

الموافقات

في

اصول الشريعة

لابي اسحق الشاطبي

وهو برهانهم بنموذج النجم الفناط المالك المتوفى ٧٩٠ هـ

(وعليه شرح جليل)

لتحرير دعاويه وكشف مراميه، وتخرج احاديثه، ونقد آرائه نقداً علياً
يعتمد على النظر العقلي وعلى روح التشريع ونصوصه

بقلم

حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الكبير شيخ علماء دمياط

الشيخ عبد الله دراز

وقد عني بضبطه وترقيمه ووضع تراجمه

الأستاذ محمد عبد الله دراز المدرس بقسم التخصص بالأزهر الشريف

الجزء الرابع

حق الطبع محفوظ للشارح

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها: مصطفى محمد

LIBRARY
OCT - 1 1908
CITY

K

55335 M8

0.4

الدليل الثانی السنة

ويتعلق بها النظر فی مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

يطلق لفظ (السنة) على ما جاء منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، مما لم ينص^(١) عليه في الكتاب العزيز ، بل إنما نص عليه من جهته عليه الصلاة والسلام ، كان بياناً لما في الكتاب أولاً

(١) قال في المنهاج : هي ما صدر منه صلى الله عليه وسلم من الأفعال والأقوال التي ليست للاعجاز يعني ليست من القرآن ، وقد تكون متضمنة لمعنى ورد فيه . فقوله (مما لم ينص عليه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة ألا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز ، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس ألفاظه . ويدل على هذا قوله (كان بياناً لما في الكتاب أولاً) لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متضمناً لأصل المعنى ، فتجىء السنة شارحة ومبينة . وزاد بعضهم قيد (مما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه غيره لظهوره وقوله (كان ذلك مما نص عليه في الكتاب) أي وحده أو مع السنة أيضاً . وقوله (أولاً) أي بأن نص عليه في السنة فقط . وإنما حملناه على هذا ليصح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه . وقوله (وان كان العمل بمقتضى الكتاب) أي في بعض صور هذا الإطلاق . هذا وظاهر قوله أولاً (بل إنما نص عليه من جهته) أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال ، ولا يشمل الأفعال . وقوله بعد (عمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمته قوله . وكأن هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة) يقتضى أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال ، ولا يشمل الأقوال المتوجهة منه إلى غيره بالأوامر والنواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره أن السنة ما صدر منه الخ تعريفاً للإطلاق العام . ويكون كل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً ، ويساعد على أن غرضه الخصوص

ويطلق أيضاً في مقابلة البدعة ، فيقال : « فلان على سنة » إذا عمل على وفق ما عمل عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك مما نص عليه في الكتاب أولاً ، ويقال : « فلان على بدعة » إذا عمل على خلاف ذلك . وكأن هذا الاطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة ، فأطلق عليه لفظ السنة من تلك الجهة ، وإن كان العمل بمقتضى الكتاب

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة ، وجد ذلك في الكتاب أو السنة^(١) أو لم يوجد ، لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا ، أو اجتهاداً^(٢) مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم ، فإن إجماعهم إجماع ، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة^(٣) الإجماع ، من جهة^(٤) حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر في الاطلاقين قوله بعد (وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الاطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الاقرار وجهها وإن لم يصرح به في تفاصيل الاطلاقات ، الا انه تقدم له عد الاقرار من الافعال

(١) أي عثرنا عليه في السنة أو لم نعثر عليه فيها ، ليصح قوله بعد (لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا) وإذا حمل قوله (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي صلى الله عليه وسلم أصلاً لم يظهر قوله (لكونه اتباعاً لسنة الخ) فإنه وما بعده راجع إلى قوله (أو لم توجد) بيانا له . ولو كان هذا راجعاً إلى قوله (وجد) لم يكن لتقييده بقوله (لم تنقل إلينا) معنى

(٢) لا يقال ان الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظهر مقابلته بما قبله ، لانا نقول ان صورة اتباع السنة تفرض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة ، وما بعده بواسطة القياس ونحوه

(٣) انظر لم لم يقل (راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا) كما قال في سابقه ؟ بل اقتصر فيه على شق الاجتهاد والاجماع . قد يقال ان الاول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور ، فلا حاجة للنص عليه إلا للمجرد التنبيه على صورة يتوهم عدم دخولها والمهم عنده هو ادخال ما يرجع لبقية الأدلة من الاجماع والاستحسان والمصالح ، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم ، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً

(٤) أي فلما حملوا الناس عليه والتزمه الجميع وساروا فيه بدون نكير دل على إجماعهم عليه . وهو أولى بالقبول من الاجماع السكوتي ، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع

المصلحة عندهم . فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح^(١) المرساة والاستحسان ؛ كما فعلوا في حد الخمر^(٢) ، وتضمين^(٣) الصناعات وجمع^(٤) المصحف ، وحمل الناس

(١) أى ما كان منها في عهد الصحابة

(٢) حيث كان تعزير الشارب في عهده صلى الله عليه وسلم غير محدود . بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين ، وكذا في عهد أبى بكر ، فلما كان في آخر إمرة عمر ، ورأى شيوع الشرب في الناس ، بعد ما صاروا في سعة من العيش وكثرة الثمار والأغراب ، استشار الصحابة في حد زاجر ، فقال على : نرى أن تجلده ثمانين لأنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افتري ، وعلى المفتري جلد ثمانين . وقال عبد الرحمن بن عوف : أرى أن يجعلها كأخف الحدود يعنى ثمانين . وعليه فتحديد الثمانين هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه . قال في المرقاة : أى للسياسة

(٣) قال في منح الجليل وقد أسقط النبي صلى الله عليه وسلم الضمان عن الاجراء وخص العلماء من ذلك الصناعات فضمنوهم نظرا واجتهادا . وقال المؤلف في الاعتصام ان الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناعات وقال على (لا يصالح الناس الا هذا) ووجه المصاحبة أن الناس لهم حاجة اليهم ، وهم يغيبون على الامتعة ، ويغلب عليهم التفريط . فلولم يضموا مع ميسس الحاجة اليهم لافضى الى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق . وإما أن يعملوا ولا يضموا بدعواهم الهلاك ، فضيع الأموال ويقبل الاحتراز وتكثر الخيانة . فكانت المصلحة التضمين اه

(٤) أى في زمن أبى بكر (حيث كان مفرقا في الصحف والعسب والعظام ، فجعله مجتمعا كله في صحف ملتزمة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب ، وان كان محفوظا كله في صدور كثيرين من الصحابة ، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضا لأن ما لم يكن يعرفه الواحد منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر ، فلذلك ندب عثمان طائفة من الصحابة موثوقا بأمانتهم وعلمهم ، ووكل اليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرون فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداء . وكلها بلغة قريش ، فلا يتجاوزونها الى ما يتلى باللغات الأخرى (التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيرا عليهم بعد ما تلقوها

على القراءة بحرف واحد^(١) من الحروف السبعة ، وتدوين^(٢) الدواوين ، وما أشبه ذلك^(٣) . ويدل على هذا الإطلاق قوله^(٤) عليه الصلاة والسلام : « عليكم بسُنَّتِي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين^(٥) » . وإذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، وإقراره^(٦) — وكل

عنه صلى الله عليه وسلم) فلما اتصلت القبائل وامتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يبق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية الى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين . ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف الى الامصار آرا بالاختصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ فهذان الجمعان لم يكونا في عهده صلى الله عليه وسلم ، بل حصلا باجتهد الخليفين وبعض الصحابة وأقرهم الباقون على كون ذلك مصلحة

(١) يعني الموافق لما في هذه المصاحف العثمانية . قال في الاعتصام إنه جمع الناس على قراءة لا يحصل فيها الاختلاف في الغالب ، لأنهم لم يختلفوا الا في القراءات الأخرى ، ولم يخالف في عدم القراءة بغير ما في المصاحف الا ابن مسعود فإنه أبى طرح ما عنده من القراءات المخالفة لها

(٢) أى الذى حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجيوش ، والعرفاء ، وآلات الحرب ، وأموال بيت المال ومصارفها . وغير ذلك مما يحتاج اليه الخليفة والولاية (٣) كولاية العهد ، من أبى بكر لعمر ، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة للسليين واتخاذ السجن لأرباب الجرائم ، في عهد عمر ، وكهدم الاوقاف التى بازاء مسجد الرسول وتوسيع المسجد بها وتجديد أذان للجمعة فى السوق ، فى عهد عثمان ولم يكن فى شىء من ذلك سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو النظر المصلحى الذى أقره الصحابة رضى الله عنهم

(٤) أى فقد أضاف صلى الله عليه وسلم السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فستهم هى ما عملوه استنادا لسنة صلى الله عليه وسلم وان لم تطلع عليها منقولة عنه ، وكذا ما استنبطوه بما اقتضاه نظرهم فى المصلحة

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى

(٦) وبمجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين

ذلك إما متلقى بالوحي أو بالاجتهاد ، بناء على صحة الاجتهاد في حقه — وهذه ثلاثة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم الى القول والفعل والإقرار ، ولكن عد وجها واحداً ، إذ لم يتفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيلاً ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار^(١) . والدليل على ذلك أمور : أحدها أن الكتاب مقطوع به ، والسنة مظنونة . والقطع فيها إنما يصح في الجملة لافي التفصيل ، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل . والمقطوع به مقدم على المظنون . فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة

والثاني أن السنة إما بيان للكتاب ، أو زيادة على ذلك . فإن كان بياناً فهو ثان على المبين في الاعتبار ، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان ، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين ، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم ، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب والثالث ما دل على ذلك من الأخبار والآثار ، كحديث معاذ : « بم تحكّم قال : بكتاب الله . قال فإن لم تجد ؟ قال : بسنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : أجهد رأيي » الحديث !^(٢) وعن عمر بن الخطاب أنه كتب الى شريح :

(١) أي فاذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها. هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وان كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول لا ينتج هذا المعنى وإنما ينتج مجرد التبعية كالفرع مع الأصل ، بل جهة كونها بياناً تقتضى تقديمها عليه إذا ظن التعارض ، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) المفيد انها قاضية على الكتاب الا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضى أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين ، لكنه معنى شعري لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن

(٢) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي بلفظ (كيف تقضى اذا عرض

« إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله . فان أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم » الخ - وفي رواية عنه : « إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت الى غيره » وقد بين^(١) معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له : « انظر ما تبيّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً ، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ومثل هذا عن ابن مسعود « من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فان جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم » الحديث ! وعن ابن عباس أنه كان إذا عن سئل عن شيء فان كان في كتاب الله قال به ، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال به . وهو كثير في كلام السلف والعلماء

وما فرق به الحنفية بين الفرض والواجب راجع الى تقدم اعتبار الكتاب على اعتبار السنة ، وأن اعتبار الكتاب أقوى من اعتبار السنة . وقد لا يخالف غيرهم في معنى تلك التفرقة والمقطوع به في المسألة أن السنة ليست كالكتاب في مراتب الاعتبار

فان قيل : هذا مخالف لما عليه المحققون :

أما أولاً فان السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر ، فتأتى السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع الى السنة ويترك مقتضى الكتاب . وأيضاً فقد يكون ظاهر

لك قضاء الخ) قال مصحح التيسير أورد الجوزقاني هذا الحديث في الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء باسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة . وقال الترمذى لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، وإسناده ليس بمتصل اه

(١) احتاج لهذا لدفع ما يتوهم من قوله (ولا تلتفت الى غيره) شمول الغير للسنة ، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات اليها كيان للكتاب

الكتاب أمراً فتأتى السنة فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . فتخرجه عن ظاهره . وهذا دليل على تقديم السنة . وحسبك أنها تقييد مطلقه ، وتخص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره ، حسبما هو مذکور في الأصول . فالقرآن آت بقطع كل سارق « فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز ، وآتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً ، فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ) فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها . فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم السنة عليه . ومثل ذلك لا يحصى كثيرة .

وأما ثانياً فإن الكتاب والسنة اذا تعارضا فاختلف أهل الأصول : هل يقدم الكتاب على السنة ؟ أم بالعكس ؟ أم هما متعارضان ^(١) ؟

وقد تكلم الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل ، فإن كل ما في الكتاب لا يقدم ^(٢) على كل السنة ، فإن الأخبار المتواترة لاتضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب ، وأخبار الآحاد في محل الاجتهاد مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف ^(٣) . وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب ^(٤) ، وهو الكتاب . فاذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول

(١) أى فان علم المتأخر منهما نسخ المتقدم ، وإلا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما إن أمكن ، وإلا أخذ بغيرهما . وقولهم (لا معارضة بين ظنى وقطعى) إنما يكون في المعارضة الحقيقية ، أى في المعقولات . أما في الشرعيات فلا مانع ، لأنها في الواقع صورة معارضة فقط . أما المعارضة بمعنى التناقض ذى الوحدات الثمانية فلا أثر لها في الأدلة الشرعية

(٢) فان قطعى السند والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب . فقوله (لا تضعف) أى بل قد تقدم كما ذكرنا ، وقد يحصل التعارض إذا تساوى في قطعية السند والدلالة . ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجح فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظنى الدلالة منه مع قطعى الدلالة منها مع ظنية ضدها

(٣) أى في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما

(٤) أى تناولا

بتقديم الكتاب ، بل المتبع الدليل^(١) فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطراح الكتاب ، بل أن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب ، فكان السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب ، ودل على ذلك قوله : (لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) . فإذا حصل بيان قوله تعالى : (والسارقُ والسارقةُ فاقطعوا أيديَهُمَا) بأن القاطع من الكوع ، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله ، فذلك هو المعنى المراد من الآية ؛ لا أن تقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب . كما إذا بين لنا مالكٌ أو غيره من المفسرين معنى آية ، أو حديث فعملنا بمقتضاه ، فلا يصح لنا أن نقول إنا عملنا بقول المفسر الفلاني دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام . وهكذا سائر ما بينته السنة من كتاب الله تعالى . فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له ، فلا يوقف مع اجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه ، لا أنها مقدمة عليه وأما خلاف^(٢) الأصوليين في التعارض فقد مر^(٣) في أول كتاب الأدلة أن

(١) أي ما يتعين للدلالة منهما بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه
(٢) شروع في الجواب عن الاشكال الثاني وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تاريخهما ، فلا يرجح أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة ، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجح أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن ، وإلا تركا

(٣) حيث قال في المسألة الثانية (وإن كان ظنياً فإن رجوع إلى قطعي فهو معتبر ، وإلا وجب التثبت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآني يكون بياناً له ، وإن عامة أخبار الأحاديث للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي ، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاة والحج ، والأحاديث التي بينت جملة من الربا الخ . وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها إنها جزئيات لكلي قرآني إلا باعتبار ضعيف ؛ لأن كونه بدأً بيمينه في الوضوء مثلاً

خبر الواحد إذ استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول . وإلا فالتوقف وكونه مستندا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئى تحت معنى قرآني كلي . وتبين معنى هذا الكلام هنالك . فإذا عرضنا هذا الموضوع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنيين ، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضة كتاب مع سنة . وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين^(١) . وأما ان لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على^(٢) الخبر بإطلاق

وأیضا فإن^(٣) ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك^(٤) لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضى بتواتره إلى زمان الواقعة . فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع ، ولا كبير جدوى فيه . والله أعلم

جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين القصد في الآية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبده بالمياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبيرة الاحرام لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئين لهما حكم الجزئى الحقيقى الذى تكون معارضته لغيره معارضة محققة يصح نسبتها لأصله وکلیه . ويترتب على ذلك أنه من معارضة قطعيين . فهذا كلام خطاى

(١) أى وسيأتى الكلام فيه بعد

(٢) كما تقدم فى رد عائشة حديث (إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه) بآية

(ولا تزر وازرة وزر أخرى)

(٣) هذا جواب الاشكال الثالث ، وهو أن السنة أيضا فيها قطعى السند فلا

تقل عن الكتاب فى الدلالة

(٤) كأنه سلم الاشكال بالمتواترة على مسأله من تقديم الكتاب مطلقا على

السنة ؛ ولكنه جعل أمره هينا ، لأنه اما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط

التواتر ، يعنى يروىها من يستحيل تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة إلى زمنه صلى الله

عليه وسلم . وإما أن يكون نادرا لا يستحق البحث والاستشكال

المسألة الثالثة

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب . فهي تفصيل^(١) مجمله ، وبيان^(٢) مشكاه ، وبسط^(٣) مختصره

وذلك لأنها بيان له ، وهو الذي دل عليه قوله تعالى : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) فلا تجرد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية ، وأيضا فكل ما دل^(٤) على أن القرآن هو كاية الشريعة وينبوع لها فهو دليل على ذلك ، لأن الله قال : (وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ) وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقَهُ^(٥) القرآن ، واقتصررت في خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع الى القرآن ، لأن الخلق محصور^(٦)

(١) كالأحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلا

(٢) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها . مثلا آية (والذين يكنون الذهب والفضة الخ) لما نزلت كبر ذلك على الصحابة ، فسألوا عنها ، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة الا ليطيب بها ما بقي من أموالكم فكبر عمر ، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان

(٣) كما في آية (وعلى الثلاثة الذين خلفوا) فقد بسط قصتها الحديث الذي أخرجه الخمسة ، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم ، ثم النهي عن قربان نساءهم ، الى آخر القصة

(٤) لم يستدل عليه في موضعه من مباحث الكتاب العزيز . بل قال إنه (لا يحتاج الى تقرير واستدلال عليه . لأنه معلوم من دين الأئمة)

(٥) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة . فأفعاله صلى الله عليه وسلم وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن . والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة

(٦) أي بمقتضى الجملة المعرفة الطرفين في كلامها . أو أثر الخلق مطلقا لا يخرج عنها

في هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبيانا لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة ، لأن الأمر والنهي أول^(١) مافي الكتاب . ومثله قوله : (ما فرطنا في الكتاب^(٢) من شيء) وقوله : (اليوم أكملت لكم دينكم) وهو يريد^(٣) بإزالة القرآن ، فالسنة إذا في محصول الأمر بيان لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة اليه ، وأيضا فالاستقراء التام دل على ذلك حسبا يذكر بعد^(٤) بحول الله . وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلا وجب التوقف^(٥) عن قبولها ، وهو أصل كلف في هذا المقام فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

(أحدها) أن الله تعالى قال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) الآية ! والآية نزلت في قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم للزبير^(٦) بالسقي قبل الأنصاري من شراج الحرّة - الحديث المذكور في (١) يعني أن القرآن وان اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة اليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني في الأدلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن فإن أول ما يعنى به هو الأمر والنهي أى التكليف الشرعية اعتقادية وعملية . وأهم مافي السنة بيان التكليف وتفاصيلها . فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الاجمال . ولو قال بدله (لأنها لا تخرج عن كونها بيانا للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء) لكان أوضح في غرضه

- (٢) أى القرآن ، على رأى . والرأى الآخر أنه اللوح المحفوظ
- (٣) هذا من تمام الدليل ؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل . ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزول هذه الآية نحو ثمانين يوما لم تخل من سنة قوليه وفعليه . وهو يعين هذا المراد
- (٤) أى في المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور في الاشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضة للاستقراء المستدل به هنا
- (٥) أى إذا كانت لا تعارض أصلا قطعييا في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعي . أما إذا عارضها أصل قطعي فمردودة
- (٦) حيث خاصمه الأنصاري الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال (اسق

الموطأ^(١) وذلك ليس فى كتاب الله تعالى ، ثم جاء^(٢) فى عدم الرضى به من الوعيد ما جاء :
وقال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر
منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله
واليوم الآخر) ، والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد
إلى سنته^(٣) بعد موته . وقال : (وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا) وسائر
ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دال على أن طاعة الله ما أمر به ونهى
عنه فى كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس فى القرآن ،
إذ لو كان فى القرآن لكان من طاعة الله^(٤) . وقال : (فليحذر الذين يخالفون
عن أمره أن تصيبهم فتنة) الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام
بشىء يطاع فيه ، وذلك السنة التى لم تأت فى القرآن . وقال : (ومن يطع الرسول
فقد أطاع الله) وقال : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) . وأدلة

يا زبير وأرسل الماء الى جارك) فغضب الأنصارى وقال : أن كان ابن عمك ؟
فتلون وجه النبي عليه السلام وقال (اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر)
فطلب صلى الله عليه وسلم من الزبير أولا التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة
فى السقى ، فلما لم يفهم الأنصارى ذلك وحمله محملا سيئا استوفى صلى الله عليه وسلم
للزبير حقه الشرعى ، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقيا تاما
(١) وقال فى التيسير : أخرجه الخمسة (يعنى البخارى ومسلم والنسائى وأبداود
والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده فى الموطأ لقال أخرجه الستة
كما هو اصطلاحه

(٢) أى فى الآية السابقة . من عد ذلك خروجا عن الايمان . يعنى فالكتاب
شهد للسنة بالاعتبار فى موضوع ليس فى القرآن
(٣) قال فى أعلام الموقعين : أجمع المسلمون على أن الرد الى الله هو الرد الى
كتابه . والرد الى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد اليه فى حضوره ، والى
سنته فى غيبته وبعد مماته

(٤) أى فافراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منهما

القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه

(والثاني) الأحاديث الدالة على ذم^(١) ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لو كان ما في السنة موجوداً في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « يوشِكُ بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلالٍ أحلناه ، وما كان فيه من حرامٍ حرّمناه . ألا من بلغه عن حديث فكذب به فقد كذب الله ورسوله والذي حدثه^(٢) » وعنه أنه قال : « يوشِكُ رجلٌ منكم متكبِّئاً على أريكته يُحدِّثُ بحديثٍ عني فيقولُ : بيننا وبينكم كتابُ الله ، فما وجدنا فيه من حلالٍ استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرامٍ حرّمناه ، ألا وإنَّ ما حرّم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلُ الذي حرّم الله^(٣) » وفي رواية : « لا ألفين أحدكم متكبِّئاً على أريكته يأتيه الأمر من

(١) لو صاغ هذا الاشكال في صورة أخرى كأن يقول : الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصولين معا : الكتاب والسنة ، وأن في السنة ما ليس في الكتاب ، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب — لو فعل ذلك لكان مع كونه في ذاته وجيهاً موافقاً لقوله بعد (وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب) ولكان مغايراً تمام المغايرة للاشكال الرابع الذي لا يخرج في محصولة عن الثاني إلا بتكلف لا حاجة اليه

(٢) روى في مجمع الزوائد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من بلغه عن حديث فكذب به فقد كذب ثلاثة: الله، ورسوله ، والذي حدث به) رواه الطبراني في الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكره ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وزاد أبو داود في أول الحديث قوله (ألا إنني أوتيت الكتاب ومثله معه) وزاد في آخره قوله (ألا لا يحل لكم الخمر الأهلي وكل ذى ناب من السباع ولا لقطعة معاهد الخ) ولا يخفى أن تحريم الخمر الأهلية والمذكور معها ليس في القرآن

أمرى بما أمرت به أو نهيتُ عنه فيقول : لا أدري ، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه^(١) . وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب .

(والثالث) أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تحصى كثيرة ، لم ينص عليها في القرآن ؛ كتحریم نكاح المرأة على عمها أو خالتها ، وتحریم الحمر الأهلية وكل ذى ناب من السباع^(٢) ، والعقل ، وفكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو^(٣) الذى نبه عليه حديث على ابن أبى طالب ، حيث قال فيه : « ما عندنا إلا كتابُ الله ، أو فهمُ أعطيه رجلٌ مسلم ، وما فى هذه الصحيفة^(٤) » وفى حديث آخر^(٥) عن على أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفة معلقة فقال : « والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما فى هذه الصحيفة — فشرها فإذا أسنان الابل ، وإذا فيها : المدينة حرم من عير الى كذا^(٦) ، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبلُ اللهُ منه صرفاً

(١) هذا اللفظ فى أبى داود

(٢) تقدم تخريج الأحاديث فى تحریم هذه المحرمات (ج ٣ — ص ٣٧٢)

(٣) الضمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة

(٤) أخرجه البخارى والترمذى والنسائى وبقية (قلت وما فى الصحيفة ؟

قال العقل وفكك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر)

(٥) قال فى التيسير : أخرجه الخمسة ويؤخذ منه أنه ليس فى لفظ البخارى

ومسلم زيادة (من والى قوما بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الابل) هذا وقد أجيب

عن اختلاف الروايات عما فى الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها . ويبقى النظر

فى حصر ما عندهم فى الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت

عن على رضى الله عنه كثير مما ليس فى الصحيفة والظاهر كما قال فى فتح البارى أنه

ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبه كما قال : (والله ما عندنا كتاب نقرؤه)

فتحمل عليها الرواية الأولى وهى قوله (والله ما عندنا الا كذا) غير أن هذا الجواب

يتوقف على ثبوت أن علياً رضى الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن .

(٦) لفظ البخارى (من عير الى ثور)

ولا عدلا . وإذا فيها : ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم ، فمن أخفر مساماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً . وإذا فيها من وإلى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » وجاء في حديث معاذ « بم تحكم ؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(١) » وما في معناه مما تقدم ذكره . وهو واضح في أن في السنة ما ليس في القرآن . وهو نحو قول من قال من العلماء : ترك الكتاب موضعاً للسنة ، وتركت السنة موضعاً للقرآن

(والرابع) أن الاختصار ^(٢) على الكتاب رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على ما بنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء ، فأطرحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك إلى الانحلال عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم « ان أخوف ما أخاف على أمتي اثنتان : القرآن واللبن . فأما القرآن فيتعلمه المنافقون ليُجادلوا به المؤمنين ، وأما اللبن فيتبعون الرِّيف ، يتبعون الشهوات ويتركون الصلوات ^(٣) » . وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب : « سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالأحاديث ، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله » وقال أبو الداء « إن مما

(١) (ج ٤ - ص ٧)

(٢) ليس في الدعوى التي هي رأس المسألة هذا الاختصار المذموم . إنما فيها أنك لا تجد في السنة أمراً إلا والكتاب دل عليه إجمالاً أو تفصيلاً ، ولا تلازم بين القول بهذا وإطراح بعضهم للسنة ، ولا يلزم من كون بنائهم فاسداً أن يكون المبنى عليه فاسداً فما أطال به في هذا الوجه وما رتبته عليه في قوله (هذا مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب) هو كما ترى

(٣) رواه في مجمع الزوائد عن أحمد والطبراني في الكبير قال : وفيه دراج أبو السمح ، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به . ولفظه (إنني أخاف على أمتي اثنتين القرآن واللبن أما اللبن فيتبعون الرِّيف ، ويتبعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا)

(الموافقات - ج ٤ - م ٢)

أخشي عليكم زلة العالم ، وجدال المناق بالقرآن » وعن عمر : « ثلاث يهتدمن الدين : زلة العالم ، وجدال مناق بالقرآن ، وأئمة مزلون » وعن ابن مسعود « ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم . فعليكم بالعلم ، وإياكم والتبدع ، وإياكم والتنطع ، وعليكم بالعتيق » وعن عمر « إنما أخاف عليكم رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله ، ورجل ينافس الملك على أخيه » وهنا آثار في هذا المعنى ، حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأى مع طرح^(١) السنن ، وعليه حمل كثير من العلماء قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء . حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فسئلوا فأفتوا بغير علم ، فضلوا وأضلوا^(٢) » وما في معناه ، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا ، أطرحوا الأحاديث ، وتأولوا كتاب الله على غير تأويله ، فضلوا وأضلوا .

وربما ذكروا حديثاً يعطى أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : « ما أتاكم عنى فاعرضوه عنى » فإن وافق كتاب الله فأنأ قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا . وكيف أخالف كتاب الله و به هدى الله ؟ » قال عبدالرحمن ابن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث . قالوا : وهذه الألفاظ لا تصح^(٣) عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل من سقيم . وقد عارض هذا الحديث قوم فقالوا :

(١) بالتأمل في هذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الاشكال بوجود شيء في السنة ليس في الكتاب ، بل ربما انتجت العكس ، وهو أن هذه السنة إنما تتكلم في موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها ، ولا تهمل وتطرح ويعمد الى فهم الكتاب بالرأى فهذا الاشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة

(٢) (ج ١ — ص ٧٤)

(٣) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع صلى الله عليه وسلم

نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونعتمد^(١) على ذلك ، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً لكتاب الله ، لأننا لم نجد في كتاب الله أن لا تقبل من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسى به والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال . هذا^(٢) مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طوائف من المتأخرين ، كما كان ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميلٌ عن الصراط المستقيم ، أعاذنا الله من ذلك بمنه

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لاحجة فيها على خلاف ما تقدم .

(أما الأوجه الأول) فلأننا إذا بنينا على أن السنة بيانٌ للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره ، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكاف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه ، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه ، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان ، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه ، وعصى رسوله في مقتضى بيانه ، فلم يلزم من أفراد الطاعتين تباين المطاع فيه بإطلاق ، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب ، بل قد يجتمعان في المعنى ، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين ، ولا مجال فيه . ويبقى النظر في وجود^(٣) ما حكم به رسول الله صلى الله عليه وسلم في القرآن ، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى . وقوله في السؤال « فلا بد أن يكون زائداً عليه » مسلم ، ولكن

(١) فهي معارضة بالقلب ؛ بنفس دليل الخصم

(٢) أي ما ذكر في الأشكال الرابع من مضاهاة أقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضعه الزنادقة

(٣) يعني أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزير ولو إجمالاً أو احتمالاً ؛ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة ، كما أحال عليها الجواب عن

هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشروح ؟ إذ كان للشرح بيان ليس في المشروح وإلا لم يكن شرحاً ، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب ؟ هذا محل النزاع

وعلى هذا المعنى يتنزل ^(١) (الوجه الثاني)

وأيضاً فاذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلى فكأنه ليس إياه ، فقله : (أقيموا الصلاة) أجمل فيه معنى الصلاة ، وبينه عليه الصلاة والسلام . فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين ، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين ، ولكنهما في الحكم يختلفان . ألا ترى أن الوجه في الجمل قبل البيان التوقف ، وفي البيان العمل بمقتضاه . فلما اختلفا حكماً صار كاختلافهما معنى ، فاعتبرت ^(٢) السنة اعتباراً المفرد عن الكتاب

(وأما الثالث) فسيأتى الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله

(وأما الرابع) فأنما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأى واطراحهم السنن ، لا من جهة أخرى ^(٣) . وذلك أن السنة — كما تبين — توضح

(١) أى يقال : قولكم (لما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم ، بل تكون متروكة ، لأنه لم يلتفت الى ما فيها من البيان للمعنى الذى اشتمل عليه الكتاب (٢) جواب عما يقال ان ما أجيب به عن الأول لا يظهر في الثانى لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغير وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن ، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام (أوتيت القرآن ومثله معه) وقوله (وإن ما حرم رسول الله مثل الذى حرم الله) فهو يقول : لما اختلفا حكماً اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمائة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكافية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الاشكال في تأصيل قاعدة كلية كموضوعنا ؟

(٣) وهى بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شىء ، فانه صحيح في ذاته ، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم . وتقدم لك سقوط هذا الاعتراض من نفسه

المجمل ، وتفيد المطلق ، وتخصص العموم ، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة ، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ . فاذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره ، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدى إلى الصواب فيها : إذ ليس للعقول من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا النزر اليسير ، وهي الأخروية أبعد على الجملة والتفصيل

وأما ما احتجوا به ^(١) من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأحد من الفريقين ، وإن صح أو جاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه ، فإن الحديث إما وحى من الله صرف ، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبرٌ بوحى صحيحٍ من كتاب أو سنة . وعلى كلا التقديرين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى . وإذا فرع على القول بجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه البتة ، فلا بد من الرجوع إلى الصواب . والتفريع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحكم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى ويخالفه . نعم يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة ، بل بما يكون مسكوتاً عنه في القرآن ، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز ، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة ، فحينئذ لا بد في كل حديث من الموافقة ^(٢) لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور ، فمعناه صحيح صح سنده

(١) أى على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة ، وقوله (لا يمكن فيه التناقض النخ) أى فلا معنى لطرحة . وسواء أفرعنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لا بد أن يرد إلى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا انه لا يخطئ في الاجتهاد رأساً—وان كان هذا أحسن للمادة وأولى في انه لا يحكم حكماً يعارض الكتاب—فلا معنى لا طراح السنة على أى تقدير

(٢) وصار الكتاب مشتملاً على السنة ، فعاد الأمر إلى جعل الحديث معارضة بالقلب ، وصار حجة لأصل المسألة ، لا عليها كما هو الأشكال الرابع ، هذا ما يريده .

أولاً . وقد خرَّج في معنى هذا الحديث الطحاوي^(١) في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الانصارى عن أبي حميد وأبي أسيدان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إذا سمعتم الحديث عني تعرفه قلوبكم ، وتلين له أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكم قريب ، فأنا أولاكم به . وإذا سمعتم بحديث عني تُنكره قلوبكم ، وتند منه أشعاركم وأبشاركم ، وترون أنه منكم ، فأنا أبعدهم منه » وروى أيضا عن عبد الملك المذكور عن عباس بن سهل أن أبي بن كعب كان في مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرخص والمشدد وأبي بن كعب ساكت ، فلما فرغوا قال : أي هؤلاء ما حديث بلغكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفه القلب ويلين له الجلد وترجون عنده فصدقوا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن رسول الله لا يقول إلا الخير . وبين وجه ذلك الطحاوي بأن الله تعالى قال في كتابه : (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) الآية ! وقال : (مَثَانِي تَقْشَعْرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ) الآية ! وقال : (وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ) الآية ! فأخبر عن أهل الايمان بما هم عليه عند سماع كلامه ، وكان ما يحدثون به عن النبي صلى الله عليه وسلم من جنس ذلك ، لأنه كله من عند الله . ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث ؛ وإن كانوا بخلاف ذلك وجب التوقف لمخالفته ما سواه . وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً^(٢) لا مخالفاً في المعنى ؛ إذ لو

(١) أقول : وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبخاري . قال : ورجاله رجال الصحيح اه ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلفين في كلمتين : الأولى (وتنفرد منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وترون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكم .
(٢) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا . فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب الخ عند ذكره ، ويكون معناه لا موافقاً

خالف لما اقتشرت الجلود ، ولا لانت القلوب ؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافق . وخرج الطحاوي ^(١) أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام ، « إذا حدثتكم عن حديثاً تعرفونه ولا تُنكرونها فصدقوا به قلته أو لم أقله ، فإني أقول ما يعرف ولا يُنكر . وإذا حدثتكم عن حديثاً تنكرونها ولا تعرفونها فكذبوا به ، فإني لا أقول ما يُنكر ولا يعرف » . ووجه ذلك أن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه ^(٢) لوجود معناه في ذلك وجب قبوله ، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعجمي بكلامه . وإذا كان الحديث مخالفاً يكذبه القرآن والسنة وحب أن يدفع ، ويعلم أنه لم يقله . وهذا مثل ما تقدم أيضاً . والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم ^(٣) مخالفته . وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات . وأما إن لم تصح فلا علينا ، إذ المعنى المقصود صحيح

ولا مخالفاً فالكلام خطأي . وقوله (لأن الضد الخ) غير متجه ، إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً ، ولا ألا تقتصر منه الجلود . وتوجل القلوب

(١) أقول : وذكره في راموز الحديث عن الحكم
(٢) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً ، وأنها مجرد البيان ، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل ، وما لا فلا . وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال إلا بالاختصار على موافقة كتاب الله ، وأتى له ذلك من هذا الحديث .

(٣) هذه الزيادة تقتضي أن الموافقة لا تلزم ، وأنه يكفي في اعتبار الحديث ألا يكون مخالفاً . وإلا لما كان لذكورها فائدة مع الموافقة . فإذا كان هذا غرضه من الزيادة لم يبق في هذا البحث الطويل من مبدأ كلام الطحاوي إلى هنا ما يصلح أن يكون دليلاً على مقصده من كون السنة راجعة إلى الكتاب فعليك بجمع أطراف الكلام في هذه المسألة وتتبع مقاصده فيها ووزنها بدقة يظهر لك غثها من سميتها

ويحقق ذلك ما تقدم في المسألة الثانية من اللطرف الأول من كتاب الأدلة ، ففي ذلك الموضوع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية . وبالله التوفيق وإذا ثبت هذا بقي النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة ، حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة ، وإن كانت بياناً له في التفصيل . وهي :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

فنقول — وبالله التوفيق — إن للناس في هذا المعنى ما أخذ :

(منها) ما هو عام جداً ، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها . وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) الآية ! ومن أخذ به عبد الله بن مسعود ، فروى أن امرأة من بني أسد أتته فقالت له : بلغني أنك لعنت ذيتَ وذيتَ والواشمة والمستوشمة ، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجد الذي تقول . فقال لها عبد الله : أما قرأت (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا . واتقوا الله) ؟ قالت : بلى . قال : فهو ذاك . وفي رواية قال عبد الله : « لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات ^(١) والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله » . قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت : يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت . فقال : « وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو في كتاب الله ! » فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته . فقال : ائن كنت قرأتيه لقد وجدته ؛ قال الله عز وجل : (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الحديث ^(٢) !

(١) النامصة هي التي تنقش الحاجب حتى تغير شكل خلقته . والتمنصة هي التي يفعل بها ذلك

(٢) تقدم (ج ٣ — ص ٣٦٨)

فظاهر قوله لها « هو في كتاب الله » ثم فسر ذلك بقوله : (وما آتاكم الرسول فخذوه) دون قوله : (ولا أمرهم فليغيرن خلق الله) إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوي . ويشعر بذلك أيضا ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى مُحَرَّمًا عليه ثيابه ، فهناه ، فقال ائتنى بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه : (وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية ! وروى أن طاوسًا كان يعلى ركعتين بعد العصر ، فقال له ابن عباس : اتركهما . فقال : إنما نهى عنهما أن تُتخذَا سنة . فقال ابن عباس : « قد نهى ^(١) رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صلاة بعد العصر » ، فلا أدري أتعذب عليها أم تؤجر ؟ لأن الله قال : (وما كان لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إذا قضى اللهُ ورسوله أمرًا أن تكون لهمُ الخيرةُ من أمرهم) وروى عن الحكم ابن أبان أنه سأل عكرمة عن أمهات الأولاد ، فقال : هن أحرار . قلت : بأى شيء ؟ قال : بالقرآن . قلت : بأى شيء في القرآن ؟ قال قال الله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) وكان عمر من أولى الأمر قال عتقت ولو بسقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو ، ولكنه أُدخِل ^(٢) مُدخِلَ المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنة

(ومنها) الوجه المشهور عند العلماء ، كالأحاديث الآتية في بيان ما أجلى ذكره من الأحكام ، إما بحسب كيفية العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو

(١) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضاهم عندي عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب) رواه في التيسير عن الخمسة (٢) أى سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة للكتاب عليها ، كما رأيت في الآثار المتقدمة . والا فليست بذاتها ولا بكتليها مدلول عليها في الكتاب ، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كلى الاعتداد بها ووجوب أمثالها

لواحقه ، أو ما أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقيتها وركوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال الزكاة وتعيين ما يزكى مما لا يزكى ، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب . وكذلك الطهارة الحديثة والخبثية ، والحج ، والذباح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل ، والأنسحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهار واللعان ، والبيوع وأحكامها ، والجنايات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملا في القرآن . وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة : (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ)

وقد روى عن عمران بن حصين أنه قال لرجل : إنك امرؤ احمق . أتجد في كتاب الله الظهر أربعا لا يجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسرًا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، وإن السنة تفسر ذلك . وقيل لمطرف بن عبد الله بن الشَّخِير : لا تحدثونا إلا بالقرآن فقال له مطرف : والله ما نريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من ^(١) هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي ينزل على رسول الله عليه وسلم ، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك . قال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضى عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب ، فقال : ما أجسر على هذا أن أقوله ، ولكني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه

فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود ، وأشهر في استعمال العلماء في

هذا المعنى

(١) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أي فحديثه بين القرآن فيتحدث

بالسنة لذلك

(ومنها) النظر الى ما دل عليه الكتاب في الجملة ، وأنه موجود في السنة على الكمال زيادة الى ما فيها من البيان والشرح . وذلك أن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلباً لها ، والتعريف بمفاسدها دفعاً لها ، وقد مر أن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام : وهي الضروريات ويلحق بها مكملاتها ، والحاجيات ويضاف إليها مكملاتها ، والتحسينيات ويلحقها مكملاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة المقررة في كتاب المقاصد . وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور فالكتاب أتى بها أصولاً يرجع إليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب وبياناً لما فيه منها . فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع الى تلك الأقسام

فالضروريات الخمس كما أتت في الكتاب تفصلت في السنة ، فإن (حفظ الدين) حاصله في ثلاثة معان : وهي الإسلام ، والإيمان ، والإحسان ، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة ومكملها ثلاثة أشياء : وهي الدعاء اليه بالترغيب والترهيب ، وجهاد من عانده أورام إفساده ، وتلافي ^(١) النقصان الطارئ في أصله . وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال . (وحفظ النفس) حاصله في ثلاثة معان : وهي إقامة أصله بشرعية التناسل ، وحفظ ^(٢) بقاءه بعد خروجه من العدم الى الوجود ، من جهة ^(٣) المأكل والمشرب ، وذلك ما يحفظه من داخل ، والملبس والمسكن ، وذلك ما يحفظه من

(١) بمحافظه الامام على إقامة أصول الدين باقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال (وحفظ النفس من جانب العدم ، وهو ما يعود عليها بالابطال وشرعت له أحكام الجنايات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص في المكمل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد ، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سيقول ، لكن عليه . أين هو المعنى الثالث ؟ وقد يقال أنه جعل حفظ البقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والآخر من الخارج فاذا ضمنا إلى

الأول كملت ثلاثة : وقوله (وإقامة مالا تقوم النخ) عائد الى المكملين قبله (٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمسكن وهذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل النخ

٢٨ ومنها أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرآن.

خارج . وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة . ومكمله ثلاثة أشياء ، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنى ، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح ، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها ، وحفظ ما يتغذى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد ، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد ، وشرعية ^(١) الحدود والقصاص ، ومراعاة العوارض اللاحقة ، وأشبه ذلك . وقد دخل ^(٢) (حفظ النسل) في هذا القسم ، وأصوله في القرآن والسنة بينتها . (وحفظ المال) راجع الى مراعاة دخوله في الأملاك ^(٣) وكستمنيته أن لا ينفى ^(٤) ومكمله دفع ^(٥) العوارض ، وتلافى ^(٦) الأصل بالزجر والحد والضمان . وهو

(١) شرعية الحد والقصاص ومراعاة بقية العوارض - وما أثرها - كل هذا مكمل لحفظه ، وكلها من جانب عدم . وهذا هو المكمل الثالث . وإن كان اعتباره لهذا المكمل هنا غير اعتباره في كتاب المقاصد ولا مانع من اختلاف الاعتبار متى كان كل صحيحا في نفسه

(٢) أى في قسم حفظ النفس ، ويصح أن يكون مراده دخل في مكمله . والجميع كما قال - أصله في القرآن

(٣) أى بعوض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعا

(٤) قد يقال إن فيه تحريفا وإن صوابه (ألا ينفى) أى تنميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فوائده بالانفاق وغيره . أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضروري حفظه . وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعد من الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها . أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنيين وجيه بل مقصود في الواقع . وعلى الأول يكون المعنى (لأجل ألا ينفى) فهو مفعول لأجله بدون تقدير . وعلى الثاني (خشية ألا ينفى)

(٥) بالمحافظة عليه من الاسراف والسرقه والحرق وسائر متلفاته

(٦) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل الغصب الذي لم يحصل به تلف ، والحد في السرقه ، والضمان في المتلف ، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس ، وبما فيه الزجر لعب الميسر ، ولم يرد فيه حد مخصوص

في القرآن والسنة . (وحفظ العقل) يتناول ^(١) ما لا يفسده ، وهو في القرآن .
ومكاملة شرعية الحد ^(٢) أو الزجر ^(٣) وليس في القرآن له أصل على الخصوص ،
فلا يكن له في السنة حكم على الخصوص أيضا ، فبقى الحكم فيه الى اجتهاد ^(٤)
الامة . وإن الحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة
في اللعان والقذف . هذا وجه في الاعتبار في الضروريات . ولك أن تأخذها على
ما تقدم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضا

وإذا نظرت الى الحاجيات اطرد النظر أيضا فيها على ذلك الترتيب أو نحوه ؛
فإن الحاجيات دائرة على الضروريات
وكذلك التحسينيات

وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة ، فلم يتخلف عنها شيء .
والاستقراء يبين ذلك ، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنة ، ولما كان السلف
الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه
ومن تشوف الى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة ، والتميسر ،
ورفع الحرج ، والرفق

(١) لعل الأصل (بتناول) بالباء الموحدة . وقوله (في القرآن) أي من
الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الاسراف وعدم الاعتداء
ويحتمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول ما يفسده) بحذف (لا) أي يتناول
حفظه عما يفسده . وهو في القرآن تحريم الخمر

(٢) أي في الخمر

(٣) أي في سائر المخدرات

(٤) قالوا إنه يكون بحسب الجريمة في جنسها ووصفها بصغرها وكبرها . هذا
في الزجر وحد الخمر كذلك ، لم يرد أصله في القرآن ولم يحدد في السنة بحد مخصوص ،
فكانوا يضربونه بالنعال تارة وبالجرید تارة بدون عدد محدود أما الثمانون فانها
جاءت من القياس على القذف كما قال علي (إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى
افترى) فأخذ عمر برأيه وحد في الخمر ثمانين

فبالنسبة الى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة ؛ كالتييم ، ورفع حكم النجاسة فيما اذا عسر إزالتها . وفي الصلاة بالقصر ، ورفع القضاء في الإغماء ، والجمع ، والصلاة قاعداً وعلى جنب . وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض . وكذلك سائر العبادات . فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتييم والقصر والفطر فذاك ، وإلا فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية . وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها والسنة أول قائم بذلك

وبالنسبة الى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضع الرخص ؛ كالتيمة للمضطر ، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها ، وإباحة (١) الصيد وان لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم (٢) ما يتأتى بالذكاة الأصلية .

وفي التناسل من العقد على البضع من غير تسمية صداق ، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع ، وجعل الطلاق ثلاثاً دون ما هو أكثر (٣) ، وإباحة الطلاق من أصله ، والخلع ، وأشباه ذلك وبالنسبة الى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير ، والجهالة التي (٤)

(١) فالإباحة هنا رخصة دعا إليها رفع الحرج ، وإن كانت الذبائح والصيد عدهما فيما تقدم أنفاً من مكملات حفظ النفس

(٢) لأن الدم الخبيث في الحيوان لا ينفصل جميعه عن الجسم حتى يطهر الجسم منه إلا إذا خرج من منفذ عام للدم كالودجين

(٣) ففي التقييد بالثلاث رفع حرج وتيسير للمرأة بكونها بعد الثلاث صار لا شأن له معها تتزوج من تشاء . وهذا يساعد حفظ النسل فيه رفع حرج كبير يعرفه من أهل الملل من ليس عندهم طلاق . وإسراف الناس فيه في هذا الزمان ليس من أصل تشريعه ، بل من عدم العمل بأوامر الشريعة ونواهيها المكملته ، الواردة في الكتاب والسنة ، من بعث الحكمين وغيره

(٤) كما في أصول الجدران المغنية في الأرض ، وكما في بيع البطيخ ؛ وكما في بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قيل يبعه يفسده ، فاعتقر لذلك

لا انفكاك عنها في الغالب ، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها . ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك^(١) ما هو فوق الحاجة منها ، والتمتع^(٢) بالطيبات من الحلال على جهة التقصد من غير إسراف ولا إقتار وبالنسبة الى العقل في رفع الحرج عن المكروه ، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس^(٣) عند الجوع والعطش والمرض ، وما أشبه ذلك . كل ذلك داخل تحت قاعدة^(٤) رفع الحرج ؛ لأن أكثره اجتهادى وبينت السنة منه ما يحتذى حذوه . فرجع الى تفسير ما أجمل من الكتاب . وما فسر من ذلك في الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه

وقسم التحسينيات جارياً أيضاً كجريان الحاجيات ، فانها راجعة الى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجارى العادات ؛ كالطهارات بالنسبة الى الصلوات ، على رأى من رأى أنها من هذا القسم ، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك ، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإفاقات ،

(١) لا ينافى هذا عده التنمية من الضروريات فيما تقدم ؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيدا بأحد القيدين أى بالألأبني ، كما هو أصل النسخة ، أو بالألأبني ، كما هو الوجه الثاني ، وسبق أن القيدين مطلوبان معا

(٢) الأأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كأباحة الصيد والمواساة ، لأنه توسيع على النفس بما يقوى حفظها ، وإن كان اعتباره أيضا صحيحا من جهة بذل المال في هذه الطيبات

(٣) أى فالنفس حينئذ مقدمة على العقل . فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل ، سواء أكان أكلأ أم شربا

(٤) أى والقاعدة مقررة في الكتاب صريحا . فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كليا له ، وقد ورد بعضه فيه تفصيلا . وقوله (أكثره اجتهادى) أى فالمعقول فيه أن يناط بكليات تتفصل بالاجتهاد لا بالنص . وما فسرتة السنة منه قليل فقط ليحتذى حذوه كما قال

وآداب الرفق في الصيام . وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والاحسان ، وآداب الأكل والشرب ، ونحو ذلك . وبالنسبة إلى النسل كالإمسك بالمعروف أو التسريح بالاحسان ، من عدم التضيق على الزوجة ، وبسط الرفق في المعاشرة ، وما أشبه ذلك . وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير اشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله ، والبذل منه على المحتاج . وبالنسبة إلى العقل كباعدة الخمر ومجانبتها وإن لم يقصد استعمالها ، بناء على أن قوله تعالى : (فاجتنبوه) يراد به المجانبة باطلاق فجميع هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً . وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في الشرح وإنما المقصود هنا التنبيه . والعامل يتهدى منه لما لم يذكروا مما أشير إليه . وبالله التوفيق

(ومنها) النظر إلى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفروع ، وهو المبين في دلائل القياس ولنبدأ بالأول :

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة كما تقدم في المأخذ الثاني ، وتبقى الوسطة على اجتهاد ، والتباين^(١) لمجازبة الطرفين إياها ، فر بما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك إلى انظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد ، وربما بعد على الناظر أو كان محل تعبد لا يجري على مسلك المناسبة ، فيأتي من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه البيان وأنه لاحق بأحد الطرفين أو أخذ من كل واحد منهما بوجه احتياطي^(٢) أو غيره^(٣) . وهذا هو المقصود هنا

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما روعي جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر

(٢) كما يأتي في احتجاب سودة

(٣) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم

وذلك على وجهين : إما برد الواسطة المسكوتة الواقعة بين طرفي منصوصين إلى أحدهما مثلاً ٣٣

ويتضح ذلك بأمثلة :

(أحدها) أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، وبقى بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحاقها بأحدهما ، فبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضح به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الجر الأهلية . وقال إنها ركس^(١) وسئل^(٢) ابن عمر عن القنفذ فقال : كل ، وتلا : (قل لأجد فيما أوحى إلى) الآية ! فقال له إنسان : إن أباهريرة يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي صلى الله عليه وسلم فهو كما قال . وخرج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجلالة والبانها » وذلك لما فى لحمها ولبنها من أثر الجلة وهى العنيدة . فهذا كله راجع الى معنى الإلحاق بأصل الخبائث ، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب^(٣) والحبارى^(٤) والأرنب^(٥) وأشباهاها^(٥) بأصل الطيبات

(والثانى) أن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهاها ، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة

فى الجنين بالغرّة فى المثال الثامن ، حيث قال فيه (وإن له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفا على قوله (لاحق) يكون نوعا ثالثا غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم

(١) أخرجه أبو داود . ومثله الذئب فقد روى الترمذى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : (أو يأكل الذئب أحد فيه خير ؟)

(٢) أخرج فى التيسير حديث إباحة الضب عن الستة

(٣) عن أبى داود

(٤) عن الخمسة

(٥) أى كالجراد . وقد أخرجه عن الخمسة

والبغضاء . والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة . فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة ، ولكنه يوشك أن يسكر ، وهو نبيذ الدُّبَاءِ والمزفّت والنَّقير وغيرها فنهى عنها إلحاقاً لها بالمسكرات تحقيقاً ، سدّاً للذريعة ، ثم رجع الى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل ، فقال عليه الصلاة والسلام : « كنت^(١) نهيتمكم عن الانتباز فاتتبدوا . وكلُّ مُسكِرٍ حرام^(٢) » وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحريم^(٣) ، فبين أن « ما أسكر كثيره فقليله حرام » وكذلك نهى عن الخليطين للمعنى الذى نهى من أجله عن الانتباز فى الدباء والمزفّت وغيرها . فهذا ونحوه دائر فى المعنى بين الأصلين ، فكان البيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يعين ما دار بينهما الى أى جهة يضاف من الأصلين

(والثالث) أن الله أباح من صيد الجارح الملعّم ما أمسك عليك ، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيده حرام ، إذ لم يمسك إلا على نفسه ، فدار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده . فالتعليم يقتضى أنه أمسك عليك والأكل يقتضى أنه استطاد لنفسه لئلا ، فتعارض الأصلان ، فجاءت السنة ببيان ذلك ، فقال عليه الصلاة والسلام : « فإن أكل فلا تأكل ، فإني أخاف أن

(١) تحريم الانتباز فى هذه الأوعية سد للذريعة ، وفطام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديثى عهد بشربه فلما استقر تحريمه عندهم واطمأنّت اليه نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التى لا مندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير ألا يشربوا مسكراً . فقد رجح جانب التحريم حيث قام مقتضيه ، فلما زال المقتضى رجح جانب الحل الذى هو الأصل . وسواء أقلنا إن ذلك بوحى أم باجتهاد ، فالكل يباهى الله عليه وسلم

(٢) الحديث بهذا اللفظ لم أقف عليه وفى التيسير حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخارى

(٣) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الإباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهى القليل الذى لا يسكر ، إلى أى الطرفين تنضم ؟ فبين أن ما أسكر كثيره الخ

يكون وإنما أمسكه على نفسه» (١) وفي حديث آخر: «إذا قتله ولم يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك» (٢) وجاء في حديث آخر: «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه» (٣) الحديث (٤). وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين (٥)

(والرابع) أن النهي ورد على المحرم أن لا يقتل الصيد مطلقاً، وجاء أن على من قتله عمداً الجزاء، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شيء عليه، فبقى قتله خطأ في محل النظر، فجاءت السنة (٦) بالتسوية بين العمد والخطأ. قال الزهري: جاء القرآن بالجزاء على العمد، وهو في الخطأ سنة، والزهري من أعلم الناس بالسنن

(والخامس) أن الحلال والحرام من كل نوع قد بيده القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأخذها بطرف من الحلال والحرام، فبين صاحب السنة صلى الله عليه وسلم من ذلك على الجملة وعلى التفصيل. فالأول (٧) قوله: (الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات) الحديث (٨). ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زمعة: «واحتجبي منه ياسودة» لما رأى من شبهه بعتبة الحديث (٩)!

(١) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن

(٢) أخرجه احمد و ابو داود

(٣) فيكون الحديث الأول من اللاحق بأحد الطرفين احتياطاً فقط

(٤) أخرجه أبو داود

(٥) أي الطرفين الواضحين

(٦) كما أخرج مالك في قصة الذي رفع أمره الى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبقان، فأصابا ظيماً وهما محرمان. فحكم عليه هو وعبدالرحمن بن عوف بعنز

(٧) أي ما كان على الجملة

(٨) تقدم (ج ٣ - ص ٨٦)

(٩) حديث عائشة، قال في التيسير أخرجه الستة إلا الترمذي وقد جاء في الحديث

وفی حدیث عدی بن حاتم فی الصيد : « فإذا اختلط بکلابک کلب من غیرها فلا تأکل ، لاتدری لعله قتله الذی لیس منها ^(١) » وقال فی بئر بضاعة وقد كانت تطرح فیها الحیض والغدیرات : « خلق الله الماء طهوراً لا ینجسه شیء ^(٢) »
فحکم بأحد الطرفين وهو الطهارة . وجاء فی الصيد : « کل ما أصمیت ، ودع ما أممیت ^(٣) » وقال فی حدیث عقبه بن الحرث فی الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأة التي أراد تزوجها — قال فیہ : « کیف بها وقد

(هو لك يا عبد بن زمعه . الولد للفراش ، وللعاهر الحجر — ثم قال لسودة بنت زمعة زوجة صلی الله علیه وسلم : احتجی منه) لما رأى شبهه بعته . فألحقه بصاحب الفراش ، وهو واضح ، وألحقه بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية ، فلم يجعله من محارم سودة ، لوضوح شبهه بغير أبيها ، احتياطاً
(١) قال فی أعلام المحققین : متفق علیه

(٢) الحدیث أخرجه أصحاب السنن . وفيه : إنا نستقي لك الماء من بئر بضاعة وتلقى فیها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذرة ، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق إذا أصابه وجع) وإذا نظر الى الروایات الأخرى التي فیها زیادة (إلا ما غیر لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التنجيس لم توجد فیہ ، وان كانت هذه الروایات ضعيفة سندا ، لكنها لا بد أن تكون بحيث يعتمد علیها ، بدلیل الإجماع علی معناها ، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة ، فلا يكون مما نحن فیہ ، لأنه من باب تحقیق المناط فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل ، ويكون هذا كتذكیر لهم بالحکم . أما إذا كان إنشاء للحکم فهو من الباب

(٣) رواه الطبرانی عن ابن عباس . قال العلقمی : بجانبه علامة الصحة . وبالتأمل فی الفرق بین مسألة الصيد ومسألة الماء ، حیث إنه صلی الله علیه وسلم رجح فی الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة ، تجد انه قد أخذ فیهما بالأصل ان كان اجتهاداً فالأصل الذکاة الشرعية المعروفة ، والصيد رخصة بقیود وشروط ، فالأصل نجزم بحصول الشروط رجعنا الى الأصل وهو عدم الحل ؛ لأنه غیر مذکی ، وكذلك الماء رجح فیہ الأصل ، وهو الوصف الذی خلق علیه حتی يتبين ما يخالفه ، ولما لم يتبين بقی أصله

زعمت أنها قد أرضعتكما؟ دعها عنك» (١) إلى أشياء من هذا القبيل كثيرة (والسادس) أن الله عز وجل حرّم الزنى ، وأحلّ التزويج وملكّ اليمين ، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع ، فانه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض ، فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه ، حتى يكون (٢) محلاً لاجتهاد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً (٣) ، أو في بعض الأحوال ، وبالأصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل . فإن دخل بها فلها المهر بما استحلّ منها» (٤) وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة

(والسابع) أن الله أحلّ صيد البحر فيما أحل من الطيبات ، وحرّم الميتة فيما حرّم من الخبائث ، فدارت ميتة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكمها ، فقال عليه الصلاة والسلام : « هو الطهور ماؤه ، الحلّ ميتته» (٥) وروى في بعض الحديث

(١) الحديث أخرجه في التيسير عن الخمسة الا مسلمان ، وفيه أنه تزوج بنتاً لابي إهاب بن عزيز ، فأتته امرأة فقالت : إني أرضعت عقبه والتي تزوج بها ، فركب إلى المدينة . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (كيف وقد قيل ؟) فقارقتها . إلا أنهم قالوا إن هذا إرشاد إلى طريق الورع والتزهد عن الشبهات ولوضعية ، فان الشارع جعل لسباع دعوى المرأة في الرضاع شروطاً لم تستوفها هنا ، فكان مقتضاه ألا يلتفت إلى قول المرأة ، ولا يقضى به في تحريم هذا النكاح . ومنه تعلم ما في قوله (التي أراد أن يتزوج بها)

(٢) أي المسكوت عنه ، أي باقيه الذي لم تبينه السنة
(٣) كما في مثال النكاح بغير ولي قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول ، وبعد الدخول ألحق بكل من الأصلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهاد العلماء

(٤) أخرجه أبو داود والترمذي باختلاف يسير في بعض ألفاظه (تيسير)
(٥) أخرجه في التيسير عن الأربعة عن أبي هريرة ، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجاب به بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتته

« أُحِلَّت مَيْتَانُ : الْحَيْتَانُ وَالْجُرَادُ »^(١) وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لما أتى به أبو عبيدة

(والثامن) أن الله تعالى جعل النفس بالنفس ، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى : (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) الى آخر الآية . هذا في العمد . وأما الخطأ فالدية ؛ لقوله : (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمةٌ إِلَى أَهْلِهَا) وبين^(٢) عليه الصلاة والسلام دية الأطراف ، على النحو الذي يأتي^(٣) بحول الله ، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة^(٤) ونحوها ؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف ، ويشبه الإنسان التام خلقتة ، فبينت السنة^(٥) فيه أن ديته الغرّة^(٦) ، وأن له حكم نفسه لعدم تمحض أحد الطرفين له (والتاسع) أن الله حرّم الميتة وأباح المذكّاة ، فدار الجنين الخارج من بطن المذكّاة ميتاً بين الطرفين ، فاحتملها . فقال في الحديث : « ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةٌ

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ (أحلت لنا ميتتان ودمان . فأما الميتتان فالحوت والجراد الخ) عن ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن ابن عمر . قال العريزي قال الشيخ : حديث صحيح

(٢) وأشهر أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنسائي عن عمرو بن شعيب . وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين ، لكن بيان أحدهما به والاخر بالسنة ، وبقيت الوساطة على اجتهاد يبعد على الناظر

(٣) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس

(٤) أي من غيرها

(٥) في حديث أخرجه الستة

(٦) قال صاحب التيسير في شرح الحديث : الغرة عند العرب العبد والأمة ، وعند الفقهاء ما بلغ ثمنه من العبيد نصف عشر الدية . وقوله (حكم نفسه) أي لم يلحق بأحد الطرفين

أمه» (١) ترجيحاً لجانب الجزئية على جانب الاستقلال
 (والعاشر) أن الله قال: (فإن كن نساءً فوقَ اثنتينِ فلهنَّ ثلثا ما تركَ .
 وإن كانت واحدةً فلها النصفُ) فبقيت البنيتان مسكوتاً عنهما ، فنقل في السنة (٢)
 حكمهما ، وهو إلحاقهما بما فوق البنيتين . ذكره القاضي إسماعيل
 فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها ، فانه أمر واضح لمن تأمل ، وراجع الى
 أحد الأصاين المنصوص عليهما ، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منهما بطرف ، فلا
 يخرج عنهما ولا يعدوهما (٣)

وأما مجال القياس فانه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير الى ما كان من
 نحوها أن حكمه حكمها ، وتقرب الى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات
 مثلها ، فيجتزى بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه . وهذا
 النحو بناء على أن المقيس عليه — وإن كان خاصاً — في حكم العام معنى وقد

(١) رواه في الجامع الصغير عن أبي داود والحاكم عن جابر ، وأحمد وأبي داود
 والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن حبان والدارقطني والحاكم عن أبي سعيد والحاكم
 عن أبي أيوب الانصارى وعن أبي هريرة ، والطبراني عن أبي أمامة وأبي الدرداء
 وعن كعب بن مالك قال المناوى : قال الغزالي صح صحة لا يتطرق احتمال الى متته
 ولا ضعف في سنده وهو فيه متابع لامامه فانه ذكره في الأساليب . قال الحاكم :
 صحيح الاسناد . وقال العراقي : وليس ذلك . قال عبد الحق : لا يحتج بأسانيد كلها اه
 وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة اه قال العراقي . ورواه الطبراني
 في الأوسط بسند جيد فكان ينبغي للمصنف عدم إغفاله ، فانه ليس فيما ذكره مثله
 بل الكل معلول

(٢) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته صلى الله عليه وسلم
 بينتین لها أخذ عمهما مال أخيه جميعه ، فجعل صلى الله عليه وسلم لها الثلثين ولأمهما
 الثمن ، وله الباقي

(٣) غير ظاهر في الغرة في الجنين ، لأنه لم يأخذ حكم النفس ولا الأطراف .
 وهو يفيد عطف قوله (أو غيره) فيما سبق على قوله (احتياطي)

مر في كتاب الأدلة^(١) بيان هذا المعنى . فاذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلا وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى ههنا . وسواء علينا أقلنا إن النبي صلى الله عليه وسلم قاله بالقياس^(٢) أو بالوحى ، إلا أنه جارٍ في أفهامنا مجرى المقيس ، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة^(٣) . وله أمثلة

(أحدهما) أن الله عز وجل حرم الربا^(٤) ، وربا الجاهلية الذي قالوا فيه : (إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا) هو فسخ الدين في الدين ، يقول الطالب : إما أن تقضى وإما أن تُرَبِّي وهو الذي دل عليه أيضا قوله تعالى : (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ،

(١) في المسألة التاسعة ، وإنه كان العموم هناك للأشخاص وإن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض ، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم ، كحرمة النيذ بجعل الخمر شاملا له معنى وإن لم يشمله صفة

(٢) بناء على أنه صلى الله عليه وسلم يجتهد فيقيس وقيل ليس له الاجتهاد

(٣) في المسألة الثانية ، حيث قال إن الظن الراجع الى أصل قطعى يعول عليه .

ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النهي عن جملة من البيوع والربا

(٤) أى وظاهر أن المراد به ما يعقد في الاسلام ، لأن هذا هو الذى بصدده

التشريع فألحق به ما عقد في الجاهلية فقال (وربا الجاهلية موضوع الخ) وهذا

إما قياس منه صلى الله عليه وسلم أو بوحى يجرى في أفهامنا مجرى القياس . ويصح

أن يكون هذا المقدار الى قوله (واذا كان كذلك) مثالا لما تردد بين طرفين

واضحين فألحقه بأحدهما . وذلك أن الله تعالى حرم الربا ، وقال أيضا (قل للذين

كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده

ومالا يغفر فيبطل عقده أعنى أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه أثره وإن كان مجرد حصول

العقد مغفورا فألحقه بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجرى في أفهامنا

مجرى القياس قوله (واذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب الى عبارته من الأول

حيث ذكر في قوله (واذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس ، ولم يذكر ما يشير

الى العلة في ربا الجاهلية ؛ وإن كان يبعد كون هذا الوجه مقصودا له هنا أنه فرغ

من أمثلة اللاحق بأحد الطرفين ، وأنه بصدد الجارى مجرى القياس

لا تظلمون ولا تُظلمون) فقال عليه الصلاة والسلام : « وربا الجاهلية موضوعٌ .
وأولُّ ربباً أضعه ربا العباس بن عبد المطلب ، فإنه موضوع كله»^(١) . وإذا كان
كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض ألحقت السنة به كل
ما فيه زيادة بذلك المعنى ، فقال عليه الصلاة والسلام : «الذهبُ بالذهبِ ، والفضةُ
بالفضة ، والبُرُّ بالبُرِّ ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والمِلح بالمِلح ، مثلاً بمثلٍ ،
سواء بسواء ، يدأ بيدٍ . فمن زاد أو ازداد فقد أربى ، فإذا اختلفت هذه الأصناف
فبيعوا كيف شئتم ، إذا كان يدأ بيدٍ^(٢) » ثم زاد^(٣) على ذلك بيع النساء إذا
اختلفت الأصناف ، وعده من الربا ، لأن النساء في أحد العوضين يقتضى الزيادة^(٤)
ويدخل فيه بحكم المعنى^(٥) السلف يجرُّ نفعاً ، وذلك^(٦) لأن بيع هذا الجنس

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة

(٢) أقرب الروايات الى هذه رواية لأبي داود عن مسلم ابن يسار باسناده

(٣) الحاق ثان جاء في قوله صلى الله عليه وسلم (فاذا اختلفت الخ) وشم للتأخر
الرتبي وإلا فاللاحاقان في حديث واحد . إلا أن يعتبر الترتيب في نفس ألفاظ
الحديث ترتيباً في اللاحاق زماناً أيضاً وكان عليه أن يؤخر قوله (فاذا اختلفت)
بعد قوله (ثم زاد) . ويبقى النظر في أن تحريم بيع النساء عند اختلاف الأصناف
جاء بالحاق السنة ؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحريم الربا في القرآن كان لخصوص
النساء عند إتفاق الأصناف فقط ، وأن تحريم النساء عند الاختلاف إنما جاء من
هذا الحديث ، كما جاء تحريم ربا الفضل به . وربما لا يساعده ما كان جارياً عندهم
ووقع عليه التحريم في القرآن ، إذ كانوا يعطون شعيراً في مقابلة شعير لا أجل بأكثر ،
في مقابلة دراهم لا أجل بأكثر ، وهكذا فليرجع الى التاريخ المبسوط في مثله

(٤) أى غالباً في العادة ، كما صرح به بعد

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض

(٦) تعليل للتحريم في بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلاً . وقوله بعد (والأجل
الخ) تعليل لتحريم النساء فيها حتى عند التساوى قدراً ، فهو تكميل لقوله (لأن
النساء في أحد العوضين الخ)

بمثله في الجنس من باب بدل الشيء بنفسه ، لتقارب المنافع فيما يراد منها ، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير^(١) شيء ، وهو ممنوع . والأجل في أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة ؛ إذ لا يُسَام الحاضر في الغائب إلا ابتغاء ما هو أعلى من الحاضر في القيمة ، وهو الزيادة . ويبقى النظر : لِمَ جاز مثل هذا في^(٢) غير النقدين والمطعومات ولم يجز فيهما ؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين ، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها^(٣) إلى اليوم ، فذلك بينها السنة^(٤) إذ لو كانت بينةً لو كل في الغالب أمرها إلى المجتهدين ، كما وُكل اليهم النظر في كثير من مجال الاجتهاد ، فمثل هذا جارٍ^(٥) مجرى الأصل والفرع في القياس . فتأمله

(١) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين ، كما في أخذ كثير ردىء في قليل جيد ، فزيادة الردىء تقابل بجودة الجيد ، فهناك عوض . إلا أن يقال إن هناك غررا كبيرا لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع . وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة

(٢) أى التفاضل والتسيئة

(٣) أى علتها وسر الفرق بين النقود والأطعمة وبين غيرهما ، حيث منعا فهما أجزا فما عداهما . راجع الجزء الثاني من أعلام الموقعين ففيه البيان الكافي في المطلوب والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المنع مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا في النقدين والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل جزء علة يكون محط الفرق الواضح

(٤) فمن ذلك أنه اشترى العبد بعبدين . وأنه لما نفدت الإبل في جهاز الجيش أمر صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة . وهذا فيه الأمران معا

(٥) لم يجزم بأنه منه ، لما سبق له من أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها ، فرمما كان تعبدا ليس مبنيًا على علة . فلا يتأتى إجراء القياس فيه . وأيضا من أنه إما أن يكون بالوحي لا غير ، بناء على أنه لا يجتهد ، أو بعضه به وبعضه بالقياس إن جوز له صلى الله عليه وسلم الاجتهاد . وسيأتى قوله (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص الخ)

(والثانى) أن الله تعالى حرم الجمع^(١) بين الأم وابنتها فى النكاح ، وبين الأختين وجاء فى القرآن : (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) فحجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس ، لأن المعنى الذى لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا : وقد يروى فى هذا الحديث : « فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ »^(٢) والتعليل يشعر بوجه القياس

(والثالث) أن الله تعالى وصف الماء الطهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه فى الأرض ولم يأت مثل ذلك فى ماء البحر ، فحجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه « الطهورُ ماؤه ، الحِلُّ مِيتَتُهُ »^(٣)

(والرابع) أن الدية فى النفس ذكرها الله تعالى فى القرآن ، ولم يذكر ديات الأطراف ، وهى مما يشكل قياسها على العقول ، فبين^(٤) الحديث من دياتها ماوضح به السبيل ، وكأنه جار مجرى القياس الذى يشكل أمره ، فلا بد من الرجوع إليه ويحذى حدوه

(والخامس) أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة : من النصف والرابع ، والثلث ، والثلث ، والسدس ، ولم يذكر ميراث العصابة إلا ما أشار إليه قوله فى الأبوين : (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فَلِأُمَّةِ الثَّلَاثِ) الآية ! وقوله فى الأولاد : (للذكر

(١) أى فى صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها . وأما ما عدا هذه الصورة ، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت - فان التحريم تأييد لا يخص مجرد الجمع

(٢) تقدم (ج ٣ - ص ١٩٢)

(٣) تقدم (ج ٤ - ص ٣٧)

(٤) لكن أين فى هذا إجراؤه مجرى القياس فى أخذ الفرع حكم الأصل ، كالأمثلة السابقة واللاحقة ؟ إلا أن يقال الإلحاق فى مجرد استحقاق المال فى نظير التعدى خطأ على البدن ، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة ، وهى أنه بين (ماوضح به السبيل) دون أن يقول (ألحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضا قوله (وكأنه) ولم يذكرها فى تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة

مثلُ حَظِّ الأُنثيين) وقوله في آية الكلاله : (وهو يرُها إن لم يكن لها ولدٌ)
 وقوله : (وإن كانوا إخوةً رجالاً ونساءً فلذَّكرٌ مثلُ حَظِّ الأُنثيين) فاقتضى
 أن ما بقى بعد الفرائض المذكورة فللعصبة ، وبقى من ذلك ما كان من العصبة
 غير هؤلاء المذكورين ؛ كالجد ، والعم ، وابن العم ، وأشباههم . فقال (١) عليه
 الصلاة والسلام : « ألحقوا الفرائضَ بأهلها ، فما بقىَ فهو لأولى رجلٍ ذَكَرَ (٢) »
 وفي رواية : « فلأولى عصبَةٍ ذَكَرَ » فأتى هذا على ما بقى مما يحتاج إليه ، بعدما به
 الكتاب على أصله

(والسادس) أن الله تعالى ذكر من تحريم الرضاة قوله : (وأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي
 أَرْضَعْنَكُمْ ، وَأَخَوَاتُكُم مِّن الرِّضَاعَةِ) فألحق النبي صلى الله عليه وسلم بهاتين سائر
 القربات من الرضاة التي يحرم من النسب ؛ كالعمة ، والخالة ، و بنت الأَخ ،
 و بنت الأخت ، وأشباه ذلك . وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاق بالقياس إذ ذاك من
 باب القياس بنفى الفارق ، نصت (٣) عليه السنة — إذ كان لأهل الاجتهاد سوى
 النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاق والقصر على التعبد —
 فقال عليه الصلاة والسلام : « إنَّ اللهَ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعَةِ ما حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ (٤) »

(١) محل الشاهد قوله (فما بقى الخ) المفيد للعموم في العصبة

(٢) رواه بهذه الرواية في التيسير عن أحمد والشيخين والترمذى وقال أخرجه
 البخارى ترجمة . قال في نيل الأوطار عن هذه الرواية : هكذا في جميع الروايات
 ووقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما من أهل الفقه بلفظ (فلأولى عصبَةٍ ذَكَرَ)
 واعترض ذلك ابن الجوزى والمنذرى بأن لفظة العصبة ليست محفوفة

(٣) أى وجهة الإلحاق نصت عليه السنة ، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن
 المقام قابل لتردد المجتهدين ، فلم يتركه صلوات الله عليه . فقوله (نصت الخ)
 خبر ثان

(٤) أخرجه الترمذى بلفظ (من الرضاة) وقال العزيزى حسن صحيح

وسائر ما جاء فى هذا المعنى ، ثم ألحق ^(١) بالأنث الذكور ؛ لأن اللبن للفحل ومن جهة در المرأة . فإذا كانت المرأة بارضاع ^(٢) فالذى له اللبن أم بلا إشكال (والسابع) أن الله حرم مكة بدعاء إبراهيم فقال : (رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا) وقال تعالى : (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَّأْمِنًا) وذلك حرم الله مكة . فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه للمدينة بمثل ما دعا به إبراهيم لمكة ومثله ^(٣) معه ، فأجابته الله وحرم ما بين لا بئيمها ، فقال : « إني أحرم ما بين لا بئيم المدينة أن يقطع عضاؤها ، أو يُقتل صيدها » ^(٤) وفى رواية : (ولا يريد أحد أهل المدينة بسوء إلا أذابه الله) ^(٥) فى النار ذوب الرصاص أو ذوب الملح فى الماء » ^(٦) وفى حديث آخر:

(١) كما فى حديث عائشة فى استئذان أفلح أخى أبى القعيس زوج المرأة التى أرضعتها فقالت : يارسول الله ، إن أخاه ليس هو الذى أرضعنى ، ولكن أرضعنى امرأته ، فقال : (ائذنى له فإنه عمك)

(٢) هنا سقط كلمة (أما) وقوله (فالذى له اللبن أم) لعل الأصل (فالذى له اللبن أب) وهو الذى يلائم قوله عليه السلام فى الحديث السابق (فإنه عمك)

(٣) فى رواية للشيخين أنه صلى الله عليه وسلم لما أشرف على المدينة قال (اللهم إني أحرم ما بين جبلها مثل ما حرم إبراهيم مكة) وقد دعا لأهلها بالبركة فى صاعها ومدها . وقال فى رواية مسلم والترمذى (لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتى إلا كنت شفيعا له وشهيدا يوم القيامة) وورد أيضا أنها تنفى خبثها كما ينفى الكبر خبث الحديد . فلعل هذه المزاي وما ماثلها يفسر بها قوله (ومثله معه)

(٤) رواه احمد ومسلم

(٥) مثل هذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه إنه قياس وتفریع على تحريم مكة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكة ، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته ومامعها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حدثا ، فالمثال السابع على ماترى من الضعف وفى تحرير الأصول وشرحه - فى مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل فى الفرع - قال : ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع ، وإنما لم يثبت بالقياس لاتقاء الأصل والفرع اه وإذا اتقى الأصل والفرع وهما ركنان فى القياس فكيف يقال انه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس ؟

(٦) رواية لمسلم ذكرها فى الترغيب

« فمن أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً » ^(١) ومثله في صحيفة عليّ المتقدمة فهذا نوع من الإلحاق بمكة في الحرمة . وقد جاء فيها قوله تعالى : (إن الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله والمسجد الحرام - الى قوله : ومن يرد فيه بالحاد بظلم نذقه من عذاب أليم) والإلحاد شامل لكل عدول عن الصواب الى الظلم ، وارتكاب المنهيات على تنوعها ، حسبما فسرتة السنة . فالمدينة لاحقة بها في هذا المعنى (والثامن) أن الله تعالى قال : (واستشهد شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان) الآية ! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل ، وظهر به ضعف شهادتهن ، ونبه على ذلك في قوله : « ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب منكن » ^(٢) وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل . وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه : (أن تضلّ إحداهما فتدكّر إحداهما الأخرى) دل على انحطاطهن عن درجة الرجل ، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد ، ففضى ^(٣) عليه الصلاة والسلام بذلك ، لأن اليمين في اقتطاع الحقوق واقتضاءها حكماً قضى به قوله تعالى (إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً) الآية ! فجرى الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والمرأتين في القياس ، إلا أنه يخفى فيبينته السنة

(والتاسع) أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحله ، وذكر الاجارة في بعض الأشياء ^(٤) كالجعل المشار اليه في قوله تعالى : (ولئن جاء به حملٌ بعير) والاجارة على

(١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٢) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم

(٣) عن ابن عباس رضی الله عنهما (قضی رسول الله صلى الله عليه وسلم يمين

وشاهد) أخرجه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٤) ومنها إجارة شعيب لموسى ، عليهما وعلى نينا الصلاة والسلام

القيام بمال اليتيم في قوله : (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) وفي العمال على الصدقة كقوله تعالى : (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا) وفي بعض منافع^(١) لا تأتى على سائرهما؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة الى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين ، فبين النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك كثيرا ، ووكل سائرهما الى أنظار المجتهدين . وهذا هو المجال القياسى المعتبر فى الشرع . ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا ؛ لأن جميع ذلك يرجع الى قصده بيان ما أنزل الله اليه على أى وجه كان

(والعاشر) أن الله تعالى أخبر عن ابراهيم فى شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده ، وعن رؤيا يوسف ، ورؤيا الفتيين ، وكانت رؤيا صادقة ، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا ؛ فبين النبي صلى الله عليه وسلم أحكام ذلك ، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء^(٢) النبوة ، وأنها من المبشرات ، وأنها على أقسام^(٣) الى غير ذلك من أحكامها ، فتضمن الحاق غير أولئك المذكورين بهم . وهو المعنى الذى فى القياس . والأمثلة فى هذا المعنى كثيرة

ومنها النظر إلى ما يتألف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة ؛ فإن الأدلة قد تأتى فى معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر فى المصالح المرسله والاستحسان . فتأتى السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد ، فيعلم أو يظن أن ذلك

(١) وأصرحها الرضاع ، بل قال بعضهم لم تأت الاجارة الجائزة فى القرآن إلا فى الرضاع (فان أرضعن لكم فأتوهن أجورهن)

(٢) ورد (من ستة وأربعين جزءا) وقالوا فى توجيهه إن النبوة كانت ثلاثا وعشرين سنة ، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر . ونسبتها إلى ثلاث وعشرين سنة هى ما قاله صلى الله وسلم . وهذا البيان وإن لم يرتضه بعضهم فهو واضح وأيضا فكثيراً ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا ؟ وكان يعبرها لهم ، وهو يتضمن الحاق غيرهم بهم)

(٣) أى كما قال صلى الله عليه وسلم (الرؤيا من الله ، والحلم من الشيطان)

المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد ، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب . ومثال هذا الوجه ما تقدم فى أول (١) كتاب الأدلة الشرعية فى طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار » (٢) من الكتاب ويدخل فيه ما فى معنى هذا الحديث من الأحاديث ، فلامعنى للإعادة (ومنها) (٣) النظر الى تفاصيل الأحاديث فى تفاصيل القرآن ، وإن كان

(١) فى المسألة الثانية ، حيث جعله من باب الدليل الشرعى الظنى الراجع إلى قطعى . لأنه مبثوث فى الشريعة فى جزئيات وكليات . فالسنة قد نظمت هذه المواضع المنفرقة المبتوثة ، وجعلتها فى سلك واحد بقاعدة عامة ، وكأن هذا الوجه جمع المنفرقات ، وأخذ كل من الجزئيات ، وإجمال للتفصيلات . فهو عكس لبعض الوجوه المتقدمة . وبالتأمل فيه تجده نادرا ومأخذا لا تنبنى عليه الدعوى فى أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره ، من الوجوه . فان كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفى لإثبات المسألة فانما يظهر ذلك فى الوجه الثالث تماما ، وفى الثانى بعض تكلف ، وفى الأول على الطريق الذى قصد منه . أما ما عداها فلا يظهر انفرادها بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها . وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا النمط فى السنة كثير ، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذى لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد . نعم إن كان غرضه من وجوه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه فى الفصل الآتى بقوله (أما بتحقيق المناط وأما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجيها من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفى فى إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ)

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٣) هذا النظر السادس أخص من النظر الثانى المتقدم أنه المشهور عن العلماء ؛ لأن ذلك بيان للحقيقة المطلوبة أو المنهى عنها مثلا أو شروطها أو كفياتها إلى آخر ما تقدم فى بيان الأحاديث كقوله تعالى : (أقيموا الصلاة مثلا . أما هذا فقصور على بيان لفظ مجمل ورد فى الآية بما يوضح الغرض منه ، كما قال (من حيث وضع اللغة) وقوله (لا من جهة أخرى) أى من الجهات الخمسة السابقة

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلاً على كل ما في السنة ، لكن محاولة هذا تكلف ٤٩

في السنة بيان زائد . ولكن صاحب هذا المأخذ يتطلب أن يجد كل معنى في السنة .
مشاراً إليه — من حيث وضع اللغة لا من جهة أخرى — أو منصوصاً عليه في القرآن
ولتمثله ثم ننظر في صحته أو عدم صحته .

وله أمثلة كثيرة

أحدها حديث ^(١) ابن عمر في تطليقه زوجته وهي حائض ، فقال عليه
الصلاة والسلام لعمر : « مره فليبرأجبعها ، ثم ليتركها حتى تطهر ، ثم تحيض ، ثم
تطهر ، ثم إن شاء أمسك بعد ، وإن شاء طلق قبل أن يمس . فتلك العدة التي أمر
الله أن يطلق لها النساء » يعني أمره في قوله : (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطأقوهن
لعديتهن)

والثاني حديث ^(٢) فاطمة بنت قيس في أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلقها ^(٣) البتة — وشأن المبتوتة أن لها السكنى وإن
لم يكن لها نفقة — لأنها بذت على أهلها بلسانها ، فكان ذلك تفسيراً لقوله :
(ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة)

والثالث ^(٤) حديث سبيعة الأسلمية ، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر ^(٥)

فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حلت ، فبين الحديث أن قوله تعالى : (والذين

(١) أخرجه في التيسير عن السنة باختلاف في بعض ألفاظه

(٢) أخرجه في التيسير عن الستة إلا البخارى . قال في التحرير — في تمثله

إلجهول الذي لا يعلم به — : كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها
سكنى ولا نفقة وقدرده عمر فقال : لا تترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى
لعلها حفظت أو نسيت . وروى مسلم هذا الرد

(٣) يعني زوجها أبا عمرو بن حفص بن المغيرة عياش بن أبي ربيعة

(٤) أخرجه عن الستة إلا أبا داود

(٥) ولفظ البخارى (قريبا من عشر ليال)

يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) مخصوص
في غير الحامل ، وأن قوله تعالى : (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)
عام في المطلقات وغيرهن

والرابع حديث ^(١) أبي هريرة في قوله : (فبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ
الَّذِي قِيلَ لَهُمْ) قالوا : حبة في شعرة . يعنى عوض قوله : (وَقُولُوا حِطَّةً)
والخامس حديث ^(٢) جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم مكة طاف
بالبیت سبعمائة فقرأ : (وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) فصلى خلف المقام ، ثم أتى
الحجر فاستلمه ، ثم قال : « نبدأ بما بدأ الله به » وقرأ : (إِنْ الصَّفَا وَالمَرْوَةَ مِنْ
شَعَائِرِ اللَّهِ)

والسادس حديث ^(٣) النعمان بن بشير عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله
تعالى : (وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ) قال الدعاء هو العبادة ، وقرأ الآية
الى قوله : (دَاخِرِينَ)

والسابع ^(٤) حديث عدى بن حاتم قال لما نزلت : (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ
الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) ^(٥) قال لى النبي صلى الله عليه وسلم :

(١) قيل لبني اسرائيل (ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم)
فدخلوا فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا (حبة في شعرة) رواه البخارى والترمذى .

(٢) رواه الترمذى وقال : حسن صحيح

(٣) أخرجه أبو داود والترمذى وقال : حسن صحيح

(٤) أخرجه الترمذى وقال : حسن صحيح . ورواه فى الترغيب عن الحسن .

ولفظه فيه (بل هما سواد الليل وبياض النهار)

(٥) قوله (من الفجر) نزلت بعد ما أشبه جملة من الصحابة فى المعنى ، وصار

بعضهم يربض جليلين أسود وأبيض فى رجله لينظر اليهما ، وبعضهم وهو عدى جعلهما

تحت الوسادة ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهما أهما خيطان ؟ فقال له

(إن وسادتك لعريض — كناية لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه — بل هما سواد

الليل وبياض النهار) قال الشيخان ونزل بعد (من الفجر) فعملوا أنما يعنى الليل .

(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلاً على كل ما في السنة، لكن محاولة هذا تكلف ٥١

« إنما ذلك بياضُ النهار من سواد الليل »
والثامن حديث (١) سمرة بن حُندب أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :
« صلاةُ الوُسطى صلاةُ العصر » وقال (٢) يوم الأَحزاب : « اللهم املاً قبورهم
ويوتهم ناراً كما شغلونا عن صلاة الوُسطى حتى غابت الشمس »
والتاسع حديث (٣) أبي هريرة ، قال عليه الصلاة والسلام : « إن موضع (٤)
سوطٍ في الجنةٍ خيرٌ من الدنيا وما فيها اقرءوا إن شئتم : (فمن زُحِرح عن النار
وأُدخِل الجنةَ فقد فاز) »
والعاشر حديث (٥) أنس في الكبائر ، قال عليه الصلاة والسلام فيها :
« الشُّركُ بالله وعقوقُ الوالدين ، وقتل النفس ، وقولُ الزور » وثمَّ أحاديثُ أُخر
فيها ذكر الكبائر ، وجميعها تفسير لقوله تعالى : (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون
عنه) الآية !

والنهار . ولو كان نزل قوله (من الفجر) بيانا من أول الأمر لما وضع عدى
الخطيئين تحت الوسادة ولا سائل . فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى . راجع
البخارى ومسلما

(١) رواه أحمد والترمذى وصححه

(٢) الحديث عن علي رضي الله عنه . وفي رواية (يوم الخندق) أخرجه في

التيسير عن الخمسة

(٣) رواه الترمذى وقال حسن صحيح

(٤) ولا يظهر هذا المثال ، لأنه ليس فيه تفسير للفظ في الكتاب من حيث
وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر ، وكما هو الجارى فيما قبله وما بعده من الأمثلة؛
بل هو بأنه استنتاج لهذا المعنى من الآية . ووربما كان أظهر منه في غرضه حديث
الصحيحين (أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر) مصداق قوله تعالى (فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين) لأن
ما في الحديث وإن كان لم يعين بشخصه إلا أنه توضيح وتقريب للمعنى الآية، وهو
أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها

(٥) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذى

وهذا النمط في السنة كثير

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والاشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها . وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقاة والديات والقسمات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى (١) فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه ، إلا أن يتكلف في ذلك ما أخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح ، ولا العلماء الراسخون في العلم ، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبيه عليه ، فلم يوف به إلا على التكلف المذكور ، والرجوع الى المآخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة الى خصوصيات ما ورد في السنة ، فكان ذلك نازلاً بقصده (٢) الذي قصد . وهذا الرجل المشار اليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرّج مسلم ابن الحجاج في كتابه المسند الصحيح ، دون ما سواها (٣) مما نقله الأئمة سواه . وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن والحديث . وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المآخذ (٤) موفياً بالغرض في الباب والله الموفق للصواب

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها ، فقوله عليه الصلاة والسلام (٥) : « يوشك رجلٌ منكم متكئاً على

(١) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجرى هذا المجرى الذي يريد هذا القائل من البيان الخاص

(٢) أي نازلاً بما قصده في هذه الدعوى الى موضع الاهدار

(٣) أي فاذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث

مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر الى دواوين الحديث الأخرى ؟

(٤) الأنظار الخمسة السابقة على هذا الأخير

(٥) تقدم (ج ٤ - ص ١٥)

أرى كَيْتِه « الى آخره لا يتناول ما نحن فيه ، فان الحديث انما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه في فهم القرآن ، وهذا لم ندعه في مسألتنا هذه ، بل هو رأى أولئك الخارجين عن الطريقة المثلى . وقوله : « ألا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ما حرم الله » صحيح على الوجه المتقدم ، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه ، وإما بالطريقة القياسية ، وإما بغيرها من المآخذ المتقدمة

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عممتها أو خالتها ، وتحريم كل ذى ناب من السباع وكل ذى مخلب من الطير ، وعن العقل وأما فكك الأسير فأخوذ من قوله تعالى : (وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر) وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره فعلى الغير النصر ، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر . فهو مما يرجع الى النظر القياسى

وأما أن لا يُقتل مسلمٌ بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب ؛ كقوله : (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً) وقوله : (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) وهذه الآية أبعد^(١) . ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه^(٢) لم يجعلها على خارجة عن القرآن ، حيث قال : « ما عندنا الا كتاب الله وما في هذه الصحيفة » إذ لو كان في القرآن لعدّ الثنتين دون قتل المسلم بالكافر . ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم ، لأن الله تعالى قال : (الحرُّ بالحرِّ والعبدُ بالعبدِ) فلم يُقَدِّ من الحر للعبد ، والعبودية من آثار الكفر ، فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر

(١) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى (أصحاب الجنة هم الفائزون) فليس المراد ما يشمل عدم استوائهما في القصاص إذا تعدى بعضهم على بعض في الدنيا
(٢) أى كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيتين

وأما إخفار ذمة المسلم فهو من باب نقض العهد ، وهو في القرآن^(١) ، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ) وفي الآية الأخرى : (أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ)

وقد مرّ تحريم المدينة وانتراعه من القرآن

وأما من تولى قوماً بغير إذن مواليه فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يوصل وأيضاً فإن الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو لجة كالحمة النسب كفرٌ لنعمة ذلك الولاء ، كما هو في الانتساب إلى غير الأب . وقد قال تعالى فيها : (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ . أَفَبِاطْلٍ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ ؟ !) وصدق هذا المعنى ما في الصحيح من قوله^(٢) : (أَيُّمَا عَبْدٍ أَبَقَ مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتَّى يَرْجَعَ إِلَيْهِمْ) وفيه^(٣) : « إِذَا أَبَقَ الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ »^(٤)

وحديث معاذ ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفاً وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها على رضى الله عنه خارجة عن القرآن . والاعتراض هنا أوجه ، لأنه يقول إنه من باب نقض العهد ، أى جزئى منه ، وهو فى آية (والذين ينقضون الخ) . وينظر أيضاً لهذا النظر فى قوله بعد (فداخل بالمعنى فى قطع ما أمر الله به أن يوصل) . إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى

(٢) (٣) الحديثان رواهما مسلم عن جابر

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الأبل الواردة فى الصحيفه ؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير ، وقد وعد به سابقاً . إلا أن يقال إنه مندرج فى النظر الرابع الراجع إلى القياس أو إلى الاجتهاد بالحاق الواسطة المترددة بين الطرفين بأحدهما

مبين في السنة ، وإلا فالاجتهاد يقضى عليه . وليس فيه معارضة^(١) لما تقدم

﴿ المسألة الخامسة ﴾

حيث قلنا ان الكتاب دال على السنة ، وإن السنة إنما جاءت مبينة له ،
فذلك بالنسبة^(٢) الى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضى ذلك ، وبالجملة ما يتعلق
بأفعال المكلفين من جهة التكليف^(٣) وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما
كان أو ما يكون ، مما لا يتعلق به أمر ولا نهى ولا إذن فعلى ضربين :

(أحدهما) أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن . فهذا لا نظر في أنه بيان
له ، كما في قوله تعالى : (وادخلوا الباب سجداً وقولوا : حطة) (دخلوا
يزحفون على أوراكهم)^(٤) . وفي قوله (فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذى
قيل لهم) قال : « قالوا : حبة في شعرة^(٥) » وفي قوله : (وكذلك جعلناكم أمة
وسطاً) الآية ! قال : « يدعى نوح فيقال هل بلغت ؟ فيقول : نعم . فيدعى
قومه فيقال هل بلغتكم ؟ فيقولون : ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد . فيقال :
من شهودك ؟ فيقول : محمد وأمته . قال فيؤتى بكم تشهدون أنه قد بلغ . فذلك

(١) لأن معاذ لم ينف أصل كونه في القرآن عند ما يلجأ للسنة ، بل إنما يفيد
كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيناً في الكتاب يلجأ الى السنة لتبينه . وإلا
فبينه طريق الاجتهاد . هذا هو ظاهر كلامه . وهو جواب آخر الاسئلة في الاعتراض
الثالث بالاستقراء

(٢) أى اطراده وكليته إنما هي فيما كان راجعاً الى التكليف . وأما ما عداه
فقد يكون كذلك ، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا
على الوجه الأول من الوجوه السابقة . وستأتى الإشارة إليه في آخر المسألة

(٣) ويندرج فيه الأحكام الوضعية

(٤) أخرجه الشيخان والترمذى . ورواية البخارى (أستاذهم بدل أوراكهم)

(٥) أخرجه البخارى . وفي رواية (شعيرة) . وفي رواية قالوا (حطة بدل

حطة)

قولُ الله (وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسولُ عليكم شهيداً)^(١) « وفي قوله (كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس) قال : « إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله »^(٢) وفي قوله (بل أحياء عند ربهم يُرزقون) « إن أرواحهم في حواصل طيرٍ خضرتُ سرحُ في الجنة حيثُ شاءت وتأوى إلى قناديلٍ مُعلقةٍ بالعرش » إلى آخر الحديث^(٣) . وقال : « ثلاثٌ إذا خرجن لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل — الآية ! الدجال والدابةُ وطلوعُ الشمسِ من مغربها »^(٤) « وفي قوله (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم) الآية ! قال « لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كلُّ نسمةٍ هو خالقها من ذريته إلى يوم القيامة ، وجعل بين عيني كلِّ إنسانٍ منهم وبيصاً من نور ، ثم عرضهم على آدم . فقال : أى رب من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء ذريتك » الحديث^(٥) ! وفي قوله (لو أن لى بكم قوةٌ أو آوى إلى ركنٍ شديد) قال : « يرحمُ الله لوطاً كان يَأوى إلى ركنٍ شديدٍ فما بعث الله من بعده نبياً إلا في ذرورةٍ من قومه »^(٦) « وقال : « الحمد لله أم القرآن وأم الكتاب والسبعُ المثاني »^(٧) « وفي رواية : « ما أنزل الله في التوراة

(١) حديث البخارى والترمذى . ورواية (ما أتانا من نذير وما أتانا من أحد) رواية الترمذى

(٢) أخرجه فى التيسير عن الترمذى بلفظ (أنتم تتمون سبعين أمة الخ) وبين الروایتين فرق معنوى واضح

(٣) الحديث بطوله أخرجه أبو داود

(٤) أخرجه فى التيسير وفى الجامع الصغير عن مسلم والترمذى . مع اختلاف فى ترتيب الثلاثة

(٥) حديث أبى هريرة أخرجه الترمذى وصححه

(٦) حديث البخارى

(٧) أخرجه أبوداود والترمذى عن أبى هريرة بلفظ (الحمد لله رب العالمين الخ)

السنة غير التشريعية كالقصاص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في الكتاب ٥٧

والإنجيل مثل أمّ القرآن وهي السبعُ المثاني^(١) ، وسأله اليهود عن قول الله تعالى (ولقد آتينا موسى تسع آياتٍ بيناتٍ) ففسرها^(٢) لهم . وحديث موسى مع الخضر ثابتٌ صحيح^(٣) . وفي قوله تعالى (فقال إني سقيم) قال « لم يكذب إبراهيمُ في شيء قطُّ إلا في ثلاث : قوله إني سقيم^(٤) ! وقال « إنكم محشورون إلى الله غرلاً^(٥) - ثم قرأ : (كما بدأنا أولَ خلقٍ نعيده) الآية » وفي قوله (إن زلزلة الساعة شيء عظيم) قال : « ذلك يوم يقولُ اللهُ لا آدم : ابعثْ بعث النار » الحديث^(٦) ! وقال : « إنما سُمي البيت العتيق لأنه لم يظهر عليه جبار^(٧) » وأمثلة هذا الضرب كثيرة

(والثاني) أن لا يقع موقع التفسير ، ولا فيه معنى تكليف اعتقادي أو عملي فلا يلزم أن يكون له أصل في القرآن ، لأنه أمر زائد على مواقع التكليف ، وإنما

- (١) أخرجه الترمذى وصححه
- (٢) في حديث صفوان بن عسال . أخرجه الترمذى والنسائي
- (٣) رواه البخارى بطوله
- (٤) تقدم (ج ٣ - ص ٢٦٤)
- (٥) أخرجه الشيخان والنسائي والترمذى
- (٦) قال الألوسى في تفسيره : أخرج أحمد وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والنسائي والترمذى والحاكم وصحاحه عن عمران بن حصين قال لما نزلت (يأها الناس - إلى قوله ولكن عذاب الله شديد) كان صلى الله عليه وسلم في سفر . وذلك في غزوة بى المصطلق ، فقال : (أتدرون أى يوم ذلك ؟) قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم . قال : (ذلك يوم يقول الله تعالى لا آدم عليه السلام ابعث بعث النار الخ) ثم قال : وحديث البعث مذکور في الصحيحين وغيرهما لكن بلفظ آخر . وفيه كالمذکور ما يؤيد كون هذه الزلزلة في يوم القيامة
- (٧) قال الألوسى في تفسير قوله تعالى (وليطوفوا بالبيت العتيق) اه أخرجه البخارى في تاريخه ، والترمذى وحسنه ، والحاكم وصححه وابن جرير والطبرانى وغيرهم ، عن ابن الزبير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنما سمي الله البيت العتيق لأنه أعتقه من الجبارة فلم يظهر عليه جبار قط) اه

أنزل القرآن لذلك^(١) . فالسنة إذا خرجت عن ذلك فلا حرج . وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح كحديث^(٢) أبرص وأقرع وأعمى وحديث جريج العابد ، ووفاة موسى ، وجمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا ، مما لا ينبغي عليه عمل ، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو مما في القصص القرآني ، وهو نمط ربما رجع الى الترغيب والترهيب ، فهو خادم للأمر والنهي ، ومعدود في المكملات لضرورة التشريع ، فلم يخرج بالكيفية عن القسم الأول^(٣) والله أعلم

✽ المسألة السادسة ✽

السنة ثلاثة أنواع كما تقدم : قول ، وفعل^(٤) ، وإقرار بعد العلم والقدرة على الإنكار لو كان منكرًا

فأما القول فلا إشكال فيه ولا تفصيل

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل ؛ لأنه فعل عند جماعة . وعند كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل . وعلى الجملة فلا بد من الكلام على كل واحد منهما^(٥)

فالفعل منه صلى الله عليه وسلم دليل على مطلق الإذن فيه ، ما لم يدل دليل على

(١) أى أن هذا هو المقصود الأول من الكتاب ، كما سبق بيانه في المسألة السابعة من الطرف الثاني

(٢) في البخارى من هذا النوع طائفة صالحة ، تجدها في كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء

(٣) وهو ما كان مبينا للكتاب لأنه خادم لمقصود الكتاب

(٤) بما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعلا آخر ، فلا ينسخه ولا يخصه ، لأنه لا عموم للأفعال ، فلا يعقل التعارض بينها ، وإنما يعقل بين

الفعل والقول ، كما يعقل بين الأقوال

(٥) أى الفعل والكف

غيره^(١) ، من قول أو قرينة حال أو غيرهما . والكلام هنا مذكور^(٢) في الاصول
ولكن الذى يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأسى والامثال من
القول المجرد . وهذا المعنى وان كان محتاجاً الى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان
والاجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب . والحمد لله . وأيضاً فإنه وإن دل
الدليل أو القرينة على خلاف مطلق الاذن فلا يخرج عن أنواعه . فمطلق الاذن
يشمل الواجب والمندوب والمباح . ففعله عليه الصلاة والسلام لا يخرج عن ذلك ،
فهو إما واجب أو مندوب أو مباح ، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان
مطلقاً . فالمطلق كسائر المفعولات^(٣) له . والذى في حال كتقريره للزانى
إذ أقر عنده ، فبالغ في الاحتياط عليه حتى صرح له بلفظ الوطاء الصريح ،
ومثله في غير هذا المحل منهى عنه ، فانما جاز لمحل الضرورة ؛ فيتقدر
بقدرها : بدليل النهى عن التفحش مطلقاً . والقول هنا فعل^(٤) ؛ لانه معنى تكليفى
لا تعريفى فالتعريفى هو المعدود في الاقوال ، وهو الذى يؤتى به أمراً أو نهياً أو
إخباراً بحكم شرعى ، والتكليفى هو الذى لا يعرف بالحكم بنفسه من حيث هو
قول ، كما أن الفعل كذلك .

وأما الترك^(٥) فمحلها في الاصل غير المأذون فيه ، وهو المكروه والمنوع . فتركه

(١) أى على غير الأطلاق ، بأن دل على تعيين نوع الاذن من وجوب أو ندى
أو إباحة . كما يشير إليه بعد

(٢) . واختلفوا فيه على أربعة أقوال . والآمدى اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد
القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة ، وإن ظهر فهو دليل على المشترك
بين الواجب والمندوب . وابن الحاجب قال : إن ظهر قصد القربة فالخيار أنه للندب ،
وإلا فلا إباحة

(٣) أى غير الطبيعة الجبلية ، فانه لانزاع في كونها للإباحة لا غير

(٤) أى فالفعل في هذا المقام أعم مما تعورف عليه في مقابلة القول بالفعل ، فلذا

عد تقريره للزانى فعلاً

(٥) أى المعبر عنه بالكف سابقاً ، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم

عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحية الفعل . وهو إما مطلقاً وإما في حال .
فالمتروك مطلقاً ظاهر . والمتروك في حال كتركه الشهادة^(١) لمن نحَلَ بعض ولده
دون بعض ، فانه قال : « أَكُلَّ وَلَدَكَ نَحَلْتَهُ مِثْلَ هَذَا ؟ » قال : لا . قال : فأشهد
غيري ؛ فأبى لأشهد على جورٍ »^(٢) وهذا ظاهر^(٣)

وقد يقع الترك لوجوده غير ما تقدم :

«منها» الكراهية طبعاً ؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله «إنه لم يكن
بارض قومي ، فأجدني أعافه»^(٤) فهذا ترك للباح بحكم الجبلة ، ولا حرج فيه .
«ومنها» الترك لحق الغير ؛ كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة ،^(٥) وهو
ترك مباح لمعارضة حق الغير . «ومنها» الترك خوف الافتراض ؛ لانه كان يترك العمل

(١) أي تحملها . لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمباح مكروه . وليس المراد أداء
الشهادة ، لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً . وفي رواية أخرجهما في التيسير عن
السة قال : لا . (رجعه) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً فترك الشهادة لعدم وجود
محلها أما على رواية (أشهد غيري) فإن محل الشهادة موجود ، ولكنه مرجوح
ومكروه ، فلم يشهد عليه . مع بقاءه نافذا فيكون مما نحن فيه . وبعد فانما صح له التمثيل
بهذا للمتروك في حال لأنه أخذ الشهادة مطلقاً . لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة
على نخلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتروك مطلقاً

(٢) رواه الشيخان وفي اللفظ بعض اختلاف

(٣) أي إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواء أكان من المتروك مطلقاً
الذي لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتروك في حال كمثل النخلة — ظاهر، لأن
الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه — إلا أن هناك أموراً وقع تركها مع كونها
مأذوناً فيها ، وهي في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة ، فذكر هذه الأمور التي
تركها صلى الله عليه وسلم وهي مأذون فيها وذكر أسباب الترك . ثم عاد فحلها ورجعها
إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها ، سوى أولها فليس
فيه ترك أصلاً

(٤) أخرجه السنة إلا الترمذي ، عن ابن عباس (تيسير)

(٥) روى في التيسير عن الخمسة أنه صلى الله عليه وسلم أتى بقدر فيه خضرات

وهو يجب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم ، كما ترك القيام في المسجد في رمضان ،^(١) وقال : « لولا أن أشقَّ ^(٢) على أمّتي لأمرتهم بالسواك »^(٣) ، وقال لما أعمَّ بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان : « لولا أن أشقَّ ^(٤) على أمّتي لأمرتهم بالصلاة هذه الساعة » .^(٥) ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل ؛ كما عراضه عن سماع غناء الجاريتين في بيته^(٦) وفي الحديث : « لست من ددٍ ولا ددٍ مني ^(٧) » والدُّدُّ اللُّهُو وإن كان مما لا حرج فيه . فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه . وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام . « ومنها » ترك المباح الصرف الى ما هو الافضل ؛ فان القسم لم يكن لارماً

من بقول ، فوجد لها ريحا ، فسأل عنها ، فأخبر بما فيها من البقول ، فأشار اليهم أن يقدموها الى بعض أصحابه ، فلما رآه أكلها قال له (كل فاني أناجي من لاتناجي) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الآتي له

(١) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٧)

(٢) و (٤) جعل هذين مما تركه خشية الافتراض فيه نظر ، لأنه لم يصرح فيه إلا بمجرد خوف المشقة إذا أمرهم به ، ولو بتأكد الطلب على جهة الفضيلة . ولا يلزم أن تكون المشقة متوقفة على الطلب المحتم . نعم فسر بعضهم قوله (لأمرتهم) فقال أي أمر إيجاب ، فهو جار على مقتضى هذا التفسير

(٣) بقيته (عند كل صلاة) رواه في الجامع الصغير عن مالك و احمد والشيخين والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة وأحمد والنسائي وأبي داود عن زيد ابن خالد . قال المناوي قال ابن منده : أجمعوا على صحته . وقال النووي : غلط بعض الأئمة الكبار فزع عن البخاري لم يخرج له ، وأخطأ . قال المصنف : وهو أي الحديث متواتر (٥) أخرجه الشيخان والنسائي . ولفظه كما في التيسير عن ابن عباس قال : أعم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعشاء ، فخرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ، رقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول (لولا أن أشق الخ)

(٦) عند عائشه وكاتتا تغنيان غناء بعث ، فاضطجع على الفراش وحول وجهه

حديث الشيخين

(٧) تمامه (ولست من الباطل ولا الباطل مني) أخرجه ابن عساكر عن أنس

لازواجه في حقه ، وهو معنى قوله تعالى : (تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوَى إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ) الآية ! عند جماعة من ^(١) المفسرين ، ومع ذلك فَتَرَكَ ما أُبِيحَ لَهُ إِلَى الْقِسْمِ الذي هو أخلقُ بِمَكَارِمِ أَخْلَاقِهِ . وترك الانتصار ممن قال ^(٢) له : اعدِلْ فَإِنَّ هَذِهِ قِسْمَةٌ مَا أُرِيدُ بِهَا وَجْهُ اللَّهِ . ونهى مَنْ أَرَادَ قَتْلَهُ . وترك قتل المرأة التي سمت له الشاة . ^(٣) ولم يعاقب عروة بن الحرث إذ أَرَادَ الْفَتْكَ بِهِ وَقَالَ : مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي ؟ الحديث ^(٤) ! «ومنها» الترك للمطلوب خوفا من حدوث مفسدة أعظم من مصلحة ذلك المطلوب ؛ كما جاء في الحديث عن عائشة «لولا أن قومك حديث عهدهم الجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم أن أدخل الجدر في البيت وأن ألحق بابي بالأرض» ^(٥) وفي رواية : «لأسست البيت على قواعد إبراهيم» ^(٦) . ومنع من قتل أهل النفاق وقال : « لا يتحدَّثُ النَّاسُ أَنْ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَحْبَابَهُ » ^(٧) وكل هذه الوجوه قد ترجع الى الاصل المتقدم ^(٨) :

- (١) وحمله بعضهم على الطلاق والامساك أعني تطلق من تشاء منهن وتمسك من تشاء . وحمله بعضهم على الأمرين جميعا
- (٢) هو ذو الخويصرة . وكان من المنافقين . قتل في الخوارج يوم النهروان على يد علي كرم الله وجهه . والحديث أخرجه الشيخان
- (٣) رواه الشيخان عن أنس . وفيه (فقالوا : أنقلها ؛ فقال : لا .) ورواه أبو داود والبيهقي عن جابر وفيه (ولم يعاقبها) . وفي رواية للبيهقي عن أبي هريرة أنه أمر بقتلها . ويجمع من الروايات بأنه عفا عنها لحق نفسه . فلما مات من أكلها بشر بن البراء وهو ابن معرور أمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتلها قصاصا
- (٤) رواه مسلم
- (٥) رواه في التيسير عن الستة إلا أبا داود
- (٦) أقرب الروايات الى هذه رواية البخاري (لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم) وفي هذا المعنى روايات كثيرة في البخاري ومسلم
- (٧) رواه مسلم
- (٨) وهو أن الترك محله غير المأذون فيه . والمؤلف في رده هذه الأمور إلى القاعدة تارة يلاحظ الفعل فيجعله منها عنه . وتارة يلاحظ الترك فيجعله مطلوباً . وهما متلازمان وإنما هو التنويع في التعبير

أما الاول فلم يكن في الحقيقة من هذا النمط ؛ لأنه ليس بترك باطلاق (١) .

كيف وقد أكل على مائدته عليه الصلاة والسلام ؟

وأما الثاني فقد صار في حقه التناول ممنوعاً أو مكروهاً لحق (٢) ذلك الغير .

هذا في غير مقاربة المساجد ؛ وأما مع مقاربتها والدخول فيها فهو عام (٣) فيه وفي الامة ، فلذلك نهى آكلها عن مقاربة المسجد ، وهو راجع الى النهى عن آكلها لمن أراد مقاربتة

وأما الثالث فهو من الرفق المندوب اليه ، فالترك هنالك مطلوب . وهو

راجع الى أصل الذرائع إذا كان تركها هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه . فإذا

رجع الى النهى عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً

وأما الرابع فقد تبين (٤) فيه رجوعه الى المنهى عنه

وأما الخامس فوجه النهى المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع

المنصب مطالب بما يقتضى منصبه ، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به ،

وان لم يكن كذلك في حقيقة الأمر ؛ حسبما جرت به العبارة عندهم في قولهم :

« حسنات الأبرار سيئات المقرّبين » إنما يريدون في اعتبارهم ، لا في حقيقة

الخطاب الشرعى . ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على

الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر الى ربه ويقول : اللهم هذا عملي

فيا أملك ، فلا تؤاخذني بما تملك ولا أملك (٥) » يريد بذلك ميل القلب الى

(١) أى لا يعد تركاً رأساً ، لأن إقراره كفعله سواء ، وقد أقر أكله على مائدته

وأيضاً فهو جبلى لا يدخل في الباب رأساً كما تقدمت الإشارة إليه

(٢) أى وهو أمر مستمر ومطلق لا يخص حالاً دون حال

(٣) كما ورد في الحديث (من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا

أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) أى في مبحث المباح ، وأن ما لا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك

قال (تبين رجوعه) ولم يقل إنه منهى عنه

(٥) أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت : كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم يقسم ويقول (اللهم هذا عملي الخ)

بعض الزوجات دون بعض ، فانه أمر لا يملك ، كسائر الأمور القلبية التي لا يكسب
للإنسان فيها أنفسها

والذي يوضح هذا الموضوع — وأن المناصب تقتضى فى الاعتبار الكمال
العَتَبَ على مادون اللائق بها — قصة^(١) نوح وإبراهيم عليهما السلام فى حديث
الشفاعة ، وفى اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها ، بخطيئته وهى دعاؤه على
قومه ، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من أيمانهم ، قالوا^(٢) وبعد قول الله له
(لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ) وهذا يقضى بأنه دعاء مباح ، إلا أنه
استقصر نفسه لرفيع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا ؛ إذ كان الأولى الإمساك
عنه . وكذلك إبراهيم اعتذر بخطيئته ، وهى الثلاث المحكيات فى الحديث بقوله
« لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ^(٣) » فعدّها كذبات وإن كانت
تعريضا ، اعتبارا بما ذكر

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدم فى دليل الكتاب أن كل قضية لم ترد
أو لم تبطل أو لم ينبه على ما فيها فهى صحيحة صادقة . فاذا عرضنا مسألتنا على
تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه ، فقال (وَقَالَ نُوحٌ
رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا) ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل
على عتب ولا لوم ، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهى ، بل حكى أنه قال :
(إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ) الآية ! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك
(١) فى رواية الشيخين والترمذى عن أبى هريرة وقوله (وفى اعتذار نوح الخ)
بيان لمجمل القصتين

(٢) كأنه يحتاج عنده الى تثبت وسيأتى له أن قوله (إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا
عِبَادَكَ) إنما كان بوحى وأنه هو معنى قوله تعالى (وَأوحى إِلَى نوح الخ) أى
يستلزمه . إلا أن كل هذا وان أفاد أن دعاءه اقترن بما هو فى معنى (لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ
قَوْمِكَ الخ) فهو لا يعتبر أنه مادعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحا . بل هذا القدر
يحتاج للإثبات .

(٣) تقدم (ج ٣ - ص ٢٦٤)

إلا بوحي من الله ، لأنه غيب ، وهو معنى قوله تعالى : (وأوحىَ الى نُوحِ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدَّامَنَ) . وكذلك قال تعالى في ابراهيم : (فنظرة في النجوم فقال إني سقيم) ولم يذ كر قبل ذلك ولا بعده ما يشير الى لوم ولا عتب ، ولا مخالفة أمر ولا نهى . ومثله قوله تعالى : (قال بل فعله كبريهم هذا) فلم يقع في هذا المساق ذكر مخالفة ولا إشارة الى عتب ؛ بل جاء في الآية الأولى : (إذ جاء ربه بقلب سليم) وهو غاية في المدح بالموافقة . وهكذا سائر المساق الى آخر القصة . وفي الآية الأخرى قال : (ولقد آتينا إبراهيم رُشده من قبلُ وكنّا به عالمين) الى آخرها ! فتضمنت الآيات مدحه ومنازلته عن الحق من غير زيادة ، فدل على أن كل ماناضل به صحيح موافق . ومع ذلك فقد قال محمد صلى الله عليه وسلم : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » ؛ وإبراهيم في القيامة يستقصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره^(١) . وكذلك نوح . فثبت أن إثبات الخطيئة هنا ليس من قبل مخالفة أمر الله ، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلبه به المرتبة . فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام في مسألة القسم . وقد مددت في هذا الموضع بعض النفس لشرفه ، ولولا الإطالة لبين من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما ينشرح له الصدر ، وتطهئن إلى بيانه النفس ، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية . والله المستعان . وفي آخر^(٢) فصل الأوامر والنواهي أيضا مما يتمهد به هذا الأصل . وقد حصل من المجموع أن الترك هنا^(٣) راجع إلى ما يقتضيه النهي ، لكن النهي الاعتباري

(١) وهو قوله (إني كنت كذبت الخ) وكذلك نوح إذ يقول (إني كانت لي دعوة دعوت بها على قومي)

(٢) في المسألة الثامنة عشرة : وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهي إلى المسأل يكون من باب سد الذرائع . وقوله (هذا الأصل) أي وهو أن الترك محله في الأصل غير المأذون فيه . وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر ؛ ولو ذكر هذا هناك لكان أوضح

(٣) أي في الوجه الخامس

وأما السادس فظاهر أنه راجع إلى الترك الذي يقتضيه النهي ، لأنه من باب تعارض مفسدتين ، إذ يطلب الذهاب إلى الراجح ، وينهى عن العمل بالمرجوح .
والترك هنا هو الراجح فعمل عليه

فصل

وأما الاقرار فحمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقره ، أو سمع به فأقره . وهذا المعنى مبسوط في ^(١) الأصول . ولكن الذي يخص الموضوع هنا أن ما لا حرج فيه جنس لأنواع : الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لا حرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقه بمساواة ^(٢) الفعل للترك ، والمكروه لا يصح فيه ذلك .

(١) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرا على إنكاره فإن كان معتقدا كافر يعلم إنكاره له صلى الله عليه وسلم فلا أثر لسكوته ، لأنه يعلم أنه لا ينتفع بالإنكار في الحال . وإن لم يكن معتقدا كافر فإن سبق تحرمة بعام يكون الفعل الذي أقره نسخا للتحريم أو تخصيصاً له به ، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك ، وإلا بأن لم يسبق التحريم فدليل الجواز حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير واقع في الشريعة . فاذا استبشر بالفعل فأولى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليل على أن هذا الاستبشار لأمر آخر اقترن بالفعل لنفس الفعل ، فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكوته واستبشاره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشار غير إقرار ولا موجب لأحقية أصل المسألة ، كما في مسألة المدلجي لما دخل على النبي صلى الله عليه وسلم . فاذا أسامة بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت أقدامهما فقال (إن هذه الأقدام بعضها من بعض) وكان أسامة مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فأثبت الشافعي صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية . ولكل منهما حجته ورده على الآخر . وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام

(٢) أي على الأقل ، حتى يدخل الواجب والمندوب . ثم يقال : وهل هذه العبارة تسع دخول المباح بمعنى ما لا حرج فيه على تفسيره له سابقاً ؟

لأن الفعل المكروه منهيٌّ عنه ، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الإقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة^(١) تقترن به . فإذا لم يكن ثمَّ قرينةٌ ولا تعريف^(٢) أو هم ما هو أقرب إلى الفهم ، وهو الإذن أو أن لا حرج باطلاق ، والمكروه ليس كذلك

لا يقال : فيلزم مثله في الواجب والمندوب ؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج ، وليس كذلك ، لأن الواجب منهي عن تركه ومأمور بفعله ، والمندوب مأمور بفعله . وجميع ذلك زائد^(٣) على مطلق رفع الحرج ، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار ، وقد زعمت أنه^(٤) داخل . هذا خلف

لأنا نقول: بل هما داخلان ، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم ، للموافقة بينهما ، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الاقتضاء قصداً من جهة الفعل ، ومن هذه الجهة صار لا حرج فيهما ؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الاقتضاء من جهة الترك ، لا من جهة الفعل ، و« أن لا حرج »^(٥) راجع إلى الفعل ، فلا يتوافقان . وإلا فكيف يتوافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل ؟

فإن قيل من مسائل كتاب الأحكام أن المكروه معفوٌّ عنه من جهة الفعل ومعنى كونه معفواً عنه هو معنى عدم الحرج فيه . وأنت تثبت هنا الحرج بهذا الكلام

قيل : كلا ، بل المراد هنا غير المراد هنالك ، لأن الكلام هنالك فيما بعد

(١) أى زيادة من شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار

(٢) أى ولا قول يفيد غير الإذن

(٣) أى ينافي مطلق رفع الحرج . يرشدك إلى ذلك قوله (للموافقة بينهما) المقتضى

أن أصل الاعتراض بالتنافي بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب

(٤) الأنسب (أنهما داخلان)

(٥) أى الذى يدل عليه الإقرار ، إنما هو فى الفعل . وهذا موجود فى الواجب

والمندوب لافى المكروه

الوقوع لا فيما قبله . ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي بحثا كما هو مصادم في الفعل المحرم ، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعد ما وقع في حكم ما لا حرج فيه ، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف ، وبما يتقدمه من فعل الطاعات ، تشبيها له بالصغيرة التي يكفرها كثير من الطاعات ، كالطهارات والصلوات والجمعات ورمضان ، واجتناب الكبائر ، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة ، والصغيرة أعظم من المكروه ، فالمكروه أولى بهذا الحكم ، فضلا من الله ونعمة . وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج فنظرنا إلى ما قبل الوقوع ، ولا مريية في أن الأمر كذلك ، فلا يمكن - والحال هذه - أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه . وأمثلة هذا القسم كثيرة ، كقيافة^(١) المدلجى في أسامة وأبيه زيد ، وأكل الخبز^(٢) على مائدته عليه الصلاة والسلام . وعن عبد الله بن مغفل قال :^(٣) أصبتُ جِراباً من شَحْمِ يَوْمِ خَيْبَرِ ، قال فالنَزْمَةُ فقلت لا أُعْطِي اليَوْمَ أحداً من هذا شيئا ، قال فالتفتُ فإذا رسولُ الله صلى الله عليه وسلم متبسماً . وقد استدللَّ بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام ، بترك الإنكار على من شرب دمَ حِجَامَتِهِ^(٤)

﴿المسألة السابعة﴾

القول منه صلى الله عليه وسلم إذا قارنه الفعل فذلك ، أبلغ ما يكون في التأسى بالنسبة إلى المكافئين ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أركب^(٥) ما يمكن

(١) أخرجه الستة

(٢) تقدم قريبا

(٣) رواه مسلم

(٤) روى الحاکم والبزار والبيهقي والبخاري والدارقطني وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامته النبي صلى الله عليه وسلم . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم (ويل لك من الناس وويل لهم منك) اه من شرح من لا على الشفا (٥) أى أنه في شرع التكليف وإنشائها ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام أى فاذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقتداء .

في وضع التكليف ، فالإقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل ، فانه وإن كان القول يقتضى الصحة فذلك لا يدل (١) على أفضلية ولا مفضولية

ومثاله ما روى (٢) أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : أأكذبُ لامرأتى ؟ قال : « لا خيرَ في الكذب » قال : أفاعدها وأقولُ لها ؟ قال : « لا جناحَ عليك » ثم إنه لم يفعل مثلَ ما أجازَه ، بل لما وعد عزم على أن لا يفعل ، وذلك حين شرب (٣) عند بعض أزواجه عسلاً ، فقال له بعض أزواجه : إني أجدُ منك ريحَ معافيرٍ — كأنه مما يتأذى من ريحه — فخاف أن لا يشربه ، أو حرّمه على نفسه — ويرجع (٤) الى الأول — فقال الله له : (يا أيُّها النبيُّ لم يُحرّم ما أحلَّ اللهُ لك) وكان قادراً على أن يعد ويقول ، ولكنه عزم بيمين علقها على نفسه ، أو تحرّم عقده ، حتى رده الله الى تحاة الأيمان . وأيضاً فلما قال للرجل

(١) كيف هذا ؟ وسيأتى له في التعقيب على الأمثلة يقول (وذلك يدل على مرجوحيته) أى أن مخالفة فعله لقوله يدل على مرجوحية مضمون القول ؟ فان قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً . قيل إن القول إذا كان بصيغة الأمر ففيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحية

(٢) أخرجه مالك كما في التيسير

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى

(٤) فقد قارن فعله — وهو الكف عن شربه — قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعدده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل مجرد إرضائها . ولكنه قرن الوعد بالحاف والتحرّم ، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف . فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحاً . وتقدم لنا أن التمثيل لهذا الموضع بقدر البقول الذى امتنع عن تناول منها مع أمره بتقريبها لبعض من حضر من أصحابه أوضح من هذا المثال

الواهب لابنه : «أشهد غيري» ^(١) كان ظاهراً في الإجازة ، ولما امتنع ^(٢) هو من الشهادة دل على مرجوحية مقتضى القول . وأمر ^(٣) عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر ، وأذن ^(٤) لهم فيه ، ومع ذلك فقد منعه ^(٥) عليه الصلاة والسلام ولم يعلمه ، وذلك يدل على مرجوحية ، ولقوله : (وما ينبغي له) . وقال الحسان : ^(٦) «أهجم وجبريل معك» فهذا إذن في الهجاء ، ولم يذم عليه الصلاة والسلام أحداً بعيب فيه ، خلاف عيب الدين ، ولا هجاءً أحداً منشور ، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً ، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عيباً ولا فحاشاً . وأذن لأقوام في أن يقولوا ^(٧) لمنافع كانت

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٦٠)

(٢) وأيضاً قوله (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتغليظ على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزاً
(٣) كان يضع لحسان منبراً في المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول (إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله) أخرجه البخاري وأبو داود والترمذي
(٤) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة ينشد بين يديه :

خلوا بني الكفار عن سبيله اليوم نضربكم على تنزيله

البيتين

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له : بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر ؟ قال له (نخل عنه يا عمر ، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل) أخرجه الترمذي وصححه النسائي

(٥) قد يقال حيث لم يكن في قدرته الشعر ولم يكن تركه اختياراً فلا يكون مما نحن فيه إلا أن يقال إن هذا يكون أبلغ في الدلالة على مرجوحية ، ويقويه قوله تعالى (وما ينبغي له)

(٦) يوم قريظة ، حيث قال له (اهجم المشركين فان جبريل معك) أخرجه الشيخان
(٧) يكذبوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخمسة إلا النسائي (ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيراً أو ينمي خيراً) وحديث الترمذي الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب

لهم في القول ، أو نضال^(١) عن الاسلام ، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك . وإنما كان منه التورية ، كقوله : « نحنُ من ماء^(٢) » وفي التوجه الى الغزو فكان إذا أراد غزوةً ورى^(٣) غيرها ، فإذا كان كذلك فالإقتداء بالقول^(٤) الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لا حرج فيه ، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك . فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسعة على وفق القول مبدؤة ، وباب التيسير مفتوح . والحمد لله

﴿ المسألة الثامنة ﴾

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسى لاشوب فيه ، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى ، لأن فعله عليه الصلاة والسلام

(١) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وغطفان وقريظة ما قال حتى أوقع الفرقة بينهم وتحاذلوا في واقعة الأحزاب

(٢) لقي النبي صلى الله عليه وسلم طائفة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون : من أنتم ؟ فقال لهم (نحن من ماء) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا : أحياء الذين كثير ، فلعلمهم منهم . والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء

(٣) إلا في غزوة تبوك ، كما ورد في حديث كعب بن مالك عن تخلفه عنها وقد أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٤) يريد أن يحمل حكم هذا القسم الثاني المعبر عنه سابقاً بقوله (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي ففعل ما أذن فيه الرسول قولاً ولكنه تركه قصداً يعد ما لا حرج فيه . وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك . وقوله (تركه قصداً) مفهومه أنه إذا كان تركه صلى الله عليه وسلم له اتفاقاً ومصادفة ، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب ، أو لأنه منع منه سجية كالشعر فلا يكون مما نحن فيه . وتقدم الكلام عن الأشكال في الشعر والجواب عنه

واقع موقع الصواب ، فاذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد (١)
الاقتداء بالفعل ، فالإقرار دليل زائد مثبت

بخلاف ما إذا لم يوافق، فإن الإقرار وان اقتضى الصحة فالترك كالمعارض . وإن لم
تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه ثوب التوقف ، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل
ومثاله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً ، وبعده (٢) عن التلهي به
وإن لم يخرج في استعماله . وقد كانوا (٣) يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضرتهم
وربما تبسم عند ذلك ، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة . أو
ما لا بد منه ، ولما جاءت المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها : « خذي
فرصةً ممسكة فتطهري بها (٤) » فقالت : وكيف أتطهر بها ؟ فأعاد عليها واستحى
حتى غطى وجهه (٥) ففهمت عائشة ما أراد ، ففهمتها بما هو أصرح وأشرح ، فأقر
عائشة على الشرح الأبلغ ، وسكت هو عنه حياءً . فمثل هذا مراعى إذا لم يتعين
بيان ذلك ، فإنه (٦) من باب الجائز ، أما إذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف

(١) لا يصح أن يكون الاقتداء به صلى الله عليه وسلم في مجموع فعله وإقراره
كمجرد الاقتداء به في الفعل ، لأن كلامهما دليل مستقل ، فاجتماعهما أقوى وأقطع
للاحتمالات ، ألا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلا . وأيضا فإنه
لا يتفق مع قوله (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسى) لأن الفعل وحده ليس
كذلك ففي العبارة ضعف ، وكأنه يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف
على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضا

(٢) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بغناء بعث

(٣) عن جابر بن سمرة رضى الله عنه قال (جالست النبي صلى الله عليه وسلم
أكثر من مائة مرة ، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويتذاكرون أشياء من أمور
الجاهلية وهو ساكت ، وربما تبسم معهم) أخرجه في التيسير عن الترمذى

(٤) الحديث رواه الشيخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف

(٥) المعروف أنه أعرض بوجهه . فانظر أن وردت التغطية ؟

(٦) أى العمل بالفرصة من باب الجائز ، فلا يتعين فيه الإفهام . أو أن نفس

التفهم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزا

كان ، فإنه محل مقطع الحقوق ، والأمثلة كثيرة^(١)
والحاصل أن نفس الإقرار لا يدل على مطلق الجواز من غير نظر^(٢) بل فيه
ما يكون كذلك ، نحو الإقرار على المطلوبات^(٣) والمباحات الصرفة ، ومنه ما لا يكون
كذلك كالأمثلة

فإن قارنه قول^(٤) فالأمر فيه كما تقدم^(٥) فينظر إلى الفعل : فيقتضى بتطلق
الصحة فيه مع المطابقة ، دون المخالفة

(١) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا ، وتصريحه باللفظ الذي يعد في غير
هذا المقام فحشا مبالغة في الاحتياط في الحد

(٢) أي وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم

(٣) انظر ما وجه زيادة المطلوبات ؛ مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز .
ولو قال بدله مطلق الاذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه . وكان موافقاً لما تقرر
آنفاً فيما يفيد الإقرار من أنه لا حرج فيه ، ولكن لا يناسب قوله (ومنه
مالا يكون كذلك كالأمثلة المذكورة) التي هي من النوع الثاني من المباح أعنى
مالا حرج فيه

(٤) مقابل أصل المسألة . تكميل للصور التي يقتضيها المقام . وهي هنا ضم القول
إلى الإقرار

(٥) أي في صورة انضمام الفعل للإقرار . وقد قرر ما يقتضيه التشبيه فقال :
(فينظر إلى الفعل الخ) أي ينظر إلى الفعل الذي أقره الرسول هل جاء القول على
وفق الإقرار له أم جاء على عكسه ؟ أقول : أما فرض مطابقة القول للإقرار فظاهر
والحكم ظاهر أيضاً وهو مطلق الصحة أو مطلق الاذن . ولكن كيف يتصور مخالفة
الإقرار للقول ؟ وكيف يتصور بقاؤها دليلاً مع هذه المعارضة ؟ بحيث يجوز الأخذ
بأيهما بلا حرج ، قياساً على ما سبق في مخالفة الفعل للإقرار ؛ اللهم إلا إذا كان القول
المخالف للإقرار خاصاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهى للمكاف ولا إباحت له
كما إذا فرض في مسألة الضب انه مع الإقرار للآكل قال « لا آكل » فقط دون
أن يبين أن العلة انه تعافه نفسه الشريفة

* المسألة التاسعة *

سنة (١) الصحابة رضی الله عنهم سنة يعمل عليها ، ويرجع اليها . ومن الدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ثناء الله عليهم من غير مَثْنَوِيَّةٍ ، ومدحهم بالعدالة وما يرجع اليها كقوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) وقوله : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم ، وذلك يقضى باستقامتهم في كل حال ، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة ، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقا ، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى

ولا يقال : إن هذا عام في الأمة ، فلا يخصص بالصحابة دون من بعدهم لأننا نقول « أولا » ليس كذلك ؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص ،

(١) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية ، أي إذا عمل الصحابة عملا لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفة فانا نعد هذا كسنة للنبي صلى الله عليه وسلم ، ونقتدى بهم فيه وعلى هذا يكون قوله بعد (فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول القول التكليفي لا التعريفي ، وذلك كما إذا رأينا الصحابي في الحج مثلا يكبر أو يلبي في مكان مخصوص . وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد ، وإلا فجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول ، والأمر باتباع سنتهم في الدليل الثاني ، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والآراء . أما الدليل الثالث الذي جعله معتمده ففاده الأخذ بأرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة . والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من آرائهم والاقتراء بهم في أعمالهم ، وأنه يؤيد رأى القائلين (مذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الآمدي وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريرا شافيا ، وأقام ستة وأربعين دليلا على ما قصد اليه المؤلف هنا ، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء أشتهر فيما بينهم أم لم يشتهر ، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعا ؟ خلاف . فان لم يشتهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا

ولا يدخل^(١) معهم من بعدهم إلا بقياس و بدليل آخر . « وثانيا » على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب ، فانهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام ، وهم المباشرون للوحي . « وثالثا » أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذا وُصفوا التي وُصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم . فطابقة الوصف للاتصاف شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح . وأيضا فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عدلوا الصحابة على الإطلاق والعموم ، فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة ؛ بخلاف^(٢) غيرهم فلم يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته ، وذلك مصدق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم ،

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كبايها الذين آمنوا ليس خطابا لمن بعدهم ، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس ، خلافا للحنبلة . فقوله (وبدليل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص . وهذا الجواب ضعيف ، لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية ، بل الدليل الكلي كاف ، وهو موجود . والثاني لا يفيد . والثالث يحتاج الى بيينة تثبت أن التابعين مثلا لم يتصفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه ، بخلاف غيره ، مع أنهم لما اشترطوا العدالة قالوا : فلا يؤخذ عن مجهول الحال ، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه ، أي تحقق ظن عدم الفسق ، ولا يكون ذلك مع الجهالة ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره . على أن المسألة خلافية والمؤلف جار على مذهب الأكثر القائل إن الصحابة عدول لا يسأل عن عدالتهم ، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة . لأننا إذا قبلنا تعديل بعضنا بزكية واحدمنا فكيف لا تقبل فيهم تزكية رب العالمين ، ورسوله الصادق الأمين ؟ وعليه لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال . وقيل هم كغيرهم فلا بد من التعديل . وقيل بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها ، فيحتاج الى التعديل في الأول دون الثاني . والذي يتجه أن يبنى هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي فقد يقوى النظر الأول وقد يقوى الثاني

فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة باطلاق ، وأنهم وسط أى عدول باطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر ، وعملهم مقتدى به ، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم ؛ كقوله تعالى : (لِلنَّفَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا — الى قوله : وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ) الآية وأشياء ذلك

(والثاني) ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم ، وأن سنتهم في طلب الاتباع كسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، كقوله : « فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين . تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ » ^(١) وقوله : « تفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كما في النار إلا واحدة » قالوا ومن هم يارسول الله ؟ قال : « ما أنا عليه وأصحابي » ^(٢) وعنه أنه قال : « أصحابي مثل الملح ، لا يصلح الطعام إلا به » ^(٣) وعنه أيضا « إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين ، واختار لي منهم أربعة : أبا بكر وعمر وعثمان وعلي ، فجعلهم خير أصحابي . وفي أصحابي كلهم خير » ^(٤) ويروى في بعض ^(٥) الأخبار : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » الى غير ذلك مما في معناه

- (١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذى
- (٢) للحديث طرق كثيرة من رواية كثير من الصحابة بألفاظ متقاربة . وعن رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه وأحمد وقال الترمذى إنه حسن صحيح
- (٣) رواه ابن الجوزية في أعلام الموقعين عن ابن بطة باسنادين الى عبدالرازق . ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه صلى الله وسلم منها رواية البغوى
- (٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدى ببعض اختلاف عما هنا
- (٥) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير ان هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم : حديث موضوع مكذوب باطل . وقال أحمد : حديث لا يصح . وقال البزار لا يصح هذا الكلام عن النبي صلى الله عليه وسلم . رأى أبى عمر بن عبد البر صحة الحديث اه وقال منلاعلى في شرح الشفاء : أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدى في الكامل

(والثالث) أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعل طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً. ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من (١) السنة. وهذه الآراء— وإن ترجح عند العلماء خلافها— ففيها تقوية تضاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفة الصحابة، ويتكثرون بموافقهم، وأكثر ما تجدهما المعنى في علوم الخلاف الدائر بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذاعينوا مذاهبهم قوِّوها بذكر (٢) من ذهب إليها من الصحابة. وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفيهم من تعظيمهم، وقوة ما أخذهم دون غيرهم، وكبر شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب (٣) متابعتهم وتقليدهم باسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ (فأبهم أخذتم بقوله) واسناده ضعيف ورواه البيهقي من حديث ابن عمر وابن عباس بنحوه ومن وجه آخر مرسلًا وقال قتبية مشهور وأسانيده ضعيفة أهـ ولعل التوفيق يمكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر

(١) كما في قوله صلى الله عليه وسلم (اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن إجماعهما إجماع وكما في الأحاديث السابقة في سنة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق (٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله ويعارضه أيضاً أنهم طالما خالفوه في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمعول عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأنه أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتفقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيد به المجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الآحاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجح فالواجب الوقف أو التخيير كما هو الشأن عند التعارض. فتحذر المسألة بأن الغرض سنة الصحابي قولاً أو فعلاً في غير موضع الإجماع منهم تعدسنة كخبر الآحاد فيعول عليها ويرجع

فضلا عن النظر معهم فيما نظروا فيه . وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع^(١) من تقليد الصحابة ، ويمنع في غيره . وهو المنقولُ عنه في الصحابي « كيف أترك الحديثَ لقول مَنْ لو عاصرتُه لحَجَجْتُه ؟ » ولكنه^(٢) مع ذلك يعرف لهم قدرهم

وأيا فقد وصفهم السلف الصالح ووصف متابعتهم بما لا بد من ذكر بعضه

فمن سعيد بن جبير أنه قال : « ما لم يعرفه^(٣) البديريون فليس الدين » . وعن الحسن — وقد ذكر أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم — قال : « إنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم . فتشبهوا بأخلاقهم وطرائقهم ، فانهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم » وعن إبراهيم قال : « لم يدخر لكم شيء خبيء عن القوم لفضلٍ عندكم » وعن حذيفة أنه كان يقول (اتقوا الله يا معشر القراء) وخذوا طريق من قبلكم ، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً ، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتهم ضلالاً بعيداً) وعن ابن مسعود : (من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ؛ فانهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً ، وأعمقها علماً ، وأقلها تكلفاً ، وأقومها

اليها كحجة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الآمدي في مذهب الصحابي (١) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليد بعد حصول اجتهاده ووصوله الى الحكم في نظره . أما قبل الاجتهاد فاختلّفوا على سبعة أقوال : منها ما أشار اليه هنا وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليد الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح في نظره ممن خالفه منهم . وإلا تخير . وقال أحمد يجوز مطلقاً . وقال العراقيون يجوز فيما يخصه لا فيما يفتى به . واختار الآمدي المنع مطلقاً

(٢) أي فهو وأن لم يترك ما صح عنده من الحديث لقولهم ، لكنه اذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها ، ومما يضاف الى هذا فيقويه ما نقله في أعلام الموقعين عن الشافعي في رسالته البغدادية وما رواه عنه الربيع من جعله البدعة ما خالف كتاباً أو سنة أو أثراً عن بعض الصحابة

(٣) أي اذا أنكروا شيئاً فقالوا انه ليس من الدين كان الأمر كذلك

هديا ، وأحسنها حالا ، قوما اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه ، فاعرفوا لهم فضلهم ، واتبعوهم في آثارهم ، فانهم كانوا على الهدى المستقيم» وقال علي : (إياكم والاستئنان بالرجال . ثم قال : فان كنتم لا بد فاعلين فبالأموات لا بالأحياء) وهو نهى للعلماء بالعوام . ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال : (سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاية الأمر بعده سننا الأخذ بها تصديق لكتاب الله ، واستكمال لطاعة الله ، وقوة على دين الله . من عمل بها مهتدا ، ومن استنصر بها منصور ، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين ، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً) وفي رواية بعد قوله - وقوة على دين الله : - (ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها ، ولا النظر في ^(١) رأى خالفها . من اهتدى بها مهتدا) الحديث ! وكان مالك يعجبه كلامه ^(٢) جدا . وعن حذيفة قال (اتبعوا آثارنا ، فان أصبتم فقد سبقتم سبقا بينا ، وإن أخطأتم فقد ضلتم ضللا بعيدا) وعن ابن مسعود نحوه فقال (اتبعوا آثارنا ولا تبدعوا فقد كفيتهم) وعنه أنه مرّ برجل يقصّ في المسجد ويقول : سبّحوا عَشْرًا ، وهلّلوا عَشْرًا . فقال عبد الله إنكم لأهدى من أصحاب محمد أو أضلّ . بل هذه ، بل هذه يعنى أضلّ . والآثار في هذا المعنى يكثر إيرادها . وحسبك من ذلك دليلا مستقلا وهو :

(الرابع) ماجاء في الاحاديث من إيجاب محبتهم ودم من أبغضهم ، وأن من أحبهم فقد أحب النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام ^(٣) . وما ذاك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه أو حاوروه فقط ؛ إذ

(١) ظاهر فما أجمعوا عليه

(٢) أى هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيرا هو وغيره من الأئمة كما ذكره في أعلام الموقعين

(٣) كما في حديث (الله الله في أصحابي ! لا تتخذوهم غرضا بعدى فمن أحبهم فبحبي أحبهم ، ومن أبغضهم فببغضى أبغضهم الخ) رواه أحمد والبخارى في تاريخه والترمذى وأبو نعيم في الحلية اه من راموز الحديث

لا مزية في ذلك ، وإنما هو لشدة متابعتهم له ، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته ، مع حمايته ^(١) ونصرته . ومن كان بهذه المثابة حقيقاً أن يتخذ قدوة ، وتجعل سيرته قبلة . ولما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة الى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنتهم جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك ، فقد كان المعاصرون للمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله . ببركة اتباعه لمن أتى الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم . رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله إلا إن حزب الله هم المفلحون

﴿ المسألة العاشرة ﴾

كل ما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من خبر فهو كما أخبر ، وهو حق وصدق ، معتمد عليه فيما أخبر به وعنه ^(٢) ، سواء علينا أنبئنا عليه في التكليف حكم أم لا ^(٣) كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهى فهو كما قال عليه الصلاة والسلام .

