



المُوَافِقَاتُ

في أصْوَلِ السَّرِيعَةِ

لِابْنِ إِسْحَاقِ الشَّاطِيِّ

إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُوسَى الْخَنْجَرِيِّ الْغَرَنَاطِيِّ الْمَالِكِيِّ
الْمُتَوفِّيُّ مَسْنَةً ٧٦٩ هـ

شَرِحُ وَحْيِ حَادِيَتِهِ
فَضِيلَةُ شِيخِ عَبْدِ اللَّهِ دَرَازٍ الْأَسْتَاذُ مُحَمَّدُ عَبْدِ اللَّهِ دَرَازٍ
خَرْجُ آيَاتِ وَفَهْرِيسِ مَوْضِعَاتِهِ
عَبْدُ اللَّامِ عَبْدِ الشَّافِيِّ مُحَمَّدٌ

الجزء الرابع

المواقف

في أصول الشريعة

لأبي سحاف الساطبي

إبراهيم بن موسى الحنفي الغزاتي الماليكي

المتوفى سنة ٧٩٠ م

وَضَعَّفَ نَسَرَاجُهُ
الْأُسْتَادُ زَمْهَدُ عَبْدُ اللَّهِ دَرَاز

شَرَحَهُ وَحَجَّجَ حَاجِيَشَهُ
فَضِيلَةُ الشِّيْخِ عَبْدُ اللَّهِ دَرَاز

خرج آياته وفهمنا موضوعاته
عبدالسلام عبد الشافي محمد

الدليل الثاني السنة

ويتعلق بها النظر في مسائل:

المسألة الأولى :

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

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

ويطلق أيضاً لفظ السنة على ما عمل عليه الصحابة، وجد ذلك في الكتاب أو

(١) قال في المنهاج: هي ما صدر منه ﷺ من الأفعال والأقوال التي ليست للإعجاز يعني ليست من القرآن، وقد تكون متصمنة لمعنى ورد فيه: قوله: (ما لم ينص عليه في الكتاب) ليس معناه أنه يلزم في إطلاق السنة إلا تكون واردة في معنى قد تضمنه الكتاب العزيز، بل معناه مما لم يكن معتبراً جزءاً من الكتاب بنفس الفاظه. ويدل على هذا قوله: (كان بياناً لما في الكتاب أولاً) لأنه إنما يكون بياناً له إذا كان الكتاب متصمناً لأصل المعنى، فتجيء السنة شارحة ومبينة. وزاد بعضهم قيد (ما ليس من الأعمال الطبيعية) وتركه لظهوره وقوله: (كان ذلك مما نص عليه في الكتاب) أي وحده أجمع السنة أيضاً. وقوله: (أولاً) أي بأن نص عليه في السنة فقط. وإنما حملناه على هذا ليصبح كون هذا المعنى مغايراً لما قبله وأعم منه قوله: (ولأن كان العمل بمقتضى الكتاب) أي في بعض صور هذا الإطلاق. هذا وظاهر قوله أولاً (بل إنما نص عليه من جهة) أن هذا الإطلاق خاص بالأقوال، ولا يشمل الأفعال. وقوله بعد: (عمل على وفق ما عمل عليه النبي عليه السلام مع ضميمة قوله). وكان هذا الإطلاق إنما اعتبر فيه عمل صاحب الشريعة يقتضي أن الإطلاق الثاني خاص بالأفعال، ولا يشمل الأقوال المتوجهة منه إلى غيره بالأوامر والتواهي فيما لا يتعلق به عليه السلام ويكون قول صاحب المنهاج وغيره أن السنة ما صدر منها الخ تعريفاً للإطلاق العام، ويكون كل من هذين الإطلاقين في كلام المؤلف خاصاً، ويساعد على أن غرضه الخصوص في الإطلاقين قوله بعد: (إذا جمع ما تقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه) وقد عد منها الإقرار وجهاً وإن لم يصرح به في تفاصيل الإطلاقات، إلا أنه تقدم له عد الإقرارات من الأفعال.

السنة^(١) أو لم يوجد، لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا، أو اجتهاداً^(٢) مجتمعاً عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضاً إلى حقيقة^(٣) الإجماع، من جهة^(٤) حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم. فيدخل تحت هذا الإطلاق المصالح^(٥) المرسلة والإحسان؛ كما فعلوا في حد الخمر^(٦)، وتضمين^(٧) الصناع وجمع^(٨) المصحف، وحمل الناس على القراءة بحرف

(١) أي عثروا عليه في السنة أو لم ينفع عليه فيها، ليصح قوله بعد: (لكونه اتباعاً لسنة ثبتت عندهم لم تنقل إلينا) وإذا حمل قوله: (لم يوجد) على ظاهره وأنها لم تصدر عن النبي ﷺ أصلاً لم يظهر قوله: (لكونه اتباعاً لسنة الخ) فإنه وما بعده راجع إلى قوله: (أو لم توجد) بياناً له. ولو كان هذا راجحاً إلى قوله: (ووجد) لم يكن لتقييده بقوله: (لم تنقل إلينا) معنى.

(٢) لا يقال إن الاجتهاد هو النظر في الأدلة من كتاب وسنة الخ فلا تظفر مقابله بما قبله، لأننا نقول أن صورة اتباع السنة تفترض فيما كان الدليل هو السنة مباشرة، وما بعده بواسطة القياس ونحوه.

(٣) انظر لم يقل (راجع إلى اتباع سنة لم تنقل إلينا) كما قال في سابقه؟ بل اقصر فيه على شق الإجتهد والإجماع. قد يقال أن الأول في الحقيقة داخل في إطلاق السنة المشهور، فلا حاجة للنص عليه إلا لمجرد النبأ على صورة يتهم عدم دخولها والمهم عنده هو إدخال ما يرجع لبقية الأدلة من الإجماع والإحسان والمصالح، فلذا لم يكرره فيما يتعلق بخلفائهم، لكن كان عليه أن يذكر القياس أيضاً.

(٤) أي فلما حملوا الناس عليه والتزم الجميع وساروا فيه بدون تكير دل على إجماعهم عليه، وهو أولى بالقبول من الإجماع السكري، لأن هذا قد صاحبه عمل الجميع.

(٥) أي ما كان منها في عهد الصحابة.

(٦) حيث كان تعزير الشارب في عهده^ﷺ غير محدود، بل كانوا يضربون الشارب تارة نحو أربعين وتارة يبلغون ثمانين، وكذا في عهد أبي بكر، فلما كان في آخر إمرة عمر، ورأى شيوخ الشرب في الناس، بعدما صاروا في سعة من العيش وكثرة الشمار والأعناب، استشار الصحابة في حد زاجر، فقال علي: نرى أن تجلده ثمانين لأنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفترى جلد ثمانين. وقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود يعني ثمانين. وعلى فتحي الدين الثمانيون هو السنة التي عمل عليها الصحابة باجتهاد منهم وأجمعوا عليه. قال في المرفأ: أي للسياسة.

(٧) قال في منع الجليل وقد أسقط النبي ﷺ الضمان عن الإجراء وخص العلماء من ذلك الصناع فضمونهم نظراً واجهاداً. وقال المؤلف في الاعتراض أن الخلفاء الراشدين قضوا بتضمين الصناع وقال على: (لا يصح الناس إلا هذا) ووجه المصلحة أن الناس لهم حاجة إليهم، وهو يغيبون على الأمة، ويغلب عليهم التفريط، فلو لم يضمنوا مع مسيس الحاجة إليهم لأقضى إلى أحد أمرئين: إما ترك الإستصناع بالكلية، وذلك شاق على الخلق، وإما أن يعملا ولا يضمنوا بدعواهم الهلاك، فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتكثر الخيانة. فكانت المصلحة التضمين أهـ.

(٨) أي في زمن أبي بكر (حيث كان مفرقاً في الصحف والحسب والعظام، فجعله مجتمعاً كله في صحف ملتبسة خشية أن يضيع منه شيء مكتوب، وإن كان محفوظاً كله في صدور كثرين من الصحابة، ثم في زمن عثمان لما اختلف الناس في وجوه القراءة حتى صار يكفر بعضهم بعضاً لأن ما لم يكن يعرفه الواحد =

واحد^(١) من الحروف السبعة، وتدوين^(٢) الدواوين، وما أشبه ذلك^(٣). ويدل على هذا الإطلاق قوله^(٤) عليه الصلاة والسلام : «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين المُهَدِّفين^(٥)». وإذا جمع ما نقدم تحصل منه في الإطلاق أربعة أوجه : قوله عليه الصلاة والسلام ، وفعله ، وإن قراره^(٦) - وكل ذلك إما متلقي بالوحى أو بالاجتهاد ، بناء على صحة الاجتهد فى حقه - وهذه ثلاثة . والرابع ما جاء عن الصحابة أو الخلفاء . وهو وإن كان ينقسم إلى القول والفعل والإقرار ، ولكن عدوجها واحداً ، إذ لم ينفصل الأمر فيما جاء عن الصحابة تفصيل ما جاء عن النبي ﷺ .

المسألة الثانية :

رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار^(٧). والدليل على ذلك أمور :

= منهم من الوجوه ينكره على غيره وينسبه للكفر ، فلذلك ندب عثمان طائفه من الصحابة موثقاً بأمانتهم وعلمهم ، ووكل إليهم كتابة خمسة مصاحف يقتصرن فيها على الوجوه التي نزل بها القرآن ابتداء ، وكلها بلغة قريش ، فلا يتجاوزونها إلى ما يتلى باللغات الأخرى (التي كان رخص لأهلها بالقراءة بها تيسيراً عليهم بعدما تلقوها عنه ﷺ) فلما اتصلت القبائل وأمتزجت لغة قريش بلغات الآخرين لم يق داع لاستعمال هذه القراءات المؤدية إلى كثرة الاختلاف بين المسلمين فيما هو أصل الدين . ولما كانت المصاحف الخمسة عارية من النقط والشكل وسعت وجوه القراءة المتفق عليها بلغة قريش ، وأرسل عثمان المصاحف إلى الأمصار أمرأً بالاقتصار على ما وافقها وترك ما خالفها الذي صار في حكم المنسوخ فهذا الجمuan لم يكونا في عهده ﷺ ، بل حصلا باجتهاد الخليفتين وبعض الصحابة وأقرهم الباكون على كون ذلك مصلحة .

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

(٢) أي الذي حصل في عهد عمر لكتابة أسماء الجبوش ، والعرفاء ، وألات الحرب ، وأموال بيت المال ومصارفها . وغير ذلك مما يحتاج إليه الخليفة والولاة .

(٣) كولاية العهد ، من أبي بكر لعمر ، وكترك الخلافة شورى بين ستة وعمل السكة لل المسلمين واتخاذ السجن لأرباب الجرائم ، في عهد عمر ، وكهدم الأوقاف التي يازاء مسجد الرسول وتوصيع المسجد بها وتجديده أذان للجمعة في السوق ، في عهد عثمان ولم يكن في شيء من ذلك سنة عن رسول الله ﷺ وإنما هو النظر المصلحي الذي أقره الصحابة رضي الله عنهم .

