجع زيد بن ثابت يضحك، ويقول: ما أراك إلا قد صدقت.

قال الشافعي: سمع زيد النهي أن يصدر أحد من الحاج حتى يكون آخر عهده بالبيت، وكانت الحائض عنده من الحاج الداخلين في ذلك النهي، فلما أفتاها ابن عباس بالصدر إذا كانت قد زارت بعد النحر: أنكر عليه زيد، فلما أخبره عن المرأة أن رسول الله أمرها بذلك، فسألها فأخبرته، فصدمت المرأة، ورأى عليه حقاً أن يرجع عن خلاف ابن عباس، وما لابن عباس حجة غير خبر المرأة.

قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت!، فقال له ابن عباس: إنا لا، فسل فلانة الأنصارية، هل أمرها بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، قال: فرجع زيد بن ثابت إلى ابن عباس يضحك، وهو يقول: ما أراك إلا قد صدقت^(١).

ووجه الاستدلال من الحديث أن زيد بن ثابت رضي الله عنه علم بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا ينفرون أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت"^(٢)، والحديث عام في ظاهره، فكانت المرأة "الحائض عنده من الحاج الداخلين في ذلك النهي"، وقد أحسن رضي الله عنه؛ إذ انتهى إلى ما سمع، فلما سأل المرأة وأخبرته بأمر النبي صلى الله عليه وسلم معها، رأى لزوم الأخذ بروايتها وأنه لا يسعه إلا الرجوع عما ظهر له، ولزوم تخصيص عموم النهي بخبرها، وفي هذه الواقعة عدة دلالات شاهدة لما كان يقرره الشافعي رحمه الله كثيراً: من أن الواجب أولاً انتهاء المكلف إلى ما سمع، وأن كل من سمع من رسول الله شيئاً قبله عنه وقال به، وإن لم يعرف حيث يتفرق لم يُفرق بين ما لم يعرف إلا بدلالة عن رسول الله على الفرق بينه"، وأن العالم الكبير من الصحابة رضي الله عنهم قد يخفى عليه شيء من السنة التي يجدها عند غيره، وأن الواجب الرجوع إليها والقضاء بها، سواء انفردت أو جاءت بعد عام تخصصه، وأن المرأة يقبل خبرها في باب الرواية، مما يؤكد افتراق بابها عن باب الشهادة.

(١) سبق تخريجه.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ١٧٥٥، ومسلم في صحيحه، رقم ١٣٢٧.

أخبرنا سفيان عن عمرو عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس: إن نوحاً البكالي يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس موسى بني إسرائيل؟، فقال ابن عباس: كذب عدو الله!، أخبرني أبي بن كعب قال: خطبنا رسول الله، ثم ذكر حديث موسى والخضر بشيء يدل على أن موسى صاحب الخضر.

فابن عباس مع فقهه وورعه يُثبت خبر أبي بن كعب عن رسول الله حتى يكذب به امرأ من المسلمين، إذ حدّثه أبي بن كعب عن رسول الله بما فيه دلالة على أن موسى بني إسرائيل صاحب الخضر.

قال الشافعي: أخبرنا مسلم وعبد الحميد عن ابن جريح أن طاوساً أخبره أنه سأل ابن عباس

المثال السابع: ما ثبت عن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عباس: إن نوحاً البكالي يزعم أن موسى عليه السلام صاحب بني إسرائيل ليس هو موسى صاحب الخضر، فقال: كذب عدو الله، سمعت أبي بن كعب يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "قام موسى عليه السلام خطيباً في بني إسرائيل، فسئل: أي الناس أعلم؟، فقال: أنا أعلم، قال فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى الله إليه: أن عبداً من عبادي بمجمع البحرين هو أعلم منك، قال موسى: أي رب كيف لي به؟ فقيل له: احمل حوتاً في مكتل، فحيث تفقد الحوت فهو ثمّ، فانطلق وانطلق معه فتاه..." الحديث^(١)، والشاهد من الواقعة كما ذكر الشافعي، وهو من الواضح بمكان.

وقول ابن عباس رضي الله عنه عن البكالي: "كذب عدو الله"، فسره أهل العلم بأنه كان على وجه الإغلاظ والزجر عن مثل قوله، لا أنه يعتقد أنه عدو الله حقيقة، إنما قاله مبالغة في إنكار قوله؛ لمخالفته قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان ذلك في حال غضب ابن عباس لشدة إنكاره، وحال الغضب تطلق الألفاظ فيه ولا تراد بها حقائقها غالباً^(٢).

المثال الثامن: ما ورد أن طاوساً كان يصلي ركعتين بعد العصر، فقال له ابن عباس رضي الله عنهما: اتركها، فقال: إنما نهى عنهما أن تتخذ سلماً أن يوصل ذلك إلى غروب الشمس، قال ابن عباس:

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٤٠١، ومسلم في صحيحه، رقم ٢٣٨٠.

(٢) ينظر: شرح صحيح البخاري، لابن بطال ٢٠٢/١، شرح النووي على صحيح مسلم ١٣٧/١٥.

عن الركعتين بعد العصر؟، فنهاه عنهما، قال طاوس: فقلتُ له: ما أدعهما، فقال ابن عباس: (مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا).

فرأى ابنُ عباس الحجةَ قائمةً على طاوسٍ بجبره عن النبي، ودلّه بتلاوة كتاب الله على أن فرضاً عليه أن لا تكون له الخيرة إذا قضى الله ورسوله أمراً، وطاوسٌ حينئذٍ إنما يعلم قضاء رسول الله بجبر ابن عباس وحده، ولم يدفعه طاوسٌ بأن يقول: هذا خبرك وحدك، فلا أثبتته عن النبي، لأنه يمكن أن تنسى.

فإن قال قائل: كره أن يقول هذا لابن عباس؟! .

فابنُ عباس أفضلُ من أن يتوقى أحدٌ أن يقول له حقاً رآه، وقد نهاه عن الركعتين بعد العصر، فأخبره أنه لا يدعهما، قبل أن يعلمه أن النبي نهى عنهما .

فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد نهى عن صلاة بعد العصر، وما أدري أتعدّب عليه أم تؤجر، لأن الله تعالى يقول: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ)^(١)، ووجه الاستدلال كما هو ظاهر من إنكار ابن عباس رضي الله عنهما على طاوس بناء على خبره الذي نقله له، وهو خبر واحد.

ولا يقال: إن طاوس كره أن يعترض على ابن عباس رضي الله عنهما بأن خبره واحد، فلا يُقبل؛ لأن ابن عباس أجلّ وأفضل من أن يخشى أحدٌ أن يقول له حقاً، بل الثابت إجلاله وتعظيمه لطاوس، حتى إنه كان يأذن له مع الخواص^(٢).

(١) رواه الدارمي في سننه، رقم ٤٤٨، والحاكم في المستدرک، رقم ٣٧٣، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، موافق لما قدمنا ذكره من الحث على اتباع السنة، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ٤٣٧٧.

(٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤/٥، ولكن هناك وقفة: وذلك أن الثابت عن طاوس معرفته بالنهي عن صلاة النافلة بعد العصر، إلا أنه كان يحمل ذلك على تحري الغروب، وقد تابع في ذلك بعض الصحابة رضي الله عنهم، كعائشة وابن عمر وغيرهما، ومن ذلك: ما ثبت في صحيح مسلم (رقم ٨٣٣) عن طاوس عن عائشة قالت: وهم عمر إنما نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يُتحرى طلوع الشمس وغروبها، وفي مصنف عبدالرزاق (رقم ٣٩٧٧) عن ابن طاوس عن أبيه: أن أبا أيوب الأنصاري كان يصلي قبل خلافة عمر ركعتين بعد العصر، فلما استخلف عمر تركهما، فلما توفي ركعهما، فقيل له: ما هذا؟، فقال: إن عمر كان يضرب الناس عليهما، قال ابن طاوس: وكان أبي لا يدعهما، لكن هذا لا يؤثر على صحة الاستدلال بالواقعة التي ذكرها الشافعي من جهة إنكار ابن عباس رضي الله عنهما على طاوس، مع أن خبره الذي حكاها له كان خبر واحد.

قال الشافعي: أخبرنا سفيان عن عمرو عن ابن عمر قال: كما نخبأ، ولا نرى بذلك بأساً، حتى زعم رافع أن رسول الله نهى عنها، فتركناها من أجل ذلك.

فابن عمر قد كان ينتفع بالمخابرة، ويرأها حلالاً، ولم يتوسّع إذ أخبره واحداً لا يتهمه عن رسول الله أنه نهى عنها: أن يُخابَرَ بعدَ خبره، ولا يستعمل رأيه مع ما جاء عن رسول الله، ولا يقول: ما عاب هذا علينا أحدٌ، ونحن نعملُ به إلى اليوم.

وفي هذا ما يُبيِّن أن العملَ بالشيء بعد النبي إذا لم يكن مخبراً عن النبي لم يُوهن الخبر عن النبي عليه السلام.

المثال التاسع: ما ثبت عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه كان يكره مزارعه على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي إمارة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وصدراً من خلافة معاوية، حتى بلغه في آخر خلافة معاوية أن رافع بن خديج رضي الله عنه يحدث فيها بنهي عن النبي صلى الله عليه وسلم، فدخل عليه، وأنا معه، فسأله، فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن كراء المزارع، فتركها ابن عمر بعد، وكان إذا سُئل عنها بعد قال: زعم رافع بن خديج أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها^(١).

ووجه الاستدلال رجوع ابن عمر إلى خبر رافع، وهو خبر واحد، وعدم توسُّعه في العمل بالمخابرة حين بلغه النهي مع انتفاعه بها، وفي هذا الخبر دلالة على أن العمل بخلاف السنة الصحيحة لا يوهنها، مهما كان من خالفها، وإنما أراد الشافعي أن يردّ على قوم كانوا متى ما أثبت لهم سنة، احتجوا بحصول عمل على خلافها، وجعلوا ذلك مقياساً لردّها، كما قال فيما سبق: "إذا ثبت عن رسول الله الشيء فهو اللازم لجميع من عرفه، لا يقويه ولا يوهنه شيء غيره، بل الفرض الذي على الناس اتباعه، ولم يجعل الله لأحد معه أمراً يخالف أمره"^(٢)، وقال في موضع آخر: "الخبر عن رسول الله يستغني بنفسه ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيد غيره إن وافقه، ولا يوهنه إن خالفه غيره، وأن بالناس كلهم الحاجة إليه والخبر عنه، فإنه متبوع لا تابع، وأن حكم بعض أصحاب رسول الله إن كان يخالفه فعلى الناس أن يصيروا إلى الخبر عن رسول الله، وأن يتركوا ما يخالفه"^(٣).

(١) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٥٤٧.

(٢) الرسالة ص ٣٣٠.

(٣) اختلاف الحديث ٥٩١/٨.

قال الشافعي: أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهبٍ أو ورقٍ بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا، فقال معاوية: ما أرى بهذا بأساً!، فقال أبو الدرداء: مَنْ يَعْذِرُنِي مِنْ معاوية!، أخبره عن رسول الله، ويخبرني عن رأيه؟!، لا أسألك بأرض.
فرأى أبو الدرداء الحجة تقوم على معاوية بخبره، ولما لم ير ذلك معاوية فارق أبو الدرداء الأرض التي هو بها، إعظاماً لأن ترك خبر ثقة عن النبي.

المثال العاشر: ما ورد أن معاوية رضي الله عنه باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذا، إلا مثلاً بمثل، فقال له معاوية: ما أرى بهذا بأساً، فقال أبو الدرداء: من يعذرنني من معاوية؟، أنا أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رأيه، لا أسألك بأرض أنت بها، ثم قدم أبو الدرداء على عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فذكر ذلك له، فكتب عمر إلى معاوية: أن لا يبيع ذلك إلا مثلاً بمثل وزناً بوزن^(١)، ووجه الاستشهاد من الواقعة كما ذكر الشافعي، وهو من الوضوح بمكان.

وينبه إلى أن عذر كاتب الوحي وخال المؤمنين معاوية رضي الله عنه وأرضاه ههنا يعود إلى احتمال أنه كان يرى في هذه المسألة ما كان يراه ابن عباس رضي الله عنهما من تجويز التفاضل في الذهب نقداً، ويحتمل تجويزه التفاضل بين المصوغ منه وغيره لمعنى الصياغة، ولما حصل من تأويله أمره عمر رضي الله عنه باجتنب ما فعل، ولم يشدد في النكير عليه^(٢).

وقول أبي الدرداء رضي الله عنه: "لا أسألك بأرض أنت بها" يحمل على كونه خشي على نفسه الفتنة؛ لبقائه بأرض ينفذ فيها في العلم قول خلاف الحق عنده، وربما كان ذلك منه أنفة لمجاورة من ردّ عليه سنة علمها من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه، وقد تضيق صدور العلماء عند مثل هذا، وهو عندهم عظيم ردّ السنن بالرأي، وجائز للمرء أن يهجر من خاف الضلال عليه، ولم يسمع منه ولم يطعه، وليس هذا من الهجرة المكروهة^(٣).

(١) رواه مالك في الموطأ ٩١٦/٤، والسقاية إناء يتخذ للشرب.

(٢) ينظر: المنتقى شرح الموطأ ٢٦٢/٤.

(٣) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ٨٦/٤-٨٧.

وأخبرنا أن أبا سعيد الخدري لقي رجلاً، فأخبره عن رسول الله شيئاً، فذكر الرجلُ خبراً يُخالفه، فقال أبو سعيد: والله لا آواني وإياك سقْفُ بيتٍ أبداً.

قال الشافعي: يرى أن ضيقاً على المخبر أن لا يقبل خبره، وقد ذكر خبراً يُخالف خبر أبي سعيد عن النبي، ولكن في خبره وجهان: أحدهما: يحتمل به خلاف خبر أبي سعيد، والآخر: لا يحتمله.

قال الشافعي: وأخبرني من لا أتهم عن ابن أبي ذئب عن مخلد بن خفاف قال: ابعتُ غلاماً،

المثال الحادي عشر: ما ورد أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه لقي رجلاً، فأخبره عن رسول الله شيئاً، فذكر الرجلُ خبراً يُخالفه، فقال أبو سعيد: والله لا آواني وإياك سقْفُ بيتٍ أبداً^(١).

ووجه الاستدلال: أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه كان يرى أنه لا يسع أحداً أخبره بشيء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتوقف فيه، وأما نقل ذلك الرجل الخبر المخالف فيحتمل أن يكون مخالفاً لما رواه أبو سعيد ويحتمل عدم المخالفة، وكان الشافعي يشير إلى ما سبق له ذكره في الباب الذي بين فيه اختلاف الروايات في حكم ربا الفضل، من أن حديث "لا ربا إلا في النسيئة" يحتمل خلاف أحاديث النهي عن ربا النسيئة ويحتمل موافقتها، وقد سبق تفصيل الكلام فيه هناك، وإذا كان محتملاً متردداً فيه، فإن الأخذ بما هو صريح أولى وأحق من المحتمل المشتبه فيه.

الدليل الخامس عشر^(٢): اتفاق التابعين على العمل بخبر الواحد الثابت، وموافقتهم الصحابة في ذلك، حيث كان شأنهم التمسك به والتزامه، ولو خالف رأياً لهم أو ما أفتوا به وقضوا.

وذكر الشافعي على ذلك أمثلة:

(١) جاء في ذم الكلام وأهله، للهروي ١٢٣/٢: عن سليمان بن يسار قال: بينا أنا عند ابن عباس إذ دخل علينا أبو سعيد الخدري، فدخل رجل من الصيارفة، فقال: يا أبا عباس ما ترى صرف الذهب وزناً وبوزن والورق بالورق زيادة؟، فقال ابن عباس: ليس بذلك بأس إذا كان يداً بيد، فقال أبو سعيد: ليس كذلك، نحى عن هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال ابن عباس: نحن أعلم بهذا منك، وفيما نزلت آية الربا، فقال أبو سعيد: أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتحدثني عن نفسك، لا يجمعني وإياك سقْف بيت أبداً، وقد سبق في باب من الرسالة نقل ما حصل من مناظرة في الصحيحين بين أبي سعيد الخدري وابن عباس، وفيها قول أبي سعيد له: سمعته من النبي صلى الله عليه وسلم، أو وجدته في كتاب الله؟، قال: كل ذلك لا أقول، وأنتم أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم مني.

(٢) أي: من أدلة حجية خبر الواحد؛ إذ الأمثلة السابقة كلها ضمن الدليل الرابع عشر.

فاستغلته، ثم ظهرت منه على عيبٍ، فخاصمتُ فيه إلى عمر بن عبد العزيز، فقضى لي برده، وقضى عليّ بردَ غلته، فأُتيتُ عروءة، فأخبرته، فقال: أروح إليه العشيّة، فأخبره أنّ عائشة أخبرتني أنّ رسول الله قضى في مثل هذا أنّ الخراجَ بالضمّان، فعجلتُ إلى عمر، فأخبرته ما أخبرني عروءة عن عائشة عن النبي، فقال عمر: فما أيسر عليّ من قضاءِ قضيتِه، اللهُ يعلمُ أنّي لم أُرِدْ فيه إلا الحق، فبلغتني فيه سنةٌ عن رسول الله، فأرَدْتُ قضاءَ عمر، وأنفذَ سنةَ رسول الله، فراح إليه عروءة، فقضى لي أنّ آخذَ الخراجَ من الذي قضى به عليّ له.

أخبرني من لا أتهم من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال: قضى سعدُ بن إبراهيم على رجل بقضية برأي ربيعة بن أبي عبد الرحمن، فأخبرته عن النبي بخلاف ما قضى به، فقال سعد لربيعة: هذا ابن أبي ذئب، وهو عندي ثقةٌ، يخبرني عن النبي بخلاف ما قضيتُ به؟، فقال له ربيعة: قد اجتهدت، ومضى حكمك، فقال سعد: واعجبا!، أنفذَ قضاءَ سعد بن أم سعد، وأرَدَ قضاءَ رسول الله؟!، بل أرَدَ قضاءَ سعد بن أم سعد وأنفذَ قضاءَ رسول الله، فدعا سعدُ بكتابِ القضية فشقه، وقضى للمقضي عليه.

- ما أورده الشافعي من قصة عمر بن عبدالعزيز رحمه الله، ومبادرته إلى التمسك بسنة النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغته، وتسليمه لها بقوله: "أرد قضاء عمر، وأنفذ سنة رسول الله"^(١)، وهذا أمر غير مستغرب على عمر بن عبدالعزيز الحريص على السنة وحفظها، كيف وقد جاء عنه أنه كتب إلى الإمام الثبّيت أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم: "انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي صلى الله عليه وسلم"^(٢).

- وكذا ما حصل في قصة الإمام الحجة الفقيه قاضي المدينة سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف رحمه الله، وكيف سلّم بالحديث الذي رواه له شخص واحد ثبت، من غير تردد أو شك، بل بالغ في حفظ جناب السنة، فقال: "بل أرَدَ قضاءَ سعد بن أم سعد وأنفذَ قضاءَ

(١) ينظر في القصة أيضاً: معرفة السنن والآثار ١٢٤/٨.

(٢) ينظر: صحيح البخاري ٣١/١.

قال الشافعي: أخبرني أبو حنيفة بن سماك بن الفضل الشهابي قال حدثني ابن أبي ذئب عن المقبري عن أبي شريح الكعبي أن النبي قال عام الفتح: "من قُتل له قَتيل فهو بخير النظرين: إن أحبَّ أخذ العَقْلَ، وإن أحبَّ فله القَوْدُ"، قال أبو حنيفة: فقلت لابن أبي ذئب: أتأخذ بهذا يا أبا الحارث؟، فضرب صدري، وصاح عليّ صياحاً كثيراً، ونال مني، وقال: أُحدِّثُكَ عن رسول الله، وتقول: تأخذ به؟!، نعم آخذ به، وذلك الفرضُ عليّ، وعلى مَنْ سمعه، إن الله اختار محمداً من الناس، فهداهم به، وعلى يديه، واختار لهم ما اختار له، وعلى لسانه، فعلى الخلق أن يتبعوه طائعين أو داخرين، لا يخرجَ لمسلمٍ من ذلك، قال: وما سَكَتَ حتى تمنيتُ أن يسكتَ.

قال الشافعي: وفي تثبيت خبر الواحد أحاديثُ، يكفي بعضُ هذا منها، ولم يزلُ سبيلُ سلفنا

رسول الله"، ثم لو يتوان في تمزيق ورقة القضاء المخالفة للسنة، وإعادة الأمور إلى نصابها على وفق السنة الثابتة^(١).

- وكذا قصة الإمام الحافظ المدني محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب، وكيف اشتد نكيره على من سأله عن أخذه بسنة رواها^(٢).

وعلى كل حال فما ذكر هنا كان على سبيل التمثيل، وإلا فهذه حال علماء الأمة وجهابذتها عبر العصور، "ولم يزلُ سبيلُ سلفنا والقرون بعدهم إلى من شاهدنا هذه السبيلَ"، ومما ورد أيضاً في ذلك:

- ما جاء عن التابعي الجليل سعيد بن جبير رحمه الله أنه حدّث يوماً بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له رجل: في كتاب الله ما يخالف هذا، فقال: لا أراني أُحدِّثُكَ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعرض فيه بكتاب الله، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلم بكتاب الله منك^(٣).

- وفي واقعة أخرى عنه أنه حدّث عبد الله بن مغفل رضي الله عنه، قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الخذف، وقال: "إنها لا تصطاد صيداً، ولا تنكأ عدواً، ولكنها تكسر السن، وتفقد العين، فرفع رجل بينه وبين سعيد قرابة شيئاً من الأرض فقال: هذه؟، وما تكون

(١) ينظر في القصة أيضاً: تاريخ دمشق ٢/٢١٦، سير أعلام النبلاء ٥/٤٢٠.

(٢) ينظر في القصة أيضاً: الفقيه والمتفقه ١/٢٨٧، الحجّة في بيان الحجّة ١/٢٦١.

(٣) رواه الدارمي في سننه، رقم ٦١٠.

والقرون بعدهم إلى من شاهدنا هذه السبيل.

هذه؟^(١)، فقال سعيد: ألا أراني أحدثك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تهاون به، لا أكلمك أبداً^(٢).

- وجاء عن التابعي الكبير والإمام القدير محمد بن سيرين البصري رحمه الله أنه حدّث رجلاً بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال رجل: قال فلان: كذا وكذا، فقال ابن سيرين أحدثك عن النبي صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال فلان وفلان: كذا وكذا!، لا أكلمك أبداً^(٣).

- وعن الإمام أبي قلابة الجرمي البصري رحمه الله قال: إذا حدّث الرجل بالسنة، فقال: دعنا من هذا وهات كتاب الله، فاعلم أنه ضالّ^(٤).

- وعن شيخ الإسلام وعالم أهل الشام عبدالرحمن الأوزاعي رحمه الله قال: إذا بلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حديث فإياك أن تقول بغيره فإنه كان مبلغاً عن الله^(٥).

- ولعل من المناسب الختم بما جاء مما يؤكد ذلك عن الجهيد الشافعي، فإنه حين يقرر الرجوع إلى السنة الصحيحة الثابتة كان قد أخذ على نفسه الالتزام بذلك في كل أحواله، فورد عنه أنه ذكر ذات يوم حديثاً، فقال له رجل: تأخذ به يا أبا عبد الله؟، فقال: أفي الكنيسة أنا أو ترى على وسطي زناراً؟!، نعم أقول به، وكل ما بلغني عن النبي صلى الله عليه وسلم قلتُ به^(٦)، وروى الشافعي خبراً عن النبي صلى الله عليه وسلم في إحدى مناظراته، فقال له إسحاق بن راهويه: حدثنا يزيد عن الحسن، وأخبرنا أبو نعيم وعبدة عن سفيان عن منصور عن إبراهيم: أنهما لم يكونا يريان، وعطاء وطاووس لم يكونا يريان، فقال الشافعي مستكراً: من هذا؟، قيل: إسحاق بن إبراهيم الحنظلي ابن راهويه، فقال الشافعي: أنت الذي يزعم أهل خراسان أنك فقيهم؟!، قال إسحاق: هكذا يزعمون، فقال الشافعي: ما أحوجني أن يكون غيرك في موضعك، فكنت أمر بعرك أذنيه!، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنت تقول: قال عطاء وطاووس والحسن وإبراهيم، وهل لأحد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة؟!^(٧).

(١) وهذا على سبيل الاعتراض على السنة، والعياذ بالله.

(٢) رواه الدارمي في سننه، رقم ٤٥٣.

(٣) رواه الدارمي في سننه، رقم ٤٥٥.

(٤) ينظر: سير أعلام النبلاء ٤/٤٧٢.

(٥) ينظر: تذكرة الحفاظ ١/١٣٥.

(٦) ينظر: تاريخ أصبهان ١/٢٢٤.

(٧) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٠/٦٩، طبقات الشافعية الكبرى ٢/٩٠.

وكذلك حُكي لنا عن حُكي لنا عنه من أهل العلم بالبلدان .

قال الشافعي: وجدنا سعيداً بالمدينة يقول: أخبرني أبو سعيد الخدري عن النبي في الصرف،
فُيْتَبِتُ حديثه سنةً، ويقول: حدثني أبو هريرة عن النبي، فُيْتَبِتُ حديثه سنةً، ويروي عن الواحد
غيرهما، فُيْتَبِتُ حديثه سنةً.

ووجدنا عروة يقول: حدثني عائشة: أن رسول الله قضى أن الخراج بالضمان، فُيْتَبِتُ سنةً،
ويروي عنها عن النبي شيئاً كثيراً، فُيْتَبِتُ سنناً، يُحَلَّ بها ويُحَرَّم، وكذلك وجدناه يقول: حدثني
أسامة بن زيد عن النبي، ويقول: حدثني عبد الله بن عمر عن النبي وغيرهما، فُيْتَبِتُ خبر كل
واحد منهما على الانفراد سنةً، ثم وجدناه أيضاً يصير إلى أن يقول: حدثني عبد الرحمن بن
عبد القاري عن عمر، ويقول: حدثني يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أبيه عن عمر، وُيْتَبِتُ
كل واحد من هذا خبراً عن عمر.

ووجدنا القاسم بن محمد يقول: حدثني عائشة عن النبي، ويقول في حديث غيره: حدثني ابن
عمر عن النبي، وُيْتَبِتُ خبر كل واحد منهما على الانفراد سنةً، ويقول: حدثني عبد الرحمن
ومُجَمِّع ابنا يزيد بن جارية عن خنساء بنت خدام عن النبي، فُيْتَبِتُ خبرها سنةً، وهو خبرُ
امرأة واحدة.

ووجدنا علي بن حسين يقول: أخبرنا عمرو بن عثمان عن أسامة بن زيد أن النبي قال: "لا
يرث المسلم الكافر"، فُيْتَبِتُ سنةً، وُيْتَبِتُ الناسُ بحجره سنةً.

ووجدنا كذلك محمد بن علي بن حسين يخبر عن جابر عن النبي، وعن عبيد الله بن أبي رافع
عن أبي هريرة عن النبي، فُيْتَبِتُ كل ذلك سنةً.

الدليل السادس عشر: أن الاستناد إلى خبر الواحد واعتماده سنة كان حال سلف الأمة من التابعين
ومن بعدهم من علماء الأمصار، وهذا الدليل يختلف نوعاً ما عن الذي قبله، فإن ما سبق تضمن

ووجدنا محمد بن جبير بن مطعم، ونافع بن جبير بن مطعم، ويزيد بن طلحة بن ركانة، ومحمد بن طلحة بن ركانة، ونافع بن عجير بن عبد يزيد، وأبا أسامة بن عبد الرحمن، وحמיד بن عبد الرحمن، وطلحة بن عبد الله بن عوف، ومصعب بن سعد بن أبي وقاص، وإبراهيم بن عبد الرحمن بن عوف، وخارجة بن زيد بن ثابت، وعبد الرحمن بن كعب بن مالك، وعبد الله بن أبي قتادة، وسليمان بن يسار، وعطاء بن يسار، وغيرهم من محدثي أهل المدينة: كلهم يقول: حدثني فلانٌ، لرجلٍ من أصحاب النبي عن النبي، أو من التابعين عن رجل من أصحاب النبي، فثبت ذلك سنةً.

ووجدنا عطاء، وطاوس، ومجاهد، وابن أبي مليكة، وعكرمة بن خالد، وعبيد الله بن أبي يزيد، وعبد الله بن باباه، وابن أبي عمار، ومحدثي المكيين، ووجدنا وهب بن منبه هكذا، ومكحول بالشأم، وعبد الرحمن بن غنم، والحسن، وابن سيرين بالبصرة، والأسود، وعلقمة، والشعبي بالكوفة، ومحدثي الناس، وأعلامهم بالأمصار: كلهم يحفظ عنه تثبيت خبر الواحد عن رسول الله، والانتهاؤ إليه، والإفتاء به، ويقبله كل واحدٍ منهم عن من فوقه، ويقبله عنه من تحته. ولو جاز لأحدٍ من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت

التصريح منهم بالعمل له، أما هنا فإن شواهد أحوالهم وقرائن تصرفاتهم تؤكد ذلك وتقرره، وذلك من جهة ما هو معروف من تتابع أهل العلم على تباين طبقاتهم واختلاف بلدانهم على نقل أخبار الآحاد واعتمادها ونقلها وتثبيتها، جيلاً بعد جيل، من غير نكير من أحد، بل كلهم يحفظ عنه تثبيت خبر الواحد عن رسول الله، والانتهاؤ إليه، والإفتاء به، ويقبله كل واحدٍ منهم عن من فوقه، ويقبله عنه من تحته".

ثم ختم الشافعي هذا الدليل بأنه من الجائز أن يقال هنا: إن قبول خبر الواحد الذي هو علم خاصة والعمل به محلٌ إجماع من أهل العلم، وقائل ذلك غير مستنكر عليه؛ نظراً إلى قوة الشواهد

خبر الواحد، والانتهاؤ إليه، بأنه لم يُعلم من فقهاء المسلمين أحدٌ إلا وقد ثبتَ جاز لي، ولكنْ أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفتُ من أن ذلك موجودٌ على كلهم.

قال الشافعي: فإن شُبّه على رجلٍ بأن يقول: قد رُوي عن النبي حديثٌ كذا، وحديثٌ كذا، وكان فلانٌ يقول قولاً يخالف ذلك الحديث.

فلا يجوز عندي على عالمٍ أن يُثبت خبرَ واحدٍ كثيراً، ويُحِلُّ به، ويُحرِّم، ويُردُّ مثله: إلا من

المؤكدة لقوله، إلا أن الذي اختاره الشافعي ورعاً ودقةً نظرٍ أن يقال فيه: "لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفتُ من أن ذلك موجود على كلهم"، ولا شك أن النتيجة لا تختلف في إفادة هذا الدليل وجوب العمل بخبر الواحد وتثبيته، وإنما كان نظر الشافعي إلى قضية منهجية علمية فحسب، من خلال بيان الأكثر دقة في صياغة نتيجة الدليل من وجهة نظره.

وختاماً لقضية الاستدلال على حجية خبر الواحد، فقد يقال: إن الشافعي رحمه الله قد أطل الاستدلال هنا جداً، فما كان الداعي إلى ذلك، والقضية قد تكون محسومة عند كثير من المسلمين!، والجواب: أن الشافعي كان يعالج قضية تثار بقوة في عصره، ولها أتباع إما من أهل الزيغ والضلال أو الشبه والتأويل، فكان من الواجب عليه وهو إمام العصر - بل كان يطلق عليه أهل بغداد: ناصر السنة - أن ينبري إلى الدفاع عن السنة والحماية لها، كما أشار إلى ذلك السيوطي رحمه الله بعد أن نقل كثيراً من الرسالة بقوله: "هذا الذي سقته من أول الكتاب إلى هنا كله تحرير الإمام الشافعي رضي الله عنه كلاماً واستدلالاً بالأحاديث، ولقد أتقنه رضي الله عنه وأطنب فيه لداعية الحاجة إليه في زمنه؛ لما كان يناظره من الزنادقة والرافضة الراديين للأخبار"^(١).

• أعذار بعض الأئمة في تركهم العمل بحديث صحيح.

بعد أن قرر الإمام الشافعي حجية خبر الواحد ووجوب العمل به بما لا مزيد عليه، أراد أن يكشف أن ترك بعض الأئمة الأثبات لحديث صحيح ومخالفته له لا بد أن يحمل على عذر مقبول

(١) مفتاح الجنة ص ٣٥.

جهة أن يكون عنده حديثٌ يُخالفه، فيكون ما سَمِعَ وَمَنْ سَمِعَ مِنْهُ أَوْثَقَ عنده من حَدِّته
خلافه، أو يكون من حَدِّته ليس بجافِظٍ، أو يكون مُتَّهماً عنده، أو يتَّهم من فوقه من حَدِّته، أو
يكون الحديثُ محتماً معنيين، فيتأولُ فيذهبُ إلى أحدهما دونَ الآخر.

فأما أن يتوهم متوهمٌ أن فقيهاً عاقلاً يُثبتُ سنةً بجبرٍ واحدٍ مرةً ومراراً، ثم يدعُها بجبرٍ مثله

مناسب، لا أنه تارك للعمل بخبر الواحد مطلقاً؛ إذ نسبة هذا إلى إمام من أئمة المسلمين ظلم له
من جهة، كما يحمل أيضاً خطأً وقصوراً في التصور، وما ذاك إلا لأن الواجب في نسبة منهج ما إلى
أي عالم أن يبنى على استقراء كافة النقول المتوفرة عنه، والاستقراء يعتمد تتبع الجزئيات للحصول
على حكم كلي، وهنا لو تأملنا حال أي عالم من المسلمين وأئمتهم المشهود له لوجدنا غالب
حاله "أن يُثبت خبرَ واحدٍ كثيراً، ويُحِلُّ به، ويُحَرِّمُ"، فهذا هو الأصل عنده، وهو الكثير الغالب عليه،
فمتى رأيناه في قضية معينة عمد إلى أن "يُرَدُّ مثله"، فليس ذلك من قبيل ردِّ خبر الواحد بحال، بل
المقرر المعلوم "أنه ليس أحد من الأئمة -المقبولين عند الأمة قبولاً عاماً- يتعمد مخالفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم في شيء من سنته؛ دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقاً يقينياً على وجوب
اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله
صلى الله عليه وسلم. ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه، فلا بد له
من عذر في تركه"^(١)، وذكر الشافعي هنا أبرز أعذار ترك العمل بالحديث:

- وجود حديث آخر عند العالم يخالف الحديث الذي تركه، وهو أولى في نظره وأكثر ثقة
في نفسه، بحيث يكون "ما سَمِعَ وَمَنْ سَمِعَ مِنْهُ أَوْثَقَ عنده من حَدِّته خلافه".
- عدم ثبوت الحديث الذي خالفه عنده؛ إما لكون بعض رواته غير حافظ أصلاً، أو لكونه
متهماً عنده.
- احتمال الحديث الذي خالفه لأكثر من معنى، فيعمد حينئذ ذلك العالم إلى ضرب من
التأويل، "فيذهب إلى أحدهما دون الآخر".

وإذا كانت هذه أبرز أعذار ترك العالم الثقة بالعمل بالحديث؛ فإن توهم خلاف ذلك من الخطأ

(١) رفع الملام ص ٨-٩.

وأوثق، بلا واحدٍ من هذه الوجوه - التي تُشبه: بالتأويل فيها كما شبه على المتأولين في القرآن،
أو تهمّة المخبر، أو علمٍ بخبرٍ خلافه - فلا يجوز إن شاء الله.
فإن قال قائل: قل فقيه في بلدٍ إلا وقد روى كثيراً يأخذُ به وقليلاً يتركه؟.

فلا يجوز عليه إلا من الوجه الذي وصفتُ، ومن أن يروي عن رجلٍ من التابعين أو من دونهم
قولاً لا يلزمه الأخذُ به، فيكون إنما رواه لمعرفة قوله، لا لأنه حجةٌ عليه، وافقه أو خالفه، فإن لم
يسلك واحداً من هذه السبل فيعذر بعضها، فقد أخطأ خطأً لا عذرَ فيه عندنا، والله أعلم.

الشيخ؛ إذ من البعيد جداً أن يكون من منهج أي عالم عاقل موثق به أن "يُثبتُ سنةً بخبرٍ واحدٍ
مرةً ومراراً"، فيكون ذلك المعهود عنه والمعروف من حاله، التزاماً بها وتمسكاً وعضناً بالنواجذ
عليها، ثم يدع سنةً أخرى مثلها في القوة أو أوثق قوةً في بعض الوقائع بناء على هوى مجرد؛ إذ
ذلك يقدر في إمامته أصلاً، وما كان لمثل من تعمد فعله أن يعده المسلمون من أئمتهم وأهل العلم
المقدمين فيهم، بل لا بد أن يحمل هذا الترك في ذلك الموضع على وجه شبهة سائغة في الجملة،
من تأويل لمعنى السنة كما يحصل في تأويل القرآن الذي يعذر به المتأول وإن لم يوافق ويتابع، أو
من جهة "تهمّة المخبر" بحيث لم يصل الحديث مبلغ القبول عنده، أو من جهة علمه وتمسكه "بخبرٍ
خلافه" هو أقوى عنده من الحديث الذي تركه.

وعلى هذا يحمل تصرف كثير من أهل الفقه، بحيث نجد الواحد منهم يروي "كثيراً يأخذُ به
وقليلاً يتركه"، وما ذاك إلا لما سبق، وحكايته لأحاديث الباب التي يحتج بها وغيرها مما لا يحتج
بها ليس من جهة عدم الاحتجاج بخبر الواحد، بل هو نقل منه لكل ما وقف عليه في ذلك الباب،
وبيان لغيره بأن ما ترك من تلك الأحاديث محمول على تقديمه ما هو أقوى منها في نظره، أو
لضعفها وعدم حجيتها، أو لكونها محمولة على وجه دون آخر، وهكذا روايته لمذهب "رجلٍ من
التابعين أو من دونهم" لا يعني بحال التزامه به والاحتجاج به، بل من باب نقل الأقوال في المسألة
والوقوف عليها، أما إن لم يسلك واحداً من هذه الأوجه بحيث يمكن أن يلتمس له العذر ببعضها،
فقد أبعد النجعة ووقع في الخطأ الذي "لا عذرَ فيه عندنا، والله أعلم".

فإن قال قائل: هل يفترق معنى قولك: حجة؟.

قيل له إن شاء الله: نعم.

فإن قال: فأبْنُ ذلك؟.

قلنا: أما ما كان نصَّ كتابٍ بَيْنِ أو سُنَّةٍ مُجْتَمَعٍ عليها: فالعذرُ فيه مقطوعٌ، ولا يسعُ الشكُّ في

● الفرق بين الحجية في خبر العامة وخبر الخاصة:

أنهى الإمام الشافعي رحمه الله فيما سبق الكلام عن حجية خبر الخاصة، الذي احتاط أهل العلم في شأنه غاية الاحتياط، فوضعوا له ضوابط دقيقة تكفل التحقق من ثبوته وصحته، سواء ورد من طريق عدد من الرواة أو واحد، وأنه حجيته قائمة على أدلة متنوعة، فكان الواجب في حق كل من بلغه حديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم قبوله والتسليم له، لا يسعه ردّه كما لا يسعه ردّ العدد من الشهود الذين تقبل شهادتهم، وهو حق صدق على الظاهر، كما يقال فيما شهد به الشهود^(١).

وهنا أراد الشافعي الكشف عن أن هذا الاحتجاج بخبر الواحد ليس في معنى الاحتجاج بخبر العامة أو نص القرآن الكريم من كل وجه، وهذا منه حقاً إنصافٌ ووضعٌ للأمور في نصابها، حتى لا يعتدى على مسلم بما لا يجوز في حقه، وإن حكمنا بخطئه ومخالفته الشرع وعصيانه.

وبناء عليه فإذا كان الحق حجية خبر الواحد (خبر الخاصة)، كما هو الشأن في حجية خبر العامة ونص الكتاب، فلا يعني ذلك بحالٍ أن الحجية في الأمرين على حدٍّ سواء من كل وجه، بل الحجية تتفاوت فيهما من جهة الحكم على المخالف، فكانت على ضربين:

الضرب الأول: حجية جازمة بحيث لا يتصور في مضمونها الغلط من جهة الرواية، ولا التأويل من جهة الدراية، ولا يجوز فيه تنازع واختلاف، وهذا كما هو الشأن في المعلوم من الدين بالضرورة من نص القرآن الكريم والسنة المجمع عليها، وما كان من هذا الضرب فله أحكام ثلاثة رئيسة:

- أن "العذرُ فيه مقطوعٌ"، أي منقطع وزائل في حق كل من بلغه مضمونه، ذلك أن "ما كان

(١) ينظر: اختلاف الحديث ٥٨٩/٨.

واحدٍ منهما، ومن امتنع من قبوله استُتِيبَ.

فأما ما كان من سنةٍ من خبرِ الخاصة الذي يختلف الخبرُ فيه، فيكون الخبرُ محتملاً للتأويل، وجاء الخبرُ فيه من طريق الأفراد: فالحجةُ فيه عندي أن يلزم العالمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادةَ العدول، لا أن ذلك إحاطةٌ كما يكون نصُّ الكتابِ وخبرِ العامة عن رسول الله.

ولو شكَّ في هذا شكٌ لم نقلْ له: تُب، وقلنا: ليس لك - إن كنتَ عالماً - أن تُشكَّ، كما ليس لك إلا أن تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلطُ، ولكن تقضي بذلك على

الكتاب والسنة موجودين: فالعذرُ عن سماعهما مقطوعٌ، إلا باتباعهما^(١).

- أنه لا يسع أي إنسان "الشكُّ في واحدٍ منهما"، نظراً لانقطاع عذر من خالفه.
- أن من عاند واستكبر وامتنع "من قبوله استُتِيبَ"، فإن تاب، وإلا قتل كافراً مرتدّاً، لتكذيبه ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهذا باتفاق أهل العلم^(٢).

الضرب الثاني: حجية واجبة، إلا أنها لا تأخذ حكم الحجية الجازمة، بل السنة فيها من أخبار الخاصة، التي ينفرد بنقلها طائفة أهل العلم العدول الثقات، وما كان من هذا الضرب فله أحكام، من أبرزها:

- وجوب التسليم لهذا الضرب من الخبر وقبوله والاستناد إليه، كما يلزم مضمونه "العالمين حتى لا يكون لهم ردُّ ما كان منصوصاً منه، كما يلزمهم أن يقبلوا شهادةَ العدول".
- أن هذا الوجوب ليس جازماً وقاطعاً، كما هو شأن الضرب الأول.
- أنه لا يأخذ حكم المعلوم من الدين بالضرورة، ولهذا لو حصل شك فيهِ من قبل أحد لم يبلغه العلم بمضمونه "لم نقلْ له: تُب"، أي: لم نحكم باستتابته، فإن تاب وإلا قتل، كما هو حكم الضرب الأول، وليس المعنى لم ندعُه إلى التوبة والإنابة والالتزام بحكم خبر الواحد؛

(١) الأم ٧/٢٨٠.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ٣/٢٦٧، إشار الحق على الخلق، لابن الوزير ص ٣٧٧.

الظاهر من صدقهم، والله وليُّ ما غاب عنك منهم.

فقال: فهل تقوم بالحديث المنقطع حجةً على من علمه؟، وهل يختلف المنقطع؟، أو هو

وغيره سواء؟.

فإن هذا واجب في حقه، لذا يقال له : ليس من حَقِّك متى علمتَ بصحة الخبر "أَنْ تُشَكَّ"،

كما ليس لك إلا أَنْ تقضي بشهادة الشهود العدول، وإن أمكن فيهم الغلطُ، بل الواجب أن

تقضي بما ظهر لك من حالهم، "والله وليُّ ما غاب عنك منهم"، فكذا في باب الرواية يجب

عليك العمل بخبر العدول الثقات، بناء على الظاهر من حالهم.

● حكم الحديث المرسل:

لما أنهى الإمام الشافعي رحمه الله الكلام عن خبر الخاصة (خبر الواحد)، اختتم باب الأخبار بتفصيل الكلام عن حكم الحديث المرسل، والأصل عند الشافعي عدم الاحتجاج بالخبر المنقطع، كما سبق في باب شروط خبر الخاصة من لزوم توفر كافة شروطه في طبقات السند مع اتصاله، وذلك بتلقي كل واحد من رواته ممن فوَّقه من الرواة من صدر السند حتى بلوغ التلقي قائله، فيخرج عن الحجية كل ما تخلف فيه هذا الضابط، من أخبار مرسلة ومعضلة ومعلقة؛ إذ الأصل عدم قبولها.

وهنا أراد الشافعي أن يكشف عن منهجه الذي سار عليه في قبول بعض الأخبار المرسلة تحت شروط خاصة، وكأنه رحمه الله حين ذكر الكلام عن المنقطع بعد الانتهاء مما يتعلق بخبر العامة وخبر الخاصة أراد أن يبين أن الخبر في الاحتجاج به على ثلاثة أضرب:

- خبر محتج به قطعاً، لا سبيل إلى إنكاره بحال (خبر العامة).
- خبر محتج به وجوباً (خبر الخاصة).
- خبر اجتهادي اختياري، قد يعمل به بعض أهل العلم دون بعض، من غير أن يلزم به غيره، كما قال لاحقاً: "أحببنا أن نقبل مرسله".

وقد ساق الشافعي الكلام عن المرسل على هيئة تساؤل: هل تقوم بالحديث المرسل "حجةً على

قال الشافعي: فقلتُ له: المتقطعُ مُخْتَلَفٌ:

من عِلْمِهِ"، كحجة خبر الخاصة، أو يختلف حكمه فيقبل تارة دون أخرى، أو "هو وغيره" من الأحاديث المردودة سواء في عدم القبول؟.

والجواب: أن الذي اجتهد فيه الشافعي في هذه المسألة اختلاف حكم المرسل بحسب انضمام القرائن المقوية له وعدمها.

ويحسن قبل الشروع في بيان رأي الشافعي أن يشار إلى أن أهل العلم اختلفوا في حجية المرسل على أقوال كثيرة^(١)، حاصلها يرجع إلى ثلاثة أقوال، وهي القبول مطلقاً، والرد مطلقاً، والتفصيل، فذهبت طائفة إلى أنه حجة، سواء كان المرسل من التابعين أو تابعي التابعين ولا يقبل إرسال من بعدهم، وإن كان بعض هؤلاء إنما قصد قبول المرسل الذي اعتضد بقرائن تؤيده وتقوي الظن بصحته، والمنقول عن أهل الحديث عدم الاحتجاج به مطلقاً، وذهب بعض المحققين من الفقهاء وغيرهم إلى أن الأصل عدم الاحتجاج به، لكن رأوا إمكان العمل به والحكم بصحته إذا احتفت به قرائن تدل على وصله وأن له أصلاً، وبهذا القول أخذ الشافعي.

والسبب عند الشافعي في أصالة ردّ الخبر المرسل يرجع إلى وجود التهمة فيه؛ لعدم التصريح باسم الراوي الساقط من السند، فلا يمكن معرفة الثقة به من عدمها، ولهذا متى توفرت دلالات تضعف هذه التهمة وتقوي الظن بصحة ذلك الخبر أمكن القول بقبوله، كما قال ابن السمعاني رحمه الله: "اعلم أن الشافعي إنما ردّ المرسل من الحديث؛ لدخول التهمة فيه، فإن اقترن بالمرسل ما يزيل التهمة، فإنه يقبله"^(٢).

كما أن هذا فيما يبدو رأي كثير ممن قبل المرسل المعتضد بغيره، لذا اتجه ابن رجب رحمه الله بعد ذكر اختلاف المحدثين والفقهاء في حجية المرسل إلى محاولة التوفيق بينهما، فقال: "واعلم انه لا تنافي بين كلام الحفاظ وكلام الفقهاء في هذا الباب، فإن الحفاظ إنما يريدون صحة الحديث المعين إذا كان مرسلًا، وهو ليس بصحيح على طريقتهم، لانقطاعه وعدم اتصال إسناده، وأما الفقهاء فمرادهم صحة ذلك المعنى الذي دل عليه الحديث، فإذا عضد ذلك المرسل قرائن

(١) ينظر في اختلافهم: الفصول في الأصول ٣/١٤٥، العدة ٣/٩٠٦، قواطع الأدلة ١/٣٧٦، جامع التحصيل ص ٣٣-٣٤.

(٢) قواطع الأدلة ١/٣٨٥.

فمن شاهد أصحاب رسول الله من التابعين، فحدّث حديثاً منقطعاً عن النبي: اعتبر عليه بأمر، منها: أن يُنظر إلى ما أرسل من الحديث، فإن شرّكه فيه الحفاظُ المأمونون، فأسندوه إلى رسول الله بمثل معنى ما روى: كانت هذه دلالةً على صحة من قبل عنه وحفظه.

وإن انفرد بإرسال حديثٍ لم يُشركه فيه من يُسندُه قبل ما ينفردُ به من ذلك، ويُعتبر عليه: بأن يُنظر: هل يوافقهُ مُرسِلٌ غيرُهُ من قبل العلمُ عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم؟،

تدل على أنه له أصلاً قوي الظن بصحة ما دلّ عليه، فاحتجّ به مع ما احتف به من القرائن، وهذا هو التحقيق في الاحتجاج بالمرسل عند الأئمة، كالشافعي وأحمد وغيرهما^(١).

وهنا ذكر الشافعي رحمه الله طائفة من الدلائل (القرائن) التي تشهد بقبول المرسل، والذي يبدو أنه لم يكن بصدد حصر القرائن الدالة على قبوله، بل كان القصد أنه متى حصلت الثقة به عن طريق الظن الغالب قبل^(٢)، ولهذا يختلف الناس في الأخذ بالمرسل حسب ما يتحصل لهم من القرائن المقوية من جهة، وحسب قوتها وضعفها عندهم من جهة أخرى، ويشهد لهذا قول الجويني رحمه الله: "قد ثبت أن المعتمد في الأخبار ظهور الثقة في الظن الغالب، فإن انخرمت اقتضى انخرامها التوقف في القبول... وليست الثقة في قضية واحدة، بل هي على أنحاء، ولها مبتدأ ومنتهى، ووسائط بينهما"^(٣).

وحاصل كلام الشافعي أن المرسل يقبل إذا احتفت به دلائل تقويه، إلا أن هناك دلائل تحتف بالمتن المخبر به، وهناك ضرب آخر منها يرجع إلى الراوي المُرسِل، وبيانها على النحو الآتي:

الأمر الأول: الدلائل الراجعة إلى المتن: بدأ الشافعي بذكر دلائل صحة الخبر المرسل ذاته، حيث يشترط لظهور صحة مخرجه والاعتداد به أن يعضده ما يدل على صحته ويكشف أن له أصلاً، ولهذا قال: "اعتبر عليه بأمر"، أي: استدل على صحته بأمر، وحاصلها يعود إلى ضربين، باعتبار مشاركة غيره له وانفراده:

(١) شرح علل الترمذي ص ٥٤٤.

(٢) ينظر: الفوائد السنوية، للبرماوي ١٢٤٨/٤، فقد ذكر أن الظاهر كون القرائن والمقويات غير منحصرة فيما ذكر هنا.

(٣) البرهان ٢٤٥/١.

فإن وُجد ذلك كانت دلالةً يَقْوَى له مرسله، وهي أضعفُ من الأولى.

الضرب الأول: أن لا ينفرد بنقل ذلك الخبر الذي أرسله، بل نجد أنه قد "شَرَكه فيه الحفاظُ المأمونون، فأُسندوه الى رسول الله بمثل معنى ما روى"، والمقصود: أن يأتي معنى ذلك المرسل مسنداً من طريق آخر موثوق به في الجملة، فمتى وقع ذلك في مرسله كان قرينة "على صحة من قبل عنه وحفظه"، وتحت هذا الضرب تنبيهات:

- أن بعض الشافعية كابن سريج رحمه الله فهم من هذا الكلام أن مراد الشافعي أن المرسل للحديث يُعتبر أن تُوجد مراسيله تُوافق ما أسنده الحفاظُ المأمونون، فيستدل بذلك على أن لمراسيله أصلاً، فإذا وجدنا له مراسلاً بعد ذلك قُبِل وإن لم يسنده الحفاظ، وكأنه اعتبر أن يوجد الغالب على مراسيله ذلك، إذ لو كان معتبراً في جميع مراسيله لم يقبل له مرسل حتى يسنده الثقات، فيعود الإشكال، إلا أن هذا التوجيه من ابن سريج محل نظر، لا يشفع له ظاهر كلام الشافعي، ولهذا علق عليه ابن رجب رحمه الله بعد نقله بقوله: "وهذا الذي قاله ابن سريج مخالف لما فهم الناس من كلام الشافعي مع مخالفته لظاهر كلامه"^(١).

- هل يشترط ههنا صحة طريق المسند العاضد للمرسل؟، في الحقيقة ذهب بعض الشافعية إلى أن المرسل يتقوى بالمسند الضعيف، وذهب بعضهم إلى أن ظاهر كلام الشافعي هنا يقتضي اشتراط صحة ذلك السند^(٢)، والفائدة ههنا أنه إذا قيل باشتراط صحة الطريق المسند أمكن جعل المرسل عاضداً له في حال التعارض مع مسند آخر ونحوه، وإن لم يشترط صحته كان العمل بالمرسل والمسند الضعيف غير الواهي من قبيل العمل بالخبر المعتضد الذي قوي بضرب من التابع، ويبدو أن عدم اشتراط الصحة هو الأكثر فائدة والأقرب إلى تصرفات الجهابذة، كما يشفع له من جهة تجويز الشافعي اعتضاد المرسل بمرسل، وكلاهما في الأصل عنده من قبيل الضعيف، فلأن يعتضد المرسل بمسند ضعيف من باب أولى.

قال ابن حجر رحمه الله: "المراد بالمسند الذي يأتي من وجه آخر ليعضد المرسل ليس

(١) شرح علل الترمذي ص ٥٤٨.

(٢) ينظر في الخلاف: المحصول ٤/٤٦١، الفوائد السننية ٤/١٢٤٠، النكت على مقدمة ابن الصلاح ١/٤٦٦.

وإن انفرد بإرسال حديث لم يشركه فيه من يُسنده قبل ما ينفرد به من ذلك، ويُعتبر عليه: بأنُّ

هو المسند الذي يحتج به على انفراده، بل هو الذي يكون فيه مانع من الاحتجاج به على انفراده مع صلاحيته للمتابعة، فإذا وافقه مرسل لم يمنع من الاحتجاج به إلا إرساله عضد كل منهما الآخر"^(١).

- اعترض على الشافعي هنا بأنه إن أراد أنه يقبل المرسل مع الحجة في الخبر المسند فذلك صحيح على أصله، ولكن لا تأثير للمرسل حينئذ، وإن أراد جعل المرسل حجة في ذاته فليس بصحيح؛ لأن ما ليس بحجة لا يصير حجة إذا اقترنت به حجة"^(٢).

وأجاب بعض أهل العلم بأكثر من وجه، وذلك أن المرسل يقوى بالمسند، ويتبين به صحة الإسناد الذي فيه الإرسال، حتى يمكن أن يحكم له مع إرساله بأنه إسناد صحيح تقوم به الحجة، ثم إن المسند قد يكون في درجة الحسن وبانضمام المرسل إليه يقوى كل منهما بالآخر، ويرتقي الحديث بهما إلى درجة الصحة، كما أن المسند قد يعارضه مسند غيره، فمتى كان مع أحدهما مرسل تقوى على الآخر، وهذا أمور جلييلة لا ينكرها إلا من لا مذاق له في هذا الشأن"^(٣).

- قد يستحسن ههنا بيان مثال على تقوية الشافعي لمرسل بمسند، ولعل أوضح مثال ما سبق ذكره في الرسالة من حديث محمد بن علي عن أبيه: أن عمر ذكر المجوس، فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم؟، فقال له عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله يقول: سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب، فالخبر منقطع من جهة أن محمد بن علي لم يسمع من عمر رضي الله عنه، مع ثقة رجاله، لكن هذا الخبر قواه الشافعي بكون معناه قد جاء متصلاً، كما في حديث بَجَالَة: ولم يكن عمرُ أخذ الجزية حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف أن النبي أخذها من مجوس هجر، وبهذا يعرف بديع صنعة الإمام الشافعي رحمه الله، وكيف أتبع المرسل بمسند هناك، لِيُبينَ لِمَ استند إلى مرسلٍ، وهو لا يقبل المرسل في الأصل.

الضرب الثاني: أن ينفرد بنقل ذلك الخبر الذي أرسله، بحيث "لم يشركه فيه من يُسنده"، وهنا

يمكن أن يقبل "ما ينفرد به من ذلك"، مع ملاحظة أنه في هذه الحال سيكون أضعف من

(١) النكت على كتاب ابن الصلاح ٥٦٧/٢.

(٢) ينظر: المعتمد، للبصري ١٥٠/٢.

(٣) ينظر: جامع التحصيل ص ٤١، التقييد والإيضاح ص ٧٣.

يُنظر: هل يُوافقُه مُرسِلٌ غيرُه من قِبَلِ العِلْمِ عنه من غيرِ رِجالِه الذين قُبِلَ عنهم؟، فإن وُجد ذلك كانت دلالةٌ يَقيُّ له مرسله، وهي أضعفُ من الأولى.

الضرب السابق، ويشترط لقبوله هنا أن يستدل على ذلك بقرائن تقويه:

- أن يوجد خبر مرسل آخر موافق له، ولكن بشرط أن يكون عن عالم يروي عن غير من يروي عنه المرسل الأول، فيكون ذلك دليلاً على تعدد مخرجه، وأن له أصلاً، وفي هذا احتراز عما إذا كان المرسل الثاني إنما يروي عن يروي عنه المرسل الأول، فيغلب على الظن حينئذ أن مخرجهما واحد، لا تعدد فيه^(١).

وفي الحقيقة هذا الكلام يوحي بدقة نظر الإمام الشافعي، حتى علق بعض أهل العلم عليه بقوله: "هذا كلام من طالت ممارسته لهذا الفن، وكثر استعماله إياه، ودام تصرفه في أنواع فنونه، حتى صار مالك قياده، وجهيد نقاده"^(٢)، وذلك باعتبار أنه متى "جاء المرسل من وجهين، كل من الراويين أخذ العلم عن غير شيوخ الآخر، فهذا مما يدل على صدقه، فإن مثل ذلك لا يتصور في العادة تماثل الخطأ فيه وتعمد الكذب، كان هذا مما يعلم أنه صدق، فإن المخبر إنما يؤتى من جهة تعمد الكذب ومن جهة لخطأ، فإذا كانت القصة مما يعلم أنه لم يتواطأ فيه المخبران، والعادة تمنع تماثلهما في الكذب عمداً وخطأً، مثل أن تكون القصة طويلة فيها أقوال كثيرة رواها هذا مثل ما رواها هذا، فهذا يعلم أنه صدق"^(٣).

ومن مارس رواية الأخبار والنظر فيها علم أن بعض المراسيل قد تروى من وجوه متعددة مرسله، والتابعون فيها متباينون فيظن أن مخرجها مختلفة، وإن كلاً منها يعتضد بالآخر، ثم عند التفتيش يكون مخرجها واحداً، ويرجع كلها إلى مرسل واحد، ومثال ذلك حديث نقض الوضوء بالضحك في الصلاة، الذي سينقله الشافعي لاحقاً، قد روي مرسلًا من طريق الحسن البصري وأبي العالية وإبراهيم النخعي والزهري بأسانيد متعددة، وعند التحقيق مدار الجميع على أبي العالية، كما قال البيهقي رحمه الله: فإذا سمع السامع هذا الحديث يجده قد أرسله الحسن وإبراهيم النخعي والزهري وأبو العالية، فيظنه متعدد الأسانيد، وإذا كشف

(١) ينظر: شرح علل الترمذي ص ٥٤٩.

(٢) ينظر: النكت الوافية، للبقاعي ٢٤٣/١.

(٣) منهاج السنة النبوية ٤٣٥/٧-٤٣٦.

وإن لم يُوجد ذلك نُظِر إلى بعض ما يُروى عن بعض أصحاب رسول الله قولاً له، فإن وُجد
يُوافق ما روى عن رسول الله كانت في هذه دلالةً على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصلٍ يصحُّ إن
شاء الله.

عنه ظهر مداره على أبي العلية^(١).

ويمكن أن يمثل لتقوية المرسل بمرسل: بما ذكره الإمام الشافعي رحمه الله من النهي
عن بيع اللحم بالحيوان^(٢)، واستدل على ذلك بحديث عن ابن المسيب أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان^(٣)، وهذا الخبر وإن كان مرسلًا إلا أنه
يمكن أن يعتضد بمرسل آخر، وذلك ما جاء من طريق الشافعي عن مسلم عن ابن جريج
عن القاسم بن أبي بزة قال: قدمت المدينة فوجدت جزوراً قد جزرت فجزئت أجزاء، كل
جزء منها بعناق، فأردت أن أبتاع منها جزء، فقال لي رجل من أهل المدينة: إن رسول الله
صلى الله عليه وسلم نهى أن يباع حي بميت، قال: فسألت عن ذلك الرجل، فأخبرت عنه
خيراً^(٤)، قال البيهقي رحمه الله: "ورواه الشافعي في القديم، عن سعيد بن سالم، عن ابن
جريج بمعناه، فهذا مرسل قد انضم إلى مرسل ابن المسيب فوكده"^(٥).

- أن لا يوجد خبر يوافق، سواء كان مسنداً أو مرسلًا، فهنا ينظر في توفر قرينة أخرى مقوية،
وذلك أن يعتضد المرسل بموافقة قول بعض الصحابة رضي الله عنهم، فيُستدل به حينئذ
"على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصلٍ يصحُّ"، لأن الظاهر أن الصحابي إنما استند في قوله إلى
النبي صلى الله عليه وسلم^(٦)، إلا أن ظاهر تصرف الإمام الشافعي يوحي بأن هذه القرينة
أضعف من التي قبلها^(٧)، لقوة الاحتمال فيها، كما سيأتي.

(١) نقله عنه العلائي في جامع التحصيل ص ٤٥.

(٢) ينظر: الأم ٤/٤، ٤/٣، ١٢٠.

(٣) رواه البيهقي من طريق الشافعي في معرفة السنن والآثار، رقم ١١١٣٩.

(٤) رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار، رقم ١١١٤٠.

(٥) معرفة السنن والآثار ٦٥/٨.

(٦) ينظر: شرح علل الترمذي ص ٥٤٩.

(٧) قال العلائي رحمه الله في جامع التحصيل ص ٤٢: "وفي كلام الشافعي بعد ذلك ما يقتضي أن الاعتبار بقول الصحابي أضعف من
الاعتبار بوجود مرسل آخر يوافقه".

وكذلك إن وُجد عوامٌ من أهل العلم يُفتون بمثل معنى ما رَوَى عن النبي .

ويمكن أن يمثل على ذلك: بما ذكره الإمام الشافعي من استحباب اختيار المؤذنين من فضلاء الناس؛ لإشرافهم على عوراتهم وأمانتهم على الوقت^(١)، واستدل على ذلك بحديث الحسن البصري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "المؤذنون أمناء المسلمين على صلاتهم"^(٢)، وهذا الخبر وإن كان مرسلًا إلا أنه يمكن أن يعتضد بما جاء عن الصحابي الجليل أبي أمامة رضي الله عنه أنه قال: "المؤذنون أمناء المسلمين، والأئمة ضمنا"^(٣).
- أن لا يوجد ما يوافق من خبر مسند أو مرسل، ولا قول صحابي، فهذا أيضاً يمكن ينظر في توفر قرينة أخرى مقوية، وذلك أن يعتضد بموافقة قول العامة من أهل العلم "يُفتون بمثل معنى ما رَوَى عن النبي"، فإن ذلك يدل على أن له أصلاً، وأنهم مستندون في قولهم إلى ذلك الأصل^(٤).

وقد قال العلائي رحمه الله معلقاً على هذا: "ولا شك أن الاعتبار بمثل هذا أضعف من الاعتبار بقول الصحابة؛ إذ جاز أن يكون من قال بموافقة يقبل المرسل ويحتج به، فيرجع الأمر إلى ذلك المرسل"^(٥)، لكن هذا التعليل من العلائي محلّ نظر؛ لأن القرينة إنما هي في موافقة عامة أهل العلم، لا بعضهم، وليس عامتهم على قبول الخبر المرسل أصلاً. واعترض على هذه القرينة بأنها ليست بشيء؛ لأنه إن أراد جميع الأمة، وأن إجماعها على قبول المرسل، لا ركون مع اختلافهم في حكمه، وإنما الواجب: أن يكون بعضهم قبله؛ لصحة المراسيل عنده، والباقون، لأنه مسند عندهم، فيخرج أن يكون مرسلًا في الحقيقة، فإن أرادوا به أكثر العلماء، فإن خلاف الواحد معتدّ به، فلم يجوز أن يستدل به على صحة قبول الخبر"^(٦)، لكن الاعتراض بهذا محلّ نظر؛ لأن الشافعي لم يرد إجماع الأمة ولا اتفاق أكثرها على قبول المرسل!، بل كلامه في فتوى عامة الأمة "بمثل معنى ما

(١) ينظر: الأم ١/١٠٧.

(٢) رواه البيهقي من طريق الشافعي في معرفة السنن والآثار، رقم ٢٦٥٠.

(٣) رواه البيهقي في السنن الكبرى، رقم ٢٠٣٢.

(٤) ينظر: شرح علل الترمذي ص ٥٤٩.

(٥) جامع التحصيل ص ٤٢.

(٦) العدة، لأبي يعلى ٣/٩١٤.

قال الشافعي: ثم يُعتبر عليه: بأن يكون إذا سَمِيَ مَنْ رَوَى عَنْهُ لَمْ يَسْمَ مَجْهُولاً وَلَا مَرْغُوباً عَنْ

رَوَى عَنِ النَّبِيِّ"، ولينظر حقاً إلى دقة الإمام الشافعي، وقوله: "بمثل معنى..."، لا بلفظ الخبر ذاته، بل أن يكون معناه ومضمونه قد اتفقت الأمة على الفتوى به^(١). ولعل الأمر يتضح أكثر بالمثال، وذلك ما جاء في حديث عطاء بن يسار أن رجلين خرجا في سفر فحضرت الصلاة وليس معهما ماء فتيمما صعيداً طيباً وصلبياً، ثم وجدا الماء في الوقت، فأعاد أحدهما الصلاة والوضوء ولم يعد الآخر، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكرا ذلك له، فقال للذي لم يعد: "أصبت السنة، وأجزأتك صلاتك"، وقال للذي توضأ وأعاد: "لك الأجر مرتين"^(٢)، وذكر النووي رحمه الله أن مثل هذا المرسل يحتج به الشافعي وغيره؛ لأنه اعتضد بقول عوام العلماء^(٣)، فقد ورد عن أبي الزناد رحمه الله أنه قال: كان من أدركت من فقهاءنا الذين ينتهي إلى قولهم منهم سعيد بن المسيب، فذكر الفقهاء السبعة من المدينة وذكر أشياء من أقاويلهم، وفيها: وكانوا يقولون: من تيمم فصلى، ثم وجد الماء وهو في وقت أو في غير وقت، فلا إعادة عليه^(٤).

الأمر الثاني: الدلائل الراجعة إلى الراوي المرسل، وهي قرائن متى ما توفرت تقوي في النفس صحة خبره، وينبه إلى أن طائفة من الشافعية ذهبت إلى أن ما بعد قول الشافعي هنا: "ثم يُعتبر عليه: بأن يكون إذا سَمِيَ" تابع للعواضد والمقويات^(٥)، وينبني عليه عدم لزوم اشتراطه في كل مرسل، كحال المقويات السابقة، ولم يرتض ذلك البرماوي رحمه الله، وقال: "لو أراد ذلك، لقال: وكذلك أن يكون إذا سمي إلى آخره، أو نحو ذلك، فعدوله إلى قوله: ثم يعتبر عليه إلى آخره، كالصريح في اعتباره المرسل من حيث هو، والمعنى في اشتراطه مطلقاً واضح، ولهذا عطف عليه قوله: ويكون إذا شرك أحداً من الحفاظ؛ فإنه لا يصح أن يجعل من المقويات، بل اشتراط أن المرسل إذا روى معناه من وجه آخر أن يكون مساوياً لما رواه الثقات في المعنى"^(٦)، وللقول الأول حظ من النظر

(١) ردّ الزركشي في البحر المحيط ٣٥٩/٦ على هذا الاعتراض بأن الشافعي أراد أكثر الأمة، ولا شك أن الظن يقوى عنده، وإذا قوي الظن وجب العمل بالمرسل، وحالة الاجتماع قد يقوم منها ظن غالب، وهذا شأن كل ضعيفين اجتماعاً.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٣٨، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ١٠٩٤.

(٣) ينظر: المجموع ٣٠٦/٢.

(٤) رواه البيهقي في السنن الكبرى، رقم ١٠٩٩.

(٥) ينظر: الموصول، للرازي ٤/٤٦١، البحر المحيط ٣٥٩/٦.

(٦) ينظر: الفوائد السننية ٤/١٢٣٧.

الرواية عنه، فيُستدلّ بذلك على صحته فيما روى عنه.

الذي يسعفه تصرفات الإمام الشافعي رحمه الله، كما ستأتي الإشارة إليه.

والدلائل العائدة إلى الراوي المرسل ما يأتي:

- كون المرسل من كبار التابعين^(١)، وهذا أمر سبق للشافعي تقديم ذكره، في قوله: "فمن شاهد أصحاب رسول الله من التابعين، فحدّث..."، وسيتكلم لاحقاً عن رواية غيرهم، وبضدها تتبين الأشياء.

- أن لا يعرف للمرسل رواية عن غير مقبول الرواية، "بأن يكون إذا سمى من روى عنه لم يسمّ مجهولاً ولا مرغوباً عن الرواية عنه، فيُستدلّ بذلك على صحته فيما روى عنه".

ويبدو أن هذا القيد عند الشافعي مجرد قرينة، والقرائن كما هو معلوم لا تكاد تنضبط وتنحصر، وإنما هي دلائل وعلامات، فإذا توفرت هذه القرينة كانت علامة على صحة الخبر، ولكن لا يعني ذلك إذا انتفى خصوص هذه العلامة دل ذلك على ضعف الخبر بكل حال، بل قد يتقوى بدلائل أخرى، ولعل هذا ما حدا الشافعي أن يقول، "ثم يُعتبر عليه: بأن يكون إذا سمى..."، فكأن في الكلام لفتَ نظرٍ إلى معنى آخر في الأخذ بالمرسل، غير ما مضى.

وقد أخذ الشافعي وغيره بمراسيل من لا يتقيد بالأخذ من الثقات، إذا توفرت قرائن آخر تقوي في النفس صحة الخبر، كما هو الحاصل في أخذه بمراسيل الحسن البصري وعطاء بن أبي رباح رحمهما الله وغيرهما، وذلك "في مواضع من كتبه، حين اقترن به ما أكده، ولم يجد ما هو أقوى منه، وترك عليهم من مراسيلهم ما لم يجد معه ما يؤكده، أو وجد ما هو أقوى منه"^(٢)، ومرسلات الحسن وعطاء فيها ما فيها، كما قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: "مرسلات إبراهيم النخعي لا بأس بها، وليس في المرسلات شيء أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن أبي رباح، فإنهما يأخذان عن كل أحد"^(٣).

(١) ينظر: الفوائد السنوية ١٢٣١/٤.

(٢) رسالة البيهقي للجويني ص ٩٣-٩٤.

(٣) ينظر: الكفاية، للخطيب ص ٣٨٦.

ويكون إذا شَرِكَ أَحَدًا من الحفاظ في حديثٍ لم يخالفه، فإنَّ خالفه وُجِدَ حديثُه أَتَقَصَّ:
كانت في هذه دلائلٌ على صحَّةِ مخرَجِ حديثه.

ومتى ما خالف ما وصفتُ أَضْرَّ بِجديته، حتى لا يَسَعَ أَحَدًا منهم قبولُ مُرسَلِه.

- أن يكون من شأنه التحري والتحفظ في الرواية، وبناء عليه ينظر إلى حال مرسل الخبر: فإن كان إذا شرك غيره من الحفاظ في حديثٍ وافقه فيه ولم يخالفه دل ذلك على حفظه وتيقظه، وأما إذا خالف غيره من الحفاظ: فالمخالفة على ضربين، ضرب يدل على مزيد التحري والضبط، وضرب بخلافه، أما الضرب الأول "فإن خالفه وُجِدَ حديثُه أَتَقَصَّ: كانت في هذه دلائلٌ على صحَّةِ مخرَجِ حديثه"، بمعنى إذا كانت المخالفة بالنقصان من جهته، إما بنقصان شيء من متن الخبر، أو بنقصان سندٍ في رفعه، كان في هذا دليل على حفظه وتحريه، وهذا دأب كثير من الثقات وكبار الحفاظ، كما قال الشافعي عن شيخه مالك: الناس إذا شكوا في الحديث ارتفعوا، ومالك إذا شكَّ فيه انخفض، يعني: إذا حصل عنده أدنى شك في الرفع أو في الإسناد أو الوصل: وقف وأرسل وقطع؛ أخذاً بالتحري والاحتياط، وإن كان يظن خلافه، وغيره من الرواة لم يكن على هذا الشأن^(١)، وأما الضرب الثاني فمفهوم بالمخالفة من الضرب الأول، وذلك بأن يكون شأنه في مخالفة الحفاظ بالزيادة عليهم، فهذا يقتضي التوقف في حديثه والاعتبار عليه بالمتابعة أو الشاهد، قال العلائي رحمه الله: "وهذا المعنى لا ينفرد به قبول المرسل، بل هذا الاعتبار جارٍ في كل راوٍ، سواء روى مرسلًا أو مسنداً، بخلاف الأمور المتقدمة فإنها معتبرة في المرسل تقويةً له حتى يفيد الظن إذا انضم إليه شيء مما تقدم، وإنما ذكر الشافعي هذا الشرط هنا وهو جارٍ في كل راوٍ كما صرح به في موضع آخر في الراوي مطلقاً بقوله: إذا شرك أهل الحفظ في حديثهم وافقهم؛ لئلا يظن أن الأمور المتقدمة وحدها كافية في قبول المرسل إذا انضم بعضها إليه، فبين الإمام الشافعي رحمه الله أنه لا بدّ مع ذلك من هذا الشرط في الراوي له، كما هو شرط في راوي المسند"^(٢).

(١) ينظر: النكت، للزركشي ٥٩/٢.

(٢) جامع التحصيل ص ٤٤.

قال: وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفتُ أحببنا أن نقبل مرسله، ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبتُ به ثبوتها بالمتصل، وذلك أن معنى المنقطع مُغَيَّبٌ، يَحْتَمَلُ أن يكون حُمل عن مَنْ يُرْغَبُ عن الرواية عنه إذا سُمِّي، وأن بعضَ المنقطعات - وإن وافقه مرسلٌ مثله - فقد يَحْتَمَلُ أن يكون مخرَجُها واحداً، من حيثُ لو سُمِّي لم يُقْبَل، وأن قولَ بعض أصحاب النبي - إذا

● درجة الخبر المرسل المعتضد:

لما أنهى الإمام الشافعي ما يتعلق بمنهجه في الأخذ بالمرسل، كان من العدل والإنصاف أن يبين أن أخذه بمثل هذا الخبر اختيار من قبله^(١) "أحببنا أن نقبل مرسله"، وليس ذلك على سبيل الإلزام على غيره^(٢)، كما في لزوم خبر العامة وخبر الخاصة، وإنما هو في مرتبة اجتهادية، بحيث قد يظهر صحة مخرجه لبعض أهل العلم دون بعض، وفي حال دون آخر، بحسب تفاوت مراتب الظنون.

ولهذا لم يجعل الشافعي الخبر المرسل المحتج به من قبله في منزلة الخبر المتصل "ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبتُ به ثبوتها بالمتصل"؛ وذلك باعتبار أن المرسل وإن اعتضد ببعض القرائن المقوية إلا أن الاحتمال يبقى وارداً عليه، لأن في معناه نوع خفاء "معنى المنقطع مُغَيَّبٌ"، وذلك من عدة جهات:

- أنه يَحْتَمَلُ أن يكون في الأصل متلقى عن غير مقبول الرواية لو سماه مرسله وظهر لنا، "يَحْتَمَلُ أن يكون حُمل عن مَنْ يُرْغَبُ عن الرواية عنه إذا سُمِّي".
- أنه وإن عضده مرسل، يبقى الاحتمال قائماً في أن أصلهما واحد، "يَحْتَمَلُ أن يكون مخرَجُها واحداً"، بحيث لو وقفنا على صاحب ذلك المخرج وسُمِّي لنا "لم يُقْبَل".
- أنه لو عضده قول الصحابي، فيحتمل أن الصحابي قال برأيه من غير سماع من النبي صلى

(١) نقل الزركشي في النكت ٤٧٢/١ عن البيهقي أن مراد الشافعي بقوله: "أحببنا"، أي: اخترنا.

(٢) ذكر الزركشي في النكت (٤٧١/١) أن المرسل إذا احتفت به قرائن لزم نوع الاحتجاج به، ولا يلزم لزوم الحجة بالمتصل، قال: وكأنه رضي الله تعالى عنه أراد به أن له مدخلاً في الترجيح لإثبات الحكم به؛ لأنه سوغ الاحتجاج به في الجملة، ولم ينكر على من خالفه.

قال برأيه لو وافقه - يدلُّ على صحة مخرج الحديث دلالةً قويةً إذا نظر فيها، ويُمكن أن يكون إنما غلَطَ به حين سَمِعَ قولَ بعض أصحاب النبي يوافقهُ، ويَحتملُ مثلَ هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء.

قال الشافعي: فأما من بعد كبار التابعين الذين كُثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله:

الله عليه وسلم، فلا يكون في ذلك ما يقوي المرسل، كما يحتمل أن الراوي المرسل لما سمع قول الصحابي ظنه مرفوعاً فغلط ورفعهُ، ثم أرسله ولم يسم الصحابي، فما أكثر ما يغلط في رفع الموقوفات^(١).

- وكذا الشأن في أنه "يَحتملُ مثلَ هذا فيمن وافقه من بعض الفقهاء"، فهو كما لو عضده قول صحابي، يحتمل أن يكون مستند الفقهاء في الأصل اجتهاداً منهم، لا عن خبر، فغلط المرسل من جهة رفع كلام الفقهاء.

● الفرق بين مرسل كبار التابعين ومن بعدهم:

لما ذكر الشافعي سابقاً أن الخبر المرسل الذي يحتج به مختص بكبار التابعين المتقدمين الذين شاهدوا أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، أراد ههنا أن يبيِّن السبب، إلا أنه وصف أولاً كبار التابعين بأنهم من "كُثرت مشاهدتهم لبعض أصحاب رسول الله"، والذي يبدو أن الشافعي لم يرد مجرد كثرة المشاهدة فحسب، بل مشاهدة جماعة من الصحابة ومجالستهم، بحيث تكون جلّ روايته عنهم، وهذا ما تتابع العلماء عليه في تمييز الكبير من التابعين عن الصغير، وأن الصغير الذي لم يلق منهم إلا العدد اليسير، أو لقي جماعة، إلا أن جلّ روايته عن التابعين^(٢).

لكن قد يقال إن هذا التقييد لا يشفع له إطلاق الشافعي مجرد المشاهدة، والحقيقة أن الشافعي لم يكن بصدد تعريف الكبير من التابعين كما هو ظاهر، بل الذي حصل منه مجرد ذكر الوصف الظاهر والتقييد الأبرز في حقه، وهو حصول المشاهدة، أما التعريف فذاك لونه آخر يحترز فيه ما لا يحترز في غيره، ويشهد لهذا أن الشافعي ردّ مراسيل الزهري، على الرغم من

(١) ينظر: شرح علل الترمذي ص ٥٤٩-٥٥٠.

(٢) ينظر: النكت الوفية، للبقاعي ٣٨١/١، فتح المغيث ١٧٠/١، فتح الباقي، للسنيكي ١٩٥/١.