(١) وهذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم ، التابعين لحبه صلى الله عليه وسلم وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله . وهذا الدليل الرابع كالأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية . لا الآراء والمذاهب

(٢) فإذا قال إن الملك ألقى في روعي كذا فهو صادق في أنه ألقى الملك اليه كذا وصادق في مضمون الخبر

(٣) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأبير النخل وقوله لهم (لعلمكم لو لم تضعوه لكان خيراً) فتركوه فنقصت فذكر ذلك له فقال (إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر) فان هذا ليس في الواقع خيراً ، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم اعتقدوها سبياً عادياً . وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله (لعلمكم لو لم تضعوه الخ) فهو لم يذكره خبراً جازماً ، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادى ليس من الأمور الشرعية ، ولا بما قصد به الاخبار عن أمر يعمله

لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به المَلَك عن الله ، وبين ما نثت^(١) في رُوعه وألقى في نفسه ، أو رآه رؤية كشف واطلاع على مغيب على وجه خارق للعادة ، أو كيف . ما كان ، فذلك معتبر محتج به ويني عليه في الاعتقادات والاعمال جميعا ؛ لأنه صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة ، وما ينطق عن الهوى

وهذا مبين في علم الكلام فلا نطول بالاحتجاج عليه ؛ ولكننا نمثله ثم نبني عليه ما أردنا بحول الله

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام : « إن رُوحَ القُدسِ نَفَثَ في رُوعى أَنه لمن تموتَ نفسٌ حتى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا في الطَّلَبِ »^(٢) فهذا بناء حكم على ما ألقى في النفس . وقال عليه الصلاة والسلام : « أُرِيتُ لَيْلَةَ القَدْرِ ثُمَّ أُبْقِظَانِ بَعْضُ أَهْلِ فَنَسِيَّتُهَا ، فَالْتَمِسُوهَا في العَشْرِ الغَوَابِرِ »^(٣) وفي حديث آخر : « أَرَى رُؤْيَاكُمْ قَدْ تَوَاطَتْ في السَّبْعِ الأَوَاخِرِ ، فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّثًا فَلْيَتَحَرَّثْهَا

(١) وهو الإشارة المفهمة من غير بيان بالكلام . وقوله (وألقى في نفسه) هو الإلهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته . ويكون الألقاء مقرونا بخلق علم ضروري أنه منه تعالى . وهذا القدر مشترك بين الثلاثة ؛ إذ في المشافهة والإشارة لا بد أيضا من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك . ولذا كانت الثلاثة حجة قطعية عليه وعلى غيره . والثلاثة وحى ظاهر ، يلزمه انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم . وإن لم تحصل اجتهد . واجتهاده إنما يكون بالقياس ، لا بالترجيح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر ، ولا بغيره مما يكون فيه الاجتهاد عند غيره صلى الله عليه وسلم . والاجتهاد وحى باطنى

(٢) أخرجه أبو عبيد القاسم بن سلام . وفي رواية أخرى للبخاري للزيادة (ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تأخذوه بمعصية الله ، فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته) . والاجاز في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص

أثلا يؤدي الى الوقوع في محذور

(٣) أخرجه في التيسير عن الستة إلا الترمذي ببعض اختلاف في اللفظ

في السَّبْعِ الأَواخر (١) . فهذا بناء من النبي صلى الله عليه وسلم على رؤيا النوم (٢) . ونحو ذلك وقع في بدء الأذان - وهو أبلغ في المسألة - عن عبد الله بن زيد ، قال (٣) لما أصبحنا أتينا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالرؤيا فقال : « إن هذه لرؤيا حق » الحديث ! الى أن قال عمر بن الخطاب : والذي بعثك بالحق لقد رأيتُ مثل الذي رأى .. قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فله الحمدُ فذاك أثبت » فحكم (٤) عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبنى عليها الحكم في ألفاظ الأذان . وفي الصحيح (٥) : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً ثم انصرف فقال : « يا فلانُ ألا تحسِنُ صلاتك ! ألا ينظرُ المصلِي إذا صلى كيف يُصلى فانما يصلى لنفسه . إني والله لأبصرُ من ورأى (٦) . كما أبصرُ من بين يدي » فهذا حكم امرئ (٧) بنى على الكشف . ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا

فاذا تقرر هذا فلنقول أن يقول : قد مر قبل هذا في كتاب المقاصد قاعدة بينت أن ما يخص رسول الله صلى الله عليه وسلم يخصنا ، وما يعمه يعمنا : فاذا بنينا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه ، ألا ترى الى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عائشة فيما (٨) نحلها إياه ثم

- (١) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي . وفي رواية أخرى للبخاري (تواطأت) وهي أشهر
- (٢) أي رؤياه صلى الله عليه وسلم . وهو ظاهر في الرواية الأولى . وأما الثانية فتحتاج الى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها
- (٣) أخرجه أبو داود والترمذي كما في التيسير
- (٤) أي بطريق من الطرق المتقدمة ، لا بمجرد رؤياهما
- (٥) رواه مسلم والنسائي وابن خزيمة . وفي لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا
- (٦) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بازالة الموانع العادية كما حصل في صيحة الاسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان
- (٧) لعله (امرئ) نسبة الى الأمر ، فإنه في معنى : أحسن صلاتك !
- (٨) وهو عشرون وسقاً

مرض قبل أن تقبضه^(١) قال فيه : « وإنما هما أخواك وأختاك فاقسموه على كتاب الله » قالت فقلت : يا بئ والله لو كان كذا وكذا لتركته . إنما هي أسماء ، فمن الأخرى ؟ قال : ذوبطن بنت خارجة أراها جارية^(٢) « وقضية عمر بن الخطاب في ندائه سارية^(٣) وهو على المنبر فبنوا - كما ترى - على الكشف والاطلاع المعداد من الغيب ، وهو معتاد في أولياء الله تعالى ، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه . فيقتضى ذلك جريان الحكم وراثته عن النبي صلى الله عليه وسلم .

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة ، وبسببه جابت هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقاصد كافياً ؛ ولكن ذكته المسألة هذا تقريرها . فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد^(٤) بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين ، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطئ ، ألبتة ، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض . فما ظنك بغير ذلك ؟ فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل . وأما أمته^(٥) فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان ، ويجوز أن تكون رؤياه حلاماً^(٦) ، وكشفه

(١) فأبطلها بحكم الشرع

(٢) رواه بتمامه في الموطأ في باب ما لا يجوز من البخل

(٣) هو سارية بن زنيم كان قائداً لجيوش المسلمين بالعراق ، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهمزام ، فناداه عمر ، فسمعه ورأى شخصه هناك ، فتحيز للجبل فجا . قال في تمييز الطيب من الخبيث : أخرج القصة الواحدى عن أسامة بن زيد ابن أسلم عن أبيه عن عمر ، وأخرجها البيهقي في الدلائل . وابن الأعرابي في كرامات الأولياء .
(٤) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق . وتعزيده بالمعجزة نجعلنا لانعتقد الا ذلك
(٥) تقدم الكلام بأوسع من هذا وأتم ، في المسألة الحادية عشرة من النوع

الرابع من المقاصد

(٦) أى والحلم من الشيطان كما تقدم في الحديث

غير حقيقى وإن تبين فى الوجود صدقه^(١) واعتيد ذلك فيه وأطرد ، فإمكان الخطأ والوهم باق . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم وأيضاً فان كان مثل هذا^(٢) معدوداً فى الاطلاع الغيبى فلا آيات والأحاديث تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله ، كما فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام : « فى خمس لا يعلمهن إلا الله ، ثم تلا (إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث) إلى آخر السورة^(٣) » . وقال فى الآية الأخرى : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) واستثنى المرسلين فى الآية الأخرى بقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول) الآية ! فبقى من عداهم على الحكم الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : (وما كان الله ليطلعكم على الغيب) الآية ! وقال : (قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب إلا الله) وفى حديث عائشة « ومن زعم أن محمداً يعلم ما فى غدٍ فقد أعظم القرية على الله^(٤) » . وقد تعاضدت الآيات والأخبار وتكررت فى أنه لا يعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر ، حسب ما مر فى باب^(٥) العموم من هذا الكتاب . فاذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتركوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم فى العلم بالمغيبات

(١) أى فى غير هذه الجزئية التى يفرض الكلام فيها فإمكان الخطأ والوهم باق فى هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر إما بتحققها أو عدمه . وبعد تحققها وحصولها فالمرجع الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا

(٢) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب فى قصد الشارع فى كتب الحديث والتفسير

(٣) رواه البخارى ضمن حديث طويل

(٤) أقرب الروايات الى هذا اللفظ رواية مسلم فى باب الايمان . ولفظها « ومن زعم أنه يخبر بما يكون فى غدٍ فقد أعظم على الله القرية »

(٥) فى المسألة السادسة منه . وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصنيع بل له طريق ثان وهو الآتى من جهة استقراء مواقع المعنى

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بسند صحيح فما لا ينبغي عليه حكم إذ لم يشهد^(١) له رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم ، ولكنهم لا يعاملون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة ، وهو جواز الخطأ ، لذلك قال أبو بكر : « أراها جارية » فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكماً . وعبارة « يا سارية الجبل » — مع أنها إن صححت لا تفيد حكماً شرعياً^(٢) — هي أيضاً لا تفيد أن كل ما سواها مثلها . وإن سلم فلخاصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يطور حول حمى أحواله التي أكرمه الله بها ، بخلاف غيره . فاذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه ، بل على الحال التي يقال فيها « أرى » أو « أظن » . فاذا وقع مطابقاً في الوجود وفرض تحققه بمجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً فلا يبقى للاخبار به بعد ذلك حكم ، لأنه صار من باب الحكم على الواقع^(٣) ، فاستوت الخارقة وغيرها . نعم^(٤) تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلماً بالله تعالى ، وقوة فيما هم عليه . وهو غير ما نحن فيه

ولا يقال : إن الظن أيضاً معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية ، كالمستفاد من أخبار الأحاد والقياس وغيرها ؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لا يفيد علماً مع الاطراد والمطابقة فإنه يفيد ظناً ، فيكون معتبراً

(١) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة

(٢) بل نصيحة ومشورة

(٣) أى لأنه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع . فبعد وقوعه مطابقاً لا يبقى للاخبار به فائدة في بناء حكم عليه ، ويكون الحكم — إن كان هناك حكم — مبنياً على الواقع نفسه

(٤) استدراك على ما قبله الموهوم أنه حينئذ لا فائدة في الخوارق والكرامات لأنه لا ينبغي عليها حكم أصلاً . يقول بل لها فائدة أهم من هذا ، وهى زيادة اليقين ، وشرح الصدر بتضائف نور الايمان ، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها

لأنا نقول : ما كان من الظنون معتبرا شرعا فلاستناده الى أصل شرعي ،
 حسبما تقدم في موضعه^(١) من هذا الكتاب ؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي
 ولا ظني . هذا ، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم ثبت ذلك^(٢) بالنسبة إليه فلا
 يثبت بالنسبة إلينا ؛ لفقد الشرط وهو العصمة ، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط
 باتفاق العقلاء .

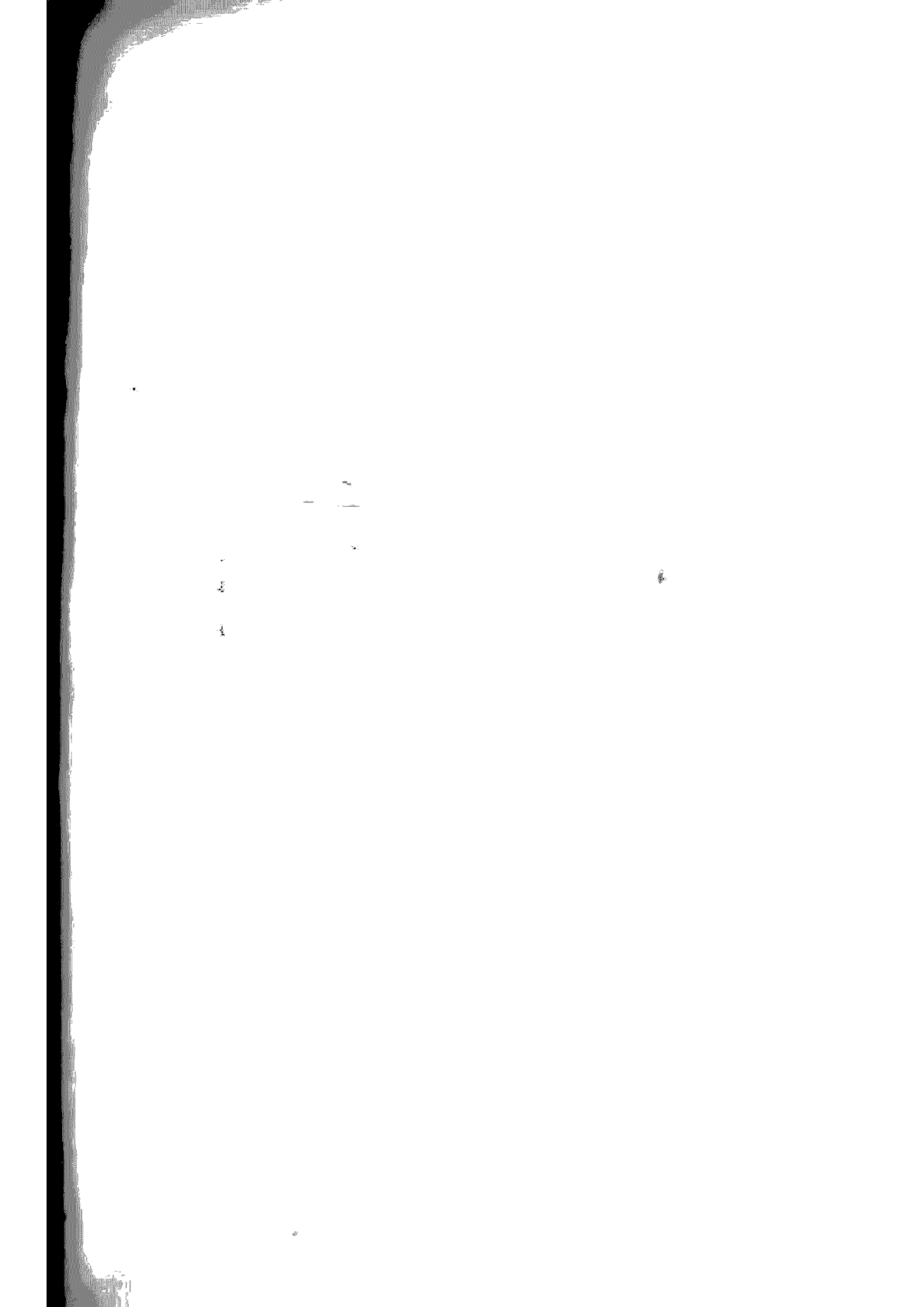


(١) المسألة الثانية من الأدلة

(٢) لا يصح رجوع اسم الإشارة الى ما لم يستند الى أصل قطعي أو ظني . لأن
 ما علم له صلى الله عليه وسلم بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما
 تقدم أول المسألة . بل هو راجع لأصل الموضوع - وهو العمل بمقتضى الكشف
 والاطلاع الغيبي - أي لا يقال إن عمله صلى الله عليه وسلم بمقتضى الكشف يصلح
 مستندا لنا ولو ظنيا فنقيس أنفسنا عليه ، لأننا نقول إنه قياس مع الفارق ، وهو
 العصمة في حقه وعدمها في حقنا

كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف :

- (١) طرف يتعلق بالجهت من جهة (١) الاجتهاد . (ب) وطرف (٢) يتعلق بفتواه . (ح) وطرف يتعلق النظر فيه باعمال قوله والاقتداء به
فأما الأول ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

الاجتهاد (٣) على ضربين : « أحدهما » لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف ، وذلك عند قيام الساعة . « والثاني » يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا (فأما الأول) فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق (٤) المناط ، وهو الذي لاخلاف (١) أى من جهة تنوعه الى عام وخاص ، ومن جهة مايتحقق به الخاص من الوسائل ، وما يصح فيه الاجتهاد وما لايصح ، وأسباب خطأ المجتهد ، الى غير ذلك . (٢) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها . والطرف الثالث لايبعد في مقصوده عن هذا الثاني

(٣) الاجتهاد هو استنراغ الجهد وبذل غاية الوسع : إما في درك الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذى لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة . وهو لاينقطع باتفاق . والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثانى الذى يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه : فقال الحنابلة لا يخلو عصر من يجتهد . وقال الجمهور ، يجوز أن يخلو . وهو المذهب المنصور ، لأنه لايلزم عنه محال لذاته ، وللا دلة السمعية الكثيرة ، كقوله (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً - الحديث)

(٤) قال فى المنهاج : تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها فى الفرع ، أى

بين الأمة في قبوله . ومعناه أن يثبت الحكم بمدرکه الشرعى لكن يبقى النظر في تعيين (١) محله ، وذلك أن الشارع إذا قال : (وأشهدوا ذوى عدلٍ منكم) وثبت عندنا معنى العدالة (٢) شرعا افتقرنا الى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة ، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء ، بل ذلك يختلف اختلافا متباينا ، فإننا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة : « طرف أعلى » في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق . « طرف آخر » وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف ، كالجواز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الاسلام فضلا عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها . « وبينها » مراتب لاتنحصر . وهذا الوسط غامض ، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع ، وهو الاجتهاد

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد ، كما إذا أوصى بماله للفقراء ، فلا شك بإقامة الدليل على وجودها فيه ، كما إذا اتفقا على أن العلة في الرباهى القوت ، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربويا اه . وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الاجماع ، بل بأى طريق من الطرق التسعة ثبت . كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياسا ، بل هو مجرد تطبيق الكلى على جزئياته

(١) أى فى تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية . سواء أ كان نفس الحكم ثابتا بنص أم إجماع أم قياس

(٢) وهى ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة . وملازمة التقوى تكون باجتناى الكبائر . والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس . والشرط فى الرواية والشهادة أدناها : وهو ترك الكبائر . وترك الاصرار على صغيرة . وترك الاصرار على ما يخل بالمروءة . هكذا عرفها الأصوليون . وعليه لا يدخل (الطرف الآخر) الذى ذكره فى جزئياتها . وهو ظاهر . وإن أوهم قوله (وطرف آخر) غير ذلك . إلا أن قوله (فى الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده ، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلما ولم ينقض وقت تحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر — مثل هذا ليس بعدل ، إلا أنه أقل درجة فى الخروج عن العدالة . ويزيد عنه فى الخروج عنها من حد فى كبيرة الخ . ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه

إن من الناس من لا شيء له ، فيتحقق فيه اسم الفقر^(١) ، فهو من أهل الوصية ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً . وبينهما وسائط ، كالرجل يكون له الشيء ، ولا سعة له ، فينظر فيه : هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى ؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقربات ، إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفق عليه والمنفق^(٢) ، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر ، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها . فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد ، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه ، والمناط هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صورته النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظر وإن

العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهوم ، فإن أحد الطرفين من العدالة ، والآخر خارج . وليس هذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين . فقوله (وطرف آخر) أي خارج عنها وقوله (غامض) أي لاسياً في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة

(١) إنما يتمشى كلامه في هذا المقام على رأى المالكية ، من أن الفقير هو من يملك قوت عامه ، والمسكين من لا يملك شيئاً . وهذا إذا ذكرا معا . فاذا افرقا كما هنا - اجتماعاً . فالفقير هنا يشملهما معا . فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها في الوصية ظاهر . والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصاباً وخروجه عن الوصية ظاهر . والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر ، لأن الحاجات تختلف ، فقد يمد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقاً وحرماً ، وقد لا يعده الآخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده . وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحنفية من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغنى . وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً . والشافعية كالمالكية في اعتبار الكسب ، ولكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال إلى ما يكفيه عمره الغالب ويكفي من تلزمه نفقته

(٢) النظر إلى حالها معا . هو مذهب مالك وقوله (وحال الوقت) يرجع إلى ما قبله ، لأن النظر في حالها معتبر فيه الوقت . فليس زائداً على ما تقرر في الفروع

تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا . فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد . وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها ، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً ، وهو ينظر اجتهاد أيضاً وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنائيات ، وقيم المتلفات . ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها ، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر ، ومع ذلك فللكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين ، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم باطلاق ، ولا هو طردى باطلاق ، بل ذلك منقسم إلى الضربين ، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين . فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا والعالم فيها نظر سهل أو صعب ، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل ؟ فان أخذت بشبهه من الطرفين فالأمر أصعب ، وهذا كله بين لمن شدا في العلم : ومن القواعد القضائية « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة — بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب^(١) الخصوم بما عليهم — إلا بعد فهم المدعى من المدعى عليه ، وهو أصل^(٢) القضاء ، ولا يتعين ذلك إلا

(١) تفسير لما قبله ، فان معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر

(٢) قال في تبصرة الحكام في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء : إن علم القضاء يدور على معرفة المدعى من المدعى عليه ، لأنه أصل مشكل . وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما ، ولكن الكلام في تمايزهما . ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة (منها) أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك (أو) من لا يستند قوله الى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف . والثاني ما ليس كذلك . غير أن الأنظار تضطرب ، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا . مثاله يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده . فاليتم طالب ، وإذا ترك ترك ، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم . فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعى ، والوصي مدعى عليه : ولكن الوصي أيضاً مدع أنه سلم المال ، واليتيم مدعى عليه التسلم . ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين . وما حل الاشكال

بنظر واجتهاد ورد الدعوى إلى الأدلة ، وهو تحقيق المناط بعينه
فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة
إلى كل مكاف في نفسه ، فإن العامى إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في
الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغفرة
وإن كانت كثيرة فلا . فوقعت له في صلاته زيادة ، فلا بد له من النظر فيها حتى
يردها إلى أحد القسمين ، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر . فإذا تعين له قسمها
تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه . وكذلك سائر تكليفاته . ولو فرض ارتفاع
هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن ؛ لأنها
مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك ، منزلات على أفعال مطلقات كذلك ،
والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة ، وإنما تقع معينة مشخصة . فلا يكون الحكم
واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمل ذلك المطلق أو ذلك العام ، وقد
يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون . وكله اجتهاد

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد ، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون
من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لاعلى الأشخاص المعينة ؛ كالمثل
في جزاء الصيد ، فإن الذى جاء في الشريعة قوله تعالى : (فجزاء مثل ما قتل من
النعم) وهذا ظاهر في اعتبار المثل ؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه ، وكونه
مثلاً لهذا النوع المقتول ، ككون الكبش مثلاً للضبع ، والعنز مثلاً للغزال ،
والعناق مثلاً للأرنب ، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية ، والشاة مثلاً للشاة من الطباء .

إلا الرجوع لآية (فاذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) التي يؤخذ منها أن الوصى
لا يؤتمن في التسليم إلا بالاشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الانفاق . وبذلك كان مجرد
قوله « سلط » دعوى على اليتيم بلا بينة ، واليتيم هو المدعى عليه ، فيحلف اليتيم
ويستحق المال . قال القاضى شريح : وليت القضاء وعندى أنى لا أعجز عن معرفة
ما يتخاصم فيه الى . فأول ما ارتفع الى خصمان أشكل على من أمرهما من المدعى ومن
المدعى عليه ؟ أه ملخصاً

وكذلك الرقبة الواجبة^(١) في عتق الكفارات ، والبلوغ^(٢) في الغلام والجارية ، وما أشبه ذلك . ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يفتى عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة ، فلا بد من هذا الاجتهاد^(٣) في كل زمان ؛ إذ لا يمكن حصول التكليف^(٤)

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعمور والبكم
 (٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه ، وبلوغ الذكر بالانزال وما معه
 (٣) قال في المنهاج — بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد : ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء ، كلاجتهاد في قيم المتلفات ، وأروش الجنائيات ، وجهة القبلة ، وطهارة الأواني والثياب اه فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهادا خلافا لصنيع المؤلف . وفي إحكام الأمدى ما يوافق طريقة المؤلف . فقد جعل تعرف شخص القبلة . وتعرف عدالة الشخص الفلاني ، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط ، بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور . بعد معرفتها في نفسها . ومثل له أيضا بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ . فأنت ترى الأمدى قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاما في الأشخاص والأنواع كما صنع المؤلف حيث يقول (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجها على الأنواع)

(٤) أي لا يمكن توجه الخطاب إليه ، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها . أو تجعل دليلا للملازمة بعدها ، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته . أي لا يتأتى امثال التكليف الا بمعرفة المكلف به ، وهي لا تكون الا بهذا الاجتهاد ، فهد شرط لامكان الامثال ، وفقده رافع لهذا الامكان . فيكون التكليف مع عدم إمكان الامثال تكليفا بالمحال ، والتكليف بالمحال غير واقع شرعا كما أنه غير ممكن عقلا وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الرجوع الى المأمور لا الى المأمور به ، فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل . وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتمى به . وما نحن فيه — مالم يحصل الاجتهاد المذكور — لا يحصل العلم بالمأتمى به أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه الى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام : محال لذاته ، ومحال للعادة ، ومحال لظرومانع كأمر المقيد بالمشى . وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامثال كما هو شأن جميع

الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط ، وتنقيحه ، وتحقيقه وهذا الأخير عام ودائم ٩٥

إلا به . فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال ،

وهو غير ممكن شرعاً ، كما أنه غير ممكن عقلاً . وهو أوضح دليل في المسألة

(وأما الضرب الثاني) وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة^(١) أنواع :

(أحدها) المسمى بتنقيح المناط . وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم

مذكوراً مع غيره في النص ، فينقح بالاجتهاد ، حتى يميز ما هو معتبر مما هو

ملغى ؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينفث شعره ويضرب صدره . وقد

قسمه^(٢) الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل ، وهو مبسوط في كتب الأصول

التكاليف عند الأشعري : لأن القدرة عنده مقارنة للفعل . والخامس أن يكون

عدم القدرة لتعلق علم الله بعدم حصوله كإيمان أبي جهل . وهذان واقعان . وبهذا

اتضح كلام المؤلف

(١) الاجتهاد يكون في كل مادليه ظني من الشرعيات . فيكون في دلالات

الألفاظ ، كالبحث عن مخصص العام ، والمراد من المشترك ، وبقاى الأقسام التي

في دلالتها على المراد خفاء ، من المشكل والمجمل الخ كما يكون في الترجيح عند

التعارض ، إلى غير ذلك . وسيأتى للمؤلف كلام في محال الاجتهاد فقارنه بما هنا

وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه . وما بناه

على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني

(٢) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع : (١) ما يبين إلغاء بعض

الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر ، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية

الملغى (٢) ويكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع . كالاختلاف بالطول

والقصر والسواد والبياض ، فلا يعلل بها حكم أصلاً (٣) أو علم إلغاؤه في هذا

الحكم المبحوث عنه ، كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق (٤) أو ألا يظهر

للو وصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها . قال في المنهاج

قال في المحصول : ان هذا — أعنى المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق —

طريق جيد : إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت . هذا وفي أصول

الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه . وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو

قول الفخر الرازى ، ورد بالفرق الظاهر ، فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً ،

قالوا : وهو خارج عن باب القياس ؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره (١)
 القياس في الكفارات ، وإنما هو راجع الى نوع من تأويل الظواهر
 (والثاني) المسمى بتخريج (٢) المناط . وهو راجع الى أن النص الدال على
 الحكم لم يتعرض للمناط ، فكأنه أخرج بالبحث ، وهو الاجتهاد (٣) القياسي .
 وهو معلوم .

(والثالث) هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر ؛ لأنه (٤) ضربان :
 والتفريق لتعيين الفارق وإبطاله لالتعيين العلة . قال الصفي الهندي : الحق أنه قياس
 خاص مندرج تحت مطلق القياس ، فالقياس إما بذكر الجامع ، أو بإلغاء الفارق ،
 بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا ، وكذا لا مدخل له في العلية كما في
 إلحاق الأمة بالعبد في سرية العتق ، يقال : لا فرق إلا الذكورة ، وهي ملغاة اتفاقا
 ولما قال الغزالي لا نعرف خلافا في جواز تنقيح المناط رد عليه العبدري بأن الخلاف
 ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه ، لرجوعه للقياس . هذا ولما قسموا القياس الى
 قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بنى الفارق
 (١) قال الامدى : وهذا الضرب وإن أقر به أكثر منكري القياس فهو دون
 الأول ، أعنى تحقيق المناط .

(٢) وذلك كلاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلا
 بمسلك من مسالك العلة المعتمدة ، وككون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص
 حتى يقاس على ذلك كل ما ساواه فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو
 الاجماع عليه دون علته وهذا في الرتبة دون سابقه ، ولذا أنكره أهل الظاهر
 والشيعه وطائفة من البغداديين المعتزلة

(٣) هو بعضه وإلا ففى نوع القياس ذى العلة المنصوصة أو المجمع عليها
 لا يزال الاجتهاد القياسي موجودا وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط
 (٤) لعل الأصل (إلا أنه) أى إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان :
 ما يرجع للأصناف ، وما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذى سيفيض الكلام
 فيه وهذان حكمهما حكم القسمين الأولين ، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي الى ممنوع .
 وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذى يستوى فيه المكلفون وينظر إليهم
 بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه

الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط ، وتنقيحه . وتحقيقه . وهذا الأخير عام ودائم ٩٧

« أحدهما » ما يرجع الى الأنواع لا الى الأشخاص ؛ كتعين نوع المثل في جزاء الصيد ، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات ، وما أشبه ذلك وقد تقدم التنبيه عليه « والنزب الثاني » ما يرجع الى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه ؛ فكأن تحقيق^(١) المناط على قسمين : تحقيق عام ؛ وهو ما ذكر . وتحقيق خاص من ذلك العام .

وذلك أن الأول نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما . فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً ، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له ، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكليف المنوطة بالعدول ، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة . وهكذا إذا نظر في الأمر والنواهي الندية ، والأموار الإباحية ، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة ، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص ، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء^(٢) غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة . فالكافون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر

أما الثاني وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق ، وهو في الحقيقة ناشئ عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى : (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) وقد يعبر عنه بالحكمة ، ويشير إليها قوله تعالى : (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا) قال مالك : من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم ؛ أما سمعت قول الله تعالى : (إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا) . وقال أيضاً : إِنْ الْحِكْمَةَ مِسْحَةً مَلَكٍ عَلَى قَلْبِ الْعَبْدِ . وقال : الحكمة نور يقذفه الله في قلب

(١) أي في الجزئيات كما أشرنا إليه

(٢) أي مما يشير إليه بقوله (يعرف به النفوس ومراميتها الخ) أي التي هي المعارف المتعلقة بطب النفوس ، وهي وظيفة مشايخ الطريق في الزمن السابق . ويظهر أنه تحقق ما يريد المؤلف الاستدلال على إمكانه ، وهو خلو الزمن عن أصحاب هذا الاجتهاد

العبد . وقال أيضا : يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله وأمرٌ يدخله الله القلوب . من رحمته وفضله . وقد كره مالك كتابة العلم - يريد ما كان نحو الفتاوى - فسئل ما الذي نضنع ؟ فقال : تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون الى الكتاب

وعلى الجملة فتتحقيق المناط الخاص، نظرٌ في كل مكلف بالنسبة الى ما وقع عليه . من الدلائل التكوينية ، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى ، والحظوظ العاجلة ، حتى يلقىها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل . هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره (١) ، ويختص غير المنحتم بوجه آخر : وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه ، بحسب وقت دون وقت ، وحال دون حال ، وشخص دون شخص ، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد ، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك . فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فقرة ، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر . ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى . منه في عمل آخر ، ويكون يرثا من ذلك في بعض الأعمال دون بعض . فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها ، وتفاوت إدراكها ، وقوة تحملها للتكاليف ، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها . ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها . فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها ، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف . فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق ، لكن مما (٢) فكل منهما يدخله العجب به . والرياء ، والسمعة . والاعتماد على العمل . وهكذا من تحميل النفس فيهما ما لا قدرة لها عليه ، فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج . فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب

ثبت عمومه^(١) في التحقيق الأول العام ، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول ،
أو يضم قيده أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود
هذا معنى تحقيق المناط هنا

وبقى الدليل على صحة هذا الاجتهاد ، فان ما سواه قد تكفل الأصوليون
بيان الدلالة عليه ، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط ، فيكون مندرجا تحت
مطلق الدلالة عليه . ولكن إن تشوف أحد الى خصوص الدلالة عليه فالأدلة
عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله

فمن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة عن أفضل
الأعمال ، وخير الأعمال وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال ،
فأجاب بأجوبة مختلفة ، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع
غيره التضاد في التفضيل . ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام « سئل أيُّ
الأعمال أفضل ؟ قال : إيمان بالله . قال ثم ماذا ؟ قال الجهاد في سبيل الله . قال
ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور^(٢) » وسئل عليه الصلاة والسلام « أيُّ الأعمال أفضل
قال : الصلاة لوقتها . قال ثم أيُّ ؟ قال برُّ الوالدين . قال ثم أيُّ ؟ قال : الجهاد
في سبيل الله^(٣) » وفي النسائي عن أبي إمامة قال : أتيت النبي صلى الله عليه وسلم
فقلت مرني بأمر آخذه عنك . قال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له « وفي الترمذي
« أيُّ الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة ؟ قال : الذاكرون الله كثيراً
والذاكرات » وفي الصحيح في قول « لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ ،

(١) فتحقيق المناط العام المتقدم يلاحظ في هذا الخاص أيضاً فمرتبة هذا الخاص
تأتي بعد تحقق العام في الشخص الذي ينظر فيه بالنظر الخاص ، فلو لم يكن ممن
ينطبق عليهم تعلق التكليف من الوجهة العامة بهذا النوع من العمل لا يكون هناك
محل للنظر الخاص في أنه يناسبه أو لا يناسبه الخ

(٢) رواه الشيخان

(٣) رواه مسلم

قال : ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث^(١) ! وفي النسائي « ليس شيءٌ أكرم على الله من الدعاء » وفي البزار : « أيُّ العبادة أفضل ؟ قال : دعاء المرء لنفسه » وفي الترمذي « ما من شيءٍ أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة من خلقٍ حسن » وفي البزار : « يا أباذرٍّ ألا أدلك على خصلتين هما خفيفتان على الظهر وأثقل في الميزان من غيرهما ؟ عليك بحُسنِ الخلق وطول الصمت ؛ فوالذي نفسي بيده ما عمل الخلاق بمثلهما » وفي مسلم : « أيُّ المسلمين خيرٌ ؟ قال : من سلم المسلمون من لسانه ويده » وفيه^(٢) : « سئل أيُّ الإسلام خير ؟ قال : تطعمُ الطعامَ وتقرأُ السلامَ على من عرفتَ ومن لم تعرفِ » وفي الصحيح : « وما أُعطي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر^(٣) » وفي الترمذي : « خيرٌ كم من تعلم القرآن وعلمه » وفيه : « أفضلُ العبادة انتظار الفرج » الى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق ، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة^(٤) الى الوقت أو الى حال السائل

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه . وقال لشعبة بن حاطب حين سأله^(٥) الدعاء له بكثرة المال : « قليلٌ تؤدِّي شكره خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقه^(٦) » . وقال لأبي ذر : « يا أبا ذرٍّ إني أراك ضعيفاً ، وإني أحبُّ لك

- (١) أخرجه الثلاثة والترمذي . وهو حديث طويل ذكره في التيسير
- (٢) أقول : وهو في البخاري أيضا
- (٣) جزء من حديث رواه مسلم
- (٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل

- (٥) أي ولم يقبل الارشاد لما يناسب نفسه ، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الآية فكان هذا من معجزات علم الغيب
- (٦) تقدم في (ج ٢ - ص ٢٦٤)

الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه والأخير عام ودائم ١٠١ .

مَا أَحِبُّ لِنَفْسِي ، لَا تَأْمُرَنَّ عَلَيَّ أَثْنِينَ ، وَلَا تَوَلَّيَنَّ مَالَ يَتِيمٍ ^(١) » ومعلوم أن كلا العاملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله ، وقد قال في الإيمارة والحكم : « إن المُقسطين عند الله على منابرٍ من نورٍ عن يمين الرحمن » الحديث ^(٢) ! وقال : « أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة ^(٣) » ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح

وفي أحكام إسماعيل بن إسحاق عن ابن سيرين قال : كان ^(٤) أبو بكر يُخافِتُ ، وكان عمرُ يُبجهرُ — يعنى في الصلاة — فقيل لأبي بكر : كيف تفعل ؟ قال : أناجى ربِّي وأتضرع إليه ^(٥) . وقيل لعمر : كيف تفعل ؟ قال أوقظُ الوَسنانَ وأخسأُ الشَّيطانَ وأرضى الرحمن . فقيل لأبي بكر : « ارفعُ شيئاً » وقيل لعمر : « اخفضُ شيئاً » وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد اخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً

وفي الصحيح ^(٦) « أن ناساً جاؤا إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : إنا نجدُ في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتسكلمَ به . قال : وقد وجدتموه ؟ قالوا : نعم . قال : ذلك صريحُ الإيمان » وفي حديث آخر : « مَنْ وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَلْيُقِلْ : آمَنْتُ بِاللَّهِ ^(٧) » وعن ابن عباس في مثله قال : « إذا وجدتَ شيئاً من ذلك

(١) تقدم في (ج ١ — ص ١٧٧)

(٢) تمامه (وكلتا يديه يمين ، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا)

أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ

(٣) تقدم (ج ٣ — ص ٨٠)

(٤) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذي . ولفظهما مخالف لما هنا

(٥) لفظ التيسير في كتاب الصلاة (أسمعت من ناجيت)

(٦) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود

(٧) جزء من حديث رواه مسلم

قال : هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكلِّ شئٍ عليمٌ ^(١) « فأجاب ^(٢) النبيُّ عليه الصلاة والسلامُ بأجوبةٍ مختلفة ، وأجاب ابنُ عباسٍ بأمرٍ آخر ، والعارض من نوع واحد

وفي الصحيح ^(٣) : « إني أعطى الرَّجُلَ وغيره أحبُّ إليَّ منه ، مخافةً أن يكبَّه اللهُ في النار » وآثر ^(٤) عليه الصلاة والسلامُ في بعض الغنائم ^(٥) قوماً ، ووكل قوماً إلى إيمانهم ، لعلمه بالفريقين . وقبل عليه الصلاة والسلامُ من أبي بكرٍ ماله كله ، وندب غيره إلى استبقاء بعضه وقال : « أمسِكْ عليك بعض مالك فهو خيرٌ لك ^(٦) » وجاء آخرٌ بمثلِ البيضةِ من الذهب ، فردها في وجهه ^(٧)

وقال عليٌّ : « حدِّثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذبَ اللهُ ورسوله؟ » فجعل إلقاء العلم مقيداً ، قرب مسألة تصلح لقومٍ دون لقوم . وقد قالوا في الرباني إنه الذي يُعلِّمُ بصغار العلم قبل كباره . فهذا الترتيب من ذلك . وروى عن الحرث ابن يعقوب قال : « الفقيهُ كلُّ الفقيه من فقهه في القرآن ، وعرفَ مكيدة الشيطان »

(١) أخرجه أبو داود

(٢) أقول : وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع . وأجاب آخر بالجواز

ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ

(٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي

(٤) كما في حديث مسلم في إعطاء أبي سفيان وغيره يوم حنين

(٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته . فقال له

(أمسك عليك الخ)

(٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي

(٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سر ردها

حيث قال عليه السلام (يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول : هذه صدقة ، ثم يقعد

يتكفف الناس) وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلاً إني أصبتها

من معدن ولا أملك غيرها فلما أتى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة

أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع

فقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكته في المسألة . وعن أبي رجاء العطاردي قال قلت للزبير بن العوام : مالي أراكم يا أصحاب محمدٍ من أخف الناس صلاة ؟ قال : نبادرُ الوسواسَ . هذا مع أن التطويل مستحب ، ولكن جاء ما يعارضه ، ومثله حديث « أفتان أنت يا معاذ ؟ » (١)

ولو تتبع هذا النوع لكثير جدا ، ومنه ما جاء عن الصحابة والتابعين ، وعن الأئمة المتقدمين . وهو كثير

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له (٢) كما تقدم . وقد فرّع العلماء عليه ؛ كما قالوا في قوله تعالى : (إنما جزاء الذين يُحاربون اللهَ ورسولهَ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا) الآية ؟ إن الآية تقتضي مطلق التخيير ، ثم رأوا أنه مقيدٌ بالاجتهاد : فالقتل في موضع ، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع . وكذلك التخيير في الأسارى من الفتن والفداء . وكذلك جاء في الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدوه من السنن ، ولكن قسّموه إلى الأحكام الخمسة ، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وان كان نظرا نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي . فالجميع في معنى واحد ، والاستدلال على الجميع واحد ، ولكن قد يستبعد ببادئ الرأي وبالنظر الأول ، حتى يتبين مغزاه ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كلفٍ ، فزيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد ، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص . وبالله التوفيق

فإن قيل : كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا (٣) الاجتهاد المستدل عليه (٤) ،

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي . وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه ، أي مع أن التطويل مطلوب في الأصل . (٢) أي يشهد للنظر الشخصي الخاص . وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص ، فلذلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته

(٣) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول

(٤) أي على أنه لا يرتفع من الدنيا مادام التكليف موجوداً

وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء ، لأنه ان كان غير منقطع
فغيره كذلك ، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية
ولا بالجزئية^(١) . وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك

أما الأول فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر ، فلا يصح دخولها تحت الأدلة
المنحصرة ، ولذلك احتيج الى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره ، فلا بد من
حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها ، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد .
وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم ، أو ينظر فيها بغير اجتهاد
شرعي ، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى ، وذلك كاه فساد ، فلا يكون بدٌّ من التوقف
لا الى غاية ، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً ، وهو مؤد الى تكليف ما لا يطاق^(٢)
فاذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان ، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان
دون زمان

وأما الثاني فباطل ، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعذر الاجتهاد في بعض
الجزئيات ، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره ، فلم يظهر بين
الاجتهادين فرق

(١) لعل الأصل (بالكلية أو بالجزئية) أي لا يخلو أن يكون مرادك بالانقطاع
الممنوع هو الارتفاع كلياً بحيث لا يكون له وجود أصلاً . أي وأما ارتفاعه في
بعض الجزئيات مع بقاءه في البعض الآخر فليس بممنوع أو يكون غرضك أنه
لا يرتفع أصلاً ولا في جزئية . وقد فرع على الأول ما يفيد استواءهما في عدم
الارتفاع كلياً ، وعلى الثاني ما يفيد استواءهما في أنه لا ضرر من تعطل بعض الجزئيات
في كل من النوعين

(٢) أي فدليلك بعينه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً . فرغ الاجتهاد فيها يؤدي
الى تكليف المحال . فلا وجه لهذه التفرقة . بقي أن يقال إن هذا غير ما أجراء في
الدليل هناك ، حيث قال (لكان تكليفاً بالمحال وهو غير ممكن شرعاً كما أنه غير
ممكن عقلاً) والتمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال ، ورجعه الى تكليف
الغافل ؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق ، وهو التكليف بالمحال . وهو
جائز عقلاً غايته أنه غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له .

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر ، من جهة أن هذا النوع الخاص كلى في كل زمان ، عامٌ في جميع الوقائع أو أكثرها ، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعى أوجمعه ، وذلك غير صحيح ، لأنه ان فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةً لازب ، بخلاف غيره ، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة الى ما تقدم ، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين ، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة ، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر ، فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك ، فوضح أنهما ليسا سواء^(١) . والله أعلم

﴿ المسألة الثانية ﴾

إنما تحصل^(٢) درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : « أحدهما » فهم^(٣)

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فانما يتعطل قليل من فروع الشريعة . بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه ، فان تعطله يقتضى تعطل جميع فروع الشريعة ، أو على الأقل معظمها

(٢) سيأتى في المسألة الخامسة والسادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقياً ، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهاد فقط ، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين ، وبعضها لا يتوقف عليهما

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذى جعله الأول . بل جعله السبب . أما التمكن من الاستنباط فهو الذى اقتضت عليه كتب الأصول المشتهرة ، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنة . أى ما يتعاقق منهما بالأحكام ؛ ثم بمعرفة مواقع الاجماع ، وشرائط القياس ، وكيفية النظر ، وعلم العربية ، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة . وهذه هى المعارف التى أشار اليها المؤلف . ثم رأيت فى إرشاد الفحول للشوكانى نقل الغزالي عن الشافعى - بعد بيان مفيد فيما ينبغى للجهيد أن يعمل به - قال : ويلاحظ القواعد الكلية أولاً ، ويقدها على الجزئيات : كما فى القتل بالمتقل ، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم ، فان عدم قاعدة كلية نظرت فى النصوص

مقاصد الشريعة على كمالها « والثاني » التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها .
 (أما الأول) فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح
 وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك ، لا من حيث إدراك^(١)
 المكلف ، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والاضافات^(٢) . واستقر بالاستقراء
 التام أن المصالح على ثلاث^(٣) مراتب ، فإذا بلغ الانسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه
 يقصده في كل مسألة^(٤) من مسائل الشريعة ، وفي كل باب من أبوابها ، فقد حصل
 بمواقع الاجماع اه . وهذا بعينه ما يشير اليه المؤلف هنا . وأوضحه إيضاحاً كافياً
 في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في التبصرة عن
 القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد . حيث قال ما لم
 يكن هناك معارض لها ، فلا ينقض الحكم اجماعاً ، كما في صحة عقد القراض والمساقاة
 والسلم والحوالة ونحوها . فانها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس .
 ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة ولا يخفى مخالفة هذا
 لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقاً وما نقله الغزالي عن الشافعي اللهم الا أن
 يقال : معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها . والأخذ
 به في موضع المعارضة ، اذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلية فيه . كالعرايا وسائر
 المستنيات . كما تقدم للؤائف هناك

(١) أي الإدراك البحت الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة

(٢) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال ، ووقت دون
 وقت ، ولشخص دون شخص ، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف ، بحيث إذا
 نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه . فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً
 لما يراه المكلف مصلحة ؛ لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك ، بل بحسب مارسمه الشرع
 من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة ، ولو نافت الأهواء والأغراض (ولو اتبع
 الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك ، وأن العقلاء
 في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم ، لكن على وجه لم
 يهتدوا به إلى النصفة والعدل ، بل مع الهرج ، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى ،
 وتهدم قاعدة أو قواعد . فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت

(٣) أي لا تعدوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات

أو من الحاجيات أو مكملات إحداها مثلاً

(٤) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزى الاجتهاد . فأما على جواز

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١٠٧

نه وصف هو السبب^(١) في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

(وأما الثاني) فهو كالخادم للأول؛ فان التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً^(٢) للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة

لكن هذه المعارف تارة يكون الانسان عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي ذلك وهو الراجح المختار للغزالي وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلا يشترط الفهم المذكور لغير المسألة التي تتعلق بها اجتهاده. قال في المحصول: والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فن دون فن، وفي مسألة دون مسألة

(١) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الاخر وهو التمكن، لأنه جعله شرطاً وسمى هذا سبباً

(٢) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة الا بواسطة هذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة الى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المنفصلة - في كتب الأصول، وأنه لا يستغنى بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن تلك، فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هذه الجهة وعند الاستنباط لا بد من ضمها معاً. كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال (وفي استنباط الأحكام ثانياً) وقد جعل التمكن شرطاً ثانوياً للحصول على درجة الاجتهاد. وفهم المقاصد شرطاً أولاً. حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعمله بأنه المقصود. ولو جرى على ما سبق له لعمله بأن الكليات هي أهم الجزئين، إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائماً بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات. فانها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها الى الكليات

يجتهد فيها ، فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته ، فلا يقضى فيها الا بمشورتهم . وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة

فان كان مجتهدا فيها كما كان مالك في علم الحديث ، والشافعي في علم الاصول فلا إشكال ، وإن كان متمكنا من الاطلاع على مقاصدها ؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث ، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده ، وإن كان القسم الثالث فان تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك^(١) ، فكالثاني ، وإلا فكالعدم

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم^(٢) المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون

(١) سيأتي له أنه يصح أن يسلم المجتهد من القارىء . ومن المحدث . ومن اللغوي ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متهيئين لاستنباط الاحكام ، حتى يأخذ عنهم المجتهد ويبني حكمه فما معنى قوله (كذلك ؟) الذي يفيد أن ذلك التهيؤ له قيد لصحة أخذ المجتهد عنه ما يبني عليه استنباطه . نعم في شرح العضد لابن الحاجب في مسألة تجزى الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمانة في المسألة في ظنه نفيًا أو إثباتا . اما بأخذه من مجتهد . وإما بعد تقرير الأئمة الأمارات ولكنه يحتمل أخذها من مجتهد في ذلك العلم الذي أخذ عنه فيه . وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفيا كل الشرائط له . فتأمل

(٢) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية فتجزل إلى موجبة وسالبة جزئيتين . وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمر ينقسم) . فقوله (فان كان ثم علم) الجزئية الموجبة . وقوله (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة . ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لا يمكن أن يحصل النخ) و (وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه) فالمطلبان الأخيران ليسا أمرًا زائداً على المطلب الأول ، بل هما تفصيله وما له . كما يقتضيه قوله (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها ١٠٩

مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة ، بل الأمر ينقسم : فإن كان ثمّ علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكنهه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهله حقيقة حتى يكون مجتهداً فيه . وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به مُعيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد . فهذه ثلاثة مطالب لا بد من بيانها :

﴿ أما الأول ﴾ وهو أنه لا يلزم أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة فالدليل عليه أمور :

أحدها أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندره ممن سوى^(١) الصحابة ونحن نمثل بالأئمة الأربعة : فالشافعي عندهم مقلد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته ؛ وأبو حنيفة كذلك ، وإنما عدوا من أهله مالكا وحده ، وتراه في الأحكام يخيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيمض وغير ذلك وبينى الحكم على ذلك ، والحكم^(٢) لا يستقل دون ذلك الاجتهاد . ولو كان مشروطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم ، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للمطالب ؛ وليس الأمر كذلك بالاجماع

الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة ، وعند ما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول ، والتزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحينئذ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق

(١) ولماذا نستثنى الصحابة؟ وهم كغيرهم لا يتأتى لأحدهم أن يكون عالماً بكل ما يتوقف عليه الاجتهاد . من تجارب وطب وغير ذلك ، ولا بد لهم من الرجوع إلى غيرهم في كثير مما يتوقف عليه الاجتهاد كما هو الواقع

(٢) أي والحكم الذي بناه لا يستغنى عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء . فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد ، وهو باطل وقوله (ولو كان مشروطاً الخ)

﴿ والثاني ^(١) ﴾ أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل ^(٢) بنفسه ، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال ، بل يقول العلماء ان من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علما آخر ينظر فيه بالعرض لا بالذات ، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أربعة وأن مزاج الانسان أعدل الأمرجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الانسان ، وغير ذلك من المقدمات ، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من التاريء أن قوله تعالى : (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم) بالخفض مروى ^(٣) على الصحة ، ومن الحدّث أن الحدّث الفلاني

هذا دليل ثان ، محصله لو كان هذا شرطا لزم ألا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك باجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء ، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات غالبا . ولذلك أجمعوا على اجتهاده صلى الله عليه وسلم في القضاء ، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته صلى الله عليه وسلم . فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم

(١) هو في الحقيقة دليل ثالث .

(٢) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الاحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه . حتى يعدل ماخرج عنه نظراً في عرضي العلم لاني ذاتي له ، فان كان مراده المعارف التي ينبنى عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته . وتميز مايتوقف عليه مما لايتوقف عليه . فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بادخال علم في آخر ، وهو في اصطلاحهم غير محمود . وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات مالم يحصر الأمر ويحصر مايتوقف عليه الاجتهاد توقفا أصليا كما أشرنا اليه

(٣) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب . إنما هو مجرد الرواية والتلقي ، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروى عنه بمجرد الرواية . إلا أن يقال إنه لا يلزمه في الرواية حينئذ أن يعرف طرقها وطبقات الرواة لها ، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنيا أو نسميه خصيصا . وهذا إذا

لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمسك من الاستنباط منها ١١١

صحيح أو سقيم ، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله : (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية) منسوخ بآية المواريث ، ومن اللغوى أن القرء يطلق^(١) على الطهر والحيض ، وما أشبه ذلك ، ثم ينبنى عليه الأحكام . بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين ، وهي مبنية على مقدمات^(٢) مسالمة في علم آخر ، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد ، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية ، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه . وقد أجاز^(٣) النظر وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة ، إذ كان الاجتهاد إما ينبنى على مقدمات تفرض صحتها ، كانت كذلك في نفس الأمر أولاً . وهذا أوضح من إطناب فيه

فلا يقال : إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي ينبنى عليها لا يحصل له

العلم بصحة اجتهاده

اشتراطنا في الأخذ عنه أن يكون بالغا هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك ، لأنه اكتفى بقوله (مروى على وجه الصحة) ولا يخفى أن هذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية

(١) ينافي ما سيأتى له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة بحيث يساوى العرب في فهمها مفردات وتراكيب ، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتى له في الحاصل آخر المسألة

(٢) كوجود الدائرة الذي سيمثل به . وكوجود الزاوية . فانهما يرجعان الى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة . وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل (٣) في التحرير وشرحه ومنهاج اليبضاوى شرطية الايمان . ثم ماهى ثمرة هذا التجويز ؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية ؟ وهو غير معقول . أم يعمل هو بها ؟ وهذا لا يعنيننا ولا يعد اجتهاداً في الشريعة . وقوله (تفرض صحتها) هذا غير كاف ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم . أما مجرد الفرض فلا يؤدي الى حكم مظنون فضلاً عن معتقد . وهذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر ، لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبنى عليها اجتهاده في الشريعة ، لأنها

لأنا نقول : بل يحصل له العلم بذلك ، لأنه مبني على فرض ^(١) صحة تلك المقدمات . وبرهان الخلف ^(٢) مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر ، تفرض صحيحة فيبني عليها ، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب ، فمسألتنا كذلك

والثالث أن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر الى شيء من تلك العلوم أن يعرفه ، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه ، وهو الاجتهاد في تنقيح ^(٣) المناط ، وإنما يفتقر ^(٤) الى الكتاب والسنة وما يرجع اليهما . قال في التحرير وشرحه : وأما العدالة فشرط قبول فتواه ، فانه لا يقبل قول الفاسق في الديانات ، لا شرط صحة الاجتهاد ، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه اه فليس الكلام في الكافر على ما رأيت . وقال الآمدي : شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصداقاً بالرسول وما جاء به

(١) وهل فرض الصحة يحصل الظن أو العلم بصحة النتيجة ؟ أو أنه يؤول الأمر الى أن ما يكون عنده ليس بعلم ولا ظن ، بل إن صحت المقدمات وهو لا يعلم صحتها تكون النتيجة صحيحة . فتأمل

(٢) المتقدمون من المناطق على تركبه من قياسين : اقتراني شرطى ، ثم استثنائي هكذا : لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه حقاً ، ولو كان نقيضه حقاً لكان المحال ثابتاً . ونتيجة هذا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان المحال ثابتاً . توضع في الاستثنائي ويستثنى نقيض تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت ، فالمطلوب حق . وبعض المتأخرين على أنه قياس استثنائي فقط مركب من متصلة مقدمها نقيض المطلوب وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيضه . وعلى كل حال فالصدق والكذب في الاقتراني الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع الى وجود الارتباط والتلازم وعدمهما وإنتاجها يتوقف على كون ذلك كلياً ودائماً فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبني عليها فتفيد العلم بالمطلوب ؟ فكلامه غير واضح

(٣) كيف وهو لا يكون الا في أوصاف تضمنها نص الشارع ، وهو عربي يحتاج فهمه الى الرتبة العربية المشتركة

(٤) قال فيما تقدم إن التمكن من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة . فقوله (وإنما يفتقر الى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام

الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة . وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد^(١) في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب

فان قيل : إن جاز أن يكون مقلدا في بعض ما يتعلق بالاجتهاد لم تصف له مسألة معلومة فيه ؛ لأن مسألة يقلد في بعض مقدماتها لا تكون مجتهدا فيها بإطلاق ، فلم يمكن أن يوصف صاحبها بصفة الاجتهاد بإطلاق ، وكلامنا إنما هو في مجتهد يعتمد على اجتهاده بإطلاق ، ولا يكون كذلك مع تقليده في بعض المعارف المبني عليها

فالجواب أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهد فيها^(٢) بإطلاق ، لا شرط في صحة الاجتهاد ، لأن تلك المعارف ليست جزءا من ماهية الاجتهاد ، وإنما الاجتهاد يتوصل اليه بها . فاذا كانت محصاة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض^(٣) محال ، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حصل هذا ثم بنى عليه كان بناؤه صحيحا ؛ لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم ، وهو لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وان لم يحتاج اليها عند التخريج وإنما يصح ذلك اذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليدا . فتأمل

(١) بل دليله ينتج أكثر من ذلك : فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأسا فضلا عن الاجتهاد فيها . ثبت مطلق الاجتهاد دون تلك المعارف وبدون الاجتهاد فيها . ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أو لا من جعله شرط للحصول على صفة الاجتهاد . وهذا يزيد ما أشرنا اليه في الكلام على الحصر في الوصفين بيانا ووضوحا

(٢) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد بإطلاق)

(٣) مبني على ما سبق له . وقد علمت أن هذه توسعة في الكلام لا محل لها ، لأنه لا يعد من بذل الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج الى أمانة أن المجتهد في علم هذه الأمانة يسلم بما حصل عليه منها ، ثم يبني على هذا الفرض استنباطه حكما شرعيا يجب عليه العمل به ويقلد فيه ، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من أنواع الموافقات - ج ٤ - م ٨

قد وقع . ويبين ذلك ما تقدم في الوجه الثاني ، وأن العلماء^(١) الذين بلغوا درجة الاجتهاد عند عامة الناس ، كمالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباع أخذوا عنهم وانتفعوا بهم ، وصاروا في عداد أهل الاجتهاد ، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأنتمهم ، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلدٍ فيها ، واعتُبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم ، وعمل على وفقها ، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم ، فصار قول ابن القاسم أو قول أشهب أو غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم ، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة ، والمزني والبويطي مع الشافعي . فإذا لا ضرر على الاجتهاد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها

﴿ وأما الثاني من المطالب ﴾ وهو فرض علم يتوقف صحة الاجتهاد عليه . فإن كان ثمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة الا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍ مضطرٌّ إليه ؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول الى درجة الاجتهاد دونه ، فلا بد من تحصيله على تمامه . وهو ظاهر

إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة ، فيسأل عن تعيينه والأقرب في العلوم الى أن يكون هكذا علم اللغة العربية ، ولا أعنى بذلك النحو وحده ، ولا التصريف وحده ، ولا اللغة ، ولا علم المعاني ، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان ، بل المراد جملة علم اللسان ألقاظ أو معاني كيف التقليد ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمانة وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه وسيقول بعد (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال لل مقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقارى والغوى الخ ، لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم ، بل أرسلها دعوى مجردة . أما هذا المثال فواضح ، لأنه لا ينازع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهاد والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة ، واعتبار اجتهادها صحيحة

تصورت ، ما عدا علم الغريب^(١) ، والتصريف المسمى بالفعل ، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض والقافية ، فإن هذا غير مفتقر إليه هنا ، وإن كان العلم به كالألف في العلم بالعربية . وبيان تعيين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية ، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم ، لأنهما سيان^(٢) في النمط ما عدا وجوه الإعجاز . فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئ في فهم الشريعة ، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة . والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية . فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة ، فكان فهمه فيها^(٣) حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة . فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم ، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة ، ولا كان قوله فيها مقبولاً .