(٤) أي فقد أضاف ﷺ السنة إليهم كما أضافها إلى نفسه فستهم هي ما عملوه استناداً لسته ﷺ وإن لم تطلع عليها منقوله عنه ، وكذلك ما استتبطه بما اقتضاه نظرهم في المصلحة .

(٥) آخرجه أبو داود والتزمي .

(٦) ومجموع الثلاثة هو ما يطلق عليه السنة عند الأصوليين .

(٧) أي فإذا ورد ما ظاهره المعارضة أخذ بالكتاب وقدم عليها . هذا ما يقصده كما يدل عليه بقية المسألة ، وإن =

أحداها: أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة. والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل. والمقطوع به مقدم على المظنون. فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة.

والثاني: أن السنة إما بيان لكتاب، أو زيادة على ذلك. فإن كان بياناً فهو ثان على المبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبين، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب.

والثالث: ما دل على ذلك من الأخبار والأثار، ك الحديث معاذ: «بم تحكم قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجده؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجده؟ قال: أجهد رأيي» الحديث^(١) وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح: «إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله. فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول الله ﷺ» الخ - وفي رواية عنه: «إذا وجدت شيئاً في كتاب الله فاقض فيه ولا تلتفت إلى غيره» وقد بين^(٢) معنى هذا في رواية أخرى أنه قال له: «انظر ما تبيّن لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبيّن لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ» ومثل هذا عن ابن مسعود «من عرض له منكراً قضاءً فليقض بمما في كتاب الله فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ» الحديث! وعن ابن عباس أنه كان إذا سُئل عن شيءٍ فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به. وهو كثير في كلام السلف والعلماء.

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

= كان الدليل الثاني باعتبار شقه الأول لا يتيح هذا المعنى وإنما يتيح مجرد التبعة كالفرع مع الأصل، بل جهة كونها بياناً تقتضي تقديمها عليه إذا ظن التعارض، ولذلك استدل من قال بتقديم السنة على الكتاب بقوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ المفيد أنها قاضية على الكتاب إلا أنه لاحظ في البيان معنى آخر يقتضي أن يكون مؤخر الرتبة عن المبين، لكنه معنى شعرى لا تقوم على مثله الأدلة في هذا الفن.

(١) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذى بلفظ (كيف تقضي إذا عرض لك قضاء الخ) قال مصحح التيسير أورد الجوزقانى هذا الحديث فى الموضوعات وقال هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه فى أصل من أصول الشريعة. وقال الترمذى لا نعرف إلا من هذا الوجه، وإسناده ليس بمتصل اهـ.

(٢) احتاج لهذا الدفع ما يتوهم من قوله: (ولا تلتفت إلى غيره) شمول الغير للسنة، مع أنه إذا وجدت السنة مع الكتاب فلا بد من الالتفات إليها كبيان لكتاب.

فإن قيل: هذا مخالف لما عليه المحققون:

أما أولاً فإن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب، وليس الكتاب بقاض على السنة؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمررين فأكثر، فتأتي السنة بتعيين أحدهما، فيرجع إلى السنة ويترك مقتضى الكتاب. وأيضاً فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً فتأتي السنة فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنة. فتخرجه عن ظاهره. وهذا دليل على تقديم السنة. وحسبك أنها تقييد مطلقة، وتخص عمومه، وتحمله على غير ظاهره، حسبما هو مذكور في الأصول. فالقرآن آت بقطع كل سارق «فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز، وأتي بأخذ الركبة من جميع الأموال ظاهراً، فخصته بأموال مخصوصة». وقال تعالى: «واحِلُّ لَكُمْ مَا ورَأَتُمْ» [النساء: ٢٤] فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها. فكل هذا ترك لظواهر الكتاب وتقديم للسنة عليه. ومثل ذلك لا يحصل كثرة. وأما ثانياً فإن الكتاب والسنة إذا تعارضا فاختار أهل الأصول: هل يقدم الكتاب على السنة؟ أم بالعكس؟ أم هما متعارضان؟^(١)

وقد تكلم الناس في حديث معاذ ورأوا أنه على خلاف الدليل، فإن كل ما في الكتاب لا يقدم^(٢) على كل السنة، فإن الأخبار المتواترة لا تضعف في الدلالة عن أدلة الكتاب، وأخبار الأحاديث في محل الاجتهدام مع ظواهر الكتاب ولذلك وقع الخلاف^(٣). وتأولوا التقديم في الحديث على معنى البداية بالأسهل الأقرب^(٤)، وهو الكتاب. فإذا كان الأمر على هذا فلا وجه لإطلاق القول بتقديم الكتاب، بل المتبعد الدليل^(٥).

فالجواب أن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه واطراح الكتاب، بل

(١) أي فإن علم المتأخر منها نسخ المتقدم، ولا رجح أحدهما بما يصلح مرجحاً أو جمع بينهما أن أمكن، ولا أخذ بغيرهما. وقولهم: (لا معارضة بين ظني وقطعي) إنما يكون في المعارضة الحقيقة، أي في المعقولات. أما في الشريعات فلامانع، لأنها في الواقع صورة معارضة فقط. أما المعارضة بمعنى التناقض ذي الوحدات الشمانية فلا تأثر لها في الأدلة الشرعية.

(٢) فإن قطعي السندي والدلالة من السنة يقدم على ظاهر الكتاب. قوله: (لا تضعف) أي بل قد تقدم كما ذكرنا، وقد يحصل التعارض إذا تساوا في قطعية السندي والدلالة. ولذلك قالوا إنه لم يبق من صور التعارض بينهما ما يرجع فيه الكتاب لسنده إلا ما كان ظني الدلالة منه مع قطعي الدلالة منها مع ظنية صدقها.

(٣) أي في تقديم الكتاب عليهما أو تقديمها عليه أو تعارضهما.

(٤) أي تناولاً.

(٥) أي ما يتبعن للدلالة منها بطريق من طرق الترجيح المذكورة في بابه.

أن ذلك المعتبر في السنة هو المراد في الكتاب، فكأن السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله : ﴿لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِم﴾ [النحل : ٤٤]. فإذا حصل بيان قوله تعالى : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطُعُوهَا أَيْدِيهِمَا﴾ [المائدة : ٣٨] بأن القطع من الكوع، وأن المسروق نصاب فأكثر من حرز مثله، فذلك هو المعنى المراد من الآية؛ لأن نقول إن السنة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب. كما إذا بين لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى آية، أو حديث فعملنا بمقتضاه، فلا يصح لنا أن نقول إننا عملنا بقول المفسر الفلافي دون أن نقول عملنا بقول الله أو قول رسوله عليه الصلاة والسلام. وهكذا سائر ما بيته السنة من كتاب الله تعالى. فمعنى كون السنة قاضية على الكتاب أنها مبينة له، فلا يوقف مع إجماله واحتماله وقد بينت المقصود منه، لا أنها مقدمة عليه.

وأما خلاف^(١) الأصوليين في التعارض فقد مر^(٢) في أول كتاب الأدلة أن خبر الواحد إذا استند إلى قاعدة مقطوع بها فهو في العمل مقبول. وإن فالتوقف وكونه مستندًا إلى مقطوع به راجع إلى أنه جزئي تحت معنى قرآنی كلي. وبين معنى هذا الكلام هنالك. فإذا عرضنا هذا الموضوع على تلك القاعدة وجدنا المعارضة في الآية والخبر معارضة أصلين قرآنین، فيرجع إلى ذلك وخرج عن معارضته كتاب مع سنة. وعند ذلك لا يصح وقوع هذا التعارض إلا من تعارض قطعيين^(٣). وأما إن لم يستند الخبر إلى قاعدة قطعية فلا بد من تقديم القرآن على^(٤) الخبر بإطلاق.

(١) شروع في الجواب عن الإشكال الثاني وهو قول بعض الأصوليين بتعارضهما إذا كان ظني الدلالة ولم يعلم تارихهما، فلا يرجع أحدهما على الآخر بكونه كتاباً ولا بكونه سنة، بل إن لم يمكن الجمع بينهما رجع أحدهما بما يسوغ ترجيحه به إن أمكن، وإن لا ترکا.

(٢) حيث قال في المسألة الثانية : (إن كان ظنياً فإن رجع إلى قطعي فهو معتبر، وإن وجوب التثبيت فيه) وقال إن هذا المعتبر يرجع إلى أصل قرآنی يكون بياناً له، وإن عامة أخبار الأحاديث بيان للقرآن وذلك معنى رجوعه لأصل قطعي ، ومثله هناك بالأحاديث التي بينت صفة الطهارة الصغرى والكبرى والصلاحة والحج ، والأحاديث التي بينت جملة من الربا الخ . وأنت إذا تأملت وجدت أحاديث الطهارة والصلاحة مثلاً وإن كانت شارحة ومفصلة لهذين النوعين من العبادة لا يقال فيها إنها جزئيات لكل قرآنی إلا باعتبار ضعيف ، لأن كونه بدأ ببيانه في الوضوء مثلاً جزئيته لآية الطهارة لا يجعله متعين التصدف في الآية إذ الطهارة كما تتحقق على هذه الصفة تتحقق بالبدء بالغياسر . وكذا رفع اليدين عند تكبير الإحرام لا تستلزمه آية (أقيموا الصلاة) حتى يكون الخبران الواردان في هذين الجزئيين لهما حكم الجزئي الحقيقي الذي تكون معارضته لغيره معارضه محققة يصح نسبتها لأصله وكلية ، ويترتب على ذلك أنه من معارضه قطعيين . فهذا كلام خطاطي .

(٣) أي وسيأتي الكلام فيه بعد .

(٤) كما تقدم في رد عائشة حديث (إن الميت يعذب بيكان أهله عليه) بآية (ولا تزر وازرة وزر أخرى) .

وأيضاً فإن^(١) ما ذكر من تواتر الأخبار إنما غالبه فرض أمر جائز ولعلك^(٢) لا تجد في الأخبار النبوية ما يقضي بتواتره إلى زمان الواقعه. فالباحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الواقع، ولا كثير جدوى فيه. والله أعلم.

المسألة الثالثة:

السنة راجعة في معناها إلى الكتاب. فهي تفصيل^(٣) لمجمله، وبيان^(٤) مشكله، وبسط^(٥) مختصره.

وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وأيضاً فكل ما دل^(٦) على أن القرآن هو كلية الشريعة وينبع لها فهو دليل على ذلك، لأن الله قال : ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤] وفسرت عائشة ذلك بأن خُلُقه^(٧) القرآن، واقتصرت في خلقه على ذلك، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن، لأن الخلق محصور^(٨) في هذه الأشياء، وأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة، لأن الأمر والنهي أول^(٩) ما في

(١) هذا جواب الإشكال الثالث، وهو أن السنة أيضاً فيها قطعي السندي فلا نقل عن الكتاب في الدلالة.

(٢) كأنه سلم بالإشكال بالمتواترة على مسألته من تقديم الكتاب مطلقاً على السنة؛ ولكنه جعل أمره هيناً، لأنه إما أنه لا توجد سنة متواترة على شرط التواتر. يعني يرويها من يستحيل تواطؤهم على الكذب في كل طبقة إلى زمنه بِكَفِيَّةٍ، وإنما أن يكون نادراً لا يستحق البحث والاستشكال.