فلا أعلم منهم واحداً يُقبلُ مرسله؛ لأمر: أحدها: أنهم أشدُّ تجوّزاً فيمن يروون عنه، والآخر:
أنهم يوجَد عليهم الدلائلُ فيما أرسلوا بضعفٍ مخرجه، والآخر: كثرةُ الإحالة في الأخبار، وإذا

كونه لقي عدداً من الصحابة رضي الله عنهم^(١)، بل ذكر أن الزهري قبيح المرسل^(٢)، كما يؤكده قول الحافظ ابن حجر رحمه الله: "الزهري ليس من كبار التابعين، وكيف يكون منهم وإنما جلّ روايته عن كبار التابعين لا كله؛ لأن أكثرهم مات قبل أن يطلب هو العلم، وهذا بيّن لمن نظر في أحوال الرجال"^(٣)، فإذا كان الزهري الذي لقي عدداً من الصحابة لا يعدّ من كبار التابعين علم أن هناك قيماً يفهم من تصرفات الشافعي يعود إلى غلبة روايته عنهم، وهذا أيضاً ما صرح به البقاعي رحمه الله، فقال: "الظاهر أن المعيار إنما هو كون جلّ رواية التابعي عن الصحابة، ولو كان صغيراً، وأما إذا كان جلّ روايته عن التابعين؛ فإنه لا يقبل مرسله ولو كان كبيراً"^(٤)، وإلى ذلك يرشد كلام الشافعي^(٥).

ثم بيّن الشافعي الأسباب الداعية إلى ترك مراسيل من بعد كبار التابعين، وذلك ما ينمّ حقيقة على اطلاع منه بواقع الرواية وحال الناس فيها، وهذا فقه النفس الذي أشير إلى طرف منه سابقاً، وسيأتي ضرب منه لاحقاً، والأسباب هي:

- أن غير كبار التابعين أكثر "تجوّزاً فيمن يروون عنه"، أي: أكثر تخفيفاً وتساهلاً في الاحتراز عن يروون عنه، وهذا أمر يدركه نقاد الحديث وجهابذته، ولهذا قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "كان المتقدمون يتحرّزون عن الشيء اليسير من التساهل"^(٦).
- أنه متى ما تأمل الناظر في الخبر المرسل من قبلهم وجد الدلائل والقرائن شاهدة "بضعف مخرجه"، بخلاف مراسيل كبار التابعين التي قد نجد القرائن شاهدة بالتصحيح.
- "كثرة الإحالة"، والتغيير والتحريف في الأخبار المرسلة من قبل غير كبار التابعين، ولا شك

(١) عدّم العراقي رحمه الله وسّمّاهم في التقييد والإيضاح ص ٧٢.

(٢) كما نقله عنه البيهقي في السنن الكبرى ١٧٨/٨، ويبدو أنه أخذ من موافقة الشافعي مناظره على ذلك في الأم ٣٤٢/٧، وقال البيهقي في رسالته إلى الجويني ص ٨٨: "إنما ترك الشافعي مراسيل من بعد كبار التابعين: كالزهري، ومكحول، والنخعي، ومن في طبقتهم".

(٣) النكت ٥٥٩/٢.

(٤) قوله: "كان صغيراً" و: "كان كبيراً" يعني: في السنّ، لا في الرتبة.

(٥) النكت الوفية بما في شرح الألفية ٣٨١/١.

(٦) فتح الباري ٤٥٣/١.

كثرت الإحالة كان أمكن للوهم وضعف من يُقبل عنه .

وقد خَبِرْتُ بعضَ مَنْ خَبِرْتُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَرَأَيْتُهُمْ أَتَوْا مِنْ خِصْلَةٍ وَضَدَهَا:

رَأَيْتُ الرَّجُلَ يَقْنَعُ بِسِيرِ الْعِلْمِ، أَوْ يُرِيدُ أَنْ لَا يَكُونَ مُسْتَفِيداً إِلَّا مِنْ جِهَةٍ قَدْ يَتْرَكُهُ مِنْ مِثْلِهَا أَوْ

أَرْجَحُ، فَيَكُونُ مِنْ أَهْلِ التَّقْصِيرِ فِي الْعِلْمِ.

وَرَأَيْتُ مَنْ عَابَ هَذِهِ السَّبِيلَ، وَرَغِبَ فِي التَّوَسُّعِ فِي الْعِلْمِ، مَنْ دَعَاهُ ذَلِكَ إِلَى الْقَبُولِ عَنْ مَنْ لَوْ

أَمْسَكَ عَنِ الْقَبُولِ عَنْهُ كَانَ خَيْراً لَهُ.

أنه كلما كثر التغيير في الأسانيد أو الخلط بين أسماء الرواة ونحو ذلك كلما كان توقع حصول الوهم وضعف من أخذ الخبر منه أكثر.

ثم كشف الشافعي أيضاً عن فقهه نفس بعين ناقد بصير في ملاحظة الرواة في أحوالهم ومنتقلات شؤونهم في رواية الأخبار، وما يأتون ويذرون، "وقد خَبِرْتُ بعضَ مَنْ خَبِرْتُ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَرَأَيْتُهُمْ أَتَوْا مِنْ خِصْلَةٍ وَضَدَهَا"، وهذا شأن كثير من الناس، لا يكادون يستقيمون على شأن واحد، والتقصير فيهم غالب، والمتقن منهم نادر قليل، كما هو مصداق قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما الناس كالإبل المائة، لا تكاد تجد فيها راحلة"^(١)، فالرواحل من الرواة قليل، وهي في غير كبار التابعين أقل، فكان الشأن في تطلب الراحلة منهم، ووجوه تقصير الرواة التي خَبَرها الشافعي ترجع إلى الآتي:

- فمن الرواة مَنْ "يقنع بسير العلم"، فلا يطلب الخبر من كافة وجوهه، بل يكتفي بما بلغه بسير الطلب، أو يقتصر في طلب الأخبار على جهة واحدة من الرواية يستفيد منها، مع إغفاله ما يكون قريباً منها أو أولى، فيصدق عليه كونه "من أهل التقصير في العلم".
- ومنهم من يعيب التقصير في الطلب والقناعة باليسير، ويرى - وهو محق في الأصل - أن الأولى "التوسع في العلم"، إلا أنه يشتط ويبعد النجعة في ذلك، فيتوسع في الأخذ والطلب حتى نراه قد "دعاه ذلك" التوسع إلى القبول والأخذ من بعض الضعفاء والمتروكين، ممن لو

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٤٩٨، مسلم في صحيحه، رقم ٢٥٤٧، والمعنى أن المرضى الأحوال من الناس الكامل الأوصاف قليل، كشأن الإبل الكثيرة لا تكاد توجد منها واحدة تصلح للركوب والانتفاع بها، (ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٠١/٦).

ورأيتُ الغفلةَ قد تدخلُ على أكثرهم، فيقبل عن مَنْ يردُّ مثله وخيراً منه .
 ويدخلُ عليه، فيقبل عن مَنْ يعرفُ ضعفه، إذا وافق قولاً يقوله!، ويردُّ حديثَ الثقة إذا
 خالف قولاً يقوله! .
 ويدخلُ على بعضهم من جهاتٍ .

"أمسك عن القبول عنه كان خيراً له" وأقرب إلى تحقيق العلم والاحتياط في الأخبار، فكان
 الشأن في هؤلاء الرواة - في الضرب الأول والثاني - دائراً بين تفريط وإفراط، وهذا ما
 أشار إليه الشافعي بقوله: "فرايتهم أتوا من خصلةٍ وضدها".

- كما نرى من أوجه التقصير في بعض الرواة، من نجده يدخل عليه في الخطأ من جهة عسر
 منازعة الهوى أو التقليد أو التمسك بالرأي، فيأتي الخصلة وضدها هنا أيضاً، بحيث يقبل
 الخبر عمن يعرف ضعفه من الرواة إذا وافق ذلك الخبر "قولاً يقوله"، ثم نجده من جهة
 أخرى يرد حديثاً ثابتاً يبلغه من ثقة مأمون متى خالف ذلك الحديث "قولاً يقوله!"، كما
 يدخل على بعض الرواة الخطأ والتقصير من جهات كثيرة لا تنحصر .

وكأن في كلام الشافعي هنا إشارة إلى ما كان يدور في بعض المناظرات بينه وبين
 مخالفه، ومن ذلك: مناظرته مع بعض من ذهب إلى أن دية الذمي والكافر المستأمن
 والمسلم سواء، حيث طال النقاش بينهما، وفي هذه المناظرة قال المخالف: روينا عن
 الزهري أن دية المعاهد كانت في عهد أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم دية مسلم
 تامة، حتى جعل معاوية نصف الدية في بيت المال، وهنا ردّ الشافعي بحزم: "أفتقبل عن
 الزهري مرسله عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن أبي بكر أو عن عمر أو عن عثمان،
 فنحتج عليك بمرسله؟"، قال: ما يقبل المرسل من أحد، وإن الزهري لقبح المرسل، قلنا:
 وإذا أبيت أن تقبل المرسل، فكان هذا مرسلًا وكان الزهري قبيح المرسل عندك أليس قد
 رددته من وجهين!!^(١)، ويقصد بالوجهين أن الخصم لا يرى حجية المرسل أصلاً، ثم احتج
 بمرسل مراسيل الزهري الضعيفة عنده وعند الشافعي ومن يقبل المرسل، فكان الواجب في
 حقه عدم الاحتجاج به أصلاً، لكنه احتج به لما وجدته موافقاً لما يراه! .

(١) الأم ٣٤٢/٧، وينظر كذلك في مناظرة أخرى جرى فيها استدلال من الخصم بمرسل مع معرفته بضعفه (الأم ٩/٣)، وفيها يقول الشافعي
 لخصمه: احتجاجك به مع معرفتك من حديثه وعمن حدثه تركُ النَّصْفَةَ!، وفي مناظرة ثالثة (الأم ٨٢/٤) يحتج الخصم أيضاً بمرسل، ثم
 يقرّ بضعفه قائلاً: لا، هو عن عمر منقطع ليس بثابت، فيقول الشافعي بحزم: فكيف احتججت به؟، قال: لا أعلم! .

ومن نظر في العلم مجبرة وقلة غفلة، استوحش من مُرسل كل من دون كبار التابعين، بدلائل ظاهرة فيها .

قال: فلم فرقت بين التابعين المتقدمين الذين شاهدوا أصحاب رسول الله، وبين من شاهد بعضهم دون بعض؟ .

قلت: لبعد إحالة من لم يشاهد أكثرهم .

قال: فلم لا تقبل المرسل منهم، ومن كل فقيه دونهم؟ .

قلت: لما وصفت .

قال: وهل تجد حديثاً تبليغ به رسول الله رسلاً عن ثقة لم يقل أحداً من أهل الفقه به؟ .

قلت: نعم، أخبرنا سفيان عن محمد بن المنكدر: أن رجلاً جاء إلى النبي، فقال: يا رسول

الله! إن لي مالاً وعيالاً، وإن لأبي مالاً وعيالاً، وإنه يريد أن يأخذ مالي، فإطعمه عياله، فقال

ثم انتهى الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن ما قرره هنا من ضعف مرسل من دون كبار التابعين لم يكن بناء على عجلة أو تسرع، بل وفق نظر وتأمل "في العلم مجبرة وقلة غفلة"، وذلك لكثرة الدلائل على ضعف مراسيلهم، لذا كان التفريق بين مراسيل كبار التابعين المتقدمين ومن دونهم عائداً إلى "ما وصفت" من الأسباب السابقة، وعلى رأسها كثرة الإحالة والتغيير في الأخبار المرسلة من قبل غير كبار التابعين .

● مثالان لمرسل غير مقبول:

وبعد أن أنهى الإمام الشافعي الجانب النظري من الاحتجاج بالمرسل وعدمه، وكانت هذه المسألة من الأهمية بمكان، انتقل بكل إبداع إلى ذكر شيء من التمثيل على ما لم يقترن به دلائل مقوية من المراسيل، فكان على الأصل في ضعفه وعدم الاحتجاج به .

المثال الأول: ما ورد عن محمد بن المنكدر أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال:

رسول الله: "أنت ومالك لأبيك".

فقال: أما نحن فلا نأخذُ بهذا، ولكن من أصحابك من يأخذ به؟.

فقلت: لا، لأن من أخذ بهذا جعل للأب الموسر أن يأخذ مال ابنه!.

قال: أجل، وما يقول بهذا أحدٌ، فلم خالفه الناس؟.

قلت: لأنه لا يثبت عن النبي، وأن الله لما فرض للأب ميراثه من ابنه، فجعله كوارثٍ غيره،

فقد يكون أقلّ حظاً من كثير من الورثة: دل ذلك على أن ابنه مالكٌ للمال دونه.

قال: فمحمد بن المنكدر عندكم غايةٌ في الثقة؟.

قلت: أجل، والفضل في الدين والورع، ولكنا لا ندري عن من قبل هذا الحديث.

يا رسول الله، إن لي مالاً وعيالاً، وإن لأبي مالاً وعيالاً، وإنه يريد أن يأخذ مالي، فيطعم عياله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أنت ومالك لأبيك"^(١)، فهذا الخبر كما هو ظاهر من مراسيل محمد بن المنكدر رحمه الله، ولم يذكر عمّن أخذه، فرأى الشافعي رحمه الله ضعفه مع الثقة براويته، وأنه "غايةٌ في الثقة... والفضل في الدين والورع"، وذلك لأمرين:

- أن مرسله لم يعتضد بقرائن تقويه، ويبدو أن الشافعي كان على علمٍ بأن ما قيل من دلائل شاهدة عليه تدور كلها على ابن المنكدر، فلم يكن فيها ما يدفع ضعفه.
- أن غالب الناس على خلافه، لعدم ثبوته من جهة، ولأن هناك أيضاً من الدلالة ما يشهد بضعفه، وذلك في قسم الله تعالى الموارث على أهلها، حيث فرض للأب نصيباً من تركة

(١) رواه مسلاً عبدالرزاق في المصنف، رقم ١٦٦٢٨، وسعيد بن منصور في سننه، رقم ٢٢٩٠، والبيهقي من طريق الشافعي في معرفة السنن والآثار، رقم ٢٦٣، وقد ورد موصولاً عن ابن المنكدر عن جابر، كما جاء مرفوعاً من حديث عائشة وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وقد حسنه بعض أهل العلم، وصححه آخرون لغيره، إلا أن الشافعي يرى ضعفه، كما أشار إلى شيء من ذلك العقيلي في الضعفاء (٢٣٤/٢) بقوله: "وفي هذا الباب أحاديث من غير هذا الوجه، وفيها لين، وبعضها أحسن من بعض"، وقال أبو حاتم الرازي (التلخيص الحبير ٤٠١/٣): "أخطأ من وصله عن جابر، وقال البيهقي في (السنن الكبرى ٧٨٩/٧): هذا منقطع، وقد روي موصولاً من أوجه آخر، ولا يثبت مثلها، وقال في (معرفة السنن والآثار ١٦٢/١): ولم نجد حديثاً متصلاً ثابتاً خالفه جميع أهل العلم إلا أن يكون منسوخاً، وقد وجدنا مراسيل قد أجمع أهل العلم على خلافها، وذكر حديث ابن المنكدر هذا. والذي يبدو أن حكم الشافعي على هذا الحديث بأنه مرسل من أقسام الضعيف في غاية الوجاهة وبعد النظر.

وقد وصفتُ لك الشاهدين العدلين يشهدان على الرجلين فلا تقبل شهادتهما حتى يُعدّلاهما
أو يُعدّلهما غيرهما.

قال: فتذكر من حديثكم مثل هذا؟.

قلت: نعم، أخبرنا الثقة عن ابن أبي ذئب عن ابن شهاب: أن رسول الله أمر رجلاً ضحك في
الصلاة أن يُعيد الوضوء والصلاة، فلم تقبل هذا، لأنه مرسل.

ابنه، "فجعله كوارثٍ غيره"، وقد يكون ذلك النصيب في بعض الحالات أقل من الابن، كما
لو توفي رجل عن ابن وأب وأم، وقد يكون أقل من البنت، كما لو توفي عن بنت وأب وأم،
فدلّ "ذلك على أن ابنه مالكٌ للمال دونه"؛ إذ لو كان الأب المالك لحاز المال كله دون بقية
الورثة.

ثم أشار الشافعي إلى ما سبق له في أول باب خبر الواحد من بيان أن رواية الثقة عن مجهول
الحال لا تعدّ توثيقاً له، كما لو جاء شاهدان عدلان "يشهدان على" شهادة رجلين بحق من غير
تصريح منهما بعدلتهما لم يكن ذلك موجباً للقضاء بشهادتهما، ما لم يوقف على عدالة الشاهدين
بطريق موثوق، وذلك بأن يُعدّلاهما أو يُعدّلهما غيرهما"، فهكذا في باب الرواية لا يكون مجرد
الإرسال فيها دليلاً على توثيق الراوي الساقط وتعديله!.

وهذا ما يسمى عند أهل العلم بشهادة الفرع، وأن شهادته لا تعدّ تعديلاً للأصل ما لم
يصرح^(١)، قال البرماوي رحمه الله: "ومن أطف ما استدل به الشافعي في ذلك وتداوله الناس عنه
كالغزالي وغيره: الإجماع على ردّ المرسل في الشهادة، وهو أن لا يذكر الشاهد من شهد على
شهادته، ولم يجعلوا تركه تعديلاً له، فكذا الرواية؛ إذ لا فارق بينهما فيما يرجع إلى العدالة"^(٢).

المثال الثاني: ما ورد عن ابن شهاب الزهري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر رجلاً ضحك
في الصلاة أن يعيد الوضوء والصلاة^(٣)، إلا أن هذا المرسل ضعيف، وإن جاء عن الزهري الذي هو

(١) ينظر: المستصفى ١/١٣٤.

(٢) الفوائد السننية ٤/١٢٢١.

(٣) رواه عن الزهري مرسلًا البيهقي من طريق الشافعي في معرفة السنن والآثار، رقم ١٢٢٨.

ثم أخبرنا الثقة عن معمر عن ابن شهاب عن سليمان بن أرقم عن الحسن عن النبي: بهذا الحديث، وابن شهاب عندنا إمام في الحديث والتخير وثقة الرجال، إنما يُسمي بعض أصحاب النبي، ثم خيار التابعين، ولا نعلم مُحدثاً يُسمي أفضل ولا أشهر ممن يُحدث عنه ابن شهاب. قال: فأنى تراه أتى في قبوله عن سليمان بن أرقم؟.

"إمام في الحديث والتخير"^(١) وثقة الرجال"، والذي أيضاً يروي عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، كما أنه متى روى عن بعدهم إنما يروي عن خيار التابعين، كما "لا نعلم مُحدثاً يُسمي أفضل ولا أشهر ممن يُحدث عنه ابن شهاب"، والسبب في ردّ هذا الخبر المرسل مع جلاله قدر مرسله أنه قد تبين بالبحث والنظر والاستفسار من بعض الرواة منه كونه أخذه عن سليمان بن أرقم عن الحسن البصري، وسليمان بن أرقم متروك الحديث، لا يؤخذ عنه شيء^(٢).

وعلى كل حال فهذا الخبر كما ذكر البيهقي وغيره رواياته كلها ترجع إلى أبي العالية الرياحي، فقد قال علي بن المديني: قال لي عبد الرحمن بن مهدي: حديث الضحك في الصلاة أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يعيد الوضوء والصلاة، كله يدور على أبي العالية، قال علي: فقلت: قد رواه الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، فقال عبد الرحمن: أخبرنا حماد بن زيد عن حفص بن سليمان قال: أنا حدثت به الحسن عن حفصة عن أبي العالية، قلت له: قد رواه إبراهيم عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقال عبد الرحمن: حدثني شريك، عن أبي هاشم، قال: أنا حدثت به إبراهيم عن أبي العالية، فقال علي: قلت لعبد الرحمن: فقد رواه الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلًا، قال عبد الرحمن: قرأت هذا الحديث في كتاب ابن أخي الزهري عن الزهري عن سليمان بن أرقم عن الحسن^(٣)، والحسن البصري كما سبق قد أخذه عن حفصة بنت سيرين عن أبي العالية.

ولهذا صحّ أن يكون هذا الخبر مثلاً على المرسل الذي لم يتحقق فيه شرط الاعتضاد بمرسل

(١) أي: التفضيل بين الرواة وانتقاء أحيرهم، كما جاء عن عثمان الدارمي قلت لابن معين: فعكرمة أحب إليك عن ابن عباس أو عبيد الله، فقال: كلاهما، ولم يُخَيَّر، ينظر: تهذيب التهذيب ٢٧٠/٧ (وإن جاءت الكلمة في بعض النسخ: ولم يُخَيَّر).

(٢) ينظر: تهذيب التهذيب ١٦٩/٤.

(٣) ينظر: السنن الكبرى، للبيهقي ٢٢٨/١، وينظر كذلك: سنن الدارقطني ٣٠٣/١.

قلتُ: رآه رجلاً من أهل مروءة والعقل، فقبلَ عنه، وأحسنَ الظنَّ به، فسكتَ عن اسمه إما لأنه أصغرُ منه، وإما لغير ذلك، وسأله مَعْمَرٌ عن حديثه عنه، فأسنده له.

فلما أمكن في ابن شهاب أن يكون يروي عن سليمان مع ما وصفتُ به ابن شهاب: لم يؤمن مثلُ هذا على غيره.

قال: فهل تجدُ لرسول الله سنةً ثابتةً من جهة الاتصال خالفها الناسُ كلهم؟.

قلتُ: لا، ولكن قد أجد الناسَ مختلفين فيها: منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها، فأما

آخر، كما سبقت الإشارة إليه؛ ويوصف مرسل أبي العالية الرياحي رحمه الله بالضعف، على جلالته قدره وكونه من كبار التابعين، قال الحافظ ابن رجب رحمه الله: "قال الشافعي: حديث أبي العالية الرياحي رياح، يشير إلى هذا المرسل، وأحمد رده بأنه مرسل مع أنه يحتج بالمراسيل كثيراً، وإنما ردّا هذا المرسل لأن أبا العالية وإن كان من كبار التابعين، فقد ذكر ابن سيرين أنه كان يصدّق كل من حدثه، ولم يعضد مرسله هذا شيء مما يعتضد به المرسل، فإنه لم يرو من وجه متصل صحيح، بل ضعيف، ولم يرو من وجه آخر مرسل، إلا من وجوه ترجع كلها إلى أبي العالية"^(١).

وذكر الشافعي أن الزهري على إمامته وجلالته قدره يحتمل أنه دخل عليه في هذا الخبر من جهة إحسان الظن في سليمان بن أرقم، حيث "رآه رجلاً من أهل مروءة والعقل، فقبلَ عنه، وأحسنَ الظنَّ به، فسكتَ عن اسمه"، وإما لغير ذلك من الأسباب، فلما استُكشِف "وسأله مَعْمَرٌ عن حديثه" ما أمكنه غير التصريح، فأسنده لسليمان، وإذا كان الإرسال عن الضعفاء متصوراً في الزهري مع فضله وعلمه، كان فيمن هو أقل منه أولى، فلم "يؤمن مثلُ هذا على غيره".

وأخيراً قرر الإمام الشافعي رحمه الله في نهاية الكلام عن الأخبار أن الله تعالى بمتّنه وفضله عصم عامة الأمة من المخالفة التامة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، بحيث يجمعوا على أن يغفلوا "سنةً ثابتةً من جهة الاتصال"، وإنما الذي يوجد ويحصل مخالفة بعضهم فحسب، بحيث نجد "منهم من يقول بها، ومنهم من يقول بخلافها، فأما سنةٌ يكونون مجتمعين على القول بخلافها، فلم أجد لها قط"، وهذا شبيه بما قرره الشافعي سابقاً من أنه لا يمكن اجتماع الأمة جميعاً على "أن يجهلوا الله حراماً

(١) شرح علل الترمذي ٥٥١/١.

سنة يكونون مجتمعين على القول بخلافها، فلم أجدها قط، كما وجدتُ المرسل عن رسول الله.
قال الشافعي: وقلتُ له: أنتَ تسألُ عن الحجة في ردِّ المرسل، وتردُّه!، ثم تجاوزُ فتدُّ
المُسندَ الذي يلزمك عندنا الأخذُ به!.

ولا حالاً، إنما يمكن في بعضهم، وأما في عامتهم فلا^(١)، وهنا يتبين وجه فرقٍ بين الخبر
المتصل الثابت والخبر المرسل، حيث قد نجد اتفاق الأمة على مخالفة بعض الأخبار المرسلة
وتركها، لأصالة الضعف في المرسل.

وختم الشافعي هذا الباب النفيس بنوع تقريع وتبكيك لمناظره دعوة له إلى التمسك بالسنة
الصحيحة الثابتة وحملاً له على مراعاة النصفة، وذلك أنه رآه حريصاً على سؤاله "عن الحجة في ردِّ
المرسل"، مع أنه قائل برده أصلاً، ثم يوجد منه المجاوزة في الإنصاف وترك الالتزام بالحق، فيرد
"المُسندَ الذي" يلزمه التمسك به.

ويبدو أن ما ذكره الشافعي هنا من لومٍ وتوبيخٍ اختصره من مناظرة في مسألة فقهية تناقض فيها
مناظره في الاحتجاج واضطرب منهجه، وفيها يقول الشافعي مفرعاً: "إنه ليروي عن النبي صلى الله
عليه وسلم متصلاً كثيراً عن الثقات، ثم يدعه!، فكيف يجوز أن يكون المتصل مردوداً، ويكون
المنقطع مردوداً حيث أراد!، ثابتاً حيث أراد!"^(٢)، وكذا نقل عنه البيهقي رحمه الله قوله: "ولكنه زعم
يتبع الآثار!، فلو كان يتبع منها الصحيح المعروف كان بذلك عندنا حميداً، ولكنه يردُّ منها
الصحيح الموصول المعروف، ويقبل الضعيف المنقطع!"^(٣).

(١) الأم ٢/٢٧٠.

(٢) الأم ٦/١١١.

(٣) ينظر: معرفة السنن والآثار ١/٤٣١.

[باب الإجماع]

قال الشافعي: فقال لي قائلٌ: قد فهمتُ مذهبك في أحكام الله ثم أحكام رسوله، وأنّ من

• حجية الإجماع:

لما كان الإمام الشافعي رحمه الله أشار في ختام باب خبر الواحد السابق إلى أن عامة الأمة لا يمكن أن تُجمع على مخالفة تامة لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ناسب هنا أن يتكلم عن حجية الإجماع وتشبيته.

ونظراً إلى أن كلام الشافعي في هذا الباب كان مختصراً، فيحسن الوقوف على الأمور الآتية:

الأمر الأول: أقسام الإجماع عند الإمام الشافعي:

الذي يظهر من خلال تأمل كلام الشافعي في كتبه أن الإجماع عنده على ضربين^(١):

- الإجماع المشترك فيه بين العامة والخاصة، وهذا قطعي معلوم من دين الإسلام بالضرورة، يكفر من خالفه متعمداً، كما هو الشأن في أعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما، ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقه والربا، فمن عاند واعتقد في شيء من ذلك خلاف ما انعقد عليه الإجماع كان كافراً؛ لأنه صار بخلافه جاحداً كافراً بما قطع به من دين الإسلام.

- إجماع الأمة الخاصة، وذلك مما ينفرد بمعرفته أهل العلم في الغالب، وهذا ظني ظاهر لا يحكم بكفر مخالفيه، ولكنه على خطأ عظيم وضلال مبین، كتحریم المرأة على عمتها وخالتها، وإفساد الحج بالوطء قبل الوقوف بعرفة، وتوريث الجدة السدس، ومنع وصية الوارث، فإذا اعتقد معتقد في شيء من هذا خلاف ما عليه إجماع العلماء لم يكفر، لكن يحكم بضلاله وخطئه.

ومما يؤكد التفريق بين هذين الضربين عند الشافعي قوله فيما سيأتي من الرسالة: "نحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها الذي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق

(١) ينظر: قواطع الأدلة ٤٧٢/١، الحاوي، للماوردي ٢٧/١، الفقيه والمتفقه ٤٣٤/١، وقد سبق ما يدل على هذا من كلام الشافعي في صدر باب العلم.

قَبِلَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ فَعَنِ اللَّهِ قَبِلَ، بَأَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ طَاعَةَ رَسُولِهِ، وَقَامَتِ الْحُجَّةُ بِمَا قَلَّتْ بِأَنَّ لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ عِلْمَ كِتَابًا وَلَا سُنَّةً أَنْ يَقُولَ بِمُخْلَافٍ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَعَلِمْتُ أَنَّ هَذَا فَرَضُ اللَّهِ، فَمَا حُجَّتْكَ فِي أَنْ تُتَّبِعَ مَا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ نَصٌّ حَكَمَ اللَّهُ، وَلَمْ يَحْكُوهَ عَنِ النَّبِيِّ؟، أَتَزْعُمُ

في الظاهر؛ لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث، ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا^(١)، فيلاحظ من خلال عبارته هذه أنه فرق بين إجماعين، أحدهما جعله محكوماً به حقاً في الظاهر والباطن، والآخر جعله ظنياً ظاهراً، بل دون خبر الواحد.

ومما سبق يتبين أن الإجماع عند الشافعي لا يختص بما هو معلوم من الدين بالضرورة، وهذا ما يشهد له احتجاجه واستدلاله في أكثر من موضع في كتبه، ولكن يمكن أن يقال إن الإجماع القطعي يختص بالمعلوم من الدين بالضرورة.

ويشهد لعدم اختصاص الإجماع بالمعلوم من الدين بالضرورة قول المناظر الذي أقره عليه الشافعي هنا: "فما حجَّتْكَ فِي أَنْ تُتَّبِعَ مَا اجْتَمَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ نَصٌّ حَكَمَ اللَّهُ، وَلَمْ يَحْكُوهَ عَنِ النَّبِيِّ"، حيث من الظاهر الإقرار بأن من الإجماع ما ليس فيه نصٌّ من الكتاب أو السنة، ولا شك أن كل معلوم من الدين بالضرورة عليه نصٌّ منهما أو من أحدهما.

الأمر الثاني: حجية الإجماع السكوتي عند الشافعي.

الإجماع السكوتي هو أن يصدر من بعض المجتهدين في عصر قول أو فعل في مسألة، وينتشر بين المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون من غير إقرار ولا إنكار، وقد اختلف علماء الشافعية وغيرهم في بيان موقف الإمام الشافعي منه، ما بين قائل بأنه ليس بإجماع ولا حجة، وقائل بأنه إجماع وحجة، وقائل بأنه حجة وليس بإجماع، وما بين مفرق بين مذهب قديم وجديد له في الاحتجاج به^(٢).

والذي يظهر أن الإجماع السكوتي عند الشافعي من أنواع الإجماع الظني، الذي يعود إلى علم الخاصة، فمن نفى احتجاج الشافعي به مطلقاً فقد أبعده النجعة، قال النووي رحمه الله: "لا تغترن"

(١) الرسالة ص ٥٩٩.

(٢) ينظر: البرهان، للجويني ١/٢٧٠، البحر المحيط، للزركشي ٦/٤٥٦-٤٦٢، المسودة ص ٣٣٥.

ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبداً إلا على سنة ثابتة، وإن لم يحكوها؟! .

بإطلاق المتساهل القائل بأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند الشافعي، بل الصواب من مذهب الشافعي أنه حجة وإجماع"^(١)، وأكد هذا الزركشي رحمه الله بقوله: "ويشهد له أن الشافعي رحمه الله تعالى احتج في كتاب الرسالة لإثبات العمل بخبر الواحد وبالقياس أن بعض الصحابة عمل به، ولم يظهر من الباقيين إنكار لذلك، فكان ذلك إجماعاً، إذ لا يمكن أن ينقل ذلك نصاً عن جميعهم، بحيث لا يشذ منهم أحد، وإنما نُقل عن جمعٍ مع الاشتهار بسكوت الباقيين"^(٢).

وقد يشكل على هذا أن الإمام الشافعي اشتهر عنه أنه لا ينسب إلى ساكت قول، وهو ما صرح به في هذه المسألة بقوله: "لا يقال لشيء من هذا إجماع، ولكن يُنسب كلُّ شيءٍ منه إلى فاعله... ولا يُنسب لساكتٍ قولٍ قائلٍ ولا عملٍ عاملٍ، وإنما ينسب إلى كلِّ قولٍ وعمله، وفي هذا ما يدل على أن ادعاء الإجماع في كثير من خاص الأحكام ليس كما يقول من يدعيه"^(٣).

وفي الحقيقة من تأمل هذا الكلام ونحوه مما صدر عن الإمام الشافعي وغيره تجاه دليل الإجماع يلحظ أنه كان موجهاً تجاه طائفة معينة كانت تخوض فيما لا علم لها به، وكما ذكر في أكثر من موضع أن بعض كلام الأئمة وأهل العلم لا بد أن يدرس ويفهم وفق ظرفه وسياقه التاريخي، فالعالم كشأن أي إنسان يعايش واقعاً يتفاعل معه، وينبني للدفاع عن دينه وعقيدته وشريعة الإسلام، لذا كان إنكار الشافعي في هذا المقام وغيره منصباً نحو اتجاهين من الخطورة بمكان:

- اتجاه يدعو إلى عدم الاحتجاج بخبر الواحد، ما لم يكن من الأخبار العامة المجمع عليها، كما حصل في مسألة الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، فأنكر على من "قال لا أقبل إلا الإجماع؛ لأنه لا يعدّ إجماعاً تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها... وليس في الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها مما أحل وحرّم في الكتاب معني، إلا أنا إذا قبلنا تحريم الجمع بينهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعن الله تعالى قبلناه بما فرض من طاعته"^(٤)، فهنا لا يلزم لحجية الخبر أن يجمع عليه، بل هذا شأن خبر العامة فحسب، أما خبر الخاصة فهو حجة ملزمة وإن لم يكن معه إجماع.

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٤٥٨/٦.

(٢) البحر المحيط ٤٥٨/٦.

(٣) الأم ١٧٨/١.

(٤) الأم ٥/٥.

.....

- اتجاه آخر يعترض على الاحتجاج بخبر الواحد بادعاء مخالفته الإجماع، من غير أن تصح أصلاً هذه الدعوى، ولهذا ينكر عليهم الشافعي بقوله: "الإجماع هو ترك ادعاء الإجماع، ولا تحسن النظر لنفسك إذا قلت: هذا إجماع، فوجدت حولك من أهل العلم من يقول لك: معاذ الله أن يكون هذا إجماعاً!، بل فيما ادعيت أنه إجماع اختلاف من كل وجه، في بلدٍ أو أكثرٍ من يُحكى لنا عنه من أهل البلدان!"^(١).

وعلى مثل هذا يحمل ما جاء عن الإمام أحمد رحمه الله من إنكار دعوى الإجماع؛ قال ابن تيمية رحمه الله: "وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد: من ادعى الإجماع فهو كاذب، وإنما هذه دعوى بشر وابن عليّة، يريدون أن يبطلوا السنن بذلك، يعني الإمام أحمد رضي الله عنه: أن المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرتهم بالسنن والآثار، قالوا: هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن فقهاء لمدينة وفقهاء الكوفة مثلاً، فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقوال العلماء واجترأهم على ردّ السنن بالآراء، حتى كان بعضهم ترد عليه الأحاديث الصحيحة في خيار المجلس ونحوه من الأحكام والآثار، فلا يجد معتصماً إلا أن يقول: هذا لم يقل به أحد من العلماء!، وهو لا يعرف إلا أن أبا حنيفة ومالكاً وأصحابهما لم يقولوا بذلك، ولو كان له علم لرأى من الصحابة والتابعين وتابعيهم ممن قال بذلك خلقاً كثيراً"^(٢).

وبهذا حفظ جهابذة أهل العلم وأئمة الإسلام جناب الشريعة فلا وجود لإجماع يخالف نصاً أبداً، ولا تترك سنة ثابتة أبداً إلا بسنة ثابتة، ويمتنع انعقاد الإجماع على خلاف سنة إلا ومع الإجماع سنة معلومة نعلم أنها ناسخة للأولى، فلا يتصور أن "تجتمع الأمة على مخالفة نص إلا ومعها نص معلوم يعلمون أنه الناسخ للأول، فدعوى تعارض النص والإجماع باطلة... فإن النصوص معلومة محفوظة، والأمة مأمورة بتبعتها واتباعها"^(٣)، وبناء عليه فمن ادعى وقوع تعارض بين سنة ثابتة وإجماع، فالأمر لا يخلو من حالين: عدم صحة وقوع الإجماع أصلاً، أو أن هذه السنة منسوخة، لكن لا بد أن يكون الناسخ لها محفوظاً؛ إذ يستحيل أن تجمع الأمة على إغفال نقل السنة الناسخة وحفظ السنة المنسوخة!^(٤).

(١) جماع العلم ٧٤-٧٥.

(٢) الفتاوى الكبرى ٢٨٦/٦-٢٨٧.

(٣) مجموع الفتاوى ٢٦٧/١٩، وينظر أيضاً: ٢٥٧/١٩.

(٤) ينظر: إعلام الموقعين ٢٧٧/١، وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٠١/١٩: فأما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ، فهذا لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نُهي عن اتباعه، وإضاعة ما أمرت باتباعه!.

قال: فقلتُ له: أمّا ما اجتمعوا عليه، فذكروا أنه حكايةٌ عن رسول الله، فكما قالوا، إن شاء الله.

وأما ما لم يحكوه، فاحتمل أن يكونَ قالوا حكايةً عن رسول الله، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نعدّه له حكايةً، لأنه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعاً، ولا يجوز أن يحكي أحدٌ شيئاً يُوهّم، يُمكن فيه غيرُ ما قال، فكما نقول بما قالوا به أتباعاً لهم، ونعلم أنهم إذا كانت سننُ رسول الله لا تعزُبُ عن عامتهم، وقد تعزُبُ عن بعضهم، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلافٍ لسنة رسول الله، ولا على خطأ، إن شاء الله.

الأمر الثالث: مستند الإجماع.

لا بد للإجماع من مستند يستند إليه؛ ولا يتصور أن يقع بدونه، لأن أهل الإجماع ليست لهم رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام، وإنما يشبتونها نظراً إلى أدلتها وماخذها، فوجب أن يكون عن مستند^(١)، ومتى ثبت ذلك فقد نقل الإمام الشافعي رحمه الله هنا تساؤلاً من مناظره، مفاده: هل يمكن أن يقال بناء عليه: إن إجماع الأمة "لا يكون أبداً إلا على سنة ثابتة، وإن لم يحكوها؟"، فيجوز حينئذ أن ننقل ذلك الإجماع على أنه سنة ثابتة؟.

وهنا كان الشافعي من دقة النظر والإنصاف بمكان، وهو حقاً ابن بجدتها وملازم أرومتها، فذكر أن الأمر في ذلك لا يخلو من حالين:

- أن يجمعوا على أمر، ويحكوا فيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهنا من الواضح ثبوت السنة، بل والقطع بها، فيكون الأمر "كما قالوا، إن شاء الله".

- أن يجمعوا على أمر، ولكن لم يحكوا فيه سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم، فيحتمل أن يكون حكاية عن سنة، ويحتمل غير ذلك، وحينئذ من الإنصاف والعدل في النظر أن لا نتجرأ ونعدّه سنة ثابتة بناء على مجرد وهمٍ يمكن أن يحصل خلافه^(٢)؛ لأن شأن السنة

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٣٩٧/٦.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٤٠٣/٦.

فإن قال: فهل من شيء يدل على ذلك، وتشدّه به؟.

قيل: أخبرنا سفيان عن عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه:
أن رسول الله قال: "نَصَرَ اللهُ عبداً".

أخبرنا سفيان عن عبد الله بن أبي لييد عن ابن سليمان بن يسار عن أبيه: أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية، فقال: إن رسول الله قام فينا كمقامي فيكم، فقال: أكرموا أصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب، حتى إن الرجل ليخلف ولا يستحلف، ويشهد ولا يستشهد، ألا فمن سرّه بـحَبْحَبَةِ الجنة فليزِم الجماعة، فإن الشيطان مع الفذّ وهو من الاثنين أبعد، ولا يخلونَ رجل بامرأة، فإن الشيطان ثالثُهم، ومن سرّته حسنته، وساءته سيئته، فهو مؤمن^{١٧}.

محفوظ ومحروز لا يجوز للإنسان فيها "أن يحكي إلا مسموعاً"، حتى لا يفتح الباب فيها بادعاء شيء منها بناء على وهم وخيال، وكأن الشافعي يشير إلى الحديث الذي سيسوقه قريباً: "نَصَرَ اللهُ عبداً سمع مقالتي"، فأمر السنة مبني على السماع المعلوم حساً.

الأمر الرابع: دليلان من السنة على حجية الإجماع.

وبعد أن قرر الشافعي حجية الإجماع، وعدم إمكان مخالفته سنة ثابتة، انتقل إلى ذكر شيء من الأدلة على حجيته بضرب من الاختصار:

- الدليل الأول: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "نَصَرَ اللهُ عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فُرِّبَ حاملٍ فقهٍ غيرِ فقيهٍ ورُبَّ حاملٍ فقهٍ إلى من هو أفقه منه، ثلاثٌ لا يعلُّ عليهن قلبُ مسلم: إخلاصُ العملِ لله، والنصيحةُ للمسلمين، ولزومُ جماعتهم"، وهنا ذكر الشافعي هذا الحديث على هيئة إشارة؛ إذ سبق له إيرادُه في باب الحجّة في تثبيت خبر الواحد، كما ذكر هناك شيئاً من وجه الاستدلال منه، فقال: "وأمرُ رسول الله بلزوم جماعة المسلمين مما يُحتج به في أن إجماع المسلمين - إن شاء الله - لازم".
- الدليل الثاني: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن

قال: فما معنى أمر النبي بلزوم جماعتهم؟ .

قلت: لا معنى له إلا واحداً .

قال: فكيف لا يحتمل إلا واحداً؟ .

قلت: إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان، فلا يقدر أحدٌ أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين، وقد وجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأثقياء والفجّار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى، لأنه لا يمكن، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما .

ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس، إن شاء الله .

الشیطان مع الواحد وهو من الاثنین أبعد، من أراد بُخْبُوحة الجنة فليلزم الجماعة^(١) .

ووجه الاستدلال من الحديثين أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أمر بلزوم جماعة المسلمين لم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا لزوم قول جماعتهم "من التحليل والتحريم والطاعة فيهما"؛ إذ لزوم الأبدان غير ممكن من جهة، لتفرق المسلمين في ديارهم، كما أنه لا معنى له من جهة أخرى؛ "لأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً" في ذاته، فكان من المعقول حينئذ أن جماعة المسلمين لا تجهل كلها حكماً لله ولا لرسوله صلى الله عليه وسلم، وأن الجهل والغفلة لا يكون إلا في خاص، وذلك في حال "في الفرقة" والاختلاف، فتبين السنة لبعض دون غيرهم، وأما ما اجتمعوا عليه فلا يكون فيه الجهل والغفلة على سبيل العموم فيهم^(٢) .

(١) رواه الترمذي في سننه، رقم ٢١٦٥، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد في مسنده، رقم ١٧٧، وصححه الألباني .

(٢) ينظر: الأم ٣١٤/٧ .

[باب القياس]

قال الشافعي: قال: **فمن أين قلت: يُقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟، أفاقياس نصٌ خيرٌ لازم؟.**

قلتُ: لو كان القياسُ نصَّ كتابٍ أو سنةٍ قيل في كل ما كان نصَّ كتابٍ هذا حُكْمُ الله، وفي كل ما كان نصَّ السنة: هذا حكم رسول الله، ولم تقل له: قياسٌ.

• معنى القياس وأحكامه:

لما كان الإمام الشافعي رحمه الله - كما ذكر سابقاً - قد أقام كتابه الرسالة على البيان، وأن الشريعة في الأصل كلها بيان، وذكر في صدر كتابه مراتب البيان، وهي خمس مراتب، الأربعة الأول منها تتعلق بما في الكتاب والسنة، سواء كان على سبيل النص والظهور، أو الابتداء والتأكيد، ثم يلحق به الإجماع، الذي يستند أصلاً إلى دليل، فإن كان نصاً فهو من المرتبة الأولى، وإن كان اجتهاداً فهو من المرتبة الخامسة، وقد سبق الكلام عن ذلك كله، وبقي الكلام عن ما يتعلق بالقياس الذي جاء في المرتبة الخامسة من البيان.

وبناء عليه ما زال الكلام من الشافعي في البيان، فكتاب الرسالة كله قائم على البيان، الذي افتتح بذكره والكلام عن مراتبه، وهذا ما صرح به الشافعي في موضع آخر، حيث قال: "إن الله أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، والتبيين من وجوه: منها ما بين فرضه فيه، ومنها ما أنزله جملة، وأمر بالاجتهاد في طلبه، ودل على ما يطلب به بعلمات خلقها في عباده دلهم بها على وجه طلب ما افترض عليهم"^(١)، وهذا الضرب الثاني هو الاجتهاد بالقياس، كما سيأتي تفصيله.

وأول ما كشف عنه الشافعي هنا أن القياس في حد ذاته ليس "نصَّ كتابٍ أو سنةٍ"، وإنما هو اجتهاد، كما سيتضح لاحقاً؛ إذ لو كان يطلق عليه نص كتاب لما كان هناك من داعٍ إلى أن يفرد باسم خاص وهو القياس، بل كان من حقه أن يقال عنه: "هذا حُكْمُ الله"، وهكذا الشأن فيما لو كان نص سنة، لكان من حقه أن يقال عنه: "هذا حكم رسول الله".

(١) جماع العلم ص ٣٥.

قال: فما القياسُ؟، أهو الاجتهادُ؟، أم هما مفترقان؟.

قلتُ: هما اسمان لمعنى واحدٍ.

قال: فما جماعُهما؟.

قلتُ: كلُّ ما نزل بمسلمٍ ففيه حكمٌ لازم، أو على سبيل الحقِّ فيه دلالةٌ موجودةٌ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكمٌ: أتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلب الدلالةُ على سبيل الحقِّ فيه بالاجتهادِ، والاجتهادُ القياسُ.

● الفرق بين القياس والاجتهاد:

لقد تم الإشارة في صدر الرسالة إلى ما حصل من مساواة بين الاجتهاد والقياس في نظر الإمام الشافعي، وأن جعلهما اسمين لمعنى واحد ينم عن دقة نظر منه؛ إذ القياس وكافة الأدلة التبعية تنضوي تحت مظلة الاجتهاد، فالقياس يؤول في حقيقته إلى اجتهاد العالم في سبيل الوقوف على حكم واقعة ليس فيها نص صريح، بحيث يوافق الحكم المتحصّل عليه لتلك الواقعة الحادثة حكم الواقعة المنصوص عليها أو يقاربه أو يشابهه، استناداً على ما تضمنته الأحكام المنصوص عليها من معانٍ وحكمٍ وعللٍ، وكل ذلك يفتقر إلى أدوات اجتهادية يشملها مسمى القياس لدى الإمام الشافعي، وبناء عليه فكل اجتهاد من أهله يفضي إلى تحصيل حكم واقعة حادثة موافق أو قريب أو شبيه بحكم الواقعة المنصوص عليها يدخل تحت مفهوم القياس لديه.

ولما كان الكلام هناك جاء بضرب من الإجمال، نظراً لمناسبة المقام؛ إذ لكل حال مقال، كان من المستحسن التفصيل هنا في محاولة الكشف عن مراد هذه الجهد الفدّ بكل من القياس والاجتهاد، وكيف تستى في تصوره الحكم بأن القياس والاجتهاد "اسمان لمعنى واحد"، ولم قال: "الاجتهادُ القياسُ"؟!.

إن هذه المسألة من المضايق التي قد يعسر أحياناً الخروج منها؛ إذ تتعلق بمحاولة الكشف عن معنى المصطلح في وقت نشأة كثير من المصطلحات وولادتها - إن صح التعبير-، وهذا ما قد يستدعي محاولة النفاذ إلى ذلك العصر، واستجلاء المفاهيم والرؤى والتصورات السائدة فيه قدر الإمكان.

.....

وبناء على ما حصل من اعتراض ونقد لمفهوم الإمام الشافعي تجاه هذين المصطلحين (القياس - الاجتهاد)، من خارج المذهب الشافعي، ومن داخله، حتى قال الغزالي رحمه الله: "وقال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد، وهو خطأ!"^(١)، كان من الواجب في حق من وقع على عاتقه مسؤولية شرح الرسالة أن يقوم بما يستدعيه الأمر من الدفاع عن صاحبها، والذب عنه والقيام مقامه، وشرح مراده، قدر المستطاع.

ولأجل محاولة الكشف عن هذه القضية الجوهرية، يحسن التقدم بين يدي ذلك ببيان عدد من الأمور^(٢):

الأمر الأول: كان الإمام الشافعي على معرفة تامة بالأسس المحددة والواضحة التي يرجع إليها في استنباط الأحكام، وهي أصول تعبدنا الشارع بها، حتى تنضبط عملية الاستنباط، ولا تكون مسرحاً مباحاً ومرتباً متاحاً لكل أحد، أو محلاً لادعاء الانفراد بالحق والاستقواء على الآخرين، لذا أعلن بكل وضوح وبلا مواربة أن منهج التلقي والاستدلال منحصر في الكتاب والسنة، فالأصل في كل عالم الفزع إلى اتباع ما جاء في كتاب الله تعالى، وما صح من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ما كان منهما نصاً وظاهراً، وما كان ابتداءً وتأكيدياً، وألحق بذلك الإجماع الذي أمر الشرع باتباعه وموافقته، ويلحظ على سبيل المثال من أقواله المؤكدة لهذا ما يأتي:

- "الكتاب والسنة هما الأصلان اللذان افترض الله عز وجل، لا مخالف فيهما، وهما عيان"^(٣).

- "فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل أو سنة قائمة فلا يحل له الخلاف، ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس، وإن لم يكن في قولهم كتاب أو سنة"^(٤).

- "فما كان لله فيه نص حكم، أو لرسوله سنة، أو للمسلمين فيه إجماع: لم يسع أحداً عليم

(١) المستصفى ٢٨١/١.

(٢) يعتذر للقارئ الكريم بأن الكلام هنا سيتراوح فيه بين ضرب من الاختصار قدر الإمكان، وشيء من الإطالة والإطناب، وما ذاك إلا لأن ما يكتب هنا يختصر من مسودات فيها أضعاف المدون بين يديك، فيكتب الكاتب ويده على قلبه أن يؤتى من أحد أمرين: إما اختصار مخلاً، أو تطويل مملّ، والله المستعان .

(٣) الأم ٢١٦/٦.

(٤) الأم ٣١٨/٧.

.....

من هذا واحداً أن يخالفه"^(١).

الأمر الثاني: في ذات الوقت كان الإمام الشافعي عالماً واقعياً، يدرك ما هو متاح بين يدي أمثاله من أهل العلم، لذا لم يرتض أن يتبنى منهجاً مثالياً لا يمكن تحقيقه بحسب المعطيات المتوفرة، فبعد أن قرر أصالة الرجوع إلى الكتاب والسنة، علم أن هناك من المسائل ما لا يجد فيه المجتهد نصّ حكمٍ فيهما!، فما العمل حينئذٍ وإلى أي اتجاه يفرع؟.

وهنا يقرر الشافعي أن لا سبيل في هذه الحال إلا سلوك طريق الاجتهاد بالقياس، وهذا ما أكد عليه في أكثر من موضع، ومن ذلك:

- "الحق كتاب الله، ثم سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، فليس لمفت ولا لحاكم أن يفتي ولا يحكم حتى يكون عالماً بهما، ولا أن يخالفهما ولا واحداً منهما بحال، فإذا خالفهما فهو عاص لله عز وجل، وحكمه مردود، فإذا لم يوجد منصوصين فالاجتهاد، بأن يطلب كما يطلب الاجتهاد بأن يتوجه إلى البيت"^(٢).
- وقال عن الكتاب والسنة: "إذا كانا موجودين فهما الأصلان، وإذا لم يكونا موجودين فالقياس عليهما، لا على غيرهما"^(٣).
- "إنما على الناس أن يتبعوا طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وإذا غبي علمهما على أحد فالدلائل عليهما"^(٤).

الأمر الثالث: حمل الإمام الشافعي رحمه الله مشعله الذي يهتدي به بعد أن تعلم في مدرسة الحديث واستقى من منهلها العذب، وارتوى من معينها الذي لا ينضب، وعجم عوده وتكامل بناؤه العلمي والفكري، فحط رحاله في بغداد^(٥) بعد أن سبقه إليها شهرة وذكر حسن، وقد تبوأ مكانة عند أهل الحديث بحسن استنباطه وفقهه، حتى قال الإمام أحمد رحمه الله: كان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي، وقال الحميدي رحمه الله: كنا نريد أن نردّ على أهل الرأي فلا

(١) جماع العلم ص ٩٦.

(٢) الأم ٩٨/٧.

(٣) الأم ٢١٧/٦.

(٤) الأم ٢١٩/٦.

(٥) خصوصاً في رحلته الثانية إلى العراق، سنة ١٩٥ هـ.

.....

نحسن، حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا^(١)، كما تحقق تأثيره ونفعه في الجانب الآخر من مدرسة أهل الرأي، الذي تراجع شيء من تأثيرها، كما قال إبراهيم الحربي رحمه الله: قدم الشافعي بغداد وفي الجامع الغربي عشرون حلقة لأصحاب الرأي، فلما كان في الجمعة لم يثبت منها إلا ثلاث حلق أو أربع^(٢).

إذن عاش الشافعي واقعاً منقسماً من الناحية الفقهية، فهناك مدرسة الرأي، التي تتبنى جواز الأخذ بالرأي المجرد المرسل الذي يتضمن الاستحسان فيما لا نص حكم فيه من كتاب أو سنة، ولو تم بناؤه على غير مثال سابق من الوحيين، وهناك على الجانب الآخر مدرسة أهل الحديث التي غلب عليها جانب الرواية، لكنها كانت بحاجة إلى الإلمام بكافة جوانب الدراية وفقه الحديث.

وهنا جاء الجهد الشافعي راسماً منهجاً وسطياً جامعاً بين المدرستين، في سعي فريد من أجل الأخذ بما عند كل طائفة من المحاسن، والحدّ من النزاع الناشب بين أصحابهما، لذا ضيق في مجال الرواية كل ما لا يمكن قبوله منها، فلحظ سابقاً كيف وضع شروطاً صارمة للوقوف على الصحيح منها، وكيف تمّ رفض الأخذ بالضعيف والمرسل ورواية المجهول، وفي مجال الرأي قصر الاجتهاد الشرعي على القياس، الذي يستلزم التشبيه على مثال سابق من الكتاب أو السنة، بحيث يتوخاه المجتهد وينطلق من ملاحظته وموافقته قدر الإمكان.

الأمر الرابع: في ذلك الجو المشحون والمتوتر كان ورود الشافعي إلى بيئة تتوسع في الأخذ بالرأي المجرد، وتتمسك بأنه اجتهاد على ظاهر بعض الأحاديث، وهنا لا بد من تسجيل بعض النقاط التي تكشف عما كان يدور في تلك الحقبة:

- أن الجميع كان على علم بوجود حديث يبيّن المنهج الذي يسلكه الفقيه حين يفتقد التنصيص على الحكم في الكتاب أو السنة، وهو حديث معاذ رضي الله عنه الذي فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم له: كيف تقضي؟، قال: بكتاب الله، قال فإن لم يكن؟ قال: فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فإن لم يكن؟، قال: أجتهد رأيي، قال:

(١) ينظر: تهذيب الأسماء واللغات ١/٦١.

(٢) ينظر: تهذيب الأسماء واللغات ١/٦٣-٦٤.

.....

"الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله"^(١)، حيث يلحظ دوران الحديث على ألسنتهم أثناء البحث والمناظرة^(٢)، وكذا كانوا على علم بحديث آخر يُبين عذر المخطئ في الاجتهاد، بل والثناء عليه، في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"^(٣).

- إذا كان كل من الحديثين شائعاً فيما بين أهل ذلك العصر، فما المعنى الذي يحمله الاجتهاد فيهما، خصوصاً قول معاذ رضي الله عنه المُقرَّر عليه: "أجتهد رأيي؟".

الذي يبدو أن طائفة من مدرسة الرأي كانوا يتوسعون في دلالة هذا الاجتهاد، وحين يعمدون في بعض استنباطهم إلى إظهار ما بدا لهم من رأي مجرد مرسل يستندون في ذلك إلى هذا الحديث، وأنهم مجتهدون، ولا تثريب على مجتهد!، وهنا كان السبب الرئيس الداعي إلى استجلاء معنى الاجتهاد، ولعل مما يكشف شيئاً من ذلك أن الشافعي في سياق ذكره لهذا الحديث والاحتجاج به وبيان معناه، يورد اعتراضاً عليه: "فمن أين قلتَ هذا وحديث النبي صلى الله عليه وسلم ظاهره الاجتهاد؟،... فإن قيل: فما الحجة في أنه ليس للحاكم أن يجتهد على غير كتاب ولا سنة وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا اجتهد الحاكم"، وقال معاذ: أجتهد رأيي، ورضي بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم - بأبي هو وأمي - ولم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا اجتهد على الكتاب والسنة؟"^(٤)، فيلحظ كيف اتجه الاعتراض إلى أن الحديث ظاهره سلوك الفقيه أي اجتهاد كان!، فلم ذهبَ إلى تقييده بالاجتهاد بالقياس على ما في الوحيين!؟.

الأمر الخامس: تصدى الإمام الشافعي لهذه المسألة الخطيرة التي رأى بثاقب نظره أنها تكاد تعصف بالحراك الفقهي في ذلك الوقت، فتبني بكل قوة وحزم ضرورة الابتعاد عن الرأي المجرد المرسل، الذي لا ينطلق فيه الفقيه من توخي مثال ما في النص، وإلا كانت الشريعة حمى مباحاً لكل أحد، وفي هذا السياق برز مصطلحان متداولان (الاجتهاد - القياس)، وكان من اللازم أن

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم ٣٥٩٠، والترمذي في سننه، رقم ١٣٢٧، وأحمد في مسنده، رقم ٢٢٠٦١، وصححه البغدادي في الفقيه والمتفقه ٤٧١/١ من جهة تلقي الأمة له بالقبول، وقال ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣٦٤/١٣: هذا الحديث في المساند والسنن بإسناد جيد، وكذا قواه ابن القيم في إعلام الموقعين ١٥٥/١.

(٢) ينظر: الأم ٢١٦/٦، ٣١٥/٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧٣٥٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧١٦.

(٤) الأم ٢١٦/٦.

يقف الشافعي معهما ويفسرهما، حتى تتضح قضيته التي كان ينشرها ويدعو إليها (هناك نص، ومثال على نص فقط)، لكن الكشف عن معنى هذين المصطلحين واستثمارهما الاستثمار الأمثل المطلوب شرعاً لا بد أن يسبقه هدم البناء المشوّه الذي كان يسبقه، ثم حماية ما سوف يشيده والدفاع عنه من كل ما يمكن أن يعترض قيامه ويهدد وجوده، وهذا ما سوف يتبين فيما يأتي.

الأمر السادس: أنكر الشافعي ما كان موجوداً من اتجاه إلى رأي مجرد مرسل والزعم بأنه الاجتهاد الشرعي المطلوب!، وهذا الإنكار منه ليس مجرد تهويل وتشويش بلا مستندات ثابتة وحاسمة، بل كان - حقاً - أمراً جلياً واضحاً في غاية الإحكام والاستدلال، وذلك باعتبار أننا متى ما أردنا محاكمة الاتجاه إلى الرأي المرسل الذي كان شائعاً باسم الاجتهاد وجدناه باطلاً وخطيراً على كافة المستويات، فهو خطأ على مستوى مبدئه وأصله، وغير ثابت على مستوى واقعه والتعامل معه، ومفض إلى نتائج كارثية على مستوى مآله ونهايته، لا يرضى بها حتى من اعتمد عليه وتبناه، وذلك ما يتضح من خلال الآتي:

- أما خطأ الرأي المجرد المرسل على مستوى مبدئه وأصله، فإنه ليس الاجتهاد الذي دعا إليه الشرع ومدح أهله؛ لأن الشريعة دعت أصلاً إلى اعتماد الكتاب والسنة، كما سبق ذكره من الآيات والأحاديث في صدر الرسالة، ومن ذلك: قول الله تعالى: (وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ)، وقوله: (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ)، فالكتاب والسنة هما الأصلان اللذان افترض الله عز وجل على عباده اتباعهما، لا مخالف فيهما، وهما عينان حاضران يمكن التعامل معهما مباشرة، ثم وجدنا إقرار النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه في اجتهاده، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا اجتهد"، وهنا "الاجتهاد ليس بعين قائمة، إنما هو شيء يحدثه من نفسه، ولم يؤمر باتباع نفسه، إنما أمر باتباع غيره، فإحداثه على الأصليين اللذين افترض الله عليه أولى به من إحداثه على غير أصل أمر باتباعه، وهو رأي نفسه، ولم يؤمر باتباعه"⁽¹⁾، فالعمل بالرأي المجرد يدخل على قائله، كما يدخل على من عمل ابتداءً على غير هدي من الكتاب أو السنة.

- وأما عدم ثباته على مستوى واقعه والتعامل معه، فينعدم مقياس الاحتكام؛ وهذا أمر يكشف بجلاء مدى الإنصاف والحنكة لدى الإمام الشافعي واستشرافه المستقبل؛ إذ لا بد من

(1) الأم ٦/٢١٦.

وجود أدوات واضحة وملموسة يُحاكم بها كل من ادعى شيئاً ناسباً إياه إلى الشرع، ذلك أن من زعم على سبيل المثال أمراً استدلالاً منه بكتاب أو سنة، فإن أدوات محاكمته ظاهرة بيّنة، فأين هما هذان العينان؟، أو أحدهما؟، ثم إذا أظهر الدليل جاء باب الدراية، وهل تمّ بناء استدلاله على منهج صحيح؟، لكن يُنظر في الجانب الآخر حين يدعي شخص ما أمراً بناء على رأي مجرد مرسل، فما هي أدوات محاكمته؟، خصوصاً إذا رفع عقيرته: أنا مجتهد وهذا ما طلب الشرع مني!، فلا مقياس لإظهار صواب من خطأ، لأنه قال ذلك "بما خطر على قلبه، بلا مثال يصير إليه، ولا عبرة تُوجد عليه، يُعرف بها خطؤه من صوابه!"^(١).

— أما إفضاؤه إلى نتائج كارثية على مستوى مآله ونهايته، فأولاً أن من اتجه إلى الأخذ بالرأي المجرد المرسل قد نصب نفسه قائماً مقام الشرع، ملزماً غيره بما بدا له، زاعماً أن ذلك حكم الشرع، ولا شك أن من زعم ذلك فقد "قال قولاً عظيماً؛ لأنه وضع نفسه في رأيه واجتهاده واستحسانه على غير كتاب ولا سنة موضعهما في أن يُتبع رأيه كما اتُّبع، وفي أن رأيه أصل ثالث أمر الناس باتباعه، وهذا خلاف كتاب الله عز وجل؛ لأن الله تبارك وتعالى إنما أمر بطاعته وطاعة رسوله، وزاد قائل هذا القول رأياً آخر على حياله، بغير حجة له في كتاب ولا سنة ولا أمر مجتمع عليه ولا أثر!"^(٢).

ثم ثانياً متى ما فُتح هذا الباب على مصراعيه أمكن كل أحد أن يتكلم في الشرع بما شاء، إذ ما مزية أهل العلم على غيرهم، إلا علمهم بالكتاب والسنة وإمكان الإلحاق عليهما، فمن أجاز لكل من علم الكتاب والسنة ثم عرض له أمر لم يجد فيه نصاً فيهما أن يجتهد مطلقاً ولو لم يكن على وفقهما، لزم عليه أن يبيح لكل أحد أن يأخذ بما بدر له من رأي نفسه المجرد؛ وذلك لأن العالم بهما إنما فضّل على غيره بما وجد عليه النص، أما في حال عدم وقوفه على النص فواجبه — كما يدعي الخصم — الاجتهاد المرسل المجرد عنه، وهذا أمر يستوي فيه أهل العلم وغيرهم، "فكان قد جعل العالمين والجاهلين في درك علم ما ليس فيه كتاب ولا سنة سواءً، فكان للجاهلين إذا نزل بهم شيء من جهة القياس بما يستدرك قياساً: أن يكون هو فيه والعالم سواءً، وأن يقتدي برأي نفسه؛ لأنه إذا كان العالم

(١) جماع العلم ص ٣٣، ويلحظ أن هذه العبارة جاءت على لسان المناظر، لكن الإمام الشافعي أقره عليها في الجواب وأكدده، فقال: ولو جاز أن نقوله على غير مثال من قياس يعرف به الصواب من الخطأ، جاز لكل أحد أن يقول معنا بما خطر على باله.

(٢) الأم ٦/٢١٦-٢١٧.

عنده إنما يعمل في ذلك على غير أصل، فأكثر حالات الجاهل أن يعمل على غير أصل، فاستويا في هذا المعنى، ولكان كل من رأى رأياً فاستحسنه جاهلاً كان أو عالمًا جاز له، إذا لم يكن في ذلك كتاب ولا سنة، وليس كل العلم يوجد فيه كتاب وسنة نصاً، وكان قد جعل رأي كل أحد من الآدميين: الجاهل والعالم منهم أصلاً يُتبع، كما تتبع السنة؛ لأنه إذا أجاز الاجتهاد على غير أصل لم يزل ذلك به في نفسه ورآه حقاً له، وجب عليه أن يأمر الناس باتباع الحق، وهذا خلاف القرآن؛ لأن الله عز وجل فرض عليهم فيه اتباعه واتباع رسوله صلى الله عليه وسلم، وزاد قائل هذا: واتباع نفسك!!، فأقام الناس في هذا الموضوع مقاماً عظيماً بغير شيء جعله الله تعالى لهم ولا رسوله صلى الله عليه وسلم^(١).

بل إن الشافعي يتجه إلى تقريع المخالف هنا بأن غير العالم إذا أخذ برأي نفسه كان أحسن حالاً من العالم؛ لأنه جاهل في الأصل بالدليل الذي يمكن القياس عليه والسير على هديه، بينما في الجانب الآخر ما حجة هذا العالم الذي يجيز الأخذ بالرأي المجرد مع علمه بالدليل المقيس عليه؟!، قال الشافعي: "ولو جاز لعالم أن يدع الاستدلال بالقياس والاجتهاد فيه جاز للجاهلين أن يقولوا، ثم لعلهم أعذر بالقول فيه؛ لأنه يأتي الخطأ عامداً بغير اجتهاد، ويأتونه جاهلين!"^(٢)، كما سيأتي قوله لاحقاً في الرسالة: "ولو قال بلا خبرٍ لازمٍ وقياسٍ كان أقرب من الإثم من الذي قال وهو غير عالم".

الأمر السابع: من الأهمية بمكان أن يُعرف أن الشافعي حين أنكر الرأي المجرد المرسل بكل حزم وما أوتي من قوة وحجة وبيان، لم يقف مناظروه موقف الناظر الصامت، فلقد هالهم هذا الترتيب المنطقي من الإمام الشافعي، الذي لم يلمسوا مثله من أهل الحديث الذين عاصروهم قبل وروده بغداد^(٣)، لذا بادروا بالردّ عليه طمعاً في هدم كيانه، بأنك حين تنكر علينا هذا الإنكار، نراك تمارس

(١) الأم ٢١٧/٦-٢١٨.

(٢) جماع العلم ص ٤٣.

(٣) وهناك شاهد يؤكد هذا، وهو ما حكاه الزعفراني: كنا نحضر مجلس بشر المريسي، فكنا لا نقدر على مناظرته، فمشينا إلى أحمد بن حنبل، فقلنا له: ائذن لنا في أن نحفظ الجامع الصغير الذي لأبي حنيفة، نخوض معهم إذا خاضوا، فقال: اصبروا، فالآن يقدم عليكم المطليبي الذي رأيته بمكة، قال: فقدم علينا الشافعي، فمشوا إليه، قال: وسألناه شيئاً من كتبه، فأعطانا كتاب اليمين مع الشاهد، فدرسته في ليالتين، ثم غدوت على بشر المريسي وتخطيت إليه، فلما رأيته قال: ما جاء بك يا صاحب حديث!، فقلت: ذرني من هذا، أيش الدليل على إبطال اليمين مع الشاهد؟، فناظرته فقطعته، فقال: ليس هذا من كيسكم، هذا من كلام رجل رأيته بمكة، معه نصف عقل أهل الدنيا. (معجم الأدباء، للحموي ٢٤٠٦/٦)، قال العبد الفقير: وكم صدق المريسي حين قال: معه نصف عقل الدنيا، وهو كذوب!.

الموقف ذاته، فبراك تعترف بأن هناك ما لا تجد فيه نصاً من كتاب أو سنة، ثم تفرع فيه إلى الاجتهاد بالقياس!، فما الفرق بين القياس وما أنكرت علينا؟!، لذا يلحظ كيف بدأ الشافعي باب القياس في الرسالة بقول المناظر: "قال: فمن أين قلت: يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟، أقالقياس نصٌ خيرٍ لازم؟"، وفي جماع العلم نرى مدى شدة الخصومة من المناظر^(١) حين يقول للشافعي: "فقال: الذي أعرف أن القول عليك ضيق إلا بأن يتسع قياساً كما وصفت، ولي عليك مسألتان: إحدهما: أن تذكر الحجة في أن لك أن تقيس،...إنما هو اجتهاد، فكيف ضاق أن تقول على غير قياس، واجعل جوابك فيه أخصر ما يحضرك"^(٢).

الأمر السابع: إذا كان الشافعي قد أنكّر ما كان موجوداً من اتجاه إلى الرأي المجرد المرسل، ثم الزعم بأنه الاجتهاد الشرعي المطلوب!، فما المقصود بالاجتهاد المطلوب شرعاً؟^(٣)، وما الفرق بين الرأي المجرد المرسل وبين ما يقول به الشافعي من الاجتهاد بالقياس؟، وهنا لا بد من وقفات:

- أن كلام الشافعي عن الاجتهاد والقياس لا بد أن يبنى وفق ظرفه التاريخي، وإلا يخشى أن يحمل على غير مراده، فيقام عليه بالإنكار والتهويل في أمر لم يقصده أصلاً، ولم يخطر له على بال!، أو بمصطلح لم يكن من لغة عصره وما يُتداول فيه!.
- من الظاهر أن معنى الاجتهاد في عصر الشافعي كان يتعلق في الأصل بما لا نص فيه من كتاب أو سنة، وهذا أمر يلمسه من قرأ كلامه وكلام خصومه على حدّ سواء، كما سبق في بعض النقول، بخلاف ما حصل في العصور المتأخرة، حيث أضحى معنى الاجتهاد فيها

(١) ولا شك أن الصراخ كان على قدر الألم!.

(٢) جماع العلم ص ٣٤، وليلحظ القارئ الكريم طلب الخصم الاختصار؛ إنه أمر يتعجب أن يطلبه أمثال هؤلاء الذين كانوا أهل جدل وتفنن فيه، لكنهم لما ورد عليهم من حاجتهم بما هو من جنس أدلتهم جاءهم ما لا قبل لهم به، ورأوا أن الإطالة تفتح عليهم أبواباً موصدة، قد لا يحسنوا الخروج منها، وقد بين الشافعي في مواطن من كتبه أن ما أملاه على طلبته يعدّ اختصاراً منه لما دار في تلك المناظرات، وما حضر في ذهنه منها، ولهذا قال (الأم ٣٢٥/١) معتذراً عن الاختصار: "وإن كنت لم أحك إلا معنى ما قلت له، بل تحريت أن يكون أقل ما قلت له"، وينظر أيضاً في مقام التأكيد على اختصاره أحياناً: الأم ١٥٥/٤، جماع العلم ص ٤٧.

(٣) في الحقيقة بناء وتشبيد كل ما سبق من أمور كان بهدف الوصول إلى ما في هذه النتيجة، فإنا لله العجب من هذا الجهبذ الفذ، كيف حوى عقله كل هذا الفهم والإدراك؟، الذي يفني الإنسان فيه الأيام والليالي ويشحذ ذهنه لأجل الوقوف على شيء منه!، وحقاً كم صدق المزني رحمه الله حين قال (تهذيب الأسماء واللغات ١/٦٣): "لو كنا نفهم عن الشافعي كل ما قاله لأتيناكم بصنوف العلم، وأي علم كان يذهب على الشافعي!، ولكن لم نكن نفهم، فقصرنا، وعاجله الموت"، قال العبد الفقير: وصدق المزني، وليس من رأى وكابد كمن سمع!.

.....

أوسع مجالاً، لذا لا عجب أن يؤول معنى الاجتهاد إلى القياس في نظره، وهذا ما أفاده
الماوردي رحمه الله حين قال عن معنى كلام الشافعي في الرسالة: "الذي قاله الشافعي في
هذا الكتاب: إن معنى الاجتهاد معنى القياس، يريد به أن كل واحد منهما يتوصل به إلى
حكم غير منصوص عليه"^(١).

- أن هذه النظرة لتخصيص مصطلح الاجتهاد قد تكون استمرت إلى منتصف القرن الرابع
الهجري؛ يؤكد قول الجصاص رحمه الله: "أما الاجتهاد فهو بذل المجهود فيما يقصده
المجتهد ويتحراه، إلا أنه قد اختص في العرف بأحكام الحوادث التي ليس لله تعالى عليها
دليل قائم يوصل إلى العلم بالمطلوب منها؛ لأن ما كان لله عز وجل عليه دليل قائم، لا
يسمى الاستدلال في طلبه اجتهاداً، ألا ترى أن أحداً لا يقول: إن علم التوحيد وتصديق
الرسول صلى الله عليه وسلم من باب الاجتهاد، وكذلك ما كان لله تعالى عليه دليل قائم
من أحكام الشرع، لا يقال: إنه من باب الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد اسم قد اختص في العرف
وفي عادة أهل العلم، بما كلف الإنسان فيه غالب ظنه، ومبلغ اجتهاده..."^(٢).
- وبناء عليه فالاجتهاد عند الشافعي بذل الجهد في تحصيل الحكم الشرعي عند فقد النص
من الكتاب والسنة على وفق ما فيهما، بينما أضحى عند المتأخرين أوسع مجالاً ليشمل
استفراغ المجتهد وسعه في فهم النص من أجل درك الأحكام الشرعية، فخلاصة الفرق بين
المنهجين: أن الأول اجتهاد عند فقد النص، والآخر اجتهاد يشمل فهم معنى النص.
- الاجتهاد في نظر الشافعي ألصق بباب الأدلة، مبني على ملاحظة النظر والمثل في نصوص
الكتاب والسنة، فهو أشبه بكونه في ذاته دليلاً، أو يؤول إلى معنى الدليل، كما هو الشأن
في الأدلة التبعية (ويمكن أن يشمل المصالح والاستصحاب وسد الذرائع... إلخ، متى كان
لها أصل يعود إليه ذلك الدليل التبعي)، فهو دليل ظني في الأصل، لا يكون ملزماً عند
اختلاف وجهات النظر فيه، لا أنه في حد ذاته وحقيقته عملية نظر واستنباط، وإن كان لا
بد معه من ذلك.

إذن الاجتهاد في الأصل دليل أتاح الشارع العمل به على وفق المنصوص، وهذا ما أكد

(١) الحاوي ١١٨/١٦.

(٢) الفصول في الأصول ١١/٤.

.....

عليه الشافعي بقوله: "العلم من وجهين: اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا، لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا، لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا، وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده"^(١).

- يبدو أن لقوة عربية لسان الشافعي وتمرسه في معرفة أساليب العرب في كلامها وبيانها، وما تأتي وما تذر الأثر البالغ في توجيه معنى الاجتهاد عنده هذه الوجهة؛ إذ فهم النص في تصويره والاستنباط المباشر منه لا يُعدّ في ذاته اجتهاداً، بل هو تعامل آني محكوم بقواعد اللغة ومعرفة أساليبها والمعهود فيها، كما سبق حين ذكر العام المراد به العموم، والعام المخصوص، والعام المراد به المخصوص، والناسخ والمنسوخ، والترجيح والتأويل... إلخ، فلم نَرَ مطلقاً فيما سبق من كتابه الرسالة وغيرها أي إشارة إلى اجتهاد في ذلك.

وحتى لا يكون هذا الكلام مرسلاً، ومحل استنكار وتعجب، لينظر كيف ردّ الشافعي على مناظره حين طلب فيما سبق الحجة في أن يقيس، حيث قال في الجواب: "إن الله أنزل الكتاب تبيانا لكل شيء، والتبيين من وجوده: منها ما بين فرضه فيه، ومنها ما أنزله جملة وأمر بالاجتهاد في طلبه، ودل على ما يطلب به بعلامات خلقها في عبادته، دلهم بها على وجه طلب ما افترض عليهم، فإذا أمرهم بطلب ما افترض ذلك - والله أعلم - دلتين: إحداهما: أن الطلب لا يكون إلا مقصوداً بشيء أنه يتوجه له، لا أن يطلبه الطالب متعسفاً، والأخرى أنه كلفه بالاجتهاد في التأخي لما أمره بطلبه"^(٢).

فينظر كيف ذكر القسيمين على وجه المقابلة، فالأول مبيّن بذاته في الكتاب والسنة، والآخر لا يوجد عليه نص حكم فيهما، وهو الذي يختص به الاجتهاد بالقياس، وهذا الاجتهاد يستدعي السعي إلى إيجاد الحكم الشرعي للوقائع التي لا تدخل لغة ضمن الألفاظ الواردة في تلك النصوص ولا تستنبط منها بطريق مباشر، وسبيل المجتهد في ذلك الالتجاء إلى القياس، بالإلحاق على نظير ما في النص ومثاله، يؤكد ذلك تشبيه الشافعي

(١) عدم اللزوم فيه سيأتي تنصيب الشافعي عليه في الرسالة.

(٢) جماع العلم ص ٣٥.

عمل المجتهد باجتهاد المتوجه إلى البيت في حال مغيبه عن نظره؛ فالله تعالى هنا أمر
بالاجتهاد، وجعل له أصلاً يرشد إليه، وهو ما وضعه الله من علامات وأمارات تدل على
القبلة، وهذا ما كشف عنه بقوله: "الاجتهاد أبداً لا يكون إلا على طلب شيء، وطلبُ
الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس".

والحاصل: أن الاجتهاد في العرف المتأخر أضحى دائراً حول فهم نص موجود بالفعل
ودراسته والاستنباط المباشر منه، وإن كان أهله يطلقون على القياس اجتهاداً أيضاً، لكنهم
عند التدوين يفرقون بين البابين، كما لا يخفى، أما من نظر في كلام الشافعي في الأمور
السابقة وغيرها فإنه يلحظ أن الاجتهاد الشرعي الذي دعا إليه الشرع وابتغى أهل عصره
تحصيله يتقيد بأمرين، أحدهما يتعلق بحال إمكانه وتصوره، والآخر بشرط إعماله، أما ما
يتعلق بإمكانه وتصوره، فذلك بكونه فيما وراء النص والمجمع عليه، وأما ما يتعلق بشرط
إعماله، فذلك بكونه مبنياً على عين قائمة من النص أو المجمع عليه، فلا يدخل في ذلك
الاستحسان المجرد المبني على رأي مرسل.

وإذا كان هناك من رأى أن الشافعي ذهب إلى توسيع نطاق القياس ليوافق معنى
الاجتهاد، فالذي يبدو العكس، وذلك أنه في الحقيقة ضيق الاجتهاد الشرعي ليختص بما
لا نص حكم فيه، ولعل من أسباب هذه النظرة أيضاً ما عهد عنه من سعي دؤوب في سبيل
تعزيز الارتباط بالنص الشرعي النقلي؛ حتى لا يكون هناك مدخل للأهواء في أصول الدين
وفروعه، وبناء عليه فكل من الاجتهاد والقياس مرتبط بالنص، وبهذا يستطيع الناظر أن
يتفهم سبب إنكاره الحاسم لكل اجتهاد زين لصاحبه الاستقلال به عن النص كالأستحسان
المجرد.

- وأخيراً، لقد أدرك الشافعي أيضاً أن القياس والاجتهاد كلاهما نتاج تفكير ونظر من قبل
العالم (وارث الأنبياء) الذي أنيط به استنباط الأحكام الشرعية فيما لا يجد فيه نص حكم،
وإذا كان كذلك فلا بد من ضبط هذه العملية الاجتهادية ووضع الأسس التي تحكمها،
وهذا الضبط منه ما يرجع إلى القائم به من جهة^(١)، وإلى توافر الإجراءات والخطوات التي
يلزم اتخاذها، حتى لا تخرج عن هدفها المنشود، وحتى لا تكون وسيلة لكل أحد يخرج

(١) سيأتي في الرسالة لاحقاً الكلام عن شروط المجتهد بالقياس.

