

آراء الشافعي

٩٢ - لانريد أن نذكر في هذا المقام آراء الشافعي في التفسير ، ولا في اللغة ، بل المقصد الأول لنا هو دراسة آراء الشافعي الفقهية ، فلا يهملنا إلا دراسة آرائه في الفقه ومذهبه فيه وفي أصوله ، وإن كان له رأى في علوم أخرى تبلغ به مرتبة الحجة فيها ، ولكن قد كثرت كلام الذين ترجموا للشافعي في مذهبه في الإمامة ، ثم تكلموا في رأيه في علم الكلام واتجاهه إلى دراسة العقائد ، ولما كان ذلك له بعض الصلة بالدراسة الفقهية ، فلنشر إليه بكلمة ، ثم نتجه وشيكاً إلى فقهه .

رأيه في علم الكلام والإمامة

٩٣ - بغض إلى الشافعي علم الكلام ، كما بغض إلى الفقهاء والمحدثين في عصره ، والشافعي كان فقيهاً محدثاً ، وإنما بغض إليهم ذلك العلم ، لأن الذين شادوا بنيانه وأقاموا دعائمه هم المعتزلة ، وطريقتهم كانت تخالف طريقة السلف الصالح في فهم العقائد من الدين الكريم ، والشافعي ككل فقيه محدث كان يؤثر الاتباع على الابتداع ولو في الاستدلال مادام الأمر يتصل بالعقيدة ، ولأن المعتزلة اتجهوا بدراسة العقيدة اتجاهاً فلسفياً ، وذلك لا يتفق مع نزعة الشافعي ، ككل فقيه محدث ، ثم المعتزلة أثاروا مسائل معقدة شائكة لا يسهل على العقل البشري الجزم في قضيتها :

لذلك أثر عن الشافعي النهي عن الاشتغال بعلم الكلام فقد كان يقول : حكمى في أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد ، ويحملوا على الإبل منكسين ، ويطاف بهم في العشائر والقبائل ، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة ، وأخذ في الكلام . وكان يقول : إياكم والنظر في الكلام ، فإن الرجل لو سئل عن مسألة في الفقه وأخطأ فيها كان أكثر شيء أن يضحك منه ، كما لو سئل عن رجل قتل رجلاً ، فقال ديتة بيضة ، ولو سئل عن مسألة في الكلام فأخطأ نسب

إلى البدعة » وكان يقول : ، رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضاً ،
ورأيت أهل الحديث يخطئ بعضهم بعضاً ، والتخطئة أهون من الكفر .

وبلغ بغض الشافعي لطريقة علماء الكلام ألا يعدهم علماء ، فقد روى
الربيع عنه أنه قال : لو أن رجلاً أوصى بكتبه من العلم ، وفيها كتب الكلام لم
تدخل كتب الكلام في تلك الوصية (١) .

وقد علل الرازي نهى الشافعي عن علم الكلام وبغضه بما قلنا أولاً ، وبأن
المعتزلة قد حرصوا الخلفاء على أذى العلماء وقد كانوا هم القوامين على هذا
العلم . فقد قال الفخر الرازي : إن الفتن العظيمة وقعت في ذلك الزمان بسبب
خوض الناس في مسألة القرآن ، وأهل البدع استعانوا بالسلطان ، وقهروا
أهل الحق ، ولم يلتفتوا إلى دلائل المحققين ، وتلك الحكايات والواقعات
مشهورة ، فلما عرف الشافعي أن البحث عن هذا العلم في ذلك الزمان ليس
لطلب الحق ، وليس لله ، وفي الله ، بل لأجل الدنيا ، والسلطنة ، فلا جرم
إن تركه وأعرض عنه ، وحرّم من اشتغل به .

ولكن هل كان الشافعي مع نهيّه عن علم الكلام على جهل به ، يقول الفخر
الرازي إنه كان يعلمه ، وقد ذكر أخباراً منقولة تدل على أنه ما كان يجهره ،
فقد روى عن المزني أنه قال : كنا على باب الشافعي رحمه الله ننظر في
الكلام فخرج الشافعي إلينا ، فسمع بعض ما كنا فيه ، فرجع عنا ، ثم خرج
إلينا وقال ، ما منعني عن الخروج إليكم إلا أنني سمعتكم تتناظرون في الكلام
أتظنون إنى لا أحسنه ، لقد دخلت فيه ، حتى بلغت مبلغاً عظيماً ، إلا أن
الكلام لا غاية له ، تناظروا في شيء إن أخطأتم فيه يقال أخطأتم ، ولا يقال
كفرتم . ولا شك أن هذا الخبر يدل على أن الشافعي كان على إلمام بهذا العلم
وبالمسائل التي يخوض العلماء فيها ، ولكنه بغض إليه السير فيه لأن المؤمن
لا يصل منه إلى طائل ، وأن مسأله شائكة : الخطيء يكفر ولا يخطئ كما أشار

(١) راجع هذا النقل ، والنقول السابقة في كتاب مناقب الشافعي للرازي .

هو ، ومعقول أن يكون الشافعي على إمام بذلك العلم ، لأن الشافعي الذي كان يجد في طلب المعرفة أنى كانت ، والذي اشتهر بالرحلة في طلب العلم ومناقشة أهل الفرق والمذاهب لا بد أن يكون قد اطلع على أبواب ذلك العلم ، وإن الشافعي قد نهى عنه ، وليس الشافعي العاقل هو الذي ينهى عن أمر لا يعرف موضوعه ، ولا يتصوره ، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره ، وكيف يتصور أن ينهى الشافعي عن علم لا يتصوره ولا يعرفه .

٩٤ - ومع أن الشافعي كان يبغض الناس في علم الكلام لبيعدها عنه ولا يخوضوا فيه ، كان له كلام في كثير من أبوابه ، لأن أبوابه تتعلق بالعقيدة ، ومستحيل أن يكون مثل الشافعي ليس له كلام في العقيدة ، وآراؤه في كثير منها تتفق مع آراء الجماعة الإسلامية التي لم تشذ ، ولم تقتبس من آرائه الفلاسفة وغيرهم ، ولقد كان يسأل أحياناً من مناظريه عن أدلة التوحيد ، وعن أدلة النبوة ، ومن ذلك أن بشرأ المريسى سألته ما الدليل على أن محمد رسول الله ، فقال رضي الله عنه : الدليل عن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم : « القرآن المنزل وإجماع الناس (١) والآيات التي لا تليق بأحد غيره » .

وقد قبسوا من بعض فتاويه رأيه في الصفات وكونها ليست شيئاً مغايراً للذات ، فقد روى أنه قال من حلف بعلم الله أوجب الله ، إن أراد بعلم الله معلومه ، وبقدرة الله مقدوره ، وبحق الله ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة ، لأن هذا حلف بغير الله ، وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب ، ويقول الفخر الرازي في التعليق على هذه الفتيا : وهذا يدل على أن صفات الله ليست أغياراً لذاته ، لأنه زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة : كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته (٢) .

(١) يفسر الرازي إجماع الناس بتواتر القرآن من لدن محمد إلى عصر الشافعي .

(٢) هذا الرأي أخذ به أكثر المعتزلة ونرى الرازي يميل إليه .

ولقد كان يقول كما يقول الفقهاء المحدثون إن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ويقول إن الله سبحانه وتعالى يقول في كتابه العزيز : « وكلم الله موسى تكليماً » .

وكان يعتقد رؤية الله يوم القيامة ، ويستدل عليها من القرآن بقوله تعالى « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ويقول : لما حجب عن الكفار في السخط دل على أن الأولياء يرونه في الرضا ، وهذا التفسير سير على مذهبه في الدلالات ، وهو الأخذ بمفهوم المخالفة .

ويؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره ، ويستنبط الرازي من خطبه الرسالة التي وضعها في الأصول أنه يرى أن الله يخلق أفعال الإنسان بمشيئته ، وكسب الإنسان . ولقد حكي الربيع عن الشافعي أنه كان يقول : الناس لم يخلقوا أعمالهم ، بل هي من خلق الله عز وجل .

ولقد كان للشافعي رضي الله عنه رأى في حقيقة الإيمان أثر عنه ، فقد كان يقول الإيمان تصديق وعمل ، وكان محتج لذلك ، ويدعو إليه ، وإذا كان الإيمان تصديقاً وعملاً فهو يزيد وينقص بزيادة العمل ونقصه .

وقد احتج الشافعي لهذا الرأي بأدلة منها أن الله سبحانه وتعالى لما صرف القبلة عن بيت المقدس قال قوم أرايت صلاتنا التي كنا نصليها إلى بيت المقدس ماحلها ، فأنزل الله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم » فسمى الصلاة إيماناً ، واحتج لزيادة الإيمان ونقصه أيضاً بقوله تعالى « وإذا أنزلت سورة ، فمنهم من يقول أأيكم زادته هذه إيماناً » وقوله تعالى في سورة الكهف : « إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى » .

... وهكذا نرى الشافعي يعلن عقيدته ، وما يراه في بعض المسائل التي خاض فيها علماء الكلام من غير أن ينغمس فيه انغماساً ، ويخوض في فلسفته التي أضلت أفهاماً ، وتحيرت بها عقول ، فقد كان انصرفه إلى الفقه والحديث ويستريض باللغة والشعر .

الإمامة

٩٥ - والآن ننتقل إلى مسألة يخوض فيها علماء الكلام ، وتمس بعض النواحي الفقهية وهى الإمامة ، ويعتقد الشافعى أن الإمامة لا بد منها ويعمل تحت ظلها المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ، ويقا تل بها العدو ، وتؤمن بها السبل ، ويؤخذ بها للضعيف من القوى ، حتى يستريح بر ، ويستراح من فاجر ، كما قال على بن أبى طالب رضى الله عنه .

ولقد كان يرى أن الإمامة فى قرىش كما يرى جمهور المسلمين ، وإن الإمامة قد تجئ من غير بيعة ، إن كانت ثمة ضرورة ، حتى لقد أثار عنه أنه قال فيما يروى حرمة تلميذه : كل قرشى علا الخلافة بالسيف ، واجتمع عليه الناس فهو خليفة ، فالعبرة عنده فى الخلافة فى أمرين : كون المتصدى لها قرشياً ، واجتماع الناس عليه ، سواء أكان الاجتماع سابقاً على إقامته خليفة كما فى حال الانتخاب والبيعة ، أم لاحقاً لتنصيبه خليفة ، كحال التغلب الذى ذكره رضى الله عنه .

ويظهر أنه لم يشترط سوى القرشية ، فلم يشترط الهاشمية ، أو لم ير أن إمامة غير الهاشميين باطلة مطلقاً ، كما يرى الإمامية ، بدليل أنه روى عنه أن الخلفاء الراشدين خمسة : الأربعة السابقون . وعمر بن العزيز رضى الله عنهم جميعاً ، ولو أنه كان يشترط الهاشمية لصحة الإمامة ما اعتبر عمر بن عبدالعزيز خليفة ، لأنه أموى ، وليس بهاشمى وما ولى هاشمى سوى على .

هذا هو الذى اشتهر عن الشافعى رضى الله عنه فى آرائه فى الخلافة ، وقد اشتهر عنه أيضاً أنه كان يرى أن أبابكر أولى بالخلافة من على رضى الله عنهما بحديثين (أحدهما) ما روى بسنده من أن امرأة أتت النبى صلى الله عليه وسلم ، فسألته عن شىء ، فأمرها أن ترجع ، فقالت يا رسول الله إن رجعت فلم أجذك كأنها تعنى الموت ، فقال صلى الله عليه وسلم فأتى أبابكر ، وهذه إشارة منه صلى الله عليه وسلم إلى أن أبابكر هو القائم بعده (ثانيهما) ما رواه الشافعى

بسنده أيضاً من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» .

وكان يرتب الراشدين من السابقين على أزمانهم فأفضلهم أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، ثم علي .

ولقد نرى الشافعي يتجه إلى الحكم في الخلاف الذي وقع بين الإمام علي رضي الله عنه ، وبين معاوية بن أبي سفيان . فيرى أن معاوية وأصحابه كانوا الفئة الباغية ، ولذلك اتخذ في كتاب السير سنة على في معاملة البغاة حجة (١) .

٩٦ - هذه جملة آراء الشافعي في الخلاف بين الصحابة وفي الإمامة بإجمال (٢) ولكن الشافعي مع هذه الآراء كان ككل مسلم تقي يحب آل النبي

(١) وكان لا يستحسن الخوض كثيراً فيما كان بين علي ومعاوية ويستحسن قول عمر بن عبد العزيز عندما سئل عن رأيه في أهل صفين : دماء طهر الله منها يدي ، فلا أحب أن أخضب منها لساني .

(٢) وقد وجدنا في الأم فصلاً في باب إمامة الصلاة ، وتكلم فيه في الإمامة العامة ابتداءً بفضل قريش ثم فضائل الأنصار ، ثم فضل الأئمة ، وترتيبهم نقله لك وما هو ذا : أخبرنا الربيع : قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي ، قال حدثني ابن أبي فديك عن ابن أبي ذؤيب ، عن ابن شهاب ، أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قدموا قريشاً ، ولا تقدموها ، وتعلموا منها ، ولا تعلموها أو تعلموها .

وقال الشافعي أخبرنا ابن أبي فديك عن ابن أبي ذؤيب ، عن حكيم بن أبي حكيم أنه سمع عمر بن عبد العزيز وابن شهاب يقولان : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من أهان قريشاً أهانه الله . وقال أخبرنا ابن أبي فديك عن ابن أبي ذؤيب عن الحارث بن عبد الرحمن أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش : أنتم أول الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا ، فتلحوا كما تلحى هذه الجريدة ، يشير إلى جريدة في يده .

قال الشافعي : أخبرنا يحيى بن سليم بن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن إسماعيل ابن عبيد بن رفاعة الأنصاري ، عن أبيه عن جده رفاعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى : أيها الناس إن قريشاً أهل إمامة من بغاها العواثر أكبه الله لمنخريه =

= (يقولها ثلاث مرات) الشافعي أخبرني عبد العزيز بن محمد الدارودي عن
يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهادي محمد إبراهيم بن الحارث التيمي أن قتادة بن
النعمان وقع بقريش ، فكأنه نال منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
مهلا يا قتادة لا تشتم قريشاً . فإنك لعلك ترى منها رجلاً أو يأتى منها رجال تحتقر
عملك من أعمالهم . وفعلك من أفعالهم . وتغبطهم إذا رأيتهم ، لولا أن تطفى
قريش لأخبرتها بالذي لها عند الله ، وقال الشافعي : أخبرنا سفيان بن عيينة ، عن أبي
الزناد عن الأخرج عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « تجدون
الناس معادن ، فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا » ، وقال الشافعي :
أخبرنا سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأخرج عن أبي هريرة قال : « أتاكم أهل
اليمن هم أين قلوباً ، وأرق أفئدة ، الإيمان يمان ، والحكمة يمانية . وقال
حدثني عمي محمد بن العباس عن الحسن بن القاسم الأزرق ، قال : وقف رسول
الله صلى الله عليه وسلم على ثنية تبوك ، وقال : ما هناك شام ، وأشار بيده إلى
جهة الشام ، وما هاهنا يمن وأشار بيده إلى جهة المدينة . وقال حدثنا سفيان بن
عيينة عن أبي الزناد عن الأخرج عن أبي هريرة : أقبل الطفيل بن عمر الدوسي إلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله إن دوساً قد عصت وأبت فادع الله
عليها ، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم القبلة ورفع يديه ، فقال الناس :
هلك دوس ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم اهد دوساً وأت بهم »
وقال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدارودي عن محمد بن عمرو بن علقمة بن أبي سلمة
عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : لولا الهجرة لكنت أروءاً
من الأنصار ، ولو أن الناس سلكوا وادياً أو شعباً لسلكت وادى الأنصار
أو شعبهم . وقال أخبرنا عبد الكريم بن محمد الجرجاني قال حدثني ابن الفسيل
عن رجل سماء عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج في مرضه ،
فخطب فحمد الله ، وأثنى عليه ، ثم قال : « إن الأنصار قد قضوا الذي
عليهم وبقي الذي عليكم فاقبلوا من محسنهم ، وتجاوزوا عن مسيئهم . وقال غيره
عن الحسن ما لم يكن فيه حد ، وقال الجرجاني في حديث إن النبي صلى الله عليه =

= وسلم حين خرج ، يهش إليه النساء والصبيان من الأنصار ، فرق لهم ثم خطب ، وقال هذه المقالة .

وقال حدثني بعض أهل العلم قال إن أبا بكر قال : ما وجدت أنا لهذا الحى مثلاً إلا ما قال الطفيل الغنوى :

أبو أن يملسونا ولو أن أمنا تلاقى الذين يلقون منا مللت
هم خلطونا بالنفوس وأجثوا إلى حجرات أدفأت وأظلت
جزى الله عنا جعفرأ حين أزلفت بنا نعلنا في الواطنين وزلت

قال الربيع : هذا البيت ليس في الحديث . وقال الشافعى : حدثنا عبد الكريم ابن محمد الجرجاني عن المسعودى عن القاسم بن عبد الرحمن أنه قال : ما من المهاجرين أحد إلا وللأنصار عليه منة ، ألم يوسعوا في الديار ويشاطروا في الثمار ، وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » وأخبرنا الشافعى قال : حدثنا عبد العزيز بن محمد بن عمرو بن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بينا أنا أنزع على بئر أستقى (قال الشافعى يعنى في النوم ، ورؤيا الأنبياء وحى) فجاء ابن أبي قحافة ، فنزع ذنوباً أو ذنوبين - وفيهما ضعف ، والله يفر له - ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت في يده غربا ، فضرب الناس بعطن ، فلم أر عبقرياً يفرى فرية وزاد مسلم بن خاله فأروى الظلمة وضرب الناس بعطن قال الشافعى : قوله ، وفى نزعه ضعف يعنى قصر مدته ، وعجلة موته وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والتزيد الذى بلغه عمر في طول مدته وقوله في عمر : فاستحالت في يده غربا - والغرب الدلو العظيم - إنما تنزعه للدابة ولا ينزعه الرجل بيده . لطول مدته وتزيده في الإسلام لم يزل بعظم أمره ومناصحته للمسلمين كما تمنح الدلو العظيم ، وقال الشافعى : أخبرنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جبير بن مطعم عن أبيه عن امرأة أنت النبي صلى الله عليه وسلم فسألته عن شيء فأمرها أن ترجع فقالت يا رسول الله إن رجعت لم أجذك كأنها تعنى الموت قال فأقأ أبا بكر . قال الشافعى حدثنا يحيى بن سليم عن جعفر بن محمد =

صلى الله عليه وسلم وعترته الطاهرة المباركة ، وتلك نزعة مغلصة تصيب قلب المسلم المخلص ، ولقد رويناه لك عن الشافعى ما يدل على ذلك ، وأنه كان لا يبالي أن يرمى بأنه رافضى إذا كان كل محب لآل محمد رافضياً .

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أنى رافضى ولقد اتهم كما رأيت من حياته بانضمامه للعلويين الذين خرجوا على الرشيد بل قيل : إنه بايع من اختاروه إماماً ، ولا ندرى أكانت هذه التهمة ناشئة عن شبهة ، وهى اشتهاؤه بحب آل النبي ومجاهرته بذلك ، أم كانت التهمة منبعثة عن وقائع ثابتة صحيحة ، ولعله كان يؤلمه ما نزل وينزل بالعلوية من الاضطهاد وهم آل النبي ومنهم عترته ، فدفعه ذلك إلى الخروج مع الخارجين أم كان ذلك اندفاعاً للصبا ، وقد كان فى ميعة الشباب وحدثه ، ومهما يكن من الأمر فقد كانت التهمة ، وقيل ما قيل إن صدقاً وإن كذباً ، وكما اتهم بخروجه بسبب محبته لعترته النبي صلى الله عليه وسلم على أقرب الفروض الثلاثة إلى ما يقوله الجمهور - قد اتهم أيضاً بأنه رافضى بسبب إعجابه بعلى رضى الله عنه ، وإن كان قد فضل عليه أبا بكر والاثنين من بعده ، وبسبب أنه كان يأخذ بسيرة على فى حربه مع الخارجين عليه ، ويعتبرها الحجة فى باب البغاة .

أما إعجابه بعلى فأمر قد تضافرت به الأخبار عنه أنه ذكر على بن أبى طالب فى مجلسه فقال رجل مانفر الناس عن على إلا لأنه كان لا يبالي بأحد ، فقال الشافعى رضى الله عنه : كان فيه أربع خصال لا تكون خصلة واحدة للإنسان إلا يحق له ألا يبالي بأحد : إنه كان زاهداً ، والزاهد لا يبالي بالدنيا وأهلها ، وكان عالماً ، والعالم لا يبالي بأحد ، وكان شجاعاً والشجاع لا يبالي بأحد ، وكان شريفاً والشريف لا يبالي بأحد .

= عن أبيه عبد الله بن جعفر بن أبى طالب قال ولينا أبو بكر خير خليفة ، الله رحمه وأحناء علينا ه
ا ه باختصار قليل جداً .

ولقد قال في علي رضي الله عنه : وكان على كرم الله وجهه قد خص بعلم القرآن والفقه ؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم دعاه ، وأمره أن يقضى بين الناس ، وكانت قضاياه ترفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيمضيها » .

وأما أخذه بسيرة علي في معاملة البغاة ، فمدون ثابت في كتاب الأم وغيره من أصول مذهبه ، والتعليل ما ذكرناه .

وقد بين ذلك الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، فقد جاء في مناقب الشافعي للأبري : قيل لأحمد بن حنبل إن يحيى بن معين ينسب الشافعي إلى الشيعة ، فقال أحمد ليحيى بن معين : كيف عرفت ذلك ، فقال يحيى : نظرت في تصنيفه في قتال أهل البغي ، فرأيت أنه قد احتج من أوله إلى آخره بعلي ابن أبي طالب فقال أحمد : يا عجباً لك ، فيمن كان يحتج الشافعي في قتال أهل البغي ، فإن أول من ابتلى من هذه الأمة بقتال أهل البغي هو علي ابن أبي طالب ، فخجل ابن معين .

وهكذا نجد الشافعي رضي الله عنه يتحرى القصد والاعتدال في آرائه دائماً فهو يحب علياً ويعجب به ويعتبر الخارجين عليه بغاة ، ويعتبر معاملته لهم حجة يأخذ بها ، ولكنه لا يدفعه الحب إلى تقديمه على أبي بكر وعمر وعثمان ، حتى إذا قيل له في ذلك ، ذكر محبته لعلي ، ثم قال : وليس الأثر كما نتمنى .

فقه الشافعي

٩٧ — لم يتجه الشافعي إلى تكوين مذهب مستقل ، أو آراء فقهية مستقلة عن آراء مالك ، إلا بعد أن غادر بغداد في رحلته الأولى إليها سنة ١٨٤ هـ ، فإنه قبل ذلك كان يعد من أصحاب مالك ، يدافع عن آرائه ، ويناهض أهل الرأي دفاعاً عن فقه أهل المدينة ، حتى سمى ناصر الحديث ، وقد بلغ في ذلك غايته ، وأنطق المحدثين بحجتهم كما بينا .

(م ١٠ - الشافعي)

وبعد أن أقام الشافعي ببغداد في هذه الرحلة أمداً غير قصير درس فيه على محمد كتبه ، وجادل أهل الرأي وناظرهم - أحس بأنه لا بد أن يخرج للناس بمزيج من فقه أهل العراق وأهل المدينة ، واتجه إلى دراسة آراء مالك دراسة ناقد فاحص ، لادراسة متعصب لها مدافع عنها . ولعل المجادلة عن رأى مالك وإن دفعت إليها الحمية له ، قد هدته إلى عيوب فيه ، كانهفذ ببصيرته إلى محاسن وعيوب فقهاء العراق في مجادلتهم ، وفي دراسة فقههم وآرائهم فكان لا بد حينئذ من فكر جديد واتجاه جديد ، ثم إن المناقشة في الفروع وجهته إلى تعرف أصولها والبحث عن ضوابطها ، ومقاييسها ، فخرج من بغداد ، وقد أخذ يرسم خطوطاً جديدة .

٩٨ - ذهب إلى مكة ، واتخذ له حلقة في المسجد الحرام ، وبذلك ابتدأ مذهبه ، وإنا نقسم عمله في تكوين آرائه وإعلانها إلى ثلاثة أدوار ، (أولها) كان بمكة (ثانيها) كان ببغداد عندما قدمها ثانية (ثالثها) كان بمصر ، وفي كل دور من هذه الأدوار تخرج عليه تلاميذ دارسوه وذاكروه ونشروا عنه ما أنتجه في هذا الدور .

وليس بين أيدينا ما يحدد لنا عمله حداً كاملاً في هذه الأدوار الثلاثة ، وإنما نستطيع أن نقارب ولا نباعد بطريق الظن ، لا بطريق اليقين ، لأننا نلمح في كل دور ثمرة له قد تتميز قليلاً أو كثيراً عن ثمرات الدور الذي قبله وبعده .

لقد أقام بمكة بعد مغادرته بغداد في رحلته الأولى إليها مدة ربما بلغت تسع سنوات ، وكانت أخصب حياته العملية ، لأنه كان قد بلغ أشده ، إذ كان فيها قبل الأربعين ، وما بعدها من سنين قريبة ، ولأنه كان قد اطلع على الآراء المختلفة لعلماء جيله ، ودارسهم ، وأخذ كل ما عندهم ، أو جله ، ولأنه قد جمع برحلاته أكثر ما عند أهل كل بلد من أحاديث ، فاجتمع بين يديه ثروة من الأحاديث لم تكن له من قبل ، ثم نظر فيها فوجد التعارض بينها أحياناً ، فأخذ يرجح بعضاً على بعض في العمل ، إما من ناحية السند ،

ولأما من ناحية نسخ بعضها لبعض ، ثم يبنى استنباطه على أساس الثابت المحكم منها ، ثم أخذ يدرس أدلة القرآن بجوار ما جمع من أدلة السنة ، وانتهى من ذلك إلى مقام السنة من القرآن ، وهكذا .

ونستطيع أن نقول أن تفكيره في هذه الفترة كان في الكليات أكثر منه في الفروع ، ولعل أكثر دروسه في حلقاته كان يتجه بها هذا الاتجاه يدارس فيها تلاميذه طرائق الاستنباط ووسائله ، ويوازن بين المصادر الفقهية ، وينعرض للفروع بمقدار ما يوضح نظرياته .

ولعل تلك الدراسة الكلية هي التي استرعت الإمام أحمد بن حنبل عندما رأى الشافعي في حلقة درسه بمكة ، وجعلته يترك حلقة ابن عيينة ، وهو يروى عن الزهري إلى حلقة الشافعي ، حتى إذا لامه لائم في ذلك قال له : « اسكت » فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول ، وذلك لا يضرك ، أما إن فاتك عقل هذا الفتي ، فإني أخاف ألا تجده إلى يوم القيامة ، ما رأيت أحداً أفقه في كتاب الله من هذا الفتي القرشي ، ثم لعل مجيئه بهذه الكليات هو الذي جعل أحمد يقول فيه : كان الفقه قفلاً على أهله ، حتى فتحه الله بالشافعي .

ولقد كانت أول ثمرة من ثمرات ذلك الدور الحصب هو تلك الرسالة التي كتبها إلى عبد الرحمن بن مهدي ، وكانت بطلبه ، فلقد ذكرنا فيما أسلفنا من القول أن عبد الرحمن بن مهدي كتب إلى الشافعي ، وهو شاب أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن ، ويجمع فنون الأخبار فيه ، وحجة الإجماع ، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة ، وقد بينا أن ذكر كونه شاباً يجعلنا نميل إلى أن كتابته لها كانت والشافعي بمكة ، ولكن بعض الروايات تذكر أن تلك الكتابة كانت ، وهو ببغداد ، ولا بد أن يكون ذلك عند قدومه إليها المقدمة الثانية ، وعلى أي حال فهي ثمرة دراسته بالبيت الحرام .

٩٩ - قدم الشافعي بتلك الدراسة إلى بغداد ، ونشرها في حلقاتها ، فكانت أمراً جديداً عندهم ، حتى لقد قال الكرايسي : ما كنا ندرى

ما الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ، حتى سمعنا الشافعي يقول : الكتاب ،
والسنة ، والإجماع (١) .

وكان قدوم الشافعي بغداد سنة ١٩٥ ، وكانت إقامته فيها نحو ثلاث
سنوات هي الدور الثاني من أدوار اجتهاده ، وفيها أخذ يستعرض آراء
الفقهاء الذين عاصروه وتبعوه بل آراء الصحابة والتابعين ، يعرضها على
ما وصل إليه من أصول كلية ، ويرجح بينها على مقتضى هذه الأصول ،
ثم يدلي بآرائه التي يراها تنطبق على أصوله فهو يستعرض خلاف بعض
الصحابة وسببه ، كخلاف على وابن مسعود ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت ،
ويستعرض خلاف أبي حنيفة وأبي ليلى برواية أبي يوسف ، ويسمى ذلك
اختلاف العراقيين ، ثم يستعرض سير الواقدي والأوزاعي ، وهكذا
يستعرض الآراء المختلفة ، ويطبقها على ما انتهى إليه من أصول ، ويختار
من بينها ما يراه أقرب لأصوله ، أو يخرج عنها جميعاً برأى جديد إن لم يجد
واحداً منها ينطبق على هذه الأصول ، وكان ثمة مسوغ لردّها جميعاً .

وقد التقي في هذا الدور بتلاميذ آخرين تلقوا عنه ذلك الفقه الذي كان
دراسة عميقة لآراء الفقهاء ، ثم استخلاص خيرها أو إبداء آراء جديدة منها .

١٠٠ - انتقل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩ وبقى بها نحواً من أربع
سنوات وافته بعدها منيته بأرضها ، وفيها كان الشافعي قد تكامل نموه ،
ونضجت آراؤه ، واختبر العمل بها فأنتج الاختبار فكراً جديداً ، ثم رأى
في مصر ما لم يكن قد رآه من قبل ، ورأى فيها عرفاً وحضارة ، وآثاراً

(١) قال أبو نور لما قدم علينا الشافعي دخلنا عليه فكان يقول : إن الله تعالى قد
يذكر العام ويريد به الخاص ، ويذكر الخاص ويريد به العام ، وكنا لا نعرف هذه
الأشياء ، فسألنا عنها الشافعي ، فقال إن الله تعالى يقول « إن الناس قد جتمعوا لكم » والمراد
أبوسفيان وقال تعالى ، يا أيها النبي إذا طلقتم النساء « فهذا خاص والمراد عام ، وهذا
كلام في الأصول ما كانوا به قبل الشافعي .

للتابعين ، فأخذ يدرس آراءه السابقة كلها على ضوء ما هدته إليه التجربة والسن ، والبلد الذى نزل فيه ، فكتب رسالته فى الأصول كتابة جديدة زاد فيها وحذف منها ، وأبقى لب رسالته القديمة ، ودرس آراءه فى الفرع فعدل عن بعضها إلى جديد لم يقله ، وكان له بذلك قديم قد رجع عنه ، وجديد قد اهتدى إليه ، وقد يتردد بين الجديد والقديم ، فيذكر الرايين من غير أن يرجع عن أولها ، وهكذا ، وإن شئت أن تقول إن ذلك الدور هودور التمحيص ، فقل ، فقد درس فيه آراءه كلها ، درس فيه أصوله ناقداً لها فاحصاً كاشفاً ، فهذا الذى كان يتسامى فلا يترك قولاً من غير نقد ولا تمحيص ولا كشف لمحاسنه ومساويه ، وقربه من السنة أو بعده عنها— قد أخذ أيضاً يدرس آراء نفسه هذه الدراسة الناقدة الفاحصة الكاشفة .

ثم هو يدون ما انتهى إليه من دراسته ، فيدون رسالته ، ويكتب مسائل كثيرة له ، أو يملأ أخرى ، ويروى عنه أصحابه جملة آرائه فى تلك الفترة ، وينقلون عنه خلافاته مع غيره من الفقهاء ، وبذلك لم يمت الشافعى إلا وقد ترك تركة مثرية من الفقه والاستنباط .

نقل فقه الشافعى

نقل فقه الشافعى عن طريقين ، أحدهما تلاميذه ، وثانيهما كتبه التى كتبها أو أملاها بعض تلاميذه .

ولنتكلم فى كل من هذين المصدرين بكلمة موجزة ، قبل أن نتجه إلى دراسة آرائه الفقهية .

١٠١ — تلامذته : كان للشافعى تلاميذ نقلوا فقهه فى كل دور من الأدوار الثلاثة التى بينها ، فكان له تلاميذ تلقوا عنه بمكة ، وله تلاميذ تلقوا عنه ببغداد فى قدمته الثانية ، وله تلاميذ تلقوا آخر دراساته بمصر .

فمن صحبه بمكة أبو بكر الحميدى ، وقد كان فقهياً محدثاً ثقة حافظاً ، وقد

توفي سنة ٢١٩ بمكة ، وكان قد خرج مع الشافعي إلى مصر ، ثم عاد إليها بعد موته ، ومنهم أبو إسحاق إبراهيم بن محمد العباسي بن عثمان بن شافع المطلبی ، وكان حافظاً للحديث ثقة فيه ، ولكنه لم ينقل عنه شيء في الفقه ، نشأ بمكة ، وتوفي بها سنة ٢٣٧ ، ومنهم أبو بكر محمد بن إدريس ، ويقول عنه ابن عبد البر ، صحب الشافعي ولا أعلم في أي سنة مات ، وأخذ عنه بمكة ، ومنهم أبو الوليد موسى ابن أبي الجارود صحب الشافعي ، وكتب كتبه ، وتفقه عليه ، وأخذ بقوله قبل خروجه إلى بغداد .

١٠٢ - هؤلاء بعض من تفقهوا عنه بمكة وجاء ذكرهم بين أصحابه . ومن أصحابه ببغداد أبو علي الحسن الصباح الزعفراني ، ولم يكن بين تلاميذ الشافعي أفصح منه لساناً ، ولا أبصر منه باللغة العربية والقراءة ، وقد روى عنه الخطيب البغدادي أنه قال : قال قدم علينا الشافعي ، واجتمعنا إليه ، فقال التمسوا من يقرأ لكم ، فلم يجزئ أحد أن يقرأ عليه غيري ، وكنت أحدث القوم سناً ، ما كان في وجهي شعرة ، وإني لأتعجب اليوم من انطلاق لساني بين يدي الشافعي ، وأتعجب من جسارتى يومئذ ، وجاء عنه أيضاً : لما قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ، قال من أي العرب أنت ؟ فقلت ما أنا بعربي ، وما أنا إلا من قرية يقال لها الزعفرانية ، قال لي فأنت سيد هذه القرية .

قرأ عليه كتاب الشافعي القديم المعروف بالبغدادي وكتبه عنه ، ولقد جاء في الانتقاء : وكان الزعفراني يقرأ كتب الشافعي ببغداد للناس ، ولم يقرأ على الشافعي أحد غيره ، مات سنة ٢٦٠ هـ .

ومنهم أبو علي الحسين بن علي الكرايسی ، وكان عالماً مصنفًا متقناً ، وكانت فتوى السلطان تدور عليه ، وكان نظاراً جديلاً ، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق ، فلما قدم الشافعي جالسه وقرأ كتبه من الزعفراني ، جاء في طبقات ابن السبكي عن الكريسي : لما قدم الشافعي قدمته ، قلت

له أئاذن لى أقرأ عليك الكتب ؟ فأبى ، وقال خذ كتب الزعفرانى ، فقد أجزتها لك ، وقد توفى الكرابيسى سنة ٢٥٦ هـ .

ومنهم أبو ثور الكلبي ، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق ، حتى صحب الشافعى ، وأخذ عنه ، وسمع منه كتبه ، فصار أميل للشافعى فى كتبه التى ألفها مستقبلاً بأرائه ، وقد توفى سنة ٢٤٠ هـ .

ومنهم أبو عبد الرحمن أحمد بن محمد بن يحيى الأشعرى البصرى ، وكان يوصف بالشافعى لذبه عن صحبه ببغداد ، إذ كان ينظر عن ذلك المذهب ، وكان من جلة العلماء وحذاق المتكلمين ، والعارفين بالإجماع والاختلاف ، وكان رفيعاً عند ذوى السلطان وذوى الأقدار ، عالماً بالحديث والأثر ، متسعاً فى العلم ، مع تمكن فى النظر والجدل ، وهو أول من خلف الشافعى بالعراق فى الذب عن أصوله ، ومذهبه ، والنصرة لقوله ، حتى وصف به كما أشرنا ، وله مصنفات كثيرة جليلة ، وقد توفى ببغداد .

ومن أخذ عن الشافعى ، وإن لم يعرف بالتبعية له فى مذهبه — الإمام أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه . وقد قال فيه ابن عبد البر فى الانتقاء : وكان من جلة العلماء وأصحاب الحديث الحفاظ ، وكان نبيل القدر ، وله كتب كثيرة ، ومصنفات فى الفقه ، ولم يلتق بالشافعى ، إلا أنه كتب كتبه ، وله اختيار كاختيار أبى ثور إلا أنه أميل إلى معانى الحديث واتباع السلف ، توفى بنيسابور سنة ٢٧٧ هـ .

١٠٣ — ومن أصحابه بمصر حرملة بن يحيى بن حرملة ، وكان جليلاً نبيل القدر يقال إن الشافعى نزل عنده ، ويقول ابن عبد البر : روى عن الشافعى من الكتب ما لم يروه الربيع ، منها كتاب الشروط ، ثلاثة أجزاء ، ومنها كتاب السنن ، عشرة أجزاء ، ومنها كتاب ألوان الإبل والغنم وصفاتها وأسنانها . ومنها كتاب النكاح ، وكتب كثيرة انفرد بروايتها عن الربيع ، توفى بمصر سنة ٢٦٦ هـ وكان من أصحاب الشافعى .

ومنهم أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطى ، وقد استخلفه الشافعى فى حلقة وآثره على محمد بن عبد الله بن عبد الحكم مع عظيم محبته لابن عبد الحكم ، ولكنه أثر الحق على الأخوة والمحبة كشأنه رحمه الله دائماً ، كان البويطى عالماً فقهياً زاهداً ، اتهم بأنه لا يقول مقالة المعتزلة فى مسألة خلق القرآن ، فحبس حتى مات فى محبسه ببغداد سنة ٢٣١ ، قال فيه ابن السبكى فى طبقاته ، يرحم الله أبا يعقوب لقد قام مقام الصديقين ، قال الساجن كان البويطى وهو فى الحبس يغتسل كل جمعة ، ويتطيب ، ويغسل ثيابه ، ثم يخرج إلى باب السجن ، إذا سمع النداء ، فيرده السجنان ويقول ارجع رحمك الله ، فيقول البويطى ، اللهم إني أجبت داعيك فنعونى .

وقال فيه ابن السبكى فى المختصر المشهور الذى اختصر من كلام الشافعى قال أبو عاصم : فى غاية الحسن على نظم أبواب المبسوط ، قلت وقفت عليه وهو مشهور .

١٠٤ - وقد جاء فى معجم الأدباء لياقوت عن مختصر البويطى هذا فى أثناء بيان الكتب التى لم يسمعها الربيع من الشافعى : كتاب مختصر البويطى رواه الربيع عن الشافعى ، وإن عبارة ياقوت هذه غريبة .

ومنهم أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزنى كان فقهياً عالماً ، راجح المعرفة عارفاً بوجوه الجدل حسن البيان ، له فى مذهب الشافعى كتب كثيرة ، منها المختصر الكبير ، ومنها المختصر الصغير ، ويسمى المختصر الكبير المبسوط ، ولذا قال فيه ابن حجر : صنف المبسوط والمختصر من علم الشافعى .. وكان آية فى الحجاج والمناظرة عابداً عاملاً متواضعاً غواصاً فى المعانى ، مات سنة ٢٦٤ ، وقد شرح مختصره كثيرون منهم أبو إسحاق المروزى ، وأبو العباس ابن سريح .

ومنهم محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ، وقد قال فيه ابن حجر فى توالى التأسيس : قال أبو عمرو الصرفى كان أهل مصر لا يعدلون به أحداً ، وقال

المزني نظر إليه الشافعي فأتبعه بصره ، وقال : وددت لو أن لي ولداً مثله ، وعلى ألف دينار .

وقال أبو إسحاق الشيرازي انتهت إليه رئاسة العلم بمصر... وكانت وفاة محمد في ذي القعدة سنة ٢٥٨ ، وروايات الكتب المختلفة تفيد أنه كان أثيراً عند الشافعي ، كانت بينهما مؤاخاة صادقة ، ومودة صافية . ولما مرض الشافعي ، وأحس بدنو منيته ، وطلب إليه أصحابه أن يذكر من يخلفه في حاقته ، أشار إلى البويطي دون ابن عبد الحكم ، وكان قد استشرف لها ، وأرادها . ولكن الشافعي وإن كان يحب ابن عبد الحكم رأى في البويطي ما لم يره في صديقه ووديده ، ويقال إن ذلك أغضبه ، حتى أنه بعد وفاة الشافعي ترك مذهبه إلى مذهب مالك ، وأخذ يردد عليه ، ومهما يكن من أمره بعد الشافعي فقد سمع من الشافعي كتبه ، ويقولون إنه سمع منه كتاب أحكام القرآن ، وكتاب الرد على محمد بن الحسن ، والسنن ، وروى عن الشافعي كتاب الوصايا ، ويقولون إنه لم يرو عن غيره . وإنه من المقرر أن كتاب الوصايا من الكتب التي لم يسمعها الربيع عن الشافعي ، ولعله أخذه من ابن عبد الحكم هذا ، ومنهم الربيع بن سليمان بن داود الجيزي أبو محمد الأزدي بالولاء ، قال فيه ابن السبكي ، كان رجلاً فقيهاً صالحاً ، روى عن الشافعي وعبد الله ابن وهب وإسحاق بن وهب ، وعبد الله بن يوسف وغيرهم ، وروى عنه داود والنسائي وأبو بكر بن أبي داود ، وأبو جعفر الطحاوي وغيرهم ، وتوفي في ذي الحجة سنة ست وخمسين ومائتين ، وقيل سنة ٢٥٧ وهو الذي روى عن الشافعي أن قراءة القرآن بالألحان مكروهة وأن الشعر بعد المات يتبع الجسد قياساً على حال الحياة ، أي أنه يطهر بالدباغة . هذا ما ذكره ابن السبكي عنه في طبقاته ، فهو يذكر أنه روى الحديث عن الشافعي ، وأنه روى عنه مسألين في الفقه .

وهل كانت له صحبة وملازمة ، كالبويطي المزني والربيع بن سليمان المرادي الذي سنين حاله ؟ وهل روى عنه الكتب ، أو اختصر آراءه

كالسابقين ؟ لم يبين ابن السبكي شيئاً من ذلك ، وقد قال في كل صاحب لازم الشافعي ما أخذه عنه من الكتب ، وما ألفه في المذهب ، فلماذا لم يذكر هنا شيئاً ؟ يظهر أنه لم يأخذ عنه فقهاً كثيراً ، ومن المؤكد أنه لم يرو عنه كتباً ، فلم يذكر أحد ممن كتبوا في الطبقات أنه قد روى عنه كتباً ، ويظهر أن صحبته للشافعي موضع نظر ، وإن ذكر أنه روى عنه بعض الحديث ومسائل في الفقه ، ولذا قال ياقوت في معجمه عند ذكر أصحاب الشافعي . والربيع بن سليمان بن داود بن الأعرج الجيزي : مولى الأزدي ، وأظنه صحب الشافعي ومات في سنة ست وخمسين ومائتين ، وقبره بالجيزة .

وإذا كانت صحبته موضع نظر ، وإذا كان الرواة جميعاً لم يذكروا أنه روى كتباً ، فليس لنا أن نقول إنه راوى كتب الشافعي ، لأن الذي رواها هو سميه ربيع بن سليمان المرادي على ما ذكره الرواة جميعاً ، فإذا أطلق الاسم عند رواية الكتب انصرفت إليه .

١٠٥ — والربيع بن سليمان راوى الكتب (هو أبو محمد) بن عبد الجبار ابن كامل المرادي بالولاء ، المؤذن ، كان يؤذن في الجامع الأكبر جامع الفسطاط ، إلى أن مات ، ولم يؤذن أحد في المنارة قبله . قال ابن عبد البر في الانتقاء ، صحب الشافعي طويلاً ، وأخذ عنه كثيراً وخدمه ، وكانت الرحلة إليه في طلب كتب الشافعي ، وقال فيه ياقوت : هو صاحب الشافعي المشهور بصحبته ، ومات سنة ٢٧٠ ، وهو آخر من روى بمصر (١) عن الشافعي ، وكان جليلاً

(١) يظهر أن الربيع اتصل بالشافعي قبل هجرته إلى مصر ، فقد جاء في توالي التأسيس لابن حجر : « قال : لزمت الشافعي قبل أن يدخل مصر ، وكانت له جارية سوداء ، يعمل الباب من العلم ، ثم يقول يا جارية قومي فأسرجي ، فتسرج له ، فيكتب ما يحتاج إليه ثم يطفى السراج ، فدام على ذلك سنة ، فقلت يا أبا عبد الله إن هذه الجارية منك في جهد ، فقال لي إن السراج يشغل قلبي : قال وسألني عن أهل مصر ، فقلت هم فرقان فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عليه ، وفرقة مالت إلى أبي حنيفة وناضلت عليه ، فقال : أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله فسأتهم بشيء أعظم به عن القولين جميعاً . قال الربيع : ففعل ذلك والله حين دخل مصر » .

مصنفاً ، حدث بكتب الشافعى كلها ، ونقلها الناس عنه ، وقال البيهقى فى آخر كتابه مناقب الشافعى : الربيع بن سليمان المرادى هو راوية كتب الشافعى الجديدة على الصدق والإتقان ، فربما فاتته صفحات من كتاب ، فيقول : قال الشافعى ، أو يروىها عن البويطى عن الشافعى ، وصارت الرواحل تشد إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعى ، وقد ذكر ابن حجر العسقلانى فى توالى التأسيس ، أن الربيع كان على حوائج الشافعى ، فربما غاب فى حاجة فيعلم له ، فإذا رجع قرأ الربيع عليه ما فاتته .

تنصافر الأقوال فى الكتب التى تصدت لبيان أخبار الشافعى ، وأخبار تلاميذه بأن راوى كتب الشافعى الجديدة هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادى المؤذن ، ولذلك إذا أطلقت كلمة الربيع عند راوية الكتب انصرفت إليه ، لأنه هو الذى اشتهر بروايتها ، ولذلك قال النووى : اعلم أن الربيع حيث أطلق فى كتب المذهب : المرادى ، وإن أرادوا الجيزى قيدوه بالجيزى ، ويقال للمرادى راوية الشافعى ، وهناك كتب لم يروها الربيع ، بل نقلها عن غيرها ، ونقلت عن غيره ، ولترك الكلام الآن فيه مرجئين ذلك إلى الكلام فى الكتب .

هؤلاء بعض أصحاب الشافعى الذين رروا مذهبه فى أدوار اجتهاده ، وتلقفوا كلماته وفتاويه ، وتداولوا كتبه ، ونشروها بين الناس ، وورثوها الأجيال من بعدهم ، فتناقلتها خلفاً عن سلف ، وبذلك كانوا المصدر الحق لنشر آرائه ، والمصدر الثانى هو الكتب :

الكتب

١٠٦ - كان المجتهدون فى عصر الصحابة والتابعين يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم ، بل امتنعوا عن تدوين السنة ، لبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده ، وهو عمود هذه الشريعة ، ونورها المبين ،

وحبل الله الممدود إلى يوم القيامة ، إلى أن اضطر العلماء لتدوين السنة ولتدوين الفتاوى والفقه .

جاءت النحل المختلفة فدونت أقوالها ، جاء الشيعة فدونوا آراء أئمتهم ، وجاء المعتزلة فدونوا آراء علمائهم ، واضطر المحدثون أن يدونوا الحديث الصحيح لتمييزه من الكلام المكذوب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بعد ذلك اتجه الفقهاء إلى تدوين آرائهم ، فأبو حنيفة قد أثر عنه بعض الكتب ، وأبو يوسف قد كتب كتاب الخراج للرشيد ، وله كتب غيره ، ومحمد بن الحسن يدون آراء العراقيين ، ويحكم تصنيفها ، فجاء الشافعي إذن في عصر قد اتجه العلماء فيه إلى تدوين آرائهم ، وآراء شيوخهم ، فاتجه إلى تدوين اتجاههم .

ويذكر بعض الرواة أن أول تأليفه كان للرد على فقهاء الرأي ، فقد قال البويطي : قال الشافعي اجتمع على أصحاب الحديث ، فسألوني أن أضع رداً على كتاب أبي حنيفة ، فقلت لا أعرف قولهم ، حتى أنظر في كتبهم ، فأمرت فكتبت لي كتب محمد بن الحسن ، فتظرت فيها سنة ، حتى حفظتها ، ثم وضعت الكتاب البغدادي .

وإذا صح ذلك الخبر فإنه يدل على أن أول كتاب للشافعي كان يحاكي بتدوينه طريقة أهل العراق في تدوين الآراء ، وعلى أن أول كتبه كان في الرد والمناظرة ، وأنه لم يكتبه وله آراء مستقلة ، بل كان يدافع فيه عن فقه الحديث ، أو فقه أهل المدينة ، أو فقه مالك بالذات ، لأنه كان يطلب المدنيين ، ولأنه كان عقب أن اطلع الشافعي على كتب محمد بن الحسن ، وذلك بلاريب كان في قدمته الأولى إلى بغداد أي قبل أن يستقيم له رأى في الاجتهاد ، يستقل به عن طريقة مالك رضي الله عنهما .

ومهما يكن من قول في شأن ذلك الكتاب ، فإن الشافعي بعد أن استقل بطريقته في الاجتهاد والبحث والفتيا ، أخذ يؤلف الكتب ، ويدون المبادئ فيها التي وضعها للاستنباط ، وآراءه في المسائل المختلف فيها ، ثم يدون

السنن ، والخلاف بين الصحابة ، ويختار من بين الآراء المختلفة رأياً يرجحه
ويعتقه ، ولم نعرف له تأليفاً ذكر أنه ألفه بمكة ، ولم يذكر أحد من المؤرخين
شيئاً عن بعض مصنفاته أنه كتب بمكة ، اللهم إلا إذا صح ما نميل إليه ،
وهو أنه كتب الرسالة إلى عبد الرحمن بن مهدي ، وهو بمكة ، أما بعد
مجيئه إلى بغداد سنة ١٩٥ فإنه قد ذكرت مؤلفات كثيرة بها .

ولعله كان يكتب كتبه بمكة ، ولكنه كان لا يرويها للناس ويعلمها إليهم
ليتروى فيها ، حتى إذا وصل إلى بغداد ، وقد أنضجتها كثرة الدراسة
والمراجعة والفحص والتمحيص أعلنها لتلاميذه ، ونشرها بين صحابته ،
ثم تولوا هم بعد ذلك نشرها في الآفاق ، ثم لما جاء إلى مصر أعاد النظر
فيما كتب فغير وبدل ، وزاد ونقص طلباً للكمال .

١٠٧ - أعلن الشافعي في بغداد كتبه ، أعلن الرسالة فيها ، وأقرأ
تلاميذه كتبه ، وقد نقلنا لك أن الزعفراني قال : قدم علينا الشافعي واجتمعنا
إليه ، فقال : « التمسوا من يقرأ لكم » وهذا يدل على أنه كانت عنده كتب
قد كتبها وأعدّها ، وهو يقرئها لتلاميذه ، وينشرها ، وما فيها من علم بينهم .
وقد حمل هذه الكتب تلاميذه وأشهر من رواها الزعفراني والكرائسي ،
وقد سميت كتبه التي كتبها بالعراق في الفقه والفروع (الحجة) ، ويقول ملا
كاتب جلبي في كتاب الحجة هذا : هو مجلد ضخّم ألفه بالعراق ، وإذا
أطلق القديم في مذهبه يراد به هذا التصنيف .

ولقد سمى ابن النديم ما رواه الزعفراني عن الشافعي من الكتب - المبسوط
فهو المبسوط والحجة واحد ؟ بمراجعة بيان ما اشتمل مبسوط الزعفراني
الذي ذكره الفهرس ، وقال إنه المبسوط الذي رواه الربيع بمصر . نجده
يشتمل على كل كتب الشافعي في الفروع والحجاج والمناظرة والخلاف ، وإذن
يصح لنا أن نقول إن كتاب الحجة الذي هو القديم عند ملا كاتب جلبي الذي
سماه ابن النديم في فهرسه المبسوط وهو الذي يسمى الأم ، بعد أن غير فيه

الشافعي وبدل ، وزاد ونقص بمصر ، كما سنين إن شاء الله تعالى ، ولقد قال البيهقي في مناقب الشافعي : وكتاب الحجة الذي صنفه ببغداد حمله عنه الزعفراني ، وله كتب أخرى حملها الحسين بن علي الكرايسي ، وأبو عبد الرحمن بن يحيى الشافعي ، وقد وقع لي نسخ كتاب السير رواية أبي عبد الرحمن ، وفيه زيادات كثيرة ليست عند غيره ، ولأبي الوليد موسى ابن أبي الجارود مختصر يرويه عن الشافعي فيه زيادات .

١٠٨ - جاء الشافعي مصر ، وفيها أعاد النظر في كتبه ، وفي آرائه ، وفي مذهبه ، فغير وبدل ، ووضع كتبه الجديدة ، وأملى مسائل كثيرة ، وروى عنه أصحابه مسائل ، وقد أثر عنه في مصر كتاب الأم ، وروى عنه كتاب السنن ، ولقد قال السيوطي في حسن المحاضرة : وصنف بها (أي بمصر) كتبه الجديدة كالأم والأمالى الكبرى ، والإملاء الصغير . ولقد قال ابن حجر في توالي التأسيس : قال أبو الحسين الآبري حدثنا الزبير ابن عبد الواحد ، حدثني محمد بن سعيد ، أخبرنا الفرياني أبو سعيد قال الربيع : أقام الشافعي ها هنا (أي بمصر) أربع سنين ، فأملى ألفاً وخمسمائة ورقة وخرج كتاب الأم ألفى ورقة ، وكتاب السنن وأشياء كثيرة كلها في مدة أربع سنين ، وقد اختصر البويطي ما سمع عن الشافعي بمصر ، فدون ذلك في كتاب سماه المختصر ، ودون المزني كتاباً كذلك سماه المختصر ، وكل هذين فقهاء الشافعي في مصر ، وآراءه التي انتهى إليها ، ومات رضى الله عنه .

وإن الربيع بن سليمان المرادى قد روى كل ما كتبه الشافعي ، وأملاه بمصر ، وإليه كانت تشد الرحال ، ولقد لازم الشافعي طول إقامته بمصر ، بل لقد روى أنه لازمه مدة قبل مجيئه إلى مصر ، كما جاء في توالي التأسيس لابن حجر ، ولقد سمي ابن النديم ما رواه الربيع مبسوطاً ، كما سمي مارواه الزعفراني مبسوطاً ، والزعفراني هو ناقل كتب الشافعي ببغداد ، كما أن الربيع ناقلها بمصر .

١٥٩ - ونريد أن نشير هنا إلى مسألة ذات شأن ، وهي تتصل بالمغايرة بين كتب الشافعى القديمة ، والجديدة فقد توهم عبارات كثيرين من المتقدمين الذين أروخوا للشافعى ، وتصدوا للكلام فى كتبه أن الشافعى لما جاء إلى مصر أنشأ كتبه الجديدة فيها إنشاءً جديداً لم يكن متصلاً بالأول ، ووقع ذلك الإيهام فى نفوس بعض المتأخرين موقع التصديق ، فقبلوه على أنه حقيقة واقعة مقررة ثابتة ، ولقد استكثر بسبب ذلك بعض الكتاب أن تكون السنون الأربع التى أقامها بمصر كافية لتصنيف كل هذه الكتب ، وإن الذى يتفق مع المعقول أن الشافعى لا يصنف من جديد فى الموضوعات التى كتب فيها من قبل ببغداد ، إنما ينظر فيما كتب فما يراه صالحاً للبقاء ، ولم يتغير فيه رأيه أبقاء وأقرأه أصحابه ، فنقلوه عنه وما يتغير فيه رأيه بكتبه أو بملحه على ما انتهى إليه ، واستقر فكره عليه ، فإنه ليس من المعقول أن ينقض كاتب كل ما كتبه ، فى دور من أدواره الفكرية ، بأن يرجع عنه جملة ، ثم يكتبه جملة .

ولقد تأيد ذلك القول بعبارات قد وردت ، فقد جاء فى توالى التأسيس لابن حجر : قال البيهقى ، وبعض كتبه الجديدة لم يعد تصنيفها ، وهى الصيام والحدود ، والرهن الصغير ، والإجارة ، والجنائز ، فإنه أمر بقراءة هذه الكتب عليه فى الجديد وأمر بتحريق ما يغير اجتهاده فيه . قال وربما تركه اكتفاء بما نبه عليه من رجوعه فى مواضع أخرى ، قلت : وهذه الحكاية مفيدة ترفع كثيراً من الإشكال الواقع بسبب مسائل اشتهر عن الشافعى الرجوع عنها ، وهى موجودة فى بعض هذه الكتب .

١١٠ - وعبارة البيهقى وتعليق ابن حجر عليها يستفاد منهما أن الشافعى كان فى تأليفه الجديد ينظر إلى القديم ، فما لا يتغير فيه رأيه قط يبقيه . وما يغير فيه اجتهاده يصنفه ثم يحرق القديم ، وربما يترك بعض ما تغير فيه رأيه اكتفاء بما نبه به من تغير رأيه فى موضع آخر من كتابته ، وكأنه فى هذا يقرأ

القديم من غير أن يغير في عبارته ، ثم يعرض ما يوجب الرجوع ويصنفه وينبه إلى ذلك ، وقد يرجع عن بعض الجديد ، وكثيراً ما نرى الربيع يروى قول الشافعي في كتبه ، ثم يذكر آخر رأى له ، لأنه جاء بعد قراءة الكتب وسماعها ، وقد وجدنا ابن النديم الذي يسمى كتب القديم المبسوط ، ويسمى كتب الربيع المكتوبة بمصر المبسوط أيضاً ، وجدناه يقول في ترجمة الزعفراني روى المبسوط عن الشافعي على ترتيب ما رواه الربيع ، وفيه خلف يسير وليس يرغب الناس فيه ، ولا يعملون عليه ، وإنما يعمل الفقهاء على ما رواه الربيع ، ولا حاجة بنا إلى تسمية الكتب التي رواها الزعفراني ، لأنها قلت واندرس أكثرها .

إن كون ترتيب المبسوط الذي رواه الربيع على ترتيب المبسوط الذي رواه الزعفراني ، وإن كون الخلاف بينهما في الترتيب يسيراً ، ومبسوط الزعفراني كان ببغداد ، ومبسوط الربيع كان بمصر — هذا يدل على أن الأصل واحد ، ولكن حصل تغيير وتبديل وزيادة وحذف فيما كتب في بغداد ، فكان هو الكتاب الجديد بمصر .

وإن شئت الحق الصريح الواضح فإننا نقول إن الكتب الجديدة هي تمحيص وزيادة في الكتب القديمة ، فالرسالة القديمة لها في الرسالة الجديدة ، ولكن بعد تحقيق وتمحيص ، وزيادة وحذف ، وكذلك سائر كتبه ، وإن الشافعي المناظر المجادل الذي كان يقلب الآراء على وجوهها ، الذي كان يناقش لطلب الحق ، ولا يناقش لطلب الغلبة قط — لا بد أنه كان دائماً يفحص آراءه كما يفحص آراء غيره ، ثم يكرر وزنها على ما يستخرج من أصول ، فيبقى أو يعدل ، وقد أثر عنه آراء مختلفة في المسألة الواحدة في أزمان متباعدة أو متقاربة : فكان يرى الرأي ثم يرجع عنه ، إما لحديث عثر عليه ، أو لقياس أقرب اهتدى إليه ، أو لفتوى صحابي لم يكن على علم بها ، وكذلك شأن الباحث الذي يطلب الحق لا يبغي سواه ، والمتجدد الحي

في تفكيره الذي لا تأخذه الغرة فيخدع برأيه ، ويظنه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

إن الشافعي كان يتشكك في آرائه دائماً شأن المخلصين ، وقد كان توقع الخطأ في أقواله يلزمه طول مدة اجتهاده ، حتى لقد كان يقول كما روى البويطي عنه : لقد ألفت هذه الكتب ، ولم آل فيها ، ولا بد أن يوجد فيها الخطأ لأن الله تعالى قال . « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » فما وجدتم في كتبى هذه مما يخالف الكتاب والسنة ، فقد رجعت عنه .

١٠٩ - وقبل أن نترك الكلام في تدوين كتبه نشير إلى مسألة قد جاءت فيما مضى عرضاً ، ولها قيمة كبيرة عند الباحثين ، تلك أن الكتب التي رواها أصحاب الشافعي قسمان : قسم يذكره المؤرخون والرواة منسوباً للشافعي ، فيقولون كتاب الأم للشافعي والرسالة له ، واختلاف العراقيين له ، واختلاف مالك واختلاف علي وعبد الله وهكذا ، وقسم يذكرونه منسوباً إلى أصحابه ، على أنه تلخيص لأقواله فيقولون مختصر البويطي ، ومختصر المزني ، ولا شك أن هذا القسم الأخير هو تأليف أصحابه وتلخيصهم لأقواله ، وإن كانت نسبة الآراء في هذا القسم إلى الشافعي لا تنقل عن نسبته في الأول ، ولكن للشافعي في الأول المعنى والصياغة ، وله في الثاني المعنى فقط ، وأما الصياغة وتأليف العبارة ، فلصاحبه الشأن فيه ككتب الإمام محمد بالنسبة للمذهب الحنفي ، والقسم الأول تأليفه بلا نزاع ، وقد كان للشافعي تأليف لا شك في ذلك ، والنزاع منه إنكار لمتصافر التاريخ ، فلا يلتفت إليه ، والحمد لله لم ينازع أحد في ذلك .

وإن الرواة ذكروا طريقة تأليف الشافعي للكتاب ، فبعضه يكتبه ، وبعضه كان يمليه ، ولقد روى الربيع بعض طرق الشافعي في التأليف فقال « لمزمت الشافعي قبل أن يدخل مصر ، وكانت له جارية سوداء ، فكان يعمل (م ١١ - الشافعي)

الباب من العلم ، ثم يقول يا جارية قومي ، فاسرجي ، فتسرج له فيكتب ما يحتاج إليه ثم يبطئ السراج ، فدام على ذلك سنة قلت يا أبا عبد الله إن هذا الجارية منك في جهد ، فقال لي إن السراج يشغل قلبي ، فالشافعي يتأمل في هدأة الليل ويفكر ، ويسير الرأي في تأمل عميق يخشى على الضوء أن يؤثر فيه ، حتى إذا اهتدى إلى الفكرة أضاء المصباح فدونها ، ثم أطفأه ليتفكر في غيرها . وهكذا وخادمه منه في جهد كما نبهه الربيع .

ولقد كان كثيراً ما يكتب بالمسجد ، فقد روى عن طريق حرملة قال : كان الشافعي يجلس إلى هذه الأسطوانة في المسجد ، فيلقى له طنفسه ، فيجلس عليها ، وينحني لوجهه ، لأنه كان مسقماً فيصنف .

ولقد كان يستعين بكتب غيره عند تصنيفه الكتب ، ليعلم ما فيه من أحاديث ، أو آثار فقهية ، ولينقلها ويناقشها - وقد جاء في توالي التأسيس :

وقدم الشافعي : فبقى بمصر أربع سنين وضع هذه الكتب فيها وكان أقدم معه من الحجاز كتب ابن عيينة ، وخرج إلى يحيى بن حسان فكتب عنه ، وأخذ كتباً من أشهب فيها مسائل . وكان يضع الكتب بين يديه ، ويصنف ، فإذا ارتفع له كتاب ، جاء ابن هرم ، فكتب ، ويقرأ عليه البويطي ، وجميع من يحضر يسمع في كتاب ابن هرم ، ثم ينسخونه بعد ، وكان الربيع على حوائج الشافعي ، فربما غاب في حاجة ، فيعلم له ، فإذا رجع قرأ الربيع عليه ما فاته .

هذه الأخبار تدل على أن الشافعي رضى الله عنه كان يدون بنفسه ، وبصنف من غير إملاء ، وتراها لاتنص فقط عليه ، بل تبين بعض التفصيل طريق كتابته ثم نقل تلاميذه ما كتبه ثم سماعهم عنه .

وكان الشافعي يملأ أحياناً ، وأن المستقرىء لكتاب الأم يجد فيه كثيراً - عبارة أملى علينا الشافعي ، ومن ذلك :

١ - في الصلح أخبرنا الربيع بن سليمان قال أملى علينا الشافعي .

٢ - وفي الحوالة أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعي إملاء .

- ٣ - وفي الوكالة أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعي إملاء .
٤ - وفي وثيقة الحبس أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعي إملاء .
٥ - وفي (تغيير وصية العتق) أخبرنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي إملاء .
٦ - وفي (الوليمة) أخبرنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي إملاء .
٧ - وفي النكاح المفسوخ ، قال الربيع من ها هنا أُملي علينا الشافعي رحمه الله تعالى هذا الكتاب .
٨ - وفي (إقرار الوارث) أخبرنا الربيع قال حدثنا الشافعي إملاء .
وهكذا ترى أن الشافعي كان يملأ أحياناً ، وكان يكتب أحياناً ، وينسخ تلاميذه ما يكتب ويقرءونه عليه (١) .

كتاب الأم

١١٠ - وكتاب الأم الذي جاء ذكره منسوباً للشافعي من أي نوع هو ؟
أهو تصنيف الشافعي بكتابته أو إملائه . أم هو حكاية أقواله ؟
إن الإجابة التي تعرض للفاطر بادي الرأي أن كتاب الأم هو كتاب الشافعي كتبه أو أملاه ، هكذا تضافرت الأخبار ، وهكذا نقلت الكتب ، وهكذا تلقى العلماء خلفاً عن سلف ، وأثر النقل عن أصحاب الشافعي كالمرئي والربيع والبويطي ، ثم تلقى العلماء ذلك النقل بالقبول لأنهم لم يجدوا ما يرده ، وعابنوا كتاب الأم ، ورأوه بين أيديهم ، ووازنوا بينه وبين كتب حكمت أقوال الشافعي ، واختصرت أقواله ، ولم يدع فيها أنه ألفها وصنفها ، وصاغ عبارتها ، وأملاها .

لم يشذ عن هذا الإجماع أحد ، ولكن جاء في كتاب تصوف اسمه (قوت القلوب) ومؤلفه متصوف عبارة في باب الأخوة سبقت استطراداً ، ومنها (١) راجع في هذا بحثنا فيما كتبه المرحوم الأستاذ حسين والي ، ونشرته مجلة الأزهر وموضوعه (كتاب الأم) .

ما يفيد أن البويطى هو الذى صنف كتاب الأم وأعطاه الربيع ، وصار يعرف به ، ولندكر عبارته مع طولها ، لتعرف لأى غرض سقت ، وهل هى تدل على أن ذلك رأى بنى على تحقيق فى مسألة معينة ، وإن كان فيها تحقيق فهو فيما سقت له من غرض ، وهو الأخوة والصحة ، قال أبو طالب فى قوت القلوب فى باب الأخوة فى الله والصحة وأحكام المؤاخاة ما نصه :

وقد كان الشافعى رضى الله عنه أخى محمد بن عبدالحكم المصرى ، وكان يحبه ويقربه ، ويقول ما يقيمى بمصر غيره ، واعتل محمد فعاده الشافعى ، فحدثنى القرشى عن الربيع ، قال سمعت الشافعى ينشد شعراً وقد عاد محمداً :

مرض الحبيب فعدته فمرضت من حذى عليه
وأتى الحبيب يعودنى فبرئت من نظرى إليه

ما شك أهل مصر أن الشافعى يفوض أمر حلقة إليه ، وأنه يستخلفه بعد موته ، ويأمر الناس بالحضور عنده ، حتى سئل عن علته ، فقليل له يا أبا عبد الله : من تجلس بعدك ، ومن يكون صاحب الحلقة ، وهم يظنون أنه يشير إلى محمد ، فاستشرف لذلك محمد ، وتناول لها ، وكان جالساً عند رأسه فقال سبحانه الله !! أيشك فى هذا ! أبويعقوب البويطى ، فأنكر لذلك محمد ووجد فى نفسه ، ومال أصحابه إلى أبى يعقوب البويطى ، وقد كان محمد حمل علم الشافعى ومذهبه ، ، وفارق مذهب مالك .

إن البويطى كان أزهد وأروع فحمل الشافعى نصحه للدين ، والنصيحة للمسلمين ولم يداهن فى ذلك ، بل وجه الأمر إلى أبى يعقوب وآثره ، لأنه كان أولى ، فلما قبض الشافعى رضى الله عنه انتقل محمد بن عبد الحكم من مذهبه . وفارق أصحابه ورجع إلى مذهب مالك ، وروى كتب أبيه عن مالك ، وتفقّه فيها ، فهو اليوم من كبار أصحاب مالك رضى الله عنه ، وأخل البويطى رحمه الله نفسه ، واعتزل عن الناس بالبويطة من سواد مصر ، وصنف كتاب

الأم الذي ينسب الآن إلى الربيع بن سليمان ويعرف به ، وإنما هو جمع البويطى ولم يذكر نفسه فيه ، وأخرجه إلى الربيع ، فزاد فيه وأظهره ، وسمعه الناس منه ، وقد كان البويطى حمل فى المحنة ، ورفع من مصر إلى السلطان ، وحبس فى شأن القرآن ، فحدثنا الربيع قال : كتب البويطى من السجن بحثى على المجالس ، ويأمرنى بالمواظبة على العلم ، والرفق بالمتعلمين ، والإقبال عليهم ، وأن أتواضع لهم ، وقال كثيراً ما كنت أسمع الشافعى رضى الله عنه يقول :

أهين لهم نفسى لكى يكرمونها(١) ولن تكرم النفس التى لا تهينها

١١١ - هذه كلمة أبى طالب المكى التى ساقها للاستشهاد بقصة الشافعى والبويطى وابن عبد الحكم على أن الوفاء للآخرة لا يتقاضى الصديق أن يؤثر محبته على الدين ، والنصيحة لله والمسلمين ، ثم استطرد فذكر زهد البويطى وإثاره الحمول مما يتفق مع النزعات فى التصوف .

(١) ترى هنا الفعل مرفوعاً بعد كى واللام ، والظاهر أنه كان يجب النصب ، ولم نرتصوياً لذلك إلا أن كان يجوز جعل كى المصدرية مهملة عن العمل كما جاز إهمال أن قياساً على ما المصدرية ، ولذا وردت قراءة بالرفع فى قوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاعة .

(٢) قوت القلوب ج ٤ ص ١٣٥ و ١٣٦ فأخذ هذا النص الغزالى ووضعه فى كتابه الإحياء من غير أن يبين مصدره ، وقد كان قوت القلوب ثانى الكتابين اللذين أخذ عنهما الإحياء ، والأول الرسالة للتشيرى . وهذا النص قد جاء فى الغزالى فقابله بمصدره من قوت القلوب « وأعلم أنه ليس من الوفاء موافقة الأخ فيما يخالف الحق فى أمر يتعلق بالدين ، بل من الوفاء المخالفة ، فقد كان الشافعى رضى الله عنه أحنى محمد بن عبد الحكم ، وكان يقربه ، ويقول ما يبقينى بمصر غيره ، فاعتل محمد ، فعاده للشافعى رحمه الله ، فقال :

مرض الحبيب فعذته فرضت من حذى عليه
وأنى الحبيب يعسودنى فبرئت من نظرى إليه =

فهل يصح أن نأخذ من هذا الكلام أن أبا طالب يطعن في نسبة الأم إلى الشافعي عن طريق الربيع ، وأن طعنه مقدم على توثيق غيره هذه النسبة وعلى تضافر العلماء عليها ؟ من أجل أن يساق كلام العالم مساق الطعن ، الراد لأقوال العلماء يجب أن يكون قد عني بالموضوع عناية بحث وتمحيص ، وأن يبين ذلك بأدلة من السند والمتن يرجح بها قوله ، وينقض بها ما قاله غيره ، وخصوصاً إذا كان غيره كثرة متضافرة ، تلقى الأخلاف كلامها بالقبول ، وإلا ما استقر علم ، ولا استقام الناس إلى حقيقة مقررة ثابتة إذا كان مجرد ذكر عالم يخالف أمراً سجله التاريخ كافياً لبطلانه ، وإثبات نقيضه أو إثارة الغبار حوله ، والشك فيه .

لقد ساق أبو طالب القصة للترغيب في الزهد ، وإثارة الله على المحبة ولبعض الصوفية والوعاظ طريق واسع في باب الترغيب والترهيب ، يسوقون فيه ضعيف الأخبار ، والآثار ، كما يسوقون مقبولها ، ويستسيغون ذلك ،

= رضى الناس لصدق مودتهما أنه يفوض أمر حلقة إليه بعد وفاته ، فقليل للشافعي في علته التي مات فيها رضى الله عنه من تجلس بعدك يا أبا عبد الله ، فاستشرف له محمد بن عبد الحكم وهو عند رأسه ليؤم إليه ، فقال الشافعي سبحان الله ؟ أيشك في هذا ؟ أبو يعقوب البويطى ، فأنكر لذلك محمد ، ومال أصحابه إلى البويطى مع أن محمداً كان قد حمل عنه مذهبه كله ، لكن كان البويطى أفضل وأقرب إلى الزهد والورع فنصح الشافعي لله وللمسلمين ، وترك المداينة ، ولم يؤثر رضا الخلق على رضا الله فلما توفى انقلب محمد ابن عبد الحكم عن مذهبه ، ورجع إلى مذهب أبيه ، ودرس كتب مالك رحمه الله ، وهو من كبار أصحاب مالك رحمه الله ، وآثر البويطى الزهد والخمول ، ولم يعجبه الجمع والجلوس في الحلقة واشتغل بالعبادة ، وصنف كتاب الأم الذى نسب الآن إلى الربيع بن سليمان ، ويعرف به ، وإنما صنفه البويطى ، ولكن لم يذكر نفسه . ولم ينسبه إلى نفسه ، فزاد الربيع فيه ، وتصرف وأظهره (الإحياء ج ٢ ص ١٦٦) .

ولا ينفرون منه ولذلك كان في كتاب أبي طالب (١) كما كان في تابعه كتاب إحياء علوم الدين للغزالي الأخبار الضعيفة ، بل الأخبار الموضوعة ، وقد تصدى لبيان ضعف الضعيف . ووضع الموضوع المخرجون لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا كان ذلك هو الشأن لأحاديث رسول الله ، فكيف يكون الشأن في أخبار غيره ممن ليس له هذه المكانة من الدين .