(٣) كالأحاديث المفصلة لمجمل (أقيموا الصلاة) مثلاً.

(٤) كالأحاديث التي أوضحت الغرض من الآيات التي فهم منها الصحابة خلاف مقصودها. مثل آية ﴿وَالذِّينَ يَكْتُنُونَ الظُّهُرَ وَالْفَضْدَةَ الْخَ﴾ لما نزلت كبر ذلك على الصحابة، فسألوا عنها، فقال عليه الصلاة والسلام : إن الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من أموالكم فكبر عمر، وكالحديث الذي رفع عن الصحابة إشكال آية ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظَلَمٍ﴾ وبيانه أن المراد بالظلم الشرك كما في آية لقمان.

(٥) كما في آية ﴿وَعَلَىٰ الْثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا﴾ فقد بسط قضتها الحديث الذي أخرجه الحمسة، وشرح ما حصل فيها من النهي عن كلامهم، ثم النهي عن قربان نسائهم، إلى آخر القصة.

(٦) لم يستدل عليه في موضوعه من مباحث الكتاب العزيز، بل قال إنه (لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه، لأن معلوم من دين الأمة).

(٧) وخلق الشخص ما تنشأ عنه أفعاله بسهولة. فأفعاله بِكَفِيَّةٍ وأقواله وسائر شأنه صادر عن القرآن، والأفعال وما معها هي ما تطلق عليه السنة.

(٨) أي بمقتضى الجملة المعرفة للطرفين في كلامها. أو أثر الخلق مطلقاً لا يخرج عنها.

(٩) يعني أن القرآن وإن اشتمل على علوم خمسة كما تقدمت الإشارة إليه في المسألة السابعة من الطرف الثاني =

الكتاب . ومثله قوله : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ﴾ [آلأنعام : ٣٨] قوله : ﴿أُلَيْوَمْ أَكْمَلْنَا لَكُمْ دِينَكُم﴾ [المائدة : ٣] وهو يزيد^(٢) بإنزال القرآن ، فالسنة إذاً في محصول الأمر بياناً لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة إليه ، وأيضاً فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر بعد^(٣) بحول الله . وقد تقدم في أول كتاب الأدلة أن السنة راجعة إلى الكتاب وإلا وجوب التوقف^(٤) عن قبولها ، وهو أصلٌ كافٌ في هذا المقام .

فإن قيل : هذا غير صحيح من أوجه :

أحدها : أن الله تعالى قال : ﴿فَلَا وَرَبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء : ٦٥] الآية ! والآية نزلت في قضاء رسول الله ﷺ للزبير^(٥) بالسقي قبل الانصارى من شراغ الجرة - الحديث مذكور في الموطأ^(٦) وذلك ليس في كتاب الله تعالى ، ثم جاء^(٧) في عدم الرضى به من الوعيد ما جاء : وقال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ

= في الأدلة على التفصيل في العلوم المضافة للقرآن فإن أول ما يعني به هو الأمر والنهي أي التكاليف الشرعية اعتقادية وعملية . وأهم ما في السنة بيان التكاليف وتفاصيلها . فتكون السنة حاصلة في القرآن على وجه الإجمال . ولو قال بدله (أنها لا تخرج عن كونها بياناً للأشياء الداخلة تحت قوله كل شيء) لكان أوضح في غرضه .

(١) أي القرآن ، على رأي . والرأي الآخر أنه اللوح المحفوظ .

(٢) هذا من تمام الدليل ؛ لأنه لو كان المراد أنه أكمل الدين بما نزل من القرآن وما ورد من السنة لم يتم الدليل . ومعلوم أنه عاش عليه السلام بعد نزل هذه الآية نحو ثمانين يوماً لم تخل من سنة قوله كل شيء لكان يعين هذا المراد .

(٣) أي في المسألة الرابعة . وأما الاستقراء المذكور في الإشكال الثالث في هذه المسألة فهو معارضه للاستقراء المستدل به هنا .

(٤) أي إذا كانت لا تعارض أصلاً قطعياً في الكتاب ولا يشهد لها منه أصل قطعي . أما إذا عارضها للاستقراء المستدل به هنا .

(٥) حيث خاصمه الانصارى إلى رسول الله ﷺ ، فقال : (است يا زبیر وأرسل الماء إلى جارك) فغضب الانصارى وقال : إن كان ابن عمك؟ فقلون وجه النبي عليه السلام وقال : (است يا زبیر ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر) فطلب ﷺ من الزبیر أولاً التسامح مع جاره بالاكتفاء بأقل درجة في السقي ، فلم يفهم الانصارى ذلك وحمله محملاً سيراً استوفى ﷺ للزبیر حقه الشرعي ، وهو أن للأعلى حبس الماء عن الأسفل حتى يسقى سقياً تاماً .

(٦) وقال في التيسير : أخرجه الخمسة (يعني البخاري ومسلمًا والسناني وأبا داود والترمذى) ولو اطلع على ما قاله المؤلف من وجوده في الموطأ لقال أخرجه السنة كما هو اصطلاحه .

(٧) أي في الآية السابقة ، من عد ذلك خروجاً عن الإيمان ، يعني فالكتاب شهد للسنة بالاعتبار في موضوع ليس في القرآن .

وأطietenوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيءٍ فرُدوه إلى الله والرسول إن كتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» [النساء: ٥٩] ، والرد إلى الله هو الرد إلى الكتاب . والرد إلى الرسول هو الرد إلى سنته^(١) بعد موته . وقال : «أطietenوا الله وأطietenوا الرسول وأخذروها» [المائدة: ٩٢] وسائل ما قرن فيه طاعة الرسول بطاعة الله . فهو دال على أن طاعة الله ما أمر به ونهى عنه في كتابه ، وطاعة الرسول ما أمر به ونهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن ، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله^(٢) وقال : «فليخذل الذين يخالفون عن أمره أن تصيّهم فتنة» [النور: ٦٣] الآية ! فقد اختص الرسول عليه الصلاة والسلام بشيء يطاع فيه ، وذلك السنة التي لم تأت في القرآن . وقال : «ومن يطع الرسول فقد أطاع الله» [النساء: ٨٠] وقال : «وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا» [الحشر: ٧] . وأدلة القرآن تدل على أن كل ما جاء به الرسول وكل ما أمر به ونهى فهو لاحق في الحكم بما جاء في القرآن ، فلا بد أن يكون زائدا عليه .

والثاني: الأحاديث الدالة على ذم^(٣) ترك السنة واتباع الكتاب ، إذ لو كان ما في السنة موجوداً في الكتاب لما كانت السنة متروكة على حال ، كما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال : «يوشِكُ بأحدكم أن يقول : هذا كتاب الله ، ما كان فيه من حلالٍ أحللناه ، وما كان فيه من حرامٍ حرَمناه . إلا منْ بلغَه عنِي حديثٌ فكذبَ به فقد كذبَ الله ورسوله والذي حدَثَنَا»^(٤) وعنَه أنه قال : «يوشِكُ رجلٌ منكم متكتئاً على أريكته يُحدثُ بحديثٍ عنِي فيقولُ : بيننا وبينكم كتابُ الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه ، إلا وإنَّ ما حرم رسول الله ﷺ مثلُ الذي حرم الله»^(٥) وفي رواية : «لَا أَفَيْنَ أَحدُكُم متكتئاً

(١) قال في أعلام الموقعين : أجمع المسلمين على أن الرد إلى الله هو الرد إلى كتابه . والرد إلى الرسول صلوات الله وسلامه عليه هو الرد إليه في حضوره ، وإلى سنته في غيبته وبعد مماته .

(٢) أي فإن إفراد الرسول بطاعة غير طاعة الله يدل على تباين المطاع فيه لكل منها .

(٣) لو صاغ هذا الإشكال في صورة أخرى كأن يقول : الأحاديث الدالة على أن الشريعة تتكون من الأصلين معًا : الكتاب والسنة ، وأن في السنة ما ليس في الكتاب ، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب - لو فعل ذلك لكان مع كونه في ذاته وجيهًا موافقًا لقوله بعد (وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب) ولكن مغایرة مقام المغایرة للإشكال الرابع الذي لا يخرج في محصوله عن الثاني إلا بتتكلف لا حاجة إليه .

(٤) روى في مجمع الزوائد عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : (من بلغه عنِي حديثٌ فكذبَ به فقد كذبَ ثلاثةً : الله ، ورسوله ، والذي حدث به) رواه الطبراني في الأوسط وفيه محفوظ بن مسور ذكر ابن أبي حاتم ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً له .

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى وزاد أبو داود في أول الحديث قوله : (لَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلُهُ مَعَهُ) وزاد في =

على أريكته يأتيه الأمرُ من أمري بما أمرت به أو نهيتُ عنه فيقول : لا أدرى ، ما وجدنا في كتاب الله أتبناه^(١) . وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في الكتاب.

والثالث : أن الاستقراء دل على أن في السنة أشياء لا تتحقق كثرة ، لم ينص عليها في القرآن ؛ تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، وتحريم الحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع^(٢) ، والعقل ، وفكاك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر وهو^(٣) الذي نبه عليه حديث علي بن أبي طالب ، حيث قال فيه : « ما عندنا إلا كتاب الله ، أو فهم أعطيه رجال مسلم ، وما في هذه الصحيفة^(٤) » وفي حديث آخر^(٥) عن علي أنه خطب وعليه سيف فيه صحيفه معلقة فقال : « والله ما عندنا كتاب نقرؤه إلا كتاب الله وما في هذه الصحيفة - فنشرها فإذا أسنان الإبل ، وإذا فيها : المدينة حرم من غير إلى كذا^(٦) ، فمن أحدث فيها حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً . وإذا فيها : ذمة المسلمين واحدة يسمع بها أدناهم ، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً . وإذا فيها منْ والى قوماً بغير إذن مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » وجاء في حديث معاذ « بم تحكم؟ قال : بكتاب الله . قال : فإن لم تجده؟ قال : فبستة رسول الله ﷺ^(٧) وما في معناه

= آخره قوله : (ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي وكل ذي ناب من السباع ولا لقطة معاهد الخ) ولا يخفى أن تحريم الحمر الأهلية والمذكور معها ليس في القرآن.

(١) هذا اللفظ في أبي داود.

(٢) تقدم تفريع الأحاديث في تحريم هذه المحرمات (ج ٣ - ص ٣٧٢).

(٣) الصمير راجع إلى الأمثلة الثلاثة الأخيرة.

(٤) أخرج البخاري والترمذني والنسائي وبقيته (قلت وما في الصحيفة؟ قال العقل وفكاك الأسير وألا يقتل مسلم بكافر).

(٥) قال في التيسير : أخرجه الخمسة ويؤخذ منه أنه ليس في لفظ البخاري ومسلم زيادة (من والى قوماً بغير إذن مواليه) وكذا (أسنان الإبل) هذا وقد أجيبي عن اختلاف الروايات عمما في الصحيفة بأن كل راو قال ما حفظه منها . وببقى النظر في حصر ما عندهم في الأمور المذكورة مع سعة علمهم وكثرة استنباطهم وقد ثبت عن علي رضي الله عنه كثير مما ليس في الصحيفة والظاهر كما قال في الفتح الباري أنه ليس المراد حصر ما علموه بل ما كتبوه كما قال : (و والله ما عندنا كتاب نقرؤه) فتحمل عليها الرواية الأولى وهي قوله : (و والله ما عندنا إلا كذا) غير أن هذا الجواب يتوقف على ثبوت أن علياً رضي الله عنه كان يكتب ما يستنبطه هو من القرآن.