قال: أفرأيتَ العالمين إذا قاسوا، على إحاطةٍ هُم من أنهم أصابوا الحقَّ عند الله؟، وهل يسعهم أن يختلفوا في القياس؟، وهل كلّفوا كلَّ أمرٍ من سبيلٍ واحدٍ، أو سُبُلٍ متفرقةٍ؟، وما الحجّةُ في أن لهم أن يقيسوا على الظاهر دون الباطن؟، وأنه يسعهم أن يتفرقوا؟، وهل يختلف ما كلّفوا في أنفسهم، وما كلّفوا في غيرهم؟، ومن الذي له أن يجتهد فيقيس في نفسه دون غيره؟، والذي له أن يقيس في نفسه وغيره؟.

عن المسار المشروع باسم الاجتهاد، ويؤكد ذلك تشبيه المجتهد والقائس بمقوّم السلع في الأسواق، وأنه ليس لكل أحد أن يقوّمها، كما أن هذا التقويم لا بد أن يجري وفق أسس معينة وإجراءات محددة^(١).

ويؤكد كونهما نتاج تفكير ونظر قول الشافعي فيما سيأتي من الرسالة: "إن الله جل ثناؤه منّ على العباد بعقول، فدلهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالةً... فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل، بعد استعانة الله، والرغبة إليه في توفيقه، فقد أدّوا ما عليهم"، وينظر كيف جعل الهداية بطريقتين: ما كان على سبيل التنصيص بالكتاب والسنة، وما كان على سبيل الدلالة بالاجتهاد بالقياس.

● أحكام القياس:

بعد أن قرر الشافعي كون كل من الاجتهاد والقياس بمعنى واحد، انتقل إلى بيان طائفة من الأحكام التي يختص بها الاجتهاد بالقياس، وقد ساقها بشكل بديع على هيئة عدة تساؤلات جوهرية من قبل المناظر، وإجمالها على النحو الآتي:

- هل القائس على يقين من إصابة الحق عند الله تعالى؟.
- هل يسع الاختلاف بين العلماء إذا قاسوا؟.
- هل كلّف العلماء العمل بالقياس من طريق واحد أو طرق متعددة؟.
- ما حجة العمل بالقياس على الظاهر دون الباطن؟.
- ما الحجّة في جواز الاختلاف بين العلماء إذا قاسوا؟.
- هل يختلف الحكم حين العمل بالقياس بين القائس وغيره؟.
- ما شروط العالم الذي يجوز له القياس؟.

(١) سيأتي الكلام عن ذلك لاحقاً في الرسالة، وينظر أيضاً في تشبيه عمل المجتهد بالقياس على مقوّم الأسواق: جماع العلم ص ٤١-٤٢.

فقلتُ له: العلمُ من وجوهٍ: منه إحاطةٌ في الظاهر والباطن، ومنه حقٌّ في الظاهر.

ثم شرع الإمام الشافعي في الجواب عن هذه التساؤلات التي تعد حقيقةً لبّ مسائل القياس وجوهره، والذي يدل مجرد طرحها على مدى العمق العلمي الذي كان يثار في عصره، ونظراً إلى أهميتها يلاحظ أن الجواب عنها وعن ما يتعلق بها سيأخذ جلّ ما بقي من الرسالة، ولهذا كم صدق الفخر الرازي رحمه الله حين قال: "وبالجملة فقد لخص باب القياس تلخيصاً مضبوطاً، ما سبقه إليه غيره"^(١).

● قطعية القياس وظنيته:

لما كانت هذه القضية من الأهمية بمكان، وهي كالمقدمة لتصور القياس ومسائله، مهّد لها الشافعي بضرب من التوطئة والتمهيد يكشف مدى براعته في السبر والتقسيم وحسن الاستقراء، فذكر أن العلم على ضربين رئيسين، ثم يتفرع أحدهما إلى وجوه بحسب محلّه ووجوده.

وقبل الشروع في بيان أضرب العلم، يحسن الوقوف عند قول الشافعي: "العلم من وجوه"، وذلك أنه يفيد كون ما سيذكره ضمن هذه الأضرب من باب العلم، وهذا حق ينبغي التفتن له، وهو أن الشافعي عربي اللسان، يتكلم بما عهده من لغة العرب وما كان معهوداً وامتداداً في عصره؛ إذ قد حصل بعد ذلك عند طائفة تقييد للعلم وحصر له فيما هو مرادف للقطع واليقين، بحيث لا يستعمل لما دون ذلك إلا على سبيل التجوز والمسامحة في الإطلاق^(٢).

والعلم في لسان الشافعي أعم مما عند هؤلاء، بحيث يطلق على القدر المشترك بين القطع وما دونه، فيشمل ما فيه قطع ويقين، وما دونه مما يطلق عليه العلم الظاهر؛ كما في قول الله تعالى: (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ)، بمعنى العلم الذي تبلغه الطاقة، وهو الظن الغالب، وهذا يسمى علماً، كما قال ابن تيمية رحمه الله: "كل عقل راجح يستند إلى دليل فإنه علم، وإن كان فرقة من الناس لا يسمون علماً إلا ما كان يقيناً لا يقبل الانتقاض"^(٣).

(١) مناقب الإمام الشافعي ص ١٥٥.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ١/٧٧-٧٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٤/٣٧٠.

فالإحاطةُ منه ما كان نصَّ حكمٍ لله أو سنةٍ لرسول الله نقلها العامة عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يُشهد بهما فيما أحل أنه حلالٌ، وفيما حُرِّم أنه حرامٌ، وهذا الذي لا يسع أحداً عندنا جهله ولا الشكُّ فيه.

الضرب الأول: علم الإحاطة:

وهذا العلم يراد به كل ما عُلم أنه حق في الظاهر والباطن يُشهد به على الله تعالى، ومحله وموضوعه ما في كتاب الله "والسنة المجتمع عليها، وكل ما اجتمع الناس ولم ينفروا فيه"^(١)، وقد سبق للشافعي الكلام عن هذا الضرب في باب العلم، وبيان خصائصه، من كونه علماً عاماً لا يمكن دعوى الغلط فيه أو الشك، كما لا يسوغ فيه التأويل على خلاف نصه، ولا التنازع في مضمونه.

وهنا يُلاحظ كيف سمى الإمام الشافعي هذا العلم بالإحاطة؛ إذ هو عربي اللسان كما سبق، وتمييز العلم بالإحاطة أسلوب تعهده العرب في كلامها، وعلى وفقه جاء كتاب الله تعالى، كما في قوله: (وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا)، وعند أهل اللغة يقال: أحاط بالشيء علماً: إذا كان قد بلغ في العلم به أقصاه ظاهراً وباطناً^(٢)، والإحاطة: إحاطة العلم بالشيء من خلال إدراكه بكامله ظاهراً وباطناً^(٣).

كما يُلاحظ أيضاً كيف حكم بأن العلم فيه "إحاطة في الظاهر والباطن"، وهذا أيضاً على مقتضى لسان العرب، كما في قول الله تعالى: (وَدَرَوْا ظَهْرَ آلِثَمِ وَيَبَاطِنَهُ)، "وباطن الأمر دخْلته، خلاف ظاهره، والله تعالى هو الباطن؛ لأنه بطن الأشياء خُبراً، تقول: بطنْتُ هذا الأمر: إذا عرفت باطنه"^(٤)، وهنا يلحظ أن هذا الضرب من العلم يحيط بما بان من الشيء وخفي.

(١) جماع العلم ص ٤٧-٤٨ (ويلحظ أن هذا جاء على لسان المناظر، إلا أن الشافعي أقره على ذلك، ثم ذكر أنه مختص بعلم العامة دون علم الخاصة).

(٢) ينظر: المصباح المنير ١/١٥٦.

(٣) ينظر: التعريفات ص ١١، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٤٠.

(٤) مقاييس اللغة ١/٢٥٩.

وعلمُ الخاصة: سنةٌ من خبر الخاصة يعرفها العلماءُ، ولم يُكلفها غيرُهم، وهي موجودةٌ فيهم أو في بعضهم، بصدق الخاصِّ المخبرِ عن رسول الله بها، وهذا اللازمُ لأهل العلم أن يصيروا إليه، وهو الحقُّ في الظاهر، كما تقتلُ بشاهدين، وذلك حقٌّ في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلطُ.
وعلمُ إجماعٍ.

الضرب الثاني: علم الخاصة:

وهذا العلم يراد به كل ما عُلم أنه حق في الظاهر دون الباطن، ولا يعني ذلك عدم حجيته، أو عدم الإيمان به، بل هو علم في حقيقته، كما أنه "الحقُّ في الظاهر" يجب فيه الإيمان والتصديق والقبول والعمل، وذلك أن العملَ بالظاهر الراجح الحاصل من الدليل الشرعي الثابت عملٌ بعلم ويقين؛ لأن الواجب على العالم في المسائل الظاهرة أن ينظر في الأدلة ويعمل بالراجح منها، والرجحان أمر معلوم عند المجتهد المستدل، فكل ما أمر الله تعالى به فإنما أمر بالعلم، وإذا ظن المجتهد الرجحان فإنما ظنه لقيام دليل عنده على أن هذا أرجح من دليل الجانب الآخر، "فيكون متبعاً لما علم أنه أرجح، وهذا اتباع للعلم لا للظن"^(١).

ثم تناول الإمام الشافعي وجوه هذا الضرب بحسب محلّه ووجوده، وهي على النحو الآتي:
- "سنةٌ من خبر الخاصة يعرفها العلماءُ"، بحيث ينفرد بنقلها والعلم بها أهل العلم بالسنن أو بعضهم دون بعض، وذلك لاختصاصهم بالوقوف على العلم "بصدق الخاصِّ المخبرِ عن رسول الله بها"، وهي سنة ثابتة لازمة في حقهم، وفي حق من تبعهم وعلم الثقة بهم، كما أنها حق في ظاهر الأمر الذي أوجب الشرع اتباعه والعمل به، ولو أمكن الغلط فيها، الذي لم تكلف الوقوف على عدمه قطعاً، كما يلزمنا أن نعمل بشهادة الشاهدين في القتل، فنقتص من القاتل بشهادتهما، "وذلك حقٌّ في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلطُ".

- "علمُ إجماعٍ"، وهنا يقصد بالإجماع إجماع الأمة الخاصة؛ لأن كلامه في تقدير: "وعلمُ الخاصة: سنةٌ... وعلمُ إجماعٍ... وعلمُ اجتهادٍ بقياس"، فهو عائد إلى علم الخاصة، وقد

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ١٣/١١٤.

وعلمُ اجتهادٍ بقياسٍ، على طلبِ إصابةِ الحقِّ، فذلك حقٌّ في الظاهر عند قايسه، لا عندَ
العامّةِ مِنَ العلماءِ، ولا يعلمُ الغيبَ فيه إلا اللهُ، وإذا طُلبَ العلمُ فيه بالقياس، فقيس بصحة: اتفقَ
القاسون في أكثره، وقد نجدهم يختلفون.

والقياسُ من وجهين: أحدهما: أن يكون الشيءُ في معنى الأصل، فلا يختلف القياسُ فيه، وأنُّ

سبق في باب الإجماع بيان أن الإجماع عند الشافعي على ضربين: الإجماع المشترك فيه
بين العامة والخاصة، وهذا قطعي معلوم من دين الإسلام بالضرورة، وإجماع الأمة الخاصة،
وذلك ما ينفرد بمعرفته أهل العلم في الغالب، وهذا ظني ظاهر، من خالفه متعمداً كان على
خطأ عظيم وضلال مبین.

- "علمُ اجتهادٍ بقياسٍ"، وهذا الذي أراد الشافعي الوصول إليه، وما سبق كالتوطئة له، وهو
العلم الحاصل من الاجتهاد بالقياس على ما جاء فيه النص، وهذا أيضاً من علم الخاصة،
الذي هو "حقٌّ في الظاهر عند قايسه" متى ما ظهر له وجه القياس والدلالات عليه، ولا يلزم
أن يكون كذلك عند كافة العلماء؛ كما لا يلزم أن يصيب القائس الحق فيه بإحاطة وبقين؛
إذ "لا يعلم الغيبَ فيه إلا اللهُ".

ثم إن هذا الضرب من علم الخاصة قد يحصل الاتفاق على أكثره من قبل القائسين،
متى ما "طُلبَ العلمُ فيه بالقياس، فقيس بصحة"، بحيث استوفى الناظرون فيه كافة شروطه
وضوابطه وملاحظة دلائله، ومع ذلك لا يمتنع أيضاً أن "نجدهم يختلفون" فيه؛ لقوة التفاوت
والاختلاف في ملاحظة دلائل التوخي فيه، وسيأتي فيما بعدُ كلامُ الشافعي عن أقوى
القياس والأمثلة عليه.

● طرق القياس ووجوهه:

لما كان المناظر قد تساءل سابقاً: هل كُلف العلماء العمل بالقياس من طريق واحد أو طرق
متعددة؟، في قوله: "وهل كلفوا كلَّ أمرٍ من سبيل واحد، أو سُبُل متفرقة؟"، انتقل الشافعي إلى بيان
وجوه القياس، وموقف المجتهدين تجاهها؛ إذ معرفة تنوع السبل التي يسلكها المجتهد حين أخذه
بالقياس تبني على تعدد وجوه القياس في ذاته.

يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولها به وأكثرها شَبهاً فيه، وقد يختلف القاسون في هذا.

لكن قبل الشروع في بيان وجهي القياس اللذين تناولهما الشافعي، يحسن محاولة الوقوف عند بعض المصطلحات الواردة في كلامه هنا وفي غيره من كتبه؛ إذ يلحظ اختلاف كلام أهل العلم في توجيه مراد الشافعي من جهة، كما يلحظ من جهة أخرى اختلافهم في نسبة حجية بعض وجوه القياس التي كان نشأة الكلام عنها لاحقاً على عصره.

وفي هذا السياق قد يبرز مصطلحان في كلام الشافعي: القياس في معنى الأصل "أن يكون الشيء في معنى الأصل"، وقياس الشبه أو قياس غلبة الأشباه (حسب الاختلاف المتأخر في الفرق بينهما، ونسبتهما إلى الشافعي): "أن يكون الشيء له في الأصول أشباه"، فما مراد الشافعي بهذين الوجهين من القياس، وهل يتوافق تماماً مع ما حدث من اصطلاح متأخر لهما؟.

حقيقة ليس هناك حسم في هذه القضية، إلا أن اختلاف أهل العلم في توجيه كلام الشافعي يوحي بأن المسألة ذات بعد اجتهادي في فهمهما ومعرفة مراده، فلا مانع حينئذ أن يحاول محاول أن يدلي بدلوه، وفي نزعه ضعف، والله يغفر له، وفي سبيل محاولة الكشف عند ذلك يحسن جمع الكلام تجاهه في أمور^(١):

الأمر الأول: أن كلام الإمام الشافعي عن وجوه القياس وتنوع أقسامه جاء في أكثر من موضع في الرسالة وغيرها، ومحاولة لإشراك القارئ الكريم في تفهم كلامه يحسن نقل العبارات الواردة عنه في هذا الصدد، وموقف أهل العلم منها، ثم السعي إلى تأملها وتفكيكها لمعرفة مراده بها:

- عبارته الموجودة هنا: "القياس من وجهين: أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولها به وأكثرها شَبهاً فيه، وقد يختلف القاسون في هذا".

- ما سبق في أول الرسالة حين الكلام عن البيان الخامس: "وموافقته تكون من وجهين: أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً، أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يُنصَّ فيه بعينه كتاباً ولا سنة: أحلناه أو حرمانه؛ لأنه في معنى

(١) مع التأكيد على أن ما سيخلص إليه هنا مجرد اجتهاد وغالب ظن، سائلاً الله تعالى أن يغفر الوهم والزلل.

.....

الحلال أو الحرام، أو نجد الشيء يشبه الشيء منه، والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شَبَهًا من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شَبَهًا به، كما قلنا في الصيد^(١).

- قوله في الأم: "والقياس قياسان: أحدهما: يكون في مثل معنى الأصل فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه، ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل، والشيء من الأصل غيره، فيشبه هذا بهذا الأصل، ويشبه غيره بالأصل غيره، وموضع الصواب فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن ينظر: فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه، إن أشبه أحدهما في خصلتين، والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين"^(٢).

- كما يمكن أن يُتلمس شيء من معنى الوجه الأول من القياس عند الشافعي من قوله فيما سبق من الرسالة: "وأما القياس على سنن رسول الله فأصله وجهان، ثم يتفرع في أحدهما وجوه، قال: وما هما؟، قلت: إن الله تعبد خلقه في كتابه وعلى لسان نبيه بما سبق في قضائه أن يتعبدهم به، ولما شاء، لا معقب لحكمه فيما تعبدهم به، مما دلهم رسول الله على المعنى الذي له تعبدهم به، أو وجدوه في الخبر عنه لم ينزل في شيء في مثل المعنى الذي له تعبد خلقه، ووجب على أهل العلم أن يسلكوه سبيل السنة، إذا كان في معناها، وهذا الذي يتفرع تفرعاً كثيراً"^(٣).

الأمر الثاني: اختلف أهل العلم من الشافعية في معنى كلام الشافعي عن هذين الوجهين، كما كشف الماوردي رحمه الله عن ذلك بقوله: "في تأويله وجهان: أحدهما: وهو الظاهر من كلامه، أنه أراد بالأول قياس المعنى، وبالثاني قياس الشبه، فإن قيل: فقد جعل الأول لا يجوز خلافه، وقياس المعنى يجوز خلافه إذا كان خفياً، ولا يجوز خلافه إذا كان جلياً، فعنه جوابان: أحدهما: أنه أراد الجلي دون الخفي، والجواب الثاني: أنه أرادهما معاً، فالجلي لا يجوز خلاف حكمه، والخفي لا يجوز ترك قياسه، والوجه الثاني في تأويل كلامه: أنه أراد بالقياس الأول ما لا يجوز خلافه، وهو القياس الجلي من قياسي المعنى وقياس التحقيق من قياسي الشبه؛ لأن خلافهما لا يجوز، وأراد بالقياس الثاني: ما يجوز فيه الاختلاف، وهو القياس الخفي من قياسي المعنى وقياس التقريب من

(١) الرسالة ص ٤٠.

(٢) الأم ٧/٩٩.

(٣) الرسالة ص ٢١٨-٢١٩.

قياس الشيء، فيكون تأويله على الوجه الأول محمولاً على معنى لفظه، وتأويله على الوجه الثاني محمولاً على معنى حكمه"^(١).

أما الفخر الرازي رحمه الله فاتجه إلى تفسير كلام الشافعي بأن حاصله يعود إلى تقسيم القياس ثلاثة أقسام:

- ما كان الفرع أولى بالحكم من الأصل (قياس الأولى).
- ما كان الفرع مساوياً لحكم الأصل، لا يزيد عليه ولا ينقص منه في الرتبة (القياس المساوي)، قال: "وهو المسمى بالقياس في معنى الأصل".
- ما كان الفرع أضعف في الحكم من الأصل، (القياس الأضعف، أو الأدون)، وهذا كما ذكر على وجهين: قياس المعنى، وذلك بأن يستنبط عليه الحكم في محل الوفاق، ثم يستدل بحصوله في الفرع على حصول ذلك الحكم فيه، والوجه الثاني: قياس الشبه، بأن لا يستنبط المعنى ألبتة، ولكن نرى صورة واقعة بين صورتين مختلفتين في الحكم، والصورة المتوسطة تكون مشابهتها لأحد الجانبين أكثر من مشابهتها للجانب الآخر، فكثرة المشابهة تقتضي إلحاقها بتلك الصورة"^(٢).

ولكن لم يرتض الشيخ أبو زهرة رحمه الله هذا التفسير من الرازي، وذكر أن الوجه الأول من القياس عند الشافعي يدخل فيه قياس الأولى، وقياس التساوي، وقياس الأضعف، وناقش جعل قياس المعنى من القياس الأضعف، وأن الظاهر من كلام الشافعي أنه لم يعتبر القياس الضعيف إلا في قياس الشبه؛ وهو الذي تحصل فيه مشابهة فرع لأكثر من أصل منصوص عليه، فيلحق بأقربها شبهاً به وأدناها إليه؛ لأن قياس الشبه هو الذي يجري فيه الخلاف بين القائسين، أما قياس المعنى فلا يجري فيه ذلك الخلاف، وهذا يشير إلى قوة الأول في كل صورة، وضعف الثاني في كل صورة، "ولذلك نرى أن تقسيم الفخر الرازي الآخر لا يتفق تمام الاتفاق مع ما يشير إليه كلام الشافعي في جملته في الرسالة؛ إذ أن جملة كلامه ترمي إلى القسم الثالث، وهو الذي يكون فيه الفرع أضعف من الأصل هو الذي يكون له عدة أشباه، فيلحق بأقربها، وذلك هو المعقول، لأن ضعف الفرع عن الأصل في علة الحكم إنما يكون إذا كانت هناك عدة صور تنازع الأصل في

(١) الحاوي ١٦٦/١٦-١٦٧.

(٢) ينظر: مناقب الإمام الشافعي ص ١٥٤.

.....

إلحاق الفرع به، فيكون ذلك ضعفاً في المعنى الجامع بينهما^(١).

ثم إن في تخصيص الرازي القياس المساوي بكونه القياس في معنى الأصل نوعاً من المسامحة عند بعض أهل العلم، حيث يرى آخرون أن كلاً من القياس الأولي والقياس المساوي يدخلان تحت القياس الجلي، الذي يطلق عليه القياس في معنى الأصل، كما قال الإسنوي رحمه الله: "ويسمى هذان القسمان بالقياس في معنى الأصل، ويسميان أيضاً بالقياس الجلي، وهو ما يقطع فيه بنفي تأثير الفارق بين الأصل والفرع"^(٢).

الأمر الثالث: الذي يبدو أن تنزيل تقسيمات نشأت وتردد الكلام تجاهها بعد عصر الشافعي على كلامه لا يخلو من نوع إشكال، ولا يكاد ينضب، إذ سيكون لتفاوت الحراك العلمي فيما بين العصور الأثر الظاهر في تباين النتائج المنشودة.

وبناء عليه فالذي يظهر من خلال تتبع كلام الإمام الشافعي في كتبه أن القياس الذي يمكن أن يفرع إليه العالم المجتهد عند فقد النص على الحكم لا يخرج عن وجهين رئيسين:

الوجه الأول: قياس يعبر عنه الشافعي بأنه: قياس في معنى الأصل، أو في مثل معنى الأصل، كما هو ظاهر من النقول السابقة عنه، وجاء عن هذا الوجه أيضاً في موضع سواها: "لا يقاس منه الشيء بالشيء حتى يكون مبتداه ومصدره ومصرفه فيما بين أن يبتدىء إلى أن ينقضي سواءً، فيكون في معنى الأصل"^(٣).

ويبدو أن هذا القياس الذي يسميه الشافعي (القياس في معنى الأصل) أعظم مما أضحى يطلق عليه في الاصطلاح المتأخر؛ إذ المتأخرون من أهل العلم يطلقونه على القياس الذي لا يفتقر فيه إلى بيان الوصف الجامع بين الأصل والفرع، وذلك لانتهاء الفارق المؤثر بينهما، ومثل هذا متفق عليه في الجملة، ولهذا يلحظ كيف فسّر بعض الشافعية - كما حكى الماوردي - الوجه الأول من القياس في كلام الشافعي على القياس الجلي، باعتبار أن الشافعي صرح فيه بعدم جواز الاختلاف فيه.

(١) الشافعي حياته وعصره ص ٢٨٨.

(٢) نهاية السؤل ٣١٣/١.

(٣) جماع العلم ص ٥٠-٥١، ويلحظ أن هذه العبارة جاءت على لسان المناظر، لكن الإمام الشافعي أقره عليها.

.....

لكن هذا التفسير سيحمل إشكالاً؛ إذ أين سيقع قياس المعنى حينئذ؟، الذي قد يعدّ غالب مادة القياس وجُلّها بالنسبة إلى القياس في معنى الأصل، فإذا كان غير مرادٍ في الوجه الأول، فلا بد من دخوله في الوجه الثاني - كما فعل الفخر الرازي-، وحينئذ لا تسعف ظاهر عبارة الشافعي ضمّه إليه؛ لأن من الواضح في الوجه الثاني أن الكلام متوجه إلى قياس الشبه المتردد بين أكثر من أصل، كما سيأتي بيانه.

لذا يظهر أن الوجه الأول في قياس المعنى العام، ويسميه الشافعي القياس في معنى الأصل، ولم يكن في عصر الشافعي مخصصاً بضربٍ مما يبنّي على المعنى الجلي فحسب، بل يشمل كل ما بنى المجتهد الإلحاق فيه على المعنى، سواء كان ذلك المعنى جلياً ظاهراً بحيث يقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، أو كان ثابتاً بالنص عليه أو الإيماء أو الاستنباط، فكل ذلك يشمل وجه واحد؛ لأن المجتهد يتحرى في القياس حينئذ ما هو على وفق معنى الأصل الموجود بين يديه.

ولعل مما يشهد لهذا أن الماوردي رحمه الله حين ذكر كلاً من قياس المعنى وقياس الشبه، كشف أن هناك اختلافاً بين الشافعية في الفرق بينهما، فقال: "الوجه الثاني: أن قياس المعنى ما لم يكن لفرعه إلا أصل واحد أخذ حكمه من معناه، وقياس الشبه ما تجاذبته أصول، ألحق بأقواها شبيهاً، فصار قياس المعنى أقوى من قياس الشبه"^(١)؛ وهذا يؤكد أن قياس المعنى غير داخل في الوجه الثاني من تقسيم الشافعي، المختص بقياس الشبه، وأن قياس المعنى يُنطلق فيه من ملاحظة المعنى في الأصل الذي بين يدي المجتهد، بينما قياس الشبه يلحظ فيه التردد بين أصول مختلفة. كما يقوِّي ذلك أيضاً أن غالب كلام الشافعي عن القياس الذي يبنّي على ملاحظة المعنى في الأصل المنصوص عليه ينصرف إلى قياس المعنى بوجه عام، سواء في ذلك ما يذكره في الجانب التأصيلي أو التفريعي، ومن ذلك:

- قول الشافعي في أول الرسالة: "أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً، أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة: أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام"^(٢)، فيلحظ كيف أطلق المعنى في المنصوص عليه؛ إذ تقدير كلامه: أن يكون الشرع حرم الشيء أو أحله منصوصاً عليه لأجل معنى.

(١) الحاوي ١٦/١٤٤.

(٢) الرسالة ص ٤٠.

-
-
- وقوله فيما سيأتي بعد: "كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكمٍ: حُكم فيها حكمَ النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها"^(١).
- قوله عند فقد نص الحكم على الشيء: "فإذا اجتهد من له أن يجتهد، وسعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه، بأن يكون في معنى كتاب أو سنة أو إجماع"^(٢).
- قوله: "ليس في الزعفران ولا الورس صدقة؛ لأن كثيراً من الأموال لا صدقة فيها، وإنما أخذنا الصدقة خبراً، أو بما في معنى الخبر، والزعفران والورس طيب لا قوت، ولا زكاة في واحد منهما"^(٣).
- قوله: "فإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لزم في كتاب الله عز وجل أن يحرم، ويحرم ما لم يختلف المسلمون في تحريمه، وكان في معنى كتاب أو سنة أو إجماع"^(٤).

ولكن قد يشكل على ذلك ذكرُ الشافعي ما ظاهره الاتفاق على الوجه الأول، حيث قال عنه هنا: "أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه"، وقال في الأم: "يكون في مثل معنى الأصل، فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه"، فكيف يصح أن يقال: إن هذا الوجه من القياس في مطلق قياس المعنى، مع أن أكثر صور قياس المعنى محلٌ خلاف؟!.

وحقيقة مذ تمت قراءة هذه العبارة، وفي النفس شيء مما قد يبدو من ظاهرها، وأن الشافعي كان يقصد بها معنى آخر قد لا يكون ظاهراً في أول وهلة، وبعد مزيد تأمل ونظر بدا أن الشافعي ههنا لم يكن بصدد بيان الاتفاق على هذا الوجه والنزاع فيه؛ إذ كيف يمكن أن يقرر ذلك، والقياس في الأصل كما كان يُنبه ويبيّن من علم الخاصة، وهو الذي قال فيه من قريب: "وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه، لا عند العامة من العلماء... وإذا طلب العلم فيه بالقياس، فقيس بصحة: اتفق القايسون في أكثره، وقد نجدهم يختلفون"، ثم أيضاً

(١) الرسالة ص ٥١٢.

(٢) جماع العلم ص ٩٦.

(٣) الأم ٤١/٢.

(٤) الأم ٢٦٩/٢.

.....

القياس في أصله اجتهاد ورأي على وفق النص، وقد أقرّ الشافعي بأن "الرأي إذا كان تُفَرَّقَ فيه"^(١)، وهذا من فقه نفسه ومعرفته بأحوال الناس، وأن شأنهم متى كان صادراً عن رأي ووجه نظر حصل الاختلاف والتفرق فيه لا محالة.

لذا، فالذي يظهر في تفسير هاتين العبارتين أنهما في موضوع واحد، ويؤديان معنى متقارباً:
- أما قوله هنا: "فلا يختلف القياسُ فيه"، فهو بمعنى: فلا يختلف وجه القياس فيه على القائسين؛ لأن موضوعه في المعنى المستفاد من أصل واحد منصوص عليه، بخلاف الوجه الثاني الذي يحصل فيه تردد نظر القائسين بين أصليين أو أكثر، لذا يلحظ قوله فيه: "وقد يختلف القايسون في هذا"، فالكلام متجه إلى القائسين أنفسهم الآخذين به، لا بين القائسين وغيرهم، ولا في الكلام عن حجية القياس أصلاً.

- وأما قوله في الأم: "فذلك الذي لا يحلّ لأحد خلافه"، فهو بمعنى: فلا يحلّ لأحد علم المعنى في الأصل المنصوص عليه خلافه؛ يؤكد هذا أن كلامه وارد في علم الخاصة، وعلم الخاصة هذا شأنه، يلزم من علمه أن يتمسك به ولا يحيد عنه، وقد لا يقف عليه غيره، ويؤكد هذا ملاحظة السياق الذي كان فيه تقسيم القياس إلى هذين الوجهين، حيث قرر قبل هذا التقسيم جواز الاجتهاد فيما لا نص فيه، فقال: "ومن أمر أن يجتهد على مغيب، فإنما كلف الاجتهاد، ويسعه فيه الاختلاف، فيكون فرضاً على المجتهد أن يجتهد برأي نفسه، لا برأي غيره، وبيّن أنه ليس لأحد أن يقلد أحداً من أهل زمانه"^(٢).

الأمر الرابع: إذا كان الوجه الأول في مطلق قياس المعنى، فالذي يبدو أن الوجه الثاني في قياس الشبه، وذلك بأن يتردد الفرع بين أصليين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف مثلاً، ويشبه الآخر في وصفين، فيردّ إلى أشبه الأصلين به، وخلاصته أن يتجاذب الفرع أصلاً، فيلحق بأحدهما بنوع شبه يقرب من غير تعرض لبيان المعنى^(٣).

وينقسم هذا القياس إلى ضربين: قياس شبه خلقي (صوري - حسي) ينصبُ نظر المجتهد فيه على التشابه في الصورة بين الفرع والأصل، وقياس شبه حُكْمِي ينصبُ نظر المجتهد فيه على

(١) جماع العلم ص ٥٠.

(٢) الأم ٧/٩٩.

(٣) ينظر: اللمع، للشيرازي ص ١٠١، قواطع الأدلة ٢/١٦٨.

الأحكام التي يشترك في التشابه فيها كل من الفرع والأصل^(١).
وقد اختلف الأصوليون في تفسير هذا الوجه من القياس، والفرق بين قياس الشبه وقياس غلبة
الأشباه، ثم اختلفوا في حجته وبيان رأي الشافعي تجاهه، وحقيقة يطول المقام بذكر ذلك كله،
ويخشى منه الخروج عن المقصود هنا.

إلا أن الذي يجدر التنبيه إليه أن الشافعي فيما يبدو قائل بجواز الأخذ بكل قياس يتأخى فيه
المجتهد النص الشرعي، إما من خلال النظر في معنى الأصل وعلته، سواء ظهر المعنى ظهوراً بيناً
أو بنوع خفاء، ثم إلحاق الفرع بالأصل بناء على هذا المعنى، وإما من خلال إلحاق الفرع بأحد
الأصلين اللذين يتجاذبان؛ إذ المجتهد في كلا الحالتين دائر حول النص الشرعي، يجتهد ويتأخى
الدلائل عليه، ولا ينطلق من مجرد رأي مرسل.

وقد قيل: إن الشبه ضعيف لا يمكن أن يأخذ به الشافعي، وأنه "لا يكاد يصح القول بالشبه عن
الشافعي، مع علو رتبته في الأصول"^(٢)، وأن كلامه لا بد أن يحمل على ترجيح قياس العلة المحتج
به بكثرة الشبه^(٣)، ولكن ذلك مخالف لظاهر النصوص المنقولة عنه هنا، التي أخذ فيها بقياس
الشبه، ثم إن قياس العلة نفسه لا يخلو من نوع شبه، كما قال الغزالي رحمه الله: "اعلم أن اسم
الشبه يطلق على كل قياس، فإن الفرع يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه، فهو إذا يشبهه"^(٤)، ويشهد
له قول الشافعي فيما سيأتي عن القياس: "ولا يقول فيه إلا عالم بالأخبار، عاقل للتشبيه عليها"^(٥).

ومن الأمثلة التي بناها الإمام الشافعي على قياس الشبه: ما سيقره لاحقاً من أن جراح العبد في
ثمنه كجراح الحرّ في دينه، وقد بين في هذه المسألة كيفية القياس فيها، وفي هذا الصدد يقول:
"أن تنزل نازلة تحتل أن تقاس، فيوجد لها في الأصلين شبه، فيذهب ذاهب إلى أصل، والآخر إلى
أصل غيره، فيختلفان، فإن قيل: فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة في
بعض ما اختلفا فيه؟، قيل: نعم إن شاء الله تعالى، بأن تُنظر النازلة، فإن كانت تشبه أحد الأصلين
في معنى والآخر في اثنين صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين دون الذي أشبهته في واحد، وهكذا
إذا كان شبيهاً بأحد الأصلين أكثر"^(٦).

(١) ينظر: الحصول، لابن العربي ص ١٢٦-١٢٧، قواطع الأدلة ١٦٦/٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٢٩٩/٧، نقلاً عن أبي بكر الباقلاني.

(٣) ينظر: اللمع ص ١٠١، البحر المحيط، للزركشي ٢٩٩/٧.

(٤) المستصفي ٣١٦/١.

(٥) الرسالة ص ٥٠٧.

(٦) الأم ٣١٨/٧.

قال: فأوجدني ما أعرفُ به أن العلم من وجهين: أحدهما: إحاطةٌ بالحق في الظاهر والباطن،
والآخر إحاطةٌ بحق في الظاهر دون الباطن: مما أعرفُ؟.

فقلتُ له: رأيتَ إذاً كما في المسجد الحرام نرى الكعبة: أَكَلْنَا أَنْ نَسْتَقْبِلَهَا بِإِحَاطَةٍ؟.

قال: نعم.

ثم بين الشافعي أن شبه العبد بالحر أكثر في معان متعددة، من جهة أن نفسه محرمة بكل حال كحرمة نفس الحر، وأن ديته فيما إذا قتله الحر خطأ تكون على العاقلة بخلاف الأموال، وأن على من قتله أمرين: كفارة وثمنه، كما يجامع الحر في أكثر من هذا، وذلك في لزوم الكف عن المحارم، وأن عليه ما على الحر في بعض الحدود، وأن عليه الفرائض الشرعية من الصوم والصلاة وغيرها، بينما لا يشبه العبد المتاع ونحوه إلا في معنى واحد، وهو أن ديته ثمنه، وإذا ثبت هذا "لم يكن الواجب على العالمين إذا كان آدمياً أن يقيسوه على الآدميين ولا يقيسوه على البهائم ولا على المتاع؟، وأصل ما يذهب إليه أهل العلم بالقياس أن يقولوا: لو كان شيء له أصلان، وآخر لا أصل فيه، فأشبهه الذي لا أصل فيه أحد الأصلين في معنيين، والآخر في معنى، كان الذي أشبهه في معنيين أولى أن يقاس عليه من الذي أشبهه في معنى واحد، فهو آدمي مجامع للآدميين فيما وصفت، وليس من البهائم ولا المتاع الذي لا فرض عليه بسبيل"^(١).

● أمثلة تبين الفرق بين علم العامة وعلم الخاصة:

لقد كان أصل الكلام عن قطعية القياس، والتساؤل عن المجتهد القائل: أهو على يقين من إصابة الحق عند الله تعالى؟، ثم أجاب الشافعي بذكر أن العلم من وجهين: علم عامة وعلم خاصة، وأن منزلة القياس مندرجة تحت علم الخاصة.

وهنا تساءل المناظر عن إمكانية بيان أمثلة مما يعهدا ويألفها، تؤكد ما قرره الشافعي من أن العلم وجهان: أحدهما إحاطةٌ بالحق في الظاهر والباطن، والآخر إحاطةٌ بحق في الظاهر دون الباطن، وقد أجابه الشافعي بذكر مثالين:

المثال الأول: ذكر الشافعي أنه لا شك فيمن كان "في المسجد الحرام"، وهو يرى الكعبة، أنه حين يستقبل البيت: إنما يستقبله بناء على إحاطة ويقين، وكذلك من بلغه فرض معلوم من الدين بالضرورة من الصلوات والزكاة والحج وغير ذلك، إنما يأتي تكليفه بها بناء على إحاطة ويقين، وكذا

(١) الأم ٧/٣٣٦.

قلتُ: وفُرضت علينا الصلواتُ والزكاةُ والحجُّ وغيرُ ذلك: أَكَلَّفْنَا الإِحاطَةَ فِي أَنْ نَأْتِيَ بِمَا عَلَيْنَا

بِإِحاطَةٍ؟ .

قال: نعم .

قلتُ: وحينَ فُرضَ علينا أَنْ نَجْلِدَ الزَّانِي مِائَةً، وَنَجْلِدَ الْقَاذِفَ ثَمَانِينَ، وَنَقْتَلَ مَنْ كَفَرَ بَعْدَ إِسْلَامِهِ، وَنَقْطَعَ مَنْ سَرَقَ: أَكَلَّفْنَا أَنْ نَفْعَلَ هَذَا بِمَنْ ثَبَّتَ عَلَيْهِ بِإِحاطَةٍ حَتَّى نَعْلَمَ أَنَا قَدْ أَخَذْنَاهُ

منه؟ .

قال: نعم .

قلتُ: وَسِوَاءَ مَا كَلَّفْنَا فِي أَنْفُسِنَا وَغَيْرِنَا، إِذَا كُنَّا نَدْرِي مِنْ أَنْفُسِنَا بِأَنَّ نَعْلَمُ مِنْهَا مَا لَا يَعْلَمُ غَيْرُنَا، وَمِنْ غَيْرِنَا مَا لَا يَدْرِكُهُ عِلْمُنَا عِيَانًا كِإِدْرَاكِنَا الْعِلْمَ فِي أَنْفُسِنَا؟ .

قال: نعم .

الشأن في حدود الإسلام المعلومة من الدين بالضرورة، كما "نجلد الزاني مائةً، ونجلد القاذف ثمانين، وقتل من كفر بعد إسلامه، وقطع من سرق"، إنما نستحلّ فيها الدماء المعصومة في الأصل، ونتعرض بالقطع والضرب في حق كل من "ثبت عليه" شيء من ذلك بإقرارٍ أو بينة، ونكون في ذلك كله إنما أخذنا ما أخذنا منه بناء على يقين وإحاطة بأن الشرع قد كلفنا ذلك.

ثم سألت الشافعي المناظر سؤال تقرير، أقرّ فيه المناظر باستواء علمنا بالتكليف في الأمثلة السابقة، مع أنه بعضها يتعلق بتكليف يتجه إلى أنفسنا (كما في استقبال القبلة، وفرض الصلوات والزكاة والحج)، وبعضها يتعلق بأمر تجاه غيرنا (كما في جلد الزاني أو القاذف، وقتل المرتد، وقطع السارق)، مع ملاحظة أننا في حال التكليف بأمر يتعلق بأنفسنا "نعلم منها ما لا يعلم غيرنا" كما في التوجه إلى القبلة عياناً، وأنا في حال التكليف بأمر يتعلق بغيرنا لا ندرك الأمر من حالهم عياناً، كما هو الشأن في إدراكنا "العلم في أنفسنا"، ومع ذلك فالعلم بالتكليف في الأمرين يقيني على حدّ سواء.

قلت: وكلفنا في أنفسنا أين ما كنا أن نتوجه إلى البيت بالقبلة؟ .

قال: نعم.

قلت: أفتجدنا على إحاطةٍ من أنا قد أصبنا البيت بتوجهنا؟ .

قال: أما كما وجدتم حين كنتم ترون فلا، وأما أتم فقد أدبتم ما كلفتم.

قلت: والذي كلفنا في طلب العين المغيب غير الذي كلفنا في طلب العين الشاهد .

قال: نعم.

قلت: وكذلك كلفنا أن نقبل عدلَ الرجل على ما ظهر لنا منه، وناكحه ونوارثه على ما يظهر

لنا من إسلامه؟ .

قال: نعم.

ثم قرر الشافعي المناظر بأننا في حال المغيب عن المسجد الحرام والبعد عنه نكلف في أنفسنا "أن نتوجه إلى البيت" بالاستدلال بالنجوم والشمس والقمر والرياح والجبال ونحو ذلك، من غير أن نكلف الإحاطة واليقين، كما في حال معائن البيت، بل متى اجتهدنا وتوجهنا شطر المسجد الحرام فقد جئنا بالتكليف، وكنا على صواب بالاجتهاد فيه، "وليس يعلم الإحاطة بصواب موضع البيت آدمي إلا بعيان، فأما ما غاب عنه من غيره فلا يحيط به آدمي"^(١)، وحينئذ نصل إلى النتيجة المطلوبة، وهي تفاوت مرتبة العلم في التكليف في الحالين، ففي حال "طلب العين المغيب" كلفنا طلب جهة البيت بلا علم إحاطةٍ ويقين، وفي حال "طلب العين الشاهد" كلفنا إصابة عين البيت بعلم إحاطةٍ ويقين.

المثال الثاني: أن الشرع كلفنا "أن نقبل عدلَ الرجل على ما ظهر لنا منه"، فنعمل بما ظهر لنا منه، ونعامله معاملة المسلمين في أحكام النكاح والإرث وعصمة الدم على ما ظهر لنا "من إسلامه"، على أنه من الجائز والممكن أن يكون غير عدل في باطنه وحقيقة أمره، لكننا لم نكلف فيه إلا

(١) جماع العلم ص ٣٧.

قلت: وقد يكون غير عدل في الباطن؟ .

قال: قد يُمكن هذا فيه، ولكن لم تكلفوا فيه إلا الظاهر.

قلت: وحلال لنا أن نناكحه، ونوارثه، ونجيزَ شهادته، ومحرم علينا دمه بالظاهر؟، وحرام

على غيرنا إن علم منه أنه كافرٌ إلا قتله ومنعه المناكحة والموارثة وما أعطيناها؟ .

قال: نعم.

قلت: ووجدَ الفرضُ علينا في رجلٍ واحدٍ مختلفاً على مبلغ علمنا وعلم غيرنا؟ .

قال: نعم، وكلُّكم مؤدِّ ما عليه على قدر علمه.

قلت: هكذا قلنا لك فيما ليس فيه نصٌّ حكمٍ لازمٍ، وإنما نطلبُ باجتهادِ القياسِ، وإنما كلفنا

فيه الحقَّ عندنا .

الظاهر، لأن أحكام الشرع على الظاهر، والله وليّ المغيب؛ "لأنه لا يعلمه إلا هو جلّ ثناؤه، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة: كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم!"^(١).

وكان الواجب علينا أن نحكم على الإنسان بحسب ما ظهر لنا، بينما لو علم غيرنا منه الكفر لوجب في حقه خلاف ما وجب في حقنا، من وجوب منعه "المناكحة والموارثة وما أعطيناها"، فثبت أن الفرض علينا وعلى غيرنا في هذه الحال مختلف مع اتحاد المحكوم عليه، وإنما جاز ذلك لأن كلاً منا وجب عليه أن يعمل بموجب علمه، فكان مؤدياً ما وجب عليه "على قدر علمه" الذي بلغه.

وهنا وصل الإمام الشافعي ببراعة وحسن تنظير إلى النتيجة المنشودة: وذلك أنه إذا جاز ما ثبت فيما سبق من كون الحكم قد يتردد بين يقين وظاهر، فهكذا الشأن فيما قلنا في القياس إذا أجريناه "فيما ليس فيه نصٌّ حكمٍ لازمٍ"، إنما كلفنا فيه طلب الحق باجتهاد بحسب ما يظهر لنا من الدلالات عليه، ولم نكلف فيه إصابة الحق بإحاطة ويقين؛ إذ لا يعلم الغيب فيه إلا الله.

(١) الأم ٤/١٢٠.

قال: فتجدك تحكّم بأمرٍ واحدٍ من وجوهٍ مختلفة؟.

قلت: نعم، إذا اختلفت أسبابه.

قال: فاذكر منه شيئاً.

قلت: قد يُقرّ الرجلُ عندي على نفسه بالحقِّ لله، أو لبعضِ الآدميين، فأخذه بإقراره، ولا يقرّ: فأخذه بيّنةً تقومُ عليه، ولا تقومُ عليه بينةٌ، فيُدعى عليه، فأمره بأن يحلف ويبرأ، فيمتنع، فأمر خصمه بأن يحلف، وتأخذه بما حلف عليه خصمه، إذا أبى اليمين التي تبرّته، ونحن نعلمُ أنّ إقراره

• جواز اتحاد الحكم وتعدد أسبابه المختلفة:

ثم نقل لنا الإمام الشافعي رحمه الله تساؤل الخصم عن جواز الحكم بأمر واحد في الشرع "من وجوهٍ مختلفة"، إذ يبدو من كلام الشافعي السابق تجويزه لشيء من ذلك، باعتبار أن حكم التوجه إلى البيت في الصلاة واجب شرعاً في حال المعاينة والمغيب على حد سواء، مع اختلاف الحال.

فأجاب الشافعي بأن ذلك جائز، متى ما كانت أسباب الحكم مختلفة، فيثبت الحكم بكل واحد منها على الانفراد، وإن كان بعضها أقوى من بعض، كما قلنا في استقبال القبلة يثبت الوجوب بالعيان، ويثبت أيضاً بالاجتهاد بواسطة الدلائل عند المغيب عن البيت، وإن كان حال العيان أقوى.

ومثال ذلك: اختلاف وسائل إثبات الحقوق في الشرع، حيث يجوز إثبات الحق بأسباب مختلفة، بعضها أقوى من بعض:

- فنجيز إثبات الحق على إنسان فيما أقرّ فيه "بالحقِّ لله، أو لبعضِ الآدميين"، وتأخذه بإقراره.
- وقد لا يثبت منه إقرار، ومع ذلك نثبت الحق عليه أيضاً بأخذه بسبب "بيّنةٍ تقومُ عليه".
- وقد لا يتحقق إقرار ولا بينة، ومع ذلك نجيز إثبات الحق على المدعى عليه بنكوله^(١) عن

(١) النكول عن اليمين هو: امتناع المدعى عليه عن اليمين الموجهة إليه من جهة القاضي، وقد اختلف العلماء فيما إذا طلب القاضي من المدعى عليه اليمين فنكل عنها، فذهب الحنفية وهو المذهب عند الحنابلة إلى أنه يُقضى على المدعى عليه، ويُلزّمه القاضي ما ادّعى عليه بمجرد النكول، وذهب الأكثر وعليه الشافعي إلى أن اليمين تُرد إلى المدعى، فإن حلف فُضي له، وإن امتنع سقطت دعواه. ينظر: الحاوي، للماوردي ٣١٦/١٦، بدائع الصنائع ٢٢٦/٦، المغني ٢١١/١٠.

على نفسه - بِشْحِهِ عَلَى مَالِهِ، وَأَنَّهُ يُخَافُ ظَلْمَهُ بِالشَّحِّ عَلَيْهِ - : أَصْدَقُ عَلَيْهِ مِنْ شَهَادَةِ غَيْرِهِ،
لأنَّ غَيْرَهُ قَدْ يَغْلُطُ وَيَكْذِبُ عَلَيْهِ، وَشَهَادَةُ الْعَدُولِ عَلَيْهِ أَقْرَبُ مِنَ الصِّدْقِ مِنْ امْتِنَاعِهِ مِنَ الْيَمِينِ
وَيَمِينِ خَصْمِهِ وَهُوَ غَيْرُ عَدْلٍ، وَأَعْطِيَ مِنْهُ بِأَسْبَابٍ بَعْضُهَا أَقْوَى مِنْ بَعْضٍ.
قال: هَذَا كُلُّهُ هَكَذَا، غَيْرَ أَنَا إِذَا نَكَلْتُ عَنِ الْيَمِينِ أَعْطَيْنَا مِنْهُ بِالنَّكُولِ.
قلتُ: فَقَدْ أَعْطَيْتَ مِنْهُ بِأَضْعَفٍ مِمَّا أَعْطَيْنَا مِنْهُ؟.

قال: أَجَلْ، وَلَكِنِّي أَخَالَفُكَ فِي الْأَصْلِ.

اليمين التي تبرئه مع يمين المدعي، فإذا حلف خصمه أخذناه بما حلف عليه المدعي؛
باعتبار أنه قد "أبى اليمين التي تبرئه".

فهنا نجد كيف جاز إثبات الحق بأسباب مختلفة، مع تفاوت قوة هذه الأسباب، فإن الإقرار
أقوى وسائل الإثبات؛ لانتفاء التهمة وبعده الغلط فيه غالباً؛ إذ الإنسان بطبعه شحيح على ماله
حريص على ألا يُظلم ويؤخذ حقه، فكان الإقرار أصدق في حقه "من شهادة غيره" عليه؛ لأن
الشهادة يحتمل فيها الغلط والكذب أكثر، ثم أيضاً نجد أن الحكم على المدعي عليه بشهادة
العدول "أقرب من الصدق" من الحكم عليه بنكوله مع "يمين خصمه"؛ إذ يحتمل كون خصمه غير
عدل، فيأخذ منه حقه ظلماً وعدواناً، فثبت هنا أن الحكم واحداً ومع ذلك أُعطي فيه "بأسبابٍ
بعضها أقوى من بعض".

ثم أشار الشافعي إلى أن المناظر - ويبدو أنه حنفي - يوافق على تفاوت وسائل الإثبات،
وأنه يخالف فقط في نكول المدعي عليه عن اليمين، لا من جهة الإثبات به، بل من جهة ضم
يمين المدعي إليه، حيث يرى أن مجرد نكوله كافٍ في إثبات الحق عليه، وهذا إقرار منه
بإثبات الحق بأضعف مما أثبت به الشافعي؛ وذلك لا يجرح في اختلاف أسباب إثبات الحق
وتفاوتها قوة وضعفاً.

قلت: وأقوى ما أعطيت به منه إقراره، وقد يُمكن أن يُقر بحق مسلم ناسياً أو غلطاً، فأخذه به؟.

قال: أجل، ولكنك لم تُكفِّ إلا هذا.

قلت: فلست تراني كُفِّت الحق من وجهين: أحدهما: حقٌ بإحاطة في الظاهر والباطن، والآخر: حقٌ بالظاهر دون الباطن؟.

قال: بلى، ولكن هل تجد في هذا قوة بكتاب أو سنة؟.

قلت: نعم، ما وصفت لك مما كُفِّت في القبله وفي نفسي وفي غيري.

ثم إنه إذا ثبت أن الإقرار أقوى وسائل الإثبات، فليس هو في ذاته إحاطة ويقين، بل يحتمل فيه أن يُقر المدعى عليه "بحق مسلم ناسياً أو غلطاً"، ومع ذلك نأخذه بإقراره، باعتبار أن هذا ما كلفنا به من ظاهر الحال، فكان في هذا الدليل على أنه يجوز أن نكفِّ الحق من وجهين:

- "أحدهما: حقٌ بإحاطة في الظاهر والباطن"، وذلك العمل بما أمرنا به من أخذ الحق بالإقرار والشهادة والنكول مع اليمين.

- "والآخر: حقٌ بالظاهر دون الباطن"، وذلك أن المدعى عليه قد لا يكون واقعه في باطن الأمر بحسب ما ادعاه المدعي عليه، لكننا لم نكلف علم الغيب وحقيقة الحال، بل ما ظهر لنا، ولم نقصد أن نظلم أحداً، بل قصد الاجتهاد في نعطي الحق من هو له، ونمنعه من ليس له على غير إحاطة من الصواب، ويكون الخطأ عنا مرفوعاً في الاجتهاد، ولا نكون مخطئين بالاجتهاد، على أنه لا يجوز لنا قصد عمد الباطل بكل حال^(١).

ثم ختم الشافعي الكلام عن كون القياس حقاً في الظاهر دون الباطن، وما انتهى إليه من أن الأخذ بالحق في أحكام الدعاوى والبيئات إنما هو على ظاهر حال الناس دون باطنه: بأن هذا ما أعطاه الله تعالى عباده من العلم، وأمرهم أن يأخذوا الحق بحسب ذلك العلم منهم، واستأثر سبحانه بحقيقة الحال وواقعه، واستشهد على ذلك بما يأتي:

(١) ينظر: الأم ٦/٢٦٣.

قال الله: (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)، فاتاهم من علمه ما شاء، وكما شاء، لا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ، وهو سريعُ الحساب.

وقال لنبيه: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا . فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا . إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا) .
أخبرنا سفيان عن الزُّهري عن عروة قال: لم يزل رسولُ الله يسأل عن الساعة، حتى أنزل اللهُ عليه: (فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا)، فاتمى .

وقال الله: (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ) .

وقال الله تبارك وتعالى: (لِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) .

- قول الله تعالى: (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)، فأخبر الله تعالى أنه "العالم الذي لا يخفي عليه شيء، محيط بذلك كله، محصٍ له دون سائر من دونه، وأنه لا يعلم أحد سواه شيئاً إلا بما شاء هو أن يعلمه، فأراد فعله" (١) .

- قول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا . فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاهَا . إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا)، فحجب الله تعالى عن نبيه علم الساعة (٢)، ونهاه عن السؤال عنها، حتى ورد عن عروة رحمه الله أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يسأل عن الساعة حتى نزلت عليه هذه الآية، فانتهى (٣) .

- قول الله تعالى: (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ)، حيث استأثر الله بالعلم بالغيب، وحجب عنه خلقه.

- قول الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي

(١) تفسير الطبري ٣٩٦/٥-٣٩٧ .

(٢) ينظر: الأم ٣١٠/٧ .

(٣) رواه مرسلاً (من طريق ابن عيينة عن الزهري عن عروة) نعيم بن حماد في كتاب الفتن، رقم ١٧٨٣ .

ورواه موصولاً عن عروة عن عائشة رضي الله عنها: إسحاق بن راهويه في مسنده، رقم ٧٧٧، والطبري في تفسيره ٢٤/٢١٣، والحاكم في المستدرک، رقم ٧، وقال: هذا حديث لم يخرج في الصحيحين، وهو محفوظ صحيح على شرطهما معاً، وسكت عنه الذهبي، وقال الحاكم في موضع آخر من مستدرکه (٢/٥٥٨): هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، فإن ابن عيينة كان يرسله بآخره.

فالناس مُتَعَبِّدُونَ بِأَنْ يَقُولُوا وَيَفْعَلُوا مَا أَمَرُوا بِهِ، وَيَنْتَهُوا إِلَيْهِ، لَا يُجَاوِزُونَهُ، لِأَنَّهُمْ لَمْ يُعْطُوا
أَنْفُسَهُمْ شَيْئاً، إِنَّمَا هُوَ عَطَاءُ اللَّهِ، فَنَسْأَلُ اللَّهَ عَطَاءً مُؤَدِّياً لِحَقِّهِ، مُوجِباً لِمَزِيدِهِ.

نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ، حيث ذكر
الله تعالى اختصاصه بمفاتيح الغيب التي لا يعلمها غيره، كما جاء في الحديث عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال: "مفاتيح الغيب خمس، لا يعلمها إلا الله: لا يعلم ما تغيض
الأرحام إلا الله، ولا يعلم ما في غد إلا الله، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري
نفس بأي أرض تموت إلا الله، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله"^(١)، فالله تعالى وحده يعلم
ذلك كله، "دون كلّ أحد سواه، إنه ذو علم بكلّ شيء، لا يخفى عليه شيء، خبير بما هو
كائن، وما قد كان"^(٢).

وانتهى الإمام الشافعي رحمه الله إلى تقرير كلام نفيس، من حقه أن يسطّر بمداد من ذهب، في
ضرورة تسليم الأمر إلى الله تعالى وتفويض الشأن كله إليه، ذلك أن الناس كافة "مُتَعَبِّدُونَ بِأَنْ
يقولوا ويفعلوا ما أمروا به، وينتهوا إليه، لا يجاوزونه، لأنهم لم يعطوا أنفسهم شيئاً، إنما هو عطاء
الله، فنسأل الله عطاءً مؤدّياً لحقه، مُوجِباً لِمَزِيدِهِ".

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٤٦٩٧.

(٢) تفسير الطبري ١٥٩/٢٠.

[باب الاجتهاد]

قال الشافعي: قال: أفتجدُ تجويزَ ما قلتَ مِنَ الاجتهادِ، مع ما وصفتَ قد ذكره؟.
قلتُ: نعم، استدلالاً بقول الله: (وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ).
قال: فما شطره؟.

قلتُ: تلقاءه، قال الشاعر:

إن العسيبَ بها داءٌ مُخامرُها .. فشطرُها بصرُ العينين مسجورُ
فالعلم يحيط أن من توجّه تلقاء المسجد الحرام من نأت داره عنه: على صوابٍ بالاجتهاد
للتوجه الى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كلف التوجه إليه، وهو لا يدري أصاب بتوجهه قصد
المسجد الحرام أم أخطأه، وقد يرى دلائل يعرفها فيتوجه بقدر ما يعرف، ويعرف غيره دلائل
غيرها، فيتوجه بقدر ما يعرف وإن اختلف توجههما.

● حجية الاجتهاد بالقياس:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله فيما سبق صحة الاجتهاد بالقياس، انتقل ههنا إلى ذكر
شيء من الأدلة على جواز هذا الضرب من القياس.

الدليل الأول: أن الله تعالى أمر بالتوجه في الصلاة إلى المسجد الحرام، فقال: (وَمَنْ حَيْثُ
خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ)، فنصب الله عز
وجل للعباد البيت، فكان على من رأى البيت أن يتوجه إليه بالعيان؛ لأن رسول الله صلى الله عليه
وسلم إنما صلى مستقبله والناس معه حوله من كل جهة، وأما من نأى عن البيت: فهو وإن كان
ظاهراً في موضعه إلا أنه مغيب عنه، فعليه أن يطلب التوجه له غاية جهده على ما أمكنه بالدلائل
التي يعرفها، وهو حينئذ "على صوابٍ بالاجتهاد للتوجه الى البيت بالدلائل عليه، لأن الذي كلف التوجه
إليه"، وإن لم يحصل له إحاطة ويقين بإصابة جهة البيت، ومتى فعل ما وجب عليه من الاجتهاد في

قال: فإن أجزتُ لك هذا أجزتُ لك في بعض الحالات الاختلاف.

قلت: فقل فيه ما شئت.

قال: أقول: لا يجوز هذا.

قلت: فهو أنا وأنت، ونحن بالطريق عالمان، قلت: هذه القبلة، وزعمتَ خلافي، على أيّنا يتبعُ

صاحبه؟.

قال: ما على واحدٍ منكما أن يتبع صاحبه.

قلت: فما يجبُ عليهما؟.

قال: إن قلتُ لا يجب عليهما أن يصليا حتى يعلما بإحاطة: فهما لا يعلمان أبداً المغيبَ

طلب جهة البيت وسعه الاختلاف مع غيره في ذلك، ممن لم يظهر له ما ظهر له، وكان كل واحد منهما مؤدياً للفرض عليه بالاجتهاد في طلب الحق المغيب عنه^(١).

وهنا ذكر الشافعي استشكال مناظره واعتراضه، وأنه لا يرى صحة أن يقال بأن المصلي في حال البعد عن البيت يكلف الصواب إليه ظاهراً لا باطناً على الإطلاق.

فأجاب الشافعي بفرض مسألة للخصم طالباً منه أن يحكم فيها بالنصفة، وذلك أنه لو اجتهد رجلان وهما في طريق بعيد عن البيت الحرام، وكانا عالمين بالنجوم والرياح والشمس والقمر ونحوها من العلامات التي يستدل بها، فرأى أحدهما القبلة متيامناً منه، ورأى الآخر القبلة منحرفة عن حيث رأى صاحبه، فما العمل حينئذ؟، فأقرّ الخصم بأنه ما كان يجب على واحد منهما "أن يتبع صاحبه"، وأن الأمر بالنسبة إليه لا يخلو من:

- أن يقال: لا تجب عليهما الصلاة "حتى يعلما بإحاطة" جهة القبلة، وهذا من البعد بمكان؛ إذ لا تتأتى لهم الإحاطة بجهتها مع النأي عنها، فكان يترتب على ذلك ما لا يقول به فقيه من ترك الصلاة مطلقاً.

(١) ينظر: الأم ٧/٣٠٠، ٣١٧.

بإحاطةٍ وهما إذا يدَعان الصلاة، أو يرتفع عنهما فرضُ القبلة، فيصليان حيث شاءا، ولا أقول واحداً من هذين، وما أجدُ بدءاً من أن أقول: يصلي كلُّ واحدٍ منهما كما يرى، ولم يكلفا غيرَ هذا، أو أقول كلفا الصوابَ في الظاهر والباطن، ووُضع عنهما الخطأُ في الباطنِ دون الظاهر.

قلتُ: فأيهما قلتَ فهو حجةٌ عليك، لأنك فرقتَ بين حكم الباطن والظاهر، وذلك الذي أنكرتَ علينا، وأنت تقول: إذا اختلفتم قلتُ ولا بُدَّ أن يكون أحدهما مخطئاً؟.

قال: أجل.

قلتُ: فقد أجزت الصلاة وأنت تعلمُ أحدهما مخطئاً، وقد يمكن أن يكونا معاً مخطئين.

وقلتُ له: وهذا يلزمك في الشهادات، وفي القياس.

- أن يقال: "يرتفع عنهما فرضُ القبلة" مطلقاً، وحينئذٍ لهما أن يصليا إلى أي اتجاه، وهذا أيضاً لا يمكن القول به.

- وحينئذٍ لم يجد المناظرُ بدءاً من موافقة الإمام الشافعي في أن على كل واحدٍ منهما الصلاة إلى الجهة التي غلب على ظنه بالدلائل والعلامات أنها القبلة، ولكن يحتمل ذلك أمرين: أن يكون الأمر كما قال الشافعي من أنهما إنما كُلفا الصواب إلى البيت في الظاهر دون الباطن، أو أن يكون في الحقيقة إنما "كُلفا الصوابَ في الظاهر والباطن" إلى جهة البيت، إلا أن الشارع برحمته وفضله وضع عنهما إثم الخطأ في الباطن إذا حصل منهما، وإن كانا في الظاهر مخطئين.

وهنا ألزم الإمام الشافعي خصمه بأن هذه النتيجة تفضي إلى ضرورة اعترافه بالفرق "بين حكم الباطن والظاهر"، وهو ما كان ينكره في الأصل، ثم إن الخصم اعترف بأنه يقرر أنه متى اختلف المجتهدان في جهة القبلة فلا بد "أن يكون أحدهما مخطئاً؟"، وهذا أمر مستغرب منه؛ إذ سيفضي به إلى الاعتراف بصحة الصلاة مع أنه يعلم خطأ أحدهما، بل قد يكونا في حقيقة الأمر مخطئين معاً جهة القبلة، بأن يتجه أحدهما شرقاً باجتهد، والآخر غرباً باجتهد أيضاً، وتكون القبلة أصلاً في جهة الشمال!، ثم إن هذا التصور منك سيفضي بك إلى أن تقرر مثل هذا في باب الشهادات، وفي

قال: ما أجد من هذا بُدْأً، ولكن أقول: هو خطأ موضوعٌ.

فقلتُ له: قال الله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ، فأمرهم بالمثل، وجعل المثل إلى عدلين يحكمان فيه، فلما حُرِّمَ مأكولُ الصيدِ عامًّا كانتِ لدوابِّ الصيدِ أمثالٌ على الأبدان، فحكَّم من حكَّم من أصحابِ رسولِ الله على ذلك، ففُضِيَ في الضَّبْعِ بكَبْشٍ، وفي الغزالِ

باب القياس، فتقول بصحة حكم القاضي ظاهراً وباطناً مع احتمال خطأ المقرّ أو الشهود أو المدعي في حال النكول!.

فأجاب المناظر بأنه في الحقيقة لا يجد بدأً من الاعتراف بهذا، مع كونه أمراً مستغرباً، ولكن لا بد أيضاً أن أقول مع ذلك إنه "خطأ موضوع" عنهم، لئلا أكون قد حكمتُ بإثمهم مع أنهم قد أدوا غاية ما في أيديهم، وسيأتي لاحقاً جواب الشافعي عن حكم المناظر بكون الخطأ موضوعاً.

الدليل الثاني: أن الله تعالى أمر بالمثل في جزاء الصيد، كما في قوله: (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ)، وفوض تقدير المثل فيه "إلى عدلين يحكمان فيه"، وذلك بأن يجتهدا على أصل الصيد المقتول فينظر إلى أقرب الأشياء به شبهاً فيهدى، فكان المثل على الظاهر أقرب الأشياء شبهاً في العظم من البدن، وقد اتفقت مذاهب من تكلم في الصيد من أصحاب رسول الله على أقرب الأشياء شبهاً من البدن، فينظر ما قُتِلَ من دوابِّ الصيد: أي شيء كان من النعم أقرب منه شبهاً فيفدى به^(١).

والمقصود بالمماثلة هنا ما كان له مثلاً ومشابهة في الخلق والصورة من بهيمة الأنعام، وحينئذ فالذي له مثل من الصيد الأصل أن يرجع فيه إلى حكم الصحابة رضي الله عنهم؛ إذ إن الله تعالى ألزم بأن يحكم بالمماثلة العدول من المسلمين، ولا أعدل وأحسن من قضاء صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد جاء عنهم الاجتهاد في جزاء بعض الصيد، ومن ذلك:

- أنه ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قضى في الضبع بكبش^(٢)، وكذا ورد مثل

(١) ينظر: الرسالة ص ٣٩، الأم ٢١٧/٦.

(٢) رواه الشافعي في الأم ٢٢٧/٢، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم ١٥٦١٨.

بعنز، وفي الأرنب بعناق، وفي اليربوع بجفرة.

والعلم يُحيط أنهم أرادوا في هذا المثل بالبدن، لا بالقيم، ولو حكموا على القيم اختلفت

ذلك فيه عن علي^(١) وابن عباس^(٢) رضي الله عنهما، ويبدو أن الشافعي لم يبلغه في الضبع سند صحيح مرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقد أورد في الأم خبراً مرسلاً عن عكرمة مولى ابن عباس قال: أنزل رسول الله صلى الله عليه وسلم ضبعاً صيداً، وقضى فيها كبشاً، وقال: "هذا حديث لا يثبت مثله لو انفرد، وإنما ذكرناه لأن مسلم بن خالد أخبرنا عن ابن جريج عن عبد الله بن عبيد بن عمير عن ابن أبي عمار، قال ابن أبي عمار: سألت جابر بن عبد الله عن الضبع أصيد هي؟، قال: نعم، قلت: أتؤكل؟، قال: نعم، قلت: سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، قال: نعم"^(٣).

لكن ليس في هذا الحديث إلا الحكم بجواز أكله، وقد جاء في رواية أخرى: عن جابر رضي الله عنه قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الضبع، فقال: "هو صيد، وفيه كبش إذا أصابه المحرم"^(٤).

- ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قضى في الغزال بعنز^(٥).
- ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قضى في الأرنب بعناق^(٦)، والعناق الأنثى من المعز إذا قويت ما لم تبلغ سنة.
- ما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قضى في اليربوع بجفرة^(٧)، وكذا مثله عن ابن مسعود رضي الله عنه^(٨)، والجفرة الأنثى من المعز إذا بلغت أربعة أشهر.

وفي هذه الآثار من الصحابة رضي الله عنهم ما يشهد أنهم فهموا المثل على مناظرة البدن وهيئة الجسم، لا بالقيمة^(٩)، وذلك باعتبار أنهم حكموا في قضايا مختلفة في بلدان شتى، وأوقات متباينة

(١) رواد الشافعي في الأم ٢/٢١١، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم ١٥٦٢٠.

(٢) رواد الشافعي في الأم ٢/٢١١، وعبدالرزاق في المصنف، رقم ٨٢٢٥.

(٣) الأم ٢/٢١١.

(٤) رواد أبو داود في سننه، رقم ٣٨٠١، والدارمي في سننه، رقم ١٩٨٤، وصححه الألباني.

(٥) رواد الشافعي في الأم ٢/٢١١.

(٦) رواد الشافعي في الأم ٢/٢١٢، وعبدالرزاق في المصنف، رقم ٨٢٢٤.

(٧) رواد الشافعي في الأم ٢/٢٢٧، وعبدالرزاق في المصنف، رقم ٨٢١٧.

(٨) رواد الشافعي في الأم ٢/٢٢٧، وعبدالرزاق في المصنف، رقم ٨٢١٧.

(٩) هنا يشير الإمام الشافعي رحمه الله إلى الرد على أبي حنيفة رحمه الله ومن معه، ممن رأوا أن المعتر قيمة الصيد، فيقوم الصيد دراهم، ثم تصرف الدراهم إلى النعم، ليشتري بها من النعم ما يجوز أضحية، ولا اعتبار عندهم بمثل الصيد من النعم في الصورة والشبه.

أحكامهم لاختلاف أثمان الصيد في البلدان وفي الأزمان، وأحكامهم فيها واحدة! .
والعلمُ يحيط أن اليربوعَ ليس مثلَ الجفرة في البدن، ولكنها كانت أقربَ الأشياء منه شَبْهاً،
فجُعِلت مثله، وهذا من القياس يتقارب تقارب العنز والظبي، ويبعد قليلاً بعد الجفرة من اليربوع.
ولما كان المثلُ في الأبدان في الدواب من الصيد دون الطائر: لم يجز فيه إلا ما قال عمرُ - والله
أعلم - من أن يُنظر إلى المقتول من الصيد، فيجزى بأقرب الأشياء به شَبْهاً منه في البدن، فإذا
فات منها شيءٌ رُفِعَ إلى أقرب الأشياء به شَبْهاً، كما فاتت الضبُعُ العنز، فرفعت إلى الكبش،
وصغُرَ اليربوعُ عن العناق فحُفِضَ إلى الجفرة.

في الضبع بكبش، وفي النعامة بدنة، فلما اتفقت أحكامهم في البلدان المختلفة والأوقات
المتباينة دلَّ على أن الواجب فيه مثله من النعم دون قيمته؛ لأمرين^(١):

- أحدهما: أن القيمة قد تزيد في بلد، وتنقص في غيره، وتزيد في وقت، وتنقص في غيره.
- الثاني: أنهم قد حكموا فيه بأكثر من قيمته؛ فقد رأينا حاكمهم حكم "في النعامة بدنة،
والنعامة لا تسوى بدنة، وفي حمار الوحش بقرة، وهو لا يسوى بقرة، وفي الضبع بكبش،
وهو لا يسوى كبشاً، وفي الغزال بعنز، وقد يكون أكثر ثمناً منها أضعافاً ومثلها ودونها،
وفي الأرنب بعناق، وفي اليربوع بجفرة، وهما لا يسويان عناقاً ولا جفرة أبداً، فهذا يدل
على أنهم إنما نظروا إلى أقرب ما يقتل من الصيد شَبْهاً بالبدن لا بالقيمة، ولو حكموا
بالقيمة لاختلفت أحكامهم لاختلاف أسعار ما يقتل في الأزمان والبلدان"^(٢).

فثبت أن الاجتهاد إنما يكون على أصل الصيد المقتول، فينظر إلى أقرب الأشياء به شَبْهاً فيهديه،
فكان "في هذا دليل على أن الله عز وجل لم يبيح الاجتهاد إلا على الأصول؛ لأنه عز وجل إنما أمر
بمثل ما قتل، فأمر بالمثل على الأصل، ليس على غير أصل"^(٣).

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ٢٨٨/٤.

(٢) الأم ٢٣/٧.

(٣) الأم ٢١٧/٦.

قال الشافعي: وكان طائرُ الصيد لا مِثْلَ له في النَّعْمِ؛ لاختلاف خِلقته وخِلقته، فجزِي خبراً
وقياساً على ما كان ممنوعاً لإنسانٍ فأثْلَفه إنسانٌ، فعليه قيمته لمالِكِه.

قال الشافعي: فالْحَكْمُ فيه بالقيمة يَجْتَمِعُ في أنه يُقَوِّمُ قيمةَ يومه وبلده، ويختلفُ في الأزمان
والبُلدان، حتى يكون الطائرُ ببلدٍ ثَمَنَ درهمٍ، وفي البلد الآخر ثَمَنَ بعضِ درهمٍ.

ثم أجاب الإمام الشافعي هنا عن سؤال مقدر، وقد صرح به في الأم، حين تكلم عن جزاء
الطير، فذكر قول الله تعالى: (مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) ، وقال: "يدل على أنه لا يكون المثل من النعم
إلا فيما له مثل منه، والمثل لدواب الصيد؛ لأن النعم دواب رواتع في الأرض، والدواب من الصيد
كهي في الرتوع في الأرض، وأنها دواب مواش لا طوائر، وأن أبدانها تكون مثل أبدان النعم ومقاربة
لها، وليس شيء من الطير يوافق خلق الدواب في حال، ولا معانيها معانيها، فإن قال قائل: فكيف
تفدي الطائر، ولا مثل له من النعم؟"^(١).

وهنا مذهب الشافعي، أن كل ما أصاب المحرم من الطير فلا يخلو:

- إن كان فيه أثر عن الصحابة رضي الله عنهم، عمل بما فيه الأثر، كما في أنواع الحمام،
ففيه شاة على ما ورد عن عمر بن الخطاب وابن عباس رضي الله عنهما^(٢)، على أن الحمام
عنده - وهو من أهل اللغة - كل ما عبّ في الماء عباً من الطير، وأما ما شربه قطرة قطرة
- كشرب الدجاج - فليس بحمام^(٣).
- وأما ما لا أثر فيه عن الصحابة من الطير، ففيه قيمته بالموضع الذي أصيب، ويقوم عليه
كما يقوم لو أصابه وهو ملكٌ لإنسان، ويختلف ذلك بحسب "الأزمان والبلدان".

وإنما قيل بالقيمة في الطير الذي لا أثر فيه عن الصحابة "خبراً وقياساً"، أي: بناء على ما يفيد
الخبر والقياس، وهذا ما فصله الشافعي في الأم بما لا مزيد عليه، فقال: "فَدَيْتُهُ بالاستدلال
بالكتاب، ثم الآثار، ثم القياس والمعقول... قال الله عز وجل: (أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا

(١) الأم ٢١٤/٢.

(٢) رواه عنهما الشافعي في الأم ٢١٤/٢.

(٣) ينظر: الأم ٢١٧/٢.

قال الشافعي: وأمرنا بإجازة شهادة العدل، وإذا شُرط علينا أن نقبل العدل ففيه دلالة على أن نردَّ ما خالفه، وليس للعدل علامة تُفرِّق بينه وبين غير العدل في بدنه ولا لفظه، وإنما علامة صدقه بما يُختبر من حاله في نفسه، فإذا كان الأغلب من أمره ظاهر الخير: قبل، وإن كان فيه تقصير عن بعض أمره، لأنه لا يُعرَى أحدٌ رأياه من الذنوب، وإذا خلط الذنوب والعمل الصالح فليس فيه إلا الاجتهاد على الأغلب من أمره، بالتمييز بين حسنه وقبيحه.

لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، فدخل الصيد المأكول كله في التحريم، ووجدتُ الله عز وجل أمر فيما له مثل منه أن يفدى بمثله، فلما كان الطائر لا مثل له من النعم وكان محرماً، ووجدتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقضي بقضاء في الزرع بضمانه، والمسلمون يقضون فيما كان محرماً أن يتلف بقيمته، فقضيت في الصيد من الطائر بقيمته بأنه محرم في الكتاب، وقياساً على السنة والإجماع^(١).

الدليل الثالث: أن الله تعالى أمر "بإجازة شهادة العدل"، كما في قوله: (وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ)، وقوله: (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ)^(٢)، وفي ذلك الدلالة على ردِّ شهادة من خالفه، ثم إن العدل ليس له علامة خلقية محددة "في بدنه ولا لفظه"، بحيث يتحقق بها التفريق بينه وبين الفاسق، بل الأمر في ذلك موكول إلى ما ظهر من حاله من خلال دلائل معاشرته واختباره عرفاً، بحيث يقبل من غلب على حاله شأن العدول فيما يأتي ويذر، وإن حصل منه نوع تقصير وخلل في بعض الأمور؛ لأن الكمال في الإنسان عزيز، فلم يكن في أيدينا إلا "الاجتهاد على الأغلب من أمره، بالتمييز بين حسنه وقبيحه"، بل قد يكون الإنسان في الظاهر عدلاً، وفي سريره وباطنه غير عدل، ولكن الله لم يكلفنا ما لم يجعل لنا السبيل إلى علمه، ولم يجعل لنا إلا أن نردَّ من ظهر منه خلاف العدل عندنا، وقد يمكن أن يكون الذي ظهر منه خلاف العدل خيراً عند الله عز وجل من الذي ظهر منه العدل، ولكن إنما كُلف الناس "أن يجتهدوا على ما يعلمون من الظاهر الذي لم يؤتوا أكثر منه"^(٣).

(١) الأم ٢/٢١٤.

(٢) يلحظ أن هاتين الآيتين يكرر الشافعي الاستدلال بهما في مقام الأمر بقبول شهادة العدل، كما في: جماع العلم ص ٩٩، الأم ٤/٢٩٦،

١٥٣/٦، ٢٥١/٦، ٥٨/٧.

(٣) الأم ٧/٣١٥.

وإذا كان هذا هكذا، فلا بد من أن يختلف المجتهدون فيه، وإذا ظهر حسنُه فقبلنا شهادته، فجاء حاكمٌ غيرنا، فعلم منه ظهور الشيء كان عليه رده، وقد حكم الحاكمان في أمرٍ واحدٍ برِدٍ وقبولٍ، وهذا اختلافٌ، ولكن كلُّ قد فعل ما عليه.

قال: فتذكر حديثاً في تجويز الاجتهاد؟.

قلت: نعم، أخبرنا عبد العزيز عن يزيد بن عبد الله بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن بسر بن سعيد عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عمرو بن العاص: أنه سمع رسول الله يقول: "إذا

وإذا "كان هذا هكذا"، بحيث ثبت أن الإحاطة في الوقوف على عدالة الشهود ليست في أيدي الناس، فلا بد أن يحصل في ذلك اختلاف المجتهدين من الحكام بحسب ما يقتضيه اجتهادهم وما اطلعوا عليه من أحوال الشهود، فقد يشهد شاهدان بأعيانهما عند حاكمين مختلفين، فيكونان عدلين عند أحدهما دون الآخر، "فعلى الذي هما عنده عدلان أن يجيزهما، وعلى الآخر الذي هما عنده غير عدلين أن يردّهما،... لا يوجد في المغيّب إلا هذا، وكلٌّ وإن اختلف فعله وحكمه فقد أدى ما عليه"^(١).

• دليل السنة على جواز الاجتهاد بالقياس وسعة الاختلاف فيه:

لما كان كلام الإمام الشافعي السابق في تقرير الأدلة من عمل المسلمين على وفق الاجتهاد بالقياس، وأن هذا الضرب في الأصل من علم الخاصة الذي لا ينكر وجود الاختلاف فيه، لذا حصل اختلاف الحكام والمفتين "في بعض ما حكموا فيه وأفتوا، وهم لا يحكمون ويفتون إلا بما يسعهم عندهم"^(٢)، فتضمن هذا التقرير جواز الاجتهاد في هذا الضرب من جهة، وسعة الاختلاف فيه من جهة أخرى، فافتقر شأنه حينئذ إلى دليل خاص يشهد بجوازه في الأصل، وسعة الاختلاف فيه.

والدليل على ذلك: ما ثبت في الحديث عن عمرو بن العاص رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم

(١) جماع العلم ص ٩٩.