وإذا كانت لأخبار كتب المتصوفة هذه المنزلة ، فما كان لأحد أن يلتفت إلى قصة البويطي والربيع على أنها حقيقة ترد غيرها ، أو تثير الشك حول ما هو مقرر ثابت ، ولذلك لم يلتفتوا إليها ، ومروا عليها ، ولم يعيروا نظراً فاحصاً عالين أنها لا تقوى على الفحص والكشف ، أو هي لم تسق على أنها رأى معتنق ، أو خبر صادق ثابت الصدق .

١١٢ - وإذا اعتبرنا مثل هذا الكلام فإنه يجب لأجل قبوله أن نزنه بالميزان الذي تقبل به الأخبار ، وقد وجدنا الذين قالوا إن الأم كتاب الشافعي ينقلون ذلك بسند يتصل إلى الشافعي ، ثم يذكرون رواته عن الشافعي مباشرة بأسانيد متصلة بأصحابه ، ولكن ذلك الخبر الذي جاء في قوت القلوب جاء مجرداً عن النسبة غير منسوب إلى أحد ، وليس منسوباً إلى القرشي الذي ذكر في طي الرواية ، لأن المنسوب إلى القرشي الذي يصل سنده إلى الربيع هو رواية البيهقي من الشعر ، ولا يصلح الكلام لأن يكون بهذا السند ، لأنه يؤدي إلى أن يكون راوي زهد البويطي وادعاء الربيع كتبه - هو الربيع نفسه ولا يكون بذلك قد أعلن نفسه وأخفى البويطي ، بل يكون قد أخفى نفسه ، وأعلن البويطي ، وهذا نقبض المدعى والسياق .

(١) كتاب قوت القلوب بالذات قد طعن أهل الخبرة في أحاديث كثيرة ساقها ، وجرح صاحبه لأجلها ، وقد جاء في تاريخ ابن كثير ، الجزء الحادي عشر ص ٣١٩ في شأن أبي طالب وقوت القلوب ما نصه « قال العتيق كان رجلاً صالحاً مجتهداً في العبادة وصنف كتاباً سماه قوت القلوب وذكر فيه أحاديث لا أصل لها ، فكيف يكون ذلك الكتاب صادقا في أخباره ، ويقف ضد كثرة المؤرخين .

وإذا فرضنا في النزول وقلنا إن لما ذكره سنداً ، فهل سنده يقوى على الوقوف أمام الأستاذ التي تصحح النسبة ، وتوثق صدقها ، وقد تلقاها الناس بالقبول ، فمن هو القرشي الذي نحمله ذلك السند تحميلاً ؟ إنه مجهول ، فالسند إليه كلاسند ، لأن أساس قبول الرواية العلم بحال الراوى ، وكونه ممن يغلب عليه الصدق ، ولا يعلم شيء من ذلك عن هذا القرشي ، ولذلك يرد ولا يقبل ، وخصوصاً أنه يخالف ما جاء به الثقات وما استقر عليه العلماء .

إن هذا الكلام الذى ساقه أبو طالب المكي يفيد بظاهره أن الشافعى لم يصنف كتاب الأم ، وإنما الذى صنفه البويطى ، ونشره الربيع منسوباً إلى الشافعى ، وهذا يخالف الإجماع ، وما استقر عليه أهل العلم ، ولكن قد يراد به أن البويطى هو الذى جمع ما كتب الشافعى ، وما أملاه ثم أعطاه الربيع فزاد فيه ونشره على أنه من روايته ، ويكون المراد من التصنيف هو هذا الجمع ، وتفسير الكلام على هذا الوضع يكون أقرب إلى الحق من الأول ، إذ قد قاله بعض العلماء ، ولكن يرده أمران :

أحدهما - أن الربيع كان من الملازمين للشافعى مدة إقامته بمصر ، وأنه ربما غاب فى بعض حوائج الشافعى ، فإذا رجع قرأ على الشافعى ما فاتته ، وعلى ذلك يكون من البعيد أن يكون البويطى عنده من كتب الشافعى المصرية . ما ليس عند الربيع ، نعم إن مكانه من الفقه أكبر من مكان الربيع ، ولكن المسألة مسألة نقل ورواية ، لا مسألة علم ودراية .

ثانيهما - إجماع العلماء على أن راوى كتب الشافعى هو الربيع ، حتى لقد كانت تشد إليه الرحال ، وقد كان ثقة لا يكذب ، لم يطعن فيه علماء الحديث ، بل تلقوا روايته بالقبول ، ومن الكذب أن ينقل كتب الشافعى عن غيره ، وينسبها إلى نفسه ، ولقد أثار بعض المتقدمين ذلك ، فقد جاء فى التهذيب لابن حجر : قال أبو الحسين الرازى : أخبرنى على بن محمد أبى حسان الزيادى بحمص قال سمعت أبا يزيد القراطيسى يقول : سماع الربيع بن سليمان

من الشافعي ليس بالثابت ، وإنما أخذ أكثر الكتاب من آل البويطي بعد موت البويطي ، قال أبو الحسين الرازي ، وهذا لا يقبل من أبي يزيد ، بل البويطي كان يقول : الربيع أثبت في الشافعي مني ، وقد سمع أبوزرعة الرازي كتب الشافعي كلها من الربيع قبل موت البويطي بأربع سنين .

ولقد قال الراوي عن الربيع كما جاء في كتاب الأم المطبوع بمصر ج ٢ ص ٩٣ : أخبرنا الربيع بن سليمان المرادي بمصر سنة سبع ومائتين قال : أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله ، وهذا بعد موت الشافعي بثلاث سنين ، وقبل موت البويطي بأربع وعشرين سنة (١) فالكتاب على هذا قد نقله ذلك الراوي عن الربيع قبل موت البويطي بأربع وعشرين سنة .

١١٣ - والخلاصة أن الأخبار متضاربة ، والإسناد متصلة مثبتة أن الشافعي رضى الله عنه كان يدون كتبه ، وأنه دون كتباً بالعراق ، ودون مثلها بمصر ، وكان يكتب ثم يقرئ ما كتب تلاميذه ، ثم ينسخونه ، وأحياناً كان يملئ ، وأن الربيع بن سليمان هو الذي روى كتب الشافعي التي انتهى إليها ، ودون آخر آرائه فيها ، وأن العلماء كانوا يشدون الرحال إليه لنقل كتب الشافعي ، وأن الربيع قد سمع جل هذه الكتب عن الشافعي ، وأن ما لم يسمع من أبواب الفقه قد ذكره هو في روايته ، وقد نصت عليه كتب التاريخ ، وهذا ياقوت يحصى ما لم يسمعه الربيع عن الشافعي من أبواب الفقه فيقول في معجمه : والذي لم يسمعه الربيع من الشافعي رضى الله عنه وأرضاه كتاب الوصايا الكبير ، وكتاب اختلاف أهل العراق على وعلى وعبد الله ، وكتاب ديات الخطأ ، وكتاب قتال المشركين ، وكتاب الإقرار بالحكم المظاهر ، وكتاب الأحباس وكتاب اتباع أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكتاب مسألة الجنين ، وكتاب وصية الشافعي ، وكتاب ذبائح بني إسرائيل ، وكتاب غسل الميت ، وكتاب ما ينجس الماء مما خالطه ، وكتاب الأمان في الطلاق .

(١) راجع في هذا بحث أستاذنا الكبير المرحوم حسين والي .

والربيع كان يحتاط كل الاحتياط ، فهو يذكر العبارات التي وجدها في نسخة منقولة عن الشافعي وسمعها منه ، ولو كان فيها خطأ في النقل ، فيثبتته ثم يبين الخطأ ، وما لم يسمعه يقول لم أسمعه ، ففي غسل الميت يقول لم أسمع هذا الكتاب من الشافعي ، وإنما أقرؤه على المعرفة ، وفي كتاب إحياء الموات يقول ، ولم أسمع هذا الكتاب ، وإنما أقرؤه على معرفة أنه من كلامه .

وقد كان أحياناً يعلق على المنقول ، فهو يذكر أحياناً بعض أقوال الشافعي ثم يبين أن له في المسألة قولاً آخر يكون قد سمعه منه ، ولم يدونه ، وأحياناً يقول رجع عن هذا القول بعد ، وهكذا .

وقد نهينا فيما نقلنا عن ابن حجر إلى أن الشافعي قد كان يرجع عن بعض أقواله المدونة ، ويبقى المدون كما هو ، لأن الرجوع كان بعد التدوين ، فيكتفي بالتنبية بالرجوع ، فكان الربيع يروي الكتاب كما سمعه مدوناً ، ثم يبين أنه رجع عن هذا الرأي ، أو أن آخر أقواله هو كذا .

هذا وإذا كان للأديب أن يحكم بمقتضى الذوق البياني ، فإن القارئ الكتاب الأم المتذوق لبلغ عباراته ، يجزم بأنها لا تصدر إلا عن كاتب بليغ مالك عنان البيان ، وذلك هو الشافعي ، ثم إنه بالموازنة بين أبواب الأم ، والكتب التي لم يثر شك في نسبتها إلى الشافعي كالرسالة يرى أن الأسلوب واحد ، وأن الاختلاف اليسير أحياناً بينهما في القوة البيانية لاختلاف الموضوع ، أو لأن ذلك يعترى الكتاب البلغاء عادة ، فتختلف أساليبهم قوة وضعفاً ، وإن كانت الروح واحدة على اختلاف حال الكاتب من راحة وتعب ، وقوة وضعف ، وصحة وسقام .

المجموعة الفقهية المطبوعة بمصر

١١٤ — طبعت بمصر مجموعة فقهية فيها فقه الشافعي ، وبعض ما جاء بالهامش لم يطبع على أنه من الأم وهو ليس منه ، ففيه مسند الشافعي وفيه

مختلف الحديث للشافعي ، وما في الصلب ليس كله من الأم ، ففيه الرسالة الجديدة اللهم إلا إذا اعتبرنا كل ما رواه الربيع من الأم ، كما سمي ابن النديم كل ما رواه الربيع مبسوطاً ، وتكون حينئذ كلمة المبسوط مرادفة للأم تطلقان على معنى واحد ، وهو كل ما رواه الربيع عن الشافعي بمصر ، فتكون الرسالة الجديدة منه ، ولكن أكثر العلماء على أن الرسالة شيء غير الأم لأن الرسالة في أصول الفقه ، والأم في الفقه ، والشافعي كان يسمى الرسالة اسماً خاصاً بها ، وهو الكتاب .

ومهما يكن من أمر الرسالة فإن مصحح كتاب الأم لم يعتبرها منه ، إذ لم تعتبر كذلك في النسخ التي نقلت عنها النسخة المطبوعة ، بل أنه أشار إلى أن ما في الصلب فيه زيادات وجدت في كتب أخرى غير الأم ، ولذلك يقول : « اعلم أنه قد حصلت لنا عدة نسخ من الأم ، ومنها بعض أجزاء عتيقة بخط ابن النقيب منقولة من نسخة بخط سراج الدين البلقيني ، تفردت بزيادات مترجمة ، معزوة لبعض مؤلفات الشافعي رحمه الله ، مثل كتاب اختلاف الحديث ، وكتاب اختلاف مالك والشافعي ونحوهما ، وربما كان في هذه الزيادات تكرار بعض ما اتفقت عليه النسخ ، ولكنها مع ذلك لا تخلو من فوائد من فروع وتوجيهات للإمام رحمه الله ، ولهذا أثبتنا تلك الزيادات بهامش هذا المطبوع ، إن اتسع ذلك ، وإلا جعلناها في الصلب بعد عبارة الأم مفصولاً بينهما ، والله المستعان .

فما في الصلب ليس كله من الأم ، ولكن الأم مفصول عن الزائد عليه معلمة تلك الزيادة بما يبين أنها زيادة ، وهي تعليقات من سراج الدين البلقيني اقتبسها من كتب الشافعي .

وعلى ذلك يكون الأم في هذه المجموعة متميزاً ، ولقد تتبعنا الأبواب التي سردها ابن حجر نقلاً عن البيهقي على أن الأم مشتمل عليها ، فوجدنا هذه الأبواب في كتاب الأم بالترتيب الذي نقل عن البيهقي مع خلاف يسير ،

وهذا يرشح قول من يقول إن كل ما احتوت عليه هذه النسخة على أنه من الأم هو من الأم .

١١٥ - ولكن تجيء في هذه النسخة في أحيان كثيرة عبارة سألت الشافعي عن كذا فقال كذا ، وعبارة سئل الشافعي عن كذا فأجاب بكذا ، وكلمة حدثنا الشافعي إملأه أو أملأ علينا . وكلمة أخبرنا الربيع بن سليمان ، قال قلت للشافعي كذا ، ثم قد كان فيه بيان لبعض أقوال رجع عنها ، وحكايات أقوال أخرى تساق في بعض الأحوال ، وهكذا ، وإنه بالموازنة بين الرسالة في هذا ، والأم تجد الرسالة خالية من كل هذا إلا من السند في أول كل جزء منها .

وإذا كان كتاب الأم قد اشتمل على كل هذا ، فهل لنا أن نقول إن الشافعي كتبه ؟ أو أملاه وبوبه ، ونقل عنه بهذا الترتيب وذلك التبويب ، إن للمسألة ثلاثة فروض : الفرض الأول أن الشافعي قد كتب هذا الكتاب أو أملاه وأنه كان يأمر بتدوين الأسئلة التي توجه إليه ، ثم يملأ الإجابة عنها ، وأنه قد قرئ عليه كل ما دون من الأسئلة والأجوبة ، وبذلك لا يكون ثمة ما يمنع من نسبة الكتاب إلى الشافعي تأليفاً وتصنيفاً ، وأنه سمي باسمه في حياته ، وما جاء من رجوع في بعض أقواله من تعليق الربيع .

الفرض الثاني أن يكون الشافعي قد دون مسائل مختلفة بقلمه ، وأملأ بعضها بعبارته ، ثم لما انتقل إلى ربه جاء الربيع فجمع ما دون وما أملأ في الفروع من تلقاء نفسه ، أو أجاب به عن سؤال في مجموعة واحدة سميت الأم فدون ما سمعه وما لم يسمعه مما دونه غيره ، مشيراً إلى أنه لم يسمعه ، كما يلمس المتتبع لكلامه ، ويشترك هذا الفرض مع سابقة في أن ما اشتمل عليه كتاب الأم كان بتدوين الشافعي أو إملأه ، ولكنهما يفرقان في الجمع والتبويب والترتيب ، فعلى الفرض الأول كل هذا للشافعي ، وعلى الفرض الثاني كل هذا للربيع .

الفرض الثالث : أن يكون الأم ليس من تأليف الشافعي ، بل هو جمع

لأقواله المدونة التي كتبها أو أملاها بعبارته ، وآرائه في المسائل العلمية التي تدراسها مع تلاميذه ورووها عنه ، وقد جمع كل ذلك بعد الشافعي ، وتكون نسبة هذه الكتب إلى الشافعي كنسبة كتب الإمام محمد إلى فقهاء العراق ، من حيث أنها حاكية لأقوالهم من غير أن يكون التأليف لهم .

وإن هذا القرض مردود لإجماع العلماء على نسبة كتاب الأم للشافعي ولأن الربيع كما يبدو من ثنايا الكتب كان ينشر عبارات مكتوبة مدونة . ولذا تراه كان يصحح خطأ المكتوب بعد أن ينقله بنصه ، كما ترى في الجزء ٢ ص ٩ فقد قال ، وهكذا في البقر لا يختلف إلا في خصلة واحدة ، فإذا وجب عليه مسنة والبقر ثيران ، فأعطى ثوراً أجزأه منه إذا كان خيراً من تبيع ، انظر الربيع يصححها فيقول : قال الربيع أظن أن مكان مسنة تبيع « ولو كان الربيع يحكي أقوال الشافعي من غير ملاحظة النص لذكر الصواب من غير أن يحمل نفسه عناء نقل المكتوب ، ثم تصويبه بعد ذلك .

إن الكلام الذي يعقب العبارات التي تشكك في نسبة الكلام إلى الشافعي بعبارته ، مثل أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي بعبارته — يدل على أن الكلام بعده للشافعي بنصه إما بتحريره بقلمه أو بإملائه بلسانه . فمثلاً في أول كتاب جماع العلم جاء : أخبرنا الربيع ابن سليمان (١) قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي ، قال لم أجد أحداً نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لمن بعده إلا اتباعه ثم ينقل كلاماً يستغرق نحو اثنتي عشرة صفحة كاملة ، مما يجعلنا نعتقد أن مكتوباً بين يديه ينقل عنه ما روى ونقل .

وأخيراً أسلوب الشافعي فإن الكتاب كله نسيج وحده في جزالة اللفظ وجماله ، وعمق المعنى وإحكامه ، وهو يحاكي كل المحاكاة أسلوب الرسالة

التي لاشك في نسبتها إلى الشافعي تحريراً وتعبراً ، ولو كان الذين اختلفوا في هذا المقام حكموا البيان والأسلوب في القضية لقضى حتماً بأن الأم من عبارة الشافعي كتابة أو إملاء .

بقي الفرضان الأولان وليس بين أيدينا ما يرجح أحدهما على الآخر وإن كنا نميل إلى ثانيهما ، وذلك لنقل الربيع الرجوع في بعض الأقوال ، فلو كان الجمع والشافعي حي لنسب الرجوع إليه .

وكيفما كان الفرض الذي نختاره ، فالكتاب كله للشافعي ليس لأحد تزويد عليه فيه إلا ما كان من تعليق الربيع وتنبيهاته ، وهي تؤكد النسبة ولا تنفيها . هذا وقد أجمع العلماء بلانزع على صدق ما جاء في الأم من آراء منسوبة للشافعي فهو الحجة الأولى في مذهبه ، والنقل الأول الصحيح لآرائه في الجديد .

دراستنا لفقه الشافعي

١١٦ - في هذا القسم من بحثنا ندرس بمعونة الله فقه الشافعي ، ونقصده في هذه الدراسة إلى أصول الاستنباط في هذا الفقه وارتباط هذه الأصول بالفروع مفصلين بعض التفصيل في بيان الأصول والقواعد الكلية ، مجملين كل الإجمال في الإشارة إلى الفروع ، فإن ذلك باب مترامي الآفاق متسع المدى لا يحيط هذا البحث به ، ثم هذه الفروع مدونة في كتب ذلك المذهب ولا يهمننا من هذه الفروع ، إلا مقدار ارتباطها بذلك الإمام وأصول المذهب وقواعده الكلية العامة التي تتفرع منها الفروع المختلفة ، وسنجد أن أصول الشافعي وقواعده الكلية التي تضمنتها كتبه ، فقد نقلت لنا من هذا الشيء الكثير ، تكشف لنا عن المسالك التي سلكت في سبيل تنمية هذا المذهب بالتخريج على أصوله واتباع قواعده ، والسير على مناهج صاحبه .

١١٧ - وقبل أن نخوض في بيان فقه الشافعي على ذلك النحو ننبه إلى أمر ثابت وهو أن الشافعي قد روى عنه أصحابه قولين أو ثلاثاً في المسألة

الواحدة ، وقد ثبت رجوعه عن أحدهما ، وربما لا يثبت ، فيبقى القولان ثابتين في المذهب منسويين إليه ؛ وقد رأينا في الأم ؛ وهو فقه الشافعي ، في آخر أدوار اجتهاده كما علمت ، وهو الذي استقر عليه وانتهى إليه ، ورأينا فيه حكاية لأكثر من قول في مسائل ، يبين في الأم أحد القولين ، ويعلن الربيع فينبه إلى القول الثاني ، وهو قد يذكر في الأم قولين ، فينبه الربيع إلى قول ثالث ، ولنضرب على ذلك الأمثلة :

١ - جاء في البيع في بيان لزومه فإذا كان هذا لازم كل واحد منهما البيع ، ولم يكن رده إلا بخيار أو عيب يجده أو شرط يشترطه ، أو خيار رؤية إن جاز خيار الرؤية . . هذا حكم يقرر أن الشافعي يعتبر خيار الرؤية على وجه من وجوه النظر ، ولكن يجيء بعد ذلك - هذا النص : قال الربيع قد رجع الشافعي عن خيار الرؤية .

٢ - وفي بيع الصرف يبين أنه يجوز بيع سيف فيه ذهب بفضة أو سيف فيه فضة بثمرن هو ذهب فيقول : إذا كانت الفضة مع سيف ، اشترى بذهب وإن كان فيه ذهب ، اشترى بفضة ، وإن كان فيه ذهب وفضة لم يشتر بذهب ولا فضة واشترى بعرض ، وهذا نص الشافعي ؛ ولكن جاء بعد ذلك : قال الربيع ، وفيه قول آخر أنه لا يجوز أن يشتري شيء فيه فضة مثل مصحف أو سيف وما أشبه بذهب ولا ورق لأن في هذه البيعة صرفاً وبيعاً ، ولا يدري ما حصة البيع من حصة الصرف .

٣ - وفي وجوب الزكاة على المدين بدين مساو لما في يده من المال قد جاء في الأم ما نصه : وإذا كانت في يدي رجل ألف درهم وعليه مثلها فلا زكاة عليه . . ولكن يجيء بعد ذلك ؛ قال الربيع . آخر قول الشافعي إذا كانت في يده ألف وعليه ألف فعليه للزكاة ، قال الربيع من قبل أن الذي في يديه إن تلف كان منه ، وإن شاء وهبها ، وإن شاء تصدق بها ؛ فلما كانت في جميع أحكامها مالا من ماله ، وقد قال الله عز وجل « خذ من أموالهم صدقة » تطهرهم وتزكهم بها .

٤ - وفي الغصب يبين الشافعي أنه إذا غصب شخص طعاماً ، ثم أطعمه صاحبه الذي غصب ، إن أكله غير عالم ، فالضمان على الغاصب ثابت ، وإن أكله عالماً بأنه طعامه فقد وصل إليه ماله فلا ضمان ، وهذا نص الأم ، ولو غصبه طعاماً ، وأطعمه إياه ، والمغصوب لا يعلم كان مقطوعاً بالإطعام ، وكان عليه ضمان الطعام ، وإن كان المغصوب يعلم أنه طعامه ، فأكله فلا شيء عليه وإن قبل أن سلطانه إنما كان على أخذ طعامه ؛ فقد أخذه . ولكن جاء بعد ذلك : قال الربيع ، وفيه قول آخر : إنه إذا أكله عالماً أو غير عالم ، فقد وصل إليه شيء ، ولا شيء على الغاصب ، إلا أن يكون قد نقص عمله فيه شيئاً ، فيرجع بما نقصه العمل (١) .

٥ - ونجد الأم ينص على القولين في صلبه في المدين الذي منع من التصرف في ماله إذا أقر بعد المنع لشخص بدين ، أيدخل مع الغرماء الذين ثبتت ديونهم بالبينة قبل ، أم لا يدخل ، فيذكر قولين ، ويوجه كلا القولين ، ثم يختار واحداً منهما ، ولأترك الكلمة له : وإذا أقر الرجل بعد وقف القاضى ماله بدين لرجل أو حق من وجه من الوجوه ، وزعم أنه لزمه قبل وقف ماله ، ففي ذلك قولان : أحدهما أن إقراره لازم له ، ويدخل من أقر له في هذه الحال مع غرمائه الذين أقر لهم قبل وقف ماله ، وقامت لهم البينة ومن قال هذا القول ، قال أصله قياساً على المريض يقر بحق لزمه في مرضه ، فيدخل المقر له مع أهل الدين الذين أقر لهم في الصحة ، أو كانت لهم بينة فهذا يحتمل القياس . . . وبه أقول ، والقول الثاني إنه إن أقر بحق لزمه بوجه من الوجوه في شيء مما في يديه جعل إقراره لازماً له في مال ، إن حدث له بعد هذا ، وأحسن ما يحتاج به من قال هذا : وقف ماله هذا في حاله هذه لوفائه كرهته ماله لهم ، فيبدءن فيعطون حقوقهم ، فإن فضل فضل كان لمن أقر له ، وإن لم يفضل فضل كان ما لهم في ذمته ،

ويدخل هذا أمر يتفاحش ، من أنه ليس بقياس على المريض بوقف ماله ، ولا على المحجوز فيبطل إقراره ، بكل حال ؛ ويدخله أن الزهن لا يكون إلا معروفاً بمعروف ، ويدخل هذا أنه مجهول ، لأن من جاء على غرمائه أدخله في ماله ، وما وجد له من مال لا يعرفه ولا غрмаؤه أعطاه غرماءه . وينتهي من الأم إلى أنه يذكر قولين ويختار أحدهما وهو الأول كما رأيت ، ولكن جاء تلميذه المزني فبين في مختصره أن الشافعي اختار الثاني : الإملاء ، وأن المزني يراه . ولذا يقول المزني في هذا المقام ، قلت أنا هذا أصح ، وبه قال في الإملاء ، وننتهي من هذا بالجمع بين ما جاء في الأم وما جاء في الإملاء أن الشافعي رضي الله عنه له قولان في هذه المسألة (١) .

٦ - وقد جاء في الأم في تغرير الزوج بالزوجة بأن يذكر لها نسباً غير نسبه فتقبله على ذلك ، ثم تبين الحقيقة ؛ وأن نسبه دون ما ذكر ؛ ونسبها أكبر من نسبه .

إن في المسألة قوانين من غير أن يرجح : أحدهما أن لها الخيار ، والثاني أنه باطل وهذا نصه : (انتسب لها إلى نسب فوجدته من غير ذلك النسب ، ومن نسب دونه ونسبها فوق نسبه كان فيها قولان : أحدهما أن لها الخيار ؛ لأنه منكوح بعينه ، وغرر بشيء وجدونه ، والثاني أن النكاح مفسوخ ؛ كما يفسخ لو أذنت في رجل بعينه ، فزوجت غيره كأنها أذنت في عبد الله ابن محمد الفلاني فزوجت عبد الله بن محمد من غير بني فلان ، فكان الذي زوجته غير من أذنت بتزويجه (٢) .

٧ - إذا باع شخص زرعاً أو ثمرأ لم يخرج زكاته ؛ فإن الشافعي يرى أن الجزء المعادل للزكاة ، وهو العشر في حال السقي من غير آلة ، ونصف العشر في حال السقي بالآلة لا يصح بيعه لأنه لا يملكه ، وإنما هو ملك للسائل والمحروم ؛ وسائر المستحقين للصدقات ، وعلى ذلك إذا باع ثمر البستان

(١) الأم ج ٣ ص ١٨٦ و ١٨٧ ومختصر المزني على هامش الجزء الثاني ص ٢٢٢ .

(٢) ج ٥ ص ٧٤ من الأم .

الذى قد استحققت فيه زكاة من غير أن يبين ، ثم تبين للمشتري ذلك بعد .
فقد قال في الأم فيه قولان : أحدهما أن المشتري بالخيار بين أن يأخذ الباقي
بعد الصدقة من الكل بحصته من الثمن ، أو يفسخ البيع ؛ لأنه لم يسلم إليه
ما كان المعقود عليه ؛ والثاني أن له الخيار بين أن يأخذ الباقي بكل الثمن ،
وبين أن يرد البيع ، لأن جزء الصدقة لم يكن في المعقود عليه ، ويحكي
الربيع قولاً ثالثاً ، وهو أن البيع باطل ، لأنه بيع ما لم يملك . وإليك
النص : قال الشافعي : ولو باعه ثمرة حائظه وسكت عما وصفت من أجزاء
الصدقة ، وكما قدرها كان فيه قولان : أحدهما أن يكون المشتري بالخيار
في أخذ ما جاوز الصدقة بحصته من ثمن الكل ، وذلك تسعة أعشار الكل ،
أو تسعة أعشار ونصف عشر الكل ، أو يرد البيع ، لأنه لم يسلم إليه كل
ما اشترى ، والثاني إن شاء أخذ الفضل عن الصدقة بجميع الثمن ، وإن
شاء ترك ، قال الربيع : وللشافعي فيه قول ثالث : أن الصفقة كلها باطلة ،
من قبل أنه باعه ما ملك وما لم يملك فلما جمعت الصفقة حرام البيع وحلال
البيع بطلت الصفقة كلها .

فهنا نرى للشافعي ثلاثة أقوال في مسألة واحدة .

٨— إذا رهن شخص ثمرة تخرج شيئاً فشيئاً فالرهن واقع على الثمرة
الموجسودة وقت الرهن ، ولذا يجب قطعها لكي يصح الرهن ، ولكيلا
يختلط المرهون بغير المرهون ، فإذا لم يقطعها حتى خرجت غيرها . وأشكل
الأمر فلم يعرف المرهون من غير المرهون فما حكم الرهن ؟ الشافعي يذكر
قولين : أحدهما أن الرهن يفسد لاختلاط المرهون بغير المرهون ، كالبيع
إذا اختلط المبيع بغير المبيع . الثاني أن الرهن لا يفسد والقول قول الراهن
في مقداره ، ويبقى على الرهن إذا كان حنطة أو ثمرأفاختلط بغيره .

وإليك كلام الشافعي والربيع : فإن كان من الثمر شيء يخرج فرهنه
لرأه ، وكان يخرج بعده غيره ، فلا يتميز الخارج عن الأول المرهون

لم يجوز الرهن في الأول ، ولا في الخارج ، لأن الرهن حينئذ ليس بمعروف ، ولا يجوز الرهن فيه حتى يقطع مكانه ، أو يشترط أنه يقطع في مدة قبل أن تخرج الثمرة التي بعده أو بعدما تخرج قبل أن يشكل : أي من الرهن الأول أم لا ، فإذا كان هذا جاز ، وإن ترك حتى تخرج بعده ثمرة لا يتميز حتى يعرف ففيها قولان : أحدهما أن يفسد الرهن كما يفسد البيع ، لأنى لا أعرف الرهن من غير الرهن ، والثاني أن الرهن لا يفسد ، والقول قول الراهن في قدر الثمرة المرهونة من المختلطة بها كما لو رهنه حنطة أو ثمرأ فاختلطت بحنطة للراهن أو ثمرة كان القول قوله في قدر الحنطة التي رهن مع يمينه . « قال الربيع ، وللشافعي قول آخر في البيع أنه إذا باعه ثمرأ فلم يقبضه حتى حدثت ثمرة أخرى في شجرها لا تتميز الحادثة من المبيع قبلها كان البائع بالخيار بين أن يسلم له الثمرة الحادثة مع المبيع الأول ، فيكون قد زاده خيراً أو ينقض البيع ، لأنه لا يدري ما باع مما حدث من الثمرة » .

١١٨ - هذه أمثلة مما عثرنا عليه عند قراءتنا للجمعية الفقهية المنسوبة للشافعي وتلاميذه وهي كاشفة عما وراءها ومبينة ، وإن لم تكن هي كل ما وجدناه من أقوال مختلفة للشافعي رضي الله عنه .

وقد اتخذ بعض المغرضين في الماضي من تعدد أقوال الشافعي سبيلاً منه ، وزعم أن اضطراب القول في المسألة الواحدة دليل على النقص في الاجتهاد ، وعدم العزم دليل على نقص العلم ، والحق أن التردد عند تعارض الآقيسة وتصادم الأدلة ليس دليل النقص ، ولكنه دليل الكمال في العقل ، ودليل الكمال في القصد ، أما دلالاته على الكمال في العقل ، فلأنه لم يرد أن يهجم باليقين في مقام الظن ، ولا بالظن في مقام الشك ، فليس ذلك دأب العلماء ، وكلما رأيت باحثاً يحقق ويردد ولا يريد أن يكون أسير فكرة قبل أن يأسره الدليل ، ويستحوذ عليه البرهان ، فاعلم أنه العالم ، وإن رأيت امرأ يهاجم باليقين في الرجحان ، وبالرجحان في مقام الشك « فاعلم أن ذلك ناشئ عن نقص في الإحاطة بالموضوع ، وعدم الأخذ به من كل أطرافه ، كمن قصر

نظره وأصبح لا يرى بعض الأشياء فأنكر وجودها ، لأنه لا يراها وما علم أن ذلك نقص في علمه ، وخطأ في حسه .

وأما دلالة التردد على كمال القصد والإخلاص في طلب الحق فلأنه لا يحكم إلا بعد أن يرى رأى العين ، فإن لم تتوافر لديه الأسباب رجح وقارب ولم يباعد ، وإن لم تتوافر الأسباب لذلك ألقى بتردده ، وبين تعارض الأدلة ، وتصادم الأمارات ، وإن تجاوز هذه الحدود كان تلبساً ، وما ذلك شأن من يطلب الحق لذات الحق ، لا يريد به غلباً ، ولا يريد به سبقاً ، ولقد كان الشافعي من أهل ذلك المقام ، فهذا الذي كان يناظر ويقرع الخصوم ، ويحيط بهم في مجارى تفكيرهم ، كان يقسم أنه ما جادل طلباً للغلبة قط .

١١٩ - ولقد عقد فخر الدين الرازي في كتاب مناقب الشافعي فصلاً لاختلاف الأقوال عند الشافعي ، أو الأقوال المنسوبة للشافعي ، سواء أكانت قد جاءت على لسانه ، أم جرت من قلمه ، كالذي نقلنا لك من الأم ومختصر المزني ، أم نسبها الشافعية إلى مذهبه ، وقد قسم اختلاف الأقوال المنسوبة إليه رضى الله عنه إلى خمسة أقسام :

القسم الأول : المسائل التي يذكرون فيها قولين بالنقل والتخريج ، وهي أن يذكر الشافعي مسألتين متشابهتين في باين ، ثم يذكر الجواب في أحدهما بالنفي وفي الآخر بالإثبات ، والأصحاب . ينقلون جواب كل واحدة من المسألتين في الأخرى ، ويقولون : « فيه قولان » بالنقل والتخريج ، وهذا في الحقيقة ليس من الشافعي ، بل من الأصحاب والمحققون من الأصحاب لا يذكرون هذين القولين .

القسم الثاني : أن يكون للشافعي قولان : أحدهما قديم وهو الذي صنفه في بغداد ، والآخر جديد ، وهو الذي صنفه بمصر ، والجديد بالنسبة للقديم كالناسخ له ، والقديم بمنزلة المنسوخ . قال البيهقي قرأت في كتاب زكريا ابن يحيى الساجي بإسناده عن البويطي ، قال سمعت الشافعي رضى الله عنه يقول : لا أجعل في حل من روى عنى كتابي البغدادى ، ولا يجد الرازي في

ذلك نقصاً وهذا حق وهو يستدل على جواز أن يرجع المجتهد في رأيه إذا تبين له الحق في غيره - بما كان من الصحابة من رجوعهم في أقوالهم فيقول : « فعلت الصحابة مثل ذلك » . قال على كرم الله وجهه : كان رأي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن ، وأنا الآن أرى يبعن ، وكان ابن عباس يقول لا ربا إلا في النسب ، ثم رجع عنه وأثبت ربا الفضل . وقال عمر بن الخطاب في كتابه إلى عبد الله بن قيس في آداب القضاء : لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه عقلك وهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل ، وكان عمر لا يورث الإخوة والأخوات مع الجد فرجع إلى قول على وزيد في التشريك بينهم .

القسم الثالث : أن ينص الشافعي في مواضع من كتبه الجديدة على قولين ، ثم ينبه على اختيار الذي يختاره منهما ، بأن يقول هذا أصحهما أو أحسنهما ، أو بتفريعه على أحدهما ، وترك التفريع على الآخر ، أو بذكره دليل أحدهما دون الآخر .

وهذا ما يقول الرازي في بيان معنى الاختيار ، وعندى أن بعض هذا الذي ذكره قد يدل على الميل إلى أحد الرأيين دون التورط في اختياره ، أو ترجيحه ، أو يكون أحدهما يحتاج إلى توضيح بالتفريع في فرع عليه . النوع الرابع : أن يذكر طرفي النفي والإثبات ، ويتوقف فيه ويقول للرازي في ذلك القسم : قال الأصحاب فيه لم يصح عن الشافعي رضي الله عنه ذكر القولين على هذا الوجه إلا في ست عشرة مسألة ، وهو قد توقف فيها لاشتباه الأمر فيها ، وهذا غاية الديانة والورع ، قال الأستاذ أبو منصور البغدادي ، وليس الشافعي أجل من رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن قذف الرجل امرأته وتوقف حتى نزلت آية اللعان ، وقد روى أن المؤمن وقاف ، والمنافق وثاب .

وترى من هذا أن الرازي يضيق المسائل التي أرسل الشافعي فيها قولين ولم يختار واحداً منها ، ويقصرها على ست عشر مسألة ، ويظهر أن السبب في

ذلك هو توسعه في مبنى الأمارات تدل على الاختيار ، فهو يعتبر مجرد الذكر للدليل أحد الرأيين دليل اختياره ، مع أنه ربما ترك الدليل للرأى الآخر لظهور الدليل ووضوح القياس فيه ، وأنه إذ توسع في أمارات الاختيار وال ترجيح ، فقد ضيق المسائل التي ترك الرأيان فيها من غير اختيار لأحدهما .

النوع الخامس : أن يذكر الشافعي في المسألة قولين : أحدهما طريقة القياس ، والثاني طريقة الخبر والسنة ، ثم يختار ما وافق السنة ، وقد ذكر الرازي ذلك النوع من الأمور التي روى للشافعي فيها قولان ، ولهذا ليس منها في شيء لأن القياس آخر الأدلة في الشريعة عنده ، فلا رأى يبنى على القياس في موضع النص من كتاب أو سنة ، فذكره للسنة بجوار القياس معناه رفض القياس البتة .

١٢٠ - وإنك لترى الرازي كغيره من متعصبى الشافعية يظنون أن كثرة الآراء للشافعي لا تليق به فيدفعونها عنه ، ويقولون عدد المسائل التي قال فيها أكثر من رأى ، وترى بجوارهم المتعصبين على الشافعي يرون كثرة الآراء منقصة فيه ، ودليلاً على عدم الوصول إلى الحق ، وذلك نقص في العلم ، وقد ردنا زعمهم ، وبيننا أن العلم يوجب التردد في كثير من الأحيان ، وأن التردد عن بيعة علم ، واليقين عن غير بيعة جهل .

والحق أن الشافعي الذي ألقينا عليك ضوءاً من سيرته وحياته العلمية لا بد أن ينقل عنه أكثر من رأى في المسألة الواحدة أحياناً ، ذلك لأنه رحمه الله - كان مخلصاً في طلب ما يعتقد أنه الحق في هذه الشريعة الغراء ، والمخلص لا تستحوز عليه فكرة ولا يسترقه رأى يحمد عليه ، فإن له مقصداً معيناً ، وهو طلب العلم لله ، وذلك يجعله يفحص آرائه بميزان ناقد كاشف ، ونظر مستبين فاحص ، وفوق ذلك كان الشافعي ذا فكر حى متحرك يسير في طلب الغايات العلمية صعباً ، لا يسكن إلى غاية حتى يطلب ما وراءها ، ومن كانت هذه حاله لا يحمد على آرائه ، بل يسيرها دائماً بالميزان الذي

بصل إليه في طوره العلمى الأخير ، وتكون مظنة التغيير أقرب من القرار .
ولقد كان الشافعى يطلب الحديث دائماً ، ويصرح بأنه إذا كان له رأى
يخالف الحديث فهو لا محالة راجع إلى الحديث ثم يطالب المحدثين من أصحابه
بأن يأخذوا بالحديث إن وجدوا رأيه يخالف الحديث وألا يعتبروا رأيه من
الحديث ، ولقد كان لدى كل طائفة من العلماء من الأحاديث ما ليس لدى
الأخرى ، فتفتى كل واحدة على قدر ما عندها ، وتقيس فيها وراء ذلك .
ولقد يكون من الشافعى هذا فإذا اطلع على أحاديث الطائفة التى لم يتلق عليه
فإنه لا محالة منتقل إلى الرأى الذى يكون مع الحديث سيراً على قاعدته التى
سبها لنفسه ، إذا صح الحديث فهو مذهبي . والشافعى كان كثير الرحلة محباً
للنجعة . فقد طوف بالأقاليم ، فاطلع على بيئات مختلفة ، وعلمى أعراف
للناس متباينة ، ولكل جماعة من الناس أحداثها ، ولكل حاضرة من حواضر
العالم الإسلامى عاداتها ، وإن مستنبط القوانين لا محالة يتأثر بالعرف الذى يظله
ويوجه آراءه أحياناً ، ويثبتها أحياناً ، فقد يكون الشافعى قد قال رأياً في
بغداد متأثراً بما فيها ، فلما جاء إلى مصر غير رأيه متأثراً بها ، وقد يتردد
بين الأمرين ، فيترك الرايين من غير أن ينسخ أحدهما الآخر .

وإن كثرة مناظرات الشافعى مع المخالفين له من شأنها أن تجعله ينظر إلى
آرائه دائماً نظرة فاحصة ، فإن المناظر يريه عيوبها ، ويطلعه على مواضع
النقص فيها أو يحمله على أن يزنها قبل أن يتورط في الجدل والمحاماة عليها ؛
وأن خشية سقوط القول تريبه عيوب قوله ، فيدحضها ، وذلك يجعله
فاحصاً لآرائه دائماً ، وإخلاصه في طلب الحق يحمله على التغيير إن أوجبه
الفحص .

هذا وإن استمرار دراسة الشافعى لآراء الفقهاء الذين سبقوه قد يطلعه
على رأى خير من رأيه فيختاره .

وإن القياس قد يحمله على إبقاء رأيين مختلفين في مسألة واحدة إذ قد
يكون للمسألة التى يدرسها شيهان مختلفا الحكم ، ولا يجد ما يرجح به

أحد القياسين على الآخر ، كما رأيت في إقرار المدين الممنوع من التصرف بدين بعد منعه ، فقد وجد شبهتين : المريض ؛ فألحقه به على أحد الرأيين والراهن فألحقه به على الثاني (١) وكذلك ترى الرأيين اللذين ذكرهما في مسألة من يذكر عند الزواج نسبا أعلى من نسبه ، وكذلك من يبيع ثمرة وجبت فيها صدقة ؛ وكذلك من رهن ثمرة من غير أن يقطعها ، حتى خرج غيرها فاختلط بها (٢) فأساس كثرة الآراء فيها تعارض الأقيسة وتصادم الأمارات .

والخلاصة أن كثرة الآراء للشافعي أمر متفق مع منهجه في الاجتهاد ؛ ومتفق مع حياته الفكرية ، وهي لا تدل على نقصه ، بل تدل على تحريره في طلب الحق وطالب الحق ليس بناقص .

أصول الشافعي

١٢١ — ذكرنا في صدر كلامنا في فقه الشافعي أننا سنغنى بدراسة أصوله ، وليست عنايتنا بدراسة أصوله إهمالا للدراسة فروعه ، فان الشافعي في أصوله قد وضع المناهج التي سلكها لاستنباط فروعه ، ولذا كان يبين القاعدة من قواعد الاستنباط ، ثم يردفها بما فرعه عليها من بعض الفروع ، ويوضحها بمسلكه في استخراج هذه الفروع منها ، فدراسة الأصول دراسة لأصول المذهب الشافعي ، وإلمام ببعض فروع ذلك المذهب ، ثم هي فوق ذلك المنهج الفقهي للشافعي ، وأن دراسة مناهج العلماء العقلية هي دراسة صحيحة مستقيمة لما انبنى على هذه المناهج من نتائج جزئية .

وإن دراسة العالم إنما تكون بدراسة ما اختص به ذلك العالم وقد اختص الشافعي من بين المجتهدين الذين سبقوه وعاصروه بأنه هو الذي حدد أصول الاستنباط وضبطها بقواعد عامة كلية . فدراسة تلك الأصول دراسة للناحية الفكرية التي امتاز بها الشافعي وسبق بها العلماء .

(١) راجع رقم ٥ من النبعة رقم ١٧٧ .

(٢) راجع رقم ٦ ، ٧ ، ٨ من النبعة رقم ١١٧ .

١٢٢ - كان الشافعي بهذا السبق واضع علم أصول الفقه ، لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط وكانوا قبله يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة ، ومراعى أحكامها وغاياتها وما تولى إليه نصوصها ، وما تشير إليه مقاصدها ومصادرها ومواردها ، ومثلهم كمثل من يزن البراهين بالسليقة من غير أن يكون له إلمام بعلم المنطق فإن تمرس هؤلاء الفقهاء بدراسة الشريعة وتعرف أغراضها ومقاصدها جعل موازين الاستنباط فيها كالملكات في نفوسهم يجتهدون فيوفون من غير أن تكون بين أيديهم حدود مدونة مرسومة ، فجاء الشافعي رضى الله عنه واختلط بالعلماء ، وناظر الفقهاء ، وناظره ، وكانت مناهجهم في الاستنباط تبدو على ألسنتهم في الجدل والمناظرات ، ولذلك وضع الحدود والرسوم وضبط الموازين ، ولقد قال فخر الدين الرازى في فضل الشافعي في هذا المقام ما نصه : اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول ، كنسبة أرسطو إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض ، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون في كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى ما أفلح ، فلما رأى أرسطو ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة ، فاستخرج علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً ، يرجع إليه في معرفة الحدود والبراهين . وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانوناً كلياً في معرفة مصالح الشعر ومفاسده ، فكذلك ها هنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعي رضى الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة في كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعي رحمه الله تعالى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانوناً كلياً فيرجع إليه في معرفة مراتب أدلة

الشرع . فثبت أن نسبة الشافعى إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل ، فلما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية لم يتفق لأحد مشاركة أرسطو فيها ، فكذا ها هنا وجب أن يعترفوا للشافعى رضى الله عنه بسبب وضع هذا العلم الشريف بالرفعة والجلالة والتميز على سائر المجتهدين بسبب هذه الدرجة الشريفة .

١٢٣ - ولقد كان أول كتابة للشافعى فى الأصول الرسالة التى كتبها لعبد الرحمن بن مهدي قبل أن يجرى إلى مصر ، ثم أعاد كتابتها بمصر ، وهى المشهورة (١) وقد اشتملت على أكثر مباحث الشافعى فى الأصول ، ولكنها لم تشتمل على كلها بل للشافعى مباحث مستقلة غيرها فى الأصول ، ككتاب إبطال الاستحسان ، وكتاب جماع العلم ، وإن الدارس للأم دراسة متتبع مستقر يجد فى ثنايا الأحكام الفرعية بياناً لمسائل كلية ، وأن كثيراً من هذه القواعد قد جاءت فى مناظراته مع الخصوم ، إما لحملهم على الأخذ بها كما فى جماع العلم ، وإبطال الاستحسان ، وإما لإثبات صحة رأيه فى فرع من الفروع والمناظرة تجلّى القاعدة وتوضحها ، وتبين مقامها فى الاستنباط أفضل تبين .

العلم بالشريعة

١٢٤ - يقسم الشافعى علم الشريعة قسمين : أحدهما علم العامة ، أى العلم الذى لا يسمع مسلماً أن يجهله ، بل يجب عليه أن يعرفه ، فلا يسمع مسلماً غير مغلوب على عقله أن يكون به جاهلاً ، وهذا لأنه معلوم من الشريعة بالضرورة ، مثل فرض الصلوات الخمس ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً ، ووجوب الزكاة فى الأموال ، وتحريم الزنى والقتل والسرقه وشرب الخمر ، وهذا الصنف موجود فى القرآن نصاً لا تأويل فيه وفى السنة المتواترة بين الكافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم . والقسم الثانى ما يعرض للناس من فروع الشريعة التى ليس فيها نص من

(١) طبعت الرسالة طبعة مستقلة بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر فارجع إليها .

كتاب أوفيهما نص يحتمل التأويل ، ولم يكن نص متواتر عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، أو وجد نص وكان بخبر الآحاد لا بالخبر المتواتر ، أو كانت النصوص فيها قابلة للتأويل ، ويسمى ذلك علم الخاصة .

ويفترق النوعان من العلم من حيث التكليف ، ومن حيث التحصيل ، فمن حيث التكليف علم العامة مطلوب من كل مسلم لا يسع مسلماً أن يجمله لأنه علم بالدين بالضرورة ، وعلم الخاصة لا يطلبه إلا الخاصة ، وهو كفرض الكفاية يطلب من القادرين عليه فيقوم به البعض ، وقيامهم يسقط الإثم عن الكل ، والفضل لمن قام به .

أما من حيث التحصيل ، فإن الأول يسع كل عاقل علمه ، ولا يحتاج إلى شروط خاصة لكي يدركه ويحصل عليه ، أما الثاني فلا يقوم به إلا الخاصة الذين أوتوا علم الكتاب والسنة ، وأخبار الصحابة واختلاف الناس ، وهؤلاء كان لهم حق الاستنباط وعليهم كان واجبه .

ولأترك الشافعي يبين لك الحد الفاصل بين علم العامة وعلم الخاصة ، فهو يقول : والعلم علمان : علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله ... مثل الصلوات الخمس ، وأن الله على الناس صوم شهر رمضان ، وحج البيت إذا استطاعوه ، وزكاة أموالهم ، وأنهم حرم عليهم الزنى ، والقتل والسرقة ، والخمر وما كان في معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ، ويعملوه ، ويعطوه من أموالهم ، وأن يكفوا عنه ، بما حرم عليهم منه ، وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله ، وموجود عاماً عند أهل الإسلام ، ينقله عوامهم عن مضي من عوامهم ، يحكونه عن رسول الله ، ولا يتنازعون في حكايته ، ولا وجوبه عليهم ، وهذا العلم العام هو الذي لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ، ولا يجوز فيه التنازع .

وبين النوع الثاني : وهو علم الخاصة ، فيقول في بيانه : ما ينوب العباد من فروع الفرائض ، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا في أكثره نص سنة ، وإن كانت في شيء منه سنة فإنما هي من

أخبار الخاصة ، لا أخبار العامة ، وما كان منه يحتمل التأويل ، ويستدرك قياساً (١) .

ثم يبين حال المكلفين القيام بهذا النوع من العلم ، فيقول : هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة ، ولم يكلفها كل الخاصة ، ومن احتمل بلوغها من الخاصة فلا يسعهم كلهم كافة أن يطلعوها ، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يخرج غيره عن تركها إن شاء الله ، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها .

ثم يستدل على وجوب هذا العلم على الخاصة ممن يتحملونه - بقياسه على الجهاد وصلاة الجنازة : وبقوله تعالى : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، لعلهم يحذرون » ثم يقول : وهكذا كل ما كان المفروض فيه مقصوداً به قصد الكفاية فيما ينوب ، فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المأثم ولو ضيعوه معاً خفت ألا يخرج واحد منهم مطبق فيه من المأثم ، بل لا أشك إن شاء الله ، لقوله « إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً » .

ثم يبين أن ذلك هو ما جرى عليه المسلمون منذ العصر الأول فيقول : ولم يزل المسلمون على ما وصفت منذ بعث الله نبيه فيما بلغنا إلى اليوم يتفقه أقلهم ، ويشهد الجنائز بعضهم ، ويجاهد ويرد السلام بعضهم ، ويتخلف عن ذلك غيرهم ، فيعرفون الفضل لمن قام بالفقه ، والجهاد ، وحضور الجنائز ، ورد السلام ، ولا يؤثمون من قصر عن ذلك .

١٢٥ - وعلم الخاصة هو موضوع بحث الفقهاء ، وهو الذي يجتهد المجتهدون في استنباطه ، وهو الذي يجري فيه التنازع ، وهو الذي توضع له

(١) المراد من أخبار الخاصة أخبار الآحاد أي غير المتواترة ، ومن أخبار العامة الأخبار المتواترة ، ومعنى يستدرك أي يطلب إدراكه بطريق القياس والرأى .

الضوابط ، ليكون الاستنباط صحيحاً ، ولتكون تلك الضوابط المقياس
الذى يقاس به الخطأ والصواب ، وتكون الحكم بين المتنازعين والفواصل
بين المختلفين .

ولا شك أن الأصول العامة للاستنباط ، وهى تلك الضوابط هى
أخص علم الخاصة ، فليست واجبة التحصيل على كل مسلم ، بل لا يستطيع
تحصيلها كل مسلم ، إذ هى موازين دقيقة لوزن الآراء ، وهى قواعد عامة
ترشد المجتهدين للاستنباط . .

أدلة الأحكام عند الشافعى

١٢٦ - يعتبر الشافعى العلم خمسة أنواع ، مرتبة على خمس مراتب ،
كل مرتبة مقدمة على ما بعدها .

المرتبة الأولى : الكتاب والسنة إذا ثبتت ، ويضع السنة مع الكتاب
فى مرتبة واحدة ، لأنها فى كثير من الأحوال مبينة له مفصلة لمجمله ،
فيضعها معه إذا صحت ، وإن كانت لآخراً أحاد فى السنة - ليست فى
مرتبة القرآن من حيث تواتر القرآن وعدم تواترها ، وأن القرآن لاتعارضه
السنة ، ويكتفى به إن لم يحتج لبيانها .

والمرتبة الثانية : الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والمراد
بالإجماع إجماع الفقهاء الذين أوتوا علم الخاصة ، ولم يقتصروا على علم
العامة ، فإجماعهم حجة على من بعدهم فى المسألة التى اجتمعوا عليها .

المرتبة الثالثة : قول بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم رأياً من
غير أن يعرف أن أحداً خالفه ، فرأى الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا .

المرتبة الرابعة : اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى
المسألة ، فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة أو يرجحه
قياساً ، ولا يتجاوز أقوالهم إلى غيرها .

والمرتبة الخامسة : القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة : الكتاب والسنة والإجماع ، على ترتيبها ، فيقاس على الأمر المنصوص على حكمه في الكتاب أو السنة أو عرف حكمه بالإجماع ، أو تبع فيه قول بعض الصحابة من غير مخالف ، أو قوله مع اختلاف غيره (١) .

وفي الحق إن هذا النظر من الشافعي نظر صادق ، فإن السنة مبينة للكتاب .

وقد نص على ذلك الشافعي في الأم فقال : للعلم طبقات شتى : الأولى للكتاب والسنة إذا ثبتت ، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة . والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم ، والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ، والخامسة القياس على بعض الطبقات ، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان ، وإنما يؤخذ العلم من أعلى (٢) .

(١) يقول الشافعي : العلم وجهان : اتباع واستنباط ، والاتباع اتباع كتاب ، فإن لم يكن فسنّة ، فإن لم يكن فقول عامة من سلف لا نعلم له مخالفاً . فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل ، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف لا يخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس ، وإذا قاس من لهم القياس فاختلفوا ، وسع أن يقول بمبلغ اجتهاده ، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده .

وهنا نجد الشافعي يصرح بأن الحكم يبحث عنه أولاً في الكتاب . ثم يبحث عنه في السنة إن لم يكن في الكتاب ، أو كان مجملاً غير مفصل ، أو كان يحتاج إلى بيان ، وفي كتاب الأم يذكر أن السنة والكتاب مرتبة واحدة ، والتوثيق بين النصين ظاهر . فإنه يبين ما يجب أن يتبعه المحدث ، وهو طريق السلف إن وجدوا في القرآن فلا غناء فيما وراءه . وإن لم يجدوا يبحثون عن سنة مروية ، وذلك لا ينافي أن مجموع السنة في مرتبة القرآن ، لأنها مبينة ومفصلة ولذلك قال الشافعي : إن السنة حاكمة على الكتاب من حيث احتياجه إليها في البيان .

هذه هي طبقات العلم عند الشافعي ، ولنبداً بما بدأ به وهي مرتبة الكتاب والسنة ثم لنخص الكتاب بالبدء .

الكتاب

١٢٧ - الشافعي يعتبر الكتاب والسنة مرتبة واحدة في العلم في هذه الشريعة ، بل يعتبرهما المصدر الوحيد لهذه الشريعة ، لأن غيرهما من ينابيع الاستدلال محمول عليهما ، ومقتبس من روحهما ، وإن لم يؤخذ من نصهما ، فمصادر الاستدلال كلها مهما تتعدد وتتويع راجعة إلى أصل واحد يتكون من شعبتين ، هما الكتاب والسنة ، ولكن نرى عبارات الكتاب في الأصول من بعد الشافعي ، بل عبارات الفقهاء من قبله ، والشافعي نفسه في بعض ما كتب لا يجعل السنة في مرتبة الكتاب ، بل يجعلها في مرتبة تالية له ، لا مقترنة به ، فلماذا اعتبرهما الشافعي فيما ذكرنا مرتبة واحدة ؟ يجيب الشافعي عن ذلك بأن الكتاب والسنة كلاهما عن الله ، إذ ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى ، فكلاهما عن الله وإن تفرقت طرقهما وأسبابهما ، ولأن السنة علم الأخذ بها من كتاب الله ، فهي به ملحقة ، وهي معه يتمان شرعاً واحداً ، فكل من قبل عن الله وفرائضه في كتابه قبل عن الرسول صلى الله عليه وسلم في سنته بفرض الله طاعة رسول الله على خلقه ، وأن ينتهوا إلى حكمه ، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل ، لما افترض الله من طاعته فيجمع القبول لما في كتاب الله وللسنة رسول الله والقبول لكل واحد منهما عن الله ، وإن تفرقت فروع الأسباب التي قبل بها عنهما ، كما أحل وحرم وفرض وأحد بأسباب متفرقة ، كما شاء جل ثناؤه ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون (١) » .

فالسنة مع القرآن ، وهي تبين كل ما جاء فيه من مسائل كلية ، وهي مفصلة لمجمله ، ولا يمكن أن يكون لها البيان إلا إذا كانت في مرتبة المبين في العلم ، وقد كان كثيرون من الصحابة ينظرون نظرة الشافعي هذه .

(١) الرسالة ص ٣٣ طبعة الحلبي .

يروى أن عبد الله بن مسعود قلل الحديث الصحيح : « لعن الله الواشحات والمستوشحات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله (١) » ، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، وكانت تقرأ القرآن فقالت لعبد الله ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ، فذكرته ، فقال عبد الله ، وما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو في كتاب الله ، فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته ، فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

١٢٨ - ولكي لا منحرف مقصد الشافعى عن موضعه أو نحمل كلامه على غير محمله يجب التنبيه إلى ثلاث مسائل ، قد يعزب عن بعض الناس إدراكها :
أولها : أن الشافعى يجعل العلم بالسنة فى مجموعها فى مرتبة القرآن ، لا أن كل مروي عن الرسول مهما تكن طرقه فى مرتبة الآى المتواترة القاطعة فى صدقها ، فإن أحاديث الآحاد ليست فى مرتبة الأحاديث المتواترة أو المستفيضة المشهورة ، فضلا عن الآيات القرآنية القاطعة فى ثبوتها ، وإن الشافعى قد نبه إلى ذلك ، إذ قيد السنة التى فى مرتبة القرآن بالسنة الثابتة .
فقد قال : المرتبة الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت .

ولئن حكم الشافعى بأن القرآن والسنة الثابتة مرتبة من العلم واحدة ، ولم يمح التفاوت فى تفصيل جزئيات للاستدلال ، فالكتاب من حيث الإسناد لا نظير له ، والإسناد فى السنة مراتب تجعل الاستدلال بها مراتب تابعة لذلك ، والدلالات فى الكتاب والسنة مراتب تجعل لكل مرتبة مكانا فى الاستدلال ليس للأخرى .

(١) الوشم وضع علامة فى الجسم لا تمحى ، والتنميص إزالة شعر الوجه ، والتفلج يرد الأسنان لتكون كأن بها فلجا .

ثانيها : إن جعل العلم بالنسبة في مرتبة الكتاب عند استنباط لأحكام في الفروع ليس معناه أنها كلها في منزلته في إثبات العقائد ، فإن منكر شيء مما جاءت به السنة ليس كمنكر شيء جاء به صريح القرآن الكريم الذي لا تأويل فيه ، أو ليس للتأويل فيه مجال قط ، فإن من ينكر شيئاً مما جاء به القرآن على ذلك النحو يكون مرتداً عن الإسلام ، أما منكر ما جاء في أحاديث الآحاد من السنة فلا يخرج عن الإسلام ، لأن العقائد يجب أن يكون ثبوتها بطريق قطعي السند والدلالة ، وليست أخبار الآحاد قطعية السند ، فلا يخرج عن الإسلام منكر ما جاء فيها ، ولكن يؤخذ بها في العمل ، ولقد جاء ذلك في كتاب جماع العلم للشافعي على لسان مناظره ، ولم يردده الشافعي .

ثالثها : أن الشافعي جعل العلم بالسنة في مرتبة القرآن عن استخراج أحكام الفروع لا يتنافى مع كون القرآن أصل هذا الدين وعموده وحجته ومعجزة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن السنة فرع هو أصلها ، ولذلك استمدت قوتها منه ، وإنما كانت في مرتبته في المستنبط للأحكام الفرعية ، لأنها تعاون الكتاب في تبيين ما اشتمل عليه من أحكام ، وتعاضده في بيان ما جاء به هذا الشرع الكريم من أحكام يصلح بها الناس في معاشهم ومعادهم وتتكون بها مدينة فاضلة .

هذا ويجب التنبيه إلى أن السنة إن عارضت الكتاب أخذ به دونها ، وإن كان نص الكتاب محكما لا يحتاج إلى تفسير استقل بالاستدلال دونها ، ولذلك يبحث عن الحكم أولاً فيه .

١٢٩ - القرآن عربي : لقد كان الشافعي في عصر اضطربت فيه الأقوال وكثرت فيه النحل وتنازعت الفرق وجه الحق كما بينا ذلك عند الكلام في عصره . فلا تعجب إذا كان من الناس من زعم أن القرآن ليس عربياً خالصاً لاشتماله على بعض كلمات من أصل أعجمي ، ولقد تصدى الشافعي للرد ولإثبات عربية القرآن الكريم ، إن كان مثل هذه القضية يحتاج إلى إثبات ، ثم بنى على ذلك بعض الأحكام في الاستنباط ، وبعض أحكام خاصة بالقرآن الكريم .

ولقد كان الشافعي في هذا كشأنه عند الجدل قويا ، فهو يقول : قد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الإمساك أولى به ، وأقرب من السلامة له إن شاء الله ، فقال منهم قائل : إن في القرآن عربياً وأعجمياً ، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شيء إلا بلسان العرب ، ووجد قائل هذا القول من قبل ذلك منه تقليداً له ، وتركاً للمسألة له عن حاجته ، ومسألة غيره ممن خالفه ، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم ، والله يغفر لنا ولهم .

وقد ذكر الشافعي حجة ذلك القائل قائلاً : ولعل من قال إن في القرآن غير لسان العرب ، وقبل ذلك منه - ذهب إلى القرآن خاصاً - يجهل بعضه بعض العرب (١) .

وقد احتج القائلون أيضاً بأن في القرآن ما ينطق به غير العرب ، وبذلك يكون بعض القرآن أعجمياً ، وقد أشار الشافعي إلى هذه كما صرح بسابقتها .

وهو يرد الحجتين : يرد الأول بأن جهل بعض العرب ببعض ما في القرآن ليس دليلاً على عجمة بعض القرآن ، بل هو دليل على جهل هؤلاء ببعض لغتهم ، وليس لأحد أن يدعى الإحاطة بكل ألفاظ اللسان العربي لأنه أوسع الألسنة مذهباً ، وأكثرها ألفاظاً ، ولا يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي وإذا كان علم اللسان العربي متعذراً على الآحاد بعلمه ثابت للمجموع ، أي أن العرب جميعاً يعرفون اللسان العربي كله ، وذاك كالعلم بالسنة لا يحيط بها واحد علماً ، ولكن مجموع الأصحاب ومن بعدهم مجموع التابعين ، ثم الخلائف من بعدهم قد أحاطوا بكلها علماً ، فإذا جمع علم أهل العلم بها أتى على السنن كلها ، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه شيء منها ، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره ، وكذلك اللسان العربي المجموع يعرفه وكل واحد يعرف بعضه ، والعلم به طبقات ؛ ومنهم الجامع لأكثره ، وإن ذهب عليه بعضه ، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره .

ويرد الحجة الثانية باحتمال أن يكون بعض الأعاجم تعلم بعض الألفاظ العربية وسرت إلى لغاتهم ، فتوافقت بعض كلمات القرآن القليلة مع تلك الألفاظ ، كما يجوز أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلا من لسان العرب .

هذا ما قاله الشافعي في الرد على هذه الحجة ، ولو أنه اعترف بأن في القرآن ألفاظاً نادرة تمت إلى أصل عجمي لثمت له الحجة ، فهذا القليل النادر كان قد سرى إلى العرب فعربوه ، وجعلوا مخارج حروفه ، كمخارج الحروف العربية ، فصار بذلك عربياً بالصقل والتعريب ، وإن كان في مولده أعجمياً ، وقد اختار ذلك الرد الشاطبي من بعده ، فقد قال : وأما كونه — أى القرآن — جاءت فيه ألفاظ العجم أو لم يحىء فيه شيء من ذلك ، فلا يحتاج إليه إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى في خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها ، ألا ترى أنها لاتدعه على لفظه الذى كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه في المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجوده ، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب ، فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون ، فلا بد له من أن ترددها إلى حروفها ، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً ، ومنها ما تتصرف فيه بالتغيير ، كما تتصرف في كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها ، هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال .

١٣٠ - ولا يكفى الشافعي برد ما بينى عليه الخصم كلامه ، بل يسرد بعض الآى القرآنية التى تصرح بأن القرآن عربى ، وأنه جاء بلسان قوم النبى صلى الله عليه وسلم ، من مثل قوله تعالى : « وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين . على قلبك ، لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » وقوله تعالى : « وكذلك أنزلناه قرآنًا عربياً » وقوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك قرآنًا عربياً ، لتنذرأم القرى ومن حولها » وقوله تعالى : « قرآنًا

عربيا غير ذى عوج لعلهم يتقون » .

ثم بين أن كتاب النبي يكون بلسان قومه مستدلا بقوله تعالى : « ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ثم يقول رحمه الله :

فإن قال قائل : إن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة ، وإن محمداً بعث إلى الناس كافة ، فقد يحتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة ، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه ، وما أطاقوا منه ، ويحتمل أن يكون بعث بألسنتهم فهل من دليل على أنه بعث بلسان قومه خاصة ، دون ألسنة العجم ، فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعضهم ، فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض ، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع على التابع ، وأول الناس بالفضل من لسانه لسان النبي صلى الله عليه وسلم ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد ، بل كل لسان تبع للسانه .

١٣١ - والشافعي لا يثير ذلك البحث لمجرد الرد على من زعم ذلك الزعم الباطل ، بل يسوقه ليبنى نتائج في الأحكام الشرعية والاستنباط ، فهو يبنى على كون القرآن عربياً ، وجوب تعلم العربية على كل مسلم حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، ويتلو كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير ، وأمر به من التسبيح والتشهد ، وغير ذلك (١) .

بل إنه روى عنه أن عقد الزواج لا يجوز بغير العربية للقادر عليها ، هذا قدر واجب على كل مسلم ، وإن تعلم من العربية أكثر من القدر الذى يؤدى به الواجبات السابقة كان خيراً له ، ويكون ذلك من نوافل الطاعات .

ثم هو يذكر أن كون القرآن عربياً يوجب على المستنبط أن يكون عالماً

باللسان العربي ، لأن القرآن يفهم على مقتضى الأساليب العربية ؛ ولترك
الكلمة في هذا للشافعي ، فإن تلخيصها يذهب بجمالها ، وها هي ذى :
إنما بدأت بما وصفت عن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ، لأنه
لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل لسان العرب ، وكثرة
وجوهه ، وجاع معانيه وتفرقها ، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت
على من جهل لسانها فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب
خاصة نصيحة للمسلمين ، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه ، وإدراك نافلة
خير لا يدعها إلا من سفه نفسه ، وترك موضع حفظه ، وكان يجمع مع
النصيحة لهم قياماً بإيضاح حق ، وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من
طاعة الله ، وطاعة الله جامعة للخير ، أخبرنا سفيان عن زياد بن علاقة قال
سمعت جرير بن عبد الله يقول : بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على النصيح لكل
مسلم . أخبرنا ابن عيينة عن سهيل بن أبي صالح عن عطاء بن يزيد عن تميم
الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « إن الدين النصيحة ، إن الدين
النصيحة ، إن الدين النصيحة لله ، ولكتابه ، ولنبيه ، ولأئمة المسلمين
وعامتهم » فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف معانيها ،
وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وإن فطرته أن يخاطب بالشئ منه
عاماً ظاهراً يراد به الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره وعاماً ظاهراً
يراد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ،
عاماً وظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً في سياقه أنه يرد به غير ظاهره فكل
هذا موجود علمه في أول الكلام وآخره وتبتدى بالشئ من كلامها بين
أول لفظها فيه عن آخره ، وتبتدى بالشئ بين آخر لفظها منه عن أوله ،
وتكلم بالشئ تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ ، كما تعرف بالإشارة ، ثم
يكون هذا عندها من أعلى كلامها ، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها ،
وتسمى الشئ الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمى بالإسم الواحد المعاني الكثيرة .
وهكذا نرى أن الشافعي لا يقصد ببحثه مسألة كون القرآن عربياً مجرد

البحث النظرى أو الاعتقادى ، كما فعل من جاء بعده من علماء الأصول (١) بل يقصد بهذا البحث أن يكون مقدمة نتيجتها التنبيه إلى أن استنباط الأحكام من القرآن يجب أن يكون قائماً على تفهم الأساليب العربية ، لأن القرآن جاء على منهاجها وإن كان أعلى منها ، وعلى طريقة العرب فى البيان والإيضاح والإفهام ، وإن كان قد أعجزهم عن أن يأتوا بمثله .

العام والخاص فى القرآن

١٣٢ — العام يعرفه المناطقة وبعض علماء الأصول بأنه الاسم الذى يدل على أشياء متغايرة فى العدد ، متفقة فى المعنى ، كالإنسان فإنه يدل على

(١) لقد تصدى علماء الأصول من بعد الشافعى فى مسألة عربية القرآن من غير أن يبينوا الثمرة المترتبة على الحكم بأنه عربى من ناحية الاستنباط الفقهى دون سواه ، فالغزالى ، وهو أقوى من كتب فى الأصول بعد الشافعى يقرر أن القرآن عربى . ويقرر بالنسبة لاشتراكه على بعض أنفاظ يشترك مع اللغات الأعجمية — أن فى المسألة رأيين ، رأى الباقلاوى أن كل كلمة مستعملة فى القرآن هى عربية ، والأعاجم هم الذين أخذوها من العرب وحرفوها ، ورأى يرى أن اشتغال القرآن على بعض أنفاظ أعجمية قليلة لا يثنى عربيته ، ويقول الغزالى فى ذلك ، قال القاضى كل كلمة فى القرآن استعملها أهل لغة أخرى ، فيكون أصلها عربياً ، وإنما غيرها غيرهم تغييراً ما ، كما غير العبرانيون فقالوا : للإله : لاهوت ، وللناس : ناسوت ، وأنكر أن يكون فى القرآن لفظ أعجمى مستدلاً بقوله تعالى : « لسان الذين يلحدون إليه أعجمى ، وهذا لسان عربى مبين » وقال أقوى الأدلة قوله تعالى : « ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمى وعربى » ولو كان فيه لغة المعجم لما كان عربياً محضاً ، بل عربياً وأعجمياً ، ولا تخذ العرب ذلك حجة ، وقالوا نحن لا نعبز عن العربية أما الأعجمية فنعبز عنها . وهذا غير مرضى عندنا إذ اشتغال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاثة أصلها أعجمى ، وقد استعملتها العرب ، ووقعت فى ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يتمهد للعرب حجة فإن الشعر الفارسى وإن كانت فيه آحاد كلمات هربية ، إذا كانت تلك الكلمات متداولة فى لسان الفرس ، فلا حاجة إلى هذا التكلف ، وهكذا يذكر الغزالى الموضوع من غير أن يبين الثمرة التى ذكرها الشافعى فى رسالته ، ولذا قال فى الموافقات : إذا كان كذلك القرآن فى معانيه وأسايبه على هذا الترتيب ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب فكذلك لسان العرب لا يمكن أن يفهم من لسان فهم المعجم ، والنهى نبه على هذا المأخذ هو الشافعى الإمام فى رسالته ، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذ هذا المأخذ .

الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد ، وهذه آحاد متغايرة في عددها وأشخاصها ولكنها مشتركة في معنى الإنسانية الذي جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا وأحدها الموضوع ، أى خبراً وواحدها هو المبتدأ . فيقال الأبيض إنسان ، والأسود إنسان ، والمرأة إنسان وزيد إنسان ، وهذا يدل على اشتراكها في معنى واحد هو الإنسانية ، إذ صح الإخبار بها عن كل واحد منها ، وأكثر علماء الأصول على أن العام ما دل على جمع مثل آمنوا ، وقوموا ، والمطلقات .

والخاص عند المناطق ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام ، كالأبيض بالنسبة للإنسان ، والرجل بالنسبة له أيضاً ، وقد يكون الخاص عاماً ، في ذاته كالرجل لأنه يطلق على كثيرين متغايين في الشخص مشتركين في المعنى ، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان ، كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان ، والحيوان خاص بالنسبة للحي وهكذا ، والخاص عند الأصوليين الدلالة على بعض ما يدل عليه العام .

١٣٣ - بعد هذه المقدمة نتجه إلى ما قاله الشافعي في الألفاظ العامة الواردة في القرآن ، إنه يقسمها ثلاثة أقسام : عام ظاهر يراد به العام الظاهر أى يراد به كل ما دخل في مفهومه من السياق ، وعام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص وسنبيته ، وعام ظاهر يراد به الخاص ، وهكذا ينتهى استقراء الشافعي للعام الوارد في القرآن الكريم إلى ضبطه في هذه الأقسام الثلاثة ، فلا يلوم من كون الصيغة لفظها عام بمفهومه الاستعمالي في اللغة أن يكون العموم هو المراد منها ، والسياق وقرائن الأحوال ترشد إلى المراد المقصود ، فلا بد من الاستعانة بهما ، ولئن لم يوجد سياق مخصوص ولا قرينة حال ولا سنة مخصصة ، ففي هذه الحال يكون الاستعمال اللغوي هو المتعين ، وهو أن يجرى اللفظ على مقتضى دلالة ، ولئن بعض أمثلة الشافعي التي ساقها .

يمثل الشافعي للعام الذي يراد به العام بقوله تعالى « الله خالق كل شيء » وهو على كل شيء وكيل » وقوله تعالى « خلق السموات والأرض » وقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ويقول الشافعي في بيان عموم هذه الآيات ، فكل شيء من سماء وأرض ، وذئب وروح وشجر وغير ذلك فالله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها .

ويمثل الشافعي للعام الذي يراد به العام ، ويدخله الخصوص بقوله تعالى : « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه » وقوله تعالى : « والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها » وقوله تعالى : « حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها ، فأبوا أن يضيفوهما » فالصريح في هذه الآيات عامة ، فتفيد الأولى بعمومها على أن أهل المدينة ومن حولها جميعاً أن ينفروا مع رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ، وتفيد الثانية أن أهل القرية جميعاً ظالمون ، وتفيد الثالثة أن الاستطعام كان من كل أهل القرية ، والإباء كان كذلك ، ولهذا التعميم وجه ولذلك لم تنف إرادته ، ولم يسقط اعتباره ، ولكن في كل منهما من هو أولى بالخطاب ، وأحق باللوم ، ففي الأولى أهل الطاقة والكفاية ، والثانية من وقع منه الظلم فعلاً ، وفي الثالثة من طلب منهم الطعام أو وقع منهم الإباء ، ففي الآيات الثلاث عموم معتبر ، وخصوص مقصود .

وقد ذكر الشافعي عند الكلام في القرآن وجه العموم والخصوص ولم يوضحه كما وضع غيره ، ولذلك نتجه إلى توضيحه من كلام الشافعي في موضع آخر ، ومن اتبعه ، وقد يحتمل أن يكون المراد بهذه الأمور التي يراد فيها العموم والخصوص ما يسمى في اصطلاح الفقهاء بالواجب على الكفاية ، لأن الأمثلة التي ساقها تشير إلى ذلك ، وهو الذي إذا قام به بعض المخاطبين سقط الحرج على الباقي ، وكان لمن قام به الفضل ، وإن لم يقم به أحد سقطوا في الإثم جميعاً ، فالجهاد مطلوب من كل القادرين ، ولكن ، إن قام به من فيهم

كفاية سقط عن الباقي الإثم ، ودفع الظلم واجب على جميع القادرين على دفعه ، فان دفع بعضهم كان له الفضل وسقط الإثم عن غيره ، وإيواء أبناء أهل السبيل وإطعامهم واجب على الجميع ، ولكن إن قام به بعض أهل القرية لم يأثم سائرهم ، وإن لم يطعمهم أحد سقطوا في الإثم جميعاً إن علموا وقصروا .

وفي الجملة أن المقصود بالواجب في الكفاية وجود الفعل المطلوب من الجماعة بالتكليف ، فان وقع فلا إثم والفضل لصاحبه ، وإن لم يقع كان الجميع آثماً ، وقد ذكر هذا المعنى واستخرجه من الآي الكريمة الشافعي في باب العلم . وقال بعد أن سرد طائفة من آيات الجهاد مثل قوله تعالى « وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة » احتملت الآيات أن يكون الجهاد كله ، والنفي خاصة منه على كل مطبق له ، لا يسع أحداً منهم التخلف عنه كما كانت الصلوات والحج والزكاة ، فلم يخرج أحد وجب عليه فرض منها من أن يؤدي غيره الفرض عن نفسه ، لأن عمل أحد في هذا لا يكتب لغيره ، واحتملت أن يكون قصد الكفاية ، فيكون من قام بالكفاية في جهاد من جوهده من المشركين مدركاً تأدية الفرض ، وناقلة الفضل ، ومخرجاً من تخلف من الإثم . ولم يسو الله بينهما ، فقال الله تعالى : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً » ، وقال تعالى : « وكلا وعد الله الحسنى » فوعد المتخلفين عن الجهاد الحسنى على الإيمان وأبان فضيلة المجاهدين على القاعدين ، ولو كانوا آثمين بالتخلف إذا غزا غيرهم كانت العقوبة بالإثم - إن لم يعف الله - أولى بهم من الحسنى ، ثم يقول : وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصوداً قصد الكفاية فيما ينوب فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه الإثم ، ولو ضيعوه معاً

خفت ألا يخرج واحد منهم فيه من المأثم بل لاشك أن الله تعالى شاء لقوله
«إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً»

١٣٤ - والتعبير عن صفة المطلوب على وجه الكفاية على هذا التفسير
الاحتمالي بأنه يراد به العام ، ويدخله الخصوص تعبير جيد محكم مستقيم ،
ذلك الخصوص فيه ملاحظ والتكليف عام ، بدليل إثم الجميع إن لم يقع
الفعل ، ولا إثم من غير تكليف ولا عصيان إلا إذا كان طلب ، والخصوص
ملاحظ ، لأن المقصود أن يقع الفعل من أدنى عدد ، أو من العدد الذي يعقل
أن يقع منه الفعل .

ثم إن تسمية المطلوب كفاية بأنه عام يراد به العام ، ويدخله الخاص يؤول
إلى معنى جليل في فروض الكفاية ، وهو أن فروض الكفاية على الجميع ،
وموزعة على الطوائف والآحاد ، وهو أن فروض الكفاية وعلم الهندسة فرض
كفاية ، والزراعة فرض كفاية ، وكذا الجهاد والطب ، وكل صناعة أو عمل
لا تستغنى عنه الجماعة ، ويقوم عليه نظامها الحكومى أو الاجتماعى أو الاقتصادى
يخاطب به الكافة ويطلب على الخصوص من الخاصة ، فالجماعة كلها مطالبة
بتهيئة الأسباب ، ليكون من بينها الأطباء والمهندسون والزراع والصناع ،
والولاة والقضاة ، ومن كانت عنده الكفاية للولاية ، أو القضاء أو الهندسة
أو الطب أو الجندية أو التفقه فى الدين مطالب على الخصوص فيما هو أهل له
وبذلك يتحقق الطلب العام ، ويتحقق الطلب الخاص ، وبذلك نفهم السبب
فى إثم الجميع ، إن لم يقع الفعل المطلوب ، ولكن الإثم فى ذلك ليس درجة
واحدة .

وقد وضح ذلك المعنى القيم فى فرض الكفاية للشاطبي فى موافقاته ولتقتبس
منه بعض جمل . فقد قال فى فرض الكفاية : إن القيام بذلك الفرض
قيام بمصلحة عامة ، فهم مطالبون بسدها على الجملة ، فبعضهم قادر
عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلاً لها ، والباقون وإن لم يقدرُوا قادرين

على إقامة القادرين ، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر هو إقامة ذلك القادر وإجباره على القيام بها ، فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض ، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر إذ لا يتوصل إلى القيام القادر إلا بالإقامة ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به .

ولقد بين أن مواهب الناس مختلفة وقدرهم في الأمور متفاوتة متبادلة فترى هذا قد تهيأ للعلم ، وهذا للإدارة والرياسة ، وذلك للصناعة ، وآخر للصراع والواجب أو يربى كل أمرىء وما يسر له ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه ، وبذلك يربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم ، لأنه سير أولاً في طريق مشترك ، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة ، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن وصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية .

وبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة ؛ فأنت ترى أن الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على العامة باطلاق ؛ ولا هو على البعض بإطلاق ؛ ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد ، حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ، ويوزع في أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع ، وإلا لم تضبط القول فيه بوجه من الوجوه ، والله أعلم (١) .

١٣٥ - القسم الثالث من أقسام العام هو العام الذي يراد به كله الخاص أى معنى العموم فيه غير المقصود البتة ، بل المقصود تخصيصه ببعض آحاده وليس المراد مفهوم لفظه ، فاللفظ العام يكون قد وضع في موضع الخاص .
وتخصيص اللفظ العام على ذلك النحو ؛ إما أن يكون مفهوماً من الآيات

وما أحاط بنزولها ، أو بآيات أخرى ، وإما أن يكون بتخصيص السنة ،
وورود الآثار الصحاح الدالة على أنه لا يجري على عمومها .

ومن العام الذى يبين المعنى خصوصه قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، فاخشوهم فزادهم إيماناً ، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » فسياق الآية يشير إلى أن المراد من الناس بعض الناس ، ومحال أن يكون المراد من كلمة الناس جميع الناس ، لأن الخبر غير الخبر عنه ، ومن مع رسول الله ناس غير الإثنين ، فالقائلون بعض الناس لا محالة ، والجامعون بعض الناس أيضاً ؛ فالعقل يشير بلا ريب إلى أنه لم يجمع الناس كلهم ؛ ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم الناس كلهم .

ومن العام الذى تبين آية أخرى خصوصه ، ولا يكون السياق مبيناً ذلك التخصيص فى قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله » فهذه الآية بعمومها وسياقها تفيد أن حد الزانية سواء أكانت حرة أم أمة مائة جلدة ، ولكن يضم قوله تعالى فى حق الإماماء . « فإذا أحصن فإن أتى بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » يكون الجلد مائة كاملة خاصاً بالأحرار ، فهو عام أريد به كله الخاص أو عام خصص .

ومثال العام الذى دلت السنة على أنه يراد به الخاص آية المواريث ؛ فقد قال تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد ، فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه ، فلأُمه الثلث ، فإن كان له إخوة فلأُمه السدس » وقال تعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد ، فإن كان لهن ولد فلكن الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ، ولهن الربع مما تركن إن لم يكن لكم ولد ، فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركن من بعد وصية توصون بها

أودين ، وإن كان رجل يورث كلاله ، أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حلیم والآيات بظاهر عمومها تفيد أن الوارثين سواء أكانوا آباء أم أولاداً أم غيرهم يرثون ، سواء اتحد الدين أم اختلف ، وسواء أكان المدلى بسبب الإرث قاتلاً أم غير قاتل ، فجاءت السنة ، وبينت أن المسلم لا يرثه غير المسلم ، وأنه لا ميراث لقاتل .

ثم الآية تبين أن الورثة لا يأخذون إلا بعد الوفاء بالدين ، وتنفيذ الوصية وهي بعمومها تفيد أن الوصية مقدمة على الميراث أيّاً كان مقدارها ، فجاءت السنة وبينت أن الوصية التي تقدم على الميراث هي الوصية التي لا تزيد على الثلث ، فكانت الآيات بذلك مخصصة ، أريد بها كلها الخاص ، وإن كان اللفظ عاماً .

ومن العام الذي أريد به الخاص قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » . ويقول الشافعي خصصتها السنة ، لأنها بعمومها تفيد أن من يسرق شيئاً تقطع يده ، سواء أكان قليلاً أم كان كثيراً ، ومهما يكن نوع المسروق ، ولكن سن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا تقطع في ثمر ولا أكثر (١) وألا يقطع إلا من بلغت سرقة ربع دينار فصاعداً ، على ذلك يكون لفظ الآية ظاهره العموم ، وأريد بالخصص ص وهو أنه لا يقطع إلا من سرق من حرز ، وبلغت سرقة ربع دينار على مذهبه .

✠ ١٣٦ - وقبل أن نترك الكلام في العام الذي جاء به القرآن نشير إلى مسائل ثلاث تكلم فيها علماء الأصول ، ونحاول تبين رأي الشافعي في هذه المسائل :

(١) الكثر بفتحين جاز النخل .

أولاهـا : أن الشافعى يعمل بالعام ولا يتوقف فى العمل ، ما لم يوجد ما يخصه أو يدل على عمومـه . فإذا وجد ما يخصه اعتبر خاصاً بسبب دليل التخصيص ؛ فهو يترك العام على عمومـه ، حتى يثبت التخصيص ، وذلك هو الرأى المختار لدى الفقهاء . ويذكر الغزالى ثلاثة آراء فى العام : أحدها أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه ، والثانى أنه يحتمل أن يراد به الخاص ، وأن يراد به العام ، فصار كالمشترك ، لا يدل على أحد معينيه إلا بمصلحة قرينة مرجحة لأحدهما على الآخر . وكلا الرأيين لا يقوم على أساس علمى . أو لغوى ؛ لأن فى اللغة العربية ؛ كما هو فى سائر اللغات لفظ يقع على كثيرين ، فيعمل به على مقتضى ذلك ، حتى يثبت غيره .

ولقد قال الغزالى فى ترجيح دلالة العام على عمومـه : واعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب ، بل هو جار فى جميع اللغات لأن صيغ العموم يحتاج إليها فى جميع اللغات ، فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق ، فلا يضعونها مع الحاجة إليها ، ويدل على وضعها توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام ، وسقوط الاعتراض عن أطاع ، وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة ، وبيانها أن السيد إذا قال لعبده من دخل دارى فاعطه درهما أو رغيفاً . فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، فإن عاتبه فى إعطائه واحداً من الداخلين مثلاً ، وقال : لم أعطيت هذا من جلتهم ، وهو قصير ، وإنما أردت الطوال ، أو وهو أسود ، وإنما أردت البيض ، فللعبد أن يقول ما أمرتني بإعطاء الطوال ولا البيض ، بل بإعطاء من دخل ، وهذا داخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً ، وعذر العبد متوجهاً ؛ ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد ، وقال لم تعطه فقال لأن هذا طويل أو أبيض ، وكان لفظك عاماً ، فقلت لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام . فهذا معنى سقوط الاعتراض على المطيع ، وتوجهه على العاصى . . وأما الاستحلال بالعموم فإذا قال الرجل أعتقت عبيدى وإمائى ، ومات عقيبه جاز لمن سمعه

أن يزوج من أى عبده شاء ، ويتزوج من أى جواريه شاء ، بغير رضا الورثة ، وإذا قال العبيد الذين هم في يدى ملك فلان ، كان ذلك إقراراً محكوماً به فى الجميع ، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات فى سائر اللغات لا ينحصر .

وهكذا يبين الغزالى أن اللفظ العام يستعمل فى عمومته من غير حاجة إلى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم على جانب الخصوص ، إنما الذى يحتاج إلى القرينة أو السياق هو دلالة العام على الخصوص أو تخصيصه لبعض آحاده التى يشملها اللفظ فى أصل استعماله .

وهذا هو مسلك الشافعى رضى الله عنه ، فهو يثبت أن العام إن إريد به الخاص فإنما يكون ذلك بنص القرآن ، أو أثر من الحديث ، ووافقه على ذلك الأكثرون من علماء الأصول ، ومنهم الحنفية ، بيد أن الحنفية قد اختلفوا عن الشافعى ، فأعطوا اللفظ العام من القوة مالم يعط الشافعى ، فهو يجعل العام مستعملاً بصيغته فى العام إن لم يوجد ما يخصه ، ولكن دلالاته على ذلك ظنية لاقطعية ، ولذلك أمكن أن يخصص عام القرآن بخبر الآحاد ، كما سنبين فى المسألة الثانية ، مع أن خبر الآحاد ظنى فى ثبوته ، والقرآن قطعى الثبوت ، ولكن لأن العام ظنى فى دلالاته ، كان التخصيص تخصيص ظنى فى دلالاته بظنى فى ثبوته ، وذلك جائز ، أما الحنفية فقد قالوا إن دلالة اللفظ العام على العموم دلالة قطعية ، ولذلك لم يجز تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد لأن القرآن قطعى فى ثبوته ، وعامد قطعى فى دلالاته ، بينما خبر الآحاد ظنى فى ثبوته ، ولا يتخصص قطعى بظنى .

ومعنى القطعية عند الحنفية ألا يدخل الدلالة احتمال التخصيص الناشئ على دليل ، فليس معنى القطعية ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط ، لأنه ما دام التخصيص جائزاً ممكناً ، لم يقد دليل على استحالاته ، فهو محتمل فى كل حال ، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا فى العمل على أساس

أن الدلالة قطعية ما دام لم يقم دليل ، كما هو الشأن في استخدام الكلام والأخذ بدلالته ، فالألفاظ تستعمل دائماً في حقيقتها ، وتعتبر قطعية في دلالتها على الحقيقة مع أن احتمال المجاز ثابت ، ولكنه احتمال غير ناشئ عن دليل ، فلا يلتفت إليه ، ولا يصح أن نقول إن دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظني ، لاحتمال المجاز ، وإلما كان لفظ مفيداً معنى مستقيماً يطمئن إليه السامع قط .

١٣٧ - المسألة الثانية : هي تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد في كل أحواله ، فالشافعي يجوز ذلك ، كما رأينا فيما جاء بالرسالة من تخصيص عام القرآن بأحاديث الآحاد ، إذ نصت السنة على جعل حكم الجلد المنصوص عليه بصيغة عامة في قوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » خاصاً بالبكرين ، أما المحصنات والمحصنون فإنهم لا يجلدون ولكن يرجمون ، وحديث الرجم خبر آحاد .

أما الحنفية فإنهم لا يجوزون تخصيص العام بحديث الآحاد ، إلا إذا كان العام مخصوصاً بتخصيص آخر ، وأساس الخلاف إنما هو في دلالة العام بصيغته على العموم . فالشافعي يراها ظنية ، لأن احتمال التخصيص قوى إذ العام الخالي من التخصيص نادر ، حتى لقد روى عن ابن عباس أنه قال ما من عام إلا وخصص ، وإذا كان التخصيص قوياً إلى هذا الحد ، فتكون دلالة العام قبل ظهور المخصص دلالة ظنية ونبحث معها عن المخصص ، فعساه يكون ثمة مخصص ، وإذا كانت الدلالة ظنية على هذا النحو ، فيجوز تخصيص العام بما هو ظني ، بل إن ذلك التخصيص قد جاء متفقاً مع المشهور الكثير ، وهو كون ألفاظ للعموم يغلب فيها الخصوص .

والحنفية إذ قالوا إن دلالة العام على العموم بصيغة قطعية لم يجوزوا تخصيصه بما هو ظني ، إذ أن ذلك التخصيص يجعل بعض ما يدل عليه اللفظ مخصوصاً من حكمه ، ومقتضى القطعية يجعل دلالة اللفظ على حكم ذلك البعض ثابتة قطعاً ولا يبطل مثل تلك الدلالة القطعية بأمر ظني .

ولكن الحنفية كما رأيت قد قالوا إن العام إذا كان مخصصاً قبلاً جاز تخصيصه بأحاديث الآحاد وبالقياس ، وذلك لأن معنى القطعية في العام غير المخصص ليس نفي احتمال التخصيص نفيّاً مطلقاً ، بل إن احتمال التخصيص احتمال غير ناشئ عن دليل ، وإذا وجد المخصص ، فقد صار احتمال التخصيص بعد ذلك احتمالاً ناشئاً عن دليل وهو التخصيص بالفعل وبذلك يكون احتمال التخصيص ناشئاً عن دليل ، فيكون ظنيّاً ، وأيضاً فإن العام إذا خصص كان دلالة على بعض ما يشمله اللفظية ، دلالة مجازية من قبيل إطلاق اسم العام ، وإرادة الخاص ، والدلالات المجازية ما دامت قريبتها غير قاطعة فهي ظنية ، وإذا كان العام المخصص دلالة ظنية على هذا الأساس فيجوز تخصيصه بأحاديث الآحاد والقياس كما علمت .

١٣٨ - المسألة الثالثة : بيان حقيقة التخصيص أهو إخراج لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها في عموم أحكامه أم هو بيان إرادة الشارع بخصوص من أول الأمر ، وأن الآحاد التي لا يشملها العام لم تدخل في ضمن العام بالنسبة لهذه الأحكام ، حتى تخرج ؟ لقد نصت كتب الأصول سواء أكانت شافعية أم حنفية على أن التخصيص هو قصر العام على بعض آحاده بالإرادة الأولى فيكون النص المخصص مبيناً لإرادة الخصوص ، ولقد جاء في المستصفي في بيان أن دليل التخصيص ليس لإخراج ما دخل في العام ، بل لإرادة الخصوص في اللفظ العام ، إن تسمية الأدلة مخصصة تجوز الدليل بعرف إرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً ، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، وهو نظير القرينة ، التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز ، وذلك كله يدل على أن جمهور الفقهاء ، من التخصيص هو إرادة الخاص باللفظ العام ، وأن الأساس في الفرق بين النسخ والتخصيص أن النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة ، فإذا نسخ العام أو بعضه ، فقد تغيرت

الأحكام التي كانت ثابتة ، أما التخصيص فإنه دفع لدخول الخصوص في عموم الصيغة .

والشافعي في رسالته سلك ذلك المسلك ، فهو يعبر عن التخصيص بعبارة لا تفيد إلا ما قاله جمهور الأصوليين من بعده . فهو يذكر عنوان العام المخصص ، هكذا بيان ما نزل من القرآن عام الظاهر يراد به كله الخاص ، فهذا اللفظ يدل على أنه يرى أن التخصيص ليس إلا بيان الإرادة .

هذا شأن التخصيص سواء أكان الدليل المخصص مقارناً للمخصوص ، أم متأخراً عنه ، أم سابقاً عليه ، وهذا عند الشافعية ، فإنهم يرون أن الخاص إذا توارد هو والعام على موضوع واحد كان المراد بالعام الخاص ، لأن دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عندهم ، والعمل بالعام لا يمنع البحث عن المخصص : فإن جاء اعتبر العام خاصاً .

وأما الحنفية فإنهم يشترطون في دليل التخصيص أن يكون مقارناً للعام حتى يكون قرينة دالة على أنه أريد بلفظ العام الخاص ، فإن لم يصطحبها في الزمان ، فالتأخر ناسخ للمتقدم في موضع التعارض بينهما ، ولو كان المتأخر هو العام ، وذلك مبني على أنهم يرون أن العام قطعي في دلالاته .

هذا كلام الشافعي في عام القرآن وخاصة ، قد جليناه ، واستعنا في تجليته بأقوال من جاء بعده من علماء الأصول ، ولنتقل إلى نقطة أخرى وهي بيان الكتاب للشريعة ومقام السنة منه .

بيان الكتاب للشريعة ومقام السنة منه

١٣٩ - القرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة ، وينبوع يتابعها والمأخذ الذي اشتقت منه أصولها وفروعها ، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها وهو بهذا الاعتبار كلي الشريعة ، وجامع أحكامها ، ولقد روى عن عبد الله بن عمر أنه قال : من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه إلا أنه لا يوحى إليه ، ولقد قال ابن حزم

الظاهرى : كل أبواب الفقه ليس منها باب ، إلا وله أصل فى الكتاب والسنة
تعلنه ، والكتاب أصل السنة وعمدتها على ما سنين إن شاء الله تعالى : « إن هذا
القرآن يهذى للتي هي أقوم » وقال تعالت كلماته « ونزل من القرآن ما هو شفاء
ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً » ولقد كانت عائشة رضى الله
عنها تقول : من قرأ القرآن ، فليس فوقه أحد ، وإذا كان القرآن هو كلى
الشرعية . كما تبين من هذه النصوص وغيرها مما لا يتسع المقام لذكرها ، فلا بد
أن يكون بيانه لها بياناً إجمالياً يحتاج إلى تفصيل ، وأمرأ كلياً يحتاج إلى
تبين ، لذلك كان لابد من الاستعانة بالسنة ، لاستنباط الأحكام منه ،
واستخراج الشرائع من بين ثناياه ، ولقد قال عز من قائل : « وأنزلنا إليك
الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ولقد نظر الشافعى إلى القرآن هذه النظرة
وذكر أنه كلى الشرعية لا يعلم شيئاً من جهله ، ولا يجمل شيئاً من علمه ، فيه
للشرعية كلها بالنص ، أو الاستنباط ، والاستدلال ، ولندكر كلمته
البليغة ، فقد قال : كل ما أنزل فى كتابه جل ثناؤه رحمة وحجة ، علمه من
علمه ، وجهله من جهله ، لا يعلم من جهله ، ولا يجمل من علمه ، والناس فى
العلم طبقات ، موضعهم من العلم بقدر درجاتهم فى العلم به فحق على طلبة العلم
بلوغ غاية جهدهم فى الاستكثار من علمه ، والصبر على كل عارض دون
طلبه ، وإخلاص النية لله فى استدراك علمه نصاً واستنباطاً ، والرغبة إلى
الله فى العون عليه ، فإنه لا يدرك الخير إلا بعونه ، فإن من أدرك علم أحكام
الله فى كتابه نصاً واستدلالاً ، ووفقه الله للقول والعمل بما علم ، فاز بالفضيلة
فى دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريب ونورت فى قلبه الحكمة ، واستوجب
فى الدين موضع الإمامة .

وإنك لتقرأ رسالة الشافعى كلها من أول بيانها ، إلى نهاية أصولها ، فتحس
بأن القرآن هو القطب الذى دار عليه علمها ، لأنها توصل الأصول لعلم
الشرعية ، والقرآن قطبها وإمامها وحجتها إلى يوم الدين .

١٤٠ - وإذا كان للقرآن ذلك البيان الكلى ، وكانت السنة مبينة لما يحتاج إلى بيان ، فقد قسم الشافعى بيان القرآن إلى قسمين. بيان هو نص فيه لا يحتاج فى بيانه إلى شىء وراءه ، وبيان يحتاج إلى السنة، إما فى تفصيل مجمله ، أو تعيين معنى يحتمله ، أو إرادة الخاص فى بعض عمومه .

ويضرب الشافعى لكل قسم من الأقسام الأمثال ، ويسوق الشواهد ، والحكم فى كل شاهد ، فهو يذكر من الأحكام التى بينت فى القرآن بياناً كاملاً لا يحتاج معه إلى سواء - اللعان وكيف يكون ، فقد قال جل ثناؤه : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلده ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون » ثم يقول تعالت كلماته : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ، ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين » فى هذه الآيات تفريق بين من يرمى زوجته ، ومن يرمى غير زوجته ، فمن يرمى غير زوجته عليه الحد لا محالة إن لم يأت بأربعة شهداء ، ومن يرمى زوجته وليس له إلا شهادة نفسه ، فاللعان . وقد بين القرآن طريقته ، فلا حاجة فى بيانها إلى بيان بعده ، ولقد جاءت السنة فزادت حكماً آخر ، وهو التفريق ، ولذا يقول الشافعى رضى الله عنه : فى كتاب الله غاية الكفاية من اللعان وعدده ، ثم حكى بعضهم عن النبى فى الفرقة بينهما كما وصفت .

ولقد بين فى الأم السنة التى وردت فى اللعان ، وهى سؤال عويمر العجلانى ، وسكوت النبى ، حتى نزلت الآية ، فلاعن النبى بينهما ، ثم فرق بينهما ، ونفى الولد عن الرجل ، ثم قال : فيه دلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وردت عليه هذه المسألة ، وكانت حكماً . وقف عن جوابها ، حتى أتاه من الله عز وجل الحكم فيها ، فقال لعويمر ، قد أنزل الله عليك ، وفى صاحبك ، فلاعن بينهما ، كما أمر الله تعالى فى اللعان ، ثم فرق بينهما ، وألحق

الولد بالمرأة ونفاه عنه ، وقال لاسبيل لك عليها ولم يرد الصداق على الزوج .

ويضرب مثلاً آخر لبيان ما نص في القرآن ، وهو شهر رمضان ، فقد قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ، كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون . أياماً معدودات ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه » ثم قال سبحانه : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون » فهذه الآية نص في أن الأيام المعدودات هي شهر رمضان ، ولا حاجة إلى شيء وراء ذلك في بيان أيام الصوم وشهره . ولذا يقول الشافعي : ما علمت أحداً من أهل العلم بالحديث قبلنا تكلف أن يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الشهر المفروض صومه شهر رمضان الذي بين شعبان وشوال ، لمعرفتهم بشهر رمضان من الشهور ، واكتفاء منهم بأن الله فرضه ، وقد تكلفوا حفظ صومه في السفر وفطره ، وتكلفوا كيف يكون قضاؤه ، وما أشبه هذا مما ليس فيه نص كتاب ، ولا علمت أحداً من غير أهل العلم احتاج في المسألة عن رمضان أى شهر هو؟ ولا هل هو واجب أم لا .

وفي كل هذا ترى أن القرآن كان نصاً فيما استشهد به الشافعي ، وإن كان لموضوع المسألة تكملة قد بينتها السنة ، كما ثبت التفريق ، وعدم ثبوت نسب الولد للعان . وكما بينت أحكام القضاء ، والرخصة في الإفطار ، وصحة الصوم في حال السفر بالنسبة لآيات الصوم ، ولكن الأولى نص في اللعان وطريقته لاحتجاج إلى بيان ، والثانية نص في أيام الصوم وشهره ولا تحتاج فيهما إلى بيان آخر ، ولذا لم يكلف أحد من الناس نفسه طلب العلم بسنة في هذا

١٤١ - القسم الثاني من بيان القرآن قد ذكر أنه لا يكون نص في الموضوع ، بل البيان فيه يحتاج إلى السنة ، وقد ذكر الشافعي في هذا أمثلة يصح تقسيمها إلى ثلاثة أقسام :

فالقسم الأول منه أن يكون السياق محتملاً احتمالين ، فتعين السنة أحدهما وقد مثل لذلك بقوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يترابعا » فاحتمل قول الله « حتى تنكح زوجاً غيره » أن يتزوجها غيره ، ولو لم يدخل بها وإن عقد عقدة النكاح كاف لإحلالها للأول واحتمل ألا يحلها حتى يدخل بها ، لأن اسم النكاح يقع بالإصابة ويقع بالعقد ، فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرأة طلقها زوجها ثلاثاً ، ونكحها بعده رجل : « لا تحلين له حتى تذوق عسيلته ، ويدوق عسيلتك » يعنى يصيبك ، تعين أن الإحلال لا يكون إلا بنكاح حصل فيه دخول .

ومما يدخل في احتمال الكلام لمعنيين وإن كان الاحتمال ليس لذات اللفظ كالآيتين السابقتين ، بل للتعارض في الظاهر — مسألة المتوفى عنها زوجها الحامل ، فقد ذكر الشافعي أن عدتها بوضع الحمل ، ورجح ذلك بالسنة ، وذلك لأن آية عدة الوفاة هي قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » هي بعمومها تشمل الحائض والحامل في الظاهر ، وقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » تشمل بعمومها المتوفى عنها زوجها ، والمطلقة ، فكان يحتمل أن تكون عدة المتوفى عنها زوجها بإحدى العديتين ، أو بهما بأن تعتد بهما معاً ، كذلك قال بعض أهل العلم ، وقد أوجب الله على المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً ، وذكر أن أجل الحامل أن تضع ، فإذا جمعت أن تكون حاملاً متوفى عنها أتت بالعديتين ، كما يكون في كل فرضين جعلاً عليها ، فيكون عليها أن تأتى بهما معاً ، ويتحقق وجود العديتين أن تعتد بأبعد الأجلين ، ولكن السنة جاءت مبينة المراد في هذا الاحتمال ، فقد قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم لسبيعة بنت الحارث وقد وضعت بعد وفاة
مزوجها بأيام ! قد حلت فتزوجي (١).

الثاني : أن يكون القرآن مجملاً فيذكر النبي المفصل ، وكذلك شأن
أكثر الفرائض ، فالصلاة مفروضة في القرآن إجمالاً في مثل قوله تعالى :
« إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » والزكاة مفروضة إجمالاً في
مثل قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » وكذلك
الحج ، وهكذا ، ولقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد الصلوات ،
وكيف تكون في السفر والحضر ، وكذلك الزكاة بينت السنة المقادير الواجبة
في كل نوع من أنواع الأموال ، وشروط هذا الوجوب وبينت السنة مناسك
الحج ومواقيته ، وما يتبع ، فكانت السنة في كل هذا تفسير القرآن وتفصيله .

الثالث : بيان الخصوص في العام ، وقد ذكرنا بعض ماساقه الشافعي من
أمثلة لهذا في العام الذي أريد به الخاص بالسنة .

١٤٢ - هذه طريقة الشافعي في بيان القرآن ، وهو بسلوكها يسير على
السنن المستقيم ، لأنه يتجه أولاً إلى فهم القرآن من القرآن وبالقرآن ، فما

(١) قد بين الشافعي عدة الوفاة للحامل وتعارض الآيات في الظاهر ، وتعين السنة فضل بيان
في الأم ج ه وقد جاء فيه : كان قول الله عز وجل والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن
بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً يحتمل أن يكون على كل زوجة حرة وأمة حامل وغير حامل ، واحتمل
أن يكون على الحرائر دون الإماء . وغير ذوات الحمل دون الحوامل ، ودلت السنة على أنها على
غير الحوامل من الأزواج ، وأن الطلاق والوفاة في الحوامل . المعتدات سواء ، وأن أجهلن كلهن
أن يضعن حملهن ، ثم بين السنة المعينة للمراد فقال : إن عبد الله بن عباس ، وأبا سلمة اختلفا
في المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال ، فقال ابن عباس آخر الأجلين ، وقال أبو سلمة ، إذا
نفست فقد حلت ، فجاء أبو هريرة فقال أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة فبعثوا كريباً مولى ابن عباس
إلى أم سلمة يسألها عن ذلك ، فجاءهم ، فأخبرهم أنها قالت ولدت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها
بليال ، فذكرت برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها . « قد حلت فانكحي » .

يكون من الأحكام مبيناً في القرآن نصاً في موضوع واحد ، أو في مواضع متفرقة فبالقرآن وحده ثبت الحكم ، كما رأيت في الصوم واللعان .

ويبدو للمستقرى لأحكام القرآن الكريم ، والمبادئ العامة للأحكام في الشريعة أن جميعها قد اشتمل عليه الكتاب الكريم ، ولقد جاء في الموافقات : في الحديث : ما من نبي من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر . وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة ، وإنما الذي أعطى القرآن ، وأما السنة فيبان له ، وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً ، إلا والمجموع فيه أمور كليات للشريعة تمت بتمام نزوله بقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » .

وإذا لزم أن يكون مع القرآن بيان ، وهو لابد من ذلك كان هو السنة ، لأن ما اشتمل عليه كل يلزم أن يكون ثمة بيان بجواره ، فالسنة هي التي بينت جزئيات الشرع ، والقرآن تولى بيان كلياته ، فالصلاة والزكاة ، والحج والجهاد ، والصوم ، كل ذلك أوجه القرآن ، والسنة بينته ، وكذلك في شؤون الأسرة ومعاملة الإنسان مع الإنسان والعقوبات المانعة من الفساد في الجماعة ، كل هذا وضع في القرآن مبادئه وأصوله ، وتولت السنة بيانه وتفصيله ، فالشافعي إذا استعان في استنباط أحكام القرآن بالسنة فقد استعان بالمصدر الأول لتفسيره .

ولقد قال الشاطبي في موافقاته : لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه ، وهو السنة ، لأنه إذا كان كلياً ، وفيه أمور كلية ، كما في شأن الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، ونحوها - فلا محيص عن النظر في بيانه ، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له إن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك .

وقد سلك الشافعى ذلك المسلك القويم ، فهو يستعين فى الاستنباط من القرآن بالسنة ، وإلا تكن سنة بين يديه حاضرة استعان بأقوال الصحابة فى وفاتهم وخلافهم وإن لم يكن قول صحابى استعان بالأسلوب العربى والرأى والقياس ، وسنبن ذلك عند الكلام على أقوال الصحابة والقياس .

السنة

١٤٣ - ذكرنا طريق الشافعى فى الاستنباط من القرآن ، وقد رأينا أنه بين طريقته ، ولم يتعارض لحجية القرآن فى الشريعة وإثباتها ، لأن ذلك لا يحتاج لدليل فى نظر المسلم ، إذ أن من أنكر حجية القرآن لإثبات الشريعة ، فقد خرج على الملة واستتيب ، وإن لم يتب قتل ، أما السنة فقد وجد الشافعى من ينكر حجيتها . فالتقى بناس ارتكبوا أكبر هذا القول ، ووجد ناساً ينكرون أن تكون السنة مثبتة أحكاماً فوق أحكام القرآن ، لأنها تبين ولا تزيد ، ووجد ناساً أنكروا حجية خبر الآحاد ، وجد الشافعى هؤلاء وأولئك ، فكان لابد أن يسوق الأدلة لإثبات أن السنة حجية فى إثبات الأحكام ، ولو كانت أخبار آحاد ، ما دام الخبر ثبتاً ثقة ، وكانت الرسالة مكان هذه الأدلة ، والأم مكان المساجلات التى قامت بينه وبين مجادليه من منكرى السنة فى أصل حجيتها ، أو منكرى الزيادة بها على القرآن ، أو منكرى خبر الآحاد منها .

١٤٤ - ولنبدأ بكلمة تبين آراء هذه النحل ، كما نقلها الشافعى عنهم فإنهم قد انغمروا فى التاريخ ، ولم يبق لهم من ذكر إلا أن يذكر رأيهم مثل الشافعى لنقضه ، والتوقى من مثله .

يذكر الشافعى فى كتاب جماع العلم من الأم أن أولئك الذين خالفوا الإجماع سلكوا ثلاثة مذاهب ، لكل مذهب فريق : أحدها إنكار حجية السنة جملة ، والثانى إنكار حجيتها إلا إذا كان معها قرآن ، وقد بين رأى أصحاب المذهب الأول الذى يعتمد على القرآن وحده بما حكاه عنهم ، وهذا

تقصه : قال لى قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه : أنت عربي ، والقرآن
نزل بلسان من أنت منهم ، وأنت أدرى بحفظه وفيه فرائض أنزلها لو شك
فيها شك ، وقد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبه ، فإن تاب ، وإلا
قتلته ، وقد قال الله عز وجل « تبياناً لكل شيء » فكيف جاز عند نفسك
أو لأحد - في شيء فرضه الله أن يقول مرة الفرض فيه عام ، ومرة الفرض
فيه خاص ، ومرة الأمر فيه فرض ومرة الأمر فيه دلالة ، وإن شاء ذوابحة ،
وكثر ما فرقت بينه من هذا ، عندك حديث ترويه عن رجل آخر ،
أو حديثان أو ثلاثة ، حتى تبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد وجدتكم
ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحداً لقيتموه ، وقدمتموه في الصدق والحفظ
ولا أحداً مما لقيتم سلم من أن يغلط أو ينسى ، ويخطئ في حديثه ، بل وجدتكم
تقولون لو قال رجل لحديث أحلتم به ، وحرمت من علم الخاصة (خبر
الواحد) لم يقل هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم . إنما أخطأتم أو من
حدثكم ، وكذبتم أو من حدثكم - ولم تستنبوه ، ولم تزيدوه على أن
تقولوا له بشئنا قلت ، أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن
وظاهره واحد ، عند سمعه بخبر من هو كما وصفتم ، وتقيمون أخبارهم
مقام كتاب الله وأنتم تعطون بها ، وتمنون بها .

وجملة قبولهم واحتجاجهم له أن الكتاب فيه تبيان كل شيء ، وأن
الكتاب عربي لا يحتاج إلى بيان غير معرفة اللسان العربي ، والأسلوب
العربي الذي جاء القرآن به ، وليس وراء بيانه بيان ، وأن الأحاديث
المروية يرويه رجال لا يبرعون في نظر أحد من الكذب ، أو الخطأ ،
أو النسيان ، ورواية أمثال هؤلاء لا يصح أن تقرر بالكتاب القطعي في ثبوته
ودلالته على أي وجه كان جمعها به ، ولو كان جمع التابع بالمتبوع ، وإنكم
أنتم معشر الآخذين بها قد سلمتم أنها ليست في مقامه ، حتى تبينه فتكون

قاضية بتخصيص أو تقييد أو تفصيل (١).

وترى من هذا أن ذلك الرأى يهدم السنة ، ولا يعتبرها أصلاً من أصول الفقه الإسلامى قط ، ولقد بين الشافعى أن ما يترتب على هذا المذهب يفضى إلى أمر عظيم جداً ، فإن الأخذ به يترتب عليه ألا تفهم الصلاة والزكاة والحج ، وغيرها من الفرائض المحملة فى القرآن التى تولتها السنة بالبيان ، إلا على القدر اللغوى منها ، فيفرض من الصلاة أقل ما يطلق عليه اسم صلاة ومن الزكاة أقل ما يسمى صدقة ، وهكذا ، فلو صلى فى اليوم ركعتين ، قال ما لم يكن فى كتاب الله ، فليس على فرضه ، وبهذا تسقط الصلوات والزكوات التى تواتر لدى الكافة فرضها ، حتى أصبح العلم بها من ضروريات العلم بالدين ، وقائل ذلك ليس من الإسلام فى شىء .

٤ ثانى المذاهب الثلاثة : أنه لا تقبل السنة إلا إذا كان فى الذى جاءت فيه قرآن ، أى أنها لا تكون إلا عاضدة لما فى القرآن مبينة له ، ولقد بين الشافعى نحلة هؤلاء فقال : قال غيره - أى غير أصحاب المذهب الأول -

(١) قال الشاطبى فى موافقاته فى هذا الرأى : إن الاختصار على الكتاب رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على أن الكتاب فيه بيان كل شىء ، فاطرحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله . . . 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 على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله ، فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله ، وكيف أخالف كتاب الله ، وبه هدانى الله » قال عبد الرحمن بن مهدي : للزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث ، قالوا وهذه الألفاظ لا تصح عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل . . . وقد عارض هذا الحديث قوم ، فقالوا نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شىء . ونعتمد على ذلك ، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً ، لأننا وجدنا كتاب الله يطلق التأسى . والأمن بطاعته ويحذر من المخالفة » .

ما كان فيه قرآن يقبل فيه الخبر ، فقال بقريب من قوله فيما ليس فيه قرآن .. فصار إلى ألا يعرف ناسخاً ولا منسوخاً ولا خاصاً ولا عاماً .

وهذا المذهب يقبل من السنة كما ترى ما فيه القرآن يعاضده ، ومالا فلا ، أى أن السنة لا يمكن أن تأتى بشرع زائد على ما فى كتاب الله ، لأنه لا يكون له ما يعاضده من القرآن ، ويساعده من آياته البينات .

وثالث المذاهب المخالفة للجماعة مذهب اللذين ينكرون حجية خبر الآحاد جملة ، ولا يعتبرون إلا الأخبار المتواترة أو المستفيضة المشهورة ، وبعبارة جامعة لا يقبلون إلا أخبار العامة . ولترك للشافعى بيان هذه النحلة فقد بينها ، وبين حجتها ، فقال فى بيان رأيها :

وافقتنا طائفة فى أن تثبت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم لازم للأمة ، ورأوا ما حكيت مما احتججت به على رد الخبر - حجة بشوتها ، ويضيقون على كل واحد أن يخالفها ثم كلمنى جماعة منهم مجتمعين ، ومتفرقين بما لا أحفظ كلام المنفرد عنهم منهم ، وكلام الجماعة ، ولا ما أوجب به كلام ، وقد جهدت على نقض كل ما احتجوا به ، فأثبت أشياء قد قلتها ، ولمن قلتها منهم ، وذكرى بعض ما أراه منه يلزمهم ، وأسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، فكانت جملة قولهم أن قالوا : لا يسع أحداً من الحكام ولا من المفتين أن يفتى إلا من جهة الإحاطة ، والإحاطة كل ما علم أنه حق فى الظاهر والباطن يشهد به عند الله ، وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليهما ، وكل ما اجتمع الناس فيه ، ولم يفرقوا فالحكم كله واحد ، يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا مثل أن الظاهر أربع ، لأن ذلك لا منازع فيه ، ولا دافع له من المسلمين ولا يسع أحداً الشك فيه .

فهذا القسم من منكرى بعض السنة لا يقبل منها إلا ما لا شك فيه ولا منازع ، ويسمى الشافعى العلم به علم إحاطة ، لأنه علم فى الظاهر والباطن .

✕ ١٤٤ - هذه هى الأقوال الثلاثة التى خالفت عليه المسلمون ، فأنكر بعضها حجية السنة جملة ، وأنكر الآخر حجيتها إلا ما كان منها بياناً لقرآن

يعاضده القرآن ، وأنكر الآخرون الحجية إلا ما كان منها عاماً تلقنه العامة عن الكافة ، أو استفاض واشتهر .

ولقد تصدى لرد هذه الأقوال جميعها من لقبته مكة وبغداد شاباً يناصر الحديث والمدافع عنه ، ولقبه تاريخ الفقه ، بل تاريخ الفكر الإسلامى بملتزم السنة لا يحيد عنها ، فتصدى لرد هذه الأقوال الشافعى رضى الله عنه .

ولقد أخذ الشافعى فى رسالته يدلى بالحجة تلو الحجة من كتاب الله ، يثبت بها حجية سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للرد على الفريق الأول ، ولنذكر تلك الحجج مقتبسة من قوله ، كما ساقها مع تقريبها من الأقيسة المنطقية لتستبين قوتها ، وتتضح استقامتها .

الحجة الأولى : أن الله سبحانه وتعالى قد قرن الإيمان به بالإيمان برسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، والإيمان به يوجب طاعته فى أقواله وأفعاله وتقريراته ، فيكون الواجب اعتبار السنة النبوية مصدراً لهذا الشرع الكريم ، ويثبت المقدمة الأولى والثانية بقوله تعالى : « فآمنوا بالله ورسوله النبي الأُمى الذى يؤمن بالله وكلماته ، واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه » وهاتان الآيتان صريحتان فى أن الإيمان بالرسول جزء من الإسلام ، فهما تدلان بهذا النص الصريح على المقدمة الأولى ، وقد اقترن الإيمان بوجوب الاتباع فى الآيتين فكانتا أيضاً داليتين على المقدمة الثانية ، ولأن ثمرة الإيمان الاتباع ؛ وليس من المعقول أن يكون الإيمان بالرسول واجباً ، والاتباع له فى أقواله وأفعاله وتقريراته غير واجب ، وإذا صححت المقدمتان ثبتت النتيجة وهى : حجية السنة النبوية لا محالة .

الحجة الثانية : أن الله سبحانه وتعالى ذكر فى كتابه أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلمهم الكتاب والحكمة بقوله تعالى فى كتابه الكريم . « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ، إنك أنت العزيز الحكيم » وقوله جل ثناؤه : « كما أرسلنا فيكم

رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة» وغير ذلك من الآيات ، والكتاب هو القرآن ، والحكمة هي السنة النبوية ، كما فسرناها من يرضاه الشافعي من أهل العلم ، لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة ، وهي لابد أن تكون شيئاً غيره من جنسه فلم يجز والله أعلم . أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولقد قال الشافعي في بيان هذا المعنى وتوكيده .. ذلك أنها مقرونة مع كتاب الله ، وأن الله افترض طاعة رسوله وحتم على الناس اتباع أمره ، فلا يجوز لقول فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله ، ولما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به ، وسنة رسوله مبينة عن الله معنى ما أراد دليلاً خاصة وعامة ، ثم قرن الحكمة بها بكتابه ، فأتبعها إياه ، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله .

الحجة الثالثة : أن الله سبحانه وتعالى فرض على المؤمنين طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واتباعه ، ومن كانت طاعته واجبة فأقواله ملزمة للمطيع ، ومن يخالفها عاص ، وبذلك تكون سنة النبي صلى الله عليه وسلم حجة في هذه الشريعة الغراء . وبرهان القضية الأولى أن الله سبحانه وتعالى صرح في القرآن الكريم بوجوب طاعته ، وقرن بطاعته تعالت عظمته طاعة الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وقد اعتبر معصية الرسول عصيانه له ، ومن ذلك قوله تعالى : « وما كان للمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً » ، وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » وقوله تعالى : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقاً » وقوله تعالى . « من يطع الرسول فقد أطاع الله » وقوله تعالى : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك

فما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً .

الحجة الرابعة : أن الله سبحانه وتعالى لم يجعل دعاء الرسول ليحكم بينهم كدعاء بعضهم بعضاً ، ولم يجعل مخالفته كمخالفة غيره من الناس ، بل يخالف حكمه غير مسلم ، وإذا كان كذلك فأحكامه وأقواله سنة متبعة ، وحجة ملزمة ، وقد ثبتت القضية الأولى بقوله تعالى ، لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً ، وقد يعلم الله الذين يتسللون منكم لو إذاً ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » وقوله تعالى : « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين ، أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا ، أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله ، بل أولئك هم الظالمون ، إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون » فأعلم الله الناس أن دعاءهم إلى الرسول ليحكم بينهم دعاء إلى حكم الله ، لأن الحاكم بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا سلموا لحكم رسول الله ، فإنما سلموا لحكمه بفرض الله ، وأعلمهم أن حكمه حكمه ، وكل هذا يؤدي إلى أن سنته شريعة لا محالة .

الحجة الخامسة : أن الله سبحانه وتعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يبلغ رسالته ، ويبين شريعته ويتبع وحيه ، وأخبر تعالى علمه أنه باغ وأخبر وبين ، واتبع شريعة وحيه ولقد كان التبليغ بإقراءهم القرآن ، وبيانه عليه السلام ، وإذا كان كذلك فالشريعة هي القرآن وأقواله عليه السلام ، لأنها بلاغة الناس واتباعه للوحي وقد كان الأمر بالاتباع في مثل قوله تعالى : « واتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو ، وأعرض عن المشركين » وقوله تعالى : « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون » وكان الأمر بالتبليغ في مثل قوله تعالى يا أيها الرسول بلغ

« ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس » وكانت شهادة الله سبحانه وتعالى باتباعه ما أوحى إليه ، وتبليغه في مثل قوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » .

وقوله تعالى : « ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم ، وما يضرونك من شيء ، وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة ، وعلمك ما لم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيماً » فهذه الآية وما سبقتها تدل على أنه ما كان ينطق على الهوى ، وأنه بلغ شرع ربه حتى ساغ له صلى الله عليه وسلم أن يقول ، « ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه » وإذا كانت أقوال النبي وسائر سنته بياناً لأمر الله ونهيه فقد حق على المؤمنين أن يتخذوها حجة ، ونورا لمعرفة ما أمر الله به .

١٤٥ - وهكذا يسرد الشافعي الآيات مثبتاً أن السنة مصدر من مصادر الفقه الإسلامي ، بل العلم بها في مرتبة العلم بالكتاب ، وإن كان الحكم يبحث عنه في الكتاب الكريم ، وما كان الشافعي في حاجة إلى مثل هذا الاستدلال لو لم يكن ثمة منكرون ينازعون الفقهاء هذه القضية ، ولقد كان هؤلاء المنازعون الذين ارتكبوا ذلك الشذوذ العلمي ، ونابدوا بذلك الجماعة الإسلامية - من الزنادقة الذين أظهروا الإسلام ، وأبطنوا سواه ليفسدوا أمر المسلمين ، وينالوا من الشرع الإسلامي بمثل هذا الكيد الخفي ، بعد أن عجزوا عن مغالبتة بالحجة الظاهرة ، إذ قضى عليهم بالأدلة الباهرة ، وبعض هؤلاء كانوا من الخوارج ، ولذلك كان من الخوارج من أنكر حكم الرجم لأنه لم يرد في القرآن الكريم ، وذكر عبد الرحمن بن مهدي (وهو من مناصري الشافعي رضى الله عنه ، وقد بينا أنه كتب رسالة الأصول إليه أن منكرى السنة

والاحتجاج بها من الزنادقة والخوارج ، فقد قال عندما روى له ما يسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم من أنه قال (ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله ، وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني) ، قال الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث ، فعبد الرحمن بن مهدي المعاصر للشافعي يقرر بهذا أن منكرى السنة كانوا من الزنادقة والخوارج ، والتاريخ يؤيده ، فإن بعض الخوارج كما علمت قد أنكروا فعلاً حكم الرجم محتجاً بأنه لم يرد في القرآن الكريم .

ولكن أستاذنا الحضري رحمه الله يستنبط من مجرى كلام الشافعي موسيقاه أن منكرى السنة في الاحتجاج في الفروع هم من المعتزلة ، وذلك لأنهم هم الذين اشتهروا بعدم علمهم بالآثار ، ولأن الشافعي ذكر منكرى خبر الآحاد كانوا بالبصرة ، والبصرة من قديم الزمان عش الاعتزال ، ثم يؤيد ذلك بجملة لابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث على المعتزلة .

وعندى أن إنكار الاحتجاج بالسنة في الفروع كان من الزنادقة ، وبعض الشذاذ من الخوارج ، كما ذكر عبد الرحمن بن مهدي ولا مانع من أن يكون هؤلاء الزنادقة قد انتحلوا نخلة الاعتزال ستراً لأهوائهم ، ولزعة العقل واعتماد المعتزلة عليه ، ولقد وجدوا في مذهب الاعتزال ستاراً لإخفاء أهوائهم وطى مفاسدهم بالكتمان ، حتى تفرخ وتصل إلى غايتها ، ومهما يكن من أمر هؤلاء فإنهم ليسوا في شيء من الإيمان وأهله .

١٤٦ — ننتقل إلى الرأى الثانى ، وهو الذى يرفض السنة إلا إذا كان قد ورد مع الخبر قرآن ، وهذا الكلام فى ظاهره يحتمل احتمالين : أحدهما مردود ، وهو الذى يجعل قائله من الشذاذ ، والآخر مقبول فى الجملة ، أما المردود فهو أن يجعل الخبر عن الرسول سواء أكان خبر عامة أم خبر خاصة فى موضع الرد حتى نرى نصاً قرآنياً فى معناه ، ونهاية هذا القول تتلاقى مع منكرى الاحتجاج بالسنة على الإطلاق لأنه إذا كان قد ورد فى

معنى الخبر قرآن ، فالحجة للقرآن دون الحديث ، والحجة التي سبقت لإثبات حجية السنة تجيء هنا ، لأن قائل ذلك القول لم يخرج عن أنه يرفض السنة على أنها من مصادر الفقه الإسلامي .

أما الوجه الآخر الذي ليس فيه شذوذ فهو أن يكون المعنى أن السنة لا تأتي بحكم إلا إذا كان له أصل في القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول الكلي لهذه الشريعة وأصل أصولها ، وينبوع يتابعها ولأن ما يشتمل عليه من قضايا كلية عامة قد اشتمل على كلى الشريعة والسنة ، تفصل أجزاءها وتبين فروعها . وقد قال هذا القول فقهاء لأرائهم مكانتها . وقد بين الشافعي ذلك الرأي بعض البيانات فقال : منهم من قال : لم يستن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب ، كما كانت سنته تبين عدد الصلاة وعملها ، على أصل جملة فرض الصلاة ، وكذلك ما سن من البيوع ، وغيرهما من الشرائع ، لأن الله تعالى قال : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وقال جل شأنه : وأحل الله البيع وحرم الربا » فما أحل وحرم ، فإنما بين فيه عن الله كما بين الصلاة (١) .

ولم يرد الشافعي ذلك الرأي ، ولم يعتبره من الضلال ، وليس هو منه في شيء ، بل هو نظرة عميقة إلى أصول الاستنباط في فقه القرآن والسنة . وسواء أكانت النظرة صائبة من كل الوجوه أم يتخلف عنها بعض الفروع فللرأي مكانته من النظر ، أما الوجه الأول فقد جاء في الأم أنه ضلال ، لأنه يتلاقى مع رأي من يرد السنة جملة ، ولم يسق حججاً لإبطاله مكتفياً بما ساقه من الحجج لإثبات أن السنة ينبوع الثاني من يتابع الفقه الإسلامي . وأن العلم بها في رتبة العلم بالقرآن الكريم .

١٤٧ - وننتقل بعد ذلك إلى الذين أنكروا أخبار الخاصة ، أي أخبار الآحاد، وهي الأحاديث غير المتواترة ، وغير المشهورة المستفيضة ، ولم يأخذ بعض العلماء بها في العمل ، وذلك لأنها ظنية ، ولاحتمال التدليس

(١) قد فصل ذلك النظر تمام الفصل وضرب له الأمثلة وساق له الشواهد الشافعية في الموافقات ، فارجع إليه عند الكلام على السنة .

والكذب من الرواة ، ولأن أهل الأهواء والبدع أدخلوا في هذا الباب من الأخبار ما لم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صار من العسير أن يميز الحديث من الطيب ، ولقد أثبت الشافعي رضي الله عنه حجية أخبار الآحاد في مواضع كثيرة من كتبه في مناظراته ، وكتابته وإملائته . وقد دونت تلك الحجج في الرسالة في كتاب جماع العلم ، وفي كتاب اختلاف الحديث ، وهذه الحجج هي :

الحجة الأولى : وهي قياس على أمر مقرر في الشريعة ثابت بالقرآن الكريم والأخبار المستفيضة ، وذلك أنه ثبت بنص القرآن الكريم والسنة أنه يقضى بشهادة شاهدين أو رجل وامرأتين في الأموال وما يشبهها ، وبشهادة أربعة في الزنى وبشهادة اثنين في سائر الحدود والقصاص ، وبشهادة امرأة فيما لا يطالع عليه إلا النساء ، وسارت على ذلك جماهير العلماء ، والقضاء لإلزام ترجيح جانب الصدق على الكذب لتستقيم الأمور ، ما دامت الشبهات قد انتفت ، ومظنة الكذبة غير ثابتة ، وإذا كان في ذلك الإلزام عمل بأخبار الآحاد عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لترجيح جانب الصدق ما دام الراوى عدلاً ثقة ضابطاً قد التقى بمن روى عنه ، إذ القياس بينهما تام لأن قبول الأخبار عن الرسول بواحد أو اثنين من الثقات مثل قبول اثنين أو واحد من الشهود ، بل قبول الأخبار عن الرسول أولى بالأخذ ، لمظنة التقوى من الكذب عليه ما دام متديناً عدلاً ثقة ضابطاً ، ولأنه بما يخبر يحرم فيتوقى الكذب . ولقد قال الشافعي في هذا المقام : وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح ، وأخرى أن يحضرها التقوى منها في أخرى ، ونيات ذوى النيات فيها أصح ، وفكرهم فيها أدوم وغفلتهم أقل ، وتلك عند الموت بالمرض والسفر ، وعند ذكره ، وغير تلك الحالات من الحالات المنبهة عن الغفلة ، ولا شك أن من أعظم هذه الحالات الرواية عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه لأن أقواله سنة متبعة تلزم عامة المسلمين ، ولأن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم أعظم الكذب ، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن أفرى الفرى من قولنى ما لم أقل ، ومن أرى عينيه ما لم تريا ، ومن ادعى إلى غير أبيه » ، وقال عليه الصلاة والسلام « من قال على ما لم أقل ، فليتبوأ مقعده من النار » .

الحجة الثانية : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « نصر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ، ووعاها ، وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم : إخلاص العمل لله والنصيحة للمسلمين ، ولزوم جماعتهم ، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » وإذا دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى حفظ قوله ووعيه وأدائه ، فكان كل من يقوم بذلك واحداً ، أو جماعة مجيباً دعوته ، ولا يكون لأدائه أثره من حمل الفقه إلى غيره إلا إذا كان كلامه مقبولا عنده ، حجة لديه ، فكان دليلاً على الإلزام بخبر كل من يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو واحداً ، ما دام ثقة عدلاً ضابطاً .

الحجة الثالثة : أنه قد استفاض واشتهر وورد من عدة طرق أن الصحابة كانوا يتناقلون الأحكام الشرعية بأخبار آحادهم ، والنبي صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم وأقرهم على تلقيهم تلك الأحكام بخبر الواحد ، فلو كان خبر الواحد لا يكفي للعمل بالحكم لبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم أنه لا ينبغي أن يأخذوا أحكام دينهم إلا من جمع يؤمن تواتره على الكذب ، ويكون ذلك من تبليغ رسالته ، وبيان شرعته ، بل النبي صلى الله عليه وسلم كان يكتفي بتبليغ الأحكام بواحد يرسله ، فلو كان الشرع لا يتلقى عن واحد ، ولو كانت الرواية لا تتم إلا برواية الكافة ما اكتفى النبي صلى الله عليه وسلم بإرسال واحد يخبر عنه ، ويبين شرعه ، وإنا ننقل لكم بعضاً من ذلك ، وقد سرد الشافعي منه كثيراً .

وما ذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه قرآن ، وقد أمر أن يستقبل الكعبة ، وذلك بينا الناس بقاء يستقبلون بيت المقدس في صلاة الصبح ، فأتاهم آت يخبرهم بما نزل من القرآن ، فاستداروا إلى الكعبة ، وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه ، ولم يكونوا ليفعلوه بخبر واحد إلا عن علم بأن الحجة ثبتت بمثله ، إذا كان من أهل الصدق ، ولو كان ما قبلوا من

خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة مما لا يجوز لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد كنتم على قبلة ، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم به عليكم حجة من سماعكم مني ، أو خبر عامة ، أو أكثر من خبر واحد غني .

١٤٨ - ومن ذلك ما روى عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسقى

أبا طلحة ، وأبا عبيدة بن الجراح ، وأبي بن كعب شرابا من فضيخ (١) تمر ، فجاءهم آت فقال : إن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها ، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت وهؤلاء في العلم والمكان من النبي صلى الله عليه وسلم ، وتقديم الصحبة بالموضع الذي لا ينكره عالم ، وقد كان الشراب عندهم حلالا يشربونه ، فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر ، فأمر أبو طلحة بكسر الجرار ، ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قربه منا ، أو يأتينا خبر عامة ، وذلك أنهم لا يهرقون حلالا لهراقة سرف ، وليسوا من أهله ، ولو كان ما قبلوه من خبر الواحد ليس لهم لنهائم النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكنه لم يفعل ، وقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب رضى الله عنه إلى الناس بمني يقرأ عليهم سورة التوبة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبعث بأمره إلا والحجة للمبعوث إليهم وعليه قائمة بقبول خبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قد فرق النبي صلى الله عليه وسلم عمالا على نواح عرفنا أسماءهم ، والمواضع التي فرقهم عليهم ، ولم يكن لأحد ممن قدم عليه أولئك العمال أن يقول أنت واحد ، وليس له أن يأخذ منا ما لم نسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر أنه علينا ، أو يأتينا به خبر كافة ، أو يكون مشهوراً ، أو يأتينا أكثر من واحد ، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم حجة ليس وراه حجة .

هذه كلها أخبار مستفيضة مشهورة تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقر المسلمين على أخذهم بخبر الواحد ، وهو عليه الصلاة والسلام يكتفي في التبليغ بإرسال واحد .

(١) الفضيخ التمر المفصوخ أي المشقوق .

الحجة الرابعة : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في وقت واحد اثني عشر رسولاً إلى اثني عشر ملكاً يدعوهم إلى الإسلام ، وكان كل رسول معروفاً في الجهة التي بعث فيها ، وكان النبي يرسل الكتب إلى الولاة ، على يد آحاد من الرسل ، ولم يكن لواحد من ولاته ترك إنفاذ أمره ، لأن الرسول واحد ، ويجب أن يكون كثيراً ، أو كافة ، وكل هذا يدل على أن خبر الواحد كاف في الإلزام ، وإلا ما اكتفى النبي عليه الصلاة والسلام برسول واحد ، ولجرى الشك في الخبر عندهم أرسل إليهم .

الحجة الخامسة : أن الصحابة فيما اشتهر واستفاض عنهم كانوا يأخذون بخبر الواحد ، فإذا عرضت لهم مسألة ليس في كتاب الله حكمها اتجهوا إلى تعرف سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، يقبلون في ذلك خبر الكافة ، والأخبار المشهورة ، وأخبار الخاصة على سواء ، والوقائع من ذلك تخرج عن الحد والحصر . وقد يقضون في المسألة برأيهم لعدم معرفة الحديث ، فإذا عرفوه رجعوا إلى الحديث ، ومن ذلك أن عمر بن الخطاب كان يجعل دية المقتول لعائلته ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً ، حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبائي من ديته ، فرجع عمر إليه ، ويروى أن عمر رضى الله عنه قال : أذكر الله امرأ سمع من النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين شيئاً ، فقام حمل بن مالك ابن النابغة ، فقال : كنت بين جارتين لى يعنى ضرتين ، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح ، فألقت جنيناً ميتاً ، فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة ، فقال عمر : لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره ، ولقد علق الشافعي على هذين الخبرين في كتاب اختلاف الحديث ، فقال : لو جاز لأحد رد هذا بحال لجاز لعمر بن الخطاب أن يقول للضحاك : أنت رجل من أهل نجد ، ولحمل بن مالك : أنت رجل من أهل تهامة لم تريا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تصحباؤه إلا قليلاً ولم أزل معه ، ومن معي من المهاجرين والأنصار ، فكيف غرب هذا عن جماعتنا وعلمته أنت ، وأنت واحد يمكن فيك أن تغلط وتنسى ، بل رأى الحق اتباعه ، والرجوع عن رأيه في ترك

توريث المرأة من دية زوجها ، وقضى في الجنين بما سمع وأعلم من حضر أنه لو يسمع عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه شيئاً لقضى فيه غيره . وكان يرى إذا كان الجنين حياً ففيه مائة من الإبل ، وإن ميتاً فلا شيء له .

ولكن الله تعبد الخلق بما شاء على لسان نبيه ، فلم يكن له ، ولا لأحد إدخال (لم) ولا (كيف) ولا شيئاً من الرأى على الخبر عن رسول ، ولا رده على من يعرفه بالصدق في نفسه وإن كان واحداً .

ولقد ذكر الشافعي في الرسالة تعليلاً لكون عمر أحياناً كان لا يكتفي بخبر واحد حتى يكون من يعاضده ، ويفسر مكانه من الاجتهاد والقضاء والفتيا ، وهذا التعليل هو قوله : لا يطلب عمر مع رجل أخبره آخر إلا على أحد ثلاثة معان :

١ - إما أن محتاط ، فيكون ، وإن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد ، فخير اثنين أكثر ، وهو لا تزيد إلا ثبوتاً ، وقد رأيت ممن أثبت خبر الواحد من يطلب معه خبراً ثانياً ، ويكون في يده السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خمسة وجوه فيحدث بسادس ، فيكتبه ، لأن الأخبار كلما تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجة وأطيب للنفس ، وقد رأيت من الحكماء من يثبت عنده الشاهدان العادلان والثلاثة ، فيقول للمشهود له زدني شهوداً ، وإنما يريد أن يكون بذلك أطيّب لنفسه ، ولو لم يزد المشهود له على شاهدين لحكم له بهما .

٢ - ويحتمل أن يكون لم يعرف الخبر ، فيقف عن خبره ، حتى يأتي خبر يعرفه ، وهكذا ممن أخبر ممن لا يعرف لم يقبل خبره ، ولا يقبل الخبر إلا عن معروف بالاستشهاد لأن يقبل خبره .

٣ - ويحتمل أن يكون الخبر له غير مقبول القول عنده ، فيرد خبره حتى يجد غيره يقبل قوله .

ولقد سرد الشافعي أخبار كثيرين من التابعين وتابعيهم بعد أخبار الصحابة في الأخذ بأخبار الآحاد ، وترك الرأي في موضع ورودها ، ثم قال بعد ذلك : ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في الخاصة : أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبيت خبر الواحد والانهاء إليه ، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحداً إلا وقد ثبتته جاز لي ، ولكن أقول لم أحفظ من فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد .

X ١٤٩ — وإذا كان الشافعي يعتبر أخبار الآحاد أو كما يعبر هو عنها علم الخاصة أو خبر الخاصة حجة في العمل فهو لا يضعها في مرتبة القرآن ، ولا في مرتبة السنة المجمع عليها ، بل يجعلها دونها في الاحتجاج ، إذ أن الكتاب والسنة المجمع عليه كلاهما قطعي الثبوت ، فالشك فيهما يخرج الشاك عن الإسلام ، ومن امتنع من قبول ما جاء به الكتاب أو السنة المجمع عليه استتيب ، أما خبر الخاصة فهو ملزم للعاملين في العمل ، وليس لهم رده ، كما ليس لهم رد شهادة العدول ، ولكن لأن الخبر جاء عن طريق الانفراد ، لو شك شك في هذا لم نقل له تب ، بل نقول ليس لك إلا أن تقضى بشهادة الشهود العدول ، وإن أمكن الغلط ، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولي ما غاب عنك منهم .

وبهذا تراه يضع الأمور في مواضعها ، فهو يجعل الآحاد حجة في العمل دون الاعتقاد فيقرر أن الشك فيه لا عقاب عليه ، ولكن العمل به أمر لا بد منه للحجج التي ساقها ، ولخصناها لك فيما مضى ، ولأنه طريق لنقل سنة النبي صلى الله عليه وسلم إلا إذا قبلنا أخبار الثقات ، ولأن خبر الصادق يرجح صدقه ، واحتمال كذبه غير ناشئ عن دليل ، وفي الأعمال لا يؤخذ بالاحتمالات التي لا تنشأ عن دليل .

١٥٠ — والشافعي يشترط في قبول أحاديث الآحاد شروطا دقيقة في الراوى فهو يشترط (١) أن يكون ثقة في دينه معروفا بالصدق في حديثه ،

فلا يقبل الحديث ممن لم يعرف بالصدق ، ولا يقبل من غير متدين (٢) وأن يكون عاقلاً لما يحدث فاهماً له ، بحيث يستطيع أن يحيل معاني الحديث من لفظ إلى لفظ أو يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع ، لا يحدث به على المعنى ، لأنه إذا حدث به على المعنى ، وهو غير عالم بما يحيل المعنى به من لفظ إلى لفظ لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، فإذا أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه إحالته (٣) وأن يكون ضابطاً لما يرويه بأن يكون حافظاً له إن حدث به من كتابه (٤) وأن يكون قد سمع الحديث ممن يروى عنه ، وإلا كان مدلساً (٥) وأن يكون الحديث غير مخالف لحديث أهل العلم في الحديث إن شرکہم في موضوعه .

ثم يشترط في كل طبقة من الطبقات الشروط الأربعة السابقة ، حتى ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى من انتهى إليه دونه إن انتهى عند تابعي ، على مانئين إن شاء الله تعالى ، وإن تلك الشروط التي اشترطها الشافعي لقبول روايات الخاصة هي الشروط التي أخذ بها علماء مصطلح الحديث ، ولقد اتفقوا عليها ، ولم يختلفوا فيها .

١٥١ - وقد ذكر الشافعي أن شروط الراوي يجب أن تتوافر في الراوي حتى يصل إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو من ينتهي إليه الحديث كأنه يقبل بعض الأحاديث التي لا تتصل بسندها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والحق أن الشافعي يقبل الحديث المرسل ويعتبره حجة دون حجة السند ، والمرسل هو الحديث الذي يقف فيه السند عند التابعي ، ولا يذكر فيه الصحابي الذي روى عنه التابعي ، والشافعي يقيد قبوله بشروط دقيقة ، فهو لا يقبله بإطلاق كما فعل بعض العلماء ، ولا يردّه بإطلاق كما فعل غيرهم ، بل يقف موقفاً معتدلاً بين الرادين والقابلين (١) فهو لا يقبله من

(١) مذاهب علماء الحديث ، والفقهاء في شأن المرسل ثلاثة : المذهب الأول أنه ضعيف يرد ولا يجب العمل به ، وذكر النووي في التقريب أن ذلك رأى جماهير المحدثين وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول والملة في رده هو جهل من روى عنه إلى رسول الله =

التابعى الذى لم يلق عدداً كبيراً من الصحابة بل يقبله من كبار التابعين الذين شاهدوا كثيرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويشترط فى قبوله منهم النظر فيه ، والبحث عما يسوغ قبوله من مسوغات .

منها أن ينظر إلى ما أرسله التابعى الكبير ، فإن وجد أن الحفاظ المأمونين أسندوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم معنى ما روى كان هذا دلالة واضحة على صحة المرسل ، وصدق من رواه .

ومنها أن ينظر هل يوافقه مرسل غيره قبله أهل العلم بطريق من السند غير طريقه ، فإن وجد ذلك كانت هذه دلالة تسوغ القبول ولكنها أضعف من الأولى ، وذلك لأن دليل المرسل السابق الذى جعله مقبولا أقوى من هذه الدلالة ، إذ الأول حديث مسند ، قوى مراسلات التابعى ، أما هذه المرتبة فدليلها حديث مرسل مقبول عند أهل العلم قوى تلك المراسلات ، ولا شك أن المسند أقوى من المرسل .

ومنها أن ينظر إلى البعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول ، فإن وافق المرسل قبل ، لأنه يكون فى هذا دلالة على أنه لم يؤخذ مرسله إلا عن أصل يصح ، وهذه رتبة دون الثانية .

صلى الله عليه وسلم وعدم تسميته ، ولأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولى أن ترد عن لا يسمى قط .

المذهب الثانى : قبوله مطلقا ، وهو مذهب مالك وأحمد ونقل الغزالى أنه مذهب الجماهير وقد ذكر حجته القرائى فقال : حجة الجواز سكوته عنه مع عدالة الساكت . وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام يقتضى أنه ما سكت عنه . إلا وقد جزم بعدالته فسكوته كإخباره بعدالته ، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيته فكذلك سكوته عنه ، حتى قال بعضهم ! إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق لأن المرسل قد تدمم الراوى وأخذه فى ذمته عند الله تعالى ، وذلك يقتضى وثوقه بعدالته ، أما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع بنظره فيه ولم يتذمه .

المذهب الثالث مذهب الشافعى وهو الوسط بين الرد والقبول ، فهو يأخذ بالمرسل الذى ينتهى إلى كبار التابعين إلا أسند مرسل ذلك التابعى أو قوى بمرسل مقبول أو قول صحابى أو فتوى جماعات من العلماء بمثل ما نص عليه .

ومنها أن يوجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء به المرسل فيقبل ، وهذه هي المرتبة الأخيرة .

فإن لم توجد معاضدة للإرسال بواحدة من هذه الأمور الأربعة رد المرسل ولا يقبل في عمل ، ولا يلزم به أحد .

ونرى من هذا أن الشافعي يقيد قبول المرسل بقيدين : أحدهما أن يكون المرسل من كبار التابعين الذين لقوا كثيرين من الصحابة ، والثاني أن تكون ثمة دلالة تقوى سند الإرسال من الدلالات الأربع السابقة .

والمرسل في حال قبوله لا يكون في فترة المسند ، لأنه منقطع السند عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، ويعلل الشافعي تأخير مرتبة المرسل عن المتصل بقوله : إن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى ، وإن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحد من حيث لو سمى لم يقبل .

نرى مما تقدم أن الشافعي تكلم في سند الأحاديث متصلة ومرسلة وفي رجالها ، واشترط في الرواية شروطاً تبعه عليها رجال الحديث من بعده ، ولم يكف بذلك بل تكلم في العلل التي تعرض لمن الحديث من حيث موافقته للكتاب ، ومن حيث اختلاف الأحاديث بعضها مع بعض ، وبذلك تعرض لمن الحديث بالدراسة ، ليكون معمولاً به ، أو لا يكون معمولاً به .

فلقد فرض أن الأحاديث لا يمكن أن تكون مخالفة لما في كتاب الله تعالى ولا مناقضة لما نص عليه نصاً محكماً لا نسخ فيه ، ويقول في ذلك : كل ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله من سنة ، فهي موافقة كتاب الله تعالى في النص بمثله ، وفي الجملة بالتبيين عن الله ، والتبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة ، وما سن مما ليس فيه نص كتاب الله ، فيفرض الله طاعته عامة في أمره تبعناه ، ويفهم من فحوى ذلك الكلام ومرماه أنه

لا يمكن أن تكون السنة مخالفة نصاً من نصوص القرآن المحكمة التي لا نسخ فيها ، بل هي إما مبينة للكتاب ، أو مفصلة لحمله ، أو آتية بحكم ليس في القرآن نص فيه ، ويأمر القرآن الكريم العام بطاعة الرسول تتبع فيما لا نص فيه ، فلا يمكن إذن أن تكون السنة مناهضة للكتاب ، لأنها استمدت القوة منه ، وكل خبر قد ورد مناهضاً لحكم الكتاب يكون مردوداً بالبناء على ذلك .