(٦) لفظ البخاري (من غير إلى ثور).

(٧) (ج ٤ - ص ٧).

مما تقدم ذكره. وهو واضح في أن السنة ما ليس في القرآن. وهو نحو قول من قال من العلماء: ترك الكتاب موضعًا للسنة، وتركت السنة موضعًا للقرآن.

والرابع: أن الاقتصار^(١) على الكتاب رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة، إذ عولوا على ما بنيت عليه من أن الكتاب فيه بيان كل شيء، فاطرحو أحكام السنة، فأدّاهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله فقد روی عن النبي ﷺ: «إن أخوْفُ ما أخافُ على أمّي اثنتان: القرآن واللبن». فاما القرآن فيتعلّمه المنافقون ليجادلوا به المؤمنين، وأما اللبن فيتبعون الشهوات ويتركون الصلوات^(٢). وفي بعض الأخبار عن عمر بن الخطاب: «سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن، فخذوهم بالأحاديث، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله» وقال أبو الدرداء: «إن مما أخشي عليكم زلة العالم، وجداًل المنافق بالقرآن» وعن عمر: «ثلاثة يهدّمن الدين: زلة العالم، وجداًل منافق بالقرآن، وأئمة مضلّون» وعن ابن مسعود «ستجدون أقواماً يدعونكم إلى كتاب الله وقد نبذوه وراء ظهورهم. فعليكم بالعلم، وإياكم والتبدّع، وإياكم والتنطّع، وعليكم بالتعيق» وعن عمر «إنما أخاف عليكم رجلىن: رجل يتأنّى القرآن على غير تأويله، ورجل ينافس الملك على أخيه» وهنا آثار في هذا المعنى، حملها العلماء على تأويل القرآن بالرأي مع طرح^(٣) السنن، وعليه حمل كثير من العلماء قول النبي ﷺ: «إن الله لا يقيض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقيض العلم بقبض العلماء. حتى إذا لم يُبقَ عالماً اتخذ الناس رؤوساً جهالاً، فسُلّموا فأفْتَوا بغير علم، فضلوا وأضلوا»^(٤) وما في معناه، فإن كثيراً من أهل البدع هكذا فعلوا، اطّرحو الأحاديث، وتأنّوا كتاب الله على غير تأويله، فضلوا وأضلوا.

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

(٢) رواه في مجمع الزوائد عن أحمد والطبراني في الكبير قال: وفيه دراج أبو السمع، وهو ثقة مختلف في الاحتجاج به. ولنظره (إني أخاف على أمّي اثنتين القرآن واللبن أما اللبن فيتبعون الريف، ويبيّعون الشهوات ويتركون الصلاة وأما القرآن فيتعلّمه المنافقون فيجادلون به الذين آمنوا).

(٣) بالتأمل في هذه الآثار لا تجدها تفيده في غرضه من الإشكال بوجود شيء في السنة ليس في الكتاب، بل ربما أثبتت العكس، وهو أن هذه السنة إنما تكلم في موضوعات من الكتاب فيجب أن يبين الكتاب بها، ولا تهمل وتطرح ويعمد إلى فهم الكتاب بالرأي فهذا الإشكال الرابع ضعيف من وجوه كثيرة.

(٤) (ج ١ - ص ٧٤).

وربما ذكروا حديثاً يعطي أن الحديث لا ينفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى، وذلك ما روي أنه عليه الصلاة والسلام قال: «ما أتاكم عني فاعْرِضوه على كتاب الله . فإن وافق كتاب الله فأنا قلتُه، وإن خالف كتاب الله فلم أقله أنا . وكيف أخالف كتاب الله وبه هداني الله؟» قال عبد الرحمن بن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث . قالوا: وهذه الألفاظ لا تصح^(١) عنه ﷺ عند أهل العلم بصحيح النقل من سقمه . وقد عارض هذا الحديث قوم فقالوا: نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونعتمد^(٢) على ذلك ، قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفًا لكتاب الله ، لأنَّا لم نجد في كتاب الله أن لا نقبل من حديث رسول الله ﷺ إلا ما وافق كتاب الله ، بل وجدنا كتاب الله يطلق التأسي به والأمر بطاعته ، ويحذر من المخالفة عن أمره جملة على كل حال . هذا^(٣) مما يلزم القائل إن السنة راجعة إلى الكتاب . ولقد ضلت بهذه الطريقة طائف من المتأخرین ، كما كان ذلك فيمن تقدم . فالقول بها والميل إليها ميل عن الصراط المستقيم ، أعادنا الله من ذلك بمنه .

فالجواب أن هذه الوجوه المذكورة لا حجة فيها على خلاف ما تقدم .

أما الوجه الأول: فلأننا إذا بنينا على أن السنة بيان للكتاب فلا بد أن تكون بياناً لما في الكتاب احتمال له ولغيره، فتبين السنة أحد الاحتمالين دون الآخر . فإذا عمل المكلف على وفق البيان أطاع الله فيما أراد بكلامه، وأطاع رسوله في مقتضى بيانه، ولو عمل على مخالفة البيان عصى الله تعالى في عمله على مخالفة البيان، إذ صار عمله على خلاف ما أراد بكلامه، وعصى رسوله في مقتضى بيانه، فلم يلزم من إفراد الطاعتين تبادر المطاع فيه بإطلاق، وإذا لم يلزم ذلك لم يكن في الآيات دليل على أن ما في السنة ليس في الكتاب، بل قد يجتمعان في المعنى، ويقع العصيانان والطاعتان من جهتين، ولا محال فيه . وببقى النظر في وجود^(٤) ما حكم به رسول الله ﷺ في القرآن، يأتي على أثر هذا بحول الله تعالى . قوله في السؤال «فلا بد أن يكون زائداً عليه» مسلم ، ولكن هذا الزائد هل هو زيادة الشرح على المشرح؟ إذ كان للشرح بيان ليس في المشرح ولا لم يكن شرحاً، أم هو زيادة معنى آخر لا يوجد في الكتاب؟ هذا محل النزاع .

(١) لأنها سقيمة التركيب بعيدة عن أسلوبه البارع ﷺ .

(٢) فهي معارضة بالقلب؛ بنفس دليل الخصم .

(٣) أي ما ذكر في الإشكال الرابع من مضاهاة آقوال الخارجين عن السنة والأخذ بما وضمه الزنادقة .

(٤) يعني أين يوجد في القرآن ذلك الحكم الذي قضى به للزبير ولو إجمالاً أو احتمالاً؟ وقد أحال جوابه على المسألة الرابعة، كما أحال عليها الجواب عن الإشكال الثالث .

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

وأيضاً فإذا كان الحكم في القرآن إجمالياً وهو في السنة تفصيلي فكأنه ليس إياه، قوله: (أقيموا الصلاة) أجمل فيه معنى الصلاة، وبينه عليه الصلاة والسلام. فظهر من البيان ما لم يظهر من المبين، وإن كان معنى البيان هو معنى المبين، ولكنهما في الحكم يختلفان. لا ترى أن الوجه في المجمل قبل البيان التوقف، وفي البيان العمل بمقتضاه. فلما اختلفا حكمًا صار كاختلافهما معنى، فاعتبرت^(٢) السنة اعتبار المفرد عن الكتاب.

وأما الثالث: فسيأتي الجواب عنه في المسألة بعد هذا إن شاء الله.

وأما الرابع: فإنما وقع الخروج عن السنة في أولئك لمكان إعمالهم الرأي واطراهم السنن، لا من جهة أخرى^(٣). وذلك أن السنة - كما تبين - توضح المجمل، وتقييد المطلق، وتخصص العموم، فتخرج كثيراً من الصيغ القرآنية عن ظاهر مفهومها في أصل اللغة، وتعلم بذلك أن بيان السنة هو مراد الله تعالى من تلك الصيغ، فإذا طرحت واتبع ظاهر الصيغ بمجرد الهوى صار صاحب هذا النظر ضالاً في نظره، جاهلاً بالكتاب خابطاً في عمياء لا يهتدى إلى الصواب فيها؛ إذ ليس للعقل من إدراك المنافع والمضار في التصرفات الدنيوية إلا التزير اليسير، وهي الأخرى أبعد على الجملة والتفصيل.

وأما ما احتجوا به^(٤) من الحديث فإن لم يصح في النقل فلا حجة به لأحد من

(١) أي فيقال: قولكم (الما كانت السنة متروكة على حال) غير مسلم، بل تكون متروكة، لأنه لم يلتفت إلى ما فيها من البيان للمعنى الذي اشتمل عليه الكتاب.

(٢) جواب عما يقال أن ما أجب به عن الأول لا يظهر في الثاني لا سيما الأحاديث الثلاثة الظاهرة في التغایر وأنها فيما اشتملت عليه السنة مما لم يوجد أصله في القرآن، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «أوتيت القرآن ومثله معه» وقوله: «إِنَّمَا حَرَمَ رَسُولُ اللَّهِ مِثْلَ الذِّي حَرَمَ اللَّهُ» فهو يقول: لما اختلفا حكمًا اعتبرت السنة مفردة عن الكتاب فصح فيها التعبير بالمحاثة ونحوها من العبارات الواردة في الأحاديث وانظر هل هذا الجواب بالكلانية مصحح للتعبير بالعبارات المذكورة وكاف لدفع الإشكال في تأصيل قاعدة كلية موضوعنا؟

(٣) وهي بناؤهم على ما بنيت عليه المسألة من أن القرآن تبيان لكل شيء، فإنه صحيح في ذاته، ولكن الفساد فيما بنوه عليه من الاستغناء عن السنة والاكتفاء بالقرآن ليؤولوه حسب أهوائهم. وتقديم ذلك سقوط هذا الاعتراض من نفسه.

(٤) أي على الاقتصار على الكتاب وطرح السنة. وقوله: (لا يمكن فيه التناقض الخ) أي فلا معنى لطرحه. وسواء أفرغنا على القول بجواز الخطأ في اجتهاده عليه السلام وعدم إقراره على الخطأ من الله وأنه لا بد أن يرده إلى الصواب قبل العمل باجتهاده أم قلنا أنه لا يخطيء في الاجتهاد رأساً - وإن كان هذا أحسم للمادة وأولى في أنه لا يحكم حكمًا يعارض الكتاب - فلا معنى لطرحه على أي تقدير.