(٢) جماع العلم ص ١٠٢.

حكم الحاكم فاجتهد فأصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر"، أخبرنا
عبدالعزیز عن ابن الهاد قال: فحدثت بهذا الحديث أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم، فقال:
هكذا حدثني أبو سلمة عن أبي هريرة.
فقال: هذه روايةٌ منفردةٌ، يردُّها عليّ وعليك غيري وغيرك، ولغيري عليك فيها موضعُ
مطالبةٍ.

قلتُ: نحن وأنت ممن يُبْتَهَمُ؟.

قال: نعم.

قلتُ: فالذين يردُّونها يعلمون ما وصفنا من تشبِثها وغيره.

قلتُ: فأين موضعُ المطالبة فيها؟.

فقال: قد سمى رسولُ الله فيما رويت من الاجتهاد خطأً وصواباً؟.

أخطأ فله أجر^(١)، ولا شك أن من "أمر أن يجتهد على مغيب: فإنما كلف الاجتهاد، ويسعه فيه
الاختلاف، فيكون فرضاً على المجتهد أن يجتهد برأي نفسه لا برأي غيره"^(٢).

ثم ذكر الشافعي اعتراض المناظر على الاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

- أن هذا الحديث إنما أثبتته "روايةٌ منفردةٌ"، وفي الاستدلال بخبر الواحد ما فيه!

وأجاب عنه الشافعي بأني وإياك متفقان على تشبِثها والاحتجاج بها "نحن وأنت ممن

يُبْتَهَمُ"، وأما من سعى في ردِّها فقد قامت عليه الحجة بثبوتها، فيما سبق من أدلة ثبوت خبر
الواحد، فكان هذا الاعتراض في غاية الضعف، ولذا سلّم المناظر بذلك، لعلمه باتفاق
الجميع على ثبوتها، وأن نقلهم لها في مواضع الاحتجاج دليل على تشبِثها.

- أن الحديث قد أثبت في الاجتهاد الخطأ والصواب في حق المجتهد، وما دام قد حكم
عليه بالخطأ، فذاك دليل على أنه لم يكن يسعه الخلاف!.

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٧٣٥٢، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧١٦، كما روى الشيخان حديث أبي هريرة رضي الله عنه الذي
ذكره الشافعي في نفس الموضوع.

(٢) الأم ٧/٩٩.

فقلت: فذلك الحجة عليك.

قال: وكيف؟.

قلت: إذ ذكر النبي أنه يُثاب على أحدهما أكثر مما يُثاب على الآخر، ولا يكون الثواب فيما لا يسع، ولا الثواب في الخطأ الموضوع، لأنه لو كان إذا قيل له: اجتهد على الظاهر، فاجتهد كما أمر على الظاهر كان مخطئاً خطأ مرفوعاً كما قلت: كانت العقوبة في الخطأ - فيما نرى والله أعلم - أولى به، وكان أكثر أمره أن يُغفر له، ولم يُشبهه أن يكون له ثواب على خطأ لا يسعه!.

وأجاب عنه الشافعي بأنك لو أحسنت التأمل في الحديث لكانت "الحجة عليك" فيه، لا لك كما تظن؛ وذلك باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم قد حكم لكل واحد من المجتهدين بأصل الثواب على اجتهاده، "ولا يكون الثواب فيما لا يسع، ولا الثواب في الخطأ الموضوع" كما زعمت سابقاً^(١)؛ فإنه لو كان الأمر كما تدعي من أنه قد قيل للمجتهد اجتهد على ما يظهر لك، فبادر إلى الاجتهاد "كما أمر على الظاهر"، وكان خطؤه فيه "خطأ مرفوعاً": لكانت العقوبة في حقه على الخطأ أولى بحاله، ولكان أكثر ما يمكن أن يقال في حقه "أن يُغفر له" ذلك الخطأ عفواً وغفراناً، ولما كان يجوز أن يحكم له بالثواب "على خطأ لا يسعه!"; إلا أن واقع الأمر بخلاف ذلك كله، حيث أثبت الخبير له الثواب على اجتهاده ولو أخطأ حكم الشرع، مما يدل على أن الله تعالى إنما كلف المجتهد "الاجتهاد على الظاهر دون المغيب، والله أعلم".

وينبه إلى أن الاعتراض الثاني من المناظر يوحى بشيء من سبب الخلاف هنا وفيما سيأتي من مسألة تصويب المجتهدين، وذلك أن المخالف وقع في إشكالين:

- أنه قد تقرر سابقاً أن الاجتهاد بالقياس وجواز الاختلاف فيه يبنني عليه جواز حصول الخطأ من بعض المجتهدين، وقد تقرر في ذهن المخالف وتصوره أن الخطأ في الأصل محظور،

(١) هنا جاء الجواب عن قول المناظر فيما سبق: "ولكن أقول: هو خطأ موضوع".

وفي هذا دليلٌ على ما قلنا: أنه إنما كُفِّ في الحكم الاجتهادَ على الظاهر دون المغيب، والله أعلم.

وكل محذور يوجب العقل التحرز عنه من جهة^(١)، كما لا يمكن من جهة أخرى أن يكون مطيعاً بالخطأ!^(٢).

- ظنُّ المخالف أن معنى الخطأ في الحديث متعلق بالتكليف، أي: أنه أخطأ ما كُفِّ به!.

وهذان الأمران موقعان في الإشكال ولا بد، لذا فالجواب أن أهل العلم إذا اجتهد منهم من له الاجتهاد وذهب مذهباً محتملاً، فلا يجوز أن يقال له أخطأ مطلقاً، وإنما أخطأ مراد النص فلم يصبه، كما يصح أن يقال "لكل واحد منهم: قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب الذي لم يطلع عليه أحد"^(٣).

ثم بقي أن يقال: إذا كان ثواب المجتهد كما يقرر الشافعي ليس على الخطأ، فعلى ماذا يؤجر؟، اختلف العلماء في ذلك، فالمحقق فيما يبدو أنه يؤجر على الاجتهاد ذاته وإن أخطأ فيه؛ لقصده الصواب وإن لم يظفر به، لكن لا يؤجر على الخطأ، لأن الأجر للترغيب في الثواب، ولا ترغيب في الخطأ، ونسب الماوردي رحمه الله هذا إلى الإمام الشافعي^(٤)، وذهب آخرون إلى جواز أن يؤجر على القصد إلى الصواب وإن كان الفعل في ذاته خطأ، دون الاجتهاد لأنه أفضى به إلى الخطأ، فكأنه لم يسلك الطريق المأمور به، كما لو اشترى رقبة فأعتقها تقريباً إلى الله، ثم وجدها حرة الأصل بعد تلف ثمنها، فهو مأجور وإن لم يصح شراؤه وعتقه لم يقع، لما أتى به من القصد إلى فك الرقبة والتقرب إلى الله، قالوا: وقد نص الشافعي على هذا^(٥)، وقيل: فيه وجه آخر، وذلك أن يقال: يؤجر على القصد والاجتهاد جميعاً، لأنه بذل وسعه في طلب الحق والوقوف عليه، ولا يؤجر على الحكم لخطئه فيه، فأما اجتهاده بما بلغ فيه فصواب، وما بقي عليه من اجتهاده إلى بلوغ معرفة الحق فهو معذور في تخلفه عنه، لأن فهمه بلغ فيه بعض طرقه ولم يبلغ به أقصى ما طلبه، وهو فيما إذا أتى به منه مأجور ومصيب فيه، ومنزلته منزلة الحاج الذي أمر بقطع المسافة ليلبغ به

(١) ينظر في مأخذهم هذا: التقرير والتحبير ٢٤٢/٣.

(٢) وهذا ما أشار إليه الشافعي في الأم (٣١٧/٧) بقوله: فإن قيل فيكون مطيعاً بالخطأ؟.

(٣) الأم ٣١٧/٧.

(٤) ينظر: الحاوي ١٦/١٢٩-١٣٠.

(٥) نقل ذلك ابن عبد البر في جامع البر في جامع بيان العلم وفضله (٨٨٣/٢) فقال: "وقال الشافعي رحمه الله ومن قال بقوله: يؤجر ولكنه لا يؤجر على الخطأ؛ لأن الخطأ في الدين لم يؤمر به أحد، وإنما يؤجر لإرادته الحق الذي أخطأه، قال المزني: فقد أثبت الشافعي في قوله هذا أن المجتهد المخطئ أحدث في الدين ما لم يؤمر به ولم يكلفه، وإنما أجر في نيته لا في خطئه"، وينظر أيضاً: البحر المحيط ٣٠٧/٨.

قال: إن هذا ليحتمل أن يكون كما قلت، ولكن ما معنى صواب، وخطأ؟ .
 قلت له: مثل معنى استقبال الكعبة، يُصيبها من رآها بإحاطة، ويتحرّرها من غابت عنه، بُعد
 أو قرب منها، فيصيبها بعض ويخطئها بعض، فنفس التوجه يحتمل صواباً وخطأً، إذا قصدت
 بالإخبار عن الصواب والخطأ قصد أن يقول: فلان أصاب قصد ما طلب فلم يخطئه، وفلان
 أخطأ قصد ما طلب وقد جهد في طلبه.

فقال: هذا هكذا، أفرأيت الاجتهاد، أقال له: صواب، على غير هذا المعنى؟ .
 قلت: نعم على أنه إنما كلف فيما غاب عنه الاجتهاد، فإذا فعل فقد أصاب بالإتيان بما

إلى بيت الله، فسلك بعض الطريق وضعف عن باقيه، وتلفت راحلته، يؤجر على القدر الذي
 قصده، قال بعضهم: وهذا معنى قول الشافعي: لا يؤجر على الخطأ، إنما يؤجر على قصد
 الثواب^(١).

وإنما كان الأول أولى؛ لأنه الظاهر من النص تعليق الثواب في حال الخطأ على الاجتهاد وحده:
 "وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر"، وما ذكر من القصد والنية داخل في الاجتهاد ولا بد، فإن
 الاجتهاد مختص بمن ملك آتته وطلب بحسن نيته حكم الله تعالى.

● هل كل مجتهد مصيب؟:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله دليل السنة على جواز الاجتهاد بالقياس وسعة الاختلاف
 فيه، انتقل إلى ما يشبه الكلام عن تصويب المجتهدين، وقد كثر الكلام في هذه المسألة، واضطرب
 بعض أهل العلم في نقل رأي الشافعي فيها على الرغم من وضوحه.

وقد ذهب من أنكر القياس إلى أن الحق في الأحكام الشرعية كلها واحد، وأن أدلتها قاطعة،
 فمن تعدى الحق فيها فهو مخطئ وآثم، وقابلهم طائفة فذهبوا إلى أن الحق في الأحكام الشرعية
 الظنية متعدد، وأن كل مجتهد مصيب فيما عند الله تعالى ومصيب في الحكم، لأن جواز الجميع
 دليل على صحة الجميع^(٢).

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ٣٠٥/٨-٣٠٧.

(٢) ينظر: التلخيص، للحويني ٣٣٧/٣-٣٣٨، البحر المحيط، للزركشي ٢٨١/٨-٢٨٢.

كُفِّ، وهو صوابٌ عنده على الظاهر، ولا يعلم الباطن إلا الله، ونحن نعلمُ أن المختلفين في القبلة

والمقصود أصالة هنا بيان رأي الشافعي والغلط في النسبة إليه من قبل بعض أهل العلم، حيث ذهب بعضهم إلى أن الحق الأحكام الشرعية الظنية واحد، ولكن الله تعالى لم يكلفنا إصابته، وإنما كلف الاجتهاد في طلبه، فكل من اجتهد في طلبه كان مصيباً، وقد أدى ما كلف، ونسبوا هذا القول إلى الإمام الشافعي أخذاً من قوله: "وقد أدَّى ما كُفِّ" (١)، فوقعوا في خطأ فهم عبارته، حيث ظنوا أنه أراد بذلك: أصاب، وإنما أراد: تأدية ما طلب من الاجتهاد في طلب الحكم، وأنه لا يأثم.

وبالغ بعضهم كالقاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله، فزعم أن كلام الشافعي في الرسالة وفي بعض كتبه محتمل، وأن الأظهر من كلامه والأشبه بمذهبه ومذهب أمثاله من العلماء القول بأن كل مجتهد مصيب، وتابعه إمام الحرمين الجويني رحمه الله فقال: "أما الشافعي رحمه الله، فليس له في المسألة نص على التخصيص لا نفيًا ولا إثباتًا، ولكن اختلفت النقلة عنه والمستنبطون من قضايا كلامه" (٢)، وليس الأمر كما قال الجويني، "بل نصوصه في الرسالة وغيرها طافحة به" (٣).

والصواب أن مذهب الإمام الشافعي في المسألة هو ما عليه أهل الحق وسلف الأمة من أن الله تعالى في كل واقعة حكماً معيناً، وأن المجتهد المستدل من إمام وحاكم وعالم وناظر ومناظر ومفت وغير ذلك إذا اجتهد واستدل في مسألة اجتهادية فاتقى الله ما استطاع، كان هذا هو الذي كلفه الله تعالى إياه، وهو مطيع لله مستحق للشواب إذا اتقاه ما استطاع، ولا يعاقبه الله ألبتة، وهو مصيب بمعنى أنه مطيع لله تعالى في اجتهاده، لكن قد يكون وُفق في اجتهاده فأصاب الحق في نفس الأمر، وقد لا يكون أصابه (٤).

وهذا ما صرح به الإمام الشافعي في مواضع من كتبه ونقله جهاذة الشافعية جازمين به عنه، ومن ذلك:

- قول الإمام الشافعي الصريح في ذلك: "فإن قال قائل: أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟، قيل: لا يجوز فيه عندنا - والله تعالى أعلم - أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحداً؛ لأن علم الله عز وجل وأحكامه واحد، لاستواء السرائر

(١) الأم ٣١٧/٧، وينظر: البحر المحيط، للزركشي ٢٨٥/٨.

(٢) التلخيص ٣٣٨/٣.

(٣) البحر المحيط، للزركشي ٢٩٥/٨.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٤٧٨/١٠، ١٢٥/١٣، ٢١٦/١٩، ٢١٧-٢٠، ١٩/٢٠، ٤١/٢٩.

وإن أصابا بالاجتهاد إذا اختلفا يريدان عينا: لم يكونا مصيبين للمين أبداً، ومصيبان في الاجتهاد، وهكذا ما وصفنا في الشهود وغيرهم.

والعلانية عنده وأن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء، فإن قيل: من له أن يجتهد فيقيس على كتاب أو سنة هل يختلفون ويسعهم الاختلاف؟، أو يقال لهم إن اختلفوا: مصيبون كلهم أو مخطئون أو لبعضهم مخطئ وبعضهم مصيب؟، قيل: لا يجوز على واحد منهم إن اختلفوا، إن كان ممن له الاجتهاد وذهب مذهباً محتملاً، أن يقال له: أخطأ مطلقاً، ولكن يقال لكل واحد منهم: قد أطاع فيما كلف وأصاب فيه، ولم يكلف علم الغيب، الذي لم يطلع عليه أحد^(١)، وقوله عن المستدل المجتهد: "إذا اجتهد: فجمع الصواب بالاجتهاد وصواب العين التي اجتهد كان له حسنتان، وإذا أصاب الاجتهاد وأخطأ العين التي أمر يجتهد في طلبها كانت له حسنة، ولا يثاب من يؤدي في أن يخطئ العين ويحسن من يؤدي أن يكف عنه، وهذا يدل على ما وصفت من أنه لم يكلف صواب العين في حال"^(٢).

- قال شيخ الشافعية أبو إسحاق المروزي رحمه الله: "هذا قول الشافعي في الجديد والقديم، لا أعلم اختلف قوله في ذلك، وقد نص عليه في مواضع، ولا أعلم أحداً من أصحابه اختلف في ذلك على مذهبه، وإنما نسب قوم من المتأخرين ممن لا معرفة لهم بمذهبه إليه أن كل مجتهد مصيب، وادعوا ذلك عليه، وتمسكوا بقوله في المجتهد: أدى ما كلف، فقالوا: المؤدي ما كلف مصيب، قال أبو إسحاق: وإنما قصد الشافعي بذلك رفع الإثم عنه، لأنه لو قصد خلاف الحق لأثم، وإذا خالف من غير قصد لم يكن آثماً، وكان بمنزلة المؤدي ما كلف"، ثم قال في كلام نفيس، صدق فيه وأجاد: "وكل موضع رأيت فيه من كلام الشافعي هذه الألفاظ فاقرأ الباب، فإنك تجد قبله وبعده نصاً على أن الحق في واحد، وأن ما عداه خطأ"^(٣).

- قال ابن السمعاني رحمه الله: "إن الصحيح من هذه الأقاويل هو أن الحق عند الله عز وجل واحد، والناس مأمورون بطلبه مكلفون أصابته، فإذا اجتهدوا وأصابوا حُمدوا وأجروا، وإن أخطأوا عُذروا ولم يَأْثَمُوا، إلا أن يقصروا في أسباب الطلب، هذا هو مذهب الشافعي، وهو الحق، وما سواه باطل... وقد يوجد للشافعي في بعض كلامه ومناظراته مع خصومه أن

(١) الأم ٣١٧/٧.

(٢) الأم ٣١٨/٧.

(٣) ينظر في النقلين عنه: البحر المحيط، للزركشي ٢٨٣/٨، ٢٨٤.

قال: أفيجوز أن يقال: صواب على معنى، خطأ على الآخر؟ .

قلت: نعم، في كل ما كان مُغَيَّباً .

قال: أفتُوجدُني مثلَ هذا؟ .

قلت: ما أَحَسَبَ هذا يُوضِحُ بأقوى من هذا! .

قال: فاذا ذكر غيره؟ .

قلت: أحلَّ اللهُ لنا أن ننكحَ من النساءِ مثنى وثلاث ورباع وما ملكت إيماننا، وحرَّم الأمهاتِ

والبناتِ والأخواتِ .

قال: نعم .

قلت: فلو أن رجلاً اشترى جاريةً، فاستبرأها أيحَلُّ له إصابتها؟ .

المجتهد إذا اجتهد فقد أصاب، وتأويله أنه أصاب عند نفسه؛ فإنه بلغ عند نفسه مبلغ الصواب، وإن لم يكن أصاب عين الحق، واعلم أنه لا يصح على مذهب الشافعي إلا فيما قلناه، ومن قال غير هذا فقد أخطأ على مذهبه^(١) .

● اختلاف متعلق التصويب والتخطئة:

لا شك أن التقرير السابق من الإمام الشافعي رحمه الله حصل به دفع ما يمكن توهمه من أن الحكم بالصواب والخطأ في حق من بذل وسعه وطاقته من أهل الاجتهاد في المسائل الاجتهادية المغيبة قد يلزم منه اجتماع ضدين؛ وذلك باعتبار ما ثبت من أن المراد "صواب على معنى" وخطأ على معنى آخر .

ثم ذكر الشافعي بعض الأمثلة التي تكشف اختلاف المتعلق في الحكم بتصويب المجتهدين وتخطئتهم، ومن ذلك:

المثال الأول: من الثابت قطعاً أن الله تعالى أباح إصابة المرأة والاستمتاع بها بمقتضى ملك اليمين، كما في قوله تعالى: (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)، وأن الله تعالى "حرَّم الأمهاتِ والبناتِ والأخواتِ"، فلو أن رجلاً اشترى جارية وأدى ما وجب عليه من طلب براءة رحمها من الحمل، جاز له حينئذ إصابتها

(١) قواطع الأدلة ٢/٣١٠ .

قال: نعم.

قلت: فأصابها وولدت له دهرًا، ثم علم أنها أخته، كيف القول فيه؟.

قال: كان ذلك حلالاً له حتى علم بها، فلم يحل له أن يعود إليها.

قلت: فيقال لك في امرأة واحدة: حلال له حرامٌ عليه، بغير إحداثٍ شيءٍ أحدثه هو ولا

أحدثه هي؟.

قال: أما في المغيب فلم تزل أخته أولاً وآخراً، وأما في الظاهر، فكانت له حلالاً ما لم يعلم،

وعليه حرامٌ حينَ علم.

وقال: إن غيرنا يقول: لم يزل أتماً بإصابتها، ولكنه ماثمٌ مرفوعٌ عنه.

فقلت: الله اعلم، وأيهما كان فقد فرقوا فيه بين حكم الظاهر والباطن، وألغوا المأثم عن

والاستمتاع بها، ثم إن علم بعد مضي وقتٍ وحصول ولدٍ بينهما أنها أخته وجب التفريق بينهما، وقد كانت زمن جهله بالحال "حلالاً له حتى علم بها"، فاجتمع حينئذ في تلك المرأة الإباحة والتحريم، لكن مع انفكك الجهة؛ إذ ليس بمحال أن يباح شيء لشخص في زمن ويحرم عليه في زمن آخر لاختلاف الحال، كالميتة تباح له حال الاضطرار دون الاختيار، وإنما المحال اجتماع الإباحة والتحريم لشخص واحد في حالة واحدة في فعل واحد من جهة واحدة، أما إذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة فينتفي التناقض حينئذ.

وهنا قد أقرّ المناظر بأن من أصاب أخته بملك يمين جاهلاً لم تزل في باطن الأمر "أخته أولاً وآخراً"، وأما في الظاهر فهي حين أصابها كانت حلالاً له إلى أن علم، ثم استدرك بأن هناك من يذهب إلى أنه كان في هذه الحال "أتماً بإصابتها"، لكنه إثم مرفوع عنه لمكان الخطأ.

فأجاب الشافعي بأن هذا الرأي لا يغيّر من الأمر شيئاً، بل هو أقرب في الحقيقة إلى خلاف في

العبارة؛ لأن النتيجة بيننا وبينه واحدة، حيث وافقونا على التفرقة "بين حكم الظاهر والباطن"، وأن

المجتهد على الظاهر، وإن أخطأ عندهم، ولم يُلغوه عن العامد .

قال: أجل .

وقلتُ له: مثلُ هذا الرجلُ يَنكحُ ذاتَ مَحْرَمٍ منه، ولا يَعْلَمُ، وخامسةٌ وقد بلغتهُ وفاةُ رابعةٍ كانت زوجةً له، وأشباةٌ لهذا .

قال: نعم، أشباةٌ هذا كثيرٌ .

فقال: إنه لَبَيِّنٌ عند مَنْ يُثَبِّتُ الروايةَ منكم أنه لا يكون الاجتهادُ أبداً إلا على طلبِ عَيْنِ قائمةٍ مُغَيَّبةٍ بدلالةٍ، وأنه قد يَسَعُ الاختلافُ مَنْ له الاجتهادُ .

فقال: فكيف الاجتهادُ؟ .

المجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه، ولهذا لم يلغوا المأثم "عن العامد"، مما يؤكد مراعاتهم الفرق بين المجتهد المخطئ وغيره .

المثال الثاني: أن ينكح رجل "ذاتَ مَحْرَمٍ منه" من غير أن يعلم، جاز له إصابتها، ثم متى علم بذلك وجب التفريق بينهما، لكنها كانت زمن جهله بالحال حالاً له حتى علم بها .

المثال الثالث: أن ينكح رجل امرأة "خامسةً" بعد أن بلغه بالخطأ نبأ وفاة زوجة رابعة له، فيجوز له حينئذ إصابة المرأة المنكوحه، ثم متى علم خطأ ذلك النبأ، وأن زوجته تلك ما زالت على قيد الحياة، وجب التفريق بينه وبين المرأة التي نكحها .

● كيفية الاجتهاد بالقياس:

بعد أن أنهى الإمام الشافعي رحمه الله الكلام عن أدلة جواز الاجتهاد بالقياس انتقل إلى بيان كيفية هذا الاجتهاد ووسيلة العمل به، ليكون كالتوطئة للكلام عن أمر في غاية الأهمية، وذلك مسألة حكم عمل المجتهد بالاستحسان .

فقلت: إن الله جل ثناؤه منَّ على العباد بعقولٍ، فدلهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم
السبيل إلى الحق نصاً ودلالةً.

وإن بيان كيفية الاجتهاد يستدعي أولاً ملاحظة عدة أمور جعلها الإمام الشافعي كالتوطئة بين
يدي هذا الموضوع المهم:

- ما تميز به الجنس البشري، وذلك بما حصل من تفضل الله تعالى "على العباد بعقول" ركبها
فيهم تتلقى الوحي وتفهم وتدرك ما فيه، وتميز "بين الأشياء وأضدادها، والعلامات التي
نصّب لهم"^(١).
- أن هذه العقول متى استنارت بنور الوحي واهتدت بهداه علمت أن شريعة الله تعالى كلها
عدل وحكمة، لا تجمع وتساوي بين مفترق، ولا تفرق وتخالف بين متساو، بل "مبناها
وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها،
ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى
ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى البعث؛ فليست من الشريعة وإن
أدخلت فيها بالتأويل"^(٢).
- أن الله تعالى حين بعث رسوله صلى الله عليه وسلم بالهدى ودين الحق تفضل عليهم
بالهداية إلى صراطه المستقيم "نصاً ودلالةً"، والمراد بالنص هنا أن يأتي الحكم الشرعي
منصوصاً عليه في الكتاب والسنة، والمراد بالدلالة الاستنباط والاستدلال منهما، الذي
يحصل بالاجتهاد بالقياس في حال عدم الظفر بالحكم المنصوص، وهذا ما يلحظ من
تصرفات الإمام الشافعي في كتبه حين يقابل بين النص والدلالة، ثم قد يسمي النص أحياناً
في مجاري كلامه اتباعاً، وقد يسمي الدلالة استنباطاً واستدلالاً، ومن ذلك قوله: "العلم من
وجهين: اتباع واستنباط"^(٣)، وقوله: "الحق فيما أمر الله ورسوله باتباعه، ودل الله ورسوله
عليه نصاً أو استنباطاً بدلائل"^(٤)، وقوله: "وفي السنة خير نصاً، ودلالة بالقياس عليها"^(٥).

(١) الرسالة ص ٢٤.

(٢) إعلام الموقعين ١٢/٣.

(٣) اختلاف الحديث ٦١٩/٨.

(٤) الأم ٣١٦/٧.

(٥) الأم ٢٤/٣، وينظر أيضاً في استعمال الشافعي النص في مقابل الدلالة والاستدلال: الرسالة ص ٢٠، الأم ١٧٩/١، ١٤٥/٥.

قال: فَمَثَلٌ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً؟.

قلتُ: نَصَبَ لَهُمُ الْبَيْتَ الْحَرَامَ، وَأَمَرَهُمْ بِالرُّجُوعِ إِلَيْهِ إِذَا رَأَوْهُ، وَتَأَخَّيَهُ إِذَا غَابُوا عَنْهُ، وَخَلَقَ لَهُمْ سَمَاءً وَأَرْضاً وَشَمْساً وَقَمَراً وَنُجُوماً وَبِجَاراً وَجِبَالاً وَرِياحاً، فقال: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ

وقد سبق أن منهج التلقي والاستدلال فيما قرر الشافعي منحصر أصالة في الكتاب والسنة، فالأصل في كل عالم الفرع إلى اتباع ما جاء في كتاب الله تعالى، وما صح من سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ما كان منهما نصاً وظاهراً، وما كان ابتداءً وتأكيذاً، ويلحق بذلك الإجماع الذي أمر الشرع باتباعه وموافقته، إلا أنه مع تقرير هذه الأصالة في التلقي فهناك من المسائل ما لا يجد فيه المجتهد نصّ حكمٍ فيهما، وحينئذ لا سبيل في هذه الحال إلا سلوك طريق الاجتهاد بالقياس، الذي يعد نتاج تفكير ونظر من قبل العالم (وارث الأنبياء)، المناط به استنباط الأحكام الشرعية فيما لا يجد فيه نص حكم، ولكن لا بد أن ينضبط ذلك النظر والتفكير بأن يبني على توحي مثال ما في النص، حتى لا تكون الشريعة مرتعاً مباحاً لكل أحد، فكل اجتهاد من أهله أفضي إلى تحصيل حكم واقعة حادثة موافق أو قريب أو شبيه بحكم الواقعة المنصوص عليها أمكن قبوله والأخذ به.

ثم بيّن الشافعي هنا مثال الدلالة والاستنباط ليتصور المفهوم من جهة، وليوقف من جهة أخرى على ضرورة وجود النص المتوحي وتلمسه، وذلك أن الله تعالى نصب لعباده البيت الحرام، وأمرهم في حق استقباله بأحد أمرين حسب حالهم ووسعهم:

- " بالتوجه إليه إذا رآوه" في حال قربهم منه، وهذا مثال النص على الحكم في الكتاب والسنة، حيث العين المطلوبة بين يدي العالم، يتمسك بالنص ويعمل به.

- "تأخّيه إذا غابوا عنه" في حال بعدهم، وهذا مثال الدلالة والاستنباط في حال فقد النص على الحكم، فلا بد من جود عين يتأخاها المجتهد ويلحق بها.

ويلحظ أن الله تعالى بمنّته وفضله في حال الغياب عن البيت لم يخل عباده من الهداية والتوفيق، ولم يتركهم سدى فيه بلا أمر ونهي، بل "كان معقولاً عنه أنه إذا أمرهم أن يتوجهوا شطره، وغيب عنهم عينه، أن لم يجعل لهم أن يتوجهوا حيث شاءوا، إلا قاصدين له بطلب الدلالة عليه"^(١)، لذا خلق لهم من الدلالات ما يدركون به جهة البيت، فقال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا

(١) الأم ٣١٥/٧.

النُّجُومَ لَتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وقال: (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ).

فأخبر أنهم يهتدون بالنجم والعلامات، فكانوا يعرفون بمنه جهة البيت بمعونه لهم، وتوفيقه إياهم، بأن قد رآه من رآه منهم في مكانه، وأخبر من رآه منهم من لم يره، وأبصر ما يهتدى به إليه، من جبلٍ يقصدُ قصده، أو نجمٍ يُؤتمُّ به، وشمالٍ وجنوبٍ، وشمسٍ يُعرف مَطْلَعُهَا وَمَغْرِبُهَا، وأن تكون من المصلي بالعشي، وبحورٍ كذلك.

وكان عليهم تكلفُ الدلالاتِ بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم، ليقتصدوا قصدَ التوجه للعين التي فرض عليهم استقبالها، فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل، بعد استعانة الله، والرغبة إليه في توفيقه، فقد أدوا ما عليهم.

وأبان لهم أن فرضه عليهم التوجه شطرَ المسجد الحرام، والتوجه شطره، لا إصابة البيت بعينه بكل حال، ولم يكن لهم إذا كان لا تمكنهم الإحاطة في الصواب إمكان من عاين البيت: أن يقولوا توجه حيث رأينا، بلا دلالة.

بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، وقال: (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ)، فكانت العلامات التي يهتدى بها جبالياً يعرفون مواضعها من الأرض، وشمساً وقمرأً ونجماً مما يعرفون من الفلك مطالعها ومغاربها، ورياحاً يعرفون أسماءها مختلفة المهاب، وبحاراً يعرفون جهتها، وكلها تدل على قصد البيت الحرام، "ففرض عليهم الاجتهاد بالتوجه شطر المسجد الحرام، مما دلهم عليه مما وصفت، فكانوا ما كانوا مجتهدين غير مُزايِلين أمره جلّ ثناؤه، ولم يجعل لهم إذا غاب عنهم عين المسجد الحرام أن يُصلُّوا حيث شاؤوا"^(١).

فثبت حينئذ أن المطلوب منهم الاجتهاد والتكلف بحسب الوسع والطاقة في التوجه إلى البيت الحرام، "لا إصابة البيت بعينه بكل حال"، إذ هو أمر مغيب عنهم خارج من أيديهم، ولكن لا يعني كونهم غير معانين البيت خروجهم عن التكليف، ولا يصح لهم بحال ادعاء صحة التوجه إلى البيت تعسفاً "بلا دلالة"، وهكذا الشأن في المجتهد حال فقد النص على الحكم، فرضه طلب الدلالة عليه بتوخي العين التي بين يديه من كتاب وسنة، لا أن يحكم برأي مجرد مرسل!

(١) الرسالة ص ٢١.

[باب الاستحسان]

قال: هذا كما قلت، والاجتهادُ لا يكون إلا على مطلوبٍ، والمطلوبُ لا يكونُ أبداً إلا على عينٍ

• الاستحسان والاجتهاد⁽¹⁾:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله فيما سبق صحة الاجتهاد بالقياس، وبيان شيء من الأدلة عليه، انتقل ههنا إلى ردِّ ما كان على خلافه، مما وقع الظن خطأ بأنه الاجتهاد الشرعي المطلوب، وهو الاستحسان.

ومسألة الاستحسان شغلت الساحة الفقهية الأصولية ردحاً من الزمن، حيث حصل لمصطلحه ومفهومه توسع في وقت، ثم تضيق في وقت آخر، واشتباه في وقت، ومحاولة حدِّ له في وقت آخر، ثم نزاع في ماهيته وحقيقته، وهل هو في حد ذاته دليل مستقل، أو مجرد ممارسة فقهية؟.

ولما كان المقام هنا مقام شرح لكتاب الرسالة، فقد يفضي التوسع في المسألة إلى الخروج عن المطلوب، لذا سيتجه البحث إلى محاولة الوقوف على المعنى الذي أراده الشافعي في نقضه الاستحسان، وسبب ذلك ونتيجته، مع محاولة الاختصار قدر الإمكان، وفي سبيل السعي إلى ذلك يمكن ملاحظة الأمور الآتية:

الأمر الأول: يبدو أن الحركة العلمية النشطة والدؤوبة في القرن الهجري الثاني كانت ذات زخم ملموس في كافة أرجاء العالم الإسلامي، حيث نشأت المدارس العلمية والفقهية والفكرية ونشطت، بغض النظر عن محاكمتها، وهنا كانت الحركة العلمية في العراق تتجه كثيراً إلى إعمال الرأي والتمسك به فيما لا نص حكم فيه، مع شدة التحرز في الرواية في ذلك القطر والتحفظ تجاه ما ينقل من الآثار لأسباب متعددة معروفة.

وقد سبق بيان كيف أن أهل العلم في ذلك العصر كانوا على وقوف ومعرفة بحث الشارح على الاجتهاد فيما لا نص حكم فيه، وترتيب أجزل الثواب عليه، وأن بعضهم فهم من ذلك التوسع في دلالة الاجتهاد الشرعي المطلوب، وأن الأحاديث تدعو إلى مطلق الاجتهاد والنظر، ولو كان مرسلأ

(1) الذي يبدو أن الكلام ما زال في المرتبة الخامسة من البيان، وذلك الاجتهاد بالقياس، كما سبقت الإشارة إليه في صدر باب القياس، وأن الحديث عن الاستحسان هنا باعتباره رأياً مجرداً مرسلأ، وليس الاجتهاد الشرعي المطلوب الذي يتأخى فيه العالم معنى النص الشرعي، فلا يحصل بالاستحسان البيان، ولا يدخل ضمن المرتبة الخامسة منه مجال.

قائمة تطلب بدلالة يُقصد بها إليه، أو تشبيهه على عين قائمة، وهذا يُبين أن حراماً على أحد أن

عن الارتباط بنص معين، فكانوا حين يعمدون في بعض استنباطهم إلى إظهار ما بدا لهم من رأي مجرد مرسل يستندون في ذلك إلى هذه الأحاديث، وأنهم مجتهدون، ولا تشريب على مجتهد!.

وفي هذا الجو الضبابي لمعنى الاجتهاد الشرعي - إن صح التعبير - برز مصطلح آخر يقرب من فحواه وينحو منحاه عند أهله، وهو مصطلح الاستحسان المرتبط أساساً بالرأي، والذي لم يكن إبان نشأته واضحاً غاية الوضوح ولا محدد المعالم، يشهد لذلك اضطراب كثير من أهل العلم في تعريفه لاحقاً، وبيان مراد أصحابه به^(١).

ولا شك أن هناك صوراً من الاستحسان سائغة ومقبولة، وعليها العمل عند أهل العلم، كما في الاستحسان اللغوي الذي بمعنى الأحب والأفضل، أو ما كان من ضرب تحقيق المناط فيما لا تقدير فيه من قبل الشارع كالفقعة ونحوها، أو ما كان ضرب ترجيح بين متعارضين، إلا أن هناك ضرباً آخر خفياً منه كان - فيما يبدو - متداولاً ومستعملاً، وهو ما وقع فيه الخلاف والإنكار من الشافعي، وهو الذي يكون فيه الاستحسان في حد ذاته أصلاً من أصول الاستنباط، ودليلاً معارضاً للقياس الشرعي وقائماً مقامه مزاحماً إياه!.

الأمر الثاني: أن هناك من تبني فكرة أن الإمام الشافعي لم يفهم الاستحسان الذي كان عليه بعض أهل العراق في عصره، وأن نزاعه معهم كان أقرب إلى نزاع في العبارة^(٢)، وفي الحقيقة إذا كان هذا التوجه حصل من بعض الحنفية، لتلطيف الأجواء تجاه ذلك الأصل، فالذي يبدو مستغرباً توجه بعض الباحثين إلى تقريره والميل إليه، حتى بلغ بأحدهم - هدى الله الجميع - أن ذهب إلى أن الشافعي لو عرف معنى الاستحسان لدى الحنفية لما أنكر عليهم استحسانهم!^(٣).

ولأجل محاولة الوقوف على معنى الاستحسان الذي أنكره الشافعي يلحظ الآتي:

(١) ينظر: كشف الأسرار، للبخاري ٣/٤، وقوله: "واختلفت عبارات أصحابنا في تفسير الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة رحمه الله...".

(٢) ينظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار، للبخاري ١٣/٤.

(٣) هذا الإنكار على بعض الباحثين (وقد قصدت إخفاء عينهم؛ حتى لا يفهم قصد التشهير أو التشنيع، والعياذ بالله تعالى) ليس تعصباً للإمام الشافعي رحمه الله، بل هو دفاع عنه وذبح عن مقامه، فيالله العجب لو أن هذا الباحث وفقه الله - أو غيره ممن هو في مقامه - عاش رداً من الزمن في قطر من أقطار المسلمين ينكر عليهم شيئاً من شؤونهم العلمية، ويناظرهم في مقامات متعددة، ويسلم له بعضهم تقريراته لهم، ويعترفون برجوعهم، ثم جاء باحث آخر بعده بزمن فاتجه إلى أن ذلك الباحث لم يفهم ما كان ينكره ولا ما كان يناظر عنه، أكان يرضيه مثل هذا الادعاء؟!.

يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر - من الكتاب والسنة - عين يتأخى

- أن الاستحسان الذي أنكره الشافعي كان مجرد رأي من أصحابه غير مستند إلى أصل شرعي معين، وإن استلهم فيه صاحبه ما يعدّه روح الشريعة أو تحقيق مصالح الناس وتنظيمها؛ ويشهد لذلك أن الشافعي قد قرر في أكثر من موضع عنهم هذا الشيء، وكانوا في حال مناظرة معه وأخذ وردّ، ومع ذلك لم ينكروا هذا الشيء عليه، ولينظر على سبيل المثال قول الشافعي: "ولا يقول بما استحسنته، فإن القول بما استحسنته شيءٌ يُحدثه لا على مثال سبق"^(١)، وقوله: "لا بما استحسنتوا، ولا بما سنع في قلوبهم، ولا خطر على أوهامهم، بلا دلالة جعلها الله لهم؛ لأنه قضى أن لا يتركهم سدى"^(٢)، وقوله: "والقول بما سنع في أوهامكم، وحضر أذهانكم، واستحسنته مسامعكم: حُججتم بما وصفنا"^(٣).
- أن هناك من أعيان الشافعية من وافق الشافعي على فهمه هذا المعنى للاستحسان، ومن ذلك قول ابن القطان رحمه الله: "قد كان أهل العراق على طريقة في القول بالاستحسان، وهو ما استحسنته عقولهم، وإن لم يكن على أصل، فقالوا به في كثير من مسائلهم"^(٤)، وقول تاج الدين السبكي رحمه الله: "الذي أعتقده في تفسيره أن المعنى به ما تشتهي نفس العالم وتميل إليه من غير تعلق بأصل موجود يجده، وهو قريب من تفسير من فسره بأنه دليل ينقدح في نفسه المجتهد تقصر عنه عبارته... فهذا هو الذي أعتقد أن القائل بالاستحسان من القدماء عناه، وإياه أنكر الشافعي رضي الله عنه وألزمه أن يستحسن كل أحد بعقله، وأن يستوي العالم والجاهل، إلى غير ذلك من إلزامات ذكرها في الأم في مواضع عديدة"^(٥)، بل لينظر حقاً في إنصاف الدهلوي رحمه الله حين يقول في صدد بيان ما أنكره الشافعي على غيره: "ومنها أنه رأى قوماً من الفقهاء يخلطون الرأي الذي لم يسوغه الشرع بالقياس الذي أثبتته، فلا يميزون واحداً منهما من الآخر، ويسمون تارة بالاستحسان، وأعني بالرأي أن ينصب مظنة حرج أو مصلحة علة لحكم، وإنما القياس أن تخرج العلة من الحكم المنصوص ويدار عليها الحكم، فأبطل هذا النوع أتمّ إبطل، وقال:

(١) الرسالة ص ٢٦.

(٢) الأم ٣١٥/٧.

(٣) الأم ٣١٦/٧.

(٤) ينظر في النقل عنه: البحر المحيط، للزركشي ٩٦/٨، كما وافق الشافعي أيضاً على فهمه ابن السمعاني والشيرازي كما في البحر المحيط،

وذكر الزركشي ١٠٣/٨: أنه الصواب عنهم، وهو الذي نقله الشافعي ونسبه لهم.

(٥) الأشباه والنظائر ١٩٥/٢.

معناها المجتهدُ يُصَيِّبه، كما البيتُ يتأخَّاه من غاب عنه يُصَيِّبه، أو قصده بالقياس، وأنَّ ليس

من استحسَن فإنه أراد أن يكون شارِعاً^(١).

- وليس معنى هذا أن أصحاب هذا التوجه من الاستحسان قد راموا الخروج عن الشريعة والعياد بالله، بل جمهورهم^(٢) أهل علم وفضل يحفظ لهم حقهم ومكانتهم، ولكنهم انطلقوا كما سبق من سعة الاجتهاد الشرعي المطلوب، ومن عدم الوقوف على بعض السنن والآثار، أو الوقوف على بعضها من طرق ضعيفة، فبتنوا الأخذ بالرأي فيما لم يجدوا فيه أثراً صحيحاً، أو مراعاة منهم لما يظن أنه أكثر ملاءمة لمصالح الناس وأعرافهم.

الأمر الثالث: ليس من النصفة أن يحاكم الإمام الشافعي على تطور المصطلح فيما بعد عصره أو تخصصه بنوع من النظر أو الترجيح الذي يمكن قبوله، وإن كان قد لا يعدّ دليلاً مستقلاً، لكن من ظنَّ أن الشافعي لم يفهم المصطلح فقد أبعَد النجعة حقاً، وأخطأ من حيث لا يشعر على الإمام الشافعي وعلى مناظره، إذ كان لا يعوزهم أن يردوا عليه بقولهم: إنك لم تفهم مرادنا بالاستحسان!، بل الذي يشهد له ظاهر الحال من نقل الشافعي تسليم بعض مناظره له وأنه لا يصح الاستحسان الذي كانوا عليه، فإن كان الاستحسان المتداول زمن الشافعي هو ما يذكره المتأخرون فكيف تسنى رجوع بعض المتقدمين عنه!، كما قال المناظر في الرسالة هنا: "هذا كما قلت، والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تُطلب بدلالة يُقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبيِّن أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبير"، فهذا تأكيد منه على أن هناك من الاستحسان ما يحصل منه مخالفة للخبر، ثم قال: "فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسنُ بغير قياس؟، فقلت: لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه"، وهذا أيضاً تأكيد على وجود صورة أخرى، يقول فيها العالم باستحسان بناء على رأي مجرد مرسل، لا على تأخي عين النص.

والذي يبدو أن تأثير الإمام الشافعي في مناظره والمدرسة العراقية في الجملة هو الذي حمل على تغيير مصطلح الاستحسان وتلطيئه إلى درجة غير منكرة في الأزمان اللاحقة، ولعل مما يؤكد ذلك: ما ذكره ابن حزم رحمه الله من تراجع متأخري الحنفية عما كان عليه الاستحسان قبل ذلك،

(١) الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ص ٤٥.

(٢) احتز بهذا من المريسي ونحوه ممن تبنى هذا التوجه، وكان مدخولاً عليه في توجهه، والعياد بالله.

لأحدٍ أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهادُ ما وصفتَ من طلب الحق، فهل تجبِزُ أنت أن تقول

حيث ذكر أنه قد أصفق على هذا أكابر المتأخرين من الحنفيين، "وسلكوا في ذلك مسلك الشافعيين، وتركوا طرائق أسلافهم في الاعتماد على الرأي والاستحسان"^(١)، وكذا ذكر الرازي رحمه الله أن أصحاب الرأي كان سعيهم وجهدهم مصروفاً إلى تقرير ما استنبطوه برأيهم، ورتّبوه لفكرهم، فورد عليهم الشافعي وكان عارفاً بالنصوص من القرآن والأخبار، وبأصول الفقه وشرائط الاستدلال، وكان قوياً في المناظرة والجدل، فرجع عن قول أصحاب الرأي كثير من أنصارهم وأتباعهم^(٢)، كما صرح بذلك تاج الدين السبكي رحمه الله، فقال: "اعلم أن القوم لما اشتد عليهم النكير في الاستحسان، أخذوا في تفسيره بأمورٍ لا خلاف فيها"^(٣).

الأمر الرابع: يبدو أن السبب الذي حمل الشافعي على شدة إنكاره للاستحسان، يعود إلى ما تم تقريره سابقاً في صدر باب القياس، من أن هناك أسساً محددة في الشرع ينبغي أن يفزع إليها العالم في حال استنباط الأحكام الشرعية، تكفل الالتزام بنصوص الشارع، ومحاكمة من أخطأ في الاستنباط، وضبط العملية الاستنباطية بوجه عام، وفي سبيل ذلك يلمس ههنا وفي كتاب إبطال الاستحسان من الأم تأكيداً على طائفة من الأمور التي كانت تشغل ذهنه العلمي، وتعدّ أسساً وركائز ينبغي أن تكون على بال العالم المستنبط، ومن أبرزها:

- أن الأصل الالتزام بالنص أو ما كان على مثال ما في النص، واجتناب ما عدا ذلك، وفي هذا يقول الإمام الشافعي: "لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب، ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، لا يجوز له أن يحكم ولا يفتي بالاستحسان؛ إذ لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني"^(٤).
- الطاعة لله تعالى والتسليم، كما قال الشافعي: "إنما الطاعة لمن أمر الله أو رسوله بطاعته، والحق فيما أمر الله ورسوله باتباعه، ودل الله ورسوله عليه نصاً أو استنباطاً بدلائل"^(٥)، لئلا

(١) الإحكام ١١٩/٧.

(٢) ينظر: مناقب الإمام الشافعي ص ١٨٩-٣٩١.

(٣) الأشباه والنظائر ١٩٤/٢.

(٤) الأم ٣١٣/٧.

(٥) الأم ٣١٦/٧.

الرجل: أَسْتَحْسَنُ بغير قِياس؟

يعمد أحد إلى ظن باطل، تُسَوَّل له فيه نفسه الاستقلال بالتشريع، فمن أجاز "لنفسه استحسنتُ أجاز لنفسه أن يشرع في الدين"^(١)، بل المسألة تعبد محض وتسليم تام، والله تعالى لم يخلق الإنسان سدى، "ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به، فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى، وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى"^(٢).

- ضرورة الاستناد إلى أدلة ملموسة تكون ظاهرة بيد المجتهد، (كما يعبر الإمام الشافعي عن ذلك بقوله: عين... أعيان)، وفي هذا البعد عن الشطط والخيالات، وما سنح في الأوهام وخطر على الأذهان، فكل هذا لا تأتي الشريعة بمثله ولا تدعو إلى التمسك به، ولهذا يلحظ كيف بدأ كتاب إبطال الاستحسان في الأم بالتأكيد على الحكم بالظاهر والاستناد إليه، وضرورة البعد عن أي ظن لا مستند له أو وهم عرض لصاحبه لا يمكنه التعبير عنه أو ما خطر على قلبه وسنح بباله^(٣)، فمنظومة الشافعي من هذه الناحية منضبطة ومتسقة، تلقي بظلالها في كل مواطن الاستدلال والاجتهاد.

ولا شك أن هذا يكفل إمكانية محاكمة من ادعى اجتهاداً في أمر من أمور الدين إلى موازين ملموسة كما سبق، أما حين يقال بجواز البناء على رأي مجرد مرسل، فلا مقياس لإظهار صوابه من خطئه، لأنه إنما قال ذلك "بما خطر على قلبه، بلا مثال يصير إليه، ولا عبرة تُوجد عليه، يُعرف بها خطؤه من صوابه!"^(٤).

- حفظ الشريعة من التقوّل عليها والتفوّت وعدم الانضباط، إذ الاستحسان بالرأي المجرد المرسل يعود إلى مجرد ذوق شخصي، كما قال الشافعي هنا: وإنما الاستحسان تلذذاً، وهذا في حقيقة الأمر شيء يدعو إلى الإعجاب بهذه الشخصية الفذة، وهو ما يحمله من فقه النفس الذي تم التأكيد على في أكثر من موضع، بحيث كان ينفذ إلى أعماق النفس البشرية؛ فإنّ ترك الحبل على غاربه هنا وإن حسنت نية صاحبه في بداية الأمر مفض ولا بد إلى الاستناد إلى الأهواء والأذواق، قال الشافعي: "أفرايت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال: أستحسن، فلا بد أن يزعم أن جائزاً لغيره أن

(١) الأم ٦/٢١٩.

(٢) الأم ٧/٣١٣.

(٣) ينظر: الأم ٧/٣١٠-٣١١.

(٤) جماع العلم ص ٣٣.

قلتُ: لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحدٍ، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه، وفيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر، ولو جاز تعطيلُ القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبرٌ بما يحضرون من الاستحسان.

يستحسن خلافه، فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فيقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا، فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم، فحكموا حيث شاءوا، وإن كان ضيقاً، فلا يجوز أن يدخلوا فيه^(١).

• حكم الاستحسان:

شرع الإمام الشافعي هنا في بيان حكم الاستحسان، وذلك للتأكيد على أن الاجتهاد بالقياس الذي دعا الشرع إليه ليس داخلاً فيه بأي حال الاستحسان بالرأي المجرد المرسل، وصاغ ذلك على صيغة سؤال وجواب: "فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسنُ بغير قياس؟".

وهنا جاء الجواب من الشافعي حاسماً "قلتُ: لا يجوز هذا عندي - والله أعلم - لأحدٍ"، ثم أكد على أن الاستنباط منوط بأهل العلم "دون غيرهم"؛ لأن الواجب في حقهم منحصر في وجهين من العلم "اتباع واستنباط"^(٢):

- فعليهم "أن يقولوا في الخبر باتباعه"؛ إذ لا محيد لهم عنه مع وجود عينه بين أيديهم.
- وعليهم أن يقولوا "فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر" فحسب، وذلك بتأخي عين ما في الخبر والإلحاق عليه.

وإذا ثبت هذا، فلا يمكن بحالٍ "تعطيلُ القياس" فيما لا نص حكمٍ فيه، والاستغناء عنه بالرأي المجرد المرسل؛ إذ لو أمكن ادعاء جواز هذا، لأمكن أن يدعي مدعٍ جواز أن يشارك أهل العلم

(١) الأم ٦/٧، ٣١٦، وهذا للأسف ما يلمس في هذا العصر، كيف أفضى التمسك بالأذواق إلى الانسلاخ من الدين باسم الدين والعياذ بالله، ولو اتقى الله تعالى صاحب ذلك الذوق وتمسك بعري دينه، لما تجرأ أن يقول بمثل ما قال، فضلاً عن أن ينسبه إلى دين الله تعالى.

(٢) اختلاف الحديث ٦١٩/٨.

وإن القولَ بغيرِ خيرٍ ولا قياسٍ لغيرِ جائزٍ، بما ذكرتُ من كتابِ الله وسنةِ رسوله، ولا في

القياس.

غيرهم من أهل العقول والرأي بالقول فيما لا نص حكم فيه؛ إذ الجميع حينئذ ينطلق من رأي مجرد، بلا قصد التوخي للدليل القائم بين يديه.

ويكشف الشافعي الأمر أكثر في إبطال الاستحسان، ببيان أن المقرر والمعلوم أنه لا يُعلم أحدٌ "من أهل العلم رخص لأحد من أهل العقول والآداب في أن يفتي، ولا يحكم برأي نفسه، إذا لم يكن عالماً بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لتفصيل المشتبه، فإذا زعموا هذا، قيل لهم: ولم لم يجز لأهل العقول التي تفوق كثيراً من عقول أهل العلم بالقرآن والسنة والفتيا أن يقولوا فيما قد نزل مما يعلمونه معاً، أن ليس فيه كتاب ولا سنة ولا إجماع، وهم أوفر عقولاً وأحسن إبانة لما قالوا من عامتكم؟، فإن قلت: لأنهم لا علم لهم بالأصول، قيل لكم: فما حجتكم في علمكم بالأصول إذا قلت بلا أصل ولا قياس على أصل؟، هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون الأصول، فلا يحسنون أن يقيسوا بما لا يعرفون؟، وهل أكسبكم علمكم بالأصول القياس عليهم أو أجاز لكم تركها؟، فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم؛ لأن أكثر ما يخاف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ، ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب، إن قالوا على غير مثال منكم، لو كان أحدٌ يحمد على أن يقول على غير مثال؛ لأنهم لم يعرفوا مثلاً فتركوه، وأعذر بالخطأ منكم، وهم أخطأوا فيما لا يعلمون، ولا أعلمكم إلا أعظم وزراً منهم، إذ تركتم ما تعرفون من القياس على الأصول التي لا تجهلون!"^(١).

فثبت حينئذ أن القول في الدين "بغير خيرٍ ولا قياسٍ" لا يمكن قبوله بحال، وهذا ما تفيده الأدلة من "كتاب الله وسنة رسوله" المذكورة في باب الاجتهاد^(٢)، كما أن القياس أيضاً في حد ذاته يشهد بإبطال القول بالاستحسان.

(١) الأم ٣١٥/٧-٣١٦.

(٢) هذا في الحقيقة ما يؤكد أيضاً ما ذكر سابقاً من أن الكلام مازال في الاجتهاد بالقياس، وأن باب الاستحسان في الرسالة وإن تم فصله من قبل بعض أهل العلم فليس باباً مستقلاً فيها.

فقال: أما الكتابُ والسنةُ فيدلان على ذلك، لأنه إذا أمر النبيُّ بالاجتهاد، فالاجتهادُ أبداً لا يكونُ إلا على طلبِ شيءٍ، وطلبُ الشيءِ لا يكونُ إلا بدلائلَ، والدلائلُ هي القياسُ، قال: فأين القياسُ مع الدلائلِ على ما وصفتُ؟.

قلتُ: ألا ترى أن أهلَ العلمِ إذا أصاب رجلٌ لرجلٍ عبداً لم يقولوا لرجلٍ: أقم عبداً ولا أمةً إلا وهو خابرٌ بالسوق، يُقيمُ بمعنيين: بما يُخبرُ كمُ ثمنٌ مثله في يومه، ولا يكونُ ذلك إلا بأن يُعْتَبَرَ عليه بغيره، فيقيسه عليه، ولا يُقالُ لصاحبِ سلعةٍ: أقم إلا وهو خابرٌ بالقيمِ.

ولما كانت دلالة الكتاب والسنة على عدم جواز الاستناد إلى الرأي المجرد المرسل من الوضوح بمكان، لم يستنكر المناظر هذا الأمر، بل سلّمه للإمام الشافعي، وزاد فيه بياناً وكشفاً وتقريراً، لكن محل الإشكال والاستغراب من قبله في بيان كيفية دلالة القياس على رد الاستحسان وإبطاله! "قال: فأين القياسُ مع الدلائلِ على ما وصفتُ؟".

وهنا في الحقيقة يأتي دور الجهاذة من أهل العلم، الذين أَلْفُوا الغوص إلى المعاني العميقة، وإماطة اللثام عن الأسرار الدقيقة، ممن لا يحسن الوقوف عليها إلا الخُلص والأفذاذ منهم، فكشف أن بيان وجه شهادة القياس على إبطال الاستحسان المجرد يعود إلى ما لا نختلف فيه جميعاً من أن الحاكم لو تداعى عنده رجلا في عبد أصابه أحدهما، لم يكن للحاكم إذا أشكل عليه قيمته أن يحكم فيه إلا أن يدعو رجلاً من أهل الخبرة بالسوق في يومه، "لِيُقيمَ بمعنيين":

- بالإخبار أولاً عن مقدار قيمة "مثله في يومه" الذي أُصِيب فيه.
- ثم "يُعْتَبَرَ عليه بغيره، فيقيسه عليه"، وذلك بأن يستدل على قيمته بالاجتهاد في قياس العبد بمثله في سوق يومه.

بل لو فرضنا أن هذا الخابر لقيم الأسواق كان من أفضل الناس ديناً وعلماً، ثم قال للحاكم: إني جاهل بسوقه اليوم، وإن كنت عالماً بها قبل اليوم، ولكني أقول فيه، لم يسع الحاكم أن يقبل قوله بجهالته بسوق يومه، ولزمه أن يقبل قول من يعرف سوق يومه، ولو جاء من يعرف سوق يومه فقال:

ولا يجوز أن يُقال لفقير عدلٍ غير عالمٍ بيمين الرقيق: أقم هذا العبد، ولا هذه الأمة، ولا إجارة هذا العامل، لأنه إذا أقامه على غير مثال يده على قيمته كان مُتَعَسِّفًا، فإذا كان هذا هكذا فيما تَقَلَّ قيمته من المال وَيُسْرُ الخطأ فيه على المُقَام له والمُقَام عليه - كان حلالاً اللهُ وحرأمه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، وإنما الاستحسانُ تلذُّ.

ولا يقول فيه إلا عالمٌ بالأخبار، عاقلٌ للتشبيه عليها، وإذا كان هذا هكذا، كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبرُ اللازم والقياسُ بالدلائل على الصواب، حتى يكون

إذا قست هذا بغيره مما يباع وقومته على ما مضى دلني القياس على كذا، ولكني أستحسن غيره، لم يحل للحاكم أن يقبل استحسانه، وحرم عليه إلا أن يحكم بما يقال إنه قيمة مثله في يومه.

وهكذا الشأن في غير هذا مما يقضي به الحكام، فلو أن "امرأة أصيبت بصداق فاسد، يقال: كم صداق مثلها في الجمال والمال والصرحة والشباب واللب والأدب، فلو قيل: مائة دينار، ولكننا نستحسن أن نزيدها درهماً أو ننقصها، لم يحل له، وقال للذي يقول أستحسن أن أزيدها أو أنقصها: ليس ذلك لي ولا لك، وعلى الزوج صداق مثلها، وإذا حُكم بمثل هذا في المال الذي تَقَلَّ رزقته على من أخذ منه، ولم يسع فيه الاستحسان، وألزم فيه قياس أهل العلم به، ولم يجعل لأهل الجهالة قياساً فيه؛ لأنهم لا يعلمون ما يقيسون عليه؛ فحلالُ اللهُ وحرأمه من الدماء والفروج وعظيم الأمور أولى أن يلزم الحكام والمفتين"^(١).

وإذا تقرر هذا علم أن هذا الشأن ينبغي أن يكون في القائسين من أهل العلم، فلا يقيس العالم منهم إلا وهو "عالمٌ بالأخبار"، كما هو شأن خبير الأسواق من العلم بها، كما لا يقيس إلا وهو "عاقلٌ للتشبيه عليها"، كما هو شأن الخبير من معرفة قيمة الشيء بقياسه على نظيره وإحاقه به، فكان في هذا من الدليل على أن العالم لا يسوغ له أن يقول في الشرع "إلا من جهة العلم"؛ لأنه لا يفتي من قبل نفسه وهواه وما في خاطره وقلبه، إنما اللازم في حقه وحق وغيره "اتباع واستنباط"، فالاتباع "الخبرُ اللازم"، والاستنباط "القياسُ بالدلائل على الصواب".

(١) الأم ٦/٧. ٣١٦

صاحبُ العلمِ أبداً مُتَّبِعاً خيراً وطالبُ الخبرِ بالقياس، كما يكونُ متبِعَ البيتِ بالعيانِ وطالِباً قَصْدَهُ
بالاستدلالِ بالأعلامِ مجتهداً.

ولو قال بلا خبرٍ لازمٍ وقياسٍ كان أقربَ من الإثمِ من الذي قال وهو غيرُ عالمٍ، وكان القولُ لغيرِ
أهلِ العلمِ جائزاً.

ولم يجعلِ اللهُ لأحدٍ بعد رسولِ اللهِ أن يقولَ إلا من جهةِ علمٍ مضى قبله، وجهةُ العلمِ بعدُ
الكتابِ والسنةِ والإجماعِ والآثارِ، وما وصفتُ من القياسِ عليها.

وهذا في الحقيقة ما يؤكد الإمام الشافعي عليه تكراراً ومراراً من التزام صاحب العلم أبداً ودائماً
بكونه في كل أحواله "مُتَّبِعاً خيراً، وطالبُ الخبرِ بالقياس"، فلا يدخل عليه حينئذٍ أنك إنما تأمر وتنهى
بما خطر على قلبك وسنح في ذهنك، بل هو عبد متبع مطيع كشأن سائر المكلفين، يلتزم ويتعبد
باتباع كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ما وجد فيهما نص حكم، أو باستنباط
واستدلال على وفقهما إن لم يجد نص حكم فيهما، كما هو حال متبع بيت الله الحرام حين
استقباله للصلاة "بالعيان، وطالِباً قَصْدَهُ بالاستدلال بالأعلام مجتهداً".

وقول الإمام الشافعي: "ولو قال بلا خبر... من القياسِ عليها" تمَّ شرحه في تضاعيف ما مضى
من الكلام.

● فائدة:

اشتهرت عبارة: "من استحسَن فقد شرع"^(١) عن الإمام الشافعي، ولم أعرِثَ عليها في كتبه
الموجودة، وقد ذكر السبكي رحمه الله أنها منقولة عنه من قبل الثقات، ثم قال: "وأنا لم أجد إلى
الآن هذا في كلامه نصاً"^(٢)، وأول من وجدته نقلها عنه الجويني رحمه الله^(٣)، ويحتمل أن تكون
منقولة عن الشافعي بالمعنى؛ أخذاً من قوله: "إذا أجاز لنفسه استحسنتُ: أجاز لنفسه أن يشرع في
الدين!"^(٤)، والله تعالى أعلم.

(١) ذكر الزركشي في تشنيف المسامع ٤٣٩/٣: أن ضبط (شرع) بتشديد الرَّاءِ، وعلق العراقي في الغيث الهامع ص ٦٤٩ بقوله: لا معنى
لجزمه بتشديد الرَّاءِ في قوله: (فقد شرع)، والذي أحفظه بالتخفيف، ويقال في نصب الشريعة: شرع، بالتخفيف.

(٢) الأم ٢١٩/٦.

(٣) ينظر: نهاية المطلب ٤٧٣/١٨، وكذا نقلها الغزالي في المستصفى ١٧١/١، والمنحول ص ٤٧٦.

(٤) الأم ٢١٩/٦.

ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياسُ بها، وهي العلمُ بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه،

وناسخه، ومنسوخه، وعامته، وخاصه، وإرشاده.

• شروط المجتهد بالقياس:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله صحة الاجتهاد بالقياس، ثم دفع ما يتوهم من دخول الاستحسان في الاجتهاد المطلوب شرعاً، شرع في بيان شروط العالم الذي يجوز له القياس، الذي ذكره على صيغة سؤال في صدر باب القياس.

ويلحظ هنا أن هذه الشروط يجعلها جمهور أهل العلم شروطاً للمجتهد، وهنا جعلها الشافعي شروطاً للعالم القائس، باعتبار أن القياس والاجتهاد عنده بمعنى واحد كما سبق، فهي في الحقيقة شروط المجتهد بالقياس، لذا يلحظ كيف أضاف شرطاً لمن رام أن يقيس دون من اتبع حكماً منصوصاً عليه بلا قياس واستنباط، كما أضاف الشافعي أيضاً بعض الآداب والأخلاق التي ينبغي على القائس أن يحرص على التزامها والاتصاف بها.

وقد كانت هذه الشروط التي نص عليها الشافعي حقاً من أدق ما كتب في هذا المجال، سعياً إلى حفظ الشريعة من العبث أو الخلط والتزييف أو الجرأة في القول عليها بلا علم، وهذا ما حذر منه سابقاً حين قال: "فالواجب على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا، وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السلامة له إن شاء الله"^(١)، وقال أيضاً: "ومن تكلف ما جهل، وما لم تُثبته معرفته: كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله أعلم؛ وكان بخطئه غير معذور"^(٢)، ويمكن الكلام عن هذه الشروط فيما يأتي:

- "العلمُ بأحكام كتاب الله"، وهذا ما صرح به في موطن آخر، فقال: "لا ينبغي للمفتي أن يفتي

أحداً إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، خاصه وعامه وأدبه"^(٣)، وليس حفظ القرآن شرطاً في الاجتهاد، إلا أنه لا شك في خيرية الحافظ على

(١) الرسالة ص ٤١.

(٢) الرسالة ص ٥٣.

(٣) الأم ٧/٣١٧.

وَيَسْتَدِلُّ عَلَى مَا احْتَمَلَ التَّأْوِيلَ مِنْهُ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ، فَإِذَا لَمْ يَجِدْ سَنَةً فَيُجْمَعُ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعٌ فَبِالْقِيَاسِ.

وَلَا يَكُونُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقْيَسَ حَتَّى يَكُونَ عَالِماً بِمَا مَضَى قَبْلَهُ مِنَ السُّنَنِ، وَأَقَاوِيلِ السَّلَفِ، وَإِجْمَاعِ

غيره، كما لا بد من معرفة آيات الأحكام ومعانيها وكلام أهل العلم عنها، قال الجويني رحمه الله: "يشترط أن يكون عالماً بالقرآن؛ فإنه أصل الأحكام، ومنبع تفاصيل الإسلام، ولا ينبغي أن يقع فيه بما يفهمه من لغته؛ فإن معظم التفاسير يعتمد النقل، وليس له أن يعتمد في نقله على الكتب والتصانيف، فينبغي أن يحصل لنفسه علماً بحقيقته، ومعرفة الناسخ والمنسوخ لا بد منه"^(١)، كما لا بد أن يعرف ما يدخل الألفاظ والجمل الواردة في القرآن الكريم من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وإجمال وبيان، مما تكلم عنه الشافعي في تضاعيف الرسالة.

ثم يكون على علم بأن الأصل البقاء على الظاهر، كما هو مقتضى لسان العرب، ومتى بدا له أن الأمر على خلافه، لم يفرع إليه إلا بناء على دلالة شاهدة بذلك، كما سبق أن قرر أن "الأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة"^(٢).

- أن "يكون عالماً بما مضى قبله من السنن"، وذلك بأن يعرف من السنة مثل ما سبق في القرآن الكريم، من عموم وخصوص، وإطلاق وتقييد، وإجمال وبيان، وناسخ ومنسوخ، وغير ذلك، قال الجويني رحمه الله عن معرفة السنة: "هي القاعدة الكبرى؛ فإن معظم أصول التكليف متلقى من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله وفنون أحواله، ومعظم آي الكتاب لا يستقل دون بيان الرسول، ثم لا يتقرر الاستقلال بالسنن إلا بالتبحر في معرفة الرجال، والعلم بالصحيح من الأخبار والسقيم، وأسباب الجرح والتعديل، وما عليه التعويل في صفات الأثبات من الرواة والثقات، والمسند والمرسل، والتواريخ التي تترتب عليها استبانة

(١) البرهان ٢/٨٧٠.

(٢) اختلاف الحديث ٨/٥٩٢، وكذا ينظر معنى هذا فيما سبق من الرسالة ص ٣٢٣.

الناس، واختلافهم، ولسانِ العرب.

ولا يكونُ له أن يقيس حتى يكونَ صحيحَ العقل، وحتى يُفرِّق بين المشتبه، ولا يُعجَلَ بالقول به

دون التثبيت.

الناسخ والمنسوخ^(١).

- أن يكون عالماً بما ورد من "أقوالِ السلف" والآثار المروية عنهم، وذلك للاقتداء بهديهم وحرماً من الوقوع في مغبة مخالفة قول جماعتهم، ولأجل الاستضاءة بنور بصيرتهم والاستفادة من طرق النظر والقياس المعهودة عنهم.

- أن يكون عالماً بما تحقق من "إجماع الناس، واختلافهم"، فيعرف مواقع الإجماع حتى لا يخرق إجماعاً من حيث لا يدري، ولا يلزمه حفظ جميعه، بل كل مسألة ينظر فيها يعلم أن اجتهاده بالقياس لن يكون مخالفاً للإجماع، وإنما يوافق فيه مذهب عالم، وإذا كانت المسألة حادثة فلا بد مع ذلك أن يعرف الاختلاف، وفائدته: حتى لا يحدث قولاً يخالف أقوالهم، فيخرج بذلك عن الإجماع^(٢).

- الوقوف على "لسانِ العرب" ومعرفته، كما أكد الشافعي على ذلك في صدر الرسالة، بقوله: "القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جُمَلِ علم الكتاب أحدٌ جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها"^(٣)، وقال ابن تيمية رحمه الله: "لا بد في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك"^(٤).

- أن يكون "صحيحَ العقل"، وذلك لتكفل صحة العقل - قدر الإمكان - سلامة استنباطه بناء

(١) غياث الأمم ص ٤٠١.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٢٣٢/٨.

(٣) الرسالة ص ٥٠.

(٤) مجموع الفتاوى ١١٦/٧.

ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يَنْبَه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما

اعتقده من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين

على فهم سليم وعقل مستقيم، فيحمله عقله الصحيح على ما تقتضيه الرزانة من التفريق بين المشتبهات وعدم الخلط بينها، وعلى تجنب العجلة في الاستنباط المفضية إلى الوقوع في المهالك والعطب، وهذا في الحقيقة إنما يحصل لمن ملك فقه النفس، كما قال الجويني رحمه الله: "ثم يشترط وراء ذلك كله فقه النفس، فهو رأس مال المجتهد، ولا يتأتى كسبه؛ فإن جُبل على ذلك فهو المراد، وإلا فلا يتأتى تحصيله بحفظ الكتب"^(١).

● آداب المجتهد بالقياس:

بعد أن قرر الإمام الشافعي شروط من رام الاجتهاد بالقياس، انتقل إلى الوصية ببعض الآداب والفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها، وذلك إدراك منه أن هذا الاجتهاد ينبغي أن يكون محل ترو ونظر وتأمل منه، لمعرفة وجه الصحة فيه أو الخطأ، وفي هذا المقام ذكر أهم الآداب:

- أن يحرص على حسن "الاستماع ممن خالفه"؛ إذ أمر الاجتهاد بالقياس مزلة قدم، باعتبار ما قد يعتور الإلحاق والتشبيه من الوهم والالتباس، وقد يحمله حسن السماع من مخالفه إلى التنبه إلى أمر غفل عنه، أو يزداد بذلك تثبيتاً على ما "اعتقده من الصواب"، ولا شك أن عاقبة الثبت في القياس محمودة بكل حال، وقد جاء عن الحسن البصري رحمه الله أنه قال: "المؤمن وقاف متبين"^(٢)، وما أحسن ما قال الطبري رحمه الله عن قول الله تعالى في محكم التنزيل: (قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ) : "خصَّ الله بذلك القوم الذين يوقنون، لأنهم أهل الثبت في الأمور، والطالبون معرفة حقائق الأشياء على يقين وصحة"^(٣).
- الحرص على كمال بلوغ "غاية جهده"، واستفراغ الوسع في البحث والنظر والتأمل.
- التزام الإنصاف "من نفسه"، وذلك بأن يلتزم الإلحاق بالدليل الصحيح الثابت، ثم النظر في وجه الاستفادة منه وصحة الإلحاق عليه من عدمها.

(١) البرهان ٢/٨٧٠.

(٢) نقله عنه ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٠/٣٨٢.

(٣) تفسير الطبري ٢/٥٥٧.

قال ما يقول، وترك ما يترك، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالفه، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك، إن شاء الله.

فأما من تم عقله، ولم يكن عالماً بما وصفنا، فلا يحل له أن يقول بقياس، وذلك أنه لا يعرف ما يقيس عليه، كما لا يحل لفقير عاقل أن يقول في ثمن درهم ولا خبرة له بسوقه. ومن كان عالماً بما وصفنا بالحفظ لا بحقيقة المعرفة: فليس له أن يقول أيضاً بقياس، لأنه قد

- الاعتناء بالتأمل "بما خالفه" من قول غيره؛ وتجنب إغفاله وعدم الالتفات إليه؛ إذ هو في مجال اجتهاد وتأمل، فقد يكون لذلك القول حظ من النظر، وذلك ما يقوي في نفسه قوة النظر الذي مالت نفسه إليه في الأصل، والتأكيد على فضله على غيره.

ويلحظ في كل هذا كيف لحظ الإمام الشافعي الضعف البشري في جانب الاجتهاد بالقياس من قبل العالم؛ إذ هو ليس باتباع يأمن فيه من الخطأ، بل هو نظر وإلحاق وتشبيه، لا يخلو غالباً من مظنة مزلة الخطأ وسوء الفهم، كما قال الشافعي: "القياس قد يمكن فيه الخطأ"^(١)، وقال ابن القيم رحمه الله: "كيف يعصم من الخطأ من خلق ظلوماً جهولاً"^(٢).

ثم لما أنهى الشافعي الكلام عن شروط المجتهد بالقياس وآدابه، انتقل إلى بيان بعض صور المنتسبين إلى العلم، ممن لا يبلغوا مرتبة من يحق لهم القول في القياس، للنقص الحاصل في الآلة التي تكفل صحة قياسهم، وهما في الجملة طرفان: أهل عقول وآداب وحسن بديهة لكن الخلل دخل عليهم من جهة عدم معرفة نصوص الشريعة ودراستها، وأهل حفظ للنصوص وإطلاع عليها، لكن الخلل دخل عليهم من جهة نقص النظر والإدراك وفهم المعاني أو علم اللسان واللغة:

- أهل العقول والآداب غير العالمين بالذي تدور عليه أمور القياس من الكتاب والسنة والإجماع^(٣)؛ إذ قد فقدوا معرفة الأعيان التي يمكن الإلحاق عليها، كما لا يصح في العقل ولا يحل في الشرع لمن هو فقيه عاقل من أهل العلم أن يقول ويحكم في قيم وأثمان المتلفات متى ما كان بعيد العهد عن معرفة الأسواق والقيم المتداولة فيها.

- من كان "عالماً بما وصفنا" من الوقوف على الكتاب والسنة والإجماع والاختلاف، لكن

(١) جماع العلم ص ٨٧.

(٢) مدارج السالكين ٤٨٢/٣.

(٣) ينظر: الأم ٣١٥/٧.

يذهبُ عليه عقلُ المعاني، وكذلك لو كان حافظاً مُقَصِّرَ العقلِ، أو مُقَصِّراً عن عِلْمِ لسانِ العرب، لم يكن له أن يقيس من قِبَلِ تَقْصِصِ عَقْلِهِ عن الآلةِ التي يَجُوزُ بها القياسُ، ولا تقولُ يَسْعُ هذا - والله أعلم - أن يقولَ أبداً إلا اتِّباعاً، لا قياساً.

ذلك الوقوف منه كان مجرد حفظ واطلاع، من غير غوص إلى المعاني الدقيقة فيها، التي اختص الله تعالى بها بعض الناس دون بعض، كما قيل لعلي رضي الله عنه: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟، قال: "لا والذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، ما أعلمه إلا فهماً يعطيه الله رجلاً في القرآن"^(١)، وقال ابن القيم رحمه الله: "هكذا الناس بعده قسمان: قسم حفاظ معتنون بالضبط والحفظ والأداء كما سمعوا، ولا يستنبطون ولا يستخرجون كنوز ما حفظوه، وقسم معتنون بالاستنباط واستخراج الأحكام من النصوص والتفقه فيها"^(٢).

فمن كان بهذه المثابة، همته مصروفة إلى الحفظ وتأدية ما سمع، أو كان مقصراً في علم اللغة وسعة لسان العرب، والوقوف على دلالات الألفاظ، "فليس له أن يقول أيضاً بقياس" فيما لا يجد فيه نص حكم؛ إذ لا تسعفه حاله على إدراك معاني النصوص وفقهها، بل عليه أبداً أن يقول على وجه الاتباع في حال نفسه وفي حال غيره، كما جاء عن الإمام أحمد رحمه الله أنه سئل عن الرجل يكون في القرية، وقد روى الحديث، ووردت عليه مسألة فيها أحاديث مختلفة، كيف يصنع؟، قال: لا يقل فيها شيئاً، وقيل له: يكون الرجل في القرية، فيُسأل عن الشيء الذي فيه اختلاف، قال: يفتي بما يوافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه^(٣)، وما أحسن قول القاضي الرامهرمزي رحمه الله: "ليس للراوي المجرد أن يتعرض لما لا يُكْمَلُ له، فإن تَرَكَه ما لا يعنيه أولى به وأعذر له، وكذلك سبيل كل ذي علم"^(٤).

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٣٠٤٧.

(٢) الوابل الصيب ص ٥٩.

(٣) ينظر: الآداب الشرعية والمنح المرعية ٦٧/٢.

(٤) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ص ٣٠٩.

فإن قال قائل: فاذكر من الأخبار التي تقيسُ عليها، وكيف تقيسُ؟.

قيل له إن شاء الله: كلُّ حكمٍ لله أو لرسوله وُجِدَتْ عليه دلالةٌ فيه أو في غيره من أحكامِ الله أو رسوله بأنه حُكْمٌ به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلةٌ ليس فيها نصٌّ حكم: حُكْمٌ فيها حُكْمٌ النازلةُ المحكوم فيها، إذا كانت في معناها.

● وجوه القياس:

بعد أن أنهى الإمام الشافعي رحمه الله الكلام عن شروط المجتهد بالقياس، انتقل إلى بيان الوجوه التي يمكن أن يسلكها المجتهد إذا رام الإلحاق على الأحكام المنصوص عليها، من أجل الكشف عن أن القياس ليس على وجه واحد فحسب، بل على وجوه متعددة يتفاوت النظر فيها قوة وضعفاً.

إلا أنه ابتداءً بذكر معنى جامع للقياس، وذلك بيان رجوعه إلى إلحاق واقعة ليس فيها نصٌّ على حكمها، بحكم واقعة ورد فيها النصُّ، لاشتراكهما في علّة ذلك الحكم، ويلحظ من هذا المعنى الذي ذكره الشافعي جمعه لأركان القياس التي ينص أهل العلم عليها، وهي:

- الأصل: ويسمى المقيس عليه، والمشبه به، وهو الواقعة التي ورد النص ببيان حكمها، وعبر عنه الشافعي بقوله: "النازلة المحكوم فيها"، أي: المحكوم فيها من قبل نص الشرع.
- الفرع: ويسمى المقيس والمشبه، وهو الواقعة التي يراد معرفة حكمها مما لم يرد فيها نصُّ حكم من قبل الشارع، وهذا يلحظ في قول الشافعي: "فنزلت نازلةٌ ليس فيها نصٌّ حكم".
- العلة: وهي الوصف الجامع بين الأصل المنصوص عليه والفرع المقيس، الذي بني عليه حكم الأصل، وأشار إلى هذا الشافعي بقوله: "المعنى من المعاني"، كما أكد على ضرورة التأكد والتحقق من وجود هذا الوصف في الفرع لأجل صحة القياس بقوله: "إذا كانت في معناها".

- حكم الأصل: وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص وقرره في الأصل المقيس عليه، المراد تعديته ونقله إلى الفرع المقيس، وأشار الشافعي إليه بقوله: "حُكْمٌ فيها حُكْمٌ النازلة".

والقياسُ وجوهٌ، يجمعها اسمُ القياس، ويتفرَّق بها ابتداءً قياسٌ كلٌّ واحدٍ منهما، أو مصدرُهُ،
أو هما، وبعضُها أوضحُ من بعض.