أما الاختلاف بين السنة ، فالشافعي يقسمه قسمين : (أحدهما) اختلاف عرف الناسخ من المنسوخ ، وهنا يعمل بالناسخ ، ويترك المنسوخ ، لأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تنسخ بسنته ، ولا يصح أن يكون ذلك اختلافاً إذ المنسوخ قد ألغى العمل به بالسنة نفسها وتصريحها . ويضرب لذلك مثلاً بالقبلة فيقول : كان أول ما فرض الله على رسوله في القبلة أن يستقبل بيت المقدس للصلاة ، فكان بيت المقدس القبلة التي لا يحل لأحد أن يصلي إلا إليها في الوقت الذي استقبلها فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما نسخ الله قبلة بيت المقدس ، ووجه رسوله والناس إلى الكعبة كانت الكعبة القبلة التي لا يحل للمسلم أن يستقبل المكتوبة في غيرها ، ولا يحل أن يستقبل بيت المقدس أبداً ، وكل كان حقاً في وقته ، بيت المقدس من حين استقبله النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن حول عنه الحق في القبلة . ثم البيت الحرام الحق في القبلة إلى يوم القيامة .. وهذا مع إباته لك الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة حوله الله عنها إلى غيرها سن أخرى يصير إليها الناس بعد التي حول عنها ، لئلا يذهب على عامتهم الناسخ ، فيثبتون على المنسوخ .

وفي هذا يثبت الشافعي أن نسخ القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام لم يكن بالكتاب فقط ، بل كان بالسنة أيضاً ، لأن الله لما أبان تحويل القبلة إلى الكعبة سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة بياناً للكتاب يكون بها

مع قول الله تعالى ما ينسخ السنة السابقة ، ولذلك يكون بعد البيان السابق تعليلا له ، لئلا يشبه على أحد بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم يسكن ، فيكون في الكتاب شيء يرى من جهل اللسان ، أو العلم بموقع السنة من الكتاب ، أو إبانته معانيه أن الكتاب ينسخ السنة ، وكأنه في هذا يرى أن السنة لأن مقامها في الكتاب بيانه وتفصيل ما فيه من إجمال لا ينسخها الكتاب وحده ، بل إذا كان في الكتاب ما ينسخ سنة ، أردف الكتاب بسنة أخرى تكون ناسخة . وذلك لما للسنة من مقام البيان ، وقد نبين ذلك عند الكلام في النسخ عند الشافعي (١).

(١) يمثل الشافعي بالسنة التي نسخت غير ما ذكر بنهي النبي صلى الله عليه وسلم من ادخار لحوم الضحايا لأكثر من ثلاث ثم بترخيصه بعد ذلك في الادخار ويقول في ذلك عن ابن عمر : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث ، قال عبد الله بن أبي بكر فذكرت ذلك لعمره فقالت صدق سمعت السدة عائشة تقول : دف ناس من أهل البادية حضرة الأضحية في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي ادخروا ثلاث ، وتصدقوا بما بقي ، قالت فلما كان بعد ذلك قيل يا رسول الله : لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم يحملون منها الودك ويتخذون الأسقية فقال رسول الله وما ذاك أو كما قال ، قالوا يا رسول الله نهيت عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال رسول الله : إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحية فكلوا وتصدقوا وادخروا » ثم يروى عن علي عن رسول الله أنه قال « لا يأكل أحد من لحم نسكه بعد ثلاث » ثم يقول الشافعي بعد ذلك : فلما حدثت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم بالرخصة فيها بعد النهي وأن رسول الله أخبر أنه إنما نهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث للدافة كان الحديث العام المحفوظ أوله وآخره وسبب التحريم والإحلال فيه حديث عائشة عن النبي وكان من علمه أن يصير إليه .

وحديث عائشة من أبين ما يوجد في النسخ والمنسوخ من السنن ، وهذا الكلام من الشافعي صريح في أن حديث عائشة يدل على النهي عن الادخار لأكثر من ثلاث نسخه الترخيص بعد ذلك بالادخار غير المتعبد بالزمان ، ولكن النظر الدقيق لا يجعل حديث عائشة ناسخا للنهي السابق ، =

١٥٢ — قد بينا السنة إذا اختلفت ، وعرف الناسخ فيها من المنسوخ عند الشافعي ، ونقلنا لك ما ضربه من الأمثال على ذلك ، وهذا هو القسم الأول من الأحاديث المختلفة ، أما القسم الثاني فهو الاختلاف بين الأحاديث التي لم يعرف فيها الناسخ من المنسوخ ، وهذه يقسمها الشافعي إلى قسمين : أحدهما ما أمكن التوفيق بينهما ، وكان الاختلاف في ظاهر القول لافي المعنى والمرمى ، فإذا أمكن التوفيق بضرب من ضروبه سرنا إليه ، ولايسار إلى الاختلاف إلا حيث لا يكون إلى التوفيق سبيل .

= لأن النهي السابق كان لمعنى رضى الله عنها وهو وجود الدافة الذين نزلوا بالمدينة حضرة العيد ، فكانت الصدقة والإطعام واجبين . وكان الادخار لأكثر من ثلاث متتافياً مع الإطعام فنهى عنه ، فهو نهى مقيد بمعنى متحقق . كما تحقق في كل ما يشابه هذه الواقعة كان النهى ، فإذا لم يوجد ذلك المعنى بالادخار على الإباحة غير ممنوع ، وهذا ما يستفاد بصريح عبارة النبى صلى الله عليه وسلم في رواية عائشة ، فلا نسخ إذن ، لأن النسخ يقتضى إلغاء الحكم السابق ، ولا إلغاء على هذا الوضع ، لأن النهى يتحقق إذا ثبت مثل هذه الحال ، ولذا تردد الشافعي في إثبات النسخ في هذا الحديث مع قوله إن حديث عائشة من أبين ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن ، ولقد كان تردده واضحاً في كتاب مختلف الحديث ، وصريحاً في الرسالة . فقد قال في الرسالة ، بعد أن قال في حديث عائشة ما قال ما نصه : فالرخصة بعدها في الإمساك والأكل والصدقة من لحوم الضحايا إنما لواحد من معنيين ، لاختلاف الحالين : فإذا دفت الدافة ثبت النهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث ، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والادخار والصدقة ، ويحتمل أن يكون النهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخاً في كل حال ، فيمسك الإنسان من ضحيته ما شاء ، ويتصدق بما شاء تردد الشافعي في الحكم بالنسخ ، وبين أنه احتمال ، وبذلك يكون قد خالف قوله في حديث عائشة رضى الله عنها إن النسخ فيه من أبين السنن ، لأنه لا نسخ مع الاحتمال ، إلا إذا توسعنا في معنى النسخ فشمل تقييد المطلق ، ومهما يكن ، فنحن أميل إلى عدم النسخ .

١ - وإن اختلاف الرواية الاستقصاء عند بعض الرواة ،
والاختصار عند آخر قد يكون له دخل في ظاهر الاختلاف ، ولو علم
الخبر بجملة وتفصيله ، وتبين المختصر والمتقصر لتبين أن لا خلاف ، ويقول
الشافعي في ذلك : يسأل (أى الرسول) عن الشيء فيجيب على قدر المسألة ،
ويؤدى عنه الخبر الخبر متقصر ، والخبر مختصراً فيأتى ببعض معناه دون
بعض ، ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ، ولم يدرك المسألة ،
فيدله على حقيقة الجواب بمعرفته السبب الذى يخرج عليه الجواب .

١ - وقد يسن النبي في الشيء سنة ويذكر فيها حكمه ، ويذكر حكماً
يخالفه في حال غيرها ، ثم ينقل الحكمين من غير بيان الحالتين اللتين فيهما ،
فيظهر التخالف بينهما ، ولو تبينت كلتا الحالتين لظهر أن لا خلاف ، وأن
كل حكم في حاله .

٢ - وقد يسن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكماً في أمر لمعنى فيه ،
ويسن حكماً آخر في أمر آخر فيه معنى الأمر السابق ، ويزيد عليه فيكون
حكمه مخالفاً للحكم الأول لهذا المعنى الزائد ، فيحفظ كل حكم - حافظ
من غير أن ينبه إلى المعنيين . فإذا تلقى العلماء حفظ كل راو ظن أن هناك
خلافاً ، ولا خلاف ، ويقول الشافعي في ذلك ، ويسن سنة في معنى
ويسن في معنى ، يخالفه في معنى ، وبجامعه في معنى - سنة غيرها لاختلاف
الحالين ، فيحفظ غيره تلك السنة ، فإذا ما أدى كل ما حفظ رآه بعض
السامعين اختلافاً ، وليس منه شيء مختلف .

في كل هذه الصور أمكن التوفيق ، والبحث في الحديث . وتقصى
الروايات ينتهى بالباحت إلى هذا التوفيق لا محالة .

وإذا لم يجد فيما بين يديه توفيقاً وهذا هو القسم الثانى ، وهو الاختلاف
الذى لا يمكن التوفيق معه ، أى أن الاختلاف في المعنى والظاهر ، لا في
ظاهر اللفظ فقط ، وهنا نجد الشافعي رضى الله عنه يسلك في ذلك ثلاثة

مسالك ، كل واحد منهما يترتب على عدم إمكان سابقه .

المسلك الأول : أنه يفرض التقدم والتأخر بين الحديثين ، فيكون متأخر الحديثين ناسخاً للمتقدم منهما ، ولكن روى الحديث المنسوخ راو من غير أن يعلم ناسخه ، ويتحرى لتحقيق هذا الغرض وسيصل إليه طالبه الباحث عنه . إن كان ثمة نسخ ، لأن ذلك إن غاب عن بعض العلماء لا يغيب عن عامة العلماء ، فطالبه سيجده إن كان .

المسلك الثاني : يكون إذا تحقق الاختلاف بين الحديثين من غير توفيق بينهما ولا نسخ وتحرى العالم عن ذلك فلم يجده ، وهنا يوازن الشافعي بين الحديثين من حيث السند ، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت أى أن رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من الحديثين فيؤخذ به ويهمل الآخر .

المسلك الثالث : أن يكون أحد الحديثين له دلالة من كتاب الله أو سنة نبيه الثابتة أو عليه شواهد في الجملة تؤيد معناه ، فيصار إليه .

ولا يفرض الشافعي رضى الله عنه أن يكون بين حديثين اختلاف ولا يمكن التوفيق بينهما ، ولا يمكن معرفة الناسخ والمنسوخ فيهما ولا يمكن الترجيح بينهما لقوة الثبوت ، أى أنه لا يفرض حديثين تساويا في الثبوت وبينهما اختلاف لا توفيق معه ، وغاب عن علم العلماء الناسخ من المنسوخ منهما وقد كان منعه ذلك أساسه الاستقراء والتتبع ، فهو في هذا كان عملياً لا يجرى وراء الفروض التى ليس لها سند من المتحقق الثابت ، ولذا يقول : ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت ، إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل .

ولقد ذكر الشافعي لكل ما ساق من قواعد أمثلة لأحاديث متعارضة ، وفق بينها أو نسخ أحدها أو رجح بينها .

مقام السنة من الكتاب

١٥٣ - بين الشافعي رضي الله عنه مقام سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابه ، فبين أنها بالنسبة لكتاب الله الكريم على خمسة أقسام :
أولاً : أنها تبين مجمله بأن تبين السنة الفرائض المحملة في القرآن فتبين مفصلها وتذكر مواقيتها .

ثانياً : أنها تبين العام الذي أراد به العام ، والعام الذي أراد الله سبحانه وتعالى به الخاص .

ثالثاً : فرائض تثبت في القرآن بالنص ، وزاد النبي صلى الله عليه وسلم يوحى من الله سبحانه عليها في مواضعها - أحكاماً ترتب عليها أو متصلة بها .
رابعاً : أن تأتي السنة بحكم ليس في القرآن نص عليه ، وليس هو زيادة على نص قرآني .

خامساً : الاستدلال بالنسبة على الناسخ والمنسوخ .
ولتكلم في كل واحد من هذه الأقسام بكلمة مقتبسين ما نقول من تفصيل الشافعي له رضي الله عنه في الرسالة . ونستطيع أن نرجع الثلاثة :
الأول من هذه الأقسام إلى جامع واحد ، وهو بيان السنة الشريفة للقرآن الكريم ، وقد يكون الأخير متصلاً أيضاً بهذا البيان ، ولكن لما له من مكانة واتساع آفاق نتركه إلى الكلام في النسخ .

بيان السنة للقرآن

١٥٤ - اتفق العلماء على أن الكتاب الكريم يستعان في بيانه ، وتعرف مرامييه وأحكامه بالسنة النبوية ، فليس لأحد أن يزعم أنه يستطيع فهم القرآن ومعرفة كل أحكامه من غير استعانة بالسنة الشريفة ، ولقد وجد قوم ينكرون بعض السنة كما علمت ، فكان منهم من قال لمطرف بن عبد الله :
« لا نتحدثونا إلا بالقرآن ، فقال مطرف ، ما تريد بالقرآن بدلاً ، ولكن
(١٦ م - الشافعي)

نريد من هو أعلم بالقرآن منا : ولقد روى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنة التي تفسره ، ولقد زعم رجل أن القرآن فيه بيان كل شيء وتفصيله وأنه يستغنى به عن السنة ، فقال له عمران بن حصين : إنك امرؤ أحمق ، أتجد في كتاب الله الظهر أربعاً ، لا يجهر فيها بالقراءة ، ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسراً .

وإذا كان القرآن يحتاج إلى بيان السنة على ذلك النحو ، فقد يرد سؤال كيف يكون في القرآن كل شيء يتعلق بالأحكام ، وهو قد احتاج إلى السنة في البيان ؟ والجواب عن ذلك : إن بيان القرآن كلي لا جزئي ، وإجمالي لا تفصيلي ، والسنة تفصل ما أجمل القرآن وتبين للناس من كلية ما قد يعلو على مدارك الكافة ، ولا يصل إليه علم الخاصة إلا ببيان الرسول الأمين قال تعالى : « إنا نحن نزلنا الذكر ، وإنا له لحافظون » .

١٥٥ - من أجل هذا نبه الشافعي رضي الله عنه في مقام السنة من القرآن إلى أنها تبينه ، وتفصل مجمله ، وقد قسمنا بيانها له إلى ثلاثة أقسام وقد ذكرناها عند الكلام في القرآن ، وهي ما تبين مجمله ، وما تبين إرادة الخصوص من العام ، وما تبين من المراد عند الاحتمال .

ومما مثل به الشافعي لذلك القسم الأخير وقد جعله من بيان المحمل تحريم الجمع بين البنات وعمتها ، والبنات وخالاتها ، بعد آية التحريم في قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت ... » إلى قوله تعالى « وأحل لكم » فقد قال في هذا : احتملت معنيين : أحدهما : أن ماسمى الله من النساء محرماً محرماً ، وما سكت عنه حلال بالصمت عنه ، وبقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وكان هذا المعنى هو الظاهر من الآية . وكان بيناً في الآية أن تحريم الجمع بمعنى غير تحريم الأمهات ، فاسمى حلالاً حلالاً ، وما سمي حراماً حراماً ، وما سمي

عن الجمع بينه من الأختين كما نهى عنه، وكان في نهيه عن الجمع بينهما دليل على أنه إنما حرم الجمع ، وأن كل واحدة منهما على الانفراد حلال في الأصل وما سواهن من الأمهات والبنات والعمت والخالات محرمات في الأصل ، وكان معنى قوله تعالى : «وأحل لكم» من سمي تحريمه في الأصل ، ومن هو في مثل حاله بالرضاع أن ينكحوهن بالوجه الذي حل به النكاح.. فيكون نكاح الرجل المرأة لا يحرم عليه نكاح عمتها ، ولا خالتها بكل حال كما حرم الله أمهات النساء بكل حال ، فتكون العممة والخالة في معنى من أحل بالوجه الذي أحلها به (١) .

ونرى من هذا أن الشافعي رضي الله عنه يبين في الاحتمال الثاني قوله تعالى : «وأحل لكم ما وراء ذلكم» بعد آية التحريم المراد منه ما هو حلال في ذاته ، لا بالإضافة إلى شيء آخر بأن كان الحل فيه على شروط النكاح ،

(١) ونجد الشافعي هنا في الرسالة لم يبين ما ثبت به تحريم بين المرأة وعمتها وخالتها ، وقد بينه في الأم فقال : أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا يجمع بين المرأة وعمتها ، وبين المرأة وخالتها ، وبهذا نأخذ . ثم قال : فإن قال قائل قد ذكر الله عز وجل من حرم من النساء . وأحل ما وراءهن ، قيل القرآن عربي ، منه محتمل مع ذكر الله من حرم بكل حال في الأصل ، ومن حرم بكل حال إذا فعل النكاح أو غيره فيه شيئا مثل الريبة إذا دخل بأمرأة أبيه إذا نكحها أبوه حرمت عليه بكل حال وكانوا يجمعون بين الأختين فحرمه ، وليس في تحريم الجمع بين الأختين إباحة أن يجمع ما عدا الأختين مخالفا ما كان أصلا في نفسه ، وقد ذكر الله عز وجل الشيء في كتابه فيحرمه ، ويحرم على كل لسان نبيه صلى الله عليه وسلم غيره . مثل قوله تعالى «وأحل لكم ما وراء ذلكم» ليس فيه إباحة أكثر من أربع ، لأنه انتهى بتحليل النكاح إلى أربع ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة أمسك أربعاً ، وفارق سائرهن ، فأبان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن انتهاء حل الله بتحليله إلى أربع حظر لما وراء أربع .

ولذا يحرم الجمع بين أكثر من أربع ، ولا يتنافى ذلك مع الحل الذاتي ، لأن الحل في القرآن على شرطه في النكاح ، وهو ألا يجمع بين أكثر من أربع ، وبينت السنة أنه لا يجمع بين المرأة وعمتها ، ولا بين المرأة وخالتها ، فكانت السنة حينئذ معينة لشرط الحل في هذا العام ، وذلك لا يتعارض مع أصل الحل ، لأن الحل مقيد بكونه على شرط النكاح وقواعده .

ومما مثل به الشافعي في هذا المقام أيضاً قوله تعالى : « قل لأجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير ، فإنه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به » فاحتملت هذه الآية أنه لا يحرم على الطاعم طعام إلا ما استثنى ، وهو الميتة ، والدم المسفوح ، ولحم الخنزير ، وما أهل لغير الله به ، وهذا هو الظاهر الذي يصار إليه لو لم يكن يخالفه ، واحتملت الآية الكريمة أن يكون الكلام في الإجابة عن سؤاله عليه السلام ، فهو قد سئل فأجاب عن السؤال في موضوع السؤال ، فهذه المحرمات هي المذكورة ، لأنها هي التي تتصل بالسؤال ، ولا ينفى ذلك تحريم ما عداها أي أن التحليل في الآية ليس مطلقاً ، بل هي تبين المحلل والمحرّم في موضوع الدؤال فقط ، واحتملت الآية أن تكون مقيدة في تحليلها وتحريمها بما كانوا يأملونه ويألفون طعامه ، فالآن تبين محله ومحرمه ، وهي لا تنفي وجود محرم غير ما ذكر ، وقد أيدت السنة احتمال تقييد الآية في تحريمها بما ورد من تحريم أمور غير المذكورة فيها بما رواه أبو ثعلبة : أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كل ذى ناب من السباع وبما رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « أكل كل ذى ناب من السباع حرام » .

١٥٦ — وفي القم ان الفرائض المنصوصة التي سن رسول الله صلى الله عليه وسلم معها ، ولا تأثر السنة فيها بزائد عن القرآن ، بل تجيء بما يوافق ظاهره ، ويؤكد ما به ، وذلك مثل سنة النبي صلى الله عليه وسلم مع آية الطهارة إذ يقول الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ،

وإن كنتم جنباً فاطهروا» وقال تعالى في سورة النساء : «ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا» .

فلقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء كما جاء في الكتاب الكريم : غسل وجهه . ويديه إلى المرفقين ، ومسح برأسه ، وغسل رجليه إلى الكعبين . سأل رجل عبد الله بن الزبير . هل ترينى كيف كان رسول الله يتوضأ ، فقال عبد الله نعم ، فدعا بوضوء فأفرغ على يديه ثم مضمض واستنشق ثلاثاً ، ثم غسل وجهه ثلاثاً ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين ، ثم مسح برأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر ، بدأ بمقدم رأسه ، ثم ذهب بهما إلى قفاة ثم ردهما إلى المكان الذى بدأ منه ، ثم غسل رجليه . وبهذا كانت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم موضحة للقرآن الكريم مؤيدة لظاهره مزيلة لكل احتمال ولو لم يكن ناشئاً عن دليل ، طالب الله بغسل الوجه واليدين والرجلين ، فاحتمل العدد فى الغسل ، وأن يكون مرة والظاهر الاكتفاء بمرة ، فجاءت السنة مؤيدة ذلك الظاهر مثبتة له ، وكان القرآن فى ظاهره يوجب غسل المرفقين مع اليدين والكعبين مع القدمين ، ويحتمل احتمالاً بعيداً دخولها فجاءت السنة وأيدت الظاهر ، وكذلك فى الغسل بينت السنة ما يؤيد ظاهر القرآن الكريم ويوضحه .

ونرى هنا أن السنة توضيح لظاهر القرآن ، وإن كان ثمة احتمال فهى تنزيل الاحتمال بما يعين الاحتمال الذى يؤخذ من ظاهر القول بخلاف السنة فى القسم السابق ، فإنها قد تأتى بتعيين الاحتمال الذى يتفق مع الظاهر ، وبذلك تفسر القرآن وتبينه على غير ما يؤخذ ظاهر اللفظ مجرداً كما تبين فى آية المحرمات .

وبهذا كله تبين كيف كانت السنة بياناً للقرآن الكريم ، تبين مجمله وتوضح ظاهره وتؤيده وتحص عامه ، وقد ضرب لذلك الشافعى الأمثال ، ووضحه بالجزئيات ونور السبيل لأصول مذهبه التقليدية ، وكيف كان يفهم النصوص .

السنة التي ليس فيها نص كتاب بعينه

١٥٧ — هذا هو القسم الرابع الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه في مقام السنة من الكتاب ، وقد ذكر الشافعي اختلاف العلماء بشأن وجود ذلك القسم ، فمن العلماء من يقول إن السنة النبوية لاتأتي بأحكام زائدة عن القرآن الكريم ، لأن في القرآن الكريم بيان كل شيء يتعلق بشريعة الإسلام كما صرح بذلك القرآن الكريم ، ولذلك قال الله تعالى في آخر آية نزلت في القرآن الكريم « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » فبكمال نزول القرآن كملت الشريعة وتمت ، فكان هذا دليلاً على أنه ليس ثمة زائد عليه جاء به النبي مستقلاً ، ولم يكن بياناً لما جاء به ، وهذا نص ما قاله الشافعي في بيان ذلك الرأي ، وبيان الرأي الذي يستفاد من سياق كلامه أنه يختاره ، وهو أن السنة تأتي بالزائد عن الكتاب فقد قال : ما سن رسول الله تعالى ليس فيه نص كتاب ، فممنهم من قال جعل الله بما افترض من طاعته ، وسبق في علمه من توفيق لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب ، وممنهم من قال لم يسن سنة قط ، إلا ولها أصل في الكتاب ، كما كانت سنته تبين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة ، وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع لأن الله تعالى قال : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ، وقال سبحانه : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فما أحل وحرم ، فإنما بين فيه عن الله ، كما بين الصلاة ، وممنهم من قال جاءته رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله ، وممنهم من قال ألقى في روعه كل ما سن ، وسنته الحكمة ، وعند النظر في هذه الأقوال نجدتها أربعة ، وهي ترجع إلى اثنين (الثاني قسم وحده ، وهو قول من يقول إن السنة لاتأتي بشيء إلا له أصل في الكتاب ، والثلاثة الآخر الأول والثالث والآخر كلها تثبت أن السنة تجيء بزائد عن الكتاب ، ولكن بعضهم يقول إن السنة تقبل لأنها تجيء على لسان المعصوم فتصادف رضا الله بتوقيفه ، وآخر يقول جاءت بالرسالة عن الله ،

والآخر يقول ألقيت في روعه . والحق أن السنة النبوية جماع كل هذا ، فانحصر الأمر في رأيين ، كلام الشافعي في مجموع مذهبه يرى أنه لا يازم أن نحاول إرجاع أحكامها إلى أصل من الكتاب ، بل أنه يقرر أنها قد تجيء بالزائدة على هذا الكتاب ، كما سنبين فيما يلي (١) .

ومن الأحكام التي جاءت بها السنة تحريم الخمر الأهلية ، والعقل وفكاك الأسير وغير ذلك مما ذكره في الرسالة ، ويجب التنبيه هنا إلى أن الشافعي مع أنه يرى أن السنة تأتي بالأحكام التي لم ينص عليها في الكتاب يقرر بصريح القول أن السنة للكتاب تبع ، وأنها راجعة إليه .

١٥٨ — بقى القسم الخاص من الأقسام التي ذكرها الشافعي في السنة بالنسبة للقرآن ، وهو أنها تبين منسوخه ، ولأجل بيان ذلك كما جاء في الرسالة وجب أن نبين فضل بيان — باب النسخ كما ورد فيها :

(١) الشاطبي في الموافقات يؤيد الرأي الذي يقول إن السنة لا تأتي بشيء إلا إذا كان له أصل من الكتاب ، فهو يقول : السنة راجعة إلى الكتاب فهي تفصيل مجمله ، وبيان مشكله . وبسيط مختصره ، وذلك لأنها بيان له ، وهو الذي دل عليه قوله تعالى « وأزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فلا تجد في السنة أمراً ، إلا والقرآن دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية ، وأيضاً ما دل على أن القرآن هو كلى الشريعة وينبوع لها ، ولأن الله تعالى قال « وإنك لعلى خلق عظيم » وفسرت السيدة عائشة رضي الله عنها بأن خلقه القرآن واقتصرت في خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن ، لأن الخلق محصور في هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة ، لأن الأمر والنهي أول ما في الكتاب ، ومثله قوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقوله جل شأنه : « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وهو يريد إنزال القرآن ، فالسنة إذن في محصول الأمر بيان لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة إليه . وأيضاً فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر .

وعندى أن الخلاف في هذا المقام لا ينبغي عليه عمل ، بل هو أقرب إلى الخلاف =

النسخ

١٥٩ - النسخ هو رفع حكم شرعى سابق بنص لاحق مع التراخى بينهما ، أى أنه يكون بين الناصخ والمنسوخ زمن يكون المنسوخ ثابتاً مقررّاً بحيث لو لم يكن النص الناصخ لاستمر العمل بالسابق ، وكان حكمه قائماً .

والنسخ واقع فى الشرائع السماوية بالنسبة لكل شريعة مع الأخرى ، وفى الشريعة الواحدة ، فشريعة موسى عليه السلام نسخت أحكاماً فى شرائع سبقتها ، وشريعة عيسى عليه السلام نسخت أحكاماً فى شريعة موسى ، كتحریم يوم السبت . وشريعة الإسلام نسخت كثيراً مما جاء به عيسى وموسى ، ولكن مهما تختلف الشرائع السماوية فيما بينها ، فهى متحدة فى جملة مراميها الخلقية وتوحيد الله سبحانه وتعالى ، ولذلك ذكر الله سبحانه

= الملفى ، لأن كلا الفريقين يستشهد بالسنة ، ويأخذ بما تأتى حجة مسلمة ولا يتوقف حتى يبحث عن أصلها فى الكتاب ، ولأن الله يقول إن أصول السنة فى الكتاب يوسع فى معنى الأصل ، فيجعله يشمل الأصول العامة ، لا القاعدة التى تشمل أحكام باب من أبواب الفقه الإسلامى ، ولذا يقول صاحب الموافقات فى بيان الأصول فى الكتاب والسنة فيقول ، إن المصالح لاتعدو الثلاثة الأقسام ، وهى الضروريات ويلحق بها مكلاتها والحاجيات وتضاف إليها مكلاتها والتحسينات وتليها مكلاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة . وإنا نظرنّا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور . فالكتاب أتى بها أصولاً ، لا رجع إليها ، والسنة أتت بها تقريراً على الكتاب ، وبياناً لما فيه منها ، فلا تجد فى السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام . ثم يسترسل فى بيان ذلك بقول محكم جيد . أما الذى يقول إن السنة تأتى بأحكام ربما لا يكون لها أصل بعينه فى القرآن فيقصد من الأصل النص الإجمالى كالصلاة والزكاة ، ولا يقصد الأصل العام الشرعى ، وإلا فهو يسلم بأن فى القرآن بياناً عاماً لكل أصول الإسلام ، وهذا التخريج هو الذى جعل الشافعى مع قوله إن السنة تأتى بما لا نص فيه ، قد قال إن السنة تبع للكتاب بمثل ما أنزل نصاً ، ومفسرة معنى ما أنزل .

وتعالى شرائع النبيين جميعاً على أنها واحدة ، لا تتنافر بينها ، وذلك بالنسبة لأصلها الكلى وهو التوحيد ، ثم لإجماعها جميعاً على ما هو من مكارم الأخلاق وفضائل الناس ، وأنها جميعاً ترمى إلى إيجاد جماعة فاضلة ، على اختلاف فى طرائق معالجة الجماعات لاختلاف هذه الجماعات .

ولذلك قال الله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ، والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ما تدعوهم إليه ، الله يجتبي إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب » .

فهذه الشرائع السماوية ، وإن اختلفت فى تفصيلات الأحكام ، وفى إصلاح الجماعات لاختلاف البيئات هى متحدة فى لها ، متوافقة فى أصولها ، ونسخ بعضها لبعض إنما هو فيما يتعلق بطريق معالجة الجماعات . فلكل جماعة طرق إصلاحها ، ولكل جنس سبيل هدايته ، وأخذه إلى الصراط القويم ، ولذلك لما جاءت الشريعة الإسلامية بعد نضج العقل البشرى ، وتكامل نموه ، وصقل النفس الإنسانية بتجاوب الحقب كانت كلية فى أكثر أحكامها المتعلقة بشئون الاجتماع ، وسبل الهداية ، وكانت مخاطبة لكل الأجيال اللاحقة ، صالحة لكل زمان ومكان ، إذ الكلى لا يختلف فيه ولا تتنازع فى إدراكه العقول ، ولكن طريق تطبيقه على الناس مختلف ، فترك الأمر إلى اجتهاد ذوى الفكر .

١٦٠ - والشريعة الإسلامية فيها ناسخ ومنسوخ ، وفيها أحكام منسوخة قد جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم وربما كان بعضها فى القرآن على اختلاف ذلك ، وكانت تلك الأحكام مناسبة لأزمانها ، وملائمة فى أوقاتها ، حتى إذا زال ما تقتضى وجودها جاءت الأحكام المحكمة ، فنسخت تلك الأحكام المؤقتة ، وتركتنا النبي صلى الله عليه وسلم على المحكم من شريعته ، المقرر الدائم من منهاجه عليه الصلاة والسلام فلا نسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم لأنه ما جاء حكم مؤقت ، إلا بين النبي عليه السلام المحكم الذى

ينسخه ، والأمر المقرر الثابت الذى يكون فى عتق الأجيال إلى يوم الدين .

ولماذا كان فى شريعة الإسلام النسخ ؟ الجواب عن ذلك سهل لمن يعرف شئون الجماعات ، وطرق علاجها ، لقد جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوم لم يكونوا ذوى دين ، ولم يتقيدوا من قبله بشريعة ، ولم يكن لهم منهاج مستقر ثابت يسرون عليه . فلو نزلت عليهم الشريعة دفعة واحدة ما أطاقوها ، ولو جاءتهم التكاليفات جملة لنفروا منها ، فجاءت شيئاً فشيئاً ، حتى إذا ذاقوا بشاشة الإسلام ، واستأنست به قلوبهم ، وراضوا أنفسهم على شكل شكائهم خلقية فاضلة خوطبوا بالشريعة كلها ، فحرمت أشياء كانت مباحة ، وكلفوا أموراً لم يكونوا مكلفيها من قبل ، واعتبر فى ذلك أمرين : (أحدهما) أن العرب لم تكن العلاقة بين المرأة والرجل عندهم منظمة تنظيمًا محكمًا بزواج يحد الحقوق التى تربط الزوجين ، بل كان منهم من يرتبط ببنكاح صحيح أقره الإسلام ، ومنهم من يرتبط بغيره ، ومنهم من يتخذ الأخدان ، ومنهم من يستحل نكاح المتعة ؛ فلما جاء الإسلام حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، وما كانوا يحرمونه وما كانوا يستحلونه بعادات ما أنزل الله بها من سلطان ، وكانوا فى الحرب يثقل عليهم هذا التحريم المطلق لانقطاعهم عن أزواجهم وهم قريبو عهد بجاهلية ، فرخص لهم النبي ﷺ فى المتعة فى الحرب . ثم حرمها تحريمًا قاطعاً إلى يوم القيامة .

(ثانيهما) أن الإسلام جاء والعرب يعتبرون الخمر من مفاخرهم ، فكان لابد أن يتركهم عليها حتى يستأنسوا بروح الإسلام ، فيعرفوا ما فى الخمر من مآثم ، والقرآن يستدرجهم إلى التحريم شيئاً فشيئاً ، حتى إذا أدركوا ما فيها ، وتنادى بما نتمها عقلاؤهم ، حتى لقد قال عمر ذو البصيرة النيرة والبصر الثاقب : اللهم بين لنا ما فى الخمر بياناً شافياً . فنزل قوله تعالى بالتحريم القاطع : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون » ، إنما يريد الشيطان أن يوقع

بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصلكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم متبهون » ، فقالت نفوسهم قبل ألسنتهم انتبهنا ، وهكذا تكون الهداية المستقيمة والسنن القويم :

١٦١ - وإذا كان النسخ لذلك المعنى الذى يتفق مع تاريخ الإسلام في نشأته ، فيجب أن نقرر أنه لا يجيء في حكم اقترن ثبوته بما يدل على الدوام ، ولذلك قرر الفقهاء أن النسخ لم يقع في حكم قداقترن ثبوته بما يدل على التأييد . مثل ما جاء في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم : « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » ومثل نص النبي صلى الله عليه وسلم على تحريم المتعة إلى يوم القيامة وهكذا ، وذلك أن النسخ إنما يكون الحكم مؤقت ولا يذكر الله سبحانه وتعالى في كتابه ، ولا يجيء على لسان النبي صلى الله عليه وسلم الذى ما كان ينطق عن الهوى في حكم سينسخ ما يفيد تأييده (١) .

ولأن النسخ علاج للجماعة الإسلامية في عصرها الأول عند نزول الأحكام التفصيلية لم يثبت النسخ قط في كل من الكليات ، بل كان يجيء في بعض أحكام تفصيلية جزئية تتعلق بشئون الجماعة ولذلك جاء النسخ بعد الهجرة إلى المدينة ، عندما أخذ النبي صلى الله عليه وسلم في إنشاء دولة إسلامية ومدينة فاضلة ، لأنه حينئذ جاء علاجاً للجماعة الإسلامية الأولى ، وشرع الإسلام

(١) إن الاستقراء للنسخ من الشريعة والمحكم يدل على أنه لا يوجد حكم قد اقترن إثباته بما يفيد التأييد ، ثم نسخ من بعد ، ولكن علماء الأصول يختلفون في ذلك اختلافا نظريا ؛ فاختار بعضهم امتناع نسخ المقترن بما يفيد التأييد ، إذا أكد نص التأييد ، أما إذا لم يؤكد فيجوز نسخه ، وقال آخر يمتنع النسخ إذا جاء الحكم المقترن بالتأييد على طريق الخبر مثل قوله عليه السلام « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » واختار أئمة الحنفية امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأييده مطلقا . لأن التأييد والنسخ لا يجتمعان ، إذ التأييد يقتضى بقاء الحكم أبداً ، والنسخ يقتضى إلغاء هذا التأييد برفعه ، والتأييد يقتضى حسن الحكم أبداً ، والنسخ يقتضى قبحه ، ومثل هذا لا يتصور أن يكون من الشارع الحكيم .

الشرائع الاجتماعية ، والنظامية اللازمة لإقامة دولة (١) .

ولقد اتفق العلماء على أن الأمور التي لا يختلف العقلاء في حسنها وقبحها لأن ما فيها من حسن أو قبح لا يقبل السقوط لم يقع فيها نسخ في الشريعة مثل الإيمان بالله ، وبر الوالدين والصدق في الحديث ، وحرمة الكذب ، وغير ذلك مما تواضع عليه الناس في كل من العصور والأجيال على أنه خير مقبول ، أو شر مردود . فقل هذا قد اتفق العلماء على أنه لم يقع فيه نسخ ، ولكنهم مع ذلك يختلفون في جواز نسخ ما يحسن في العقل أبداً ، فالعلماء الذين قرروا أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها ، وأن للأشياء حسناً ذاتياً ، وقبحاً ذاتياً منعوا النسخ في تحريم ما أثبت العقل قبحه وطلب ما أثبت العقل حسنه ، والذين قالوا إن الأشياء ليس لها حسن ذاتي ، إنما حسنها وقبحها بتحسين الشارع لها بالطلب ، وتقبيحها بالنهاي جوزوا النسخ (٢) .

(١) لقد ذكر الشاطبي في الموافقات أن النسخ كان معظمه بالمدينة ، لأن الذي نزل بمكة قواعد كلية ، والقواعد الكلية غير قابلة للنسخ ، وإنما القابل للنسخ أحكام جزئية ، ثم قال . « كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة . والأصول الكلية كانت في النزول والتشريع أكثر ، ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، واتسعت خطة الإسلام ، كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج كإصلاح ذات البين ، والعقود وتحريم المسكرات ، وحد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكلها وما يحسنها . ورفع الحرج بالتخفيضات والرخص وما أشبه ذلك - كله تكييل للأصول الكلية ، فالنسخ إنما معظمه بالمدينة ، لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام ، وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لمكان فيه تأنيس أولاً للقريب المهد بالإسلام ، وتأليف لهم .

(٢) اختلف للعلماء في كون الأفعال لها حسن ذاتي يدركه العقل ، وقبح ذاتي يدركه العقل ، فقال الأشاعرة إن الأفعال ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي إنما حسنها وقبحها يحى من أمر الشارع بتحسين . ومن نهى الشارع فتقبح ، وذلك لأن الحسن والقبح ليس لهما مقاييس مضبوطة =

ومهما يكن أمر هذا الخلاف النظرى ، فالشريعة بمنجاة من خلافهم ، فلم يكن فى الاستقراء نسخ فى تحريم ما أثبتت العقول قبحه ، ولا فى طلب ما أثبتت العقول حسنه ، ورحم الله ذلك الأعرابى ، الذى سئل : لماذا آمنت بمحمد ؟ فقال : ما رأيت محمداً يقول فى أمر افعل والعقل يقول لا تفعل ، ويقول فى أمر لا تفعل والعقل يقول افعل .

١٦٢ - وفى الجملة إن النسخ فى الشريعة الإسلامية قد ثبت فى الدائرة التى رسمناها ، وفى تلك الحدود التى ذكرناها ، ولقد قرره الشافعى فى رسالته فقال رحمه الله فى حكمته : إن الله خلق الخلق ، لما سبق فى علمه مما أراد بخلقهم ربهم ، لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب ، وأنزل عليهم الكتاب تبياناً لكل شىء ، وهدى ورحمة ، وفرض عليهم فرائض أثبتها ، وأخرى نسخها رحمة لخلقهم بالتخفيف عنهم ، وبالتوسعة عليهم ، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمة ، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جنته ، والنجاة من عذابه ، فعمتهم رحمته ، فيما ثبت ونسخ ، ولله الحمد على نعمه .

= تقاس بها الأشياء فيحكم بحسنها أو قبحها ، بل يختلف الحكم العقل على الأشياء باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان واختلاف الأحوال ، وما كان ذلك لا يمكن أن يكون وصفاً ذاتياً للشيء ، فلم يبق إلا أن حكم الشارع يكون مقياساً . وقال أكثر المعتزلة إن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً ، لأن البداة تحكم بأن أموراً يدرك العقل حسنها بضرورة إدراكه كإنقاذ الغريق وشكر المنعم والصدق . وأشياء يدرك العقل بالضرورة قبحها كالكفر ، وإيلاء البرى . والكذب الذى لا غرض منه . وإذا كان العقل يدرك بالضرورة حسن مثل هذه الأشياء وقبحها من غير نظر وترديد بين الأمور ، فلا بد أن يكون لهذه الأشياء حسن أو قبح ذاتى تستطيع العقول إدراكه ، إما بالضرورة ، وإما بالنظر والتأمل .

١٦٣ - ولقد أثبت الشافعي أن النسخ يكون في الكتاب (١) ويكون في السنة ، وأن الكتاب هو الذي ينسخ الكتاب ، وأن السنة هي التي تنسخ السنة .

(١) في هذه القضية قرر الشافعي أن الأحكام التي جاء بها الكتاب الكريم في المنسوخ وفيها المحكم، ولكن من العلماء من يقرر أن القرآن الكريم شريعة محكمة وما من حكم اشتمل عليه إلا وهو ثابت دائم، ومن هؤلاء أبو مسلم الأصفهاني وجمهور العلماء : (١) يحجونه بقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » . (٢) وبشبهت النسخ فعلا في القرآن كنسخ آية الوصية بآيات المواريث وغيرها من الآيات . وقد أحصاها صاحب الإقتان في نحو عشرين موضعا (٣) ويقول تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل » .

وقد احتج أبو مسلم : (١) أن القرآن لو كان فيه نسخ لكان ذلك إبطالا لبعض ما اشتمل عليه ، والإبطال حكم بأن فيه باطلا، والله سبحانه وتعالى يقول في وصف الكتاب « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » وبأن القرآن شريعة أبدية باقية إلى يوم القيامة ، وحجة على الناس إلى يوم القيامة . وإنما يناسب ذلك أن يكون فيه نسخ ، وفي السنة الكريمة متسع للشرائع الوقتية التي تنسخ بغيرها (٢) وبأن أكثر أو كل ما اشتمل عليه القرآن كلى عام لا جزئى خاص ، وفيه بيان الشريعة كلها بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل ، والمناسب لهذه الأوصاف في أحكام القرآن ألا يعترها النسخ ، وقد أوجب لأبي مسلم عن أدلة الجمهور بأن قوله تعالى ما ننسخ غير متعينة للدلالة على النسخ ، لأنه قد يكون المراد بالآية المعجزة ، لا الآية القرآنية ، وقد يكون المراد آيات الكتب السابقة التي نسخت المحمدية أحكامها ، وقد يكون المراد بالنسخ النقل من اللوح المحفوظ إلى النبي صلى الله عليه وسلم ثم كتابته . وكلمة النسخ تفيد النقل ، وعلى فرض أن المراد بالنسخ رفع الحكم ، وأن المراد بالآية الآية القرآنية - فالآية الكريمة تدل على الجواز لا على الوقوع ، ورد الدليل الثانى وهو ثبوت نسخ بعض الآيات القرآنية بأن النسخ ليس متعينا . والتوفيق بين الآيات المدعى نسخها والآيات المدعى أنها ناسخة ممكن بضروب من التأويل قريبة ليست بعيدة ، وقد وفق في كل آيتين ادعى النسخ بينهما ، ورد للدليل الثالث ، وهو استشهاد الجمهور بقوله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية =

ولقد ابتدأ ببيان نسخ الكتاب ، فقال رضى الله عنه : « أبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب ، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً ، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملاً .

وبهذا النص يثبت لك الشافعى أن السنة لا يمكن أن تكون ناسخة للكتاب ، ولو كانت أخبار عامة لا أخبار خاصة ، ولو كانت متواترة ، وليست أحاديث آحاد . ولقد استدل الشافعى لدعواه ، وهى أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن ببعض آى القرآن ، ومنها :

(١) قوله تعالى : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ، قال الذين لا يرجون لقاءنا آت بققرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ، إن أتبع إلا ما يوحى إلى ، إنى أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم » ، فأخبر الله سبحانه أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه ، ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه ، ولا شك أن النسخ نوع من التبديل ، وليس له أن يبدله ، وإذن فالقرآن هو الذى ينسخ القرآن .

ويقول الشافعى فى التعليق على الآية : فى قوله تعالى « ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى » بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ، كما كان المبتدئ لفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه .

(٢) قوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ، ويثبت ، وعنده أم الكتاب » وهذه الآية كسابقتها تدل على أن إثبات حكم فى القرآن لم يكن ، ومحو حكم

= والله أعلم بما ينزل « بأن المراد بالآية المعجزة ، وهذا هو الذى يتسق مع استنكار الله سبحانه وتعالى لقولهم : « إنما أنت مفتر » ، بل أكثرهم لا يعلمون « ذلك لأنهم كانوا يريدون معجزة تكون آية للنبي كآية لوط أو إبراهيم أو موسى وغيرهم مما كانت الآيات لنبيهم حجة .

« منه بنسخه إنما هو من الله سبحانه ، لا من أحد من خلقه ، ولو كان رسول الله صلى الله عليه وسلم . »

(٣) قوله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل » والنسخ بما أنه تبديل ، فلا يمكن أن يكون بدل الآية المنسوخة إلا مثلها وهو آية .

والناظر الفاحص لكلام الشافعي في هذا المقام ، يراه يبنى قصر نسخ القرآن على القرآن ، وأن السنة لا يمكن أن تكون ناسخة للقرآن — على مقدمتين : إحداهما أن القرآن الكريم من عند الله تعالى بلفظه ومعناه ، وهو حجة الله ، والنبي هو الذي تحدى به المخالفين أن يأتوا بمثله ، فلامثيل له من كلام البشر .

« المقدمة الثانية » : أن نسخ القرآن يجب أن يكون بمثله أي بما يماثله في الأوصاف التي ثبتت من كونه بلفظه ومعناه من قبل الله تعالى ، وأنه يتحدى به ، وتنتهى المقدمتان لا محالة إلى نتيجة واحدة متعينة ، وهي أن الأحكام القرآنية لا تنسخ إلا بآيات قرآنية .

والمقدمة الأولى : هي من بدهيات الإسلام وضرورياته ، ثبتت بالأدلة القرآنية ترى ، فلا تحتاج إلى دليل جديد ، وأما المقدمة الثانية : فقد ثبتت بما تقدم من الآيات ، ويقول تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » .

وقال الفخر الرازي فيها : استدلل بهذه الآية (أي الشافعي) من وجوه : أحدها أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأتي بخير منها ، وذلك يفيد أن يأتي بما هو من جنسه ، كما إذا قال الإنسان : ما آخذ منك من ثوب آتيتك بخير منه ، يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه ، وإذا ثبت أنه لا بد أن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن .

وثانيها : أن قوله تعالى : « نأت بخير منها » يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير ، وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة .

وثالثها أن قوله تعالى : « نأت بخير منها » يفيد أن المأتى خير من القرآن ، والسنة لا تكون خيراً من القرآن .

ورابعها أنه قال تعالى : « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » دل على أن الآتى بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات ، وهو الله تعالى .

١٦٤ - الشافعى يقرر أن الكتاب ، إنما ينسخ بالكتاب ، لأن الناسخ يجب أن يكون مماثلاً للمنسوخ ، ويقول : قد وجدنا الدلالة على أن القرآن ينسخ القرآن ، لأن لا مثيل للقرآن ، ولكنه يقرر مع ذلك أن السنة هي التي تبين الناسخ من المنسوخ في القرآن ، فهو يقول في مقام السنة من القرآن فيما نقلنا ذلك الموضوع : أول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول الله مع كتاب الله وذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله .

فالقرآن هو الذى ينسخ القرآن ، ولكن السنة تبين نسخ القرآن للقرآن ، لأن ذلك من نوع بيان القرآن ، والسنة بيان للقرآن ، كما قال الله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ، وكون الناسخ من المنسوخ من بيان القرآن أمر لا مرية فيه ، إذ بيان أن حكم الآية باق إلى يوم القيامة أو غير باق من بيان القرآن ، ثم إن الناسخ يحتاج إلى بيان المتأخر من الآيتين المتعارضتين في حكمهما ، وعلم ذلك إنما يكون عن النبي صلى الله عليه وسلم الذى كان ينزل عليه القرآن ، ولقد ساق الشافعى طائفة من آيات كريمة دخلها النسخ في رأيه ، وبين أن بيان النسخ فيها كان بمعونة من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، دلت على الناسخ والمنسوخ من هذه الآيات الشريفات .

ومما ساقه ذلك آية الوصية التى شرعت الوصية لوارث (١) . وآيات

(١) لا يرى أبو مسلم الأصفهاني أن آية الوصية وهو قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » منسوخة بآيات الموارث ، ولقد ذكر الفخر الرازى رأيه في تفسير هذه الآية فقال : منهم من قال : إنها ما صارت منسوخة ، وهذا اختيار أبي مسلم الأصفهاني وتقرير قوله من وجوه : =

المواريث وبين أن آيات المواريث نسخت آية الوصية للوارث ، وأن معرفة ذلك النسخ كانت بالنسبة التي تلقاها العلماء بالقبول في كل الأمصار .

ولترك في هذه الكلمة للشافعي ، فقد وضع ذلك أكمل توضيح ، فقال :

قال تبارك وتعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف » .

وقال تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج ، فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف ، والله عزيز حكيم » فأنزل الله ميراث الوالدين

= (أحدها) أن هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ، ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم » ، إذا كتب على المحضر أن يوصى للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى الله به عليهم ، وألا ينقص من أنصبتهم .

(ثانياً) أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى ، والوصية عطية من حضره الموت ، فالوارث جمع له الوصية والميراث بحكم الآيتين .

(ثالثاً) لو قدرنا حصول المنافسة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الآية . وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ، ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث ، ويبقى القريب الذي لا يكون وارثاً داخل تحت هذه الآية ، وذلك لأن من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ، ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ، ومنهم من يسقط في حال ، ويثبت في حال إذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ، فكل من كان من هؤلاء وارثاً لم تجز الوصية له ، ومن لم يكن وارثاً جازت الوصية له لأجل صلة الرحم . فقد أكد الله بقوله تعالى : « واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام » ويقول تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى » .

ومن وراث بعدهما ، ومعهما من الأقربين ، وميراث الزوجة من زوجها فكانت الآيتان محتملتين لأن ثبتتا الوصية للوالدين والأقربين ، والوصية للزوج ، والميراث من الوصايا ، فيأخذون الميراث والوصايا ، ومحتملة لأن تكون المواريث ناسخة للوصايا ، فلما احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله ، فلما لم يجدوه نصاً في كتاب الله طلبوه في سنة رسول الله ، فإن وجدوه فعن الله قبلوه بما افترض من طاعته . ووجدنا أهل الفتيا ، ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قریش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح : (لا وصية لوارث) و (لا يقتل مؤمن بكافر) ويأثرون عن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي . فكان هذا نقل عامة عن عامة ، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد ، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين ، فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي ﷺ (لا وصية لوارث) على آية المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة ، مع الخبر المنقطع عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإجماع العامة على القول به .

هذا ويلاحظ أن آية الوصية فوق ما فيها من صحة الوصية للوارث ، وجوازها تدل على وجوب الوصية للأقارب ، فهل هذا أيضاً منسوخ ؟ يقرر الشافعي أن فريضة الوصية للأقارب نسخت بآية المواريث ، ولكن يذكر أن طاووساً ومعه بعض التابعين قال : إن آية المواريث نسخت الوصية للوارثين ، وبقيت الوصية للأقارب غير الوارثين ، وهي مقدمة على الوصية لغير الأقارب .

والشافعي يقول في الرد عليه : فلما احتملت الآية ما ذهب إليه طاووس من أن الوصية للقرابة ثابتة ، إذا لم يكن في خبر أهل العلم بالمغازي إلا أن النبي ﷺ قال : (لا وصية لوارث) وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة على خلاف ما قال طاووس أو موافقته ، فوجدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم

حكم في ستة مملوكين كانوا لرجل لا مال له غيرهم ، فأعتقهم عند الموت ، فجزأ النبي ﷺ ثلاثة أجزاء ، فأعتق اثنين ، وأرق أربعة ، فكانت دلالة السنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل عتقهم في المرض منزلة وصية ، والذي أعتقهم رجل من العرب ، والعربي إنما يملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم ، فأجاز النبي صلى الله عليه وسلم الوصية فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة لبطلت للعبيد المعتقين ، ودل ذلك على أن لا وصية لميت إلا في ثلث ماله ، ودل ذلك على أنه يرد ما جاوز الثلث في الوصية ، وعلى إبطال الاستسعاء ، وإثبات القسم والقرعة ، وذلك لأن المروى أنه ما قسم النبي صلى الله عليه وسلم العبيد ، ليعتق اثنين فصل بينهم القرعة .

ولقد جاء اختلاف الحديث : (عن عمران بن حصين أن رجلاً من الأنصار أوصى عند موته ، فأعتق ستة ممالك ، ليس له مال غيرهم ، أو قال أعتق عند موته ستة ممالك ليس له شيء غيرهم ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال فيه قولاً شديداً ، ثم عادهم ، فجزأهم ثلاثة أجزاء ، فأقرع بينهم فأعتق اثنين ، وأرق أربعة) .

والخلاصة التي يستخرجها القاريء من النصوص التي ساقها الشافعي تشير ، كما يصرح إلى أن معرفة ناسخ القرآن من منسوخه إنما يكون بالسنة ، وتتبع الأثر الصحيح ، لأن ذلك من بيان القرآن ، وبيان القرآن إنما يكون أولاً بالسنة النبوية كما بيناه .

نسخ السنة

١٦٥ - يقع النسخ في الأحكام التي تقررها السنة بلانزاع بين العلماء في ذلك إلا من لا يؤبه لخلافهم ، والشافعي رضى الله عنه يقرر أن النسخ يقع في السنة ، ولكنه يقرر أن السنة لا تنسخها إلا سنة مثلها ، فالكتاب لا ينسخ السنة ، كما أن السنة لا تنسخ الكتاب ، ولذلك يقول في الرسالة التي رواها الربيع بن سليمان ، أي في الرسالة التي كتبت بمصر : وهكذا سنة

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا تنسخها إلا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها . هذا نص الشافعي ، وهو صريح في أن السنة لا تنسخها إلا سنة ، ويرد ذلك ببيان الأدلة على مدعاة مما سنسوقه بعد ذلك إن شاء الله تعالى .

ولقد جاء في كتاب الأحكام في أصول الإحكام للآمدي في هذا المقام ما نصه : المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في أحد قوليه أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن ، ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ، ووقوعه شرعاً .

ومن هذا النص يستفاد أن الرأي الذي نقلناه لك هو أحد رأيي الشافعي ، ولكن لا نجد فيما بين أيدينا من الكتب التي رواها الربيع ذلك الرأي الذي يقول إن السنة يجوز أن تنسخ بالقرآن من غير بيان السنة ، فإذا كان ثمة رأي آخر للشافعي فلا بد أن يكون ذلك الرأي في القديم لا في الجديد . وفي الرسالة العراقية ، لا الرسالة المصرية إذ النص الذي نقلناه هو المنصوص في الرسالة المصرية ، ولا رأي سواه في الكتب المروية بمصر .

١٦٦ - الرأي الذي استقر عليه الشافعي هو لا محالة أن القرآن لا ينسخ السنة إلا إذا كان ثمة سنة مبينة للنسخ ، والأصوليون الذين جاءوا من بعده قد خالفوه في ذلك ، وقرروا أن نسخ السنة بالقرآن من غير سنة جائز عقلا ، وواقع شرعاً ، ولا يهمننا أمر الجواز العقلي ، فإنه حيث توجد الاستحالة العقلية ، ولم يقم الدليل على الوجوب ، فثمة الإمكان والجواز العقلي ، والشافعي لا ينكر ذلك الجواز العقلي ، ولم يمنعه ، إنما موضوع كلامه الوقوع في الشرع ، ولنظر في دليله ، ثم لنخرج بالإشارة إلى ما يقوله مخالفوه من بعده .

وخلاصة ما يستنبطه القارىء لما كتب الشافعى فى هذا المقام يؤيد به رأيه هذا فى منع نسخ القرآن للسنة إلا ببيان من السنة - مجده يقوم على دعائتين :

الدعامة الأولى : أن النسخ يحتاج إلى بيان ، والسنة بيان للقرآن ، والقرآن هو الذى يعطى السنة هذه القوة من البيان ، أما أن النسخ يحتاج إلى بيان ، فذلك لأنه يحتاج إلى بيان المتقدم والمتأخر من النصوص ، وما استقر عليه عمل النبي صلى الله عليه وسلم وبيانه لأصحابه ، وذلك بلا ريب يثبت بالسنة ، وإذا كنا قد رأينا أن أكثر المنسوخ فى القرآن فى رأى الشافعى لم يعلم نسخه إلا بالسنة ، فأولى أن يكون منسوخ السنة لا يعلم إلا بالسنة لأن بها البيان ، قال تعالى ، « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

الدعامة الثانية : أنه لو جاز نسخ السنة بالقرآن من غير سنة تعرف بالنسخ ، أو تكون هى النسخة ، لجاز أن يكون كل نص حديث يخالف القرآن مردوداً غير مقبول العمل ، وبذلك لا يمكن أن تكون السنة مخصصة لعموم القرآن ، ولا مبينة له . بل لجاز أن ترد كل سنة معها كتاب يخالفه من وجه اكتفاء ببيان الكتاب ، وهذه نتيجة لا يرضاها الشافعى ناصر السنة بمكة والمدينة وبغداد ، ولقد بين ذلك فضل بيان فلننقله إليك بنصه لتعرف حقيقة رأيه . فهو يقول :

فإن قال قائل : هل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشىء ينسخ بمثله ، فإن قال فما الدليل على ما تقول ، فما وصفت من موضعه من الإبانة عن الله تعالى معنى ما أراد الله بفرائضه خاصاً وعماماً ، مما وصفت فى كتابي هذا ، وأنه لا يقول أبداً لشيء إلا بحكم الله ، ولو نسخ الله مما قال حكماً لسن رسول الله فيما نسخه سنة ، ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ، ولا يؤثر عن

« رسول الله السنة الناسخة ، جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه : » وأحل الله البيع وحرم الربا » وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً بقول الله « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وجاز أن يقال : لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز ، وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً . ومن حرز ومن غير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال : لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل ، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة ، تحمل سنته أو توافقه — وهى لا تكون أبداً إلا موافقة له — إذا احتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه ، أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثر مما في اللفظ في التنزيل ، وإن كان محتملاً أن يخالفه .

فالشافعى على هذا التقرير يوجب أن يكون من الآثار ما يدل على نسخ السنة عند تعارض ظاهرها مع القرآن ، ولا شك أن المنطق الشرعى المستقيم يوجب ذلك ، لأن السنة إذا نسخت جرى العمل بعد ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم على مقتضى الأحكام الجديدة ، وطبقها وبينها ، ولم يفرض الشافعى أن ناسخاً لا يعمل به ، ولا يؤثر عنه صلى الله عليه وسلم فيه عمل ، أو إقرار ، أو قول ، فإن ذلك بعيد عن منطق الوقائع بعد من يرى غيره عن فهم الشريعة ولها .

١٦٧ — هذا نظر الشافعى في قوله إن السنة لا ينسخها إلا سنة ، ولكن الأصوليين من بعده لم ينظروا نظره كما بينا ، وقرروا أن القرآن ينسخ السنة عقلاً ، وأن ذلك قد وقع فعلاً ، وساقوا أموراً بينوا (١) فيها أن القرآن

(١) ساق الأمدى في كتابه الأحكام في أصول الإحكام طائفة من هذه المسائل هى :
أ — أن النبى صلى الله عليه وسلم صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلماً زده ، فجاءت امرأة فنزل قوله تعالى : « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار »
وهنا نسخت السنة بالقرآن .

قد نسخ السنة ، ومن ذلك نسخ القرآن لكون بيت المقدس قبله ، وجعل للقبلة إلى البيت الحرام ، والشافعي من قبلهم قد نبه إلى النسخ في هذا المقام ، وأنه لم يعلم بالقرآن وحده ، بل أعلمت به السنة مع القرآن ، فهو يروى مع قوله تعالى : « قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » ، يروى مع الآية الكريمة الأثر الصحيح عن ابن عمر أنه قال : بينما الناس بقاء في صلاة الصبح ، إذ جاءهم آت ، فقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن ، وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستداروا إلى الكعبة ، فكانت تلك السنة العملية مبينة نسخ القرآن للأمر الثابت بالسنة .

وإن الخلاف بين الشافعي والأصوليين من بعده ليس في أن القرآن يبيح بغير ما جاءت به السنة ، وأنه ينزل بما يرفع أحكاماً جاءت بها ، وإنما الخلاف

= ب - إن التوجه إلى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة وقد نسخ قوله تعالى : « فول وجهك شطر المسجد الحرام » فالقرآن قد نسخ السنة .

ج - إن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة : وقد نسخت بقوله تعالى : « فالآن باسروهن » .

د - إن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى : « فن شهد منكم الشهر فليصمه » .

هـ - إن تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال كان جائزاً بالسنة وقد نسخ ذلك بصلاة الخوف الثابتة بالقرآن .

وعندي أنه ليس في المسائل ما ينقض دليل الشافعي على فرض ثبوت الناسخ والمنسوخ فيها ، لأنه قد ورد في كل هذا سنن بينت النسخ ، وقد بين الشافعي هذه السنن في صلاة الخوف ، وفي استقبال القبلة ، وإذا كانت قد وردت سنن ، فالشافعي قد سلمت له دعواه وليس في هذا نقض لها .

في أن القرآن من غير بيان السنة يثبت به النسخ ، أم لا بد لمعرفة نسخ السنة
بالقرآن من سنة أخرى تبين ذلك ، والاستقراء يؤيد الشافعي .

١٦٨ - وقبل أن نختم بيان آراء الشافعي في النسخ نشير إلى أمرين
جديرين بالاعتبار يجعلان له المكان الأول في الاجتهاد .

أحدهما : أن الشافعي في رسالته قد حرر معنى النسخ فيما ساق من أداة
وأمثلة ، فميزه عن تقييد المطلق ، وتخصيص العام ، وجعلهما من نوع
البيان ، وكثير من المتقدمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانوا يسمون
المطلق نسخاً ، وتخصيص العام نسخاً ، حتى كان منهم من يجعل الاستثناء نسخاً (١) .

(١) عقد الشاطبي لمعنى النسخ في عبارات المتقدمين فصلاً قيمياً ، وقد قال فيه :
إن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أهم منه في كلام الأصوليين .
فقد يطلقون على تأييد المطلق نسخاً ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل
نسخاً ، وعلى بيان المبهم نسخاً ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل متأخر
نسخاً ، لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد . وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر
اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف . وإنما المراد ما جرى به آخراً ،
فالأول غير معمول به ، والثاني هو المعمول به وهذا المعنى جار في تقييد المطلق ، فإن
المطلق متروك الظاهر مع مقيدته فلا إعمال له في إطلاقه بل العمل هو المقيد فكان المطلق
لم يفد مع تقييده شيئاً . فصار مثل الناسخ والمنسوخ . وبذلك العام الخاص . فلما كان
كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد ، ولا بد
من أمثلة تبين المراد . فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : « من كان
يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » إنه ناسخ لقوله تعالى : « من كان يريد
حرث الآخرة نرد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها » وهذا على
التحقيق تقييد لمطلق إذا كان قوله تعالى نؤته منها مطلقاً . ومعناه مقيداً بالمشيئة ، وهو
قوله في الأخرى لمن نريد فهو خبر والإخبار لا يدخلها النسخ . وقال عطاء في قوله تعالى :
« وأحل لكم ما وراء ذلكم » إنه منسوخ بالنهي عن المرأة على عمتها أو على خالتها .
وهذا من باب تخصيص العموم .

وهكذا ، فلما جاء الشافعي حرر معنى النسخ ، وميزه من بين تلك الإطلاقات الواسعة التي كان بإدماجها فيه غير متميز ، وجعل التخصيص والتقييد من باب بيان المراد بالنص ، وأما النسخ فهو رفع حكم النص بعد أن يكون ثابتاً ، ولاشك أن ذلك سبق للشافعي بذكر له ، وهو يتفق مع عقله العلمي ونظرته للمسائل نظرة علمية دقيقة تتجه إلى تمييز الكليات وتخصيصها .

ثانيهما : أن الشافعي درس النسخ من ناحية وقرعه في الشرع الإسلامي فهو قد استقرى المسائل التي رأى أن فيها نسخاً واستنبط منها أحكام النسخ وضوابطه ، فأصل أصوله في هذا الباب على ضوء ذلك الاستقراء .

وإنك لتستبين ذلك في أكثر ما كتب ، ولذلك لم يخض في مسائل نظرية كالتى خاض فيها الأشاعرة والمعتزلة من علماء الأصول الذين جاءوا من بعده ، فلقد درسوا إمكان نسخ ما حكم العقل بحسنه ، أو قبحه ، وخاضوا في ذلك خوفاً ، ودرسوا إمكان النسخ قبل العمل بالحكم المنسوخ ، وعدم إمكانه كما درسوا وجوب حلول حكم محل الحكم المنسوخ وعدم وجوب ذلك ، واختلفوا في كل هذا اختلافاً مبيهاً ، وهو علم لا ينبغي عليه عمل ، وليس له أثر ، ولذلك لم يخض الشافعي في شيء منه لأنه كان يضع قواعد لما استقراه وتبعه ، لا مما يتخيله ويتصوره ، ولذلك جاء كلامه في ذلك واضحاً نيراً مستقيماً .

= وقال قتادة في قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » إنه نسخ من ذلك التي لم يدخل بها بقوله تعالى : « فإلكن عليهن من عدة تعتدونها » والتي يست من الحيض والتي لم تحض بعد بقوله تعالى : « واللاتي يئسن من المحيض من نسائكن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » واللاتي لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » وفي كل هذه الأمثلة ترى أنه أطلق على تقييد المطلق والتخصيص للعام اسم النسخ .

الإجماع

١٦٩ - قرر الشافعي أن الإجماع حجة ، وقرر أنه في منزلة بعد الكتاب والسنة ، وقبل القياس ، ولقد نقلنا في صدر الكلام على مصادر الفقه عند الشافعي ما يدل على ذلك ، وقد جاء فيها في آخر الرسالة ما نصه : يحكم بالكتاب والسنة والمجتمع عليها التي لا اختلاف فيها ، فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن ، ونحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد ، ولا يجتمع الناس عليها فنقول حكمنا بالحق والظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث ، ونحكم بالإجماع ثم القياس ، وهو أضعف من هذا ، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ، ولا يكون طهارة إذ وجد الماء ، إنما يكون طهارة في الإعواز .

ومن هذا نرى أن الشافعي يعتبر الإجماع مقدماً على القياس ، ويعتبره أضعف في الاستدلال من الكتاب والسنة ، وأنه لا يصار إليه إلا عند عدم وجود نص من سنة أو كتاب ، كالتيمم لا يكون مطهراً إلا إذا أعوز الماء .

والإجماع عند الشافعي أن يجتمع علماء العصر على أمر فيكون إجماعهم حجة فيما أجمعوا عليه ، فهو يقول في باب إبطال الاستحسان : لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه ، إلا لما تلقى عالماً أبداً لإقاله لك ، وحكاه عن قبله كالظاهر أربع ، وكنه تحريم الخمر ، وما أشبه ذلك .

وأول إجماع يعتبره الشافعي هو إجماع الصحابة ، وهو لا يعتبره ، لأنه يكون دليلاً على أنهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة فيما اجتمعوا عليه ، ولكن يعتبره لأنه اجتهدهم ، وهم لا يمكن أن يغفلوا عن السنة في موضع ذلك الاجتهاد ، فلا بد أنهم اجتهدوا حيث لا يقوم نص من السنة أو أثر عن الرسول على خلاف ما اجتمعوا عليه ، ولكن إذا حكوا سنة فيما اجتمعوا عليه كانت السنة هي الحجة ، وهذا ما قاله في ذلك المقام ،

وما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله فكما قالوا : إن شاء الله ، وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واحتمل غيره ، ويجوز أن نعدله حكاية ، لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعاً ، ولا يجوز أن نحكى شيئاً يتوهم ، يمكن فيه غير ما قال ، فكنا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم ، ونعلم أنه إذا كانت سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعزب عن عامتهم ، وقد تعزب عن بعضهم : ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ، ولا على خطأ إن شاء الله .

١٧٠ - الشافعي كما تدل الرسالة يأخذ بالإجماع حجة ، ويعتبره هو في ذاته حجة في غير موضع النص من كتاب أو سنة ، ولقد سبق لحجتيه دليلان :

أحدهما : قد جاء في الرسالة ، وهو حديث رواه سليمان بن يسار أن عمر بن الخطاب خطب بالجابية فقال : « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كقامى فيكم فقال : أكرموا أصحابي ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ولا يستحلف ، ويشهد ولا يستشهد ، ألا فمن سره بحجة الجنة ، فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الفذ ، وهو من الإثنين أبعد ، ولا يخلون رجل بامرأة ، فإن الشيطان ثالثهما ، ومن سرته حسنته ، وساءته سيئته فهو مؤمن .

وفي الحديث كما ترى حث على ملازمة الجماعة ، وملازمة الجماعة ليست ملازمة الأبدان ، ولو تفرقت القلوب ، وإنما ملازمة الجماعة المثمرة للوحدة هي ملازمة ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ، ولقد بين ذلك الشافعي أفضل بيان فقال : إذا كانت جماعتهم متفرقة في البلدان ، فلا تقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين ، وقد وجدت الأبدان مجتمعة من المسلمين والكافرين ، والأتقياء والفجار ، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ، ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين .

فقد خالف جماعتهم التي أمر بلزومها ، وإنما تكون الغفلة في الفرقة ، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس إن شاء الله تعالى .

الدليل الثاني قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا » وتقرير الدليل أن الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين كمشاقة الله ورسوله ، إذ جعل جزاءهما واحداً ، ومشاقة الله ورسوله حرام ، فاتباع سبيل غير المؤمنين حرام ، وإذا كان اتباع غير سبيلهم حراما ، فاتباع سبيلهم واجب ، ومخالفة ما عليه عامتهم من التحليل والتحریم ليست اتباعا لسبيلهم ، إنما الاتباع هو اتباع جماعتهم في ذلك (١) ، ولقد قال الزرخشري

(١) جاء في التفسير الكبير ما نصه : روى أن الشافعي رضى الله عنه سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة ، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية ، أي « ومن يشاقق الرسول . . . » وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا ، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ، ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد ، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له ، لكان ذلك ضما لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد ، وإنه غير جائز ، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا ، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع سبيل المؤمنين . فإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما ، وإذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا .

هذا تقرير الدليل على ما ساقه الرازي ، ولعلماء الأصول مناقشات طويلة وأسئلة وأجوبة حول صحة الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع ، ولذا قال الغزالي في المستصفى بعد ما ساق الآيات التي تعلق بها الأصوليون ليستدلوا بها على أن الإجماع حجة - ما نصه : هذه كلها ظواهر نصوص لا تنص على الغرض ، =

في تفسيره : «ويتبع غير سبيل المؤمنين» ، وهو السبيل الذي هم عليه من الدين الخفيف القيم ، وهو دليل على أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفتها ، كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنة ، لأنه عز وجل جمع بين اتباع سبيل غير المؤمنين ، وبين مشاققة الرسول في الشرط ، وجعل جزاءه الوعيد الشديد ، فكان اتباعهم واجبا ، كموالاة الرسول عليه الصلاة والسلام .

١٧١ — هذه أدلة الشافعي التي تنسب إليه في حجية الإجماع ، ولكن من يتكون الإجماع أمن أهل الفقه والمجتهدين وحدهم ، أم منهم ومن غيرهم ؟ وقد تبين الإجابة عن هذا السؤال في صدر كلامنا عن الإجماع عند الشافعي ، فقد نقلنا عنه أنه قال في بيان الإجماع : لست أقول ، ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى علما أبداً ، إلا قاله لك وحكاه عن قبله كالظهر أربع وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا ، وترى من فحوى هذا النص أنه لا يعتبر إلا لإجماع العلماء ، لأنهم هم الذين يدركون الحلال والحرام في الأمور غير المنصوص عاينها في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . فما دام أساس الإجماع ، هو الوصول إلى رأى في الأمر بالتحليل أو التحريم ، فلا يتصور أن يكون ذلك إلا من العلماء المجتهدين ، وقد كان كلام الشافعي هذا باباً للأصوليين من بعده قد فتحه لهم ، فدخلوا إلى هذا العلم ، فوسعوا وشعبوا القول في هذا المقام ، فتكلموا في : من هم العلماء الذين يتكون منهم الإجماع

= بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر ، وأقواها قوله تعالى «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا» فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين ، وهذا ما تمسك به الشافعي ، وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأسئلة على الآية ودفعها ، والذي نراه أن الآية ليست نصا في الغرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشايخته ونصرته ودفع الأعداء نوله ما تولى ، فكانه لم يكتف بترك المشاققة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرتهم والقرب عنه والانتقياد فيما يأمر وينهى . وهذا هو الظاهر السابق ، فإن يكن ظاهراً فهو محتمل .

أيدخل فيهم المبتدعة أم لا يدخلون ؟ وأثاروا في ذلك مناورات من القول دار حولها خلاف طويل .

ولا يكون الإجماع إلا من علماء المسلمين في كل الأمصار ، وسائر الأقطار الإسلامية ، ولذا رد الشافعي قول شيخه مالك في اعتباره إجماع أهل المدينة ورده بعض الأحاديث بذلك الإجماع ، ولذلك فضل بيان :

١٧٢ - ذلك أن مالكا رضى الله عنه يرى أن ما عليه أهل المدينة يجب اتباعه فإجماعهم حجة يجب الأخذ بها ، وقد يرد بذلك بعض الحديث . فقد جاء في الرسالة في مناقشة بعض المالكية حاكياً قول هذا المناقش ، الأمر مجتمع عليه بالمدينة أقوى من الأخبار المنفردة ، فكيف تكلف أن حكى لنا الأضعف من الأخبار المنفردة ، وامتنع أن يحكى لنا الأقوى اللازم من الأمر مجتمع عليه ، فإن قال لك قائل لقلة الخبر ، وكثرة الإجماع عن أن يحكى ، وأنت قد تصنع مثل هذا ، فتقول هذا أمر مجتمع عليه ، ويرد الشافعي ذلك القول فيقول : لست أقول ، ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه « إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك ، وحكاه عن قبله كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر . وما أشبه هذا ، وقد أجده يقول المجمع عليه ، وأجد من المدينة من أهل العلم من يقولون بخلافه ، وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول « المجمع عليه » .