الفرقين، وإن صح أوجاء من طريق يقبل مثله فلا بد من النظر فيه؛ فإن الحديث إما وحيٌ من الله صرف، وإما اجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام معتبراً بـوحي صحيحٍ من كتاب أو سنته. وعلى كلا التقديرتين لا يمكن فيه التناقض مع كتاب الله؛ لأنَّه عليه الصلاة والسلام ما ينطق عن الهوى، إنَّه إلا وحيٌ يوحى. وإذا فرع على القول بـجواز الخطأ في حقه فلا يقر عليه ألبته، فلا بد من الرجوع إلى الصواب. والتفریع على القول بنفي الخطأ أولى أن لا يحکم باجتهاده حكماً يعارض كتاب الله تعالى وبخلافه. نعم يجوز أن تأتي السنة بما ليس فيه مخالفة ولا موافقة، بل بما يكون مسكتوتاً عنه في القرآن، إلا إذا قام البرهان على خلاف هذا الجائز، وهو الذي ترجم له في هذه المسألة، فحيثذا لا بد في كل حديث من الموافقة^(١) لكتاب الله كما صرَّح به الحديث المذكور، فمعناه صحيحٌ صح سنته أولاً.

وقد خرج في معنى هذا الحديث الطحاوي^(٢) في كتابه في بيان مشكل الحديث عن عبد الملك بن سعيد بن سويد الأنصاري عن أبي حميد وأبي أسید أن رسول الله ﷺ قال:

«إذا سمعتم الحديث عني تعرفُ قلوبكم، وتلين له أشعاركم وأ Basharكم، وترون أنه منكم قريب، فأنا أولئكم به. وإذا سمعتم بـحديث عني تُنكِّره قلوبكم، وتبتُّدء منه أشعاركم وأ Basharكم، وترون أنه منكر، فأنا أبعدكم منه» وروي أيضاً عن عبد الملك المذكور عن عباسٍ بن سهل أنَّ أبي بن كعب كان في مجلس فجعلوا يتحدثون عن رسول الله ﷺ بالمرخص والمشيد وأبي بن كعب ساكتاً، فلما فرغوا قال: أي هؤلاء ما حديث بلغكم عن رسول الله ﷺ يعرفُ القلب ويلين له الجلدُ وترجون عنده فصدقوا بقول رسول الله ﷺ، فإنَّ رسول الله لا يقول إلا الخير. وبين وجه ذلك الطحاوي بأنَّ الله تعالى قال في كتابه: «إنما المؤمنون الذين إذا ذُكِرَ الله وَجَلَتْ قلوبهم» [الأنفال: ٢] الآية! وقال: «مَنْأَى تَقْشِيرٌ منه جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشُونَ رَبَّهُمْ» [ال Zimmerman: ٢٣] الآية! وقال: «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيَ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ» [المائدة: ٨٣] الآية! فأخبر عن أهل الإيمان بما هم عليه عند سماع كلامه، وكان ما يحدثون به عن النبي ﷺ من جنس ذلك، لأنَّه كله من عند الله. ففي كونهم عند الحديث على ما يكونون عليه عند سماع القرآن دليل على صدق ذلك الحديث؟

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

(٢) أقول: وقد ذكره في مجمع الزوائد عن أحمد والبزار. قال: ورجاله رجال الصحيح اهـ ولكن روايته تختلف عن رواية المؤلف في كلمتين: الأولى (وتتفَرَّقُ منه أشعاركم) بدل تند والثانية (وتررون أنه منكم بعيد) بدل وترون أنه منكر.

وإن كانوا بخلاف ذلك وجوب التوقف لمخالفته ما سواه. وما قاله يلزم منه أن يكون الحديث موافقاً^(١) لا مخالفًا في المعنى؛ إذ لو خالف لما اقشعرت الجلود، ولا لانت القلوب؛ لأن الضد لا يلائم الضد ولا يوافقه. وخرج الطحاوي^(٢) أيضاً عن أبي هريرة عنه عليه الصلاة والسلام، «إذا حُدثْتُم عنِي حديثاً تعرِفونه ولا تُنكرونَه فصدقوا به قُلْتُه أو لم أُقْلِه، فإنني أقول ما يُعرف ولا يُنكر. وإذا حُدثْتُم عنِي حديثاً تنكرونه ولا تعرِفونه فكذبوا به، فإنني لا أقول ما يُنكِر ولا يُعرف». ووجه ذلك أن المروي إذا وافق كتاب الله وسنة نبيه^(٣) لوجود معناه في ذلك وجوب قبوله، لأنه إن لم يثبت أنه قاله بذلك اللفظ فقد قال معناه بغير ذلك من الألفاظ، إذ يصح تفسير كلامه عليه الصلاة والسلام للأعمى بكلامه. وإذا كان الحديث مخالفًا لكتاب القرآن والسنة وحُبَّ أن يُدفع، ويُعلم أنه لم يقله. وهذا مثل ما تقدم أيضاً. والحاصل من الجميع صحة اعتبار الحديث بموافقة القرآن وعدم^(٤) مخالفته. وهو المطلوب على فرض صحة هذه المنقولات. وأما إن لم تصح فلا علينا، إذ المعنى المقصود صحيح ويتحقق ذلك ما تقدم في المسألة الثانية من الطرف الأول من كتاب الأدلة، ففي ذلك الموضع من أمثلة هذا الأصل في الموافقة والمخالفة جملة كافية. وبالله التوفيق. وإذا ثبت هذا بقى النظر في الوجه الذي دل الكتاب به على السنة، حتى صار متضمناً لكليتها في الجملة، وإن كانت بياناً له في التفصيل.

وهي :

(١) إنما يلزم منه أن يكون موافقاً في تلك الصفات أما في نفس المدلول فلا. فقد يكون موافقاً في صفات لين القلوب الخ عند ذكره، ويكون معناه لا موافقاً ولا مخالفًا فالكلام خطابي. قوله (لأن الضد الخ) غير متوجه، إذ لا يلزم من كونه مشتملاً على معنى ليس في الكتاب أن يكون ضداً، ولا ألا تقشعر منه الجلود وتتجل القلوب.

(٢) أقول: وذكره في راموز الحديث عن الحكيم.

(٣) أخذ السنة هنا لا يتفق مع غرضه من الاستدلال بهذا على أن السنة لا تزيد على ما في الكتاب شيئاً جديداً، وأنها لمجرد البيان، وأن ما وافق منها كتاب الله قبل، وما لا فلا. وهذه هي النتيجة التي سيصل إليها بقوله (والحاصل من الجميع الخ) فلا يتم الاستدلال إلا بالاقتصار على موافقة كتاب الله، وأئن له ذلك من هذا الحديث.

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

المسألة الرابعة :

فقول - وبالله التوفيق - إن للناس في هذا المعنى مأخذ:

منها: ما هو عام جداً، وكأنه جار مجرى أخذ الدليل من الكتاب على صحة العمل بالسنة ولزوم الاتباع لها. وهو في معنى أخذ الإجماع من معنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقُ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: ١١٥] الآية! ومن أخذ به عبد الله بن مسعود، فروي أن امرأة من بني أسد أتته فقالت له: بلغني أنك لعنت ذيتك وذيتك والواشمة والمستوشمة، وإنني قد قرأت ما بين اللوحين فلم أجده الذي تقول. فقال لها عبد الله: أما قرأت ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ﴾؟ [الحشر: ٧] قالت: بلى. قال: فهوذاك. وفي رواية قال عبد الله: «لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمّصات^(١) والمتعلّجات للحسن المغيرات خلق الله». قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد فقالت: يا أبا عبد الرحمن بلغني عنك أنك لعنت كيت وكيت. فقال: «وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله ﷺ، وهو في كتاب الله»! فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحى المصطفى فما وجدتُه. فقال: لشْ كنت قرأته لقد وجدتني؟ قال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ﴾ [الحشر: ٧] الحديث^(٢)! فظاهر قوله «هو في كتاب الله» ثم فسر ذلك بقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] دون قوله: ﴿وَلَا مِنْهُمْ فَلِيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩] إن تلك الآية تضمنت جميع ما جاء في الحديث النبوى. ويشعر بذلك أيضاً ما روى عن عبد الرحمن بن يزيد أنه رأى محرماً عليه ثيابه، فنهاه، فقال اثنى بآية من كتاب الله تنزع ثيابي فقرأ عليه: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧] الآية! وروي أن طاووساً كان يصلّي ركعتين بعد العصر، فقال له ابن عباس: اتركتهما. فقال: إنما نهى عنهما أن تُتَخَذَا سنة. فقال ابن عباس: «قد نهى^(٣) رسول الله ﷺ عن صلاة بعد العصر»، فلا أدرى أتعذر عليها أم تؤجر؟ لأن الله قال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] وروي عن الحكم بن أبي حمزة أن سأل عكرمة عن أمهات الأولاد، فقال: هن أحرار. قلت: بأي شيء؟ قال: بالقرآن. قلت: بأي شيء في القرآن؟

(١) النامضة هي التي تنشن الحاجب حتى تغير شكل خلقته. والمتنمّصة هي التي يفعل بها ذلك.

(٢) تقدم (ج - ٣ - ص ٣٦٨).

(٣) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: شهد عندي رجال مرضيون، وأرضاهم عندي عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تشرق الشمس، وبعد العصر حتى تغرب (روايه في التيسير عن الخامسة).

قال قال الله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ هُنَّ الظَّالِمُونَ﴾ [النساء : ٥٩] وكان عمر من أولى الأمر قال عَتَقْتُ ولو سقط . وهذا المأخذ يشبه الاستدلال على إعمال السنة أو هو هو، ولكنه أدخل^(١) المعاني التفصيلية التي يدل عليها الكتاب من السنة .

ومنها : الوجه المشهور عند العلماء ، كالأحاديث الآتية في بيان ما أجمل ذكره من الأحكام ، إما بحسب كيفيات العمل . أو أسبابه ، أو شروطه ، أو موانعه ، أو لواحقه ، أو ما أشبه ذلك ، كبيانها للصلوات على اختلافها في مواقفها ورکوعها وسجودها وسائر أحكامها ، وبيانها للزكاة في مقاديرها وأوقاتها ونصب الأموال المزكاة وتعيين ما يزكي مما لا يزكي ، وبيان أحكام الصوم وما فيه مما لم يقع النص عليه في الكتاب . وكذلك الطهارة الحدبية والخبثية ، والحج ، والذبائح والصيد وما يؤكل مما لا يؤكل ، والأنكحة وما يتعلق بها من الطلاق والرجعة والظهور واللعان ، والبيوع وأحكامها ، والجنایات من القصاص وغيره ، كل ذلك بيان لما وقع مجملًا في القرآن . وهو الذي يظهر دخوله تحت الآية الكريمة : ﴿وَأَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمْ﴾ [النحل : ٤٤] .

وقد روي عن عمران بن حصين أنه قال رجل : إنك أمرؤ أحمق . أتجد في كتاب الله الظاهر أربعًا لا يجهر فيها بالقراءة ؟ ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ونحو هذا ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسرًا ؟ إن كتاب الله أبهم هذا ، وإن السنة تفسير ذلك . وقيل لمطرف بن عبد الله بن الشحير : لا تحدثنا إلا بالقرآن فقال له مطرّف : والله ما نُريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد مَن^(٢) هو أعلم بالقرآن منا . وروى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : كان الوحي يتزل على رسول الله ﷺ ، ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك . قال الأوزاعي : الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب . قال ابن عبد البر : يريد أنها تقضي عليه وتبين المراد منه . وسئل أحمد بن حنبل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب ، فقال : ما أجرس على هذا أن أقوله ، ولكنني أقول إن السنة تفسر الكتاب وتبينه . فهذا الوجه في التفصيل أقرب إلى المقصود ، وأشهر في استعمال العلماء في هذا المعنى .