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها ؛ كالخليل وسيبويه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم . وقد قال الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس

(١) لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها ، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه ، لأنه لا يوجد في القرآن أصلاً . أما المعنى الأول فهو موجود قطعاً ، والاجتهاد يتوقف عليه ؛ لأنه تعريف بمعنى المفردات

(٢) أي أن ما ورد في الشريعة من الكتاب والسنة وما ورد من كلام العرب من نمط واحد ، وطريق واحد ، سوى ما اختص به من المزايا التي ترتفع بها درجة الكلام في الحسن والقبول . فالقرآن انفرد عن سائر كلام العرب بمزايا جعلته معجزاً للبشر عن الإتيان بسورة منه والحديث امتاز بما جعله يفوق غيره من كلامهم وإن لم يبلغ درجة الإعجاز

(٣) يعني فهمه من حيث ما يفيد الكلام العربي ، وليس المراد أنه بمجرد ذلك يكون مجتهداً في الشريعة ويؤخذ بقوله فيها . بل لابد من ضم الصفات الأخرى من معرفة مقاصد الشريعة وغير ذلك

من كتاب سيبويه . وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث ، وكتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، والمراد بذلك أن سيبويه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب ، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها ، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوعٌ والمفعول منصوب ونحو ذلك ، بل هو يبين في كل باب ما يليق به ، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني . ومن هنالك كان الجرمي على ما قال ، وهو كلام يروي عنه في صدر كتاب سيبويه من غير إنكار

ولا يقال : إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية ، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبي عبيدة والأصمعي ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة ، وإنما يكفيهم أن يحصل منهما ما تيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب^(١) والسنة

لأننا نقول : هذا غير ما تقدم^(٢) تقريره . وقد قال الغزالي في هذا الشرط : إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال ، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله ، وحقيقته ومجازه ، وعامه وخاصه ، ومحكمه ومتشابهه ، ومطلقة ومقيدة ، ونصه وفخواه ولحنه ومفهومه ، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد . ثم قال : والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد ، وأن يعلم جميع اللغة ويتعمق في النحو ، وهذا أيضاً صحيح ، فالذي نفي اللزوم فيه^(٣) ليس هو المقصود في الاشتراط ، وإنما المقصود تحرير الفهم

(١) لعل الأصل من الكتاب

(٢) من أن من لم يبلغ شأو العرب والصحابة في فهم اللغة لم يكن قوله حجة

(٣) أي وهو علم جميع اللغة لم نشترطه ، لأننا إنما اشترطنا أن يساوى العربي في فهم اللغة ، ولم نشترط أن يعرف الجميع ، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة ، ولا يدقق تدقيقات عميقة مثل ما للخليل مثلاً . وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهاد في اللغة بناء على كلام الغزالي نفسه حيث قال (القدر الذي يفهم به خطاب العرب الخ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهاد

حتى يضاهاى^(١) العربي في ذلك المقدار ، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق ، فكذلك المجتهد في العربية ، فكذلك المجتهد في الشريعة . وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية ، فيبني في العربية على التقليد المحض ، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه ، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالة في الدين ، وعلماء في الأئمة المهتمدين . وقد أشار الشافعي في رسالته الى هذا المعنى^(٢) ، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها ؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره ، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام ، وبالعام يراد به الخاص ، ويعرف بالسياق ، وبالكلام ينبي أوله عن آخره ، وآخره عن أوله ، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة ، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد ، ثم قال : فمن جهل هذا من لسانها — وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة — فتكاف القول في علمها تكاف ما يجولُ بعضه ، ومن تكلف ما جيل ومالم يُثبتته معرفه كانت موافقه الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه . هذا قوله ، وهو الحق الذي لا محيص عنه . وغالب ما صنف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها . وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد ، كالكلام في الأحكام تصوراً

(١) انظر إذا ما اشتر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتر

(٢) بعد أن ذكر في الاعتصام مهم ما قاله الشافعي في هذا المعنى وأمثله قال : وإنما أتى الشافعي بالأغرض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان النخ وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال

وتصديقا ، كأحكام النسخ ، وأحكام الحديث ، وما أشبهه^(١) ذلك
فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام
العرب ، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متمكف ولا متوقّف فيه في الغالب
الا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب

(وأما الثالث من المطالب) وهو أنه لا يلزم في غير العربية من العلوم أن
يكون المجتهد عالماً بها فقد مر ما يدل عليه ، فإن المجتهد إذا نبى اجتهاده على التقليد
في بعض المقدمات السابقة عليه فذلك لا يضره في كونه مجتهداً في عين مسألته ،
كالمهندس إذا نبى بعض براهينه على صحة وجود الدائرة مثلاً ، فلا يضره في صحة
برهانه تقليده لصاحب ما بعد الطبيعة وهو المبرهن على وجودها ، وإن كان
المهندس لا يعرف ذلك بالبرهان ، وكما قالوا في تقليد الشافعي في علم الحديث ولم
يقدر ذلك في صحة اجتهاده ، بل كما يبني القاضي في تعريف قيمة المتكف على اجتهاد
المقوم للسلع وإن لم يعرف هو ذلك ، ولا يخرج ذلك عن درجة الاجتهاد ، وكما
بنى مالك أحكام الحيض والنفاس على ما يعرفه النساء من عاداتهن وإن كان هو
غير عارف به ، وما أشبه ذلك

﴿ المسألة الثالثة ﴾

الشريعة كلها ترجع^(٢) الى قول واخذ في فروعها وإن كثرت الخلاف ، كما أنها
في أصولها كذلك ، ولا يصلح فيها غير ذلك . والدليل عليه أمور
(أحدها) أدلة القرآن . من ذلك قوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله

(١) كأسباب النزول ومواقع الاجماع

(٢) أى فليس من مقاصد الشرع وضع حكمن متخالفين في موضوع واحد
بل لا يريد إلا طريقاً واحداً في الواقع . ولا ينافي هذا حصول اختلاف من المجتهدين
- الطريق الذي يريده الشارع

لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا^(١) (كثيرا) فنفي أن يقع فيه الاختلاف ألبتة ، ولو كان فيه ما يقتضى قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال . وفي القرآن : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) الآية ! وهذه الآية صريحة في رفع^(٢) التنازع والاختلاف ، فإنه ردّ المتنازعين الى الشريعة ، وليس ذلك الا ليرتفع الاختلاف ، ولا يرتفع الاختلاف الا بالرجوع الى شىء واحد ، إذ لو كان فيه ما يقتضى الاختلاف لم يكن في الرجوع اليه رفعُ تنازع ، وهذا باطل^(٣) . وقال تعالى : (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا^(٤) وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ)

(١) مبنى على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية . ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلا ، وقال : المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة ، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك ، ويكون العقل موافقا لبعض أحكامه دون بعض . والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة ، وبلوغا لحد الإعجاز في البعض دون البعض وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتحاذلها عن الوفاء بموجب الصحة الكاملة والإعجاز التام . على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة ، فإنها بما تشمله تشمل السنة والاجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم ، فالدليل أخص من المدعى . ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضا بالمعنى الذي يريد المؤلف وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف

(٢) أى عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها . والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرها مما يبنى عليهما

(٣) أى عبث لا يطلبه الله تعالى . أى وقد طلب منهم الرجوع اليهما لرفع التنازع ، والرجوع الى ما يقتضى الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب ، فيكون عبثا . الا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام : وهى أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع النزاع بينهم . وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعا وبطريقة كلية

(٤) وقد يقال ان التفرق المنهى عنه التفرق بالعداوة ، والاختلاف في أصول الدين . وتكفير بعضهم بعضا ، كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين

الآية ! والبيّنات هي الشريعة ، فلولا أنها لا تقتضى الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم : من بعد كذا ، ولكان لهم فيها أبلغ العذر ، وهذا غير صحيح . فالشريعة لا اختلاف فيها . وقال تعالى : (وأن هذا صراط مستقيم فاتبعوه ولا تتبعوا السبلَ فتنفرقَ بكم عن سبيله) فبين أن طريق الحق واحد ، وذلك عام في جملة الشريعة وتفصيلها . وقال تعالى : (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) ولا يكون حاكما بينهم الا مع كونه قولاً واحداً فصلاً بين المختلفين . وقال : (شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً - الآية الى قوله : ولا تتفرقوا فيه) ثم ذكر بنى إسرائيل وحذر الأمة أن يأخذوا بسنتهم ، فقال : (وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) وقال تعالى : (ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ، وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لئى شقاق بعيد) ، والآيات فى ذم الاختلاف والأمر بالرجوع الى الشريعة كثير كله قاطع فى أنها لا اختلاف فيها ، وإنما هى على ما أخذ واحد وقول واحد . قال المزينى صاحب الشافعى : ذم الله الاختلاف وأمر عنده بالرجوع الى الكتاب والسنة

(والثانى) أن عامة (١) أهل الشريعة أثبتوا فى القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ

نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف . ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه ، ولكان يترتب عليه الجزاء الذى ترتب على تفرق اليهود والنصارى ، معاذ الله ! فقوله : (والبيّنات هي الشريعة) نقول : بل أخص . فلا ينتج المطلوب

(١) لم يخالف الا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين فى وقوعه فى شريعة واحدة . والصحيح أن خلافه لفظى ، لأنه يسميه تخصيصاً . ولم يخالف فيه من الملل الاخرى سوى الشمعونية من اليهود ، ذهبوا الى امتناعه عقلاً وسمعا . والعناية منهم الى امتناعه سمعا . أما العيسوية منهم أصحاب عيسى الأصفهاني فيجزونه عقلاً وسمعا ، واعترفوا بنبوته سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولكنهم قالوا للعرب خاصة

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك (١٢١)

على الجملة ، وحذروا من الجهل به والخطأ فيه ، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال ، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ، والفرض خلافه ، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ — من غير نص قاطع فيه — فائدة^(١) ، وليكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يجنى ثمرة ، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً ، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين ، لكن هذا كله باطل باجماع . فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة . وهكذا القول في كل دليل مع معارضه ، كالعموم^(٢) والخصوص ، والاطلاق والتقييد ، وما أشبه^(٣)

ذلك ، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها ، وذلك فاسد ، فما أدى إليه مثله (والثالث) أنه لو كان في الشريعة مسأغٌ للخلاف لأدّى إلى تكليف ما لا يطاق ؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكاف مطلوبٌ بمقتضاها ، أو لا ، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر ، والجميع غير صحيح . فالأول يقتضى « افعلْ » ، « لا تفعلْ » لمكاف واحد من وجه واحد ، وهو عين التكليف بما لا يطاق . والثاني باطل ، لأنه خلاف^(٤)

(١) أى لما كان هناك مقتضى للبحث والاجتهاد عن الناسخ والمنسوخ ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط

(٢) أى فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً

(٣) أى كالترجيح بين الأدلة المتعارضة

(٤) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليين ، والفرض توجه الطلب . ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوبٌ بضد ذلك مثلاً . وقوله (وكذا الثالث) أى يلزمه خلاف الفرض لأن الفرض انهما مقصودان معاً للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر وقوله (فلم يبق إلا الأول) أى لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول ، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق

الفرض . وكذلك الثالث ، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما . فلم يبق إلا الأول
فيلزم منه ما تقدم

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين

لأنه خلاف الفرض ، وهو أيضا قول واحد لا قولان ، لأنه إذا انصرف كل
دليل الى جهة لم يكن ثمَّ اختلاف . وهو المطلوب

(والرابع) أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا
لم يمكن الجمع ، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً^(١) من غير نظر
في ترجيحه على الآخر . والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح
جملة ، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة اليه على فرض ثبوت الخلاف أصلا شرعيا لصحة
وقوع التعارض في الشريعة ، لكن ذلك فاسد ، فما أدى اليه مثله

(والخامس) أنه شيء لا يتصور ؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدتهما
الشارع مثلا لم يتحصل مقصوده ، لأنه إذا قال^(٢) في الشيء الواحد : « افعل »

(١) لأنه إنما يصح أن يعتمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافا إذا كان
الاختلاف أصلا في الدين ، والحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد
علينا تعرفه . ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما
أفرده هذا الدليل الرابع ، مع إمكان دخوله في قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا
إليه . وإن كان يبان في قوله (إذ لا فائدة فيه) هو البيان السابق بعينه . ولو صور
الدليل هكذا : اتفقوا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين
جزافا بدون نظر في طرق ترجيحه ؛ والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر
في الترجيح ، ويصح أخذ أحد الدليلين جزافا ، لكان لأفراد الترجيح بدليل
رابع وجه ، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجنى له
ثمرة والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجيح يتنافى مع كون الاختلاف
أصلا في الدين . ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والاطلاق كما أشرنا إليه

(٢) هذا ليس بعيدا عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف
بما لا يطاق . غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وانه لا يتأتى له أن يفهم المكلف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، ورد الشبه في ذلك ١٢٣

« لا تفعل » فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل ، لقوله : « لا تفعل » ولا طلب تركه ، لقوله : « افعل » فلا يتحصل للمكاف فهم التكليف ، فلا يتصور توجهه على حال ، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها الى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة :

(فان قيل) : إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضى وقوعه في الشريعة ، وقد وقع . والدليل عليه أمور :

« منها » إنزال المتشابهات ^(١) ؛ فإنها مجال للاختلاف ، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك . هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع ، ووضع الشارع لها مقصوداً له ، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالآلات فقد جعل سبيلاً الى الاختلاف ، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع ^(٢) مجال الاختلاف جملة

« ومنها » الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً ، فكثيراً ما تتوارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية ^(٣) وغير قياسية ، بحيث يظهر بينها التعارض به ويكون حينئذ خلافاً في الأمور ، وتقدم أن ذلك من التكليف المحال الرجوع الى تكليف الغافل . فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق الا من جهة التصوير والتقرير لا غير ، لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به ، فلا تكون هناك حاجة الى هذا رأياً . الا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصد من التكليف ، يعنى فيكون عبثاً ، وهذه جهة أخرى لابطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث وهذا ما يفيد قوله (لم يتحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحاً نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا اليه

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية . وقوله (ومنها الأمور الاجتهادية) هي المتشابهات الاضافية

(٢) لعل الصواب (وضع) بالواو والضاد ، كما يدل عليه السياق والسباق

(٣) كما ذكره في معارضات القياس كقول الحنفى مسح الرأس مسح ، فلا يكرر ،

كمسح الخف . فيقول الشافعى : مسح الرأس ركن ، فيكرر ، كالغسل

ومجال^(١) الاجتهاد لماقصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها النظر ليجتهدوا فيثابوا على ذلك . ولذلك نبه في الحديث على هذا المقصد بقوله عليه الصلاة والسلام : « اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجره وإن أصاب فله أجران^(٢) » فهذا موضع آخر من وضع الخلاف ، بسبب وضع محاله

« ومنها » أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا^(٣) : هل كل مجتهد مصيب ؟ أم المصيب واحد ؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف ، وهو دليل على أن له مساغا في الشريعة على الجملة . وأيضا فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب ، وإن الاختلاف حق ، وأنه غير منكر ولا محذور في الشريعة ، وأيضا فطائفة^(٤) من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان ،

(١) أي فوضعه للشريعة مراعيًا فيها شرعية القياس ، ومجيئه بالظواهر التي من شأنها أن تختلف فيها الانظار ، هذا الوضع مقصود ليتأتى الاجتهاد وإثابة المجتهدين فلما وضع مثار الاختلاف لهذا القصد كان الاختلاف مقصودا له . فلا يصح نفيه عن الشريعة ومن هذا البيان يعلم أن جواب لما محذوف وقد ذكر دليل الجواب بقوله بعد (فهذا موضع آخر الخ)

(٢) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبي داود
(٣) رأى الغزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لانصر فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد . والمختار أن الحق واحد ، من أصابه أصاب ، ومن أخطأه أخطأ . وهو مأجور أيضا . وهو رأى الأئمة الأربعة أي حنيفة ومالك والشافعي وأحمدوا كثر الفقهاء
(٤) قال في التحرير : والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية . إنما هو في الظاهر فقط ، لاني نفس الأمر ، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين . وبهذا يرد على من قال إنه يشترط فيه الوحدات الثمانية : لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقيا وفي نفس الأمر . قال الشافعي : لا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يشبه الآخر ، من غير جهة الخصوص والعموم . والاجمال والتفسير ، الاعلى وجه النسخ . وحكى الماوردي والرويانى عن كثيرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع . وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، ورد الشبه في ذلك ١٢٥

وتجوز ذلك عندهم مستند الى أصل شرعي في الاختلاف
وطائفة أيضا رأوا أن قول الصحابي حجة ، فكل قول صحابي وإن عارضه قول
صحابي آخر كل واحد منهما حجة ، ولم يكف في كل واحد منهما متمسك . وقد
نقل هذا المعنى عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال : « أصحابي كالنجوم بأيهم
اقتديتم اهتديتم ^(١) » فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا
وقال القاسم بن محمد : لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
في أعمالهم ، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة ، ورأى أن
خيرا منه قد عمله . وعنه أيضا : أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء
ومثل معناه مروى عن عمر بن عبد العزيز ، قال : ما يسرني أن لي باختلافهم
حُمرَ النعم : قال القاسم : لقد أعجبنى قول عمر بن عبد العزيز : ما أحب أن
أصحاب رسول الله لم يختلفوا ؛ لأنه لو كان قول واحد كان الناس في ضيق .
وإنهم أمة يقتدى بهم ، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة . وقال بمثل
ذلك جماعة من العلماء ،

وأياها فان أقوال العلماء بالنسبة الى المقلدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل
واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء ^(٢) وهو من ذلك في سعة . وقد
قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضد
حكم الآخر ولم يكن ^(٣) ثم ترجيح فله الخيرة في العمل بإيها شاء ، لأنهما صارا

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦)

(٢) أي ولا يلزمه البحث عن مرجح ، ولا التعرف عن الأفضل . ومقابلة أن
تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد . وسيأتي له المبحث مستوفى .
يعنى وهذا يؤيد اشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة ، وكان
ما يترتب عليه من الخلاف مفيدا في الشريعة .

(٣) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات
الترجيح بين الأدلة المتعارضة فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز

بالنسبة اليه كخصال الكفارة . والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة
فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة ، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف
يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه ، بدليل وقوعه في الفروع من
لدى زمان الصحابة الى زماننا

(فالجواب) أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب

هذه المسألة ، فإنها من المواضع المخيلة

أما مسألة التشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد
الاختلاف شرعاً ^(١) لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده .
وكونها ^(٢) قد وضعت (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ)
لانظر فيه ، فقد قال تعالى : (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ . وَلَذَلِكَ
خَلَقَهُمْ) فترق بين الوضع القدرى ^(٣) الذى لا حجة فيه للعبد — وهو الموضوع
على وفق الإرادة التى لا مرد لها — وبين الوضع الشرعى الذى لا يستلزم وفق

المجتهد عن الترجيح بين الامارتين وفيه تسعة مذاهب : أحدها هذا التخيير .
ونسب أيضا الى أبى على وابنه أبى هاشم والقاضى أبى بكر . وقيل يتساقطان فيطلب
الحكم من موضع آخر

(١) أى من حيث التشريع والارادة الأمرية

(٢) أى وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس
محل البحث ومجال النظر ، بل هو مقام أحر تشير إليه آية (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ) الخ
لأن هذا وضع قدرى ليس تابعا للأمر والنهى ولا رابطة بينه وبين التكليف الذى
هو محل البحث هنا ، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الارادة القدرية .

(٣) أى الراجع الى ارادة التكوين الذى تشير اليه الايتان ، وليس للعبد أن يتعلل
به والوضع الشرعى هو الراجع الى التشريع الذى يلزمه الأمر فيما يطلب شرعا
والنهى فيما ينهى عنه شرعا بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الارادة وبين الأمر
والنهى ، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الامر والنهى

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، ورد الشبه في ذلك ١٢٧

الإرادة . وقد قال تعالى : (هدى^(١) للمتقين) وقال : (يضلُّ به كثيراً ويهدى به كثيراً) ومر بيانه في كتاب الأوامر ، فمسألة المتشابهات من الثاني^(٢) لا من الأول ، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعا^(٣) بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم ، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم . ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون ، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات عاموها أو لم يعلموها ، وأن الزائغين هم المخطئون . فليس في المسألة الأمر^(٤) واحد ، لا أمران ولا ثلاثة ، فإذا لم يكن إنزال المتشابهة علماً للاختلاف ولا أصلا فيه . وأيضا لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطئ^(٥) ، بل كان يكون الجميع مصيبين ، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضع للشريعة ، لأنه قد تقدم ان الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع ، وأن

(١) اجتمع في هذه الآية الوضعان القدرى والشرعى معا . وصدر الآية بعدهما في الوضع القدرى لا غير لأن المقصود الشرعى من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعا . ولكن الفاسقين لم ينتفعوا به لاعتراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلا وعنادا سببا في زيادة ضلالهم ، لأنهم كانوا مهديين فأضلهم

(٢) أى الوضع القدرى الذى أشار إليه بقوله (وقد قال تعالى : هدى للمتقين

الخ) وقوله (لا من الأول) أى الشرعى الذى هو موضوع البحث والجدل

(٣) أى حتى يكون دليلا على قصده الاختلاف من حيث التشريع

(٤) وهو طلب الايمان به من الجميع

(٥) أى راسخ فى العلم وزائع . يعنى وقد قسمهم الله إلى القسمين . وإنما عبر

بالإصابة والخطأ ليجرى الدليل مرتبا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين

الخ) وعليه فلا يقال ان هذا الجواب ضعيف ، لانه يؤول إلى أن الاعتراض بنى

على مذهب المصوبة ، والجواب بنى على مذهب المخطئة ، ومثله لا يعتد به جوابا

حاسما للاشكال فقوله (فلما كانوا منقسمين إلى مصيب الخ) أى كما تقتضيه الآية

الكريمة

الخطأ بمخالفته ، فلما كانوا منقسمين الى مصيب ومخطئ ، دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعا

وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة الى نمط التشابه ، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين ، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ . وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف ، ولا هو حجة من حجج الاختلاف ، بل هو مجال استفراغ الوسع ، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد . فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولا . وان قيل إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق ، بل بالنسبة الى كل مجتهد أو من قلده ، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه اليه اجتهاده ، ولا الفتوى إلا به ، لأن الاصابة عندهم إضافية لاحقيقية^(١) ، فلو كان الاختلاف سائغا على الإطلاق^(٢) لكان فيه حجة . وليس كذلك

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي الا قول واحد ، غير أنه إضافي ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال ، وإنما الجميع محوّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد ، لا قولان مقرران ، فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف ، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد ، ومن هناك لا تجد مجتهدا يثبت لنفسه قولين معا^(٣) أصلا ، وإنما يثبت قولاً واحدا وينفى ما عداه

(١) أي ولو كانت حقيقية لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأى نفسه إلى رأى غيره

(٢) أي بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأى غيره منهم

(٣) كما قرره الأصوليون في مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد) لانه ان حصل تعارض جمع ، أو رجح والا وقف

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٢٩

وقد مر^(١) جواب مسألة التصويب والتخطئة

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الزاهبون الى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين ، لافي نفس الأمر ، فالأمر على ما قالوه جائز ، ولكن لا يقضى ذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة . وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا ينتج من يفهم الشريعة ، لورود ما تقدم من الأدلة عليه ، ولا أظن أن أحدا منهم يقوله

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين : « أحدهما » أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث ، على أنه مطعون في سنده ، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظان القطع « والثاني » على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم ، أي أن من استند الى قول أحدهم فمصيب من حيث قلّد أحد المجتهدين . لا أن كل واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة الى كل^(٢) واحد . فإن هذا مناقض لما تقدم

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال : ليس في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سعة ، وإنما الحق في واحد . قيل له : فمن يقول إن كل مجتهد مصيب ؟ فقال : هذا لا يكون قولان مختلفين صوابين . ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد ، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك . قال القاضي اسمعيل : إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) جواب عن قوله (وأيضاً فالقائلون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب ، وهو أن الإصابة إضافية لاحتمالية ، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل اليه اجتهاده الى قول غيره
(٢) أي بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما - في المجتهدين

توسعةً في اجتهاد الرأي ؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الانسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا ، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلّفوا . قال ابن عبد البر : كلام اسمعيل هذا حسن جدا . وأيضا فان قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم (١) . وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها ، وإنما جاءت حكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين ، فكان ذلك عندهم عامّا في الأصول والفروع ، حسما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة . فلما جاءتهم مواضع الاشتباه واكلوا ما لم يتعلق به عمل الى علمه على مقتضى قوله : (والرّاسخون في العلم يقولون آمنا به) ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلقات الأعمال ، لأن الشريعة قد كملت ، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة ، فتحروا أقرب الوجوه عندهم الى أنه المقصود الشرعى ؛ والفطرُ والأنظار تختلف ، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع . فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها — وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها — لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب ، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها ، ومواضع الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها ، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة . فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحرى الصواب الاختلاف سهل على من بعدهم سلوك الطريق ، فلذلك — والله أعلم — قال عمر بن عبد العزيز : ما يسرُّني أن لي باختلافهم حمرَ النعم . وقال : ما أحبُّ أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا

وأما اختلاف العلماء بالنسبة الى المقلدين فكذلك أيضا ، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل ، ومصادفة العاصم المفتي ، فتعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد ، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معا ، ولا اتباع أحدهما

(١) أى من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد

في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها ، وردّ الشبه في ذلك ١٣١

من غير اجتهاد ولا ترجيح ، كذلك لا يجوز للعامة اتباع المفتيين معا ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح . وقولُ مَنْ قال « إذا تعارضا عليه تحيّر » غير صحيح من وجهين : « أحدهما » أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر ، وقد مر فيه آنفاً « والثاني » ما تقدم من الأصل الشرعي ، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، وتخييره بين القولين تقضٍ لذلك الأصل ، وهو غير جائز ، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة ، وعلى مصلحة كلية في الجملة ، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلٌ كل حكم وحكمته . وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخل تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته ، اعتقادا ، وقولا ، وعملا . فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع . ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع الا اتباع الشهوات في الاختيار ، وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة ، فلا يصح القول بالتخيير على حال ، وانظر في الكتاب المستظهر للغزالي . فثبت^(١) أنه لا اختلاف في أصل الشريعة ، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلا يرجع اليه مقصودا من الشارع ، بل ذلك الخلاف راجع الى أنظار المكلفين والى ما يتعلق بهم من الابتلاء ، وصح أن نفي الاختلاف في الشريعة وذمّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها ، إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق ، لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف ، وذلك معلوم بالبطلان فما أدى اليه مثله

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف في أصل الدين لاني فروعه) الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحدا واحدا رتب عليه قوله فثبت أنه لا اختلاف ، وصح أن نفي الاختلاف جار على الإطلاق في الاصول والفروع ، كما هو أصل المسألة ، وكما نبه اليه قوله آنفاً (فكان ذلك عندهم عاما في الاصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر الخ)

فصل

وعلى هذا الأصل ينبغي قواعد : (منها) ^(١) أنه ليس للمقلد ^(٢) أن

(١) أي متى ثبت الأصل المتقدم . وهو أن الشريعة ترجع إلى قول واحد ، لزم أنه ليس للمقلد أن يتخير ، لأنه لا يكون ذلك إلا إذا كانت الشريعة موضوعة على تعدد الحكم واختلاف الرأي في الشيء الواحد . إلا أن هذا الموضوع نفسه تقدم له في معارضة المسألة ، ثم رده وأقام الدليل على غرضه من عدم تخير المقلد ، لكنه بسط الكلام عليه في هذا الفصل فلهذا أعاده

وقد ذكر الأصوليون في تخير المقلد مسألة خلافية (وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذه عن الراجح منهم في نظره ويكفيه الشهرة . وهذا هو رأي أحمد بن حنبل وابن سريج والقفال من أصحاب الشافعي وجماعة من الفقهاء والأصوليين ، مخالفين لرأي القاضي أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخير سواء أ تساوا أم تفاضلوا . واستدلوا بأن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول ، وكان فيهم العوام ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولو كان التخير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره . قال الآمدي في نهاية المسألة : ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى اه . والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بازاء موضوع المؤاف . فان غاية ما أفاده الدليل تخيير العامي في استثناء أي صحابي شاء ، أما إذا ذهب إلى صحابين فأفتياه بمختلف الأقوال فليس في هذا الدليل ما يدل على التخير فيه ، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف . ويبرهن على عدم جوازه ، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه . فلا يأتي فيه دليل القاضي ومن معه ، وإس محل إجماع الصحابة ، وحينئذ فيتم فيه قول الآمدي إن مذهب الخصوم أولى « ويتم للمؤلف مطلوبه

(٢) التقليد قبول رأي من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، وبالاجماع ، ورجوع القاضي إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام إجماعا فهي حجة شرعية ، فلا يعد الرجوع إليها تقليدا . والمفتي في اصطلاحهم هو المجتهد . وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية ويتصدى لاجابة السائلين عنها وإن لم يكن مجتهدا

يتخير^(١) في الخلاف ؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد . فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة اليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال الكفارة ، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه ، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين ، وقواه بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام : « أصحابي كالنجوم^(٢) » وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفوا فاستفتى صحابياً أو غيره فقلده فيما أفته به فيما له أو عليه . وأما إذا تعارض عنده قولاً مفتين فالحق أن يقال : ليس بداخل تحت ظاهر الحديث ، لأن كل واحد منهما متبع للدليل عنده يقتضى ضد ما يقتضيه دليل صاحبه ، فهما صاحباً دليلين متضادين ، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى ، وقد مر مافيه ، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها . وإيضاً فالمجتهدان بالنسبة الى العامي كالدليلين بالنسبة الى المجتهد ؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد . ولو جاز تحكيم^(٣) التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم

(١) في المسألة ثمانية أقوال : والتخير لأكثر أصحاب الشافعي والشيروزي والخطيب والبغدادي والقاضي . والاجتهاد في الترجيح الذي اختاره المؤلف وبالغ في اثباته وشدد النكير على خلافه هو لابن السمعاني كما يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكاني . وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في التبصرة ، فإن به فصولاً ممتعة جداً في هذا الموضوع وهي على الجملة تؤيد ما ذهب إليه المؤلف هنا . وفي فتاوى الشيخ عايش في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقضاء في هذا الموضوع

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦)

(٣) أى فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولاً من الأقوال المنسوبة للمجتهدين . وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني . ومن يدعى الفرق عليه البيان . على أن القراني نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فرحون في التبصرة في الركن الثاني من أركان القضاء ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع

وهو باطل بالإجماع وأيضاً فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة ، وهو قوله تعالى : (فإن تنازعتم في شئ ، فردوه إلى الله والرسول) وهذا المقلد قد تنازع في مسأله مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول ، وهو الرجوع إلى الأدلة ^(١) الشرعية ، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة . فاخياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاف للرجوع إلى الله والرسول . وهذه الآية ^(٢) نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت ، ولذلك أعقبها بقوله : (ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك) الآية ^(٣) ! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله : « أصحابي كالنجوم » وأيضاً فإن ذلك يفضى إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعى ، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل . وأيضاً فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها ؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمسكف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء ، وهو عين إسقاط التكليف ، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل ، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مستقلاً للتكليف لا يقال : إذا اختلفا فقلد أحدهما قبل لقاء الآخر جاز ^(٤) فكذلك بعد لقائه ،

والاجتماع طردى

لأننا نقول : كلاً ، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل ، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضة بعد البحث عليه جازله العمل . أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطلع عليهما المجتهد . ولقد

(١) وهى الترجيح هنا

(٢) و (٣) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى ، إلا أنهما مشتركتان في نوع السبب . فعليك بالرجوع لكتب التفسير (٤) أى بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره ، كما هو مذهب القاضى

أبى بكر ومن معه للدليل السابق

أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب ، واعتذر عنه بأنه مقيد
لأبطلق ، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً
لمقتضى الدليل في العمل المذكور ، لا قاصداً لاتباع هواه فيه ، ولا لمقتضى التخيير
على الجملة ، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقود ههنا ، واتباع الهوى ممنوع
فلا بد من هذا القصد . وفي هذا الاعتذار ما فيه ، وهو تناقض ، لأن اتباع أحد
الدليلين عن غير ترجيح محال ، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح
فلا يكون هنالك متبعا إلا هواه

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتى قريبه
أو صديقه بما لا يفتى به غيره من الأقوال ، اتباعاً لغرضه ^(١) وشهوته ، أو لغرض
ذلك القريب وذلك الصديق

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلا عن زماننا كما وجد فيه تتبع رخص
المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة ، وذلك فيما لا يتعلق بفصل قضية وفيما يتعلق به ذلك
فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته
أو عاداته ففيه من المعاييب ما تقدم . وحكى عياض في المدارك قال موسى بن معاوية
كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهلول : ما أقدمك ؟
قال : نازلةٌ ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيتهُ وحلفت بالطلاق ثلاثاً ما أخفيتهُ . قال
له البهلول : مالك يقول إنه يحنث ^(٢) في زوجته . فقال السائل : وأنا قد سمعته

(١) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً وجعلوه متجراً ، حتى كتب
بعض المؤلفين في فقه الشافعية مانصه (نحن مع الدراهم كثرة وقلة)

(٢) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراها يرفع أثر الإيمان إذا
كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده ، حتى أن الأب والأخ
مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراها يرفع أثر الإيمان ، ولو تحقق الحالف حصول
ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد إكراها ، وإن كان يطلب منه

يقول وإنما أردت غير هذا . فقال : ما عندي غير ماتسمع . قال فتردد إليه ثلاثاً كل ذلك يقول له البهلول قوله الأول . فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال : يا بن فلان ! ما أنصفتم الناس ، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم : « قال مالك » . « قال مالك » . فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحسنُ يقول : لاحت عليه في يمينه فقتال السائل : الله أكبر ، قُلِّدْهَا ^(١) الحسن أو كما قال .

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد . وفي المَوَازِيَةِ كتب عمر بن الخطاب : لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلف عليك أمرُك . قال ابن المواز : لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل ، وقد كره مالك ذلك ولم يجوزه لأحد . وذلك عندي أن يقضى بقضاء بعض من مضى ، ثم يقضى في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه ، وهو أيضاً من قول من مضى . وهو في أمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ أن يقضى على هذا بفتيا قوم ويقضى في مثله بعينه على قوم بخلافه بفتيا قوم آخرين إلا فعل . فهذا ما قد عابه من مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً . وما قاله صواب ؛ فإن القصد من نصب الحكم رفع التشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق المهمة للحاكم . وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌ لهذا كله

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى ابن يحيى ، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء ، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميع أهل الشورى ، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم ، اليمين شرعا — ندبا أو وجوبا على الخلاف — لأجل سلامة ذلك الغير . ومحل الحنث إذا يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه ، ولا حنث في اليمين . وهذا رأى مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه ، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات

(١) معناه أخذها في عنقه كالقلادة ، أى أنه هو المسئول عنها ولست مسئولا فأعمل بقوله والعهد عليه . وتكبيره سرور منه بانفراج أزمته وحل مشكلته .

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل والتحرير تبعاً للهوى ١٣٧

وردفته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشيء ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف إليه رسوله وعرفه بقوله قلق منه ، وركب من فوره إلى يحيى ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع ، وسوف أقضى له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتفعل ذلك صدقاً ؟ قال نعم . قال له : فالآن هيّجت غيظي ؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً لله ، متخيراً في الأقوال . فأما إذ صرت تتبع الهوى وتتقضى برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به ، ولا في إن رضيته منك ، فاستعف من ذلك فإنه أستر لك ، وإلا رفعت في عزلك . فرفع يستعفي فعزل وقصة محمد بن يحيى ابن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورة ، ذكرها عياض ، وكانت مما غض من منصبه . وذلك أنه عزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشورى لأشياء نُقمت عليه ، وسجل بسخطه القاضي حبيب بن زياد ، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته ، وأن لا يفتى أحداً ، فأقام على ذلك وقتاً ؛ ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشّر من أحباس المرضى بقرطبة بعدوة النهر ، فشكا إلى القاضي ابن بقیّ أمره وضرورته إليه ، لمقابلته مُتَرَهَةً وتأذيه برؤيتهم أو أن تطلعه من علائيه ، فقال له ابن بقیّ : لا حيلة عندي فيه ، وهو أولى أن يحاط بجرمة الحبس . فقال له : فتكلم مع الفقهاء فيه ، وعرفهم رغبتى وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلعلمهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة فتكلم ابن بقیّ معهم ، فلم يجعلوا إليه سبيلاً . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم . فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمة ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده . وبلغ ابن لبابة هذا الخبر ، فرفع إلى الناصر يفض من أصحابه الفقهاء ، ويقول : إنهم حجروا عليه واسعاً ، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلدها وناظر أصحابه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر ، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى ، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة ، فاجتمع القاضي والفقهاء ، وجاء ابن لبابة آخرهم ، وعرفهم القاضي ابن بقیّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها .

فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبس عن وجهه . وابن لبابة ساكت فقال له القاضي : ما تقول أنت يا أبا عبد الله : قال أما قول إمامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء . وأما أهل العراق فإنهم لا يميزون^(١) الحبس أصلاً ، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة ؛ وإذ بأمر المؤمنين من الحاجة الى هذا المجسر ما به فما ينبغي أن يرد عنه ، وله في السنة فسحة ، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق ، وأتخذ ذلك رأياً . فقال له الفقهاء : سبحان الله ! ترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضوا عليه ، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه ، وهو رأى أمير المؤمنين ورأى الأئمة آبائه ؟ فقال له محمد بن يحيى : ناشدكم الله العظيم ، ألم تنزل بأحد منكم ملة بلغت بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم ؟ قالوا : بلى . قال : فأمر المؤمنين أولى بذلك ، فخذوا به ما أخذكم ، وتعلقوا بقول من يوافق من العلماء ، فكلمهم قدوة . فسكتوا ، فقال للقاضي : أنه الى أمير المؤمنين فتياي . فكتب القاضي الى أمير المؤمنين بصورة المجلس ، وبقي مع أصحابه بمكالمهم الى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد ابن يحيى بن لبابة ، وينفذ ذلك ويعوض المرضى من هذا المجسر بأملأه بمنية عجب^(٢) ، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجسر . ثم جرى

(١) في كتاب البدائع في مذهب الحنفية : أنه ينبنى على الخلاف بين أي حنيفة وصاحبه في جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للدجاجين أو سقاية للسلبين لا تزول ربة العين عن ملكه عند أي حنيفة إلا اذا أضاف الوقف الى ما بعد الموت بأن قال : إذا مت فقد جعلت دارى مثلاً وقفاً على كذا ومثله اذا حكم به حاكم . أما عند صاحبه فيزول الملك بدون توقف على الاضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم

(٢) في زيادات شارح القاموس في مادة منية مانصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى - الى أن قال : ومنية عجب بالاندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالاندلس سنة ٣٠٥) . فقول في الجزء الثالث من الاعتصام في فصل أسباب الخلاف (ويعوض من هذا المجسر بأملأه ثمنية عجيبة) لا يقتضى أن يكون هنا تحريف . بل

من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خُطَّة الوثائق ، ليكون هو المتولى لعقد هذه المعاوضة . فهني بالولاية ، وأمضى القاضى الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا . فلم يزل ابن لبابة يتنلده خُطَّة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة . قال القاضى عياض ذا كرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال : ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذى حل سجل السخطة إلى سجل السخطة ، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه . أو كما قال

وذكر الباجى في كتاب « التبيين لسنن المهتدين » حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة ، قال : وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيهما شاء ، دون أن يخرج عنها ولا يميل^(١) إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك ؛ فيقضى في قضية بقول مالك ، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضى فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول ، لا لرأى تجدد له ، وإنما ذلك بحسب اختياره . قال : ولقد حدثنى من أوثقه أنه أكترى جزءاً من أرض على الإشاعة ، ثم إن رجلاً آخر أكترى باقى الأرض ، فأراد المكترى الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد ، فأفتى المكترى الثانى باحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجازات . قال لى : فوردت من سفرى ؛ فسألت أولئك الفقهاء — وهم أهل حفظ فى المسائل وصالح فى الدين — عن مسألتى . فقالوا : ما علمنا أنها لك ؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها ، فأفتانى جميعهم بالشفعة ، فقضى لى بها ،

قوله (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضى أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهذه البلدة بالاندلس

(١) أى ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجع . إلا أنه يبقى الكلام فى معنى كون هذا نظراً واستدلالاً . وأى شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم ؛ مع قوله (ولا يميل الخ)

قال وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلنا غير مستتر : إن الذي لصديقي عليّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه . قال الباجي : ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه ، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه . قال وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها « لعل فيها رواية ؟ » أو « لعل فيها رخصة » وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة . ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي ، وهذا مما لاخلاف بين المسلمين ممن يعتقد به في الاجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق ، رضى بذلك من رضيه ، وسخطه من سخطه ، وإنما المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه ، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم) الآية ! فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي . أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً ، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض ؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه ، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته ؟

هذا ما ذكره . وفيه بيان ما تقدم من أن النقية ^(١) لا يحل له أن يتخير بعض الأقوال بمجرد التشهي والأغراض من غير اجتهاد ، ولا أن يفتي به أحداً . والمقلد في اختلاف الأقوال عليه مثل هذا المفتي الذي ذكر ، فإنه إنما أنكر ذلك على غير مجتهد أن ينقل عن مجتهد بالهوى . وأما المجتهد فهو أخرى بهذا الأمر

(١) المراد به غير المجتهد ، ممن يعرف أقوال المجتهدين . لأنه الذي تقدم الكلام عن الباجي في الإنكار عليه . فالمجتهد من باب أولى

فصل

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية ، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة ، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم ، لا بمعنى مراعاة الخلاف ، فإن له نظراً آخر^(١) ، بل في غير ذلك . فربما وقع الافتاء في المسألة بالمنع ، فيقال : لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها ، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز ، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع . وهو عين الخطأ على الشريعة حيث جعل ما ليس بمعتد متعمداً وما ليس بحجة حجة

حكى الخطابي في مسألة البتة المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال : إن الناس لما اختلفوا في الأشرطة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرموا ما أجمعوا على تحريمه وأبحنوا ما سواه . قال وهذا خطأ فاحش ، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ، قال : ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل لزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها . قال : وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة^(٢) على المختلفين من الأولين والآخرين . هذا مختصر ما قال . والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشبهه ، ويجعل القول الموافق حجة له ويدبرها عن نفسه ، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه ، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعده من أن يكون ممثلاً لأمر الشارع ، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه . ومن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال « وعدم التحجير على رأى واحد ، ويحتج في ذلك بما روى عن القاسم

(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول ، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاد آخر

(٢) أى وقد بينت فيما اختلفوا فيه : من مسكر غير العنب ، وأنواع الربا ، ونكاح المتعة . والصرف ، وغيرها . فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف

ابن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره ، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين . ويقول له : لقد حجرت واسعاً ، وملت بالناس إلى الحرج ، وما في الدين من حرج ، وما أشبه ذلك . وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة . والتوفيق بيد الله . وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله . ولكن تقرر منه ههنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله

وذلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكماً به ، أو مفتياً ، أو مقلداً عاملاً بما أفتاه به المفتي

(أما الأول) فلا يصح على الإطلاق ، لأنه إن كان متخيراً أبلاً دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر ، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي . فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر . ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين فكذلك ، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك ، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة . وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفساد لا تنضبط بحصر . ومن ههنا شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد ، وحين فقد لم يكن بد من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاية قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان^(١) ما وجدته ، ثم بمذهب فلان . فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفساد المتوقعة من غير ذلك الارتباط . وهذا معنى أوضح من إطناب فيه (وأما الثاني) فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان ، وهو قول ثالث^(٢) خارج عن القوانين . وهذا لا يجوز له

(١) هو ابن القاسم ، كما قاله الباجي

(٢) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما ، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والاثبات من القائل الاخر .

وقد زعم بعضهم باطلا أن اختلاف أهل العلم في الشيء، حجة على جوازه ١٤٣

إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق . وإن بلغها لم يصح له القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسباً بسطه أهل الأصول . وأيضاً فإن المفتي قد أقامه المستفتى مقام الحاكم على نفسه ، إلا أنه لا يُلزمه المفتي ما أفتاه به . فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا

(وأما إن كان عامياً) فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه ، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع . ولأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه ، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب ، فان العبد في تقلباته دائر بين لمتين لمة ملك ، ولمة شيطان . فهو مخير بحكم الابتلاء^(١) في الميل مع أحد الجانبين ، وقد قال تعالى : (ونفسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) (إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (وهديناه النجدين) . وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والاثبات^(٢) . والهوى لا يعدوهما . فاذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له « أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق » فلا يمكن — والحال هذه — أن يقول له : « في مسألتك قولان ، فاختر لشهوتك أيهما شئت ؟ » فان معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع ، ولا ينجيه من هذا أن يقول

وإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل ، والفرض خلافه . وهذا أولى من قوله (وإن بلغها الخ) لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والاثبات ، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد — إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين — من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً . فليس الموضوع حينئذ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة ، بل هو حينئذ قول واحد بالإباحة . على أن الإباحة هنا ليست معقولة ؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه ، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء — لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح . فليست تخيراً بين الفعل والترك

(١) أي لا بحكم التشريع ، وإلا فهو مطالب بمقتضى الأولى لا غير

(٢) أي طلب الفعل أو الترك

ما فعلت الا بقول عالم ، لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقييل ، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية ، وتسليط المفتي العامي على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هَوَاهُ رَمَى في عماية وحهل بالشريعة ، وغش في النصيحة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد الله تعالى

فصل

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع^(١) رخص المذاهب ، وأنه إما يجوز الانتقال الى مذهب بكامله فقال : إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة التي ينقض فيها قضاء القاضي فسلم . وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع ان لم يكن على خلاف ذلك . بل قوله عليه الصلاة والسلام : (بُعِثْتُ

(١) اختلفوا هل يجب على العامي التزام مذهب معين في كل واقعة ؟ وقال به جماعة ، وقال الأكترون لا يلزمه ، وبه قال احمد . أما إذا التزم مذهباً معيناً فلهم في ذلك خلاف آخر : وهو هل يجوز له أن يخالف إمامه ويأخذ بقول آخر في بعض المسائل ؟ فمنعه بعضهم مطلقاً ، وأجازه بعضهم كذلك ، وفصل بعضهم بين أن يكون بعد العمل أو الحكم أو قبلهما . أما لو اختار المقلد من كل مذهب ما هو الأخف والأسهل فقال احمد والمروزي : يفسق . وقال الأوزاعي : من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام . وتقدم نقل المؤلف عن ابن حزم الاجماع على تفسير متبوع الرخص . وبهذا تعلم أنه لا تلازم بين منع تتبع الرخص وعدم الانتقال الى مذهب إلا بكامله : فتتبع الرخص فسق ، والأخذ بقول غير إمامه في بعض المسائل عرفت ما فيه من الخلاف . وعلى كل حال متى لم يكن تلاعباً ولا تتبعاً للرخص لا حرج فيه على الصحيح ، ما لم يترتب عليه التلفيق ، وإلا منع ، فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الانتقال الخ) عطف تفسير (من منع) الا على قول ضعيف . وسيأتي في الفصل بعده ما يقتضى أن تتبع الرخص أعم من الأخذ بغير مذهب إمامه ومن الأخذ بقول مرجوح في المذهب . وعليه فلا يصح جعل قوله (وأنه إنما يجوز الخ) تفسيراً ، لأنه يكون تفسيراً للشئ بما هو أخص منه

(فصل خامس) وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يظنها من مواطن الضرورة ١٤٥

بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ (١) « يقتضى جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد ، بل بتحصيل المصالح . وأنت تعلم بما تقدم ما فى هذا الكلام ، لأن الحنيفية السمحة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها . وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهى بثابت من أصولها . فما قاله عين الدعوى . ثم نقول : تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس ، والشرعُ جاء بالنهاى عن اتباع الهوى . فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه ، ومضاد أيضاً لقوله تعالى : (فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول) وموضع الخلاف موضع تنازع ، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس ، وإنما يرد إلى الشريعة وهى تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه ، لا الموافق للغرض

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم فى مواطن يدعى فيها الضرورة وإجاء الحاجة ، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات ، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها ، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج (٢) عن المذهب ، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح فى المذهب . فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم ؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر . ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة ؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع ، فلا حاجة إلى الانتقال عنها ؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها خطأ فادش ، ودعوى غير مقبولة

(١) تمامه (ومن خالف سنى فليس منى) أخرجه الخطيب وهو حديث حسن لغيره
(٢) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص ، وهو مبنى على وجوب التزام مذهب معين فى كل واقعة ، وأنه إنما يجوز الانتقال الى مذهب بكمال . وقد عرفت ما فيه

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة . ويذكر عن الإمام المازري أنه سئل : ماتقول فيما اضطر الناس اليه في هذا الزمان - والضرورات تبيح المحظورات - من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجذب ، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ ، فاذا حل الأجل قالوا لغرمائهم : ما عندنا إلا الطعام فربما صدقوا في ذلك ، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم ، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره ؛ لفقرهم ، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرتهم ، ولاحكام بالبادية أيضاً ، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة ، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع . فأجاب : إن أردت بما أشرت إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع^(١) في المذهب ، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت . قال : ولست ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه ؛ لأن الورع قل ، بل كاد يعدم ، والتحفظ على الديانات كذلك ، وكثرت الشهوات ، وكثر من يدعى العلم ويتجاسر على الفتوى فيه . فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع ، وهتكوا حجاب هيبة المذهب . وهذا من المفسدات^(٢) التي لاخفاء بها ؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً ، فليأخذه منهم من يبيعه على مالك مُنفِذه إلى الحاضرة ، ويقبض البائع الثمن ، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز . فانظر : كيف لم يستجز - وهو المتفق على إمامته - الفتوى بغير مشهور المذهب ، ولا بغير ما يعرف منه ؛ بناء على

- (١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعام نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب
- (٢) لأنه يكون تحكما للهوى ، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته ، ولا يكون داخلاً تحت قانون شرعي يضبط به تصرفاته

قاعدة مصلحة ضرورية ، إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله . فلو فتح لهم هذا الباب لأنحلت عرى المذهب ، بل جميع المذاهب ؛ لأن ماوجب للشئ ، وجب لمثله ، وظهر أن تلك الضرورة التى ادعيت فى السؤال ليست بضرورة

فصل

وقد أذكر هذا المعنى جملةً مما فى اتباع^(١) رخص المذاهب من المفسد ، سوى ما تقدم ذكره فى تضاعيف المسألة ؛ كالانسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل^(٢) إلى اتباع الخلاف ، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار شيئاً لا ينضبط^(٣) ، وكترك^(٤) ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك فى هذه الأمصار مجهولة ، وكأنخرام قانون السياسة الشرعية^(٥) بترك الانضباط إلى

(١) راجع التحرير لابن الكمال فى الأصول فى باب التقليد . فقد أجاز تتبع رخص المذاهب . وقال شارحه : لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامة تتبع الرخص إجماعاً) إن صح احتاج إلى جواب ، ويمكن أن يقال : لا نسلم صحة الإجماع فقد روى عن أحمد عدم تفسيق متبوع الرخص فى رواية أخرى وعن أبى هريرة أنه لا يفسق

(٢) كما يقول الله تعالى (فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون الآية !)

(٣) فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد

(٤) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها فى

المذهب الآخر ، كما كان الحال فى ذلك الزمان . أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة

(٥) وهى الطرق العادلة التى تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم .

وإهمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجزى أهل الفساد . ويندرج فيها كل

ما شرع لسياسة الناس وزجر المتعدين ، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص

أو صيانة الأنساب كحد الزنا . أو الأعراض كحد القذف ، والتعزير على السب ، أو

لصيانة الأموال كحد السرقة والحراقة ، أو لحفظ العقل كحد الخمر ، أو ما كان من

١٤٨ (فصل سابع) وقد قال بعضهم يجب الأخذ بأخف القولين طلبا لليسر في الدين

أمر معروف ، وكفضائه إلى القول بتفليق المذاهب على وجه يخرق^(١) إجماعهم ،
وغير ذلك من المفسد التي يكثر تعدادها . ولولا خوف الاطالة والخروج عن الغرض
لبسطت من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحمد لله

فصل

وقد بنوا أيضا على هذا المعنى مسألة أخرى وهي :

هل يجب الأخذ بأخف القولين ؟ أم بأثقلهما ؟^(٢) واستدل لمن قال بالأخف

الأحكام للردع والتعزير : كجزاء الصيد للحرم ، وكفارة الظهار واليمين ، وهجر
المرأة وضربها في النشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك ، وما يتصل
بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالأرهاب والضرب والسجن ،
وتمايل الشهود . وسؤالهم قبل مرتبة السؤال . وتفريق الشهود عند أداء الشهادة ،
وتفريق المتهمين ، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر ، وهكذا من الأمور التي توصل
إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البيئات وتوجيه الايمان . ولا يخفى أن
القسم الأخير الذي قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه ، وإنما سيده سبيل
المصالح المرسله أو شبيهه بها ، ففيه الخلاف باعتباره — وهو الذي ينبغي التعويل عليه —
وعدم اعتباره . فاذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه وحكنا
أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك
ضابط للعدالة بين الناس . وهذا مفسدة أي مفسدة تؤدي إلى الفوضى والمظالم فتضيع
الحقوق وتعطل الحدود ويجترى أهل الفساد

(١) كما إذا قلد مالكا في عدم نقض الوضوء بالفهقة في الصلاة ، وأبا حنيفة في
عدم النقض بمس الذكر ، وعلى ، فهذه صلاة تجمع منهما على فسادها : وكما إذا قلد
أبا حنيفة في عدم النقض بلبس المرأة خاليا عن قصد الشهوة ووجودها والشافعي في
الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوءه باطل وصلاته كذلك وكن تزوج بلا صداق
ولا ربا ولا شهود

(٢) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابله لا يصحان لأن
للواجب — كما قال المؤلف — الرجوع للدليل الشرعي لا غير ، سواء أفضى بالأخف أم

بقوله تعالى : (يَرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ) الآية ! وقوله : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله عليه الصلاة والسلام : « لا ضرر ولا ضرار »^(١) وقوله : « بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ »^(٢) . وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل . ومن جهة القياس أن الله غني كريم ، والعبد محتاج فقير ، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغنى أولى

والجواب عن هذا ما تقدم^(٣) ، وهو أيضاً مؤد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة ، فإن التكليف كلها شاقة ثقيلة ، ولذلك سميت تكليفاً ، من الكلفة وهي المشقة . فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك ولا يقف عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف ، وهذا محال . فما أدى إليه مثله ؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال ، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن ، وفي المضار الحرمة . وهو أصل قرره في موضع آخر . وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد^(٤) وإذا حكمتنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف ، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم

بالأثقل . ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق

(١) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦)

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ١٤٥)

(٣) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها : واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها

(٤) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لا متبوعة

فصل

فإن قيل ^(١): فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفة فيها روعى فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به ^(٢) الميراث ويفتقر في فسغه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الأحرام فإنه يتأدى مع الإمام مراعاة ^(٣) لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام إلى الثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة، مراعاة لقول من يميز التنفل بأربع. بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلالتها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة ^(٤) المتفق على فساده، ويعالون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف. وهو مضاف لما تقرر في المسألة

- (١) رجوع إلى معارضة أصل المسألة. ولكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضة السابقة. وأفردنا هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق
- (٢) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد. ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف
- (٣) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة
- (٤) البيع بيعاً فاسداً مجتمعاً على فساده يجب رده إن لم يفتم فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفتم أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فإن فات مضى بالثمن فحل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق الكل من المتبايعين، وهو يقوى النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه، فيمضى بالثمن نفسه

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فانه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة» وما قاله ظاهر، فان دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضى ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم^(١)، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ ففهمهم من تأويل العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضى المنع ابتداء، ويكون هو الراجح ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحا لمعارضة دليل آخر يقتضى رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول^(٢) فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان^(٣)، فليس

(١) أى فى أدلة أصل المسألة

(٢) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالأخر إنكار مقتضاها. وإلا فتح العبارة العكس

(٣) فحالة ما بعد الوقوع ليست كحالة ما قبله، لأنه بعده تنشأ أمور جديدة تستدعى نظراً جديداً، وتجد إشكالات لا يتفصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعياً بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بنظر وأدلة أخرى. وعليه فبعد الوقوع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله. وهو تأويل قوى جداً كما ترى: وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها، إلا في الشاذ، كما في نذب التسمية للهالكى في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعى، وسيأتى في هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتى. نعم يوجد في مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مبنى على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الوقوع، الذى هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قويا ومعتمدا فكثيرا ما يقابل المشهور بالراجح

جمعاً بين متنافيين ولا قولاً بهما معاً ، هذا حاصل ما أجاب به مَنْ سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس ، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأسيخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي ، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي (١) للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله

على أن (٢) الباجي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام . وذكر اعتباره عن الشيرازي . واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط . ولو قال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمي على تحريمه واختلفوا في جواز أكله فإن جلده يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً . فكذلك إذا (٣) علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر ؛ لأمرين :

« أحدهما » أن هذا الدليل مشترك الإلزام ، ومنقلب على المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول : لو قال الشارع : إن كل ما لم تجتمع أمي على تحليله واختلفوا في جواز أكله فإن جلده لا يطهر بالدباغ لكان ذلك صحيحاً ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط . ويكون هذا القلب أرجح ؛ لأنه مائل إلى جانب الاحتياط . وهكذا كل (٤) مسألة تفرض على هذا الوجه

« والثاني » أنه ليس كل جائز واقعاً ، بل الوقوع محتاج إلى دليل . لا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الوضوء . وأن شرب

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . والواقع أن ما هنا يجب ألا يؤخذ على إجماله كإفعل المؤلف ؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية . كما قررنا به أمثله هنا ، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً يغير هذا (٢) أي وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف . (٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط . وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لو فرض حصوله من الشارع

(٤) أي سواء أكانت فيما فرضه هو من الطهارة بالدباغ أم في غيرها

الماء السخن يفسد الحج ، وأن المشى من غير نعل يفرق بين الزوجين ، وما أشبه ذلك ، ولا يكون هذا التجويز سبباً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجويز ليس بمسوغ لما قال

فإن قال إنما أعني ما يصح أن يكون علة لمعنى فيه من مناسبة أو شبهة ، والأمثلة المذكورة لا معنى فيها يستند إليه في التعليل

قيل : لم تُفصل أنت هذا التفصيل . وأيضاً فن طرق^(١) الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه ؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه . ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم^(٢) ، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى

واحتج المانعون بأن الخلاف^(٣) متأخر عن تقرير^(٤) الحكم ، والحكم

(١) أى من مسالك العلة الطرد والعكس . وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أى كالطرد الذى هو عبارة عن وجود الحكم فى جميع الصور المغايرة لمحل النزاع والفرق بينهما ان الدوران يكون فى صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه . كالحرمة مع السكر فى العصير . فانه لما لم يكن مسكراً حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل . ولا تظهر فيهما المناسبة أى المعنى الذى يتلقاه العقلاء بالقبول فى ترتب الحكم عليه . فما فرقت به غير تام

(٢) وهو التأويل السابق الذى أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف ، فان المانع يمنع به باعتبار ما قبل الوقوع ، والمصحح يراعيه باعتبار ما بعد الوقوع ، لأنه بعد الوقوع صالح للعلية بخلافه قبل الوقوع لما ذكرناه قبل هذا ، وحمل كلاله على هذا أولى بما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (لمعنى فيه) لأنه لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه ، أما الجواب السابق فانه سلمه وقلنا انه سيقدره بنفسه فى المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك

(٣) أى الذى جعل علة للحكم

(٤) أى بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول صلى الله عليه وسلم

لا يجوز أن يتقدم على علته . قال الباجي : ذلك غير ممتنع ؛ كالأجماع ، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا . وأيضاً فمعنى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد ، وهذا كان حاله في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يتقدم على علته . والجواب عن كلام الباجي أن الاجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل^(١) الحكم . وقوله « إن معنى قولنا مختلف فيه كذا » هي عين^(٢) الدعوى

فصل

﴿ ومن القواعد المبينة على هذه المسألة ﴾ أن يقال : هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك^(٣) ؟ أم لا ؟ أما في ترك العمل بهما معا مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما ، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح .

(١) أى أن الحكم الذى استند إلى الاجماع هو عين الحكم الذى تقرر من كل مجتهد مجتهد أخذاً من الأدلة ، فليس هناك علة ومعلول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف : فإنه غير الحكم المتقدم ، والخلاف علة في هذا الحكم الطارىء : فمثلاً التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الاحرام اختلف فيه بالاجزاء وعديه . فبعد الوقوع يقول الثانى بانتمادى مراعاة للقول بالاجزاء ، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه

(٢) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذى تقررره إنما جاء بسبب الخلاف ، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذى يدعيه ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد وونه محلاً للاجتهاد

(٣) أى عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع ، فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات ، كما قال ابن العربى : القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية . بل يجيب العطف على المرجوح بحسب مرتبته ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتجى منه ياسودة) وهذا مستند مالك فيما كره أكله ، فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل ، وأعلى المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكراهة

وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع الى إثبات الاختلاف في الشريعة . وقد مر إبطاله . وهكذا يجرى الحكم في المقلد بالنسبة الى تعارض المجتهدين عليه . ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء الله

﴿ المسألة الرابعة ﴾

محال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منهما قصد الشارع في الاثبات في أحدها والنفي في الآخر ، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الاثبات

وبيانه أن نقول : لا تخلو أفعال^(١) المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب^(٢) من الشارع أو لا . فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضا غير موجود ؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة^(٣) الى خطاب الشارع

(١) سواء أ كانت أفعال القلوب أم الجوارح ، ليشمل المعتقدات ، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقية التي لم يظهر للشارع فيها قصد البتة ، فانها إنما تظهر في المعتقدات

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو اجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال . فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص ، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب إما فرضا صرفا لا وجود له ، وإما أن يكون من مرتبة العفو . وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأسا منصوصة وغير منصوصة فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من النصوص والاستنباط من غيرها ، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد

(٣) قال في التحرير وشرحه : نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكمه الاباحة الأصلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال في المنهاج : من الأدلة المقبولة فتد الدليل بعد التفحص البايغ ، فيغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل . وقال العضد شارح ابن الحاجب : لا نسلم بطلان خلو وقائع

بالعفو أو غيره . وان أتى فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا . فإن لم يظهر له قصد البتة فهو قسم المتشابهات : وان ظهر فتارة يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعي . فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات ، وليس محلاً للاجتهاد ، وهو قسم الواضحات : لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عند مخطئ قطعاً . وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن^(١) يقصد الشارع معارضه أو لا ، فليس من الواضحات باطلاق ، بل بالاضافة إلى ماهو أخفى منه ؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ماهو أوضح منه . لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف ، حتى تنتهي^(٢) إما إلى العلم وإما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين ، وتارة لا يقوى ؛ فإن لم يقو^(٣) رجع إلى قسم المتشابهات ، والمقدم من حكم وان التزم فالأقيسة والعمومات تأخذها . أي فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسله ، وإن سلم أنها لا تكفي فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة ، وهو معنى التخيير . وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارس في الترمذي وابن ماجه (وما سكت عنه فهو مما عفا عنه) وبالجملة فكل ما لم يرد فيه دليل شرعي يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالأباحة أو المنع أو الوقف ، ولكل دليله وحجته . تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الاحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا

(١) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حيث أنه لا بمعنى أحد الأمرين . فاذا جعل معمولاً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أولاً)

(٢) أي إلى المرتبة التي يليها العلم أو إلى المرتبة الضعيفة التي يليها الشك مباشرة وليس المراد أن العلم أو الشك يكون من مراتب الظنون . وهو واضح مادامت في انتهائها لم تخرج عن الموضوع وأنها من الظنون ، فاذا كان معنى انتهائها خروجها عنه صح إجراء كلامه على ظاهره ، ولكنه بعيد عن الفرض

(٣) قد فرض أنه واضح نسبي ، وأنه من مراتب الظنون . وأن قصد الشارع فيه ظاهر ، إلا أنه غير قطعي . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى

عليه حائمه حول الحمى يوشك أن يقع فيه ؛ وإن قوى في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدين ، وهو الواضح الاضافى بالنسبة اليه في نفسه و بالنسبة إلى أنظار المجتهدين ؛ فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقه في النفي أو في الاثبات إن قلنا إن كل مجتهد متصيب ؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح ، وإلا فعدور

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والاثبات ؛ إذ لو لم يتعارض لكان من قسم الواضحات ، وأن الواضح باطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات ، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً ، وأن الاضافى إنما صار إضافياً لأنه مذنب بين الطرفين الواضحين ، فيقرب عند بعض من أحد الطرفين ، وعند بعض من الطرف الآخر . وربما جعله بعض^(١) الناس من قسم المتشابهات ، فهو غير مستقر في نفسه ، فذلك صار إضافياً لتفاوت^(٢) مراتب الظنون في القوة

الجهتين ، الذى معناه أن النفي والاثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات . وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذى قال فيه (فإن لم يظهر له قصد ألبته في النفي والاثبات فهو قسم المتشابهات ؟) لافارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والاثبات يساوى قوله هنا (لم يتقوى في إحدى الجهتين) أى فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال : الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذى لم يجعل سبيل الى فهم معناه ، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده ؛ والثانى الاضافى ، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط ويساعد عليه قوله في مقابله (وهو الواضح الاضافى في نفسه و بالنسبة الى انظار المجتهدين) الذى يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة الى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ما قلنا حتى يتدفع التناقض

(١) أى وهو من لم يظهر له قرينه من أحد الطرفين

(٢) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون لتعليل واضح . وكذا بناء التشابه عليه ، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره ، فيجىء التشابه

والضعف . ويجرى مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتٌ ضد الآخر فيه ، فثبوت العلم مع نفيه تقيضان ، كوقوع التكليف وعدمه ، وكالوجوب وعدمه ، وما أشبه ذلك . وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان ، كالوجوب مع الندب أو الاباحة أو التحريم ، وما أشبه ذلك ^(١)

وهذا الأصل واضح في نفسه ، غير محتاج إلى إثباته بدليل ، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتنزيله والتحرر فيه ان شاء الله

فمن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر ، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء ، والسماك في الماء ، وعلى جواز بيع الحبة التي حشوها مغيب عن الأبصار ، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع ، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين ، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث ، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري ، فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتبارهما لكثرة ^(٢) في الأول وقلته مع عدم ^(٣) الانفكاك عنه في الثاني . فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين ، آخذة بشبه من كل واحد منهما ، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة ^(٤) ، ومن منع مال إلى الجانب الآخر

(١) كالأمر والنهي ، والصحة والفساد ، والشرط والمانع ، وهكذا من المتقابلات المتضادة ، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والاثبات

(٢) أي مع إمكان الانفكاك عنه

(٣) أي أنه لا يتأتى التحرز عنه ، فهو ضرورة عمت بها البلوى ، مع تفاهة الضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته . والأول جمع وصفين : الكثرة وإمكان التحرز منه . وما بينهما ما فقد أحد الوصفين ، فأشبه بذلك كلا من الطرفين في وصف ، فجاء الاختلاف

(٤) ولم يقل (عدم الانفكاك) لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه فإنه إلى الوضوح أقرب

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى ، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض وعلى الزكاة في النقدين^(١) فصار الحلى المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين ، فلذلك وقع الخلاف فيها . واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته ، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق ، وصار المجهول الحال دائراً بينهما ، فوقع الخلاف فيه . واتفقوا على أن الحر يملك ، وأن البهيمة لا تملك ، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه : هل يملك أم لا ؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين . واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلى بتيممه ، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة ، وما بين ذلك^(٢) دائر بين الطرفين ، فاختلفوا فيه . واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع ، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذت ، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة . وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الاجماع وأقروا بالقبول فاجماع باتفاق ، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق ، فإن سكتوا^(٣) من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه . والمبتدع بما لا يتضمن كفراً من غير اقرار بالكفر دائر بين طرفين ؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن^(٤) كفراً من الأمة ، وبما اقتضى كفراً مصرحاً

(١) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثنية بخلقتهما . والعروض فقدت المعنيين ، فاتفق على حكم كل . أما الحلى فأخذ وصفا واحداً من النقدين وهو أنه من الذهب والفضة ، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثنية ، فجاء فيه الخلاف

(٢) أى من صلى بالتيمم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء

(٣) أى وكان ذلك قبل استقرار المذاهب ، أى كان في العصر الذى فيه البحث

عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكوت لا يدل على الموافقة قطعاً إذ لاعادة

بانكاره حينئذ ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً . أما قبل ذلك فالعادة الانكار عند

عدم الموافقة ، فجاء الخلاف ، فالشافعى يقول : (لا هو إجماع ولا هو حجة) والجمهور

إجماع أو حجة وليس باجماع قطعى ، والجباى اجماع بشرط انقراض العصر

(٤) كالاتباع في الفروع التى ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة .

فهذا باتفاق ليس بكفر

به ^(١) ليس من الأمة ، فالوسط ^(٢) مختلف فيه : هل هو من الأمة أم لا؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن البارئ تعالى موصوف بأوصاف الكمال باطلاق ، وعلى أنه منزّه عن النقائص باطلاق ، واختلفوا في اضافة أمور ^(٣) اليه بناء على أنها كمال ، وعدم إضافتها اليه بناء على أنها نقائص ، وفي عدم إضافة أمور اليه بناء على أن عدم الاضافة كمال . أو إضافتها بناء على أن الاضافة اليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها

فكل هذه المسائل انما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين ، فحصل الاشكال والتردد . ولعلك لا تجد خلافا واقعاً بين العقلاء معتداً به في العقلية أو في النقلية لامبنياء على الظن ولا على القطع إلا دائراً بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف

فصل

وبأحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد ، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف ، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له . ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وسلم قال : (يا عبد الله

(١) كفلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون ان عليا الآله الاكبر ، والحسنان ابنا الله ، وجعفر اله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن على فهذا كفر باتفاق

(٢) وهو المبتدع بما يتضمن كفوفاً بغير تصريح ، كالمجسمة ومنكري الشفاعة فهذا يختلف فيه بالكفير وعدمه

(٣) أي من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات . وقوله (وفي عدم اضافة أمور الخ) أي كالافعال التي تعتبر شرورا ، فبعضهم يضيفها اليه لانه لا فاعل الا هو ، ولا تعتبر شرورا الا بنسبتها للعبد . والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذلك . فلا تكرر في العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع افادة المعنى المقصود

ابن مسعود ! قلت : لبيك يا رسول الله ! قال : أتدري أيُّ الناس أعلمُ ؟ قلت : الله ورسوله أعلم . قال : أعلمُ الناس أبصرهم بالحق إذا اختلف الناس وإن كان مقصراً في العمل ، وإن كان يزحف في استيه (١) « فهذا تنبيه (٢) على المعرفة بمواقع الخلاف

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف . فعن قتادة : من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه * وعن هشام بن عبيد الله الرازي : من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء ، ومن لم يعرف اختلاف (٣) الفقهاء فليس بفقير ☆ وعن عطاء : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك رد (٤) من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه . وعن أيوب السختياني وابن عيينة : أجسر (٥) الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء . زاد أيوب : وأمسكُ الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء . وعن مالك : لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه . قيل له : اختلف أهل الرأي ؟ قال : لا ، اختلف أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم الناس والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول صلى الله عليه وسلم . وقال يحيى بن سلام : لا ينبغي لمن لا يعرف (١) ذكره بطوله فى مجمع الزوائد وقال : رواه الطبرانى فى الاوسط والصغير ، وفيه عقيل بن الجعد ، قال البخارى : منكر الحديث (٢) لان هذه الدرجة الفضلى انما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون الا بمعرفة مواقع الاختلاف ، فصح أنه تحريض على هذه المعرفة (٣) أى المبنى على اختلاف أدلتهم لانه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق فى المسألة ما لم يقف على دليل كل (٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح ، فانه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل ربما كان ما فى يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه ، فاذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه جريح ، فلا يأخذ ضعيفا ويترك قويا . أما شبه العاصم فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف ، إن كان مثله يصح له أن يفتى ، وفيه الخلاف المشهور (٥) يوضح ما قبله

الاختلاف أن يفتى ، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب الي . وعن سعيد بن أبي عروبة : من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً . وعن قبيصة بن عقبة : لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس وكلام الناس هنا كثير ، وحاصله معرفة مواقع الخلاف ، لا حفظ مجرد الخلاف . ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر ، فلا بد منه لكل مجتهد . وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمأزرى وغيره

﴿ المسألة الخامسة ^(١) ﴾

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية ، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن ^(٢) اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية ، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً ^(٣) خاصة والدليل على ^(٤) عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات

- (١) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية ، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد ، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه . ولو ذكر تاعقها لكان وجود صنعا حتى لا يتوهم معارضتهما لها
- (٢) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتي البحث معه فيها
- (٣) أى في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الابواب إن قلنا إنه لا يتجزأ
- (٤) للؤلف دعويان اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص ، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه ففي العبارة سقط . والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ)

الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية ، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية ، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب ، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها ، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذا من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام ، وبلغ فيها رتبة العلم بها ، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي ، فلا فرق ^(١) بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي . ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية ، ويعتبرون ^(٢) الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الاجتهاد القياسي غير ^(٣) محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق

(١) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة على الفهم على فهم اللغة العربية حتى يفهم وقال فيما سبق أيضاً إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة ، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة ، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد ، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية الخ

(٢) أي فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين : لفهم مقاصد الشريعة ، ولا اللغة العربية .

(٣) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسعى بتخريج المناط فربما يسلم في بادئ الرأي . أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الأيماء في مراتبها الكثيرة فلا يظهر ، لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك ، والتسليم في هذا ليس بكاف ، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقرار النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع ، وهما أهم اعتراضات القياس ، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية ، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان ، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه

بالمقيس عليه وهو الأصل ، وقد يؤخذ مسلماً ؛ أو بالعلة ^(١) المنصوص عليها أو التي
 أومىء إليها ، ويؤخذ ذلك مسلماً ، وما سواه فراجع الى النظر العقلي
 وإلى هذا النوع ^(٢) يرجع الاجتهاد المنسوب الى أصحاب الأئمة المجتهدين
 كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك ، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب
 أبي حنيفة ، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي ؛ فانهم على ما حكى عنهم
 يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة ، ويفرعون المسائل
 ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك . وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا
 على مقتضاها ، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته : وإنما كان كذلك لأنهم فهموا
 مقاصد الشرع في وضع الاحكام ، ولولا ذلك لم يحل لهم الاقدام على الاجتهاد
 والفتوى ، ولا حل لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك ،
 ولا يسكت عن الانكار عليهم على الخصوص . فلما لم يكن شيء من ذلك دل
 على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالاقدام فيه . فالاجتهاد منهم ومن
 كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه . هذا

(١) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي الى اللغة العربية في شيئين : معرفة
 الأصل المقيس عليه ، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً إليها . أما باقى
 أعمال القائس فلا تحتاج الى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذ
 مسلمين وإذا ذلك فلا يحتاج الى اللغة أصلاً

(٢) أى الثانى وهو المتعلق بالمعاني والمصالح الخ . وقوله (يأخذون أصول
 إمامهم) أى مسلبة لاجتهد لهم فيها ، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الامام
 صاحب هذه الأصول ، وقد يخالفونه في تفريعه ، بقى أنه يقتضى أنهم لا يرجعون
 الى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلبة
 لأنهم لو رجعوا الى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية ، فهل الواقع
 كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم ؟ هذا يحتاج الى استقراء ،
 وقلنا يثبت الاستقراء

على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين ، فأما اذا بلغوا تلك
الرتبة فلا إشكال أيضا في صحة اجتهادهم على الاطلاق والله أعلم .