هذا ما جاء بالرسالة في شأن أهل المدينة ، ونرى فيه أن المحتج بعملهم يقدمه على حديث الآحاد ، لأن إجماعهم حكاية الكثرة ، وحكاية الكثرة مقدمة على حكاية الواحد ، ولأن الشافعي نفسه يحتج بالإجماع .

ويرد الشافعي هذا من ناحيتين : (إحداهما) أن الأمر مجتمع عليه عنده ليس هو اجتماع بلد ، بل اجتماع العلماء في كل البلاد (والثانية) أن المسائل التي ادعى فيها إجماع أهل المدينة عليها كان من أهل المدينة من يرى

خلافها ، ومن عامة البلدان من يخالفها ، وقد كان يجوز له أن يرد من ناحية ثالثة ، وهى أن الإجماع الذى يحتج به هو مؤخر الرتبة عن نص الكتاب والسنة .

وترى الشافعى فى رده هذا لم يتناول قضية تقديم إجماع أهل المدينة الذى يبنونه على الحكاية — على خبر واحد ، لأن حكاية الجماعة أقوى من حكاية الواحد ، فهل هو يوافق على هذه القضية ؟ إن المتتبع لكتبه لا يظنه يقر بها ، ولقد وجدناه فى الأم يناقشها ، فقد جاء فيه فى مناقشة حول هذه القاعدة : قلت للشافعى إنما ذهبنا إلى أن نثبت ما اجتمع عليه أهل المدينة دون البلاد كلها ، فقال الشافعى : هذه طرق الذين أبطلوا الأحاديث كلها ، وقالوا نأخذ بالإجماع إلا أنهم ادعوا إجماع الناس ، وادعيت أنتم إجماع بلدكم يختلفون على لسانكم والذى يدخل عليهم يدخل عليكم الصمت كان أولى بكم من هذا القول ، قلت له : ولم ؟ قال لأنه كلام ترسلونه لا بمعرفة ، فإذا سئلتهم عنه لم تقفوا منه على شيء ، ينبغي لأحد أن يقبله ، رأيتم إذا سئلتهم من الذين اجتمعوا بالمدينة أهم الذين ثبت لهم الحديث ، أم ثبت لهم ما اجتمعوا عليه ، وإن لم يكن فيه حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قلت نعم قلت يدخل عليكم فى هذا أمران : أحدهما أنه لو كان إجماع لم تكونوا وصلتم إلى الخبر عنه إلا من جهة خبر الانفراد الذى رددتم مثله فى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن ثبت خبر الانفراد ، فما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أحق أن يؤخذ به ، والآخر أنكم لا تحفظون فى قول واحد غيركم شيئاً متفقاً . فكيف تسمون إجماعاً لا تجدون فيه عن غيركم واحداً . وكيف تقولون أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يختلفون على لسانكم ، وعند أهل العلم .

من هذا النص نرى أن الشافعى يقدم خبر الواحد على الإجماع بالرأى أياً كان سبب الإجماع إلا إذا تبين أن الإجماع بنى على النقل ، ورواه جماعة

عن جماعة إلى الرسول . وهو ما يسمى خبر العامة ، فيقدم حينئذ على خبر
الانفراد ، ويكون أوثق ، وتكون الحجية فيه بالسنة لا بإجماع أهل المدينة
أو إجماع العلماء جميعاً .

ونراه في هذا الموضع من كلامه قد أثبت اختلاف أهل المدينة في المسألة
الفقهية التي جرى حولها الاختلاف ، وما من مسألة فقهية جعل المخالف دليله
إجماع أهل المدينة إلا أثبت له خلافهم فيها ، حتى إنه ليقول قد أوضحنا
لكم ما يدلکم على أن ادعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز ، وفي
القول الذي ادعيت فيه الإجماع اختلاف . وأكثر ما قلتم الأمر المجتمع عليه ،
مختلف فيه (١) .

١٧٣ — الشافعي إذن لا يرى إجماع أهل المدينة حجة ، ويخالف بذلك
شيخه مالكا رضي الله عنه ، ويشدد النكير على أصحاب مالك الذين يجادلونه
ويبين لهم في كل قضية استمسكوا فيها بإجماعهم أن أهل المدينة مختلفون
في ذلك ، بل إنه يرد عليه أحياناً بأن الأكثر من أهل المدينة على خلاف
ما يقولون ، ثم يقول في حومة الجدل : لو قال لكم قائل أنتم أشد الناس
مناظرة لأهل المدينة وجد السبيل إلى أن يقول ذلك على لسانكم ، ولا تقدر
على دفعه عنكم ، ثم الحجة عليكم في خلافكم أعظم منها على غيركم ،
لأنكم ادعيت القيام بعلمهم واتباعهم دون غيركم ، ثم خالفتموهم بأكثر
مما خالفهم به من لم يدع من اتباعهم ما ادعيت ، فلئن كان هذا قد خفي
عليكم من أنفسكم إن فيكم لغفلة (٢) .

ولكن الشافعي إذ يقول ذلك في المسائل التي جادل فيها المالكية ،
واحتجوا بعمل أهل المدينة أو إجماعهم (٣) يقرر أن علماء المدينة إذا اجتمعوا

(١) الأم الجزء السابع ص ٢٤٨ .

(٢) الجزء المذكور ص ١٩٣ .

(٣) قد ذكرنا فيما مضى رأى مالك في عمل أهل المدينة .

= ويحذر بنا في هذا المقام أن نذكر كلمة موجزة توضح رأى الأئمة في عملهم وإجماعهم :
لقد أفتى مالك رضى الله عنه في نيف وأربعين مسألة اعتمد في فتواه فيها عمل أهل المدينة ،
وادعى إجماعهم عليها ، وعملهم في الواقع ثلاثة أقسام :

أحدها : مسائل لا يعلم أن أحداً من غير أهل المدينة خالفهم فيها . وثانيها : ما علم فيه مخالفة غير أهل المدينة ، والقسم الثالث : ما ثبت أن أهل المدينة يختلفون فيه ، والأول لا خلاف في أنه حجة . إن الشافعى يقرر أنه لم يجتمع أهل المدينة على أمر إلا إذا كان ذلك الأمر موضع اجتماع العلماء في كل البلاد . والقسم الثالث لا خلاف في أنه ليس موضع اجتماع منهم فكيف يكون فيه إلزام لغيرهم .

أما القسم الثانى وهو ما يتفقون عليه ويخالفهم فيه غيرهم ، فالشافعى ينكره ، ومالك رضى الله عنه يحتاج بإجماعهم ، وغيرهما من العلماء لا يأخذ به ، ولا يعتبره حجة ، ومهما يكن من قوة إجماع أهل المدينة إذا وافق عليه غيرهم ، فالشافعى لا يقدمه على خبر الواحد إذا لم يتبين أنه بنى على العقل لأن خبر الواحد إذا لم يكن فيه مطمئن مقدم على الإجماع معه ، ولا يحتاج بالإجماع معه ، بل لا إجماع يخالفه .

ولضببط الحق في ذلك الأمر قسم العلماء عمل أهل المدينة إلى قسمين :
أحدهما : ما يكون عن طريق النقل والحكاية كإجماعهم على صاع النبى صلى الله عليه وسلم وتعيين موضع منبره عليه الصلاة والسلام ، وكالوقوف التى وقفها الرسول والصحابة ، ويقول في ذلك القسم ابن القيم : وهذا العمل حجة يجب اتباعهم وسنة متلقاة بالقبول على الرأس والعينين ، وإذ ظفر العالم بذلك قرت عينه واطمأنت إليه نفسه .

ثانيهما : ما يكون طريقه الاجتهاد وقد قال مالك إنه حجة ، وإن لم يحرم خلافهم . وقال الحنفية والشافعية ليس بحجة .

وأنكر بعض العلماء أن يكون مذهب مالك حجة على أهل المدينة المبني على اجتهاد واستنباط ، والمنتجع لكلام مالك في أهل المدينة يرى أنه كان يأخذ بعلمهم على أساس أنه لا بد أن يكون منقولاً فهو قد فرض فيه النقل دائماً ، =

على أمر كان ذلك الأمر موضع اتفاق العلماء في كل البلدان ، ولذلك يقوله في كتاب خلاف مالك : لا يقال إجماع إلا لما لاخلاف فيه بالمدينة ، ولاندعو الإجماع إلا فيما لا يوجد بالمدينة فيه اختلاف ، وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه ، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة ، إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم .

ولاندرى من أى شيء أخذ الشافعى تلك القضية ، وهى أن أهل المدينة لا يتفقون إلا في الأمر الذى هو موضع إجماع بين العلماء ، أخذها من الاستقراء ، فهو لم يرههم متفقين إلا في الأمر الذى اتفق عليه العلماء أجمعون ، أم هو لم يتصور أن يكون بينهم اتفاق في أمر مجتهد فيه ، إلا إذا كان ذلك الأمر مما تتلاقى فيه كل العقول ، ولا تختلف فيه الأفهام ، أم أنهم إن اتفقوا فغيرهم من فقهاء الأقاليم يتخرجون على الاختلاف عليهم ، والقول بغير قولهم ؟ لم يبين الشافعى مصدر تلك القضية أو سندها ، ولعله جمع تلك الأمور ، ومهما يكن من أمر سندها ، فإن الأمر الذى يتفق عليه رأى أهل المدينة وغيرهم محدود ، قد ضيق الشافعى حدوده ، إذ هو كما سنبين قد حد المسائل المجمع عليها بأقصر خطوط .

= ولو يفرض فيه أنه كان على أساس الرأى ، ولقد قال بعض الحنابلة والشافعية إن عمل أهل المدينة وإن لم يكن حجة فإنه يرجح به اجتهاد غيرهم .
وعمل أهل المدينة إذا خالفه حديث آحاد فمالك يقدمه عليه ، لأنه يفرض في عمل أهل المدينة النقل . والشافعى وأبو حنيفة يقدمان الحديث عليه لأنه لا يقدم على الحديث إلا الكتاب ، ومذهب الحنابلة تقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد إذا كان عمل أهل المدينة بنى على حكاية ونقل ، لأن الحديث إن خالفه يكون شاذاً ، وبذلك يطن فيه ، وإن كان عمل أهل المدينة قد بنى على اجتهاد ورأى ، فأكثر الحنابلة على الأخذ بالحديث دونه .
هذا تلخيص موجز لعمل أهل المدينة ، وارجع إلى بحثه كاملاً في الجزء الثانى من إعلام الموقعين لابن القيم .

١٧٤ - ولكننا ونحن نقرر هذا يجب أن نقرر معه أن الشافعي رضى الله عنه روى عنه أنه كان ينظر إلى آراء أهل المدينة نظرة تقدير وإكبار ، وأنه كان يوصى بالأخذ بأقوالهم ، فقد جاء في مناقب الشافعي للرازي :

روى البيهقي بإسناده عن يونس بن عبد الأعلى قال ناظرت الشافعي رضى الله عنه في شيء فقال : والله ما أقول لك إلا نصحاً ، إذا وجدت أهل المدينة على شيء ، فلا يدخل قلبك شك أنه الحق ، وكل ما جاءك قوى كل القوة ، ولكنك لم تجد له بالمدينة أصلاً وإن ضعف ، فلا تبعاً به ، ولا تلتفت إليه . هذه رواية أسندت إلى الشافعي رضى الله عنه ، وهي بلا ريب تسلك مسلك الأخذ برأى أهل المدينة ، كما يقرر مالك رضى الله عنه ، وبذلك تناهض كما نقلناه عنه ، لأنه يعتبر قول أهل المدينة هو الحق ، وأن كل قول ولو قوى كل القوة ، لم يكن له أصل بالمدينة لايحياً به ، ولا مناص لنا بالنسبة لهذه الرواية من أحد الأمرين . إما تكون غير صادقة النسبة إليه ، ويكون وجه الطعن في صحتها مخالفتها للمشهور من أصوله وأقواله ، والمدون في كتبه أولى بالأخذ والاعتبار ، وإما أن يكون ذلك كان رأياً له أيام كان من أصحاب مالك ، وأنه كان يقرر هذا إذ كان ذلك له رأياً في دور من أدوار اجتهاده ، ولكنه ليس رأيه الذي انتهى إليه ، وقرره في مصر ، ودونه في كتبه بها ، وذلك هو الأولى بالأخذ ، والأحرى بالقبول ؛ لأن الشافعي كان دائم التنقيح لآرائه ، سواء أكانت في الأصول أم في الفروع .

١٧٥ - ها هنا وقبل أن نترك الكلام في الإجماع لابد أن نشير إلى أمرين : (أحدهما) أن شافعي لا يعتبر الإجماع السكوتي ، وهو أن يذهب واحد من أهل الاجتهاد إلى رأي ، ويعرف في عصر ، ولا ينكر عليه منكر ، ولم يعتبر الشافعي ذلك إجماعاً ، لأنه يشترط في الإجماع أن ينقل عن كل عالم رأيه ، وتبقى الآراء جميعاً في هذا الأمر ، ولذلك جاء في اختلاف الحديث : ومتى كانت عامة من أهل العلم في دهر بالبلدان على شيء ، وعامة قبلهم ، قيل : غلب عن فلان وفلان كذا ولم نعلم لهم مخالفاً ، وتأخذ به ، ولا

نزعم أنه قول الناس كلهم لأننا لانعرف ما قاله من الناس إلا من سمعنا منه ،
أو عنه ، وما وصف من هذا القول من سمعت من أهل العلم نصاً واستدلالاً (١)
ويحتاج لذلك الرأي بأنه لاينسب لساكت قول لأن السكوت يحتمل أن يكون
لأنه موافق ، ويحتمل أنه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ،
ولكن لم يؤده اجتهاده إلى شيء وإن أدى اجتهاده إلى شيء فيحتمل أن
يكون ذاك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر ، ولكنه لم يظهره ، إما للتروى
والتفكير في ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل
بذلك مجتهد ، ولم ير الإنكار على المجتهد لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ،
أو لأنه سكت خشية ومهابة ، ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع
اشتهار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً (٢) .

(ثانيهما) أن الشافعي رضى الله عنه كان في مناظراته لايسلم لخصومه
بدعاوى الإجماع التي يدعونها ، ثم يضيق عليهم السبيل في إثباته ، حتى يكاد
يجعل إثباته متعذراً ، انظر إليه في كتاب جماع العلم يسأل مناظره في الإجماع

(١) اختلاف الحديث هامش من الجزء السابع من الأم ص ١٤٨ .

(٢) الأحكام في أصول الإحكام للأمدى ص ٣٦١ ، ٣٦٢ من الجزء الأول ، هذا
والإجماع السكوت موضع خلاف بين العلماء ، والشافعي قد نفاه كما بينا ، وقد نقل هذا الرأي
عن داود وبعض أصحاب أبي حنيفة وذهب بعض أصحاب الشافعي والجبائي من المعتزلة وأكثر
أصحاب أبي حنيفة إلى أنه إجماع ، وذهب بعض العلماء إلى أنه حجة وليس بإجماع ، وذهب
بعضهم إلى أن الرأي إن كان من حاكم وسكت العلماء فليس بحجة ، وإن كان من فقيه كان
إجماعاً وحجة من اعتبر الإجماع السكوت في كل الأحوال أن احتمالات المخالفة أو التروى هي
غير الظاهرة إذ السكوت في موضع البيان بيان ، ومادام الرأي قد اشتهر وعرف . فالسكوت
عن الرد عليه دليل الموافقة ، إذ لو كان مخالفاً لكان ذلك وقت البيان . وبعيد أن يسكت ،
لذلك كان احتمال المخالفة غير الظاهرة ، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل ، فلا يلتفت إليه ،
إنما الاحتمال الذي يسقط الاستدلال هو الاحتمال الذي تشهد له الأمارات ، والأمارات هنا
شاهدة لاحتمال الموافقة دون احتمال المخالفة ، فلا يلتفت إلى الثاني ، وتعتبر الموافقة .

من أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت بإجماعهم حجة ، قال هم من أهل بلد من البلدان فقهياً رضوا قوله وقبلوا حكمه .

وبعد مجاوبة بينهما بين له الشافعي خطأ قول ، فيقوله في بيان طويل تنقل بعضه بنصه : ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه ، وينسبونه إلى الجهل ، أو إلى أنه لا يحل له أن يفتي ، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله ، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم ، ثم علمت تفرق كل بلد في غيرهم ، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء ، ومنهم من كان يختار عليه ثم أفتى الزنجي بن خالد فكان منهم من يقدمه في الفقه ، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم ، وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر ، ويتجاوزون القصد ، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب ثم يتركون بعض قوله . ثم حدث في زماننا ، منهم مالك كان كثير يقدمه وغيره يسرف عليه ، ويضعف مذاهبه ، وقد رأيت ابن أبي الزناد يجاوز القصد في ذم مذاهبه ، ورأيت المغيرة بن حازم والداروردي ، يذهبون من مذاهبه ورأيت من يذمهم ، ورأيت بالكوفة قوما يميلون إلى قول ابن أبي ليلى ، يذمون مذاهب أبي يوسف ، وآخرون يميلون إلى قول أبي يوسف يذمون مذاهب ابن أبي ليلى ، وما خالف أبا يوسف ، وآخرون يميلون إلى قول الثوري ، وآخرون إلى قول الحسن بن صالح .

وبلغني غير ما وصفت من البلدان شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان ، ورأيت المكين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين وبعض المايين يذهبون إلى إبراهيم النخعي ، ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدم صاحبه أن يسرف في المباينة بينه وبين من قدموا من أهل البلدان .

وهكذا رأيتهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا ، فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف فسمعت بعض من يفتي منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتي ، لتقص عقله وجهالته ، وما كان يحل لفلان أن يسكت يعني

آخر من أهل العلم ، ورأيت من أهل البلدان من يقول ما كان يحل له أن يفتي بجهالته ، يعنى الذى زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل علمه وعقله ، ثم وجدت أهل كل بلد ، كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم ، فأين اجتمع لك هؤلاء على تفقه واحد ، وتفقه عام ، وكما وصفت رأيهم أو رأى أكثرهم ، وبلغنى عن غاب عنى منهم شبيه بهذا •

ثم يثير مسألة الفقهاء الذين خاضوا فى علم الكلام ، أيعدون من الفقهاء الذين لا بد أن يدخلوا فى الإجماع أم لا ؟ وهكذا يثير عجاجة قوية فى بيان من هم العلماء الذين يتألف منهم الإجماع ، حتى يصعب على المناظر ، بل على كل فقيه تمييزهم بعلامات واضحة بينة ، ولقد اضطر ذلك مناظره إلى أن يسأله : هل من إجماع ؟ فيجيبه الشافعى :

نعم بحمد الله كثير ، فى جملة الفرائض التى لا يسع أحداً جهلها ، فذلك الإجماع هو الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول لك : ليس هذا بإجماع . فهذا الطريق الذى يصدق بها من ادعى الإجماع فيها ، وفى أشياء من أصول العلم ، دون فروعه ، ودون الأصول وغيرها ، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرقة فى دهرك ، وتحكى عن أهل كل قرن ، فانظره : أيجوز أن يكون هذا إجماعاً (١) .

انتهى الشافعى فى هذه المناظرة إلى أن الإجماع الذى لم يجد فيه مخالفاً هو ما كان فى جملة الفرائض ، والأصول دون غيرها ، وإنه ليقرر أن الإجماع لا يكون إلا فى هذا ، ويصرح بذلك فى كتاب اختلاف الحديث ، فقد جاء فيه ما نصه : وجملته أنه لم يدع الإجماع فيها سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا التابعين ، ولا القرن الذين من بعدهم ، ولا القرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى علم حيناً من الزمان (٢) .

(١) كتاب جماع العلم من الجزء السابع بالأم ص ٢٥٧ .

(٢) اختلاف الحديث ص ١٤٧ .

وبهذا فرى أن الشافعى رضى الله عنه ينتهى به الأمر فى الإجماع إلى وضعه فى دائرة ضيقة ، وهى جمل الفرائض التى يعد علمها من العلم الضرورى فى هذه الشريعة الشريفة . والله سبحانه وتعالى أعلم .

القياس

١٧٦ — أول من تكلم فى القياس ضابطاً لقواعده ، مبيناً أسسه هو الشافعى ، لقد كان الفقهاء قبله وفى عصره يتكلمون فى الرأى ، ولم يتجهوا إلى بيان حدوده ، وبيان الذى يعتمد عليه ، أى لم يضعوا حداً بين الرأى الصحيح وغير الصحيح ، وإن تكلموا فى ذلك ، فهم لم يضعوا الحدود ويقعدوا القواعد ويوصلوا الأصول ، حتى إذا كان دور الشافعى قعد القواعد للرأى الذى يعتقده صحيحاً ، والاستنباطات التى لا تكون صحيحة ، فرسم حدود القياس ، ورتب مراتبه ، وقوة الفقه المبني على القياس بالنسبة إلى الفقه المأخوذ من النص ، ثم بين الشروط التى يجب توافرها فى الفقيه الذى يقيس ، ثم يميز القياس عن غيره من أنواع الاستنباط بالرأى التى يراها جميعاً فاسدة ما عدا القياس ، وبذلك كان للشافعى فضل السبق فى بيان حقيقة هذا الباب من العلم ، وقد فتح الطريق لمن بعده فسلكوه .

١٧٧ — لم يتجه الشافعى إلى تعريف القياس بالحد أو الرسم ، ولكنه فيما ضرب من أمثلة ، وما قسم من تقسيمات وما اشترط من شروط يتبين أنه يقصد إلى حقيقة القياس المصطلح عليه عند علماء الأصول قصداً مستقيماً ، ويظهر أنه لم يكن قد ساد فى عصره الأساليب المنطقية فى العلوم ، ولذلك لم يقصد إلى بيان القياس بالحد أو الرسم على النحو المنطقى الذى انتظمت به العلوم بعد ذلك ، فى تبويبها وفى تمييز الحقائق فيها .

ولقد عرف العلماء ذلك القياس بأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه فى علة الحكم .

وإن كل ما ساقه الشافعى من أمثلة وهى كثيرة جداً ، وما قسمه من

أقسام ينطبق عليه ذلك التعريف انطباقاً تاماً ، ولذلك كان القياس عند الشافعى ، وهو القياس الذى عرفه الأصوليون من بعده ذلك التعريف .

١٧٨ - ولتلخص الآن ما قاله فى القياس :

لقد ابتدأ الشافعى الكلام فى القياس بمقدمتين ممهدتين :

المقدمة الأولى : أن كل ما يكون من أحداث ونوازل ، ففيه حكم للإسلام ، إذ أن الشريعة عامة تعم الأحداث جميعاً بالحكم عليها بكونها خيراً أو شراً محظورة أو مباحة ، يقرها الشارع ، ويرتب عليها أحكاماً ، أو لا يقرها ولا يرتب عليها أحكاماً . وإذا كان للشارع حكم فى كل قضية وحادثة ، أو نازلة ، فلا بد إنه قد نبه إلى بيان ذلك الحكم ، إما بنص عليه ، أو بإشارة إليه ، أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى معرفته ، إذا تحرى أن يعرف ، وإن معرفة الأحكام من دلالاتها يكون بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق الأشباه بأشباهها ، والأمثال بأمثالها ، فهو لا محالة سائر إلى القياس ، وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنه : كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجود ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد بالقياس « فبيان الشارح على طريقة الشافعى قسمان : بيانه بالنص على الحكم ، والواجب فيه الاتباع بعد تعرف مرماه وغايته وعامه ، وخاصه ، بأساليب البيان .

والقسم الثانى : بيان بطريق الدلالات والأمارات التى نصبها الله هادية للعقول ، ومرشدة للفكر ، وهذا يجتهد فى تعرفه المجتهد بما أودعه الله نفسه من عقل ، والاجتهاد عند الشافعى فى غير المنصوص ، وغير المجموع عليه ، يكون بالقياس ، حتى لقد ساغ له أن يقول إن الاجتهاد هو القياس .

المقدمة الثانية : هى أن العلم بأحكام الشرع قسمان : علم إحاطة يتناول الظاهر والباطن ، فالعلم به يعلم أنه الحق فيما ظهر وفيما بطن ، وهذا علم يقينى .

لا يسع أحداً أن يشك فيه ، والقسم الثانى علم فى الظاهر ، والحقيقة التى اختص الله بعلمها مغيبة عنه لا يسعه أن يعلمها على التحقيق ، وهذا علم يكون على طريق الترجيح والظن لا على طريق الجزم والقطع الذى لا يعتريه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، العلم بالأحكام على النحو الأول يكون بائنين بنص الكتاب ، وبنص السنة المتواترة ، أو كما قال الشافعى التى نقلها العامة : فهذان السيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال ، وفيما حرم أنه حرام ، وهو الذى لا يسع أحداً جهله ، ولا يشك فيه (١) .

والعلم الذى يكون فى الظاهر والباطن والحقيقة أمور مغيبة عنه يكون بأحاديث الآحاد أو خبر الخاصة كما يعبر الشافعى ، والإجماع ، والقياس ، فالعلم بهذه الأمور الثلاثة علم بالظاهر ، وليس للعالم به أن يدعى أن علمه هو الواقع ونفس الأمر ، والحقيقة التى يعلمها الله سبحانه وتعالى ، ولكنه يعمل به على أساس أنه العلم الذى أوصلته الأسباب التى هى فى قدرته إليه ، وليس عليه أن يتكلف ما ليس فى مقدوره ومستطاعه .

وأكثر الأقضية يسير على ذلك النحو من العلم ، فالقاضى قد يقتل المتهم بشهادة الشهود ، والأمارات الدالة على صدقهم ، وقد يكونون كاذبين مخطئين ، ولكنه يعمل بما يظهر له ، ويترك لله ما بطن ، فالجتهدون فى استخراج الأحكام من دلائلها مكلفون العمل بما تؤدى إليهم الأسباب فيما يظهر لهم ، وليس عليهم إثم ما غيب عنهم ، والمكلفون يؤدون ما يكلفون فى الظاهر الذى يوصلهم إليه طريق علمهم ، وإن لم يكن هو الحقيقة المغيبة عنهم ، فمن تزوج امرأة على أنها حلال له ، ثم تبين أنها أخته من الرضاع بعد أن دخل بها لا يعد آثماً فيما بينه وبين الله لأنه ما كان يعلم ، ولم يؤده تحريره إلى ما غاب عنه ، حتى إذا انكشف له المجهول فسخ العقد ، ونيط بالظاهر حكم ، وبالباطن حكم ، فأثبت الظاهر النسب ، والعدة ، والمهر ،

ولما كان العقد في حقيقة الأمر باطلا ، وإن كان لا يعلم مدة طويلة لم يثبت توارث وهكذا .

ولقد أخذ الشافعي يضرب الأمثال على ما يختلف فيه الباطن عما أدى إليه طريق العلم الظاهر ، نذكر منها واحداً يشير إلى سائرهما ، فإذا جاء رجل معلناً إسلامه ولم تظهر عليه أمارات تكشف عن إبطانه غير الإسلام سرنا في معاملته على أساس ما ظهر لنا منه ، فنناكحه ونوارثه على ما يظهر لنا من إسلامه ، وقد يكون غير مسلم في الباطن ، ولا نعلم ، ولكن من علم أنه غير مسلم ، وبدت له منه أمارات ، أو سمع منه أقوالاً تبين له على التحقيق باطنه ، فهو يعامله على أساس ما علم ، فلا يناكحه ولا يوارثه ، فقد وجد في رجل واحد حكمان مختلفان بالنسبة لشخصين ، وكلاهما يعمل على مقتضى ما يوصله علمه ، وهكذا .

١٧٩ — القياس إذن يؤدي إلى العلم الظاهر ، ولا يتغلغل إلى كشف الباطن ، لأنه من طريق العلم الثلاثة التي لا تنتج إلا علماً في الظاهر ، ولا تنتج علم إحاطة بالظاهر والباطن ، وكل مجتهد يأخذ بما يؤدي إليه ظاهر العلم الذي وصل إليه ، وإذا كان القياس لا يؤدي إلا علم الظاهر ، لا علم الإحاطة ، فقد يختلف المجتهدون في المسألة الواحدة ، فيوصل القياس الواحد منهم إلى نتيجة غير التي يؤدي إليها قياس الآخر كقاضيين أحدهما يقبل شهادة شاهد ، لأنه رأى الأغلب من أمره ظاهر الخير ، وإن كان فيه تقصير في بعض أمره ، لأنه لا يعرى أحد رأيناه من الذنوب (١) ويرفض شهادته الآخر في مثل ما أخذ بشهادته القاضي الأول ، لأنه رأى فيه غير ما رأى الأول ، وإذا كان حال المجتهدين كذلك فلا بد أن يختلفوا في حكم الأمر الواحد كما بينا ، وكل قد فعل ما وجب عليه ، وأخذ بما انتهى إليه ، والقياس وإن أدى إلى هذه النتيجة أمر جائز ، بل مطلوب ، فلقد روى عن عمرو

ابن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا حكم الحاكم ، فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ؛ ثم أخطأ فله أجر (١) ، فهذا الحديث يدل على أن القياس ، وهو الاجتهاد في نظر الشافعي أمر مطلوب مع ما يؤدي من علم ظاهر قد تختلف فيه الأفكار . واستنبط الشافعي من الحديث الدلالة على طلب الاجتهاد الذي هو القياس عنده ، بأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر ، ولا يكون الثواب فيما لا يسمح ولا الثواب في الخطأ الذي رفع إثمته (٢) وإذا كان الخطأ في هذا المقام موضع المثوبة ، لاموضع مغفرة فقط ، فالاجتهاد مطلوب مع جواز الخطأ بهذا الحديث ، والحديث يدلنا هنا على أمر آخر ، وهو أن المجتهد إنما كلف في الحكم الاجتهاد على الظاهر .

١٨٠ - والقياس لا يكون إلا بالبناء على عين قائمة ، وذلك لأن تعرف الحكم في الشرع يكون بطلبه من الكتاب والسنة ، والنص فيهما هو العين القائمة التي بنى عليها الحكم ، لم يكن نص أخذ الحكم بتشبيه على عين قائمة أى بتشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه ، إذا اشتركت علة الحكم فيهما ؛ وذلك بأن يتعرف المعنى في النص ، وتتحرى العلة في الحكم ، فإذا تبين أنها ثابتة في غير المنصوص على حكمه ثبت الحكم فيه بالقياس ، وهذا قول الشافعي ، والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناه المجتهد ليصيبه (٣) .

فالشافعي إذ يعتبر القياس حملاً على نص يعتبره اتباعاً للنص ، ولا يكون انطلاقاً من قيوده ؛ ولذا يقول : إنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر - بالقياس على الخبر .

(١) الرسالة ص ٩٤٣ .

(٢) الرسالة ص ٤٩٦ و ٤٩٧ .

(٣) الرسالة ص ٥٠٤ ومعنى يتأخى يتحرى .

وإنه يمنع الاجتهاد بالرأى إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يقين عليه ، فالقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز .

ويستدل على ذلك بأن أمر الشارع بالاجتهاد يكون بدلائل تدل على الحق في الأمر ، لأن الاجتهاد لا يكون إلا طلباً لمعنى معين ، والطلب يجب أن يكون بدلائل تدل عليه وأمارات ترشد إليه ، وذلك يكون بتحرى المعاني في النصوص ليضم الأمر إلى أشبه الأمور به وأقربه إليها ، وذلك هو القياس ، وهذا معنى قول الشافعى : ذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد ، فالاجتهاد لا يكون إلا على طلب شيء ، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل ، والدلائل هي القياس .. ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبداً لم يقولوا لرجل أقم عبداً ولا أمة إلا وهو خابر بالسوق ليقم بمعنيين بما يخبر ، كم ثمن مثله في يومه ، ولا يكون ذلك إلا بأن يعتبر عليه بغيره ، ولا يقال لصاحب سلعة إلا وهو خابر ، ولا يجوز أن يقال لفقيه غير عالم بقيم الرقيق : أقم هذا العبد ، ولا هذه الأمة ، ولا إجازة هذا العامل ، لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفاً ، فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال وتيسر الخطأ به على المقام له ، والمقام عليه ، كان حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان (١) .

وهكذا ينتهى الشافعى إلى أن المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه في الاجتهاد برأيه هو القياس وحده ، وذلك لتكبر الدلالة من النص — بالحكم فهو لا يرى معتمداً في الشرع إلا على النص ، فإن لم يكن بظاھر الدلالة المستنبطة منه ، وذلك باستخراج المعاني منصوص ، وتعرف عللها ، ثم بالحكم بمثل ما نصت عليه في كل ما يشترك مع المنصوص في علة الحكم ، فجهة العلم في الفقه هو النص القرآنى ، أو النبوى بألفاظه ، أو بالحمل عليه بالقياس ، ومن قال بلا خبر لازم ، ولا قياس على الخبر كان أقرب إلى الإثم .

(١) الرسالة ص ٥٠٦ و ٥٠٧ ومعنى ليقم بمعنيين : يقوم ملاحظاً معنيين أى ملاحظاً ذاته وملاحظاً مثله ليتمكن القياس .

١٨١ - لا بد في الاجتهاد عند عدم وجود نص يدل بألفاظ على الحكم من القياس ، بتحرى معانى النصوص وعللها ، ثم إلحاقه بما يشبهها .
والذى يستنبط من كلام الشافعى فى الرسالة وغيرها أنه يقسم القياس بالنسبة لوضوح العلة وخفائها ، ومقدار توافرها فى الأمر غير المنصوص عليه إلى ثلاثة أقسام :

أولها : أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل كحرمة ضرب الأبوين المستفادة من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فإنه إذا كان قول « أف » منهيًا عنه فأولى بالنهاى بالضرب .

وثانيها : أن يكون الفرع مساوياً للأصل لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فى الرتبة ، كقوله تعالى : « فإن أتيت بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » فإن العبد يقاس على الأمة فى هذا التنصيف إن ارتكب ما يوجب الحد بالجلد .

وثالثها : أن يكون الفرع أضعف فى علة الحكم من الأصل .

ولنخص كل قسم من هذه الأقسام بكلمة ، مبينين العبارات التى قالها الشافعى فى كل قسم :

لقد ذكر الشافعى أن القياس مراتب ، ويعد القسم الأول أقوى القياس ويقول فيه : أقوى القياس أن يحرم الله فى كتابه ، أو يحرم رسول الله القليل من الشيء ، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله فى التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة ، وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منه أولى أن يحمد عليه ، وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً ، ويضرب لذلك ثلاثة أمثلة : أحدهما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حرم من المؤمن دمه وماله ، وأن يظن به إلا خيراً » وإذا كان ظن غير الخير بالمؤمن حراماً ، فأولى بالحرمة أن يقول فيه قولاً صريحاً شراً بغير الحق ، بل إن ذلك أشد تحريمًا .

(ثانيها) قوله الله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » فإذا كان ما هو مثقال ذرة من خير يكافئ عليه ويحمد ، وما هو مثقال ذرة شراً يؤثم به ويعاقب ، فما هو أكثر من الذرة أكثر حمداً ، وأشد إثمًا .

(المثال الثالث) أن الله سبحانه وتعالى أباح لنا دماء المقاتلين غير المعاهدين ، وأمواهم لم يحظر علينا منها شيئاً ، فكان ما ينال من أبدانهم بما دون القتل وبعض أمواهم أولى بالإباحة .

أما القسم الثاني فلم يصرح به الشافعي في الرسالة ، وإن كان قد أشار إليه في بعض قوله ، ولكن نقله عنه الفخر الرازي ، وذكر المثال له وهو قياس العبد على الأمة فيما نص عليه بالنسبة لها من تنصيف العقوبة إن فعلت ما يوجب الحد ، إذ يكون نصف ما على الحرة من العذاب .

أما إشارة الشافعي إلى ذلك القسم في الرسالة فقد كانت عندما ذكر أن بعض العلماء لا يعد من القياس ، إما كان في معنى الحلال فأحل ، والحرام فحرم ، فهذا التعبير بلا ريب ذكر بطريق الإشارة للقسم الذي تساوى فيه الفرع مع الأصل في علة الحكم ، وظهر ذلك التساوى ، حتى كان واضحاً وضوح النص إلى درجة أن عده بعض العلماء ليس من القياس ، بل من النص ، وهذا بلا ريب غير القسم الأول ، لأن القسم الأول كان المعنى في الفرع أقوى من الأصل .

أما القسم الثالث : وهو الذي يكون الفرع أضعف من الأصل ، فقد نقله الفخر الرازي عنه ، وقال : إنه يقسمه إلى قسمين : أحدهما قياس المعنى وهو أن يستنبط علة الحكم في محل الوفاق ، ثم يستدل بحصوله في الفرع على حصول ذلك المعنى فيه ، والثاني ألا يستنبط المعنى البتة ، ولكن يرى صورة واقعة بين صورتين مختلفتين في الحكم ، والصورة المتوسطة تكون مشابهاً لإحدى الصورتين أكثر من مشابهاها الأخرى ، فكثرة المشابهة

توجب إلحاقها بتلك الصورة وهو قياس الشبه (١) .

ولقد رجعنا إلى الرسالة ، فوجدنا الشافعي يذكر هذين الوجهين في صدر كتاب القياس ، إذا يقول : والقياس من وجهين أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه ، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاهما به ، وأكثرها شبيهاً فيه ، وقد يختلف القائسون في هذا (٢) . ولكنه إذ يذكر القسم الأول يذكر أنه لا يختلف فيه القائسون فيدخل في ظاهر العبارة الأقسام الثلاثة : وهي قياس الأول . وقياس التساوي ، وقياس الأضعف ، ودخول القسمين الأولين أوضح وأبين لأنهما الجديران بالألّا يختلف فيهما القائسون ، ولا تتضارب بشأنهما أقوال المجتهدين .

ولذلك نحن نرى أن تقسيم الفخر الرازي الآخر لا يتفق تمام الاتفاق مع ما يشير إليه كلام الشافعي في جملته في الرسالة ، إذ أن جملة كلامه ترمى إلى القسم الثالث وهو الذي يكون فيه الفرع أضعف من الأصل هو الذي يكون له عدة أشباه ، فيلحق بأقربها ، وذلك هو المعقول ، لأن ضعف الفرع عن الأصل في علة الحكم إنما يكون إذا كانت هناك عدة صور تنازع الأصل في إلحاق الفرع به ، فيكون ذلك ضعفاً في المعنى الجامع بينهما ، أما إذا تعين المعنى الثابت في الأصل ، ولم يوجد وجه شبه آخر بين الفرع وأصل آخر ، فالشبه حينئذ قوى ، والمعنى ثابت فيه ، وإن كان استخراجاه يعسر أحياناً ، ولنا دليل على أن الشافعي لم يعتبر الضعف إلا في هذا القياس وذلك الدليل يقوم على أمرين (أحدهما) أنه ذكر أن قياس الشبه هو الذي يجري فيه الخلاف بين القائسين ، أما قياس المعنى فلا يجري الخلاف فيه بين القائسين ، وذلك بلا ريب يشير إلى قوة الأول في كل صورة ، وضعف الثاني في كل صورة ، وقد نوهنا إلى ذلك من قبل ، (وثانيهما) أن الشافعي يذكر أن بعض العلماء يمتنع أن يسمى القياس إلّا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبه من معنيين مختلفين فصرفه على أن يقبسه على

(١) مناقب الشافعي للرازي ص ٩٩ .

(٢) الرسالة ص ٤٧٩ .

أحدهما دون الآخر أما القسمان الآخران وهما اللذان يكون الفرع أولى أو مساوياً ، فلا يسميان قياساً عند ذلك البعض ، ويحترم الشافعى قوله ، وبذكر أن له وجهاً ، وما كان ذلك إلا لأنه يرى أن قياس المعنى لا يكون فيه الفرع أضعف من الأصل ، وإلا ما اعتبرت الدلالة قوية إلى درجة النص .

لهذا كله نحن نميل إلى أن الشافعى لا يعتبر القياس الضعيف إلا فى قياس الشبه ، وهو الذى تكون المشابهة بين الفرع وبين عدة أمور منصوص عليها ، فيلحق بأقربها شهاً به ، وأدناها إليه .

١٨٢ - يضرب الشافعى الأمثال ونحن نذكر بعضها . فمنها :

(١) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فى عبد دلس للمبتاع بعيب ، فظهر عليه بعدما استغله - بأن للمبتاع رده بالعيب ، وله حبس الغلة لضمان العين ، فالحديث قضى بأن الغلة ما دامت قد حدثت فى ضمان المشتري ، ولم يكن لها جزء مقابل من الثمن فهى ملك له ، فقياس الشافعى على هذه الزيادة غير المتولدة كل زيادة متولدة ، فثمر النخل ولبن الماشية وصوفها ونتاجها كل هذا يكون ملكاً للمشتري إذا حدث بعد البيع وقبل الفسخ ، لأنه حدث فى ضمانه فيكون ملكه بالضمان .

وقد خالف الشافعى بعض الفقهاء فقالوا إن الزيادة المتولدة لا تقاس على الزيادة التى تعد كسباً وخراجاً ، والحديث يقول « الخراج بالضمان » والمتولدة ، لأنها ناشئة من نفس المبيع ألحقت بها إذ ليست خراجاً ، ولكن الشافعى رد ذلك القول بأنه لو كانت المتولدة تلحق بالعين لاقتضى ذلك أن يكون ما يوهب للعبد ملكاً للبائع ، لأنه ليس خراجاً ، ولكنهم يقولون إنه يكون ملكاً للمشتري بناء على قاعدة الخراج بالضمان (١) .

(١) مذهب الحنفية غير مذهب الشافعى ، إذ مذهبهم أن كسب المبيع وما يوهب له وما يتصدق به ملك للمشتري ، ولا يمنع الفسخ للعيب ، والزيادة المتولدة متصلة ومنفصلة تمنع الفسخ ، ويضمن البائع النقصان .

والخلاصة أن المسألة بتنازعها شهبان ، أحدهما تشبيه الزيادة المتولدة بالكسب فتكون لمن حدثت في ملكه وهو المشتري ، وثانيهما إلحاقها بالعين ، لأن الحديث يقول الخراج بالضمان ، وليست خراجاً ، وقد رجح الشافعي الأول دون الثاني ، فذكر في ترجيحه أن عليه الملكية للكسب هو كونه حدث في ملكه ، فكل ما حدث في ملكه تثبت ملكيته فيه ، ولا تزول عنه ، ويقول في ذلك : سواء ذلك كله ، لأنه حادث في ملك المشتري ، لا يستقيم إلا هذا أو لا يكون للمالك العبد المشتري شيء إلا في الخراج والخدمة ، ولا يكون ما وهب للعبد ، ولأما التلقط ، ولا غير ذلك من شيء أفاد من كنز ولا غيره إلا الخراج والخدمة ولا ثمر النخل ولا لبن الماشية .

ويقول غيره الزيادة تتبع العين في الملكية في الحال والمآل ، وتستحق أن تعود إلى البائع إذا عادت العين .

(ب) نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الذهب بالذهب والتمر بالتمر والبر بالبر والشعير ، إلا مثلاً بمثل ، وبدأ بيد « وهذا حديث صحيح تعرف الشافعي منه علة التحريم ، ليقس على هذه الأمور المنصوصة غيرها مما لم ينص عليه ، فاستنبط من تحريم هذه الأصناف ، وما اختصت به وما جرى الناس في التعامل بها — أن علة تحريم الذهب بالذهب لإمثلة بمثل وبدأ بيد ثمنيته أى كونه مقوم الأشياء ، وعلة تحريم بقية الأصناف كونها مطعوماً للناس ، فالعلة حينئذ هي الثمنية في الذهب واتحاد الجنس . أن بيع الذهب بذهب وكونها مطعوماً في الباقي مع اتحاد الجنس ، فإن توافر الجزءان حرم التأجيل في أحد العوضين ، وحرمة التفاضل أى زيادة أحدهما ، وإن وجد جزء العلة ، الثمنية أو كونه مطعوماً من غير اتحاد الجنس حل التفاضل ، وحرم التأجيل في أحد العوضين ، ولم يجعل الشافعي التقدير بالكيل أو الوزن جزءاً من العلة لأنه لو جعله كذلك ما جاز بيع

العسل والسمن - وهما موزونان بالدرهم والدنانير - إلى أجل قياساً على عدم جواز بيع الذهب بالفضة إلى أجل ، وقد اتفق العلماء على صحة الأجل في البيع الأول دون الثاني ، وعلى ذلك لا يصلح التقدير علة للتحريم ولا جزء علة له (١) .

(١) هذا الموضوع هو ربا البيوع ، وذلك لأن الربا نوعان :

أحدهما : ربا الجاهلية ، وهو الشائع في هذه الأيام ، وذلك أنهم كانوا يقترضون بالزيادة وينظرون ، فكانوا يقولون أنظرني أزدك ، هذا هو الذى عناء النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ، وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبداً به ربا همى العباس بن عبد المطلب ، ويسمى ربا النسيئة ، وقد قصر ابن عباس الربا المحرم عليه وتبعه بعض العلماء ، وقد روى عنه أنه كان يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم . « لا ربا إلا في النسيئة » .

ثانيهما : الربا الذى يكون في البيوع ، وقد ثبت بحديث عبادة إذ قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير والتمر بالتمر ، والملح بالملح ، إلا سواء بسواء ، عينا بعين ، فمن زاد أو استزاد فقد أربى ، وقد اختلف العلماء بالنسبة لهذا الحديث ، فقال أهل الظاهر . ومن نفوا قياس الشبه إن التحريم مقصور على هذه الأصناف ، وقال أبو حنيفة وأصحابه علة التحريم الكاملة التقدير بالكيل أو الوزن ، واتحاد الجنس ، فإن توافرت حرم التفاضل ، وهو ربا الفضل وتأجيل أحد العوضين وهو ربا النساء . وإن وجد التقدير فقط بأن اتحد الكيل أو الوزن ولم يتحد الجنس حرم النساء ، وحل التفاضل إلا إذا جرى العرف بحل النساء كبيع الحديد أو النحاس بالذهب والفضة .

وقال حذاق المالكية إن العلة في منع التفاضل في الذهب والفضة كونهما رؤوس الأثمان وقيم السلع مع اتحاد الصنفين ، والعلة فيما عدا الذهب والفضة هو الطعم والادخار مع اتحاد الجنس ، والعلة للنساء هو في الذهب والفضة الثمنية مع اختلاف الجنس ، وفي غيرها الطعم والادخار مع اختلاف الجنس ، وهكذا ترى مذهب أبي حنيفة في جانب ، ومذهب مالك والشافعي في جانب آخر ، اتفقا في كون الطعم علة ، واختلفا في شرط الادخار . أثبتته مالك دون الشافعي .

(ح) قال الله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » .
وقال تعالى : « وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم ، فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف » وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم هنداً بنت عتبة أن تأخذ من مال أبي سفيان زوجها لولدها وهم ولده بالمعروف ، فدل كتاب الله ، وسنة نبيه على أن على الوالد أجرة رضاع ولده ونفقته صغاراً ، والعلة في هذا الوجوب هو العلاقة التي تربط الولد بأبيه ، ولما أوجبت هذه العلاقة الإنفاق على الولد في الحال التي لا يستطيع الإنفاق على نفسه فيها فهي أيضاً توجب على الولد أن ينفق على أبيه إذا بلغ الأب ألا يغني نفسه بكسبه ، وليس له مال ، وبمثل هذا يقضى للوالدين ، وإن بعدوا ، وللأولاد وإن سفلوا ، لأن العلاقة واحدة ، وهي الجزئية أو قرابة الولاد (١) .

(١) لا يجعل الحنفية العلة في نفقة القرابة الولاد فقط فيقتصر وجوب النفقة على قرابة الولاد ، بل يجعلون العلة هي الولادة والقرابة المحرمية ، بدليل قوله تعالى في آية الرضاعة « وعلى الوارث مثل ذلك » فالعلة في أصل وجوب نفقة الوالد على ابنه هي الولادة ، وفي الحواشي القرابة المحرمية . ولذا يشتهون نفقة الأقارب على كل الأقارب من المحارم ، على تفاوت درجاتهم .

وترى من هذه الأمثلة كلها أن الاختلاف في وجوه الشبه أو العلة كان يدور حول ما يسمى في عرف الأصوليين تخريج المناط أو تنقيحه ، ولذا ذكر اصطلاح الأصوليين في هذا المقام فعندهم ثلاث كلمات تحقيق المناط ، وتنقيحه ، وتخريجه .
أما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه ، وذلك كالاجتهاد في إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ، وكون القتل العمد والعدوان علة لوجوب القصاص .

وأما تحقيق المناط فهو معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط ، كالعدالة فإنها مناط قبول الشهادة ، وأما كون هذا الشخص عدلاً فظنون بالاجتهاد ، وكالإسكار فإنه علة لتحريم الخمر فالنظر في معرفته في النبذة هو تحقيق المناط .

١٨٣ - والشافعي بعد ذكر أقسام القياس ، ووجوهه بين أن من الفقهاء من لا يعد من القياس ما يكون فيه الفرع أكثر من الأصل المنصوص عليه ، وما يكون في معنى الأصل ولا يحتمل سواء فيقول : قد يمنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا قياساً ، ويقول هذا معنى ما أحل الله وحرم وحمد وذم وداخل في جملته ، فهو بعينه لا قياس على غيره ، ويقول مثل هذا القول في غير هذا مما كان في معنى الحلال فأحل ، والحرام فحرم ، ويمتنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما اشتمل أن يكون فيه شبه من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر ، ويقول غيرهم من أهل العلم ما عدا النص من الكتاب أو السنة ، فكان في معناه فهو قياس ، والله أعلم .

ذكر الشافعي هذين القولين من غير أن يبين بأيهما يأخذ ، وإن كان ظاهر السياق أنه يأخذ بأن الأقسام الثلاثة من القياس (١) .

وعندي أن ما يكون الفرع فيه أكثر من الأصل ، وما يكون في معنى الأصل ، ويكون من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى استنباط للعلة ، ولا تخريج لها ، ولا تنقيح لمناطها يعد من دلالة النص ، لا من القياس ، لأنه عند ما تكون العلة معلومة بنص أو ما يشبهه وهي متحققة بوضوح وجلاء في الفرع يكون الأمر ثابتاً بالنص يفهمه الشخص بمجرد فهم النص ،

= وأما تنقيح المناط فهو للنظر والاجتهاد في تعيين ما فهم من النص كونه علة في مجموع صفاته من غير تعيين ، فمحذوف مالا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف بطريقة البر والتقسيم .

(١) وكون السياق يدل على أنه يختار أن الأقسام الثلاثة من القياس ظاهر من أنه ابتداءً أولاً فذكر أن القياس من وجوه يجمعها القياس ، ويتفوق بها ، وذكر أن أقواها ما كان فيه الفرع أكثر في المعنى من الأصل وضرب عليه الأمثال ثم ذكر قول من يقول إن الأكثر وما يكون من الفرع في معنى الأصل لا يكون من القياس ووجهه . ثم وجهة ما ساقه ، فكان ظاهر السياق أن الأقسام كلها عهدة من القياس .

والفرق جوهرى على طريقة الشافعى ، لأن الأمر إن كان ثابتاً بنص قرآنى أو بنجزم متواتر ، يكون العلم علم إحاطة فى الظاهر والباطن ، إن حكمنا بأن الدلالة بالنص وإن كانت بالقياس يكون العلم فى الظاهر فقط ، فإن قلنا إن حرمة الضرب المفهومة من قوله تعالى . « ولا تقل لهما أف » ثابتة بالقياس يكون العلم بهذه الحرمة فى الظاهر فقط ، لا علم إحاطة فى الظاهر والباطن ، ويكون العلم بحرمة قوله لهما أف علم إحاطة فى الظاهر والباطن ، ولا يقول شخص يفهم السياق العربى إن الآية لا تدل على حرمة الأذى كثيره قبل قليله بعبارتها ونصها ، وتفهم منها هذه الدلالة بمجرد السماع وفهم العبارة ، فكيف يكون هذا علماً فى الظاهر فقط ؟ !! إنه إذا لم يكن هذا علماً فى الباطن ، فليس ثمة للبشر علم إحاطة قط .

١٨٤ — والشافعى يذكر أن هناك خصوصاً لا يقاس عليها ، وهى التى تأتى بأحكام تكون مخالفة للأمور الثابتة ، فإن هذه يقصر فيها على موضع نصها ، ولا يقاس عليه ما يكون له شأنها فى أوصافها ، ومثلها ما يكون تخفيفاً من حكم عام دائم ، ويقول فى ذلك : كل ما كان لله فيه حكم منصوص ، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف فى بعض الفرض دون بعض ، وعمل بالرخصة فيما فيه رسول الله ، دون ما سواها ، ولم يقس ما سواها عليها ، وهكذا ما كان لرسول الله من حكم عام بشىء ، ثم سن فيه سنة تفارق حكم العام » ، وقد ضرب الأمثلة عن ذلك منها :

(أ) فرض الله سبحانه وتعالى الوضوء فقال سبحانه : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » فكان غسل الرجل ركناً من أركان الوضوء بمقتضى الحكم العام ، فلما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين ، وأجاز لك كان تخفيفاً من حكم ذلك النص العام ؛ فلا يصح أن يقاس على الخفين ما يكون فى معناه كالإمامة والقفازين ، لأن الحكم فيها استثناء من النص العام ، وما جاء استثناء من النص العام لا يقاس عليه .

(ب) ورد النهى عن بيع الأموال الربوية بالجزاف فهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المزبنة ، والمحاقلة (١) فكان ذلك حكماً عاماً . ولكن ورد النص بجواز بيع العرايا ، بأن يباع ثمر النخل من الرطب برخصه من الثمر ، فكان ذلك تخفيفاً فى مقابل النص العام ، فيقتصر فيه مورد النص ، ولا يتجاوزه إلى غيره ، ويوفق الشافعى بين النهى عن المزبنة والترخيص فى العرايا مع أنها داخلة فى عموم النهى بقوله يحتمل وجهين أولهما عندى - والله أعلم - أن يكون مانهى عنه جملة أراد به ما سوى العرايا ، ويحتمل أن يكون أرخص فيها بعد وجوبها فى جملة النهى ، وأيهما كان فعلينا طاعته بإحلال ما حل ، وتحريم ما حرم (٢) .

(ح) قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الخراج بالضمان ، فكان هذا حكماً عاماً يسير فى كل التصرفات والحوادث ، وقضى مع ذلك ، أن المصرة من الإبل والغنم إذا حلبها مشتريها إن أحب أمسكها : وإن أحب ردها وصاعاً من تمر ، فكان حكم المصرة مقابلاً لذلك النص للعام (الخراج بالضمان) لأنه عوضه عن الخراج الذى كان فى ضمانه ، وعوضه جنس الخراج ، فلا يقاس عليها ما يكون مثلها ، ولذلك يقول الشافعى فى ذلك : قلنا فى المصرة اتباعاً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم نقس عليه ، وذلك أن الصفقة ، وقعت على شاة بعينها ، فيها لبن محسوس مغيب المعنى والقيمة ، ونحن نعلم أن لبن الإبل والغنم يختلف ، وألبان كل واحد منهما يختلف ، فلما قضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بشئ مؤقت ، وهو صاع من تمر - قلنا به اتباعاً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم .

١٨٥ - والشافعى لا يجعل لكل شخص أن يقيس ، بل إنه يشترط فى القائس شروطاً يجب توافرها ، وهى آلة القياس ، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التى له القياس بها ، وتلك الشروط هى :
أولاً : أن يكون عالماً بلسان العرب ، لأن هذا الدين جاء بلسانهم ، فكان حقاً على كل مجتهد أن يكون عالماً بهذا اللسان .

(١) المزبنة بيع الثمر بالثمر وهو على رؤوس الشجر ، والمحاقلة بيع الزرع بالخطئة .

(٢) الرسالة ٥٤٨ .

ثانياً : العلم بأحكام كتاب الله تعالى ، فرضه ، وأدبه . وناسخه ، ومنسوخه ، وعامه ، وخاصه ، وإرشاده .

ثالثاً : أن يكون عالماً بما مضى من السنن ، وأقاويل السلف ، وإجماع الناس واختلافهم .

رابعاً : أن يكون صحيح العقل حسن التقدير ، حتى يميز المشتبه ، ويتثبت في حكمه ، ويرشد الشافعي إلى بعض طرق تثبيت القائس فيقول : لا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ، ويزاد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب ، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده ، والإنصاف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما يقول : وترك ما يترك ، ولا يكون بما قال أغنى منه بما خالف ، حتى يعرف فضل ما يصير إليه على ما يترك إن شاء الله تعالى .

هذا وقد جاء في إحدى مناظرات الشافعي في كتاب إبطال الاستحسان بالأم كلام قيم للشافعي في وصف من يكون له أن يقيس ، ننقله إليك لجودة تعبيره ، وإحكام تفكيره ، وسداد تمثيله ، وها هو ذا :

ليس للحاكم أن يقبل ، ولا للوالى أن يدع أحداً ، ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً ، إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب ، وعلم ناسخه ومنسوخه . وخاصه وعامه ، وأدبه ، وعالماً بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً ، وعالماً بلسان العرب ، عاقلاً ، يميز بين المشتبه ، ويعقل القياس . فإن عدم واحداً من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياساً ، ولذلك لو كان عالماً بالأصول غير عاقل للقياس الذى هو الفرع لم يجوز أن يقال لرجل قس ، وهو لا يعقل القياس ، وإن كان عاقلاً للقياس وهو مضيع للأصول ، أو شيء منها لم يجوز أن يقال له قس على ما لا تعلم كما لا يجوز أن يقال قس لأعمى وصفت له ، اجعل كذا عن يمينك ، وكذا

عن يسارك ، فإذا بلغت كذا فانتقل متيامناً ، وهو لا يبصر ما قبل له ، يجعله
يميناً ويساراً أو يقال سر بلاداً ولم يسرها ، ولم يأتها قط ، وليس له فيها علم
يعرفه ، ولا يثبت له فيها قصد سمعت يضبطه ، لأنه يسير فيها على غير مثال
قويم وكما لا يجوز لعالم بسوق سلعة منذ زمان ، ثم خفيت عنه سنة أن يقال
قوم عبداً من صفته كذا وكذا ، لأن السوق تختلف ، ولا لرجل أبصر بعض
صنف من التجارات ، وجهل غير صنفه ، والعر الذي جهل لا دلالة له عليه
ببعض علم الذي علم قوم كذا ، كما لا يقال لبناء انظر قيمة الخياطة ،
ولا لخياط انظر قيمة البناء ، فإن قال قائل فقد حكم وأفتى من لم يجمع
ما وصفت ، قيل ، فقد رأيت أحكامهم وفتياهم ، فرأيت كثيراً منها متضاداً
متبايناً ، ورأيت كل واحد من الفريقين يخطيء صاحبه في حكمه وفتياه
والله المستعان .

١٨٦ — والشافعي يفرض أن القائسين المستوفين لشروط القياس قد
يختلفون في الأمر فأحدهم قد يحكم فيه بأمر ، والآخر قد يحكم فيه بغيره
لأنه إذا كان العلم بالقياس علماً بالظاهر لا علم إحاطة ، فقد يظهر لأحد
المجتهدين ما لا يظهر لآخر ، ما دام الموضوع ليس فيه نص بعينه يحكم بين
المختلفين ، وكلهم يأخذ بما يوصله إليه اجتهاده ، لأنه الحق الظاهر عنده ،
ولا يكلف سوى ذلك .

ولكن تكليف المجتهد ما أدى إليه اجتهاده من غير أن يتبع الآخر وأن
الصواب الظاهر لديه هو فيما وصل إليه — لا يقتضى أن يتعدد الحق بتعدد
النظر ، بل الحق واحد ولم نكلف إصابته بذاته ، بل كلفنا ما يؤديه إليه
اجتهادنا ، فالحق في علم الله واحد ، وإن تعدد التكليف باختلاف الاجتهاد ،
ولذا يقول الشافعي في هذا المقام : لا يجوز عندنا — والله تعالى أعلم — أن يكون
الحق فيه عند الله إلا واحداً ، لأن علم الله عز وجل واحد ، لاستواء السرائر
والعلانية عنده ، وإن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء .

ولقد تصدى الشافعى للرد على من يذم الخلاف فى القياس ، فبين أنه ليس من الخلاف المذموم ، ما دام كل من المختلفين يحمل أداة القياس ، وقد استوفى شروطه ، وإنه يقسم الخلاف إلى قسمين ، خلاف مذموم ، وخلاف ليس بمذموم ، فالخلاف المذموم هو الاختلاف فيما أقام الله فيه الحجة على خلقه ، حتى يكونوا على بينة منه ليس لهم فيه إلا اتباعه ، فإن اختلفوا فيه فذلك الذى ذم الله عليه ، فمن خالف نص كتاب لا يحمل التأويل أو سنة قائمة ، فلا يحمل له الخلاف ثم جعل من المذموم مخالفة الجماعة ، فيقول : ولأحسبه يحل له خلاف جماعة الناس ، وإن لم يكن فى قولهم كتاب أو سنة .

أما الخلاف الذى لا ذم فيه ، فهو الخلاف فى أمر — الاجتهاد له فيه مجال ، فإذا ذهب كل قائل إلى معنى يحتمل الأمر ما ذهب إليه ، ويكون له عليه دلائل فلا ذم فى ذلك الخلاف ، لأنه لا يخالف حينئذ كتاباً نصاً ، ولا سنة قائمة ، ولا جماعة وإنما نظر فى القياس ، فأداه إلى غير ما أدى صاحبه إليه القياس (١) ، ثم يبين كيف يختلف القياس ، فيقول : وذلك بأن تنزل نازلة تحتل أن تقاس ، فيوجد لها فى الأصلين شبه ، فيذهب ذاهب إلى أصل ، والآخر إلى أصل غيره ، فيختلفان ، فإن قيل فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة فى بعض ما اختلفا فيه ، قيل نعم إن شاء الله تعالى بأن تنظر النازلة ، فإن كانت تشبه أحد الأصلين فى معنى ، والآخر فى اثنين صرفت إلى الذى أشبهته فى الإثنين ، دون الذى أشبهته فى واحد ، وهكذا إذا كان شبيهاً بأحد الأصلين أكثر .

ثم يضرب مثلاً بأن دية العبد المقتول خطأ هى قيمته ، لم يختلف فى ذلك العلماء ، فإن كانت قيمته تصل إلى مقدار دية الحر ، وهى عشرة آلاف درهم أو تزيد ، فهل تجب ، وإن كانت أضعافاً ؟ قال بعضهم الدية قيمته لا تبلغ دية الحر ، فإن بلغها نقصت عنها ، وقال بعضهم : تبلغها وتتجاوزها ، لأن الدية هى قيمته ، وإن قلت فتكون هى قيمته وإن كثرت .

ولقد ذكر أن بعض الفقهاء قاس قطع الأطراف وغيرها في العبيد مما يوجب القصاص على القتل خطأ ، ولم يوجب القصاص ، والشافعي قاس قطع الأطراف وغيرها في العبيد فيما بينهم (بأن قطع عبد طرف عبد) على ذلك في الأحرار ، فأوجب القصاص فيه ، كما وجب القصاص في الأحرار ، فها هنا أصلاً انختلف القياس عليهما بين الشافعي ومخالفه في هذا ، فهؤلاء قاسوا الجروح في العبد ولو كان يمكن القصاص فيها على قتله خطأ ، والشافعي قاس جراح العبد التي يمكن القصاص منها على جراح الحر ، ووجهة قياس مخالفه أنهم أموال ، ولذا كانت الدية هي القيمة ، فاعتبرت المالية هي الأصل وكان على أساسها القياس ، والشافعي قاس العبد في الجراح التي يمكن القصاص فيها على القصاص في جراح الحر ، وعلى القصاص في النفس عند اعتداء عبد على عبد ، فإن المالية تلغى في هذا الحال ، وتبقى حرمة الآدمية بدليل أن العبيد يقتلون بالعبد إن اشتركوا في قتله ، وأن العبد مهما كبرت قيمته يقتل بالآخر مهما قلت قيمته ، وإن ناحية الآدمية تغلب عندما يمكن القصاص ، ويتحقق موجهه ، وهو العمد من العاقل ، بدليل أنك تقتل العبد بالعبد ولا تقتل البهيمة بالبهيمة ، وإن على العبد حلالاً وحراماً وحدوداً وفرائض ، وكل هذه خواص الآدمية ، فهي تغلب عند تحقق وصف العمد ، وإمكان القصاص .

ونرى من هذا أن للفرع أصليين يحتمل الإلحاق بكليهما فيه مجتمعين ، والشافعي يختار الأصل الذي يكون به أشبه ، ويرى أن في الإمكان إزالة الاختلاف ببيان أي الأصلين أكثر تشابهاً مع الفرع .

١٨٧ - هذا هو القياس عند الشافعي ، وهذه جملة قواعده التي ساقها الشافعي مشفوعة بما يثبتها ، وبطرائق استنباطها ، والشافعي يقرر أن الاجتهاد بالرأى لا يكون إلا بالقياس ، ولا يكون رأى بغيره ، فلا عرف يحكم ، ولا استحسان يرجح ، بل العبرة في الاجتهاد بالرأى دون سواه ، وذلك لأن أصل الدين هو الكتاب والسنة دون غيرهما ، وإذا كان الرأى قد ساغ

بمقتضى حديث معاذ رضى الله عنه (١) ، فيجب أن يكون ذلك الرأى مشتقاً من ذلك الأصل ، وذلك بالحمل عليه على طريق القياس ، لأن الشرع الإسلامى قد بين كل ما يقع من الحوادث فى هذين الأصلين بطريق النص بعينه فى واحد منهما . كتاب أو سنة ، أو بطريق الدلالة من أحدهما ، ووجه الدلالة هو الذى يعرف به القياس .

ولقد أثبت الشافعى انحصار الأصل الإسلامى فى الكتاب والسنة بقوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وبقوله تعالى « اتبع ما أوحى إليك من ربك » وبقوله تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فهذه الآيات كلها تنفد أن أصل هذا الدين مكون من الكتاب والسنة ، فالاجتهاد بالرأى يجب أن يكون مشتقاً منهما ، وذلك بالقياس عليهما ، ومن قال رأياً لم يكن محمولاً عليهما ، فقد زاد واتبع نفسه ، وما أمر باتباع نفسه ، ولكن أمر باتباع الكتاب والسنة ، ولقد قال الشافعى فى هذا : إذا اجتهد المجتهد فاستحسن فالاكتفاء ليس بعين قائمة ، إنما هو شىء يحدثه من نفسه ، ولم يؤمر باتباع نفسه ، وإنما أمر باتباع غيره ، فاحدثه على الأصلين اللذين افترض الله عليه أولى به من إحدائهما على غير أصل أمر باتباعه ، وهو رأى نفسه ولم يؤمر باتباعه ، فإذا كان الأصل أنه لا يجوز أن يتبع نفسه ، وعليه أن يتبع غيره ، والاجتهاد شىء يحدث من عند نفسه ، والاستحسان يدخل على قائله ، كما يدخل على من اجتهد على غير كتاب ولا سنة (٢) .

من أجل هذا لا يرى الشافعى أن الاستحسان الذى ليس فيه حمل على كتاب أو سنة طريقاً شرعياً لإثبات الأحكام ، ولذا يعقد كتاباً فى الأم يسميه « إبطال الاستحسان » .

(١) حديث معاذ مشهور وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم عندما أرسله قاضياً ، كيف تقضى ؟ قال بكتاب الله عز وجل ، قال : فإن لم يكن ؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فإن لم يكن ؟ قال أجتهد رأى . قال صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يحب رسول الله « صلى الله عليه وسلم » .

(٢) الأم الجزء السادس ص ٢٠٣ .

إبطال الاستحسان

١٨٨ - يقول الشافعي في كتاب إبطال الاستحسان ، ما نصه : كل ما وصفت مع ما أنا ذاكر من حكم الله ، ثم حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم جماعة المسلمين دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم ، وذلك الكتاب ، ثم السنة ، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا ، ولا يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجباً ، ولا في واحد من هذه المعاني .

هذه الجملة لها نظائر في كتاب إبطال الاستحسان ، وفي كتاب جماع العلم ، وفي الرسالة وفي غيرها من ثانياً كتاب الأم ، وهي تدل ونظائرها على أمرين : (أحدهما) أن كل اجتهد لم يعتمد فيه المجتهد على الكتاب أو السنة أو أثر أو إجماع أو على قياس على واحد منها يكون استحساناً ، لأن المجتهد يكون قد أخذ فيه بما يستحسن ، لا بما أعطاه الدليل بنصه ، أو بدلالته .

(ثانيهما) أن الاجتهاد بطريق الاستحسان من غير الاعتماد على نص ثابت ومن غير اعتماد على دلالة مرشدة اجتهد باطل لا يمت إلى الشرع بصلة .

ونريد الآن أن نثبت ما ساقه الشافعي لإثبات القضية الثانية ، وهي بطلان الاجتهاد بطريق الاستحسان أي بغير الاعتماد على نص أو إجماع أو قياس ، لأن ذلك هو معنى الاستحسان في نظره على ما ثبت في القضية الأولى .

١٨٩ - أن المتبوع لما ذكره الشافعي في الأم والرسالة ، يجد أنه قد استدلل لبطلان الاستحسان بعدة أدلة مشورة في مواضع مختلفة كانت تبيح على لسانه في المناظرات ، ونريد أن نلخص ما عثرنا عليه منها ، وهي ترجع إلى ستة أدلة ، وهي :

(أ) قال الله تعالى : « أبحسب الإنسان أن يترك سدى » وقال النبي صلى الله عليه وسلم : ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به ، ولا شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه ، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها فأجملوا في الطلب » ولقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين ، ومعنى ذلك لزوم قول جماعتهم ، فهذه الآية وهذان الحديثان يدلان على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين الشرع كله ، فبين كل ما أمر الله به ، وكل ما نهى الله عنه ، وأنه سبحانه وتعالى لم يترك الأمر سدى في شأن من شئون الجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، فكل شيء قد بين بالنص عليه أو بالإشارة إليه ، فلا اجتهد إلا فيما كان له نص قائم أو قياس على نص وحمل عليه ، وإلا كان ثمة نقص في البيان ، وذلك غير صحيح ، لأن الله لم يترك الناس سدى ، والنبي قد بين كل الأوامر والنواهي ، فلا اجتهد إذن بالاستحسان باطل (١) .

(ب) قال الله سبحانه وتعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وقال عز وجل « اتبع ما أوحى إليك من ربك » ، وقال تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ، وقال عز من قائل : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ، وقال عز من قائل : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » . فدللت هذه الآيات كلها على أن المؤمن يتبع كتاب الله وسنة رسوله ، ولا يتبع شيئاً سواهما ، فكل ما جاء به بالنص أو بالدلالة ، بالتفصيل أو الإجمال ، بالبيان الكلي أو الجزئي ، فهو واجب الاتباع ، ولا شيء سواهما يجب اتباعه ، والقياس اتباع للكتاب والسنة ، لأنه حمل في المعنى على ما يدلان عليه ، والإجماع حجته مستمدة من السنة النبوية ، فالعمل به اتباع لها ، ولما كان الاستحسان ليس فيه إلحاق الواحد منهما ، وليس هناك نص يسوغ الأخذ به ، فلا اجتهد بطريقة تزيد على ما جاء في الكتاب ، وما جاءت به

(١) قد استخلصنا ذلك الدليل من الأم الجزء السابع ص ٢٧١

السنة ، وليس لأحد اتباع غيرهما ، ولا الإلزام بغير أحكامهما التي تثبت
منهما بالنص ، أو الاستنباط على وجه صحيح من أوجه الاستنباط (١) .

(ج) إن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي لا ينطق عن الهوى
ما كان يفتي في أمور الشريعة باستحسانه ، فقد كان يجيئه الأمر لم ينزل
فيه قرآن ، ولم يوح بحكمه إليه فلا يفتي باستحسانه ، وكان يستفتي فيما
لا قرآن فيه فلا يجيب حتى ينزل عليه وحى .

جاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو إليه أوساً ، فلم يجبها حتى أنزل
الله عز وجل « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكى إلى الله ،
والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير ، الذين يظاهرون منكم من
نساءهم ما هن أمهاتهم ، إن أمهاتهم إلا اللاتي ولدنهم ولهنهم وليهم ليقولون منكراً
من القول وزوراً ، وإن الله لعفو غفور ، والذين يظاهرون من نسائهم ،
ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم توعظون به ،
والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن
يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله ،
وتلك حدود الله ، ولللكافرين عذاب أليم » فالنبي صلى الله عليه وسلم
عندما شكت إليه من ظاهر منها زوجها بأن حرمها على نفسه بمثل قوله
أنت على كظهر أمي ، لم يفت باستحسانه ولم يقرر ما كان عليه العرب ،
وهو التحريم ، بل انتظر حتى نزل الوحي ، وهو في ذلك أسوة حسنة .

وكذلك جاء العجلاني يقذف امرأته ، فلم يفته صلى الله عليه وسلم
حتى نزل قوله تعالى : « والذين يرمون أزواجهم ، ولم يكن لهم شهاد
إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله ، إنه لمن الصادقين ،
والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ويدراً عنها العذاب أن تشهد
أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان
من الصادقين » .

وبها تبين حكم هذا القذف ، وهو اللعان ولم يبين النبي صلى الله عليه
وسلم الحكم مستحسناً برأيه ، فلو كان الاستحسان سائغاً من أحد ، لساغ من

(١) قد استخرجنا ذلك من الأم الجزء السادس ص ٣٠٣ والسابع ص ٢٧١ .

النبي صلى الله عليه وسلم ، ولافتى بمقتضاه ، ولم ينتظر وحى السماء ، ولكنه انتظر ، فحق على كل مجتهد أن يمسك عن الاستحسان ولا يفتى بما استحسنته ، بل لا يأخذ إلا من كتاب الله أو سنة رسوله ، أو ما انعقد عليه الإجماع ، أو ما كان فيه قياس على نص (١) .

(د) إن النبي صلى الله عليه وسلم قد استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه ، وأفتوا باستحسانهم ، فقد كان إذا بعث سرية أمر بطاعة الله ورسوله وأمرهم ، ما أطاع الله ورسوله ، وقد كان منهم في بعض مغازيهم أمور أنكرها ، فقد أنكر إحراقهم لرجل لاذ بشجرة ، وأنكر قتل من قال : وأسلمت لله تحت حر السيف (٢) فلو كان الاجتهاد بالاستحسان من غير الاعتماد على نص ، أو قياس سائغاً جائزاً ، ما استنكر النبي صلى الله عليه وسلم مسلكهم ، ولا اعتبرهم مجتهدين أخطئوا طلب الحق .