(١) أي سلكوا به مسلك الدال على المعاني التفصيلية التي في السنة ، وجعلوا دلالة السنة على تلك المعاني دلالة لكتاب عليها ، كما رأيت في الآثار المتقدمة . وإنما فليست بذلك أنها ولا بكليتها مدلولاً عليها في الكتاب ، وإنما المدلول عليه في الكتاب منها كلي الاعتداد بها ووجوب امتثالها .

(٢) وهو الرسول صلوات الله وسلامه عليه . أي فحديث بين القرآن فيتحدث بالسنة لذلك .

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

فالضروريات الخمس كما تأصلت في الكتاب تفصلت في السنة، فإن (حفظ الدين) حاصله في ثلاثة معان: وهي الإسلام، والإيمان، والإحسان، فأصلها في الكتاب وبيانها في السنة ومكمله ثلاثة أشياء: وهي الدعاء إليه بالترغيب والترهيب، وجهاد من عانده أورام إفساده، وتلافي^(١) النقصان الطارئ في أصله. وأصل هذه في الكتاب وبيانها في السنة على الكمال. (وحفظ النفس) حاصله في ثلاثة معان: وهي إقامة أصله بشرعية التنازل، وحفظ^(٢) بقائه بعد خروجه من العدم إلى الوجود، من جهة^(٣) المأكل والمشرب، وذلك ما يحفظه من داخل، والملابس والمسكن، وذلك ما يحفظه من خارج. وجميع هذا مذكور أصله في القرآن ومبين في السنة. ومكمله ثلاثة أشياء، وذلك حفظه عن وضعه في حرام كالزنبي، وذلك بأن يكون على النكاح الصحيح، ويلحق به كل ما هو من متعلقاته كالطلاق والخلع واللعان وغيرها، وحفظ ما يتغنى به أن يكون مما لا يضر أو يقتل أو يفسد، وإقامة ما لا تقوم هذه الأمور إلا به من الذبائح والصيد، وشرعية^(٤) الحد والقصاص، ومراعاة

(١) بمحافظة الإمام على إقامة أصول الدين بإقامة الحدود الشرعية كقتل المرتدين.

(٢) لم يذكر الثالث ولو قال: (وحفظ النفس من جانب العدم، وهو ما يعود عليها بالإبطال وشرعت له أحكام الجنایات) لوفى بالثالث إلا أنه سيدرج الحد والقصاص في المكمل ولم يجعلهما من الأصل كما صنع في كتاب المقاصد، وإن كان هذا اعتباراً آخر كما سيقول، لكن عليه. أين هو المعنى الثالث؟ وقد يقال أنه جعل حفظبقاء قسمين أحدهما حفظه من الداخل والأخر من الخارج فإذا ضمما إلى الأول كملت ثلاثة: قوله (وإقامة ما لا تقوم به) عائد إلى المكملين قبله.

(٣) كأنه قال حفظه باستعمال الأغذية واتخاذ الملابس والمساكن وهذا غير ما يأتي في مكملات حفظ النفس من فحص الغذاء مثلاً ومعرفة أنه لا يضر أو يقتل الخ.

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

العارض اللاحقة، وأشباه ذلك. وقد دخل^(١) (حفظ النسل) في هذا القسم، وأصوله في القرآن والسنة بيتها. (وحفظ المال) راجع إلى مراعاة دخوله في الأملاك^(٢) وكتنميته أن لا يفي^(٣) ومكمله دفع^(٤) الععارض، وتلافي^(٥) الأصل بالزجر والحد والضمان. وهو في القرآن والسنة. (وحفظ العقل) يتناول^(٦) ما لا يفسده، وهو في القرآن. ومكملاً شرعية الحد^(٧) أو الزجر^(٨) وليس في القرآن له أصل على الخصوص، فلم يكن له في السنة حكم على الخصوص أيضاً، فبقي الحكم فيه إلى اجتهاد^(٩) الأمة. وإن الحق بالضروريات (حفظ العرض) فله في الكتاب أصل شرحته السنة في اللعن والقذف. هذا وجه في الاعتبار في الضروريات. ولذلك أن تأخذها على ما تقدم في أول كتاب المقاصد فيحصل المراد أيضاً.

وإذا نظرت إلى الحاجيات اطرد النظر أيضاً فيها على ذلك الترتيب أو نحوه؛ فإن الحاجيات دائرة على الضروريات.

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

(٢) أي ببعض وبغيره من أبواب نقل الملكية شرعاً.

(٣) قد يقال إن فيه تحريفاً وإن صوابه (ألا يفي) أي تكتميته إنما تعتبر من حفظه الضروري إذا كانت التنمية وسيلة إلى عدم فنانه بالإنفاق وغيره. أما التنمية التي يقصد منها مجرد الكثرة فليست داخلة في ضروري حفظه. وقد يصحح الأصل بأن التنمية التي تعدمن الحفظ الضروري تنمية المال القاصر عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها. أما ما زاد عن ذلك فالتنمية لا تدخل في الضروريات فكل من المعنين وجيه بل مقصود في الواقع. وعلى الأول يكون المعنى (لأجل ألا يفي) فهو مفعول لأجله بدون تقدير. وعلى الثاني (خشبة ألا يفي).

(٤) بالمحافظة عليه من الإسراف والسرقة والحرق وسائر متلفاته.

(٥) وهو مراعاة صحة دخوله في الملكية يكون بالزجر في مثل الغصب الذي لم يحصل به تلف، والحد في السرقة، والضمان في المخالف، فهذه الثلاثة تحفظ صحة دخول الأموال في ملكية الناس، ومما فيه الزجر لعب الميسر، ولم يرد فيه حد مخصوص.

(٦) لعل الأصل (يتناول) بالياء الموحدة. وقوله (في القرآن) أي من الآيات الدالة على إباحة الأكل من الطيبات مع عدم الإسراف وعدم الاعتداء ويحمل أن يكون الأصل هكذا (يتناول ما يفسده) بحذف (لا) أي يتناول حفظه عما يفسده. وهو في القرآن تحرير الخمر.

(٧) أي في الخمر.

(٨) أي في سائر المخدرات.

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

وكذلك التحسينيات.

وقد كملت قواعد الشريعة في القرآن وفي السنة، فلم يختلف عنها شيء. والاستقراء يبين ذلك، ويسهل على من هو عالم بالكتاب والسنّة، ولما كان السلف الصالح كذلك قالوا به ونصوا عليه حسبما تقدم عن بعضهم فيه.

ومن تشوف إلى مزيد فإن دوران الحاجيات على التوسعة، والتيسير، ورفع الحرج، والرفق.

فبالنسبة إلى الدين يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة؛ كالتي تم، ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها. وفي الصلاة بالقصر، ورفع القضاء في الإغماء، والجمع، والصلاحة قاعدةً وعلى جنب. وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض. وكذلك سائر العبادات. فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتي تم والقصر والفطر فذاك، وإن فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية. وللمجتهد إجراء القاعدة والترخيص بحسبها والسنّة أول قائم بذلك.

وبالنسبة إلى النفس أيضاً يظهر في مواضع منها مواضع الرخص؛ كاليمينة للمضطرب، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها، وإباحة^(١) الصيد وإن لم يتأن فيه من إراقة الدم المحرم^(٢) ما يتأتى بالذكارة الأصلية.

وفي التناسل من العقد على البعض من غير تسمية صداق، وإجازة بعض الجهات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع، وجعل الطلاق ثلاثة دون ما هو أكثر^(٣)، وإباحة الطلاق من أصله، والخلع، وأشباه ذلك.

وبالنسبة إلى المال أيضاً في الترخيص في الغرر اليسير، والجهالة التي^(٤) لا انفكاك

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

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

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

(٤) كما في أصول الجدران المغيبة في الأرض، وكما في بيع البطيخ؛ وكما في بيع الفجل والجزر ونحوها مما غيب بعضه في الأرض وإخراجه كله قبل بيعه بفسله، فاغتفر لذلك.

عنها في الغالب، ورخصة السلم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمسافة ونحوها. ومنه التوسيعة في ادخار الأموال وإمساك^(١) ما هو فوق الحاجة منها، والتمنت^(٢) بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقترار.

وبالنسبة إلى العقل في رفع الحرج عن المكره، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس^(٣) عند الجوع والعطش والمرض، وما أشبه ذلك. كل ذلك داخل تحت قاعدة^(٤) رفع الحرج؛ لأن أكثره اجتهادي وبينت السنة منه ما يحذى حذوه. فرجع إلى تفسير ما أجمل من الكتاب. وما فسر من ذلك في الكتاب فالسنة لا تعدوه ولا تخرج عنه.

وقد التحسينيات جار أيضاً كجريان الحاجيات، فإنها راجعة إلى العمل بمكارم الأخلاق وما يحسن في مجاري العادات؛ كالطهارات بالنسبة إلى الصلوات، على رأي من رأى أنها من هذا القسم، وأخذ الزينة من اللباس ومحاسن الهيئات والطيب وما أشبه ذلك، وانتخاب الأطيب والأعلى في الزكوات والإنفاقات، وأداب الرفق في الصيام. وبالنسبة إلى النفوس كالرفق والإحسان، وأداب الأكل والشرب، ونحو ذلك. وبالنسبة إلى النسل كالمإمساك بالمعلوم أو التسريع بالإحسان، من عدم التضييق على الزوجة، وبسط الرفق في المعاشرة، وما أشبه ذلك. وبالنسبة إلى المال كأخذه من غير إشراف نفس والتورع في كسبه واستعماله، والبذل منه على المحتاج. وبالنسبة إلى العقل كمباعدة الخمر ومجانتها وإن لم يقصد استعمالها، بناء على أن قوله تعالى: «فاجتنبوا» جزء من الآية [المائدة: ٩٠] يراد به المجانبة بإطلاق فجمعي هذا له أصل في القرآن بينه الكتاب على إجمال أو تفصيل أو على الوجهين معاً. وجاءت السنة قاضية على ذلك كله بما هو أوضح في الفهم وأشفى في

(١) لا ينافي هذا عده التنبية من الضروريات فيما تقدم؛ لأن المعدود منها فيه ما كان مقيداً بأحد القيدتين أي بحال يفي، كما هو أصل النسخة، أو بحال يفني، كما هو الوجه الثاني، وسيق أن القيدتين مطلوبان معاً.

(٢) الأنسب به أن يكون من حاجيات النفس كيابحة الصيد والمواسة، لأنه توسيع على النفس بما يقتوي حفظها، وإن كان اعتباره أيضاً صحيحاً من جهة بذل المال في هذه الطيبات.

(٣) أي فالنفس حيئت مقدمة على العقل. فيرخص فيما يدفع عنها الهلاك وإن كان يضر بالعقل، سواء أكان أكلآ أم شرباً.

(٤) أي والقاعدة مقررة في الكتاب صريحاً. فالقرآن يشمل جميع ما ذكر ويعتبر كلياً له، وقد ورد بعضه فيه تفصيلاً. قوله (أكثره اجتهادي) أي فالمعقول فيه أن يناط بكليات تنفصل بالاجتهاد لا بالنص، وما فسرته السنة منه قليل فقط ليحذى حذوه كما قال.