فأقوى القياسِ أن يُحرِّمَ اللهُ في كتابه أو يُحرِّمَ رسولُ اللهُ القليلَ من الشيء، فيُعلمُ أن قليله إذا

كما يمكن أن يستفاد من نص الشافعي السابق التأكيد على أن الاتجاه إلى العمل بالقياس ينبغي أن يكون متأخراً عن الأصالة المعلومة والمقررة للنص، لأن العمل بالقياس فرع أصالة النص، وعليه فلا ضرورة لجريان القياس فيما فيه نص حُكْمٍ؛ إذا النص أغنانا حينئذ عن الالتجاء إلى غيره، ومن جهة أخرى يؤكد أهل العلم أن من قوادح القياس: فساد الاعتبار؛ وذلك حين يخالف القياس نصاً صحيحاً؛ لأن اعتبار القياس مع النص اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد وظلم؛ لأنه وضع له في غير موضعه^(١).

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى الغرض المقصود، ببيان أن القياس على جوه مختلفة متعددة في القوة والضعف، وفي الاتفاق على عدها من القياس والاختلاف في ذلك، ومع ذلك تشترك جميعاً في أنها "يجمعها اسمُ القياس"، وتتفرق فيما بينها من جهة المنشأ الذي قد ينسب عليه القياس أو في المأخذ، أو من جهتهما معاً، وبهذا الاختلاف والتفاوت في ابتناء القياس يلحظ أن بعض وجوهه في نظر القائس "أوضحُ من بعض".

وقد سبق للإمام الشافعي بيان شيء من وجوه القياس في أول باب القياس، لكن الكلام هناك كان على ضرب من التنظير والتأصيل، وهنا يبدو أن المراد التفصيل في وجوهه من خلال التمثيل عليها، والإشارة إلى ما ورد فيها من خلاف، كما أن الكلام هناك في وجهي القياس باعتبار النظر إلى المعنى الجامع (العلة)، وعدمه (في حال الشبه)، أما هنا فالكلام في وجوه القياس باعتبار النظر إلى المعنى الجامع وقوة وجوده في الفرع ووضوحه فيه (أي: وجوه قياس المعنى)^(٢).

الوجه الأول: قياس الأولى (القياس الجلي^(٣)): وهو أن ينص الشارع على حكم الأدنى تنبيهاً على تأكيد الحكم فيما هو أعلى منه (التنبيه بالأدنى على الأعلى)، أو ينص على حكم الأعلى تنبيهاً إلى أن ما هو أدنى يأخذ حكمه بطريق الأولى (التنبيه بالأعلى على الأدنى)، وذلك باعتبار أن

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٤٦٧/٣.

(٢) يستحسن الرجوع إلى ما سبق ذكره في معنى القياس في معنى الأصل عند الإمام الشافعي، وينظر كذلك: الحاوي، للمواردي ١٦/١٤٤.

(٣) ذكر ابن السمعاني في قواطع الأدلة (١/٢٣٦) أن هذا الضرب يسميه الشافعي قياساً جلياً، وكذا المواردي في الحاوي ١٦/١٤٥.

حُرِّمَ كَانْ كَثِيرُهُ مِثْلَ قَلِيلِهِ فِي التَّحْرِيمِ أَوْ أَكْثَرَ، بِفَضْلِ الْكَثْرَةِ عَلَى الْقَلَّةِ، وَكَذَلِكَ إِذَا حَمِدَ عَلَى يَسِيرٍ مِنْ الطَّاعَةِ، كَانْ مَا هُوَ أَكْثَرُ مِنْهَا أَوْلَى أَنْ يُحْمَدَ عَلَيْهِ، وَكَذَلِكَ إِذَا أَبَاحَ كَثِيرَ شَيْءٍ كَانِ الْأَقْلُ مِنْهُ أَوْلَى أَنْ يَكُونَ مَبَاحاً.

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَادَّكِرْ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذَا شَيْئاً يُبَيِّنُ لَنَا مَا فِي مَعْنَاهُ؟.

قُلْتُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: "إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنَ الْمُؤْمِنِ دَمَهُ وَمَالَهُ، وَأَنْ يُظَنَّ بِهِ إِلَّا خَيْراً"، فَإِذَا حَرَّمَ أَنْ يُظَنَّ بِهِ ظَنّاً مُخَالَفاً لِلْخَيْرِ يُظْهِرُهُ: كَانْ مَا هُوَ أَكْثَرُ مِنَ الظَّنِّ الْمُظْهِرِ ظَنّاً مِنْ التَّصْرِيحِ لَهُ بِقَوْلٍ غَيْرِ الْحَقِّ أَوْلَى أَنْ يُحَرَّمَ، ثُمَّ كَيْفَ مَا زِيدَ فِي ذَلِكَ كَانِ أَحْرَمَ.

وضوح المعنى الذي شرع الحكم لأجله في الفرع كان أكثر منه في الأصل، وهذا بلا شك أقوى أنواع القياس، وأظهرها دلالة، وهو مفهوم الموافقة، فمتى حرم الشارع اليسير من الشيء كان الكثير منه أولى بالتحريم، ومتى حمد وأثاب على اليسير من الطاعة والعمل الصالح كان الكثير منه أولى بالحمد والثواب، ومتى "أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً".

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى بيان الأمثلة على هذا الوجه:

المثال الأول: ما ورد من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بالكعبة، ويقول: "ما أطيبك وأطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده، لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه، وأن نظن به إلا خيراً"^(١)، والشاهد من الحديث: أنه إذا كان مجرد أن يعمد المسلم إلى أن يظن بأخيه "ظناً مخالفاً للخير يُظْهِرُهُ" حراماً في الشرع، صوتاً لحقه وحفظاً لحرمة، فأولى من ذلك بالتحريم أن يتكلم فيه تصريحاً بكلام غير حق، مما فيه اعتداء عليه وأذى له فوق مجرد الظن، ثم كلما زاد في أذاه وانتهاك حرمة "كان أحرم".

(١) رواه ابن ماجه في سننه، رقم ٣٩٣٢، والطبراني في مسند الشاميين، رقم ١٥٦٨، وصححه الألباني في الصحيحة، رقم ٣٤٢٠، كما ورد من حديث ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً عند الطبراني في المعجم الكبير، رقم ١٠٩٦٦، والبيهقي في شعب الإيمان، رقم ٦٢٨٠، وموقوفاً عند ابن أبي شيبة في المصنف، رقم ٢٧٧٥٤.

قال الله: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)، فكان ما هو أكثر من مثقال ذرة من الخير أحمد، وما هو أكثر من مثقال ذرة من الشر أعظم في المآثم. وأباح لنا دماء أهل الكفر المقاتلين غير المعاهدين، وأمواهم، ولم يحظر علينا منها شيئاً أذكروه، فكان ما نلنا من أبدانهم دون الدماء، ومن أمواهم دون كلها: أولى أن يكون مباحاً.

المثال الثاني: قول الله تعالى في محكم التنزيل: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)، فإذا كان الإنسان يجزي على مقدار مثقال ذرة من الخير، كان في الدليل على أن ما هو أكثر من ذلك أولى بالحمد والجزاء الحسن، وكذا إذا كان يجازى بالإثم على مقدار مثقال ذرة من الشر، كان في ذلك الدليل على أن مجازاته بما أكثر من ذلك أعظم.

المثال الثالث: أن الله تعالى أباح للمسلمين "دماء أهل الكفر المقاتلين غير المعاهدين، وأمواهم"، كما في قوله تعالى: (فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ^(١))، وقوله: (وَأُورِثْكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ)، فإذا كانت دماؤهم وأمواهم مباحة كلها، كان ما أصاب المسلمون من أبدانهم من جراحات وقطع أطراف أولى بالإباحة، وما نالوا من بعض أمواهم كذلك أولى بالإباحة.

● دلالة مفهوم الموافقة قياسية:

هذا الوجه من القياس اتفق أهل العلم في الجملة على الاحتجاج به بغض النظر عن الكلام في نوع دلالاته، قال ابن تيمية رحمه الله: "قياس الأولى وإن لم يدل عليه الخطاب، لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا"^(٢).

وإنما وقع الخلاف بينهم في نوع دلالاته: هل هي لفظية أو قياسية، وقد ذكر الإمام الشافعي رحمه الله هنا اختلاف أهل العلم في ذلك:

(١) هذه الآية استدل بها الشافعي في الأم ٢٩٣/١ على إباحة "دماء البالغين من الرجال بالامتناع من الإيمان، إذا لم يكن لهم عهد".

(٢) مجموع الفتاوى ٢٠٧/٢١.

وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يُسمي هذا قياساً، ويقول: هذا معنى ما أحلَّ اللهُ، وحرَّم،
وحمَّد، وذمَّ؛ لأنه داخلٌ في جملته، فهو بعينه، لا قياسٌ على غيره، ويقولُ مثلَ هذا القول في غير
هذا، مما كان في معنى الحلال فأحلَّ، والحرام فحرَّم.

ويمتنع أن يُسمي القياسَ إلا ما كان يحتمل أن يُشَبَّه بما احتمل أن يكون فيه شَبْهاً من معنيين
مختلفين، فصَرَفَه إلى أن يقيسه على أحدهما دون الآخر.

ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النصَّ من الكتاب أو السنة، فكان في معناه فهو قياسٌ،
والله اعلم.

- فالإمام الشافعي يرى أنه أقوى وجوه القياس، لذا كانت دلالته عنده قياسية^(١)، وعلى ذلك
طائفة من كبار الشافعية^(٢)، وبعض أهل العلم من سائر المذاهب^(٣)، وذلك باعتبار أن معنى
القياس موجود هنا، حيث فيه إلحاق مسكوت بمنطوق، ونظر والتفات إلى المعنى الجامع
المشترك بين محل النطق ومحل السكوت، ثم إن محل السكوت غير منصوص عليه هنا،
وكل "ما عدا النصَّ من الكتاب أو السنة، فكان في معناه: فهو قياس".

- وذهب آخرون إلى أن دلالة هذا الوجه دلالة لفظية، وإليه ذهب جمهور الحنفية والمالكية
وبعض الشافعية والحنابلة^(٤)، وهؤلاء يرون أن الدلالة هنا أعلى من دلالة القياس؛ باعتبار أن
المعنى الثابت بها كالثابت بالمنطوق، لا يفتقر إلى تأمل واستنباط، وأن العرب سلكت هذه
الطريقة للمبالغة في تأكيد الحكم في محل السكوت، كما عبر الشافعي عن ذلك بقوله:
"لأنه داخلٌ في جملته، فهو بعينه".

ويبدو أن الشافعي لم يتخذ موقفاً حاسماً تجاه هذه المسألة، باعتبار اتفاق الجميع على استفادة
الدلالة فيها على الحكم، بل إنه يوافق - على ما سيأتي - أن عامة الناس تدرك علمه.

(١) نسبه إلى الشافعي طائفة من الشافعية، ينظر: اللمع ص ٤٤، البحر المحيط، للزركشي ١٢٨/٥.

(٢) ينظر: البرهان ٥١٦/٢، اللمع ص ٤٤، الموصول ١٢١/٢، البحر المحيط، للزركشي ١٢٨/٥.

(٣) ينظر: تيسير التحرير ٩٠/١، التمهيد، لأبي الخطاب ٢٢٧/٢.

(٤) ينظر في هذا القول: مسلم الثبوت ٤١٠/١، إحكام الفصول ص ٥٠٩، البحر المحيط، للزركشي ١٢٨/٥، شرح الكوكب المنير ٤٨٣/٣.

فإن قال قائل: فاذكر من وجوه القياس ما يدل على اختلافه في البيان والأسباب، والحجة فيه سوى هذا الأول، الذي تدرك العامة علمه؟.

قيل له إن شاء الله: قال الله: (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)، وقال: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ).

فأمر رسول الله هند بنت عتبة أن تأخذ من مال زوجها أبي سفيان ما يكفيها وولدها - وهم ولده - بالمعروف بغير أمره.

الوجه الثاني: القياس الخفي: وهو ما خفي معناه فلم يعرف إلا بالاستدلال، وكان معناه في الفرع مساوياً لمعنى الأصل^(١)، وذكر الشافعي رحمه الله لهذا الوجه أمثلة متعددة، ترجع إلى ضرب متفاوتة قوة وضعفاً من قياس المعنى، بحسب قوة ظهور المعنى الجامع وخفائه، كما قال الماوردي رحمه الله: "وأما القياس الخفي: فهو ما خفي معناه فلم يعرف إلا بالاستدلال ويكون معناه في الفرع مساوياً لمعنى الأصل، وهو على ثلاثة أضرب: أحدها: ما كان معناه لائحاً، والثاني: ما كان معناه غامضاً، والثالث: ما كان معناه مشتبهاً"^(٢).

الضرب الأول: ما كان معناه لائحاً يعرف بالاستدلال متفق عليه، فالمعنى في هذا الضرب لائح لتردده بين الجلي والخفي، ويجوز أن ينعقد الإجماع بمثله، وينقض به حكم الحاكم إذا خالفه، وفي جواز تخصيص العموم به وجهان عند الشافعية^(٣).

ومثاله: أن الشرع أوجب على الأب أن يقوم بالمؤونة التي في صلاح صغار ولده من رضاع ونفقة وكسوة وخدمة، كما في قول الله تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ)، وقوله: (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ)، وكما في حديث عائشة رضي الله عنها أن هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح،

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٦/١٤٤، ١٤٧، قواطع الأدلة ٢/١٣٠، بحر المذهب ١١/١٥١، البحر المحيط، للزركشي ٧/٥٢.

(٢) الحاوي ١٦/١٤٧.

(٣) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٦/١٤٤، ١٤٧، بحر المذهب ١١/١٥١، البحر المحيط، للزركشي ٧/٥٢.

قال: فدلَّ كتابُ الله وسنةُ نبيه أن على الوالدِ رِضَاعَ ولده، ونفقَتَهُم صغاراً، فكان الولدُ من الوالد، فجُبر على صلاحه في الحال التي لا يُغني الولدُ فيها نفسه، فقلتُ: إذا بلغ الأبُّ ألا يُغني نفسه بكسبٍ ولا مالٍ، فعلى ولده صلاحُه في نفقته وكسوته قياساً على الولد؛ وذلك أن الولد من الوالد، فلا يَضِيحُ شيئاً هو منه، كما لم يكن للوالد أن يَضِيحَ شيئاً من ولده، إذ كان الولدُ منه، وكذلك الوالدون وإن بَعُدُوا والولدُ وإن سَفَلُوا في هذا المعنى، والله أعلم، فقلتُ: يُنْفِقُ على كلِّ محتاجٍ منهم غيرِ محترِفٍ، وله النفقةُ على الغنيِّ المحترِفِ.

وقضى رسول الله في عبدٍ دُلِسَ للمبتاع فيه بعيبٍ، فظهر عليه بعد ما استغله: أن للمبتاع ردهً

وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلا ما أخذتُ منه، وهو لا يعلم، فقال: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف" (١).

فإذا نظرنا في هذه النصوص علمنا أنه إذا وجب على الأب نفقة ولده في الحال التي لا يغني نفسه فيها، وذلك لأجل أنه بعض منه، ولا يجوز له أن يضيع شيئاً منه، ولذلك لو كبر الولد زمناً لا يغني نفسه ولا عياله ولا حرفة له أنفق عليه الوالد، وكذلك ولد الولد لا يضيعون من قبل آبائهم؛ لأنهم ولد فيؤخذ بذلك الأجداد لأنهم آباء، وإذا ثبت ذلك علم أن نفقة الوالد على الولد إذا صار الوالد في الحال التي لا يقدر على أن يغني فيها نفسه أوجب؛ لأن الولد من الوالد، وحق الوالد على الولد أعظم، كذلك الجد وأبو الجد وآبأؤه فوقه وإن بعدوا لأنهم آباء (٢)، وخلاصة هذا القياس: إثبات وجوب نفقة الوالد حال عجزه في كبره قياساً على نفقة الولد على والده لعجزه بصغره؛ لاشتراكهما في البعضية (٣).

الضرب الثاني: ما كان معناه مشتبهاً، وذلك بأن احتاج نصه ومعناه إلى استدلال، وهذا الضرب ينعقد الإجماع في حكم أصله، ولا ينعقد في معناه، ولا ينقض بقياسه حكم، ولا يخص به عموم (٤).

ومثاله: أن السنة قد دلت على أن العبد إذا بيع، وقد دلس البائع على المشتري بعيب فيه،

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٣٦٤، ومسلم في صحيحه، رقم ١٧١٤.

(٢) ينظر: الأم ١٠٨/٥.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة ١٣٠/٢.

(٤) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٤٧/١٦، بحر المذهب ١١/١٥٢، البحر المحيط، للزركشي ٥٢/٧.

بالعيب، وله حبسُ الغلّة بضمانه العبد .

فللمشتري ردّه، وله خراج غلته في مقابل ضمانه له لو تلف في يده^(١)، كما في حديث عائشة رضي الله عنها أن رجلاً ابتاع غلاماً، فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيباً، فخاصمه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فردّه عليه، فقال الرجل: يا رسول الله، قد استغل غلامي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الخراج بالضمان"^(٢).

والإمام الشافعي هنا سيذكر خلافاً فقهياً في ردّ المبيع المعيب، ولأجل أن تتصور المسألة جيداً يحسن التذكير بأن أهل العلم اتفقوا على أن المشتري إذا اطلع بعد العقد على عيب لم يعلم به، وكان لم يتصرف في ذلك المبيع، ولم يطرأ عليه زيادة ولا نقصان، فإن له رده مع أخذ الثمن، وله أن يمسكه^(٣)، وأما إذا كانت قد حصلت زيادة في المبيع عنده، فإن كانت تلك الزيادة زيادة منفصلة غير متولدة من المبيع، بل من قبيل المنافع التي ليست من عينه، مثل كسب العبد وخدمته، والسكنى والركوب، فقد اتفق الفقهاء أيضاً على أنها لا تمنع المشتري من ردّ المبيع بالعيب، وأن المنافع له^(٤).

وأما إن كانت الزيادة المنفصلة أعياناً من ذات المبيع، كالنتاج والثمار، فهنا ردّ المبيع محلاً خلاف كبير بين الفقهاء، وفي ذلك أقوال كثيرة متعددة، أبرزها: ذهب الحنفية إلى هذه الزيادة تمنع رد المبيع، ويتعين الأرش، حتى لا يذهب حق المشتري، وذهب الجمهور إلى أن هذا الضرب من الزيادة لا يمنع رد المبيع في الأصل، لكن اختلفوا لمن تكون؟، فذهبت المالكية إلى أن المشتري يرد الأصل ويرد معه من النماء إذا كان من جنسه كالنتاج، ولا يرد ما ليس من جنسه كالثمار، وذهبت الشافعية والحنابلة إلى أن المشتري يرد الأصل بعينه، ويمسك ما حدث بيده من النتاج والثمار لنفسه^(٥).

(١) الخراج هنا بمعنى ما يحصل من غلة العين المبيعة كائنة ما كانت، وذلك أن يشتري شيئاً، فيستغله مدة، ثم يطلع على عيب قديم، فله رد العين، وأخذ الثمن، وما استغله فهو له؛ لأن المبيع لو تلف في يده، لكان من ضمانه ولم يكن على البائع شيء، والباء في "بالضمان" متعلقة بمحذوف تقديره: الخراج مستحق بالضمان. أي: بسببه، ينظر: المطلع على ألفاظ المقنع ص ٢٨٣.

(٢) سبق تخرجه.

(٣) ينظر: المغني، لابن قدامة ١٠٩/٤.

(٤) ينظر: تحفة الفقهاء ١٠٠/٢، ويستثنى من المنافع وطء الأمة، كما سيأتي.

(٥) ينظر في أقوال الفقهاء: الحاوي، للماوردي ٢٤٤/٥، المغني ١١٠/٤.

فاستدلنا إذا كانت الغلة لم يقع عليها صفقة البيع، فيكون لها حصة من الثمن، وكانت في ملك المشتري في الوقت الذي لو مات فيه العبد مات من مال المشتري: أنه إنما جعلها له لأنها حادثة في ملكه وضمانه، فقلنا: كذلك في ثمر النخل، ولبن الماشية وصوفها وأولادها، وولد الجارية، وكل ما حدث في ملك المشتري وضمانه، وكذلك وطء الأمة الثيب، وخدمتها.

قال الشافعي: فتفرق علينا بعض أصحابنا وغيرهم في هذا.

وهنا الإمام الشافعي أراد أن يبين المعنى الذي لأجله حكم النبي صلى الله عليه وسلم بأن الخراج بالضمان في واقعة العبد المباع، وفي هذا إشارة فيما يبدو إلى أن القياس هنا قياس معنى، وأن العلة فيه مستنبطة، وهي عائدة بحسب اجتهاد الشافعي إلى أن العلة هنا كانت حادثة في ملك المشتري، الذي كان ملكه للمبيع وقت حدوثها ملكاً تاماً صحيحاً ثابتاً، وكان عليه ضمانه ذلك الوقت، وبناء عليه فليست من ملك البائع حتى تصح مطالبته بها، ولم تقع عليها صفقة البيع أصلاً، ولم يكن "لها حصة من الثمن"، وعلى ذلك قاس الشافعي على خراج العبد كل زيادة منفصلة حادثة في المبيع وقت تملك المشتري، سواء كانت:

- أعياناً من ذاته، كما في "ثمر النخل، ولبن الماشية وصوفها وأولادها، وولد الجارية".
 - أو منافع له استفادها المشتري وقت تملكه، كما لو حصل منه "وطء الأمة الثيب، وخدمتها"، وإنما ذكر هنا كون الأمة ثيباً؛ لأن الوطاء لا ينقصها، بخلاف البكر^(١).
- والسبب في ذلك أن المعنى - وهو حدوث الزيادة في ملك المشتري وضمانه - متحقق في كل زيادة هنا^(٢).

ثم ذكر الشافعي خلاف أهل العلم في هذه المسألة، من أهل الحجاز وغيرهم، مع بيان شيء من مأخذهم في ذلك، والرد عليهم:

(١) مذهب الشافعي أن الأمة إن كانت بكراً، فافتضها المشتري، لم يكن له أن يردها ناقصة، كما لم يكن عليه أن يقبلها ناقصة، ويرجع بما بين قيمتها معيبة وصحيحة من الثمن، ينظر: الحاوي، للماوردى ٢٤٧/٥.

(٢) ينظر فيما سبق: اختلاف الحديث ٦٦٧/٨، ٦٦٥، الأم ٢٠٤/٢، الرسالة ص ٥٥٧.

فقال بعضُ الناس: الخراجُ والخدمةُ والمتاعُ - غير الوطاء من المملوك والمملوكية - لمالكها الذي اشتراها، وله ردُّها بالعيب، وقال: لا يكون له أن يردهُ الأمةَ بعد أن يطأها، وإن كانت ثيباً، ولا يكون له ثمرُ النخل، ولا لبنُ الماشية، ولا صوفُها، ولا ولدُ الجارية، لأنَّ كلَّ هذا من الماشيةِ والجاريةِ والنخلِ، والخراجِ ليس بشيءٍ من العبد .

- ذهب بعض أهل العلم إلى أن منافع المبيع التي ليست من عينه، ككسب العبد وخدمته، والسكنى والركوب ونحوها تعدّ "لمالكها الذي اشتراها" ولا تمنع المشتري من ردِّ المبيع بالعيب، وإنما كانت هذه المنافع له في مقابل ضمانه لها^(١)، واستثنوا من ذلك الوطاء، فليس له ردُّ الأمة المشتراة إذا اطلع على عيب فيها بعد وطئها بحال^(٢)، "وإن كانت ثيباً". هذا بالنسبة إلى المنافع التي ليست من عين المبيع وذاته، أما ما كان من ذات المبيع وعينه، فليس للمشتري حق فيه، فليس له في الأصل "ثمرُ النخل، ولا لبنُ الماشية، ولا صوفُها، ولا ولدُ الجارية"، وذلك نظراً منهم إلى هذه الأشياء من ذات وعين "الماشيةِ والجاريةِ والنخلِ"، فلا يصح قياسها على خراج العبد؛ لأن خراج العبد عمل يده وكده^(٣)، وليس في حقيقته "بشيءٍ من العبد"^(٤).

(١) قال السرخسي في (المبسوط ١٣/١٠٤): "أما الزيادة المنفصلة فهي نوعان: عين متولدة من الأصل كالكسب والغلة فلا تمنع الرد بالعيب، ولكن الزيادة تسلم للمشتري، به ورد الأثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الخراج بالضمن"، ثم الكسب والغلة بدل المنفعة، وسلامة المنفعة للمشتري، لا تمنع رد الأصل بالعيب بجميع الثمن، فكذلك سلامة بدل المنفعة".

(٢) قال الكاساني في بدائع الصنائع (٥/٢٨٣): "لو كان المبيع جارية فوطئها المشتري، ثم اطلع على عيب بها، فإن كانت بكرًا لم يردها بالإجماع، وإن كانت ثيباً فكذلك عندنا".

(٣) قال السرخسي في (المبسوط ١٣/١٠٤): "أما الزيادة المنفصلة التي هي متولدة من الأصل، كاللبن والثمار والولد... فهو يمنع رد الأصل بالعيب عندنا".

(٤) هذا ما يظهر أنه معنى كلام الشافعي، يؤكد ما في (اختلاف الحديث ٦٦٧/٨) من قوله: "وزعمت أن ألبان الماشية وأنتاجها وصوفها وثمر النخل لا يكون مثل الخراج؛ لأن هذا شيء منها، والخراج ليس من العبد، وتعب العبد بالخراج أكثر من تعب الماشية باللبن والصوف والشعر يؤخذ منها، وكلاهما حادث في ملك المشتري".

فقلتُ لبعض مَنْ يقول هذا القول: رأيتَ قولك: الخراجُ ليس من العبد، والثمرُ من الشجر، والولدُ من الجارية: أليسا يجتمعان في أن كل واحدٍ منهما كان حادثاً في ملك المشتري، لم تقع عليه صفقةُ البيع؟.

قال: بلى، ولكن يتفرقان في أن ما وصل إلى السيد منهما مفترقٌ، وثمرُ النخلِ منها، وولدُ الجاريةِ والماشيةِ منها، وكسبُ الغلامِ ليس منه، إنما هو شيءٌ تحرّف فيه فاكسبه.

فقلتُ له: رأيتَ إن عارضك معارضٌ بمثل حُجّك، فقال: قضى النبيُّ أن الخراج بالضمان،

ثم ناقش الإمام الشافعي أصحاب هذا الرأي، بأن المعنى الذي ذكروه من البعضية في الزيادة الطارئة على المبيع المعيب وعدمها لا أثر له؛ وذلك لأن كل زيادة هنا - سواء كانت من قبيل المنافع التي ليست من ذات المبيع، أو من قبيل الأعيان التي من ذات المبيع - تشترك في معنى واحد، وهو حدوثها "في ملك المشتري، لم تقع عليه صفقةُ البيع".

فوافق أصحاب القول الآخر على هذا الاتفاق في المعنى بين هاتين الزياتين، إلا أنهم نهوا إلى أنهم التفتوا في رأيهم إلى أن خراج العبد ليس من ذات العبد، "إنما هو شيءٌ تحرّف فيه فاكسبه"، بينما الثمر والنتاج بعضٌ من المبيع ذاته، وحينئذٍ جاز أن يرجع المشتري العبد ويحتفظ بخراجه الذي ليس من ذاته، أما في حال النتاج والثمره فإن إرجاع المبيع والاحتفاظ بما كان متولداً منه لا يصح؛ لأن هذه الزيادة مبيعة تبعاً لأصلها، وبالرد بدونها يفسخ العقد في الأصل، وتبقى الزيادة في يد المشتري مبيعاً مقصوداً بلا ثمن، فلا يجوز لإفضائه إلى الربا في عرف الشرع^(١).

فشرع الشافعي في نقض هذا المعنى الذي تمسك به المخالف، وسيظهر حقاً كيف أتى بشيء من التحيل اللطيف الموفي إلى تحقيق غرضه، وذلك شأن الجهابذة الكبار، فكان الرد والمناقشة على صورة أسئلة ومناقشة، مستشرفاً نتيجتها من قبل، وذلك على النحو الآتي:

- أنه لو ذهب ذاهب إلى نحو ما زعمت هنا، فقال: إن القضاء بكون الخراج بالضمان إنما ثبت لأن الشارع التفت إلى أن خراج العبد الحاصل من كده وعمله يده لا يكون إلا

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢٨٦/٥.

والخراجُ لا يكونُ إلا بما وصفتَ من التحرُّفِ، وذلك يشغله عن خدمة مولاة، فيأخذُ له بالخراجِ العوضَ من الخدمة ومن نفقته على مملوكه، فإنَّ وُهبتَ له هبةٌ، فالهبةُ لا تشغله عن شيءٍ: لم تكن لمالكه الآخر، ورُدَّتْ إلى الأول؟.

قال: لا، بل تكونُ للآخر الذي وُهبتَ له، وهو في ملكه.

قلتُ: هذا ليس بخراجٍ، هذا من وجهٍ غير الخراج.

قال: وإنَّ، فليس من العبد .

قلتُ: ولكنه يفارق معنى الخراج، لأنه من غير وجه الخراج؟.

باحتراف منه واشتغال، ولا شك أن هذا سيكون على حساب "خدمة مولاة" الذي اشتراه، فكان للمشتري هذا الخراج في مقابل أمرين: العوض عن الخدمة التي فاتته باشتغال العبد وتكسبه، ووجوب النفقة عليه من قبل مالكه المشتري، وإذا كان الخراج الحاصل من التكبسب للمشتري بهذا المعنى كما تدعي فبناءً عليه متى وُهبت للعبد وقت تملك المشتري قبل الاطلاع على العيب هبة، فينبغي أن تجعل للمالك الأول الذي هو البائع، ولا يستحقها المالك الآخر الذي هو المشتري، وذلك باعتبار أن هذه الهبة ليست تكسباً ولا تحرفاً منه ولم "تشغله عن شيء" من خدمة مولاة، وحينئذٍ أمكن هذا الذهاب أن يعترض عليك: لم جعلت الهبة للمشتري، وهي غير الخراج، "والخراج يكون بعمله، وما وُهبت له يكون بغير عمله، ولا يشغله عن خدمته؟"^(١).

- وهنا رفض صاحب القول الآخر هذا الأمر، وأنه لا يصح جعل هبة العبد من نصيب البائع،

بل لا بد أن تجعل "للآخر الذي وُهبت له، وهو في ملكه".

- فناقشه الشافعي بأن الهبة لا تعدّ خراجاً خالصاً؛ لأننا قلنا سابقاً إن الخراج فيه معنى التكبسب والتحرّف!.

- فأصرّ المخالف بأنه وإن لم يكن خراجاً خالصاً، إلا أنه يلزم جعله للمشتري؛ باعتبار أنه ليس "من العبد"، أي: ليس من ذاته وعينه، كما في ولد الأمة.

- فلاحظه الشافعي بأنك لو لحظتَ ستجد أنه "يفارق معنى الخراج"، باعتبار أن العبد تحصل

(١) اختلاف الحديث ٦٦٧/٨.

قال: وإن كان من غير وجه الخراج، فهو حادثٌ في ملك المشتري.

قلت: وكذلك الثمرة والنتاج حادثٌ في ملك المشتري، والثمرة إذا باينت النخلة فليست من النخلة، قد تباع الثمرة ولا تتبعها النخلة، والنخلة ولا تتبعها الثمرة، وكذلك تباع الماشية، والخراج أولى أن يُردَّ مع العبد، لأنه قد يُتكلّف فيه ما تبعه من ثمر النخلة، لو جاز أن يُردَّ واحدٌ منهما.

على الهبة من غير وجه الخراج، الذي فيه تكسب واحتراف!.

- وهنا وصل الإمام الشافعي الجهد إلى غرضه، فاعترف المخالف بأن هذا الضرب "وإن كان من غير وجه الخراج، فهو حادثٌ في ملك المشتري"، فرجع حينئذ الأمر إلى المعنى الذي ذكره الشافعي وتبناه، وهو الحدوث في ملك المشتري وضمائه، فاشترك فيه الأمران، أي: الزيادة المنفصلة التي من كسبه، والتي ليست من كسبه.

وإذا كان كذلك فهكذا شأن الزيادة المنفصلة التي من ذات العين المبيعة، ذلك أن كلاً من الثمرة والنتاج "حادثٌ في ملك المشتري"، ويؤيده أن ثمرة النخلة إذا انفصلت عنها بالجداد ونحوه لم تعد حينئذ من النخلة؛ إذ قد تباع لوحدها دون النخلة، وقد تباع النخلة دونها، وكذا الشأن في نتاج الماشية، إذا انفصلت عنها لم تعد منها، وتعامل لوحدها، بل لو كان النظر متجهاً إلى ما حصل من تعب وتكليف في تحصيل الزيادة الطارئة على المبيع، لكان ردّ خراج العبد الحاصل بتحرّفه وتكسبه إلى البائع أولى؛ إذ الغالب أن تعب العبد بالخراج وتكليفه فيه أكثر من التكلف الحاصل بتلقيح النخل وتربية الماشية وأخذ اللبن والصوف والشعر منها^(١).

وفي الحقيقة يلحظ فيما مضى من مناقشة وأخذ وردّ، كيف استثمر الإمام الشافعي بذكاء بعض قوادح القياس في إبطال المعنى الذي التفت إليه المخالف من جهة، وفي إثبات معناه الذي ظهر له من جهة أخرى، فاستعمل قادح عدم التأثير في التأكيد على أن الحكم قد ثبت هنا بدون المعنى الذي أبداه مخالفه، كما استعمل قادح المعارضة في الأصل، من خلال بيان أن هناك معنى آخر صالحاً للتعليل في الأصل المقيس عليه غير الوصف الذي أبداه الخصم.

(١) ينظر: اختلاف الحديث ٦٦٧/٨.

وقال بعض أصحابنا بقولنا في الخراج، ووطء الثيب، وثمر النخل، وخالفنا في ولد الجارية.
وسواءً ذلك كله، لأنه حادثٌ في ملك المشتري، لا يستقيم فيه إلا هذا، أو لا يكونُ لمالك العبدِ
المشتري شيئاً إلا الخراجُ والخدمةُ، ولا يكونُ له ما وهب للعبد، ولا ما التَّقَط، ولا غيرُ ذلك من
شيءٍ أفاده من كَنْزٍ ولا غيره، إلا الخراجُ والخدمةُ، ولا ثمرُ النخلِ، ولا لبنُ الماشيةِ، ولا غيرُ ذلك،
لأن هذا ليس بخراج.

- ثم ذكر الإمام القول الآخر المخالف في هذه المسألة، حيث اتفق المالكية مع الجمهور
في جواز رد المبيع المعيب دون الزيادة المنفصلة في حال كونها من قبيل "الخراج، ووطءِ
الثيب، وثمر النخل"، وخالفوا في حال كونها ولد جارية أو نتاج بهيمة، فترد حينئذ مع الأم
للبيع، وذلك لأن الولد لا يعدّ خراجاً للمبيع، ولا يشبه الثمرة إذا حدثت عند المشتري؛
لأنها خراج وغلة، وليست كخلق الأصل، بخلاف الولد الذي هو جزء من أمه بمنزلة
العضو^(١).

وناقش الشافعي هذا القول بأن الذهاب إلى التفرقة بين الثمرة والولد ضعيف، وذلك
باعتبار أن كلاً منهما "حادثٌ في ملك المشتري" ونماءٌ للمبيع، لم تقع عليهما في الحقيقة
صفقة البيع، بل إذا أراد الناظر اجتناب التناقض والاضطراب في مذهبه فلا يستقيم له في
القياس والإنصاف في النظر "إلا هذا"، بأن يجعل سبيلهما واحداً، في الحكم بكونهما من
نصيب المشتري، أو يحكم في كل الصور بأن المشتري ليس له إلا "الخراجُ والخدمةُ"
فحسب، كما هو نص الحديث، وأن يحكم بأن لا حق له في كل زيادة منفصلة خارجة عن
التحرف والاكْتَسَاب، فلا "يكونُ له ما وهب للعبد، ولا ما التَّقَط، ولا غيرُ ذلك من شيءٍ أفاده
من كَنْزٍ ولا غيره"، كما لا يكون له "ثمرُ النخلِ، ولا لبنُ الماشيةِ، ولا غيرُ ذلك"؛ لأن كل هذه
الزيادات ليست بخراج من تحرف العبد واكتسابه، أما التفرقة بين ذلك فيدخل على قائله
ما لا يحسن الخروج منه!.

(١) ينظر: المعونة على مذهب عالم المدينة ٢/٦١٠٦١.

ونهى رسول الله عن الذهب بالذهب، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير، إلا مثلاً

بمثل، يداً بيد .

الضرب الثالث: ما كان معناه غامضاً بسبب الاستدلال المختلف فيه، فتقابلت معانيه حتى غمضت، وذلك كما في تعليل الربا في البر المنصوص عليه، فتقابل فيه التعليل بالطعم ليقاس عليه كل مطعوم، والتعليل بالقوت ليقاس عليه كل مقتات، والتعليل بالكيل ليقاس عليه كل مكيل، فصار المعنى حينئذ باختلاف أهل العلم فيه غامضاً، ولا بد من ترجيح أحد المعاني من طريق المعنى الذي يكون دالاً على التحريم، وهذا الضرب لا يعتقد به إجماع، ولا ينقض به حكم الحاكم، ولا يخص به العموم^(١).

ومثاله: ما جاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد"، فهنا يلحظ أن الحديث نص على جريان ربا الفضل في هذه الأصناف، ومنها أصناف أربعة مطعومة.

ويحسن قبل الشروع فيما ذكره الإمام الشافعي هنا بيان أن أهل العلم اتفقوا على جريان الربا في هذه الأصناف الأربعة، نظراً إلى التنصيص عليها، ثم اختلفوا في إلحاق غيرها بها في الحكم على أقوال كثيرة، حتى قال ابن تيمية رحمه الله: "أما ربا الفضل بلا نساء فقد أشكل على السلف والخلف"^(٢).

فذهب بعض أهل العلم وأهل الظاهر إلى الاقتصار على هذه الأصناف الأربعة من المطعومات، ولا يلحق غيرها بها، وذهب الجمهور إلى عدم التخصيص بها، بل الحكم يتعداها إلى غيرها، لكن اختلفوا في معنى النهي فيها المقتضي للإلحاق على مذاهب شتى، أبرزها^(٣):

- أن علة النهي فيها الطَّعْمُ، فيجري الربا في كل مطعوم، سواءً كان مما يقتات أو يتفكه به ويتداوى، وسواء كان مما يكال أو يوزن أو غيرهما، ولا يحرم في غير مطعوم، وهذا مذهب الشافعي في الجديد، ورواية عن أحمد.

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٤٧/١٦-١٤٨، قواطع الأدلة ٢/١٣٠، بحر المذهب ١١/١٥١، البحر المحيط، للزركشي ٧/٥٢.

(٢) تفسير آيات أشكلت ص ٦٨٠.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ١٨٣/٥، التمهيد، لابن عبد البر ٦/٢٩٥، الحاوي، للماوردي ٥/٨٣، المغني ٤/٥.

فلما حرّم رسول الله في هذه الأصناف المأكولة التي شخّ الناس عليها، حتى باعوها كيلاً: بمعنيين: أحدهما: أن يُباع منها شيءٌ بمثله أحدهما نقدٌ والآخرُ دينٌ، والثاني: أن يُزاد في واحدٍ منهما شيءٌ على مثله يداً بيدٍ: كان ما كان في معناها مُحَرَّمًا قياساً عليها، وذلك كلُّ ما أُكل مما يبيع موزوناً، لأنّي وجدتها مجتمعة المعاني في أنها مأكولةٌ ومشروبةٌ، والمشروبُ في معنى المأكول، لأنه كَلَّ للناس: إما قوتٌ وإما غذاءٌ وإما هما، ووجدتُ الناسَ شخّوا عليها حتى باعوها وزناً،

-
- أن العلة الطَّعْمُ مع الكيل أو الوزن، وهو قول الشافعي في القديم، ورواية عن أحمد.
 - أن علة النهي الكيلُ أو الوزن في الجنس الواحد، بحيث يجري الربا في كل مكيل أو موزون من جنس واحد، سواء كان مطعوماً أو غير مطعوم، وهذا مذهب الحنفية، والمشهور من مذهب أحمد.
 - أن العلة القوتُ والادخارُ، فكل ما يقتات مما يدخر يجري فيه الربا، وهذا قول مالك.
- وبيّن الشافعي هنا أن هذه الأصناف من الأهمية بمكان في حياة الناس، حتى إنهم لضنهم بها "باعوها كيلاً" إشعاراً بمكانتها وحرصاً عليها، ولم يعمدوا إلى بيعها جزافاً في غالب معاملاتهم، وقد حمل الحديث تأكيد أهميتها من خلال المطالبة بمراعاة معنيين عند بيع كل صنف منها بجنسه:
- مراعاة التقابض الحالّ، فيحرم "أن يُباع منها شيءٌ بمثله" مع كون أحدهما نقداً والآخر نسيئة.
 - مراعاة التماثل في القدر عند التقابض، فيحرم "أن يُزاد في واحدٍ منهما شيءٌ على مثله يداً بيداً".

وإذا ثبت هذا النهي في هذه الأصناف، فلا بد أن يجعل "ما كان في معناها مُحَرَّمًا قياساً عليها"، وأشار الشافعي إلى أن الشارع إذا كان قد راعى في جواز بيعها شرطين: المساواة والتقابض، فذلك يفيد أن الموجب لهذا الاشتراط معنى في المحلّ ينبئ عن زيادة خطر فيها، والمعنى الذي تجتمع فيه الأصناف الأربعة الربوية - البر والشعير والتمر والملح - "أنها مأكولةٌ ومشروبةٌ، والمشروبُ في معنى المأكول"، إشعاراً منه بالعلة التي لأجلها كان النهي عن ربا الفضل فيها، وهي الطعم عنده،

والوزنُ أقربُ من الإحاطةِ مِنَ الكيلِ، وفي معنى الكيلِ، وذلك مثلُ العسلِ والسمنِ والزيتِ والسكرِ وغيره، مما يُؤكلُ ويُشربُ ويُباعُ موزوناً .

فإن قال قائلٌ: أفَيَحْتَمَلُ ما يَبِيعُ موزوناً أن يُقاسَ على الوزنِ مِنَ الذهبِ والوَرِقِ، فيكونَ الوزنُ بالوزنِ أولى أن يُقاسَ عليه مِنَ الوزنِ بالكيلِ؟ .

قيل - إن شاء الله - له: إن الذي مَنَعنا ما وصفتَ - من قياسِ الوزنِ بالوزنِ - أنْ صحیحَ

والطعمِ وصفِ شرفٍ؛ إذ به قوامُ الأبدانِ وحياةُ النفوسِ، ولا يمكنُ أن ينصَ الشارعُ على كلِّ مطعومٍ، فذكرُ الأَنفَسِ منها، ووجدنا الشارعَ هنا ذكرَ هذه الأصنافِ "من الطعامِ من مكيلِ كله مأكولٍ، فوجدنا المأكولَ إذا كان مكيلاً، فالمأكولُ إذا كان موزوناً في معناه؛ لأنهما مأكولان معاً، وكذلك إذا كان مشروباً مكيلاً أو موزوناً؛ لأن الوزنَ أن يُباعَ معلوماً عندَ البائعِ والمشتري، كما كان الكيلُ معلوماً عندهما، بل الوزنُ أقربُ من الإحاطة؛ لبعدهُ تفاوته من الكيلِ، فلما اجتمعَا في أن يكونا مأكولينِ ومشروبينِ وبيعاً معلوماً بمكيالٍ أو ميزانٍ كان معناهما معنى واحداً، فحكمتنا لهما حكماً واحداً"^(١).

ثم ذكر الشافعي اعتراضاً، وأجاب عنه، وهو أنه إذا كان قد قرّرَ تحريمَ التفاضلِ في المأكولِ سواء كان مكيلاً أو موزوناً؛ لأنه في معنى ما سمّى النبي صلى الله عليه وسلم، ألا يحتملُ أن يجوزَ قياسُ الموزونِ من الطعامِ على الوزنِ مِنَ الذهبِ والفضةِ، "فيكونَ الوزنُ بالوزنِ أولى أن يُقاسَ عليه من الوزنِ بالكيلِ؟".

وأجاب بأن هذا لا يصح؛ وإن كان في بادئ الأمر يرى فيه الناظر معنى "قياسِ الوزنِ بالوزنِ"، وذلك نظراً إلى أن على القائس أن يلحظَ في قياسه أمراً مهماً، لا يغفل عنه حتى لا يدخل عليه في صحته؛ إذ من شرط القياس أن يساوي حكمَ الفرعِ المقيسِ حكمَ الأصلِ المقيسِ عليه، من أجل أن يتأدى به مثل ما يتأدى بالحكم في الأصل، أما متى كان حكم الفرع مخالفاً لحكم الأصل فإن القياس يفسد حينئذ^(٢)، وهذا ما عبّر عنه الشافعي بقوله: "أن صحیحَ القياسِ إذا قستَ الشيءَ بالشيءِ أنْ تحكّمَ له بحكمه"، وهنا يلحظ أن الذهبِ والفضةِ غير مأكولينِ ومباينان لما سواهما،

(١) الأم ١٦/٣ .

(٢) ينظر: البحر المحيط ١٣٧/٧ .

القياس إذا قست الشيء بالشيء أن تحكم له بحكمه، فلو قست العسل والسمن بالدنانير والدراهم، وكنت إنما حرمت الفضل في بعضها على بعض إذا كانت جنساً واحداً قياساً على الدنانير والدراهم: أكان يجوز أن يشتري بالدنانير والدراهم نقداً عسلاً وسمناً إلى أجل؟. فإن قال: نجيزه بما أجاز به المسلمون.

قيل إن شاء الله: فإجازة المسلمين له دلتي على أنه غير قياس عليه، لو كان قياساً عليه كان حكمه حكمه، فلم يحل أن يباع إلا يداً بيد، كما لا تحل الدنانير بالدراهم إلا يداً بيد. فإن قال: أفتجدك حين قسته على الكيل حكمت له حكمه؟.

قلت: نعم، لا أفترق بينه في شيء مجال. قال: أفلا يجوز أن تشتري مد حنطة نقداً بثلاثة أرطال زيت إلى أجل. قلت: لا يجوز أن يشتري، ولا شيء من المأكول والمشروب بشيء من غير صنفه إلى أجل،

لأنهما أثمان كل شيء، فلا يقاس عليهما شيء من الطعام ولا من غيره، ولو قسنا عليهما الوزن لزمنا أن لا نسلم ديناراً في موزون من طعام، كما لا يجوز أن نسلم ديناراً في موزون من فضة، ولكن لا يُعلم بين المسلمين اختلاف أن الدينار والدرهم يسلمان في كل شيء، ولا يسلم أحدهما في الآخر^(١)، وقال الشافعي أيضاً في بيان هذا الأمر: "ولم يجز أن يقاس الوزن من المأكول على الوزن من الذهب؛ لأن الذهب غير مأكول، وكذلك الورق لو قسناه عليه وتركنا المكيل المأكول، قسنا على أبعد منه مما تركنا أن نقيسه عليه، ولا يجوز عند أهل العلم أن يقاس على الأبعد ويترك الأقرب، ولزمنا أن لا نسلم ديناراً في موزون من طعام أبداً ولا غيره، كما لا يجوز أن نسلم ديناراً في موزون من فضة، ولا أعلم المسلمين اختلفوا في أن الدنانير والدراهم يسلمان في كل شيء، إلا أن أحدهما لا يسلم في الآخر، لا ذهب في ذهب، ولا ورق في ورق"^(٢).

ثم كشف الإمام الشافعي أنه حين قاس الموزون من المأكول على المكيل منه حكم له حكمه، ولم يفرق "بينه في شيء مجال"، فلم يجز أن يباع مد من الحنطة نقداً بثلاثة أرطال من الزيت نسيئةً، وإن كان أحدهما مكيلاً، والآخر موزوناً؛ لانتفاء شرط التقابض هنا مع اختلاف الجنس، ولا يجوز

(١) ينظر: مختصر المزني ١٧٤/٨.

(٢) الأم ٣/٣٠.

حُكْمُ الْمَأْكُولِ الْمَكِيلِ حُكْمُ الْمَأْكُولِ الْمَوْزُونِ .

قال: فما تقولُ في الدنانير والدرهم؟ .

قلتُ: محرّماتٌ في أنفسها، لا يُقاسُ شيءٌ من المأكولِ عليها؛ لأنه ليس في معناها، والمأكولُ

المكِيلُ محرّمٌ في نفسه، ويُقاسُ به ما في معناه من المكِيلِ والموزونِ عليه؛ لأنه في معناه .

فإن قال: فافترق بين الدنانير والدرهم؟ .

قلتُ: لم أعلم مخالفاً من أهل العلم في إجازة أن يُشترى بالدنانير والدرهم الطعامُ المكِيلُ

أيضاً أن يباع صنف سواء كان مأكولاً أو مشروباً بشيء من صنف آخر إلى أجل، وذلك لأن الأصل

أن حكم "المأكولِ المكِيلِ حُكْمُ الْمَأْكُولِ الْمَوْزُونِ" .

وأما الدنانير والدرهم فلها حكم خاص بها؛ إذ هي "محرّماتٌ في أنفسها"، كما سبق بيانه من أنها

غير مأكولة، ومباينة لما سواها، لأنها أثمان كل شيء، فلا يصح أن يقاس "شيءٌ من المأكولِ" أو غيره

عليها؛ "لأنه ليس في معناها"، بينما المكِيل من الطعام أصل "محرّمٌ في نفسه، ويُقاسُ به ما في معناه من

المكِيلِ والموزونِ عليه؛ لأنه في معناه" .

ثم بيّن الإمام الشافعي الفرق بين "الدنانير والدرهم" التي هي أصل مستقل، كل منها محرم في

نفسه، وبين المذكور معها في الحديث من الأصناف الأربعة المطعومة وما في معناها، ليتبين بهذا

الفرق خلاف الأصلين لبعضهما^(١) .

وبيان الفرق من وجوه:

- أنه لا خلاف بين أهل العلم في جواز شراء الطعام المكِيل أو الموزون إلى أجل بدرهم أو

دنانير نقداً، بينما لا يجوز ذلك "في الدنانير بالدرهم"، فلا يباع أحدهما بالآخر إلى أجل،

(١) هذا المقصود بالسؤال في قوله: "فافرق بين الدنانير والدرهم"، وليس طلب التفرقة بين الدنانير والدرهم أنفسهما، يؤكد الجواب هنا، كما

يؤكد تصريح الشافعي بذلك في الأم (١٧/٣) بقوله: "فإن قال قائل: كيف فرقت بين الذهب والورق وبين المأكول في هذه

الحال؟" .

والموزون إلى أجل، وذلك لا يحل في الدنانير بالدرهم، وإني لم أعلم منهم مخالفاً في أني لو علمتُ معدناً فأديتُ الحقَّ فيما خرج منه، ثم أقامت فضته أو ذهبه عندي دهري: كان عليّ في كل سنةٍ أداءُ زكاتها، ولو حصدتُ طعامَ أرضي، فأخرجتُ عُشره أقام عندي دهره: لم يكن عليّ فيه زكاةٌ، وفي أني لو استهلكتُ لرجلٍ شيئاً قومٍ عليّ دنانير أو دراهم، لأنها الأثمانُ في كلِّ مالٍ لمسلمٍ إلا الديات.

فإن قال: هذا هكذا.

قلتُ: فالأشياءُ تفرقُ بأقلِّ مما وصفتُ لك.

بل لا بد من كونه "يداً بيد، لا يفترقان من مقامهما الذي تباعا فيه حتى يتقابضا، فإن دخل في شيء من هذا تفرق قبل أن يتقابضا جميع المبيع، فسد البيع كله"^(١).

- أن الذهب والفضة لما كانت أثمان كل شيء اختلف حكمهما في الزكاة عن المأكول الخارج من الأرض، وذلك أنه لو أخرج زكاتها معدناً، ثم بعد ذلك "أقامت فضته أو ذهبه عندي دهري: كان عليّ في كل سنةٍ أداءُ زكاتها"، بينما يختلف هذا الحكم في المطعوم الخارج من الأرض؛ إذ لو حصدتُ الطعام الخارج من أرضي، فأديتُ الواجب فيه من الزكاة، ثم بعد ذلك أقام هذا الطعام المؤدى زكاته أولاً "عندي دهره: لم يكن عليّ فيه زكاةٌ" غير ما أخرجتُ من الزكاة الأولى.

- أن من أتلف شيئاً لآخر إنما يقوم عليه بالدنانير أو الدراهم، وذلك "لأنها الأثمانُ في كلِّ مالٍ لمسلمٍ"، وإن اختلف حكم الديات التي كان الأصل في تقديرها الإبل^(٢).

ثم انتهى الإمام الشافعي إلى أنه إذا أقرَّ المخالف بالفرق بين الأمرين، فإن الفرق بين الأشياء يحصل في الحقيقة "بأقلِّ مما وصفتُ لك" ههنا.

(١) الأم ٣/٣١.

(٢) أصل الدية عند الإمام الشافعي الإبل، ينظر: الأم ٧/٣٢٥، الحاوي، للماوردي ١٢/٢٢٦.

قال الشافعي: ووجدنا عامًّا في أهل العلم أنَّ رسول الله قضى في جناية الحرِّ المسلم خطأً بمائةٍ من الإبل على عاقلة الجاني، وعامًّا فيهم أنها في مُضيِّ ثلاث سنين، في كلِّ سنةٍ ثلثها، وبأسنانٍ معلومةٍ.

فدَلَّ على معانٍ من القياس، سأذكرُ منها - إن شاء الله - بعضَ ما يحضرنِي:
إنا وجدنا عامًّا في أهل العلم أنَّ ما جنى الحرُّ المسلمُ من جنايةٍ عمدٍ أو فسادٍ مالٍ لأحدٍ على نفسٍ أو غيره: ففي ماله، دونَ عاقلته، وما كان من جنايةٍ في نفسٍ خطأً فعلى عاقلته.

● مثال يتضمن معانٍ من القياس:

ما زال كلام الإمام الشافعي رحمه الله عن الوجوه التي يمكن أن يسلكها المجتهد في القياس على المنصوص عليه، وهنا يذكر مثلاً آخر على ذلك، إلا أنه يتضمن معانٍ مختلفة ومتفاوتة من القياس.

والمثال هنا: هو ما حصل من إجماع أهل العلم على أن دية النفس في القتل الخطأ على العاقلة^(١)، كما أنه كان من العام المعلوم عندهم أنها مؤجلة في ثلاث سنين "في كلِّ سنةٍ ثلثها"؛ وذلك لأن عمر وعلياً رضي الله عنهما جعلاً دية الخطأ على العاقلة في ثلاث سنين، ولا يعرف لهما في الصحابة مخالف، واتبعهم على ذلك أهل العلم، فكل دية تحملها العاقلة تجب مؤجلة^(٢).

ثم بيّن الشافعي أن تحت هذه المسألة معانٍ من القياس يتفاوت فيها نظر أهل العلم، لكنه ابتداءً بذكر ما هو أشبه بتحرير محل النزاع في هذه المسألة، مع بيان أبرز الأقوال فيها:

- فبالنسبة إلى تحرير محل النزاع يلحظ أن الأصل عند أهل العلم في بدل الجنایات كونها في مال الجاني دون عاقلته، يستثنى من ذلك "ما كان من جنايةٍ في نفسٍ خطأً فعلى عاقلته"، وقد عبر عن هذا الشافعي بما هو أشبه بالضابط الفقهي، فقال: "ما جنى رجل في ماله،

(١) قال ابن قدامة رحمه الله في المغني (٣٧٨/٨): "لا نعلم بين أهل العلم خلافاً في أن دية الخطأ على العاقلة، قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من نحفظ عنه من أهل العلم، وقد ثبتت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قضى بدية الخطأ على العاقلة، وأجمع أهل العلم على القول به".

(٢) ينظر: الأم ٨/٦، ١٢٠، الحاوي ٣٤٩/١٢، المغني ٣٧٨/٨.

ثم وجدناهم مجتمعين على أن تعقل العاقلة ما بلغ ثلث الدية من جنابة في الجراح فصاعداً .
ثم افترقوا فيما دون الثلث: فقال بعض أصحابنا: لا تعقل العاقلة ما دون الثلث، وقال غيرهم:
تعقل العاقلة الموضحة، وهي نصف العشر فصاعداً، ولا تعقل ما دونها .
فقلت لبعض من قال: تعقل نصف العشر، ولا تعقل ما دونه: هل يستقيم القياس على السنة
إلا بأحد وجهين؟ .

إلا الخطأ في بني آدم فعلى عاقلته"^(١)، ثم من جهة أخرى اتفق أهل العلم على حمل
العاقلة ما بلغ ثلث الدية فأكثر من جنابات الخطأ في الجراح^(٢) .
- محل الخلاف بين أهل العلم في حمل العاقلة ما كان من جنابة الحرّ خطأ ولم يبلغ ثلث
الدية، فذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله إلى أن العاقلة في الخطأ تحمل دية الموضحة^(٣)،
وذلك "نصف العشر فصاعداً"، ويتحمل الجاني ما دون ذلك، وذهب الإمامان مالك وأحمد
بن حنبل رحمهما الله إلى أن العاقلة تحمل ثلث الدية فصاعداً، ويتحمل الجاني ما دون
الثلث، وذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن العاقلة تحمل كل ما كثر وقتل من قتل
وجرح^(٤)، قال الشافعي مقررراً رأيه: "العقل عقلاق: فعقل العمد في مال الجاني دون عاقلته
قلّ أو كثر، وعقل الخطأ على عاقلة الجاني قلّ ذلك العقل أو كثر؛ لأن من غرم الأكثر
غرم الأقل"^(٥) .

● مناقشة المخالفين في المسألة وبيان وجه القياس فيها:

ثم بين الشافعي أنه حصل منه نقاش وتداول رأي مع بعض الحنفية^(٦) في قولهم بأن العاقلة لا
تحمل ما دون الموضحة بحيث "تعقل نصف العشر، ولا تعقل ما دونه"، وأن هذا النقاش أخذ منحي
الرد على مذهب القائلين بأنها لا تحمل ما دون الثلث، وذلك باعتبار أن النظر في القياس على

(١) اختلاف الحديث ٦٧٥/٨ .

(٢) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٥٩/٣٤): الذي تحمله العاقلة بالاتفاق ما كان فوق ثلث الدية: مثل قلع العين، فإنه يجب فيه نصف الدية.

(٣) الموضحة من الجراح: هي التي تبدي وضح العظم: أي بياضه، والجمع: الموضح، ينظر: النهاية في غريب الحديث ١٩٦/٥ .

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٣٢٢/٧، الحاوي ٣٥٥/١٢، المغني ٣٨٤/٨ .

(٥) الأم ٣٤٤/٧ .

(٦) يبدو أنه محمد بن الحسن رحمه الله، كما في الأم (٣٤٤/٧) من بيان اعتراض محمد على الإمام مالك وتبنيته لرأي أبي حنيفة رحمهم الله.

قلتُ: أنُ تقول: لما وجدتُ النبيَّ قضي بالدية على العاقلة قلتُ به اتباعاً، فما كان دونَ الدية ففي مالِ الجاني، ولا تقيس على الدية غيرها، لأنَّ الأصل: الجاني أولى أن يُغرمَ جنايته من غيره، كما يغرمها في غير الخطأ في الجراح، وقد أوجب اللهُ على القاتل خطأً ديةً ورقبةً، فزعمتُ أن الرقبةَ في ماله، لأنها من جنايته، وأخرجتُ الديةَ من هذا المعنى اتباعاً، وكذلك أتبع في الدية، وأصرفُ بما دونها إلى أن يكون في ماله، لأنه أولى أن يغرم ما جنى من غيره، وكما أقول في المسح على الخفين: رخصةٌ بالخبر عن رسول الله، ولا أقيسُ عليه غيره.

السُّنة في هذه المسألة وإمكان إعماله، واستقامته وعدمها، لا يخلو من أحد "وجهين":

الوجه الأول: أن يقال إن باب الديات باب تعبدي محض، وحين قضى النبي صلى الله عليه وسلم في دية القتل الخطأ في النفس أنها على العاقلة كان القول به اتباعاً محضاً، وحينئذ لا يقاس على هذه الدية غيرها أبداً، وتكون خاصة فيما وردت فيه مقصورة الحكم عليه، وبناء عليه "فما كان دون الدية ففي مالِ الجاني"، لأن الأصل في بدل الجنایات كونها في مال الجاني دون عاقلته، ولهذا وجب في حق القاتل خطأً أمران: دية وعتق رقبة، وبالاتفاق عتق الرقبة عليه "في ماله؛ لأنها من جنايته"، وإنما أخرجنا الدية في حال قتل النفس الخطأ "من هذا المعنى اتباعاً" للسنة الثابتة، فلزم أن نعمل بذلك أيضاً فيما دون النفس، ونصرف ما دون الدية إلى أن يكون الغرم في مال الجاني؛ "لأنه أولى أن يغرم ما جنى من غيره".

وإذا جعلنا باب الديات باباً تعبدياً محضاً، ومنعنا القياس فيه، كان القول في منع القياس فيه حينئذ كالقول في المنع من القياس على "المسح على الخفين"؛ إذ هو رخصة ثابتة في موضعها بالخبر الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم^(١)، ولا يصح أن: "نَعُدُّ بالرخصة موضعها، كما لم نَعُدُّ بالرخصة المسح على الخفين، ولم نجعل عمامة ولا قفازين قياساً على الخفين"^(٢).

(١) سيأتي الكلام قريباً عن حكم القياس على الرخص.

(٢) الأم ٢/١٨٢.

أَوْ يَكُونُ الْقِيَاسُ مِنْ وَجْهِ تَانٍ؟ .

قال: وما هو؟

قلتُ: إذ أخرج رسولُ الله الجنَايةَ خطأً على النفسِ مما جنى الجاني على غير النفسِ وما جنى على نفسٍ عمداً، فجعل على عاقلته يضمنونها، وهي الأكثرُ: جَعَلْتُ على عاقلته يضمنون الأقلَّ من جنَاية الخطأ؛ لأنَّ الأقلَّ أولى أن يضمنوه عنه من الأكثر، أو في مثل معناه.

الوجه الثاني: أن يقال إن باب الدييات باب معلل، يمكن إجراء القياس فيه، وإلحاق النظر بنظيره وتأخّي المعنى الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك بأن يقال: إذا ثبت أن السنة قد خصت "الجنَايةَ خطأً على النفس" فجعلت لها حكماً خاصاً، يختلف عن كل جنَاية سواها، كما في جنَاية الإنسان "على غير النفس" من الأموال ونحوها؛ وكما في جنَايته "على نفسٍ عمداً"؛ إذ في هاتين الحالتين يحكم بأن بدل الجنَاية في ماله خاصة، بينما جعل الشارع في حال جنَاية الخُرّ خطأً على النفس البشرية خاصة الدية على العاقلة، وإذا كان أصل حكم الخطأ في الأكثر في مال العاقلة، فهكذا ينبغي أن يكون في الأقل؛ لأن من غرم الأكثر غرم الأقل، ثم إذا ثبت أن أصل حكم العمد في مال الجاني، وأنه في ماله قلّ أو كثر بلا خلاف، "ثم كان أصل حكم الخطأ في الأكثر في مال العاقلة، فهكذا ينبغي أن يكون في الأقل"^(١).

وإذا ثبت أن القول بالقياس وعدمه في هذه المسألة لا يخرج عن القول بأحد هذين الوجهين، بقي أن ينظر في الرد على المخالفين من جهة^(٢)، وبيان الأولى منهما:

- أما الرد على المخالفين القائلين بأن العاقلة تحمل ثلث الدية فصاعداً، ويتحمل الجاني ما دون الثلث، فإنه يقال لهم: إن تقدير الثلث هنا تحكّم لا يشهد له دليل صحيح؛ والأصل في التقدير الدليل النقلى، ولا يجوز حين بينت السنة "أن دية الخطأ على العاقلة إلا أن يكون كل خطأ عليها، أو يتوهم متوهم فيقول: كان أصل الجنَايات على جانيها، فلما قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدية على العاقلة في الخطأ، قلنا: ما بلغ أن يكون

(١) الأم ٣٤٤/٧.

(٢) يلحظ أن الإمام الشافعي اختصر في الرسالة هنا بعض المناقشات الموجودة في الأم، فُرُوِي إضافتها لتكتمل الصورة لدى القارئ.

قال: هذا أولى المعنيين أن يُقاس عليه، ولا يُشبهه هذا المسح على الحفين.
فقلتُ له: هذا كما قلتَ - إن شاء الله - وأهل العلم مجتمعون على أن تعرم العاقلة الثلث
وأكثر، وإجماعهم دليلٌ على أنهم قد قاسوا بعض ما هو أقلُّ من الدية بالدية!
قال: أجل.

فقلتُ له: فقد قال صاحبنا: أحسن ما سمعتُ أن تعرم العاقلة ثلث الدية فصاعداً، وحكى

ديةً فعلى العاقلة، وما نقص من الدية فعلى جانيه، وأما أن يقول قائل: تعقل العاقلة الثلث
ولا تعقل دونه!، أفرأيت إن قال له إنسان: تعقل التسعة الأعشار، أو الثلثين، أو النصف،
ولا تعقل دونه فما حجته عليه؟!^(١).

ثم إن ذهب المخالف إلى أن ما نقص من الدية فعلى جانيه مطلقاً، كان محجوجاً
بمخالفة الإجماع من جهة، ومحجوجاً أيضاً بمخالفة الخبر، حيث "قضى رسول الله صلى
الله عليه وسلم في الجنين بغرة، وقضى به على العاقلة، وذلك نصف عشر الدية، وحديثه
في أنه قضى في الجنين على العاقلة أثبت إسناداً من أنه قضى بالدية على العاقلة، وإذا
قضى بالدية على العاقلة - حين كانت ديةً - ونصف عشر الدية لأنهما معاً من الخطأ،
فكذلك يقضى بكل خطأ - والله تعالى أعلم - وإن كان درهماً واحداً"^(٢).

- أما بيان الأولى من الوجهين اللذين ذكرهما الشافعي آنفاً، فقد أقر مخالفة من الحنفية
القائلين إن ما دون الموضحة لا تتحملة العاقلة بأن الوجه الثاني "أولى المعنيين أن يُقاس عليه،
ولا يُشبهه هذا المسح على الحفين"، وهنا أيّد الشافعي ذلك بأن إجماع أهل العلم "على أن تعرم
العاقلة الثلث وأكثر" دليلٌ على أنهم قد ألحقوا بعض ما هو دون الدية على الدية التامة، إذ
لو كانوا عقلوا أن باب الدية تعبدية محض لا يجري فيه القياس لاقتصروا على إيجاب الدية
التامة على العاقلة كما ورد به النص، وحكموا بكون ما دون الدية في مال الجاني!.

ثم انتقل الشافعي مع مناظره من الحنفية إلى بيان ما يمكن أن يحتج به بعض من قال بكون
العاقلة تحمل ثلث الدية فصاعداً، ويتحمل الجاني ما دون الثلث: "فقد قال صاحبنا"، يعني به:

(١) الأم ٣٤٥/٧.

(٢) الأم ٣٤٥/٧.

الأمرُ عندهم، أفرأيتَ إنَّ احتجَّ له محتجٌّ بجحيتين؟ .

قال: وما هما؟ .

قلتُ: أنا وأنتَ مجمعان على أنْ تغرمَ العاقلةُ الثلثَ فأكثرَ، ومختلفان فيما هو أقلُّ منه، وإنما قامتِ الحجةُ بإجماعي وإجماعك على الثلث، ولا خبرَ عندك في أقلِّ منه: ما تقول له؟ .

قال: أقول إنَّ إجماعي من غيرِ هذا الوجهِ الذي ذهبتَ إليه، إجماعي إنما هو قياسٌ على أنَّ العاقلةَ إذا غرمتَ الأكثرَ ضمنتُ ما هو أقلُّ منه، فمن حدَّ لك الثلثَ؟، أرايتَ إن قال لك غيرُك: بل تغرمُ تسعةَ أعشارٍ، ولا تغرمُ ما دونه؟ .

الإمام مالك رحمه الله، ومن احتجَّ به هنا ذهابه إلى ذلك باعتبار أن أحسن ما سمعه في المسألة أن تغرم ثلث الدية فما زاد، وأن ذلك هو "الأمرُ عندهم" بالمدينة، أي: قول من يرتضيه ويقتدي به من أهل العلم بالمدينة^(١).

وهنا ذكر الإمام الشافعي لمناظره أنه لو احتج للإمام مالك رحمه الله "محتجٌ بجحيتين"، فما موقفك تجاه ذلك؟، وهما:

- أنه لو قال: قد اتفقنا على أن "تغرم العاقلةُ الثلثَ فأكثرَ"، ثم اختلفنا فيما كان أقل من ذلك، فقامت حينئذ الحجة باتفاقنا على تحملها الثلث فما زاد، ولا دليل عندك على تحملها ما دون الثلث، فلنبق على ما اتفقنا عليه، ولنطرح ما اختلفنا فيه!، فما قولك له حينئذ؟ .
فأجاب المناظر بأن هذا لا يصح له، وذلك لأن المأخذ مختلف بين القولين؛ إذ مأخذه هو إنما كان مبنياً على القياس، من جهة "أن العاقلة إذا غرمت الأكثر ضمنت ما هو أقلُّ منه"، بينما هو حين حدَّ الثلث في ذلك، لم يكن له دليل صحيح معلوم، كما سبق من أن التقدير مفتقر إلى دليل نقلي، ولم يُظهر لنا دليلاً نقلياً في ذلك يعتمد عليه! .

(١) هكذا فسر الإمام مالك رحمه الله هذه العبارة عنه، فقال: أما قولِي: (الأمر عندينا)، و(سمعت بعض أهل العلم)، فهو قول من أرتضيه، وأقتدي به، ينظر: إحكام الفصول ص ٤١٨، لباب الحصول ٤٠٦/١، ولم أشأ الدخول في تفاصيل ذلك؛ خشية طول المقام.

قلت: فإن قال لك: فالثلث يُفدح من غرمه، وإنما قلت: يُغرم معه أو عنه؛ لأنه فادحٌ، ولا يُغرم

ما دونه؛ لأنه غيرُ فادح.

قال: أفرأيت من لا مال له إلا درهمين، أما يفدحه أن يغرم الثلث، فيغرم الدرهمين، فيبقى لا

مال له؟، أرايت من له دنيا عظيمة، هل يفدحه الثلث؟.

- أن لو قال: إنما حكمنا هنا بتحمل العاقلة الدية فما زاد باعتبار أن هذا القدر كثير في

العادة، يفدحه^(١) ويجحف به وبماله، فمن باب التخفيف عن الجاني قدرنا الثلث^(٢)، ولا

تغرم العاقلة ما دون الثلث، باعتبار أنه قدرٌ "غيرُ فادح".

- فأجاب المناظر بأن هذا بعيد؛ لأن الإجحاف والاثقال بالنسبة إلى الناس أمر نسبي إضافي،

يختلف بحسب قدراتهم المالية، فما يتقل شخصاً قد لا يتقل غيره، فالفقير الذي لا يملك

إلا النزر اليسير، بحيث لا يملك سوى درهمين لو غرم الثلث وما دونه أجحف به، بل لو

غرم درهمين لأضحى معدماً "لا مال له"، أما من كان موسراً غنياً فهل كان "يفدحه الثلث" لو

غرمه؟!.

وأشار الشافعي في الأم إلى أن من قال بالتقدير بالثلث كأنه إنما جعل على العاقلة

الثلث فصاعداً؛ لأن الثلث يفدح بالجاني، وما دونه لا يفدح، ثم ناقشه بأكثر مما هو مثبت

هنا، فقال: "لم لم تجعل هذا في دم العمدة؟، وأنت تزعم أنه لو لزمه مائة دية عمداً لم يكن

عليهم أن يعينوه فيها بفلس!"، ثم لو كانت العلة فيه ما وصفت، فجنى جانيان أحدهما

معسر بدرهم، والآخر موسر بألف ألف، أما يكون الدرهم للمعسر به أفدح من الموسر؟،

"فلو كان الأمر كما وصفت: كان ينبغي أن يُنظر في حال الجاني فإن كانت جنابته درهماً

فقدحه جعلته على العاقلة، وإن كانت جنابته ألفين ولا تفدحه، لم تجعل على العاقلة منها

شيئاً"^(٣).

(١) في لسان العرب (٥٤٠/٢): الفدح: إثقال الأمر والحمل صاحبه، فدحه الأمر والحمل والدين يفدحه فدحا: أثقله، فهو فادح.

(٢) قال ابن قدامة رحمه الله في المغني (٣٨٤/٨-٣٨٥): إنما خولف في الثلث فصاعداً، تخفيفاً عن الجاني، لكونه كثيراً يجحف به.

(٣) الأم ٥/٧. ٣٤٥.

قال الشافعي: فقلتُ له: أفرأيتَ لو قال لك: هو لا يقول لك "الأمر عندنا"، إلا والأمرُ مجتمَعٌ عليه بالمدينة، قال: والأمرُ المجتمَعُ عليه بالمدينة أقوى من الأخبار المنفردة.

قال: فكيف تكلفَ أن يحكى لنا الأضعفَ من الأخبار المنفردة، وامتنعَ أن يحكى لنا الأقوى اللازمَ من الأمرِ المجتمَعِ عليه؟! .

قلنا: فإن قال لك قائلٌ: لقلّةِ الخبرِ وكثرةِ الإجماعِ عن أن يحكى، وأنتَ قد تصنعُ مثلَ هذا، فتقولُ: هذا أمرٌ مجتمَعٌ عليه! .

ثم انتقل الإمام الشافعي مع مناظره إلى مسألة استناد الإمام مالك إلى الأمر المجتمع عليه بالمدينة في تقدير الثلث هنا، وأنه لا يستند إلى ذلك "إلا والأمرُ مجتمَعٌ عليه بالمدينة"، فكان ذلك أقوى من عنده من مجرد الاستناد إلى أخبار الآحاد المنفردة.

فأجاب المناظر بأنه إن كان الأمر كما قال، فلمَ لم ينقل لنا هذا الإجماع صريحاً، فامتنع من "أن يحكى لنا الأقوى اللازمَ من الأمرِ المجتمَعِ عليه"، ثم وجدناه تكلف أن نقل في ذلك الأضعف من الأخبار المنفردة، ولعل المناظر يشير إلى ما استدل به على تقدير الثلث من الآثار، فقد ورد عن ابن وهب قال: أخبرني ابن سمعان قال: سمعت رجلاً من علمائنا يقولون: قضى عمر بن الخطاب في الدية أن لا يحمل منها شيء على العاقلة حتى تبلغ ثلث الدية، فإنها على العاقلة - عقل المأمومة والجائفة - فإذا بلغت ذلك فصاعداً حملت على العاقلة^(١)، وقد رُود مثل ذلك عن بعض التابعين، كسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، والزهري^(٢)، وقد نقل الشافعي أن بعض أهل المدينة احتج عليه بأن "يحيى بن سعيد قال: من الأمر القديم أن تعقل العاقلة الثلث فصاعداً"^(٣).

وهنا ذكر الشافعي للمناظر أن من يتبنى رأي المخالف قد يقول: إنما تكلف حكاية الآثار لقلّة من يحكى عنها فيها، فكان ذلك ممكناً له وفي يده، بينما ترك نقل الإجماع صريحاً نظراً منه إلى "كثرة الإجماع عن أن يحكى" لكثرة أهل العلم وتفريقهم، ثم نراك قد تعمد إلى فعل مثل هذا، فتقول أحياناً في بعض ما تحتج به على غيرك "هذا أمرٌ مجتمَعٌ عليه!".

(١) ذكره ابن حزم في المحلى ٢٦٩/١١، بصيغة التمريض عن ابن وهب، والأثر كما هو واضح، فيه عبدالله بن سمعان، والإجماع في الرجال!.

(٢) ينظر: المحلى ٢٦٩/١١، المغني ٣٨٤/٨.

(٣) الأم ٣٤٥/٧.

قال: لست أقول ولا أحدٌ من أهل العلم "هذا مجتمعٌ عليه": إلا لما لا تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك وحكاه عن من قبله، كالظاهر أربعٌ، وكتحريم الخمر، وما أشبه هذا، وقد أجده يقول: "المجتمعُ عليه"، وأجد بالمدينة من أهل العلم كثيراً يقولون بخلافه، وأجدُ عامَّةَ أهلِ البلدان على خلاف ما يقول: "المجتمعُ عليه".

فأجاب المناظر بأن الشأن هنا مختلف بيننا؛ ذلك أنه لا يصح لي ولا لأحد ينسب إلى العلم يَحْتَجُّ بقوله: "هذا مجتمعٌ عليه!" إلا في حال ما إذا كان الأمر على مقتضى دعواه، بأن لا يكون فيه مخالف من أهل العلم، بل كلهم يحكونه جازمين عنم قبلهم، كما في كون الظهر أربع ركعات، وتحريم الخمر، "وما أشبه هذا"^(١)، بينما نجد عند صاحبك الإمام مالك في مواطن من احتجاجه على غيره قوله: "المجتمع عليه"، ثم نجد من أهل العلم بالمدينة من يخالفه في ذلك، فضلاً عن مخالفة عامة أهل العلم له في سائر البلدان!.

ويلحظ أن الإمام الشافعي لم ينازع المناظر في ذلك؛ لأنه أمر يوافق عليه؛ إذ قد ناظر من ينتحل مذهب أهل المدينة في ذلك مراراً، ومنه قول بعضهم له: "فقلت للشافعي: إن لنا كتاباً قد صرنا إلى اتباعه، وفيه ذكر أن الناس اجتمعوا، وفيه الأمر بالمجتمع عليه عندنا، وفيه الأمر عندنا، قال الشافعي: فقد أوضحنا لكم ما يدلكم على أن ادعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز أن يكون، وفي القول الذي ادعيتم فيه الإجماع اختلافاً، وأكثر ما قلتم الأمر بالمجتمع عليه مختلفٌ فيه!"^(٢).

(١) يلحظ فيما سبق تنبيه الإمام الشافعي مناظره أنه قد يصنع ما صنع غيره من الاحتجاج بالأمر بالمجتمع، ثم جواب المناظر هنا بأنه لا يفعل ذلك إلا فيما هو إجماع لا يختلف فيه، فقد يقال: كيف ادعى عليه الإمام ذلك، ثم سكت عن الجواب عنه!.

والذي يبدو أن هذا كان من الشافعي على سبيل التحقق والاستثبات؛ لأن بعض أهل العراق كانوا على هذه الطريقة قبل ورود الشافعي، فكانوا يتركون بعض أخبار الخاصة متى وجدوها على خلاف الأمر المستقر عندهم وفيما بلغهم، ويناقشون بأحما على خلاف الأمر بالمجتمع عليه، وهنا ناظرهم الشافعي بقوة، وبيّن لهم أن لا إجماع إلا فيما لا يُختلف فيه، فكلام المناظر هنا دليل على تأثره بمناقشات الإمام الشافعي ورجوعه عما كان عليه بحمد الله.

وينظر في مناقشة أهل العراق في ادعاء الإجماع: جماع العلم ص ٥١-٥٩.

(٢) الأم ٧/٢٨٢.

قال الشافعي: فقلتُ له: فقد يلزمك في قولك: لا تعقلُ ما دون الموضحة، مثلُ ما لزمه في

الثالث! .

فقال لي: إن لي فيه علة، بأن رسولَ الله لم يقض فيما دون الموضحة بشيءٍ .

فقلتُ له: أفرأيتَ إن عارضك معارضٌ، فقال: لا أقضي فيما دون الموضحة بشيءٍ؛ لأن

رسول الله لم يقض فيه بشيءٍ؟ .

وهنا بعد أن انتهى الإمام الشافعي من الكلام عن مذهب القائلين بأن العاقلة لا تحمل ما دون الثالث، وتبين ضعف مأخذه، انتقل إلى الكلام مع رأي مناظره، الذي يقول بأن العاقلة في الخطأ تتحمل ما يبلغ دية الموضحة فحسب، ويتحمل الجاني ما دون ذلك، فذكر له أن هذا التقدير أيضاً قد يكون محل نظر؛ إذ يلزمك في تحديده مثل ما أنكرتَ على الإمام مالك ومن معه "في الثالث!" .

فأجاب المناظر بأن قوله في تحديد الموضحة كان مبنياً على استدلال ونوع تعليل، وذلك من جهة أن النبي صلى الله عليه وسلم "لم يقض فيما دون الموضحة بشيءٍ"، فكانت الموضحة أدنى شيءٍ فرضت فيه السُّنة، فجعل ذلك على العاقلة، ولم يحفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قضى فيما دون ذلك بشيءٍ، فكان على الجاني في ماله^(١).