(هـ) إن الاستحسان لا ضابط له ، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل ، فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه ، لكان الأمر فرطاً ، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت ، فيقال في الشيء ضروب من الفتيا والأحكام ، لا ضابط لها ولا مقاييس تبين الحق فيها ، ولا معرفة وجه الصواب منها ، وما هكذا تفهم الشرائع ، ولا تفسر الأحكام الدينية (٣) .

ولا يعترض على الشافعي بأن القياس أيضاً قد يؤدي إلى الخلاف ، لأن الخلاف في القياس أهون خطراً من ذلك ، ولأن جعل القياس على أساس التشابه في الأوصاف بين أمر قد نص على حكمه ، وأمر لم ينص على حكمه - قد قرب بذلك بين المختلفين فيه ، وكانت ثمة ضوابط يمكن الاحتكام إليها ، والاجتماع حولها ، أما الاستحسان فلا شيء فيه يمكن أن يكون ضابطاً يجتمع حوله المختلفون ، ويلتقون به .

(١) أخذنا ذلك الدليل من الأم ص ٢٧١ الجزء السابع .

(٢) الأم الجزء السادس ص ٢٠٥ .

(٣) الأم الجزء السابع ص ٢٢٣ .

(و) إن الاستحسان لو كان مقبولا من المجتهد العالم بالكتاب والسنة وطرائق القياس لجاز لغيره ممن ليس عندهم علم الكتاب والسنة وخلاف العلماء واجتماعهم والقياس ، لأن أساسه العقل ، والعقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة توافره عند غيرهم ، بل إن من غير العلماء بالكتاب والسنة من لهم عقول تفوق عقول هؤلاء ، ولهم إبانة خير من إبانتهم .

وقد فرض الشافعي اعتراضاً على ذلك الدليل ، وهو أن العلم بالكتاب والسنة ضروري لمعرفة أصول الشريعة ، ولا يكون استحسان إلا من علمهما ، وقد قرر ذلك الاعتراض ورده بقوله : فإن قلتم لأنهم لا علم لهم بالأصول قيل لكم فما حاجتكم في علمكم بالأصول إذا قلتم بلا أصل ولا قياس على أصل ؟ ، هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون الأصول ، فلا يحسنون أن يقيسوا بما لا يعرفون ، وهل أكسبكم علمكم بالأصول القياس عليها ، أو أجاز لكم تركها ، فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم ، لأن أكثر ما يخاف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ ، ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب إن قالوا على غير مثال منكم لو كان أحد يحمد على أن يقول على غير مثال ، لأنهم لم يعرفوا مثالا فتركوه ، وأعذر بالخطأ منكم .

ومغزى الرد أن العلم بالأصول ثمرته الأخذ بها ، ومن أثر الاستحسان على القياس فقد ترك النص ، فكان هو والجاهل بها في اجتهاده على سواء ، وإن كان وزر العالم أعظم ، ويستقيم ذلك الرد على أساس الشافعي ، إذ الأساس عنده أن ترك القياس على أمر منصوص عليه في الكتاب والسنة كتركهما ، فلا فرق بين من يترك النص ، ومن يترك ما يرمى إليه النص من أحكام ، وما ينضبط به من قياس .

وعندى أنه مع ذلك الرد لا يستقيم دليل الشافعي في هذا المقام ، لأن الاستحسان لم يحكم به أحد مورد النص ، فكان الاستحسان لا يجوز إلا من (٢٠٢ - الشافعي)

العالم بالكتاب والسنة ، لكيلا يستحسن في موضع قد نص عليه فيهما .
فكان بين العالم والجاهل فرق مؤثر في الاستحسان ، وبذلك لا يستقيم هذا
الدليل في نظري .

١٩٠ - هذه أدلة جاءت في ثنايا جدل الشافعي في مواضع متناثرة من
كتاب الأم ، ولم يكتف الشافعي بسوقها في مواضعها المختلفة ، بل أخذ يبطل
ما عساه يحتاج به دعاة الاستحسان ، فقد ساق أمرين فرض أن فيهما ما يحتمل
الاستناد إليه في إثبات الرأي من قياس وهما :

أولاً : حديث إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا
حكم فأخطأ فله أجر واحد . وحديث معاذ بن جبل عندما أرسله النبي
صلى الله عليه وسلم ، فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف تقضي ؟
قال : بكتاب الله عز وجل ، قال : فإن لم يكن ؟ قال معاذ : فبسنة
رسوله صلى الله عليه وسلم ، قال : فإن لم يكن ؟ قال : أجتهد رأيي ؟
فقد فرض الشافعي أن في هذين الحديثين ما قد يثبت به الاجتهاد
بالاستحسان ، فقال . فإن قيل فما الحجة في أنه ليس للحاكم أن
يجتهد على غير كتاب ولا سنة ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
إذا اجتهد الحاكم . . وقال معاذ أجتهد رأيي ، ورضى بذلك رسول الله
صلى الله عليه وسلم بأبي وأمي ، ولم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا
اجتهد على الكتاب والسنة - قيل لقول الله عز وجل : « وأطيعوا الله وأطيعوا
الرسول » . فجعل الناس تبعاً لهما ، ثم لم يهملهم (١) .

وهو بهذا يشير إلى أن الأمر بإطاعة الله ورسوله عام لا يقيد شئ ،
فإذا كان اجتهاد في حدود هذه الطاعة ، ولا يكون الاجتهاد في حدود هذه
الطاعة إلا أن يكون الاجتهاد بالرأي مبنياً على الكتاب والسنة .

ثانيهما . أن قوماً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وجدوا حوتاً ميتاً فأكلوا
منه فأقرهم عليه السلام ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة

فحكم فيهم بالسيف ، ولو كان الاستحسان ممنوعاً ما أقر النبي من أكلوا ، ولا جعل الحكم إلى سعد بن معاذ ، واقد قال الشافعي في ذلك : فإن قيل : فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم سعيّاً أن يحكم في بني قريظة ، فحكم برأيه ، فوافق الحكم على غير أصل كان عنده من النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن قوماً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خرج لهم حوت من البحر ميتة ، فأكلوه ، ثم سألوا عنه النبي صلى الله عليه وسلم فقال : هل بقي معكم من لحمه شيء ؟ قيل أجاز لصوابه ، كما يجيز كل رأى من يعلم أو لا يعلم إذا كان بحضرته من يعلم خطأه وصوابه ، فيجيزه ممن يعلم ذلك منه إذا أصاب الحق ، بمعنى إجازته له أنه الحق ، لا بمنى رأى نفسه منفرداً دون علمك ، لأن رأى ذى الرأى على غير أصل قد يصيب ، وقد يخطئ (١)

ومعنى هذا الجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجازته لأنه صادق الحق ، لأنه أجاز الاجتهاد على غير أصل من الكتاب أو السنة ، وقد يكون ذلك واضحاً في مسألة الحوت ، ولكنه غير واضح في مسألة سعد ، فإنه من الواضح أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك الحكم في مسألة بني قريظة إلى رأى سعد وما يستحسنه . فليس في ذلك إقرار الرأى لصوابه فقط ، بل فيه مبدأ التفويض والرضا قبل إبداء الرأى بما يحكم به سعد ، اللهم إلا إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد استيقن برأى سعد قبل التفويض إليه ، وكان التفويض ليلزمهم بالحكم .

١٩١ - والخلاصة أن الشافعي رضى الله عنه لا يعتمد في الاستدلال للأحكام الشرعية إلا على أمور موضوعية تستند إلى الدلالات اللفظية في مآلها ، فهو لا يعتبر إلا الكتاب أو السنة ، يعتبر النص فيهما ، فإن لم يجد النص الصريح ، أو المؤول استخرج المعانى والوصفات في الأشياء المنصوص عليها ، ثم يلحق الحكم الذى لا يجد فيه النص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفاً به ، أو ما يشترك معه في معنى الحكم ، فالمآل لفظى مادى ،

لا أمر يتصل بالذوق أو النفس ، فهر لا يعتبر الفهم الشخصي في الشريعة ، بل يعتبر دائماً الفهم الموضوعى المادى ، وإن ذلك كان ملاحظاً للشافعى عند تقرير إبطال الاستحسان .

ألا تراه قد صدر كلامه في كتاب إبطال الاستحسان بإثبات أن الشريعة لا تثبت أحكامها في هذه الدنيا إلا على أساس الظاهر ، ويختم كلامه فيه بمثل ذلك ، فهو يقول في صدر كلامه في إبطال الاستحسان : إنه جل وعز ظاهر عليهم الحجج فيما جعل إليهم من الحكم في الدنيا بألا يحكموا إلا بما ظهر من المحكوم عليه ، وألا يجاوزوا أحسن ظاهره ، ويقول في آخر كلامه فيه : إن أحكام الله عز وجل ، ورسوله صلى الله عليه وسلم تدل على ما وصفت من أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بالظن وإن كانت له عليه دلائل قريبة ، فلا يحكم إلا من حيث أمره الله بالبينه تقوم على المدعى عليه ، أو إقرار منه بالأمر البين ، وكما حكم الله أن ما أظهر فله حكمه كذلك حكم أن ما أظهر فعليه حكمه ، لأنه أباح الدم بالكفر ، وإن كان قولاً فلا يجوز في شيء من الأحكام بين العباد وأن يحكم فيه بالظاهر لا بالدلائل (١)

فتصدير الكلام في الاستحسان وتعقيبه ببيان أن الحكم في الشريعة ييناظ بالظاهر يرشح ما فهمناه من أن الشافعى لاحظ الناحية المادية في تفسير الشريعة واستخراج أحكامها عندما أبطل العمل بالاستحسان إذ اعتبر الاستحسان فهماً شخصياً لا يصح الأخذ به ، ومبدأ لاستخراج الأحكام ، ولذا يقول : إنما الاستحسان تلذذ (٢) .

(١) الأم الجزء السابع ص ٣٧٦ وما يليها .

(٢) الرسالة ص ٨٣ ، ٧٠٥ .

الموازنة بين الاستحسان الاصطلاحي

والمصالح المرسلة ، وما نفاه الشافعي

١٩٢ - لقد منع الشافعي الاجتهاد بالاستحسان ، ولم يعتبره دليلاً من أدلة الشرع ، ولا طريقاً من طرق الاستنباط فيه ، ولم يبين حقيقة الاستحسان الذي ينفيه ، وإن كان المراد ظاهراً من قوله ، فهو يحصر الاستدلال في الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، ويقلد الصحابي ، ويعتبر ما عدا ذلك استحساناً منفيّاً ، والأدلة الفقهية التي لا تعد من الأمور السابقة ، ويأخذ بها بعض الأئمة الذين ناقش الشافعي فقههم - هي الاستحسان الاصطلاحي والمصالح المرسلة ، فالاستحسان قد اجتهد به أبو حنيفة ومالك ، والمصالح المرسلة ، قد جعلها مالك أساساً من أسس الاستنباط وأصولاً من أصوله .

ولكن ما الاستحسان والمصالح المرسلة ؟ سلك الحنفية في بيان حقيقة الاستحسان وتقسيمه ، وقواعد الاستنباط فيه - مسالك غير التي سلكها المالكية ، ولنعرف في إيجاز بمسلك الفريقين فيه ولنبدأ بالحنفية .

١٩٣ - اختلفت عبارات كتب الأصول التي كتبت على طريقة الحنفية في تعريف الاستحسان على أقوال كثيرة ، فقد عرفه بعضهم بأنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه ، وقال بعضهم إنه العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه ، وهذا تعريف غير جامع لكل أنواع الاستحسان ، كما يتبين من أقسامه ، وعرفه أبو الحسن الكرخي بقوله : هو أن يعدل المجتهد على أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه ، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول (١) ، ولعل هذا التعريف أكمل التعريفات الثلاثة وأوضحها ، فهو يشمل كل أقسام الاستحسان عند الحنفية ، وهو يشير في عبارته إلى لب الاستحسان ، وهو أن يجيء الحكم على سبيل الاستثناء من

(١) راجع التعريفات الثلاثة في كتاب كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام

قاعدة اضطرادية ، لأمر عارض يجعل الخروج على القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمسك بالقاعدة ، أى يجعل الاستحسان أقوى استدلالاً في المسألة المفروضة من القياس ، فالاستحسان كيفما كانت صورته وأقسامه حكم في مسألة جزئية ، ولو نسبياً في مقابل قاعدة كلية ، فيلجأ إلى الفقيه في هذه الجزئية ، لكيلا يؤدي الإغراق في الاستمسك بالقاعدة إلى الابتعاد عن حكم الشرع ، وروحه ومعناه .

ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس ، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر ، وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى إلحاقه بأصل آخر ، فيسمى استحساناً ، أى أن الفقيه يكون بين يديه أصلان أحدهما ظاهر قد أعمل علته في كل الفروع غير المنصوص على حكمها التى تتحقق فيها تلك العلة ، والآخر خفي لا تعمل علته في نظائر هذه المسألة ، ولكن يقترن بتلك المسألة ما يوجب عمل هذا الخفي الذى لم يطرد فيعمل فيها ، فيكون استحساناً وهو قياس خفي ، ولذا يقول شمس الأئمة في هذا النوع من الاستحسان : والاستحسان في الحقيقة قياسان : أحدهما جلي ضعيف أثره فيسمى قياساً ، والآخر خفي قوى أثره ، فيسمى استحساناً ، أى قياساً مستحسناً ، فالترجيح بالأثر لا بالحفاء والوضوح » ويضرب علماء الأصول مثلاً لذلك النوع من القياس : مسألة سؤر سباع الطير وهو بقية الماء الذى يشرب منه ، فهى تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول ، وكون لحمها نجساً ، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس فينبغى أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر والحدأة نجساً أيضاً ، هذا هو موجب القياس ، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي ، وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجساً ، لوجود لعبها فيه ، واللعب متصل باللحم . فهو نجس بنجاسته . أما سباع الطير فهى تشرب بمناقيرها ، فهى لا تلتقى لعبها في الماء ، فلا يكون ثمة نجاسة ، ولا شك أن قياس الاستحسان أقوى أثراً لأنه يتجه إلى الوصف المؤثر في النجاسة ، فيعقد به القياس ، أما

الأول فينتجه إلى الوصف الظاهر ، وللاحتياط قالوا إن سؤرها وإن لم يكن نجساً فهو مكروه الاستعمال .

القسم الثاني من الاستحسان ، هو ما لم يكن سبب الاستحسان فيه قياساً خفياً قوى الأثر كما سبق ، بل كان سببه دليلاً آخر أقوى من القياس ، ويقسمونه بحسب هذا الدليل الذي أوجب الاستحسان إلى ثلاثة أقسام :

أولها : استحسان السنة ، وهو أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس في مسألة معينة ، كتخليف المتبايعين إذا اختلفا في تقدير الثمن ، فقد كان القياس يوجب البيئة على البائع ، واليمين على المشتري وحده ، إذا لم تكن للبائع بيئة لأن البائع مدعى الزيادة ، والمشتري ينكرها ، فتوجيه اليمين إلى البائع في هذه الحالة مخالفة للقياس ، ولكن أخذ به لقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا اختلف المتبايعان ، والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا » فترك القياس إلى دليل أقوى منه ، وهو السنة .

ثانيهما : استحسان الإجماع ، وهو أن يترك القياس في مسألة لانعقاد الإجماع فيها ، كعقد الاستصناع ، فإن القياس كان يوجب بطلانه ، لأنه بيع معدوم ، ولكن تعارف الناس في كل الأزمان عقده ، فكان ذلك إجماعاً يترك به القياس ، وكان عدولاً عن دليل إلى أقوى منه .

ثالثها : استحسان الضرورة ، وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس إلى الأخذ بحكمها ، مثل تطهير الآبار ، فإنه لا يمكن في القياس تطهيرها ، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار : لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر ، وكذا الماء الداخل في الحوض ، أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس ، والدلو تنجس بملاقاة الماء ، فلا تزال تعود ، وهي نجسة ، فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الملجئة ،

والضرورة أثر في سقوط الخطاب ، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الدلاء مختلفة على ما هو في العين في كتب الفقه الحنفى ، وهنا أيضاً ترك القياس إلى دليل شرعى ثابت أو أصل كلى مقرر ، وهو اعتبار الضروريات مسقطه لبعض المحظورات تيسيراً على القياس .

هذا هو الاستحسان عند الحنفية ، وهو داخل الأدلة التى ساقها الشافعى واعتبرها ، وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، فليس شيئاً زائداً عليها ، ولا يرد عليه ما قاله الشافعى من أدلة لإبطاله ، لأنه ليس تلذذاً ، بل هو ترجيح لبعض الأدلة على بعض .

١٩٤ - لننتقل بعد ذلك إلى الاستحسان عند المالكية ، وعندهم نجد تعريفات كثيرة له ، وكل واحد منها يذكر له حقيقة تقارب ما يدل عليه تعريف الآخر ، ولقد وجدنا بعض هذه التعريفات يتفق مع تعريف الاستحسان عند الحنفية ، فابن العربى يقول فى أحكام القرآن : الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العامل بأقوى الدليلين (١) . ولكن يظهر أن ابن العربى ذكر ذلك التعريف تقريباً للاصطلاح بين المذهبين . ولكن يظهر أن حقيقة الاستحسان المالكى تخالف حقيقة الاستحسان الحنفى كما سيتبين ، وإن وجدت جزئيات ينطبق عليها تعريف المذهبين ، ولذلك قال ابن العربى فى موضع آخر فى تعريفه ، والاستحسان إثارة ترك مقتضى الدليل عن طريق استثناء ، والترخيص لمعارضة ما يعارض به فى بعض مقتضياته وقسمه أقساماً عد منها أربعة ، وهى ترك الدليل للعرف ، وتركه للإجماع ، وتركه للمصلحة ، وتركه للتيسير ، ورفع المشقة ، وإيتار التوسعة (٢) .

وترى من هذا التعريف وتلك الأقسام أن الاستحسان ترخص من

(١) الموافقات ص ٢٠٨ الجزء الرابع . والاعتصام ص ٣١٩ الجزء الثانى ، وهذا تعريف أخذ الباجى ومثل له ببيع العرايا إذ جاز أخذاً بالسنة فى مقابل القياس .

(٢) الاعتصام الجزء الثانى ٣٢٠ و٣٢١

مقتضى الدليل للعرف ، أو المصلحة ، أو رفع الحرج والمشقة ، ولقد عرفه الشاطبي ، وابن الإنباري بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، ويقصر ابن الإنباري الاستحسان في مذهب مالك على هذا ، فيما يظهر له ، ولذا يقول رداً على تعريف ابن العربي : الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ، ثم مات فاختلف ورثته في الإمضاء والرد ، وقال أشهب القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض المضى نصيب الرد ، إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه (١) .

ويقارب ذلك التعريف أيضاً تعريف ابن رشد له ، إذ يقول : الاستحسان الذى يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس ، هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه ، فعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع ، ولعل ذلك التعريف يبين معنى قول مالك رضى الله عنه : إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة (٢) .

ولا شك أن اتجاه هذه التعريفات الأخيرة مصوب نحو غاية واحدة وهو ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطراد القياس ، بل يترك لتقديره الفقهي ما يراه المصلحة أو الأمر الحسن في هذه القضية الجزئية ، ما دام لا يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وحينئذ تتقارب هذه التعريفات من التعريف الذى ذكره بعض المالكية بقوله : إنه دليل يتقدم في نفس المجتهد لتساعده العبارة عنه ، ولا بقدر على إظهاره ، أى أن الاستحسان هو ما يسمى في عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون .

(١) هامش الموافقات الجزء الرابع ص ١٠٦ .

(٢) الاعتصام الجزء الثاني ص ٣١٠ .

«والاعتماد في ذلك على كمال دراسة المجتهد ، وإلمامه الثام بالشريعة كلها وجزئها وليس كونه لا تساعد العبارة أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه ، بل معناه أنه لا يمكنه إظهار الأصل الفقهي الخاص الذي يعتمد عليه ، ولقد قال مالك رضى الله عنه في الاستحسان على هذا التفسير : إنه تسعة أعشار العلم .

والخلاصة أن المالكية في جملة آرائهم يعرفون الاستحسان بأنه أخذ بمصلحة جزئية يرجحونها في مسألة جزئية على الأخذ في هذه المسألة بمقتضى القياس المطرد ، ما دام لا نص في كتاب أو سنة .

ولقد يتقارب على ذلك الاستحسان من المصالح المرسله ، ولكن الشاطبي في الاعتصام يفرق بينهما ، فيقول :

فإن قيل فهذا من باب المصالح المرسله لا من باب الاستحسان ، قلنا نعم إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف «المصالح المرسله» (١) ، أى أن الاستحسان يكون استثناء في مقابل دليل كلى ؛ بخلاف المصالح المرسله ، فإنها تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها .

والاستحسان على هذا النحو المالكى بنصب عليه استنكار الشافعى ، لأنه مسلك فى استخراج الأحكام غير الكتاب والسنة والإجماع والقياس (٢) ، وقد حصر الشافعى مسالك الاستدلال فى هذه الأمور الأربعة لا يعدوها المجتهد .

١٩٥ - وقد بينا حقيقة الاستحسان عند الحنفية والمالكية ، وبيننا

(١) الاعتصام الجزء الثانى ص ٣٢٤ .

(٢) هذا ما ترى إليه تعريفات الشاطبى ، وابن الإنبارى وابن رشد ، أما التعريفان اللذان ساقهما ابن العربى فأولها يتفق مع بعض الحنفية إذ يقول إن الاستحسان العمل بأقوى الدليلين ، وثانيهما ترك القياس للإجماع والعرف والمصلحة والتيسير ، فالترك للإجماع يتفق مع الشافعى ، ولا يعد استحساناً يستنكره ، والترك للعرف أو المصلحة أو التوسعة ، والتيسير يعده الشافعى خروجاً عن مسالك الاستدلال الأربعة ، وقد رأيت أن كثرة المالكية لا يعتبرون تفسير الاستحسان الذى ذكره ابن العربى التفسير القويم وهو تعريف بالأعم كما يقول المناطقة .

موقف الشافعي منه بالنسبة للمذهبين ، والآن نبين المصالح المرسله التي أخذ بها الإمام مالك رضى الله عنه ، وهى عنده المصالح الملائمة فى الجملة لمقاصد الشارع ، ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بالإلغاء أو الاعتبار ، فالقاضى أو الحاكم إذ يعرض له الأمر من الأمور لا يجد فيه نصاً فى قرآن أو سنة ولا إجماع قد انعقد على حكم فيه ، ويرى فى الأخذ برأى معين مصلحة تتفق مع المقاصد العامة فى الشريعة ، ولكن ليس هناك دليل خاص على اعتبارها ، أو إلغائها بضرورة يحكم بموجب هذه المصلحة المرسله ، ولنسق لك بعض ما ضربوه من أمثلة .

١ - فمن ذلك تضمين الصناع ما يتلف فى أيديهم من أموال الناس الذين يستصنعون ، فقد قضى الخلفاء الراشدون بتضمينهم ، وقال على رضى الله عنه فى ذلك : لا يصلح الناس إلا ذاك ، ووجه المصلحة فى التضمين أن الناس لهم حاجة إلى الصناع ، وهم يغيبون عندهم الأمتعة فى غالب الأحوال ، والأغلب عليهم التفريط ، وترك الحفظ ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق ، وإما أن يهملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع ، فتضيع الأموال ، ويقل الاجترار وتتطرق الخيانة ، فكانت المصلحة التضمين ، ولا يقال إن هذا نوع من الفساد ، وهو تضمين البرىء ، إذ لعله ما أفسد ولا فرط ، لأننا نقول إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلاء النظر إلى التفاوت ، ووقوع التلف من الصناع من غير تسبب ولا تفريط بعيد ، وهو من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة .

٢ - ومن الأمثلة التى ساقوها أنه إذا خلا بيت المال ، أو ارتفعت حاجات الجند وليس فيه ما يكفيهم ، فالإمام إذا كان عادلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم فى الحال ، إلى أن يظهر مال بيت المال ، أو يكون

فيه ما يكفي ، ثم له أن يجعل هذه الوظيفة في أوقات حصاد الغلات ، وجنى الثمار ، لكيلا يؤدي تخصيص الأغنياء إلى إباحاش قلوبهم ، ووجه المصلحة أن الإمام لو لم يفعل ذلك بطلت شوكته ، وصارت الديار عرضة للفتن ، وعرضة للاستيلاء عليها من الطامعين فيها ، وقد يقول قائل إنه بدل أن يقوم الإمام بفرض هذه الوظيفة يستقرض لبيت المال ، وقد أجاب عن ذلك الشاطبي فقال : الاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى ، وأما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل ، بحيث لا يغني كبير شيء . فلا بد من جريان حكم التوظيف .

٣ - ومن الأسئلة التي ساقوها قتل الجماعة بالواحد ، وإذا قالوا أن الأساس فيه هو المصلحة المرسله ، لأنه ليس فيه نص عن كتاب أو سنة ، وقد نقل عن عمر بن الخطاب ، ووجه المصلحة أن القتل معصوم . وقد قتل عمداً ، فإهداره داع إلى حرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعي بالقتل ، إذا عم أنه لا قصاص ، والجماعة تقتل بوصف كونها قاتلة ، إذ القتل مضافاً إليهم إضافته إلى الشخص الواحد ، وقد دعت إلى القصاص المصلحة .

هذا ويلاحظ أن الشافعي يحكم بقتل الجماعة في الواحد كمالك ، ولكنه يبينه على حكم عمر ، وهو يقلد الصحابي في غير موضع النص كما سنبين .

١٩٦ - هذه هي المصلحة المرسله ، وهذه أمثلة تجلبها وقد اعتبرها الإمام مالك دليلاً فقهياً ومن حقه أن نبين أساسها ومداه قبل أن نبين رأى الشافعي فيها .

إن الذي يفهم من الكتب التي تصدت لبيان أصول المذهب المالكي أن مالكا لا يعتبر المصالح المرسله دليلاً إلا في العادات ، وذلك لأن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني التي تنطوي في ثنايا أشكالها ، بحيث تجعل تلك المعاني أساساً يثبت به التكليف بعبادة لم يرد فيها نص قرآن ولم تثبت فيها سنة نبوية ، دل على ذلك الاستقراء لأنواع العبادات وأشكالها

وأوقاتها ، وليس معنى ذلك أن العبادات ليست لها حكم معقولة بل معناه أنه لا يصلح أن يبنى العقل ما يلتمس من حكم ومصالح أحكاماً لم يرد بها نص ، لأن ذلك هو الابتداع والمطوب في العبادات الاتباع ، ولقد تقيّد مالك رضي الله عنه في العبادات بالنصوص والآثار تقيّداً شديداً ، حتى لقد منع إخراج القيمة في الزكاة اتباعاً للنص ، وإبعاداً للرأى عن العبادة .

أما العادات فالنصوص فيها وردت لمعان معقولة وأغراض مقصودة من الشارع قد يعرفها المكلف وينهج نهجها ، وأساس هذه المعاني المصلحة التي تعود على الناس في الدنيا والآخرة .

وليس المراد بمصلحة الناس في الدنيا ما يوافق أهواءهم ، بل المراد المصلحة التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي ، وهو إقامة جماعة فاضلة ، أو على حد التعبير الشرعي ما تكون بها الحياة الدنيا مقامة لأجل الحياة الآخرة ، ويستدلون على أن المصالح ليست هي ما يوافق أهواءهم بأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم ، ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ، ولأن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالأضرار ، كما أن من المضار ما حاف ببعض المنافع .

والمعتبر في كون الشيء نافعاً أو ضاراً هو مصلحة العدد الأعظم ، وهي من جهة أخرى المصلحة التي هي عماد الدنيا والآخرة لا من حيث هوى النفوس ورغباتها ، وذلك لأن المنافع والمضار أمور تختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص ، فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم ومنافع لغيرهم ، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً في آخر ، وهذا ينتهي بنا إلى أن الشريعة التي هي نظام الكافة ولها هذا العموم يجب أن تكون المصلحة الملاحظة فيها هي المصلحة التي تشمل أكبر ما يمكن ، ويدفع فيها من الضرر أكثر ما يمكن ، وذلك دليل على أن المصلحة لا تتبع أهواء الناس ، بل تتبع أغراض الشارع العامة ومقاصده من جعل الحياة الدنيا لأجل الآخرة ، أي لإقامة الدنيا على أساس الفضيلة .

١٩٦ - اعتبر مالك أحكام الشريعة فى العادات دون العبادات أن المقصود منها مصلحة الناس ، ويلاحظ فى المصلحة العموم لا الخصوص ، والجماعة لا الآحاد ، وقد تلاحظ مصلحة الآحاد ، إن لم يكن ثمة بينها وبين مصلحة الجماعة تعارض ، فالشريعة جاءت لحفظ النفس والنسل والدين والعقل والمال ، فكل ما يكون ضرورياً لحفظ الأمور ، أو تمس الحاجة إليه لحفظها فهو مصلحة معتبرة من الشارع ، وإن لم يرد نص خاص على اعتبارها ، والأخذ بها أخذ بدليل شرعى ، يمت إلى أصل كلى ، ما دام لائنص من الشارع فى موضع الاجتهاد .

فهم مالك رضى الله عنه الشريعة بالنسبة لمعاملات الناس على هذا الوضع فأخذ بالمصالح المرسله فى هذه الحدود ، وأكثر منها . وكما قال الشاطبى : استرسل استرسال المدلل العريق فى فهم المعانى المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله ، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله ، زاعمين أنه خلط الربة ، وفتح باب التشريع ، وهيات ، ما أبعد من ذلك رحمه الله ، بل هو الذى رضى لنفسه فى فقهه بالاتباع ، بحيث يخيّل لبعض الناس أنه مقلد لمن قبله ، بل هو صاحب البصيرة فى دين الله .

وقد لاحظ الدارسون للمذهب المالكى أن استرسال مالك فى الأخذ بالمصالح المرسله قد قيد بأمر ثلاثة هى :

أولاً . الملاءمة بين المصلحة التى أخذ بها وبين مقاصد الشارع بحيث لاتنأى أصلاً من أصوله ولا دليلاً من أدلته ، بل تكون متفقة مع المصالح التى قصد إليها الشرع الشريف فى الجملة ، وإن لم يكن لها دليل خاص لاعتبارها .
ثانياً : أن تكون معقولة جرت على المناسبات المعقولة التى إذا عرضت على العقول تلقىها بالقبول .

ثالثاً : أن يكون الأخذ بها رفع حرج لازم فى الدين ، فلوم يؤخذ بالمصلحة المعقولة فى موضعها لكان الناس فى حرج ، والله تعالى يقول « وما جعل عليكم فى الدين من حرج » .

١٩٨ - هذه هي المصالح المرسله ، كما حكمتها كتب المالكية عن مالك
فهل يقول الشافعى مقالة مالك فيها ؟

لقد ادعى القرافى أن المذاهب الإسلامية كلها تأخذ في فروعها بالمصالح
المرسله وإن لم تسمها بأسمائها ، فهو يقول المصلحة المرسله في جميع المذاهب
عند التحقيق ، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ، ولا يطلبون شاهداً
بالاعتبار ، ولا يعنى بالمصلحة المرسله إلا ذلك . ومما يؤكد العمل بالمصالح
المرسله أن الصحابة عملوا أموراً مطلق المصلحة ، لا لتقديم شاهد بالاعتبار
نحو كتابة المصحف ، ولم يتقدم فيه أمر ، ولا نظير ، وولاية العهد من أبى بكر
لعمر رضى الله عنهما ، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير ، وكذلك ترك الخلافة
شورى ، وتدوين الدواوين ، وعمل السكة للمسلمين ، واتخاذ السجن ، فعل
ذلك عمر رضى الله عنه ، وهذه الأوقاف التى بإزاء مسجد رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، والتوسعة بها فى المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضى الله عنه .

وقد يكون قول القرافى هذا له وجه من الصحة من حيث أن أهل المذاهب
المختلفة يتأثرون فى استنباط أحكام الفروع بوجوه المصالح والمناسبات
المعقولة ، وإن كانوا يجتهدون فى ربطها بقياس فقهى ، ولا يعتمدون على
مجرد هذه المصلحة ، مع أنها هى الباعث على النظر ، وهى الأمر الملحوظ .

وإن دعوى القرافى هذه تشمل بعمومها الشافعى ، فالشافعى فى نظر
القرافى ، قد أخذ بالمصلحة المرسله أخذ غيرها بمقتضى هذا الحكم العام .

والحق أن أكثر كتب الأصول تحكى عن الشافعى الأخذ بالمصالح
المرسله ، فقد جاء فى الإسنوى فى بيان اختلاف العلماء فى الأخذ بها ما نصه :
وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه غير معتبر مطلقاً ، قال ابن الحاجب ، وهو
المختار ، وقال الآمدى إنه الحق الذى يتفق عليه الفقهاء ، والثانى إنه حجة
مطلقاً ، وهو مشهور عن مالك ، واختاره إمام الحرمين ، وقال ابن
الحاجب ، وقد نقل أيضاً عن الشافعى ، وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه

شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعبرة ، والثالث وهو رأى الغزالي ، واختاره المصنف (أى البيضاوى) أنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا (١) وترى من هذا أن الإسئوى ينقل عن ابن الحاجب وإمام الحرمين أن الشافعى يأخذ بالمصالح المرسله ، ولكن يحكى إمام الحرمين أنه يشترط أن تكون مشابهة لمصلحة أقرها الشارع .

وجاء فى التحرير لابن الهمام وشرحه فى الكلام فى المصالح المرسله : عن الشافعى ومالك قوله . وذكر الأبهوى أنه لم يثبت عنهما ، وذكر السبكى أن الذى صح عن مالك جنس المصالح مطلقاً ، وأما الشافعى فإنه لاينتهى لمقابلة مالك ، ولايستجيز الثنائى والإفراط فى البعد ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعبرة وفقاً ، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة فى الشريعة ، وإمام الحرمين يختار نحو ذلك (٢) .

وقد وجدنا الشاطبى فى الاعتصام يحكى عن الشافعى مثل ذلك ويتسببه لأبى حنيفة أيضاً ، فهو يقول . إن القول بالمصالح المرسله قد اختلف فيه أهل الأصول على أربعة أقوال ، فذهبت طائفة من الأصوليين إلى رده ، وإن المعنى لايعتبر ما لم يستند إلى أصل ، وذهب مالك إلى اعتبار ذلك ، وببنى الأحكام عليه على الإطلاق ، وذهب الشافعى ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذى لم يستند إلى أصل صحيح ، ولكن بشرط قربه من معانى الأصول الثابتة . هذا ما حكى الإمام الجوينى . ثم يبين أن القول الرابع هو قول الغزالى ، وقد سبق نقله فيما نقلنا .

١٩٩ — هذه الكتب متضافرة فى النقل عن الشافعى أنه يأخذ بالمصالح

(١) أصول الإسئوى المطبوعة على هامش التحرير الجزء الثانى ص ١١٣

(٢) التحرير وشرحه ص ١٥٠ الجزء الثالث .

المرسلة ، ولكنه يشترط المشابهة بينها وبين مصلحة معتبرة بإجماع أو نص فلا تكون مرسلة ، وإنه بالرجوع إلى الرسالة تجدها تتسع لهذا ، ففي باب القياس جاء فيها : القياس من وجهين أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه ، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق أولاهما به ، وأكثرها شبهاً فيه ، ولاشك أن الأخذ بمصلحة لها مشابهة من المصالح المعتبرة بالإجماع ، أو بأمر مستند إلى الشرع الشريف هي من القسم الثاني ، وذلك على أن يكون ما نقلته هذه الكتب متفقاً مع ما جاء بالرسالة ، ولكن الشافعي لم يأخذ بهذا النوع من المصلحة على أن المصالح المرسلة تعتبر دليلاً يؤخذ به عند عدم النص ، بل على أن هذه المصلحة المعبرة عند وجه من وجوه القياس ، فهي داخلة في باب غير خارجة من الأصول ، الأربعة ، الكتاب والسنة ، والإجماع والقياس ، وليست أصلاً قائماً بذاته ، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب .

أقوال الصحابة

٢٠٠ - ذكرنا في صدر كلامنا في مصادر الفقه ، وأصول الاستنباط عند الشافعي أن الأخذ بأقوال الصحابة هي المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة والإجماع ، وأنها مقدمة على القياس ، وأنه يأخذ بقول أحدهم إذا لم يكن مخالف ، ويختار من أقوالهم عند اختلافهم .

ولذلك نقول أنه هنا يأخذ بقول الصحابي ، ويهتدى به سبيل لاستنباط ، وقبل أن نفصل ذلك ونبينه نشير هنا إلى أن كتب الأصول تقول : أن الشافعي يأخذ بقول الصحابي في مذهبه القديم ، وأن الجديد ليس كذلك (١) . وإن ذلك يخالف ما وجدناه في الرسالة برواية الربيع ، وهي الرسالة

(١) راجع في ذلك المستصفي للغزالي . وشرح تحرير كمال الدين بن الهمام . وشرح المنهاج للإسنوي . والأحكام في أصول الأحكام للآمدي .

المصرية وما جاء في الأم برواية الربيع ، وهى مذهبه الجديد أيضاً ، وعلى ذلك نقرر بأن الشافعى يأخذ بقول الصحابى فى القديم والجديد ، ولقد قرر ذلك ابن القيم فى أعلام الموقعين ، فقال فى بيان وجوب اتباع الصحابة : وهو منصوص الشافعى فى القديم والجديد ؛ أما القديم فأصحابه مقرون به وأما الجديد فكثير منهم يحكى فيه عنه أنه ليس بحجة ، وفى هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً ، فإنه لا يحفظ له من الجديد حرف واحد يفيد أن قول الصحابى ليس بحجة ، وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكى أقوالاً للصحابة فى الجديد ثم يخالفها ، ولو كانت حجة لم يخالفها ، وهذا تعلق ضعيف جداً ، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى منه فى نظره لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة ، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه ، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه فى الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقاً لا يعتمد عليها وحدها ، كما يفعل فى المنصوص ، بل يعضدها بضروب من الأقيسة ، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها ، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها ، بل يعضدها بدليل آخر ، وهذا أيضاً تعلق أضعف من الذى قبله ، فإن تظاهر الأدلة وتعاضدها وتناصرها ، من عادة أهل العلم قديماً وحديثاً ، ولا يدل ذكرهم دليلاً ، وثانياً وثالثاً على أن ما ذكره قبله ليس الدليل .

هذا ما ذكره ابن القيم ، ويستفاد منه أن الذين ظنوا أن الشافعى لم يأخذ بقول الصحابى فى الجديد بنوا زعمهم على أنه قد يرفض قول الصحابى ، وأنه إن أخذ به عاضده بأدلة أخرى تبين وجه الأخذ به ، والحق فى هذا المقام أن الشافعى قد أصل الأصول ووضع كل أصل فى مرتبته لا يعدوها ، فهو قد جعل قول الصحابى بعد الكتاب والسنة والإجماع ، فإذا وجد قول صحابى يخالف سنة تركه وأخذ بالسنة ، لأن مرتبته بعدها ، فليس بحجة أمامها ، ولقد أثر عنه أنه استنكر أن يترك الحديث لفتوى الصحابى بقوله : كيف أترك الحديث لقول من عاصرته لحجته .

ولهذا وجدناه يترك بعض أقوال الصحابة إله لديه حديث يخالفها ،
أما تأييده قول الصحابي الذي يختاره بأدلة أخرى فأساسه أن يكون قد أثر
عن الصحابة أقوال مختلفة ، فيختار واحداً يرجح لديه عما سواه ، ويبين
وجه الترجيح على غيره ، وهذه مرتبة الاجتهاد ، وسنبين في بحثنا وجوها
من ذلك .

٢٠١ - الشافعي في جديده وقديمه يأخذ بقول الصحابي ويقلده ويقدمه
على القياس ، والقول في ذلك كثيرة ، منها ما جاء في الأم وما نقلناه في
صدر كلامنا ، وهذا نص مما قاله في ذلك المقام .

ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عن سماعها مقطوع إلا باتباعهما
فإن لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
أو واحد منهم ، ثم كان قول أبي بكر ، أو عمر أو عثمان ، إذا صرنا فيه
إلى التقليد أحب إلينا ، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب
الاختلاف من الكتاب والسنة فنتبع القول الذي معه الدلالة ، لأن قول
الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس ، ومن لزم قوله الناس كان أشهر من أن
يفتي الرجل أو نفر ، وقد يأخذ بفتياه أو يدعها ، وأكثر المفتين يفتون
للخاصة في بيوتهم ومجالسهم ، ولا تنغي العامة بما قالوا عنايتهم بما قال
الإمام ، وقد وجدنا الأئمة يبتدئون ، فيسألون عن العلم من الكتاب والسنة
فيما أرادوا أن يقولوا فيه ، ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من
الخبر ، ولا يستنكفون عن أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم في حالاتهم ،
فإذا لم يوجد عن الأئمة ، فأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين
في موضع الأمانة أخذنا بقولهم ، وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم .

هذا القول يدل على أخذ الشافعي بأقوال الصحابة ، وهو يرتبها مراتب
في القوة عند اختلافهم ، فإنهم إن اختلفوا اختار أقرب الأقوال من
دلالة الكتاب والسنة ، فإن لم يكن فيها تفاوت في هذا اختار ما اختاره

الأئمة أبو بكر أو عمر أو عثمان ، لأن قولهم مشهور يتبعه الكافة ، ولا ينخص أحاداً ولا نفرأ ، والمشهور العام أولى بالاتباع من غيره ، ولأن آراء الأئمة محل تمحيص ، لأنهم يسألون عن حكم الكتاب وحكم السنة ، فإن لم يجدوا اجتهدوا واستشاروا ثم أعلنوا فتياهم ، فإن سكوت الناس عنها كان دليل صدقها ، وإن أخبروهم بسنة رجعوا لتقواهم وفضلهم ، فكانت آراؤهم محصية مقومة ، لإعلانها وتعرضها للنقد والمخالفة ، وقبولهم لما يخالفها من سنن ، فضاؤها دليل على أن لا سنة تخالفها .

وإن لم يجد للأئمة أقوال في هذا اتبع أقوال سائر الصحابة ، ولقد نقل البيهقي عنه في توضيح هذا المقام ، إن لم يكن على القول دلالة من كتاب ولا سنة كان قول أبي بكر وعمر وعثمان أحب إلى من قول غيرهم ، فإن اختلفوا صرنا إلى القول الذي عليه دلالة ، وقلما يخلو اختلافهم من ذلك ، وإن اختلفوا بلا دلالة نظرنا إلى الأكثر ، فإن تكافؤنا نظرنا أحسن أقاويلهم فخرجاً عندنا ، وهذا الكلام يوضح المرتبة التي تكون إذا لم يكن للأئمة رأى ، أو كان رأيهم مختلفاً ، فإنه يرجح في الاختيار ما لا عليه دلالة ، ويندر ألا يكون من بينها ما هو كذلك ، وإن اختلفوا من غير بيان الدليل اختار ما عليه الأكثر ، فإن تكافؤوا أو لم يعلم الأكثر اختار من الأقوال أحسنها تخريجاً عنده .

٢٠٢ — هذه هي مراتب اختلاف الصحابة عنده عند اختلافهم ، وعند اتفاقهم يأخذ ما اتفقوا عليه ، وإذا حفظ لأحدهم قول لم يعرف فيه خلاف أخذ به .

ويظهر أنه عند تطبيق هذه القواعد ، تبين له أنه مامن اختلاف بينهم إلا استطاع أن يختار من الأقوال فيه ما يكون أقرب لكتاب الله سبحانه وتعالى ، وأنه يندر أن يجد لأحدهم قولاً لم يعرف فيه خلافهم أو إجماعهم ، ولذا جاء في الرسالة في المناقشة حول أقاويل الصحابة : قال (أى مناظره)

قد سمعت قولك في الإجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله ، أرأيت أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها ، فقلت (أى الشافعى) نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس ، قال (أى مناظرة) أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً ، أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه ، فيكون من الأسباب التى قلت بها خبر ، قلت ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة ، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحد مرة ، ويتركونه أخرى ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم : قال فإلى أى شىء صرت من هذا ؟ قلت إلى اتباع قول واحد منهم إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه - بحكمه . أو وجد معه قياس ، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا (١) .

وإن هذا الكلام يفيد ثلاثة أمور : (أحدها) يختار من أقوال الصحابة أقربها إلى الكتاب أو السنة أو يكون أصح في القياس ، ولا يفرض التساوى في هذه الأمور حتى يذهب إلى غيرها ، كما جاء عنه في الأم ، ويظهر أن الاستقراء انتهى به إلى أنه إذا اختلفت الصحابة ، فترجيح أحد الأقوال ممكن فیتعين السیر فی الترجیح ، وما قاله في الأم كان فروضاً نظرية . (ثانياً) أن الأخذ بقول الصحابة لا يعتمد فيه على نص من كتاب أو سنة ، أو على إجماع ، ويظهر أنه يعتمد فيه على مجرد الاتباع لهم لأنهم الذين شاهدوا وعانوا ، وأنهم بأمر هذا الشرع أعلم من غيرهم ، وأن الاتباع أولى من الابتداع ، ولذا أثر عنه أنه قال في الصحابة رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا ، وكأنه في هذا يأخذ بتقليدهم مع الترجيح بين أقوالهم (ثالثاً) أنه يتبع الواحد منهم إذا لم يعرف له مخالف إن وقع

ذلك ، ثم بما أداه إليه الاستقرار ، وهو أنه قل أن يوجد قول لواحدهم لا يخالفه فيه غيره ، ما دام الأمر مجالا للرأى .

٢٠٣ - وإذا كان الشافعى يتبع قول الصحابى عندما لا يكون خلاف ، وقل أن يكون ذلك ، ويختار الأرجح من أقوالهم عندما يكون خلاف ، فهل يفعل ذلك على أنه من السنة ؟ يصرح الشافعى بغير ذلك ، لأنه لا يعتبر السنة إلا ما جاء منسوباً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى إنه ليحكم بأن الصحابة إن أجمعوا على أمر يكون إجماعهم حجة ، من غير أن يقرر أنهم يبنون ذلك على سنة عرفوها ، ما دام لم يؤثر عنهم أنهم أسندوا إلى النبى صلى الله عليه وسلم قولاً فى ذلك ، فقد جاء فى الرسالة ما نصه : قال لى قائل قد فهمت مذهبك فى أحكام الله ، ثم أحكام رسوله ، وأن من قبل عن رسول الله فعن الله قبل ، بأن الله افترض طاعته ، وقامت الحجة بما قلت بالأجل لمسلم علم كتاباً ولا سنة أن يقول بخلاف واحد منهما ، وعلمت أن هذا فرض الله ، فما حجتك فى أن تتبع ما اجتمع الناس عليه ، مما ليس فيه نص حكم الله . ولم يحكوه عن النبى ، أترعم ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبداً إلا على سنة ثابتة ، وإن لم يحكوها ؟ فقلت له : أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكما قالوا إن شاء الله ، وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واحتمل غيره ، ولا يجوز أن نعهده له حكاية ، لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعاً ، ولا يجوز أن يحكى شيئاً يتوهم ، يمكن فيه غير ما قال . فكنا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم ، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم ، وقد تعزب عن بعضهم ، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا على خطأ إن شاء الله .

ونرى أنه لا يحكم بأن إجماعهم يعتمد على سنة ، ماداموا لم يحكوها وإن كان إجماعهم لا يمكن أن يكون مناقضاً لسنة ، ولا يكون خطأ

ولذا قال إن اتباعهم واجب ، وإذا كان الصحابة مجتمعين لا يفرض الشافعى أن إجماعهم عن سنة ثابتة ، فأولى أن يكون كذلك قول واحد لا مخالف له ، وأولى ثم أولى أقوالهم عند اختلافهم .

٢٠٤ - ولقد وجدنا الشافعى يأتى باختلاف للصحابة ، ثم يختار من بينها فى كل مسألة أرجحها عنده ، وهو فى ذلك مجتهد فى ترجيحه كامل الاجتهاد ، وهو يصدر كلامه فى اختلافهم بقوله : قلما اختلفوا فيه ، إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله ، أو قياساً عليهما أو على واحد منهما . وفى تبين هذه الدلالة محيط اجتهاده فى هذا المقام ، ولنسق لك بعض أمثلة توضح منهاجه ، فمما ساقه :

١ - تفسير معنى الإقراء فى قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » . فقد اختلف الصحابة فى معناها ، فقالت السيدة عائشة رضى الله تعالى عنها : « الإقراء الإطهار » . وقال مثل قولها زيد بن ثابت وابن عمر وغيرهما ، وقال نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم « الإقراء الحيضات » فلا تحل المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة ، وإن الشافعى يبين وجه كلا القولين فيذكر وجه الذين يفسرون القراء بالحيضة بأن الإقراء مواقيت ، والمواقيت يأخذها بأقلها ، والحيضة أقل من الطهر ، فتكون وحدة الميقات كالللال للأشهر ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم أمر فى سبايا أو طاس أن يستبرئن بحيضة ، وأن العدة استبراء ، وبالحديث ثبت أن الاستبراء بالحيض فتستبرأ الحرة بثلاث حيضات كاملة (١) .

(١) اختلف فى معنى القراء ، فمنهم من قال إنه الحيضة ، والشافعية قالوا إنه الطهر . ومن قال إنه الحيضة منهم من قال لا تنتهى العدة حتى تغتسل ، ولو مكثت عشرين سنة . ومنهم من قال إنه بانتهاء الحيضة الثالثة ومضى وقت صلاة كاملة عليها تنتهى العدة ، وبهذا أخذ الحنفية ، وقالوا إنهم أخذوا برأى أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبى موسى الأشعرى وغيرهم . وقد رجحوا مذهبهم :

والشافعي يختار أن الإقراء ثلاثة أطهار أخذاً بمذهب السيدة عائشة رضي الله تعالى عنها وابن عمر، ويرجحه باللغة، وبالسنة والقرآن.

أما اللغة، فذلك لأن الحيض معناه أن يرخي الرحم الدم حتى يخرج، وفي الطهر بعد الحيض يقرى الرحم الدم فلا يظهر، ويكون الطهر القرى والحبس لا الإرسال، فالطهر - إذ يكون وقتاً - أولى في اللغة بمعنى القرء، لأن الطهر حبس الدم وجمعه (١).

وأما السنة والقرآن، فلأن الله سبحانه وتعالى يقول: « وإذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن »، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر حين طلق عبد الله ابن عمر امرأته حائضاً أن يأمره بإعادتها وحبسها حتى تطهر، ثم يطلقها طاهراً من غير جماع. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عندئذ: « فذلك العدة التي

= (١) بأنه لو اعتبر القرء هو الطهر لكانت الإقراء اثنين وبعض الثالث، لا ثلاثة، لأنه يعتبر الطهر الذي صادفه الطلاق من الإقراء كما يقول الشافعي، أما لو حملناه على الحيض لكان الاعتداد بثلاث حيضات، ولا شك أن الإسم الموضوع لعدد لا يصح أن يطلق على ما دونه.

(ب) واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: « واللاتي يثنى من الحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » جعل الله سبحانه وتعالى الأشهر بدلا من الإقراء عند اليأس من الحيض. فكانت الأشهر بدلا من الحيض وذلك لأن البدل لا يثبت إلا حيث يوجد المبدل منه، والذي عدم هنا هو الحيض، فكانت الأشهر بدلا عن حيض، وكانت الإقراء حيضا لا محالة.

(ج) والسنة تؤيد ذلك الرأي لأنه روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان »، ولكن يظهر أن هذا الحديث لا يصح عند الشافعي رضي الله عنه.

(د) ويرجح الحنفية مذهبهم أيضاً بالمعنى، وذلك لأن هذه العدة ثبتت لبراءة الرحم والعلم ببراءة الرحم يكون بالحيضة لا بالطهر، ولقد أردف الله سبحانه وتعالى: ثلاثة قروء. جل وعلا بقوله: « ولا يحل لمن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » فكان ذلك الإرداف دليلا على أن المراد بالإقراء الحيض.

(١) يشير الشافعي إلى القرء أصل معناه الجمع، ويؤيده قول لسان العرب عن أبي إسحاق: الذي عندي في حقيقة هذا: القرء معناه الجمع.

أمر الله أن تطلق بها النساء ، وبذلك بين رسول الله صلى الله عليه وسلم مفسراً للقرآن بأن العدة هي الطهر دون الحيض .

وينجب عما استدل به للرأى الآخر بأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يستبرأ السبي بحیضة ، بأن الاستبراء بالنسبة للسبي هو المطلوب ، ولا بد من وجود أمر ظاهر فى الدلالة عليه ، لأن الطهر إذا كان متقدما للحيضة ثم حاضت الأمة حيضة كاملة صحيحة برئت من الحبل فى الطهر ، وقد ترى الدم فلا يكون صحيحا ، إنما يصح الاستبراء بأن ترى الحيضة كاملة ، فيكون ذلك دليلا على أن الطهر السابق عليها لم يكن فيه حبل .

والعدة لا يلاحظ فيها الاستبراء فقط ، ولكن يلاحظ فيها مع الاستبراء التعبد ولو كان المراد الاستبراء لاكتفى بحیضة ، ولكن أريد مع الاستبراء غيره فلا تقاس على من طلب فى مثلها الاستبراء فقط .

٢ - ومما ساقه الشافعى من الأمثلة اختلافهم فى الرد ، فقال زيد ابن ثابت : يعطى كل وارث ما سمي له ، فإن فضل فضل ، ولا عصبية للميت كان ما بقى لجماعة المسلمين ، وقال غيره إنه يرد فضل الموارث على أصحاب الفرائض ، فلو أن رجلا ترك أخته ورثته بالنصف فرضا ، ورد عليها النصف الثانى إذا لم يكن ثمة عصبية ، ولا ذو فرض سواها .

وقد اختار الشافعى رأى زيد بن ثابت ، وقال إنه هو الذى يدل عليه كتاب الله تعالى ، لأن الله تعالى يقول : « إن امرؤ هلك ليس له ولد ، وله أخت فلها نصف ما ترك ، وهو يرثها إن لم يكن لها ولد ، فإن كانتا اثنتين فلها الثلثان ما ترك ، وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » فذكر الله الأخت منفردة ، فأنهى بها جل ثناؤه إلى النصف ، والأخ منفردا فأنهى به إلى الكل ، وذكر الإخوة والأخوات فجعل للأخت نصف ما للأخ فكان حكمه تعالى ، أن تكون الأخت منفردة ومجمعة مع الأخ أن تأخذ نصف ما يأخذ ، فلو أعطيت النصف بالفرض ، والباقى بالرد

لجعلها كالأخ وإنما جعل لها نصف ما للأخ في الاجتماع والافراد ، وإن قيل إن النصف فرض والآخر رد ، وإن السبب في العطاء قد اختلف ، قال الشافعي : ما معنى الرد ، أشيء جاء بالاستحسان وليس من أصول الفقه في شيء ؟ ثم هل لنا أن نشرع ما لم يشرع الله به ؟ لقد كان إذن يمكن أن نعطي للجيران ، أو لبعيد النسب ، فلماذا جاز الرد ؟ ولم يجز هذا ، فإن قيل : إن ذلك ثبت بقوله تعالى : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » قال ردّاً على ذلك : إن الناس توارثوا بالحلف ثم توارثوا بالإسلام والهجرة ، فكان المهاجر يرث المهاجر ، ولا يرث من ورثته من لم يكن مهاجراً ، وهو أقرب إليه ممن يرثه ، فنزلت الآية وكانت مجملة ، بيّنها ما جاء في توزيع الفرائض بين أصحابها ، ويستدل على أن بيّنها في آية الفرائض ، وأنه لا يصح أن تأتى بزائد عليها بأن من ذوى الأرحام من يرث ، ومنهم من لا يرث ، وأن الزوج يكون أكثر ميراثاً من أكثر ذوى الأرحام ، وأنه لو كانت الرحم وحدها أساس الميراث لأعطيت البنت مثل الإبن لتساويهما في الرحم ، وكان ذوو الأرحام يرثون معا ، ويكونون أحق من الزوج الذى لا رحم له ، ولكن هذه الآية بينت ميراث القرابة إجمالاً ، وفصلت الأحكام آيات الفرائض ، وبهذا يرجح لدى الشافعي أن لا رد على ذوى الفروض ، بل ينتقل إلى بيت المال (١)

(١) لقد ذكر الشافعي رأيه في أن لا رد ، وتبع في ذلك زيد بن ثابت ، ورجح رأيه وأقوال الصحابة في الرد أربعة :

(أ) رأى زيد بن ثابت الذى رجحه الشافعي .

(ب) ورأى ابن عباس أنه يرد على كل أصحاب الفرض ما عدا الزوجين والجدّة ، لظاهر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : أطمعوا الجدات السدس لا يزداد عليه ، لأن الزوجين لا يعلم ميراثهما إلا بالفرض المخصوص عليه .

(ج) ورأى عثمان بن عفان أن يرد على كل أصحاب الفروض ، ومنهم الزوجان لأن الغرم بالغنم ، وما دمتا قد نقصنا نصيبهما بالعول إذا زادت الفرائض ؟ فيزداد نصيبهما بالرد إن نقصت الفرائض .

المثال الثالث : وهو ميراث الجدة مع الإخوة والأخوات الشقيقات ولأب ، فقد اختلف الصحابة في مقدار ميراثه ، وحجة هؤلاء الإخوة والأخوات ، فقال أبو بكر وابن عباس والسيدة وعائشة وابن الزبير إنهم جعلوه أباً ، وأسقطوا أولئك أخوة وأخوات معه ، لأنه أب عند عدم وجود الأب ، وأجمع الفقهاء على أنه يعطى كثيراً من أحكام الأب في الميراث ، إذ هو يرث مع الابن والبنت كما يرث الأب وهو عصبه عند عدم وجوده ، وهو يحجب أولاد الأم بالاتفاق ، فكان الأب في حجة أو الأعيان وأولاد العلات كما حجبه الأب ، لأن الأبه ثابتة له ، ولا يحجبه سوى الأب لأنه يدل به .

والشافعي يختار الرأي الذي لا تحجب فيه الأخوات الأخوة الأشقاء والأب بالجد ، ويعتبر حجة أولاد الأم بالنص ، فيقتصر على مورده ، ولأنهم ليسوا مثله في الإدلاء ، فهم يدلون بالأم ، وهو يدل بالأب ، وقرابة الأب أقوى .

ويستدل الشافعي للرأي الذي اختاره بأن الأخ الشقيق ولأب ، وكذلك الأخت يدلون بما يدل به الأب ، فطريق قرابتهما واحدة ، ويقول : = (د) وقول على وكثيرين من الصحابة إنه يرد على أصحاب الفروض ما عدا الزوجين ، اختار ذلك الرأي الحنفية ، وحجتهم قوله تعالى . « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » وهي قد دلت على استحقاقهم للتركة بعمومها ، ودلت آيات الفرائض على توزيعها ، فإن بقى شيء بعد توزيع الفرائض أخذه أولو الأرحام بالرد بمقتضى عموم آية الأرحام ، فكان ذلك إعمالاً للآيتين ، ولم يرد على الزوجين لانعدام الرحم ، وقد قال سعد للنبي صلى الله عليه وسلم عندما أراد الوصية بماله إنه لا يرثني إلا ابنة أفأوصي بجميع مالي ، ولو كانت البنت لا ترث إلا النصف لبين له النبي صلى الله عليه وسلم ، وما تركه في جهالة . ومعاذ الله أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم ذلك ، وأصحاب الفروض شاركوا المسلمين في الإسلام ، وترجحوا بالقرابة فيقدمون . ولما كانت هذه القرابة جعلت لهم قروضاً مقدرة فأولويهم على سائر المسلمين بسبقهما يجعل الباقى يوزع عليهم بنسبة هذه الفرائض (راجع شرح السراجية في باب الرد) .

أليس إنما يقول الجد أنا أبو أبي الميت ، ويقول الأخ أنا ابن أبي الميت
فكلاهما يدل بقراءة الأب بقدر موقعه منها ، ثم يسير في قياس عقلي
دقيق عميق ، فيقول ، اجعل الأب الميت ، وترك ابنه وأباه كيف يكون
ميراثهما منه فإنه يكون للإبن خمسة أسداس وللأب السدس ، وإن ابن
الأب الذى جعلناه ميتاً هو الأخ ، والأب هو الجد عندما يكون المتوفى
ليس الأب ، بل أحد أبنائه ، فابن الأب الذى يدل كلاهما به قرابته بالأخ
كونه ابنه وقرابته بالجد أنه أبوه ، والإبن مقدم في الاستحقاق على الأب ،
إذ يأخذ أكثر منه ، وإذا كان كذلك فقرابة الأخ أقوى من قرابة الجد ،
ولو كان أحدهما محجوباً بالآخر لكان يحجب الجد بالأخ لأنه أقوى قرابة
للأب الذى يدل به كلاهما ، ولولا إجماع الصحابة على أنه يرث مع الإخوة
لحجبه ، ويقول في ذلك : كل المختلفين مجتمعون على أن الجد مع الأخ
مثله ، أو أكثر حظاً منه ، فلم يكن لى خلافهم ، ولا الذهاب إلى القياس ،
والقياس مخرج من جميع أقوالهم ، فذهبت إلى إثبات الإخوة مع الجد
أولى الأمرين ، مع أن ميراث الإخوة ثابت في الكتاب ، ولا ميراث للجد
في الكتاب ، وميراث الإخوة أثبت في السنة من ميراث الجد .

وبذلك ينته إلى ترجيح رأى من يرون أن الإخوة والأخوات لأب
وأم ، أو لأب لا يحجب بالجد ، ولكن يحجب بعضهن بعضاً ، ولا يفضلن
على الجد ، وإن كان قياسه يؤديه إلى التفضيل ، ولكنه يترك قياسه ، لمكان
الصحابة واتفاقهم على ذلك ، ولذا يقول في هذا المقام في الأم : ولو كان
ميراثه قياساً جعلناه أبداً مع الواحد وأكثر أقل ميراثاً ، قال : فلم لم تقولوا
بهذا ؟ قلنا . لم يتوسع بخلاف ما روينا من أصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم إلا أن نخالف بعضهم إلى قول بعض فنكون غير خارجين من
أقوالهم .

لم يبين الشافعى في الرسالة رأى من يتبع من الصحابة الذين ورثوا أولاد
الأعيان والعلات مع الجد ، أتبع رأى زيد أم رأى عبد الله بن مسعود
أم رأى على ، ولكل منهم رأى ، وفي الأم يبين أنه يختار رأى زيد ،

فيقول : إذا ورث الجد مع الإخوة قاسمهم ما كانت المقاسمة خيراً له من الثلث ، فإذا كان الثلث خيراً له منها أعطيه ، وهذا قول زيد بن ثابت ، وعنه قبلنا أكثر الفرائض (١) .

(١) راجع الأم الجزء الرابع ص ١١ ، ولنشر بكلمة إلى اختلاف الصحابة والفتهاء من بعدم بشأن الجد مع أولاد الأعيان والعلات (أى الأشقاء ولأب) .

فنقول : قال أبو بكر وابن عباس وابن الزبير وحذيفة وأبو سعيد الخدري وأبي ابن كعب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري لا يرثون مع الجد كما أنهم لا يرثون مع الأب ، وهذا قول أبو حنيفة تبعاً لهؤلاء ، وذلك لأن الجد أب عند عدم وجود الأب ، ويطلق عليه اسم الأب لغة ، وأحكام فقهية كثيرة تجعله كالأب في حجب أولاد الأم ، وكالأب في زواج القاصرين والقاصرات ، وكالأب في أنه لا يقتل بولد ولده وفي أن حليلة كل من الجانين تحرم على الآخر وفي عدم قبول الشهادة ، وفي أنه لا يجوز دفع الزكاة إليه ، وفي أنه يتصرف في المال كالأب من غير حاجة إلى إيضاء ، وإذا كان الجد كالأب في هذه الأحكام ، ويطلق عليه اسم الأب فهو يرث كالأب عند عدم وجوده ويحجب من يحجب الأب فيحجب أولاد الأعيان والعلات .

وقال زيد بن ثابت : الجد لا يحجب أولاد الأعيان ولا العلات بل يقاسمهم للذكر مثل حظ الأنثيين بشرط ألا يقل عن ثلث الكل ، أو ثلث الباقي على حسب الأحوال ، وخلاصة قوله أنه يقاسمهم على أنه أخ ، ويدخل أولاد العلات في القسمة أولاً ثم يستبد أولاد الأعيان بعد إخراج الجد بنصيبه ، فإذا كان للميت جد وأخ شقيق وأخ لأب تقسم التركة أثلاثاً يكون للجد الثلث ثم الثلثان يأخذها الأخ الشقيق والأخوات المنفردات كالإخوة يكن عصة مع الجد ولا يأخذ أقل من ثلث التركة إذا لم يكن ذو فرض مع الجد والأخوة والأخوات ، وإن كان معهم ذو فرض كان نصيبه الأحظ من ثلاثة ثلث الباقي بعد صاحب الفرض أو السدس أو المقاسمة بالتعصيب ولا يرث الأخوات معه بالفرض إلا في صورة واحدة وهى عندما يكون الورثة زوجاً وأماً وجداً وأختاً شقيقة أو لأب فيأخذ الزوج النصف وتأخذ الأم الثلث ويأخذ الجد السدس والأخت النصف ثم يقتسمان النصيبين للذكر مثل حظ الأنثيين . وقال ابن مسعود وعلى الجد عصة مع الإخوة والأخوات ويقدم أولاد الأعيان على العلات ولا يعصب الأخوات منفردات عن الإخوة ولكن ابن مسعود قال : لا يقل عن الثلث وعلى قال لا يقل عن السدس .

٢٠٥ - هذا هو موقف الشافعي من أقوال الصحابة إن وجدهم مجمعين ، اعتبر إجماعهم حجة ، وإن وجدهم لأحدهم قولاً لا يعلم له مخالفاً اتبعه ، وقل أن يرى ذلك ، وإن وجدهم مختلفين اختار من أقوالهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة وأصح في القياس ، وذلك ميدان للاجتهاد متسع الآفاق ، ولا يخرج من قولهم إلى أقوال غيرهم .

هذا شأن الصحابي في نظر الشافعي ، فهل التابعي كذلك ؟ لم يذكر ذلك في أصوله ، ولم يعرف عنه قول في ذلك ، ولكنه قد حصر أصول مذهبه في الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس ، ولم يذكر أقوال التابعين في أصول مذهبه ، وإنما يذكر ابن القيم أنه وجد آراء فقهية له اتبع فيها قول بعض التابعين ، وقد قال في ذلك ابن القيم : وقد صرح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليداً لعطاء ، وهذا من كمال علمه وفقهه رضي الله عنه ، فإنه لم يجد في المسألة غير قول عطاء ، فكان قوله عنده أقوى ما وجد في المسألة ، وقال في موضع آخر ، وهذا يخرج على معنى قول عطاء .

وعندى أن هذه العبارة لا تدل على أن الشافعي يرى تقليد التابعي لأنه يجوز أن يكون قد نسب رأيه لعطاء لأنه وافق قياسه ، أو لأنه تنبه إلى وجه القياس في القضية مسترشداً في ذلك بسبق عطاء إلى هذا الرأي ، وليس لنا إلا أن نتجه إلى ذلك الاتجاه ، لأنه لما بين مصادر فقهه في الرسالة لم يذكر من بينها أقوال التابعين ، ولم يجعل لهم من الاعتبار مكان أقوال الصحابة ، ولأنه حصر طرائق الاستدلال في أكثر من موضع من كتبه ، ولم نثر في موضع منها على إشارة أو عبارة تفيد أنه يرى قول التابعي في مكان الاعتبار لا يخرج عنه .

الشافعي يفسر الشريعة تفسيراً مادياً

على الظاهر لا على الباطن

٢٠٦ - قد تبين لنا مما ذكرناه أن الشافعي رضي الله عنه يستمسك بالنصوص يفهمها على مقتضى ما تدل عليه في اللسان العربي ، فإن لم يجد النص اتجه إلى الإجماع ، وقد تبين أن الإجماع الذي يرضيه الشافعي حدوده ضيقة ، فإن لم يكن إجماع اتجه إلى أقوال الصحابة ، يتخير منها ما يراه أقرب إلى النص من الكتاب والسنة ، أو أصح في القياس ، وأن هذا هو ما هداه إليه الاستقراء العملي ، وإن كانت له فروض نظرية أخرى ، فهو يفرض أن الصحابي إن لم يكن له مخالف في قوله اتبع قوله ، وإن كان الاستقراء هداه إلى أنه قل أن يكون ذلك ، ويفرض أنه إن اختلف الصحابة ولم يجد ما يرجح من كتاب أو سنة اتبع قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، ولكن الاستقراء يهديه إلى أنه قل أن يكون الاختلاف ولا يجد من الكتاب أو السنة ما يهديه إلى اختيار أحد الأقوال وهكذا . . . فإن لم يكن ثمة أقوال الصحابة في الموضوع يختار من بينها - اتجه إلى القياس ، ويعتبر القياس حملاً للنص ، واستدلالاً به ، فالنص عنده كل شيء .

ولذلك نستطيع أن نقول إنه يعتمد في تفسيره للشريعة ، واستخراج أحكامها ، والاستدلال بأصولها على فروعها على الظاهر الذي تدل عليه النصوص ، ولذا رفض الاستحسان ، لأنه يعتمد على ما ينقدح في نفس الفقيه ، أو على روح الشريعة ، وذوق الفقيه الذي تربى بالتمرس بالشريعة ، والحدائق فيها ، والفهم لأصولها وفرعها ، ومصادرها ومواردها ، ورفضه الشافعي لأنه لا يعتمد على النص في عبارته ولا إشارته ، ولا دلالاته ، ولو استعرضنا بعض التعبيرات القانونية لقلنا إن الشافعي يعتمد في تفسير الشريعة على الناحية المادية ، فهو يأخذ بما تؤدي إليه النصوص وما ترمى إليه من غير نظر إلى ما سواها .

ولذا قدم كلامه في إبطال الإستحسان بإثبات أن الشريعة لا تسرى في أحكام الدنيا إلا على ظاهر الأعمال والأقوال ، وترك إلى حكم الله وثوابه وعقابه خفايا الضمائر والنيات ، ويقول في أثناء بيان هذا ، وسرد الآيات الدالة عليه :

« إنه جل وعز ظاهر عليهم الحجج فيما جعل إليهم من الحكم في الدنيا ، بالأحكام إلا بما ظهر من المحكوم عليه ، وألا يجاوزوا أحسن ظاهره .

ويقول : بذلك مضت أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بين العباد من الحدود ، وجميع الحقوق ، وأعلمهم أن جميع أحكامه على ما يظهر ، وأن الله يدين بالسرائر .

وبعد أن يسرد الآيات والأحاديث ، والأخبار الدالة على أن الشريعة تسلك في معاملة الناس مسلك الظاهر يقول بانياً على ذلك : وكل ما وصفت مع ما أنا ذاكر وسأكت عنه اكتفاء بما ذكر منه عما لم أذكر من حكم الله تعالى ، ثم حكم رسوله صلى الله عليه وسلم - دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً ، أو مفتياً أن يحكم ، ولا أن يفق إلا من وجهة خبر لازم ، وذلك الكتاب أو السنة ، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا ، ولا يجوز أن يحكم ، ولا يفق بالاستحسان ، إذا لم يكن الاستحسان واجباً ، ولا في واحد من هذه المعاني (١) .

ونرى من هذا أنه يبنى حكمه بقصر مصادر الأحكام الشرعية على الكتاب والسنة والإجماع ، وأقوال الصحابة ، والقياس على النصوص على حكم عام ، وهو أن الشريعة تبنى على الظاهر ، وأنه يجب ألا يتجاوز في تفسيرها حكم النص ، وما تدل عليه ، وما ترمى إليه ، وأن من سلك بها غير ذلك المسلك ، فقد تجانف عن منطقتها ، وهو الاعتبار الظاهري في أحكام الدنيا .

(١) جاء في القاموس في مادة (زكن) كفرح ، وأزكته علمه ، وفهمه وتفكره وظنه ، والإزكان أن نفهم شيئاً بالظن والإسم والزكان .

٢٠٧ - إنه يقرر أن الشريعة لا تنفذ إلا حسب الظاهر ، ولا ينتجه أولياء الأمر في تطبيقها إلى الباطن ، ويتجاوزون الظاهر ، فليس للحاكم أن يتكشف نيات الناس ، وخفايا نفوسهم ، ومكنونات قلوبهم . ولكن عليه فقط أن يتعرف ظاهريهم ، وما تقوم عليه الشواهد من حالهم غير متجسس عليهم ، ولذا يقول في ذلك : الأحكام على الظاهر ، والله ولي الغيب ، من حكم على الناس بالإلزام جعل لنفسه ما حظر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، لأن الله عز وجل ، إنما يتولى الثواب والعقاب على المغيب . لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه ، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر ، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم ، فإن قال قائل ما دل على ما وصفت من أنه لا يحكم بالباطن ، قيل في كتاب الله تبارك وتعالى ، ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمر الله تبارك وتعالى بشأن المنافقين ، فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم : « إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله ، والله يعلم إنك لرسوله ، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون . اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل الله » ، وأقرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يتناكحون ، ويتوارثون ، ويقسم لهم إذا حضروا القسمة ، ويحكم لهم بأحكام المسلمين ، وقد أخبر الله تعالى ذكره عن كفرهم ، وأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم اتخذوا أيمانهم جنة من القتل بإظهار الإيمان على الإيمان .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن محارم الله تعالى ، فمن أصاب منكم من هذه القاذورات شيئاً ، فليستر الله فإنه من يبد لنا صفحته نقم عليه كتاب الله » فأخبرهم أنه لا يكشفهم عما لا يبدو من أنفسهم .

ولقد أكثر الشافعي من ذكر ظاهرية الشريعة ، وأن أحكامها تناط بما يظهر من تصرفات ، ويضرب في ذلك الأمثال من معاملة النبي صلى الله عليه وسلم للمنافقين ، ومن معاملة الإسلام للأعراب الذين قالوا أسلمنا ولم (٢٢ م - قشاني)

تؤمن قلوبهم ، وبني على ذلك كما بينا ، وكما ذكر هو — إبطال الاستحسان ،
والأخذ بروح الشريعة ، لابنصوصها ، أو الاعتماد على نصوصها .

٢٠٨ — وبني عليها أيضاً أن أحكام الشريعة لاتنابط بأسباب قد تخفى ،
ويخطئ فيها الحدس والتخمين أو يصيب .