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط ، فلا يفتقر في ذلك الى العلم بمقاصد الشارع
كما أنه لا يفتقر فيه الى معرفة علم العربية ، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو
العلم بالموضوع على ما هو عليه ، وإنما يفتقر فيه الى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع
إلا به (١) من حيث قصدت المعرفة به ، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من
تلك الجهة التي ينظر فيها ، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى ؛ كالمحدث
العارف بأحوال الأسانيد وطرقها ، وصحيحها من سقيمها ، وما يحتاج به من
متونها مما لا يحتاج به ، فهذا يعتبر اجتهاداً فيما هو عارف به ، كان عالماً بالعربية
أم لا (٢) ، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا (٣) وكذلك القارىء في تأدية (٤) وجوه

(١) خذ هذا المثال لزيادة الايضاح : الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو
يتأخر برؤيه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم فاذا أردنا معرفة الحكم الشرعي
بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص . فأننا لانحتاج الى اللغة العربية ولا الى
معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلا عن سائر الابواب ، إنما يلزم أن نعرف
بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط ؟ أم لا فلا يتحقق ؟ ولا شأن
لهذا بواحد من الأمرين ، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله
أو بتقرير طبيب عارف

(٢) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة الى الالفاظ
ككون ما دل بالحقيقة يحتاج به ولا يحتاج بما عارضه الدال بالمجاز ، وهكذا . فلا بد
في هذا النوع من علم العربية . أما الترجيح بالاسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على
شرط العربية

(٣) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم ، كما يعلم من مراجعتها في مثل
المنهاج للبيضاوى

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة ، أو إلى ضوابط تعين ليفية النطق
بالكلمات مثلا

القراءات ، والصانع في معرفة عيوب الصناعات ، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الاسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها ، والعاذ في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ، ونحوها ، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر الى العلم بالعربية ، ولا العلم بمقاصد الشريعة ، وإن كان اجتماع ذلك كلاً في المجتهد .

والدليل على ذلك ^(١) ما تقدم من أنه لو كان لازماً ^(٢) لم يوجد مجتهد إلا في الندره ، بل هو محال عادة وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة ، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها ، ولا كلام فيه . وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع ^(٣) لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك ، إذ فرض من لزوم العلم ^(٤) بها العلم بمقاصد الشارع ، وذلك باطل فما أدى إليه مثله . فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية ، ومن الكفار

(١) أى على عدم الافتقار الى العلم بالأميرين

(٢) أى لمن يجتهد في الاحكام الشرعية بأى نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره ، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أى تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ . هذا ما تقدم للوأن استدلالاً على غير هذا الموضوع ولا يخفى أن الكلام ههنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين . وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلولزم الشرطان في تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف . وهو باطل . فلو نجا هذا النحو في الدليل لكان ظاهراً . ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأى نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد . كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد ؟

(٣) أى والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أى فضلاً عن مقاصد الشريعة ، فقد أدرج العربية في الاستدلال ، وهذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين

(٤) أى وهو الذى قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط .

(المسألة السابعة) قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله ١٦٧

المنكرين للشريعة . ووجه ثالث أن العلماء ^(١) لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء ، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة ، وهو التقليد في تحقيق المناط

فالحاصل أننا يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه ، كما أنه في الأولين ^(٢) كذلك ؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط ، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر

﴿ المسألة السابعة ﴾

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان : « أحدهما » الاجتهاد المعتبر شرعا ، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد ، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه « والثاني » غير المعتبر ، وهو الصادر عن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض ، وخبط في عماية ، واتباع للهوى ، فكل رأى صدر على هذا الوجه فلا مريية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله ، كما قال تعالى : (وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ) وقال تعالى : (يَادَاؤُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) الآية ! وهذا على الجملة لا إشكال فيه ، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر . فأما القسم الأول وهي :

(١) أي مطلقا مجتهدين ومقلدين

(٢) وهما الاجتهاد من النصوص ، ومن المعاني : واقتصر في تفريعه على الأول

﴿ المسألة الثامنة ﴾

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء^(١) بعض الأدلة حتى يتوهم فيه مالم يقصد منه ، وإما بعدم^(٢) الاطلاع عليه جملة وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي^(٣) ، وأما إن كان في أمر كلي^(٤) فهو أشد . وفي هذا الموطن حذر من زلّة العالم ، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم التحذير منها ، فروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : « إني لأخافُ على أمتي من بعدى من أعمال ثلاثة . قالوا : وما هي يا رسول الله ؟ قال : أخافُ عليهم من زلّة العالم ، ومن حكم جائر ، ومن هووى متبع^(٥) » وعن عمر : « ثلاث يهدمن الدين : زلّة العالم ، وجدال منافق بالقرآن ، وأئمة مضلون » وعن أبي الدرداء : « إن مما أخشى عليكم زلّة العالم ، أو جدال المنافق بالقرآن ، والقرآن حق ، وعلى القرآن منارٌ كمنار الطريق » وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً : « وإياكم وزيفّة الحكيم ؛ فإن

(١) و (٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع ، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد . وسيأتى الإشارة إليه بقوله (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة الخ) (٣) فينتقض حكم الحالك فيه إذا صادم اجماعاً أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء (٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا

(٥) أى فاما اتقاء زلّة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق . فلا تستسلموا له ؛ فربما جره الاستسلام الى الزيغ واتباع الهوى . وان ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا الى التماذى فى العناد وخلع ربة الحق فى غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً . وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسويين للعلماء فى زماننا هذا ، فانهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس ، فصار ضد الاسلام ونبي الاسلام ، يهرف بفحش القول ولا رادع له . أعاذنا الله من زيغ القلوب بعد الهداية .

الشیطان قد يتكلم على لسان الحكيم بكلمة الضلالة ، وقد يقول المنافق الحق ، فتلقوا الحق عن جاء به ، فإن على الحق نوراً » قالوا : وكيف زيفه الحكيم ؟ قال : « هي كلمة تروءكم وتنكرونها ، وتقولون ما هذه ؟ فاحذروا زيفته ، ولا تصدّ نكم عنه ، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحق » . وقال سلمان الفارسي : « كيف أنتم عند ثلاث : زلة عالم ، وجدال منافق بالقرآن ، ودنيا تقطع أعناقكم ! فاما زلة العالم^(١) فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم ، تقولون نصنع مثل ما يصنع فلان ، وتنتهي عما ينتهي عنه فلان . وإن أخطأ فلا تقطعوا إياكم منه فتعينوا عليه الشيطان » الحديث ! وعن ابن عباس : « ويل للاتباع من عثرات العالم . قيل : كيف ذلك ؟ قال : يقول العالم شيئاً برأيه ، ثم يجد من هو أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منه ، فيترك قوله ثم يمضي الاتباع » وعن ابن المبارك أخبرني المعتمر بن سليمان قال رأني أبي وأنا أنشد الشعر فقال لي : يا بُني لا تُنشد الشعر ! فقلت له : يا أبت كان الحسن ينشد ، وكان ابن سيرين ينشد . فقال لي : أي بُني ! إن أخذت بشرّ ما في الحسن وبشرّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله . وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك : « ليس أحدٌ من خلق الله إلا يُؤخذ من قوله ويترك ، إلا النبي صلى الله عليه وسلم » وقال سليمان التيمي « إن أخذت برخصة كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله » قال^(٢) ابن عبد البر : هذا إجماع لأعلم فيه خلافاً

(١) (إني أخاف على أمتي من ثلاث : من زلة عالم . ومن هوى متبع ، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد الله وهو واه . وقد حسنها الترمذي في مواضع ، وصححها في موضع فأنكر عليه . واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه اه ترغيب

(٢) قاله في كتابه (بيان العلم) . وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد ابن الحرث . وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء ، ولولا أنها كذلك ما كانت شرورا

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم . وأكثرت ما تكون عند الغفلة عن اعتبار^(١) مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه ، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها ؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور وما جور لكن مما ينبغي عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم . وقد قال الغزالي إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة ، وذكر منها أمثلة ، ثم قال : فهذه ذنوب يُتبع العالم عليها ، فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالم أياماً متطاولة ، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه . وهكذا الحكم مستمر في زلته في الفتيا من باب أولى ، فإنه ربما خفى على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسأله ، فيُفرض ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد ، وقولا يعتبر في مسائل الخلاف ، فر بما رجع عنه وتبين له الحق ، فيفوته^(٢) تدارك ما سار في البلاد عنه ويضل عنه تلافيه ، فمن هنا قالوا : زلة العالم مضروب بها الطبل

فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تنبئ على هذا الأصل . (منها) أن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له ، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع ، ولذلك عدت زلة ، وإلا فلو كانت معتدلاً بها لم يجعل لها هذه الرتبة ، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها ، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى (١) أي في غير تحقيق المناط ، لأنه لا يحتاج إلى هذين كما سبق . وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة (وفي هذا الموطن - يشير إلى الأمر الكلي - حذر من زلة العالم) وتحقيق المناط من الجزئي . وكأنه لم يعتد به زلة - مع أنه كذلك - لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكلّيات ، لأنها تعم وذلك يخص (٢) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه

التقصير^(١) ، ولا أن يشنع عليه بها ، ولا ينتقص من أجلها ، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتا ، فإن هذا كله خلاف ما تقتضى رتبته في الدين ، وقد تقدم من

كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد^(٢) الى هذا المعنى

وقد روى^(٣) عن ابن المبارك أنه قال : كنا في الكوفة فناظرُوني في ذلك

— يعنى في النبيذ المختلف فيه — فقلت لهم : تعالوا فليحتج المحتجُّ منكم عن شاء

من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالرخصة ، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل

بشدة^(٤) صحت عنه فاحتجوا . فما جاءوا عن واحد برخصة الا جئناهم بشدة ، فلما

لم يبق في يد أحد منهم الا عبد الله بن مسعود ، وليس احتجاجهم عنه في رخصة

النبيذ بشئ يصح عنه . قال ابن المبارك فقلت للمحتج عنه في الرخصة : يا أحمق !

عد أن ابن مسعود لو كان ههنا جالسا فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي

صلى الله عليه وسلم وأصحابه في الشدة ، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى .

فقال قائلهم : يا أبا عبد الرحمن : فالنخعي والشعبي وسمى عدة معيما كانوا يشربون

الحرام ؟ فقلت^(٥) لهم : دعوا عند الاحتجاج تسمية الرجال ، فرب رجل في الاسلام

مذنبه كذا وكذا ، وعسى أن يكون منه زلة . أفلا أحد أن يحتج بها ؟ فان أيتهم

فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبيرة وعكرمة ؟ قالوا : كانوا

(١) كيف هذا ؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى

المبالغة في البحث عن النصوص ، يعنى بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع

والاجتهاد يتوقف عليه . فاذا لم يقم يبذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه

تجاوزه في البحث يكون مقصرا وغير آت بحقيقة الاجتهاد . فيكون ملوما قطعاً .

يؤيد هذا قوله أول الفصل التالى (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد) أما عدم

التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة

(٢) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لا يجوز

(٣) تأييد للبناء الأول

(٤) مقابل للرخصة في كلامه

(٥) استفهام انكارى . أى يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم

خياراً . قال فقلت : فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد ؟ فقالوا : حرام . فقال ابن المبارك : إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام ، فبقوا وانقطعت حجبتهم هذا ما حكى

والحق ما قال ابن المبارك ، فإن الله تعالى يقول : (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) الآية . فإذا كان بيننا ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه ، ولأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع ، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر ؛ ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين ، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض^(١) نقض حكمه . ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة ، لأنه حكم بغير ما أنزل الله

فصل

(ومنها) أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية ، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد ، ولا هي من مسائل^(٢) الاجتهاد ، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلاً ، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد . وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة ، كانت مما يقوى أو يضعف . وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا . فذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف ، كما لم يعتد الساف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل ، والمتعة ، ومحاشي النساء ، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها

- (١) وإلا لصح النظر في النقض أيضاً وفي نقض النقض ويتسلسل ، فلا ينفذ حكم ، فتتعطل المصالح
- (٢) لأنها ليست ظنية ، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النقي والاثبات

فإن قيل : فيماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك ؟
فالجواب أنه من وظائف المجتهدين ، فهم العارفون بما وافق أو خالف ، وأما
غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام . ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على
مراتب : فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي
في حكم كلي ، ومنها ما يكون خلافاً لدليل ظني ، والأدلة الظنية متفاوتة ،
كأخبار الآحاد والقياس الجزئية . فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في أطراحه ،
بولكن العلماء ربما ذكروه للتنبية عليه وعلى ما فيه ، لا للاعتداده . وأما المخالف
للظني ففيه الاجتهاد^(١) ، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من
القياس أو غيره

فإن قيل : فهل لغير المجتهد من المتفقيين في ذلك ضابط يعتمده أم لا ؟
فالجواب أن له ضابطاً تقريبياً ، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطا وزللا
قليلٌ جدا في الشريعة ، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها ، قلما يساعدهم عليها
مجتهد آخر ، فإذا انفرد صاحب قول عن عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق
مع السواد الأعظم من المجتهدين . لا من المقلدين

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف ، حين عدّ جهة الرواية
وأن لها ثمانى على : فساد الإسناد ، ونقل الحديث على المعنى ، أو من المصحف ،
والجهل بالإعراب ، والتصحيح^(٢) ، وإسقاط جزء^(٣) الحديث ، أو سببه ، وسماع
(١) أى فطرحة رأساً أو الاعتداده خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة الخ
فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد
(٢) التصحيح من الراوى غير إسقل عن كتاب عرف فيه التصحيح
فهو علة أخرى
(٣) أى أن الراوى مع علمه بياقى الحديث أو سببه يسقطه لغرض صحيح في

بعض الحديث وفوت بعضه ، وهذه الأشياء ترجع الى ^(١) معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة ، فإنه ^(٢) قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف . وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول وأما القسم الثاني وهي :

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يُعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به ، وتكون مخالفته تارة في جزئى ، وهو أخف ، وتارة في كلى من كليات الشريعة وأصولها العامة ، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال ، فتراه آخذاً ببعض ^(٣) جزئياتها في هدم كلياتها ، حتى يصير منها الى ما ظهر له ببادئ نظره ؛ كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه . وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه ، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث (١) أى لأن الدليل الذى يوجد فيه شيء من هذه العلال لا يعد دليلاً معتبراً . هذا اذا سلم وجودها في المحل . وقد لا يسلم فلا ترجع الى ما تقدم . فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلال فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً . وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا الموضوع من أسبابه

(٢) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف

(٣) أى وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها . فلا ينقض جزئى قاعدة كلية ؛ فمسألة العسل الذى لم يوافق الصفاوى الذى شرهه لا ينقض مع قوله تعالى (فيه شفاء للناس) القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر خبراً يغير المخبر عنه . ولا بد من رجوع الدليل الجزئى الى كلى آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه ما لم يكن صفاوياً مثلاً ، أو يوكل فهمه الى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس . ومن الشاهد للؤلؤف ما قاله بعض من يدعى لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هذا الزمان ، أنه لا يوجد حكم

رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع^(١) الافتقار اليها ، ولا مسلم لما روى عنهم في فهمها ، ولا راجع الى الله ورسوله في أمرها كما قال (فان تنازعتم في شئ فرددوه إلى الله والرسول) الآية ! ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس ، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطراح النصفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل اليه علم الناظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب^(٢) فإن^(٣) العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام الميالك مع العلم بأنه مخاطر

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) الآية ! وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية ثم قال : « فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم^(٤) » . والتشابه^(٥) في القرآن

شرعي في غير العبادات الا وهو قابل للتغيير . ويستدل على ذلك بأمر ككون الأحكام تغيير بتغير الزمان ، وقوله صلى الله عليه وسلم (إذا أمرتكم بشئ من أمور دنياكم فانما أنا بشر) وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح ، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع الى أهل العلم بها ليفهم معناها ، فهدم بهذا الشريعة كلها ، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة ، وطبعا المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له ببادي الرأي ؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزنعه هو مقصدا ومصلحة

(١) بل يرجع اليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة . فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعالهواه كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة

(٢) أى طلب العلم

(٣) أى فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله . ولو كان يفهم أنه يخاطر

ما خاطر ؟ لأن العاقل الخ

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذى وقال حسن صحيح

(٥) أى الأعم من الحقيقي والاضافي . وقوله (بل هو من جملة الخ) أى ان

لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الالهية الموهمة للتشبيه ، ولا العبارات الجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ ، ولا غير ذلك مما يذكرون ، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية ، إذ لا دليل على الحصر . وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد الى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية ، فان الشريعة اذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض^(١) المواضع فيها مما يقتضى ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في التشابهات التي يُتقى اتباعها ، لأن اتباعها مُفَضِّ الى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة ، فاذا اعتمد على الأصول وأرجىء أمر النوادر ، ووكلت الى عالمها^(٢) أو ردت الى أصولها ، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه . ودل على ذلك قوله تعالى : (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) فجعل المحكم — وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه — هو الأم والأصل المرجوع اليه ، ثم قال : (وَأُخْرٌ مُتَشَابِهَاتٌ) يريد : وليست بأم ولا معظم فهي اذا قلنا بل ، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن

مانصوا عليه من جملة الخ . ولذلك قال (وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى)
 أى فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر

(١) قثلا تنزيه الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولو احقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح . وجاء في الحديث قوله (ينزل ربنا الى سماء الدنيا الخ) فهذا يتقى اتباعه وإلا لأفضى الى معارضة الأصل السابق المقرر . فأما أن نكل هذا الى العالم سبحانه بمراده فنفوض ، أو نؤوله ونزده الى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره . وهذا في الاعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ماتقرر من أصول الأعمال ، فيجرى فيها مثل هذا ؛ لكن المغتر بما وصل اليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكلليات توصلا الى غرضه وستأتى لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي

(٢) إشارة الى ما رواه المؤلف في الاعتصام عنه صلى الله عليه وسلم (إن القرآن يصدق بعضه بعضا : ما علمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكلوه الى عالمه)

أهل الزيف والضلال عن الحق والليل عن الجادة ، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك ، وم ذلك الا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية^(١) إذ لم يخص الكتاب ذلك ولا السنة ، بل ثبت في الصحيح^(٢) عن أبي هريرة ، قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « افتقرت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين^(٣) وسبعين فرقة ، وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة » وفي الترمذي تفسير هذا^(٤) بإسناد غريب عن غير^(٥) أبي هريرة فقال في حديثه : « وان بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة ، وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين ملة ، كلهم في النار إلا ملة واحدة ، قالوا من هي يا رسول الله ؟ قال : ما أنا عليه وأعجابي » والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة ، لم يخص من ذلك شيء دون شيء . وفي أبي داود^(٦) : « وإن هذه الملة ستفرق على ثلاث وسبعين ، ثنتان وسبعون في النار ، وواحدة في الجنة ، وهي الجماعة » وهي بمعنى^(٧) الرواية التي قبلها . وقد

(١) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجع . وقال هناك (وقد تقرر هذه المسألة في كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير)

(٢) هو رواية لأبي داود كما في الاعتصام

(٣) على الشك . قال في الاعتصام في المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة في الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة)

(٤) ففيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام

(٥) رواه في المصاييح عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان

(٦) ورواه في المصاييح عن معاوية

(٧) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه صلى الله عليه

وسلم . وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام

روى ما يبين هذا المعنى ، ذكره ابن عبد البر بسندٍ لم يرضه^(١) وان كان غيره قد هون الأمر فيه ، أنه قال : « ستفترق أمتي على بضعٍ وسبعين فرقة ، أعظمها^(٢) فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم ، فيحِلُّون الحرامَ ويحرِّمون الحلال » فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله : « ما أنا عليه وأصحابي » وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها ، وأنها مقصودة الدخول تحته ، فإنه جاء في القرآن أشياء^(٣) تشير الى أوصاف يُتعرَّف منها أن من اتصف بها فهو آخذٌ في بدعة ، خارج عن مقتضى الشريعة ، وكذلك في الأحاديث الصحيحة ، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى الى جملة منها ، وربما ورد التعيين في بعضها ، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج : « إنَّ من ضِئِّى هذا قومًا يقرءون القرآن لا يُجاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ ، يَقتلونَ أَهْلَ الإسلامِ ، ويدَعُونَ أَهْلَ الأوثانِ ، يَمُرُّونَ مِنَ الإسلامِ كما يَمُرُّقُ السَّهْمُ مِنَ الرِّمِيَّةِ^(٤) » .

(١) في الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال : (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرين : روى عن جماعة من الثقات . وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من الاعتصام

(٢) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من الاعتصام ، لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث

(٣) - تأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالى لهذا الفصل

(٤) ذكره البخارى في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جملة

وفى رواية^(١): « دعه — يعنى ذا^(٢) الخويصرة — فإن له أصحابا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم وصيامه مع صيامهم ، يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم ، يمرقون من الإسلام — الحديث الى أن قل : آيتهم رجل أسود إحدى عضديه مثل ثدى المرأة ومثل البضعة تدردر الخ » . فقد عرف عليه الصلابة والسلام بهؤلاء ، وذكر لهم علامة فى صاحبهم ، وبين من مندهم فى معاندة الشريعة أمرين كليين :

(أحدهما) اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر فى مقاصده ومعاقده ، والقطع بالحكم به ببادى الرأي والنظر الأول ، وهو الذى نبه عليه قوله فى الحديث يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم « ومعلوم أن هذا الرأى يصد عن اتباع الحق المحض ، ويضاد المشى على الصراط المستقيم ، ومن هنا ذم^(٣) بعض العلماء رأى داود الظاهرى ، وقال إنها بدعة ظهرت بعد المائتين . ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت^(٤) عليه الصور والآيات ، وتعارضت فى يديه الأدلة على الإطلاق والعموم . وتأمل ما ذكره القتبى فى صدر كتابه فى مشكل القرآن ، وكتابه فى مشكل الحديث ، يبين لك صحة هذا الإلزام ، فان ما ذكره هنالك آخذ ببادى الرأى فى مجرد الظواهر

(١) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف فى بعض الألفاظ وهو فى شأن الخوارج أيضا كما فى الاعتصام

(٢) رواية البخارى فى كتاب استنابة المرتدين أن عبد الله بن ذى الخويصرة — بزيادة كلمة ابن — قال للنبي صلى الله عليه وسلم : اعدل ! وكان ذلك فى قسم ، فقال : (ويلك ! ومن يعدل إذا لم أعدل ؟) قال عمر دعنى أضرب عنقه . فقال : (دعه فان له أصحابا) انظر بقية الحديث

(٣) فى الاعتصام : ومن البدع التى تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب اليه الظاهرية ، على رأى من عدها من البدع

(٤) أى فلا بد للناظر من التدبر والنظر فى المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده . والأخذ بالظاهر مؤدى إلى هذا فينطبق عليه الحديث

(والثاني) قتل أهل الاسلام وترك أهل الأوثان ، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها ، فان القرآن والسنة إنما جاءت للحكم بأن أهل الاسلام في الدنيا والآخرة ناجون ، وأن أهل الأوثان هالكون ، ولتعميم هؤلاء وتريق دم هؤلاء ، على الإطلاق فيهما والعموم . فاذا كان النظر في الشريعة مؤديا الى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها ، وصادراً عن سبيلها . ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القصد ، وعدولهم عن الصواب ، وهدمهم للقواعد ، وكذلك مناظرتهم عمر بن عبد العزيز ، وأشبه ذلك

فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه ، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم ، ومنه سرى قتلهم لأهل الاسلام ، وأن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن ، وأن لا حرام إلا ما في قوله : (قُلْ لا أَجِدُ في ما أوحىَ إلىَّ) الآية ! وما سوى ذلك فحلال ، وأن الامام اذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم ، وأن التقية لا تجوز في قول ولا فعل على الاطلاق والعموم ، وأن الزاني لا يرجم باطلاق ، والقاذف للرجال لا يحد وإنما يحد قاذف النساء خاصة ، وأن الجاهل معذور^(١) في أحكام الفروع باطلاق ، وأن الله سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد ، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله ، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن ، وأشبه ذلك ، وكما مخالفة لـكليات شرعية أصلية أو عملية

(١) يناقض قولهم سابقا إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن . فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الاسلام . ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع

ولكن الغالب فى هذه الفرق أن يشار الى أوصافهم ليحذر منها ، ويبقى الأمر فى تعيينهم مُرجى كما فهمنا من الشريعة . ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذى ينبغى أن يلتزم ليكون سترأ على الأمة ، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا فى الدنيا بها فى الحكم الغالب العام ، وأمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبدلنا صفة الخلاف ليس كما ذكر عن بنى إسرائيل أنهم كانوا اذا أذنب أحدهم ذنبا أصبح وعلى بابهِ معصيته مكتوبة ، وكذلك فى شأن قرايينهم ، فإنهم كانوا إذا قرَّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول ، وفى ذلك افتضاح المذنب ، الى ما أشبه ذلك ، فكثير من هذه الأشياء خصت بها^(١) هذه الأمة . وقد قالت طائفة إن من الحكمة فى تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبهم مستورة عن غيرهم ، فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف

وللستر حكمة أيضاً : وهى أنها لو أظهرت — مع أن أصحابها من الأمة — لكان فى ذلك داع الى الفرقة والوحشة ، وعدم الألفة التى أمر الله بها ورسوله حيث قال تعالى : (واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا) وقال : (فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم) وقال : ولا تكونوا من المشركين ، من الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً) . وفى الحديث : « لا تحاسدوا ، ولا تدابروا ، ولا تباغضوا ، وكونوا عباد الله إخواناً^(٢) » وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين ، وأخبر أن فساد ذات البين هى الخالقة^(٣) وأنها تخلق الدين . والشريعة طائفة بهذا المعنى ويكفى فيه ما ذكره المحدثون فى كتاب البر والصلوة ، وقد جاء فى قوله تعالى : (إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم فى شيء) الآية ! أنه روى عن عائشة وأبي هريرة — وهذا حديث عائشة — قالت قال رسول الله صلى الله عليه

(١) أى بالستر فيها كما فى الاعتصام

(٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير

(٣) (اياكم وسوء ذات البين فانها الخالقة) رواه الترمذى

وسلم : « يا عائشة ! إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً ، من هم ؟ قلت الله ورسوله أعلم . قال : هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع ، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة . يا عائشة ! إن لكل ذنب توبه ، ما خلا أصحاب الأهواء والبدع ليس لهم توبة ، وأنا منهم بري ، وهم مني براء (١) »

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك الموافقة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه ، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج ، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها ، كما عين رسول الله صلى الله عليه وسلم الخوارج وذكرهم بعلاهم ، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد . وما سوى ذلك فالسكوت عن تعيينه أولى (٢) . وخرج أبو داود (٣) عن عمر ابن أبي قرّة قال : كان حذيفة بالمدائن ، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم لأشخاص من أصحابه في الغضب ، فينطلق بأس ممن سمع ذلك من حذيفة ، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة فيقول سلمان : « حذيفة أعلم بما يقول ، فيرجعون

(١) أخرجه الترمذى ، وابن أبي حاتم ، وأبو الشيخ ، والطبرانى ، وأبو نعيم في الحلية ، والبيهقى في الشعب وغيرهم ، عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وذكر في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عن أحمد ، والبيهقى في الشعب ، والحكيم ، وابن أبي حاتم ، وأبى الشيخ عن عمر أيضا

(٢) قال في الاعتصام إن التعيين يكون في موطنين : الأول ما أشار إليه هنا ، والثانى حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها في قلوب العوام ؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة . ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كبعض محررى الصحف الأسبوعية قد جمعت الحستين : بدعة غاية في الشناعة والكفر ، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزينها بكل أنواع البهتان والزخرف . فلا حول ولا قوة إلا بالله

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن . وفي الشيخين أيضا روايته بهذا المعنى

الى حذيفة فيقولون له : « قد ذكرنا قولك لسلامان ، فما صدقك ولا كذبك » فأتى حذيفة سلمان وهو فى مَبَقَلَة فقال : يا سلمان ما يمنعك أن تصدقنى بما سمعتُ من رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغضب فيقول لناس من أصحابه ، ويرضى فيقول فى الرضى لناس من أصحابه أما تنتهى حتى تُورث رجالا حبّ رجال ، ورجالا بُغض رجال ، وحتى توقع اختلافاً وفرقة ؟ ولقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فقال : « أيُّما رجلٍ من أمتى سببته سبةً أو لعنته لعنة فى غضبي فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون ، وإِنما بعثنى رحمة للعالمين فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة » فوالله لتنتهين أو لأكتبن الى عمر ! فهذا من سلمان حسن من النظر ، فهو جار فى مسألتنا

فان قيل : فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ما هم عليه . فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غير جائز ؟ فالجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم نبه فى الجملة^(١) عليهم إلا القليل منهم كالخوارج ، ونبه على البدع من غير تفصيل ، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدَّة المذكورة ، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة ، ولم يصرح بالتعيين غالبا تصریحا لقطع العذر^(٢) ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس^(٣) فنحن أولى بذلك معشر الأمة

وما ذكره المتقدمون^(٤) من ذلك فبحسب فحش تلك البدع ، وأنها لاحقة

- (١) أى تنبيها إجماليا لا تفصيلىا
- (٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله
- (٣) أى فى غالبهم كما نبه عليه . أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة
- (٤) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة . وقواه (إذا كان بحسب الاجتهاد) أى كما هو الشأن فى تعيين المتقدمين لهذه الفرق أى فليس هذا التعيين جاريا مجرى الحكم الفصل . وقد عقد فى الاعتصام مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهى المسألة السابعة من الجزء الثالث

في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم ، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضه ، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهاد والأصل ما تقدم من الستر ، حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه ، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل ^(١) تحت الحديث . أم لا ؟ فهو موضع اجتهاد وأيضا فان البدع المحدثه تختلف ، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال . ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية المباينة لبدعة التشويب بالصلاة ، التي قال فيها مالك « التشويب ^(٢) ضلال » . وقد قسم المتقدمون البدع الى ماهو مكروه والى ماهو محرم ، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسما واحداً . وإذا كان كذلك فالبدع التي تفرق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح ، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جدا ، وما في الحديث محصور ؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث ، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها ، أو لا تكون داخلية من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه ^(٣) فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه ، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع ، وهذا كالمعدوم فيها ، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها

(١) أي فيكون صاحبه في النار؟ وهل دواما أم كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذلك الى درجة البدعة وكونها مكفرة أولا ، وكونها صغيرة أو كبيرة

(٢) قال المؤلف في الاعتصام : (وقد فسر التشويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأبطأ الناس قال بين الأذان والاقامة : قد قامت الصلاة . حتى على الفلاح ! وهذا نظير قولهم عندنا : الصلاة رحمكم الله . وقيل إنما عني بذلك قول المؤذن في أذانه : حتى على خير العمل ! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) اه يعنى وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلية في جمل الأذان المشروعة

(٣) أي فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار

(فصل) وهذه الفرق ثلاث خواص إجمالية، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها ١٨٥

فان قيل (١) : فالعلماء يقولون خلاف هذا ، وإن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم ، والقتل ومناصبه القتال إن امتنعوا ، وإلا أدى ذلك الى فساد الدين فالجواب أن ذلك حكم فيهم ، كما هو في سائر من تظاهر بمعضية صغيرة أو كبيرة أو دعا اليها أن يؤدّب أو يزجر ، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم ؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقرا ، الى مادون ذلك ؛ وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث . فتوجه الأحكام شيء والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر (٢)

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة ، وعلامات أيضا في التفصيل
فأما علامات الجملة فثلاث :

(إحداها) الفرقة التي نبه عليها قوله تعالى : (ان الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء) وقوله : (ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا) وغير ذلك من الأدلة

قال بعض المفسرين : صاروا فرقا لا تباع أهوائهم ، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا ، وهو قوله : (إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا) ثم برأه الله منهم بقوله : (لست منهم في شيء) وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله . قال : ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين ، ولم يفرّقوا ولم يصيروا شيعة ؛ لأنهم لم يفارقوا الدين ، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم

(١) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبه القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين . وكذلك هنا حيث يقول ان دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر

(٢) أي فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر

يجدوا فيه نصا ، واختلفت في ذلك أقوالهم ، فصاروا محمودين ، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به ، كاختلاف أبي بكر وعمر وزيد في الجد مع الأم ^(١) ، وقول عمر وعلى في أمهات ^(٢) الأولاد ، وخلافهم في الفريضة المشتركة ^(٣) ، وخلافهم في الطلاق ^(٤) قبل النكاح ، وفي البيوع ، وغير ذلك مما اختلفوا فيه ، وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح ، أخوة الاسلام فيما بينهم قائمة . فلما حدثت المرزية ^(٥) التي حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وظهرت العداوات ، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً ، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدثه التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه

قال : فكل مسألة حدثت في الاسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام ، وكل مسألة طرأت فأوجب العداوة والتنافر والتنازع ^(٦) والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء ، وأنها التي عنى رسول الله صلى الله عليه وسلم بتفسير الآية ، وهي قوله : (ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) وقد تقدمت ؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها . ودليل ذلك قوله تعالى : (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمة إخواناً) . فاذا اختلفوا وتقاطعوا

(١) لعله (مع الأخوة)

(٢) أي في جواز بيعهن كما هو رأى بعض من كبار الصحابة . أو عدم جوازه كما هو رأى الجمهور

(٣) أي التي ورد فيها (هب أبانا كان حجراً في الميم)

(٤) أي تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول : إن تزوجت فلانة فهي طالق وفيها الأقوال الثلاثة للمالك وأبي حنيفة والشافعي

(٥) الذي في الاعتصام بالدال المهملة . وكل له وجه فان الأهواء موقعة في الهلاك والردى ، كما أنها مرزية جالبة للارذاء والمضعفات

(٦) هو التعاير ، فكل فرقة تعير غيرها بالمرقوق وتسمى غيرها باسم ولقب

تكرهه

ولهذه الفرق ثلاث خواص إجمالية ، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها ١٨٧

كان ذلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى . هذا ما قالوه . وهو ظاهر في أن الاسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف ؛ فكل رأى أدى إلى خلاف ذلك فخرج عن الدين

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق ^(١) ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله : « يفتنون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان » ^(٢) وأي فرقة توازي هذا إلا الفرقة التي ^(٣) بين أهل الاسلام وأهل الكفر . وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم

(والخاصة الثانية) هي التي نبه عليها قوله تعالى : (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة) الآية ! فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات ، وقد تبين معناه . وقال عليه الصلاة والسلام : « فاذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله ، فاحذروهم » ^(٤)

(والخاصة الثالثة) ^(٥) اتباع الهوى ، وهي التي نبه عليها قوله : (فأما الذين في قلوبهم زيغ) وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى ، وقوله : (ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ؟) وقوله : (أفأريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم) الآية

(١) أي المضمنة في الحديث كما في الاعتصام

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ١٧٨)

(٣) أي هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد ، ويصلون ، ويزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين ، فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع ، فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكنها ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة الاعتصام الحالية

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ١٧٥)

(٥) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد أيضاً

إلا أن هذه الخاصية راجعة الى كل أحد في خاصة نفسه ؛ لأنها أمر باطن ، فلا يعرفها غير صاحبها ، إلا أن يكون عليها دليل في الظاهر . والتي قبلها راجعة الى العلماء الراسخين في العلم ؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع اليهم ، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها . والتي قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الاسلام . لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم ، وبمعرفته يعرف أهله

وأما العلامات التفصيلية في فرقة فقد نُبّه عليها وأشير اليها ، كما في قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ — الى قوله : وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا) وقوله : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ . إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ) الآية ! وقوله : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ) الى آخرها ! وقوله : (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضِلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا) الآية ! وقوله : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ : أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا : أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ ؟) الآية ! وقوله : (وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ) الى آخر الآيتين ! وقوله : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ — الى قوله : لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) وقوله : (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا) الآية ؟ وقوله : (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّالِّينَ اثْنِينَ — الى قوله : إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) الى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم

وكذلك في الحديث ، كقوله : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَتْرَعُهُ مِنَ النَّاسِ ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعُلَمَاءَ ، حَتَّىٰ إِذَا لَمْ يَبْقَ عَالِمٌ اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤْسَاءَ جِهَالًا فَسئَلُوا فَأُفْتُوا بغير علم ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا ^(١)) وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلة

العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى . وإنما نبه عليها لتنبية الشرع عليها ولم يصرح بها على الإطلاق^(١) لما تقدم ذكره . فن تهدي إليها فذاك ، وإلا فلا عليه أن لا يعامها . والله الموفق للصواب

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام ، بل ذلك ينقسم : فمنه ما هو مطلوب النشر ، وهو غالب علم الشريعة . ومنه ما لا يطلب نشره باطلاق ، أولاً يطلب نشره بالنسبة الى حال أو وقت أو شخص

ومن ذلك تعيين هذه الفرق ، فانه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة ، كما تبين تقريره ، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً به

ومن ذلك علم التشابهات والكلام فيها ، فان الله ذم من اتبعها ، فاذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فر بما أدى ذلك الى ما هو مستغنى عنه . وقد جاء في الحديث عن علي « حدثوا الناس بما يفهمون . أتريدون أن يكذب الله ورسوله »^(٢) وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا معاذُ تدري ما حقُّ الله على العباد ؟ وما حق العباد على الله ؟ — الحديث ! الى أن قال : قلت يا رسول أفلا أبشِّرُ الناس ؟ قال : « لا تبشِّرُهم فيتكلوا »^(٣) وفي حديث آخر^(٤) عن معاذ في مثله قال : يا رسول الله أفلا أخبر بها فيستبشروا ؟ فقال : « إذا يتكلوا »

(١) تصریحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالاسماء والألقاب

(٢) رواه في الجامع الصغير بلفظ (حدثوا الناس بما يعرفون الخ) عن الدليلي في مسند الفردوس عن علي مرفوعاً قال العزيزي شارحه : وهو في البخاري موقوف عليه . وإسناد المرفوع واه ، بل قيل موضوع

(٣) و (٤) رواهما مسلم

قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تأثماً^(١). ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة ؛ انظره في كتاب مسلم والبخارى فانه قال فيه عمر : « يارسول الله بأبي أنت وأمي ، أبعثت أبا هريرة بنعليك : من لقي بشهد أن لا إله الا الله مستيقنا به^(٢) قلبه بشره بالجنة؟ قال نعم ، قال : فلا تفعل فاني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « فخلهم »

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال : لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال « إن فلاناً يقول : لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً فقال عمر : لأقومنّ العشيّة فأحذر هؤلاء الرهط الذين يريدون يغضبونهم » قلت لا تفعل ، فإن الموسم يجمع رعاغ الناس ويغلبون على مجلسك ، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها ، فيطيروا بها كل مطير ، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة ، ودار السنة ، فتلخص بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار ، ويحفظوا مقاتلك ويُنزلوها على وجهها » فقال : « والله لأقومنّ في أول مقام أقومه بالمدينة » الحديث

ومنه حديث^(٣) سلمان مع حذيفة ، وقد تقدم

ومنه أن لا يذكر لهبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهى ، بل يربّي بصغار

(١) كان معاذ بين عاملين : النهي عن كتمان العلم باطلاق ، والنهي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول صلى الله عليه وسلم . فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحثياً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة . ويدل عليه حديث عمر بعده فان قوله فيه (فخلهم) بعد الاذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك ، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى معهما . على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله صلى الله عليه وسلم (فخلهم) للنهي المطلق عن تبليغ هذه المسألة

(٢) لنظ مسلم (مستعينا بها)

(٣) تقدم (ج ٤ — ص ١٨٢)

العلم قبل كباره . وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه ، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة^(١) الدور في الطلاق ، لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق ، وهو مفسدة

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحكم التشريعات ، وإن كان لها عال صحيحة وحكم مستقيمة . ولذلك أنكرت عائشة على من قالت : لم تقضى الحائض الصوم ولا تقضى الصلاة ؟ وقالت لها أحرورية أنت ؟ وقد ضرب عمر ابن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل ، ور بما أوقع خيالا وفتنة وإن كان صحيحاً . وتلا قوله تعالى : (وفاكهة وأباً) فقال : هذه الفاكهة فما الأب ؟ ثم قال ما أمرنا بهذا الى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبيث وينشر وإن كان حقاً . وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلم ما تكلم فيها ولا حدث بها ، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل ، وأخبر عن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك

فتنبه لهذا المعنى

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة ، فإن صحت في ميزانها فانظر في ما لها بالنسبة الى حال الزمان وأهله ، فإن لم يؤد ذكرها الى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول ، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها إما على العموم ان كانت مما تقبلها العقول على العموم ، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم . وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجارى على وفق المصلحة الشرعية والعقلية

(١) صورتها أن يقول لزوجته ، إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثا . نص الشافعية

على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم ، وتنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتى به .

فصل

هذه الفرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة .
ودل على ذلك قوله : « تفرقُ أمتي » فإنه لو كانت بيدعتها تخرجُ من الأمة لم
يضعها إليها . وقد جاء في الخوارج : « في هذه الأمة كذا » فأتى « في »^(١)
المقتضية أنها فيها وفي جملتها . وقال في الحديث^(٢) « وتمازى في الفوق » ولو كانوا
خارجين من الأمة لم يقع تمازٍ^(٣) في كفرهم ، ولقال : إنهم كفروا بعد إسلامهم

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضى بقايم في
أمة الاجابة . ألا ترى ماورد في حديث مسلم (وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً
كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النبيين) فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو
صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها . وأيضاً فإن أباسعيد الخدرى في روايته يقول
سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول (يخرج في هذه الأمة — ولم يقل منها — قوم
تحقرون صلاتكم الخ) قال ابن حجر : لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك .
قال النووي : وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريم الألفاظ ، وفيه إشارة من
أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الائمة ، ولكن المؤلف رآه دليلاً
لكونهم منها ؛ والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الاجابة ، ولكن
هذا بعيد عن غرضه ، ولا تترتب عليه فائدة

(٢) أى حديث البخارى (فتمازى في الفوقه) قال ابن حجر : الفوقه تذكر
وتؤنث ، أى يتشكك : هل بقى فيها من الدم شيء ؟ قال ابن بطال : ذهب جمهور
العلماء الى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين ، لقوله (تمازى في الفوق) لأن
التمازى من الشك ، وإذا وقع الشك — يعنى في التمثيل — لم يقطع عليهم بالخروج
من الاسلام ، لأن من ثبت له عقد الاسلام ييقين لم يخرج عنه إلا بيقين . ورد
هذا برواية (سبق الفرث والدم) والجمع بينهما أنه شك أولاً ، ثم تحقق أنه لم
يعلق بالسهم شيء .

(٣) أى التمازى في الكفر الممثل له في الحديث بالتمازى في الفوق : هل علق
ببه أثر من الفرث والدم ؟

فإن قيل : فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع ، كالخوارج^(١) والقدارية^(٢) وغيرهما

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام ، والأصل بقاءه حتى يدل دليل على خلافه . وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذا من تلك الفرق ؛ بل الفرق من^(٣) لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر ، وإنما أبت عليهم من أوداف الإسلام ما دخلوا به في أهله : والأمر^(٤) بالقتل في حديث

(١) قال الخطابي : أجمع المسلمون على عد الخوارج - مع ضلالتهم - فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناحتها هـ . لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به : من إنكار سورة يوسف ، وبعث نبي بعد محمد وغير ذلك ؛ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في الاعتصام وتعليقاته . فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة ، كمن يقول ببعث نبي أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهو لاء كفار يقينا ، ومن كان منهم باغيا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته . أما نقل الخطابي الاجماع فلا يصح أن يحمل على الاطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار - ثم رأيت في فتح الباري على البخاري في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم ، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم ، فانهم طوائف : غلاة ، وغيرهم

(٢) هم الذين يقولون : الخير من الله والشر من الانسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة . سماهم الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الامة ، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم

(٣) من أين هذا ، وقد قال (كلهم في النار) والحديث يحتمل التأيد والتوقيت ، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث

(٤) الوارد في حديث علي ، أخرجه الشيخان وغيرهما

الخوارج لا يدلُّ على الكفر ؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر ، كقتل المحارب والفتنة الباغية وغير تأويل ، وما أشبه ذلك . فالحق أن لا يحكم بكفر من هذا سبيله . وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادى لا قطع فيه ، إلا ما دل عليه الدليل القاطع للعدر ، وما أعزَّ وجود مثله !

﴿ المسألة العاشرة ﴾

النظر في مآلات ^(١) الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة . وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل ؛ ^(٢) مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب ، أو لمفسدة تدرأ ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه ؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ، ولكن له مآل على

(١) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الاسباب حيث يقول (وضع الاسباب يستلزم قصد الواضع الى المسببات) أي فالشارع إنما شرع الاسباب لأجل المسببات ، أي لتحصل المصلحة المسبية أو تدرأ المفسدة المسبية . وقوله (موافقة أو مخالفة) أي مأذونا فيها أو منيها عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الاسباب حيث يقول (يلزم من تعاطى الاسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد اليها بل المقصود الجريان تحت الاحكام الموضوعه) فلكل منها مقام ، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد ، ورتب عليه قوله (وهو مجال للمجتهد) وقال بعد (وهذا بما فيه اعتبار المآل على الجملة . وأما في المسألة على الخصوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة . فاستدل على الاجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالادلة الآتية

(٢) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتي بعده وأصله (فقد يكون)

خلاف ذلك . فاذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فر بما أدى استجلاب المصلحة^(١) فيه إلى مفسدة تساوى المصلحة أو تزيد عليها ، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية ؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ر بما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوى أو تزيد ، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد ؛ إلا أنه عذبُ المذاق ، محمودُ الغبِ جار على مقاصد الشريعة .

والدليل على صحته أمور :

﴿أحدها^(٢)﴾ أن التكاليف — كما تقدم — مشروعة لمصالح العباد ؛ ومصالح العباد إما دنيوية ، وإما أخروية . أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة ، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم . وأما الدنيوية فإن الأعمال — إذا تأملتها — مقدمات لنتائج المصالح ، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع ، والمسببات هي مآلات الأسباب ، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب ؛ وهو معنى النظر في المآلات

لا يقال : إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها

عند الدخول في الأسباب

(١) أى أو درء المفسدة به ومثله يقال فيما بعده ، حسبما يناسب كلا منهما لتكميل المقام .

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثانى من أدلة المسألة الرابعة فى الأسباب التى تتفق فى المآل مع هذه المسألة ، غاية أن الكلام هناك كان فى وضع الشارع ، وهنا فى لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضا هنا زيادة الخصوص الذى قرره بعد وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذى سيفرع عليه قواعد الفصل الآتى ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توطئة الأسباب والمسببات ، وجعل المآلات هنا هى المسببات التى تقدمت هناك . وقوله (هى مقصودة للشارع) أى بدليل ما سبق فى المسألة الرابعة

لأنا نقول : وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسببات في الأسباب ، ومرّ الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين ، ومسألتنا من الثاني لامن الأول ، لأنها راجعة الى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ ، فان المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين ، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب . وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب ، وهو مآل السبب

﴿ والثاني ﴾ أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو المطلوب ؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال ، وذلك غير صحيح ، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع ^(١) مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد . وأيضاً ^(٢) فإن ذلك يؤدي الى أن لا تتطلب مصلحة بفعل مشروع ، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع ، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق

﴿ والثالث ^(٣) ﴾ الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية ؛ كقوله تعالى : (يا أيها الناس اعبُدوا ربَّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون) . وقوله : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلُّوا

(١) أي يعتد بها ويلتفت إليها باعتبارها مصلحة

(٢) مفرع على ما قبله . وقوله (ألا تتطلب) أي لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة ، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً ، وقد لا تحصل ؛ فان هذا الذي يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الخ)

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد ، وساق هناك ضعف هذه الآيات ، وقال : المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة

بها إلى الحكم) الآية ! وقوله: (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) الآية !
 وقوله: (رُسُلًا مبشِّرين ومنذرين) الآية ! وقوله: (كتبَ عليكم القتال وهو
 كُرْهُ لَكُمْ). الآية ! وقوله: (ولكم في القصاص حياة)
 وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة^(١)

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه
 بقتل من ظهر نفاقه: «أخاف^(٢) أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه^(٣)»
 وقوله: «لولا قومك حديث عهدهم بكفر لآسست البيت على قواعد إبراهيم^(٤)»
 بمقتضى^(٥) هذا أفى مالكُ الأمير حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم،

(١) أى بقطع النظر عن كونه فيه للعمل ما لأن متعارضان محتاجان الى كد من
 المجتهدين ليترجح الطاب أو النهى الذى يتطلبه أحد المآلين، وقوله (وهذا مما
 فيه الخ) يصح توجهه الأدلة الثلاثة السابقة. وربما فهم من كلامه أنه ليس في
 الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية (ولا تسبوا الخ) فيها
 هذا الخصوص، لأن سب الأوثان سبب في تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك
 واذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم لله - وملاء
 ما بين السماوات والأرض سباً في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن
 الرب سبحانه - نهى عن هذا العمل المؤدى إليه مع كونه سبياً في مصلحة ومأذونا فيه
 لولا هذا المآل

(٢) فوجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعى في
 إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضر على الإسلام من
 المشركين؛ فقتلهم دواء لمفسدة حياتهم، ولكن المآل الآخر - وهو هذه التهمة
 التى تبعد الطمأنينة عن مريدى الإسلام - أشد ضرراً على الإسلام من بقاءهم.
 وعليك بالنظر في باقى الأمثلة

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٢٩٤)

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ٦٢)

(٥) أى من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما فى الحديث
 لأنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رد ذلك واحد - مع كونه مصلحة - خشية

يظهر لذلك قصد ويكثر ^(١) في الناس بمقتضى العادة
ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي ^(٢) فانه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع
إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن
الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة،
فلامانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن
هذا بشرط أن لا يظهر قصد الى المآل الممنوع

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الأثم والعدوان
باطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون
سبباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: (ولا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ
اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ) وأشبه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي
على منع التوسل فيها. وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التدرع الى الربا
بحال، إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد الى الممنوع. ومالك يتهم بسبب
ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد الى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق
كضمان بجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه
أحدهما بدينار، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند
الأجل في مقابلة الثوب الآخر — مع أن الضمان لا يكون إلا لله — لقلة قصد
الناس لمثله

(١) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده المتباين ولو لم يقصد
بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك قصد)
عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر الخ. فهذه الكثرة هي الضابط
والمظنة، ومقابله مالا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل

(٢) قال في الأعلام: وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذاً آخر في
منع العينة؟ وهي الصورة المذكورة هنا. لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول
فيصير الثاني مبني عليه اه. يعني فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يتملكه
فالثاني فاسد. ورجع الى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معا

على اعتبارها في الجملة ، وإنما الخلاف في أمر آخر (١)

(ومنها قاعدة الحيل) فإن حقيقتها المشهورة بتقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر . فمآل العمل فيها حرم (٢) قواعد الشريعة في الواقع ؛ كالواهب ماله عند رأس (٣) الحول فراراً من الزكاة ، فإن أصل الهبة على الجواز ، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً ؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة ، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة ، وهو مفسدة . ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية

(١) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثله فالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل الممنوع ، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا . فلو صورت المسألة بأنه — باع له حيواناً بعشرة لأجل ، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان ، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً ، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع ، ولكنه يبيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد ، كما قال الدردير في شرحه الصغير وقال ابن رشد : إنه لإثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع . يعني وإنما ذلك الفساد لا طراد حكم الحاكم فقط

(٢) جعل المفسدة في الحيل حرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لها

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب ، كأن أخرجه عن ملكه فمآل الثاني لا يكره ذلك ، لأنه امتناع عن الوجوب لإبطال لحق الغير . وقال الأول يكره لأن فيه أضراراً بالفقراء وإبطلاً لحقهم ما لا فكلام المؤلف مبني على رأى محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً ، لكن على حكم الانفراد ؛ فان الهبة على أى قصد كانت مبطلَةٌ لا يجاب الزكاة ، كاتفاق المال عند رأس الحول ، وأداء الدين منه ، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة . وهذا الإبطال صحيح جائز ؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق . لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم ؛ فان هذا القصد بخصوصه ممنوع ، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة ؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع ، وأما إبطالها ضمناً فلا ، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً ، ولا يقول بهذا واحد منهم

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلاة وغيرها الى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرايين وما أشبه ذلك . وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً الى المآل ، والخلاف ، إنما وقع في أمر آخر (١) .

(ومنها قاعدة مراعاة (٢) الخلاف) وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر ، وكذا الميراث مثلا ، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولى . فمالك - مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولى - يراعى في ذلك الخلاف عند ما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع ؛ فيقول إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي الى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول . وهذا منه مبنى على مراعاة المآل في نظر الشارع فالمراد دراعة الخلاف الواقع بين المجتهدين ، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد ، ليقر فعلاً حصل منها عنه على القول الراجح عنده ، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله . وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرغ على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوى أو تزيد على مفسدة النهي ، فينظر المجتهد في هذا المآل ، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد . لولا المآل الطارئ بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتدضعفه . ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فن باب التمهيد والتوطئة لغرضه ، ولا يتعلق به مقصوده

فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها ؛ كالعصب مثلاً إذا وقع ، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه ، لكن على وجه لا يؤدي الى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والانصاف ؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب^(١) أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادة صح ؛ فلو قصد فيه حمل على الغاصب لم يلزم ؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة . وكذلك الزاني إذا حد لا يزداد^(٢) عليه بسبب جنائته ؛ لأنه ظالم . وكونه جانيا لا يجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنائته ، الى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي^(٣) ، أخذنا من قوله تعالى : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وقوله : (والجروح قصاص) ونحو ذلك وإذا^(٤) ثبت هذا فمن واقع منهيأ عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائداً على ما ينبغي بحكم التعمية لا بحكم الأصالة ، أو مؤد الى أمر أشد عليه من

(١) ان كان بقي على حاله لم يتغير وقوله (أو قيمته) أى ان تغير في غير المثل وقوله (أو مثله) أى إن تغير وهو مثلي وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح ، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب أو سيكة فصكها تقودا فليس للغاصب أخذه ، بل له القيمة فقط

(٢) أى فلا يلزم بسكنى المزنى بهامدة الاستبراء ، ولا بنفقتها كذلك ، ولا بارضاع ولدها من الزنا ونفقتها وهكذا لان هذه زيادة عن الحد الذى رآه الشارع

(٣) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان (٤) من هذا يفهم أن الكلام في العصب والزنا تمهيد ، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكأنه يقول اذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف ، فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد ، فلا يكون سبباً للحيف بل ينظر للأمر الواقع واللبال

مقتضى النهي ، فيترك^(١) وما فعل من ذلك ، أو نجيز^(٢) ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل ، نظراً الى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلاً على الجملة ، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة الى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه ؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي ، فيرجع الأمر الى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الوقوع ، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع ، لما اقترن من القرائن المرجحة : كما وقع التنبيه عليه^(٣) في حديث^(٤) تأسيس البيت على قواعد ابراهيم ، وحديث^(٥) قتل المنافقين ، وحديث^(٦) البائل في المسجد ؛ فان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بتركه حتى يتم بوله ، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه ، ولحدث عليه من ذلك داء في بدنه ، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر . وبأنه ينجس موضعين وإذا ترك فالذى ينجسه موضع واحد . وفي الحديث : « أيما امرأة نسكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل — ثم قال : فإن دخل بها فلها المهر بما استحل منها »^(٧) وهذا تصحيح للنهي عنه من وجه ، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد . واجراؤهم النكاح الفاسد مجرأى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليل على الحكم بصحته على الجملة : وإلا كان في حكم الزنى ، وليس في حكمه باتفاق . فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف

(١) أى كما فى مثال البائل الآتى

(٢) أى كما يأتى فى الأنكحة الفاسدة قبل الدخول . المصححة بعد الدخول

(٣) أى على الترك أو التصحيح وان لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف

لأن المواضع الثلاثة ليست منه . وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما فى بناء البيت على غير قواعد ابراهيم . أو وقع منها عنه قطعاً كسألة البائل فى المسجد وكرتوك قتل الكافر المنافق المؤذى للمسلمين . وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من

إزالة هذه الثلاثة

(٤) و(٥) و(٦) (تقدمت ج ٤ — ص ٦٢)

(٧) رواه فى نيل الأوطار عن أبى داود الطيالسى

فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد^(١) الدخول ، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح

وهذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌ مرجحٌ تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد ، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران : « نظر » من جهة مخالفته للأمر والنهي . وهذا يقتضى الإبطال « ونظر » من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة ؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم ، وخطؤه أو جهله لا يجنى عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام ، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله . وهكذا لو تعدد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام ؛ لأنه مسأله لم يعاند الشارع . بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك ؛ ولذلك قال تعالى : (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ) الآية ! وقالوا إن المسلم لا يعصى إلا وهو جاهل ، فجرى عليه حكم الجاهل ، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح ، فيكون إذ ذاك جانب التصحيح ليس له مآل يساوى أو يزيد ، فإذا ذلك لا نظر في المسألة ؛ مع^(٢) أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل . وهو المطلوب

(ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان)^(٣) وهو — في مذهب

(١) أى كما فى الأُنكحة الفاسدة للصدّاق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصدّاق خمراً أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه فى الصورة الأولى وفى غيرها مطلقاً وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناءً على الخلاف فى الصدّاق داخل المذهب وخارجه

(٢) أى فلم يخالف القاعدة حيثئذ

(٣) لهم فى الاستحسان عبارات : منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى .

ومنها تخصيص قياس بأقوى منه . وعلى هذين لا يخالف فيه أحد ، إلا أنه ليس

مالك - الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي . ومقتضاه الرجوع الى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ؛ فإن من استحسن لم يرجع الى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع الى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة ؛ كالمسائل التي يقتضى القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي الى فوت مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك . وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي ، والحاجي مع التكميلي ، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري

دليلاً شرعياً زائداً . ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه ، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلاً ، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة . ومنها العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس . كدخول الحمام ، والشرب من السقاء ، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء . فليل عليه : إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان ، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع ، وإن كانت غير عاده فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجتيه فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس . وبه تعلم ما في قوله (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة الخ) الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص ؛ وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجتيه فهو مردود . قال الحاجي : الاستحسان الذي ذهب اليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين . كتخصيص رطب العرايا من منع الرطب بالتمر . قال : وهذا هو الدليل ، فإن سموه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأبنباري : الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لاعلى المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس . ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الامضاء والرد ، قال أشهب القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه . قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده

يؤدى الى حرج ومشقة فى بعض مواردہ ، فيستثنى موضع الحرج . وكذلك فى الحاجى مع التكميلى ، أو الضرورى مع التكميلى . وهو ظاهر

وله فى الشرع أمثلة كثيرة ؛ كالقرض مثلاً ، فانه ربا فى الأصل ؛ لأنه الدرهم بالدرهم الى أجل ، ولكنه أبيع لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين ، بحيث لو بقى على أصل المنع لكان فى ذلك ضيق على المكلفين . ومثله بيع العريّة بخرصها تمرّاً ؛ فإنه بيع الرطب باليابس ، لكنه أبيع لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة الى المعري والمعري . ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلةً لمنع الإغراء ؛ كما أن ربا النسبئة لو امتنع فى القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه . ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر ، وجمع المسافر ، وقصر الصلاة والفطر فى السفر الطويل ، وصلاة الخوف ، وسائر الترخصات التى على هذا السبيل ؛ فإن حقيقتها ترجع الى اعتبار المال فى تحصيل المصالح أو درء المفسد على الخصوص ، حيث كان الدليل العام يقتضى منع ذلك ؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى الى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة ، فكان من الواجب رعى ذلك المال الى أقصاه . ومثله الاطلاع على العورات فى التداوى ، والقراض ، والمساقاة ، وإن كان الدليل العام يقتضى المنع ، وأشياء من هذا القبيل كثيرة

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة ، وعليها نبى (١)

مالك وأصحابه

وقد قال ابن العربى فى تفسير الاستحسان بأنه إثار (٢) ترك مقتضى الدليل

(١) أى فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية ، فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها ، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوطة الأدلة

(٢) يجىء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت فى زمنه صلى الله عليه وسلم فالدليل السنة ، وإن كانت فى عهد الصحابة الخ

على طريق الاستثناء والترخص ، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته . ثم جعله أقساماً : فمنه ترك الدليل للعرف ، كرد الأيمان الى العرف . وتركه الى المصلحة ؛ كتضمنين الأجير المشترك ، أو تركه للإجماع ؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضي . وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق ؛ كإجازة التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة ، وإجازة بيع وصرف في اليسير . وقال في أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل ^(١) بأقوى الدليلين

(١) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأى دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذى أشار اليه بعد . فمالك يخصص بالمصلحة - أى بدليل المصالح المرسلة الذى يقول هو به . ويخالفه فيه أكثر الأصوليين - وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد . وكل منهما يرى صحة القياس الذى نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليه في المحل بدون وجود الحكم فيه ، ويعبر عنه بتخصيص الوصف ، كقول الشافعى فيمن لم يبيت النية : الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح . فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها . فيقول الحنفى تنتقض العلة بصوم التطوع . فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان . قال الأصوليون : إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدرح في القياس . وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل ، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب كبيع الرطب في العرية فانه ناقض لعلة حرمة الربا ، التى هى الطعم أو القوت أو الكيل أو المال . ولا زائد على هذه الأربعة ، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور ، ولم يحرم هذا البيع فيها والاجماع على أن العلة لا تخرج عنها ، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال : أولها يقدرح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة ، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعى والشافعى نفسه في أظهر قولى ، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعى أقوى الأقيسة ، لسلامة علته من الانتقاض (وثانيها) لا يقدرح مطلقاً وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثها) يقدرح في المستنبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقدرح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع ؛ وان كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافى لحكمها ، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين فان احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وأخيراً يتضح المقام

فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرده ، فإن مالاً كآ وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأى دليل كان ، من ظاهر أو معنى . ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة ، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس ، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة ، ولا يرى الشافعى لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً . وهذا الذى قال هو نظر^(١) فى مآلات الأحكام ، من غير اقتصار على مقتضى

الدليل العام والقياس العام

وفى المذهب المالكى من هذا المعنى كثير جداً . وفى العتبيه من سماع أصبغ فى الشريكين يطان الأمة فى طهر واحد فتأتى بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذى أقر به فإن كان فى حفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره ، وكان كما لو اشتركا فيه . وإن كان يدعى العزل من الوطاء الذى أقر به فقال أصبغ إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر ، والقياس أن يكونا سواء ، فلعله غلب ولا يدري . وقد قال عمرو بن العاصى فى نحو هذا : إن الوكاه قد يتغلت . قال : والاستحسان فى العلم قد يكون أغلب من القياس . قال وقد سمعت

ابن القاسم يقول ويروى عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان »

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة ، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها ، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يعزبان أو ينزبان ، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء ، ولا فرق بين العزل وعدمه فى إلحاق الولد ، لكن الاستحسان ما قال ، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً ، فأجرى الحكم على الغالب^(٢) ،

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك فى تخصيص بالمصلحة . أما استحسان أبى حنيفة الذى يخص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمال وإنما هو بالنص الجزئى فى مقابلة القياس الكلى أو فى مقابلة العام

(٢) قد يقال : وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية . حتى

وهو مقتضى ما تقدم . فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإيزال .
وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال : إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة ،
وإن الاستحسان عماد العلم . والأدلة المذكورة تعضد^(١) ما قال
(ومن هذا الأصل أيضا تستمد قاعدة أخرى) وهي أن الأمور الضرورية
أو غيرها من الحاجة أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمور لا ترضى شرعاً
فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير
حرج ؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع
أوجه الحرام والشبهات . وكثيراً ما يلجئ إلى الدخول في الاكتساب لهم بما
لا يجوز ، ولكنه^(٢) غير مانع ؛ لما يثول إليه التحرز من المفسدة المرئية^(٣) على
توقع مفسدة التعرض . ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى
إبطال أصله . وذلك غير صحيح . وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر
يسمعها ويراهها ، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا
بمشاهدة ما لا يرتضى ، فلا يخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها ؛ لأنها
أصول الدين وقواعد المصالح . وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق
يدعى أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبينة على النظر للمآل ؛ أم أن الأحكام
الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه ، ولا محل
لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان ؛ وبالجملة فانك تجد عند التأمل أن
المؤلف تارة يبنى كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس ،
وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره

(١) عرفت ما فيه

(٢) أى هذا اللازم غير مانع من النكاح . وقوله (لما يؤول) تعليل لكونه
غير مانع . وقوله (من المفسدة) بيان لما يؤول . وقوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة
التي يؤول إليها التحرز

(٣) أى الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض . وذلك أنه يتوقع من
نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام : لكننا لا نمنعه من النكاح ، نظراً لما

الفهم ، فإنها مثار اختلاف وتنازع . وما ينقل ^(١) عن السلف الصالح مما يخالف ذلك . قضايا أعيان لاحجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير الى موافقة ما تقرر إن شاء الله . والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال ، فاعتبارها لازم في كل حكم على الاطلاق . والله اعلم

﴿ المسألة الحادية عشرة ﴾

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة ، ولم يقع هنالك تفصيل . وقد ألف ابن السيد كتاباً في أسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة : وحصرها في ثمانية أسباب :

(أحدها) الاشتراك الواقع في الألفاظ ، واحتمالها للتأويلات . وجعله ثلاثة أقسام : « اشتراك » في موضوع اللفظ المفرد ؛ كالقراء ، وأو ^(٢) في آية الحرابة « واشتراك » في أحواله العارضة في التصريف ، نحو (وَلَا يُضَارُّ) ^(٣) كَاتِبٌ وَلَا يُؤُولُ إليه التحرز من تلك المفسدة ، فان التحرز منها يؤول الى الوقوع في مفسدة أشد ، وهي خشية الزنا ، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي . فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض

(١) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية ، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناذر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للنناكر . ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشى منه على طهارة المسجد ، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر

(٢) قال البنانى محشى جمع الجوامع : التحقيق أنها لأحد الشيتين أو الأشياء ، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن . وعليه فلا اشتراك

(٣) فان الادغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الاضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر ، وبه قرأ عمر ، فنهوا عن ذلك . ويحتمل الفتح أى لا يجوز أن يقع الاضرار عليهما بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أى بالفك والفتح ، وما أجمل موقع هذا الادغام الذي كان غاية الاجاز بتضمنه المعنيين معا . فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقياً

شَهِيدٌ) . «واشتراك» من قِبَلِ التركيب ، نحو : (والعَمَلُ الصَّالِحُ يُرْفَعُهُ) (١) (وما قَتَلُوهُ (٢) يَقِينًا)

(والثاني) دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز . وجعله ثلاثة أقسام : « ما يرجع » الى اللفظ المفرد ؛ نحو حديث النزول (٣) ، و (اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) . « وما يرجع » الى أحواله ، نحو : (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) ولم يبين (٤) وجه الخلاف « وما يرجع » الى جهة التركيب ، كإيراد الممتنع بصورة الممكن (٥) . ومنه : « لئن

(١) أي فانه لولا وقوع الضميرين في رفعه بعد قوله (إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع : هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم ؟ أم العمل ؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأى الأكثر . والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الايمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولا . وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكا مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعانى . فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكا ؟

(٢) مثل سابقه ؛ فقد تقدم قوله (ما لهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر ؟ أم للعلم ؟ أي ما قتلوا العلم يقينا . من قولهم : قتل العلم والرأى إذا بالغت فيه ، وهو مجاز كما في الأساس . وأيضا فللفظ (يقينا) قيد وقع بعد نفي ومنفي ؛ فهل يرجع للنفي ؟ أي النفي متيقن به ، أم للنفي ؟ أي القتل المتيقن ليس حاصلًا عندهم ، بل هو ظن فقط . فيكون مؤكدا لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليها

(٣) حديث النزول ينزل ربنا الى سماء الخ

(٤) أي أن ما تقدم يظهر فيه كونه سببا للخلاف ؛ وهذا لم يبين فيه وليس بظاهر سببته للخلاف في مثل الآية . فسواء أكان من الأضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز . فان كان الأصل مكرم بنا في الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعا كان حقيقة ، وإن كان الاسناد إلى الظرف كان مجازا عقليا ولم يوجب الدوران اختلافا في المعنى

(٥) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أي من العكس ؛

قَدَرَ اللهُ عَلَىَّ» الحديث (١) . وأشبه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره ، كالأمر بصورة الخبر ، والمدح بصورة الذم ، والتكشير بصورة التقليل ، وعكسها

(والثالث) دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه ، كحديث (٢) الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط ، ومسألة (٣) الجبر والقدر والاكتساب (والرابع) دورانه بين العموم والخصوص ، نحو (لا إكراه في الدين) (٤)

لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع . أو أن قوله (كإيراد الخ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع الى جهة التركيب ، فيكون مثالا لأول نوع من العكس . وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلا للحيرة أو الخوف ، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم . أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظن أن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه

(١) في البخارى في كتاب التوحيد

(٢) سيأتى في المسألة الثالثة عشرة فان كلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بانتاج حكم المسألة ، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج . فكان ذلك سببا لاختلافهم

(٣) فكل قائل بشئ، منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره . وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدرين ، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة

(٤) هل هو خبر حقيقى؟ أى لا يتصور الاكراه فيه بعد دلائل التوحيد ، وما يظهر إكراهها فليس فى الحقيقة باكراه . أم هو خبر بمعنى النهى؟ أى لا تكرر هو فى الدين ونجبروا عليه . وعليه فهو عام منسوخ باية (جاهد الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية . والاية على الوجه الثانى صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز ، ولدورانه بين العموم والخصوص ، ولدعوى النسخ وعدمه

(وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ ^(١) كُلَّهَا)

(والخامس) اختلاف الرواية . وله ثمانى علل قد تقدم التنبيه عليها

(والسادس) جهات ^(٢) الاجتهاد والقياس

(والسابع) دعوى النسخ وعدمه

(والثامن) ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها ، كالاختلاف

في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه . ومن أراد التفصيل فعليه به ،

ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها

وبالله التوفيق

﴿ المسألة الثانية عشرة ﴾

من الخلاف ما لا يعتقد به في الخلاف ، وهو ضربان :

« أحدهما » ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقتضى الشريعة . وقد

تقدم التنبيه عليه

« والثاني » ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك . وأكثر

ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة ، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني

ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر ، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى ^(٣) على العبارة

كالمعنى الواحد ، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال

بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه : وهكذا يتفق في شرح السنة

(١) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ؟ أم اللغات ؟ أم أسماء الله ؟

أم أسماء الأشياء علوية وسفلية . لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة . فاللفظ صالح

للعوم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا

(٢) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري

فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شير . وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة

(٣) أى يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد

وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم . وهذا الموضوع مما يجب تحقيقه ، فإن نقل الخلاف في مسألة لاخلاف فيها في الحقيقة خطأ ، كما أن نقل الوفاق

في موضع الخلاف لا يصح

فإذا ثبت هذا فإِنَّمَا نَقَلَ الخلاف هنا ^(١) أسباب :

(أحدها) أن يذكّر في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم ، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ ، ثم يذكّر غير ذلك القائل أشياء أخرى مما يشمله اللفظ أيضاً ، فينصّبهما المفسرون على نصّهما ، فيظن أنه خلاف ، كما نقلوا في المنّ أنه خبز رقاق ، وقيل زنجبيل ، وقيل الترنجيبين ، وقيل : شراب مزجوه بالماء . فهذا كله يشمله ^(٢) اللفظ ، لأن الله منّ به عليهم . ولذلك جاء في الحديث : « الكمأة من المنّ الذي أنزل الله على بني إسرائيل ^(٣) » فيكون المنّ جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً

(والثاني) أن يذكّر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد ، فيكون التفسير فيها على قول واحد ، ويوعم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق ، كما قالوا في السلوى إنه طير يشبه السمائي ، وقيل : طير أحمر صفته كذا ، وقيل : طير بالهند أكبر من العصفور . وكذلك قالوا في المنّ شيء يسقط على الشجر فيؤكل ، وقيل : صمغة حلوة ، وقيل : الترنجيبين ، وقيل : مثل رُبِّ غليظ ، وقيل : عسل جامد . فمثل هذا يصح حمله على الموافقة وهو الظاهر فيها

- (١) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل
- (٢) أي وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى ، بخلاف ما قيل في المنّ في السبب الثاني فإنه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد
- (٣) أخرجه مسلم

(والثالث) أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة ، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي ، وفرق^١ بين تقرير الإعراب^(١) وتفسير المعنى ، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد ، لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع ، والآخر^(٢) راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال ، كما قالوا في قوله تعالى : (وَمَتَاعاً لِلْمُقْوِينَ) أي المسافرين . وقيل : النازلين بالأرض القواء وهي القفر : وكذلك قوله : (تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً) أي داهية تفجؤهم^(٣) ، وقيل : سرية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأشبه ذلك (والرابع) أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد ، كماختلف فيهم^(٤) في أن

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً ؟
 (٢) هذا الآخر مبني على الأول . ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها ، فيكون بهذا الاعتبار مجازاً ، وسيأتي في السبب الثامن . فان كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي فيكون حقيقة . لكنه يكون من السبب الأول . وكذا المثال الثاني : فان كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فجاز . وإن كان باعتبار أن السرية جزئى من القارعة تحققت فيه حقيقة . ويلزمهما ما لزم سابقهما ، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى . إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية . وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً فيكون هذا السبب الثالث مغايراً للأول وللثامن . راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويسقيم كلامه

(٣) القارعة من القرع ، وهو ضرب الشيء بالشيء ، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة ؛ كما في قوله تعالى (القارعة ما القارعة) وفي البيضاوى : أي داهية تفرعهم وتقلعهم . فاللفظ محرف على كل حال
 (٤) على رأى بعض الكتابين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقى . فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول : نعم . ومن قال ليس بدليل شرعى يقول :

المفهوم له عموم أولاً : وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به ، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به ، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً . وكثير من المسائل على هذا السبيل . فلا يكون في المسألة خلاف ، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف

(والخامس) يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم ، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد ، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه . فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة ، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني أطراح منه للأول ونسخ له بالثاني . وفي هذا من بعض المتأخرين تنازع ، والحق فيه ما ذكر أولاً . ويدل عليه ما تقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد ، ولا يصح فيها غير ذلك . وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر ، كما ذكر عن ابن عباس^(١) في المتعة وربا الفضل ، وكرجوع^(٢) الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغسل من التقاء الختانين ، فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف (والسادس) أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم ، كاختلاف القراء في

لاعموم ولا خصوص ؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم . ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم ، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم ، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أو لا فقال الأكثر له عموم ، ونفاه الغزالي . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اه فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الخ) أي الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي . ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه

(١) أنه رجع عن حلها الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمها

(٢) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت

ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما

وجوه القراءات ، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره ، بل على إجازته والإقرار بصحته ، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات ، وليس في الحقيقة باختلاف ، فإن الرويات على الصحة منها لا يختلفون^(١) فيها

(والسابع) أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على أوجه من الاحتمالات ، ويبنى على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح ، بل على توسيع المعاني خاصة . فهذا ليس بمستقر خلافاً ؟ إذ الخلاف مبنى على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبنى عليه وليس الكلام في مثل هذا

(والثامن) أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد ، فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة ، والمطلوب أمر واحد^(٢) ؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ) فمنهم من يحمل الحيات والموت على حقائقهما ، ومنهم من يحماهما على المجاز ، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما . ونظير هذا قول ذى الرمة :

— وظاهرٌ لها من يابس الشخّث — وبأس الشخث

وقد مر بيانه وقول ذى الرمة فيه إن « بئس » و « يابس » واحدٌ ومثل ذلك قوله : (فأصبحت كالصريم) فقيل : كالنهار بيضاء لا شيء فيها ، وقيل : كالليل سوداء لا شيء فيها . فالمتعود شيء واحد وإن شُبّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان

(والتاسع) أن يقع الخلاف في التأويل^(٣) وصرف الظاهر عن مقتضاه الى

(١) فلا يتأني الاختلاف بينهم في المتواتر

(٢) أى نحصل عليه على أى محمل ، كما سيقول (فلا فرق النخ)

(٣) أى فى تعيين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد

عليه الدليل . فالتأويل فى كلامه بمعنى المال كما فى قوله تعالى (وأحسن تأويلاً)

ما دل عليه الدليل الخارجي ؛ فإن مقصود كل متأول الصرْفُ عن ظاهر اللفظ الى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل ، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه . وتقع في غيرها كثيراً أيضاً ؟ كتأويلاتهم^(١) في حديث^(٢) خيار المجلس بناء على رأى^(٣) مالك فيه ، وأشباه ذلك .