فناقشه الشافعي بأن الأمر عندك غير متحد من جهة اتباع الخبر والقياس، وهنا في الحقيقة يظهر جانب من عبقرية الإمام رحمه الله في ضرورة تجنب الاضطراب عند الاستدلال، وخلاصة ما هو مثبت هنا أنه ينبغي أن تلحظ فيما ذهبتَ إليه ما يأتي^(٢):

أولاً: إن كنت إنما اتبعتَ الخبر في هذه المسألة دون القياس، فذلك حَقك الذي لا ينازعك فيه أحد، لكن يلزمك أن تقول: أجعلُ الجنائيات على جانبيها في ماله، إلا ما كان فيه خبر بتحميل العاقلة، وهنا ورد الخبر فيما إذا جنى جان ما فيه دية أو ما فيه نصف عشر الدية فإنه على عاقلته، فكان هذا مستثنى من أصل الجنائيات على أهلها، فإذا جنى فيما ليس فيه خبر، كما لو جنى فيما هو أقل من دية وأكثر من نصف عشر دية، فينبغي أن يكون ذلك في ماله على الأصل من أن

(١) ينظر: الأم ٣٤٤/٧، ٣٤٥.

(٢) ينظر: الأم ٣٤٥/٧.

قال: ليس ذلك له، وهو إذا لم يقض فيما دونها بشيء، فلم يهدر ما دونها من الجراح.
قلت: وكذلك يقول لك: وهو إذا لم يقل: لا تعقل العاقلة ما دون الموضحة، فلم يحرم أن تعقل
العاقلة ما دونها، ولو قضى في الموضحة ولم يقض فيما دونها على العاقلة ما منع ذلك العاقلة أن
تغرّم ما دونها، إذا غرمت الأكثر غرمت الأقل، كما قلنا نحن وأنت، واحتججت على صاحبنا.
ولو جاز هذا لك، جاز عليك: ولو قضى النبي بنصف العشر على العاقلة: أن يقول قائل: تغرم
نصف العشر والدية، ولا تغرم ما بينهما، ويكون ذلك في مال الجاني، ولكن هذا غير جائز لأحد،
والقول فيه أن جميع ما كان خطأ فعلى العاقلة، وإن كان درهماً.

الجناية على جانيها، اتباعاً للخبر فيما ورد فيه، وامتناعاً عن القياس عليه، ولكن لا يمكنك قول
هذا؛ لأنه يخالف الإجماع، فثبت أنه "غير جائز لأحد" القول به!

ثانياً: أنك إن التزمت اتباع الخبر فيما ورد فيه وترك القياس عليه، فلا بد لك من أحد وجهين:

- أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم حين لم يقض فيما دون الموضحة بشيء، فذلك دليل
على أنه هدر لا عقل فيه ولا قود، كما هو حال اللطمة واللكمة ونحو ذلك.
- أو يكون ما دون الموضحة محلّ اجتهاد ونظر، فإذا جنى فيها أحد اجتهدت فيها الرأي
فقضيت فيها بالعقل قياساً على الذي قضى فيه النبي صلى الله عليه وسلم من الجنایات،
فإن النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا لم يقل: لا تعقل العاقلة ما دون الموضحة، فلم يحرم أن تعقل
العاقلة ما دونها"، بل سكت عن ذلك، تفويضاً له إلى اجتهاد أهل العلم.

وهنا لا محيد للمناظر من التمسك بالوجه الثاني؛ إذ هو مذهبه الذي يلتزمه، ولهذا نجده أنكر
ذلك "قال: ليس ذلك له، وهو إذا لم يقض فيما دونها بشيء، فلم يهدر ما دونها من الجراح"، فوصل
حينئذ الإمام الشافعي إلى غايته وهدفه، وذلك أنه إذا "كان حق أن يقضى في الجنایات فيما دون
الموضحة بعقل قياساً، فالحق أن يقضى على العاقلة بالجنایة الخطأ ما كانت قلت أو كثرت، لا
يجوز إلا ذلك"^(١)، وهذا مقتضى ما قال به الشافعي ومناظره في الاحتجاج على الإمام مالك.

(١) الأم ٧/٣٤٥.

قال الشافعي: وقلتُ له: قد قال بعضُ أصحابنا: إذا جنى الحرُّ على العبدِ جنايةً فأُتى على نفسه أو ما دونها خطأً، فهي في ماله دونَ عاقلته، ولا تعقلُ العاقلةُ عبداً.
فقلنا: هي جنايةُ حرٍّ، وإذ قضى رسولُ الله أنَّ عاقلةَ الحرِّ تحملُ جنایته في حرٍّ إذا كانت غرماً لاحقاً بجنايةِ خطأً، فكذلك جنایته في العبد إذا كانت غرماً من خطأً، والله أعلم.

• مثال آخر ملحق بما سبق يتضمن أيضاً معان من القياس:

هذا المثال يتعلق بمسألة فقهية حصل فيها خلاف بين أهل العلم، وفيها معان من القياس تفاوت فيها نظرهم، إلا أن الكلام فيها متعلق أيضاً بالمسألة السابقة إذ فيها التأكيد على أن حكم جنایة الحرِّ خطأً في الأنفس مخالف للحكم في جنایة الحر العمدة ومخالف فيما استهلك الحر من عروض الآدميين^(١).

والمسألة هنا في حكم تحمل عاقلة الحرِّ دية العبد فيما إذا قتله خطأً، حيث ذهب المالكية والحنابلة وطائفة من السلف^(٢) إلى أن العاقلة لا تحمل جنایة الحر على العبد مطلقاً في النفس أو ما دونها، بل الدية تكون "في ماله دونَ عاقلته، ولا تعقلُ العاقلةُ عبداً"، وذهب أبو حنيفة والشافعي^(٣) إلى أنها تحمل دية العبد فيما إذا قتله الحر خطأً.

وحكى هنا الشافعي وجهة نظره تجاه قول المخالفين له، التي يشاركه فيها مناظره^(٤)، كما حكى وجهة نظر مناظره تجاه احتجاجٍ بأثرٍ لأولئك المخالفين، وبيان ذلك فيما يأتي:

- أن الجنایة هنا لا تخرج عن كونها جنایة حرٍّ، والأصل في جنایة الحرِّ خطأً أن تحملها العاقلة، إذ النبي صلى الله عليه وسلم قد قضى "أنَّ عاقلةَ الحرِّ تحملُ جنایته في حرٍّ" باعتبار كونها غرماً لحقه بجناية على سبيل الخطأ، فكانت المواساة مناسبة في حقه، فهكذا ينبغي أن تكون "جنایته في العبد"، باعتبار أن كلاً من الجنایتين "كانت غرماً من خطأً".

(١) ينظر: الأم ٢٦١/٣.

(٢) ينظر: الموطأ ٢٤٤/٢، المغني ٣٨٢/٨.

(٣) وإن كان الشافعي يرى أن العاقلة تحمل دية النفس وما دونها، وأبو حنيفة يرى أنها تحمل دية النفس دون الأطراف ونحوها، ينظر:

الأصل، للشيباني ٥٩٢/٤، الحاوي، للماوردي ٣١٥/١٢.

(٤) يبدو أنه محمد بن الحسن رحمه الله، كما سبقت الإشارة إليه.

وقلت بقولنا فيه، وقلت: مَنْ قال لا تعقل العاقلة عبداً احتمل قوله لا تعقل جناية عبداً، لأنها في عنقه، دون مال سيده، وسيدُه غيره، فقلت بقولنا، ورأيت ما احتججتُ به من هذا حجةً صحيحةً داخلةً في معنى السنة؟.

قال: أجل.

- أما الاحتجاج بالأثر الذي تمسك به المخالفون، فهو ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لا تحمل العاقلة عمداً، ولا عبداً، ولا صلحاً، ولا اعترافاً"^(١).
وورد عن الشعبي رحمه الله أنه قال: "لا تعقل العاقلة عمداً، ولا عبداً، ولا صلحاً، ولا اعترافاً"^(٢).

والاستدلال بهذا الأثر بغض النظر عن قائله كان محلّ مناقشة من قبل محمد بن الحسن رحمه الله من جهة درايته ومعناه، وأشار الشافعي ههنا إلى هذه المناقشة، بقوله: "وقلت: مَنْ قال لا تعقل العاقلة عبداً احتمل قوله لا تعقل جناية عبداً، لأنها في عنقه، دون مال سيده، وسيدُه غيره"، وقد جاءت المناقشة بتفصيل أكثر عند القاسم بن سلام رحمه الله، حيث قال: "أما قوله: (ولا عبداً)؛ فإن الناس قد اختلفوا في تأويل هذا، فقال لي محمد بن الحسن: إنما معناه أن يقتل العبد حراً، يقول: فليس على عاقلة مولاه شيء من جناية عبده، إنما جنايته في رقبته أن يدفعه مولاه إلى المجني عليه أو يفديه، واحتج في ذلك بشيء رواه عن ابن عباس، قال محمد بن الحسن حدثني عبد الرحمن بن أبي الزناد عن عبيد الله بن عبد الله عن ابن عباس قال: "لا تعقل العاقلة عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً ولا ما جنى المملوك"، قال محمد: أفلا ترى أنه قد جعل الجناية جناية المملوك؟"^(٣).

(١) الأثر عن ابن عباس رضي الله عنهما ليس على هذا الوجه، كما ذكر البيهقي في السنن الكبرى (١٨١/٨)، بل الوارد عنه: "لا تعقل العاقلة عمداً، ولا صلحاً ولا اعترافاً، ولا ما جنى المملوك".

(٢) رواه الدارقطني في سننه، رقم ٣٧٧٧، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ١٦٣٦٠، وهذا الأثر ينقل عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولا يصح عنه، قال البيهقي في السنن الكبرى (١٨١/٨): وهو عن عمر منقطع، والمخفوط عن عامر الشعبي من قوله، وكذا ضعفه عن عمر الألباني في إرواء الغليل ٣٣٦/٧.

(٣) غريب الحديث ٤/٤٤٥-٤٤٦.

قال الشافعي: وقلتُ له: وقال صاحبك وغيره من أصحابنا: جراحُ العبدِ في ثمنه كجراحِ الحرِّ في دية، ففي عينه نصفُ ثمنه، وفي موضحة نصفُ عشرِ ثمنه، وخالفنا فيه، فقلتُ: في جراحِ العبدِ ما نقصَ من ثمنه.

قال: فإنا أبدأ، فأسألك عن حُجَّتِكَ في قولِ جراحِ العبدِ في دية: أخيراً قلته أم قياساً؟.

قلتُ: أما الخبرُ فيه، فعن سعيد بن المسيب.

قال: فاذكره؟.

• الواجب في جراح العبد:

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى بيان الخلاف في بيان الواجب في جراح العبد، وما تتضمنه هذه المسألة من معاني القياس، وقد اختلف أهل العلم في ذلك على أقوال^(١):

- فذهب الإمام مالك رحمه الله إلى أن العبد لا يُضمن بمقدارٍ إلا في أربع شجاج، الموضحة والمنقلة والمأمومة والجائفة، وما عداها يضمن بما نقص من قيمته.

- "وقال صاحبك وغيره من أصحابنا: جراحُ العبدِ في ثمنه كجراحِ الحرِّ في دية"، وهذا القول الثاني، وأشار الشافعي في قوله: صاحبك إلى أبي حنيفة رحمه الله، وهو القول الذي يذهب إليه الشافعي، وظاهر مذهب الحنابلة، وذلك بالذهاب إلى أن ما كان مؤقناً في الحر، فهو مؤقت في العبد؛ ففي يده أو عينه أو أذنه أو شفته نصفُ قيمته، وفي موضحة نصف عشر قيمته، وما أوجب الدية في الحر كالأنف واللسان واليدين والرجلين والعينين والأذنين أوجب قيمة العبد كاملة.

- "وخالفنا فيه، فقلتُ: في جراحِ العبدِ ما نقصَ من ثمنه"، وهذا القول الثالث في المسألة، وهو قول محمد بن الحسن ورواية عن أبي يوسف رحمهما الله، ورواية عن أحمد رحمه الله قال بها بعض الحنابلة، وذلك بأن ضمان جراح العبد ما نقص من قيمته بالغاً ما بلغ، بحيث يقوم العبد مجنياً عليه، ويقوم وليس به الجناية، فيغرم الجاني ما بين القيمتين.

ثم سأل المناظر الإمام الشافعي عن حجته فيما ذهب إليه في هذه المسألة، هل هي من جهة

(١) ينظر في مذهب أهل العلم هنا: بدائع الصنائع ٣١٢/٧-٣١٣، الحاوي ٣١٣/١٢، المغني ٤٨٥/٨.

قلتُ: أخبرنا سفيان عن الزهري عن سعيد بن المسيب أنه قال: عَقَلُ العبد في ثمنه، فسمعتُه منه كثيراً هكذا، وربما قال: كجراح الحرِّ في ديتِه، وأخبرناه الثقة، وهو يحيى بن حسان عن الليث بن سعد عن سعيد بن المسيب أنه قال: جراحُ العبد في ثمنه : كجراح الحرِّ في ديتِه، قال ابن شهاب: وإن ناساً يقولون: يُقَوِّمُ سلعةً.

فقال: إنما سألتك خبراً تقومُ به حجَّتُك.

قلتُ: قد أخبرتكُ أنني لا أعرف فيه خبراً عن أحدٍ أعلى من سعيد بن المسيب.

قال: فليس في قوله حجةٌ.

قلتُ: وما ادعيتُ ذلك فترده عليّ! .

قال: فاذكر الحجةَ فيه؟ .

الخبر أو القياس؟ فذكر أن هناك خبراً في المسألة من قبيل الأثر عن بعض التابعين، وهناك أيضاً وجه قياس:

- أما الخبر: فما ورد عن سعيد بن المسيب رحمه الله أنه قال: عَقَلُ العبد في ثمنه، وفي لفظ آخر أنه قال: "عقل العبد في ثمنه مثل عقل الحر في ديتِه"، كما جاء في لفظ آخر عنه: "إذا شُج العبد موضحة فله فيها نصف عشر ثمنه"، وقد قال بمثل قوله سليمان بن يسار، وهو معنى قول شريح والشعبي والنخعي رحمهم الله^(١).

وأشار الشافعي إنصافاً منه إلى أنه قد ورد أيضاً عن ابن شهاب الزهري رحمه الله أنه قال: "وكان رجال يقولون سوى ذلك، إنما هو سلعة يُقَوِّمُ"^(٢).

إلا أنه على كل حال الخبر المأثور هنا لا حجة فيه من جهة أنه خبر عن تابعي، ولا حجة في أقوال التابعين، وهذا ما يوافق عليه الشافعي ومناظره، "قال: فليس في قوله حجة،

قلتُ: وما ادعيتُ ذلك فترده عليّ! ."

(١) ينظر في الروايات السابقة والأقوال: السنن الكبرى، للبيهقي ١٨٠/٨-١٨١.

(٢) ينظر: السنن الكبرى، للبيهقي ١٨٠/٨.

قلت: قياساً على الجناية على الحر.
قال: قد يفارق الحر في أن دية الحر مؤقتة، وديته ثمنه، فيكون بالسَّلْعِ مِنَ الْإِبْلِ وَالِدَوَابِّ وَغَيْرِ
ذلك أشبه، لأن في كل واحدٍ منهما ثمنه.
فقلت: فهذا حجة لمن قال لا تعقل العاقلة ثمن العبد: عليك!
قال: ومن أين؟

قلت: يقول لك: لم قلت تعقل العاقلة ثمن العبد إذا جنى عليه الحر قيمته، وهو عندك بمنزلة
الثلث؟، ولو جنى على بعير جنائياً ضمنها في ماله!

- أما القياس، فلأنه إنسان مجني عليه يجري فيه الضمان بالقود والكفارة، فلزم أن تضمن
أطرافه بالمقدر كالجنائية على الحر^(١).

وهنا ناقش المناظر الشافعي بأنك إن قلت هذا الرأي منك بالقياس، فقياسك غير صحيح،
من قبل أنه قياس مع الفارق، وذلك أنك ألحقت هنا الفرع بالأصل في الحكم مع وجود فارق
مؤثر بينهما، من جهة أن "دية الحر مؤقتة" من قبل الشارع بمئة من الإبل، بغض النظر عن صفته
ومكانته، "لا ينقص منها شرُّ الناس، ولا يزيد فيها خيرهم"^(٢)، بينما العبد "ثمنه" بالغاً ما بلغ،
فكان العبد حينئذ أشبه بالسلعة والمتاع ونحو ذلك، باعتبار أن في كل منها الثمن والقيمة،
وحيث كان القياس أن يقال: ضمان جراح العبد ما نقص من قيمته.

فأجاب الشافعي بأنك إن ادعيت هذا دخل عليك من "قال لا تعقل العاقلة ثمن العبد"،
وأفسد عليك قولك المقرر سابقاً - الذي يوافق عليه الشافعي - أن العاقلة تحمل دية العبد
فيما إذا قتله الحر خطأ، وذلك بأن يقول لك: كيف ذهبت إلى أن عاقلة الحر تحمل ثمن العبد
إذا قتله خطأ، مع أن العبد "عندك بمنزلة الثمن؟"، وإذا كان بمنزلة الثمن والمتاع: كان من حقه
أن لا تحمله العاقلة، كما لو جنى الحر خطأ على بعير وغيره من المتاع ضمن ذلك "في ماله".

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ٣١٤/١٢.

(٢) الأم ٣٤٦/٧.

قال: فهو نفسٌ محرمةٌ.

قلتُ: والبعيرُ نفسٌ محرمةٌ على قاتله؟.

قال: ليست كحرمة المؤمن.

قلتُ: ويقولُ لك: ولا العبدُ كحرمة الحرِّ في كلِّ أمره!.

فقلتُ: فهو عندك مجامعُ الحرِّ في هذا المعنى، أفتعقله العاقلة؟.

قال: نعم.

قلتُ: وحكَمَ اللهُ في المؤمن يُقتل خطأً بديَّةٍ وتحريرِ رقبة؟.

قال: نعم.

وهنا كان ردُّ المناظر أن هناك فرقاً بين البعير ونحوه وبين العبد، وذلك من جهة أن العبد "نفسٌ محرمةٌ"، ولهذا أخرجته من حكم سائر المتاع، وقلتُ تعقله العاقلة، وإذا قيل إن البعير كذلك "نفسٌ محرمةٌ على قاتله"، فليس كحرمة نفس المؤمن بحالٍ.

ولينظر هنا كيف كان ينتقل الشافعي مع مناظره من معنى إلى آخر، ومن مسألة إلى أخرى، من أجل الوصول إلى هدفه، وكأنه يحسب خطواته بدقة متناهية، فإذا اعترف المناظر بما سبق، طاب للإمام الشافعي أن يرجع مع مناظره إلى مسألته المقصودة، وهي الواجب في جراح العبد؛ إذ سيقول له مخالفه حينئذ على مقتضى قوله: "ولا العبدُ كحرمة الحرِّ في كلِّ أمره!"، فهلاً جعلت الواجب في جراحه ما نقص من قيمته، كما هو قولنا، لئلا يكون كحال الحرِّ!.

ثم ذكر الإمام الشافعي أن العبد "مجامعُ الحرِّ في المعنى"، وهنا أراد أن يبين أن شبه العبد بالحر أكثر عند الطرفين، فكان الأولى حمل ما لم ينص عليه من أحكامه على أحكام الأحرار، ووجه الشبه فيما يأتي من المعاني:

- أنا نتفق أولاً على أن نفس العبد محرمة بكل حال كحرمة نفس الحرِّ.

- أنا نتفق على أن دية العبد فيما إذا قتله الحرُّ خطأً على العاقلة.

قلتُ: وزعمتَ أن في العبد تحريرَ رقبةٍ كهي في الحرِّ وثمناً، وأن الثمنَ كالدية؟ .

قال: نعم .

قلتُ: وزعمتَ أنك تقتلُ الحرَّ بالعبد؟ .

قال: نعم .

قلتُ: وزعمنا أنا نقتلُ العبدَ بالعبد؟ .

قال: وأنا أقوله .

قلتُ: فقد جامعَ الحرُّ في هذه المعاني عندنا وعندك، في أن بينه وبين المملوك مثله قصاصاً في كل جرح، وجامعَ البعيرِ في معنى أن ديتَه ثمنُه، فكيف اخترتَ في جراحته أن تجعلها كجراحةٍ بعيرٍ، فتجعل فيه ما تقصه، ولم تجعل جراحته في ثمنه كجراح الحرِّ في ديته؟، وهو يُجامعُ الحرَّ في خمسة معانٍ، ويفارقه في معنى واحد؟، أليس أن تقيسه على ما يُجامعه في خمسة معانٍ أولى بك

-
- أن علي من قتله أمرين: كفارة وثمنه، فكانت الكفارة تحرير رقبة "كهي في الحرِّ"، وكان الثمن واجباً في حقه كوجوب الدية في حق الحرِّ .
 - أن أصل القصاص ثابت في حقه من جهة، بخلاف المتاع الذي لا قصاص فيه بحال، فأنت ترى مثلاً قتل الحرِّ بالعبد، ونحن جميعاً نرى أن "تقتل العبدَ بالعبد"، وهذا بخلاف البهيمة فيما إذا جنت على أخرى، فليس فيها شيء من القصاص بحال .

وبناء على ما سبق من مشابهة العبد للحرِّ في هذه المعاني، وأيضاً "في أن بينه وبين المملوك مثله قصاصاً في كل جرح"، بينما لم يجامع البعير ونحوه إلا في معنى واحد، وهو "أن ديتَه ثمنُه"، فإذا ثبت كثرة مشابهته للحر ومجامعته له في أكثر أمره فكيف ساغ لك إن رمت القياس أن تقيس العبد على من شابهه في القليل دون من شابهه في الكثير، وكيف ساغ لك في مسألتنا - وهي مسألة الواجب في جراح العبد- أن تجعل جراحات العبد "كجراحةٍ بعيرٍ، فتجعل فيه ما تقصه، ولم تجعل جراحته في ثمنه كجراح الحرِّ في ديته؟!"، وهو هنا كما رأيت يشابه الحر ويلتقي معه في خمسة معانٍ، بينما يخالفه ويفارقه في معنى واحد! .

من أن تقيسه على ما جامع في معنى واحد؟!، مع أنه يجامع الحرّ في أكثر من هذا: أن ما حرّم على الحرّ حرّم عليه، وأن عليه الحدود، والصلاة والصوم وغيرها من الفرائض، وليس من البهائم بسبيل!! .

قال: رأيتُ ديتَه ثمنه؟ .

وهنا كأن الشافعي يشير إلى ما سبق له في صدر باب القياس من التنبيه إلى أن القياس على وجهين: قياس معنى وقياس شبه، وأن الواجب في قياس الشبه متى نزلت: " نازلة تحتمل أن تقاس، فيوجد لها في الأصلين شبهة، فيذهب ذاهب إلى أصل، والآخر إلى أصل غيره، فيختلفان، فإن قيل: فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة في بعض ما اختلفا فيه؟، قيل: نعم إن شاء الله تعالى، بأن تنظر النازلة: فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى والآخر في اثنين صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين دون الذي أشبهته في واحد، وهكذا إذا كان شبيهاً بأحد الأصلين أكثر"^(١).

وفي هذه المسألة يلحظ كيف استثمر الشافعي أصله وقاعدته، حين بيّن أن قياس العبد في هذه المسألة على الحرّ أولى بالمجتهد القائس، لاتفاقه مع الحر في المعاني الخمسة المذكورة، بل في الحقيقة لو تمّ التأمل أكثر لوجد أن العبد "يجامع الحرّ في أكثر من هذا"، كما في لزوم الكفّ عن المحارم، وأن عليه ما على الحر في بعض الحدود، وأن عليه الفرائض الشرعية من الصوم والصلاة وغيرها، وإذا ثبت هذا "ألم يكن الواجب على العالمين إذا كان آدمياً أن يقيسوه على الآدميين ولا يقيسوه على البهائم ولا على المتاع؟، وأصل ما يذهب إليه أهل العلم بالقياس أن يقولوا لو كان شيء له أصلان، وآخر لا أصل فيه، فأشبهه الذي لا أصل فيه أحد الأصلين في معنيين، والآخر في معنى، كان الذي أشبهه في معنيين أولى أن يقاس عليه من الذي أشبهه في معنى واحد، فهو آدمي مجامع للآدميين فيما وصفت، وليس من البهائم ولا المتاع الذي لا فرض عليه بسبيل"^(٢).

وبعد أن قرر الشافعي كيفية إجراء القياس الصحيح في هذه المسألة، أراد بيان أن المعنى الذي تمسك به المناظر في هذه المسألة يعود إلى ما لحظه من أن دية العبد ثمنه، فكان أشبه عنده حينئذ بالمتاع ونحوه.

(١) الأم ٣١٨/٧.

(٢) الأم ٣٣٦/٧، وينظر في آخر عبارة الشافعي المنقولة هنا عن الأم، فهي تفسّر عبارته في الرسالة.

قلتُ: وقد رأيتَ ديةَ المرأةِ نصفَ ديةِ الرجلِ، فما منع ذلك جراحها أن تكون في ديتها، كما

كانت جراحُ الرجلِ في ديته؟! .

قال الشافعي: وقلتُ له: إذا كانت الديةُ في ثلاثِ سنينِ إبلاً، أفليس قد زعمتَ أن الإبلَ لا

إلا أن هذا المعنى الذي لحظه المناظر هنا يمكن أن يجري عليه النقاش، من جهة أن اختلاف دية العبد عن دية الحر في الأصل، لا يمنع أن يكون جراحُ العبد في ثمنه كجراح الحر في ديته، وذلك من قبل ما يلزمك مثله، حيث "زعمت أن دية المرأة نصف دية الرجل، وأن جراحها بقدر ديتها، كجراح الرجل في قدر ديته"^(١)، فاختلاف الدية بين الرجل والمرأة لم يمنع ذلك، فهكذا الشأن في اختلاف دية العبد والحرّ!

ولعل القارئ الفطن يلحظ هنا في مسألة الواجب في جراح العبد أن الإمام الشافعي أعرض عن ذكر قول من ذهب إلى أن العبد لا يضمن بمقدار إلا في أربع شجاج، الموضحة والمنقلة والمأمومة والجائفة، وما عداها يضمن بما نقص من قيمته، كما أعرض عن مناقشتهم، وما ذلك إلا لكون هدفه هنا أن يبين القياس وكيفية إجراءاته الإجراء الصحيح، ولما كان قول هؤلاء خارجاً عن القياس أصلاً، فلا معنى لمناقشتهم، وهذا ما كشف الغطاء عنه في الأم بقوله: "أما من قال من أصحابنا موضحته ومأمومته ومنقلته وجائفته في ثمنه كجراح الحر في ديته، فهذا لا معنى لقوله، ولقد خرج فيه من جميع أقاويل بني آدم من القياس والمعقول، وإنه ليلزمه ما قال محمد وأكثر منه، وإنه خالف ما روي عن ابن شهاب عن سعيد بن شهاب عن سعيد بن المسيب؛ فإنه روي عنه ما وصفنا من أن عقل العبد في ثمنه، وروي عن غيره - ولا نراه أراد إلا المدنيين - أنهم قالوا: يُقوّم سلعة، فلا هو قومه سلعةً، ولا هو جعل عقله في ثمنه، فخرج من قول المتفقين والمختلفين!"^(٢).

● مثال على قياس شبه آخر أخطأ فيه المناظر:

لما كان الإمام الشافعي رحمه الله في المثال السابق قد تعرض لبيان كيفية إجراء قياس الشبه عند تعارض الأصول التي يمكن القياس عليها، أشار ههنا إلى مناظره^(٣) بأنه قد حصل منه خلاف ما يكون عليه القياس عند تعارض الأصول في مسألة فقهية أخرى غير مسألة دية جراح العبد.

والمسألة المشار إليها: حكم السلم في الحيوان، حيث اختلف الفقهاء في ذلك، فذهب

(١) الأم ٧/٣٣٥.

(٢) الأم ٧/٣٣٦.

(٣) ويبدو أنه محمد بن الحسن رحمه الله.

تكون بصفة ديناً؟، فكيف أنكرت أن تُشترى الإبلُ بصفةٍ إلى أجل؟، ولم تقسه على الدية، ولا على الكتابة، ولا على المهر، وأنت تُجيزُ في هذا كله أن تكون الإبلُ بصفة ديناً؟!، فخالفت فيه القياس، وخالفت الحديث نصاً عن النبي: أنه استسلف بعيراً، ثم أمر بقضائه بعدُ؟!.

قال: كرهه ابنُ مسعود.

الجمهور إلى جوازه، وذهب الحنفية وأهل العراق إلى المنع منه^(١).

ومن الحجة للشافعي هنا على الجواز أمران:

- الخبر، وذلك ما ثبت عن أبي رافع رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استسلف من رجل بكرةً، فقدمت عليه إبل من إبل الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فرجع إليه أبو رافع، فقال: لم أجد فيها إلا خياراً رباعياً، فقال: "أعطه إياه، إن خيار الناس أحسنهم قضاء"^(٢).

- القياس، وذلك من خلال القياس على جواز ثبوت الحيوان في الذمة في كثير من السُّنن، كما في الدية وكتابة العبد ومهر النكاح، والمناظر هنا يجيز "في هذا كله أن تكون الإبلُ بصفة ديناً"، فكيف خالف القياس، فلم يلحق السلم في الحيوان على بقية أبواب الفقه!.

قال الشافعي في بيان ذلك وتفصيله: "وكذلك الدية من الذهب تلزم بغير أعيانها، ولكن نقد البلاد ووزن معلوم غير مردود، فكذلك تلزم الإبل إبل العاقلة وسن معلومة وغير معيبة، ولو أراد أن ينقص من أسنانها سنناً لم تجز، فلا أراك إلا حكمت بها مؤقتة، وأجزت فيها أن تكون ديناً، وكذلك أجزت في صداق النساء لوقت وصفة، وفي الكتابة لوقت وصفة، ولو لم يكن رويها فيه شيئاً إلا ما جامعنا عليه من أن الحيوان يكون ديناً في هذه المواضع الثلاث أما كنت محجوجاً بقولك لا يكون الحيوان ديناً وكانت علتك فيه زائلة؟"^(٣).

وهنا اعتذر المناظر بأن سبب قوله هذا راجع إلى تمسكه بأثر عن ابن مسعود رضي الله عنه^(٤)،

(١) ينظر كلام الفقهاء في المسألة: بدائع الصنائع ٢٠٩/٥، الحاوي، للماوردي ٣٩٩/٥، المغني ٢٠٩/٤.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم ١٦٠٠.

(٣) الأم ١٢٢/٣.

(٤) قال محمد بن الحسن في الأصل (٥/٥): "لا خير في السلم في شيء من الحيوان، بلغنا ذلك عن عبد الله بن مسعود".

فقلنا: وفي أحدٍ مع النبي حجةٌ؟! .

قال: لا، إن بُتَّ عن النبي .

قلتُ: هو ثابتٌ باستسلافه بعيداً وقضاه خيراً منه، وثابتٌ في الديات عندنا وعندك، وهذا في

معنى السُّنة .

قال: فما الخبرُ الذي يُقاس عليه؟ .

قلتُ: أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي رافع: أن النبي استسلف

من رجل بعيداً فجاءته إبلٌ، فأمرني أن أقضيه إياه، فقلت: لا أجد في الإبل إلا جملاً خياراً، فقال:

"أعطه إياه، فإن خيارَ الناس أحسنهم قضاءً" .

وذلك أنه ورد عنه أنه كره السلف في الحيوان^(١)، وفي رواية أنه كان لا يرى بأساً بالسلم في كل شيء إلى أجل مسمى، ما خلا الحيوان^(٢) .

وقد ردَّ الشافعي هذا الاستناد بأنه ليس لأحد "مع النبي حجةٌ؟!"، كما ردّه من جهة أخرى في الأم بأنه منقطع عن ابن مسعود رضي الله عنه، قال: "أرأيت لو كان ثابتاً عن ابن مسعود أنه كره السلم في الحيوان، غير مختلف عنه فيه، والسلم عندك إذا كان ديناً كما وصفنا من إسلافه وغير ذلك، أكان يكون في أحد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وإجماع الناس حجةٌ؟، قال: لا، قلت: فقد جعلته حجةً على ذلك متظاهراً متأكداً في غير موضع!، وأنت تزعم في أصل قولك أنه ليس بثابت عنه، قال: ومن أين؟، قلت: وهو منقطع عنه"^(٣) .

(١) رواه عبدالرزاق في المصنف، رقم ١٤١٤٧، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم ٢١٦٩٠، والبيهقي في السنن الكبرى، رقم ١١١٠٥ .

(٢) رواه البيهقي في السنن الكبرى، رقم ١١١٠٦ .

(٣) الأم ١٢٢/٣، ووافقه البيهقي على انقطاعه في السنن الكبرى ٣٧/٦ .

وقد جاء في الأم (١٢٣/٣) ما يؤكد انقطاع المناظر عقب هذه المناظرة الماتعة عن رأيه وتوقفه فيه وتسليمه بقوة قياس الشافعي في المسألة؛ إذ قال في آخرها: "قلتُ: أفتجد مع من أجاز السلم في الحيوان القياس فيما وصفت؟، قال: نعم، وما دريتُ لأي معنى تركه أصحابنا، قلت: أفترجع إلى إجازته؟، قال: أقف فيه" .

قال: فما الخبرُ الذي لا يُقاسُ عليه؟.

● ما يجري فيه القياس:

لما قرر الإمام الشافعي رحمه الله أحكام كثير من مسائل القياس، أراد هنا أن يكشف ما حصل من اضطراب وتفاوت عند كثير من القائسين، من جهة ما يمكن أن يجري فيه القياس وما لا يمكن أن يجري فيه.

ويلحظ أن جلّ الأمثلة المذكورة هنا جاءت في الأم في معرض جواب الشافعي عن تساؤل مناظره عن اختلاف القائسين من أصحابه عند التطبيق والتفريع عما يقرره في حال التقعيد والتأصيل، وأجابه الشافعي بأنه ليس كل السنن يمكن القياس عليها، وفي هذا الصدد نلاحظ قول المناظر: "فقفني منه على أمر أعرفه؛ فإن أصحابنا يعطون هذه الجملة كما وصفت، لا يغادرون منها حرفاً، وتختلف أقاويلهم إذا فرعوا عليها، فقلتُ: فأقبل منهم الصواب، وأردُّ عليهم الغفلة، قال: إن ذلك للآزم لي وما يبرأ آدمي رأيت من غفلة طويلة..."، إلى أن قال الشافعي: "وفي هذا كفاية من جملة ما أردت، ودلالة عليه من أن سنة مقيسٍ عليها وأخرى غير مقيس عليها"^(١).

وبهذا يعرف أن الكلام هنا من الأهمية بمكان؛ فإذا كان الاجتهاد بالقياس من مراتب البيان في الشرع، فليس معنى هذا أن يبقى مفتوحاً على مصراعيه في كل شيء، كما ليس من العدل والحكمة أن يعارض به الأصل والغاية المتمثل في الكتاب والسنة، وحينئذ يختل البيان، ويُعرض له بالهدم أو التشويش.

والإمام الشافعي هنا أشار إلى مسألة القياس على الرخص، وهي مسألة أخذت حيزاً وافراً بين أهل العلم في جوازها ونسبة قول الشافعي فيها، حيث جعل بعض أهل العلم الخلاف فيها جارياً بين الجمهور القائلين بالجواز، وبين الحنفية وغيرهم المانعين، وهناك من ذكر أن الشافعي نفسه يمنع القياس فيها، فحصل الخلاف في داخل المذهب الشافعي!^(٢).

إلا أن ما عليه الكثرة الغالبة من علماء الشافعية جواز القياس في الرخص، والجزم بأنه مذهب الشافعي، ولكن قد يشكل على ذلك ما صرح به الشافعي هنا وفي غيره من المنع، ومن ذلك:

(١) الأم ٢/٢٠٣-٢٠٤.

(٢) ينظر: المحصول، للرازي ٣٤٩/٥، نهاية السؤل ٣١٥/١، البحر المحيط ٧/٧٤-٧٥.

-
-
- قوله هنا: "عُمِلَ بالرخصة فيما رَخَّصَ فيه رسولُ الله دون ما سواها، ولم يُقَسَّ ما سواها عليها".
- قوله: "تكون الأشياء كلها مردودة إلى أصولها، والرخص لا يتعدى بها مواضعها"^(١).
- قوله: "فقلنا في كل بأمر الله عز وجل، ولم نعدُ بالرخصة موضعها، كما لم نعد بالرخصة المسح على الخفين، ولم نجعل عمامة ولا قفازين قياساً على الخفين"^(٢).
- قوله: "الرخصة في الاستنجاء بالحجارة في موضعها، لا يعدى بها موضعها"^(٣).

ولما كانت هذه المسألة من الأهمية بمكان، ولأجل محاولة الكشف عن مقصود الشافعي رحمه الله، يحسن الوقوف على الأمور الآتية:

الأمر الأول: أن الشافعي يقسم ما يمكن جريان القياس فيه وما لا يمكن قسمين رئيسين، تعبدي محض لم يظهر تعليقه ومعناه، وتعبدي ظهر تعليقه ومعناه، وفي هذا الصدد يقول: "أحكام الله جل ثناؤه ثم أحكام رسوله من وجهين، يجمعهما معاً أنهما تعبد، ثم في التعبد وجهان: فمنه تعبد لأمر أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره من كتابه أو سنة رسوله، فذلك الذي قلنا به وبالقياس فيما هو في مثل معناه، ومنه ما هو تعبد لما أراد الله عز شأنه مما علمه، وعلمنا حكمه ولم نعرف فيه ما عرفنا مما أبان لنا في كتابه أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، فأدينا الفرض في القول به والانتهاه إليه، ولم نعرف في شيء له معنى فنقيس عليه، وإنما قسنا على ما عرفنا، ولم يكن لنا علم إلا ما علمنا الله جل ثناؤه"^(٤).

الأمر الثاني: أن الإمام الشافعي من أوائل من دوّن مسائل علم أصول الفقه، وقد كان من الدقة بمكان، وهو قد بنى كتابه هذا على قضية محورية لا يحيد عنها، وهي البيان، ولهذا كانت هذه القضية حاضرة في كل تضاعيف الرسالة، يلحظها كل من تأمل كتابه وأحاط به خبيراً، وحين تكلم عن مسألة القياس على الرخص لم يخرج عن قضية البيان والحفاظ عليها، فاحترز لها من خلال الاتي:

- أن لا يؤدي القول بالقياس في الرخص إلى إبطال أصل البيان والتشويش عليه؛ ذلك أن

(١) الأم ١/٩٩.

(٢) الأم ٢/١٨٢.

(٣) الأم ١/٣٧.

(٤) الأم ٢/٢٠٣.

مرتبة القياس في البيان كما سبق مرتبة متأخرة عن الكتاب والسنة اللذان هما العينان والقول الغاية^(١)، بل هي مرتبة ضرورة وحاجة عند عدم نص الحكم فيهما، فلا يصح حينئذ أن نبطل دلالتهما بالتسرع إلى القياس على الرخص المستثناة منهما بلا روية وتأمل؛ لأن الأصل البقاء على دلالتهما الظاهرة.

والمقصود أنه إذا كان هناك نص عام في قضية ما، ثم استثنى منه أمر على سبيل الرخصة، فلا يصح رفع بعض الأفراد الداخلين في دلالة ذلك العام بالقياس على الأمر المرخص فيه المستثنى؛ إذ بهذا تبطل دلالة العام على أفرادها، "ولو جاز هذا لنا أبطلنا عامة السنن!"^(٢)، كما في دلالة النصوص على غسل الأعضاء المغسولة بالماء في الوضوء، ثم الرخصة في المسح على الخفين، فلا يصح حينئذ أن تقاس اليدين المستورتين بالقفازين على الخف، لأن الأصل في اليد غسلها، وهي داخلة في عموم الأمر بالغسل، فلو جاز هذا لأبطلنا دلالة النصوص الظاهرة، ولهذا يقول الشافعي: "إنما القياس الجائز أن يشبه ما لم يأت فيه حديث بحديث لازم، فأما أن تعمد إلى حديث والحديث عام فتحمله على أن يقاس!، فما للقياس ولهذا الموضع؟!"^(٣)، ويقول: "لم يجز أن يقاس ما له حكم بما لا حكم له"^(٤)، أي: بما لا حكم له في الأصل.

- أن الأصل أن يعمد المجتهد إلى القياس على الأكثر من أمر الشرع، لا على الأقل، ولهذا يقول الشافعي كما سبق في الرسالة: "القياس على الأكثر أولى أن يقاس عليه من الأقل"^(٥)، فلو فرضنا التردد في دخول الفرع في الأصل وعدمه، فإن الأصل دخوله؛ لأن الأصل هو الأكثر من أمر الشارع، بخلاف الرخصة التي جاءت على سبيل الاستثناء، فكانت الأقل.

الأمر الثالث: ان الإمام الشافعي قد ورد عنه ما يشهد بالقياس على الرخص في بعض المواضع، كما في تجويزه المساقاة في العنب قياساً على النخل^(٦)، وكما في إلحاق العنب بالتمر في جواز

(١) العينان والقول الغاية من تعبيرات الإمام رحمه الله عن الكتاب والسنة، قال الربيع رحمه الله (اختلاف الحديث ٦٦٧/٨): "والقول الغاية: الكتاب والسنة".

(٢) الأم ١٨١/٥.

(٣) الأم ١٨١/٥.

(٤) الأم ٢٦٧/٥.

(٥) الرسالة ص ٢١٩.

(٦) ينظر: الأم ١١/٤.

.....

العرايا^(١)، وتجوز المضاربة قياساً على المساقاة؛ لأنها في معناها^(٢).

وهذا في الحقيقة لا يعارض ما سبق من منع القياس في الرخص؛ لأن قوله بالمنع يفهم في ضوء مناقشاته مع مخالفيه الذين توسعوا في الأخذ بالقياس، فتركوا السنن المنصوص عليها، وقاسوا ما كان داخلياً تحتها في الأصل على المرخص فيه، من غير أن يظهر دخوله تحت ذلك المرخص فيه واجتماعه معه في المعنى، والمقصود أن المنع متجه إلى أن الرخص لا يقاس عليها فرعاً يحمل المعنى العام الذي استثنيت منه، أو كانت الرخص تعبدية محضة لا يظهر للمجتهد معناها، لا أن المراد لا يقاس عليها ما فيها معناها إذا كان ظاهراً؛ إذ كان قصده ضبط الشريعة ودفع الاختلاف عنها وتقرير البيان وتأكيد، إذ في المسارعة والمبادرة إلى القياس على المخصوص المستثنى اضطراب وترك الأصل الكثير الغالب.

ولهذا يلحظ كيف أدرج الشافعي هنا القياس على الخاص، حين قال "وهكذا ما كان لرسول الله من حكمٍ عامٍ بشيءٍ، ثم سنَّ سنةً تفارق حكمَ العامِّ"، إذ يحمل نفس المأخذ في المنع؛ لأن الأصل دخول الأفراد تحت اللفظ العام، فلا يسارع إلى إلحاقها تحت اللفظ الخاص، وهي لا تحمل علته ومعناه!، لئلا يؤدي ذلك إلى إبطال دلالة العام، كما قال الشافعي: "القياس على المخصوص إبطال".

ويشهد لهذا تفسير بعض جهابذة الشافعية هذا المعنى عنه، فقد ورد عن الشافعي أنه قال: "لا يقاس على خاص"، وقال: "لا يقاس على خاص منتزع من عامِّ"، وقال: "لا يقاس على مخصص، ولا منصوص على منصوص، فإن القياس على المخصوص إبطال"^(٣)، وحين سئل الإمام أبو بكر الشاشي رحمه الله عن ذلك قال: "القياس على المخصوص يجوز عند الشافعي؛ فإنه قاس ما دون أورش الموضحة على الموضحة في تحمّل العقل، وإنما يبطل التخصيص بإلحاق الأموال بها، فأما

(١) قال في (الأم ٥٥/٣) : العرايا من العنب كهي من التمر لا يختلفان؛ لأنهما يخرسان معاً.

(٢) قال في (الأم ١١٨/٧) : إنما أجزنا نحن المضاربة، وقد جاءت عن عمر وعثمان؛ أمَّا كانت قياساً على المعاملة في النخل، فكانت تبعاً قياساً لا متبوعة مقيساً عليها.

(٣) ينظر في النقول السابقة عن الشافعي: البحر المحيط، للزركشي ١٣١/٧-١٣٢.

.....

إذا ألحق بها ما في معناها فلا إذن" (١).

وهكذا أنكر ابن القطان رحمه الله إطلاق منع الشافعي القياس على المخصوص، وذكر أن بعض أصحابه من الشافعية ذهبوا إلى أن المخصوص لا يجوز أن يقاس عليه، وأنهم زعموا أن الشافعي يأبى ذلك، ثم قال: "والشافعي إنما أطلق ذلك؛ لأنه أراد إذا لم أجد علة الحكم، فلم أقس عليه غيرها" (٢).

وقال ابن السمعاني رحمه الله: "وقد قال الشافعي رضي الله عنه في بعض كتبه: ولا يقاس على المخصوص، ويجوز أن يؤول، فيقال: إنه أراد هذا في الموضع الذي لا يمكن القياس عليه، والأصل فيما يجوز القياس عليه وما لا يجوز: أن ينظر إلى المخصوص ويمتنح، فإن كان يتعدى معناه قيس عليه غيره، كقياس الخنزير على الكلب في حكم الولوغ، وقياس خف الحديد والخشب على خف الأدم على المسح عليه، وإن لم يوجد في المخصوص وجه يمكن القياس عليه، كالجنين لا يقاس عليه الشخص الملفوف في الثوب؛ لأنه لا يعرف معنى في الجنين يقاس به الملفوف عليه، والله أعلم" (٣).

الأمر الرابع: إذا تبين ما سبق، فيمكن أن يقال: إن ما لا يمكن جريان القياس فيه عند الإمام الشافعي رحمه الله يعود إلى الآتي:

- الأحكام التعبدية المحضة التي لا يعرف فيها المعنى الذي يمكن القياس به، ولهذا لما كان غالب التعبدية المحض وارداً في مسائل الكفارات والرخص والمستثنيات والتقديرات ونحوها ظنّ بعض أهل العلم أن منع القياس جارٍ في جميع مسائلها على حدّ سواء، وقد أشار الجويني رحمه الله إلى شيء من ذلك بقوله: "محل الأشباه في الرخص البعيدة عن مدارك المعاني الجزئية والكلية ضيقٌ جداً، والأصل اتباع الأصل" (٤).
- ما له حكم مقرر في الشرع، فلا يقاس على ما لا حكم له.

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ١٣٢/٧.

(٢) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ١٢٨/٧.

(٣) قواطع الأدلة ١٢٣/٢.

(٤) البرهان ٢٤٠/٢.

.....

- الأصول لا يقاس بعضها على بعض، كما قال الشافعي: "ولا يقاس أصل على أصل"، وفي رواية عنه أنه منع قياس المنصوص على المنصوص، وقال "وفي قياس المنصوص على المنصوص إبطال المنصوص"، والمعنى: "أي: لا يقاس التيمم على الوضوء فيجعل أربعاً، ولا يقاس الوضوء على التيمم فيجعل اثنين، لأن أحد القياسين يرفع النص، والثاني يرفع الإجماع"^(١).

ويدخل ضمن ذلك أن لا يقاس فرع شريعة على غيرها، قال الشافعي: "لا يقاس بالصدقة شيء من البيوع ولا القسم"^(٢)، وللشافعي في الأم كلام حول ذلك فيه تفصيل نفيس، فيقول: "فلا يقاس فرع شريعة على غيرها، وأول ما نبدأ به من الشرائع الصلاة، فنحن نجدها ثابتة على البالغين غير المغلوبين على عقولهم ساقطة عن الحيض أيام حيضهن... ونجد الزكاة فرضاً تجامع الصلاة وتخالفها، ولا نجد الزكاة تكون إلا ثابتة أو ساقطة، فإذا ثبتت لم يكن فيها إلا أداؤها مما وجبت في جميع الحالات مستويماً ليست تختلف بعذر، كما اختلفت تأدية الصلاة قائماً أو قاعداً... ونجد المرأة ذات المال تزول عنها الصلاة في أيام حيضها ولا تزول عنها الزكاة، وكذلك الصبي والمغلوب على عقله، ونجد الصوم فرضاً بوقت كما أن الصلاة فرض بوقت، ثم نجد الصوم مرخصاً فيه للمسافر أن يدعه وهو مطيق له في وقته، ثم يقضيه بعد وقته، وليس هكذا الصلاة لا يرخص في تأخير الصلاة عن وقتها إلى يوم غيره، ولا يرخص له في أن يقصر من الصوم شيئاً كما يرخص في أن يقصر من الصلاة، ولا يكون صومه مختلفاً باختلاف حالاته في المرض والصحة، ونجده إذا جامع في صيام شهر رمضان وهو واجد أعتق، وإذا جامع في الحج نحر بدنة، وإن جامع في الصلاة استغفر ولم تكن عليه كفارة، والجماع في هذه الحالات كلها محرم... ثم وجدت الحج يجامع الصلاة في شيء، ويخالفها في غيره، فأما ما يخالفها فيه؛ فإن الصلاة يحل له فيها أن يكون لابساً للثياب، ويحرم على الحاج، ويحل للحاج أن يكون متكلماً عامداً، ولا يحل ذلك للمصلي، ويفسد المرء صلاته، فلا يكون له أن يمضي فيها، ويكون عليه أن يستأنف صلاة غيرها بدلاً منها ولا يكفر، ويفسد حجه فيمضي فيه فاسداً لا يكون له غير ذلك"^(٣).

(١) ينظر: البحر المحيط، للزركشي ١٣١/٧-١٣٢.

(٢) الأم ٢٩/٣.

(٣) ينظر: الأم ٣٠١/٧-٣٠٢.

قلت: ما كان لله فيه حكمٌ منصوصٌ، ثم كانت لرسول الله سنةٌ بتخفيفٍ في بعض الفرض دون بعضٍ: عَمِلَ بِالرُّخْصَةِ فِيمَا رَخَّصَ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ دُونَ مَا سِوَاهَا، وَلَمْ يُقَسَّ مَا سِوَاهَا عَلَيْهَا، وَهَكَذَا مَا كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ مِنْ حُكْمٍ عَامٍّ بِشَيْءٍ، ثُمَّ سَنَّ سَنَةً تُفَارِقُ حُكْمَ الْعَامِّ.
قال: وفي مثل ماذا؟ .

قلت: فرض الله الوضوءَ على مَنْ قام إلى الصلاة من نومه، فقال: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ)، فَقَصَدَ قَصْدَ الرَّجُلَيْنِ بِالْفَرْضِ، كَمَا قَصَدَ قَصْدَ مَا سِوَاهُمَا مِنْ أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ، فَلَمَّا مَسَحَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى الْخَفَيْنِ لَمْ يَكُنْ لَنَا - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَنْ نَمْسَحَ عَلَى عِمَامَةٍ وَلَا بُرْقِعٍ وَلَا قَفَّازِينَ: قِيَاسًا عَلَيْهِمَا، وَأَثَبْنَا الْفَرْضَ فِي أَعْضَاءِ الْوُضُوءِ كُلِّهَا، وَأَرْخَصْنَا بِمَسْحِ النَّبِيِّ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ، دُونَ مَا سِوَاهُمَا.
قال: فَتَعَدُّ هَذَا خِلَافًا لِلْقُرْآنِ؟ .

قلت: لَا تُخَالِفُ سَنَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ كِتَابَ اللَّهِ بِجَالٍ.

● أمثلة ما لا يقاس عليه:

المثال الأول: أن الفرض في الوضوء مباشرة أعضائه بالماء، ومن ذلك غسل الرجلين في الأصل، فكانتا مغسولتين بالماء كما هو الشأن في "ما سواهما من أعضاء الوضوء"، ثم ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في المسح عليهما إذا كانتا مستورتين بالخفين، فأرخصنا ما أرخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم من المسح على الخفين، وقلنا: لا يقاس عليهما عمامة^(١) ولا برقع ولا قفازان؛ لأن الأصل في أعضاء الوضوء المباشرة بالماء، "وخص منه الخفان خاصة، فهو تعبد لا يقاس عليه"^(٢).

(١) يلحظ أن مذهب الإمام الشافعي عدم جواز المسح على العمامة وحدها، كما قال في الأم ٤١/١: وإذا أذن الله تعالى بمسح الرأس، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم معتماً فحسر العمامة، فقد دل على أن المسح على الرأس دونها، وأحب لو مسح على العمامة مع الرأس، وإن ترك ذلك لم يضره، وإن مسح على العمامة دون الرأس لم يجرئه ذلك، وكذلك لو مسح على برقع أو قفازين دون الوجه والذراعين لم يجرئه ذلك.

(٢) الأم ٢٠٤/٢.

قلت: معناه أن يكون قصدَ بفرضِ إمساسِ القدمينِ الماءَ من لا خُفِّيَ عليه لِبِسَهما كاملَ

الطهارة.

قال: أو يجوز هذا في اللسان؟.

قلت: نعم، كما جاز أن يقوم إلى الصلاة من هو على وضوء، فلا يكون المراد بالوضوء،

استدلالاً بأن رسول الله صلى صلاتين وصلواتٍ بوضوءٍ واحدٍ.

ثم أعاد الإمام الشافعي التذكير بما سبق أن تناوله في أول الرسالة ووسطها^(١) عند كلامه عن رخصة المسح على الخفين، من أن نص القرآن قد يكون عاماً بحسب ظاهر لفظه لا خصوص فيه، وتأتي السنة النبوية ببيان أنه خاص وليس على ظاهر عمومته، وأن ذلك يدركه من أحاط بلسان العرب ومعهودهم في المخاطبات؛ لأن القرآن عربي فيأتي منه ما هو عام الظاهر، وهو يراد به الخاص، فيجيء بيان إرادة الخصوص فيه من السنة؛ ولا يعدّ هذا خلافاً لكتاب الله عز وجل، وهنا لما أمر الله تعالى بغسل القدمين في الوضوء، فاحتمل أمر الله عز وجل به أن يكون على كل متوضئ، واحتمل أن يكون على بعض المتوضئين دون بعض، دلّ مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين الملبوسين على كمال الطهارة أن الأمر بالغسل هنا كان على من لا خفي عليه؛ لأنه لا يمكن أن يعتمد إلى المسح والفرض عليه غسل القدم، فليس المسح خلافاً لكتاب الله عز وجل، وكذلك ليست سنة من سننه صلى الله عليه وسلم بخلاف لكتاب الله عز وجل^(٢).

وذكر الشافعي أن مما يشهد لجواز ذلك: أن الله تعالى لما قال في الآية هنا: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ) كان ظاهر منخرج الآية أن على كل قائم إلى الصلاة الوضوء، فدل رسول الله على أن فرض الوضوء على القائمين إلى الصلاة في حال دون حال؛ لأنه صلى صلاتين وصلوات بوضوء واحد^(٣)، وقد قام إلى كل واحدة منهن، فلم تكن الآية على ظاهرها بدلالة فعل السنة^(٤).

(١) ينظر: الرسالة (باب: ما نزل عاماً دلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص) ص ٦٧، وكذا: ص ٢٣٠.

(٢) ينظر: الأم ٤٨/١.

(٣) كما ثبت في صحيح مسلم (رقم ٢٧٧) أن النبي صلى الله عليه وسلم: صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد، ومسح على خفيه، فقال له عمر: لقد صنعت اليوم شيئاً لم تكن تصنعه، قال: "عمداً صنعته يا عمر".

(٤) ينظر: اختلاف الحديث ٥٩٦/٨.

وقال الله: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)، فدلّت السنة على أن الله لم يُرد بالقطع كل السارقين.

فكذلك دلّت سنة رسول الله بالمسح أنه قصد بالفرض في غسل القدمين من لا خُفي عليه لبسهما كامل الطهارة.

قال: فما مثل هذا في السنة؟.

قلت: نهى رسول الله عن بيع التمر بالتمر إلا مثلاً بمثل، وسئل عن الرطب بالتمر؟، فقال: "أينقص الرطب إذا يبس؟"، فقول: نعم، فنهى عنه، ونهى عن المزبنة، وهي كل ما عُرف كيله منه، وهذا كله مجتمع المعاني، ورخص أن تُباع العرايا بجزصها تمرًا يأكلها أهلها رطبًا، فرخصنا في العرايا بإرخاصه، وهي بيع الرطب بالتمر، وداخله في المزبنة، بإرخاصه، فأثبتنا التحريم محرماً عاماً في كل شيءٍ من صنفٍ واحدٍ مأكولٍ، بعضه جُزافٌ وبعضه بكيلٍ للمزبنة، وأحللنا العرايا

وكذا قال الله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)، فكان ظاهر مخرج الآية عاماً، فدلّت السنة على أن الله جل ثناؤه أراد بهذا بعض السارقين دون بعض، فقد يكون سارقاً من غير حرز فلا يقطع، وسارقاً لا تبلغ سرقة ربع دينار فلا يقطع، "فوجب على كل عالم أن لا يشك أن سنة رسول الله إذا قامت هذا المقام مع كتاب الله في أن الله أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف ما فرض على لسان نبيه، وأبان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ما أراد به العام والخاص، كانت كذلك سنته في كل موضع لا تختلف"^(١).

المثال الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المزبنة، فكان بيع الرطب بالتمر منهيّاً عنه، وأصل نهى النبي عن بيع الرطب بالتمر؛ لأن الرطب ينقص إذا يبس في معنى المزبنة، وإذا كان ينقص إذا يبس فهو تمر بتمر أقل منه، وهو لا يصلح بأقل منه إلا مثلاً بمثل، ثم رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيع العرايا، وهي رطب بتمر، فاقترضنا على ما أُرخصت فيه السنة، ثم لم يمنع ذلك أن نُثبت "التحريم محرماً عاماً في كل شيءٍ من صنفٍ واحدٍ مأكولٍ، بعضه جُزافٌ وبعضه

(١) اختلاف الحديث ٥٩٦/٨.

خاصة بإحلاله من الجملة التي حرم، ولم يُبطل أحد الخبرين بالآخر، ولم نجعله قياساً عليه.

قال: فما وجه هذا؟ .

قلت: يحتمل وجهين: أولهما به عندي - والله أعلم - أن يكون ما نهى عنه جملةً أراد به ما سوى العرايا، ويحتمل أن يكون أرخص فيها بعد وجوبها في جملة النهي، وأيهما كان فعلينا طاعته بإحلال ما أحل، وتحريم ما حرم.

قال الشافعي: وقضى رسول الله بالدية في الحر المسلم يقتل خطأً مائة من الإبل، وقضى بها على العاقلة، وكان العمد يُخالف الخطأ في القود والمائم، ويوافق في أنه قد تكون فيه دية.

بكيل: للمزابنة"، فلم نلحق بالتمر كل ثمرة من أصل ثابت، مثل المشمش والكمش والإجاص ونحو ذلك، وكلها مخالفة للتمر؛ لأنها لا تخرص لتفرق ثمارها، ولما يوجد من حائل من الورق دونها^(١).

ثم أعاد الإمام الشافعي أيضاً التذكير بما سبق أن تناوله في وسط الرسالة^(٢)، من معنى ورود الرخصة بعد النهي هنا، وأن ذلك يحتمل أن يكون نهيه عن المزابنة وبيع الرطب بالتمر من قبيل الكلام العام الظاهر الذي يُراد به الخاص، فلم تدخل العرايا في ذلك النهي أصلاً، وهذا هو الأولى في الاحتمال، كما يحتمل أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم أرخص في العرايا بعد دخولها في جملة النهي عن المزابنة وبيع الرطب بالتمر، مراعاة للحاجة التي أبداها الناس له، وعلى كل حال فالأمر لا يختلف بأي احتمال تقوى لدى الناظر؛ لأن الواجب علينا "طاعته بإحلال ما أحل، وتحريم ما حرم".

المثال الثالث: أن الأصل فيمن أئلف مضموناً كان ضمانه عليه، واستثنى من ذلك في الشرع حمل العاقلة ضمان جنابة خطأ الحر على النفوس دون العمد، ودون الجنابة على الأموال مطلقاً، فكان العمد في الجنابة على النفوس "يخالف الخطأ في القود والمائم".

(١) الأم ٥٥/٣.

(٢) ينظر: الرسالة ص ٣٣٥.

فلما كان قضاء رسول الله في كل امرئ فيما لزمه إنما هو في ماله دون مال غيره، إلا في الحرِّ
يقتل خطأً: قضينا على العاقلة في الحرِّ يقتل خطأً ما قضى به رسول الله، وجعلنا الحرَّ يقتل عمداً
إذا كانت فيه دية: في مال الجاني، كما كان كلُّ ما جنى في ماله غير الخطأ، ولم تقس ما لزمه من
غرمٍ بغير جراحٍ خطأً على ما لزمه بقتل الخطأ.
فإن قال قائل: ما الذي يغرّم الرجل من جنائمه، وما لزمه غير الخطأ؟

وهذا الفرع قد سبق الكلام عنه قريباً، لكن مراد الشافعي هنا أنه لا يجوز أن يقاس ما لزم
الإنسان من غرم في غير الخطأ في النفوس على الخطأ هنا؛ لأن الأصل "في كل امرئ فيما لزمه، إنما
هو في ماله دون مال غيره"؛ لأن هذا الأصل هو الكثير الغالب في شأن ضمان المتلفات، فلم يجز
قياس ما لزم الإنسان "من غرمٍ بغير جراحٍ خطأً على ما لزمه بقتل الخطأ"؛ لأن ما لزم بقتل الخطأ هو
القليل النادر.

ولعله يلحظ أن الإمام الشافعي وإن أنكر هنا قياس سائر ما يلزم من الغرم على خطأ الحرِّ في
النفوس، فقد ألزم فيما سبق حمل العاقلة كل خطأ الحر على النفوس، ما كثر وقلّ من قتل وجرح؛
لأن من غرم الأكثر غرم الأقل، فجوز شيئاً من القياس هنا، وما ذلك إلا لظهور المعنى واتحاده في
المقيس والمقيس عليه باتفاق أهل العلم فيما زاد على الثلث وقلّ عن الدية التامة، ثم تأكده بخبر
وجوب دية الجنين على العاقلة، الذي هو أقل من ثلث الدية، كما قال سابقاً: "لأن الأقل أولى أن
يضمنوه عنه من الأكثر، أو في مثل معناه"، قال إلكيا الهراسي رحمه الله عن وجوب الدية على
العاقلة: "أثبتت على خلاف قياس المضمونات، وكل قياس يتضمن إبطال هذا الاختصاص مردود،
وكل قياس يتضمن تقريباً مقبول، فهو على اعتبار ما دون الموضحة بمقدار الموضحة، وتحمل
العاقلة أثبت باعتبار الجزئية"^(١).

- أضرب ما يلزم أداؤه:

ثم بين الإمام الشافعي أضرب ما يلزم المسلم أداؤه مما لا يدخل في معنى الخطأ في النفوس،

(١) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ١٢٢/٧.

قلت: قال الله: (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً).

وقال: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ).

وقال: (فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ).

وقال: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا).

وقال: (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَهَارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهُ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ).

وقال: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ).

ولا يمكن أن يقاس عليه، سواء منه ما كان حقاً لله تعالى أو للآدميين، ومن أبرز ذلك:

- وجوب دفع المهور في تزوج النساء، كما قال الله تعالى: (وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً).
- وجوب الزكاة في مال المسلم، كما قال الله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ).
- وجوب هدي المحصر في الحج، كما قال الله تعالى: (فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ).
- وجوب كفارة الظهار بعنق رقبة، كما قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا).
- وجوب المثل في جزاء الصيد أو إطعام مساكين، كما قال الله تعالى: (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهُ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ).
- وجوب كفارة اليمين بالإطعام أو الكسوة أو عتق رقبة، كما قال الله تعالى: (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ).

وقضى رسولُ الله أن على أهل الأموال حفظها بالنهار، وما أفسدت المواشي بالليل، فهو ضامنٌ على أهلها .

فدلّ الكتابُ والسنةُ وما لم يختلف المسلمون فيه: أن هذا كله في مال الرجل، بحقٍ وجب عليه لله، أو أوجبه الله عليه للآدميين، بوجوهٍ لزمته، وأنه لا يكلف أحدٌ غرْمه عنه .
ولا يجوز أن يجني رجلٌ ويغرم غيرَ الجاني، إلا في الموضع الذي سنّه رسولُ الله فيه خاصةً، من قتل الخطأ وجنايته على الآدميين خطأً .

والقياسُ فيما جنى على بهيمةٍ أو متاعٍ أو غيره - على ما وصفتُ - : أن ذلك في ماله؛ لأنّ الأكثرَ المعروفَ أن ما جنى في ماله، فلا يُقاس على الأقلّ، ويُترك الأكثرُ المعقولُ، ويُخصُّ الرجلُ الحرُّ قتلَ الحرِّ خطأً فتعقله العاقلة، وما كان من جنائيه خطأً على نفسٍ وجرحٍ: خبراً وقياساً .

- ما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم من وجوب ضمان ما أفسدت المواشي بالليل على أهلها، كما جاء في الحديث أن ناقة البراء بن عازب دخلت حائط رجل فأفسدت فيه، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم "أن على أهل الحوائط حفظها بالنهار، وأن ما أفسدت المواشي بالليل ضامن على أهلها"^(١).

فهذه الواجبات المالية اللازمة في حق المسلم، سواء ما كان ثابتاً حقاً لله تعالى، وما "أوجبه الله عليه للآدميين، بوجوهٍ لزمته"؛ إنما تجب أصالة في ماله، ولا "يكلف أحدٌ غرْمه عنه"؛ فكان الثابت المقرر في بدل الجنائيات أنها في مال الجاني دون غيره، وأن كل "ما جنى رجل ففي ماله، إلا الخطأ في بني آدم فعلى عاقلته"^(٢)، وهو الموضع الوحيد الذي خصته السنة، ويلحق به ما قيس عليه من الجناية على ما دون النفس، كما سبق بيانه.

وبناء عليه فالقياس الصحيح يقتضي أنه متى جنى إنسان على بهيمة معصوم أو تعرض بإتلاف متاع له ونحوه، فإن ذلك كله يكون في ماله على الأصل؛ "لأنّ الأكثرَ المعروفَ أن ما جنى في ماله، فلا يُقاس على الأقلّ، ويُترك الأكثرُ المعقولُ".

(١) رواه ابن ماجه في سننه، رقم ٢٣٣٢، ومالك في الموطأ (٤/١٠٨٢)، وأحمد في المسند، رقم ٢٣٦٩١، وصححه الألباني.

(٢) اختلاف الحديث ٦٧٥/٨.

قال الشافعي: وقضى رسول الله في الجنين بغرة، عبدٍ أو أمةٍ، وقوم أهل العلم الغرة خمساً من

الإبل.

قال: فلما لم يحك أن رسول الله سأل عن الجنين: أذكر هو أم أنثى؟؛ إذ قضى فيه: سوى بين الذكر والأنثى إذا سقط ميتاً، ولو سقط حياً فمات جعلوا في الرجل مائة من الإبل، وفي المرأة خمسين.

قال: فلم يجر أن يقاس على الجنين شيء من قبل أن الجنايات على من عرفت جنايته موقتات معروفة، مفروق فيها بين الذكر والأنثى، وأن لا يختلف الناس في أن لو سقط الجنين حياً، ثم مات كانت فيه دية كاملة، إن كان ذكراً فمائة من الإبل، وإن كانت أنثى فخمسون من الإبل، وأن المسلمين - فيما علمت - لا يختلفون أن رجلاً لو قطع الموتى لم يكن في واحدٍ منهم دية، ولا أرش، والجنين لا يعدو أن يكون حياً أو ميتاً، فلما حكم فيه رسول الله بحكم فارق حكم النفوس،

المثال الرابع: أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى "في الجنين بغرة، عبدٍ أو أمة"، وورد عن بعض الصحابة كعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت رضي الله عنهما أن الغرة خمس من الإبل^(١).

فهنا "لم تختلف رواية من روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يسأل عن الجنين، ذكر هو أو أنثى؟، فإذا ألقته المرأة ميتاً فسواء ذكران الأجنة وإناتهم في أن في كل واحد منهم غرة عبد أو أمة"^(٢)، وإذا اختصت دية الجنين بهذا القدر لم يجر أن يلحق على هذا التقدير شيء من الجنايات على الأنفس، وذلك لأن "الجنايات على من عرفت جنايته موقتات معروفة، مفروق فيها بين الذكر والأنثى"، وهنا في دية الجنين لم يختلف الحكم باختلاف جنسه، ولهذا لو استهل الجنين صارخاً، ثم مات بسبب الجناية على أمه كان في الذكر دية تامة، وفي الأنثى نصف الدية، وهذا ما يشهد بأن الحكم في الجنين كان اتباعاً لا يقاس عليه، يؤكد أنه الجنين لا يعدو أن يكون حياً أو ميتاً،

(١) ينظر: التلخيص الحبير ٤/١٠٤.

(٢) الأم ٦/١١٥-١١٦.

الأحياءِ والأمواتِ، وكان مغيبَ الأمرِ: كان الحكمُ بما حَكَمَ به على الناسِ اتباعاً لأمرِ رسولِ الله.

قال: فهل تُعرف له وجهاً؟.

قلتُ: وجهاً واحداً، والله أعلم.

قال: وما هو؟.

قلتُ: يقال: إذا لم تُعرف له حياةٌ، وكان لا يُصلى عليه، ولا يَرِثُ: فالحكمُ فيه أنها جنايةٌ على

أمه، وقتَ فيها رسولُ الله شيئاً قومَه المسلمون، كما وقتَ في الموضحة.

وحكم الحي إما دية تامة أو نصفها، والميت لا ضمان في الجناية عليه، ولهذا اتفق أهل العلم لو أن إنساناً اعتدى على موتى فقطع جثثهم "لم يكن في واحدٍ منهم ديةٌ، ولا أرشٌ"، فلما حكم النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بحكم خارج عن كونه حياً أو ميتاً، "وكان مغيبَ الأمرِ" عنا، علمنا بأن ذلك الحكم اتباع لا يقاس عليه.

وقد ذكر الشافعي هذا الحكم في الأم تحت أمثلة العبيد الذي لم يظهر معناه، ولم نعرف في شيء له معنى فلم نقس عليه، ووجب فيه أداء الفرض في القول به والانتهاؤ إليه، وذكر أن حكم الجنين لما كان اتباعاً لم يظهر معناه لم يجز أن نقيس عليه "مُلَفَّقاً، أو رجلاً في بيت، يمكن فيهما الموت والحياة، وهما مغيبا المعنى"، ولا أن نقيس عليه شيئاً من الدماء، ثم بين سبب التسليم فيه بقوله: "لأننا تعبدنا بطاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيه، ولم نعرف سبب ما حَكَمَ له به"^(١).

ثم بين الإمام الشافعي أنه مع ذلك قد يقال في وجه الحكم بالغرة في الجنين ومعناها أنه باعتبار أن الجناية هنا كانت في معنى الاعتداء على عضو من بدن المرأة، وليس اعتداء على نفس تامة، ولهذا "لا يُصلى عليه، ولا يَرِثُ"^(٢)، فكان الحكم بالغرة تحديداً من السنة في هذه الجناية خاصة، كما هو التوقيت في الموضحة من الجراح.

(١) الأم ٢/٤٠٤.

(٢) عدم الصلاة على الجنين الميت هو القول الصحيح عن الإمام الشافعي، نص عليه في القدم والجديد، وهو قول الجمهور من أهل العلم، ينظر: الحاوي، للماوردي ٣/٣٢٢، المغني ٢/٣٨٩.

قال: فهذا وجهٌ.

قلتُ: وجهٌ لا يُبين الحديثُ أنه حَكَمَ به له، فلا يصحُّ أن يقال: إنه حَكَمَ به له، ومن قال: إنه حَكَمَ به لهذا المعنى قال: هو للمرأة دون الرجل، هو للأُم دون أبيه؛ لأنه عليها جُنِي، ولا حَكَمَ للجنين يكونُ به موروثاً، ولا يُورث مَنْ لا يرث.

قال: فهذا قولٌ صحيحٌ؟

قلتُ: الله أعلم.

قال: فإن لم يكن هذا وجهه، فما يقال لهذا الحكم؟

قلنا: يقال له: سنةٌ تُعبدُ العبادُ بأنَّ يحكموا بها.

إلا أن الشافعي إنصافاً منه ووقوفاً عند ما لا يعلم، لم يجزم بهذا المعنى، وذلك لأنه لم يجد في الحديث ما يكشف "أنه حَكَمَ به له، فلا يصحُّ أن يقال: إنه حَكَمَ به له"، لا قطعاً ولا ظاهراً، بل يبقى مجرد احتمالٍ وارد؛ لأن من ذهب إلى هذا المعنى وقال به، حكم بأن دية الجنين حينئذ لأمه دون أبيه^(١)؛ "لأنه عليها جُنِي"، ولا يدخل الجنين عنده أصلاً في باب الإرث والفرائض، فلا يصلح أن يكون موروثاً؛ وذلك لأنه لا يرث أصلاً، فلا "يُورث مَنْ لا يرث".

وقد جاء عن بعض أهل العلم أن حكم الغرة في الجنين كان حسماً لتداعي الموت فيه والحياة؛ لأن الجنين لما أمكن أن يكون حياً في حين ضرب بطن أمه فتكون فيه الدية كاملة، وأمکن أن يكون ميتاً فلا يكون فيه شيء، قطع النبي صلى الله عليه وسلم التنازع فيه والخصام بأن جعل فيه غرة عبد أو أمة؛ لأنه لا يوقف على صحته في بطن أمه إذا رمته ميتاً^(٢).

ثم انتهى الإمام الشافعي إلى تقرير ما سبق بيانه من أن أحكام الله تعالى تنقسم إلى: ما هو تعبدى محض لم يظهر تعليقه ومعناه، وما هو تعبدى ظهر تعليقه ومعناه، فالضرب الأول لا نجري القياس فيه، لأننا لم نقف على علته ومعناه لا قطعاً ولا ظاهراً، فوجب علينا أداء الفرض اتباعاً في

(١) ينظر في هذا القول: شرح معاني الآثار ٢٠٥/٣.

(٢) ينظر: الاستذكار ٥٣٥/٦.

قال: وما يُقال لغيره مما يدلُّ الخبرُ على المعنى الذي له حُكْمٌ به؟.

قيل: حُكْمٌ سُنَّةٌ تُعْبَدُ بها لأمرٍ عرفوه بمعنى الذي تُعْبَدُ له في السُنَّةِ، فقاَسوا عليه ما كان

في مثلٍ معناه.

قال: فاذكر منه وجهاً غيرَ هذا إن حضرَكَ تَجْمَعُ فيه ما يُقَاسُ عليه، ولا يُقَاسُ؟.

قلتُ له: قضى رسولُ الله في المُصْرَاةِ مِنَ الإِبِلِ والغنمِ إذا حَلَبَهَا مُشْتَرِيهَا: "إن أحبَّ أَمْسَكَهَا،

وإن أحبَّ رَدَّهَا وصاعاً من تمرٍ"، وقضى أن الخراج بالضمَانِ.

فكان معقولاً في: "الخراج بالضمَانِ" أني إذا ابتعتُ عبداً فأخذتُ له خَراجاً، ثم ظهرتُ منه

على عيبٍ، يكونُ لي رَدُّهُ: فما أخذتُ مِنَ الخراجِ والعبْدُ في ملكي، ففيه خصلتان: إحداهما: أنه

العمل به والانتفاء إليه، وأما الضرب الذي يصح أن نقيس عليه فهو ما أبان الله عز وجل أو رسوله سببه فيه أو في غيره، فهذا الذي يجب العمل به أيضاً، ويصح القياس فيما هو في مثل معناه^(١).

● مثال من السُنَّةِ يجمع ما يقاس عليه وما لا يقاس:

ثم انتقل الإمام الشافعي رحمه الله إلى بيان مثال من السنة، حُكِمَ فيه من جهةٍ بحكمٍ تعبدية محض لا يقاس عليه، وحكمٍ تعبدية معلل يمكن القياس عليه من جهةٍ أخرى، وذلك ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تُصْرُوا الإِبِلَ والغنمَ، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمرٍ"^(٢)، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى فيمن اشترى عبداً، وأقام عنده مدة كان يستغله فيها، ثم وجد به عيباً، أن له رَدُّهُ على البائع، بلا مقابل لما كان من استغلال وخدمة، وقال: "الخراج بالضمَانِ".

وهذه المسألة قد بينها الشافعي سابقاً في صدر كلامه عن وجوه القياس، وهنا أكد ما قرره هناك، وأن المعنى الذي لأجله حكم النبي صلى الله عليه وسلم بأن الخراج بالضمَانِ في واقعة العبد المباع، يعود إلى أن ما أخذه المشتري من خراج العبد لم يكن أصلاً وقت حدوثه في ملك البائع

(١) ينظر: الأم ٢/٢٠٣.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٢١٤٨، ومسلم في صحيحه، رقم ١٥١٥.

لم يكن في ملك البائع، ولم يكن له حصة من الثمن، والأخرى: أنها في ملكي، وفي الوقت الذي خرج فيه العبد من ضمان بائعه إلى ضمانني، فكان العبد لو مات: مات من مالي وفي ملكي، ولو شئت حبسته بعبيه، فكذلك الخراج.

فقلنا بالقياس على حديث: "الخراج بالضمان"، فقلنا: كل ما خرج من ثمر حائطٍ اشتريته، أو وكدي ماشية أو جارية اشتريتها، فهو مثل الخراج؛ لأنه حدث في ملكٍ مشتريه، لا في ملك بائعه. وقلنا في المصراة اتباعاً لأمر رسول الله، ولم يقس عليه، وذلك أن الصفقة وقعت على شاة بعينها، فيها لبنٌ محبوسٌ مغيبٌ المعنى والقيمة، ونحن نحيط أن لبن الإبل والغنم يختلف، وألبان كل واحدٍ منهما يختلف، فلما قضى فيه رسول الله بشيءٍ مؤقتٍ، وهو صاعٌ من تمر: قلنا به اتباعاً لأمر رسول الله.

حتى يصح مطالبته به، ولم تقع عليه صفقة البيع أصلاً، "ولم يكن له حصة من الثمن"، ثم من جهة أخرى فهو أمر حادث في ملك المشتري، الذي كان ملكه للمبيع وقت حدوثه ملكاً تاماً صحيحاً ثابتاً، وكان عليه ضمانه ذلك الوقت، حتى لو هلك في يده ذلك الوقت لكان في ماله وملكه، كما أن له لو شاء أن يمسك المبيع بعبيه.

ولما كان هذا المعنى ظاهراً في حديث: "الخراج بالضمان"، صح أن يلحق بخراج العبد كل ما حدث في ملكٍ مشتريه، مثل ما "خرج من ثمر حائطٍ اشتريته، أو وكدي ماشية أو جارية اشتريتها، فهو مثل الخراج"، فصح حينئذ قياس كل زيادةٍ منفصلةٍ حادثة في المبيع وقت تملك المشتري على خراج العبد، وذلك باعتبار أن المعنى - وهو الحدوث في ملك المشتري وضمانه - متحقق في كل زيادة هنا.

أما في المصراة؛ فإن القول بما ورد فيها يكون اتباعاً، لا يقاس عليه، باعتباره مستثنى من ضمان المثليات بالمثل؛ وذلك لأن "مبتاع الشاة أو الناقة المصراة مبتاع لشاة أو ناقة فيها لبن ظاهر، وهو غيرهما، كالتمر في النخلة الذي إذا شاء قطعه، وكذلك اللبن إذا شاء حلبه، واللبن مبيع مع الشاة

قال: فلو اشترى رجلُ شاةً مُصراًةً فَحَلَبَهَا، ثم رَضِيَهَا بعد العلم بعيب التصرية، فأَمْسَكَهَا شهراً يَحْلِبُهَا، ثم ظهر منها على عيبٍ دَلَّسَهُ له البائعُ غير التصرية: كان له رَدُّهَا، وكان له اللبنُ بغير شيءٍ، بمنزلة الخراج، لأنه لم يَقَعْ عليه صفقةُ البيع، وإنما هو حادثٌ في ملك المشتري، وكان عليه أن يردَّ فيما أخذ من لبن التصرية صاعاً من تمرٍ، كما قضى به رسولُ الله.