ويستنبط من حكم الله باللعان بين الرجل وزوجه إذا رماها بالزنى ،
ولم يأت بأربعة شهداء — أن الأحكام في عمومها واضطرادها ، تنابط بأمر
عام ظاهر ، لا بأمر خفي باطن ، وقد يكشف ، وربما لا يكشف ، ذلك أن
رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يرمى امرأته بأنها حملت من الزنى ،
وعين من يتهمها به ، ورآه النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن جاءت
به أحمر قصيراً كأنه وحره ، فلا أحسبه إلا كذب عليها ، وإن جاءت
به أسحم أعين ذا إلتين فلا أحسبه إلا قد صدق » (١) . فجاءت به الأمر
المكروه ، وهو الأخير ، أى أنها جاءت به على أوصاف من اتهمت به .
لا على أوصاف زوجها ، ونزلت آية اللعان وهى قوله تعالى : « والذين
يرمون أزواجهم ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فشهادة أحدهم أربع شهادات
بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ،
ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة
أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين » ولقد حكم رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعد نزول الآية بحكم الله ، وهو اللعان . وروى عنه صلى الله
عليه وسلم : « أنه قال إن أمره لبين لولا حكم الله » وقال صلى الله عليه
وسلم أيضاً في هذا المقام : « إن أحد كما كاذب » ، فكان هذا دليلاً على
أن الشريعة لاتحكم إلا بالظاهر ، كما استنبط الشافعى .

وفى الحق إن المسألة إحدى جريمتين لالحالة : إحداهما : جريمة الزنى ،
إن صدق الزوج ، والثانية : جريمة القذف إن لم يتبين صدق الزوج ، وأنها
إذا تحالفا قد أضاف مرتكب الجريمة إلى جريمته جريمة أخرى وهى الحلف

(١) الوحرة القصيرة من الإبل أو المرأة الحمراء القصيرة . والأسحم والأسود والأعين
واسع العينين مع عظم سوادها .

الكاذب ، فكان باللعان جريمة ثالثة ، ومع أن الأمارات لدى النبي صلى الله عليه وسلم تبين له الصادق من الكاذب ، ومع أنه صرح بأن أحدهما كاذب لاحالة ، ومع أنه رأى أن الأمر بين ، قضى بما حكم الله تعالى ، ولم يسر وراء الأمور الخفية البعيدة عن الحس ، لأنها تخطىء وتصيب ، وخطؤها قد يصيب الأبرياء بمظالم إن أخذ بها ، ولذلك الاحتمال شاهد من السنة ، فقد جاء رجل من بني فزارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : إن امرأتى ولدت غلاما أسود ، فجعل يعرض بالقذف ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : هل لك من إبل ؟ قال : نعم . قال : ما ألوانها ؟ قال : حمر ، قال : فهل فيها من أوراق ؟ قال : نعم ، قال : فأنى أتاه . قال : لعله نزرعه عرق . قال : ولعل هذا نزرعه عرق .

ولقد قال الشافعى فى حكم اللعان مستدلا على ظاهرية الشريعة مانصه :

فى انتظار رسول الله صلى الله عليه وسلم الوحى فى المتلاعنين جاءه فلاعن ، ثم سن الفرقة ، وسن نى الولد . ولم يرد الصداق على الزوج ، وقد طلبه - دلالة على أن سنته لا تعدو واحداً من الوجوه التى ذهب إليها أهل العلم بأنها تبين عن كتاب الله ، إما برسالة من الله ، أو إلهام منه ، وإما بأمر جعله الله إليه لموضعه الذى وضعه من دينه ، وبيان لأمر : منها أن الله سبحانه تعالى أمره أن يحكم على الظاهر ، ولا يقيم حداً بين اثنين إلا به ، لأن الظاهر يشبه الاعتراف من المقام عليه الحد أو بينة ، ولا يستعمل على أحد فى حد ، ولا حق وجب عليه دلالة على كذبه ، ولا يعطى أحداً بدلالة على صدقه ، حتى تكون الدلالة من الظاهر العام لا من الخاص (١) .

(١) لعل مراد الشافعى بهذه العبارة ، أنه لا يؤخذ بدلالة على الصدق ، أو على الكذب إلا إذا كانت هذه الدلالة تطرد فى الإثبات بأن يكون الغالب الشائع فى جنسها إثبات ما عليه ، لا أن تكون تلك الدلالة تدل فى بعض الأحوال دون بعضها الآخر ففى قد تكون دالة على الصدق أو الكذب فى أحوال خاصة ، وإذا كانت كذلك لا تكون لها صفة العموم فلا يقوم بها إثبات لأن الشك حينئذ يعرض إلى دلالتها ولأن البحث فيها بحث فى أمر حق ، ولأن الشافعى يريد أن يفيد الأحكام والمفتين دائماً بالظاهر المطرد لا بالحق ولا بغير المطرد .

فإذا كان هذا هكذا في أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من بعده من الولاية أولى ألا يستعمل دلالة ، ولا يقضى إلا بظاهر أبدأ ، فإن قال قائل ما دل على هذا . قلنا : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المتلاعنين : « أحكما كاذب » فحكم على الصادق والكاذب حكما واحداً أن أخرجهما من الحد ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن جاءت به أحيمر أراه إلا قد كذب عليها ، وإن جاءت به أديعج فلا أراه إلا قد صدق » فجاءت به على النعت المكروه ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن أمره لبين لولا حكم الله » ، فأخبره أن صدق الزوج على الملتعنة بدلالة على صدقه أو كذبه بصفتين ، فجاءت دلالة على صدقه ، فلم يستعمل عليها الدلالة ، وأنفذ عليها ظاهر حكم الله تعالى ، من إدراء الحدود وإعطائها الصداق مع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن أمره لبين لولا حكم الله » .

وخلاصة هذا أن الشارع ينوط الأحكام بأمر ظاهرة عامة ، لا بأمر خفية قد تخص ، ولا تعم .

٢٠٩ - وليس المراد من الأخذ بالظاهر ، وأن أحكام الشريعة تناط بالظاهر أن يتبع كل ظاهر ، ولو كان يقبل التخلف ، بل المراد أن تناط أحكام الشريعة بأمر لا يحتاج في تعرفها واستنباطها إلى الخدس والتخمين والظن بأن ترد إلى أمور منضبطة مضطردة مستقيمة معروفة ، ولو عارضتها دلالات ظاهرة ، ولكنها تخص ولا تعم .

ولقد أحصى العز بن عبد السلام في قواعده طائفة من المسائل أخذ فيها الشافعي بالأصول المطردة البينة ، وإن عارضتها دلالات ظاهرة ، غير مطردة ، ومن ذلك :

(١) إذا ادعى البر التقي الصدوق الموثوق بعدالته وصدقه على الفاجر المعروف بغصب الأموال وإنكارها أنه غصبه درهماً واحداً ، وأنكر المدعى عليه ، فالقول قول المدعى عليه ، مع ظهور صدق المدعى ، وبعد

صدق المدعى عليه ، وما ذلك إلا لأن الإثبات جعل بالبينة أو اليمين ، وهما الأمران الظاهران المطردان ، أما ظاهر عدالة المدعى وبره وصدقه فلم يجعل دلالة على الإثبات ، لأنها وإن كانت ظاهرة في إثبات الصدق غير مطردة ، ولو أخذ بها قد تتعرض حقوق للضياع .

(ب) لو ادعى الفاجر على التقى أنه اغتصب منه مالا حلفنا التقى وإن كان ظاهر الدعوى الكذب لما بينا .

(ح) إذا أتت المرأة بولد لأقل من أربع سنين (١) من حين طلقها ولم تقر بانقضاء عدتها بالإقراء فإنه يلحقه ، مع أن الغالب الظاهر أن الولد لا يتأخر إلى هذه المدة ، وذلك لأن ما دونها محتمل ، فهو دلالة خاصة غير مطردة ، وإن كانت ظاهرة ، ولذا نيط الحكم بأمر مادي ظاهر ، وهو أقصى مدة الحمل في نظر هؤلاء الفقهاء . ولقد قال في ذلك العز بن عبد السلام معترضاً على ذلك الحكم . فإن قيل إنما لحقه ، لأن الأصل عدم الزنى ، وعدم الوطء بالشبهة والإكراه ، قلنا وقوع الزنى أغلب من تأخر الحمل إلى أربع سنين إلا ساعة واحدة ، وكذا الإكراه والوطء بالشبهة ، ولا يلزم على ذلك حد الزنى ، فإن الحدود تسقط بالشبهات ، بخلاف إحقاق النسب فإن فيه مفسد عظيمة ، منها جريان التوارث ، ومنها نظر الولد إلى محارم الزوج ، ومنها إيجاب النفقة والكسوة والسكنى ، ومنها الإنسكاح والحضانة .

(د) إذا ادعى الصديق الذي لم يعرف عليه الكذب قط أنه أدى ما عليه من دين وأنكر الدائن الأداء ، وهو مشهور بأنه فاجر كذاب يأكل أموال الناس بالباطل لم يقبل قول الصادق ، حتى يقيم البينة عليه ، مع أن ظاهر حاله توىء بصدق قوله في ادعائه الأداء ، ولكن أحكام الشريعة تناظر أمور الإثبات الظاهرة المطردة وهي البيئات والإيمان ، لا بالأمر التي لا تطرد وإن كانت ظاهرة .

(١) هذا سير على رأى من يقول : إن أقصى مدة الحمل أربع سنين ، والطلب والاستقراء أثبت غير ذلك .

(هـ) إذا تعاشر الزوجان على الدوام عشرين سنة ، ثم ادعت عليه أنه لم ينفق عليها شيئاً ، ولم يكسبها ، تسمع دعواها ، وإن كان الظاهر يكذبها ، لأنه قرر أن يناط الإثبات بالبينة واليمين كما ذكرنا ، وقد صارت النفقة عند الشافعى ديناً فى ذمة الزوج من وقت وجوبها ، فكان عليه الأداء ، فإن أنكرته ، فعليه الإثبات . ولا يكتفى بظاهر العشرة .

وهكذا تجد الشريعة عند الشافعى تناط أحكامها بالأمر الظاهرة المطردة العامة وإن عارضتها دلالات خاصة ، وإن كانت ظاهرة أحياناً .

٢١٠ — والقضاء عند الشافعى كما هو عند أكثر فقهاء المسلمين تنفذ أحكامه فى الظاهر ، ويترك ما بطن . وإن القاضى عليه أن يسير الأحكام على هذا الأساس السابق وهو أن يأخذ بوسائل الإثبات الظاهرة المطردة التى أقامها الشارع معلنة للحق كاشفة له ، وهى البينات والأقارير والإيمان ، ويستدل على ذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً ، فإنما أقطع له قطعة من النار » . يستدل من هذا الحديث على أن القضاء إنما كلفوا القضاء على الظاهر ، إذ الحديث يفيد أن الباطن قد يكون محرماً على من قضى له أن يأخذ ما قضى به ، وإن القضاء ينفذ ظاهراً والمبطل يدين باطناً ، والحديث يفيد أيضاً أن قضاء القاضى لا يحل حراماً ، ولا يحرم حلالاً ، ولكن ينفذ فى الظاهر ، والحل والحرمه حسابهما عند الله . ويقول الشافعى : إن فى الحديث فوق ماسبق ، دلالة على أن الحكم على الناس يحىء على نحو ما يسمع منهم ، مما لفظوا به ، وإن يمكن أن تكون نياتهم ، أو غيبيهم غير ذلك ، لقوله صلى الله عليه وسلم (فى الحديث) فمن قضيت له فلا يأخذ ، إذ القضاء إنما هو بما لفظوا ، لا بما غاب عنه وقد وكلهم فيما غاب عنه منهم بنية أو قول إلى أنفسهم ، وفيه دلالة على أنه لا يحل لحاكم أن يحكم على أحد ، إلا بما لفظ ، وألا

يقضى عليه بشيء مما غيب الله تعالى عنه من أمره من نية أو سبب أو ظن ، أو تهمة ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « على نحو ما أسمع منه » . ثم يقول ما نصه : ، فمن قضى بتوهم منه على سائله ، أو بشيء يظن أنه خليف به ، أو بغير ما سمع من السائلين فخلاص كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، لأن الله عز وجل استأثر بعلم الغيب ، وادعى هذا علمه ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بما سمع ، وأخبر أن يكون غيبهم غير ظاهرهم . ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بعلم هذا ، بموضعه الذى وضعه الله تعالى ، وكرامته التى اختصه الله بها من النبوة ونزول الوحي عليه فوكلمهم فى غيبهم إلى أنفسهم ، وادعى هذا علمه . ومثل هذا قضاؤه لعبد بن زمعة بالولد ، وقوله لسودة احتجى منه عندما رأى شيئاً بيناً ، فقضى بالظاهر ، وهو فراش زمعة ، وفى هذا الخبر الذى ساقه عن القضاء لعبد بن زمعة بالنسب من زمعة لوجود الفراش ، وأمر سودة بنت زمعة بالاحتجاب ، قد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم فيه بالقضاء ظاهراً فحكم بالنسب لصاحب الفراش ، لأن الأحكام تناط بالأمر الظاهرة المطردة ، لا بالأمر الخاصة كما ذكرنا عن الشافعى ، ولكن النبي صلى الله عليه وسلم فى شأن نفسه أخذ بما تشير إليه قرائن الأحوال ، فأمر زوجه سودة بنت زمعة أن تحتجب منه ، إذ تبين له شيء من القرائن ، فأخذ به فى خاصة نفسه ، وإن كان قد حكم بغيره لأن أحكام الشرع تناط بما ظهر ، لا بما بطن .

٢١١ — والشافعى فى تفسير العقود وإعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطلان ، وترتيب الأحكام عليها ينظر نظرة ظاهرية مادية ، لانظرة نفسية ، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها بحيث نية العاقدين ، وأغراضهما التى لا تذكر وقت العقد ، وإن كانت بينة من أحوالهما وما لابس العقد من أمور سبقته ولحقته ، ولكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه وما يستفاد منها فى اللغة وعرف العاقدين فى الخطاب ، وإذا كان العقد فى ألفاظه وعباراته غير مشتمل على شيء يوجب

التحريم ، ولكن قرائن الأحوال تدل على أنه اتخذ سبيلاً لأمر محرم حكم على العقد بالصحة ولم يلتفت إلى ما اتخذ ذريعة له ، ولذا يقول الشافعي : يبطل حكم الإزكان (١) من الذرائع في البيوع وغيرها ويحكم بصحة العقد ، وإن أراد رجل أن ينكح امرأة ونوى ألا يحبسها إلا يوماً أو عشرة ، إنما أراد أن يقضى منها وطراً ، وكذلك نوت هي منه ، غير أنها عند النكاح مطلقاً على غير شرط .

ويقول في هذا المقال في كتاب إبطال الاستحسان : إنه لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه ، لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ، ولا بأغلب ، وكذلك كل شيء لا تفسده إلا بعقده ، ولا تفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه نية سوء ، ولو جاز أن نبطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل كان أو يكون اليقين من البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن ترد به من الظن ، ألا ترى أن رجلاً لو اشترى سيفاً ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالاً ، وكانت النية بالقتل غير جائزة ، ولم يبطل بها البيع ، وكذا لو باع البائع سيفاً من رجل يراه أنه يقتل به رجلاً كان هكذا ... ويقول : فإذا دل الكتاب ثم السنة ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها ، لا يفسدها نية العاقلين كانت العقود إذا عقد في الظاهر صحيحة لا أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدتها على عاقدتها ، ثم سيما إذا كان توهماً ضعيفاً ، والله سبحانه وتعالى أعلم .

٢١٢ - والحق أن أكثر الفقهاء في الشريعة الإسلامية يأخذون بظاهرية العقود عند تفسيرها ، والإلزام بأحكامها ، بيد أن الشافعي أكثرهم تشدداً في الاستمسك بالظاهر من غير نظر إلى النيات والأغراض . فهو يشدد في ضرورة الأخذ بمقتضى ظاهر الألفاظ في العقود ، وما تدل عليه ، لأن أحكام الدنيا كلها نيطة بالظاهر في الشرع الإسلامي ، إذ النيات أمور

(١) الإزكان سبق شرحه واشتقاقه ، ومعناه هنا القطنة والفراصة لتعرف كون العقد ذريعة إلى محرم .

علمها عند الله ، ولا يجليها إلا يوم يكون الأمر كله لله ، فالبحث عن النيات والمقاصد الخفية لا يتفق مع المبدأ العام الذى يقول إن كل الأحكام الدنيوية تبني على الظاهر ، والنبي ﷺ كما ساق إليك الشافعى كان فى أقضيته يقضى بالظاهر ، وهو الذى أوحى إليه ، وإذا كانت أحكام الشرع تسير على ذلك النحو ، فالعقود كلها لا يؤخذ فيها إلا بما تنطق به عباراتها ، من غير نظر إلى النيات خيرة أو غير خيرة ، فإذا كان العقد صحيحاً بما تدل عليه ألفاظه وما اشترط فيه فهو عقد صحيح من كل الوجوه من غير نظر إلى كونه ذريعة إلى محرم أو حلال ، فالبيع إذا كان بمقتضى عباراته ليس فيه ما يدل على فساد ، كان صحيحاً ، ولو كان ذريعة إلى ربا مادام العقد لم يقترن بشرط ربا ، ولا بشئ يفسده ، والنية يحاسب عليها الديان الذى لا تخفى عليه خافية فى الأرض ولا فى السماء .

ولذا حكم الشافعى بأن المشتري إذا كان الثمن مؤجلاً وقبض العين ، كان له أن يبيعها إلى البائع بأقل من الثمن ويقبضه ، ولو كانت نية الربا ثابتة فى ذلك العقد ، لأن النتيجة أن يكون المشتري قد استدان من البائع ديناً وسيؤديه بأكثر منه ، وأمارات الربا فيه واضحة . ولكن مادام لم يقترن بالعقد عند إنشائه عبارة تدل على قصد الربا ، فالبيع صحيح وقد نص على صحته فى الأم . فقد جاء فيه : وإذا اشترى الرجل طعاماً إلى أجل ، فقبضه فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه ومن غيره بنقد وإلى أجل ، وسواء فى هذا المعين ، وغير المعين (١) ، فهو لم يفرق فى صحة البيع بين كونه معيناً على الربا أو غير معين ، أى سواء أكان ذريعة إلى محرم أم لم يكن ذريعة إلى محرم (٢) .

(١) الأم الجزء الثالث ص ٣٣ .

(٢) قد بين ابن القيم الموضوع المقصود فى العقود فى فصل ، وأثبت أن المقصد إن قصد به الحرام فهو حرام ، وقد قال فى ذلك : « المتكلم بصيغ العقود =

وهكذا نجد الشافعى يسلك فى تفسير الشريعة الإسلامية فى أصولها وفى فروعها ، وفى أقضيئها مسلك الظاهر لا يعدوه ، لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالتظن أو التوهم ، فىكون الخطأ كثير ، والصواب قليلا ، والأحكام تناط بأمر مطردة ، لا بأمر غير مطردة .

= إن كان قاصداً للتكلم بها ... متصوراً لمعانيها ، علماً بمدلولها . فإما أن يكون قاصداً لها أو لا . فإن كان قاصداً لها ترتبت أحكامها فى حقه ولزمته ، وإن لم يكن قاصداً لها ، فإما إن يقصد خلافها ، أو لا يقصد معناها ولا غير معناها ، فإن لم يقصد غير المتكلم بها فهو الهازل ، وإن قصد غير معناها ، فإما أن يقصد ما يجوز له قصده أو لا ، فإن قصد ما يجوز له قصده ، ولم يكن حكم المقء الذى تدل عليه الصيغة لم يلزم أحكام هذه الصيغة بينه وبين الله تعالى فى كل حال ، وأما فى القضاء فإن اقترن بكلامه عبارة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلا . وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه ، وإن قصد بها ما لا يجوز قصده كالتكلم بنكحت وتزوجت لا يقصد عشرة زوجية غير مؤقتة . بل يقصد تحللها لمطلقها الثلاث . وبعت واشتريت بقصد الربا وما أشبه ذلك . فهذا لا يحصل له مقصوده الذى قصده ، وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه . فإن فى تحصيل له مقصوده تنفيذاً للمحرم ، وإسقاطاً للواجب ، وإعانة على معصية الله ، وناقضة شرعه وإعانتة على ذلك إعانة على الإثم والعدوان ، ولا فرق بين إعانتة على ذلك بالطرق التى وصفت مفضية إلى غيره واتخذها هو ذريعة كمن يعقد عقد شراء ليكون ذريعاً للربا ، فالمقصود إذا كان واحداً لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه موجبا لاختلاف حكمه ، فيحرم من طريق ويحل بعيئه من طرق أخرى ، فإن الطرق وسائل وهى مقصودة لغيرها ، فأى فرق بين التوسل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمسكر والخداع ، والتوسل إليه بطريق المجاهرة التى يوافق فيها السر الإعلان ، والظاهر الباطن . والقصد للفظ . بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم ، وخطره أقل من سالك تلك ، كما أن سالك طريق الخداع والمسكر أمقت ، وفى قلوبهم أوضع « ١ » بصرف من أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨ .

عمل الشافعي في الأصول وعمل من بعده

٢١٣ - الأمر الذي لاشك فيه أن علم الفقه سابق على علم أصول الفقه ، فالفقه نشأ بالاستنباط والفتيا والاجتهاد .

وقد كان الاجتهاد والرسول ﷺ حي ، كان الصحابة يجتهدون إذا غابوا عنه وعرض لهم أمر لم يعرفوا له حكماً فيه ، ثم توالى الاجتهاد من بعده صلى الله عليه وسلم ، وكان الاجتهاد في ذروته في عهد الراشدين ، فأورثوا الناس مع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثروة من الأقضية والفتاوى والأحكام العملية في سير الدولة ونظامها ومعاملتها للغير ، ثم جاء التابعون ، فكان منهم من يتفنن في الفتيا ، حتى لقد كان يفتي فيما يقع ، وما يحتمل الوقوع ، وقد يذهب به الفرض والتصور إلى ما هو بعيد الوقوع ، فلما جاء عصر المجتهدين أصحاب المذاهب ، كان في البلاد الإسلامية ثروة من الفتاوى والأقضية والأحكام متنوعة مختلفة النواحي متباينة الأشكال والألوان ، فلما لك مجموعة فقهية ، ولحدثي مكة مجموعة من الأحاديث والآثار المرتبطة بالفقه ، ولأهل العراق فقههم الذي جمع كثيراً من الإمام محمد ، فكانت هذه المجموعات الفقهية المتنوعة ، ثروة مثرية من العلم والاستنباط .

وجاء الشافعي فوجد تلك الثروة ، ووجد الجدل بين أصحاب النواحي المختلفة ، فخاض غماره بعقل الأريب ، وكانت تلك المناقشة هادية له بل أريب إلى التفكير في وضع موازين ومقاييس تضبط المجادلين ، وبهما يتميز الخطأ من الصواب ، وتكون أساس البحث والاستنباط والاجتهاد ، فكان من ذلك اتجاهه إلى وضع أصول الفقه ، لتكون أساس الاستنباط وضوابط وموازن لنقد الآراء ، ومعرفة صحيحها من سقيمها كما ذكرنا .

ولا غرابة في أن يكون الفقه متقدماً على علم أصول الفقه ، لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح ،

فالفقه هو المادة التي توزن ، والمادة سابقة على الميزان وكذلك كان الشأن في كل العلوم الضابطة ، فالنحو تأخر عن النطق بالفصحى ، والشعراء يقرضون شعراً موزوناً مقفى قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض ، والناس كانوا يتجادلون ويتحاورون ، ويفكرون قبل أن يضع أرسطو علم المنطق .

وإذا كان أرسطو قد استطاع بمعونة مجموعات المجاررات التي جرت بين من سبقه من الفلاسفة ، كسقراط ، وأفلاطون والسوفسطائية وغيرهم أن يضع علم المنطق ليكون آلة بمراعاتها يستطيع الذهن أن يعتصم عن الخطأ في التفكير ، فكذلك الشافعي استطاع بمعونة المجموعات الفقهية المختلفة الألوان والنواحي والاتجاه أن يستنبط ضوابط يستطيع الفقيه إن استمسك بها أن يقرب من الصواب ولا يباعده .

٢١٤ — جاء الشافعي وبين يديه تلك الثروة الفقهية التي اتصل بها ، وأخذ من كل نوع منها أشطراً ، وتمرس بطريقتها ، ومعه كل الأدوات الصالحة لأن يأتي بجديد فيها ، وأن يستخلف من بين أشاتها المتفرقة ، وأجزائها المتناثرة قانوناً جامعاً يعرف به الصحيح من السقيم من الآراء ، فقد أوتي علماً محيطاً دقيقاً باللسان العربي ، حتى عد في صفوف كبار علماء اللغة ، وأوتي علم الحديث ، فتخرج على أعظم رجاله ، وأحاط علماً بكل أنواع الفقه في عصره ، وكان علماً باختلاف العلماء من لدن عهد الصحابة إلى الذين عاصروه ، وكان حريصاً كل الحرص على أن يعرف اختلافات الصحابة ومسارها ، ووجهاتها المختلفة ، وكان حرصه أعظم في معرفة صحاح الأحاديث واختلافها والتوفيق بينها ، ثم كان متمرساً بالجدل والمناظرة كما ذكرنا ، وقد علمت مما سقنا أن العلماء كانوا يلقون بأدلتهم تفصيلاً في مناظراتهم ، وقد يشيرون إليها في كتاباتهم ، ثم هو كان طوافاً في الأقاليم قد أوتي علماً بأعراف الناس ، وماعندهم من آثار الصحابة الذين نزلوا بلادهم وفقهم ، وكان حريصاً على أن يقرأ الفقه المدون في عصره ، ومعرفة وجهاته واتجاهاته ، كل ذلك مع عقل علمي مستقيم .

بهذا كله توافرت له الأداة ، لأن يستخرج من المادة التي علمها وتلقاها الضوابط والموازن التي توزن بها آراء السابقين ، وتكون أساسا لاستنباط اللاحقين يراعونها في استنباطهم ، فيقاربون ولا يباعدون .

فبعلم اللسان استطاع أن يستنبط القواعد لفهم أحكام القرآن مستعينا في ذلك بما أثر من دراسة الصحابة للقرآن الكريم وفهمه ، وخصوصا عبد الله ابن عباس الذي كان الأستاذ الأول لمدرسة مكة ، والذي كان أعلم الصحابة بالقرآن الكريم وناسخه ومنسوخه ، والذي وصف بأنه ترجمان القرآن الكريم ، وقد علمت أن الشافعي عاش أكثر حياته العلمية مستظلا بظل هذه المدرسة مستلهما من تفكيرها .

وبإحاطته بعلم الحديث ، ومعرفة مختلفه ومتفقه التي حصل عليها بتلقيه على عدد كثير من رجال الحديث الذين اختلفت آراؤهم ومذاهبهم ، حتى في علم العقائد ، وبطوافه في الأقاليم وإطلاعه على كل آثار الصحابة فيها ومروياتهم ، كل هذا مكنه من أن يعرف مقام السنة من الكتاب ، وأحوال الحديث عند معارضتها للكتاب ، وعند معارضتها لنفسها ، وأودع ذلك كله أصوله .

وإن كتبه التي خلفها ، سواء في ذلك مسنده ، ورسائله ، وكتاب الأم لتدل دلالة واضحة بيئة غير مطوية على عنايته بدراسة اختلاف الصحابة دراسة ناقدة فاحصة ، وكأنه كان يرى فيها المادة الفقهية التي لا يضل الفقيه الذي لم يخرج عنها ، والتي يستطيع محاكاتها عندما يستقل هو بالاستنباط ، ولا شك أن هذه الدراسة أفادته علما بالناسخ والمنسوخ ، وأفادته علما بطائفة كبيرة من الرأي الذي كان يأخذ به الصحابة ، وأفادته فهما لمراي الشريعة في عمومها ، ومجموع أحكامها ، ولعله لأجل هذا كان يشترط في المجتهد أن يكون على علم باختلاف الصحابة ، فدراسة خلافهم دراسة نقدية متعرفة فاحصة متقصية هدته إلى كثير من أصوله ، ويظهر أن تلاميذه كانوا يلمحون فيه تلك الدراسة العميقة للآراء المختلفة وآراء الصحابة ، حتى لقد عده أحمد بن حنبل فيلسوفا في اختلاف الناس .

اطلع على فقه أهل الرأي ، وأنهم هم الذين عنوا بالقياس ، وإن لم يضعوا ضوابطه ، حتى لقد كان من بينهم أقيس الفقهاء ، وأبعدهم غوراً ، وأسرعهم فهماً لوجوهه ، وكان تمرسهم به سبباً في أن يحكموا ما به من تكلف كأنما هو في فطرهم وملكاتهم الفكرية .

اطلع على فقه هؤلاء ، وعارضه بفقه أهل الحديث ، فاستطاع أن يخرج بموازين للقياس ضابطة ، وإن لم تكن موافقة كل الموافقة لكل ما عند أهل الرأي .

هذا كله إلى موارد اشتغل بإدراكها بعقله الأملئ ، وتفكيره المستقيم .
٢١٥ — وهكذا نرى الشافعي انتفع بالثروة الفقهية التي وجدها واستخرج منها بعقله العلمي الذي يستبطن الأمور فيدرك كلياتها ، ولا يكتفى بالوقوف عند الجزئيات ، فوضع علم أصول الفقه .

وإنك ترى أمرين ملاحظين بوضعه : (أحدهما) أنه ميزان لمعرفة صحيح الآراء ، وغير الصحيح ، وقد وزن الشافعي آراء مالك ، ووزن به آراء العراقيين ، ووزن به سير الأوزاعي ، وغير هؤلاء ، فهو كان حاكماً على الآراء الفقهية لا خاضعاً لها .

(ثانيهما) أنه قانون كلي تجب مراعاته عند استنباط الأحكام الجديدة ، ولقد قيد نفسه به كل التقيد ، فكانت أصوله هي أصول مذهبه ، لا باعتبار أنها دفاع عن مذهبه وبيان لوجهته ، بل لأنه وضع الأصول ، ثم سار على منهاجها ، لأن هذه الأصول سابقة لمذهبه ، فهي لم تكن خادمة للمذهب ، ولكنها قيود قيد الشافعي نفسه بها عند استنباطه ، وقد تبين فيما سبق من القول في فقه الشافعي أنه لم يكن حريصاً على الاستمسك بآرائه ، بحيث يضع أصولاً للدفاع عنها ، بل يسير وراء الدليل ، ويترك رأيه إن رأى الدليل يلوح بنقصه ، حتى أخذت عليه كثرة الرجوع في آرائه ، وقد بينا أن في ذلك كماله ، وليس فيه نقص له ؛ إلا عند ذوى العقول التي أعماها التعصب ، أو منيت بالقصور .

وخلاصة القول أن أصول الشافعى لم تكن لخدمة مذهبه من حيث الجدل عنه ، وإن كانت ضابطة له ، فلم يكن الباعث عليها نزعة مذهبية ، وإنما بعث عليها ضبط أساليب الاجتهاد ؛ ووضع حدود ورسوم للمجتهدين لكيلا يكون القفيه كحاطب ليل ، لا يدري أيقع على حطب يحطبه ، أم يقع على أفعى تقتله .

٢١٦ - وأصول الشافعى تتجه اتجاهاً نظرياً وعملياً ، فهو لا يهتم في صور وفروض ، ولكن يضبط أموراً واقعة ، وموجودة . فهو في النسخ والمنسوخ مقرر قواعد النسخ من المسائل التى ثبت عنده النسخ فيها بما ورد عن رسول صلى الله عليه وسلم من أحاديث ، أو ما أثر عن صحابته من أخبار أقضيته وفتاويه صلى الله عليه وسلم ، وكلامه في العام والخاص يستقيه مما بين يديه من نصوص قرآنية ، وأحاديث نبوية . وهكذا تراه يسير في كل قواعد التى استنبطها ، وراء الفروض الذهنية ، ولكن يتبع ما بين يديه من يتابع الشريعة ، فيتغلغل في أعماقها ، ويسبر غورها ، ويخرج للعلم ما يراه ضابطاً لكلياتها ، حتى القياس يتقيد في أساليبه بما توحى به النصوص ، وما توجه إليه العبارات ثم هو لا يكتفى بالقاعدة يلقيها إليك ، بل يريك مصادر أخذها ، وكيف عرفها ، وما يؤيدها من فتاوى الصحابة . والمأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى إذا استقرت القاعدة بأدلتها أخذ يبين طائفة من الفروع بنيت واستقامت على أساسها ، وبذلك ترى أصولاً حية ، وقواعد مطبقة ، لا قواعد مطلقة مجردة ، ولا صوراً ذهنية بعيدة عن الوقوع ، فلا ترى في قواعد مثل بحث اشتراط القدرة للتكليف وكون التكليف غير المقدور جائزاً أو غير جائز ، ولا إمكان النسخ قبل العمل بالمنسوخ ، وعدم إمكانه ، ونحو ذلك من الصور الذهنية المجردة التى لا تستمد من الواقع ، أو الموجود ، وكان هو يعمد دائماً إلى أمور عملية ؛ ولا يطلق لعقله العنان ، فيسير وراء الأخيلة الفرضية ، واعتبر ذلك في أمرين قد أشرنا إليهما في موضعهما .

أحدهما : أنه وجد الدليل يؤدي إلى الأخذ بالإجماع واعتباره حجة شرعية يجب الأخذ بها في الأمور التي يجد فيها نصا من الكتاب أو السنة ، ولكنه يجد أن الإجماع بمعناه الدقيق أمر يتعذر ، أو على الأقل يتعسر ، فينكره على من يحتج به ، ويبين أن ادعاء الإجماع لا يستند إلى دليل ، ولا يسلم بالإجماع إلا في أصول الفرائض كما نوهنا ، ثم إذا وجد إجماعا من الصحابة لا يفرض أنه مبنى على ما استمعوا من الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا تؤخذ بالفرض والتصور ، بل تؤخذ بالنقل والحكاية .

ثانيهما : أنه يقول في مراتب أقوال الصحابة إنه يختار منها أقربها إلى الكتاب والسنة ، فإن تساوا في ذلك أحب أن تقلد الأئمة أبا بكر أو عمر أو عثمان .

وهكذا ، ولكنه عند التطبيق لا يجدهم مختلفين ، إلا وهو يستطيع أن يجد من بين أقوالهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة ، فيرجع قول الصحابي ولو غير إمام على قول الإمام ، فيرجع في الفرائض قول زيد في الجدمع الإخوة على قول أبي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولعل اتجاهه العملي في استخراج القواعد الضابطة ، وتطبيقها هو الذي جعله يكتفي في بيان القياس ببيان حقيقته في الأمثلة التي ساقها وبيان أقسامه وترك استخراج العلة إلى الجتهد ، فلم يبين ضوابط العلة ، ومسالكها ، وطرق استخراجها وقوة درجاتها ، وبيان عمومها وخصوصها . ولم يتعرض لبيان شيء من ذلك ، لأن ذلك كله من اجتهاد الجتهد ، ولأن الشافعي كان يضع ضوابط للاجتهاد الذي كان في عصره ، ومسالك العلة ، ودراساتها على ذلك النحو منهج فلسفي لم يكن شائعا بين فقهاء عصره ، ولم يكن مما يتجه إليه الفقهاء ، بل كانوا في الأوصاف يتركون أمر تقديرها في قربها أو بعدها ، وأنه حتى بعد أن خاض علماء الأصول من بعد الشافعي في أمر العلة وطرق

استخراجها وضوابطها ، نجد الفقهاء يختلفون أيما اختلاف عند تطبيقها ، فلم يأت الضبط لها بكبير جداء .

ومهما يكن صنيع الشافعى فى القياس قليلا ، فحسبه أنه ميزه ، وضبطه ، وحد أقسامه ، وذلك أمر لا موضع فيه لخلاف ، وهو مكان تقدير العلماء ، إذ الشافعى فيه مكان السابق ، ولغيره مرتبة : (اللاحق) (١) .

(١) جاء فى دائرة المعارف الإسلامية التى ترجمها بعض الجامعيين ما نصه : لم يكن الشافعى واضح طريق القياس ، غير أنه كان له كبير الأثر فى تنشئة والتوسع فى تطبيقه ، وطريقة القياس هى بالضرورة طريقة الرأى اصطنتها تحت اسم القياس لأن الناس كانوا أقل نفورا من هذا الإسم ، على أنه من الواضح أنه قد حد من استعمال هذه الطريقة ، ويظهر أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد ، وحاول الشافعى أيضاً وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق فى ذلك ولم يتغلب القياس حتى فى العصور المتأخرة ، وبالرغم من التحديدات فى طريقته بقى على الغموض الذى يجمله مجرداً من انقوة القاطعة فى الإقناع ويظهر أن القياس عند للشافعى مرادف للاجتهاد فى معناه القديم .

وفى هذه الأسطر القليلة نجد كاتب هذه المادة قد جانبه التوفيق وبعد عن التمهيص فى عدة مسائل .

أولاً : ذكر أن الشافعى كان له كبير الأثر فى تنشئة القياس والتوسع فى تطبيقه ، والواقع أن لأهل الرأى فى ذلك أكبر أثر ، والشافعى كان له الفضل فى ضبطه ، لافى تنشئته والتوسع فيه .

ثانياً : أنه ذكر أن طريقة القياس هى طريقة الرأى ، وقال إن ذلك بالضرورة وهذا ليس بكلام محص ، لأن الرأى أوسع من القياس إذ يشمل الأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة ، فليست طريقة القياس هى بالضرورة طريقة الرأى ، بل هى بعضها ، والشافعى هو الذى حد الرأى فى دائرة القياس لا يعدوها .

٢١٧ - بذلك العمل الذى اضطلع به الشافعى وحده (وهو وضع أصول للاستنباط ، لتكون هداية للمجتهد وضابطاً لآراء وموازن لها ، ليعرف مقدار اتصالها بالشرع الإسلامى ، أو بعدها عنه) - قد جعل الشافعى الفقه عاماً مبنياً على أصول ثابتة ، لا طائفة من الفتاوى والأقضية ، والحلول لمسائل يفرض وقوعها ، وقد فتح الشافعى بذلك عين الفقه ، وسن الطريق لمن جاء بعده من المجتهدين ليسلكوا مثل ما سلك وليتموا ما بدأ .

ولقد كان تلقى العلماء لما وصل إليه الشافعى مختلفاً باختلاف اتجاهاتهم الفقهية ، فمنهم من أخذ بكل ما جاء به مختلفاً فى بعض تفصيلات الأصول لافى مجموعها ، ومنهم من خالفه فى هذه الأصول ، ومنهم من اتبعه

= ثالثاً - أنه قال إن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد ، وذلك كلام غير صادق ، لأن أهل العراق لا يقدمون القياس على أحاديث الآحاد . فلا يردونها به ، وما كان القياس فى أصل فكرته للتخلص من الأحاديث الضعيفة ، بل لاستنباط الأحكام فى غير المنصوص عليه ، إنما التخلص من الأحاديث الضعيفة وردّها له موضع آخر وهو ضبط الرواية ووضع موازين لنقد الرواة والأحاديث ، وليس ذلك من القياس فى شيء .

رابعاً - إنه ادعى أن الشافعى حاول وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق وهذا ادعاء ليس فى كتب الشافعى ما يؤيده ، إن الشافعى ضبط القياس وعرف أقسامه فهو ميزه وحده ولم يحاول أن يرسم طرائق لاستخراج العلل ومسالكها بل ترك ذلك للمجتهد لاختلاف التقدير فيها ، لأنه مع تعيين طرائق العلة ومسالكها لازال القياس غير مانع من الاختلاف ، وليس فيه حمل المختلفين على الاتفاق .

والشافعى حقاً يذكر أن القياس والاجتهاد أمر واحد ، ولكن ذلك لأنه يقسم العلم قسمين أحدهما علم اتباع والثانى علم استنباط واجتهاد ، والأخير بالقياس وحده .

فيه شارحاً لها ، مخرجاً على منهاجها ، وهؤلاء ممن اتبع مذهبه .

ولنذكر كلمة في كل صنف من هؤلاء الأصناف : فمن الصنف الأول الذين توافقت طرائقهم مع ما جاء في الرسالة في الجملة لا في التفصيل - الحنفية ، فقد اتفقت طريقتهم في الاستنباط في الجملة مع تلك الأصول ، والخلاف ليس كبيراً في التفصيلات كالخلاف في أن العام يخصه حديث الآحاد ، أو لا يخصه ونحو ذلك ، ومنهم المالكية اتحدت طريقتهم مع أكثر ما جاء في رسالة الشافعي ، والخلاف بينهم وبينه أكثر مما بينه وبين الحنفية ، وقد تجاوز الخلاف التفصيلات إلى بعض الأصول العامة ، فعمل أهل المدينة حجة عندهم ، وقد شدد الشافعي في رده في مواضع كثيرة من كتاب الأم .

ومنهم الحنابلة قد أخذوا بأصول الشافعي ، ولكنهم لم يتصوروا إجماعاً غير إجماع الصحابة ، وفي التحقيق أنهم وإن خالفوا الشافعي في ظاهر الأصل ، لم يبتعدوا في هذا عن روح الرأي عند الشافعي ، فقد ذكرنا عند الكلام في الإجماع أن الشافعي ، وإن أطلق حجيته ، فلم يفرضها في عصر ولا في أمر - كان عندما يجادل ويحتج عليه مناظره بالإجماع يبين له صعوبة تحقيقه ، بل تعذره ، ولا يكاد يعترف بالإجماع إلا في أصول الفرائض ، وقد بينا ذلك في موضعه ، فالفرق في الإجماع بين الشافعي وأحمد ليس كبيراً ، وإن كان ظاهر القول لا يبدو صغيراً ،

ومن هذا نرى أن الأئمة الأربعة تتلاقى في أصولهم ، وتتقارب ينابيع استنباطهم ولا تتباعد ، وإن جاءت الفروع مختلفة اختلافاً كبيراً في بعض الأحيان ، وذلك من الاختلاف في التطبيق ، وفي التفصيلات ، لا من الاختلاف في المبادئ الأولى الإجمالية .

٢١٨ - وبجوار هؤلاء الذين يقاربونه ، ولا يبعدون عنه ، كان هناك فقهاء قد خالفوا هذه الأصول في بعض أركانها ، لا في تفصيلها ، فقوم رفضوا القياس ، ولم يعتبروا إلا النص ، ولقد ذكرهم الماوردي في

الأحكام السلطانية على أنهم صنفان ، فقال : هؤلاء الذين يرفضون القياس صنفان ، صنف يرفضه ويتبع ظاهر النص ، ويحكمون على أقوال السلف ما دامت لا تخالف النص ، ويرفضون الاجتهاد ويبتعدون عن الرأي ، وهؤلاء لا يوثق بهم في القضاء ، لأنهم لا يعلمون الفقه على وجه كامل ، ونوع آخر منهم يرفض القياس كله ، ولكنه يسير في الاستنباط الفقهي معتمداً على القول ، ومعنى الطلب ، وهؤلاء أهل الظاهر .

فأهل الظاهر هؤلاء يرفضون القياس كله ، ولا يعتمدون على النصوص ، ولم يعتبروا من القياس ما يسمى بالقياس الجلي بل يعتبرون هذا نصاً ، كما لم يعتبروا الدلالة للقياس ، وإذا كانت العلة منصوباً عليها ، بل اعتبروا الحكم قد أخذ بالنص ، ولم يستنبط بقياس .

وإمام هذا المذهب هو أبو سليمان داود بن خلف الأصفهاني (١)، وقد كان من الشافعية ، وتلقى الفقه الشافعي على أصحاب الشافعي ، ثم ترك المذهب الشافعي واختار لنفسه ذلك المذهب الذي لا يعتمد إلا على النص ، وقد رفض من أصول الشافعي القياس ، كما رفض الشافعي الاستحسان ، وقد قيل

(١) ولد سنة ٢٠٠ هـ وتوفي سنة ٢٧٠ هـ كان فقيها زاهداً ، وله كتب تشتمل على أحاديث كثيرة من الصحاح تدل على غزارة علمه . وأصله من أصبهان وكان مولده بالكوفة ونشأته وحياته ووفاته ببغداد وإليه انتهت رئاسة العلم بها ، وكان شافعيّاً شديد التعصب للشافعي . وهو أول من ألف في مناقبه ، ثم ترك المذهب الشافعي إلى الأخذ بظاهر النص . قال فيه أبو الفدا بن كثير وقد كان من الفقهاء المشهورين ولكن حصر نفسه بنفيه للقياس الصحيح . فضايق بذلك ذرعا في أماكن كثيرة من الفقه فلزمه القول بأشياء قطعية صار إليها بسبب اتباعه الظاهر المرد من غير تفهم لمعنى النص ، وقد اختلف الفقهاء القياسيون بعده في الاعتداد بخلافه أينعقد الإجماع بدونه مع خلافه أم لا ؟ وقد ذكر ابن السبكي في طبقاته أقوالاً : أحدها اعتباره وهو الصحيح والثاني عدم اعتباره في كل الأحوال ، والثالث اعتباره إلا فيما خالف القياس الجلي ، ولقد ذكر ابن السبكي أن الصحيح عن داود أنه لم ينكر الجلي ، فقد قال : والذي صح عند =

له تركت مذهب الشافعي؟ فقال قرأت كتاب إبطال الاستحسان للشافعي ، فوجدت كل الأدلة التي يبطل بها الاستحسان تبطل القياس .

٢١٩ - هذا والفرق التي خالفت الجماعة الإسلامية في السياسة خالفها أيضاً في أصول الاستنباط ، فالإباضية لا يعتبرون إجماع فقهاء المسلمين ، ولا يعتبرون إجماع فرقهم ، لأن جماهير المسلمين في نظرهم في ضلال ، وهل يعتبر لأهل الضلال رأى ، وهذا نظر مبنى على نظرهم السياسى ، أو على رأيهم في مرتكب الذنب على نحو ما بيناه في موضعه من كلامنا ، ومع اختلافهم مع جماهير المسلمين في معنى الإجماع قد أخذوا بمبدأ القياس ، أما الكتاب والسنة فلا يفرقون في النظر إليهما عن الجماعة الإسلامية واختلافهم لا يتجاوز قبول بعض الأحاديث ، ورد بعضها كما يجرى الخلاف في هذا ما بين المذاهب الأربعة المشهورة .

أما الشيعة الإمامية فقد أخذوا بالكتاب كما أخذوا بالسنة وإن كان رفضهم لأحاديث الجماعة المتصلة بالخلافة كثيراً ، كما رفضت الجماعة أكثر أحاديثهم في هذا الباب وقد حدوا الاستنباط الفقهي بجوار استنباط أئمتهم فأقوال الأئمة عندهم معتبرة حجية تلى حجية الكتاب والسنة على الأقل ، بل إنهم في وجود إمامهم الموصى إليه بالإمامة لا ينظرون في غير رأيه ، ولا يأخذون بغير اجتهاده ولا ينظرون إلى دليل وراء قوله وهم لا يتجهون إلى الأدلة إلا في غيبة الإمام ، فهم في حضرة الإمام مقلدون لا غير . ومن شأن

= الشيخ الإمام الوالد أنه لا ينكر القياس الجلى وقيل الآخرون فقط ، وإن نقل إنكاره عنه ناقلون ، وإنما ينكر القياس مطلقا الخفى والجل طائفة من أصحابه زعيمهم ابن حزم . وقد قال الغزالي في المستصفي ما نصه : لا يظن بالظاهرى المنكر للقياس إنكار المعلوم المتطوع به من هذه الإلحاقات لكن لعله ينكر المظنون منه ، ولقد نقل عن داود أنه قال : لا يجوز أن يحرم النبى صلى الله عليه وسلم شيئا فيحرم محرم غير ما حرم لأنه يشهد إلا أن يوقفنا على علة من أجلها وقع التحريم .

المقلد ألا يطالب من قلده بالدليل ، والأئمة عندهم قد اختصوا بعلم ما لم ينص عليه ، أو ما لم يعلنه النبي صلى الله عليه وسلم .

ولقد قال الشيخ محمد آل الكاشف في كتاب أصل الشيعة في مقام الأئمة في بيان الشريعة ما نصه : ما من معاملة على مال أو عقد نكاح إلا وللشرع فيها حكم صحة أو فساد ، وقد أودع الله سبحانه وتعالى جميع تلك الأحكام عند نبيه خاتم الأنبياء ، وعرفها النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي من الله أو الإفهام ، ثم إنه سلام الله عليه حسب وقوع الحوادث وحصول الابتلاء وتجدد الآثار والأطوار بين كثيراً منها للناس ، وبالأخص لأصحابه الخافين به ، الطائفين كل يوم بعرش حضوره ، ليكونوا هم المبلغين لسائر المسلمين في الآفاق ، فيكونوا شهداء ، ويكون الرسول عليهم شهيداً ، وبقيت أحكام كثيرة لم تحصل الدواعي والبواعث لبيانها ، إما لعدم الابتلاء بها في عصر النبوة أو لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها . والحاصل أن حكمة التشريع اقتضت بيان جملة من الأحكام ، وكتبان جملة . ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه ، كل وصي يعهد به إلى الآخر ، لينشره في الوقت المناسب له حسب الحكمة من عام مخصص ، أو مطلق مقيد ، أو مجمل مبين إلى أمثال ذلك ، فقد يذكر النبي صلى الله عليه وسلم عاماً ، ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته ، وقد لا يذكره أصلاً ، بل يؤديه عنه وصيه .

ومن هذا الكلام نرى أنهم يضعون أئمتهم بجوار السنة باعتبار أنه صلى الله عليه وسلم أودعهم ما لم يعلن ، وأنهم إن خالفوا عموم الكتاب كان كلامهم تخصيصاً له ، كما كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم تخصيصاً للكتاب أحياناً .

وإن الشيعة الإمامية قد رفضوا الأحاديث إلا إذا كانت عن طريقة أئمتهم ، كما رفضوا الأخذ بالقياس ، ولقد قال في ذلك الشيخ آل الكاشف : إن الإمامية لا تأخذ بالقياس وقد تواتر عن أئمتهم (ع) : أن الشريعة

إذا قيس محقق الدين . . وأنهم لا يعتبرون من السنة إلا ما صح لهم من طرق أهل البيت عن جدهم . . . أما ما يرويه مثل أبي هريرة وسمرة ابن جندب ، ومروان بن الحكم ، وعمران بن حطان الخارجي ، وعمر بن العاص ونظائرهم ، فليس لهم عند الإمامية من الاعتبار جناح بعوضة .

وترى من هذا النص أن الشيعة الإمامية ترفض أكثر أحاديث الجماعة الإسلامية ، لأن عدداً محدوداً منها ، هو الذي روى عن آل البيت رضى الله تبارك وتعالى عنهم .

وإن الشيعة عند غيبة الإمام ، وتلك أكثر الأحوال عندهم يجتهدون ويعتبرون إجماع علمائهم وحدهم ، ولا عبرة بآراء غيرهم ، وباب الاجتهاد عندهم لم يغلق ، ولا زال مفتوحاً ، وهذا مما يفاخر به الشيعة سائر جماعات المسلمين اليوم .

٢٢٠ - هؤلاء هم الذين خالفوا الشافعى فى بعض أصوله ، أو فى جملتها ألمنا بهم إمامة عاجلة ، ولنتجه بمثلها إلى الذين تابعوه ، فقد تابع الشافعى فى أصوله أولئك الذين تتلمذوا له وتخرجوا على تلاميذه ، لقد اتخذوا منهجه فى البحث طريقاً مسلوكة ، سلوكه فى الاجتهاد واستخراج الأحكام وإن كانت ربح التقليد قد أخذت تهب ، هادئة غير عاصفة ، ولقد ذكر التاريخ أن من الشافعية من جاء إلى أصول الشافعى ، فناهاها وشرحها ووضحها فكتب الطبقات تذكر أن أبا إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي من أصحاب المزني له كتاب : « الفصول فى معرفة الأصول » وله كتاب « الخصوص والعموم » ونذكر أن أبا بكر محمد بن عبد الله الصيرفى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ له كتاب : « دلائل الإعلام على أصول الأحكام » وشرح رسالة الشافعى .

وفى الحق إنه ما دام للشافعى تلاميذ وأتباع ، ، طبقات بعد طبقات لابد أنهم جاءوا على أصوله بالتوضيح ، متبعين له فى أصوله وطرائق استنباطه ، كما اتبعوه أخيراً فى فروعه ، وما أداه اجتهاده إليه .

٢٢١ - وقبل أن نترك الكلام في استقبال الفقهاء غير المقلدين في الجملة لأصول الشافعى ، لابد أن نشير إلى أمر قد جاء في دائرة المعارف الإسلامية التي يحررها المستشرقون ، فقد جاء فيها : وقد انتهى الشافعى إلى ما انتهى إليه أهل العراق من قبل في تعريف السنة ، بأنها مصدر الفقه ، باعتبارها فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، كما عرف الإجماع بأنه رأى الذى أخذ به كثرة المسلمين ، واعتبره مصدراً ثانوياً لإيضاح المسائل التي لا يمكن تقريرها من الكتاب وسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو يأخذ حجية الإجماع باعتبارات عامة ، وأحاديث تأمر بالتمسك برأى أئمة المسلمين ، ولم يكن الشافعى يعلم إلى ذلك الوقت بالحديث الذى ذكر كثيراً فيما بعد ، وهو لا يجتمع أمتى على ضلالة ، وكان صيغ القانون بالصبغة الإسلامية قد تم بوجه عام قبل مالك ، غير أن الشافعى بذل جهداً عظيماً في تنظيمه ، وللوصول إلى ذلك الغرض انصرف الشافعى إلى حد ما عن الطريق المألوف في التفكير الفقهي .

هذه عبارة أولئك المستشرقين ، أو عبارة أحدهم الذى أقرته جماعتهم عليها .

وأول ما يلاحظ القارئ عليها عدم الدقة في تحرير المراد ، وتبينه ، فهم يعبرون عن استنباط الفقه الإسلامى بعبارة غير محدودة فيقولون صيغ القانون بالصبغة الإسلامية ، وكأنهم يريدون بهذا أن الفقه الإسلامى لم يستنبط استنباطاً من ينابيعه الإسلامية ، ولكنه كان موجوداً من قبل ، وفقهاء المسلمين صبغوه بالصبغة الإسلامية ، وذلك معنى يتجافى عن الواقع وعن أدوار ذلك الفقه ، وعما اشتمل عليه ، فهل ترى نظام الطلاق كما جاء في الفقه الإسلامى والزواج والميراث والأحباس ، وحكم الإسلام في العقود الربوية كان موجوداً من قبل الإسلام ، والمسلمون صبغوه بالصبغة الإسلامية .

ولقد نحسن الظن بهم ، فنقول إن ذلك عدم دقة في التعبير ، وليس بتسلط الهوى على القصد ، ولا عبث الغرض بالحقائق العلمية .

وثاني ما يلاحظه القارئ التهجم بالنفي مع تعذر إثباته ، ومع أن نفي العلم بأمر لا يصح أن يجيء على لسان أحد غير من يتحدث عن علمه ، فقد نفوا علم الشافعي بحديث : « لا تجتمع أمتي على ضلالة » من غير بينة على ذلك النفي مع ما توجبه الدقة في الأحكام من ذلك ، خصوصاً عند الحكم بالنفي ، وكون الحديث لم يجيء على لسان الشافعي في الاستدلال للإجماع لا يدل على عدم علمه به فعساه لم يستدل به لأنه لم يستوف شروط الإنتاج عنده ، إذ أن الخطأ في الرأي مع تحرى كل أسباب الاجتهاد لا يعد ضلالة عند الشافعي ، إذ لا إثم في الخطأ ، وعسى أن يكون الشافعي قد عدل عنه إلى ما هو أقوى منه ، وعساه لا يعلم بالحديث أو لم يصح عنده ، فكيف آثروا عدم العلم على بقية الفروض .

وثالث الملاحظات ، وهو عمدتها أنهم قالوا على الشافعي ما لم يقل لأنهم زعموا أنه عرف الإجماع ، بأنه الرأي الذي أخذ به كثرة المسلمين ، وكذلك قول من لم يطلع على الرسالة ولا على الأم أو من يعتمد تحريف القول فيهما عن موضعه ، فقد نقلنا لك من جماع العلم في الأم ومن الرسالة ما يخالف هذا تمام المخالفة ، ولندكر كلمة من الرسالة وهي قول الشافعي : لست أقول ولا أحد من أهل العلم .. هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبداً لإقاله لك وحكاه عمر قبله كالظهر أربع وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا (١) . ذلك . نص ما قاله الشافعي في الرسالة ومثله في الأم ، ولكن جماعة المستشرقين يقررون أن الشافعي يكتفي في الإجماع بالكثرة ، فهل كذب الشافعي في الإخبار عن نفسه ؟ ! .

٢٢٢ - وإن العصور التي احتضنت أصول الشافعي كان الاجتهاد في .

(١) الرسالة ص ٥٢٤ طبعة الحلبي بتحقيق الشيخ أحمد شاكر .

بعضها مفتوح الباب لمن توافرت له آله ، وفي بعضها قد غلق باب الاجتهاد إلا عند بعض أفذاذ من الرجال ، فتحوا لأنفسهم باب الاجتهاد في بعض مسائل الفقه لا في كله . وكانوا في جملة أحوالهم ممن ينضوون تحت لواء مذهب من المذاهب الأربعة التي اختارها جماهير المسلمين ، فترى منهم في الشافعية مثل إمام الحرمين والغزالي ، وفي الحنفية مثل كمال الدين ابن الهمام ، وفي الحنابلة مثل ابن تيمية وابن القيم ، وكلهم كان يأخذ في الجملة بمذهب معين ، وعرف له الاجتهاد في بعض المسائل ، ولقد كان يعنى بالدليل حتى في مذهبه الذي اختاره .

وإن علم أصول الفقه الذي غرس غرسه الشافعي ، لم يضعف من بعده ، حتى في عصور التقليد التي غلق فيها باب الاجتهاد ، بل نما وترعرع ، وإن الشغف بالجدل والمناظرة في الفقه — وقد قيد بالمذهب عند المقلدين في الفروع — يوجد متنفساً في أصول الفقه في تحقيق نظرياته ، وتحرير قواعده ، وتشعيب مسائله وكأنما الفقهاء إذ قيدوا أنفسهم في الفروع ، قد أطلقوا لها الحرية في الأصول ، حتى لقد كان من الشافعية الذين يحمدون عند آراء الشافعي في الفروع ، من خالفوه في بعض أصوله ، ونقدوها ، وردوا بعضها ، وكأنما كان التقيد حيث العمل ، والإطلاق حيث النظر والفكر المجرد .

ولكن الأصول في عصر التقليد ، وإن لم تفقد قيمتها باعتبارها ضابطاً لوزن الآراء الفقهية ، قد فقدت قيمتها من حيث كونها أساساً للاستنباط الصحيح ، وهادياً ومرشداً للمجتهد في اجتهاده ، إذ لا اجتهاد يسترشد بها في وسائله .

٢٢٣ — ومهما يكن نمو الأصول في عصور التقليد ، فقد كان مسار نموها غير متنافر تمام التنافر مع التقليد في الفروع ، فلقد اتجهت اتجاهين رئيسيين ، وأوجد غيرهما من بعض الكتاب في الفقه :

أحدهما : اتجاه نظري خالص ، قد ساد فيه البحث النظري ، وثانيهما : اتجاه متأثر بالفروع ، خادم لها .

والاتجاه الأول يسمى أصول المتكلمين ، أو أصول الشافعية ، والاتجاه الثاني يسمى أصول الحنفية ، لأنهم هم الذين سنوا طريقة للدفاع عن مذهبهم ، وضبط فروعه ، فاستنبطوا بذلك أصولاً جامعة لمذهبهم ، دفعوا عنها ، فكان ذلك دفاعاً عنه .

ولنشر بكلمة إلى الاتجاهين :

كان الاتجاه الأول نظرياً خالصاً ، فعناية الباحثين فيه متجهة إلى تحقيق القواعد وتنقيحها من غير اعتبار مذهبي ، بل يؤيدون القواعد بالأدلة ، ويختارون أقواها دليلاً ، سواء أكانت تؤدي إلى خدمة مذهبهم أم لا تؤدي ، ولقد كان منهم من خالف الشافعي في أصوله ، وإن كان هو متبعاً لفروعه كما أشرنا من قبل . فمثلاً نرى الشافعي لا يأخذ بالإجماع السكوتي ، ولكن يرجح الآمدي وهو شافعي في كتابه الإحكام أنه حجة ، وينتهي بعد مناقشة الأدلة إلى أن يقول :

الإجماع السكوتي ظني ، والاحتجاج به ظاهري لا قطعي (١) ، فهو يعتبره حجة ولكن دون حجية غير السكوتي ، إذ يعتبره ظنياً ، كحديث الآحاد .

ولقد دخل في غمار هذا الاتجاه المتكلمون من معتزلة وأشاعرة (٢)

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ص ٣٩٥ الجزء الرابع .
(٢) الأشاعرة والماتريدية فرقتان ظهرتتا في أواخر القرن الرابع الهجري تمثلان الآراء المعارضة للمعتزلة وتدافعان عن آراء الفقهاء والمحدثين بالأدلة العقلية ، على طريقة المعتزلة في الاحتجاج والجدل ، والفرقة الأولى تنسب إلى أبي الحسن الإشعري ، توفي سنة نيف وثلثين وثلثمائة ، وقد كان في أول حياته معتزلياً تتلمذ لشيخ المعتزلة في عصره إلى أبي علي الجبائي ، وكان لفصاحته ولسنه يولي النظر والمجادلة نائباً عن شيخه ، ولكنه وجد بعد ذلك ما يبغده عن المعتزلة في تفكيرهم ، وما يقربه من آراء للفقهاء والمحدثين ، فعكف في بيته مدة ، وازن فيها بين آراء الفريقين ، وانقدح له رأى بعد الموازنة فخرج إلى الناس وجهر به ، وصار =

وما تريديـة ووجدوا فيه ما يتفق مع نزعاتهم العقلية ، ومع نظرهم إلى الحقائق نظرة مجردة ، وبحوثا فيه كما يبحثون في علم الكلام لا يقلدون ، ولكن يحصلون ويحققون ، ولذلك سميت تلك الطريقة طريقة المتكلمين الذين خاضوا في علم الأصول دخلوا في هذه الطريقة .

ولقد كان لذلك أثره ، فقد كثرت في الأصول على ذلك النحو الفروض النظرية ، واتجهوا به نواحي فلسفية ، فتجدهم تكلموا في أصل اللغات ، وكيف تنشأ وتكون ، ونظروا في الدلالة وقسموها تقسيم المناطق ، وذلك غير تقسيماهم في فهم القرآن والسنة في مبحث الدلالات ، ويثيرون بحثاً لا يترتب عليها عمل ولا تأصيل للاحية فقهية ، كاختلافهم في مسألة الحسن والقبح العقلي ، مع اتفاقهم جميعاً على أن الأحكام في غير العبادات معلة معقولة المعنى ، ولكنهم اختلفوا في تحسين العقل وتقييحه ، وإن لم يبن على ذلك شيء في الفقه ولا في طريق استنباطه ، ثم يبنون على ذلك خلافاً في مسائل أخرى نظرية لا تمت إلى الفقه بسبب . فيختلفون أشكر المنعم واجب بالسمع أم بالعقل مع اتفاقهم على أنه واجب ، وأهذا واجب قبل ورود الشرع أم غير واجب . وهكذا يختلفون في مسائل نظرية كثيرة ليس فيها عمل ، ولا تسن .

= بعد ذلك حرباً عواناً على المعتزلة ، وكانت حياته ونشاطه العلمي بالعراق وهو شافعي المذهب .

والماتريديـة أتباع أبي منصور الماتريدي نسبة إلى قرابة ماتريد من أعمال سمرقند ، تفقه على مذهب أبي حنيفة ، ألف في الأصول كتاب الجدل ، وفي الفقه كتاب مآخذ الشريعة ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له مذهب بخراسان يقارب مذهب الأشعرى الذي كان يعاصره . وقد ذكر الأستاذ الشيخ محمد عبده في تعليقاته على العقائد العنصرية أن بين الماتريديـة والأشاعرة خلافاً في نحو ثلاثين مسألة . ولكنها جزئيات ولفظية في نظر أكثر العلماء ، وتوفى أبو منصور هذا سنة ٨٣٣ هـ وله كتاب الرد على الكعبي المعتزلي . وكتاب أوهاـم المعتزلة ، وكتاب الرد على الرافضة وغيرها .

طريقاً للاستنباط ، ومن ذلك اختلافهم : هل يجوز تكليف المعدوم ،
ويفسر ذلك الآمدى فيقول في تصويره :

كشف الغطاء عن ذلك إنا لا نقول يكون المعدوم مكلفاً بالإتيان بالفعل
حال عدمه ، بل معنى كونه مكلفاً حال العدم قيام الطلب القديم بذات
الرتب تعالى - للفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتبنيته لفهم الخطاب ،
فإذا وجد مهياً صار مكلفاً بذلك الطلب والاقتصاد بالقدم (١).

ألا ترى في هذا بحثاً فلسفياً مجرداً لا يبنى عليه شيء من الاستنباط ، إذ
قد اتفق الطرفان على أن المعدوم هو معدوم لا يوجه إليه خطاب ، وذلك
أمر معروف بالبدهة لا يختلف فيه أحد ، ولكنهم ينقلون الموضوع من
ذلك الأمر البدهي الذي لا يختلف فيه أحد إلى أمر آخر فلسفي وهو قيام
التكليف بذات الرب سبحانه وتعالى قبل أن يوجد المكلف ، وهذه مسألة
من علم الكلام ، الخوض فيها خوض في أمر نظري فلسفي لا يبنى عليه عمل ،
وليس أساساً للاستنباط ولا طريقاً من طرقه . بل إنهم لم يمتنعوا في الأصول
عن أن يخوضوا في مسائل هي من صميم علم الكلام ولا صلة لها بالفقه إلا من
ناحية أن الكلام فيها كلام في أصل الدين . ومن ذلك كلامهم في عصمة
الأنبياء ، فقد عقدوا لذلك فصلاً في أصولهم ، تكلموا فيه في عصمة الأنبياء
قبل النبوة وعصمتهم بعدها ، واختلافهم في الحال الأول ، واتفاقهم في الثانية
ولنقبس لك بعض كلامهم لتعرف كيف كانوا يخوضون ، فقد جاء في الكلام
للآمدى في عصمة الأنبياء ما نصه : أما قبل النبوة فقد ذهب القاضي أبو بكر
وأكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت
أو صغيرة ، بل لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وآمن بعد كفره ، وذهبت
الروافض إلى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة ، لأن ذلك مما يوجب هضمهم
في النفوس واحتقارهم ، والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف مقتضى الحكمة من

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدى ج ١ ص ٢١٩ .

بعثة الرسل ، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة ، إلا في الصغائر ، والحق ما ذكره القاضي لأنه لا يسمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك ، والعقل ودلالته مبنية على التحسين والتقيح العقلي ، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وذلك كله مما أبطلناه في كتبنا الكلامية ، وأما بعد النبوة فالاتفاق بين أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم من دعوى الرسالة ، والتبليغ عن الله تعالى (١) .

ثم يسترسل في بيان اختلاف العلماء في جواز الخطأ والنسيان في أمور الرسالة ، وفي المعاصي القولية والفعلية التي لا تتصل بالرسالة ، وخلاف الحوارج وغيرهم في ذلك ، وهذا بلاريب من صميم علم الكلام .

٢٢٤ — هذا هو الاتجاه الأول لعلم الأصول بعد الشافعي ، وقد سمي طريقة الشافعية ، لأن أكثر الباحثين فيه كانوا منهم ، وسمى طريقة المتكلمين لأن المتكلمين خاضوا فيه ، ولأنه قد وجد فيه كثير من بحوث علم الكلام ، ولأن طريقة البحث النظري ، والاتجاه الفلسفي في بعض النواحي قد كان فيه ، فحمل اسم المتكلمين بحق .

وإن ذلك الاتجاه قد أفاد علم الأصول في الجملة ، فقد كان البحث فيه كما رأيت لا يعتمد على تعصب مذهبي ، فلم يخضع فيه القواعد الأصولية للفروع المذهبية . بل كانت القواعد تدرس على أنها حاكمة على الفروع ، وعلى أنها دعامة الفقه ، وطرائق الاستنباط ، وإن ذلك النظر المجرد قد أفاد القواعد دراسة عميقة نزيهة بعيدة عن التعصب في الجملة ، فصحب ذلك تنقيح وتحرير لهذه القواعد ، ولا شك أن هذه وحدها فائدة علمية جلية لها أثرها في تغذية طلاب العلوم الإسلامية بأغزر العلم وأدقه وأحكمه ، وقد اشتمل على بيان لأسرار الدين ، وفقهه وأحكامه العامة وحكمه ومناسباته .

وإذا كان أكثر الأقدمين قد غلقوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد فلم

ينتفعوا عملاً بذلك الاتجاه العلمى لأصول الفقه ، فإن باب الاستنباط إذا
فتح مسيجد طريق الاجتهاد معبداً بما قام به أولئك العلماء الذين وجهوا
الأصول ذلك التوجيه .

٢٢٥ — هذا وقد ألفت على هذه الطريقة فى أصول الفقه كتب كانت
عماد ذلك العلم ودعامته ، وأعظم ما عرف للأقدمين من هذه الكتب ثلاثة :
أولها كتاب المعتمد لأبى الحسين محمد بن البصرى (١) وثانيها كتاب البرهان
لإمام الحرمين (٢) وثالثها كتاب المستصطفى للغزالي وهو مشهور ، وقد جاء
العلماء بعد هؤلاء فليخصوا هذه الكتب ، ثم اختصرت التلخيصات ،
فاحتاجت المختصرات إلى شروح ، فاستفاضت الأقلام بالشروح .

فلقد نلخص الكتب الثلاثة المتقدمة وزاد فخر الدين الرازى فى كتاب
سماه المحصول ، وجمعها وزاد أيضاً أبو الحسين على المعروف بالآمدى (١)
فى كتاب سماه الإحكام فى أصول الأحكام ، وقد اختصر الكتابين كثيرون
من العلماء اختصاراً شديداً أحياناً حتى يبلغ حد الرموز ، ثم جاءت الشروح
تحل هذه الرموز ، وهكذا . فكثرت التأليف ، وكثرت التلخيص ، وكثرت الاختصار ،
وكثرت الشروح ، فكانت بالمكتبة الإسلامية مجموعة فى الأصول النظرية
تهدى الباحث إلى أحسن طرائق الاستنباط .

٢٢٦ — الاتجاه الثانى لعلم الأصول هو الاتجاه المتأثر بالفروع ، اتجه
فيه الباحثون إلى دراسة قواعد الأصول ، ليؤدوا بها الفروع ، وليصححوا
بها استنباط تلك الفروع ، ويدافعوا عنها ، فكانت دراسة الأصول على ذلك
خادمة للفروع المذهبية ، لاحاكمة عليها وموجهة لها ، وتسمى هى هذه الطريقة

(١) كان معتزلاً وشافعياً توفى سنة ٤١٣ .

(٢) هو أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوبى كان شافعياً وهو شيخ الغزالي توفى

سنة ٤٧٨ .

(٣) توفى سنة ٦٣١ .

طريقة الحنفية ، لأنهم هم الذين سنوا طريقها وسلكوه ، ولقد يقول بعض العلماء في ذلك إن الحنفية لم يكن لهم أصول فقهية نشأت في عهد استنباط المذهب في عهد الطبقة الأولى من أئمتهم ، وكتب الأصول التي ادعوا أن أئمتهم ألفوها لايحفظ التاريخ منها شيئاً ، فلما وجدوا الشافعي يضع الأصول للاستنباط ، ثم جاء العلماء بعده ، فوسعوا أفق البحث ، وشعبوه أرادوا أن يضعوا أصولاً لمذهبهم ، فوضعوها .

قال الدهلوي في كتابه الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف : اعلم أنني وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي على هذه الأصول المذكورة في كتاب البزدوي ونحوه ، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم ، وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولا يلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعي كالخاص ، وأن لاترجح بكثرة الرواة ، وأنه لايجب العمل بحديث غير الفقهية إذا انسد باب الرأي ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً ، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة عن كلام الأئمة ، وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها ، والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطهم كما يفعل البزدوي .

ويكرر الدهلوي هذا المعنى في كتابه حجة الله البالغة ، ثم يستدل على عدم نقل شيء من ذلك عن أبي حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوى غير الفقيه إذا خالف القياس أو إذا انسد باب الرأي على حد تعبير الدهلوي ويقول في ذلك ، ويكفيك دليلاً على هذا قول المحققين في مسألة : لايجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأي كحديث المصراة إن هذا مذهب عيسى بن إبان ، واختاره كثير من المتأخرين ، وذهب الكرخي وتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس ، قالوا لم ينقل هذا القول عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم أن

خبر الواحد مقدم على القياس ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسيا ، وإن كان مخالفا للقياس ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس .

هذا الكلام يدل بلا ريب على أن الأصول التي يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفى ، ليست من أئمتها ، حتى يقال إنهم وضعوها وقيدوا أنفسهم بالاستنباط على أسسها ، بل هى من وضع العلماء فى المذهب الحنفى ، بعد ذلك اتجهوا إلى استنباط القواعد التى تخدم فروع المذهب ، فهى جاءت متأخرة عن الفروع لا متقدمة عليها ، ولذا كان يدفع العلماء الحرص على استخراج قواعد للفروع تعتبر أدلة لها وطريقا لاستنباطها - إلى أن يقولوا من الأصول خلاف ما أثر عن الأئمة مثل اشتراط فقه الراوى ليدفعوا عن بعض الفروع فيعتبر ذلك الشرط أصلا للاستنباط ، ولكنه خالف ما أثر بالاستفاضة عن أبى حنيفة من تقديم خبر الواحد على القياس .

٢٢٧ - اتجه الحنفية فى الأصول هذا الاتجاه الذى تكون فيه القواعد خادمة للفروع ، أى أنهم استنبطوا القواعد والأصول التى تؤيد مذهبهم ، ودافعوا عن هذه القواعد على أنها أصولهم ، وبرهنوا لها ، وأثبتوا صحتها ما أمكن أن يواتيهم الدليل ويسعفهم البرهان . وهذه الطريقة وإن بدت فى ظاهر الأمر عقيمة ، أو قليلة الجدوى ، لأنها دفاع عن مذهب معين - قد كان لها فى التفكير الفقهى عامة ، وفى المذهب الحنفى خاصة أثر واضح وفوائد جلية ، وجملة فوائدها تتلخص فيما يلى :

أولا : أنها استنباط لأصول وقواعد للاستنباط ، ومهما يكن الدافع إليها ، والخافز عليها فهى تفكير فقهى كلى ، فقد كانت قواعد مستقلة يمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد ، ويسند لها ، وبرهن على صحتها أو صحة مقابليها ، وبالموازنة بين القواعد المختلفة يمكن للعقل المستقيم أن يصل إلى أقومها وأقواها ، وأهذا هو إلى الاستنباط الصحيح .