(والعاشر) الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد ؛ كما اختلفوا في الخبر : هل هو منقسم الى صدق وكذب خاصة ؟ أم ثم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب ؟ فهذا خلاف في عبارة^(٤) ، والمعنى متفق عليه . وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما . قال القاضي عبد الوهاب في مسألة « الوتر أواجب هو ؟ » : إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة ؛ وإن لم يريدوا ذلك ، وقالوا لا يجرم^(٥) تركه ولا يجرح فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح

(١) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي ؛ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه ؛ لأنهم وإن انفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد . ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول

(٢) أخرجه البخاري عن ابن عمر

(٣) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له في بعض طرقه ورفعها ، وأخذ باجماع أهل المدينة على ترك العمل به . ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما . وقد توسع الزرقاني على الموطأ في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه

(٤) يقولون في مثله إنه خلاف في حال ، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً ، فلعله أيضاً إصطلاح . والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال ، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا

(٥) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالا لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر ، لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه ، بل هو فرض عملي يفوت الجواز أي الصحة بفوته ، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر

الاحتجاج عليه . وما قاله حق ، فان العبارات لامشاحة فيها ، ولا ينبغي على الخلاف فيها حكم ، فلا اعتبار بالخلاف فيها

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف ، يجب أن تكون على بال من المجتهد ، ليقس عليها ما سواها فلا يتساهل فيؤدى ذلك إلى مخالفة^(١) الإجماع

فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة الى الوفاق^(٢) أيضا

و بيان ذلك أن الشريعة راجعة الى قول واحد كما تبين قبل هذا ، والاختلاف في مسائلها راجع الى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهد من ، والى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً ؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع^(٣) عن قوله ، فالذلك ينقض لأجله قضاء القاضي

فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أولاً . كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستاً فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد . وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفواتها ، ولكن تركها عمداً مؤثماً ، وسهواً مقتض لسجود السهو . فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تناوله الأدلة

(١) أى بآبائه الخلاف في محل الإجماع

(٢) أى في التحرى عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كل منهما

يخالف الآخر

(٣) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين . فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجيح عن رأيه . كما في مسألة تحليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق في الوضوء ، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه . وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك . وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحريراً^(١) لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين ، واتباع^٢ للدليل المرشد الى تعرف قصده ، وقد توافقوا في هذين القصدتين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع اليه ، ولوافق صاحبه فيه . فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً الى القسم الثاني^(٢) ، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدى إلى مقصود الشارع الذي هو واحد ، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً . وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب ، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً ، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً ، فالإصابة على قول المصوبه إضافية^(٣) ، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار . فاذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا يختلفون

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد ، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً ، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع ، فاختلف الطرق غير مؤثر . كما لا اختلاف بين المتعبدين لله بالعبادات

(١) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه ، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما ، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكماً أحد الطرفين دون الآخر . فالعبارة — كما ترى — فيها ركة ونبو عن هذا المقصود . ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحريراً) لكان جيداً . وقوله (هذين القصدتين) هما في الحقيقة قصد واحد ، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه

(٢) فان مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع — بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ — إنما ترتبت على استبهاام الدليل وخفائه عليه (٣) أي بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين ، لا للواقع ، وإلا لما تعدد الصواب . وقوله (إلى قول واحد) أي في هذا المقام ، وهو انه لا يجوز له ان يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببينة ، لا مجرد ان غيره مصيب على قول التصويب

المختلفة ، كرجل تقربه الصلاة ، وآخر تقربه الصيام ، وآخر تقربه الصدقة ، إلى غير ذلك من العبادات . فهم متفقون في أصل التوجه لله المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه . فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلماتهم واحدة وقولهم واحداً ، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدتهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم ^(١) لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى ، لا إلى تحرى مقصد الشارع . والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها ، بل ليتعرف منها المقصد المتحد . فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح . والله اعلم .

فصل

وبهذا يظهر أن الخلاف -- الذى هو فى الحقيقة خلاف -- ناشئ عن الهوى المضل ، لا عن تحرى قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل . وهو الصادر عن أهل الأهواء . وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر فى الخلاف ، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء ، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها . وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى باطلاق . وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى ، وذلك مخالفة الشرع ، ومخالفة الشرع ليست من الشرع فى شئ . فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال فى الشرع ، ولذلك سميت البدع ضلالات ، وجاء أن كل بدعة ضلالة ، لأن صاحبها مخطئ ، من حيث توهم أنه مصيب ، ودخول الأهواء فى الأعمال خفى ^(٢) فأقوال أهل الأهواء غير معتد بها فى الخلاف

(١) فى المسألة الثالثة ، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير فى الخلاف ، ولا بد من الترجيح وتحرى مقصد الشارع بأى طريق كان ؛ كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح

(٢) قد لا يشعر به صاحبه ، فيتوهم أنه مصيب فى اجتهاده الذى بعض مقدماته

مبنى على الهوى

المقرر في الشرع . فلا خلاف^(١) حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة
فان قيل : هذا مشكل ، فان العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعى ،
وتقلوا أقوالهم في علمى الأصول ، وفرعوا عليها الفروع ، واعتبروهم في الاجماع ،
وهذا هو الاعتداد بأقوالهم

فالجواب من وجهين : « أحدهما » أنا لانسلم أنهم اعتدوا بها ، بل إنما أتوا
بها ليردوها ويبينوا فسادها ، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا
ما فيها وذلك في علمى الأصول معا بين . وما يتفرع عليها مبنى عليها

« والثانى » إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى باطلاق ،
وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بأشريعة رأسا . وأما من صدق بها
وبلغ فيها مبلغا يظن به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصاره .
فمثله لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقا ، بل هو متبع للشرع ، ولكن بحيث يزاحمه
الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه ، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى
في نحلته ، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة . وأيضاً
فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد ، وهو اتباع
الشريعة ، وأشدُّ مسائل الخلاف مثلا مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها
فانا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائما حول حمى التنزيه ونفى النقائص
وسمات الحدوث ، وهو مطلوب الأدلة ، فاختلفا في الطريق قد لا يخل بهذا
القصد في الطرفين معا . وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية

وإلى هذا^(٢) فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه ، ولهذا

(١) أى يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التى دخلها الهوى باتباع

المتشابه ، فلا تحسب منها ، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافا

(٢) أى يضاف إلى أنهم طالبون للحق فى تنزيه الله تعالى — وإن لم يصادفوا

صميم الحق فى كثير من المسائل التى خالفوا فيها — أن هناك من مسائل خلافهم

ما هو مشكل فى ذاته ، ويصعب الخوض فى الكشف عن اليقين فيه ، فربما كان لهم وجه

فى جانب هذه المشكلات ، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم النخ

لم يظهر من الشارع خروجهم عن الاسلام بسبب بدعهم . وأيضا فانهم لما دخلوا في غمار المسلمين ، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال ، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم ، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم ، ومدارك الاجتهاد تختلف ، لم يمكن — والحال هذه — إلا حكاية أقوالهم ، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها ، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط^(١) ، ولهذا تقرير^(٢) في كتاب الاجماع . فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم

وفي الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف ، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة . وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة ، لصحتها واتحاد حكمها ؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعاً ، فصارت أقوالهم زلات لا اعتبار بها في الخلاف ، فالإتفاق حاصل إذاً على كل تقدير فالخاصل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الاسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية . ولولا الاطالة لبسط هذا الموضوع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية ، ولكن ما ذكر فيها كاف . والله الموفق للصواب

﴿ المسألة الثالثة عشرة ﴾

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم ، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق .

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه الله . وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة :

(١) أي وعدم تمييز حقهم من باطلهم ، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً ، وذلك لا يصح

(٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا ؟ والحنفية تشترط . وعليه يتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالحوارج . والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها ، فان لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الاجماع

﴿أحدها﴾ أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى (١) ما حصل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر (٢) له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهى البحث نهايته ومعلمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاما وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم

فيذا الطالب حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها ويعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تتلخص له بعد — لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مُسند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللازم له الكف والتقليد

﴿والثاني﴾ أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق (٣) معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك — إذا أوردت عليه — كالبراهين (٤) الدالة على صحة ما في يديه، فهو يتعجب من المتشكك في محموله، كما يتعجب من ذى عينين لا يرى ضوء النهار

(١) أي بسرده وحكمته

(٢) أي مفصلاً

(٣) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات. ومكملاتها، واستقصاء انبثاتها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة الخ

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث إن ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه

لكنه استمرّ به ^(١) الحال إلى أن زل محفوظه ^(٢) عن حفظه حكما ، وإن كان موجوداً عنده ، فلا يبالي في القطع على المسائل : أنص عليها أر على خلافها أم لا فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة ^(٣) فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا ؟ هذا محل نظر والتباس ، ومما يقع فيه الخلاف

وللمحتج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس ، وتبيت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمّت وصار بعضها عاضداً للبعض ، ولم يبق عليه في العلم بمقتضاها مطلب ^(٤) فالذي حصل عنده هو كلية الشريعة ، وعمدة النحلة ، ومنبع التكليف . فلا عليه أنظرَ في خصوصياتها المنصوصة ^(٥) أو مسائلها الجزئية أم لا ، إذ لا يزيد النظر في ذلك زيادة ، إذ لو كان

(١) في الترقى لادراك مقاصد الشريعة وأصولها ، حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته ، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده ، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على ظيات المقاصد وأصول الشريعة ، حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم : أنص على دليله الخاص . أم لا ؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص ، لأنه لم يصل بعد الى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات . فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية . ومثاله يأتي في أعمال ذى الرأى رأيه مطلقا ، حتى إذا خالفه نص جزئى رده إلى الكلى الذى اعتمده

(٢) أى من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التى سماها سابقا جزئيا إضافيا
(٣) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة ، حتى صار مجتهدا فى الأصول . فمن عرف الأصول تقليدا لغيره مهما قلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة

(٤) فقد عرف الضرورى والحاجى والتحسينى ومكملاتها فى سائر الأبواب ، وصار لا يخفى عليه من ذلك شىء . فصارت مقاصد الشارع فى سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز

(٥) أى الوارد فيها الأدلة التفصيلية . وقوله (أو مسائلها الجزئية) أى الإضافة وهى القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية

كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة ، وقد فرضناه واصلاً . هذا خلف ووجه ثان ، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك^(١) المطلوب الكلي الشرعي ، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده ، فإذا كان حاصلًا فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال ووجه ثالث^(٢) ، وهو أن كلى المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصات ، وبمعانيها ترقى إلى مآرقى إليه ، فان تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي ، فهي حاكمة في الحقيقة ، لأن المعنى الكلي منها انتظم ، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت^(٣) له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرية ، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته . فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد . وهو المطلوب

وللمانع أن يحتاج على المنع من أوجه
منها أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها ، وتعاضدت مراميها ، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً ، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً ، ومسلوكاً منتظماً ، لا يزل عنه من مواردها فرد ، ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا^(٤) وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف

(١) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله (فان قيل الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها ، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ)

(٢) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع . وما قبله يقول : لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياته ، فالنظر فيه تحصيل حاصل

(٣) أي وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط . وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة

(٤) لعل هنا سقطاً حاصله : (لا يترك النظر إلى الجزئي) وهو جواب إذا

آخر لابد أيضاً من اعتباره ؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكل مع أطراح الجزئي خطأ كما في العكس . وإذا كان ^(١) كذلك لم يستحق من هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمل ما يحتاج إلى تكميله

ومنها أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما يليق بمحل آخر ؛ كما في النكاح مثلاً ، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات ^(٢) من كل وجه ، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه . وكفى مال العبد ^(٣) وثمره الشجر ، والقرض ، والعرايا ، وضرب الدية على العاقلة ، والقراض ، والمساقاة بل لكل باب ما يليق به ، ولكل خاصٍ خاصيةٌ تليق به لا تليق بغيره . وكما في الترخصات ^(٤) في العبادات والعادات وسائر الأحكام ، وإن كان كذلك — وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات — فتزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن ؛ بل لابد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب ، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية . فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي ، لافى حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة ،

أى إن صاحب هذه الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد ، غير حاصل على الركن الآخر . وهو اعتبار الجزئي

(١) هذه هي القضية الكبرى في الدليل . فهي بمنزلة قوله : وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد

(٢) أى مع أنهما من مرتبة واحدة ، وهى مرتبة الحاجيات

(٣) هو وما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة . وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات ، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات

(٤) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم أعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات ، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً

فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلى وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ومنها أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالاً وهي أفعال المكلفين، بل كما يجرى الكليات في كل جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجرىها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم. وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع، فلا يصح مع هذا^(١) إلا اعتبار خصوصيات الأدلة. فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما^(٢) تقتضيه رتبة المجتهد، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال^(٣)

ومن أمثلة هذه هذه المرتبة مذهب من نفي القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فان كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعى مطلق عام طرد له^(٤) في جملة الشريعة طراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير،

(١) أى اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة
(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة
(٣) أى فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد. ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذى شربه الصفراوى مع الآية الكريمة، إلى أن قال (فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فان فيها جملة الفقه. ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها

(٤) أى حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثانى اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير

بل على مقتضى قوله : (اليومَ أكملتُ لكم دينكم)
فصاحب الرأي يقول : الشريعة كلها ترجع الى حفظ مصالح العباد ودرء
مفسدهم ، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً ، دل على ذلك الاستقراء . فكل
فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً ؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر^(١) مما لا يعتبر ،
لكن على وجه كلى عام . فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلى
العام ، لأن دليلاً قطعي ، ودليل الخاص ظني ، فلا يتعارضان
والظاهرى يقول : الشريعة إنما جاءت لا ابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً ،
ومصلحتهم تجرى على حسب ما أجازها الشارع ، لا على حسب أنظارهم^(٢) فنحن
من اتباع مقتضى النصوص على يقين فى الإصابة ، من حيث أن الشارع إنما تعبدنا
بذلك . واتباع المعانى رأى ، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر ، لأنه
أمر خاص مخالف لعام الشريعة ، والخاص الظنى لا يعارض العام القطعى
فأصحاب الرأي جرّدوا المعانى^(٣) فنظروا فى الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات
الألفاظ . والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا فى الشريعة بها ، واطّرحوا
خصوصيات المعانى القياسية ، ولم تنزل واحدة من الفرقتين الى النظر فيما نظرت
فيه الأخرى بناء على كلى ما اعتمده فى فهم الشريعة
ويمكن أن يرجع الى هذا القبيل^(٤) ما خرّج ثابت فى الدلائل عن عبد الصمد

- (١) وهو ما كان من مقاصد الشارع فى المراتب الثلاث
- (٢) أى التى من شأنها أن تختلف فى الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة
- (٣) أى الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التى فهموها مقصداً للشارع من استقراءهم لموارد الشريعة . أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب . ووقفوا عندها ولو كانت فى نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة
- (٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات ، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر الى المعانى واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي ، ومنهم من نظر الى مقتضيات الألفاظ بالظاهرة . كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظى فى الأحاديث الثلاثة

ابن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدى : (أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة ، فأتيت أبا حنيفة فقلت له : ما تقول في رجل باع بيبعا واشترط شرطا ؟ قال : البيع باطل ، والشروط باطل ، وأتيت ابن أبي ليلى فقال : البيع جائز والشروط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال : البيع جائز والشروط جائز. فقلت سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال لا أدري ما قالا ؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع وشروط^(١) فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولهما فقال : لا أدري ما قالا ؛ حدثنا هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « اشترى بربرة واشترطى لهم الولاء ؛ فإن الولاء لمن أعتق »^(٢) فأجاز البيع وأبطل الشرط . فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما ، فقال : ما أدري ما قالا ، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال : « اشترى مني رسول الله صلى الله عليه وسلم ناقة^(٣) فشرطت حملاني ، فأجاز البيع والشروط »^(٤) اه . فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد^(٥) في فتيا على كلية ما استفاد من حديثه ، ولم ير غيره من الجزئيات معارضا فاطرح الاعتماد عليه . والله أعلم

(١) (تقدم ج ١ — ص ٢٧٦)

(٢) أخرجه الستة مع اختلاف في اللفظ

(٣) المعروف في قصة جابر (جمل) لاناقة

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة

(٥) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية ، وقائلين بأن النظر الى الجزئى ليس بلازم . وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد ؟ إن هذا بعيد . والقريب أن يكون كل منهم استند الى الحديث الذى رواه ، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له ، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لم يرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث فى السند أو فى المتن أو بخارج عنهما . ووربما أيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدري ما قالا) فالتشيل بهذه القصة للمقام الذى هو بصدده غير ظاهر

﴿ والثالث ﴾ أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية ، بحيث لا يصدّه التبجر في الاستبصار بطرف عن التبجر في الاستبصار بالطرف الآخر ، فلا هو يجرى على عموم واحد منهما دون^(١) أن يعرضه على الآخر ، ثم يلتفت مع ذلك الى تنزل^(٢) ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين . فهو في الحقيقة راجع الى الرتبة التي ترقى منها ، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئى فيها عموماً وخصوصاً

وهذه الرتبة لاخلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها . وحاصله أنه متمكن فيها ، حاكم لها ، غير مقهور فيها ، بخلاف ما قبلها فان صاحبها محكوم عليه فيها ، وتلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات الى الخصوصيات . وكل رتبة حكمت على صاحبها دلت على عدم رسوخه فيها . وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد ، والتعرض للاستنباط . وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة ، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم

ويسمى صاحب هذه المرتبة الربّاني ، والحكيم ، والراسخ في العلم ، والعالم والفقهاء ، والعامل ؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كباره ويوفى كل أحد حقه حسبما يليق به ، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجهول عليه ، وفهم عن الله مراده ومن خاصته أمران : « أحدهما » أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص ؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص . « والثاني » أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات ؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك ، ولا يبالي بالمآلات

(١) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً ويقيدها بعضها بعضاً .
(٢) أى فلا بد في النظر في مجال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء ، بل كل وما يليق به ، كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع

إذا ورد عليه أمر أو نهى أو غيرهما وكان في مساقه كايا . ولهذا الموضوع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المال . وفي مذهب مالك من ذلك كثير (١)

﴿ المسألة الرابعة عشرة ﴾

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين . ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين ، ويبين جهة المأخذ في الطرفين

وبيان ذلك أن المشروعات المكبية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة ، وجارية على ما تقتضيه مجارى العادات عند أرباب العقول ، وعلى ما تحكمه (٢) قضايا مكارم الأخلاق : من التلبس من كل ماهو معروف في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، والتباعد عن كل ماهو منكر في محاسن العادات ، فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها (٣) فكان أكثر ذلك موكولا إلى أنظار المكلفين في تلك العادات ، ومصروفا إلى اجتهادهم ، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن السكيات ، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود ، من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينه الكتاب والسنة . وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين ، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة ، وصلة الأرحام قربت أو بعدت ، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب ، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب

- (١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسله التي يكون النظر فيها إلى جزئى في مقابلة الكلى
- (٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والأزمان ، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر . ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة في الجاهلية الخ)
- (٣) أى من تفاصيل التعبدات

والأجانب ، وإصلاح ذات البين بالنسبة الى جميع الخلق ، والدفع بالتى هى أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التى لم ينص على تقييدها بعد وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش ، على مراتبها فى القبح فانهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحسن فكان المسلمون فى تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم ، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم ، وهكذا بعد ما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة ، وبعد وفاته وفى زمان التابعين

إلا أن خطة الاسلام لما اتسعت ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا رما وقعت بينهم مشاحات فى المعاملات ، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم فى مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضى أحكاماً خاصة ، أو بدت من بعضهم فلتات فى مخالفة المشروعات وارتكاب المنوعات . فاحتاجوا عند ذلك الى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة ، ومشروعات تكمل لهم تلك المقدمات ، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات ، والمحرمات والمكروهات ، إذ كان أكثرها جزئيات^(١) لا تستقل بإدراكها العقول السليمة ، فضلا عن غيرها ، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفصيل التقربات ، ولا سيما حين دخل فى الاسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربى أو غيره ، أو من كان على عادة فى الجاهلية وضربى على استحسانها فريقه ومال إليها طبعه وهى فى نفسها على غير ذلك ، وكذلك الأمور التى كان لها فى عادات الجاهلية حريان لمصالح رأوها وقد شابهها مناسد مثلها أو أكثر هذا الى^(٢) ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قووا على عدوهم وطلبوا

(١) أى إضافية

(٢) أى فالجهاد تشريع مدنى جديد ، وليس تفصيلا وتكميلا لما سبق فى مكة ، لأنه لم يكن سببه قد تم فى مكة . وهو ظاهر ، وإن كان قد يتنافى مع ما سبقه فى المسألة الثانية من كتاب الأدلة . حيث قال هناك « والجهاد الذى شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وهو مقرر بمكة : كقوله يابنى أقم

بدعائهم الخلق الى الملة الحنيفية ، و إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا اليه بغاية البيان : تارة بالقرآن ، وتارة بالسنة . فتفصلت تلك الجملات المكية ، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات . وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانونا

الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر « وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول : (لهما وجدت في المدينت كليا فانه جزئى بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلى) . وقد يقال لا منافاة ، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكورا بنفسه ومقررا نوعه ، إلا أنه قيد مثلا وبين وفصل . بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض ، الذي لم يتحقق في الخارج على أى وجه كان في مكة . بخلاف الأنواع السابقة فانها بنفسها شرعت مطلقة ، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعا جديدا ، بخلافها ولكن يبقى قوله : (وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) (إلى ما أمر الله) الذي يقتضى أنه شرع بالمدينة ، وقد عرفت فيما نقلناه عنه أننا مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان . إلا أن يقال إنه ليس عطفًا مغايرا حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعا آخر تشريعه بالمدينة جديد ، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكأنه قال (الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجمع كلامه هنا وهناك . ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام : جاء في سورة العنكبوت (ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه) قال بعض المفسرين : جاهد جهاد النفس . وقال بعضهم : بل الأعم من جهاد الغزو . وجاء في آخر السورة (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قالوا : أطلق الجهاد ليعم الأمرين . ولم يشذ عن هذا إلا من قال : الجهاد في الآية الثبات على الإيمان . ومن قال : خاص بجهاد الغزو . والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال : ما عدا الآيات العشر الأولى ، ومن قال : بل كلها مدنية . ينبى على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها (ومن جاهد) وكان اطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكيًا

مطرداً ، وأصلاً مستنفاً ، الى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة ، وبناء على تلك الأصول المحكمة ، فضلاً من الله ونعمة فالأصول الأولى باقية لم تتبدل ولم تنسخ ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها ، وإتاما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية ، فإن « الأحكام المكية » منية على الانصاف من النفس ، وبذل المحهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الآدميين . وأما « الأحكام المدنية » فمنزلة في الغالب

بالنص عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف ، غايته أنه يحمل من جهة الوقت . ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين : إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو . ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور . نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وسورة الحج قيل مدنية ، وقيل مكية ، والأصح أنها مركبة من مدني ومكي ، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها . وقال بعضهم أول آية نزلت في الأمر به (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) في سورة البقرة المدنية قطعاً . فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت ؟ فاقالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق ، ويخالف ما قالوه في العنكبوت . نذول : إن الجهاد قرر في مكة فضله ، وأثنى عليه التناء الذي يستلزم مشروعيته ، ولوح إلى أنه سيكون نافداً إذا جاء وقته . وكل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقد كانوا يجيئونهم صلى الله عليه وسلم بمكة هذا مشجوج الرأس . وهذا مجروح ، وهذا مهان ، فيقول لهم . « لم يؤذن لي » بل جاء النهي عنه في جملة آيات . ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الإكيد بالقتال وتفاصيل أحواله . فلما كان الأذن والطلب الإكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون إنه تشريع مدني . إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صنيعه

على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العمومات - في الجزئيات لا الكليات، فان الكليات كانت مقررة محكمة^(١) بمكة - وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها . وذلك^(٢) يؤتى بها في السور المدنية تقريراً وتأكيذاً ، فكلمات جملة الشريعة - والحمد لله - بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين ، فقال الله تعالى عند ذلك : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا

وإنما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالخطوط الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة . وكانهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى لا يتجاوزوا ما أحل الله الى ما حرم ، فهم يحققون للناس مناط هذه الاحكام بحسب الوقائع الخاصة ، حين صار التشاح ربما أدى الى مقارنة الحد الفاصل ، فهم يزعمونهم عن مداخلة الحمى ، واذا زل أحدهم يبين له الطريق^(٣) الموصل الى الخروج عن ذلك في كل جزئية ، آخذين بحجزهم تارة بالشدة^(٤) وتارة باللين^(٥) فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحرروا

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلا وتركها فإم يفصلوا

(١) كما في قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة الخ) وكما في قوله (فاما الذين شقوا في النار - الى قوله : وأما الذين سعدوا الخ) وكما في آيات (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) والتذييلات التي جاءت عقبها وقوله (فاما من ضعى وآثر الحياة الدنيا الخ) ومثله كثير في تقرير الجزاءات الكلية

(٢) لعله (ولذلك)

(٣) من الكفارات وغيرها

(٤) و(٥) يحتاج الى بيان فان ذلك فان ذلك انما يظهر في موطن الوعظ والترغيب والترهيب لاني الاجتهاد الا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم

القول فيه ، لأنه غير محتاج الى التفصيل . بل الانسان في أ كثر الامر يستقل بإدراك العمل فيه ، فوكلوه إلى اختيار المكاف واجتهاده ، إذ كيف ما فعل فيو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه . وقد تشبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل ، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فيو من القسم الاول . فعلى هذا كل من كان بعده من ذلك الحد أ كثر كان اعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر

وإذا نظرت الى أوصاف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين ، وبون ما بين المنزلتين وكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الاصول . وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا الى ذلك فعاملوا ربههم في الجميع ولا يقدر على ذلك الا الموفق الفذ . وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفرع فيها ، حتى صارت كالنسي المنسى ، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصى عن أهله . وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : « بدأ هذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء »^(١)

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكلليات يشارك الجمهور فيه العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه

فصل

كان المسلمون قيل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم اليه اجتهادهم واحتياطهم ، فسبقوا غاية سبق ، حتى سموا السابقين باطلاق ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم فى ذلك سبق من شاء الله من الانصار ، وكملت لهم بها شعب الايمان ومكارم الاخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت فى أصولها أقدامهم فكانت التتمات أسهل عليهم ، فصاروا بذلك نورا حتى نزل مدحهم والثناء عليهم فى مواضع من كتاب الله ، ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقدارهم ، وجعلهم فى الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى فى أهل الشريعة ، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا فى الاجتهاد وأمعنوا فى الاتقياد لما حد لهم فى المكي والمدنى معاً ، لم تزحزحهم الرخص المدينيات عن الأخذ بالعزائم المكيات ، ولا صددهم عن بذل الجهود فى طاعة الله ما متعوا به من الاخذ بحظوظهم وهم منها فى سعة (والله يختص برحمته من يشاء)

فعلى تقرير هذا الاصل من أخذ بالاصل الاول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له ، ومن أخذ بالاصل الثانى فيها ونعمت . وعلى الاول جرى الصوفية الأول ، وعلى الثانى جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه . ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين الى الله فيما امتازوا به عن نحلتهم المعروفة ، فان الذى يظهر لبادىء الرأى منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة ، ولا هى مما يلزمهم شرعاً ، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم ، وتكلفوا ما لم يكلفوا ، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة ، وحاش لله ! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفوة الله من الخليقة . لكن إذا فهمت حالة المسلمين فى التكليف أول الاسلام ، ونصوص التنزيل المكي الذى لم ينسخ ، وتنزيل أعمالهم عليه ، (١) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى بنى عليه مقصده فى تفریع طريقة الصوفية عليه بقوله (فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ بالاصل الاول الخ)

تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء ، واتباعها عنوا على وجه لا يضاع
المدني المفسر

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم، فقال : « أمّا
على مذهبننا فالكلُّ لله ، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم » وما أشبه ذلك علمت
أن هذا يُستمد مما تقدم ، فإن التنزيل المسكى أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة
الله ، ولم يبين فيه الواجب من غيره ، بل وكل إلى اجتهاد المنفق ، ولا شك أن
منه ما هو واجب ، ومنه ما ليس بواجب والاحتيال في مثل هذه المبالغة في الانفاق
في سد الخلات وضروب الحاجات ، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق فأخذ هذا
المسئول في خاصة نفسه بما أفنى به . والتزمه مذهباً في تعبد به ، وفاء بحق الخدمة ،
وشكر النعمة ، وإسقاطاً لحظوظ نفسه ؛ وقياماً على قدم العبودية المحضه ، حتى لم يبق
لنفسه حظاً وإن أثبتته له الشارع ، اعتماداً على أن لله خرائن السموات والأرض ،
وأنه قال : (لا نسألك رزقاً نحن نرزقك) وقال : (ما أريد منهم من رزق وما أريد
أن يطعمون) وقال : (وفي السماء رزقكم وما توعدون) ونحو ذلك . فهذا نحو من
التعبد لمن قدر على الوفاء به . ومثله لا يقال في ملتزمه ، إنه خارج عن الطريقة ،
ولا متكلف في التعبد ، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد
في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات ، فصارت هي الواجبة انحتماً . مقدرة
الاتتعدى إلى ما دونها ، وبقي ماسواها على حكم الخيرة ، فاتسع على المتكلف مجال
لإبقاء جوازاً ، والانفاق ندباً ، فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر ، والجميع محمودون
لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسئول السائل ليحجبه
عن مقتضى سؤاله .

ومنهم من لا ينتهي في الانفاق إلى إنفاذ الجميع ، بل يبقى بيده ما تجب في مثله
الزكاة حتى تجب عليه ، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً ، علماً بأن
في المال حقاً سوى الزكاة ، وهو لا يتعين تحميماً ، وإنما فيه الاجتهاد . فلا يزال

ناظراً فى ذلك مجتهداً فيه ما بقى بيده منه شىء ، متحملاً منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده ، أو كالكيل فيه لخلق الله ، سواء عليه أمد نفسه منه أم لا

وهذا كان غالب أحوال الصحابة ، ولم يكن إمساكهم مضادا لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى ، إلا أن هذا الرأى أجرى على اعتبار سنة الله تعالى فى العاديات ، والأول ليس للعاديات عنده مزية فى جريان الأحكام على العباد وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسع فى المباحات ، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر فى كل خصلة من الخصال المكينة حتى يعلم أن الأمر كما ذكر . فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ ، فيجوز لهم ذلك ؛ بخلاف القسامين الأولين : وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها فإن قيل فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء ؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لاعام ؛ بمعنى أنه مبنى على حالة يكون المستفتى عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله فى جميع تصاريفه ، فسقط له طلب الحظ لنفسه ، فساغ أن يفتى على حسب حاله ، لأنه يقول : هذه حالى فأحملنى على مقتضاها ! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه ، كما لو قال أحد المفتى : إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجى بيمينى ، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً ، وأن لا تمس يدي يد مشرك ، وما أشبه هذا ، فإنه عقد لله على فعلٍ فضلٍ ، وقد قال تعالى : (أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ) ومدح الله فى كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا - وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله ، فهو مما يطلب الوفاء به مالم يمنع مانع . وفى الحديث : « إن خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً »^(١) فكان أحدهم يقع له سوطه من يده فلا يسأل أحداً أن يناوله إياه . وقال عثمان : ما مسست

ذَكَرَ كَرَى بِيَمِينِي مِنْذُ بَايَعْتِ بِهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وَقِصَّةَ حَجِّيَّ الدَّبْرِ ظَاهِرَةٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى ، إِذْ عَاهَدَ اللَّهُ أَنْ لَا يَمَسَّ مُشْرِكًا ، فَحَمَّتْهُ الدَّبْرُ حِينَ اسْتَشْهَدَ أَنْ يَمَسَّهُ مُشْرِكًا ، الْحَدِيثُ كَمَا وَقَعَ

غَيْرَ أَنَّ الْفُتْيَا بِمِثْلِ هَذَا اخْتَصَّتْ بِشُيُوخِ الصُّوفِيَّةِ ، لِأَنَّهَا الْمُبَاشِرُونَ لِأَرْبَابِ هَذِهِ الْأَحْوَالِ . وَأَمَّا الْفُقَهَاءُ فَانَّمَا يَتَكَلَّمُونَ فِي الْغَالِبِ مَعَ مَنْ كَانَ طَالِبًا لِحُظِّهِ مِنْ حَيْثُ أَثْبَتَهُ لَهُ الشَّارِعُ ، فَلَا بَدَّ أَنْ يَفْتِيَهُ بِمَقْتَضَاهُ ، وَحُدُودُ الْحُظُوظِ مَعْلُومَةٌ فِي فَنِّ الْفِقْهِ . فَلَوْ فَرَضْنَا أَحَدًا جَاءَ سَائِلًا وَحَالُهُ مَا تَقَدَّمَ لَكَانَ عَلَى الْفَقِيهِ أَنْ يَفْتِيَهُ بِمَقْتَضَاهُ وَلَا يُقَالُ إِنَّ هَذَا خِلَافٌ مَا صَرَّحَ بِهِ الشَّارِعُ ؛ لِأَنَّ الشَّارِعَ قَدْ صَرَّحَ بِالْجَمِيعِ ، لَكِنْ جَعَلَ إِحْدَى الْحَالَتَيْنِ وَهِيَ الْمُتَكَلِّمُ فِيهَا مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمَحَاسِنِ الشِّيمِ وَلَمْ يُلْزِمَهَا أَحَدًا لِأَنَّهَا اخْتِيَارِيَّةٌ فِي الْأَصْلِ بِخِلَافِ الْأُخْرَى الْعَامَّةِ فَانْهَازَهَا لِأَزْمَةٍ ، فَاقْتَضَى ذَلِكَ الْفُتْيَا بِهَا عَمُومًا ، كَسَائِرِ مَا يَتَكَلَّمُ الْفُقَهَاءُ فِيهِ

فَإِنْ قِيلَ : فَإِذَا كَانَتْ غَيْرَ لِأَزْمَةٍ فَلِمَ تَقَعُ الْفُتْيَا بِهَا عَلَى مَقْتَضَى اللَّزُومِ ؟

قِيلَ : لَمْ يَفْتِ بِهَا مَقْتَضَى اللَّزُومِ الَّذِي لَا يَنْفَكُ عَنْهُ السَّائِلُ مِنْ حَيْثُ الْقَضَاءُ عَلَيْهِ بِذَلِكَ ، وَإِنَّمَا يَفْتِي بِهَا وَهُوَ طَالِبٌ أَنْ يُلْزَمَ نَفْسَهُ ذَلِكَ حَسَبًا اسْتِدْعَاهُ حَالَهُ ، وَأَصْلُ الْإِلْزَامِ مَعْمُولٌ بِهِ شَرْعًا ، أَصْلُهُ النَّظَرُ وَالْوَفَاءُ بِالْعَيْدِ فِي التَّبَرُّعَاتِ . وَمِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ مَا هُوَ لِأَزْمَةٍ ؛ كَالْمَتَعَةِ فِي الطَّلَاقِ ، وَحَدِيثُ : (لَا يَتَمَنَّعَنَّ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشْبَةً فِي جِدَارِهِ)^(١) . وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ يِعَامِلُ أَصْحَابَهُ بِتِلْكَ الطَّرِيقَةِ وَيَمِيلُ بِهِمْ إِلَيْهَا ؛ كَحَدِيثِ^(٢) الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا ، وَقَوْلِهِ : (مَنْ كَانَ لَهُ فَضْلٌ ظَهَرَ فَلْيَعُدُّ بِهِ عَلَى مَنْ لَا ظَهْرَ لَهُ) الْحَدِيثُ بِطَوْلِهِ ؛^(٣) وَقَوْلِهِ : (مَنْ ذَا الَّذِي تَأَلَّى عَلَى اللَّهِ لَا يَفْعَلُ الْخَيْرَ ؟)^(٤) وَإِشَارَتِهِ إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِهِ أَنْ يَحِطُّ عَنْ غَرِيمِهِ

(١) حديث البخارى فى كتاب المظالم

(٢) فى البخارى كتاب الشركة وقد تقدم

(٣) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٣٥٤)

(٤) رواه مسلم باختلاف فى اللفظ

الشَطْرَ من دِينِهِ (١) . وقد أنزل الله فى شأن أبى بكر الصديق حين أتى أن لا ينفق على مِسْطَحِ (وَلَا يَأْتَلِ أَوْاُ الْفَضْلِ مِنْكُمْ) الآية ! وبذلك عمل عمر ابن الخطاب فى حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله لَيُمرِّنَ به ولو على بطنك . إلى كثير من هذا الباب . وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع فى مراتبه ، فانه يفتى بما تقتضيه مرتبته ، كما يحكى عن أحمد ابن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان ، فسألها : مَنْ أنت ؟ فقالت أخت بشر الحافى . فأجابها بترك الغزل بضوئها . هذا معنى الحكاية دون لفظها . وقد حكى مطرفٌ عن مالك فى هذا المعنى أنه قال : كان مالك يستعمل فى نفسه مالا يُفتى به الناس ، يعنى العوام ، ويقول : لا يكون العالم عالما حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما (٢) لو تركه لم يكن عليه فيه إثم . هذا كلامه . وفى هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير . والله أعلم

(١) حديث طويل فى مسلم

(٢) أى بفعل ما لو تركه لم يكن آثما ولكنه إنصاف من النفس ، واسقاط للحظ

الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجاهد من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

المفتي قائم^(١) في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم
والدليل على ذلك أمور :

﴿ أحدها ﴾ النقل الشرعي في الحديث « ان العلماء ورثة الأنبياء ، وان الأنبياء لم يُورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم »^(٢) . وفي الصحيح^(٣) : « بينا أنا نائمٌ أتيتُ بقدحٍ من لبنٍ فشربتُ حتى إنني لأرى الرّيحَ يخرجُ من أظفاري ، ثم أعطيتُ فضلي عمر بن الخطاب . قالوا : فما أولته يا رسول الله ؟

(١) القيام مقامه صلى الله عليه وسلم يكون بجملة أمور : منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام ، ومنها إبلاغها للناس ، وتعليمها للجاهل بها . والانذار بها كذلك ومنها بذل الوسع في استنباط الاحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها . فالمرتبة الأولى استدل عليها بمحدثين ، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الاولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه صلى الله عليه وسلم له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه صلى الله عليه وسلم كما سيقول المؤلف . وبهذا التقرير يتضح كلامه ، فليست الامور الثلاثة دليلاً على نوع واحد ، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلية تحت الخلافة عنه . وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها

(٢) تقدم

(٣) رواه مسلم والبخاري في كتاب فضائل الاصحاب

قال : العلم « وهو في معنى الميراث . وبعث النبي صلى الله عليه وسلم نذيراً ؛ لقوله : (إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ) وقال في العلماء : (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ) الآية ! وأشبه ذلك

﴿ والثاني ﴾ أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام ؛ لقوله : « أَلَا لِيُبَاغِ الشَّاهِدُ مِنْكُمْ الْغَائِبَ ^(١) » ، وقال : « بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً ^(٢) » ، وقال : « تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ ، وَيُسْمَعُ مِمَّنْ يَسْمَعُ مِنْكُمْ ^(٣) » . وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي

﴿ والثالث ﴾ أن المفتي شارع من وجه ؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها ، وإما مستنبط من المنقول . فالأول يكون فيه مبلغاً . والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام ؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع ^(٤) . فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع ، واجبٌ أتباعه والعملُ على وفق ما قاله . وهذه هي الخلافة على التحقيق ؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية ، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام . وكلا الأمرين راجع إليه فيها ، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى . وقد ^(٥) جاء في الحديث « أَنْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَقَدْ أُدْرِجَتْ النُّبُوَّةُ بَيْنَ جَنْبَيْهِ » ^(٦)

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي ، وموقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين

- (١) رواه البخارى في خطبته صلى الله عليه وسلم بمضى
- (٢) رواه البخارى فيما يذكر عن بنى اسرائيل ورواه أيضا أحمد والترمذى
- (٣) رواه احمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس ، وهو حديث صحيح
- (٤) أى بالوحي أو الاجتهاد على القول به له صلى الله عليه وسلم
- (٥) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث
- (٦) روى هذه الجملة في الاحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه بن أبى شيبة في المصنف موقوفاً على عبد الله بلفظ (فانما استدرجت النبوة الخ) ورواه محمد بن أبى نصر والطبرانى في الكبير عنه وابن

بحسب نظره كالنبي ، ونافذ أمره في الأمة بمنشور^(١) الخلافة كالنبي . ولذلك سموا أولى الأمر ، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى : (يا أيها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) والأدلة على هذا المعنى كثيرة

فاذا ثبت هذا انبني عليه معنى آخر ، وهي

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول ، والفعل ، والإقرار

﴿ فأما الفتوى بالقول ﴾ فهو الأمر المشهور . ولا كلام فيه

﴿ وأما بالفعل ﴾ فمن وجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما يقصد به الافهام في معهود^(٢) الاستعمال فهو قائم مقام القول

المصرح به ؛ كقوله عليه الصلاة والسلام : « الشهر هكذا وهكذا وهكذا »^(٣) وأشار بيديه . وسئل عليه الصلاة والسلام في حجته فقال : ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمَى .

فأوماً بيده قال : « لا حرج »^(٤) وقال : « يُقْبَضُ الْعِلْمُ وَيُظْهِرُ الْجَهْلُ وَالْفِتْنُ

الانباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعا ورواه في الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمر و بلفظ (فقد استدرج النبوة الخ) عن الحاكم وقال صحيح الاسناد

(١) أقرب معاني (المنشور) هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك

هو ما أشار اليه سابقا من الايات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه صلى الله عليه وسلم

(٢) أى في عرف المفتي والمستوفى، فرب اشارات يختلف استعمالها عند الأمم

والطوائف

(٣) في المصايح (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الابهام في الثالثة ثم قال الشهر هكذا

وهكذا وهكذا) يعنى تمام ثلاثين وهذه هى التى يتمشى عليها رواية المؤلف وهى

رواية مسلم والروايات هنا كثيرة

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي وليس فيه الايماء باليد بل كل

الاجوبة بالقول وأخرج نحوه عن ابى داود كذلك وقد وردت رواية الايماء

باليد فى البخارى فى كتاب العلم باب من أجاب الفتيا باشارة اليد والرأس

ويكثر المهرج « قيل : يا رسول الله وما المهرج ؟ فقال هكذا بيده ، فخرّفها كأنه يريد القتل ^(١) . وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت الى السماء قلت آية ؟ فأشارت برأسها أى نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات ، قال للسائل : « صل معنا ^(٢) هذين اليومين » ثم صلى ، ثم قال له : « الوقت ما بين هذين » ^(٣) أو كما قال . وهو كثير ^(٤) جداً .

﴿والثاني﴾ ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به ، ومبعوثاً لذلك قصداً . وأصله ^(٥)

قول الله تعالى : (فلما قضى زيدٌ منها وطراً زوّجناكها ، لكي لا يكون على المؤمنين حرجٌ) الآية ! وقال قبل ذلك : (لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنةٌ) الآية ! وقال في إبراهيم : (قد كانت لكم أسوةٌ حسنةٌ في إبراهيم) الى آخر القصة ^(٦) ! والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله ؛ وشرع من قبلنا

(١) أخرجه البخارى

(٢) لو اكتفى صلى الله عليه وسلم بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت الخ) والافتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذى إنما حصل مساعداً على إيجاز الافتاء القولى . نعم له دخل فى قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبى على الفعل وضوحها وإيجازها . وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول

(٣) تقدم

(٤) كحديث الأنصارى الذى شكك عدم الحفظ فقال له . استعن يمينك : وأوماً بيده إلى الخط . وقد يقال أيضاً انها مركبة منهما . وسيأتى فى المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفعله

(٥) أى الدليل القولى العام للاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم

(٦) والكلام وإن كان فى الفعل وبقى القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه القومهم الخ يعد فعلاً فى هذا المقام . كما سبق فى القول التكليفى ، وهو الذى لا يأتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعى ، بل يأتى به كما يأتى بالأفعال . ويبان فى المسألة السادسة من السنة

شرع لنا^(١) . وقال عليه الصلاة والسلام لأُم سلمة : « أَلَا أَخْبَرْتِيهِ أَنِي أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ »^(٢) ؟ وقال : « صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي »^(٣) « وَخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ »^(٤) .
 وحديث^(٥) ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى ؛ ولذلك جعل
 الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائب منابه نزم من ذلك .
 أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً . فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر ، وما يقصد به
 ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجبهين :

﴿ أحدهما ﴾ أنه وارث ، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقاً^(٦) ،
 فكذلك الوارث ، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة . فلا بد من أن تنتصب أفعاله
 مقتدى بها كما انتصبت أقواله

﴿ والثاني ﴾ أن التأسى بالأفعال — بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس — سرٌّ
 مبثوثٌ في طباع^(٧) البشر ، لا يقدرّون على الانفكاك عنه بوجه ولا مجال ، لاسيما
 (١) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بإبراهيم ، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة .
 (٢) رواية مالك (ألا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة ، وقد تقدمت
 هذه الرواية . ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير
 عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيه الخ) أن يكون
 الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها

(٣) متفق عليه

(٤) رواه مسلم

(٥) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وسلم
 وتجد كثيراً منها في باب الحج ، لاسيما حديث عبيد بن جريح في الحج ، أخرجه
 في التيسر عن الثلاثة وأبي داود

(٦) أي سواء أقصد به البيان أم لم يقصد

(٧) وهل يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسى بالمفتي ولو لم
 يقصد البيان ؟

عند الاعتیاد والتكرار ، وإذا صادف محبة وميلا الى المتأسى به . ومتى وجدت التأسى بمن هذا شأنه مفقودا في بعض الناس فاعلم أنه إنما ترك لتأس آخر . وقد ظهر ذلك^(١) في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم في محلين

﴿ أحدهما ﴾ حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر الى الايمان ، ومن عبادة الأصنام الى عبادة الله . فكان من آكد متمسكاتهم التأسى بالآباء ؛ كقوله : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا) وما أشبهه من الآيات ، وقالوا : (أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا ؟ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ !) ثم كرر عليهم التحذير من ذلك ، فكانوا عاكفين على ما عليه آبؤهم ، إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك ؛ حتى كان من جملة ما دعوا به التأسى بأبيهم إبراهيم ، وأضيفت الملة المحمدية اليه . فقال تعالى (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسى بأكبر آبئهم عندهم ، وبين لهم مع ذلك مافى الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آبؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها . فكان التأسى داعياً الى الخروج عن التأسى ، وهو من أبلغ ما يدعو به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة . وبذلك جاء في القرآن بعد قوله : (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا) وقوله^(٢) : (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ) فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء الى الله نوعا من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها . وأيضا فان ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فصدق الفعل القول بالنسبة اليهم . فكان ذلك مما دعا الى اتباعه والتأسى به^(٣) فاتقادوا ورجعوا الى الحق

(١) أى ترك التأسى لتأس آخر

(٢) لعل الواو زائدة

(٣) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلا على قوله (ومالم يقصد الخ) . نعم في المحل الثانى الذى فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه

﴿ والمحل الثاني ﴾ حين دخلوا في الاسلام وعرفوا الحق ، وتسابقوا الى الاتقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه . فربما أمرهم بالأمر وأرشدهم الى ما فيه صلاح دينهم ، فتوجهوا الى ما يفعل ، ترجيحاً له على ما يقول . وقضيته عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم ، حتى قال لأُم سلمة^(١) : « أما ترين أن قوتك أمرتهم فلا يأترون ؟ » فقالت : اذبح واحاق . ففعل النبي صلى الله عليه وسلم ، فاتبعوه . ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا ، واحتجوا بأنه يواصل . فقال : « إني أبيتُ عند ربي يطعمني ويسقيني^(٢) » . ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا ، وقال : « لو مدد لنا في الشهر لواصلتُ وصالاً يدعُ المتعمقون تعمقهم^(٣) » وسافر بهم في رمضان وأمرهم بالإيثار وكان هو صائماً ، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا^(٤) . وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله . وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب . وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر . والمعنى في الموضوعين واحد ولعل قائلًا يقول : إن النبي صلى الله عليه وسلم كان معصوماً ، فكان عمله الاقتداء محلاً بلا إشكال ؛ بخلاف غيره ، فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية في العبادة غير ما يطلبه منهم . كمسألة الوصال وغيرها ، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به

(١) هو جزء من حديث عمرة الحمديية — رواه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود

(٢) تقدم (ج ٢ — ص ١٣٨)

(٣) تقدم (ج ١ — ص ٢٤٣)

(٤) عن أبي سعيد قال : أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة ، ونبي الله صلى الله عليه وسلم على بغلة له فقال (اشربوا أيها الناس !) قال فأبوا . قال (إني لست مثلكم ، إني أيسركم إني راكب) فأبوا فثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم نخذه فنزل فشرب وشرب الناس . وما كان يريد أن يشرب . رواه أحمد

والكفر فضلا عن الإيمان ، فأفعاله لا يوثق بها ، فلا تكون مقتدى بها .
فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر
مثله في نصب أقواله ؛ فانه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً لأنه
ليس بمعصوم ، ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال لم يكن ^(١) معتبرا في الأفعال .
ولأجل هذا تستعظم شرعاً زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان .
فحق ^(٢) على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله ، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة
على أفعاله حتى تجرى على قانون الشرع ليتخذَ فيها أسوة

(وأما الإقرار) فراجع الى الفعل ، لأن الكف فعل ، وكف المفتي عن
الإنكار اذا رأى فعلا من الأفعال كتصريحه بجوازه . وقد أثبت الأصوليون
ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم ، فكذلك يكون بالنسبة
الى المنتصب للفتوى . وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال
ومن هنا ثابر ^(٣) السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،
ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضمرات عليهم بالقتل فما دونه . ومن أخذ
بالرخصة ^(٤) في ترك الإنكار فرّ بدينه واستخفى بنفسه ، ما لم يكن ذلك سبباً
للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار ، فان ارتكاب خير الشرين أولى من
ارتكاب شرهما . وهو راجع في الحقيقة الى أعمال القاعدة في الأمر بالمعروف

(١) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة ، فكثير من
المنتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تاماً ، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من
مخالفة ما يفتون الناس به ، ترخصاً لأنفسهم . لا سيما في باب المكارم والمطلوبات
على غير الوجوب ، والمنهيات على غير الحرمة

(٢) الحق والمطالبة به شيء . واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر

(٣) فلم يكفوا عن الإنكار ، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر

(٤) أي فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه . وقوله

(المراتب الثلاث) أي التغيير باليد واللسان والقلب

والنهي عن المنكر . والمراتبُ الثلاثُ في هذا الوجه مذكورة شواهدُها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

تنبني على ما قبلها . وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف ^(١) لمقتضى العلم . وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه و بينوه فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا

فأما فتياه بالقول فإذا جرت أقواله على غير المشروع . وهذا من جملة أقواله فيمكن ^(٢) جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها

وأما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح وكذلك إقراره ؛ لأنه من جملة أفعاله

وأيضاً فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله ، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه لأن الجميع يستمد من أمر واحد ^(٣) قلبي

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة

وأما على التفصيل فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يعنى فإن كان صامتاً عما لا يعنى ففتواه صادقة ، وإن كان من الخائضين فيما لا يعنى فهي غير صادقة . وإذا دلل على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه ، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة . وإن دلل على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت

(١) سيأتى له تفسير الصحة بالاتفاف والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي ، مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة

(٢) أى فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى

(٣) وهو كمال الايمان أو عدمه

فتياه، وإلا فلا . وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر . ومثلها النواهي : فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبية من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه ، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان ، أو عن الزنى وهو لا يزنى ، أو عن التفحش وهو لا يتفحش ، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم ، وما أشبه ذلك فهو الصدق الفتيا والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله ، وإلا فلا ؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل ، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء ، ولذلك قال تعالى (رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) وقال في ضده : (وَمِنْهُمْ مَن عَاهَدَ اللَّهُ لئن آتانا مِن فَضْلِهِ لَنَصَدِّقَنَّ — إلى قوله : وبما كانوا يكذبون) فاعتبر في الصدق مطابقه القول الفعل ، وفي الكذب مخالفته . وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ^(١)) وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكيم أو أمر أو نهى فانما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة ، فإن وافق صدق وإن خالف كذب . فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، وإنما تصح مع الموافقة

وحسب الناظر من ذلك سيد البشر صلى الله عليه وسلم ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام ، حتى أنكروا على من قال : يُحِلُّ اللَّهُ لِرَسُولِهِ مَا شَاءَ . وحين سأله الرجل عن أمر فقال : « إني أفعله » فقال له : إنك لستَ مثلاً ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . غضب صلى الله عليه وسلم وقال : « والله إني لأرجو أن أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى ^(٢) » وفي القرآن عن

(١) أي اتقوا الله وكونوا مثلهم في الصدق وخلص النية . كما هو أحد التفاسير وقال الألويسي إنه المناسب . أي فهو لاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلوا أعذاراً كغيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم . إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء

شعيب عليه السلام : (قد افتريننا على الله كذباً إن عدنا ^(١) في ملتكم بعد إذ نجأنا الله منها) وقوله : (وما أريدُ أن أخالفكم الى ^(٢) ما أمهاكم عنه) فيبينت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضى كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا . وقد قالوا في عصمة ^(٣) الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عن كذب الله سبيله . وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة ، بالنسبة الى فروع الملة فضلاً عن أصولها ؛ فانهم لو كانوا أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه - عياداً بالله من ذلك - لكان ذلك أولى منفرّاً ، وأقربَ صادٍ عن الاتباع . فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول ولما نهى ^(٤) عن الربا قال : « وأولُ رباً أضعه ربا العباس بن عبد المطلب ^(٥) » وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال : « وأولُ دمٍ أضعه دمنا ، دم ربيعة بن الحارث ^(٦) » وقال حين شفع له ^(١) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فاذا عاد إلى شركهم كان كاذباً لم يصدق قوله فعله

(٢) يقال (خالفني فلان إلى كذا) اذا قصده وأنت مول عنه (وخالفني عنه) بالعكس أى اذا سمعتم نصحي وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الاوثان وسائر المعاصي فاني لا أفعله واستبد به دونكم لأن الانبياء لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم . وقد يقال ان الآية ليس فيها أن هذا يعد كذباً ، بخلاف ما قبلها . إلا أن يقال أنها تفيد بضميمتها اليها لأن المخالف اليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله (إن عدنا في ملتكم)

(٣) أى في دليلها .

(٤) في خطبة حجة الوداع المشهورة

(٥) تقدم (ج ٤ - ص ٤١)

(٦) هو أيضاً جزء من تلك الخطبة الجامعة . وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبى داود عين على بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية ، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له ، ونسب الدم اليه لأنه ولى الدم

في حدّ السرقة : « والذي نفسى بيده لو سرقت فاطمة بذت رسول الله لتقطعتُ يدها ^(١) » وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة اليه والى قرابته ، وأن الناس في أحكام الله سواء

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول ، فقال الله تعالى : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) الآية ! وقال : (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون ؟ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) . عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون ابن مهران يقول : « إن القاص المتكلم ينتظر المقت ^(٢) ، والمستمع ينتظر الرحمة » قلت رأيت قول الله : « يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون » الآية ! هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير ؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير ؟ فقال : كلاهما

فان قيل : إن كان كما قلت تعذر القيام بالفتوى وبالأمْر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبه مؤتمراً أو منتهياً ، وإلا أدى ذلك الى خرم الأصل ، وقد مر أن كل تكلمة أدت الى انحرام الأصل المكمل غير معتبرة . فكذلك هنا ^(٣) ، ومثله الانتصاب للفتوى . ومن الذي يوجد لا يزل ولا يضل ولا يخالف قوله فعله ؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة . نعم ، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب . وأما أن

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة عن عائشة

(٢) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من الله ومن العباد . أما

المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم

(٣) أى في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فانه أصل كلي في الدين ، ومكمله

الاتمام والانتها ، حتى يكون قدوة وينتفع به ، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمرا انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الأصل فيهمل هذا المكمل

يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب هذا مشكل جداً
فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر ، لأننا إنما تكلمنا على
صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي . فنحن نقول واجب
على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق ، طابق قوله فعله أم لا ، لكن
الانتفاع بفتواه لا يحصل ، ولا يطرد^(١) إن حصل . وذلك أنه إن كان موافقاً قوله
لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معا ، أو كان مظنة للحصول ،
لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه . وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة
إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق ، أولاً . فإن كان الأول فلا إشكال في
عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة ، ومن اقتدى به كان مخالفاً
مثله ، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم . وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه
وفتواه فيما وافق^(٢) دون ما خالف . فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا
والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله
بفعله . وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح
في أصل العدالة ثم رأيت يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق
القول الفعل . هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً
ليؤخذ بقوله وفعله ؛ لأنه وارث النبي . فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة ،
وكذب الفعل القول ؛ لما في الجبيلات من جواذب التأسى بالأفعال . فعلى كل تقدير
لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على

(١) أى بل يقع الانتفاع به نادراً ، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أى
غالب ، كما سيقول (أو كان مظنة للحصول)

(٢) أى فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله
المخالف لفعله فيه وسيأتى أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان ، لأن الشرع
نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل . وسيأتى مزيد البيان في
الفصل الآتى

الإطلاق ، وقد قال أبو الأسود الدؤلى :

إبدأ بنفسك فانها عن غيرها فاذا انتهت عنه فأنت حكيم
 فهناك يُسمع ما تقول ويُتدَى بالرأى منك وينفعُ التعليمُ
 لآتته عن خُلُق وتأتى مثله عارٌ عليك — إذا فعلت — عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والعقل ، لاخلاف فيه بين العقلاء

فصل

فإن قيل : فما حكم المستفتى مع هذا المفتى الذى لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده فى باب التكليف ، أم لا ؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه ، أو لا ؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم ؛ فإن أخذت من جهة الصحة فى الوقوع فلا تصح ؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتى . هذا هو المطرد والغالب ؛ وما سواه كالحفوظ النادر الذى لا يقوم منه أصل كلى بحال . وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعى فالفقه فيها ظاهر : فإن كانت مخالفته ظاهرة قاذحة فى عدالته فلا يصح إلزامه ؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقه ، وغير العدل لا يوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة فى نفس الأمر ؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته ، وجهته غير موثوق بها ، فيسقط الإلزام عن المستفتى ، وإذا سقط الإلزام عن المستفتى فهل يبقى إلزام^(١) المفتى متوجهاً أم لا ؟ يجرى^(٢) ذلك على الخلاف فى مسألة حصول الشرط الشرعى : هل هو شرط^(٣)

(١) أى هل يبقى مكلفاً بالافتاء مع فقد الشرط الشرعى وهو العدالة أولاً

(٢) قد يقال : وهل العدالة شرط فى تكليفه بالابلاغ أم هى شرط شرعى

لا لزوم المستفتى الأخذ بأقواله ؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك فى التكليف . وتبرأ الحنفية من كون ذلك

عاماً ، وقالوا إنه لا يقول به عاقل . بل النزاع بينهم وبين الشافعية فى خصوص تكليف

في التكليف أم لا ؟ وذلك مقرر في كتب الأصول . وإن لم تكن مخالفته قاذحة في عدالته فقبول قوله صحيح ، والعمل عليه مبري للذمة ، والإلزام الشرعي متوجه عليهما معاً

﴿ المسألة الرابعة ﴾

المفتى البالغ ذروة الدرجة هو الذي يَحْمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور ، فلا يذهب بهم مذهب الشدة ، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال . والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة ، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكفِ الحِلُّ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط ، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع ، ولذلك كان ماخرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين

وأيضاً ^(١) فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الأكرمين ، وقد رد ^(٢) عليه الصلاة والسلام التبتل ، وقال لمعاذ لما أطل بالناس في الصلاة : « أفَتَأْنُ أَنْتَ يَا مُعَاذُ ؟ » ^(٣) ، وقال : « إِنْ مِنْكُمْ مُفْرِينَ ^(٤) » ، وقال : « سَدِّدُوا ، وَقَارِبُوا ، وَاغْدُوا وَرُوحُوا وَشَىءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ ، وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلُّغُوا ^(٥) » ، وقال : « عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ ؛ فَإِنَّ اللَّهَ

الكفار بفروع الشريعة لا غير . وعليه لا محل لاجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الابلاغ

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد :

في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث

(٢) أي على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة الا الترمذى

(٤) رواه البخارى في صلاة الجماعة

(٥) رواه البخارى في كتاب الايمان

لا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا « ، وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ ^(١) » ، ورد عليهم الوصال . وكثير من هذا

وأيضاً فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل ، ولا تقوم به مصلحة الخلق : أما في طرف التشديد فإنه مهلكة ، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً ؛ لأن المستفتى إذا ذهب به مذهب العنت والحرَج بُغِضَ إِلَيْهِ الدِّينُ ، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة . وهو مشاهد . وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشى مع الهوى والشهوة ، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى ، واتباع الهوى مُهْلِكٌ . والأدلة كثيرة

فصل

فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضافاً للمشى على التوسط ، كما أن الميل إلى التشديد مضاف له أيضاً

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد ، فلا يجعل بينهما وسطاً وهذا غلط ، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب . ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك . وأكثرُ مَنْ هذا شأنه من أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية ، بحيث يتحرى ^(٢) الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتى ، بناء منه على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وخرج في حقه ، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى ، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة . وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة . وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها ، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى ، وأن

(١) بعض حديث أخرجه في التيسير عن الستة

(٢) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولو احققها من كتاب الاجتهاد

الشريعة حمل على التوسط : لأعلى مطلق التخفيف ، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى ، ولا على مطلق التشديد . فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذرًا ، فإنه مزلة قدم على وضوح الأمر فيه

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط ، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص . ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفي مالهه يقتدى به فيه ، فر بما اقتدى به فيه من لاطاقة له بذلك العمل فينقطع ، وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه . كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ؛ إذ كان قد فاق الناس عبادةً وخلقاً ، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة ، فر بما اتبع لظهور عمله ؛ فكان ينهى عنه في مواضع ؛ كنهيه عن الوصال ، ومراجعتة لعمر بن العاص^(١) في سرد الصوم . وقد قال تعالى : (واعلموا أن فيكم رسول الله ، لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) . وأمر بحل الحبل^(٢) الممدود بين الساريتين ، وأنكر^(٣) على الحولاء بنت تويبة قيامها الليل ، وربما ترك العمل^(٤) خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم . ولهذا — والله أعلم — أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة ، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره ، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجماهير أن يحتملوه

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع ، وهو الذي كان

- (١) كان المراجعة لعبد الله بن عمرو بن العاص لا عمرو نفسه
- (٢) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي الله عنها حتى إذا فترت تعلقت به
- والحديث أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي
- (٣) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد)
- (٤) كقيام رمضان جماعة في المسجد

عليه السلف الصالح ، فليُنظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق ، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار ، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله ، ولكن الترجيح فيها لا بد منه ؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم ، وأقرب إلى تحرى قصد الشارع في مسائل الاجتهاد . فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً : إنه بدعة حدثت بعد المائتين . وقالوا في مذهب أصحاب الرأي : لا يكاد المعرق في القياس إلا يفارق السنة . فان كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع . والتعيين في هذا المذهب موكل إلى أهله . والله أعلم .