الشرح وإنما المقصود هنا التنبيه . والعاقل يتهدى منه لما لم يذكر مما أشير إليه . وبالله التوفيق .

ومنها: النظر إلى (مجال الاجتهاد) الحاصل بين الطرفين الواضحين ، وهو الذي تبين في كتاب الاجتهاد من هذا المجموع (ومجال القياس) الدائر بين الأصول والفراء ، وهو المبين في دليل القياس .

ولنبدأ بالأول :

وذلك أنه يقع في الكتاب النص على طرفين مبينين فيه أو في السنة كما تقدم في المأخذ الثاني ، وتبقى الواسطة على اجتهاد ، والتبانين^(١) لمجادلة الطرفين إياها ؛ فربما كان وجه النظر فيها قريب المأخذ ، فيترك إلى أنظار المجتهدين حسبما تبين في كتاب الاجتهاد ، وربما بعد على الناظر أو كان محل تبعد لا يجري على مسلك المناسبة ، فيأتي من رسول الله ﷺ فيه البيان وأنه لا حق بأحد الطرفين أو آخذ من كل واحد منهمما بوجه اختياري^(٢) أو غيره^(٣) . وهذا هو المقصود هنا .

ويتضح ذلك بأمثلة :

أحدها: أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، ويقي بين هذين الأصلين أشياء يمكن لحقها بأحدهما ، فيبين عليه الصلاة والسلام في ذلك ما اتضحت به الأمر ، فنهى عن أكل كل ذي ناب من السبع وكل ذي مخلب من الطير ، ونهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية . وقال إنها رُكْسٌ وسُلَّ^(٤) ابن عمر عن القنفذ فقال : كُلْ ، وتلا : « قل لا أجدُ فيما أوحى إليَّ » [الأنعام : ١٤٥] الآية ! فقال له إنسان : إن أبا هريرة يرويه عن النبي ﷺ ، ويقول هو خبيثة من الخبائث . فقال ابن عمر : إن قاله النبي ﷺ فهو كما قال . وخرج أبو داود « نهى عليه الصلاة والسلام عن أكل الجَلَاثَةِ وَالْبَانَهَا » وذلك لما في لحمها ولبنها من أثر الجلة وهي العنده . فهذا

(١) لعل الأصل (والتشابه) ويمكن تصحيح النسخة بأنه كلما رويء جذب أحد الطرفين لها باينت الآخر .
(٢) كما يأتي في احتجاب سودة .

(٣) إذا جعل بالجر عطفاً على ما قبله كانت القاعدة قاصرة عن شمول مثل الحكم في الجنين بالغرة في المثال الثامن ، حيث قال فيه (وان له حكم نفسه) وإذا جعل بالرفع عطفاً على قوله (لاحق) يكون نوعاً ثالثاً غير اللحوق بأحد الطرفين أو بهما فتكون القاعدة شاملة لمثل هذا الحكم .

(٤) أخرجه أبو داود . ومثله الذئب فقد روى الترمذاني عنه ﷺ أنه قال : (أو يأكل الذئب أحد فيه خير؟)

كله راجع إلى معنى الإلحاد بأصل الخبائث، كما ألحق عليه الصلاة والسلام الضب^(١) والجباري^(٢) والأربن^(٣) وأشباهها^(٤) بأصل الطيبات.

والثاني: أن الله تعالى أحل من المشروبات ما ليس بمسكر كالماء واللبن والعسل وأشباهها، وحرم الخمر من المشروبات لما فيها من إزالة العقل الموقع للعداوة والبغضاء. والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. فوقع فيما بين الأصلين ما ليس بمسكر حقيقة، ولكنه يوشك أن يسكت، وهو نبيذ الدباء والمزفت والتغیر وغيرها فنهى عنها إلحادا لها بالمسكرات تحقيقاً، سداً للذرية، ثم رجع إلى تحقيق الأمر في أن الأصل الإباحة كالماء والعسل، فقال عليه الصلاة والسلام: «كنت^(٥) نهيتكم عن الابتذال فانتبذوا. وكل مسكته حرام»^(٦) وبقي في قليل المسكر على الأصل من التحرير^(٧)، فيبين أن «ما أمسكته فهو حرام» وكذلك نهى عن الخلطين للمعنى الذي نهى من أجله عن الابتذال في الدباء والمزفت وغيرهما. فهذا ونحوه دائر في المعنى بين الأصلين، فكان البيان من رسول الله ﷺ يعيّن ما دار بينهما إلى أي جهة يضاف من الأصلين.

والثالث: أن الله أباح من صيد الجارح المعلم ما أمسكت عليك، وعلم من ذلك أن ما لم يكن معلماً فصيده حرام، إذ لم يمسك إلا على نفسه، فدار بين الأصلين ما كان معلماً ولكنه أكل من صيده. فالتعليم يقتضي أنه أمسكت عليك والأكل يقتضي أنه اصطاد لنفسه لا لك، فتعارض الأصلان، فجاءت السنة ببيان ذلك، فقال عليه الصلاة والسلام: «إإن أكل فلا تأكل، فإني أخاف أن يكون إنما أمسكته على نفسه»^(٨) وفي حديث آخر: «إذا قتله ولم

(١) أخرج في التيسير حديث إباحة الضب عن السنة.

(٢) عن أبي داود.

(٣) عن الحسن.

(٤) أي كالجراد. وقد أخرجه عن الخمسة.

(٥) تحريم الابتذال في هذه الأوعية سد للذرية، وفظام لهم عن المسكر وأوعيته إذ كانوا حديث عهد بشريه فلما استقر تحريمهم واطمأنوا إليه نفوسهم وشكوا من ضيق الأمر عليهم بمنع هذه الأواني التي لا مندوحة لهم عنها أباح لهم الأوعية كلها غير لا يشربوا مسکراً. فقد رجح جانب التحرير حيث قام مقتضيه، فلما زال المقتضي رجح جانب الحل الذي هو الأصل. وسواء أقلفنا إن ذلك يوحى أم باجتهاد فالكل ببيانه عليه السلام.

(٦) الحديث بهذا النطق لم أقف عليه وفي التيسير حديث بمعناه عن الخمسة إلا البخاري.

(٧) لعله قد سقط من النسخة هنا كلمة (أو الإباحة) فالفرض أنه بقيت واسطة وهي القليل الذي لا يسكت، إلى أي الطرفين تنضم؟ فيبين أن ما أمسكته كثيرة الخ.

(٨) أخرجه الشيخان وأصحاب السنن.

يأكل منه شيئاً فإنما أمسكه عليك»^(١) وجاء في حديث آخر: «إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وإن أكل منه»^(٢) الحديث^(٣). وجميع ذلك رجوع للأصلين الظاهرين^(٤).

والرابع: أن النهي ورد على المُحرِّم أن لا يقتل الصيد مطلقاً، وجاء أنَّ علىَ من قتله عمداً الجزاء، وأبيح للحلال مطلقاً فمن قتله فلا شيء عليه؛ فبقي قتله خطأ في محل النظر، فجاءت السنة^(٥) بالتسوية بين العمد والخطأ. قال الزهري: جاء القرآن بالجزاء على العاًمد، وهو في الخطأ سنة، والزهري من أعلم الناس بالسنن.

والخامس: أن الحلال والحرام من كل نوع قد بيته القرآن، وجاءت بينهما أمور ملتبسة، لأنّها بطرف من الحلال والحرام، فيبين صاحب السنة^(٦) من ذلك على الجملة وعلى التفصيل. فال الأول^(٧) قوله: «الحلال بينَ، والحرام بينَ، وبينهما أمور مشتبهات» الحديث^(٨). ومن الثاني قوله في حديث عبد الله بن زمعة: «واحتجبي منه يا سودة» لما رأى من شبهة بعثة الحديث!^(٩) وفي حديث عدي بن حاتم في الصيد: «إذا اخْتَلَطَ بِكَلَابِكَ كُلُّ بَنْوَةٍ فَلَا تَأْكُلْ، لَا تَدْرِي لِعَهَ قَتْلَهُ الَّذِي لَيْسَ مَنْهَا»^(١٠) وقال في بشر بضاعة وقد كانت تطرح فيها الحيسن والعدرات: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسِّهُ شَيْءٌ»^(١١) فحكم

(١) أخرجه أحمد وأبو داود.

(٢) فيكون الحديث الأول من الإلحاد بأحد الطرفين احتياطاً فقط.

(٣) أخرجه أبو داود.

(٤) أي الطرفين الواضحين.

(٥) كما أخرج مالك في قصة الذي رفع أمره إلى عمر: أنه أجرى مع صاحب له فرسين يستبان. فأصابا ظبياً وهما محربان. فحكم عليه هو وعبد الرحمن بن عوف بعذر.

(٦) أي ما كان على الجملة.

(٧) تقدم (ج - ٣ - ص ٨٦).

(٨) حديث عائشة، قال في التيسير أخرجه السيدة إلا الترمذى وقد جاء في الحديث (هولك يا عبد بن زمعة. الولد للفراش، وللعاهر الحجر). ثم قال لسودة بنت زمعة زوجة^(١٢): احتجبي منه! لما رأى شبهة بعثة فالحقه بصاحب الفراش، وهو واضح، وألحقة بغير صاحب الفراش من جهة المحرمية، فلم يجعله من محارم سودة، لوضوح شبهه بغير أبيها، احتياطاً.

(٩) قال في أعلام المحققين: متفق عليه.

(١٠) الحديث أخرجه أصحاب السنن. وفيه: إننا نستقي لك الماء من بشر بضاعة وتلقى فيها لحوم الكلاب وخرق المحايض وعذر الناس (جمع عذر)، وهي الفتيلة التي توضع داخل الحلق إذا أصابه وجع) وإذا نظر إلى الروايات الأخرى التي فيها زيادة (إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه) يكون الحكم بالطهارة لأن علامة التشخيص لم توجد فيه، وإن كانت هذه الروايات ضعيفة سندًا، لكنها لا بد أن تكون بحيث يعتمد عليها، بدليل الإجماع على معناها، ولا إجماع بدون سند من الكتاب أو السنة، فلا يكون مما نحن فيه، لأنه من =

بأحد الطرفين وهو الطهارة. وجاء في الصيد: «كل ما أصمتَ، ودفعَ ما أنميت»^(١) وقال في حديث عقبة بن الحرات في الرضاع إذا أخبرته المرأة السوداء بأنها أرضعته والمرأة التي أرادت تزوجها - قال فيه: «كيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكم؟ دعوا عنك»^(٢) إلى أشياء من هذا القبيل كثيرة.

والسادس: أن الله عز وجل حرم الزنى ، وأحل التزويع وملك اليمين ، وسكت عن النكاح المخالف للمشروع ، فإنه ليس بنكاح محض ولا سفاح محض ، فجاء في السنة ما بين الحكم في بعض الوجوه ، حتى يكون^(٣) محلًا لاجتهد العلماء في إلحاقه بأحد الأصلين مطلقاً^(٤) ، أو في بعض الأحوال ، وبالاصل الآخر في حال آخر ، فجاء في الحديث: «أيما امرأة نكحت بغير إذن ولئما فنکاھھا باطل ، فنکاھھا باطل ، فنکاھھا باطل . فإن دخل بها فلها المهر بما استحَلَ منها»^(٥) وهكذا سائر ما جاء في النكاح الفاسد من السنة .