ثانيا : أنها دراسة للأصول قربتها من الفروع ، فهي ليست بحوثا نظرية مجردة . ولكنها بحوث كلية ، وقضايا عامة تطبق على فروع جزئية في دراستها ، فستفيد الكليات من تلك الدراسة حياة وقوة ، ولا تكون مقصورة على التصور المجرد .

ومن أجل ذلك عمد بعض الشافعية إلى تطبيق قواعد الأصول على المذهب الشافعي فكان يذكر القاعدة ، ثم يذكر ما يتفرع عليها من الفروع ، وقد وجدنا ذلك في كتاب للأسنوي (١) سماه التمهيد في تخريج الفروع على الأصول فاستفادت الأصول من ذلك حياة ، استفاد المذهب الشافعي منه قوة استدلال .

ثالثا : أن دراسة الأصول على تلك الطريقة هي دراسة فقهية مقارنة ، لا تكون الموازنة فيها بين الفروع ، ولكن تكون الموازنة بين الأصول ، لا يهتم القارئ فيها في جزئيات ، بل يتعمق في دراسة الكليات ، ويصل من تلك الدراسة إلى القواعد الكلية التي بنى عليها كلا المذهبين اللذين عمد إلى الموازنة بينهما ، أو دراستهما دراسة مقارنة .

رابعا : أن هذه القواعد الخادمة للمذهب الحنفي هي ضبط لجزئياته تردها إلى أصولها ، وبالإطلاع عليها يستطيع أن يتعرف أحكام ما يبنى عليها إلا ما يكون شاذاً جاء على غير الأصول ، وتخالفت أحكامه عن مقتضى القواعد والأقيسة .

خامسا : أنها تصور كيف يكون التخريج في ذلك المذهب ، وتفرع فروعه ، واستخراج أحكام لمسائل عارضة لم تقع في عصر الأئمة بحيث تكون الأحكام غير خارجة عن مذهبهم ، وبحيث لو كانوا أحياء لحكموا فيها هذه الأحكام ، لأنها على طريقتهم ، وعلى مقتضى الأصول المستنبطة من فروعهم ، ولا شك أنه بذلك ينمو المذهب ، ويتسع رحابه ، ولا يقف العلماء فيه عند

(١) الأسنوي فقيه شافعي ، وعالم أصول توفي سنة ٧٧٧هـ كما ذكر السيوطي في حسن المحاضرة ، وكتابه التمهيد هذا طبع في مكة المكرمة بأمر من الحكومة السعودية .

جملة الأحكام المروية عن أئمتهم ، بل يوسعون ، ويقضون فيما يجد من أحداث على طريقتهم ، وبذلك يكون اتباع المذهب غير مانع من استخراج الأحكام لما يجد من أحداث .

٢٢٨ - هذا هو الاتجاه الثاني ، وسمى بطريقة الحنفية ، لأن الذين كتبوا فيها أولاهم الحنفية كما ذكرنا ، ومن أول من كتب منهم في ذلك الدبوسي (١) كتب كتابه تأسيس النظر ، بين فيه الأصول التي اتفق عليها أئمة المذهب الحنفي مع غيرهم ، أو اختلفوا فيها ، وقبله كانت أصول أبي الحسن الكرخي (٢) وهي رسالة صغيرة ، وهذان الكتابان أقرب إلى الفقه منهما إلى الأصول ، إذ فيهما بيان للضوابط التي ترجع إليها الفروع الفقهية ، وليس فيهما بيان واضح للمسالك التي سلكت للاستنباط لإقليلها ، وجاء بعد ذلك فخر الإسلام على بن محمد البزدوى (٣) وألف كتابه المسمى بأصول البزدوى فكان بحق أبين كتاب في أصول الحنفية ، وأوضح ما كتب على طريقتهم ، وجاءت بعده مختصرات ومطولات تنهج على مثاله .

٢٢٩ - هذان هما المنهاجان اللذان سلكا في دراسة علم الأصول بعد الشافعي ، وكل منهما يسير في طريق غير الذي يسير فيه الآخر ، فالتكلمون يسرون في طريق البحث النظري من غير تقيد مذهبي ، والحنفية يبنون أصول الاستنباط في مذهبهم ، ويدافعون عنها .

ولقد جاء بعد أن استقامت الطريقتان طائفة من العلماء ، كثيرون منهم حنفية ، وبعضهم شافعية كتبوا كتباً جامعة بين المسلكين ، تجمع بين طريقة الحنفية ، وطريقة المتكلمين ، ومنهم مظفر الدين أحمد بن علي الساعاتي البغدادى

(١) هو القاضي أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ .
(٢) هو أبو الحسين عبيد الله بن الحسين بن دهم الكرخي ، انتهت إليه رئاسة الحنفية وكان زاهداً دعى إلى القضاء فلم يقبله ؛ وكان يهجر من يتولى القضاء من أصحابه ؛ ولد سنة ٢٦٠ هـ ؛ وتوفى سنة ٣٤٠ هـ .
(٣) توفى البزدوى سنة ٤٨٣ هـ .

الحنفى المتوفى سنة ٩٦٤ هـ كتب كتاباً سماه « بديع النظام الجامع بين كتاب
«الزردوى والأحكام» جمع فيه أصول الزردوى ، وما اشتمل عليه الأحكام
للأمدى ، وجاء بعد ذلك صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى المتوفى
سنة ٧٤٧ هـ ، وكتب كتابه تنقيح الأصول ، وشرحه بشرح سماه التوضيح ،
ولقد لخص فيه أصول الزردوى ، والخصول للرازى ، والمختصر
لابن الحاجب .

وتوالى بعد ذلك الكتابة على الطريقتين ممتزجتين ، وكانت كتب قيمة
فى ذلك ، منها كتاب التحرير لكمال الدين بن المهام الفقيه الحنفى المتوفى
سنة ٨٦١ هـ ، وكتاب جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى
الشافعى المتوفى سنة ٧٧١ هـ ، وكتاب مسلم الثبوت لمحبه الله بن عبد الشكور
الهندى المتوفى سنة ١١١٩ .

٣٣٠ - وقبل أن نترك الكلام فيما عرض لعلم أصول الفقه بعد الشافعى
تشير إلى أمر يتقاضانا البحث أن نشير إليه ، ذلك أن علماء الأصول من
لدى الشافعى لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة ، وما تنجبه
إليه فى جملتها ، وفى تفصيلها إلى أغراض ومعان ، وإن ذكروا حكماً
وأوصافاً مناسبة فى بيان القياس ، أقلوا فى القول ، ولم يستفيضوا فيه ،
لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعلمها ، لا بأوصافها المناسبة وحكمها ،
وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التى جاءت من أجلها الأحكام ،
وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثانى عندهم ؛ فكان هذا نقصاً واضحاً
فى علم أصول الفقه . لأن هذه المقاصد هى أغراض الفقه وهدفه .

ولقد وجد فى عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص ،
ويجلبون هذه الناحية فى بحوث كتبها ، ورسائل دونوها ، فكان لابن تيمية
فى هذا جولات صادقة ، ولابن القيم تلميذه كتابات مستفيضة فى هذا شتى
كتبه . وخصوصاً إعلام الموقعين ، وللعز بن عبد السلام فى قواعده اتجاه

صادق ، فجلى جزءاً كبيراً من أغراض الشارع ومقاصده ، وصار في ذلك خطوات واسعة .

ولقد حمل العبء كاملاً ، وأوفى على الغاية ، أو قارب أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الفقيه المالكي المتوفى سنة ٧٨٠ في كتابه الموافقات فقد بين مقاصد الشرع الإسلامى بياناً كاملاً ، وربط بينها وبين قواعد الأصوليين ، وتكلم في مصادر ذلك الشرع على ضوء مقاصده وغاياته ، وبذلك فتح طريقاً جديداً في علم الأصول ، وهو الطريق الذي يجب أن يكون .

الأدوار التي عرضت لفقه الشافعي في الفروع

٣٣١ - كان العصر الذي عاش فيه الشافعي عصر اجتهاد ، وكذلك كان القرن الذي وليه ، حتى منتصف القرن الرابع تقريباً ، ولكن من بعد الشافعي وجد فريق كبير من العلماء ينتسبون إلى الأئمة المجتهدين ، مع أنهم يطلقون الحرية لأنفسهم في الاجتهاد في الفروع ، فكان من أصحاب الشافعي وتلاميذهم من ينتسبون إلى مذهب الشافعي ، ويعدون من رجال ذلك المذهب ، ولكن لهم اجتهاد مطلق في المسائل التي يدرسونها وقد يهافتون الشافعي في الكثير ، ويخالفونه في القليل ، ومثل هؤلاء كانوا في المالكية ومثلهم كانوا في الحنفية ، وكل هؤلاء وأولئك لا يعدون مقلدين بالمعنى الذي نفهمه من كلمة التقليد ، وإن لبسوا اللباس المذهبي ، ونسبوا إلى إمام من هؤلاء الأئمة .

ووجه نسبتهم إلى ذلك الإمام مع أنهم يجتهدون مطلقين غير مقيدين ، ولا مقتصرين على تخريج المسائل في مذهبه - أنهم ناقضون لذلك المذهب إلى غيرهم ، فهم رواه ، ولأنهم في أكثر اجتهادهم لا يخالفون ذلك الإمام لتوافق المنزع ، ولأنهم مستمسكون في الجملة بأصوله ، يخرجون المسائل عليها ، ويلحقونها بقواعده ، فكانوا بذلك منتمين إليه ، مع أنهم وصفوا بالاجتهاد المطلق ، وكانت لهم فروع خالفوا فيها صاحب المذهب .

ولعل أوضح مثل لهذا النوع من الأصحاب كانوا من المذهب الشافعي فإنك ترى في الطبقة الأولى من أصحابه، وفيمن وليها منهم من كانوا يتدارسون مذهبه ، وينقلونه لغيرهم ، ويصححون الأقوال فيه ، وهم مع ذلك يجتهدون ، لهم آراء مستقلة ينفردون بها . فهذا المزني مثلاً ينقل فقه الشافعي متحريراً في نقله الأمانة ، حريصاً على الرواية ، وحريصاً أيضاً على حرية في الاستنباط ، فينقل لقارئه نهى الشافعي عن تقليده وتقليد غيره ، ويقول في مقدمة مختصرة : اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله ، ومن معنى قوله ، لأقربه على من أراده ، مع إعلامه نهيه عن تقليده ، وتقليد غيره ، لينظر فيه لدينه ، ويحتاط فيه لنفسه ، وبالله التوفيق .

ولقد كان في طبقات الشافعية ، وحامل ذلك المذهب مجتهدون يطلقون الحرية لأنفسهم في الاجتهاد ، حتى بعد أن ساد التقليد بعد المائة الرابعة ، فلقد وجدنا مجتهدين حتى المائة السابعة ، ولعله كان من بعدها من لهم اجتهاد ، وإن غاب ذكرهم ، وهؤلاء هم الذين عملوا على نمو ذلك المذهب ، واستخراج المسائل من أصوله ، وتوجيه فروعه ، وتصحيح أقواله ، والتخير من بينها ، وتخريج المسائل على قواعده وما اشتهر من أقوال أثرت عنه أو دونه في كتبه ، وفي الجملة كانوا هم ومن يقاربهم من المجتهدين وفيه العاملين على تنميته ، حتى الأدوار التي آل إليها ، واقتصر بعدها الحاملون له على النقل دون الاجتهاد والتخريج .

هذا وإن عوامل النماء في ذلك المذهب متوافرة غزيرة الحياة ، خصبة الإنتاج ، وهي ترجع على التقريب إلى ثلاثة عوامل ، أولها : كثرة الأقوال الماثورة عن الشافعي . وثانيها : أصوله والتخريج عليها . ثالثها : كثرة العلماء الذين تولوا الاجتهاد فيه ، واختلاف بيئاتهم ومنازعاتهم مما جعل تخريج الآراء على طرائق شتى ، واختلفت أحكام فروعهم باختلاف ذلك ، ونتكلم في كل عامل من هذه العوامل ، بكلمة ليتبين مقدار أثره في نمو المذهب .

كثرة أقوال الشافعي ، وأثرها في مذهبه

٢٣٢ - ذكرنا في صدر كلامنا عن فقه الشافعي أنه يروى له أحيانا في المسألة الواحدة أقوال مختلفة في حكمها ، وأنه هو قد ينص على قولين في المسألة الواحدة وقد يتركهما من غير ترجيح ، وقد يرجح أحدهما على الآخر ، وقد يروى أصحابه مع القولين اللذين ينص هو عليهما قولاً ثالثاً ، بل إن ترجيحه قد يختلف ، فقد يرجح بعض الآراء ، وقد يرجع على ذلك الترجيح فيرجح غيره ، وقد ضربنا لذلك أمثلة في صدر كلامنا في فقه الشافعي (١) .

وفوق ذلك كان للشافعي قديم وجديد ، فقديمه بالعراق ، وجديده بمصر ، وقلنا إنه في مصر لم ينسخ كل قديمه ، بل جاء إلى كتبه القديمة التي أقرأها تلاميذه ببغداد ومحضا ، فكانت ثمرة التحييص كتبه التي أقرأها تلاميذه بمصر ، ولقد روى البويطي أن الشافعي قال : لا أجعل في حل من روى عنى كتابي البغدادى ، وكتابه البغدادى هو المشتمل على مذهبه القديم ، ولكنه مع نهي أصحابه عن أن يرووا عنه آراءه القديمة التي رجح عنها ، وقد وجدت آراؤه القديمة ، وذكرت بجوار آرائه الجديدة ، ذلك بأن كتبه التي رواها الزعفراني ، والكرائسي وغيرهما بالعراق قد انتشرت وعلم الناس ما فيها ، وتناقلها العلماء ، ولعل كثيرين من علماء بغداد وفقهاءها الذين تتلمذوا له ، أو أخذوا عن تلاميذه بالعراق لم يعلموا بذلك النهي من الشافعي فدونوها وتناقلوها ، وتذاكروها ، ولذا وجدنا في كتب المتقدمين من الشافعية وكتب المتأخرين ، أقوال الشافعي القديمة منشورة في أبواب الفقه المختلفة .

وقد فتحت كثرة أقوال الشافعي باباً من أبواب الترجيح والتخريج والتصحيح فأخذ العلماء يوازنون بينها ، واختلفت ترجيحاتهم وتصحيحاتهم

(١) راجع في ذلك النبعة رقم ١١٦ ، فراجعها ضرورة لفهم ما نتكلم فيه الآن .

فيها ، بل تناولوا ما رجحه الشافعي نفسه بالدراسة والفحص ، فكانوا يرجحون القول الآخر إذا وجدوا حديثاً صحيحاً سيراً على قاعدة الشافعي . التي سنّها لنفسه إذا صح الحديث فهو مذهبي . وسنّين مقدار أخذهم بهذه القاعدة ، عندما نتكلم عن التخريج على أصول الشافعي .

٢٣٣ - ولقد كان من الدراسة الترجيح بين القديم والجديد في المسائل التي يختلف فيها القديم والجديد ، فقد وجد من العلماء من صحح القديم ورجح الأخذ به مع أنه من الجديد بمنزلة المنسوخ ، إذ الجديد قد نسخه . ويفهم من كلام النووي أن أكثر الشافعية على ترجيح القديم إن عاضده حديث فهو يقول بعد بيان اختلاف العلماء في اختيار القديم ما نصه : وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح معارض له فهو مذهب الشافعي . رحمه الله ومنسوب إليه إذا وجد الشرط الذي قدمناه فيما إذا صحح الحديث . على خلاف نصه (١) .

والديم الذي ليس له حديث يعضده يذكر النووي أن العلماء اختلفوا في جواز اختياره من شافعي يجتهد في المذهب وهو أهل التخريج — على رأيين :

أحدهما : أنه يجوز اختياره على أساس أنه قول للشافعي لم ينسخه ، لأن المجتهد إذا نص على خلاف قوله لا يكون رجوعاً عن الأول ، بل يكون له قولان .

ثانيهما : أنه لا يصح له أن يختار القديم على أنه الراجح من مذهب الشافعي ، وهذا قول الجمهور ، لأن القديم بالنسبة للجديد كنصين متعارضين . يتعذر الجمع بينهما ، فيعمل بالمتأخر منهما .

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٦٧ ، الشرط الذي يشير إليه هو أن يغلب على ظن المراجع عدم علم الشافعي بالحديث ، وسنّيته عند الكلام في التخريج .

ولقد نقل النووى أقوال العلماء فى تأييد ذلك فى النظر فقال : قال
إمام الحرمين فى باب الآتية من النهاية : معتقدى أن الأقوال القديمة ليست
من مذهب الشافعى حيث كانت ، لأنه جزم فى الجديد بخلافها . والمرجوع
عنه ليس مذهباً للرابع فإذا علمت حال القديم ووجدنا أصحابنا أفتوا بهذه
المسائل على القديم ، حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهادهم إلى القديم لظهور
دليله ، وهم يجتهدون فأفتوا به ، ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعى ،
ولم يقل أحد المتقدمين فى هذه المسائل أنها مذهب الشافعى ، وأنه استثنائها ،
قال أبو عمرو فيكون اختيار أحدهم القديم فيها من قبيل اختيار مذهب غير
الشافعى إذا أداه اجتهاده إليه . فإن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهاده ، وإن كان
اجتهاده مقيداً مشوباً بتقليد نقل ذلك المشوب من التقليد عن ذلك الإمام ،
وإذا أفتى بين ذلك فى فتواه ، قال أبو عمرو ، ويلتحق بذلك ما إذا اختار
أحدهم على القول المنصوص ، أو اختار من قولين رجح الشافعى أحدهم
غير ما رجحه ، بل هذا أولى من القديم (١) .

٢٣٤ - وقد أفتى المتقدمون من فقهاء الشافعية بالعمل بعدة مسائل
فى القديم وترجيحها على الجديد ، وقد بينها النووى ثم أشار إليها فى النقل
الذى نقلناه عنه آنفاً . وقد اختلف العلماء فى عددها ، فعدها بعضهم أربع
عشرة . وقد منع النووى الحصر ، وقال : أما حصره المسائل التى يفتى
فيها على القديم فى هذه (الأربع عشرة) فضعيف ، فإن لنا مسائل أخرى
صحيح الإصحاح أو أكثرهم ، أو كثير منهم فيها القديم (٢) .

(١) مقدمة المجموع ص ٦٧ .

(٢) مقدمة المجموع الصفحة السابقة ، وقد أحصى البجيرى المسائل المفتى بها فى نحو
اثنين وعشرين مسألة ، منها بعضاً من الأربع عشرة التى ساقها إمام الحرمين ، وبعض ماساقه
النووى وهذا نص ما قال : « المسائل التى بها على القديم تبلغ اثنتين وعشرين ، منها
عدم وجوب التباعد عن النجاسة فى الماء الراكد الكثير والتوثيق فى الأذان وعدم انتقاض =

٢٣٥ - ولا شك أن كثرة أقوال الشافعي ما بين قديم وجديد ، وكثرة الأقوال في الجديد نفسه ، حتى تصل إلى ثلاثة قد أوجدت حيوية في المذهب إذ جعلت المجتهدين فيه من بعده أمام باب متسع الأرجاء للترجيح والاختيار وتنقيح الأسس التي يبنى عليها الاختيار . وكثرة الأوجه التي يخرجونها على فروع أثرت أقوال الشافعي في أحكامها .

ولو أنه لم يؤثر للشافعي إلا قول واحد في كل مسألة لما كان ثمة ذلك الباب من الترجيح والاختيار . أما والأقوال كثرت عنه ، يقول الرأي ثم

= الوضوء بمس المحارم ، وطهارة الماء الجاري ما لم يتغير ، وعدم الاكتفاء في الاستنجاء بالحجر إذا انتشر البول ، وتعجيل صلاة العشاء ، وعدم مضى وقت المغرب بمضى خمس ركعات ، وعدم قراءة السورة في الأخيرتين ، والمنفرد إذا أحرم الصلاة ثم أنشأ القدرة (أى جواز ذلك) ، وكراهية قلم أظافر الميت « وعدم اعتبار النصاب في الركاز ، وشرط التحليل في الخلق بعذر المرض ، وتحريم أكل جلد الميتة بعد الدباغ . ولزوم الحد بوطء المحرم بملك اليمين ، وقبول شهادة فرعين على كل من الأصليين ، وغرامة شهود المال إذا رجعوا ، وتساقط البيتين عند التعارض ، إذا كانت إحدى البيتين شاهدين ، وعارضها شاهد ويمين رجح الشاهدان على القديم وعدم تحليف الداخل مع بيعة إذا عارضتها بيعة الخارج ، وإذا تعارضت البيئات وأرخت إحداها قدمت على القديم « وهو الصحيح عند القاضى ، وإذا علقت الأمة من وطء يشبه ثم ملكها الواطئ صارت أم ولد على أحد القولين في القديم واختلف في الصحيح وتزويج أم الولد ، فيه قولان ، واختلف في الصحيح (حاشية البجيرى ج ١ ص ٥٣) .

وهناك مسائل أخرى جاءت في مقدمة المجموع منها الجهر بالتأمين للمأموم ومن مات وعليه صوم يصوم عنه وليه ، ومنها استحباب الخط بين يدي المصلى ، ومنها إجبار الشريكين في الجدار على العمارة ، ومنها أن للصدّاق في يد الزوج مضمون ضمان اليد .

يرجح فقد شجع ذلك المجتهدين في المذهب على الاجتهاد ، وأن يخرجوا أحياناً عن أقواله مستمسكين بأصوله ، وخصوصاً أصله الذي شدد فيه ، وهو أخذه بالحديث ، وإطراح قول له يخالفه ، وإن كان ذلك موضع كلام بينهم ، سنيينه عند التخريج في مذهبه .

التخريج في مذهب الشافعية

٢٣٦ - من المقرر الثابت أن مذهب الشافعي كسائر المذاهب لا يمكن أن يقرر أحكاماً لكل الحوادث التي تقع ، لأن المجتهد إنما يقرر الأحكام في الحوادث التي يسأل عنها ، فيحكم بالأحكام ، ويبينها على أسباب استقامت عنده ، وعلى ذلك لا يمكن أن يقال إن آراء إمام من أئمة الفقه الإسلامي قد اشتملت على أحكام كل ما يجد من الحوادث . ولما كان المتبعون للمذاهب يفتون ويقضون بمقتضى الاتباع لذلك الإمام سالكين طريقه ، كان لابد من أن يفتوا في وقائع لم يؤثر عن الإمام رأى فيها . فلا بد من استخراج حكم على مذهبه ، وعلى طريقته ، وذلك بالتخرج على أصوله وقواعده ، والقياس على وقائع كان له حكم فيها .

وإن التخريج على مذهب المجتهد من المجتهدين له عاملان - أحدهما : أن يكون له أصول مقررة ثابتة أو له أحكام في فروع عرفت أسبابها عنه بنقل نقل عنه ، أو يمكن تعرفها بالاستنباط .

ثانيهما : أن يكون في مذهب المجتهد رجال مجتهدون في مذهبه متبعون طريقته وعندهم قدرة على الاستنباط والتخريج ، وقد توافر الأمران لمذهب الشافعي ، فتوافر الأمر الأول بما لم يتوافر لغيره من الأئمة أصحاب المذاهب لأنه دون أصوله ، وذكر القواعد التي يرجع إليها في استنباط مذهبه ، ولم يؤثر عن غيره من الأئمة أصحاب المذاهب أن بين قواعده كما بينها الشافعي ، وتوافر الأمر الثاني ، فقد وجد في طبقات كثيرة فقهاء مجتهدون يتقيدون

بأصول الشافعى فى أكثر اجتهادهم ، وقليلًا ما يخالفونها ، ويجتهدون فى أمور للشافعى رأى فيها ، وقد يخالفونه ، وما يصلون إليه من رأى يعد من مذهبه ، إن جاء على أصله ولم يناقض رأياً له .

٢٣٧ - وقد قسم العلماء تخریجات الفقهاء فى المذهب الشافعى من ناحية نسبتها إلى مذهبه ، وحملها صفة الانتساب إلى قسمين :

أحدهما : آراء تعد خارجة عن المذهب ، وهى التى يكون المخرج قد خالف فيها نصاً للشافعى حكم به واقعة من الوقائع ، أو خالف فيها قاعدة من القواعد الأصولية ، فإن هذه لا تحتسب من مذهب الشافعى لخالفها لرأيه ، أو منافاتها فى الاجتهاد ولأصله ، إذ لا ينسب إلى مذهب الشافعى ما يكون ضد رأيه ، ولا يعد من مذهبه ما جرى على غير أصوله ، وخرج على غير قواعده ، وقد كان من بعض أصحابه من سلك ذلك المسلك فى مسائل انفرد بها .

ثانيهما : آراء تعد من مذهب الشافعى ، وإن لم يؤثر عن الشافعى نص فيها ، تلك هى الآراء التى تعد مخرجة على أصول الشافعى ، ولم تكن مخالفة لرأى له . فإن هذه تعد من مذهب الشافعى بلا خلاف ، وللدقة فى القول لا يقول العلماء إنها أقوال للشافعى ، ولكن يقولون إنها أوجه فى مذهبه ، لأنه لم يقلها ، وإن خرجت على أصوله ، وصارت على قواعده ، وهى من مذهب الشافعى على أية حال .

وهناك أبواب التخریجات ويختلف العلماء فيها ، أتعد من القسم الأول أم تعد من القسم الثانى . ومنها :

أولاً : المسائل التى يجتهد فيها المجتهدون فى المذهب لا يخالفون فيها قولاً للشافعى ، ولكن لا يلحقونها بأصل من أصوله ، فالتنوى يجعلها أوجهاً فى المذهب ، ويقول فى ذلك : الأوجه لأصحاب الشافعى المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ، ويستنبطونها من قواعده ، ويجتهدون فى بعضها ،

«وإن لم يأخذوه من أصله (١)» ، فهو يعد من المذهب بلا ريب ما يجتهد من الأصحاب غير مقيدين بأصل الشافعي ، ما داموا لم يخالفوا قولاً له ، ولم يناهضوا أصلاً من أصوله ، إذ أخذها من أصل غيره ، لا ينافي أصله ولا يناقضه .

ويقول ابن السبكي في هذا النوع من التخریجات التي لا يذكر فيها المخرج أنه تقيد بأصول الشافعي ، بل يبينها على غيرها ، وإن لم يناهضها ، إن ناسبها عد من المذهب ، وإن لم يناسبها لم يعد ، وإن لم تكن فيه مناسبة ، ولا منافاة ، وقد لا يكون لذلك وجود لإحاطة المذهب بالحوادث كلها .
ففي إلحاقه بالمذهب تردد (٢) .

وإذ أطلق المجتهد القول ، فلم يعلم أسار في ذلك على أصل من أصول الشافعي أم سار على غيره ، فقد قال في ذلك ابن السبكي : إنه إن كان ممن يغلب عليه التمدد والتقليد كالشيخ أبي حامد ، والقفال عد من المذهب ، وإن كان ممن كثر خروجه كالمحمدين الأربعة فلا يعد من المذهب (٣) .

(١) مقدمة المجموع ص ٦٥ .

(٢) الطبقات ج ١ ص ٢٤٤ .

(٣) طبقات ج ١ ص ٢٤٤ ، والمحمدون الأربعة هم محمد بن نصر ، ومحمد بن جرير الطبري ، ومحمد بن ززيمة ، ومحمد بن المنذر ، وترى أن السبكي يذكر هنا أنهم ممن كثر خروجهم على المذهب . ويقول في الجزء الثاني ص ١٢٦ الحمدون الأربعة ... من أصحابنا ، وقد بلغوا درجة الاجتهاد المطلق ، ولم يخرجها ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعي المخرجين على أصوله . المتتمهين بمذهبه ، لوفاق اجتهادهم اجتهاده .. فإنهم وإن خرجوا عن رأي الإمام الأعظم في مسألة من المسائل فلم يخرجوا في الأغلب ، فاعرف ذلك ، واعلم أنهم في أحزاب الشافعية معدودون ، وعلى أصوله مخرجون ، وبطريقه متذبذبون ، والمذهب متذبذبون .

وترى من هذا وما سبقه أنهم يعدون شافعية مع كثرة خلافهم للشافعي .

ثانياً : اختيار المجتهد في المذهب قولاً رجح عنه الشافعي ، فالجمهور على أن اختياره لا يعد من المذهب ، وقد بينا ذلك عند الكلام في القديم والجديد .

ثالثاً : إذا وجد حديث يخالف رأياً مأثوراً عن الشافعي ، فأخذ المجتهد في مذهب الشافعي بالحديث الصحيح ، وترك رأى الشافعي في المسألة التي ورد فيها نص ذلك الحديث ، فقد اختلف للعلماء في عد ذلك الرأى الذي يوافق الحديث الصحيح ، ويخالف المنقول عن الشافعي من مذهب الشافعية . والأصل في ذلك أنه قد تضافرت الأخبار بأن الشافعي قال : إذا صح الحديث خلاف قولى فاعملوا بالحديث واتركوا قولى ، أو قال فهو مذهبي ، وقد روى عنه هذا المعنى بألفاظ مختلفة . فطائفة من أصحابه ومن جاء بعدهم أخذوا بذلك ، وكل مسألة رأوا فيها حديثاً صحيحاً يخالف فتواه أفتوا بالحديث وقالوا مذهب الشافعي ما وافق الحديث ، وأكثر الذين سلكوا ذلك المسلك من المتقدمين من فقهاء الشافعية .

ولقد تردد بعض الشافعية في الأخذ بالحديث إن عارض قول الشافعي ، لأنه عساه يكون منسوخاً في نظره ، أو مؤولاً ، أو ضح عند غيره بطريق أقوى من طريقه .

والأكثر على أن الأخذ بالحديث واجب ، ويعد ذلك من مذهب الشافعي ، ولكن بشروط ذكرها النووي وغيره ، وهي أن يكون الذي يأخذ بالحديث ويترك قول الشافعي ، ويعتبر اختياره من مذهب الشافعي من أهل الاجتهاد ، وأن يغلب على ظنه أن الشافعي لم يعلم بهذا الحديث . ويقول في ذلك النووي : وهذا الذي قاله الشافعي ليس معناه أن كل أحد رأى حديثاً صحيحاً ، قال مذهب الشافعي ، وعمل بظاهره ، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب وشرطه أن يغلب على ظنه أن الشافعي رحمه الله لم يقف على هذا ، أو لم يعلم صحته ، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ،

ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها ، وهذا شرط صعب ، قل من يتصف به ، وإنما اشترطوا ما ذكرنا ، لأن الشافعى رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة ، رآها وعلمها ، ولكن قام الدليل عنده على طعن فيها ، أو نسخها ، أو تخصيصها ، أو تأويلها ، أو نحو ذلك (١) .

وعلى هذا الأساس قالوا إن القديم من مذهب الشافعى (إذا وجدوا حديثاً عاضده) كان أولى بالعمل من الجديد الذى يخالف ذلك الحديث ، وقد نقلنا عن النووى ما يفيد ذلك ، وقال البجيرى ما نصه : الفتوى على ما فى الجديد دون القديم وقد رجع الشافعى عنه ، وهذا كله قديم لم يعضده حديث ، فإن اعتضد بحديث فهو مذهب الشافعى ، فقد صح عنه أنه قال : إذا صح الحديث فهو مذهبي ، وأضربوا بقولى عرض الحائط (٢) .

٢٣٧ - فى هذه الدائرة كان تخريج الفقهاء من بعد الشافعى على مذهبه . والأكثرون مع قولهم إن ما يخرج العلماء فى هذه الدائرة ، وبهذه الشروط يعد من المذهب الشافعى لا ينسبون الرأى إليه ، لأنه لم يكن هو الذى استنبطه ، وإن جرى على أصوله ، وسار على قواعده ، أو قيس على أحكام فروعه .

ولقد جرى فقهاء الشافعية فى التخريج شوطاً بعيداً ، وتباينت فى التخريج أقوالهم بحسب اختلاف بيناتهم ومنازع تفكيرهم ، وأضيفت أقوالهم فى أقوال إمامهم ، ولكن النووى لا يسمي أقوال الفقهاء من بعد الشافعى أقوالاً فى المذهب ، بل يسميها أوجهاً .

وهو على هذا الأساس يقسم الاختلافات فى المذهب الشافعى ثلاثة أقسام (١) أقوال (٢) وأوجه (٣) وطرق . ولنبين بعض التبيين مراده من هذه الأقسام :

(١) مقدمة المجموع ص ٦٤

(٢) حاشية البجيرى ج ٤ ص ٥٣

فالأقوال هي الأقوال المنسوبة للشافعي ، فما للشافعي من آراء مختلفة في المسائل هو الذي يسمى أقوالا .

والأوجه هي الآراء التي يستنبطها الفقهاء الشافعية ، ويخرجونها على أصول ، أو يبنونها على قواعده .

وأما الطرق فهي اختلاف رواة المذهب الشافعي في حكاية المذهب (١).

المجتهدون في المذهب الشافعي

٢٣٩ — كان للشافعي أصحاب بالعراق ، وأصحاب بمكة ، وأصحاب بمصر ، وسط العالم الإسلامي تصل شرقه بغربه ، وكانت الرحال تشد إلى صاحبه الربيع بها ، لينقلوا فقهه ، فكثروا الآخذون بالمذهب الشافعي ، وتفرقوا بالأقاليم ، فكان منهم العراقيون ، ومنهم النيسابوريون ، ومنهم الخراسانيون ، ولقد اقترن وجود الشافعية بهذه البلاد بحضارات إسلامية وقيام دول بها كانت أقوى دول الإسلام في عصرها كآل بويه والسلاجقة .

ومن الشافعية من كانوا بالشام ، ومنهم من كانوا باليمن ، ومنهم صاقبوا المذهب الزيدي ، وخالطوا أهله ، والعلم ينتقل بين المخالطين من غير محاجة مانعة ، ومنهم من كانوا بفارس .

وهكذا تباعدت أقاليمهم ، وإن انتموا إلى الشافعي ، ومنهم مجتهدون في المذهب الشافعي يخرجون الفروع على مقتضى أصوله ، والمأثور من أقواله . ولا شك أنهم في تخریجاتهم متأثرون ببيئاتهم ومشاربهم ، والأحداث التي تنزل بهم ، وطرق علاجها ، وأن ذلك بلا ريب يدعو إلى اختلافهم في آرائهم ، وإن كانوا جميعاً يستقون من معين واحد ، ومقيدین بأصل واحد ، فإن اختلاف نزوعهم الفكري ، واختلاف بيئاتهم واختلاف النوازل ، سيكون له الأثر في توجيه الرأي وتخریج المذهب .

ولو أننا درسنا آراء فقهاء خراسان ، ونيسابور وآراء فقهاء العراق ، وحللناها على ضوء ذلك لوجدنا أثر البيئة ، واختلاف النزعات يلوح ، ولعل اجتهاد العراقيين كان أقرب إلى المنقول عن الشافعي من اجتهاد الخراسانيين ونيسابوريين ، وقد أشار إلى شيء من ذلك النووي ، فقال : اعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه ، ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالباً ، والخراسانيون أحسن تصرفاً وبحوثاً وتفریعاً وترتيباً غالباً .

ومن هذا ترى أن النووي يجعل فضل العراقيين في النقل ، وفضل الخراسانيين في التصرف والبحث والتفريع ، وذلك لأنه في بيئة العراق ومصر نشأ المذهب الشافعي قديمه وجديده . فكان الاحتياج إلى التفريع خضوعاً لحكم البيئة غير كثير ، لأن هذه البيئة قد أثرت تأثيرها في نشأة المذهب . وأما خراسان وما وراءها ، فهي بيئة جديدة عليه ، لم ينشأ فيها ، فكان لابد من أن يكون فيه تصرف وبحث وتفريع ، ليسعف هذه البيئة وغيره بحاجتها ، وليعيش فيها ، ويرعرع في ظلها .

وإن وجود الشافعية بخراسان ونيسابور ، وفارس جعلهم يتصلون بالشعبة الإمامية ، كما اتصلوا في اليمن بالشعبة الزيدية ، وإن الاتصال بين المذاهب المتضاربة في بعض نواحيها ، وإن أوجد تناحراً في بعض المسائل ، يمكن أصحاب كل مذهب من أن يفهموا بعض ما عند مخالفهم من خير ، وإن الالتقاء المادي والفكري يجعل الأفكار تتبادل بينهم أرادوا ذلك أو لم يريدوا .

٢٤٠ - ولقد كان فقهاء ذلك المذهب فيهم من يجتهد حراً ، وإن غلبت عليه طريقة الشافعي وفيهم من يقتصر على التخريج .

ولقد قسم النووي أولئك العلماء أربعة أقسام ، وكل قسم منهم له درجة في الإفتاء ، ولنذكر ذلك التقسيم .

للقسم الأول : يجتهد منتسب ليس بمقلد بل هو لم يقلد الشافعي لا في الأصل ، ولا في الدليل ، بل يجتهد فيهما اجتهاداً مطلقاً ، وإنما ينسب إلى الشافعي لموافقته طريقته ولسلوكة مثل نهجه في الاجتهاد ، ويقول النوى :

ادعى الأستاذ (١) أبو إسحاق هذه الصفة ، لأصحابنا ، فحكى على أصحاب مالك رحمه الله ، وأحمد ، وداود ، وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذاهب أثمهم تقليداً لهم . وقال والصحيح الذي ذهب إليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا ، وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعي ، لا تقليداً له بل لأنهم لما وجدوا طرقه في الاجتهاد والقياس أسد الطرق ، ولم يكن لهم بد من الاجتهاد سلكوا طريقه ، فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي ، وذكر أبو علي السنجي (بكسر السين المهملة) (٢) نحو هذا فقال اتبعنا الشافعي دون غيره ،

(١) أبو إسحاق : هو أبو إسحاق الشيرازي صاحب المذهب الذي شرحه النوى بالمجموع ، وقد كان فقيهاً ممتازاً ، ومجادلاً قوياً جمع العلم بفقهاء أهل عصره ، وكتابه المذهب دليل واضح على ذلك ، وقد توفي سنة ست وسبعين وأربعمائة .

(٢) هو أبو علي الحسين بن شعيب بن محمد السنجي من قرية سنج بكسر السين من أكبر قرى مرو مات سنة ٤٠٣ ، وقد كان فقيه عصره على إمام عظيم بفقهاء الشافعي ، جمع بين طريقة العراق في فقه الشافعي التي تمتاز بالنقل والحكاية لأقوال المتقدمين ، وطريقة علماء خراسان التي تمتاز بالبحث والتفريع والتصرف ، والترتيب . فقد تفقه على شيخ الخراسانيين أبي بكر القفال بمرو . جاء في طبقات ابن السبكي عنه : قال بعض أصحابنا بنيسابور الأئمة بخراسان ثلاثة : مكثر محقق ، ومقل محقق ، ومكثر غير محقق . فأما المكثر المحقق فالشيخ أبو علي السنجي ، وأما المقل المحقق فالشيخ أبو محمد الجويني ، والمكثر غير المحقق الفقيه ناصر العمري غير المروزي .

لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعد لها ، لا أنا قلدناه ، قلت هذا الذى ذكره موافق لما أمرهم به الشافعى ، ثم المزنى فى أول مختصره ، ولقد عقب النووى على هذا الكلام بما يفيد أنه ليس محل إجماع ، فإن من العلماء من ينكر ذلك ويقول : إن دعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقاً لا تستقيم ، ولا تلائم المعلوم من حالهم ، أو حال أكثرهم ، ثم يقول النووى : وحكى بعض أصحاب الأصول منا أنه لم يوجد بعد عصر الشافعى مجتهد مستقل ، وهذا إسراف .

والذى يهدى إليه ما قرأناه أن دعوى الاجتهاد لأصحاب الشافعى فى الطبقة الأولى والثانية على أنهم جميعاً مجتهدون مطلقون لا شك أنها دعوى فيها إسراف أيضاً ، وأن الوسط أنه كان فيهم مجتهدون منتسبون ، يكثرون فى الطبقات الأولى ، ويقلون فى الطبقات الأخيرة ، حتى إذ جاءت العصور المتأخرة لم يكونوا ، وإن هؤلاء المجتهدين المطلقين ، منهم من كثر انفراده بمسائل تخالف الشافعى ، فلا يعد انفراده من المذهب كالحمدى الأربعة محمد ابن جرير وابن نصر وابن خزيمة وابن المنذر ومنهم من يقل انفراده عن مذهب الشافعى ، فيقل خروجهم عليه ، ومنهم من كان بين الطريقتين كالزنى ، وتفرداته لاتعد من المذهب الشافعى ، فقد جاء فى شرح الوجيز للرافعى : تفردات المزنى لاتعد من المذهب إذ لم يخرجها على أصل الشافعى .

وقد نقل ابن السبكى فى طبقاته عن إمام الحرمين بالنسبة للمزنى ، والذى أراه أن يلحق مذهبه فى جميع المسائل بالمذهب ، فإنه ما انحاز عن الشافعى فى أصل يتعلق بالكلام فيه بقاطع ، وإذا لم يفارق الشافعى فى أصوله فتخرجاته غير خارجة على قاعدة إمامه وإن كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب ، فتخريج المزنى لعلو منصبه وتلقيه أصول الشافعى ، فإذا انفرد بمذهب استعمل لفظة تشعر بانحيازها .

وفى الجملة كان فى الآخذين بمذهب الشافعى مجتهدون مطلقون يكثرون فى الطبقات الأولى ، ويقلون فيما بعدها .

٢٤١ — القسم الثاني مجتهدون مقيدون بمذهب الشافعي ، ويقول النووي في ذلك القسم : هذه صفة أصحابنا أصحاب الوجوه ، وعليها كان أئمة أصحابنا أو أكثرهم ، أى أن أكثر المجتهدين في المذهب الشافعي قيسوا أنفسهم بالتخريج على أصوله غير مخالفين طريقته ، ومن قلد هؤلاء فيما يصلون إليه من أحكام يعتبرون مقلدين للشافعي لامقلدين أولئك الأصحاب ، وذلك في نظر إمام الحرمين ، لأن من استفتى مجتهداً من المجتهدين في مذهب الشافعي إنما يريد أن يعرف الحكم على مقتضى المذهب لا على مقتضى نظر ذلك المجتهد الجرد ، ولكن قال بعض العلماء : إن الكلام في كون المقلد لرأى المجتهد في المذهب مقلداً للشافعي ، أو لمن خرج المسألة على مذهب الشافعي مبنى الكلام في نسبة الرأي المخرج على أصول الشافعي إلى الشافعي ، أهو منسوب إليه ، أم هو منسوب لمن خرجه ، والأصح أنه منسوب لمن خرجه ، وعلى ذلك يعتبر المستفتي مقلداً للمخرج لا للشافعي .

٢٤٢ — هذان هما القسمان اللذان بهما نما المذهب الشافعي في التخريج والبحث ، وهما اللذان توليا تصريفه وتوجيهه وإخضاعه لأحكام البيئات وتصريفات الزمان .

أما القسمان الآخران ، فكان لهما فضل جمعه وترتيب أدلته وتهذيب مسأله وجمع فروعه ، فالقسم الثالث لم يبلغ درجة أصحاب الاجتهاد ، ولكنه كما قال النووي ، فقيه النفس حافظ مذهب إمامه ، عارف بأدلته ، قائم بتقريرها بصور ويحذر ويقرر ويمهد ويزيف ويرجح ، لكنه قصر عن أولئك (أى المجتهدين) لقصوره عنهم في نقط المذهب ، أو الارتياض في الاستنباط ، أو معرفة الأصول ونحوها من أدواتهم .

والقسم الرابع : يحفظ المذهب وينقله ويفهمه في واضحه ومشكله ، ولكنه لا يقوم بتقرير أدلته وتحرير أقيسته ، ويقول فيه النووي : فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه في مسطورات مذهبه من نصوص إمامه وتفريع المجتهدين في مذهبه ، ومالا يجده منقولاً إن وجد في المنقول مثله

بحيث يدرك بكبير فكر أنه فرق بينهما جاز إلحاقه به ، والفتوى به ، وكذا ما يعلم اندراجہ تحت ضابط مجتهد في حق المذاهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه ، ومثل هذا يقع نادراً في حق المذكور ، إذ يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ، ولا هي في معنى المنصوص ، ولا هي مندرجة تحت ضابط (١).

٢٤٣ - هذه مراتب الفقهاء في المذهب الشافعي ، وهم الذين تولوا نقله وحكاية أقوال الشافعي والتخريج على أصوله وعلى أقواله ، والذين جمعوه ورتبوه ودونوه وتناقلته الأجيال عنهم حتى وصل إلى عصرنا .

هذا وإن ترتيبهم الزمني بالنسبة لعصر الشافعي يكاد يكون كترتيبهم في هذا التقسيم ، فالطبقة التي جاءت بعد الشافعي وهم أصحابه والذين وليهم كان يكثر فيهم الاجتهاد المطلق في استخراج المسائل من الأصول ، والطبقة الثالثة كان يسودها التخريج على المذهب .

ويقول النووي : إن المجتهدين المنتسبين والمخرجين كانوا إلى آخر المائة الرابعة ، أما بعد المائة الرابعة فقد قل المجتهدون ، وقل المخرجون ، وصار عمل المتأخرين ترتيب الأدلة وتقريرها وحكاية الأقوال والأوجه في المذهب وطرقه ، فهو يقول في بيان القسم الذي ذكرنا : هذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصانيف ، فيها معظم اشتغال الناس اليوم ، ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج .

وليس معنى ذلك أن المخرجين قد انقطعوا عند المائة الرابعة بل إنهم قلوا بعد ذلك ، فقد وجد في المائة الخامسة ، وماولياها من الشافعية من

(١) قد أخذنا هذه الأقسام الأربعة من أحوال المفتي في مقدمة المجموع للنووي ص ٤٢ ،

يُجتهد في تخريج المسائل ، بل من يخالف الشافعى (١) نفسه ، وإن التخريج لم يخل منه عصر إلا في العصور المتأخرة التي اقتصرت فيها العلماء على دراسة كتب المتقدمين تلخيصاً ، وشرحاً وتبويهاً ، واستخراجاً للأحكام منها ، فانصرفوا عن دراسة حرة للعلوم ، إلى دراسة الكتب وتفهمها وتعرف ما فيها ، وتلك موجة من القصور لم تنل المذهب الشافعى وحده ، بل وتناولت الفقه في كل المذاهب .

٢٤٤ - وقد كان المذهب يلبس الرداء الذى يكتسى به رجاله ، فإن كانوا من المجتهدين كان باب الاستنباط متسع الآفاق فيه ، فإن المجتهد لا يكون مقيداً إلا بأصول الشافعى ، وهى مرنة تتسع للاجتهاد المطلق ، ويكون كل ما يصل إليه المجتهد معدوماً في المذهب الشافعى إلا إذا خالف قولاً قاله الشافعى ، وقد كان يقع ذلك ، يعلنون به الانفراد ، أو يخالف أصلاً من أصول الشافعى ، ونادر أن يكون ذلك ، لأنها مرنة لا تضيق على المجتهد مادام مجتهداً في دائرة الكتاب والسنة والقياس ، ولما قل المجتهدون المنتسبون ، واقتصر الاجتهاد على التخريج كان التفرع ، وكان التصرف والبحث والاستنباط واستخراج الأحكام في الدائرة المذهبية ، فاستفاد من ذلك المذهب فائدة لا تقل عن فائدته من السابقين ، وإن كان فقه الأولين في ذاته أوسع رحاباً ، وأخصب إنتاجاً .

فلما غلق باب الاجتهاد المطلق ، وضاق باب التخريج ، ضاق المذهب ، وصار مقصوراً على دراسة أقول المتقدمين وترتيبها والاستدلال لها ، واستخراج الأحكام من الكتب فقط من غير الاتجاه إلى ما سواها .

٢٤٥ - والحق أن المذهب الشافعى لم يضق فيه باب التخريج ، إلا بعد أن شرق وغرب ، وبعد أن اكتسب من البيئات المختلفة ، والأحوال ،

(١) ذكر ابن السبكي في طبقاته أن أباه علياً السبكي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، كان من لم اجتهد خالف فيه الشافعى ، فقد قال في بيان ما انتخبه مذهباً له (وذلك على قسمين : أحدهما : ما هو معترف بأنه خارج من مذهب الشافعى رضى الله عنه ، وإن كان ربما وافق قولاً ضعيفاً في مذهبه ، أو وجهاً شاذاً) وزاه يقرر أنه خالف الشافعى فيما اختاره .

الاجتماعية المتباينة والشئون الاقتصادية المتخالفة الشيء الكثير بما كان يتأثر به المجتهدون عند تخريجهم للمسائل ، إذ كانوا بلا ريب متأثرين ببيئاتهم الجغرافية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، وأنتك لو درست ذلك المذهب على ضوء هذا ، وتعرفت الآراء بين المختلفين على ذلك النور لعلمت أثر البيئات فى أقوال المختلفين وآراء المتنازعين ، ولو أن الذين يدرسون فروع المذاهب المختلفة درسوها منسوبة لأصحابها ، وعرفوا البيئات المختلفة ، فإنهم حينئذ يرون تلك الآراء صوراً صادقة لعصورها ، حاملة ألوانها ومنازعها الاجتماعية والاقتصادية وأعراف الناس فيها .

وإذا كان ذلك المذهب الشافعى لم يمنع فيه التخريج ، أو يضيق إلا بعد أن استقى من البيئات ، فالذخيرة المحفوظة منه ثروة فقهية جليلة عظيمة الفائدة ، جيدة الثمرة .

٢٤٦ - ولما ضاق باب التخريج انصرف العلماء إلى المحافظة على الثروة التى ورثوها عن المجتهدين والمخرجين ، واستخراج الفتاوى والأحكام من بين الأقوال المختلفة والآراء المتنازعة ، ولم يكن للمتمنى أن يختار أى رأى شاء ، أو أى وجه أراد ، بل قيده فى اختياره .

وقد ذكرنا أنهم يقسمون الخلاف فى المذاهب إلى ثلاثة أقوال فى المذهب ، وهى ما ينسب إلى الشافعى من غير اختلاف فى الرواية ، وأوجه وهى ما ينسب إلى المجتهدين فيه من آراء مخرجة على أصول الشافعى ، وطرق وهو ما اختلفت فيه الحكاية عن الشافعى ، أو عن المجتهدين .

والمفتى فى العصور المتأخرة إذا وجد قولين للشافعى ليس له أن يختار أحدهما ، بل يرجع فى ذلك إلى ما رجحه المخرجون السابقون (١) الذين بنوا تخريجهم على أصوله أو الصادق من الروايات المختلفة ، ويقول النووى :

(١) والعلماء المجتهدون يرجحون بين أقوال الشافعى ، فيأخذون بما رجحه هو ، فان لم يصحح بالتزجيح فيما فرع عليه رجحوا المتأخر على المتقدم ، فان لم يعرف وذلك نادر رجحوا أقربها إلى أصوله .

إن لم يحصل على ترجيح بطريق توقف حتى يحصل ، أى أنه إذا لم يعثر على ترجيح لمن سبقه توقف حتى يحصل على الترجيح المنقول .

وإذا كانت المسألة التى يفتى فيها ذات أوجه للمجتهدين ، أو طرق نقل مختلفة فإنه يرجع إلى مآرجحه المجتهدون السابقون ، وهو ما صححه الأكثر ، ثم الأعلم والأورع ، فإن تعارض الأعلم والأورع قدم الأعلم ، فإن لم يجد ترجيحاً عن أحد اعتبر صفات الناقلين للقولين ، أو القائلين للوجهين ، فما رواه البويطى والربيع المرادى ، والمزنى عن الشافعى مقدم على ما رواه غيرهم .

وقد قال بعض العلماء : إذا كان للشافعى آراء بعضها يوافق فيه أكثر الأئمة والآخر قد انفرد به ولم يؤثر ترجيح اتباع ما وافق أكثر الأئمة ، ولكن يقول النووى : إن ذلك محل نظر ، فقد قال : حكى القاضى حسين فيما إذا كان للشافعى قولان أحدهما يوافق أبا حنيفة - وجهين لأصحابنا : (أحدهما) أن القول المخالف أولى ، وهذا قول الشيخ أبى حامد الأسفرائينى قال : الشافعى إنما خالفه لاطلاعه على موجب المخالفة .

(والثانى) القول الموافق أولى ، وهو قول القفال ، وهو الأصح ، المسألة المفروضة ، فيما إذا لم يجد مرجحاً مما سبق .

وهكذا ترى أنه بعد أن انقضى دور التخريج جمد العلماء على المنقول ، لا يتجاوزونه ، وامتنعوا عن التصرف ، وصاروا عبيد الكتب ، يرجحون ما ترجح ويزيفون ما تزيف ، وليس لهم فكر إلا فى استخراج العلم من بين دفتها ، وبذلك قامت المحاجزات بين الفقه الشافعى ، وبين الأصول التى قام عليها ، وبينه وبين البيئات التى يعيش فيها ، فقد صار الفقيه فيه من يعرف الفروع المدونة المصححة ، لا من يبنى على أصوله ، كما بنى من سبقوه ، وأصبح لا يعالج الحوادث التى تقع بالتخريج الحر فيستنبط لها من الأحكام ما يناسب حالها ، ويلأثم شئونها غير خارج عن أصول المذهب ، بل يأخذ

أحكامها من الفروع المدونة ، وإن كان لحال غير حالها وفي مجتمع غير مجتمعها :

والخلاصة أن الفقه الشافعي أخذ ثلاثة أدوار تبينت مما مضى ، دور النمو تحت سلطان الاجتهاد المطلق مع التقيد بالأصول الشافعية ، ودور النمو تحت التخريج ، وأخيراً دور الوقوف ، فهل لأصحابه أن يسيروا ، وقد سن السابِقون طريق السير ، وهو دراسة المسائل التي تعرض ، وليس فيها نص للشافعي على مقتضى ما تهدي إليه أصوله ، والله الموفق .

انتشار المذهب الشافعي

٢٤٧ - قال ابن خلدون في المقدمة : « أما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها ، وقد انتشر مذهبه بالعراق وخراسان ، وما وراء النهر ، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار ، وعظمت مجالس المناظرات بينهم ، وشحنت كتب الخلافات بأنواع استدلالاتهم ، ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره . وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعي لما نزل على ابن عبد الحكم بمصر أخذ عنه جماعة من بني عبد الحكم ، وأشهب بن القاسم وابن المواز وغيرهم ، ثم الحارث بن مسكين وبنوه ، ثم انقرض فقه أهل السنة من مصر بظهور دولة الرافضة وتداول بها فقه أهل البيت ، وتلاشى من سواهم ، إلى أن ذهبت دولة العبيدين من الرافضة على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب ، ورجع إليهم فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام ، فعاد إلى أحسن ما كان ونفق سوقه ، واشتهر منهم محيي الدين للنووي من الحلبة التي ربيت في ظل الدولة الأيوبية بالشام ، وعز الدين بن عبد السلام أيضاً ، ثم ابن الرافعة بمصر ، وتقى الدين ابن دقيق العيد ، ثم تقى الدين السبكي بعدهما إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الإسلام بمصر لهذا العهد ، وهو سراج الدين البلقيني ، فهو اليوم أكبر الشافعية بمصر ، وكبير العلماء بها ، بل أكبر العلماء من أهل العصر .

هذه كلمة ابن خلدون عن مذهب الشافعى وانتشاره ، وقد ذكر أنه ابتداءً من مصر ، ثم غالب المذهب الحنفى والمذاهب الأخرى فى الشرق ثم عاد إلى مصر موطنه . هذا إجمال يحتاج إلى قليل من التفصيل .

٢٤٨ — اجتهد الشافعى بمكة ، ودرس أهل العراق مذهبه ، ولكن العلماء فى ذلك الوقت لم يكونوا قد سلكوا الطريق المذهبى فى دراستهم ، بل كان كل عالم يجتهد فيما يعرض له من المسائل اجتهاداً حراً ، وقد يستعين بدراسة غيره ؛ ليستن لنفسه طريقاً ، وليكون له رأياً من غير أن يتقيد بطريق من استعان به ، ولا رأيه ، ولم يكن ثمة تقليد إلا تقليد العامة لمن يستفتونهم من العلماء ، لذلك لم تصر هذه البلاد شافعية باجتهاد الشافعى فيها ، أو دراسته لأهلها .

ولما أخذت ريح التقليد تهب بعد أن اختار المجتهدون ، أو بعضهم طريقة بعض الأئمة فى الاجتهاد ، ثم صار أهل الإقليم يقلدون إماماً ، ويختارون مذهبه ، كان المذهب الشافعى قد استقر فى مصر ، واستقام أهلها على طريقته ، إذ شغل الناس بدراسته عن المذهب المالكى الذى كان غالباً ، والمذهب الحنفى الذى كان معروفاً ، لذلك كانت مصر المكان الذى صدر عنه المذهب الشافعى .

جاء فى طبقات ابن السبكى عن مصر والشام بالنسبة للمذهب الشافعى : هذان الإقليمان مركز ملك الشافعية ، منذ ظهر مذهب الشافعية ، اليد العالية لأصحابه فى هذه البلاد لا يكون القضاء والخطابة فى غيرهم .

انتشر المذهب الشافعى بعد مقامه فى مصر فظهر فى العراق ، وكثر أتباعه فى بغداد ، وغلب على كثير من بلاد خراسان ، وتوران ، والشام ، واليمن ، ودخل ما وراء النهر ، وبلاد فارس والحجاز ، وبعض بلاد الهند ، وتسرب إلى بعض شمال أفريقيا ، والأندلس بعد سنة ٣٠٠ هـ ، كما فى الفوائد البهية .

٢٤٩ — ولندكر كلمة موجزة عن حاله فى كل بلد من هذه البلاد التى انتشر فيها . فأما مصر التى تعتبر الموطن الأول فيها ، فكان هو السائد فيها

بعد أن تغلب على المذهبين الحنفى والمالكي ، واستمر كذلك صاحب السلطان إلى أن جاءت الدولة الفاطمية ، فأبطلت العمل به ، وجعلت العمل على مقتضى مذهب الشيعة الإمامية ، حتى إذا أدال الله من سلطانهم على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب أحيا المذاهب المعروفة ، وأبطل العمل بالمذهب الشيعي ، وجعل للشافعي الحظ الأكبر ، من عنايته ، وعناية من جاءوا بعده من الأيوبيين ، فقد كانوا جميعاً شافعية إلا عيسى بن العادل أبي بكر سلطان الشام ، فإنه كان حنفياً ، ولم يكن في هذه الأسرة حنفى سواه ، ثم تبعه أولاده ، وكان شديد التعصب لذلك المذهب ، وبعده الحنفية من فقهاءهم .

ولما خلفت دولة المماليك البحرية دولة الأيوبيين لم تنقص خطوة المذهب الشافعي ، فقد كان سلاطينها من الشافعيين إلا سيف الدين قطز الذي كان قبل بيبرس ، فقد كان حنفياً ، ولكن لم يكن له أثر في مذهب الدولة لقصر مدته ، بل لقد زعم السيوطي في حسن المحاضرة أنه لم يكن فيهم غير شافعي قط .

ولقد كان القضاء على المذهب الشافعي مدة هذه الدولة كسابقتها ، إلى أن أحدث الظاهر بيبرس فكرة أن يكون قضاة أربعة ، لكل مذهب قاض ، يقضى بموجب مذهبه ، فكان لكل قاض العمل والتحدث بما يقتضيه مذهبه بالقاهرة والقسطاط ، ونصب النواب ، وإجلال الشهود ، ولكن جعل للشافعي مكان أعلى من سائر الأربعة . وذلك بأن كان له وحده الحق في تولية النواب في بلاد القطر كما كان له الحق وحده في النظر في أموال اليتامى والأوقاف ، وكان بهذا له المرتبة الأولى في الدولة ، ثم يليه المالكي ، ثم الحنفى ، فالحنبلي ، ولكن جاء في صبح الأعشى أن ابن بطوطة ذكر أن ترتيبهم بمصر مدة الملك الناصر بتقديم الحنفى على المالكي ، فلما ولى القضاء برهان الدين بن عبد الحق الحنفى أشار الخلفاء على الملك الناصر بجلوس المالكي فوقه ، كما جرت بذلك العادة القديمة من قبله ، فعمل بذلك .

واستمرت الحال في دولة المماليك الجركسية كما كانت في سابقتها حتى

استولى العثمانيون على ملك مصر ، فأبطلوا القضاء بالمذاهب الأربعة واختصاص الشافعى بالمكانة العالية ، وحصروا القضاء فى المذهب الحنفى . لأنه مذهبهم ، ولم يزل الأمر كذلك إلى اليوم ، بيد أنه قد أخذ الاقتباس من المذاهب الأخرى فى الأحوال الشخصية ، والوقف والموارث والوصايا ، وهى المسائل التى بقى القضاء فيها على مقتضى أحكام الشريعة الإسلامية دون سواها .

وإذا كان المذهب الشافعى قد فقد مكانته الرسمية فى الدولة ، فقد بقيت له منزلته فى الشعب المصرى ، فإنه هو والمذهب المالكى قد تغلغل فى نفس الشعب حتى إنه يتدين فى عبادته على مقتضى هذين المذهبين فى ريف مصر وقراها إلى يومنا هذا . فالناس فى ريف مصر فى عباداتهم يختارون هذين المذهبين ، والمالكى أغلب صعيد مصر ، والشافعى فى الوجه البحرى .

٢٥٠ — وأهل الشام كانوا على مذهب الأوزاعى حتى ولى قضاء دمشق بعد قضاء مصر أبو زرعة محمد بن عثمان الدمشقى الشافعى ، قال فيه ابن السبكى فى طبقاته : كان رجلاً رئيساً يقال إنه هو الذى أدخل مذهب الشافعى إلى دمشق وإنه كان يهب لمن يحفظ مختصر المزنى منه مائة دينار توفى بدمشق سنة اثنتين وثلاثمائة .

وقد عبر عن إدخاله المذهب الشافعى الشام بكلمة يقال ، وذلك تعبير محقق دقيق لأن المذهب لابد أن يكون قد سرى إلى الشام من مصر ، لمسا بينهما من جوار ، وللهجرة التى كان يقوم بها العلماء ، ولكن لأنه أول قاض شافعى ولى قضاء الشام ، وكان القاضى قبل ذلك أوزاعياً ، فقد عمل بنفوذه على إحلال ذلك المذهب محل مذهب الأوزاعى ، وكان يشجع على حفظه ومعرفته بالهبات كما رأيت ، وبتوالى القضاة الشافعيين على الشام أخذ مذهب الأوزاعى فى الانقراض ، ومذهب الشافعى فى الغلب ، ولم يتم له الغلب فى حياة أبى زرعة ، بل فى عهد من جاءوا بعده من القضاة . فقد استمر مذهب الأوزاعى ، مع أن القضاء أخذ منه — له مكانته فى نفس الشعب الشامى ،

حتى لقد كان له مفتون ، وإن لم يكن منه في آخر الأمر قضاة ، جاء في تاريخ الذهبي في حوادث سنة ٣٤٧ أنه مات مفتي دمشق على مذهب الأوزاعي أبو الحسن أحمد بن سليمان بن حذلم ، وكانت له حلقة كبيرة بالجامع ، ويظهر أنه آخر مفت لمذهب الأوزاعي .

ومن هذا يفهم أن مذهب الأوزاعي كان بالشام إلى منتصف القرن الرابع الهجري ، وأنه لم تتم الغلبة للشافعي ، إلا عند ذلك .

٢٥١ — والعراق كان مذهب أبي حنيفة لمكانه عند خلفاء بني العباس ، لأن القضاة كانوا منه منذ ولي القضاء أبو يوسف رضى الله عنه .

قال ابن حزم : مذهبان انتشرا في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان مذهب أبي حنيفة ، فإنه لما ولي الرشيد أبا يوسف خطة القضاء كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية ، ومذهب مالك عندنا بالأندلس ، فإن يحيى بن يحيى كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاء ، وكان لا يلي قاض في الأندلس إلا بمشورته واختياره ، ولا يشير إلا بأصحابه ، ومن كانوا على مذهبه والناس سراع إلى الدنيا ، فأقبلوا على ما يرجون به بلوغ أغراضهم ، على أن يحيى لم يل قضاء قط ، ولا أجاب إليه ، وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم ، وداعياً إلى قبول رأيه لديهم « ١ هـ .

ومع ما كان لمذهب أبي حنيفة من مكان بالعراق لهذه الرياسة ، ولأنه موطنه ومقامه ، كان لمذهب الشافعي أيضاً مكان لتلاميذ الشافعي الأولين به ، ولهجرة كثيرين من أصحاب الشافعي إلى العراق ، ولأن بغداد كانت حاضرة العالم الإسلامي ، فكان العلماء يفتدون إليها من كل المذاهب ومختلف الآراء لذلك كله تراحم المذهب الشافعي ومذهب أبي حنيفة ، وكانت له بجواره كثرة ، وإن لم يكن معتقوه هم الأكثر ، ولكن كان كثيرون من أهل بغداد فيهم تعصب شديد للمذهب أبي حنيفة حتى إن الخليفة القادر بالله ولي عهد القضاء قاضياً شافعيّاً فنثار أهل بغداد وانقسموا حزبين حزب لا يؤيد التعيين ، وهو الأكثر ، وحزب ينصره وهم الأقل عدداً ، ووقعت الفتن بينهما

فاضطرب الخليفة لإرضاء الأكثرين ، وعزل القاضي الشافعي ، وأحل محله حنفياً ، وأعاد إلى الحنفية ما كان لهم من كرامة واعتزاز بالنفس وحرمة ، وكان ذلك في آخر القرن الرابع الهجري ، ومهما يكن من الأمر فقد كان للمذهب الشافعي مكان ببغداد ، ولعلمائه منزلة ، ولئن بعدوا عن الرياسة لقد سادوا بالعلم حتى كان أكثرهم في موضع التجلة من الخلفاء ، وإن كان القضاء في غيرهم .

٢٥٢ — ولقد دخل المذهب الشافعي فارس ، ويقول ابن السبكي : إنه لم يكن بفارس سوى مذهب الشافعي ، ومذهب داود الظاهري .

وهذا نص ما فيه : قال الأستاذ أبو منصور ولم يبرحوا شافعية أو ظاهرية على مذهب داود ، الغالب عليهم ظاهرية ، ولكن يظهر أن الظاهري قد انقرض بعد ذلك ، وغلب على الشافعي المذهب الشيعي ، فإن فارس الآن تعتق المذهب الإمامي الإثني عشري ، وهو مذهب الدولة الرسمي ، والقضاء فيها على نظامه .

٢٥٣ — أما بلاد خراسان وسجستان وما وراء النهر ، فقد كان المذهب الشافعي له المكانة ، وكان الشافعيون يتناظرون مع غيرهم من أصحاب المذهب التي كانت تسكن هذه البلاد ، وأحياناً كان يصل الخلاف إلى اضطراب ، كما كان يقع بينهم وبين الشيعة ، أو بعض الحنفية والحنابلة أحياناً .

ولقد تضافرت الأسباب لانتشار المذهب الشافعي بهذه البلاد ، والأساس والعماد هو علماء المذهب ونشاطهم ، ومحمد بن إسماعيل القفال الكبير الشافعي المتوفى سنة ٣٦٥ هـ . هو الذي أدخل ذلك في بلاد ما وراء النهر ، كما جاء في طبقات ابن السبكي .

وجاء في الإعلان بالتوبيخ للسخاوي : أن الحافظ عبد الله محمد بن عيسى المروزي هو الذي أظهر مذهب الشافعي بمر وخراسان بعد أحمد بن سيار ، وكان السبب في ذلك أن ابن سيار حمل كتب الشافعي إلى مرو ، فأعجب بها الناس ، فنظر عبد الله في بعضها وأراد أن ينسخها ، فلم يتمكن ابن سيار فباع

ضبعة له . وخرج إلى مصر فأدرك الربيع وغيره من أصحاب الشافعي ورجع إلى مرو وابن سيارحي ، ولقد مات عبد الله هذا سنة ٢٩٣ ، وذكر السخاوي أيضاً أن أبا عوانة يعقوب بن إسحاق النيسابوري الأسفرائني المتوفى سنة ٣١٦ أول من أدخل مذهب الشافعي وتصانيفه إلى أسفراين وهو ممن أخذ عن الربيع والمزني .

وهكذا نرى العلماء هم الذين تولوا نشر مذهب الشافعي ونقله إلى الأقاليم ، ونقل كتبه إلى الأقاليم الشرقية النائية ، وكانوا لا يكتفون بنشره بين العامة ، بل يقنعون الولاة والسلاطين به ، فقد جاء في الكامل لابن الأثير في حوادث سنة ٥٩٥ : وفيها فاروق غياث الدين صاحب غزنة وبعض أهل خراسان مذهب الكرامية (١) وصار شافعي المذهب ، وكان سبب ذلك أنه كان عنده إنسان يعرف بالفخر مبارك شاه يقول الشعر بالفارسية متفنناً في كثير من العلوم . فأوصل إلى غياث الدين الشيخ وجيه الدين أبا الفتح محمد بن محمود المروذي الفقيه الشافعي فأوضح له مذهب الشافعي ، وبين له فساد مذهب الكرامية فصار شافعيّاً ، وبني المدارس للشافعية ، وبني بغزنة مسجداً لهم أيضاً . وأكثر مراعاتهم ، فسعى الكرامية في أذى وجيه الدين فلم يقدرهم الله تعالى على ذلك . وقيل إن غياث الدين وأخاه شهاب الدين لما ملكا في خراسان ، قيل لهما إن الناس في جميع البلدان يزرون على الكرامية ويحقرونهم ، والرأي أن يفارقا مذهبهم فصاروا شافعيين .

٢٥٤ - دخل المذهب الشافعي هذه البلاد النائية ولم تكن خالية من المذاهب قبله . فقد علمت أنه كان بخراسان الكرامية وهو مذهب له آراء في الاعتقاد وفي الفروع ، وكانت مذاهب الشيعة ومذاهب أبي حنيفة وكثيرون

(١) مذهب الكرامية نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وهو مذهب في العقائد ، وله مسائل في الفقه منها : أن المسافر يكفيه في صلاة الخوف تكبيرتان ، وجواز الصلاة في ثوب نجس ، وأن العبادات تجوز بغير نية اكتفاء بقية الإسلام .

من الحنابلة فكان الخلاف يقع بين هؤلاء ، وقد يكون في مناظرة يقتنازع الفريقان أطراف الأدلة وقد تكون فتنة .

جاء في معجم البلدان لياقوت : أن أهل الري كانوا ثلاث طوائف : شيعية وهم الأقل ، وحنفية وهم الأكثر ، وشافعية وهم كثيرون ، ف وقعت العصبية بين السنة والشيعية فتضافر عليهم الحنفية والشافعية . وتناولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف . ثم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية ، فكان الظفر للشافعية مع قتلهم فخربت محال الشيعة والحنفية ، وبقيت الشافعية ، وهى أصغر محال الري ، ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفى مذهبه .

ثم في ذكر كلامه على ساوه ، واقعة بين الري وهمذان ، أن أهلها كانوا سنية شافعية ، وكان بقرها مدينة يقال لها آوة ، أهلها شيعية إمامية . فكانت تقع بينهم العصبية .

وهكذا كان يغالب رجال المذهب غيرهم ويستنصرون بالعامه وبمنازلهم من الملوك ، فقد كان كثيرون منهم من أهل الزهادة ، وكثيرون من أهل التصوف ، ولذلك مكانته في أهل البلاد ، واستمرت المغالبة ، حتى كان لهم الغالب في أكثر هذه البلدان الشرقية النائية ، وإن كانوا في أكثرها لم يكونوا الأكثر عدداً .

وقد ذكر المقدسى في أحسن التقاسيم أنه كان المذهب الغالب على كثير من البلدان في إقليم المشرق ككورة الشاس ، وإبلاق وطرس وبسباوا بيورد وغيرها ، وكان بهراة وسجستان ، وسرخس ونيسابور ، ثم ذكر أنه كانت تقع بينهم وبين الحنفية سجستان وسرخس ، فتن بسبب التعصب المذهبي تتراق فيها الدماء ، وكذلك كانت الفتن في كثير من بلاد الديلم .

٢٥٥ — انتشر المذهب الشافعي في هذه البلاد الشرقية النائية ، كما انتشر في العراق والشام ، وكما انتشر في اليمن ، والحجاز ، ولكنه لم ينتشر ببلاد المغرب ، ولم يكن في المغرب ، ولا في الأندلس شافعية ، إلا ما كان من يوسف ابن يعقوب بن عبد المؤمن صاحب المغرب والأندلس ، فإنه بعد أن تظاهر

بمذهب الظاهرية ، مال إلى مذهب الشافعي آخر أيامه ، واستقضاهم على بعض البلاد ، كما جاء في الكامل لابن الأثير ، وإنما لم يكن للمذهب الشافعي حظ في بلاد المغرب والأندلس ، لغلبة المذهب المالكي ، ولقد ذكر المقدسي في أحسن التقاسيم أنهم كانوا بسائر بلاد المغرب على عهده إلى حدود مصر لا يعرفونه ، وأنه ذكره بعضهم مرة ، فذكر قول الشافعي ، فقال من الشافعي ؟ إنما كان أبو حنيفة لأهل المشرق ومالك لأهل المغرب ، وقال المقدسي أيضاً : ورأيت أصحاب مالك يبغضون الشافعي ، ويقولون : أخذ العلم عن مالك ثم خالفه ، وقال في أهل القيروان : وليس في أهلها غير حنفي ، ومالكى مع ألفة عجيبة لا شغب بينهم ، ولا عصبية .

ويظهر لي أن نشاط الخراسانيين الذين اعتنقوا المذهب الشافعي واعتناق بعض ملوك تلك البلاد النائية لهذا المذهب ، وزهادة العلماء ، وتصوفهم ، وقربهم من الولاة مع العفة عما في أيديهم جعل لهم منزلة عند العامة ، فانتشر المذهب هناك . أما علماء الشافعية في مصر والعراق فلم يكن لهم نشاط يذكر في المغرب ، وملوك المغرب والأندلس كانوا يعتنقون المذهب المالكي لا يعدلون به بديلاً .

وإن التعصب المذهبي كان بين علماء المشرق شيعة وحنفية وشافعية كان له أثره في نشاط الشافعية ، وعملهم على الدعاية لمذهبهم في ربوع هاتيك البلاد ، أما في مصر فلم يكن ثمة تعصب مذهبي لابن الشافعية والحنفية ، ولا بينهم وبين المالكية ، فلم يكن ثمة نشاط في الدعاية المذهبية ، بل كان ، وما يقلد من المذاهب ، ومن يتبع من الأئمة من غير عصبية جامحة ، ولا تناحر ، وإن وقعت مناظرات بين الشافعية وغيرهم أحياناً لا تتجاوز العلماء إلى العامة فلا تعدو النطاق العلمي ، ولا تؤدي إلى الفتن بين الجمهور .

والله يقبل من يشاء ، ويهدي من يشاء . وله الأمر من قبل ، ومن بعد ، إنه على ما يشاء قدير .

(والحمد لله رب العالمين)