الطرف الثالث

فيما يتعلق بأعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة ^(١) ؛ لأن الله لم يتعبد الخلق بالجهل ، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه : (واتقوا الله ويعلمكم الله) لا على ما يفهمه ^(٢) كثير من الناس ، بل على ما

(١) أي سواء أسأل عنها وطالب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أدل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط . وأيضاً سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا ، الخ ماسيينه في المسألة الثانية

(٢) يفهمونها على حد (ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) إلا أن فهمهم لا تساعده قواعد اللغة الفصحى ، لأنه مبنى على أن جملة (ويعلمكم) حال مقدرة ، أو بمعنى مضمونا لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى ، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالا بالواو قليل ، حتى قالوا لا بد له من التأويل ، والوجه الثاني أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض . فالأولى طلب تقوى الله ، والثانية وعد بالانعام ، والثالثة غاية التعظيم ، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرروا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة

قرره الأئمة في صناعة النحو . أى إن الله يعلمكم على كل حال ، فاتقوه . فكان
الثانى سبب فى الأول ، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً ،
وهو يقتضى تقدم العلم على العمل . والأدلة على هذا المعنى كثيرة ، وهى قضية
لا نزاع فيها ، فلا فائدة فى التطويل فيها ، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر . وهى :

﴿ المسألة الثانية ﴾

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر فى الشريعة جوابه ؛ لأنه
إسنادُ أمر الى غير أهله ، والإجماع على عدم صحة مثل هذا ، بل لا يمكن^(١) فى
الواقع ، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه : أخبرنى عما لا تدرى ! وأنا
أسندُ أمرى لك فيما نحن بالجهل به على سواء . ومثل هذا لا يدخل فى زمرة العقلاء ؛
إذ لو قال له دُلّنى فى هذه المفازة على الطريق الى الموضوع الفلانى ، وقد علم أنهما
فى الجهل بالطريق سواء لعدّ من زمرة المجانين . فالطريق الشرعى أولى ؛ لأنه
هلاكُ أخروى ، وذلك هلاك دنيوى خاصة . والإطناب فى هذا أيضاً غير محتاج
إليه ؛ غير أنا نقول بعده :

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى
الذى يسأل عنه . فلا يخلو أن يتحد فى ذلك القطر أو يتعدد . فإن اتحد فلا إشكال
وإن تعدد فالنظر فى التخيير وفى الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا
لم يعرف أقوالهم فى المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك
وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح ؛ لأن من
مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخييره
يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه البتة . وقد مر^(٢) فى ذلك تقريرٌ حسن
فى هذا الكتاب فلا نعيده

(١) أى حصوله من العقلاء

(٢) فى المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولو احقها

﴿ المسألة الثالثة ﴾

حيث يتعين الترجيح فله طريقان : « أحدهما » عام « والآخر » خاص ﴿ فأما العام ﴾ فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل ويحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم ، أو على أهلها القائلين بها ، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدون بها ويراعونها ، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى . وهو غير لائق بمناصب المرجحين . وأكثر ما وقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا أموراً يجب التنبيه لها

﴿ أحدها ﴾ أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتاً فيه ، وإلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله هذا لا يسمى ترجيحاً . وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط^(١) إلى نمط آخر مخالف له . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله ، والأئمة المذكورون برآء^(٢) من ذلك النمط لا يليق بهم

﴿ والثاني ﴾ أن الطعن في مساق الترجيح يبين^(٣) العناد من أهل المذهب المطعون عليه ، ويزيد في دواعي التماذي والإصرار على ما هم عليه ؛ لأن الذي غُض من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بأن يتعصب لما هو عليه ويظهر

(١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح)

(٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم ، الخ ما تقدم

(٣) أي يثيرة

محاسنه فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام وإن كان مرجوحاً؛ فان الترجيح لم يحصل

﴿والثالث﴾ أن هذا الترجيح مُعَرَّبٌ بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً فبينما نحن نتبع المحاسن^(١) صرنا نتتبع القبائح؛ فان النفوس مجبولة على الانتصار لآ نفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غَضَّ من جانب صاحبه غَضَّ صاحبه من جانبه، فكان المرجح لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه؛ فانه تسبب في ذلك، كما في الحديث: «إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكِبَائِرِ أَنْ يَسُبَّ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ» قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ ووالديه؟ قال: «يَسُبُّ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَاهُ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ»^(٢) فهذا من ذلك. وقد منع الله أشياء من الجائزات^(٣) لإفضائها إلى الممنوع؛ كقوله: (لَا تَقُولُوا رَاعِنَا) وقوله: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ) الآية. وأشبه ذلك

﴿والرابع﴾ أن هذا العمل مورثٌ للتدابير والتقاطع بين أرباب المذاهب. وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا) الآية! وقال: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ) وقد مر تقرير هذا المعنى قبل. فكلُّ ما أدَّى إلى هذا ممنوع. فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع. ونقل الطبري عن عمر بن الخطاب — وإن لم يصحح سنده — أنه لما أرسل الخطيئة من الحبس في هجاء الزبرقان بن بدر قال له: إياك والشعر! قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه؛ ما كاة عيالي، ونملة على لساني قال: فسبب بأهلك، وإياك

(١) أي لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٣٦٠)

(٣) أي فما بالك بالممنوعات؟

وكل مدحة مجحفة ! قال : وما هي ؟ قال : تقول بنو فلان خير من بنى فلان إمدح ولا تفضل . قال : أنت يا أمير المؤمنين أشعر منى . فان صح هذا الخبر وإلا فعناه صحيح ، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفا . والعوائد شاهدة بذلك ﴿ والخامس ﴾ أن الطعن والتقييح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالى والانحراف في المذاهب ، زائداً إلى ما تقدم ، فيكون ذلك سبب (١) إثارة الأحقاد الناشئة عن التقييح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحااجة . قال الغزالي في بعض كتبه : أ كثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدى والإدلاء (٢) ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء ، فثارت من بواطنهم دواعى المعاندة والمخالفة ، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة ، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التى نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة . ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقرا في قلب مجنون فضلا عن قلب عاقل

هذا ما قال . وهو الحق الذى تشهد له العوائد الجارية

وقد جاء في حديث الذى لطم وجه اليهودى القائل : « والذى اصطفى موسى على البشر » أن النبي صلى الله عليه وسلم غضب وقال : « لا تفضلوا بين الأنبياء (٣) »

(١) لعله (بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام . فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالى في مجافاة الحق ، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحااجة ، كما سيمثل له في كلام الغزالي

(٢) من قولهم (أدلى فلان فى فلان) أى قال قبيحا ، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده

(٣) روى مسلم (لا تفضلوا بين أنبياء الله ، فانه ينفخ فى الصور فيصعق من فى السموات والأرض الا من شاء الله -- الى أن قال : فاذا موسى عليه الصلاة والسلام أخذ بالعرش الخ)

أو «لا تفضلوني على موسى»^(١) مع أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالفضل (٢) أيضاً : فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم . قال وقد خرج الحديث على سبب ، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي ، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاص موسى ، فهى عن التفضيل المؤدى إلى نقص الحقوق . قال عياض : وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته ؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به ؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يجب منهم عند الجدل ، أو ما يحدث^(٣) في النفس لهم بحكم الضجر والمرء ، فكان نهيه عن المارة في ذلك كما نهى عنه في القرآن^(٤) وغير ذلك . هذا ما قال . وهو حق ، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء ، فانهم ورثة الأنبياء

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه ، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن ، أعنى عند الحاجة إليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى : (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) الآية ! فبين أصل التفضيل ، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا الخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى : (ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض وآتينا داود زبوراً) وفي الحديث من هذا كثير « لما سئل من أكرم الناس ؟ فقال : أتقاهم فقالوا : ليس عن هذا نسألك . قال : فيوسف ، نبي الله ابن نبي الله ، ابن نبي الله ،

(١) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي بلفظ (لا تخيروني) وسيأتي

للمؤلف قريباً

(٢) أى التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى . فهو راجع للروايتين

(٣) معطوف على (ذكر) أى ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق

بمقامهم بسبب ضجرها من المرء والجدل وإن لم يتكلم به

(٤) ولا تجادلوا أهل الكتاب

ابن خليل الله قالوا : ليس عن هذا نسألك : قال : فعن معادن العرب تسألوني ؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا ^(١) » وقال عليه الصلاة والسلام : « بينا موسى في ملا من بني إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم أحداً أعلم منك ؟ قال : لا : فأوحى الله إليه : بلي ، عبدنا خضر ^(٢) » وفي رواية « أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل : أيُّ الناس أعلم ؟ قال : أنا . فعتب الله عليه ، إذا لم يرد العلم إليه . قال له : بلي لى عبدٌ بمجمع البحرين هو أعلم منك » الحديث ^(٣) واستتبَّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود ، فقال المسلم : والذى اصطفى محمداً على العالمين ، في قسم يقسم به : فقال اليهودي : والذى اصطفى موسى على العالمين ! الى أن قال عليه الصلاة والسلام : « لا تخيروني على موسى ؛ فإن الناس يصعقون فأكون أول من يفيق ؛ فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش . فلا أدري أكان فيمن صعق فأفاق أو كان ممن استثنى الله ^(٤) » وفي رواية : لا تفضلوا بين الأنبياء ؛ فإنه ينفخ في الصور » الحديث ^(٥) ! فهذا ^(٦) نفي للترفضيل مستند الى دليل ، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح . وقال « كمل من الرجال كثيرٌ ، ولم يكمل من النساء الا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران . وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ^(٧) » وقال للذي قال له يا خير

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي . وهذه إحدى روايات مسلم

بلفظ (الخضر)

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي . ولا منافاة بين الروايتين ؛ ففي

الأولى أيضا لم يرد العلم إلى الله تعالى

(٤) و (٥) تقدما آ نفا

(٦) أي فهذا النوع في حديثي موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح .

فاذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه ، كما في الأحاديث الأخرى . ومنه يعلم

أن الأصل هكذا (نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده

(٧) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء

البرية ! : « ذاك ابراهيم ^(١) » وقال في الحديث الآخر : « أنا سيد ولد آدم ^(٢) »
 وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق . وليس النظر هنا في وجه التعارض
 بين الحديثين ، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة ، وهو
 ثابت ^(٣) من الحديثين . وقال : « خيرُ القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين
 يلونهم ^(٤) » وقال عمر ^(٥) : كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال عثمان ^(٦) لارسط
 القرشيين الثلاثة ، وهم عبد الله بن الزبير ، وسعيد بن العاص ، وعبد الرحمن
 ابن الحرث بن هشام : « إذا اختلفتم أتم وزيد بن ثابت في شيء من
 القرآن ^(٧) فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم » ففعلوا ذلك . وقال خيرُ
 دور الأنصار بنو النجار ، ثم بنو عبد الأشهل ، ثم بنو الحرث بن الخزرج ، ثم
 بنو ساعدة . وفي كلِّ دور الأنصار خير ^(٨) » وقال « أرحم أمتي بأمتي أبو بكر ،
 وأشدُّهم في الله عمر ، وأصدقهم حياءً عثمان ، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ ابنُ

(١) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذی

(٢) في الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين
 أحدهما عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما عن أحمد والترمذی عن أبي سعيد
 (٣) أي في كل منهما صراحة ، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على
 جميع الخلق والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم . فلذا كان بينهما تعارض
 كما قال المؤلف

(٤) في البخاري بلفظ (خير الناس)

(٥) صوابه (ابن عمر) كما في البخاري والترمذی وأبي داود . وأيضا فمثله

لا يقع من عمر

(٦) أخرجه البخاري والترمذی

(٧) أي من جهة الاملاء الذي ينبغي على النطق لا في أصل الألفاظ حاشا لله ،

أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظا لفظا

(٨) رواه البخاري في فضائل الانصار

جبل ، وأفضضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي بن كعب . ولكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح^(١) » وقال عبد الرحمن بن يزيد : سألتنا حذيفة عن رجل قريب السميت والهدى من النبي صلى الله عليه وسلم حتى نأخذ عنه ، فقال : ما أعرف أحداً أقرب سمياً وهدياً ودلاً بالنبي صلى الله عليه وسلم من ابن أم عبد^(٢) . ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا ! قال أجلسوني ! قال إن العلم والايان مكانهما ، من ابتغاهما وجدها ، يقول ذلك ثلاث مرات ، واتمسوا العلم عند أربعة رهط . عند عويمر أبي الدرداء ، وعند سلمان الفارسي ، وعند عبد الله بن مسعود . وعند عبد الله بن سلام . الحديث !

وقال عليه الصلاة والسلام : « اقتدوا باللذين من بعدي : أبي بكر وعمر^(٣) »

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس أرحم أمي بأمي أبو بكر ، وأشدهم في أمر الله تعالى عمر ، وأشدهم حياء عثمان ، وأفضلهم علي . وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ، وأفضضهم زيد بن ثابت ، وأقرؤهم أبي بن كعب ، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا قلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر . أشبه عيسى عليه السلام في ورعه . فقال عمر رضي الله عنه أتعرف ذلك له ؟ قال نعم فاعرفوه له) — ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه (أرأف أمي الخ)

قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضا عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجه والحاكم وغيرهم . لكن قالوا في روايتهم (ارحم) بدل ارأف وقال الترمذي : حسن صحيح ، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه ، بل رجح وضعه اه

وقال ابن حجر في الفتح : هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء مطولا وأوله (ارحم) وإسناده صحيح ، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الارسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري اه

(٢) وهو عبد الله بن مسعود

(٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير

وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبى عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح ، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذى لا يتعدى إلى سواه ، وكذلك فعل الساف الصالح

فصل

وربما انتهت الغفلة او التغافل بقوم ممن يشار إليهم فى أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصریحاً أو تعريضاً دأبهم ، وعمروا بذلك دواوينهم ، وسودوا به قراطيسهم ، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة فى أصول الفقه ، أو كالترجمة ، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه ، بل تطرق الأمر إلى الساف الصالح من الصحابة فمن دونهم ، فرأيت بعض التأليف المؤلفة فى تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحنى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده ، بل أتى الوادى فطم على القرى ، فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الانبياء ، وتطرق ذلك إلى شردمة من الجهال فنظموا فيه ونثروا وأخذوا فى ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه ، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء ، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها ، وهو خروج عن الحق . وقد علمت السبب فى قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تفضلوا بين الأنبياء » وما قال الناس فيه . فإياك والدخول فى هذه المضائق ، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم

﴿ وأما الترجيح الخاص ﴾ فلنفرد له مسألة . وهى :

﴿ المسألة الرابعة ﴾

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين : « أحدهما » من كان منهم فى أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه ، فهو متصف بأوصاف العلم ، قائم معه مقام الامتثال التام ، حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال

أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال ، كما كان رسول الله عليه وسلم يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك « وهو القسم الثاني » وإن كان في أهل العدالة مبرزاً ، لوجهين :

﴿ أحدهما ﴾ ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ ، وقوله أنفع ، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك ، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه ، واستنارت كليته به ، وصار كلامه خارجاً من صميم القاب ، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب . ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم ! (إنما يخشى الله من عباده العلماء) بخلاف من لم يكن كذلك ، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ ، حسباً حقيقته التجربة العادية (والثاني)^(١) أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول ، كما تقدم بيانه أيضاً ؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب ، وانقادت له بالطواعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً . ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها . فمن زهد الناس في الفضول التي لا تقدر في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهد من زهد فيها وليس بتارك لها ؛ فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة ، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله

فاذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتباع من غلبت

مطابقة قوله بفعله

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي ، فإذا طابق فيهما - أعني فيما عدا شروط العدالة - فالأرجح المطابقة في النواهي . فإذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منها عنه لكنه في الأوامر ليس كذلك

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه

والآخر مثابر على أن لا يخالف^(١) مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك ،
فالأول أرجح في الاتباع من الثاني ؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة
إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات ، واجتناب النواهي أكد وأبلغ في
القصد الشرعي من أوجه

« أحدها » أن درء المفسد أولى من جلب المصالح . وهو معنى يعتمد عليه

أهل العلم

﴿ والثاني ﴾ أن المناهي تتمثل بفعل واحد وهو الكف ، فلإنسان قدرة
عليها في الجملة من غير مشقة . وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها ، وإنما
تتوارد على المكلف على البديل بحسب ما اقتضاه الترجيح . فترك بعض
الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق ، بخلاف بعض النواهي ، فانه مخالفة في الجملة
فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة

﴿ الثالث ﴾ النقل ، فقد جاء في الحديث : « فاذا نهيتكم عن شيء فانهوا
وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »^(٢) فجعل المناهي أكد في الاعتبار من
الأوامر ، حيث حتم في المناهي من غير مَشْنَوِيَّةٍ ، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع
التقييد بالاستطاعة . وذلك إشعاراً بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على
مطابقة الأوامر

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين :

« أحدهما » أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته ؛
كالإقتداء بفعل النبي صلى الله عليه وسلم ، أو فعل أهل الاجماع أو ما يعلم^(٣)

(١) أي بقدر ما في قدرته . كما تقدم له . وكما يأتي في قوله بعد (فلا قدرة للبشر

على فعل جميعها الخ)

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)

(٣) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته

بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ ؛ كعمل أهل المدينة على رأى مالك « والثانى » ما كان بخلاف ذلك

فأما الثانى فعلى ضربين : « أحدهما » أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصداً ، كأمر الحكام ونواهيهم ، وأعمالهم فى مقطع الحكيم : من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء ، ونحو ذلك ؛ أو ^(١) يتعين بالقرائن قصده اليه تعبداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة « والآخر » أن لا يتعين فيه شيء من ذلك

فهذه أقسام ثلاثة ، لا بد من الكلام عليها بالنسبة الى الاقتداء
 * فالقسم الأول * لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذى وقع عليه المقتدى به ، لا يقصد به إلا ذلك ، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا ، من غير زيادة ، أو يزيد عليه تنوية المقتدى به فى الفعل أحسن ^(٢) المحامل مع احتماله فى نفسه ، فيبنى فى اقتدائه على الحمل الأحسن ، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل

فأما الأول فلا إشكال فى صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كما اقتدى ^(٣) الصحابة بالنبي صلى الله عليه وسلم فى أشياء كثيرة : كنز الخاتم الذهبى

(١) صنف آخر من أحد الضربين ، وقوله (والآخر الخ) هو الضرب الثانى فلا هو ممن دل الدليل على عصمته ، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده ، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط

(٢) وهو أن يكون فعله تعبداً ، مع احتمال ان يكون دنيوياً ، وقد يقال إنه فى صورة فهم مغزاه وسره الشرعى ، يتعين فيه ان يكون فاهماً فيه التعبد من المعصوم لعدم التنوية المذثورة انما يظهر فيما لم يفهم مغزاه

(٣) فان قيل : وهل اقتدأوا بهم به صلى الله عليه وسلم فى مثل الافطار فى السفر والاحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له صلى الله عليه وسلم أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه مجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الاول ؟ قلنا : أن

وخلع النعلين في الصلاة ، والإفطار في السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها ^(١) وما أشبه ذلك

وأما الثاني ^(٢) فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن ^(٣) انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعا في الاقتداء ؛ لأمر :

(أحدها) : أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال ^(٤) قصد المقتدى به دون مانواه المقتدى من غير دليل -

فالاحتمال الذي عينه المقتدى لا يتعين ، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهي ، وذلك مهمل في الأمور الشرعية ، إذ لا ترجيح إلا بمرجح .

ولا يقال : إن تحسين الظن مطلوب على العموم ، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة الى من ^(٥) ثبتت عصمته

لأننا نقول : تحسين الظن بالمسلم - وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه - مطلوب بلا شك ، كقوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن) الآية ! وقوله : (لو لا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) الآية ! بل أمر الانسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم - كما أمر ^(٦) باعتقاد

محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتمال في نفسه) في الثاني وهذه الأمثلة ليست بما يحتمل في نفسه ، لأنها متعينة للتعبد ، فاتضح كلامه

(١) كصلاة التراويح جماعة في المسجد

(٢) وهو زيادة نية التعبد

(٣) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه ، بل يتعين إلغاؤه

(٤) أي وهو احتمال قوى لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى

به فعلة على الوجه الأفضل وهو التعبد ، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي

(٥) أي كما هو الفرض في هذا القسم

(٦) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة ، وهي (لولا) ، كما

أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى . فالمطلوب في الأولى أن

ما لا يعلم — في قوله : (وقالوا هذا إفاكٌ مبين) وقوله : (لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا ، سبحانك هذا بهتان عظيم) الى غير ذلك مما في هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعى ، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب .
فإذا كان المكلف مأمورا بتحسين الظن بكل مسلم ، ولم يكن كل مسلم عدلا بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر ، وإذا لم يثبت لم يثبت عليه حكم ، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك ، فلا يبنى عليها حكم

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلا يحتمل أن يكون دينيا تعبديا ، ويحتمل أن يكون دنيويا راجعا الى مصالح الدنيا ، ولا قرينة تدل على تعيين أحد الاحتمالين ، فيحمله هذا المقتدى على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الدينى بناء على تحسينه الظن به

(والثانى) أن تحسين الظن عمل قلبى من أعمال المكلف بالنسبة الى المقتدى به مثلا ، وهو مأمور به مطلقا وافق ما فى نفس الأمر أوخالف ؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علما أو ظنا لما أمر به مطلقا ، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما فى نفس الأمر ، وليس كذلك باتفاق ، فلا يستلزم المطابقة . وإذا ثبت هذا فالافتداء يظنوا الخير بأهل الايمان ، وأن يقولوا هذا إفاك مبين . وفى الثانية أن يكذبوا ما سمعوا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان الله) أى تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه ؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها ، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به) . ويبقى الكلام فى أن طلب الجزم فى قولهم (هذا إفاك مبين) و (هذا بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم ؛ قال بالأول الفخر والعلامة الثانى ، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر ، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأن هذا لو كان شرطا عقليا فى النبوة لما خفى عليه صلى الله عليه وسلم ولما سأله فقال (إن كنت ألممت بذنب فاستغفرى الله وتوبى إليه الخ) ، وأجيب بأجوبة واختار الألوسى أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين . فراجع

بناءً على هذا التحسين بناءً على عمل من أعمال نفسه ، لاعلى أمر^(١) حصل لذلك المقتدى به ، لكنه قصد الاقتداء بناءً على ما عند المقتدى به ، فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء ، وذلك باطل ، بخلاف الاقتداء بناءً على ظهور علاماته ، فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً ، وإياه قصد المقتدى باقتدائه فصار كالإقتداء به في الأمور المتعينة^(٢)

(والثالث)^(٣) أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض ، لأنه إنما يقتدى به بناءً على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً ، ومجرد تحسين الظن لا يقتضى أنه كذلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً ، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناءً على أنه كذلك في نفس الأمر ، وقد فرضنا أنه كذلك . هذا خلف متناقض

وإنما يشتبه هذا الموضوع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن . والفرق بينهما ظاهر ؛ لأمرين : « أحدهما » أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذلك ، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية . بخلاف تحسين الظن ، فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولاً « والثاني » أن الظن ناشئ عن الأدلة الموجبة له ضرورة^(٤) لا انفكاك للمكلف عنه ، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشئ عن دليل يوجبه . وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والاثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به : فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسن قواه وثبته بتكراره على فكره

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد . وقوله (على ما عند المقتدى به) أي كما يقتضيه معنى الاقتداء

(٢) أي للتعبد كما في الصنف الأول من هذا القسم

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله . ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء) : ويلزمه أيضاً التناقض ، لصح ؛ لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني

(٤) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل

هل يقتدى بفعل المعصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد وطلب التأسى؟ ٢٧٧

ووعظ النفس في اعتقاده ؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعفه ونفاه ، وكرر نفيه على فكره ، ومحاه عن ذكره

فإن قيل : إذا كان المقتدى به ظاهره والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية ، والتزود للمعاد ، والانتقطاع إلى الله ، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله ، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب ، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزن

فالجواب أن هذا الفرد إذا تعين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخرى ، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله ؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن ، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثبته . والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه ، وفرض مسألتنا ليس هكذا ، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين ، ويُضعف الاحتمال الآخر ؛ كرجل^(١) متق لله محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه ، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته . فمثل هذا له في هذه الدار حالان : « حال دنيوى » به يقيم معاشه ويتناول مآمن الله به عليه من حظوظ نفسه ، « وحال أخروى » به يقيم أمر آخرته . فأما هذا الثانى فلا كلام فيه ، وهو متعين في نفسه ، وغير محتمل إلا فى القليل ، ولا اعتبار بالنوادى . وأما الأول فهو مثار

(١) لتكن على ذكر من أصل الموضوع ، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته ، كالنبي صلى الله عليه وسلم أو فعل أهل الاجماع ، لا فعل واحد منهم ، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الاجماع الشرعى . أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ ، كعمل أهل المدينة ؛ فالفعل المقتدى فيه فما عدا النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون عمل فرد ، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمثيله برجل الخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض ، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات . وإنما يتضح التمثيل فيما يأتى له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له صلى الله عليه وسلم من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة

الاحتمال : فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه ، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه . فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذه فالمقتدى به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتعبداً له به ، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به ، ليس له أصل يبني عليه ؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المقتدى به نيلاً ما أبيح له من حظه ، فلا يصادف قصد المقتدى محلاً ، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به ، والمباح لا يصح التقرب به كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام

بل نقول : إذا وقف المقتدى به ووقفاً ، أو تناول ثوبه على وجهه ، أو قبض لحيته في وقت ما ، أو ما أشبه ذلك ، فأخذ هذا المقتدى يفعل مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لعنى دينوى أو غافلاً ، كان هذا المقتدى معدوداً من المحق والمغفلين . فمثل هذا هو المراد بالمسألة

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته^(١) ، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به ، فيقول المقتدى : حسن الظن به يقتضى أنه يتصدق به ، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخرى ، فيجىء^(٢) منه جواز الإيثار في الأمور الأخرى

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث : « واختبأت دَعْوَتِي شفاعَةً لأمّتي يوم القيامة »^(٣) فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة ؛ إذ كان إنما يدعو^(٤) بدعوته التي أعطىها في أمر من أمور الآخرة لافى أمور الدنيا . فإذا بنينا على

(١) أى لا لفقر مثلاً

(٢) أى يفرع عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به ، حتى يتم له الاستنباط

(٣) (لكل نبي دعوة مستجابة ، فتعجل كل نبي دعوته ، وإنى اختبأت دعوتى شفاعَةً لأمّتي يوم القيامة ، فهى نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمّتى لا يشرك بالله شيئاً) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذى

(٤) أى فحسن الظن به صلى الله عليه وسلم أنه يدعو بها لأمر أخرى ، فأثر أمته عن نفسه في أمر أخرى

ما تقدم (١) فلنائل أن يقول إن مقاله غير متعين

« لأنه » كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه ، لأنه لاجتر عليه ولا قدح فيه ينسب اليه ، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء ، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبيع له ، ويتعين ذلك في أمور ؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل واللباء ، وكرهيته للضب وأشباه ذلك . وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له ، وهو منقول كثيراً

« ووجه ثان » (٢) وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمر كثيرة دنيوية كاستعاذته من الفقر والدين وغلبة الرجال وشماتة الأعداء والهمل وأن يرد إلى أرذل العمر ، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل . ويدل عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دعوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته » (٣) على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم ، وهو الدعاء عليهم ؛ كقوله : (وقال نوح : رب لا تدركني الأرض من الكافرين ديّاراً) حسبما نقله المفسرون ، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة . فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة الله من خلقه دليل على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط ، فكذلك دعوة النبي صلى الله عليه وسلم لا يتعين فيها أمر الآخرة البتة . فلا دليل في الحديث على مقال هذا العالم

(١) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاً للأدلة السابقة فلنا أن نرد ما لاحظته هذا البعض ، فنقول : إن مقاله الخ

(٢) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمر دنيوية وفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولاً ، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها

(٣) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في (أمته) من جهة الرواية ومن جهة المعنى

« وأمر ثالث » (١) وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل (٢) لكننا نقول ذلك القول في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام ، كان من أفعال الجبلة الآدمية أولاً ؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً ، وليس كذلك عند العلماء ؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال محتجاً (٣) بالدنيا إلا ما بين أنه راجع إلى الدنيا ، لأنه لا يتبين إذ ذاك كونه دنيوياً خلفاً قصده فيه حتى يصرح به . (٤) وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً ، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل . وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة . فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت (٥) ، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه

مع أن الحديث — كما تقدم — يقتضى أن الدعوة مخصوصة بالأمة ؛ لقوله فيه : « لكل نبي دعوة مستجابة في أمته » (٦) « فليست مخصوصة به ، فلا يحصل

(١) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء ، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة

(٢) أى المجيز للاقتداء تحسين الظن الذى بنى عليه الايثار فى أمور الآخرة

(٣) أى متعينا لها غير محتمل

(٤) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به ، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروى وكذلك الخ) وقوله (فلا يحصل الخ) مبنى على تمهيد مطوى ، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير . وقوله (وذلك خلاف الخ) فى قوة الاستثنائية القائلة : وذلك باطل

(٥) طبق قوله سابقاً (الصواب أنه غير معتد به شرعاً)

(٦) لفظ حديث البخارى (لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختبى دعوتى شفاعة لأمى فى الآخرة) وفى مسلم ست روايات عن أبى هريرة فى معنى رواية البخارى وفيه روايتان قريبتان فى المعنى مما يرويهما المؤلف : إحداهما (لكل نبي دعوة دعا بها فى أمته) والأخرى (دعاها لأمته) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على روايه البخارى وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الايثار الذى قاله

هل يقتدى بفعل المعصوم أو غيره ولو لم يعلم منه قصد التعبد ولا طلب التأسى؟ ٢٨١

فيها معنى الإيثار الذي ذكره ؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في جهة المؤثر ،
وهنا ليس كذلك

﴿ والقسم الثاني ﴾ إن كان مثل انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة
الاقتداء ؛ إذ لا فرق بين تصريحه ^(١) بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل
المفعول أو المتروك . وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك ،
بالترائن الدالة على ذلك ، فهو موضع احتمال :

« فللمانع » أن يقول : إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان
والمعصية ^(٢) قصداً ، وإذا لم يتعين وجه فعله ^(٣) فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً
في العبادات أو في العادات ؟ ولذلك حكى عن بعض السلف أنه قال : « أضعفُ
العلم الروية » يعني أن يقول رأيت فلاناً يعملُ كذا ، ولعله فعله ساهياً . وعن إياس
ابن معاوية : « لا تنظرُ إلى عمل الفقيه ، ولكن سلهُ يصدُقك » . وقد ذمَّ الله

بعضهم ، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في
أمر ديني ، فلا يكون في أمور الآخرة متعينا حتى يستدل به على الإيثار المذكور
وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى
للاستدلال به على الإيثار رأساً . يعني وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه
الرواية ، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضى أن الدعوة
مختصة بأئمة

(١) أي لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور . وهو
فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد الخ ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن
ومنع مثلاً . وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله
(٢) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويكر بالابطال على الأقوال نفسها
وعلى أفعال المنتصب الذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد
(ولعله فعله ساهياً) ولم يقل أو عاصياً
(٣) إلا بقرائن قد لا تصدق . كما هو موضوع كلامه

تعالى الذين قالوا ^(١) : (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ) الآية ! وفي الحديث من قول المُرْتَاب : « سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ شَيْئًا فَقُلْتُهُ » . فالافتداء بمثل هذا المفروض كالاتفتاء بسائر الناس ، أو هو قريب منه

« وللهجيز » أن يقول : إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام . وإذا تعين بالقرائن قصده الى الفعل أو الترك — ولا سيما في العبادات ، ومع التكرار أيضاً ، وهو من أهل الاقتداء بقوله — فالافتداء بفعله كذلك . وقد قال مالك في أفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز ^(٢) ؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه ، قال : وأراه كان يتحرّاه . فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحرّاه ، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقهاء ومن يُقْتَدَى به ينهى عن صيامه ، وجعل ذلك عمدةً مستقلةً لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة

(١) أى الذين قلدوا من ليس أهلاً . وفي الحديث لفظ (الناس) أى مطلق الناس الذين لا يقلدون ، فتقليد من ليس أهلاً المنفى عليه في الآية والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية

(٢) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض . لعل قول مالك يرجع إليه ، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام . وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له . وقال الداودي : لم يبلغه الحديث ، ولو بلغه ماخالفه . قال الأبي : فالحاصل أن المازري والداودي فهما من الموطأ الجواز ، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم ، وعضده بما أشار إليه الباجي . هذا وأكثر الشيوخ يحكى عن مالك الجواز ، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد ، فإنه روى عن ابن مسعود أنه (كان صلى الله عليه وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلارايته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رأيت مفطراً يوم الجمعة قط) ويكون قوله : (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحرّاه الخ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف . يراجع الزرقاني على الموطأ

والسلام عن أفراد يوم الجمعة بالصوم . فقد يلوح من هنا أن مالكاً يعتمدُ هذا العمل الذى يفهم من صاحبه القصد اليه إذا كان من أهل العلم والدين ، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة ؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضى عمله به ، وتحريه إياه دليل^(١) على عدم السهو والغفلة . وعلى هذا يجرى ما اعتمد عليه من أفعال السلف ، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيَّنت قصد المقتدى به ، وجهة فعله . فصح الاقتداء

﴿ والقسم الثالث ﴾ هو أن لا يتعين فعل المقتدى به لقصد دنيوى ولا أخروى ، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل . فإن قلنا فى القسم الثانى بعدم صحة الاقتداء فهىنا أولى . وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال ؛ فإن قرائن التحرى للفعل موجودة ، فهى دليل يتمسك به فى الصحة^(٢) . وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما ، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين . فالصواب — والحالة هذه — منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها . ويتمكن قول من قال : « لا تنظر الى عمل الفقيه ، ولكن سلّه يصدقك » ونحوه

﴿ المسألة السادسة ﴾

قد تقدم أن لطالب العلم فى طلبه أحوالاً ثلاثة :
أما الحال الأولى ، فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله ؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد . فإذا كان اجتهاده غير معتبر فالأقتداء به كذلك لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهى ساقطة ، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع فى الاقتداء إلى مقلده أو إلى مجتهد آخر . ولأنه عرضة لدخول العوارض^(٣) عليه

(١) خبر قوله (وتحريه)

(٢) أى فى القسم الثانى

(٣) أى التى من شأنها أن تدخل النقص والخلل فى أعماله . وذلك كداوعى الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك

من حيث لا يعلم بها ، فيصير عمله مخالفاً ، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه

وأما الحال الثالث ، فلا إشكال في صحة استفتاءه ، ويجرى الاقتداء بأفعاله ، على ما تقدم في المسألة قبلها

وأما الحال الثاني ، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتاءه ، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله . فاستفتاءه جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته وأما الاقتداء بأفعاله فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء : كصاحب الحال الأول . وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحب حال ؛ فإن كان صاحب (١) حال وهو ممن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا ؟ وهل يصح استفتاءه في كل شيء أم لا ؟ كل هذا مما ينظر فيه . فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله . وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق ، إما لسائق الخوف ، أو لحادى الرجاء ، أو لحامل المحبة . فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه ، فليس لهم عن الأعمال فترة ، ولا عن جد السيرراحة . فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالب لحظوظه مُساحٌ في استقصاء مباحاته ؟ ! وأيضاً فإن الله تعالى سهل عليهم ما عسر على غيرهم ، وأيدهم بقوة منه على ما تحمّلوه من القيام بخدمته ، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم ، والثميل على غيرهم خفيفاً عليهم ، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المنّة عن حمل تلك الأعباء ، أو مريض العزم في

(١) ليس خاصاً بالحالة الثانية . بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاءه كان من ذوى الحالة الثانية أو الثالثة

قطع مسافات النفس ، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية ، أو راضٍ بالأوائيل ، عن الغايات ؟ ! فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال ؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فَمَا قَرِيبَ يَنْقَطِعُونَ^(١) ، والمطلوب الدوام . ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام : « خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تَطِيقُونَ ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا^(٢) » وقال : « أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ^(٣) » وأمر^(٤) بالقصد في العمل وأنه مَبْلَغٌ ، وقال : « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كَلَهُ^(٥) » وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد^(٦) خوفاً من الانقطاع وقال : (واعلموا أن فيكم رسول الله لو يُطِيعكم في كثير من الأمر لعنتم) ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا . فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وعم كذلك ، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع . فاذا كان يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل . وهذا المقام قد عرفه أهله ، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهه

وأما الاقتداء ، بأقواله إذا استفتى في المسائل فيحتمل تفصيلاً : وهو أنه لا يخلو إما أن يُسْتَفْتَى فِي شَيْءٍ هُوَ فِيهِ صَاحِبُ حَالٍ ، أَوْ لَا . فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ جَرَى حَكْمَهُ مَجْرَى الْأَقْتِدَاءِ بِأَفْعَالِهِ ؛ فَإِنَّ نُطْقَهُ فِي أَحْكَامِ أَحْوَالِهِ مِنْ جَمَلَةِ أَعْمَالِهِ ، وَالغَالِبُ فِيهِ أَنَّهُ يَفْتَى بِمَا يَفْتَضِيهِ حَالُهُ ، لَا بِمَا يَفْتَضِيهِ حَالُ السَّائِلِ . وَإِنْ كَانَ الثَّانِي سَأَلَ ذَلِكَ

(١) كما في حديث الترمذي الصحيح (إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة)
والشرة النشاط والرغبة

(٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣)

(٣) بقية الحديث السابق . أخرجه في التيسير عن الستة

(٤) كما في حديث البخاري (سدوا وقاربوا الخ)

(٥) رواه البخاري في كتاب الأدب

(٦) كما في حديث أبي داود (لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ)

لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال ؛ إذ ليس مأخوذاً فيه

﴿ المسألة السابعة ﴾

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامي بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه

قال مالك بن أنس : ربما وردتُ علىَّ المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم . فقيل له : يا أبا عبد الله ! والله ما كلامك عند الناس إلا تقرُّ في حجره ، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوه منك . قال : فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا . قال الراوى : فرأيتُ في النوم فأنلا يقول : مالكٌ معصوم وقال : إني لأفكرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة ، فما اتفق لي فيها رأى إلى الآن

وقال : ربما وردت علىَّ المسألة فأفكر فيها ليالي وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل : انصرف حتى أنظر فيها . فينصرف ويردد فيها ؛ فقيل له في ذلك ، فبكي ، وقال : إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأى يوم . وكان إذا جلس نكَّس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله ، ولم يلتفت يمينا ولا شمالا . فاذا سئل عن مسألة تغير لونه — وكان أحمر — فيصفر وينكَّس رأسه ويحرك شفتيه ، ثم يقول : ما شاء الله ، لاحول ولا قوة إلا بالله ! فر بما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة . وكان يقول : من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار ، وكيف يكون خلاصه في الآخرة ، ثم يجيب

وقال بعضهم : لكأنما مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار

وقال : ما شيء أشدُّ علىَّ من أن أسأل عن مسألة من الحلال والحرام ،

لأن هذا هو القطع في حكم الله ، ولقد أدركت أهل العلم والفقهاء ببلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه . ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا ، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا ، وإن عمر ابن الخطاب وعلياً وعمامة خيار الصحابة كانت ترد عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا يجمعون أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ويسألون ، ثم حينئذ يفتون فيها . وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فيقدر ذلك يفتح لهم من العلم . قال : ولم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا الذين يُقتدى بهم ومعوّل الاسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام ، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا . وأما (حلال) و (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ) الآية ! لأن الحلال ما حلّه الله ورسوله ، والحرام ما حرماه

قال موسى بن داود . ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول : « لا أحسن » من مالك ؛ وربما سمعته يقول : ليس نبتلى بهذا الأمر ، ليس هذا ببلدنا . وكان يقول للرجل يسأله ، اذهب حتى أنظر في أمرك . قال الراوى فقلت إن الفقه من باله^(١) وما رفعه الله إلا بالتقوى

وسأل رجل مالكا عن مسألة — وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب — فقال له : أخبرني الذي أرسلك أنه لا علم لي بها . قال : ومن يعلمها ؟ قال من علمه الله . وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب ، فقال : ما أدري ما ابتلينا بهذه المسألة ببلدنا ، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها ، ولكن تعود . فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بعله يقوده ، فقال : مسألتي ! فقال ما أدري ما هي ؟ فقال الرجل يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول ليس على

(١) أى معروف عنده ، ولكنه لورعه يريد الثبوت . وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعته في أعين خلقه

وجه الأرض أعلم منك ، فقال مالك غير مستوحش : إذا رجعت فأخبرهم أنني لا أحسن . وسأله آخر فلم يجبه ، فقال له يا أبا عبد الله أجبني ! فقال ويحك تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصى ثم أخلصك . وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها لأدرى . وسئل من العراق عن أربعين مسألة فما أجاب منها إلا في خمس . وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم « لأدرى » أصيبت مقالته . ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغي أن يورث العالم جلساءه قول « لأدرى » وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه : لا أدرى . قال عمر بن يزيد فقلت لمالك في ذلك ، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم ، وأهل العراق إلى عراقهم ، وأهل مصر إلى مصرهم ، ثم لعلنى أرجع عما أرجع أفتيهم به قال فأخبرت الليث بذلك ، فبكى وقال : مالك والله أقوى من الليث . أو نحو هذا . وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة . وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر ، ويقول في الباقي : لأدرى

قال أبو مصعب قال لنا المعيرة : تعالوا نجمع كل ما بقى علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا . فكثنا نجمع ذلك ، وكتبناه في قنطاق ووجه به المعيرة إليه ، وسأله الجواب ، فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه : لأدرى . فقال المعيرة يا قوم لا والله ما رفع الله هذا الرجل إلا بالتقوى . من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لأدرى ؟

والروايات عنه في « لا أدرى » و « لا أحسن » كثيرة ؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك « لا أدرى » لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له : إذا قلت أنت يا أبا عبد الله لا أدرى فمن يدري قال ويحك ! أعرفتني ؟ ومن أنا ؟ وإيش منزلتي حتى أدرى ما لاتدرون ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر ، وقال هذا ابن عمر يقول « لأدرى » فمن أنا ؟ وإنما أهلك الناس العجب وطلب الرياسة ؛

وهذا يضمحل عن قليل . وقال مرة أخرى : قد ابتلى عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها ، وقال ابن الزبير لا أدري ، وابن عمر لا أدري وسئل مالك عن مسألة فقال : لا أدري . فقال له السائل . إنها مسألة خفيفة سهلة ، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير . وكان السائل ذا قدر ، فغضب مالك وقال : مسألة خفيفه سهلة . ليس في العلم شيء خفيف . أما سمعت قول الله تعالى : (إنا سنلقى عليك قولاً ثقيلاً) فالعلم كاه ثقيل ، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة . قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك : « لا حول ولا قوة إلا بالله » ولونشاء أن ننصرف بالواحنا مملوءة بقوله « لا أدري إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين » لفعلنا . وقال له ابن القاسم : ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر . فقال مالك : ومن أين علموها ؟ قال : منك فقال مالك : ما أعلمها فكيف يعلمونها بي ؟ وقال ابن وهب قال مالك : سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدث بها . قال الفروي فقلت له : لم ؟ قال : ليس عليها العمل . وقال رجل لمالك : إن الثوري حدثنا عنك في كذا . فقال : إني لأحدث في كذا ، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة . وقيل له : عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت ؟ إني إذا أحق . وفي رواية : إني أريد أن أضلهم إذاً . ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها ، وإن كنت أجزع الناس من السياط . ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته . وكان إذا قيل له « ليس هذا الحديث عند غيرك » تركه . وإن قيل له : « هذا ما يحتج به أهل البدع » تركه . وقيل له : إن فلاناً يحدث بغرائب . فقال : من الغريب نفر . وكان إذا شك في الحديث طرحه كله . وقال : إنما أنا بشر أخطئ ، وأصيب ، فانظروا رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ، وكل ما لم يوافق ذلك فاتركوه . وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويجعل سنة ويذهب به إلى الأوصار

قال الله تعالى : (فبشر عبادى الذين يستمعون القول) الآية ! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه : لا أدري ! إنما هو الرأى ، وأنا أخطىء وأرجع ، وكل ما أقول يكتب . وقال أشهب : ورأى أنى أكتب جوابه فى مسألة فقال : لا تكتبها فانى لا أدري أثبتُ عليها أم لا . قال ابن وهب : سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل . قال وسمعته عند ما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول : حسبكم ! من أكثر أخطأ . وكان يعيب كثرة ذلك . وقال : يتكلم كأنه جل مغتلم يقول هو كذا هو كذا يهدر فى كل شىء . وسأله رجل عراقى عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقسست البيضة عنده عن فرخ ، أيا كله ؟ فقال مالك : سل عما يكون ، ودع ما لا يكون . وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له : لم لا تجيبنى يا أبا عبد الله ؟ فقال لو سألت عما تنتفع به أجبتك . وقيل له : إن قريشا تقول إنك لا تذكر فى مجلسك آباءها وفضائلها ، فقال إنما نتكلم فيما نرجو بركته . قال ابن القاسم : كان مالك لا يكاد يجيب ، وكان أصحابه يحتالون أن يجيئ رجل بالمسألة التى يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها . وقال لابن وهب : اتق هذا الاكثر وهذا السماع الذى لا يستقيم أن يحدث به . فقال : إنما أسمع لأعرفه ، لا لأحدث به . فقال له : ما يسمع انسان شيئاً إلا يحدث به ، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدث بها ، وأرجو أن لا أفعل ما عشت ، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت . قال أشهب رأيت فى النوم قائلاً يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله : « ما شاء الله لا قوة إلا بالله »

هذه جملة تدل الانسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له ، ويتبين بالتفاوت فى هذه الأوصاف الراجح من المرجوح ، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها ، ولكن لتتخذ قانونا فى سائر العلماء ، فأنها موجودة فى سائر هداة الاسلام ، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض

﴿ المسألة الثامنة ﴾

يسقط عن المستفتى (١) التكليف بالعمل عند فقد المفتى ، إذا لم يكن له به علم
لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد : والدليل على ذلك أمور :
« أحدها » أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة
عليه على الصحيح — حسبما تبين فى موضعه من الأصول — فالملقد عند فقد العلم
بالعمل رأساً أحق وأولى
« والثانى » أن حقيقة هذه المسألة راجعة الى العمل قبل تعلق الخطاب .
والأصل فى الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف ، إذ لا حكم عليه قبل
العلم بالحكم ، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالكلف به ، وهذا غير عالم
بالفرض ، فلا ينتمض سببه على حال
« والثالث » أنه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق ، إذ
هو مكلف بما لا يعلم ، ولا سبيل له الى الوصول اليه ، فلو كاف به لكاف بما لا يقدر
على الامتثال فيه ، وهو عين المحال إما عقلاً وإما شرعاً والمسألة بينة

فصل

ويتصور فى هذا العمل أمران :

« أحدهما » فقد (٢) العلم به أصلاً ، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة

- (١) أى من هو بصدد الاستفتاء ، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد
(٢) كمن يسمع أن التهجيد مطلوب ولكن لا يدرى ماهو ؟ أو يسمع أن العمرة
مطلوبة ولا يعرفها من أى نوع من العبادات ؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل
المطلوب ، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفتى هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة .
وما يسقط عنه فى الأول أصل العمل . وما يسقط عنه فى الثانى الوصف الذى لم
يتيسر له طريق معرفته

« والثاني » فقد العلم بوصفه دون أصله ، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة ، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها ، كالسهو وشبهه ، فيطراً عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به . وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها . وكتب الفروع أخص^(١) بها من هذا الموضوع

﴿ المسألة التاسعة ﴾

فتاوى المجتهدين بالنسبة الى العوام كالأدلة^(٢) الشرعية بالنسبة الى المجتهدين

(١) فمنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط ، بعد حصول العلم به

(٢) أي قائمة مقامها . فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة الخ ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم ، كما قال الأمدى في الأحكام ، واستدل عليه بالنص والاجماع والمعقول . فالنص الآية التي استدل بها المؤلف . والاجماع السكوتى على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فاما ألا يكون متعبدا بشيء أصلاً ، وهو خلاف الاجماع ، وإن كان متعبدا بشيء فاما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد ، والأول ممتنع ؛ لأن ذلك مما يفضى في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعاش ، وتعطيل الحرف والصناعات ، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل ، ورفع التقليد رأساً ، وهو منتهى الحرج والاضرار المطلوب رفعهما . فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض . هذا هو ما يريد المؤلف تقريره ، وهو بعينه الذى يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتى والمقلد إذا لم يجد المفتى . فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل ، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها ، وأنها كخطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام . ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك . وسبق للأمدى في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامى بقول المفتى ، حتى قال إنه حجة ملزمة كأخذ بالاجماع وبقول الرسول عليه السلام . وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته ، وكذا

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء ، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً ، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم ، ولا يجوز ذلك لهم البتة ، وقد قال تعالى : (فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون) والمقلد غير عالم ، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر ، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق . فهم إذاً القائمون له مقام الشارع ، وأقوالهم قائمة مقام الشارع وأيضاً فإنه إذا كان فقد المقتضى يسقط التكليف ، فذلك مساوٍ لعدم الدليل ، إذ لا تكليف إلا بدليل ، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به ، فكذلك إذا لم يوجد مفتح في العمل فهو غير مكلف به . فثبت أن قول المجتهد دليل العامة . والله أعلم



ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران :

« أحدهما » في تعارض الأدلة على المجتهد ، وترجيح بعضها على بعض .

« والآخر » في أحكام السؤال والجواب

كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة ، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران

النظر الاول في التعارض والترجيح

(المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد)

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن تقدم مقدمة لا بد من ذكرها . وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلتها عنده لا تكاد ^(١) تتعارض ، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه ، لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة ، فالتحقق بها متحقق بما في الأمر ، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض . ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لـكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم . فاذا ثبت هذا فنقول :

﴿ المسألة الأولى ﴾

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر ، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق . وقد مر آنفاً في كتاب الاجتهاد من ذلك — في مسألة أن الشريعة على قول واحد — ما فيه كفاية . وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف . إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه اجمع بين الدليلين . وهو صواب ، فانه ان أمكن اجمع فلا تعارض ، ^(٢)

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثانية من التشابه

(٢) ولا داعي الى الترجيح . قالوا : من شروط الترجيح التي لا بد من اعتبارها

كالعام مع الخاص ، والمطلق مع المقيد ، وأشباه ذلك (١)
لكننا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن
فيه الجمع ، ونستجبر من الضرب الممكن فيه الجمع أنواعاً مهمة . وبمجموع النظر
في الضرب بين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عسر على كثير ممن
يزاول الاجتهاد . وبالله التوفيق .
فأما ما لا يمكن فيه الجمع ، وهي :

﴿ المسألة الثانية ﴾

فانه قد مر في كتاب الاجتهاد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات
ظهر قصد الشارع في كل واحد منهما ؛ فان الواسطة آخذة من الطرفين بسبب ،
هو متعلق الدليل الشرعي ، فصارت الواسطة يتجاذبها الدليلان معا : دليل النفي
ودليل الإثبات ، فتعارض عليها الدليلان ، فاحتيج الى الترجيح ، والا فالتوقف
وتصير من المتشابهات . ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتج
إلى مزيد

الا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض
ما في معناها (٢) كما في تعارض القولين على المقلد ، لأن نسبتهم الى نسبة الدليلين الى

ألا يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول ، فان أمكن تعين المصير إليه . قال في المحصول :
(العمل بكل منهما أولى من إهمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميعاً اهـ شوكانى
في الارشاد

(١) ومثلوا له أيضا بقوله عليه السلام (ألا أخبركم بخير الشهود ؟ فقيل : نعم .
فقال : أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) مع قوله (ثم يفشو الكذب حتى يشهد
الرجل قبل أن يستشهد) فحملوا الأول على ما فيه حق لله ، والثاني على ما فيه حق
الآدمي ، فكل عمل به في وجهه ، فلا تعارض ولا ترجيح . وسيأتى له كثير منه
في المسألة الثالثة

(٢) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ، بأن يثبت أحدهما

المجتهد . ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة ، كما اذا انتهت نوع من المتاع يندر وجود مثله من غير الانتهاب ، فيرى مثله في يد رجل ورع ، فيدل ما ينفيه الآخر . فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما ، فيجىء الترجيح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج . أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولا وآخرا — إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد — فانها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاض فيه الأصوليون ، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها ، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المناط في محل الحكم ، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الراجع الى المناط ليس راجعا الى الأدلة ، فالنهي عن أكل الميتة واضح والأذن في أكل المذكية واضح ، والأشتباه عند اختلاطهما في المأكول لا في الدليل اه وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهاد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفين مختلفي الحكم وفيها شبهة من كل منهما وحيث كانت كل هذه الأنواع راجعة الى اختلاف المناط في الواسطة وكان اختلاف المناط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيها به وفي معناه . فان كان المؤلف يريد أن ما قبل قوله (كذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح كما عرفت ، وان كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المناط ، وهو ما يشير اليه قوله (تعارض — عليها — الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها — على ذلك الترتيب —) فهو صحيح . لكن يرد عليه أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقيقة النظر الالتفات الى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وأن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله . وقد يجاب بأن هذه الأنواع وان اشتركت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور اليه في النوع الأول حصول التعارض بين دليلي الطرفين ، وفي باقي الأنواع حصل التعارض أولا وبالذات بين علامتي الطرفين أو سييئهما الخ ، وهو وإن كان يلزم منه تعارض دليلهما على تلك الواسطة ، لكن ليس هو نفس تعارض الدليلين ، فلذلك جعله في معنى تعارض الدليلين لأنه يؤول اليه

صلاح ذى اليد على أنه حلال ، ويدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام ،
فيتعارضان . ومنه تعارض الأشباه الجارة الى الأحكام المختلفه ؛ كالعبد ، فانه
آدمى فيجربى مجرى الأحرار فى الملك ، ومال فيجربى مجرى سائر الأموال فى
سلب الملك . ومنه تعارض الأسباب ؛ كاختلاط الميتة بالذكية ، والزوجة بالأجنبية
إذ كل واحدة منهما تطرق اليها احتمال وجود السبب المحلل والمحرم . ومنه تعارض
الشروط ؛ كتعارض البينتين إذ قلنا إن الشهادة شرط فى إنفاذ الحكم ، فاحدهما
تقتضى إثبات أمر ، والأخرى تقتضى نفيه . وكذلك ماجربى مجرى الأمور داخل
فى حكمها

ووجه الترجيح فى هذا الضرب غير^(١) منحصر ؛ إذ الوقائع الجزئية النوعية أو
الشخصية لا تنحصر ، ومجاربى العادات تقضى بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث
يحكم على كل جزئى بحكم جزئى واحد ، بل لا بد من ضمائم تحتف ، وقرائن تقترن ،
مما يمكن تأثيره فى الحكم المقرر ، فيمتنع إجراؤه فى جميع الجزئيات . وهذا أمر
مشاهد معلوم . وإذا كان كذلك فوجوه^(٢) الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة
على محل التعارض ، فلا يمكن فى هذه الحال الإحالة على نظر المجتهد فيه . وقد
تقدم لهذا المعنى تقرير فى أول^(٣) كتاب الاجتهاد . وحقيقة النظر الالتفات الى

(١) أى بخلاف وجوه الترجيح فى التعارض الواقع بين نفس الدليلين ، فقد حصرها
الأصوليون فى الأنواع الأربعة التى أشرنا إليها ، وأضافوا إليها ترجيح الأقيسة
وما معها ، فصارت ستة أنواع

(٢) هل وجوه الترجيح هى الجارية مجرى الأدلة المذكورة ؛ أم أن العلامات
والأشباه والأسباب المتعارضة هى الجارية هذا المجرى ، فتحتاج الى نظر المجتهدين
فيها من أهل الذكر والخبرة فى كل نوع منها ؛ إلا أن يقال إنه يعنى بوجوه الترجيح
هذه الأسباب والعلامات الخ . ولا ينافيه قوله بعد (أيهما أسعد أو أغلب الخ)

(٣) فى المسألة الأولى منه ، حيث بسط الكلام فى الاجتهاد فى تحقيق المناط .
وهذا يؤيد ما قررناه فى هذا المقام وأن الكلام كله مسوق فى تحقيق المناط ، لا فى
التعارض الذى فصله الأصوليون ولا فى نوع منه ، إنما هو نوع آخر شبيه به

كل طرف من الطرفين أيهما أسعد ^(١) وأغلب أو أقرب بالنسبة الى تلك الواسطة فيبني على ^(٢) إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته ^(٣) مسألة العبد في مذهب مالك ^(٤) ومن خالفه ، وأشباهاها

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام ^(٥) الأصوليين . وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعا ^(٦) الى الضرب الثاني ، وأن الترجيح راجع الى وجه

(١) أي أقوى وأنسب

(٢) لعل الصواب (فيبنى عليها إلحاقها) . وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع ؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمال الطرفين المتعارضين إعمالا جزئيا في كل منهما . فلم يبلغ أحدهما ولم يعمل الا آخر إعمالا كليا . فوضعه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب . وسيأتى له كلام في المسألة الثالثة

(٤) فعنده أن يملك ملكا غير تام ، وعند غيره لا يملك رأسا . ولكل تفريره

(٥) أي حيث اشتغلوا بترجيح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضى اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر ، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع . ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بأعمال الدليلين

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما ، فلا تبقى معارضة مطلقا .

فإن كان هذا مراده حقيقة يريد به القضاء على باب التعادل والترجيح فإنه لم يصل إليه ؛ وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية ، فهابن الجزئيتين الداخلتين تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الأعمال الذي ذكره . بل هناك شيء كثير ، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجيح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه ، ولا إعمال الدليلين معا . فبقى ما قالوه كما هو ولم يرجع الضرب الأول إلى الثاني

من الجمع ^(١) وإبطال ^(٢) أحد المتعارضين ، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى .

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي :

﴿ المسألة الثالثة ﴾

فنقول : لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور :

(إحداهما) أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها ؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين ، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصا أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلى أولا . وعلى كل تقدير فقد مر في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم ^(٣) تعارضا وترجيحا ، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار (والثانية) أن يقع في جهتين جزئيتين كتأهما داخلة تحت كلية واحدة ،

(١) الصواب (أو) ليتفق مع المسألة الثالثة

(٢) هذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فإنه هو الذي فيه إبطال أحد الدليلين ابطلا حقيقيا . أما ما رجحوا فيه دليلا على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمتن أو السند أو المعنى أو بخارج - مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلا لأن يكون صحيحا غاية أنه وجد لمقابله ما يقتضى الظن بأرجحيته - فلا يكون فيه إبطال أحدهما ابطلا حقيقيا . وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعا بين الدليلين بعيد من جهة المعنى ، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا) وعليه فادخال هذا النوع في التعارض ثم دعوى بأنه مما أمكن فيه الجمع لا محصل له

(٣) ومحصله إعمال الدليلين ، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراف في

كتاب الأدلة

كتعارض حديثين^(١) أو قياسين أو علامتين^(٢) على جزئية واحدة ، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن^(٣) فيه الجمع . ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين : « إما الحكم على أحد الدليلين بالاهمال » فيقتى الآخر هو العمل لا غير ، وذلك لا يصح إلا مع فرض^(٤) إبطاله بكونه منسوخاً ، أو تطريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد ، أو كونه مضموناً يعارض مقطوعاً به^(٥) إلى غير ذلك من الوجوه القادحة في اعتبار ذلك الدليل . وإذا فرض احدهما الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضا ، وقد سلموا أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضا ، فكذلك ما في معناه^(٦) فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل .

(١) وانظر لم لم يذكر تعارض آيتين ؛ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان ، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية ، وللحديثين المتواترين حكم الآيتين ، وقد أطلق في الحديثين . وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي ، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً . فلا فرق بين القطعي وغيره

(٢) أى كما صنع هو في تعارض العلامتين . وقد توسع هنا في العلامة فجعلها شاملة للسيد والشبهين ؛ إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط

(٣) أى مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك ، كما يذكره في الأمر الثاني .
(٤) كلامه - كما عرفت - قاصر على ما يتأتى فيه القدرح في اعتبار الدليل ، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة مع بقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل ، مع أن هذا النوع هو الذى عليه معظم باب التعادل والترجيح عندهم

(٥) هذا على رأى . والتحقيق ما عرفته من أنه يتأتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي . بل التعارض في الشرعيات صورى فقط . وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصته الخ ؛ ولا يعد كون السنة مضمونة المتن قدحا فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظنى الدلالة . إلا أن يكون مراده به الدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظنى

(٦) أى من تطريق الغلط والوهم الخ ، ما أشار إليه

« والأمر الثاني الحكم عليهما معا بالاعمال »^(١) ويلزم من هذا أن لا يتوارد الدليلان على محل التعارض من وجه واحد ، لأنه محال مع فرض اعمالهما فيه . فإما يتواردان من وجهين ، وإذا ذلك يرتفع التعارض ألبتة إلا أن هذا الاعمال «تارة» يرد على محل التعارض ، كما في مسألة العبد في رأى مالك ، فانه أعمل حكم الملك له من وجه ، وأهمل ذلك من وجه . « وتارة » ينخص^(٢) أحد الدليلين فلا يتواردان على محل التعارض معاً ، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة اليه لمعنى اقتضى ذلك . ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهاد ، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام^(٣)

(والصورة الثالثة) أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل^(٤) إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة ، كالكف لا يجرد ماء ولا مئيماً . فهو بين أن يترك مقتضى : (أقيموا الصلاة) لمقتضى (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا) إلى آخرها ، أو يعكس ، فان الصلاة راجعة الى كلية من الضروريات ، والطهارة

- (١) راجع كتب الأصول ، ففيها من هذا النوع كثير من الأمثلة
- (٢) أى فيعمل الدليلين لكن ينخص كل واحد منهما ببعض الجزئيات ، بضم قيود أو رفع بعضها ، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص ، وكما تقدم لنا في حديث (خير الشهود) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الآدمي . وسيأتى له تمثيله بالميل في التميم
- (٣) قال هناك إن فرض الجهاد كفاية يجب أن ينخص بمن فيه غناء ونجدة ، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة . وكذا مثل الولاية العامة ، الخ ما قال . فهذا فيه تخصيص لأحد الدليلين بقيد يراعى فيه ، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كفاية مع دليل (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) إذا تسلط الدليلان على محل واحد
- (٤) احتاج له لأن المراد بالجزئى النوعى . وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقق بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية

راجعة الى كلية من التحسينيات على قول^(١) من قال بذلك . او معارضة (أقيموا الصلاة) لقوله (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) بالنسبة الى من التبتت عليه القبلة . فالأصل أن الجزئي راجع في الترجيح الى أصله الكلى ، فان رجح الكلى فكذلك^(٢) جزئيه ، أو لم يرجح فجزئيه مثله ، لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضا فقد تقدم أن الجزئي خادم لكليه ، وليس الكلى بموجود في الخارج الا في الجزئي ، فهو الحامل^(٣) له ، حتى اذا انخرم فقد ينخرم الكلى ، فهذا اذا متضمن له : فلورجح غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كليه للزم ترجيح ذلك الغير على الكلى ، وقد فرضنا أن الكلى المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات^(٤) الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة الى الكلام فيها مع أن أحكامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله

(والصورة الرابعة)^(٥) أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد . وهذا في

(١) أما إذا قلنا إنها من المكملات لنفس الصلاة فيقال فيها ماسيقال في القبلة . والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة ، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها

(٢) أى فيصلى بلا وضوء ولا تيمم ، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلاة مع أنه شرط ؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسببه إهمال المكمل ألغى

(٣) أى الذى يتحقق فيه كالعرض مع المعروض

(٤) أى أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيين ، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هذين الكليين ، فيرجح كلى الضروريات على كل الحاجيات مثلا ، وهكذا

(٥) بقى أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهى ، كما في حديث (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) مع حديث (قراءة الامام

ظاهره شنيع ، ولكنه في التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ،
وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له
اعتباران فلا يكون تعارضاً في الحقيقة . وكذلك الجزئيان ^(١) إذا دخلا تحت كلي
واحد وكان موضوعهما واحداً إلا أن له اعتبارين

فالجزئيان أمثلتهما كثيرة ، وقد مر منها ^(٢) ومن الأمثلة الميل ونحوه في
تحديد طلب الماء للطهور ، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم ،
ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيمنع من التيمم ، فقد تعارض على الميل دليلان لكن
بالنسبة إلى شخصين . وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض ، والزمان
واحد ، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والفرق ، وأشباه ذلك .

قراءة المأموم) . فالأول يقتضى أن الفاتحة واجبة على المأموم ، والثاني يقتضى أن
المأموم يكفيه عنها قراءة إمامه لها ، فعموم كل منهما يقابله خصوص الآخر ويعارضه
وكذا ما بين حديث (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها) وحديث
النهى عن الصلاة عند طلوع الشمس وغروبها ، ولا يخفى أنهما جزئيتان كلتاهما داخلة
تحت كلية الصلاة ، وقد أعملوا كلا من الدليلين على خلاف في طريق الاعمال . ويمكن
إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضة
في مسألة الفاتحة من خارج عنهما ، وهو حديث جابر قال صلى الله عليه وسلم : (من
صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام) وعلى كل
حال فقد أعملهما معا

(١) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليرتب عليه
بيان الكليين إذا تعارضاً وكان لهما اعتباران ، لانها مثلها في ذلك ، كما قال (وأما
التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار الخ)

(٢) أى كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنيه المجتهد في تحقيق المناط الخاص
وما ذكر معه

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالا عاما يقاس عليه ما سواه ان شاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالتضادين^(١) « وصف » يقتضى ذمها وعدم الالتفات اليها وترك اعتبارها . « ووصف » يقتضى مدحها والالتفات اليها وأخذ ما فيها بيد القبول ، على لأنه شيء عظيم مهدي من ملك عظيم (فالأول) له وجهان :

« أحدهما » أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم) . الآية^(٢) فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولا فائدة وراءها . وقوله تعالى : (وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة . وقوله تعالى : (وما الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة هي الحيوان) وقوله تعالى : (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين — الى قوله : ذلك متاع الحياة الدنيا) . وقال : (المال والبنون زينة الحياة الدنيا) الى غير ذلك من الآيات . وكذلك الأحاديث في هذا المعنى ، كقوله : « لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة

(١) وإنما كان هذا الوصفان كليين لأنهما في معنى : « كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم » « وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع » وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضا فان ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحا في الوصفين المذكورين ، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال (يقتضى) ووسط الوجهين المذكورين في كل منهما كقمة ينتقل الذهن منها إلى وصف الذم ، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين . وسيأتى له بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان)

(٢) أى إلى قوله والأولاد . وأما قوله (كمثل غيث الخ) فظاهر دخوله في

ماء) (١) وهي كثيرة جداً . وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم (٢) من ذم الدنيا وأهلها لاشيء .

« والثاني » أهلها كالظل الزائل والحلم المنقطع . ومن ذلك قوله تعالى : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض — الى قوله : كأن لم تكن بالأمس) وقوله : (إنما هذه الحياة الدنيا متاع) (٣) وقوله : (لا يغرّبك قلب الذين كفروا في البلاد . متاع قليل) الآية ! وقوله : (إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض فأصبح هشيما تذروه الرياح) وغير ذلك من الآيات المفهم معنى الانقطاع والزوال ، وبذلك تصير كأن لم تكن . والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة ، كقوله عليه الصلاة والسلام : « مالي والدنيا؟! ما أنا في الدنيا إلا كراكبٍ تحت شجرةٍ ثم راح وتركها » (٤) وهو حادى الزهاد الى الدار الباقية

(١) أخرجه الترمذى وصححه

(٢) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام : (الأول) ما يصحبك منها الى الآخرة وتبقى معك ثمرته بعد الموت ، وهو العلم بالله والعمل أى العبادة الخالصة . فهذه هى الدنيا الممدوحة (والثاني) المقابل له على الطرف الاقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له فى الآخرة ، كالتلذذ بالمعاصى والتنعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة ، حتى يعد داخلًا فى جملة الرفاهية والرعونات ، كالتنعم بالقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث والخدم من الغلمان والجوارى والمواشى والقصور ورفيع الثياب وما الى ذلك ، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة . كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان فى بقاءه وصحته التى يتوصل بها الى العلم والعمل

(٣) فى سورة غافر

(٤) عن ابن مسعود رضى الله عنه قال : دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نام على رمال حصير وقد أثر فى جنبه ، فقلت يا رسول الله لو اتخذنا لك

﴿ وأما الثاني ﴾ من الوصفين فله وجهان أيضاً :

« أحدها » ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى ، وعلى الدار الآخرة ؛ كقوله تعالى : (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ — إِلَى : كَذَلِكَ الْخُرُوجُ) وقوله : (أَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلْنَا خِلَالَهَا أَنْهَارًا) الآية ؛ وقوله : (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّنْ بَعَثَ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ) الآية ؛ وقوله : (قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ؟ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ) إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد

« والثاني » أنها ممن ونعم امتن الله بها على عباده ، وتعرف اليهم بها في أثناء ذلك ، واعتبرها ودعا إليها بنصبها لهم^(١) وبها فيهم ، كقوله تعالى : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ — إِلَى قَوْلِهِ : وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا)^(٢) وقوله : (الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً) الآية ؛ وقوله (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ — إِلَى قَوْلِهِ : وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) وفيها : (وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا) الآية ؛ وفي أول السورة : (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ — ثُمَّ قَالَ : (وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ — ثُمَّ قَالَ : وَالخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) فامتن تعالى ههنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة ، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله : (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ) إلى غير ذلك ، بل حين عرف بنعيم الآخرة امتن بأمثاله في الدنيا ؛ وطاء يجعله بينك وبين الحصير يقيق منه ؟ ! فقال (مَالِي وَلِلدُّنْيَا ؟ مَا أَنَا وَالِدُنْيَا إِلَّا كَرَاكِبٍ اسْتَظِلُّ تَحْتِ شَجَرَةٍ ثُمَّ رَاحَ وَتَرَكَهَا) أخرجه الترمذي وصححه

(١) أي وبمثل قوله تعالى (كلوا من رزق ربكم)

(٢) في سورة ابراهيم

كقوله: (في سدرٍ مَخْضُودٍ وطلحٍ مَنْضُودٍ ، وظلٍّ ممدودٍ) وهو قوله : (واللهُ جعل لكم ممَّا خلقَ ظِلَالاً) وقال : (ولهم فيها أزواجٌ مُطَهَّرَةٌ) ، وقال : (واللهُ جعل لكم من أنفسكم أزواجاً) . وهو كثير ، حتى إنه قال في الجنة : (فيها أنهارٌ من ماءٍ غيرِ آسنٍ) الى آخر أنواع الأَنْهار الأربعة ، وقال : (واللهُ أنزل من السماء ماءً فأحيا به الأرضَ بعد موتها - الى أن قال : وأوحى ربُّك إلى النَّحل أن اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً - الى قوله : فيه شفاء للناس) وهو كثير أيضا .