فَنَكُونُ قد قلنا في لبن التصرية خبراً، وفي اللبن بعد التصرية قياساً على: "الخراج بالضمان"،

وهو سواها، وكان في ملك البائع، فإذا حلبه ثم أراد رَدُّهَا بعيب التصرية ردها وصاعاً من تمر، كثر اللبن أو قلَّ، كان قيمته أو أقل من قيمته؛ لأن ذلك شيءٌ وقته رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن جمع فيه بين الإبل والغنم، والعلم يحيط أن ألبان الإبل والغنم مختلفة الكثرة والأثمان، وأن ألبان كل الإبل والغنم مختلفة، وكذلك البقر؛ لأنها في معناها، قال: فإن رضي الذي ابتاع المصرة أن يمسكها بعيب التصرية، ثم حلبها زماناً، ثم ظهر منها على عيب غير التصرية، فإن ردها بالعيب ردها، ولا يرد اللبن الذي حلبه بعد لبن التصرية؛ لأنه لم يكن في ملك البائع، وإنما كان حادثاً في ملك المبتاع، كما حدث الخراج في ملكه، ويرد صاعاً من تمرٍ للبن التصرية فقط^(١)، فيلاحظ هنا أن الشافعي كيف لفت النظر إلى التفرقة بين لبن التصرية الذي كان حادثاً في ملك البائع قبل دخول المبيع في ضمان المشتري، وبين خراج المبيع المعقول المعنى الحادث في ملك المشتري وضمانه بعد العقد، فكان مندرجاً تحت قاعدة الشرع: "الخراج بالضمان"، وكان من الممكن الإلحاق عليه، لظهور معناه.

ويلحظ هنا اجتماع ما يقاس عليه وما لا يقاس في هذه الحال، وذلك في حال ما إذا اشترى شاة مصراًة، ورضي أن يمسكها بعيب التصرية، ثم استغلها وحلبها مرات، وبعده "ظهر منها على عيب دَلَّسَهُ له البائعُ غير التصرية: كان له رَدُّهَا" بسبب ذلك العيب، ولكن ما الواجب ههنا تجاه ما استهلكه من لبن لها قبل رَدُّهَا؟، فالجواب أن الأمر بالنسبة للبن، لا يخلو من:

- أما لبن التصرية، فلا بد أن يردَّ بدله صاعاً من تمر، اتباعاً للخبر فيه، وهذا لا يقاس عليه.

(١) اختلاف الحديث ٦٦٥/٨.

ولبن التصرية مفارقٌ للبن الحادثِ بعده، لأنه وقعت عليه صفقةُ البيع، واللبنُ بعده حادثٌ في ملك المشتري، لم تقع عليه صفقةُ البيع.

فإن قال قائلٌ: ويكونُ أمرٌ واحدٌ يُؤخذ من وجهين؟.

قيل له: نعم، إذا جمعَ أمرين مختلفين، أو أموراً مختلفة.

فإن قال: فمَثَلٌ من ذلك شيئاً غيرَ هذا؟.

- وأما اللبن الذي استهلكه بعد لبن التصرية فلا يلزمه أن يرد بدلاً منه؛ باعتباره "بمنزلة الخراج، لأنه لم يقع عليه صفقةُ البيع، وإنما هو حادثٌ في ملك المشتري"، وهذا المقيس على خراج العبد.

وينبئ إلى أن ترك القياس على لبن التصرية هنا، وعدم الوقوف على المعنى قطعاً أو ظاهراً، لا يعني المنع من محاولة استجلاء الحكمة في التعويض بالتمر في الحديث^(١)، فقد أشار بعض أهل العلم إلى أن إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة لم يردْ هادماً لضمان المثليات بالمثل، ولكن لما اختلط اللبن الحادث بعد العقد باللبن الكائن في الضرع عند البيع، ولا سبيل إلى التمييز، ولا إلى معرفة القدر، حتى يمكن أن يوجب نظيره على المشتري، وكان الشأن بين المتعاقدين متعلقاً بمطعموم يقرب الأمر فيه، ففصل الشارع الحكيم النزاع بينهما، وقدره بحد لا يتعديانه؛ قطعاً للخصومة وفصلاً للمنازعة وتخليصاً من ورطة الجهل بالتقدير.

ثم كان تقديره بالتمر؛ باعتباره أقرب الأشياء إلى اللبن، فإنه قوت أهل المدينة كما كان اللبن قوتاً لهم، وهو مكيل كما أن اللبن مكيل؛ فكلاهما مطعموم مقتات مكيل، وأيضا فكلاهما يقتاتون به بلا صنعة ولا علاج، بخلاف الحنطة والشعير والأرز، فالتمر أقرب الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللبن، ثم كان تضمينه بغير جنسه في غاية العدل؛ فإنه لا يمكن تضمينه بمثله ألبته، فإن اللبن في الضرع محفوظ غير معرض للفساد، فإذا حلب صار عرضة لحمضه وفساده، فلو ضمن اللبن الذي كان في الضرع بلبن محلوب في الإناء كان ظلماً تنزه الشريعة عنه^(٢).

● مثال أمر واحد يؤخذ من وجهين:

لما كان اللبن في الشاة شيئاً واحداً، ومع ذلك اختلف حكم ما كان في الضرع وقت البيع عما

(١) كما أشار الإمام الشافعي سابقاً إلى حكمة إيجاب الغرة في الجنين، وإن لم يجزم بذلك.

(٢) ينظر: المستصفي ٣٢٦/١، إعلام الموقعين ١٦/٢.

قلتُ: المرأةُ تبلغها وفاة زوجها، فعتدَّتْ، ثم تزوجُ، ويدخل بها الزوجُ، فيظهر حياً، فلها الصَّدَاقُ، وعليها العِدَّةُ، والولدُ لاحقٌ، ولا حدٌّ على واحدٍ منهما، ويُفَرَّقُ بينهما، ولا يتوارثان، وتكونُ الفرقةُ فسخاً بلا طلاقٍ.

فحكم له إذا كان ظاهره حلالاً حكم الحلال، في ثبوت الصداقِ والعِدَّةِ ولحوقِ الولدِ ودرءِ الحدِّ، وحُكْمِ عليه إذ كان حراماً في الباطنِ حُكْمَ الحرامِ في أن لا يُقرَّأَ عليه، ولا تحلَّ له إصابتها بذلك النكاح إذا علما به، ولا يتوارثان، ولا يكونُ الفسخُ طلاقاً، لأنها ليست بزوجةٍ. ولهذا أشباهُ، مثلُ المرأةِ تنكح في عدتها.

حدث بعده في ملك المشتري، فاختلف الحكم فيه بسبب أخذه من وجهين مختلفين، أراد أن يبين الشافعي أنه لا يبعد اختلاف الحكم باختلاف سببه ومأخذه.

ومن ذلك: أن المرأة إذا بلغها نبأ وفاة زوجها بطريق موثوق^(١)، واعتدَّتْ عدة الوفاة، ثم تزوجت بصداق ودخل بها الزوج الجديد، وكان بينهما ولد، ثم ظهر زوجها الأول حياً، فإننا نحكم حينئذ بفسخ ما كان بينهما بالفرقة، "بلا طلاق"؛ لأن الطلاق لا يكون إلا بسبق نكاح صحيح، ولم يكن بينهما نكاح صحيح أصلاً، ومع ذلك فلها في الحكم "الصَّدَاقُ، وعليها العِدَّةُ، والولدُ لاحقٌ، ولا حدٌّ على واحدٍ منهما".

فهنا يلحظ أنه حُكْمُ لهذا النكاح باعتبار أن ظاهره حلال "حكم الحلال، في ثبوت الصداقِ والعِدَّةِ ولحوقِ الولدِ ودرءِ الحدِّ"، كما حُكْمُ عليه باعتباره حراماً في باطن الأمر "حُكْمَ الحرامِ في أن لا يُقرَّأَ عليه، ولا تحلَّ له إصابتها بذلك النكاح إذا علما به، ولا يتوارثان"، ولهذا لم يحكم بجعل فسخ ما كان بينهما طلاقاً؛ لأنها لم تكن زوجة في حقيقة الأمر، وإن جاز أن تأخذ حكم الزوجات.

ثم لهذا الضرب أشباه كثيرة، كما لو نكح رجل امرأة في عدتها جهلاً، وكذا لو جمع مع امرأته أختها أو عمتها أو خالتها جهلاً أو خطأً، أو تزوج خامسة لظنه وفاة إحدى زوجاته.

(١) يشترط الإمام الشافعي أن يبلغ المرأة ذلك يقيناً أو على الأقل بغلبة الظن الظاهرة، ينظر: الأم ٩١/٤، ٢٥٥/٥.

[باب الاختلاف]

قال الشافعي: قال لي قائلٌ: فإني أجد أهلَ العلمِ قديماً وحديثاً مختلفين في بعض أمورهم، فهل

يسعهم ذلك؟.

• الاختلاف في الاجتهاد بالقياس:

بعد أن قرر الإمام الشافعي رحمه الله فيما مضى أحكام الاجتهاد بالقياس باعتباره في المرتبة الخامسة من البيان، أراد هنا أن يكشف حكم مسألة يختم بها الكلام عن هذه المرتبة، وذلك بتقرير أن الاختلاف فيها لا يعدّ اختلافاً مذموماً محرماً، نظراً إلى تفاوت وجهات النظر في مأخذ القياس بين أهل العلم.

ويجدر التنبيه إلى أن كلام الشافعي هنا وخصوصاً من جهة التأصيل فيه والتنظير جاء موسعاً ومفصلاً في كتابه (جماع العلم) حيث يتبين من خلال النظر فيما دون هناك أن سبب الكلام عما يجوز الاختلاف فيه وما لا يجوز عائد إلى أن الإمام الشافعي قرر مع مناظره أن الحجة أصلاً في الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فقال: "ليس لي ولا لعالم أن يقول في إباحة شيء ولا حظره ولا أخذ شيء من أحد ولا إعطائه إلا أن يجد ذلك نصاً في كتاب الله أو سنة أو إجماع أو خبر يلزم، فما لم يكن داخلاً في واحد من هذه الأخبار، فلا يجوز لنا أن نقوله بما استحسنا، ولا بما خطر على قلوبنا، ولا نقوله إلا قياساً على اجتهاد به على طلب الأخبار اللازمة"^(١).

ثم دار نقاش حول القياس وحجيته، والفرق بينه وبين الاستحسان، مما سبقت الإشارة إليه في الرسالة هنا، وادعى المناظر دعوى عريضة، كما ذكر الشافعي: "قال: فكانت جملة قولهم أن قالوا: لا يسع أحداً من الحكام ولا من المفتيين أن يفتي ولا يحكم إلا من جهة الإحاطة"^(٢)، فأجابه الشافعي بأن الإحاطة إنما تكون في علم العامة دون علم الخاصة، كما سبق تفصيله في الرسالة.

وكان مما ذكره هناك أن "علم الخاصة علم السابقين والتابعين من بعدهم إلى من لقيت، تختلف أقاويلهم، وتتباين تبايناً بيناً، فيما ليس فيه نص كتاب، يتأولون فيه، وإن ذهبوا إلى القياس فيحتمل القياس الاختلاف، فإذا اختلفوا فأقل ما عند المخالف لمن أقام عليه خلافه أنه مخطيء عنده،

(١) جماع العلم ص ٣٣-٣٤.

(٢) جماع العلم ص ٤٧.

قال: فقلتُ له: الاختلافُ من وجهين: أحدهما: محرّمٌ، ولا أقولُ ذلك في الآخر.

قال: فما الاختلافُ المحرّمُ؟.

قلتُ: كلُّ ما أقام اللهُ به الحجةَ في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيّناً: لم يحلَّ الاختلافُ

فيه لمن علّمه.

وما كان من ذلك يحتملُ التأويلَ أو يُدركُ قياساً، فذهب المتأولُ أو القايِسُ إلى معنى يحتمله

الخبرُ أو القياسُ، وإنْ خالفه فيه غيره: لم أقلْ إنه يُضيقُ عليه ضيقَ الخلافِ في المنصوص.

وكذلك هو عند من خالفه^(١)، وهنا حصل نقاش حول بعض الحجج الضعيفة التي يتمسك بها بعض مناظريه، ثم انتهى الشافعي إلى تقرير أن ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم مما سبيله الخبر نتبعهم فيه، وما سبيله الاجتهاد يسع فيه الاختلاف، "أتبعهم في تثبيت أخبار الصادقين، وإن كانت منفردة، وأقبل عنهم القول بالقياس فيما لا خبر فيه، فأوسّع أن يختلفوا، فأكون قد تبعتهم في كل حال"^(٢)، ثم كان فيما اتجهوا إليه بعد ذلك أن عادوا إلى التأكيد على دعواهم العريضة تلك من منع الاختلاف مطلقاً، "فقال جماعة ممن حضر منهم: فإن الله عز وجل ذم على الاختلاف فذممناه"^(٣)، وهنا جاء الكلام عن السعة في بعض الاختلاف دون بعض، وأنه لا يصح الحكم له بحكم واحد في المنع.

فالاختلاف في أحكام الشرع ليس كله مذموماً محرماً على سبيل الإطلاق، بل "الاختلاف وجهان، فما كان لله فيه نصُّ حكمٍ أو لرسوله سنةٌ أو للمسلمين فيه إجماعٌ لم يسع أحداً علّم من هذا واحداً أن يخالفه، وما لم يكن فيه من هذا واحداً: كان لأهل العلم الاجتهادُ فيه بطلب الشبهة بأحد هذه الوجوه الثلاثة، فإذا اجتهد من له أن يجتهد وسعه أن يقول بما وجد الدلالة عليه، بأن يكون في معنى كتاب أو سنة أو إجماع، فإن ورد أمرٌ مشتبهِ يحتمل حكَمين مختلفين فاجتهد، فخالف اجتهاده اجتهادَ غيره وسعه أن يقول بشيء، وغيره بخلافه، وهذا قليل إذا نُظر فيه"^(٤).

(١) جماع العلم ص ٤٨-٤٩.

(٢) جماع العلم ص ٨٨.

(٣) جماع العلم ص ٩٣.

(٤) جماع العلم ص ٩٦.

قال: فهل في هذا حجة تُبينُ فرقا بين الاختلافين؟ .

قلتُ: قال الله في ذم التفرق: (وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ)، وقال جل ثناؤه: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ)، فذم الاختلاف فيما جاءتهم به البيئات.

فأما ما كلفوا فيه الاجتهاد، فقد مثله لك بالقبلة والشهادة وغيرها.

ثم ساق الإمام الشافعي شيئا من الأدلة على هذا التفريق بين الأمرين:

- أما الذم على الاختلاف والتفرق الأول، فهو ما جاء في قول الله تعالى: (وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ)، وقوله: (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ)، حيث نرى أن الله تعالى "ذم الاختلاف في الموضوع الذي أقام عليهم الحجة، ولم يأذن لهم فيه"^(١).

- وأما الجواز والسعة في الاختلاف الثاني مما طلب بالاجتهاد، فكما سبق من التمثيل^(٢) "بالقبلة والشهادة وغيرها"، وذلك أن الله تعالى أمر باستقبال القبلة في الصلاة، فإذا كان الناس في سفر ونحوه، واختلفوا في القبلة، فكان الأغلب على ظن بعضهم أنها في جهة، والأغلب على غيره في جهة غيرها، فما الفرض عليهم؟، "فإن قلت الكعبة: فهي وإن كانت ظاهرة في موضعها، فهي مغيبة عن نأوا عنها، فعليهم أن يطلبوا التوجه لها غاية جهدهم على ما أمكنهم، وغلب بالدلالات في قلوبهم، فإذا فعلوا وسعهم الاختلاف، وكان كل مؤدياً للفرض عليه بالاجتهاد في طلب الحق المغيب عنه"^(٣).

وهكذا أمر الله تعالى المسلمين بقبول شهادة المرضي منهم، فإذا اختلف حاکمان في شاهدين بأعيانهما، فكانا عند أحدهما عدلين، وعند الآخر غير عدلين، كان على الذي هما عنده عدلان أن يجيزهما، وعلى الآخر الذي هما عنده غير عدلين أن يردهما، فكان اختلافاً واسعاً، "وكل وإن اختلف فعله وحكمه فقد أدى ما عليه"^(٤).

(١) جماع العلم ص ٩٦.

(٢) في باب الاجتهاد.

(٣) جماع العلم ص ٩٨.

(٤) جماع العلم ص ٩٩.

قال: فَمَثَلٌ لِي بَعْضَ مَا اقْتَرَقَ عَلَيْهِ مَنْ رُوِيَ قَوْلُهُ مِنَ السَّلَفِ، مِمَّا لَلَّهِ فِيهِ نَصٌّ حَكْمٌ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ، فَهَلْ يَجُودُ عَلَى الصَّوَابِ فِيهِ دِلَالَةٌ؟.

قلتُ: قَلَّ مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ إِلَّا وَجَدْنَا فِيهِ عِنْدَنَا دِلَالَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ سُنَّةِ رَسُولِهِ، أَوْ قِيَاساً عَلَيْهِمَا، أَوْ عَلَى وَاحِدٍ مِنْهُمَا .

● أمثلة الاختلاف غير المذموم:

بعد أن بيّن الإمام الشافعي أن من الاختلاف ما يكون واسعاً غير مذموم في ذاته، انتقل إلى بيان شيء من الأمثلة على اختلاف السلف في مسائل فقهية "مما لَلَّهِ فِيهِ نَصٌّ حَكْمٌ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ"، ولكنه اختار بعض القول فيها دون بعض بناء على ما ظهر له من دلالة تقوي جانبه، وقد قرر الشافعي قاعدة متينة تدل على اعتناؤه باجتهادات الصحابة رضي الله عنهم وعدم الخروج عن أقوالهم من جهة، وعدم الميل إلى ترجيح بعضها على بعض إلا بدلالة وحجة، حيث قال: "أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إذا اختلفوا، لم نصر إلى قول واحد منهم دون قول الآخر، إلا بالشبث مع الحجة البينة عليه وموافقته للسنة، وهكذا نقول"^(١)، وقال بعد أن قرر اتباع أئمة الصحابة رضي الله عنهم: "إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فيتبع القول الذي معه الدلالة"^(٢).

فالمنهج الذي يتبناه الإمام الشافعي تجاه ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم من اختلاف في بعض مسائل الشريعة يتجه إلى ضرورة ترجيح بعضها على بعض، بناء على ما يظهر للمجتهد من الدلائل التي تقوي أحد الجانبين على الآخر، إلا أن هذه الدلائل ليست على درجة واحدة من القوة واطمئنان النفس بها، وذلك حقاً نظر الدراك من جهابذة أهل العلم.

ولهذا سيذكر طائفة من الأمثلة التي ترجح عنده فيها بعض أقوالهم على بعض، بناء على دلائل متنوعة ومتفاوتة في القوة، وبيان ذلك على النحو الآتي^(٣):

(١) الأم ٤/٨٥.

(٢) الأم ٧/٢٨٠.

(٣) ينيه إلى أن الشارح ليس على ثقة بجميع مآخذ الأمثلة التي ذكرها الإمام الشافعي رحمه الله في هذا الباب، وإنما هو اجتهاد منه وظن، بعد تأمل ونظر فيها حسب الإمكان، وإن كان على بعضها شواهد من كلام الإمام الشافعي هنا، كما سيظهر للقارئ الكريم.

قال: فاذكر منه شيئاً؟ .

فقلتُ له: قال الله: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) .

فقلت عائشة: الأقرءُ الأطهارُ، وقال بمثل معنى قولها زيدُ بنُ ثابت، وابنُ عمر، وغيرُهما .
وقال نفرٌ من أصحاب النبي: الأقرءُ الحيضُ، فلا يُحلوا المطلقةَ حتى تغتسلَ من الحيضة

الثالثة .

المثال الأول: وفيه الترجيح باستعمال لسان العرب ودلالة كل من الكتاب والسنة، وذلك أن الله تعالى قال في كتابه: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، فاختلف الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم في معنى القرء هنا، هل هو بمعنى الطهر أو الحيض؟^(١) .

- فقلت طائفة: الأقرءُ الأطهار، وهذا قول عائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم، ويروى عن الفقهاء السبعة، وأبان بن عثمان والزهري، وعامة فقهاء المدينة، وبه قال مالك، والشافعي، وأحمد في إحدى الروايتين عنه .
- وقال أكابر الصحابة: إنها الحيض، هذا قول أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وأبي موسى، وعبادة بن الصامت، وأبي الدرداء، وابن عباس، ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم، وهو قول أصحاب عبد الله بن مسعود كلهم، كعلقمة، والأسود، وإبراهيم، وشريح، وقول الشعبي، والحسن، وقتادة، وقول أصحاب ابن عباس، سعيد بن جبيرة، وطاوس، وقول سعيد بن المسيب، وقول أئمة الحديث: كإسحاق بن إبراهيم، وأبي عبيد القاسم، والإمام أحمد رحمه الله، فإنه رجع إلى القول به، واستقر مذهبه عليه .

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى ذكر شيء من أدلة القولين، لكنه مهّد لذلك بلفت النظر إلى سبب الخلاف فيها، وذلك من جهة أن الأصل في القرء الوقت المعلوم، ولذلك وقع في اللغة على الضدين (الطهر والحيض)؛ لأن لكل منهما وقتاً، فيقال: أقرأت المرأة: إذا طهرت وإذا حاضت^(٢)، فكانت الاقراء في أصل حقيقتها اللغوية أوقاتاً، "والأوقاتُ في هذا علاماتٌ تمرُّ على المطلقات"، تمتنع

(١) ينظر في المسألة والخلاف فيها والأدلة والمناقشات: زاد المعاد، لابن القيم ٥/٥٣٣-٥٧٧، فهو من أوسع من أوفى المسألة حقها .

(٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر ٤/٣٢ .

قال: فإلى أي شيء تُرى ذهب هؤلاء وهؤلاء؟ .

قلت: يجمع الأقرء أنها أوقات، والأوقات في هذا علامات تمرُّ على المطلقات، تحبس بها عن

النكاح حتى تستكملها .

وذهب من قال: الأقرء الحيضُ - فيما نرى والله أعلم - إلى أن قال: إن المواقيت أقلُّ

الأسماء، لأنها أوقات، والأوقات أقلُّ مما بينها، كما حُدودُ الشيء أقلُّ مما بينها، والحيضُ أقلُّ من

الطهر، فهو في اللغة أولى للعدة أن يكون وقتاً، كما يكون الهلال وقتاً فاصلاً بين الشهرين .

ولعله ذهب إلى أن النبي أمر في سبي أوطاس أن يُستبرنَ قبل أن يُوطنَ بجيضة، فذهب إلى أن

فيها عن النكاح حتى تستوفي ما عليها من الوقت .

وبناء عليه فيبدو أن من ذهب إلى أن القرء الحيضُ، نظر إلى أن الشيء إذا وُضع له وقتٌ

يختص به بيان مقدار مُدته^(١) كان ذلك القدر أقلَّ مما قبله وبعده، كما نرى أن حدود الأشياء

الفاصلة بينها في الواقع "أقلُّ مما بينها"، وإذا كان الأمر كذلك فهنا نجد أن مدة الحيض "أقلُّ من

الطهر" كما هو معلوم من أحوال النساء في العادة، فكان الحيض في اللغة أولى للعدة أن يكون

وقتاً، الذي يعود إليه معنى القرء، يفصل بين طهري المرأة، ويكون وقتاً معلوماً لها، كما كان هلال

الشهر "وقتاً فاصلاً بين الشهرين" .

هذا من جهة اللغة، ولعله أيضاً ذهب إلى استدلال آخر من جهة الخبر، وذلك ما جاء في

حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في سبي أوطاس: "لا

توطأ حامل حتى تضع، ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة"^(٢)، فكان الاستبراء عدة الأمة،

والمقصود الأصلي من العدة إنما هو استبراء الرحم، وذلك حاصل بالحيض، ولشرف الحرة

المنكوحة وخطرها، جعل الشارع العلامة الدالة على براءة رحمها ثلاث حيض، قال ابن القيم رحمه

(١) في النهاية في غريب الحديث والأثر ٢١٢/٥: التوقيت والتأقيت: أن يجعل للشيء وقت يختص به، وهو بيان مقدار المدة، يقال: وقت

الشيء يوقته، ووقته يقته: إذا بيّن حده.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٢١٥٧، وأحمد في مسنده، رقم ١١٢٢٨، وصححه الألباني.

العدة استبراءً، وأن الاستبراءَ حيضٌ، وأنه فرقَ بين استبراءِ الأمة والحرة، وأن الحرة تُستبرأ بثلاثِ حيضٍ كواحدٍ، تخرجُ منها إلى الطهر، كما تُستبرأ الأمة بجبضةٍ كاملةٍ، تخرجُ منها إلى الطهر.

فقال: هذا مذهبٌ، فكيف اخترتَ غيره، والآيةُ محتملةٌ للمعنيين عندك؟.

قال الشافعي: فقلتُ له: إنَّ الوقتَ برويةِ الأهلةِ إنما هو علامةٌ جعلها اللهُ للشهور، والهِلالُ غيرُ

الليل والنهار، وإنما هو جماعٌ لثلاثين، وتسعٍ وعشرين، كما يكونُ الثلاثون والعشرة والعشرون

جماعاً، يُستأنفُ بعده العددُ، ليس له معنى غير هذا، وإنَّ القرءَ وإن كان وقتاً فهو من عددِ

الليل والنهار، والحيضُ والطهرُ في الليل والنهارِ مِنَ العدةِ.

الله: "يوضحه أن العدة في المنكوحات، كالاستبراء في المملوكات، وقد ثبت بصريح السنة أن الاستبراء بالحيض لا بالطهر، فكذلك العدة إذ لا فرق بينهما إلا بتعدد العدة، والاكتفاء بالاستبراء بقرء واحد، وهذا لا يوجب اختلافهما في حقيقة القرء، وإنما يختلفان في القدر المعبر منهما"^(١).

وأما ما اختاره الإمام الشافعي من ترجيح كون المراد بالقرء الطهر، فذلك عائد إلى دلائل، منها ما هو عائد إلى دلالة اللغة، ومنها استناد إلى دلالة الخبر والكتاب، وبيان ذلك فيما يأتي:

- إذا كان القرء يعود في أصل حقيقته اللغوية إلى الوقت، وقد التفت أصحاب القول الأول إلى أن القرء أولى بوقت الحيض، باعتباره الوقت الأقل الفاصل بين طهري المرأة، كما كان الهلال وقتاً فاصلاً بين الشهرين، إلا أن هناك فرقاً ههنا، وذلك من جهة أن "الوقت بروية الأهلة إنما هو علامةٌ جعلها اللهُ للشهور"، وكان هلال الشهر خارجاً عن أوقات الليل والنهار، فهو في حقيقته علامة على مجموع أيام الشهر، فإذا تمَّ الشهر كان الهلال دلالة على أن عدد أيامه ثلاثون، وإذا نقص كان دلالة على أن عدد أيامه تسع وعشرون، كما نجد أن عقود العدد من عشرة وعشرين وثلاثين نهاية للأعداد فيها، بحيث يستأنف بعدها العدد، بينما إذا ما تم ملاحظة القرء فإنه "وإن كان وقتاً"، إلا أنه من ضمن الليل والنهار، وهكذا الحيض والطهر من ضمن الليل والنهار، فاختلف بذلك عن الهلال الذي هو خارج عن أوقات الليل والنهار.

(١) ينظر: زاد المعاد ٥/٤٤٤.

وكذلك شُبِّهَ الوقتُ بالحدودِ، وقد تكونُ داخلةً فيما حُدَّتْ به، وخارجةً منه غيرَ بائنٍ منها،

فهو وقتٌ معنَى .

قال: وما المعنى؟ .

قلتُ: الحيضُ هو أن يُرَخِّيَ الرَّحْمُ الدَّمَ حتى يظهر، والطَّهْرُ أن يُقْرِي الرَّحْمُ الدَّمَ فلا يظهرُ،

ويكونُ الطَّهْرُ والقُرْيُ الحبسَ لا الإرسالَ، فالطَّهْرُ - إذ كان يكونُ وقتاً - أولى في اللسان بمعنى

القُرْيِ، لأنه حبسُ الدَّمِ .

وإذا كان الوقتُ مشبَّهًا بالحدودِ، والحدودُ لها اتصالٌ بما حُدَّتْ به، بحيث تكونُ

داخلةً من جهة، "وخارجةً منه غيرَ بائنٍ منها" من جهةٍ أخرى، فإن القُرْيَ في حقيقته توقيتٌ

في المعنى، وذلك أنه لا بد أن يكونَ اسمُ القُرْيِ وضعٌ لمعنى، "فلما كان الحيضُ دماً يرخيه

الرحمُ فيخرج، والطَّهْرُ دمٌ يحتبسُ فلا يخرج، كان معروفًا من لسانِ العرب أن القُرْيَ

الحبسُ؛ لقولِ العرب: هو يقري الماءَ في حوضه وفي سقائه، وتقولُ العرب: هو يقري

الطعامَ في شدقه، يعني: يحبسُ الطعامَ في شدقه"^(١)، فكان معنى الطَّهْرِ والقُرْيِ مجتمعٌ في

الحبسِ، لا الإرسالِ، مما يفيد أن الطَّهْرَ - الذي اتَّفَقَ على أنه في أصلِ وضعه اللغوي

وقتٌ - "أولى في اللسان بمعنى القُرْيِ"، لأن فيه معنى الحبسِ الذي في القُرْيِ"^(٢).

ويلحظُ مما سبقُ تمسكُ الشافعي لكلا القولين بوجه من اللغة ومفاد اللسان؛ باعتبار أن

المختلفين كانوا من الصحابة رضي الله عنهم، وهم الغاية في اللغة، وهذا ما أشار إليه بقوله

في الاعتذار لحصول الخلاف منهم: "تحتمل الآية المعنيين، فيقول أهل اللسان بأحدهما،

ويقول غيرهم منهم بالمعنى الآخر الذي يخالفه، والآية محتملة لقولهما معاً؛ لاتساع لسان

العرب"^(٣).

(١) الأم ٢٢٤/٥ .

(٢) ذكر الماوردي رحمه الله في الحاوي الكبير (١١/٦٩) أن القُرْيَ يعود إلى معنى الحبس والجمع، وإذا كان كذلك كان بالطَّهْرِ أحق من

الحيض؛ لأن الطَّهْرَ اجتماعُ الدم في الرحم، والحيضُ خروجُ الدم من الرحم، وما وافق الاشتقاق كان أولى بالمراد مما خالفه.

(٣) ينظر: الأم ٢٧٩/٧ .

وأمر رسول الله عمر حين طلق عبدُ الله بن عمر امرأته حائضاً أن يأمره برجعها وحبسها حتى تطهر، ثم يُطلقها طاهراً من غير جماع، وقال رسول الله: "فتلك العدة التي أمر الله أن يُطلق لها النساء"، يعني قول الله - والله أعلم -: (إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ)، فأخبر رسولُ الله أن العدة الطهرُ دون الحيض.

وقال الله: (ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، وكان على المطلقة أن تأتي بثلاثة قروءٍ، فكان الثالث لو أبطأ عن وقته زماناً لم تحل حتى يكون، أو تويس من الحيض، أو يخاف ذلك عليها، فتعدت بالشهور، لم يكن

- أما من جهة الخبر، فما ورد عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أنه طلق امرأته وهي حائض، على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأل عمر بن الخطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك، فقال: "مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء"^(١)، وجاء في رواية أن ابن عمر رضي الله عنهما قال: وقرأ النبي صلى الله عليه وسلم: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ)، في قبل عدتهن^(٢)، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم عن الله عز وجل أن العدة الطهر دون الحيض، وقرأ: فطلقوهن في قبل عدتهن، أي: أن تطلق طاهراً، لأنها حينئذ تستقبل عدتها، ولو طلقت حائضاً لم تكن مستقبلة عدتها إلا بعد الحيض^(٣).

- وأما من جهة دلالة الكتاب؛ فإن الله تعالى جعل العدة: (ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، فكان اللازم على المطلقة أن تأتي بكمال ما أمرت به من القروء الثلاث، فلو أن القراء الثالث تأخر "عن وقته زماناً"، فإنها لا تحل للأزواج "حتى يكون"، أي: يحصل ويتحقق بدخولها في الدم من الحيضة الثالثة، وإن تباعد ذلك وطال، ما دامت من أهل الحيض، إلى أن "تويس من الحيض"، فتبلغ "أن تياس من المحيض، وهي لا تياس من المحيض حتى تبلغ السن التي من بلغت من نساءها لم تحض بعدها، فإذا بلغت ذلك خرجت من أهل الحيض، وكانت من

(١) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٥٢٥١، ومسلم في صحيحه، رقم ١٤٧١.

(٢) رواه أبو داود في سننه، رقم ٢١٨٥، والنسائي في سننه، رقم ٣٣٩٢، وأحمد في مسنده، رقم ٥٥٢٤.

(٣) ينظر: الأم ٥/٢٢٤.

للفُسل معنى، لأن الفُسلَ رابعٌ غيرُ ثلاثةٍ، ويلزم من قال: الفُسلُ عليها أن يقول: لو أقامت سنةً وأكثرَ لا تَغْتَسَلُ لم تَحِلَّ!..

فكان قولُ مَنْ قال: الأقرَاءُ الأطهارُ أشبهَ بمعنى كتاب الله، واللسانُ واضحٌ على هذه المعاني، والله أعلم.

فأما أمرُ النبي أن يُستَبْرَأَ السَّبِيَّ بِحَيْضَةٍ فبِالظَاهِرِ؛ لأن الطهرَ إذا كان متقدِّماً للحَيْضَةِ ثم حاضتِ الأُمَّةُ حَيْضَةً كَامِلَةً صَحِيحَةً بَرَّتْ مِنَ الْحَبْلِ فِي الطَّهْرِ، وَقَدْ تَرَى الدَّمُ فَلَا يَكُونُ

المويسات من المحيض، اللاتي جعل الله عز وجل عدتهن ثلاثة أشهر، واستقبلت ثلاثة أشهر من يوم بلغت سنّ المويسات من المحيض^(١).

وإذا كان الأمر كذلك "لم يكن للفُسل معنى"؛ لأن القول به اشتراط لأمر رابع، والآية إنما ألزمت بثلاثة قروء، كما أنه يلزم على من قال بتوقف خروج المطلقة من العدة على حصول الفُسل منها أن يقول بناء على ذلك: إنها "لو أقامت سنةً وأكثرَ لا تَغْتَسَلُ لم تَحِلَّ!"، وهذا من البعد بمكان!

وما ذكره الشافعي مما يلزم هنا قال به بعض أهل العلم، حيث ورد عن بعضهم أن المطلقة المعتدة بالحيض لو فرطت في الغسل عشر سنين لكان زوجها أحق برجعته ما لم تَغْتَسَلُ!^(٢)، وخروجاً من هذا الإشكال ذهب كثير ممن تبنى اشتراط الاغتسال إلى أنها إذا طهرت تكون في عدتها، ولزوجها رجعتها حتى يمضي وقت الصلاة التي طهرت في وقتها^(٣).

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى الردّ على دليل المخالفين فيما حصل في سبي أوطاس من الأمر باستبراء الأُمَّة بحَيْضَةٍ، فأجاب بأن حَيْضَتِهَا الْأُولَى يَكُونُ قَبْلَهَا طَهْرٌ، فَلَا نَسْلَمُ أَنْ اسْتِبْرَاءَ الْأُمَّةِ كَانَ بِالْحَيْضَةِ، وَإِنَّمَا هُوَ بِالطَّهْرِ الَّذِي هُوَ قَبْلَ الْحَيْضَةِ^(٤)، فمتى "حاضتِ الأُمَّةُ حَيْضَةً كَامِلَةً

(١) الأم ٢٢٦/٥.

(٢) ينظر: الاستدكار ١٥٠/٦، وفي قول: لو أقامت عشرين سنة!، ينظر: المغني ١٠٣/٨.

(٣) ينظر: المغني ١٠٣/٨.

(٤) ينظر: التمهيد، لابن عبد البر ١٠٠/١٥.

صحيحاً، إنما يصح حيضةً بأن تكمل الحيضة، فبأي شيء من الطهر كان قبل حيضة كاملة فهو براءة من الحبل في الظاهر.

والمعتدة تعتد بمعنيين: استبراء، ومعنى غير استبراء مع استبراء، فقد جاءت بحيضتين وطهرين وطهر ثالث، فلو أريد بها الاستبراء كانت قد جاءت بالاستبراء مرتين!، ولكنه أريد بها مع الاستبراء العبد.

قال: أفتوجدوني في غير هذا مما اختلفوا فيه مثل هذا؟.

قلت: نعم، وربما وجدناه أوضح، وقد بينا بعض هذا فيما اختلفت الرواية فيه من السنة، وفيه دلالة لك على ما سألت عنه، وما كان في معناه إن شاء الله.
قال الشافعي: قال الله: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، وقال: (وَاللَّائِي يَسْنَنَ مِنْ

صحيحة^١ كان في ذلك دلالة على براءة رحمها من الحمل، وقد ترى دماً غير صحيح، فلا يكون حيضة، ولا تعتد به، حتى تكمل حيضة صحيحة.

ثم إذا تأملنا شرع الله تعالى في العدة وجدناه يختلف عن معنى استبراء الأمة، إذ "قد عقلنا عن الله عز وجل أن في العدة معنيين: براءة وزيادة تعبد، بأنه جعل عدة الطلاق ثلاثة أشهر، أو ثلاثة قروء، وجعل عدة الحامل وضع الحمل، وذلك غاية البراءة، وفي ثلاثة قروء براءة وتعبد؛ لأن حيضتهن مستقيمة تبرئ، فعقلنا أن لا عدة إلا وفيها براءة، أو براءة وزيادة"^(١)، فلم يكن المعنى في المعتدة من طلاق الاستبراء وحده، كما في استبراء الأمة؛ إذ لو كان المقصود مجرد الاستبراء في حق المعتدة من طلاق لكانت إذا تربصت بنفسها حيضتين "قد جاءت بالاستبراء مرتين!"، ولكنها إنما طولبت بعدد ثلاثة قروء الذي هو في حقيقته طهران مع طهر ثالث وحيضتان؛ لأنه قد أريد في حق عدتها "مع الاستبراء العبد"، لا الاستبراء فحسب.

المثال الثاني: وفيه الترجيح بنص آخر من خارج النص الذي وقع في فهمه اختلاف، فكان أقرب إلى الترجيح بالقريفة الخارجية، وذلك أن عدة المرأة تكون بحسب حالها ثلاثة أشهر، أو ثلاثة قروء

(١) الأم ١/٨٤.

الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، وَقَالَ: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا).

فقال بعضُ أصحابِ رسولِ الله: ذَكَرَ اللهُ في المَطْلَقَاتِ أَنْ عِدَّةَ الحَوَامِلِ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، وَذَكَرَ في المَتَوَفَّى عَنْهَا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، فَعَلَى الحَامِلِ المَتَوَفَّى عَنْهَا أَنْ تَعِدَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، وَأَنْ تَضَعُ حَمْلَهَا، حَتَّى تَأْتِيَ بِالعِدَّتَيْنِ مَعًا، إِذْ لَمْ يَكُنْ وَضَعُ الحَمْلِ انْقِضَاءَ العِدَّةِ نِصَابًا إِلَّا فِي الطَّلَاقِ.

أَوْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، أَوْ وَضَعُ الحَمْلِ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)، وَقَالَ: (وَاللَّائِي يَبْسُنَ مِنَ المَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)، وَقَالَ: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا).

ويلاحظ أن هذا المثل فيما اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم مما فيه خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، خفي على بعضهم، بخلاف الأول، ولهذا جاء في الأم قول المناظر: "قد علمت أنهم اختلفوا في الرأي الذي لا متقدم فيه من كتاب ولا سنة، أفوجد فيما اختلفوا فيه كتاب وسنة؟"^(١)، ثم ذكر الشافعي الخلاف المذكور هنا، كما نبه إلى أن هناك أمثلة قد سبق ذكرها فيما سبق من تضاعيف الرسالة، وخصوصاً ما هو مذكور في باب العلل في الأحاديث.

وقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها على قولين^(٢):

- فذهب علي وابن عباس وجماعة من الصحابة رضي الله عنهم إلى أن عدتها آخر الأجلين من وضع الحمل أو التربص أربعة أشهر وعشراً، ويقصد بآخر الأجلين أنها متى وضعت الحمل قبل مضي أربعة أشهر وعشر فإنها تبقى معتدة حتى انقضائها، أما إذا مضت أربعة أشهر وعشر ولم تضع حملها فستنظر حتى وضع الحمل.

(١) الأم ٢٧٩/٧.

(٢) سبق ذكر المسألة في الرسالة، في العدد، عند الكلام عن تخصيص السنة للقرآن في حكم عدة المتوفى عنها زوجها.

قال الشافعي: كأنه يذهبُ إلى أن وضع الحمل براءة، وأن الأربعة الأشهر وعشراً تعبدٌ، وأن المتوفى عنها تكون غير مدخولٍ بها، فتأتي بأربعة أشهر وعشر، وأنه وجب عليها شيءٌ من وجهين، فلا يسقط أحدهما، كما لو وجبَ عليها حقان لرجلين لم يسقط أحدهما حق الآخر، وكما إذا نكحت في عدتها، وأصيبت: اعتدت من الأول، واعتدت من الآخر.

ورأى أصحاب هذا القول أن الحامل المتوفى عنها تناولها عمومان، عموم قول الله تعالى: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) وفيها انقضاء العدة بوضع الحمل، وعموم قول الله تعالى: (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)، وفيها بيان لعدة المتوفى عنها زوجها، وقد أمكن دخولها في كليهما، فلا تخرج من عدتها بيقين حتى تأتي بأقصى الأجلين، فكان على "الحامل المتوفى عنها أن تعدد أربعة أشهر وعشراً، وأن تضع حملها، حتى تأتي بالعدتين معاً"، وأما وضع الحمل وحده منها فلا يصح؛ لأن وضع الحمل إنما كان نصاً في عدة الطلاق التي لا تعارض فيها، دون عدة الوفاة التي تعارض فيها عمومان، ولم يمكن تخصيص عموم إحدى الآيتين بخصوص الأخرى، لأن كل آية عامة من وجه، خاصة من وجه، فإذا اعتدت أقصى الأجلين دخل أدناهما في أقصاهما^(١).

ومن جهة أخرى أشار الشافعي إلى أن أصحاب هذا القول كأنهم ذهبوا إلى الحكم بأبعد الأجلين من جهة العمل بكلا الواجبين، ليتم الجمع بين التعبد والبراءة في حق الحامل المتوفى عنها، وذلك باعتبار "أن الأربعة الأشهر وعشراً" في حقها كان على سبيل التعبد، ولهذا لزم هذه العدة المرأة المتوفى عنها قبل الدخول، ولو لم يتصور في حقها براءة الرحم، فكان قد وجب في حق الحامل المتوفى عنها "شيءٌ من وجهين"، كما لو وجب عليها حقان لرجلين مختلفين، وجب أن تؤدي لكل ذي حق حقه، ولم يصح أن يسقط "أحدهما حق الآخر"، وكما لو نكحت امرأة خطأ في عدتها، وحصل في نكاحها جماع، "اعتدت من الأول، واعتدت من الآخر"، ولم تكف بإحدى العدتين عن الأخرى.

(١) ينظر: زاد المعاد ٥/٥٣٠.

قال: وقال غيره من أصحاب رسول الله: إذا وضعتُ ذا بطنها، فقد حلت، ولو كان زوجها

على السرير.

قال الشافعي: فكانت الآية محتملة المعنيين معاً، وكان أشبههما بالمعقول الظاهر أن يكون الحملُ

انقضاء العدة.

قال: فدلّت سنة رسول الله على أن وضع الحملِ آخرُ العدة في الموت، مثل معناه الطلاقُ.

أخبرنا سفيان عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله عن أبيه "أن سبيعةَ الأسلمية وضعت

بعد وفاة زوجها بليالٍ، فمرَّ بها أبو السنابل بن بعكك، فقال: قد تصنعت للأزواج!، إنها أربعة

أشهر وعشراً، فذكرت ذلك سبيعة لرسول الله، فقال: "كذب أبو السنابل، أو: ليس كما قال أبو

السنابل، قد حللت فتزوجي".

- وذهب جمهور الصحابة ومن بعدهم إلى أن عدتها وضع الحمل، ولو كان الزوج على

مغتسله فوضعت ما في بطنها "فقد حلت"، كما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه

قال: "لو وضعت المتوفى عنها زوجها ذا بطنها وهو على السرير، فقد حلت" (١).

فكانت آية الأمر بتربص أربعة أشهر محتملة إرادة الحامل، وعدم إرادتها، إلا أن الأشبه

بالمعقول الظاهر من الآية (٢) أن يكون وضع الحمل "انقضاء العدة"، وقد تأكد هذا أيضاً بسنة النبي

صلى الله عليه وسلم الدالة "على أن وضع الحملِ آخرُ العدة في الموت"، كما هو الشأن في عدة

المطلقة الحامل بوضع الحمل، وذلك ما جاء في حديث سبيعة بنت الحارث الأسلمية رضي الله

عنها أنها وضعت بعد وفاة زوجها بليالٍ، فمرَّ بها أبو السنابل بن بعكك فقال: قد تصنعت

للأزواج!، إنها أربعة أشهر وعشر، فذكرت ذلك سبيعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال:

"كذب أبو السنابل أو: ليس كما قال أبو السنابل، قد حللت فتزوجي"، فدل هذا على أن العدة

في الوفاة والعدة في الطلاق بالأقراء والشهور: إنما أريد به من لا حمل به من النساء، وأن من

كانت حاملاً فعدتها بوضع الحمل.

(١) رواه سعيد بن منصور في سننه، رقم ١٥٢١، وابن أبي شيبة في مصنفه، رقم ١٧٠٩٦.

(٢) سبق بيان وجه ذلك في باب العدد.

قال الشافعي: فقال: أما ما دلت عليه السنة فلا حجة في أحدٍ خالف قوله السنة، ولكنْ اذْكَرُ مِنْ خِلافِهِمْ ما لَيْسَ فِيهِ نَصٌّ سَنَةٍ مِمَّا دَلَّ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ نَصًّا وَاسْتِنْبَاطًا، أَوْ دَلَّ عَلَيْهِ الْقِيَّاسُ؟.

فقلتُ له: قال اللهُ: (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرْبِصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ).

فقال الأكثرُ من رُوي عنه من أصحاب النبي عندنا: إذا مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَقَفَ الْمُؤَلِي، فإِما أَنْ يَفِيءَ، وإِما أَنْ يُطَلِّقَ، ورُوي عن غيرهم من أصحاب النبي: عزيمة الطلاقِ انقضاءُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ، ولم نَحْفَظْ عن رسول الله في هذا - بأبي هو وأمي - شيئاً.

المثال الثالث: وفيه الترجيح بسياق النص وبمعقوله، فكان أقرب إلى الترجيح بالقريظة السياقية، وذلك أن الإيلاء الذي هو الحلف على ترك جماع الزوجة خاصة، جاء فيه قولُ الله تعالى: (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسائِهِمْ تَرْبِصُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، واختلف أصحاب رسول الله ومن بعدهم في وقت استحقاق مطالبة الزوج بالفيئة^(١):

- فذهب الجمهور من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين ومن بعدهم إلى أن الزوج المؤلي لا يستحق المطالبة بالفيئة حتى تمضي الأربعة الأشهر، فإذا "مَضَتْ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَقَفَ الْمُؤَلِي"، وقيل له: إما أن تفيء، وإما أن تطلق، فإن لم يفيء أخذ بإيقاع الطلاق، وهذا القول الذي أخذ به الإمام الشافعي.

- وذهب بعض الصحابة كعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهما إلى أن الزوج يستحق المطالبة بالفيئة قبل مضي الأربعة الأشهر، فإذا مضت أربعة أشهر، ولم يفيء فيها، طلقت منه بمضيها، وهذا قول جماعة من التابعين والفقهاء.

فهذا الخلاف كما ذكر الإمام الشافعي لا يوجد في تأييد أحد القولين فيه نص حكم "عن

رسول الله في هذا، بأبي هو وأمي"، كما كان ذلك ظاهراً في المثال السابق.

(١) ينظر: الحاوي الكبير ١٠/٣٤٠، المغني ٧/٥٣، زاد المعاد ٥/٣١٢.

قال: فأبي القولين ذهبت؟ .

قلت: ذهبتُ إلى أن المولي لا يلزمه طلاق، وأن امرأته إذا طلبت حقها منه لم أعرض له حتى تمضي أربعة أشهر، فإذا مضت أربعة أشهر قلت له: فبق أو طلق، والفيئة الجماع.

قال: فكيف اخترته على القول الذي يخالفه؟ .

قلت: رأيتُه أشبه بمعنى كتاب الله وبالمعقول.

قال: وما دل عليه من كتاب الله؟ .

قلت: لما قال الله: (لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) : كان الظاهر في الآية أن من أنظره الله أربعة أشهر في شيء، لم يكن له عليه سبيل حتى تمضي أربعة أشهر.

قال: فقد يحتمل أن يكون الله عز وجل جعل له أربعة أشهر يفى فيها، كما تقول: قد أجلك في بناء هذه الدار أربعة أشهر تفرغ فيها منها؟ .

وذكر الإمام الشافعي أنه اختار القول الأول هنا باعتباره أقوى من جهتين، فكان: "أشبه

بمعنى كتاب الله وبالمعقول"، وبيان ذلك:

- أن ظاهر قول الله تعالى: (لِلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) إمهال المولي أربعة أشهر، ومن كانت له أربعة أشهر أجلاً له فلا سبيل عليه فيها حتى تنقضي تلك المدة^(١).

وأورد الشافعي اعتراضاً هو بمثابة دليل للمخالفين، مفاده أن الله تعالى جعل تربص المولي أربعة أشهر لأجل أن يفى فيها، كما إذا قال شخص لآخر: "أجلك في بناء هذه الدار أربعة أشهر تفرغ فيها منها"، يفهم منه المطالبة بالوفاء في هذه المدة، وكذا لو قال لغريمه: أصبر عليك في هذا الدين أربعة أشهر وإلا حبستك، يفهم منه المطالبة بالوفاء في هذه المدة، ولا يفهم منه الوفاء بعدها^(٢).

(١) ينظر: الأم ٢٤/٧.

(٢) ينظر: أحكام القرآن، للخصاص ٤٣٧/١.

قال: فقلتُ له: هذا لا يتوهم من خُوطب به حتى يُشترط في سياق الكلام، ولو قال: قد أَجَلْتُكَ فيها أربعة أشهرٍ: كان إنما أَجَلَهُ أربعة أشهرٍ لا يجدُ عليه سبيلاً حتى تنقضي ولم يفرغ منها، فلا يُنسب إليه أن لم يفرغ من الدار، وأنه أَخلف في الفراغ منها ما بقي من الأربعة الأشهر شيءٌ، فإذا لم يبقَ منها شيءٌ لَزِمَهُ اسمُ الخلف.

وقد يكونُ في بناءِ الدارِ دلالةٌ على أن يقاربَ الأربعةَ، وقد بقي منها ما يُحيط العلمُ أنه لا يَبنيه فيما بقي من الأربعة، وليس في الفيئةِ دلالةٌ على أن لا يفيء في الأربعة إلا بمضيها؛ لأن الجماعَ

فأجاب الشافعي بأن هذا غير مفهوم بحسب السياق إلا مع وجود شرط فيه؛ لأن المسألة هنا لغوية لا يؤخذ فيها بمجرد الوهم، بل لا بد لها من دلالات لغوية تؤكد الفهم، ولهذا كان قوله في بناء الدار: "أَجَلْتُكَ فيها أربعة أشهرٍ"، ظاهره أن من حق المؤجل هذه المدة، ولا يجد من عامله عليه سبيلاً ومأخذاً حتى تنقضي المدة مع عدم فراغه من البناء، فلا ينسب إلى المؤجل هنا عدم فراغه من بناء الدار، ولا إقامة الدعوى بأنه "أَخلف في الفراغ منها"، ما دام قد بقي شيء من المدة المضروبة له، ومتى انقضت المدة ولم "يبقَ منها شيءٌ لَزِمَهُ اسمُ الخلف".

على أن هناك فرقاً بين الإيلاء وما مثلت به من المدة المضروبة في بناء الدار، من جهة أن العادة في البناء وأحواله قد تكشف لصاحب الدار أن عامل البناء إذا فرط وتأخر في عمله، فقد تكون المدة الباقية غير كافية لإتمامه عادة، فيمكن رفع الدعوى بالإخلاف في المدة المضروبة، وهذا الأمر غير متحقق في مدة الإيلاء؛ باعتبار أنه ليس "في الفيئةِ دلالةٌ على أن لا يفيء في الأربعة إلا بمضيها"، وذلك لأن الفيئة تحصل بجماع الزوج زوجته المولى منها، والجماع يمكن أن يكون في آخر لحظة من المدة المضروبة، وإذا كان الأمر على ما وصفنا كانت حاله في الأربعة أشهر مفارقة لحاله قبل الإيلاء، إذ كانت الأربعة الأشهر أجلاً مضروباً للمولى، لا سبيل عليه فيها حتى تنقضي هذه المدة، ثم إذا انقضت هذه المدة فارقت حاله بعدها حاله قبلها، فإذا فارقتها كان الحكم في حاله "أن لله عليه حقاً"، وذلك بأن يوقف ويحكم عليه إما

يكونُ في طرفة عينٍ، فلو كان على ما وصفتُ تزَايلَ حاله حتى تمضي أربعة أشهر، ثم تزَايلَ حاله الأولى، فإذا زَايلها صار إلى أن الله عليه حقاً، فإما أن يفِيءَ وإما أن يطلقَ.

فلو لم يكن في آخر الآية ما يدل على معناها غير ما ذهبت إليه، كان قولنا أولهما بها، لما وصفنا، لأنه ظاهرها، والقرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطنٍ دون ظاهرٍ.

قال: فما في سياق الآية ما يدل على ما وصفت؟.

قلت: لما ذكر الله عز وجل أن للمولي أربعة أشهر، ثم قال: (فَإِنْ فَأَوْوَا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، فذكر الحكمين معاً بلا فصل بينهما: أنهما إنما يقعان بعداً

"أن يفِيءَ وإما أن يطلقَ"، وكأن الشافعي بهذا اللفظ هنا يشير إلى ما رواه عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: إذا آلى الرجل من امرأته لم يقع عليه طلاق، وإن مضت أربعة أشهر، حتى يوقف، "فإما أن يطلق وإما أن يفِيءَ"^(١).

ثم بيّن الإمام الشافعي أن ما قرره هنا هو الظاهر من الآية الكريمة، والأصل كما هو معلوم البقاء على الظاهر والتمسك به، "حتى تأتي دلالة منه أو سنة أو إجماع بأنه على باطنٍ دون ظاهر".

- أن في سياق الآية ولحاقها ما يدل على أن الزوج المولي لا يستحق المطالبة بالفيئة حتى تمضي الأربعة الأشهر؛ وذلك لأن الله تعالى لما ذكر إمهال المولي أربعة أشهر قال بعدها: (فَإِنْ فَأَوْوَا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ . وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)، فذكر الله تعالى "الحكمين معاً بلا فصل بينهما"، أي: كل من الفيئة أو الطلاق معاً بعد حصول الإيلاء ومضي

المدة بقاء التعقيب، وهذا يقتضي أن يكونا بعد المدة، ثم جعل للمولي الخيار بينهما "في

(١) الأم ٥/٢٨٢.

الأربعة الأشهر، لأنه إنما جعل عليه الفية أو الطلاق، وجعل له الخيارَ فيهما في وقتٍ واحدٍ، فلا يتقدم واحدٌ منهما صاحبه، وقد ذُكِرَ في وقتٍ واحدٍ، كما يقال له في الرهن: أفديه أو نبيعه عليك، بلا فصل، وفي كلِّ ما خيَّرَ فيه: افعل كذا أو كذا، بلا فصل. ولا يجوز أن يكونا ذُكِرَا بلا فصل، فيقال: الفيةُ فيما بين أن يُولي إلى أربعة أشهر، وعزيمةُ الطلاقِ انقضاءَ الأربعةِ الأشهر، فيكونان حكمن ذُكِرَا معاً، يُفسخ في أحدهما، ويُضيق في الآخر.

قال: فأنت تقول: إن فاءَ قبلَ الأربعةِ الأشهرِ فهي فيةٌ؟

قلتُ: نعم، كما أقول: إن قضيتَ حقاً عليك إلى أجلٍ قبلَ محله، فقد برئتَ منه، وأنتَ محسنٌ متسرِّعٌ بتقديمه قبلَ يحلَّ عليك.

وقتٍ واحدٍ، فلا يتقدم واحدٌ منهما صاحبه"، والتخيير بين أمرين لا يكون إلا في حالة واحدة، كما هو الشأن في الكفارات، ولو كان في حالتين لكان ترتيباً لا تخييراً، بينما أنتم قد جعلتم الفية قبل ذلك في مدة الأربعة أشهر، وجعلتم عزم الطلاق بانقضاء المدة، فلم يقع التخيير في وقت واحد! بل فصلتم بين الحكمين في حال أن الله تعالى ذكرهما معاً "بلا فصل"، ثم إن التخيير بين أمرين يقتضي أن يكون فعلهما إلى المخير؛ ليصح منه اختيار فعل كل منهما وتركه، وإلا لبطل حكم خياره، ومضي المدة هنا ليس إليه^(١).

وهنا اعترض المناظر بأنك تقرّ بأن الزوج متى فاء قبل مضي الأربعة أشهر "فهي فية"، فهذا اعتراف منك بأن الفية يمكن أن تنفصل عن طلب الطلاق منه!، وهذا في الحقيقة اعتراض بمثابة دليل، حيث قالوا: "يدل على أن المراد الفية في المدة اتفاق الجميع على صحة الفية فيها، فدل على أنه مراد فيها، فصار تقديره: فإن فاءوا فيها... فحصل الفية مقصوراً عليها دون غيرها، وتمضي المدة بفوت الفية، وإذا فات الفية حصل الطلاق"^(٢). فأجاب الشافعي بأنه يقول بذلك، إلا أن اعتراضكم يبطل بالدين المؤجل، حيث يجوز

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ٣٤١/١٠، زاد المعاد ٣١٤/٥.

(٢) أحكام القرآن، للحصص ٤٣٧/١.

قلتُ له: رأيتَ من الإثمِ كان مُزماً على الفئمةِ في كلِّ يومٍ إلا أنه لم يُجامع حتى تنقضي أربعةُ أشهرٍ؟.

قال: فلا يكون الإزماً على الفئمة شيئاً حتى يفيء، والفئمةُ الجماعُ إذا كان قادراً عليه.

قلتُ: ولو جامع لا ينوي فئمةً خرَّج من طلاقِ الإيلاء، لأن المعنى في الجماع؟.

قال: نعم.

قلتُ: وكذلك لو كان عازماً على أن لا يفيء، يحلفُ في كلِّ يومٍ ألا يفيء، ثم جامع قبل مُضيِّ

الأربعةِ الأشهرِ بطرفةِ عينٍ: خرَّج من طلاقِ الإيلاء؟، وإن كان جماعه لغير الفئمة خرَّج به من

طلاقِ الإيلاء؟.

قال: نعم.

تقديمه قبل أجله، ولا يدل ذلك على استحقيقه فيه^(١)، قال في الأم: "قال: فلم قلت إن فاء في الأربعة الأشهر فهو فائي؟، قلتُ: رأيتَ لو كان عليّ دين إلى أجل، فعجلته قبل محله، ألم أكن محسناً ويكون قاضياً عني؟، قال بلى، قلت: فكذلك الرجل يفيء في الأربعة الأشهر، فهو معجلٌ ما له فيه مهل"^(٢).

ولما كانت الفئمة هنا تحصل قبل انقضاء الأربعة أشهر، أراد الشافعي أن يؤكد أن ذلك إنما كان باعتبار أن الفئمة تحصل بالجماع مع القدرة عليه، وهذا باتفاق أهل العلم^(٣)، ولهذا لو كان عزم على الفئمة في مدة الأربعة أشهر من غير تحقق جماع منه، لم يكن ذلك منه معتبر، وكنتم قد طلقتم عليه بمضي المدة، وهذا ما أكد عليه المناظر بقوله: "فلا يكون

الإزماً على الفئمة شيئاً حتى يفيء، والفئمةُ الجماعُ إذا كان قادراً عليه"، كما أننا نتفق جميعاً

على أنه لو جامع امرأته المولى منها بلا نية الفئمة "خرَّج من طلاقِ الإيلاء"؛ وما ذاك إلى لأن

المعنى من الإيلاء الامتناع من الجماع، وقد حصل الجماع فخرج عن مقتضى الإيلاء، وكذا

(١) ينظر: الحاوي، للماوردي ٣٤٢/١٠.

(٢) الأم ٢٥/٧.

(٣) قال ابن قدامة رحمه الله في المغني ٥٥٧/٧: الفئمة الجماع، ليس في هذا اختلاف بحمد الله، قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم، على أن الفيء الجماع.

قلت: ولا يصنع عزمه على الأيفيء؟، ولا يمنعه جماعه بلذة لغير الفيئة، إذا جاء بالجماع: من أن يخرج به من طلاق الإيلاء عندنا وعندك؟.

قال: هذا كما قلت، وخروجه بالجماع على أي معنى كان الجماع.
قلت: فكيف يكون عازماً على أن لا يفيء في كل يوم، فإذا مضت أربعة أشهر لزمه الطلاق، وهو لم يعزم عليه، ولم يتكلم به؟، أترى هذا قولاً يصح في العقول لأحد؟! .
قال: فما يفسده من قبل العقول؟.

قلت: رأيت إذا قال الرجل لامرأته: والله لا أقربك أبداً: أهو كقولك: أنت طالق إلى أربعة أشهر؟.

قال: إن قلت نعم؟.

قلت: فإن جامع قبل الأربعة؟.

لو كان المولي في مدة الأربعة أشهر عازماً على عدم الفيئة، مؤكداً ذلك بأغلظ الأيمان والمواثيق، ثم "جامع قبل مضي الأربعة الأشهر بطرفة عين"؛ فإنه يخرج من طلاق الإيلاء بالاتفاق، ولا يصنع عزم المولي على عدم الفيئة شيئاً ما دام قد حصل منه ما ينقض مقتضى الإيلاء، وهو الجماع، لأننا نتفق على أن خروجه من طلاق الإيلاء حاصل "بالجماع على أي معنى كان الجماع".

وإذا ثبت هذا وكانت الفيئة غير حاصلة إلا بشيء يحدثه المولي من جماع أو فيء بلسان إن لم يقدر على الجماع، فكيف تسنى لكم إلزامه الطلاق بمجرد مضي الأربعة الأشهر، وذلك أمر لا هو بفعل وتصرف من المولي، ولا بشيء يحدثه بلسانه، حيث "لم يعزم عليه، ولم يتكلم به"، فكان قولكم أمراً بعيداً عن مقتضى العقول الراجعة!.

- وهنا انتقل الشافعي إلى بيان شبه ما اختاره في هذه المسألة بالمعقول، وذلك أن فساد القول الآخر في العقول يتضح من خلال اتفاقنا على أن الإيلاء ليس بطلاق^(١)، ولهذا لو

(١) قال الشافعي في الأم (٢٤/٧) لمناظره: رأيت الإيلاء طلاق هو؟ قال لا.

قال: فلا، ليس مثل قوله: أنت طالق إلى أربعة أشهر.
 قلت: فتكلم المولي بالإيلاء ليس هو طلاق، إنما هي يمين، ثم جاءت عليها مدة جعلتها طلاقاً،
 أيجوز لأحدٍ يعقل من حيث يقول أن يقول مثل هذا إلا بجبرٍ لازم؟!
 قال: فهو يدخل عليك مثل هذا.
 قلت: وأين؟

قال: أنت تقول إذا مضت أربعة أشهر وقفت، فإن فاء وإلا جبر على أن يطلق!
 قلت: ليس من قبل أن الإيلاء طلاق، ولكنها يمين جعل الله لها وقتاً منع بها الزوج من الضرار،
 وحكم عليه إذا كانت أن جعل عليه إما أن يفيء، وإما أن يطلق، وهذا حكم حادث بمضي

قال الزوج لامرأته: "والله لا أقرئك أبداً"، كان إيلاءً بالاتفاق بيننا، ولو قال: "أنت طالق إلى
 أربعة أشهر"؛ كان ذلك طلاقاً معلقاً^(١)، يؤيده لو أن الزوج "جامع قبل الأربعة" أشهر خرج
 من طلاق الإيلاء بالاتفاق، فكان الإيلاء في حق الزوج يميناً في حقيقته، وليس بطلاق،
 وبناء عليه فهل يصح أن تجعل "كلاماً قط ليس بطلاق، جاءت عليه مدة فجعلته
 طلاقاً!"^(٢)، وهل يجوز "لأحدٍ يعقل من حيث يقول أن يقول مثل هذا إلا بجبرٍ لازم؟!"
 وهنا اعترض المناظر بأنك أيضاً تقول إن الإيلاء يكون طلاقاً، وذلك أنه إذا مضت أربعة
 أشهر وامتنع أن يفيء فيها، رأيت أن توقعه، وحكمت عليه بأن يختار بين الفيئة أو الإجمار
 "على أن يطلق".

فأجاب الشافعي بأنه لم يقل أبداً إن الإيلاء في ذاته طلاق^(٣)، وإنما هو يمين جعل الله

(١) ذهب الحنفية والشافعية وأكثر الفقهاء إلى أن الزوج إذا علق الطلاق بأجل فلا يقع قبل حلول الأجل، وذهب بعض الفقهاء إلى أن الطلاق يقع معجلاً، ينظر: المبسوط، للسرخسي ١١٤/٦، الحاوي، للماوردي ١٠/١٩٢.

(٢) الأم ٢٤/٧.

(٣) في الأم (٢٤/٧) قال المناظر للشافعي فلم قلت أنت يكون طلاقاً؟ قلت: ما قلت يكون طلاقاً، إنما قلت: إن كتاب الله عز وجل يدل أنه إذا آلى، فمضت الأربعة الأشهر على أن عليه: إما أن يفيء، وإما أن يطلق، وكلاهما شيء يحدته عند مضي الأربعة أشهر.

أربعة الأشهر، غير الإيلاء، ولكنه مؤتلفٌ يُجبرُ صاحبه على أن يأتيَ بإيهما شاء: فيئةٍ أو طلاقٍ، فإن امتنع منهما أخذ منه الذي يُقدر على أخذه منه، وذلك أن يُطلق عليه، لأنه لا يحل أن يُجامعَ عنه! .

تعالى لها بحكمته ورحمته وقتاً وأجلاً لكي يمنع بذلك "الزوج من الضرر" بامرأته^(١)، فكانت مدة الإيلاء موضوعة لأجل رفع الضرر، لا بقصد إزالة الملك^(٢)، فحكم الله تعالى بعد مضي هذه المدة أن يوقف الزوج المولي ليتقي الله تعالى ويرفع الضرر عن امرأته: إما بالفيئة أو الطلاق والتسريح بإحسان^(٣)، وهذا التخيير بعد مضي المدة حكمٌ مستأنفٌ جديدٌ يعقب الإيلاء، وليس إيلاءً في ذاته.

(١) قال سعيد بن المسيب رحمه الله عن الإيلاء: كان ذلك من ضرر أهل الجاهلية، كان الرجل لا يحب امرأته، ولا يريد أن يتزوجها غيره، فيحلف أن لا يقربها أبداً، فيتركها لا أيماً ولا ذات بعل، وكانوا عليه في ابتداء الإسلام، فضرب الله له أجلاً في الإسلام.

ينظر: تفسير البغوي ٢٩٧/١.

(٢) ينظر: الحاوي، للماوردي ٣٨٤/١٠.

(٣) أي: أزال الله تعالى بحكمته وعدله وإحسانه الضرر عن الزوجات هنا، فكان ضرب المدة للزوج لأجل أن يكون في مهلة التأمل والنظر في حاله مع زوجه أمة الله، فإن بدا له أن المصلحة في اجتناب هذه المضارة بادر إلى ذلك، وأرجع الحال مع امرأته إلى ما كانا عليه من الألفة والمودة، وإن بدا له المصلحة في طلاقها فارقتها بإحسان.

قال الشافعي: واختلفوا في الموارث، فقال زيد بن ثابت ومن ذهب مذهبه: يُعطى كل وارثٍ ما سُمي له، فإنَّ فضلَ فضلٍ ولا عَصَبَةَ للميتِ ولا ولاء: كان ما بقي لجماعة المسلمين.

وعن غيره منهم: أنه كان يردُّ فضلَ الموارث على ذوي الأرحام، فلو أنَّ رجلاً تركَ أخته، ورثته النصف، ورُدَّ عليها النصف.

فقال بعضُ الناس: لم لم تَرُدَّ فضلَ الموارث؟

قلت: استدلالاً بكتاب الله.

قال: وأين يدلُّ كتابُ الله على ما قلت؟

المثال الرابع: وفيه الترجيح بالأشبه بمعنى كتاب الله تعالى، وذلك أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في الردِّ في الموارث، بدفع ما فضل بعد أصحاب الفروض إذا لم يكن عاصب على من يستحقه منهم^(١):

- فذهب زيد بن ثابت رضي الله عنه والمالكية والشافعية إلى عدم مشروعية الردِّ في الموارث، فيعطى كل ذي حق حقه من أهل الفرائض على ما قسم الله تعالى له، فإن بقي بعد ذلك "فضلٌ ولا عَصَبَةَ للميتِ ولا ولاء"، كان مصروفاً إلى بيت مال المسلمين، وهذا ما يقول به الإمام الشافعي^(٢).

- القول بالردِّ على ذوي الأرحام من أهل الفرائض، وهذا مروى عن كثير من الصحابة رضي الله عنهم^(٣)، وبه قال أكثر التابعين والفقهاء، على خلاف بينهم في مستحقي الردِّ من ذوي الفرائض، وبناء عليه "فلو أنَّ رجلاً" مات عن أخت فقط، فإنه يحكم بأن ترث منه النصف فرضاً، وتعطى النصف الآخر ردّاً.

(١) ينظر في المسألة والخلاف فيها والأدلة والمناقشات: الحاوي، للمواردي ٧٦/٨، المغني ٢٩٥/٦-٢٩٦.

(٢) والإمام الشافعي رحمه الله يتبع زيد بن ثابت رضي الله عنه في مواضع الخلاف بين الصحابة في الموارث، كما ذكر ذلك الجويني رحمه الله في نهاية المطلب ٩/٩، يؤكد قول الشافعي في الأم (٨٥/٤) في مسألة الجد والإخوة: هذا قول زيد بن ثابت، وعنه قبلنا أكثر الفرائض.

(٣) ممن روي عنه القول بالردِّ من الصحابة: علي بن أبي طالب وابن مسعود رضي الله عنهما، لكن قال الشافعي في الأم ٨٠/٤: "ما هو عن واحد منهما فيما علمته بثابت".

قلتُ: قال الله: (لِإِنِ امْرَأَةٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ)، وقال: (وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)، فذكر الأخت منفردة، فانتهى بها جل ثناؤه إلى النصف، والأخ منفرداً، فانتهى به إلى الكل، وذكر الأخوة والأخوات، فجعل للأخت نصف ما للأخ، وكان حكمه - جل ثناؤه - في الأخت منفردة ومع الأخ سواءً، بأنها لا تساوي الأخ، وأنها تأخذ النصف مما يكون له من الميراث، فلو قلت في رجل مات، وترك أخته: لها النصف بالميراث وأرددُ عليها النصف: كتبت قد أعطيتها الكل منفردة، وإنما جعل الله لها النصف في الانفراد والاجتماع.

ثم بين الإمام الشافعي أدلته على منع الرد، وهي كما يأتي:

- أن القول بمنع الرد هو الأشبه بكتاب الله تعالى؛ وذلك أن الله تعالى قال: (إِنِ امْرَأَةٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ)، وقال: (وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)، فذكر الله تعالى في الآية الأولى الأخت منفردة فانتهى بها إلى النصف، وذكر الأخ منفرداً فانتهى به إلى الكل، وذكر في الآية الثانية الإخوة والأخوات مجتمعين، فحكم بينهم مثل حكمه بينهم منفردين، فقال: (فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)، "فجعل للأخت نصف ما للأخ" في كل حال^(١)، في الاجتماع كما جعلها في الانفراد، فعقلنا أن حكم الله تعالى في الأخت واحداً، وذلك في أنها لا يمكن أن تساوي الأخ في الميراث، ولا تحوز المال كله، سواء كانت منفردة أو مجتمعة معه، وأنها إنما تأخذ في حكمه "النصف مما يكون له من الميراث"، وبناء عليه فأعطواها الكل منفردة مخالف لحكم الله تبارك وتعالى نصاً؛ لأن الله عز وجل انتهى بها إلى النصف في كل من حالي الانفراد والاجتماع، فكان من أعطهاها الكل مخالفاً معنى حكم الله؛ إذ سواها بالأخ؛ "وقد جعلها الله تبارك وتعالى معه على النصف منه"^(٢).
- وهناك دليل آخر للشافعي ذكره في الأم، وذلك أن الله تعالى قسم فروض ذوي الفروض في آيات الموارث، فدل على أنه انتهى بمن سمي له فريضة إلى شيء محدد فهو قدر

(١) ينظر: الأم ٤/٨٥.

(٢) الأم ٤/٨٠.

فقال: فإني لستُ أعطِها النصفَ الباقي ميراثاً، إنما أعطِها إياه ردّاً .
قلتُ: وما معنى: ردّاً؟، شيءٌ استحسنته، وكان إليك أن تَضَعَه حيث شئتُ؟، فإن شئتُ
أن تعطيه جيرانه أو بعيدَ النسب منه، أكونُ ذلك لك؟! .
قال: ليس ذلك للحاكم، ولكن جعلته ردّاً عليها بالرحم .
فقلتُ: ميراثاً؟ .
قال: فإن قلتُ؟ .

قلتُ: إذن تكونُ ورثتها غير ما ورثها اللهُ .
قال: فأقول لك: ذلك لقول الله: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) .

حقه، فلا تجاوز بذي فريضة فريضته، ولا "ينبغي لأحد أن يزيد من انتهى الله به إلى شيء غير ما انتهى به، ولا ينقصه، فبذلك قلنا: لا يجوز ردّ الموارث"^(١) .

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى الكلام عن بيان وجهة نظر القائلين بالردّ وأبرز أدلتهم:

- أننا لا نقول بإعطاء الأخت في حال انفرداها "النصفَ الباقي ميراثاً"، وإنما تعطى ذلك على سبيل الردّ .

فأجاب الشافعي بأن الردّ هنا لا معنى له؛ لأن الفرائض إنما أعطيت أهلها بناء على ما قسم الله تعالى في كتابه، فلا مجال للاستحسان في هذا المقام، ولذا متى ما كان مجرد ردّ أكان لحاكم أو غيره أن يضعه لمن شاء، فيعطيه جارة للميت محتاجة، "أو جاراً له محتاجاً، أو غريباً محتاجاً؟، قال: فليس له ذلك قلتُ: ولا لك، بل هذا أعذر منك!، هذا لم يخالف حكم الكتاب نصاً، وإنما خالف قول عوام المسلمين؛ لأن عوام منهم يقولون هو لجماعة المسلمين"^(٢) .

- أنه يمكن أن يقال إن الردّ هنا بسبب الرحم، تمسكاً بقول الله تعالى: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ)، ومعناه بعضهم أولى بميراث بعض بسبب الرحم، فهذه

(١) الأم ٤/٨٠ .

(٢) الأم ٤/٨٠ .

قلتُ له: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) نزلت بأن الناس توارثوا بالحلف، ثم توارثوا بالإسلام والهجرة، فكان المهاجر يرث المهاجر، ولا يرثه من ورثته من لم يكن مهاجراً، وهو أقرب إليه من ورثته، فنزلت: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) على ما فرض لهم.
قال: فاذكر الدليل على ذلك؟.

قلتُ: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) : على ما فرض لهم، ألا ترى أن من ذوي الأرحام من يرث، ومنهم من لا يرث، وأن الزوج يكون أكثر ميراثاً من أكثر ذوي الأرحام

الآية توجب استحقاق جميع الميراث لكل واحد منهم يوصله الرحم، والآية التي فيها ذكر الفريضة توجب استحقاق جزء معلوم من المال لكل واحد منهما بالوصف المذكور، فيعمل بكلا الآيتين، ويجعل لكل واحد منهم فريضة بإحدى الآيتين، ثم يجعل ما بقي مستحقاً لهم بسبب الرحم بالآية الأخرى، فلا يكون هذا مجاوزة لفرض الله تعالى^(١).

فأجاب الشافعي بأن معنى قول الله تعالى: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) على غير ما ذهبتم إليه، وذلك أن أهل العلم بالتفسير قالوا: إن الناس كانوا يتوارثون بالحلف والنصرة، ثم توارثوا بالإسلام والهجرة، فكان النبي صلى الله عليه وسلم يؤاخي بين الرجلين، فإذا مات أحدهما ورثه الآخر دون عصبته، حتى نزلت هذه الآية: (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) أي: في حكم الله، (مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ) الذين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهم، فنسخت هذه الآية الموارثة بالمؤاخاة والهجرة وصارت بالقرابة^(٢)، فكان معنى الآية إثبات الإرث بين ذوي الأرحام "على معنى ما فرض الله عز ذكره وسنّ رسوله صلى الله عليه وسلم، لا مطلقاً هكذا"^(٣).

ويؤكد ذلك أننا نرى من ذوي الأرحام من يرث، "ومنهم من لا يرث" كالخال وابن الأخت، كما نرى أيضاً أن الزوج الذي لا رحم له يرث أكثر مما يرث ذوو الأرحام، ولو صح كون التوريث مبنياً على الرحم فحسب للزم أن تعطى البنت كقدر ما يعطى الابن؛ لتساويهما في الرحم، ونرى أيضاً أن ابن العم البعيد يرث المال كله، ولا يرثه الخال، مع

(١) ينظر: المبسوط، للسرخسي ١٩٤/٢٩.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٠/٢١٠، تفسير البغوي ٣/٦١٠.

(٣) الأم ٤/٨٤.

ميراثاً؟، وأنتك لو كنت إنما تُورثُ بالرحمِ كانت رحمُ البنت من الأب كرحم الابن؟، وكان ذوو الأرحام يرثون معاً، ويكونون أحقَّ من الزوج الذي لا رحم له؟! .

ولو كانت الآية كما وصفتِ كنتَ قد خالفتها فيما ذكرنا، في أن يترك أخته ومواليه، وهي إليه أقربُ، فتُعطي أخته النصفَ، ومواليه النصفَ، وليسوا بذوي أرحامٍ، ولا مفروض لهم في كتاب الله فرضٌ منصوصٌ.

واختلفوا في الجدِّ، فقال زيدُ بن ثابت، وروى عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود: يُورثُ معه الأخوةُ.

أن الخال أقرب رحماً منه، فدل ذلك على أن معنى الآية "على ما وصفتُ لك، من أنها على ما فرض الله لهم، وسنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(١).
ثم من وجه آخر: لو كان الأمر على ما ذهبَ إليه من معنى الآية، لكنت قد تركت معناها وخالفتها، وذلك أنك ترى توريث الناس بالرحم، ثم تقول بخلاف ذلك في موضع آخر، فتزعم أن الرجل لو مات عن أخته ومواليه، والأخت أقرب إليه رحماً، فكنت تحكم بإعطاء الأخت في هذه الحال "النصفَ، ومواليه النصفَ"، مع أنهم ليسوا بذوي أرحام!، وكذا لو مات رجل وترك أخواله ومواليه، فعندك المال لمواليه دون أخواله، "فقد منعت ذوي الأرحام الذين قد تعطيهم في حالٍ، وأعطيت المولى الذي لا رحم له المال!"^(٢).

المثال الخامس: وفيه الترجيح بأمارات القياس وعلاماته ودلائله، وهو وجه خفي لطيف من الترجيح، وذلك أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في توريث الإخوة مع الجد على قولين^(٣):

- أن الجد لا يحجب الإخوة حجب حرمان ويرث معهم، بمعنى مشاركة الإخوة للجد في الميراث، وبهذا قال طائفة من الصحابة رضي الله عنهم، وتبعهم من الأئمة الأربعة: مالك والشافعي وأحمد في رواية، وهو قول أبي يوسف ومحمد صاحبي أبي حنيفة وغيرهم،

(١) الأم ٤/٤ .٨٤

(٢) الأم ٤/٤ .٨٤

(٣) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٢٢/٨، المغني ٦/٣٠٦ .

وقال أبو بكر الصديق وابن عباس وروى عن عائشة وابن الزبير وعبد الله بن عتبة: أنهم جعلوه أباً، وأسقطوا الإخوة معه.

فقال: فكيف صرتم إلى أن تبتم ميراث الإخوة مع الجد؟، أبدلالة من كتاب الله أو سنة؟، قلت: أما شيء مبيّن في كتاب الله أو سنة فلا أعلمه.