فأنزل الأحكام ، وشرع الحلال والحرام ، تخليصا لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدورات الدنيويات والأخرويات . وقال تعالى : (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً) يعني في الدنيا^(١) (ولنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ) يعني في الآخرة . وقال حين امتن بالنعم . (كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ) (كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ) وقال في بعضها : (ولتبتغوا من فضله) فعدت طلب الدنيا فضلا ، كما عدت حب الإيمان وبنفس الكفر فضلا

والدلائل أكثر من الاستقصاء

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضادٌّ لكونها نعمة وفضلا . والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للآخر من الوصف الثاني ، لأن كونها زائلة وظلا يتقلص عما قريب مضادٌّ لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال ، وعلى أن الآخرة حق . فهي مرة يرى فيها الحق في كل ما هو حق ، وهذا لا تنفصل

(١) هو رأى بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فأنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع ، وذلك مشاهد معروف ، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة ، لأنها حياة بلا موت ، وغنى بلا فقر ، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك ، وسعادة بلا شقاوة

الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو في الدنيا لا يفنى ، لأنها اذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفنى وإن فنى منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى ينتقل الى (١) الآخرة فتكون هنالك نعياً . فالحاصل أن ما بُث فيها من النعم التي وضعت (٢) عنواناً عليه — كجعل اللفظ دليلاً على المعنى — باقٍ وإن فنى العنوان . وذلك ضد كونها منقضية باطلاق . فالوصفان اذا متضادان . والشريعة منزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فلزم من ذلك أن (٣) توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أحواليتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

(أحدهما) نظرٌ مجردٌ من الحكمة التي وضعت لها الدنيا من كونها متعرفاً متعرفاً للحق ، ومستحقاً لشكر الواضع لها ، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً للذات ، وما آلا للشهوات ، انتظاماً في سلك البهائم ، فظاهر أنها من هذه الجهة قشرٌ بلا لب ، ولعب بلا جد ، وباطلٌ بلا حق ، لأن صاحب هذا النظر لم ينل منها إلا ما كولا ومشروبا ، وملبوساً ومنكوحاً ومركوباً ، من غير زائد ، ثم يزول عن قريب ، فلا يبقى منه شيء . فذلك كأضغاث الأحلام . فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حقٌّ ، وهو نظر الكفار الذين لم يبصروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك صارت أعمالهم (كسرابٍ ببيعةٍ يحسبهُ الظمانُ ماءً حتى إذا جاءهُ لم يجدهُ شيئاً) وفي الآية الأخرى : (وقدِمنّا الى ما عملوا من عملٍ فجعلناهُ هباءً منثوراً)

(١) كما سبق آنفاً في كلام الغزالي في القسم الأول

(٢) أي هذه النعم وضعت عنواناً على العلم الذي تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة بوحداية الله وصفاته العلى وتمجيده وتقديسه

(٣) أي فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليالين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر

(والثاني) نظرٌ غير مجرد من الحكمة التي وضعت لها الدنيا ، فظاهر أنها
ملائي من المعارف والحكم ، مبثوث فيها من كل شيء خطير مما لا يقدر على
تأدية شكر بعضه . فاذا نظر اليها العاقل وجد كل نعمة فيها يجب شكرها ، فانتدب
الى ذلك حسب قدرته وتهيبته ، وصار ذلك القشرُ محشواً لبناً ، بل صار القشر
نفسه لباً ؛ لأن الجميع نعمٌ طالبة للعبد أن ينالها فيشكر الله بها وعليها ، والبرهان^(١)
مستمل على النتيجة بالقوة أو بالفعل ، فلا دِقَّ ولا جِلَّ في هذه الوجوه الا والعقلُ
عاجز عن بلوغ أدنى ما فيه من الحكم والنعم . ومن ههنا أخبر تعالى عن الدنيا بأنها
جِدٌّ وأنها حقٌّ ؛ كقوله تعالى : (أفسبتم أنما خلقناكم عبثاً ؟) ، وقوله : (وما
خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) ، وقوله : (وما خلقنا السموات
والأرض وما بينهما لاعبين ، ما خلقناهما إلا بالحق) (أو لم يتفكروا في أنفسهم
ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق) الى غير ذلك . ولا جل
هذا صارت أعمال أهل النظر^(٢) معتبرةٌ مُثبتة ، حتى قيل : (فلهم أجرٌ غير
ممنون)^(٣) (من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمنٌ فلنُحْيِيه حياةً طيبة)^(٤)
فالدينا من جهة النظر الأول مذمومة ؛ وليست بدمومة من جهة النظر الثاني ،
بل هي محمودة . فدمها بإطلاق لا يستقيم ، كما أن مدحها بإطلاق لا يستقيم . والأخذ

(١) تشبيه للتقريب

(٢) لعل الأصل (أهل هذا النظر)

(٣) أي غير مقطوع كما أن أعمالهم غير مقطوعة ولا فانية . ويظهر أن غرضه
أن أجرهم في الآخرة غير مقطوع عن عملهم في الدنيا بل متصل به حتى يظهر
ارتباط الكلام في سياق الاستدلال

(٤) إذا اقتصر على ما ذكره في الآية وكان المراد الحياة في الدنيا كما سبق له في
معناها فلا يظهر وجه ارتباطه بما يستدل عليه من استقرار الأعمال الصالحة واتصالها
بالآخرة وإن كان المراد الحياة في الآخرة كما هو رأى بعض المفسرين صح وعلى
الأول كان المناسب اثبات بقية الآية (ولنجزينهم النخ)

لها من الجهة الأولى مذموم ، يسمى أخذه رغبة في الدنيا وجبا في العاجلة ؛ وضده هو الزهد فيها ، وهو تركها من تلك الجهة ، ولا شك أن تركها من تلك الجهة مطلوب . والأخذ لها من الجهة الثانية غير مذموم ، ولا يسمى أخذه رغبة فيها ، ولا الزهد فيها من هذه الجهة محمود ، بل يسمى سفها وكسلا وتبذيرا . ومن هنا وجب الحرج على صاحب هذه الحالة^(١) شرعاً ، ولأجله كان الصحابة طالبين لها ، مشتغلين بها ، عاملين فيها ؛ لأنها من هذه الجهة عون على شكر الله عليها ، وعلى اتخاذها مركباً للآخرة ، وهم كانوا أزهد الناس فيها ، وأورع الناس في كسبها . فربما سمع أخبارهم في طلبها من يتوهم أنهم طالبون لها من الجهة الأولى ، لجهله بهذا الاعتبار ، وحاش لله من ذلك ، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم ، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم رضى الله عنهم ، وألحقنا بهم ، وحشرنا معهم ، ووقفنا لما وقفهم له بمنه وكرمه .

فتأمل هذا الفصل ؛ فان فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها . وفيه رفع مغالط تعترض للسالكين لطريق الآخرة ، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه ، كما يفهمون طلبها على غير وجهه ، فيمدحون مالا يمدح شرعاً ، ويذمون مالا يذم شرعاً . وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى ، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق ، ولا الغنى أفضل بإطلاق ، بل الأمر في ذلك يتفصل ؛ فان الغنى إذا أُمال إلى إشار العاجلة كان بالنسبة الى صاحبه مذموماً ، وكان الفقر أفضل منه . وإن أُمال إلى إشار الآجلة فانفاقه^(٢) في وجهه ، والاستعانة به على التزود للمعاد ، فهو أفضل من الفقر . والله الموفق بفضله

(١) أى حالة التبذير بوضعها في غير موضعها

(٢) لعله (بانفاقه)

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء (١) الكتاب ؛ فلذلك اختصر القول فيه . وأيضاً فإن ثم أحكاماً أخرت تعلق به ، قلما يذكرها الأصوليون ، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع ، فلم نتعرض لها ؛ لأن المصطلح بها يدرك الحكم فيها بأيسر النظر والله المستعان . وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصر ، والأصل العتيد ، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجيح .

النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتأخر

والذي يليق منه بغرض هذا الكتاب فرض مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم . وأعني بالعالم المجتهد ؛ وغير العالم المقلد . وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسئول عالماً أو غير عالم . فهذه أربعة أقسام

(الأول) سؤال العالم وذلك في المشروع (٢) يقع على وجوه ؛ كتحقيق

- (١) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الاحالة على ما سبق خمس مرات ، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بصددها بيانها
- (٢) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه . بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع

ماحصل ، أو رفع اشكال عن له ، وتذكر ماخشى عليه النسيان ، أو تنبيه المسئول على خطأ يورده مورد الاستفادة ، أو نياحة منه عن الحاضرين من المتعلمين ، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم^(١)

(والثاني) سؤال المتعلم لمثله . وذلك أيضا يكون على وجوه ؛ كما ذكرته له

بما سمع ، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسئول ، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم ، أو التهدى بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم

(والثالث) سؤال العالم للمتعلم . وهو على وجوه كذلك ، كتنبئيه على موضع

إشكال يطلب رفعه ، أو اختبار عقله أين بلغ ؟ ، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه

فضل ، أو تنبيهه^(٢) على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم

(والرابع) وهو الأصل الأول ، سؤال المتعلم للعالم . وهو يرجع إلى طلب علم^(٣)

ما لم يعلم .

فأما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق^(٤) إن علم ، ما لم يمنع من

ذلك عارض^(٥) معتبر شرعا ، وإلا فالاعتراف بالعجز

وأما الرابع فليس الجواب بمستحق باطلاق ، بل فيه تفصيل . فيلزم الجواب

(١) أى ما لم يكن عن اجتهاد ، بل كتلقى حديث أو بحث في رواية وما أشبه ذلك

(٢) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن الترية العملية المسمى

بالبيداجوجيا ، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئا جديدا على ما تعلمه قبل ، فقد كان نتيجة لمقدمات ، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة ، وهكذا

(٣) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني

(٤) عبر بذلك دون مطلوب شرعا ، لأنه قد لا يكون كذلك ، كما يعلم من مراجعة

التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة . أما قوله في الرابع (فليس بمستحق)

فانه أراد به لازما شرعا ، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الخ)

(٥) أى كما أشار إليه بعد بقوله (وقد لا يجوز) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي

إذا كان عالماً بما سئل عنه متعينا^(١) عليه في نازلة واقعة^(٢) أو في أمر فيه نص^(٣) شرعى بالنسبة إلى المتعلم ، لا مطلقا ، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب ، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف ، وهو مما يبني عليه عمل شرعى ، وأشبه ذلك . وقد لا يلزم الجواب في مواضع ، كما إذا لم يتعين عليه . أو المسألة اجتهادية^(٤) لا نص فيها للشارع . وقد لا يجوز ، كما إذا لم يحتمل^(٥) عقله الجواب . أو كان فيه تعمق ، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغاليط وفيه نوع اعتراض ولا بد من ذكر جملة يتبين بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية

✽ المسألة الثانية ✽

الإكثار من الأسئلة مذموم

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنة وكلام السلف الصالح . من ذلك قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء^(٦) إن تبد لكم

- (١) قالوا إن للمفتي رد الفتوى إذا كان في البلد غيره أهلا لها شرعا ، خلافا للحليمي
- (٢) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة . كذا قال البيهقي ، ثم روى عن معاذ : (أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء قبل وقوعه)
- (٣) أي وإن لم يقع بالفعل

- (٤) ينظر : هل يجب عليه بذل الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل ؟ كما كان مالك يفعل ، وهو المنقول عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما . فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزمه إنما هو جواب المسألة : لأنه قد لا يصل إليه اجتهاده
- (٥) قال ابن عقيل : في هذا تحريم الاجابة ، ولعله المراد بقول ابن الجوزي : لا ينبغي اه شرح التحرير . وسيأتى أن بعض الأسئلة يشتد فيه النهي ، وبعضها يخف ، والاجابة بحسبه : كما يأتي أيضا أن السؤال المتضمن للاعتراض ومعارضة الكتاب والسنة بالرأى مستقل بسببية النهي بقطع النظر عن كونه من الأغاليط . وعليه فقوله (وفيه نوع اعتراض) ليس قيدا لما قبله فحتمه (أو) كالسببين قبله

- (٦) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم ، والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها . وكل يسوء ، أما الثاني فظاهر وأما الأول فلا ن

تسؤؤكم) الآية ! وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ : (والله على الناس حج البيت) الآية ! فقال رجل : يارسول الله أكل عام ؟ فأعرض ، ثم قال : يارسول الله أكل عام ؟ ثلاثا ، وفي كل ذلك يعرض . وقال في الرابعة : « والذي نفسى بيده لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت ما قمت بها ، ولو لم تقوموا بها لكفرتم . فذروني ما تركتكم »^(١) وفي مثل هذا^(٢) نزلت : (لا تسألوا عن أشياء) الآية ! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل^(٣) فيه حكم ، وقال : « إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها ، وحد حدوداً فلا تعتدوها ، وعفا عن أشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبخثوا عنها »^(٤)

وقال ابن عباس : ما رأيت قوما خيراً من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، السؤال عما لم يكلفوا به ربما كان سبياً في التكليف عقوبة ، لخروجهم عن الأدب ، وتركهم ما يلقى بهم من التسليم لله من غير تعرض للكميات والكيفيات ، كما يشير إليه حديث الحج ، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحة . وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالآية فيه قصور عن المدعى ، لأنه إنما يظهر ذلك في مدة الوحي ، والمدعى أوسع من هذا

(١) أخرجه مسلم . والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح

(٢) قيل نزلت لهذا السبب نفسه . وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام . وقالوا إنه الأقرب . وقيل نزلت حينما ألحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال « من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل » إلى آخر الحديث الآتي . ولذلك قال (وفي مثله) أي وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابق أم في غيرها

(٣) هذا أيضا مما يقتضى تقييد ذم كثرة السؤال . ومثله ما يأتي عن الربيع . وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر . ولذلك عقد الفصل بعد ، وبه تبين القيود التي يلزم أن تراعى في أصل المسألة

(٤) ذكره النووي في الأربعين عن الدارقطني ببعض اختلاف

ما سأله الا عن ثلاث عشرة ^(١) مسألة حتى قبض صلى الله عليه وسلم ، كلهن في القرآن : (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ) (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى) (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ) ما كانوا يسألون الا عما ينفعهم . يعنى أن هذا كان الغالب ^(٢) عليهم . وفي الحديث : « إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم عليه فحرم عليهم من أجل مسألتهم ^(٣) » وقال : « ذرؤنى ما تركتكم ؛ فإنما هلك من قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ^(٤) » وقام يوماً ^(٥) وهو يعرف في وجهه الغضب ، فذكر الساعة وذكر قبلها أموراً عظيماً ، ثم قال : « من أحب أن يسأل عن شيء فليسأل عنه ! فوالله لا تسألونى عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامى هذا » قال فأكثر الناس من البكاء حين سمعوا ذلك ، وأكثر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقول : « سلونى ! » فقام عبد الله ابن حذافة السهمى فقال : من أبى ؟ فقال : « أبوك حذافة » فلما أكثر أن يقول « سلونى » برك عمر بن الخطاب على ركبتيه فقال : يا رسول الله رضينا بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال عمر ذلك وقال أولاً « والذى نفسى بيده لقد عرضت على الجنة والنار أنفاً فى عرض هذا الحائط وأنا أصلى فلم أر كاليوم فى الخير والشر » وظاهر هذا المساق يقتضى أنه إنما قال « سلونى » فى معرض الغضب ، تنكيلاً بهم فى السؤال حتى يروا عاقبة ذلك ولأجل ذلك ^(٦) ورد فى الآية قوله (ان تبدلتم سؤلكم)

- (١) ينظر فى توجيه العدد مع أن المتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات . وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر فى القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف فى غرضه
- (٢) فلا ينافى سؤال بعضهم (ما بال الهلال الخ ؟) وسؤال حذافة (من أبى ؟)
- (٣) تقدم (ج ١ - ص ٤٩ ، ص ١٦٣) مع بعض اختلاف
- (٤) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)
- (٥) رواه الشيخان
- (٦) أى بناء على أن الآية نزلت فى تلك القصة

ومتل ذلك قصة أصحاب البقرة ، فقد روى عن ابن عباس أنه قال « لو ذبحوا بقرة ما لأجزأهم ، ولكن شددوا فشدد الله عليهم حتى ذبحوها وما كادوا يفعلون وقال الربيع بن خيم : يا عبد الله ما علمك الله في كتابه من علم فاحمد الله وما استأثر عليك به من علم فكله الى عاله ولا تتكلف ، فان الله يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام : (قل ما أسأ لكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) الخ وعن ابن عمر قال : لا تسألوا عما لم يكن ، فاني سمعت عمر يلعن من سأل عما لم يكن وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام « نهى عن الأغلوطات ^(١) » فسرره الاوزاعي فقال يعنى صعاب المسائل . وذكرت المسائل عند معاوية فقال أمتاعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن عضل المسائل وعن عبدة بن أبي لبابة قال : وددت أن حظى من أهل هذا الزمان أن لا أسألهم عن شيء ولا يسألوني يتكاثرون بالمسائل كما يتكاثرون أهل الدراهم بالدراهم . وورد في الحديث « اياكم وكثرة السؤال ^(٢) » وسئل مالك عن حديث « نهاكم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال ^(٣) » قال أما كثرة السؤال فلا أدري أهو ما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل ، فقد كره رسول الله صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها ، وقال الله تعالى : (لا تسألوا عن أشياء ان تبدل لكم تسؤمكم) فلا أدري أهو هذا أم السؤال في الاستعطاء ؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر . أخرج بالله على كل امرئ . سأل عن شيء لم يكن ^(٤) فان الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لى مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل يا عبد الله ما علمته فقل به ودل عليه ومالم

(١) رواه أحمد وأبو داود عن معاوية . واسناده حسن

(٢) روى البخارى (إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ، ووأد البنات ، ومنع وهات . وكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال ، وإضاعة المال)

(٣) رواه الشيخان

(٤) يريد الافتراضات الصرفة أما مايقع في العادة فان الشريعة تكفلت به

لا ينقصها منه شيء ، وهذا معنى قوله « فان الله قد بين ما هو كائن »

تعلم فاسكت عنه وإياك أن تتقلد للناس قلادة سوء . وقال الأوزاعي إذا أراد الله أن يحرم عبده بركة العلم ألقى على لسانه الأغاليط وعن الحسن قال إن شرار عباد الله الذين يجيئون بشرار المسائل يعنتون بها عباد الله وقال الشعبي والله لقد بغض هؤلاء القوم إلى المسجد حتى هو أبغض إلى من كمناسة دارى قلت من هم يا أبا عمر؟ قال الأريثيون وقال ما كلمة أبغض إلى من «أرأيت» وقال أيضا لداود ألا احفظ عني ثلاثا إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك^(١) أرأيت، فان الله قال في كتابه (أرأيت من اتخذها هواه) حتى فرغ من الآية، والثانية اذا سئلت عن مسألة فلا تقس^(٢) شيئا بشيء، فربما حرمت حلالا أو حلت حراما والثالثة إذا سئلت عما لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيى بن أيوب: بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون إذا أراد الله أن لا يعلم عبده أشغله بالأغاليط والآثار كثيرة

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم . وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه . وكانوا يحبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم . ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال : نهينا أن

(١) أى فلا تعقب جوابك بتأييده بحيث يبحث عقلى وتأييد نظرى ، حتى لا تكون متبعا للهوى . هذا ما يفيد الاستدلال بالآية ويشير إليه قوله بغد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الاتى عاما فى السائل والمجيب . ثم هل هذا يستقيم فى أيامنا هذه ؟ أم أن المصلحة تقتضى التأييد بالعقلية ؛ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع فى الحكم ؛ ألا ترى أنه صلى الله عليه وسلم كان يقولها فى هذه المواطن . كقوله « أرأيت لو كان على أهلك دين ؟ » ، وسيأتى فى الفصل بعده ما يؤيده . حيث قيد فى النوع الخامس فى الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بأن يكون فى أمر تعبدى أو يكون السائل غير أهل لذلك

(٢) إذا لم يكن الشعبي ممن يمنعون القياس يلزم حمل كلامه على غير إطلاقه

نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء . فكان يُعجبنا أن يجيء الرجل من أهل البادية العاقل فيسأله ونحن نسمع . ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل . فجلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم . فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وأمارتها . ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال « أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا » ^(١) وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيرا وكان أصحابه يهابون ذلك . قال أسد بن الفرات — وقد قدم على مالك — وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة ، فإذا أجاب يقولون قل له فان كان كذا ، فأقول له ، فضايق على يوما فقال لي : هذه سلسة بنت سلسة إن أردت ههنا فعليك بالعراق ، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لا يعالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي . وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة ، فقالت لها : أحرورية أنت ؟ انكاراً عليها السؤال عن مثل هذا . وقضى النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين بغرة فقال الذي قضى عليه : كيف أغرم ما لا شرب ولا أكل ، ولا شهق ولا استهل ، ومثل ذلك بطل ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : « إنما هذا من إخوان الكهان » ^(٢) وقال ^(٣) ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عظم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها ؟ فقال سعيد : أعراقى أنت ؟ فقلت بل عالم مثبت ، أو جاهل متعلم فقال : هي السنة يا ابن أخي . وهذا كاف في كراهية كثرة السؤال في الجملة

(١) (هذا جبريل أراد أن تعلموا) وهو ختام الحديث الطويل الذي سأله

فيه جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإسلام والإيمان رواه مسلم

(٢) رواه مسلم

(٣) من نوع أسئلة الاعتراض ، مع التنكيت في شدة المصيبة ونقصان العقل

بالتورية . ويشير إليه بعد

فصل

ويتبين من هذا أن لكرهية السؤال مواضع . نذكر منها عشرة مواضع (أحدها) السؤال عما لا ينفع في الدين . كسؤال عبد الله بن حذافة : من أبي وروى في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يبدو رقيقاً كالخيط ، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً . ثم ينقص الى أن يصير كما كان ؟ فأنزل الله : (يسألونك عن الأهلة) الآية فأما أجيب^(١) بما فيه من منافع الدين *

(والثاني) أن يسأل بعد ما بلغ من العلم حاجته ، كما سأل الرجل عن الحج أكل عام ؟ مع أن قوله تعالى : (والله على الناس حج البيت) قاض بظاهره أنه للأبد ، لاطلاقه . ومثله سؤال بني اسرائيل بعد قوله : (إن الله يأمركم أن تدبجوا بقرة)

(والثالث) السؤال من غير احتياج إليه في الوقت ، وكان هذا — والله أعلم — خاص^(٢) بما لم ينزل فيه حكم ، وعليه يدل قوله : « ذروني ما تركتكم »^(٣) وقوله « وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبجسوا عنها »^(٤)

(والرابع)^(٥) أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها . كما جاء في النهي عن الاغلوطات

(والخامس) أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها

- (١) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام
 (٢) هذا متعين . وإلا لمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد
 (٣) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣)
 (٤) تقدم (ج ٤ - ص ١٨٤)
 (٥) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث ، فالاغلوطات لا تنفع في الدين ، وأيضاً
 لا حاجة لها في العلم

معنى ، أو السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة

(والسادس) أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق ^(١) وعلى ذلك يدل قوله تعالى : (قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين) ولما سأل الرجل ^(٢) يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع ؟ قال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فانا نرد على السباع وترد علينا . الحديث

(والسابع) أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأى ولذلك قال سعيد أعرابي أنت ؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالما بالسنة أمجادل عنها ؟ قال لا ^(٣) ولكن يخبر بالسنة فان قبلت منه وإلا سكت

(والثامن) السؤال عن التشابهات ، وعلى ذلك يدل قوله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابهه) الآية ا وعن عمر بن عبد العزيز . من جعل دينه عرضا ^(٤) لا لخصومات أسرع التنقل . ومن ذلك سؤال من سأل مالك عن الاستواء ، فقال الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والسؤال عنه بدعة

(والتاسع) السؤال عما شجر بين السلف الصالح ، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماء كفت الله عنها يدي . فلا أحب أن يلطخ بها الساني .

(١) أى التعمق في الدين ، كما في السؤال عن ورود السباع الحوض . وكما سيأتى في الاعتراض على الظواهر بتحميلها ما يبعد عنها

(٢) هو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر . والحديث أخرجه مالك . راجع التيسير في كتاب الطهارة

(٣) فيه النظر السابق ، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق ، وإلا لم يسمع من كثير من الناس وفي أعلام الموقعين . عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل

(٤) لعل الأصل (غرضا) من الغين المعجمة ، أى هدفا ومرمى . أما بالعين فالذى يوافق المعنى (عرضة) بالتاء وضم العين

(والعاشر) سؤال التعنت^(١) والإفحام وطلب الغلبة في الخصام . وفي القرآن في ذم نحو هذا (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهي ألد الخصام) وقال : (بل هم قوم خصمون) وفي الحديث « أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم^(٢) »

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها ، يقاس عليها ما سواها . وليس النهي فيها واحدا بل فيها ما تشدد كراهيته ، ومنها ما يخف ، ومنها ما يحرم ومنها ما يكون محل اجتهاد . وعلى جملة^(٣) منها يقع النهي عن الجدل في الدين كما جاء « ان المرء في القرآن كُفْرٌ »^(٤) وقال تعالى (وإذ رأيتَ الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم) الآية ! وأشبه ذلك من الآي أو الأحاديث . فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه ، والجواب بحسبه

﴿ المسألة الثالثة ﴾

ترك الاعتراض على الكبراء محمود ، كان المعترض فيه مما يفهم أولا يفهم . والدليل على ذلك أمور :

(أحدها) ما جاء في القرآن الكريم ، كقصة موسى مع الخضر ، واشترطه عليه أن لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكراً ، فكان ما قصه الله تعالى من قوله : (هذا فراقُ بيني وبينك) وقول^(٥) محمد عليه الصلاة والسلام

(١) أي يسأل ليعنت المسئول ويقهره . لا ليعلم يعني وإن لم تكن المسألة من الاغلوطات ، وبذلك يغير الرابع

(٢) رواه الشيخان والترمذي والنسائي وأحمد عن عائشة

(٣) يقع على خمسة منها

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤١)

(٥) أي فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسع في العلم الخاص

« يَرْحَمَ اللهُ موسى لوصبره حتى يَقْصَّ علينا من أخبارهما^(١) » وإن كان إنما تكلم بلسان العلم ، فإن الخروج عن الشرط يوجب^(٢) الخروج عن المشروط . وروى في الأخبار أن الملائكة لما قالوا : (أَتَجْعَلُ فيها مَنْ يفسد فيها وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ؟) الآية ! فردَّ اللهُ عليهم بقوله : (إني أعلم ما لا تعلمون) أرسل اللهُ عليهم نارا فأحرقتهم وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله . (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين ، لاعتراضه على الحكيم الخبير : وهو دليل في مسألتنا وقصة^(٣) أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضا حين تعنتوا في السؤال فشدَّ اللهُ عليهم

(والثاني) ما جاء في الأخبار ، كحديث « تعالوا كتب لكم كتابا لن تضلوا بعده »^(٤) فاعترض في ذلك بعض^(٥) الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب^(٦) لهم شيئا . وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته^(٧) ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام : « لو تركته لكانت زمزم عينا معينا^(٨) » وفي الحديث أنه طُبِّخَ لرسول الله صلى الله عليه وسلم قدر فيها لحم

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي بلفظ (رحم الله موسى لو ددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما)
(٢) وقد يقال حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض

(٣) أي قولهم (اتخذنا هزوا ؟) فإنه استبعاد لما قاله وإنكار أي أين ما سألتنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة ، فهو اعتراض على الكبراء

(٤) رواه في التيسير عن الشيخين بلفظ (هلموا أكتب لكم الخ)

(٥) هو عمر رضي الله عنه . حيث قال أن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن ، إلى آخر الحديث

(٦) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم ، لاسيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة

(٧) أخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري

(٨) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض . ولا يخفى شؤم الحرص في غير أمور الآخرة

فقال ناولني ذراعا ! قال الراوى فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا فناولته ذراعا ، فقال ناولني ذراعا ! فقلت يا رسول الله كم للشاة من ذراع ؟ فقال : والذي نفسى بيده لو سكت لأعطيت ذراعا مادعوت^(١) » وحديث على قال دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلاة ، قال فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنا والله ما نصلى إلا ما كتب لنا ، إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها بعثها فولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقول « وكان الانسان أكثر شيء جدلا »^(٢) وحديث « يأأيها الناس اتهموا^(٣) الرأى فانا كنا يوم أبى جندل ولو نستطيع^(٤) أن نرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددناه^(٥) » ولما وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك ؟ قال : حزن قال بل أنت سهل . قال لا أعير اسمي به أبى قال سعيد فما زالت الحزونة حتى اليوم^(٦) والأحاديث فى هذا المعنى كثيرة

(والثالث) ما عيىء بالتجربة من أن الاعتراض على الكبراء قاض بامتناع الفائدة مبعء بين الشيخ والتلميذ ، ولا سيما عند الصوفية ، فانه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيري عنهم أن التوبة منه لا تقبل والزلة لا تقال . ومن ذلك حكاية

(١) الحديث فى متن المواهب فى بيان ما كله ومشربه صلى الله عليه وسلم . وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبى رافع (والثانية) رواها الدارمى والترمذى عن أبى عبيدة وهى أقرب إلى رواية المؤلف — وقد قال الزرقانى فى شرحه على المواهب إنهما قصتان

(٢) رواه النسائى ومسلم ورواه البخارى مختصرا ولم ترد كلمة (فجلست وأنا أعرك عيني) إلا فى رواية النسائى واتفقوا على رواية ضرب الفخذ (٣) أى فلا تجعلوه فى مقابلة الشريعة فتعترضوها به (٤) أى وقد ظهر خطأنا وتعين المصاحفة فيما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط

(٥) رواه البخارى باختلاف فى بعض الألفاظ

(٦) أخرجه البخارى وأبو داود

الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صاماً ، فقال له أبو تراب النخشي وشقيق البلخي كل معنا يا فتى . فقال أنا صائم فقال أبو تراب كلُّ و لك اجر شهر فأبى ، فقال شقيق : كل و لك أجر صوم سنة . فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سليسة بنت سليسة ، ان أردت هذا فعليك بالعراق ! فهده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه ^(١) في جوابه ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه

فالذي تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب ، أو عرضت له حالةٌ يبعدُ العهد بمثلها ، أو لا تقعُ من فهم السامع موقعها أن لا يُواجه بالاعتراض والنقد ، فإن عرضَ إشكالٌ فالتوقف أولى بالنجاح ، وأحرى بادراك البغية إن شاء الله تعالى

﴿ المسألة الرابعة ﴾

الاعتراض على الظواهر غير مسموع

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع ، ولسان العرب يعدم فيه النص ^(٢) أو يندر ، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة ^(٣) ، وهذا نادر أو معدوم . فاذا ورد دليل منصوصٌ وهو بلسان (١) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض ، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فان كان كذا . .) بايعاز أصحاب مالك لتبيين سؤاله بأنفسهم

(٢) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على ما لا يحتمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالاته على معناه ، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدلته في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقه أيضاً على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص

(٣) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد

العرب ، فالاحتمالات دائرة به ، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرين ، فلم يبق الا الظاهر والمجمل ، فالمجمل الشأن فيه طلب المبيّن أو التوقف فالظاهر هو المعتمد اذاً . فلا يصح الاعتراض عليه ، لأنه من التعمق والتكلف وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد ، لورود الاحتمالات وان ضعفت ، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل ، فيؤدى الى القول بضعف جميع^(١) أدلة الشرع أو أكثرها ، وليس كذلك باتفاق ووجه ثالث : لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإزالة الكتب ولا لأرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة ، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات ، إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها ، لكن ذلك باطل بالاجماع والمعقول ، فما يلزم عنه كذلك ووجه رابع^(٢) . وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدّى الى انحرام العادات والثقة بها ، وفتح باب السفسطة وجحد العلوم . ويبين هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » بل ما ذكره السوفسطائية في جحد العلوم منه يتبين لك أن منشأها تطريق الاحتمال في الحقائق العادية أو العقلية ، فما بالك بالأمر الوضعية ؟ ولأجل اعتبار الاحتمال مجرد شدد على أصحاب البقرة إذ تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم اليه حاجة مع ظهور المعنى . وكذلك ماجاء

(١) أى حيث قلنا بعدم النص ، ومعلوم أن الاجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي بقي من الاقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أى حيث قلنا بوجود قليل من النصوص

(٢) الاوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقي عليها ، وكأنه يقول بل اذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الاخرى المرتبة على العادات ، أى الاسباب والمسببات العادية المباشرة في الكون فالتجريات والمشاهدات تلحقها الاحتمالات ، فاذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية ، أى فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية ، فهو باطل

في الحديث في قوله : « أحيُّنا هذا لعامنا أو للأبد ؟ » (١) وأشباه ذلك . بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم ، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال ، فاعتبروه وقالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل ، فذموا بذلك وأمر النبي (٢) عليه الصلاة والسلام بالحدز منهم

ووجه خامس : وهو أن القرآن قد احتج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات (٣) المتفق عليها ، كقوله تعالى : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ سيقولون لله . قل فأنى تسخرون ؟) فاحتج عليهم بإقرارهم بأن ذلك لله على العموم ، وجعلهم إذ أقروا بالرؤية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاء ، وقوله تعالى : (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولنَّ الله فأنى يؤفكون ؟) يعنى كيف يُصرفون عن الاقرار بأن الرب هو الله ، بعد ما أقروا (٤) ، فيدعون لله شريكا ، وقال تعالى : (خلق

(١) (ألعامنا هذا أم للأبد ؟) جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة

النبي صلى الله عليه وسلم

(٢) أى بقوله في الحديث المشهور (فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم)

(٣) أى فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف

ظاهره على خلاف المعقول) هى متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثانى هو محل

الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر

في هذه الترا كيب

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو الرب الخالق لكل

شىء ، المالك المتصرف فى السموات والأرض ، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئا

من مخلوقاته نجوما أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجها إلى أن مستحق

العبادة هو المتصرف فى الكون وحده وأنهم يكونون مجانين اذا جمعوا بين

الاعتراف بعموم التصرف له وحده وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام

الآيات الذى هو بالنتيجة قوله (لا إله إلا هو) فجعل المعنى بالحصر ومحط

الرد عليهم هو نفي الشريك فى الألوهية والعبادة فتموله (فيدعون لله شريكا)

أى فى استحقاق العبادة

السموات والأرض بالحقّ يَكْوَرُ الليل على النهار — الى قوله : ذلكمُ اللهُ ربكم لهُ الملكُ لا إلهَ إلا هو فأنى تصرّفون ؟) وأشبه ذلك مما ألزموا أنفسهم فيه الإقرار بعمومه ، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول . ولو لم يكن عند العرب الظاهرُ حجةً غير معترض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم ، لكن الأمر على خلاف ذلك . فدل على أنه ليس مما يعترض عليه

والى هذا^(١) فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات ، وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات ، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآناً ولا سنة ، بل انجر هذا الأمر الى المسائل الاعتقادية ، فاطرّحوا فيها الأدلة القرآنية والسنية ، لبناء كثير منها على أمور عادية ، كقوله : (ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم ممّا ملكت أيمانكم من شركاء) الآية ! وقوله : (اللهم أرجلٌ يمشون بها ؟) وأشبه ذلك ، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهية ، هربا من احتمال يتطرق في العقل للأمر العادية ، فدخلوا في أشد مما منه فروا ، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولا بالشرعية ، فخالطوا الفلاسفة في أنظارتهم ، وباحثوهم في مطالبهم التي لا يعود الجبل بها على الدين بفساد ، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالا . وأصل ذلك كله الإعراض عن مجازى العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود . وقد مر فيما تقدم أن مجازى العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل اليها احتمالا فكذلك العبارات ، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها . ومر أيضا بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات . وهي خاصة^(٢) هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله . فإذا لا يصح

(١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يترتب على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد

(٢) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما ، والوجوه العقلية كذلك ، ويضم قوة منها إلى قوة ، ولا يزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعا في الموضوع ويصير كالتواتر المعنوي ، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفا لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة

في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة ، إلا أن يدل دليل على خروج^(١) عنها ، فيكون ذلك داخلا في باب التعارض والترجيح ، أو في باب البيان . والله المستعان

﴿ المسألة الخامسة ﴾

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية ، أو في جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر . فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه . إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات^(٢) ، ضرورية كانت أو نظرية ، عقلية أو سمعية . وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه : فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضا ، ولا يفتقر الى المناظرة ؛ لأن نظره في مطلبه إما نظر في جزئي ، وهو ثان عن نظره في الكلي الذي ينبني عليه ، وإما نظر في كلي ابتداء ، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء ، وهو محتاج الى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك . وهكذا إن كان عقليا ، ففرض المناظرة هنا لا يفيد ؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده ، فلا يحتاج الى غيره فيها ؛ وبعد الوصول هو على بينة من مطلبه

ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته ، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود ، اللهم إلا في النادر . رحمه الله رحمة واسعة

(١) فتكون حيثئذ هي المؤول بعينه

(٢) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقرائه أدلتها حتى يقطع بها . وهذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها ، حسب أدت إليه الأدلة التي ارتضاها ، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرع عليها إلا اذا جزم بها بخلاف الفروع فانها يكفي فيها الظن القوي بأن هذا هو حكم الله فيها

في نفسه ، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة . وأيضا فالمجتهد أمين على نفسه ، فإذا كان مقبول القول قبله المقاد ، ووكاه المجتهد الآخر الى أمانته ؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول ، فلا يفتقر إذا اتضح له مسلك المسألة الى مناظرة

وهنا أمثلة كثيرة : كشاوره (١) رسول الله صلى الله عليه وسلم السعديين (٢) في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة ، فلما تبين له من أمرها عزيمة المصاهرة والقتال لم يبيع به بدلا ولم يستشر غيرها . وهكذا مشاورته (٣) وعرضه الأمر في شأن عائشة ، فلما أنزل الله الحكم لم يلق على أحد بعد وضوح القضية . ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكأمه (٤) عمر في ذلك ، فلم يلتفت الى وجه المصالحة

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثاني في مصلحة عامة للمسلمين . وليست خاصة بالمجتهد صلى الله عليه وسلم في قتال الأحزاب ، ولا بأبي بكر في مثاليه : إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسئول عن الأمر وتنفيذه عد كأنه يجتهد لنفسه . وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه

(٢) سعد بن معاذ ، وسعد بن عباد ، وفي رواية لما سأله أن يناصفهم تمر المدينة قال « حتى استأمر السعود : هذين ، وسعد بن الربيع ، وسعد بن خيثمة ، وسعد ابن مسعود » فقالوا لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدنية في الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالاسلام وأعزنا بك ، ما لهم عندنا إلا السيف . وقد تقدم (ج ١ - ص ٣٢٥)

(٣) فقد دعا عليا وأسامة بن زيد ، فأما أسامة فقال . أهلك ولا نعلم إلا خيرا . وأما علي فقال لم يضيئ الله عليك ، والنساء سواها كثير ، وسل الجارية تصدقك . وسأل بريرة أيضا . أما كلمات سيدنا علي فكانت مخرجة للاسلام بعد ، فكان بسببها ما كان . وقد أخرج في التيسير حديث الافك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود

(٤) حيث قال ، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث فقال والله لا أقاتل من فرق بين الصلاة والزكاة ، فإن الزكاة حق المال . فان قلت أفلا يعد ما وقع من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر . فالجواب أن هذا

في ترك القتال ؛ إذ وجد النص الشرعي المقتضى لخلافه . وسألوه^(١) في رد أسامة ليستعين به وبمن معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الدليل عنده بمنع ردما أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها^(٢) لم يحتج بعد ذلك الى المناظرة ولا إلى مراجعة ، إلا من باب الاحتياط . وإذا فرض محتاطا فذلك إنما يقع إذا بنى عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزمه أحد أمرين : « إما السكوت » اقتصارا على بحث نفسه الى التبين ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . « وإما الاستعانة » بمن يثق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقا له في الكليات التي يرجع اليها ما تناظرا فيه ، أولا

فإن كان موافقا له صح إسناده اليه واستعانته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق^(٣) مناط المسألة المناظر فيها ، والأمر سهل فيها . فان اتفقا فحسن ، وإلا فلاحرج ، لأن الأمر في ذلك راجع الى أمر ظني مجتهد فيه ، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبين في موضعه

وأمثلة هذا الأصل كثيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسائل المشككة عليهم ، كما في سؤا لهم عند نزول قوله : (الذين آمنوا ولم داخل في مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته

(١) أى بلسان عمر فشدد النكير عليهم ، كما في كتب السير . وفي السيرة الحلية توسع وبسط في الموضوع

(٢) أى الصحابة العارفين بها والمجتهدين في أحكامها . وقوله (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أى في إثبات المسألة ، أو معناه لم يحتج في دثله أى في الجزئيات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط)

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ

یلبسوا ایمانهم بظلم) ، وعند نزول قوله : (وإن تبدوا ما فی أنفسکم أو تخفوه بحاسبکم به الله) الآیة ! وسؤال ابن أم مکتوم حین نزل : (لا یتسوی القاعدون من المؤمنین) الآیة ! حتی نزل : (غیر أولى الضرر) وسؤال عائشة عند قوله علیه الصلاة والسلام : « من نوقش الحساب عذب ^(۱) » واستشکلها مع الحدیث قول الله تعالی (فسوف یحاسب ^(۲) حسابا یسیرا) وأشبه ذلك

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل فی قسم المناظر المستعین ، لأنهم إنما سألوا بعد ما نظروا فی الأدلة ، فاما نظروا أشکل علیهم الأمر بخلاف السائل عن الحکم ابتداء فإن هذا من قبیل المتعامین ، فلا یتحتاج إلى غیر تقرير الحکم . ولا علیک من اطلاق ^(۳) لفظ « المناظر » ، فانه مجرد اصطلاح لا ینبئ علیه حکم . كما أنه یدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتج نفسه مجرى السائل المستفید ، حتی ینقطع الخصم بأقرب الطرق ^(۴) ، كما جاء فی شأن حاجة إبراهيم علیه السلام قومه بالسکوکب والقمر والشمس ، فانه فرض نفسه بحضرتهم مسترشدا ، حتی یمین لهم من نفسه البرهان أنها لیست بالهة . وكذلك قوله فی الآیة الأخرى : (اذ قال لأبیه وقومه . ما تعبدون ؟ قالوا نعبد أصناما فنظلم لها عاکفین) فلما سأل عن المعبود سأل عن المعنى الخاص بالمعبود ، بقوله : (هل یسمعونکم اذ تدعون أو ینفعونکم أو یضررون) فنادوا عن الجواب إلى الاقرار بمجرد الاتباع للآباء . ومثله قوله : (بل فعله کبیرهم) الآیة ! وقوله تعالی : (الله الذی خلقکم ثم رزقکم ثم یمیتکم ثم یمحیکم هل من شرکائکم من یفعل

(۱) تقدم (ج ۳ - ص ۸۰)

(۲) حتی قال لها : « ذلك العرض »

(۳) الذی قد تظهر منافاته لادخال هذا الجنس فی قسم المناظر المستعین ، لأن الصحابة لا یعدون مناظرین للنبي صلی الله علیه وسلم إذا روعی معنى المناظرة اصطلاحا ، یعنی لأن هذا اصطلاح آخر

(۴) لأنه یأخذ من مناظره الموافقة علی مقدمات الدلیل أولا فأولا ، حتی لا یتقی إلا الاعتراف بالنتیجة

من ذلكم من شيء ؟) وقوله : (أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع ؟ أمن لا يهدي إلا أن يهدي !) الآية ! وقوله : (ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيدي يبطشون بها ؟) إلى آخرها ، فبذة الآي وما أشبهها إشارات إلى التزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر ، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم ، إذ كان مجيئا بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته ، فكان أبلغ^(١) في المقصود من المواجهة بالتبكيت ولما اخترموا من التشريعات أمورا كثيرة أدهاها الشرك طولبوا^(٢) بالدليل كقوله تعالى : (أم آخذوا من دون الله آلهة قل هاتوا برهانكم) قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا ؟ قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ؟) (من يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) الآية ! وهو من جملة المجادلة بالتي هي أحسن

وإن كان المناظر مخالفا له في السكيات التي ينبى عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به ، ولا ينتفع به في مناظرته ، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبنى على كلى ، وإذا خالف في السكيات ففي الجزئي المبني عليه أولى ، فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين ، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق^(٣) عليه فالاستعانة مفقودة

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المنصوص عليه ، كالأرز ، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك . فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهرى النافى للقياس

(١) لأن مواجهة الخصم بالتبكيت تنفره من استماع سائر الدليل ، وتثير فيه حمية العناد . وقد استعمل القرآن الطريقتين في مقامين

(٢) الفرق بين هذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها ، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذي يقوم حجة على الخصم . أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالا على دعواهم . يعنى وهم عاجزون عنه . فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها

(٣) أى فضيع فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق

لأنه بان على نفي القياس جملة . وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها منظره المستعين ، إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه . وكذلك مسألة الحبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكى اذا استعان بالشافعى أو الحنفى وإن قالوا بصحة القياس ، لبنائهما المسألة على خلاف^(١) ما يبني عليه المالكى وهذا التمس شائع فى سائر الأبواب ، فان المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به فى مسألة تنبئ على صحة الاجماع ، والمنكر للإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به فى مسألة تنبئ عليه من حيث هو منكره ، والقائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بانوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلاً بأنها للوجوب البتة فإن فرض المخالف مساعداً صحت الاستعانة ، كما إذا كان مساعداً حقيقة وهذا لا يخفى

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلاً بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفتقراً إليها ، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو منزل منزلته ، فقد تكفل العلماء بهذه

(١) القياس يتوقف على العلة فبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة فى مثل هذا الموضوع . أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق فى نتيجة القياس . فالمالكية يقولون ان العلة فى ربا النسئة مجرد الطعم لا على وجه التداوى ، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسئة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة . وربما الفضل علة الاقتيات والادخار أى مجموع الأمرين ، فالطعام الربوى ما يقتات ويدخر . فهذا يمنع فيه الفضل فى الجنس الواحد ، والنسئة مطلقاً ، ومنه الأرز والدخن والذرة . ويلحق به المصلح . والشافعية يقولون كل مطعوم ولو خضراً أو دواءً أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربما النسئة والحنفية يقولون العلة الاتفاق فى الجنس والتقدير بالكيل والوزن ، كما ذكره فى البحر

الوظيفة^(١) غير أن فيها أصلاً يرجع إليه ، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة^(٢) وهنا تمامه بحول الله وهي :

﴿ المسألة السادسة ﴾

فنقول لما انبنى الدليل على مقدمتين : إحداهما تحقق المناط ، والأخرى تحكم عليه ، ومر أن محل النظر هو تحقق المناط ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك ، بدليل الاستقراء . وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة وربما وقع الشك في هذه الدعوى ، فقد يقال : إن النزاع قد يقع في المقدمة الثانية ، وذلك أنك إذا قلت : « هذا مسكر ، وكل^(٣) خمر أو وكل مسكر حرام » فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناط ، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً ، وإذا خالف فيها فلا نكير^(٤) على الجملة ، لأنها محل الاختلاف . وقد يخالف في أن كل مسكر خمر ، فإن الخمر إنما يطلق على النبيء من عصير العنب ، فلا يكون^(٥) هذا المشار إليه خمرًا وإن أسكر . وإذا كان لا يسلم أن كل مسكر خمر ، ويخالف أيضاً في أن كل مسكر حرام ، فإن السكوية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدليل دل عليه . وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل . فإذا صارت منازعاً فيها . فكيف يقال بانحصار النزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى ؟ بل كل واحدة منهما قابلة للنزاع . وهو خلاف ما تأصل

- (١) وقد توسعوا في ذلك وأطالوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته ، كما دون أهل المنطق فناً خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة
- (٢) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا
- (٣) لعلة سقط هنا كلمة (مسكر) كما يدل عليه لاحق الكلام
- (٤) أي فلا بدع في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة
- (٥) أي فلا يلزم إلا بعد تحقق أنه نبيء من عصير العنب

والجواب أن ما تقدم صحيح ، وهذا الاشكال غير وارد . وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا . فان لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهم فائدة بحال . وقد مر هذا . وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل ، وكان الدليل عند الخصم متنازعا فيه ، فليس عنده بدليل ، فصار الاتيان به عبثا لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصودا . ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه ، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف مالا يطاق . فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل . وعلى ذلك دل قوله تعالى : (فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) الآية ! لأن الكتاب والسنة لا خلاف فيهما عند أهل الاسلام ، وهما الدليل والأصل المرجوع اليه في مسائل التنازع ، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار ، فإن الله تعالى قال : (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون) — إلى قوله : قل فأنى تسحرون) فقررهم بما به أقروا ، واحتج بما عرفوا ، حتى قيل لهم : (فأنى تسحرون ؟) أى فكيف تخذعون عن الحق بعد ما أقررتم به ، فادعيتهم مع الله إلها غيره ؟ وقال تعالى : (إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يُغنى عنك شيئا ؟) وهذا من المعروف عندهم ، إذ كانوا ينحيتون بأيديهم ما يعبدون . وفي موضع آخر : (أتعبدون ما تنحيتون ؟) وقال تعالى : (قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) قال له ذلك بعد ما ذكر له قوله : (ربى الذى يحيى ويميت) فوجد الخصم مدفعا ، فانتقل إلى مالا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة . وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه . وقال تعالى : (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم) الآية ! فأراه البرهان بما لم يختلفوا فيه ، وهو آدم . وقال تعالى : (يا أهل الكتاب لم تحاجون فى إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده ؟) وهذا قاطع فى دعواهم أن إبراهيم يهودى أو نصرانى . وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن ، فلا يؤتى

فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى . وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال : (ما أنزل الله على بشر من شيء) قال تعالى (قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى الآية فحصل إخمامه بما هو به عالم . وتأمل حديث^(١) صلح الحديبية ففيه إشارة الى هذا المعنى . فانه لما أمر علياً أن يكتب « بسم الله الرحمن الرحيم » قالوا ما نعرف « بسم الله الرحمن الرحيم » ولكن اكتب ما نعرف : « باسمك اللهم » فقال : اكتب « من محمد رسول الله » قالوا لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك ، فعذرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية ، وكتب على ما قالوا ، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النخفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا

وإذا ثبت هذا فالأصل المرجوع اليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة ، فلزم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة ، لأنها ان لم تكن مسلمة لم يفد الاتيان بها ، وليس فائدة التعاكم الى الدليل لإلحاق النزاع ورفع الشغب . وإذا كان كذلك فقول القائل « هذا مسكر وكل مسكر خمر » إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم ، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها ألبتة ، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر ، وهى التى لا يقع النزاع إلا فيها ، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرها فاذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم ، كما جاء في النص « أن كل خمر حرام » وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط ، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها . وفى كل مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الدعوى للدعوى الأخرى التى فى المرتبة الأخرى ، فان سؤال السائل . هل كل خمر حرام ؟ مخالف لسؤاله اذا سأل : هل كل مسكر خمر ؟

(١) أخرجه فى التيسير بطوله عن البخارى وأبى داود

(فصل) ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي ، وقد يكون سهلاً مقبولاً ٣٣٧

وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط . فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه ، ولا مظنة للنزاع فيه . إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأننا إن فعلنا ذلك لم نتخلص لنا مسألة ، وبطلت فائدة المناظرة

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الاشكال المعروفة ، ولا على اعتبار التناقض والعكس زغير ذلك وإن جرى الامر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح . لأن المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون ، وعلى وفق ما جاء في الشريعة ، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيها في الانتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي . إلا أن المتحرى فيه اجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها اذ هو أقرب الى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعده عن الوصول الى المطلوب في الأكثر ، لأن الشريعة لم توضع الا على شرط الأمية ، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك . فاطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام : « كلُّ مُسكر خمر ، وكلُّ خمرٍ حرامٌ »^(١) قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كلُّ مُسكر حرامٌ . قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق ، فيقول ان أهل المنطق يقولون لا يكون القياس ولا تصح النتيجة الا بمقدمتين ، فقوله « كل مسكر خمر » مقدمة لا تنتج بانفرادها شيئاً . وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا^(٢) وفي موضع أو موضعين في الشريعة ، فإنه لا يستمر في سائر

(١) رواه مسلم والدارقطني

(٢) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة

أقيستها . ومعظم طرق الأقيسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك ، ولا يعرف من هذه الجهة . وذلك انا لو عللنا تحريمه عليه الصلاة والسلام التفاضل في البرّ بأنه مطعوم كما قال الشافعي لم تقدر أن تعرف هذه العلة الا ببحث^(١) وتقسيم ، فاذ عرفناها فللشافعي أن يقول حينئذ : كل سفرجل مطعوم وكل مطعوم ربوي . فتكون النتيجة السفرجل ربوي قال ولكن هذا لا يفيد الشافعي فائدة ، لأنه انما عرف هذا وصحة هذه النتيجة بطريقة أخرى ، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبه ، فجاء بها على هذه الصيغة . قال ولو جاء بها على أى صيغة أراد مما يؤدي منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها . قال وانما نهينا على ذلك لما الفينا بعض المتأخرين صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق

هذا ما قاله المارري . وهو صحيح في الجملة . وفيه من^(٢) التنبيه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية . وفيه^(٣) أيضاً إشارة

(١) أى عن الصفات اللاحقة للبر . وتقسيم لها بين ما يصلح علة وأمانة شرعة على حرمة التفاضل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوى أن تجعلها حداً أوسط ونصوغ الدليل على طريقة أهل المنطق ، وألا نجعلها كذلك فنعبر بأى عبارة ، فنقول مثلاً : السفرجل ربوي لأنه من المطعومات . والموضع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقيين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التحقق والوجود ، والرد المشار إليه يمكن كما بسطوه في شرح قول ابن الحاجب (ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه فمن ثم وجبت المقدمتان) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي ، أما على الأصولى الذى يقول إن الدليل هو المفرد كالعام مثلاً فانما تجبان فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل ، ويكون معنى الالتزام حينئذ المناسبة المصححة للانتقال

(٢) أى حيث قال (فالشافعي الخ)

(٣) أى حيث قال (ولكن هذا لا يفيد الشافعي شيئاً)

ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقي وقد يكون سهلاً مقبولاً ٣٣٩

الى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناظر إن لم تكن متفقاً عليها مسامة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : « وكلُّ خمرٍ حرامٌ » مسلماً لأنه نص النبي صلى الله عليه وسلم ، لم يعترض فيه المخالف ، بل قابله بالتسليم ؛ واعتراض الفاعلة بعدم^(١) الاطراد . وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقى ؛ لأنه قصد قصد المنطقيين . وهكذا يقال فى القياس الشرطى فى نحو قوله تعالى : (لو كان فيهما آلهةٌ إلا الله لفسدتا) لأن « لو » لما سيقع^(٢) لوقوع غيره ، فلا استثناء لها^(٣) فى كلام العرب قصداً . وهو معنى تفسير سيوييه . ونظيرها^(٤) « إن » لأنها تفيد ارتباط الثانى بالأول فى التسبب ، والاستثناء لا تعلق له بها فى صريح كلام العرب . فلا احتياج الى ضوابط المنطق فى تحصيل المراد فى المطالب الشرعية

والى هذا المعنى — والله أعلم — أشار الباجى فى أحكام الفصول ، حين رد على الفلاسفة فى زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين ، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تنتج . وهو كلام مشكل الظاهر ، إلا إذا طولع به هذا الموضع فربما استقام فى النظر .

(١) أى القائلة : لا تصح النتيجة الخ

(٢) عبارة سيوييه (لما كان سيقع لوقوع غيره)

(٣) أى فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لنقيض التالى حتى يرفع المقدم . ولا

لعين المقدم ليثبت التالى

(٤) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال « لو » لما يستثنى فيه نقيض التالى

لأنها وضعت لتعليق العدم بالعدم . واستعمال « إن » لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم

وقد تمَّ - والحمدُ لله - الغرضُ المقصودُ ، وحصل بفضل الله إنجازُ ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسعَ إيرادُها ، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها . وقلَّ على كثرة التعطشِ إليها ورادُّها . فخشيتُ أن لا يَرِدُوا مَوارِدَها ، وأن لا يَنظُموا في سِلكِ التحقيقِ شِوارِدَها ، فشدَّيتُ من جِراحِ بيانها العِنانَ ، وأرحتُ من رسمِها القلمَ والبِنانَ . على أن في أثناء الكتابِ رموزاً مُشيِّرةً ، وأشعةً توضحُ من شمسها المنيرة . فمن تَهَدَّى إليها رَجَا بحولِ الله الوصولَ ، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على الحصول ، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علمٌ يذهب به مذاهب السلف ، وَيَقِفُهُ على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف

فنسأل الله الذي بيده ملكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه . وأن يعاملنا بفضلِهِ ورفقهِ ، إنه على كل شيء قدير ، وبالإجابة جدير . والحمد لله وكفى ، وسلامٌ على عباده الذين اصطفى .

والحمد لله الذي أنعم بالتوفيق لهذه الصبابة في خدمة أصول الدين . والصلاة والسلام على الرسول الأكرم وكافة الآل والصحابة وسائر التابعين . والتوجه الى الله في القبول ، فانه غاية المأمول ، ونهاية المسئول .

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب المواقفات
نفع الله به المسلمين ، وأثاب مؤلفه وشارحه ، وطابعه
وناشره ، وكل من أدى فيه خدمة للعلم
والدين ، وأعان على تيسيره
للطالبين . آمين والحمد لله
رب العالمين

فهرس الجزء الرابع

من كتاب الموافقات وشرحه

صفحة	صفحة
طريق الاستنباط من القران ، وذلك على وجهين .	٣ الدليل الثاني السنة وفيه عشر مسائل
(الاول) أنه قد يقع النص في الكتاب على حكم طرفين ويسكت عن الواسطة الواقعة بينهما ، فتجىء السنة مبينة رجوع هذه الواسطة الى أحد الطرفين دون الآخر مثلا . ولذلك أمثلة كثيرة	٣ ﴿ المسألة الاولى ﴾ (في بيان معنى السنة وأن لها إطلاقات)
(والثاني) أنه قد ينص في الكتاب على الاصل ويسكت عن حكم الفرع فتبين السنة إلحاق الفروع بأصولها ، ولذلك أمثلة كثيرة أيضا	٧ ﴿ المسألة الثانية ﴾ (رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار)
(ومنها) أن السنة قد تضع قواعد عامة جاء القرءان بجزئياتها متفرقة كحديث (لا ضرر ولا ضرار)	١٢ ﴿ المسألة الثالثة ﴾ (ليس في السنة أمر الا وأصله في القرءان ، وإنما هي تبيين له وتفصيل)
(ومنها) أن الكتاب يشتمل تفصيلا على كل ما في السنة : لكن محاولة هذا تكلف	٢٤ ﴿ المسألة الرابعة ﴾ (في بيان كيفية رجوع السنة الى الكتاب وأن للناس في ذلك ما آخذ)
(فصل) وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أوردوا من الاحاديث التي قالوا ان القرءان لم ينبه عليها	٢٤ (منها) أن العمل بالسنة راجع الى طاعة الرسول الواجبة بالقرءان
﴿ المسألة الخامسة ﴾	٢٥ (ومنها) أن السنة تبين مجملات النصوص القرءانية بتحديد الكيفيات والمقادير ونحوها
(السنة غير التشريعية كالقصص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في القرءان)	٢٧ (ومنها) أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرءان بها وهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات ومكملات كل منها
	٣٢ (ومنها) أن السنة إنما رسمت للمجتهدين

صفحة	صفحة
(اذا أقر غيره على فعل ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله هو أولى)	٥٨ (المسألة السادسة)
٧٤ (المسألة التاسعة)	(فعل الرسول دليل على مطلق الاذن وتركه دليل على مطلق النهي)
(سنة الصحابة كسنة الرسول يعمل بها ويرجع اليها)	٦٦ (فصل) واقرارہ دليل على مطلق رفع الحرج
٨٠ (المسألة العاشرة)	٦٨ (المسألة السابعة)
(ما كشف من المغيبات لارسل فهو حق معصوم . وما لاح للأولياء فهو سائح مظلون)	(اذا أذن لغيره ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله عليه السلام أولى)
	٧١ (المسألة الثامنة)

القسم الخامس

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه ثلاثة أطراف

الطرف الأول في الاجتهاد

وفيه أربع عشرة مسألة

١١٨ (المسألة الثالثة)	٨٩ (المسألة الأولى)
(في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها ، ورد الشبه في ذلك)	(الاجتهاد أنواع : منها تخريج المناط ، وتنقيح المناط ، وتحقيق المناط ، وهذا الأخير عام ودائم)
١٣٢ (فصل) وعلى هذا يبنى قواعد : منها أنه ليس المقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين بالتشهي بل بالترجيح	١٠٥ (المسألة الثانية)
١٣٥ (فصل) وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل	(لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها)
	١٠٨ (فصل) ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهداً في الوسائل أيضاً إلا في علم العربية

صفحة	صفحة
على علم اللغة ولا على العلم بمقاصد (الشارع)	والتحريم تبعاً للهوى
(المسألة السابعة)	١٤١ (فصل) وقد زعم بعضهم باطلاً أن
١٦٧ (قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله)	اختلاف أهل العلم في الشيء حجة على جوازه
(المسألة الثامنة)	١٤٤ (فصل) واعترض بعضهم على منع
١٦٨ (خطأ المجتهد زلة، تنشأ من التقصير أو الغفلة)	تتبع رخص المذاهب زاعماً أنه يخالف لسماحة الدين
١٧٠ (فصل) وينبغي على هذا الاصل أنه لا يقلد المجتهد في زلته، كما لا ينبغي أن ينتقص قدره بسببها	١٤٥ (فصل) وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يدعى أنها من مواطن الضرورة
١٧٢ (فصل) ولا يعتبر خلافه فيها خلافاً	١٤٧ (فصل) في ذكر جملة من مفسد اتباع رخص المذهب
١٧٣ (فصل) ذكر فيه بعض أسباب الخلاف الناشئ عن اختلاف الرواية، وأن منه ما يعتبر خلافاً، ومنه ما لا يعتبر	١٤٨ (فصل) وقال بعضهم يجب الإخذ بأخف القوانين طلباً لليسر في الدين
(المسألة التاسعة)	١٥٠ (فصل) في مراعاة الخلاف هل تعتبر اصلاً في الأحكام ومتى تعتبر؟
١٧٤ (خطأ غير المجتهد زيغ، سببه تحكيم الهوى، واتباع المتشابه، ومفارقة الجماعة)	١٥٤ (فصل) وهل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين أخذاً أو تركاً؟
١٧٨ (فصل) تعريف الشريعة للفرق الزائغة اجمالي لا تفصيلي، غالباً - وحكمة ذلك	١٥٥ (المسألة الرابعة)
١٨٥ (فصل) وهذه الفرق ثلاث خواص اجمالية، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها	(مواضع الاجتهاد العتبه هي ما تردت بين طرفين واضحين)
١٨٩ (فصل) ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره	١٦٠ (فصل) من لم يعرف مواضع الاختلاف لم يبلغ درجة الاجتهاد
١٩٢ (فصل) ضلال هذه الفرق لا يخرجها عن الملة	١٦٢ (المسألة الخامسة)
	(الاستنباط من المعاني لا يتوقف على علم العربية، بل على علم مقاصد الشريعة)
	١٦٥ (المسألة السادسة)
	(الاجتهاد بتحقيق المناط لا يتوقف

صفحة	صفحة
عن اتباع الهوى	١٩٤ (المسألة العاشرة)
(المسألة الثالثة عشرة) ٢٢٤	(النظر في مآلات الأفعال مقصود شرعاً)
(المشتغل بعلم الشريعة تمر عليه ثلاثة أدوار) :	١٩٨ (فصل) وينبئ على هذا قواعد :
(الاول) دور البحث عن حكم الاحكام	(منها) قاعدة الذرائع
ومقاصدها الكلية . وصاحب هذه	٢٠١ (ومنها) قاعدة الحيل
الحال من أهل التقليد	٢٠٢ (ومنها) قاعدة مراعاة الخلاف
(والثاني) دور الوصول الى كليتها	٢٠٥ (ومنها) قاعدة الاستحسان
وتناسي جزئياتها . وهذا محل نظر	٢١٠ (ومنها) إقامة المصالح الشرعية وإن
ومن أمثلة هذه المرتبة ٢٢٩	عرض في طريقها بعض المناكر
(والثالث) دور الرجوع الى الجزئيات	٢١١ (المسألة الحادية عشرة)
مع الكليات . وهذا من أهل الاجتهاد	(في بيان أسباب الخلاف بين حملة
قطاً	الشرعية)
(المسألة الرابعة عشرة) ٢٣٣	٢١٤ (المسألة الثانية عشرة)
(في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء	(من الخلاف ما لا يعد في الحقيقة
والاجتهاد العام لجميع المكلفين ،	خلاقاً ، بل يرجع الى الوفاق —
وماخذ كل)	لأسباب)
(فصل) وبالنوع الاول عنى الفقهاء	٢٢٠ (فصل) وقد يقال إن كل خلاف في
وبالنوع الثاني عنى الساف الصاخ	الشرعية كذلك
والصوفية الأول	٢٢٣ (فصل) وإنما الخلاف الحقيقي مانشأ

الطرف الثاني في الفتوى

وفيه أربع مسائل

(المسألة الثالثة) ٢٥٢	(المسألة الأولى) ٢٤٤
(من خالف فعله قوله لم ينتفع بفتياده)	(المقتى قائم مقام النبي)
(فصل) وهل يلزم المقلد اتباعه حينئذ ؟	٢٤٦ (المسألة الثانية)
(المسألة الرابعة) ٢٥٨	(تكون الفتوى بالقول وبالفعل
(المقتى الخلق بمنصب الفتيا هو من	وبالافرار)

صفحة	صفحة
٢٦٠ (فصل) نعم المجتهد أن يأخذ بالاشق في خاصة نفسه سرّاً	يحمل الناس على الوسط بين الشدة والرخصة)
٢٦٠ (فصل) فعليك باستقراء المذاهب لتنظر أيها أقرب الى القصد والتوسط	٢٥٩ (فصل) وقد غلط من زعم أن ترك الترخص حرج وأنه لا واسطة بينهما

الطرف الثالث في الاستفتاء والاقتداء

وفيه تسع مسائل

٢٧٢ (المسألة الخامسة) (هل يقتدى بفعل معصوم أو غيره ، ولو لم يعلم منهم قصد التعبد وطلب التأمي ؟)	٢٦١ (المسألة الاولى) (لا يسع المقاد الا السؤال عما يجهل)
٢٨٣ (المسألة السادسة) (هل يقتدى بأفعال أرباب الاحوال وأقوالهم ؟)	٢٦٢ (المسألة الثانية) (وإنما يسأل أهل الذكر ، فان تعددوا وجب الترجيح)
٢٨٦ (المسألة السابعة) (يذكر فيها بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقليدهم)	٢٦٣ (المسألة الثالثة) (الترجيح إما عام أو خاص . والعام لا يكون بالطعن والتجريح للمرجوح)
٢٩١ (المسألة الثامنة) (يسقط عن العامي التكليف بما لا يعلم حكمه إذالم يجد مفتياً)	٢٦٦ (فصل) وإنما يكون بذكر الفضائل والمزايا الظاهرة للراجح
٢٩٢ * (المسألة التاسعة) (قول المجتهد بالنسبة للعامي كالدليل بالنسبة للمجتهد)	٢٧٠ (فصل) وربما انتهت الغفلة والتغافل بقوم أن فضلوا بعض العلماء أو الصحابة أو الانبياء بالغض من الآخرين
	٢٧٠ * (المسألة الرابعة) (وأما الترجيح الخاص فبالصدق في الفتيا ، أعنى مطابقة العمل للقول)

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران

النظر الاول فى التعارض والترجيح

وفيه ثلاث مسائل

صفحة	صفحة
الواسطة فتلحق بأيهما أقرب	المسألة الأولى * ٢٩٤
٢٩٨ (فصل) ويرجع الى الضرب الثانى	(لانتعارض فى الشريعة فى نفس الامر
٢٩٩ (المسألة الثالثة)	بل فى نظر المجتهد . وهو ضربان
(فى التعارض الذى يمكن فيه الجمع)	ضرب لا يمكن فيه الجمع ، وضرب
وهو إما بين جزئيين أو كليين أو كلى	يمكن فيه الجمع)
وجزئى .	المسألة الثانية * ٢٩٥
٣٠٤ مثال لما وقع فيه التعارض بين كليين	(فى التعارض الذى لا يمكن فيه الجمع
٣٠٨ بيان وجه الجمع فى هذا المثال	ومنه تعارض دليلى الطرفين على

النظر الثانى فى أحكام السؤال والجواب

وفيه ست مسائل

٣٢٨ * المسألة الخامسة	٣١١ * المسألة الأولى
(لابد للمناظر المستعين أن يسأل	(فى بيان الحال التى يلزم فيها العالم
من يوافقه فى الاصول لا من يخالفه)	أن يجب المتعلم)
٣٣٣ فصل تمهيدى للمسألة السادسة	٣١٣ * المسألة الثانية
٣٣٤ * المسألة السادسة	(الاكتار من الاسئلة مذموم)
(وأما المناظر لاقتناع الغير فلا بد أن	٣١٩ (فصل) فى بيان بعض مواضع مما
تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند	يكراه فيه السؤال
خصمه)	٣٢١ (المسألة الثالثة)
٣٣٧ (فصل) ولا يازم أن تكون المقدمات	(الاعتراض على أهل العلم مذموم)
على الوضع المنطقى ، وقد يكون	٣٢٤ * المسألة الرابعة
هذا سهلا مقبولا	(الاعتراض على ظواهر النصوص
(تم)	غير مسموع)