قال: فالأخبار متكافئة، والدلائل بالقياس مع من جعله أباً، وحجّب به الأخوة. قلت: وأين الدلائل؟.

قال: وجدت اسم الأبوة تلزمه، ووجدتكم مجتمعين على أن تحجّبوا به بني الأم، ووجدتكم لا

واختلفوا في كيفية المشاركة، والذي قال به زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه إذا ورث الجد مع الإخوة قاسمهم ما كانت المقاسمة خيراً له من الثلث، فإذا كان الثلث خيراً له منها أعطيه، وهذا الذي أخذ به الشافعي^(١).

- أن الجد كالأب يحجب الإخوة مطلقاً حجب حرمان، وبهذا قال طائفة من الصحابة رضي الله عنهم، وهو مذهب أبي حنيفة وإحدى الروايتين عن أحمد.

ثم بين الإمام الشافعي إلى أن الترجيح في هذه المسألة بين أقوال الصحابة رضي الله عنهم ليس عليه دليل "مبيّن في كتاب الله أو سنة" بحسب علمه، كما أنه ليس هناك قياس صحيح يعتمد عليه لكلا القولين، ولهذا لما قال المناظر هنا: "والدلائل بالقياس مع من جعله أباً"، سأله الإمام الشافعي سؤال إنكار "وأين الدلائل؟"، وهذا ما صرح به في الأم، فقال عن قول القائلين بحجب الإخوة بالجد: "وذلك أنهم يتوهمون أنه القياس، وليس واحد من القولين بقياس"^(٢)، وقال أيضاً لما سأله المناظر: "قال: فأبي القولين أشبه بالقياس؟، قلت: ما فيهما قياس"^(٣).

وبعد ذلك انتقل الإمام الشافعي إلى بيان أبرز حجج من قال بحجب الإخوة بالجد^(٤):

(١) ينظر: الأم ٤/٨٥، ٧/١٨٩.

(٢) الأم ٧/١٣٧.

(٣) الأم ٧/١٣٧.

(٤) ينظر أدلة المخالفين كما ساقها الشافعي في: الأم ٤/٨٥، ٧/١٨٩.

تتصونه من السُّدُس، وذلك كله حكمُ الأب.

فقلتُ له: ليس باسمِ الأبوةِ فقط نُورِّثه.

قال: وكيف ذلك؟.

قلتُ: أجدُ اسمَ الأبوةِ يلزمه، ولا يرث.

قال: وأين؟.

قلتُ: قد يكونُ دونه أبٌ، واسمُ الأبوةِ تلزمه، وتلزمُ آدمَ، وإذا كان دون الجد أبٌ لم يرث،

ويكون مملوكاً وكافراً وقاتلاً فلا يرث، واسمُ الأبوةِ في هذا كله لازمٌ له، فلو كان باسمِ الأبوةِ فقط

يرثُ ورث في هذه الحالات.

- أن الله عز وجل سمي الجد أباً، فقال: (يا بني آدم) وقال: (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ)، فأقام الجد في النسب أباً، فلزم أن يقوم مقامه عند فقده.

- أن الجد يحجب الإخوة لأم بالإجماع، فكان كالأب، وهذا بخلاف الإخوة.

- وكذا عند وجود الابن الوارث وانعدام الأب يرث الجد السدس، فلا يسقط حقه بحال، وهذا "حكمُ الأب"، بخلاف الأخ الذي يسقط نصيبه بازدحام الفروض.

ثم انتقل الإمام الشافعي إلى الردّ على هذه الأدلة:

- أما القول بأن الجد أب، فليس سبب التوريث الأبوة فحسب، بل الأبوة التي ليس دونها ما

هو أقوى منها، ولا مانع معها من الإرث؛ إذ قد يكون الجد "دونه أبٌ" فلا يرث بالاتفاق،

وكذا لا يرث مع وجود مانع من الإرث شرعاً، كالرقّ والكفر والقتل، مع أن اسم "الأبوة في

هذا كله لازمٌ له"، فلو كان سبب الإرث منحصر في معنى الأبوة فحسب، لورث الجد في

هذه الحالات.

وعبر الشافعي عن هذا الرد بصيغة أخرى في الأم، فقال: "قلنا: إنهم لم يجمعوا بين

أحكامه فيها قياساً منهم للجد على الأب، قالوا: وما دلّ على ذلك؟، قلنا: رأيتم الجد لو

كان إنما يرث باسم الأبوة هل كان اسم الأبوة يفارقه لو كان دونه أب، أو يفارقه لو كان

وأما حَجُّبُنَا به بني الأم، فإنما حَجَّبْنَا به خَبْرًا، لا باسم الأبوة، وذلك أنا نَحَجُّبُ بني الأم بنت ابن ابن مُتَسَفِّلَةٍ.

وأما أنا لم نَتَقْصُ من السُّدس، فلنا نَتَقْصُ الجدة من السُّدس.

وإنما فعلنا هذا كله اتباعاً، لا أنَّ حَكَمَ الجدِّ إذ وافق حَكَمَ الأب في معنى كان مثله في كلِّ معنى، ولو كان حَكَمُ الجدِّ إذا وافق حَكَمَ الأب في بعض المعاني كان مثله في كلِّ المعاني: كانت بنتُ الابنِ المُتَسَفِّلَةِ موافقةً له، فإنما نَحَجُّبُ بها بني الأم، وحَكَمُ الجدة موافقٌ له، فإنما لا نَتَقْصُها من السدس.

قال: فما حجتكم في ترك قولنا نَحَجُّبُ بالجدِّ الإخوة؟

قلت: بَعْدُ قولكم من القياس.

قاتلاً أو مملوكاً أو كافراً؟، قال: لا، قلنا: فقد نجد اسم الأبوة يلزمه، وهو غير وارث، وإنما ورثناه بالخبر في بعض المواضع دون بعض، لا باسم الأبوة^(١).

- وأما "حَجُّبُنَا به بني الأم"، فذلك بناء على ما أفاده الخبر، لا قياساً باسم الأبوة، ولهذا حكمنا بحجب الإخوة لأم بابنة ابن ابن وما دونها، ومع ذلك لا نحكم لها بحكم الأب، فهذه البنت "وإن وافقت منزلة الأب في هذا الموضع، فلم نحكم لها نحن وأنت بأن تكون تقوم مقام الأب في غيره"^(٢).

- وبالنسبة إلى الحكم بعدم نقصان الجد "من السُّدس"، فليس في ذلك ما يشهد بقيامه مقام الأب، لذا نتفق جميعاً على أن الجدة لا تنقص من السدس، "أفترى ذلك قياساً على الأب، فتقفها موقف الأب، فتحجب بها الإخوة؟، قالوا: لا"^(٣).

فهنا متى وافق حَكَمُ الجدِّ حَكَمَ الأب في معنى لا يلزم منه أن يوافق "في كلِّ معنى"؛ وذلك أن "أن الفرائض تجتمع في بعض الأمور دون بعض"^(٤).

(١) الأم ٤/٨٥.

(٢) الأم ٧/١٣٧.

(٣) الأم ٤/٨٥.

(٤) الأم ٤/٨٥.

قال: فما كما نراه إلا بالقياسِ نفسه؟ .

قلتُ: أرايتَ الجدَّ والأخ؟ أيدي واحدٌ منهما بقرابةِ نفسه، أم بقرابةِ غيره؟ .

قال: وما تعني؟ .

قلتُ: أليس إنما يقول الجدُّ: أنا أبو أبي الميت؟!، ويقول الأخُ: أنا ابنُ أبي الميت؟! .

قال: بلى .

قلتُ: وكلاهما يُدلي بقرابةِ الأبِ بقدرِ موقعه منها؟ .

قال: نعم .

قلتُ: فاجعل الأبَ الميتَ، وتَرَكَ ابنه وأباه، كيف ميراثهما منه؟ .

قال: لابنه خمسةُ أسداس، ولأبيه السدسُ .

ثم بيّن الإمام الشافعي أن القول بحجب الجد الإخوة أبعد من القياس لو قيل به في هذه المسألة، "وليس واحدٌ من القولين بقياسٍ، غير أنّ طرح الأخ بالجد أبعدُ من القياس من إثبات الأخ معه"^(١)، ووجه ذلك يعود إلى الآتي^(٢):

- أن كل واحد من الجدّ والأخ إذا طلب ميراث الميت لا يدلي بنفسه، بل "بقرابةِ غيره"، وهو الأب، فالجد هنا يقول: أنا أبو أبي الميت، والأخ يقول: أنا ابن أبي الميت، فكان بقرابة أبي الميت يدلّيان معاً إلى الميت^(٣)، فصار الأخ أقوى من الجد من هذا المعنى، من جهة أن الأخ يدلي بالبنوة، بينما الجد يدلي بالأبوة، والإدلاء بالبنوة أقوى.
- أن الأب الذي يدلّيان به لو فرضنا أنه كان هو الميت، لجعلنا للجد من تركته السدس باعتبارها حينها الأب، وجعلنا خمسة أسداسها للابن، فكيف يصح أن يقال بحجب الأخ بالجد، والأخ إذا مات الأب أولى بكثرة ميراثه من الجد!

(١) الأم ١٣٧/٧ .

(٢) ينظر: الحاوي، للماوردي ١٢٣/٨ .

(٣) ينظر: الأم ١٣٧/٧ .

قلت: فإذا كان الابنُ أولى بكثرة الميراث من الأب، وكان الأخُ من الأب الذي يُدلي الأخُ بقرابته،
والجدُّ أبو الأب من الأب الذي يُدلي بقرابته كما وصفت: كيف حجبت الأخ بالجد؟!، ولو كان
أحدهما يكونُ محجوباً بالآخر اُتبعَى أن يُحجب الجدُّ بالأخ، لأنه أولاهما بكثرة ميراث الذي يُدليان
معاً بقرابته، أو تجعلَ للأخ خمسةَ أسداس، وللجد سدسٌ.

قال: فما منعك من هذا القول؟.

قلت: كلُّ المختلفين مجتمعون على أن الجدَّ مع الأخ مثله أو أكثر حظاً منه، فلم يكن لي عندي
خلافهم، ولا الذهابُ إلى القياس، والقياسُ مخرجٌ من جميع أقاويلهم.

وإذا تقرر ما سبق كان من الظاهر أن الأخ أقوى من الجد، فكان أقل أحواله أن يكون مشاركاً له
في الميراث، لا أن يحرم منه مطلقاً، ولو صح في القياس أن يحجب أحدهما بالآخر لكان الأجدر
"أن يُحجب الجدُّ بالأخ"، أو أن نجعل الأخ أكثر ميراثاً منه؛ لقوة السبب الذي يدلي به، فنجعل حينئذ
"للأخ خمسةَ أسداس، وللجد سدسٌ!"، ولا شك أن كل هذا لا يقول به الشافعي ولا غيره، ولكنه أتى
به على سبيل الإلزام.

ولهذا امتنع الشافعي عن القول به؛ لأن الأخذ بالقياس هنا يفضي إلى ما لا يحمد عقباه وما
ليس من منهجه رحمه الله، من الخروج عن أقول الصحابة رضي الله عنهم؛ وذلك بالنظر إلى أنهم
جميعاً متفقون على عدم حرمان الجد وحجبه بالأخ من جهة، وأنه على القول بالمشاركة لا يقل
نصيب الجد عن نصيب الواحد منهم، قال: "ولو كان ميراثه قياساً: جعلناه أبداً مع الواحد وأكثر
من الإخوة أقل ميراثاً، فنظرنا كل ما صار للأخ ميراثاً، فجعلنا للأخ خمسة أسهم، وللجد سهماً،
كما ورثناهما حين مات ابن الجد أبو الابن!"، قال: فلم لم تقولوا بهذا؟، قلنا: لم نتوسع بخلاف ما
روينا عنه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن يخالف بعضهم إلى قول بعض، فنكون
غير خارجين من أقاويلهم"^(١).

(١) الأم ٤/٨٦.

وذهبتُ إلى إثباتِ الإخوةِ مع الجدِّ أولى الأمرين، لما وصفتُ من الدلائل التي أوجدتها

القياسُ.

مع أن ما ذهبتُ إليه قولُ الأكثرِ من أهلِ الفقه بالبلدان قديماً وحديثاً.

ثم انتهى الإمام الشافعي إلى أن إثبات نصيبٍ للإخوة مع الجد في الميراث هنا أولى، وذلك استناداً إلى المرجحات الآتية:

- قوة الدلائل التي أفادها القياس التي تؤكد كون الأخ أقوى في الميراث من الجد، فكان أقل أحواله المشاركة، لا الحرمان مطلقاً.

وقد يقال: إن الشافعي نفى سابقاً استناد أحد القولين إلى القياس، ثم ذكر ههنا أن القياس أفاد دلائل تقوي أحد القولين!، والذي يبدو أن الشافعي يريد بالنفي السابق استناد أحد القولين إلى قياس تام صحيح سالم عن المعارض، بل كل من واحد القولين بدا لصاحبه وجه قياس ناقص، ولهذا قال: "وليس واحدٌ من القولين بقياس، غير أنَّ طرحَ الأخ بالجدِّ أبعدُ من القياس من إثبات الأخ معه"، فكانت أمارات القياس وعلاماته في اجتهاده وظنه أقرب إلى ما اختاره في هذه المسألة، لا أن قوله مستند إلى القياس ذاته؛ إذ لو استند في المسألة إلى القياس، لقال بكون الجد أقل ميراثاً من الأخ، كما سبق.

وقد يلوح من كلام الشافعي هنا بوادر إرهابٍ باستعمال قياس الدلالة، الذي يجمع فيه

بين الأصل والفرع بدليل العلة^(١)، فيكون أشار إلى الجامع هنا بقوله: "من الدلائل التي

أوجدتها القياسُ"، وهذا الضرب من الاجتهاد قد يكون متردداً بين قياس المعنى وقياس

الشبه، وهو عند المحققين إذا صح يلتحق بقياس الشبه من وجه، وقد يتأتى في بعض

أمثله وجه يلحقه بقياس المعنى، ولا يكاد يستقل بتمهيده إلا فطن دراك^(٢).

- أن هذا الرأي "قولُ الأكثرِ من أهلِ الفقه بالبلدان قديماً وحديثاً".

(١) وقد جاء عن بعض أهل العلم المتقدمين نسبياً تسمية ضرب من قياس الدلالة: دلائل القياس، كما في قول ابن القصار رحمه الله (نقله عنه ابن بطال رحمه الله في شرح صحيح البخاري ٣٤٣/١): "أما دلائل القياس: فقد اتفقنا على نجاسة المذي، فكذلك المني بعله أنه خارج من مخرج البول".

(٢) ينظر: البرهان، للجويني ٢٢٥/٢-٢٢٦.

مع أنّ ميراث الإخوة ثابتٌ في الكتاب، ولا ميراثٌ للجد في الكتاب، وميراثُ الإخوة أثبتُ في

السنة من ميراثِ الجد .

- أن توريث الأخوة "ثابتٌ في الكتاب"، كما في قول الله تعالى: (إِنَّ امْرَأَتَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الشُّرْطَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)، بينما لا فرض للجد فيه، فكان الأخ أقوى في القرآن في ثبوت الميراث^(١)، وكذلك السنة هم مشتون فيها، ولا أعلم للجد في السنة فرضاً، إلا من وجه واحد لا يثبت أهل الحديث كل الثبوت، فلا أعلمك إلا طرحت الأقوى من كل وجه بالأضعف^(٢)، والسنة في ميراث الإخوة ما ثبت في حديث عبد الله بن مسعود أنه سئل عن بنت وابنة ابن وأخت، فقال: أقضي فيها بما قضى النبي صلى الله عليه وسلم: "للابنة النصف، ولابنة ابن السدس تكملة الثلثين، وما بقي فلأخت"^(٣)، أما ميراث الجد فقد جاء في الحديث عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إن ابن ابني مات، فما لي من ميراثه؟ فقال: "لك السدس"، فلما أدبر دعاه، فقال: "لك سدس آخر"، فلما أدبر دعاه، فقال: "إن السدس الآخر طعمة"^(٤).

● تنبيه: حكم إحداث قول ثالث:

في كلام الإمام الشافعي رحمه الله هنا ما يشهد لمسألة: (حكم إحداث قول ثالث)، وذلك في قوله: "ولا الذهابُ إلى القياس، والقياسُ مخرجٌ من جميع أقاويلهم"، وقوله في الأم: "لم نتوسع بخلاف ما روينا عنه من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أن يخالف بعضهم إلى قول بعض، فنكون غير خارجين من أقاويلهم"^(٥).

(١) بنظر: الأم ٨٦/٤.

(٢) الأم ١٣٧/٧.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، رقم ٦٧٣٦.

(٤) رواه أبو داود في سننه، رقم ٢٨٩٦، والترمذي في سننه، رقم ٢٠٩٩، وأحمد في مسنده، رقم ١٩٩١٥، وضعفه الألباني.

(٥) الأم ٨٦/٤.

.....

وقد ذهب الجمهور من أهل العلم إلى أنه إذا اختلف فقهاء عصرٍ في مسألة على قولين، فلا يجوز لمن بعدهم إحداثُ قول ثالث جديدٍ فيها، وذهب بعضهم إلى جواز إحداث قول ثالث، وذهب آخرون إلى التفصيل، فإن لزم من إحداث قول ثالث رفع ما أجمعوا عليه لم يجز إحداثه، وإلا جاز، وهذا الذي حمل عليه كلام الشافعي، قال الزركشي رحمه الله: "كلام الشافعي في الرسالة يقتضيه، حيث قال في أواخرها: القياس تقدم الأخ على الجد، لكن صدنا عن القول به أني وجدت المختلفين مجتمعين على أن الجد مع الأخ مثله أو أكثر خطأً منه، فلم يكن لي عندي خلافهم، ولا الذهاب إلى القياس، والقياس مخرج من جميع أقاويلهم، وإنما منعه؛ لأن في إحداث قول ثالث رفعاً للإجماع، وأما حيث لا رفع فتصرفه يقتضي جوازه"^(١).

(١) ينظر: البحر المحيط ٦/٥١٨-٥١٩.

[أقاويل الصحابة]

قال الشافعي: فقال: قد سمعتُ قولك في الإجماع والقياس، بعدَ قولك في حكمِ كتابِ الله وسنةِ رسوله، أرايتَ أقاويلَ أصحابِ رسولِ الله إذا تفرَّقوا فيها؟
فقلتُ: نصيرُ منها إلى ما وافق الكتابَ، أو السنةَ، أو الإجماعَ، أو كان أصحَّ في القياس.

● الأخذ بقول الصحابي:

بعد أن أنهى الإمام الشافعي ما يتعلق بكل مراتب البيان من كتاب وسنة وإجماع وقياس، وكان آخر كلامه متعلقاً بالموقف تجاه اختلاف الصحابة رضي الله عنهم، انتقل إلى بيان حكم الأخذ بقول الواحد منهم، ويلحظ ههنا أن قول المناظر: "سمعتُ قولك في الإجماع والقياس، بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله" يؤكد ما سبقت الإشارة إليه من أن ما بعد باب الإجماع من الرسالة إنما هو في مباحث القياس وما يتعلق به، ثم يؤكد ذلك أيضاً من جهة أخرى أن موضوع الرسالة الرئيس هو البيان ومباحثه، الذي ابتدأ به الشافعي كتابه.

وقد ابتدأ الشافعي الكلام هنا في تأكيد ما سبق في باب الاختلاف من أن الصحابة رضي الله عنهم إذا اختلفوا في مسألة شرعية فليس للمجتهد الاختيار من أقوالهم ما يشاء بلا اجتهاد ونظر وتحرُّر، بل إن ذلك يلزمه أن لا يخرج من أقوالهم من جهة، كما يلزمه من جهة أخرى أن يرجح منها ما ظهر له وغلب على الظن، مما "وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصحَّ في القياس".

ثم انتقل الشافعي إلى بيان المقصود هنا أساساً، وهو البحث عن حجية ما صدر من اجتهاد في أمر شرعي عن الصحابي الواحد، هل يكون حجة شرعية موجبة التمسك بها، أو أن الأخذ به سائغ في مسالك الاجتهاد؟، ثم ما الحجة في ذلك كله؟.

وبيان رأي الإمام الشافعي تجاه حجية قول الصحابي من المواطن التي كثر فيها كلام أهل العلم من الشافعية وغيرهم، وحصل فيها كثير من التفاوت والاضطراب، ولأجل محاولة الكشف عن ذلك يحسن الوقوف على الأمور الآتية:

الأمر الأول: أن الكلام في هذه المسألة منحصر في بعض ما يصدر عن الصحابي، ولعل مما

قال: أفرايتَ إذا قال الواحدُ منهم القولَ لا يُحفظُ عن غيره منهم فيه له موافقةٌ ولا خلافٌ:
أُتجد لك حجةً باتباعه في كتابٍ أو سنةٍ أو أمرٍ أجمعِ الناسُ عليه، فيكونُ مِنَ الأسبابِ التي قلتَ
بها خبراً؟.

قلتُ له: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنةً ثابتةً، ولقد وجدنا أهلَ العلمِ يأخذون بقولِ
واحدِهِمْ مرةً، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعضِ ما أخذوا به منهم.
قال: فألى أيِّ شيءٍ صرتَ من هذا؟.

قلتُ: إلى أتباعِ قولِ واحدِهِمْ، إذا لم أجد كتاباً ولا سنةً ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يُحكم
له بحكمه، أو وُجد معه قياسٌ، وقلَّ ما يُوجدُ من قولِ الواحدِ منهم، لا يخالفه غيره من هذا.

يشير إلى ذلك قول المناظر هنا: "لا يُحفظُ عن غيره منهم فيه له موافقةٌ ولا خلافٌ"، وبناءً عليه
يلحظ الآتي^(١):

- أن قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه، كالغيبات والعبادات ونحوها حجة عند الأئمة
الأربعة وغيرهم؛ لأن الظاهر منه حمله على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ لا
مساغ للاجتهاد فيما لا يُعرف إلا بتوقيف.
- أن قول الصحابي الذي وافقه عليه الصحابة رضي الله عنهم يكون إجماعاً، وكذا إذا اشتهر
ولم يخالفه فيه غيره من الصحابة يكون حجة عند القائلين بحجية الإجماع السكوتي، قال
ابن تيمية رحمه الله: "أما أقوال الصحابة فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم، فهي حجة عند
جماهير العلماء"^(٢).
- أن قول الصحابي الذي خالفه فيه غيره من الصحابة ليس حجة في ذاته، ولكن كما سبق لا
يخرج المجتهد عن أقوالهم، ويأخذ منها ما كان أقرب للدليل الصحيح.

وعليه فينحصر الكلام هنا فيما صدر من اجتهاد الصحابي فيما للرأي فيه مجال، ولم ينتشر
ويشتهر، أو لم يُعلم هل اشتهر أو لا؟، ولم يعرف له مخالف من الصحابة رضي الله عنهم.

(١) ينظر: إعلام الموقعين ٤/٩٢، ١١٩، إجمال الإصابة ص ٧٣-٧٤، البحر المحيط، للزركشي ٦٧/٨.

(٢) مجموع الفتاوى ١٤/٢٠.

.....

الأمر الثاني: مجمل الأقوال المنقولة عن الإمام الشافعي في هذه المسألة تعود إلى الآتي^(١):

- أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً، كغيره من المجتهدين، وهذا قول الشافعي الذي ينسب إليه في الجديد، وهو المشهور بين الأصحاب أنه القول الذي انتهى إليه.
- أن قول الصحابي حجة شرعية مقدمة على القياس، وهذا قول الشافعي الذي ينسب إليه في القديم، وذلك أخذاً من عبارات له تؤكد هذا القول، ومنها قوله عن الصحابة رضي الله عنهم في الرسالة القديمة: "إذا اجتمعوا أخذنا باجتماعهم، وإن قال واحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله، وإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم ولم نخرج عن أقاويلهم كلهم"^(٢).
- أن قول الصحابي حجة شرعية مقدمة على القياس، وأن هذا قول الشافعي في القديم والجديد، لم يخرج عنه، وأن له عبارات في الجديد تؤكد ذلك، ويؤيده قول الزركشي رحمه الله عن قول الشافعي بحجية قول الصحابي: "اعلم أن هذا القول اشتهر نقله عن القديم، وقد نص عليه الشافعي في الجديد أيضاً، وقد نقله البيهقي، وهو موجود في كتاب الأم"^(٣)، والذي في الأم قول الشافعي: "ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا"^(٤)، وهذا ما أكد عليه بعض الشافعية كابن الصباغ رحمه الله^(٥)، وذكر مثله ابن تيمية رحمه الله؛ فإنه لما تكلم عن الاحتجاج بقول الصحابي قال: "وهو أحد قولي الشافعي، ويقال إنه القول القديم، وفي ذلك نظر؛ لأن في كتابه الجديد ما يدل على أنه احتج به، لكن أكثر ما يحتج في الجديد بأقوال الصحابة يعضده بضروب من الأقيسة"^(٦)، وحزم ابن القيم رحمه الله بأن قول الشافعي في القديم والجديد الاحتجاج

(١) ينظر: إجمال الإصابة ص ٣٦-٤٢، البحر المحيط، للزركشي ٥٧/٨-٦٣.

(٢) نقله عن الرسالة القديمة العائلي في إجمال الإصابة ص ٤٠، والزركشي في البحر المحيط ٥٧/٨.

(٣) البحر المحيط ٥٨/٨.

(٤) الأم ٧/٢٨٠.

(٥) نقل الزركشي رحمه الله في البحر المحيط ٦٠/٨ عنه قوله: إنما احتج الشافعي بقول عثمان في الجديد؛ لأن مذهبه إذا لم ينتشر، ولم يظهر له مخالف، كان حجة.

(٦) تنبيه الرجل العاقل ٥٦١/٢.

.....

بقول الصحابي^(١)، كما مال إلى هذا بعض المعاصرين الذين درسوا الحياة العلمية للشافعي، كالشيخ أبي زهرة رحمه الله، فقال: "الشافعي في جديده وقديمه يأخذ بقول الصحابي ويقدمه على القياس"^(٢).

- حاول الزركشي أن يجمع بين ما سبق بأن الشافعي له في المسألة قول في القديم، وقولان في الجديد، فقال: "فيكون له قولان في الجديد، وأحدهما موافق للقديم، وإن كان قد غفل عن نقله أكثر الأصحاب"^(٣).

- أن قول الصحابي حجة إذا خالف القياس؛ لأنه لا محمل له إلا التوقف، وذلك أن التحكم في دين الله باطل؛ فيعلم أنه ما قاله إلا توقيفاً^(٤).

- أن قول الصحابي حجة إذا انضم إليه قياس؛ ولكن اختلف أهل العلم في توجيه ذلك، وهل الحجة حينئذ في القياس أو في قول الصحابي، ف قيل: إن المقصود أن يتعارض قياسان، فيقدم القياس الذي معه قول صحابي، وهذا ما قرره الصيرفي (شارح الرسالة)، فقال: "معنى قول الشافعي في الجديد أنه ليس بحجة، أنه إذا تجاذب المسألة أصلان محتملان يوافق أحدهما قول الصحابي، فيكون الدليل الذي معه قول الصحابي أولى في هذا على التقوية، وأنه أقوى المذهبين، فلا يغلط على الشافعي... وعلى هذا فهو مقو للقياس ومغلب له، كما يغلب بكثرة الأشباه"^(٥)، وقيل: إن القياس الضعيف عنده إذا اعتضد بقول الصحابي كان أولى من القياس القوي^(٦).

الأمر الثالث: بعد هذه الجولة المختصرة حول رأي الشافعي رحمه الله تجاه الاحتجاج بقول الصحابي، يجدر بمن كان على عاتقه شرح الرسالة أن يكشف ما ظهر له، فيقال - وبالله التوفيق والسداد-: أما ما يتعلق بمرتبة قول الصحابي من القياس، فالذي يظهر أن الاجتهاد بالقياس الصحيح أقوى عنده من قول الصحابي المجرد، وبيان ذلك يستدعي تأمل ما يأتي:

(١) إعلام الموقعين ٤/٩٢.

(٢) ينظر: الشافعي - حياته وعصره ص ٣٢٣.

(٣) البحر المحيط ٨/٥٩.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٨/٦٣.

(٥) نقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٨/٦٢.

(٦) ينظر: إجمال الإصابة ص ٣٨، ٤١، البحر المحيط، للزركشي ٨/٦٠-٦٢.

.....

- أن من قرأ الرسالة وتأملها يلحظ أن الغالب فيها غياب الاحتجاج بقول الصحابي المنفرد، وخصوصاً في مواطن التأصيل والنزاع والإنكار على المخالفين، فالنفس العلمي لصاحب الرسالة فيها لا يوحى بالاحتجاج بقول الصحابي المجرد في الجملة، ولهذا لما ذكر في أول الرسالة مراتب البيان للأحكام، لم نجد منها ما يتعلق بقول الصحابي، مع أنه ذكر في آخرها مرتبة الاجتهاد بالقياس!، لذا كان من الصعوبة بمكان الجزم بأنه يقدم قول الصحابي على القياس، مع أنه لم يذكر قول الصحابي أصلاً!، ويؤكد أنه لما قسم في وسط الرسالة العلم قسمين: علم العامة وعلم الخاصة، ذكر أن علم الخاصة سنة من خبر الخاصة يعرفها العلماء، وعلم إجماع، وعلم اجتهاد بقياس، ولم يذكر قول الصحابي!، ولينظر إلى أن المقام هنا مقام تأصيل وتقعيد، وهكذا في الأم حين ذكر ما يتمسك به القاضي، قال: "ولا يقبل ممن كان هكذا عنده شيئاً أشار به عليه على حال، حتى يخبره أنه أشار به من خبر يلزم، وذلك كتاب أو سنة أو إجماع أو من قياس على أحدهما"^(١)، ولم يذكر ههنا قول صحابي!

- أن احتجاج الشافعي بالقياس في تضاعيف الرسالة من الظهور بمكان، مع ذكر أقسامه وأحواله وشروط العمل به، وكل هذا تصرف يوحى بقوته عنده في الاحتجاج والاستدلال، ولهذا قال هنا: "إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه"، قال العلائي رحمه الله: "مقتضاه تقديم القياس الجلي على قول الصحابي، وهو المراد إن شاء الله بقوله: ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه"^(٢).

- أنه كان يذكر احتجاج الصحابة رضي الله عنهم على بعضهم بالقياس، وذلك يؤكد قوته وأنه دليل لازم لبعضهم على بعض، وما كان بهذه المثابة فمن البعد أن يكون أضعف من قول الواحد منهم، ولينظر كيف قال ههنا في ترجيح أقوال بعض الصحابة على بعض: "نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس"، ولهذا قال الماوردي رحمه الله عن الصحابة: "قد كانوا يتحاوون بالقياس... وإذا لزمهم العمل بالقياس كان لغيرهم ألزم"^(٣).

(١) الأم ٦/٢١٩.

(٢) إجمال الإصابة ص ٣٧.

(٣) الحاوي ١٦/١١٢.

.....

الأمر الرابع: وأما ما يتعلق بمرتبة قول الصحابي عنده، ومدى احتجاجة به من عدمه، فهذا قد يستدعي ملاحظة ما يأتي:

- أن الإمام الشافعي رحمه الله مجتهد حذق دُرّاك، قد استقرّ في ذهنه عبر حياته العلمية الممتدة وتلاقح منظومته الاجتهادية مع طوائف متعددة من أهل الاجتهاد في عصره، ومن ثم ممارسته المناظرة والاستنباط لوقائع متجددة ونوازل حادثة أن العالم والفقهاء بحق حين ينزل من المستوى التنظيري التقييدي إلى المستوى الفعلي للممارسة الاجتهادية يكون للقرائن والدلائل والأمارات المصاحبة للأدلة شأن كبير، لا يصح إغفاله والتغاضي عنه، خصوصاً لمن رام العدل والإنصاف وسلوك طريق الحكمة في اجتهاده، ولهذا رأينا كيف ردّ الخبر المرسل في الأصل، ثم لم يمنع الأخذ به عند احتفاف القرائن المقوية له، من غير أن يلزم به غيره، كما قال سابقاً: "أحببنا أن نقبل مرسله".

كما يلحظ في السابق كيف عضد الخبر المرسل بموافقة قول صحابي، وهذا يوحي بأن قول الصحابي المجرد عنده ليس بمثابة الدليل المحتج به بالانفراد، وإلا فلو كان قول الصحابي حجة عنده لوحده، فلا حاجة إلى الالتفات إلى المرسل أصلاً!

- وإذا تقرر هذا وكيف أن الشافعي يقوي قول الصحابي بالخبر المرسل، ويقوي المرسل بقول الصحابي، وينظر إلى الهيئة الاجتماعية المتحصل عليها من الأمرين، ما لا ينظر إلى حال الانفراد، وهذا شأن الجهابذة النقاد، فلينظر أيضاً كيف احتج بأقوال بعض الصحابة رضي الله عنهم متى وجد دلائل مقوية لهذا الاتجاه.

ومن ذلك أنه يعمل بقول الصحابي متى كان إماماً عاماً، كحال الواحد من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، لغلبة ظن شهرة قوله بين الصحابة رضي الله عنهم، ولما يحمله قوله من الإلزام العام، فقال: "كان قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم أحب إلينا إذا صرنا إلى التقليد"^(١)، ثم بيّن سبب ذلك بما يؤكد فقه نفسه وعمق نظرته، فيقول: "لأن قول الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس، ومن لزم قوله الناس كان أشهر ممن يفتي الرجل أو نفر، وقد يأخذ بفتياه وقد يدعها، وأكثر المفتين يفتون للخاصة في

(١) ينظر في نقله عن الشافعي: البحر المحيط ٥٨/٨، وهو موجود في الأم ٢٨٠/٧ بأخصر من المنقول هنا.

.....

بيوتهم ومجالسهم، ولا تعنى الخاصة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام^(١).

وهكذا نجد كيف احتج سابقاً بما ورد عن بعض الصحابة في تقدير جزاء الصيد، وما ذلك إلا لأن هذا الحكم كان عاماً منتشراً، بلا نكير منهم.

- وبناء على ما سبق يمكن أن يفهم موقف الشافعي من قول الصحابي المجرد الذي لم يعتضد بمرسل ولا دليل فيه على اشتهار وانتشار، وهل يمكن أن يضاف إلى العاضد أيضاً ما بدا للعالم المجتهد من وجه قياس لا يبلغ في نفسه مبلغ الاحتجاج.

هذا ما يبدو من عبارة الشافعي هنا، وهو الذي فهمه جهابذة من كبار أهل العلم الشافعية الأعيان رحمهم الله، ومنهم تلميذه النجيب المزني رحمه الله، حيث جعلوا الاحتجاج موجهاً في حال انضمام القياس إلى قول الصحابي.

ويؤكد ذلك ما حكاه المزني رحمه الله، فقد نقل عبارة الشافعي المذكورة هنا بوجه تغيير يسير، يزيل شيئاً من الإلباس، وأضاف عليها تعليقاً نفسياً، كما حكاه ابن عبد البر رحمه الله، فعن "إسماعيل بن يحيى المزني قال: قال الشافعي في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: أصير منهما إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس، وقال في قول الواحد منهم إذا لم يحفظ له مخالف منهم: صرت إليه وأخذت به، إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا دليلاً منها، هذا إذا وجدت معه القياس، قال: وقل ما يوجد ذلك، قال المزني: فقد بين أنه قيل قوله بحجة"^(٢)، فأتضح من هذا النقل أن الاحتجاج بقول الصحابي متى ما وافقه وجه قياس.

وهكذا نجد ابن أبي هريرة شيخ الشافعية رحمه الله يقول: عندنا أن الصحابي إذا كان له قول، وكان معه قياس، وإن كان ضعيفاً، فالمضي إلى قوله أولى، خصوصاً إذا كان إماماً، ويقول أبو الحسين ابن القطان: نقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس، وكذا يقول أبو بكر الشاشي القفال الكبير رحمه الله عن قول الصحابي: إنه حجة إذا اعتضد بضرب من القياس يقوى بموافقته إياه، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله: إن الذي قاله الشافعي في الجديد، واستقر عليه مذهبه، وحكاه عنه المزني فقال في الجديد: أقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس، وحكى القاضي الحسين رحمه الله وغيره من الأصحاب عن

(١) الأم ٢٨٠/٧، والله دَرّ الشافعي رحمه الله من إمام، فمن يغوص إلى مثل هذه المعاني الدقيقة إلا جهابذة النقاد.

(٢) نقل هذه الرواية مسندة ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٩٠٧/٢، وكم يفرح بهذا النقل النفيس حين يظفر به في غير مظنته.

.....

الشافعي أنه يرى في الجديد أن قول الصحابي حجة إذا عضده القياس^(١).

الأمر الخامس: الذي يخلص إليه مما سبق أن الإمام الشافعي يحتج بقول الصحابي المعتضد بوجه يقويه، وذلك لا ينحصر في مقومين كما يبدو، بل بحسب ما يظهر للعالم المجتهد، ولكل مسألة ذوقها الخاص.

أما بالنسبة إلى قول الصحابي المجرد فالذي يبدو أن الشافعي يأخذ به على سبيل الاتباع والتأسي والافتداء، إذا لم يظهر له دليل يعتمد عليه من كتاب أو سنة أو إجماع أو اجتهاد بقياس، وأن ذلك أحب إليه من الذهاب إلى رأيه المجرد، من غير أن يلزم به غيره، وذلك حقاً قول متين، يفرع إلى مثله الجهابذة من أهل العلم الأفذاذ، ولعل مما يؤكد هذا أن من يلحظ كلام الشافعي هنا عن قول الصحابي يلمح أن التَّنَفُّس الهادئ كان سمة واضحة فيه، بخلاف ما سبق من الاحتجاج بالأدلة المعتمدة لديه، الذي يلمح في تقريرها القوة في الإنكار على المخالف، ولهذا كان سؤال المناظر عما صار إليه واختاره: "فإلى أي شيء صرت من هذا"، ثم يأتي الجواب هادئاً والكلمات منتقاة "إلى أتباع قول واحد"، كما يلحظ أنه حين يسأل عن حجته في ذلك الاتباع الذي اختاره واختطه لنفسه، يعترف بأنه "ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحد مرةً، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم".

ويؤكد هذا الميل من قبل الإمام الشافعي إلى الأخذ بقول الصحابي إذا لم يجد دليلاً يعتمد عليه، قوله في الرسالة القديمة بعد ذكره الصحابة رضي الله عنهم والثناء عليهم بما هم أهل: "وهم فوقنا في كل علم، واجتهاد، وورع، وعقل، وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من آرائنا عندنا لأنفسنا"^(٢).

(١) ينظر في النقول السابقة: البحر المحيط، للزركشي ٦٠/٨.

(٢) ينظر في هذا النقل عنه: مقدمة ابن الصلاح ص ٢٩٧.

[منزلة الإجماع والقياس]

قال: فقد حكمت بالكتاب والسنة، فكيف حكمت بالإجماع، ثم حكمت بالقياس، فأقمتها مع كتاب أو سنة؟.

فقلت: إني وإن حكمتُ بهما كما أحكمُ بالكتاب والسنة: فأصل ما أحكمُ به منها مفترقٌ.
قال: أفيجوز أن تكون أصول مفرقة الأسباب يحكم فيها حكماً واحداً؟.

• منزلة الإجماع والقياس بين مراتب الأدلة:

ختم الإمام الشافعي رحمه الله ببيان منزلة كل من الإجماع والقياس في الاستدلال؛ إذ الأصل المقرر الاستدلال بالكتاب والسنة، اللذان هما أصل الأدلة والعينان والقول الغاية، والمفزع لكل عالم مجتهد، ذلك أن "الكتاب والسنة هما الأصلان اللذان افترض الله عز وجل، لا مخالف فيهما، وهما عينان"^(١)، بل الثابت والحق أنه "لا يلزم قولٌ بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله، وأن ما سواهما تبع لهما"^(٢)، كما أن في ذلك الطاعة لله تعالى والتسليم له، وإنما "الطاعة لمن أمر الله أو رسوله بطاعته، والحق فيما أمر الله ورسوله باتباعه، ودل الله ورسوله عليه نصاً أو استنباطاً بدلائل"^(٣).

ثم بعد ذلك يمكن أن يفزع المجتهد إلى الإجماع (إجماع الأمة الخاصة)^(٤) والاجتهاد بالقياس على ما في الكتاب والسنة، كما قال الشافعي: "فما كان لله فيه نص حكم، أو لرسوله سنة، أو للمسلمين فيه إجماع: لم يسع أحداً عليم من هذا واحداً أن يخالفه"^(٥)، وقال عن الكتاب والسنة: "فإذا كانا موجودين فهما الأصلان، وإذا لم يكونا موجودين فالقياس عليهما، لا على غيرهما"^(٦).

إلا أن الاستدلال بكل من الإجماع والاجتهاد بالقياس لا يمكن بحال أن يكون في مرتبة الاستدلال بالكتاب والسنة، وبناء عليه لا بد من ملاحظة مراتب الأدلة على النحو الآتي:

(١) الأم ٦/٦٠٦.

(٢) جماع العلم ص ١١.

(٣) الأم ٧/٣١٦.

(٤) يلحظ ما سبق في باب الإجماع من أقسام الإجماع عند الإمام الشافعي.

(٥) جماع العلم ص ٩٦.

(٦) الأم ٦/٢١٧.

قلت: نعم، يُحكّم بالكتاب، والسُّنةِ المجتمعِ عليها الذي لا اختلافَ فيها، فنقولُ لهذا: حكّمنا بالحقِّ في الظاهر والباطن.

وُحكّم بالسُّنةِ قد رُويت من طريق الانفراد، لا يَجتمعُ الناسُ عليها، فنقولُ: حكّمنا بالحقِّ في الظاهر؛ لأنه قد يمكنُ الغلطُ فيمن روى الحديثَ.
ونحكّم بالإجماع.

- أن الحكم بالكتاب والسنة المتفق على صحتها مقدم على كل استدلال، بحيث يعلم أنه حق في الظاهر والباطن يُشهد به على الله تعالى، وقد سبق للإمام الشافعي الكلام عن ذلك في باب العلم وصدر باب القياس، من تقرير أن العلم به علم عام لا يمكن دعوى الغلط فيه أو الشك، كما لا يسوغ فيه التأويل على خلاف النص، ولا التنازع في مضمونه.

- ثم "يُحكّم بالسُّنةِ قد رُويت من طريق الانفراد، لا يَجتمعُ الناسُ عليها"، وهذا الخبر الذي ينفرد بنقله والعلم به أهل العلم بالسنن أو بعضهم دون بعض، وذلك لاختصاصهم بالوقوف على العلم بصدق الخاصّ المخبر عن رسول الله بها، وهو سنة ثابتة لازمة في حقهم، وفي حق من تبعهم وعلم الثقة بهم، كما أنه حق في ظاهر الأمر الذي أوجب الشرع اتباعه والعمل به، ولو أمكن الغلط فيها، الذي لم تكلف الوقوف على عدمه قطعاً، كما يلزمنا أن نعمل بشهادة الشاهدين في القتل، فنقتص من القاتل بشهادتهما، وذلك حقٌّ في الظاهر، وقد يمكن في الشاهدين الغلط^(١).

- ثم "نحكّم بالإجماع"، والمراد هنا بالإجماع المتأخر في الرتبة إجماع الأمة الخاصة^(٢)، الذي ينفرد بمعرفته أهل العلم في الغالب، وهو ظني ظاهر، من خالفه متعمداً كان على خطأ عظيم وخطر جسيم، لكنه ليس في مرتبة ما سبق، أما الإجماع المشترك فيه بين العامة والخاصة، فهذا قطعي معلوم من دين الإسلام بالضرورة، وهو في المرتبة الأولى هنا؛ لأن حقيقته تعود إلى تقديم النصوص القطعية الثبوت والدلالة على النصوص الظنية الثبوت أو الدلالة، وليس تقديماً للإجماع ذاته على النصوص.

(١) ينظر ما سبق تقريره في باب العلم وصدر باب القياس.

(٢) ينظر في الكلام عن أقسام الإجماع، وحكم كل قسم عند الشافعي: باب العلم، وباب الإجماع من الرسالة.

ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود،

وهذا في الحقيقة طريقة السلف ومنهجهم بتعظيم النصوص وتقديم الاستدلال بها على كل استدلال، لا على ما يقرره بعض المتأخرين من بدء المجتهد بالنظر في الإجماع، فإن وجده لم يلتفت إلى غيره، وإن وجد نصاً خالفه اعتقد أنه منسوخ بنص لم يبلغه، واعتقد بعضهم أن الإجماع نسخه! (١)، وهذا من البعد بمكان، والصواب طريقة السلف التي قررها هنا الإمام الشافعي رحمه الله، فالنصوص مقدمة على كل ما سواها؛ لأنها معلومة محفوظة والأمة مأمورة بتبعتها واتباعها، قال ابن تيمية رحمه الله في تقرير ما ذكره الشافعي من تقسيم الإجماع إلى ضريين واختلاف حكمهما: "الإجماع نوعان: قطعي، فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعي على خلاف النص، وأما الظني فهو الإجماع الإقراري والاستقرائي: بأن يستقرئ أقوال العلماء فلا يجد في ذلك خلافاً، أو يشتهر القول في القرآن ولا يعلم أحداً أنكره، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به، فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به لأن هذا حجة ظنية لا يجزم الإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجزم بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعي" (٢).

- "ثم القياس"، وهو علم الاجتهاد بالقياس على ما جاء فيه النص، وهذا أيضاً كما سبق من علم الخاصة، الذي يعدّ حقاً في الظاهر عند المجتهد القائل، متى ما ظهر له وجه القياس والدلالات عليه، ولا يلزم أن يكون كذلك عند كافة العلماء؛ كما لا يلزم أن يصيب القائل الحق فيه بإحاطة ويقين؛ ولهذا كانت مرتبته متأخرة في الاستدلال.

ويلحظ كم كان الإمام الشافعي دقيقاً حين جعل اللجوء إلى القياس من قبل المجتهد حال ضرورة؛ ذلك أن منهج السلف عدم التوسع في استعمال القياس، وأن الاستناد إليه إنما يكون حين تضيق بهم السبل إلى ما هو أقوى منه، وقد جاء عن الإمام أحمد رحمه الله أنه قال: سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة (٣).

وقد بين ابن القيم رحمه الله أن القياس الذي هو موضع ضرورة هو القياس الخفي الذي لا يخلو من نوع اشتباه، وأن القياس المعمول به نوعان: قياس جلي، جوّز فيه السلف استعمال الرأي الصحيح، وعملوا وأفتوا به، وسوغوا القول به، وقياس خفي ظني هو موضع

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٠١/١٩.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٦٧/١٩.

(٣) ينظر: إعلام الموقعين ٢٦/١.

كما يكون التيمم طهارةً في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارةً إذا وُجد الماء، إنما يكون طهارةً في الإعواز، وكذلك يكون ما بعد السنة حجةً إذا أعوز من السنة.

وقد وصفتُ الحجةَ في القياس وغيره قبلَ هذا.

الاشتباه، وهذا سوغوا العمل والفتيا والقضاء به عند الاضطرار إليه حيث لا يوجد منه بد، ولم يلزموا أحداً العمل به، ولم يحرموا مخالفته، ولا جعلوا مخالفته مخالفاً للدين، بل غاية أنهم خيروا بين قبوله ورده؛ فهو بمنزلة ما أبيض للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه، "وكان استعمالهم لهذا النوع بقدر الضرورة: لم يفرطوا فيه ويفرعوه ويولدوه ويوسعوه، كما صنع المتأخرون بحيث اعتاضوا به عن النصوص والآثار، وكان أسهل عليهم من حفظها، كما يوجد كثير من الناس يضبط قواعد الإفتاء لصعوبة النقل عليه وتعسر حفظه، فلم يتعدوا في استعماله قدر الضرورة، ولم يبغوا العدول إليه مع تمكنهم من النصوص والآثار؛ كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم: (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم)، فالباغي: الذي يتغي الميته مع قدرته على التوصل إلى المذكي، والعادي: الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها"^(١).

وقول الشافعي هنا: "لا يحل القياس والخبر موجوداً"، أشار بعض أهل العلم فيه إلى مسألة أصولية، وهي "هل يجوز للمجتهد العمل بالقياس قبل البحث عن الأدلة النصية وجميع دالاتها؟، وأن للمسألة أحوالاً"^(٢):

- أن يطلب العمل به قبل طلب الحكم من النصوص المعروفة، فيمتنع قطعاً.
- أن يطلب العمل به قبل طلب نصوص لا يعرفها مع رجاء الوجود، فهناك من جوّز له ذلك، ومذهب الشافعي ومذهب أحمد وفقهاء الحديث: أنه لا يجوز، ولهذا جعلوا القياس ضرورات بمنزلة التيمم، لا يعدل إليه إلا إذا غلب على ظنه عدم الماء وهو معنى قول أحمد: وما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟.
- أن يئأس من النص ويغلب على ظنه عدمه، فهنا يجوز قطعاً.

(١) إعلام الموقعين ١/٥٣-٥٤.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٧/٤٥-٤٦.

قال: أفتجدُ شيئاً شبيهاً به.

قلتُ: نعم، أقضي على الرجل بعلمي أن ما ادّعي عليه كما ادّعي، أو إقراره، فإن لم أعلم ولم يُقرّ قضيتُ عليه بشاهدين، وقد يغلطان ويهمان، وعلمي وإقراره أقوى عليه من شاهدين، وأقضي عليه بشاهدٍ ويمين، وهو أضعفُ من شاهدين، ثم أقضي عليه بنكوله عن اليمين ويمين صاحبه، وهو أضعفُ من شاهدٍ ويمين، لأنه قد ينكل خوف الشهرة واستصغار ما يحلفُ عليه،

ثم لما قرر الإمام الشافعي كون الأدلة التي يفرع إليها العالم المجتهد على مراتب بعضها أقوى من بعض، طلب المناظر منه ذكر شيء من التشبيه الذي يشهد على صحة مثل هذا النظر، ويدل على جواز التفاوت بينها.

فأجاب الشافعي بأن ذلك جائز وواضح في تفاوت وسائل إثبات الحقوق في الشرع، حيث يجوز إثبات الحق بأسباب مختلفة، بعضها أقوى من بعض^(١):

- فيجوز إثبات الحق على إنسان بعلم القاضي بصحة ما ادّعي عليه^(٢)، أو بإقراره على نفسه، ويكون ذلك الأقوى من وسائل الإثبات.
- وقد لا يكون علمٌ من القاضي ولا يحصل من المدعي عليه إقرارٌ، فيحكم "عليه بشاهدين"، مع ما يدخل الشهادة من الغلط أو الكذب.
- وقد لا يتحقق شيء مما سبق، فيجوز إثبات الحق على المدعي عليه بشاهد ويمين المدعي، وذلك "أضعفُ من شاهدين"، كما لا يخفى.
- وقد لا يوجد شيء من ذلك، فيثبت الحق على المدعي عليه بنكوله عن اليمين التي تبرئه مع يمين المدعي، فإذا حلف خصمه أخذناه بما حلف عليه المدعي؛ باعتبار أنه قد أبى اليمين التي تبرئه، ولا شك أن هذا أضعف وسائل الإثبات؛ وذلك لأن المدعي عليه قد ينكل عن اليمين لا باعتبار ثبوت الحق عليه، بل خشية "الشهرة واستصغار ما يحلفُ عليه"،

(١) سبق كلام الشافعي عن ذلك في صدر باب القياس.

(٢) سبقت الإشارة إلى أن أظهر قول الشافعي على مذهبه جواز قضاء القاضي بعلمه، وهو اختيار المزني والربيع، وأنه إنما لم يقطع به حذراً من ميل القضاة، لأجل تغير الزمان. ينظر: الحاوي ٣٢٢/١٦.

ويكونُ الحالفُ لنفسه غيرَ ثقةٍ وحريصاً فاجراً.

آخرُ كتابِ الرسالة، والحمد لله، وصلى الله على محمد .

مع كون خصمه غير ثقة في نفسه شحيحاً فاجراً، لا يتورع عن اليمين الغموس التي يقتطع بها حق امرئ مسلم بغير حق.

فهنا نرى كيف جاز إثبات الحق بأسباب مختلفة، مع تفاوت قوة هذه الأسباب، فهكذا الشأن في تفاوت الأدلة الشرعية في القوة في نفس المجتهد العالم.

وبهذا تم الانتهاء من شرح رسالة الإمام محمد بن إدريس الشافعي المطلبية، جزاه الله تعالى عن أهل العلم وعن الإسلام خير الجزاء، وقد كان جهداً مضمياً يؤمل منه أن يتبع بجهود، سائلاً الله بمنه وفضله أن يجعله لما أراد الجهد الهمام موضحاً، وأصلاً مريحاً منجحاً، وأن يتقبل هذا العمل، ويغفر ما كان فيه من الخطأ والزلل، ويجبر ما فيه من النقص والخلل.

ثم ما كان فيه من صوابٍ فمحض توفيق الله تعالى وحده، وما كان من سهوٍ وخطأ فمَنِّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء.

إِنْ تَجِدَ عَيْباً فَسُدِّ الْخَلَلَا *** جَلَّ مَنْ لَا عَيْبَ فِيهِ وَعَلَا

اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، والحمد لله رب العالمين، الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المراجع

١. آداب الشافعي ومناقبه، لابن أبي حاتم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢. الآداب الشرعية والمنح المرعية، لابن مفلح، عالم الكتب.
٣. الآيات البيّنات على شرح المحلي على جمع الجوامع، للعبادي، دار الكتب العلمية. بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧ هـ.
٤. الإبانة الكبرى، لابن بطة، دار الراجية للنشر والتوزيع، الرياض.
٥. الإبهاج في شرح المنهاج، لتاج الدين ابن السبكي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٦. الإتيقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة عام ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م.
٧. الأم، للإمام الشافعي، دار المعرفة - بيروت، طبعة عام ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
٨. الإجماع، لابن المنذر، دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٩. إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، لصالح الدين العلائي، جمعية إحياء التراث الإسلامي - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.
١٠. أحكام القرآن، للجصاص، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تاريخ الطبع ١٤٠٥ هـ.
١١. أحكام القرآن، للكنيا الهراسي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.
١٢. أحكام القرآن، لابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
١٣. أحكام القرآن للشافعي - جمع البيهقي، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
١٤. إحياء علوم الدين - لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة - بيروت.
١٥. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان.
١٦. إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية.
١٧. إحكام الفصول، لأبي الوليد الباجي، مؤسسة الرسالة. بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٩ هـ. ١٩٨٩ م.
١٨. اختلاف الحديث، للإمام الشافعي (مطبوع مع الأم).
١٩. الأدب المفرد، للإمام البخاري، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.
٢٠. الأذكار، للنووي، دار ابن حزم للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٢١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٢. الإرشاد في معرفة علماء الحديث، لأبي يعلى الخليلي، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.

- ٢٣ . إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٢٤ . الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ - ٢٠٠٠ .
- ٢٥ . أسرار البلاغة في علم البيان، للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٢٦ . الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد لباجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ٢٧ . الأشباه والنظائر، لتاج الدين السبكي، دار الكتب العلمية . بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١١ هـ . ١٩٩١ م.
- ٢٨ . إصلاح غلط المحدثين، للخطابي، مؤسسة الرسالة ، الطبعة: الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٢٩ . الأصل، لمحمد بن الحسن الشيباني، دار ابن حزم، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
- ٣٠ . أصول السرخسي، لشمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة - بيروت.
- ٣١ . أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن . لمحمد الأمين الشنقيطي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ، طبعة عام ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٣٢ . اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٣٣ . الاعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، للحازمي، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن ، الطبعة الثانية ، ١٣٥٩ هـ.
- ٣٤ . الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، دار ابن عفان، السعودية ، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- ٣٥ . إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٢١ هـ.
- ٣٦ . إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
- ٣٧ . الإمام في بيان أدلة الأحكام، للعز بن عبدالسلام، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٣٨ . إمتاع الأسماع، للمقريزي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٣٩ . الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، للشاه ولي الله الدهلوي، دار النفائس - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ .

- ٤٠ . الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.
- ٤١ . الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف لابن المنذر، دار طيبة - الرياض، الطبعة الأولى - ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م.
- ٤٢ . إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، لابن الوزير، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧ م.
- ٤٣ . إيجاز البيان عن معاني القرآن، لنجم الدين النيسابوري، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٥ هـ.
- ٤٤ . البحر الرائق شرح كنز الدقائق. لزين الدين ابن نجيم الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.
- ٤٥ . البحر المحيط . لبدر الدين الزركشي، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٤٦ . بحر المذهب، للرويانى الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.
- ٤٧ . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع . لعلاء الدين الكاساني، دار الكتب العلمية . بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ٤٨ . بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ٤٩ . بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، دار الحديث - القاهرة، طبعة عام ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ٥٠ . البداية والنهاية، لابن كثير، دار الفكر، طبعة عام ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م.
- ٥١ . البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن، دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ٥٢ . البرهان في أصول الفقه، للجويني، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٥٣ . البرهان في علوم القرآن، للزركشي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.
- ٥٤ . البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمري، دار المنهاج - جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٥٥ . بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين الأصفهاني، دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
- ٥٦ . البيان والتبيين، للجاحظ، دار ومكتبة الهلال، بيروت، طبعة عام ١٤٢٣ هـ.
- ٥٧ . تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة الدينوري، المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، الطبعة الثانية - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٥٨ . تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، دار الهداية.

٥٩. تاريخ أصبهان، لأبي نعيم الأصبهاني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
٦٠. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٦١. تاريخ دمشق، لابن عساكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة عام ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
٦٢. التاريخ الكبير، للإمام البخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن.
٦٣. التجميع شرح التحرير في أصول الفقه، للمرداوي، مكتبة الرشد الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٦٤. التجميع في علم التفسير، للسيوطي، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، عام ١٤٠٤ هـ.
٦٥. تحفة الفقهاء، لعلاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
٦٦. التحقيق في أحاديث الخلاف، لابن الجوزي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٦٧. تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، للعلائي، دار الكتب الثقافية - الكويت.
٦٨. التحقيق والبيان في شرح البرهان، لأبي الحسن الأبياري، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى - مكة المكرمة، عام ١٤٠٩ هـ.
٦٩. تذكرة الحفاظ وتبصرة الأيقاظ، لابن عبد الهادي، دار النوادر، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م.
٧٠. التسعينية، لابن تيمية، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٧١. التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٦ هـ.
٧٢. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
٧٣. التعريفات، للجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٧٤. تعظيم قدر الصلاة، للمروزي، مكتبة الدار - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
٧٥. تفسير آيات أشكلت، لابن تيمية، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٧٦. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٧٧. تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال، للعلائي، دار الحديث - القاهرة.
٧٨. التقريب والإرشاد (الصغير)، للباقلاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
٧٩. التقرير والتحبير، لابن أمير حاج، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٨٠. التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، للعراقي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م
٨١. التلخيص في أصول الفقه، للجويني، دار البشائر الإسلامية - بيروت.
٨٢. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ. ١٩٨٩م.
٨٣. التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، للعسكري، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
٨٤. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
٨٥. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٠هـ.
٨٦. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. للحافظ ابن عبد البر، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، طبعة عام ١٣٨٧هـ.
٨٧. تبيين الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، دار عالم الفوائد.
٨٨. تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، للسيوطي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، طبعة عام ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
٨٩. تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٩٠. تهذيب التهذيب، لابن حجر، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.
٩١. تهذيب اللغة، للهرودي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٩٢. توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس، لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦-١٩٨٦.
٩٣. التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، عالم الكتب - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٩٤. تيسير التحرير، لأمير بادشاه، دار الكتب العلمية - بيروت، عام ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٩٥. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٩٦. الثقات، لابن حبان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٩٧. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي، مكتبة المعارف - الرياض.

- ٩٨ . الجامع الصحيح (سنن الترمذي) . لأبي عيسى الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ٩٩ . جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ١٠٠ . جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ١٠١ . جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلائي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- ١٠٢ . الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ١٠٣ . جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، لابن رجب، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ١٠٤ . جامع المسائل، لابن تيمية، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١٠٥ . جماع العلم، للإمام الشافعي، مكتبة ابن تيمية - القاهرة.
- ١٠٦ . جمال القراء وكمال الإقراء، للسخاوي، دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١٠٧ . جمهرة اللغة، لابن دريد، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
- ١٠٨ . الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية، دار العاصمة، السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ١٠٩ . الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن قيم الجوزية، دار المعرفة - المغرب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١١٠ . حاشية الجمل على شرح المنهج - لسليمان العجيلي المصري - دار الفكر - بيروت.
- ١١١ . حاشية السندي على سنن ابن ماجه، لنور الدين السندي، دار الجيل - بيروت.
- ١١٢ . حاشية السيوطي على سنن النسائي، لجلال الدين السيوطي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ - ١٩٨٦.
- ١١٣ . الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، للماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ١١٤ . الحجة في بيان المحجة، لأبي القاسم الأصبهاني، دار الراية - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ١١٥ . حلية الأولياء، للأصبهاني، دار الكتب العلمية - بيروت، طبعة عام ١٤٠٩هـ.
- ١١٦ . الخصائص، لابن جني الموصلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة.

١١٧. خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، لأبي شامة، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
١١٨. درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
١١٩. ذم الكلام وأهله، للهروي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
١٢٠. الرسالة، للإمام الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت.
١٢١. رسالة الإمام أبي بكر البيهقي إلى الإمام أبي محمد الجويني، للبيهقي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.
١٢٢. الرسالة التبوكية، لابن قيم الجوزية، مكتبة المدني - جدة.
١٢٣. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين السبكي، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ م - ١٤١٩ هـ.
١٢٤. رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، طبع عام ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
١٢٥. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، للشوشاوي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
١٢٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.
١٢٧. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، لابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م.
١٢٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
١٢٩. زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢٢ هـ.
١٣٠. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
١٣١. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقها وفوائدها، للألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض.
١٣٢. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، للألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.

١٣٣. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود السجستاني، المكتبة العصرية - بيروت.
١٣٤. سنن الدارقطني، لأبي الحسن الدارقطني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.
١٣٥. سنن الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ٢٠٠٠ م.
١٣٦. السنن الكبرى، للحافظ أبي بكر البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
١٣٧. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبد الله القزويني، دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
١٣٨. سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن النسائي، مكتبة المطبوعات الإسلامية . حلب، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٦ هـ.
١٣٩. السنة، للمروزي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
١٤٠. السنة، لابن أبي عاصم، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ.
١٤١. سير أعلام النبلاء، للذهبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
١٤٢. السيرة النبوية، لابن هشام، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م.
١٤٣. السيرة النبوية وأخبار الخلفاء، لابن حبان، الكتب الثقافية - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٧ هـ.
١٤٤. الشافعي؛ لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي.
١٤٥. الشافي في شرح مسند الشافعي، لابن الأثير، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
١٤٦. شرح أشعار الهذليين، للسكري، مكتبة دار العروبة - القاهرة.
١٤٧. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم اللالكائي، دار طيبة - السعودية، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
١٤٨. شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى، لأبي شامة، مكتبة العميرين العلمية - الشارقة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
١٤٩. العرف الشذي شرح سنن الترمذي، محمد أنور شاه الكشميري، دار التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
١٥٠. شرح السنة، للبعوي، المكتب الإسلامي - دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
١٥١. شرح صحيح البخاري، لابن بطلال، مكتبة الرشد - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

- ١٥٢ . شرح صحيح مسلم، للنووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
- ١٥٣ . شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، للقاضي عضد الملة، مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة، طبعة عام ١٤٠٣هـ . ١٩٨٣م.
- ١٥٤ . شرح علل الترمذي، لابن رجب، مكتبة المنار - الزرقاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٥٥ . شرح العمدة في الفقه، لابن تيمية، مكتبة الحرمين - الرياض.
- ١٥٦ . شرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١٥٧ . شرح اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي دار البخاري . القصيم، طبعة عام ١٤٠٧هـ . ١٩٨٧م.
- ١٥٨ . شرح المحلي على جمع الجوامع، للجلال المحلي، دار الكتب العلمية . بيروت.
- ١٥٩ . شرح مختصر الروضة، للطوفي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٦٠ . شرح معاني الآثار، لأبي جعفر الطحاوي، عالم الكتب، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
- ١٦١ . شعب الإيمان، للبيهقي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ١٦٢ . الصاحبى في فقه اللغة العربية، لابن فارس، دار الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١٦٣ . الصارم المسلول على شاتم الرسول، لابن تيمية، الناشر: الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية.
- ١٦٤ . الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٦٥ . صحيح البخاري، للإمام البخاري، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١٦٦ . صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٣.
- ١٦٧ . صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي - بيروت.
- ١٦٨ . صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي.
- ١٦٩ . صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، دار إحياء التراث العربي-بيروت.
- ١٧٠ . الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ١٧١ . صون المنطوق والكلام عن فن المنطق والكلام، لجلال الدين السيوطي، مطبعة السعادة - مصر، الطبعة الأولى.
- ١٧٢ . الضعفاء الكبير، للعقيلي، دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ١٧٣ . طبقات الشافعية الكبرى . لتاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- ١٧٤ . طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبه، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

- ١٧٥ . طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح، دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ م.
- ١٧٦ . الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- ١٧٧ . طرح الشريب في شرح التقريب، للعراقي، دار إحياء التراث العربي.
- ١٧٨ . طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم، دار السلفية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٤ هـ.
- ١٧٩ . العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- ١٨٠ . العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، لابن الملقن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- ١٨١ . عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ١٨٢ . عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، لابن سيد الناس، دار القلم - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣/١٤١٤.
- ١٨٣ . غريب الحديث، لابن الجوزي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ - ١٩٨٥.
- ١٨٤ . الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم)، للجويني، مكتبة إمام الحرمين، الطبعة الثانية، ١٤٠١ هـ.
- ١٨٥ . الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، للعراقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ١٨٦ . الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.
- ١٨٧ . فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ.
- ١٨٨ . فتح الباري شرح صحيح البخاري - لابن رجب، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- ١٨٩ . فتح الباقي بشرح ألفية العراقي، للسنيكي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ١٩٠ . فتح العزيز بشرح الوجيز، للرافعي، دار الفكر.
- ١٩١ . فتح القدير، للشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٤ هـ.
- ١٩٢ . فتح المغيث بشرح الفية الحديث، للسخاوي، مكتبة السنة - مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.
- ١٩٣ . الفتن، لنعيم بن حماد، مكتبة التوحيد - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ١٩٤ . الفروق، للقرافي، عالم الكتب.
- ١٩٥ . الفروق اللغوية، للعسكري، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة.
- ١٩٦ . الفصول في الأصول، للجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ١٩٧ . الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، دار ابن الجوزي - السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ.
- ١٩٨ . الفوائد السننية شرح الألفية، للبرماوي، رسالة دكتوراه في جامعة أم القرى، عام ١٤١٧ هـ.
- ١٩٩ . فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة الأولى.

٢٠٠. قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة، لابن تيمية، مكتبة الفرقان - عجمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ هـ.
٢٠١. القراءة خلف الإمام، لليهقي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.
٢٠٢. قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر السمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ/١٩٩٩ م.
٢٠٣. القواعد النورانية الفقهية، لابن تيمية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٢٠٤. الكافية في الجدل، للجويني، مكتبة الكليات الأزهرية، طبعة عام ١٣٩٩ هـ.
٢٠٥. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، دار الكتاب الإسلامي.
٢٠٦. الكافية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، المكتبة العلمية - المدينة المنورة.
٢٠٧. لباب المحصول في علم الأصول، لابن رشيقي، دار البحوث للدراسات الإسلامية - الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٢٠٨. لسان العرب، لأبي الفضل ابن منظور، دار صادر. بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ.
٢٠٩. اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٢١٠. المبسوط، للسرخسي، دار المعرفة - بيروت، طبعة عام ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
٢١١. المبسوط في القراءات العشر، للنيسابوري، مجمع اللغة العربية - دمشق، عام النشر ١٩٨١ م.
٢١٢. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لابن حبان، دار الوعي - حلب، الطبعة الأولى، ١٣٩٦ هـ.
٢١٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - لنور الدين الهيثمي، مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤ م.
٢١٤. مجالس العلماء، للزجاجي، مكتبة الخانجي - القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
٢١٥. المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا النووي، دار الفكر.
٢١٦. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، طبعة عام ١٤١٦ هـ/١٩٩٥ م.
٢١٧. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، للرامهرمزي، دار الفكر - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ.
٢١٨. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢٢ هـ.
٢١٩. المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول، لأبي شامة، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ.
٢٢٠. المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري، دار الفكر - بيروت.

٢٢١. المحصول، للرازي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٢٢٢. مختار الصحاح، لزين الدين الرازي، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
٢٢٣. مختصر البويطي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عام ١٤٣٠ هـ.
٢٢٤. مختصر المزني (مطبوع مع الأم).
٢٢٥. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، لابن الموصلي، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٢٢٦. مختصر قيام الليل، للمروزي، حديث أكاديمي، فيصل اباد - باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٢٢٧. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
٢٢٨. المدخل إلى السنن الكبرى، لأبي بكر البيهقي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت.
٢٢٩. المدونة، للإمام مالك، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
٢٣٠. المراسيل، لأبي داود، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
٢٣١. مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، مكتبة ابن تيمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٣٢. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.
٢٣٣. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٢ م.
٢٣٤. مسبوك الذهب في فضل العرب وشرف العلم على شرف النسب، لمربي الكرمي، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
٢٣٥. المستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م.
٢٣٦. المستصفي، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م.
٢٣٧. مسلم الثبوت (مطبوع مع المستصفي).
٢٣٨. مسند إسحاق بن راهويه، مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
٢٣٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
٢٤٠. مسند البزار، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى.
٢٤١. مسند الشاميين، لأبي القاسم الطبراني، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ.

- ٢٤٢ . المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، المكتبة العلمية - بيروت.
- ٢٤٣ . المصنف في الأحاديث والآثار، لابن أبي شيبة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٤٤ . المصنف، لعبدالرزاق الصنعاني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ٢٤٥ . المطمع على ألفاظ المقنع، للبعلي، مكتبة السوادى للتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ٢٤٦ . معالم التنزيل في تفسير القرآن، للبعوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ٢٤٧ . معالم السنن، للخطابي، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة الأولى ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م.
- ٢٤٨ . المعتمد في أصول الفقه، للبصري، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
- ٢٤٩ . معرفة أنواع علوم الحديث، لابن الصلاح، دار الفكر المعاصر - بيروت، سنة النشر: ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ٢٥٠ . معرفة السنن والآثار، للبيهقي، دار الوعي - حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
- ٢٥١ . معجم البلدان، للحموي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.
- ٢٥٢ . المعجم الأوسط، للطبراني، دار الحرمين - القاهرة.
- ٢٥٣ . المعجم الكبير، للطبراني، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الثانية.
- ٢٥٤ . المعونة على مذهب عالم المدينة، لعبد الوهاب البغدادي، المكتبة التجارية - مكة المكرمة.
- ٢٥٥ . مفاتيح الغيب، للرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٢٠ هـ.
- ٢٥٦ . معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي، لتقي الدين السبكي، مؤسسة قرطبة.
- ٢٥٧ . المغازي، للواقدي، دار الأعلمي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩/١٤٠٩.
- ٢٥٨ . المغرب في ترتيب المغرب، للمطرزي، دار الكتاب العربي.
- ٢٥٩ . المغني. لموفق الدين ابن قدامة، مكتبة القاهرة، طبعة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- ٢٦٠ . مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، للسيوطي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩/١٤٠٩ م.
- ٢٦١ . المفردات في غريب القرآن - لأبي القاسم الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢ هـ)، مطبعة البابي الحلبي - مصر، عام ١٣٨١ هـ.
- ٢٦٢ . المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم. لأبي العباس القرطبي، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب . دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧ هـ . ١٩٩٦ م.
- ٢٦٣ . مقاييس اللغة، لأبي الحسين بن فارس، دار الفكر، بيروت، عام ١٣٩٩ هـ . ١٩٧٩ م.
- ٢٦٤ . مناقب الإمام الشافعي، للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
- ٢٦٥ . مناقب الشافعي، للبيهقي، دار التراث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٠ هـ.
- ٢٦٦ . المنتقى شرح الموطأ، للباجي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية.

٢٦٧. المنشور في القواعد الفقهية، للزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٢٦٨. المنحول من تعليقات الأصول، للغزالي، دار الفكر المعاصر - بيروت.
٢٦٩. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٢٧٠. المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب، للسيوطي، مطبعة فضالة.
٢٧١. المهمات في شرح الروضة والرافعي، للإسنوي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.
٢٧٢. الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٢٧٣. الموطأ، للإمام مالك، مؤسسة زايد - الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٢٧٤. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.
٢٧٥. الناسخ والمنسوخ، للنحاس، مكتبة الفلاح - الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.
٢٧٦. الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، للقاسم بن سلام، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢٧٧. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، لعيسى منون، مكتبة المعارف. الطائف.
٢٧٨. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، لابن حجر، مطبعة سفير - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٧٩. نصب الراية لأحاديث الهداية، لجمال الدين الزيلعي، مؤسسة الريان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢٨٠. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
٢٨١. النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٢٨٢. النكت على مقدمة ابن الصلاح، للزركشي، أضواء السلف - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٢٨٣. النكت الوافية بما في شرح الألفية، للبقاعي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٢٨٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، المكتبة العلمية - بيروت، طبعة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٢٨٥. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، للإسنوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٢٨٦. نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

- ٢٨٧ . نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفى الدين الهندي، المكتبة التجارية - مكة المكرمة، الطبعة الأولى،
١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٢٨٨ . نواسخ القرآن، لابن الجوزي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية،
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢٨٩ . الوابل الصيب من الكلم الطيب، لابن القيم، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩م.
- ٢٩٠ . الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

فهرس الموضوعات

الصفحة

الموضوع

- مقدمة الشرح.
- تمهيد الشرح.
- مقدمة الرسالة.
- باب: كيف البيان؟.
- مراتب البيان.
- المرتبة الأولى من البيان.
- المرتبة الثانية من البيان.
- المرتبة الثالثة من البيان.
- المرتبة الرابعة من البيان.
- المرتبة الخامسة من البيان.
- نزول القرآن الكريم بلغة العرب.
- هل في القرآن الكريم ألفاظ بغير العربية؟.
- حكم تعلم اللغة العربية.
- سبب التأكيد على عربية القرآن الكريم.
- وجوه الدلالة في لغة العرب إجمالاً.
- بيان العام الظاهر المراد به العموم، والعام الظاهر الذي يدخله الخصوص.
- بيان العام الظاهر الجامع للعام والخصوص في نص واحد.
- بيان العام الظاهر المراد به الخاص.
- بيان الظاهر المراد به غير ظاهره.
- بيان ما يدل لفظه على باطنه، دون ظاهره.
- بيان عام القرآن الكريم الذي خصصته السنة.
- وجوب اتباع السنة بنص الكتاب.
- فرض الله تعالى طاعة رسوله مقرونة بطاعته سبحانه في بعض الآيات.

- فرض الله تعالى طاعة رسوله مذكورة وحدها.
- بيان افتراض الله على رسوله اتباع وحيه، والشهادة له بالاتباع والاهتداء وهداية الخلق.
- استقلال السنة بالتشريع.
- وجوه السنة مع القرآن الكريم عند المحتجين بها.
- أحكام النسخ.
- الإمام الشافعي وتقرير مسائل النسخ.
- الحكمة من النسخ عند الإمام الشافعي.
- معنى النسخ عند الإمام الشافعي.
- حكم نسخ الكتاب بالسنة.
- الناسخ والمنسوخ الدال على بعضه الكتاب، وعلى بعضه السنة.
- أضرب من دلالة السنة على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله.
- دلالة السنة والإجماع على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله.
- باب: الفرائض التي أنزل الله نصاً.
- الفرائض غير المنصوصة في القرآن الكريم المفتقرة إلى بيان.
- الفرائض المنصوصة التي سنَّ رسولُ الله معها.
- الفرض المنصوص الذي دلَّت السنة على أنه إنما أراد الخاصَّ.
- باب: جُمَلُ الفرائض.
- تخصيص السنة للقرآن في أحكام الزكاة.
- تخصيص السنة للقرآن في أحكام الحج.
- تخصيص السنة للقرآن في حكم عدة المتوفى عنها زوجها.
- تخصيص السنة للقرآن في محرمات النساء.
- تخصيص السنة للقرآن في المحرم من الأطعمة.
- بيان السنة ما تمسك عنه المعتدة من الوفاة.
- باب العلل في الحديث.
- ضرورة التسليم والانقياد لسنة النبي صلى الله عليه وسلم.

- الأصل في النهي التحريم.
- القياس في الشرع.
- بيان الأمثلة على ما سبق.
- بيان سنن خصصت ظاهر الكتاب العام.
- نسخ السنة بالسنة.
- وجه آخر من الناسخ والمنسوخ.
- مثال آخر على النسخ.
- مثال آخر لنسخ السنة بالسنة.
- مختلف الحديث الذي لا دلالة فيه على ناسخ ومنسوخ.
- وجه آخر من مختلف الحديث في صيغ التشهد.
- وجه آخر من مختلف الحديث في حكم ربا الفضل.
- وجه آخر من مختلف الحديث يحتمل الجمع والترجيح.
- وجه من مختلف الحديث أمكن الجمع فيه.
- وجه آخر من مختلف الحديث أمكن الجمع فيه.
- صرف الأمر عن ظاهره في حكم غسل الجمعة.
- حمل النهي على معنى خاص.
- وجه آخر من حمل النهي على معنى خاص.
- وجه ثالث من حمل النهي على معنى خاص.
- باب آخر من العام المراد به الخصوص.
- باب آخر من اختلاف الحديث.
- صفة النهي في الكتاب والسنة.
- معنى التحريم عند الإمام الشافعي.
- حكم طلب العلم.
- أمثلة على الواجب الكفائي.
- صفة من يُقبل خبره.
- شروط الاحتجاج بخبر الخاصة.

- نظير الخبر المقبول.
- تحرير الفرق بين الرواية والشهادة.
- تحرير الجمع بين الرواية والشهادة.
- تحرير الكلام عن أحد وجوه الفرق بين الرواية والشهادة.
- إثبات حجية خبر الواحد مع الحكم برّد شهادة الواحد وحده.
- بيان الاستدلال على تثبيت خبر الواحد.
- إثبات حجية خبر الواحد.
- الفرق بين كل من الشهادة والخبر والحكم.
- أمثلة على ترك الصحابي قوله لأجل السنة.
- أعمار بعض الأئمة في تركهم العمل بحديث صحيح.
- الفرق بين الحجية في خبر العامة وخبر الخاصة.
- حكم الحديث المرسل.
- درجة الخبر المرسل المعتضد.
- الفرق بين مرسل كبار التابعين ومن بعدهم.
- مثالان لمرسل غير مقبول.
- حجية الإجماع.
- معنى القياس وأحكامه.
- الفرق بين القياس والاجتهاد.
- أحكام القياس.
- قطعية القياس وظنيته.
- طرق القياس ووجوهه.
- أمثلة تبيّن الفرق بين علم العامة وعلم الخاصة.
- جواز اتحاد الحكم وتعدد أسبابه المختلفة.
- حجية الاجتهاد بالقياس.
- دليل السنة على جواز الاجتهاد بالقياس وسعة الاختلاف فيه.
- هل كل مجتهد مصيب؟.

- اختلاف متعلق التصويب والتخطئة.
- كيفية الاجتهاد بالقياس.
- الاستحسان والاجتهاد.
- حكم الاستحسان.
- شروط المجتهد بالقياس.
- آداب المجتهد بالقياس.
- وجوه القياس.
- القياس الجلي.
- دلالة مفهوم الموافقة قياسية.
- القياس الخفي.
- مثال يتضمن معان من القياس.
- مثال آخر ملحق بما سبق يتضمن أيضاً معان من القياس.
- مثال على قياس شبه آخر أخطأ فيه المناظر.
- ما يجري فيه القياس.
- أمثلة ما لا يقاس عليه.
- مثال من السنة يجمع ما يقاس عليه وما لا يقاس.
- مثال أمر واحد يؤخذ من وجهين.
- الاختلاف في الاجتهاد بالقياس.
- أمثلة الاختلاف غير المذموم.
- حكم إحداه قول ثالث.
- الأخذ بقول الصحابي.
- منزلة الإجماع والقياس بين مراتب الأدلة.