والسابع: أن الله أحلَ صيد البحر فيما أحلَ من الطيبات ، وحرم الميّة فيما حرم من الخبائث ، فدارت ميّة البحر بين الطرفين ، فأشكل حكمها ، فقال عليه الصلاة والسلام :

= باب تحقيق المناطق فقط إذا كانت القاعدة مقررة من قبل ، ويكون هذا كذكر لهم بالحكم . أما إذا كان إنشاء للحكم فهو من الباب .

(١) رواه الطبراني عن ابن عباس . قال العلقمي : بجانبه علامه الصحة . وبالتأمل في الفرق بين مسألة الصيد ومسألة الماء ، حيث إنه عليه رجع في الصيد عدم الحل وفي الماء الطهارة ، تجد أنه قد أخذ فيهما بالأصل إن كان اجتهاداً فالاصل الذكرة الشريعة المعروفة ، والصيد رخصة بقيود وشروط ، فما لم نجزم به حصول الشروط رجعنا إلى الأصل وهو عدم الحل ؛ لأنه غير مذكى ، وكذلك الماء رجع فيه الأصل ، وهو الوصف الذي خلق عليه حتى يتبيّن ما يخالفه ، ولما لم يتبيّن بقي على أصله .

(٢) الحديث أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا مسلماً ، وفيه أنه تزوج بنتاً لأبي إهاب بن عزيز ، فأتاهه امرأة فقالت: إني أرضعت عقبة والتي تزوج بها، فركب إلى المدينة . فقال له النبي عليه: «كيف وقد قيل؟» فقارقها. إلا أنهم قالوا إن هذا إرشاد إلى طريق الورع والتزه عن الشبهات ولو ضعيفة ، فإن الشارع جعل لسماع دعوى المرأة في الرضاع شرطاً لم تستوفها ، فكان مقتضاها ألا يلتفت إلى قول المرأة ، ولا يقضى به في تحريم هذا النكاح . ومنه تعلم ما في قوله: (التي أراد أن يتزوج بها) .

(٣) أي المسكت عنه ، أي باقية الذي لم تبيّنه السنة .

(٤) كما في مثال النكاح بغير ولد قبل الدخول ، فليس له أثر يترتب عليه إن حصل الطلاق قبل الدخول ، وبعد الدخول الحق بكل من الأصلين في حالة وحكم وإن كانت هذه الأحكام التي ذكرناها أخذت من بيان الحديث لا من اجتهد العلماء .

(٥) أخرجه أبو داود والترمذى باختلاف يسير في بعض ألفاظه (تيسير) .

«هو الطهور مأوه، الحِلُّ مَيْتَه»^(١) وروي في بعض الحديث «أحلت ميتان: الْحِيتَانُ والجراد»^(٢) وأكل عليه الصلاة والسلام مما قذفه البحر لـما أتى به أبو عبيدة.

والثامن: أن الله تعالى جعل النفس بالنفس، وأقص من الأطراف بعضها من بعض في قوله تعالى: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» [المائدة: ٤٥] إلى آخر الآية. هذا في العمد. وأما الخطأ فالدية؛ لقوله: «فَتَحرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ» [النساء: ٩٢] وبين^(٣) عليه الصلاة والسلام دية الأطراف على النحو الذي يأتي^(٤) بحول الله، فجاء طرفان أشكل بينهما الجنين إذا أسقطته أمه بالضربة^(٥) ونحوها؛ فإنه يشبه جزء الإنسان كسائر الأطراف، ويشبه الإنسان التام لخلقه، فيبين السنة^(٦) فيه أن ديته الغرفة^(٧) وأن له حكم نفسه لعدم تمحيض أحد الطرفين له.

والحادي عشر: أن الله حرم الميتة وأباح المذكاة، فدار الجنين الخارج من بطن المذكاة ميتاً بين الطرفين، فاحتملهما. فقال في الحديث: «ذَكَاهُ الْجِنِينُ ذَكَاهُ أُمِّهِ»^(٨) ترجحأ لجانب الجزئية على جانب الاستقلال.

(١) أخرجه في التيسير عن الأربعة عن أبي هريرة، وهو جواب عن سؤال من سأل عن الوضوء بماء البحر فأجابه بغرضه وزاد عليه فائدة حل ميتة.

(٢) رواه في الجامع الصغير بلغة أحلت لنا ميتان ودمان. فأما الميتان فالحوث والجراد الخ) عن ابن ماجة والحاكم والبيهقي عن ابن عمر. قال العزيزي قال الشيخ: حديث صحيح.

(٣) وأشار أحاديث الموضوع ما رواه مالك والنسائي عن عبد الله بن حزم عن أبيه وما رواه أبو داود والنamenti عن عمرو بن شعيب. وهذا المثال مما وقع في الكتاب النص على الطرفين، لكن بيان أحدهما به والأخر بالسنة، ويقيت الواسطة على اجتهاد يبعد على الناظر.

(٤) في المثال الرابع مما يجري مجرى القياس.

(٥) أي من غيرها.

(٦) في حديث أخرجه الستة.

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

(٨) رواه في الجامع الصغير عن أبي داود والحاكم عن جابر، وأحمد وأبي داود والترمذى وحسن وابن ماجة وابن حبان والدارقطنى والحاكم عن أبي سعيد والحاكم عن أبي أيوب الأنباري وعن أبي هريرة، والطبراني عن أبي أمامة وأبي الدرداء وعن كعب بن مالك قال المناوي: قال الغزالى صحة لا يتطرقاحتمال إلى متنه ولا ضعف في سنته وهو فيه متابع لإمامه فإنه ذكره في الأساليب. قال الحاكم: صحيح الإسناد. وقال العراقي: وليس ذلك. قال عبد الحق: لا يتحقق بأسانيد كلها أهـ. وقال ابن حجر الحق أن فيها ما تنتقض به الحجة أهـ قال العراقي. ورواه الطبراني في الأوسط بسند جيد فكان ينبغي للمصنف عدم إغفاله، فإنه ليس فيما ذكره مثله بل الكل معلوم.

والعاشر: أن الله قال: **﴿فَإِنْ كُنْ نِسَاءً فَوْقَ اثْتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلَاثًا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾** [النساء: ١١] فبقيت البتتان مسكتاً عنهم، فنقل في السنة^(١) حكمهما، وهو إلى الحاقهما بما فوق البتين. ذكره القاضي إسماعيل.

فهذه أمثلة يستعان بها على ما سواها، فإنه أمر واضح لمن تأمل، وراجع إلى أحد الأصلين المنصوص عليهما، أو إليهما معاً فيأخذ من كل منها بطرف، فلا يخرج عنهم ولا يعودهما^(٢).

وأما مجال القياس فإنه يقع في الكتاب العزيز أصول تشير إلى ما كان من نحوها أن حكمه حكمها، وتقرب إلى الفهم الحاصل من إطلاقها أن بعض المقيدات مثلها، فيجترئ بذلك الأصل عن تفريع الفروع اعتماداً على بيان السنة فيه. وهذا النحو بناء على أن المقيس عليه - وإن كان خاصاً - في حكم العام معنى وقد مر في كتاب الأدلة^(٣) بيان هذا المعنى. فإذا كان كذلك ووجدنا في الكتاب أصلاً وجاءت السنة بما في معناه أو ما يلحق به أو يشبهه أو يدانيه فهو المعنى هنها. وسواء علينا إن النبي ﷺ قاله بالقياس^(٤) أو بالوحي، إلا أنه جاز في أفهمانا مجرى المقيس، والأصل الكتاب شامل له بالمعنى المفسر في أول كتاب الأدلة^(٥). وله أمثلة.

أحدهما: أن الله عز وجل حرم الربا^(٦)، وربا الجاهلية الذي قالوا فيه: **﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ**

(١) كما في حديث جابر بشأن امرأة سعد بن الربيع لما جاءته **﴿بِيَتَتِينَ لَهَا أَخْذُ عَمَّهَا مَالَ أَخِيهِ جَمِيعِهِ، فَجَعَلَ **﴿لِهِمَا ثَلَاثَيْنَ** وَلَا مِنْهَا شَيْنَ، وَلِهِ الْبَاقِي﴾**

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

(٣) في المسألة التاسعة، وإن كان العموم هناك للأشخاص وأن الشريعة ليست خاصة ببعضهم دون بعض، وهنا شمول يرجع للمعنى الذي فيه الحكم، كحرمة النبيذ يجعل الخمر شاملًا له معنى وإن لم يشمله صفة.

(٤) بناء على أنه **﴿يَجْتَهِدُ فِي قِيَاسٍ وَقَلِيلٌ لِيْسُ لَهُ الْإِجْتِهَادُ﴾**.

(٥) في المسألة الثانية، حيث قال إن الغلن الرابع إلى أصل قطعي يعول عليه. ومثال ذلك ما ورد من الأحاديث في النبي عن جملة من البيوع والربا.

(٦) أي وظاهر أن المراد به ما يعقد في الإسلام، لأن هذا هو الذي بصدده التشريع فالحق به ما عقد في الجاهلية فقال: (وربا الجاهلية موضوع الخ). وهذا إما قياس منه **﴿أَوْ بِوْحِيْ يَجْرِيْ فِي أَفْهَامِنَا مَجْرِيَ الْقِيَاسِ﴾**. ويصح أن يكون هذا المقدار إلى قوله: (وإذا كان كذلك) مثلاً لما تردد بين طرفين وأصحابين فالحقه بأحدهما. وذلك أن الله تعالى حرم الربا، وقال أيضاً: **﴿Qَلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَهْوَى يَغْفِرُ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾** فتردد ربا الجاهلية بين ما يغفر فينفذ عقده وما لا يغفر فيبطل عقده أعني أنه لا ينفذ ولا يترتب عليه =

مِثْلُ الرِّبَا [البقرة: ٢٧٥] هو فسخُ الدِّين في الدِّين، يقول الطالب، إما أن تقضى وإما أن تُربى وهو الذي دل عليه أيضاً قوله تعالى: «وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أُمُوَالِكُمْ، لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» [البقرة: ٢٧٩] فقال عليه الصلاة والسلام: «وربا الجاهلية موضوع». وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب، فإنه موضوع كله^(١). وإذا كان كذلك وكان المنع فيه إنما هو من أجل كونه زيادة على غير عوض الحقّة السنة به كل ما فيه زيادة بذلك المعنى، فقال عليه الصلاة والسلام: «الدَّهْبُ بِالدَّهْبِ، وَالْفَضْةُ بِالْفَضْةِ، وَالبُّرُّ بِالبُّرِّ»، والشاعر بالشاعر، والتمر بالتّمر، والمليح بالمليح، مثلاً بمثلٍ، سواء بسواء، يدأ بيد. فمن زاد أو ازداد فقد أربى، فإذا اختلفت هذه الأصناف فيبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدأ بيد^(٢) ثم زاد^(٣) على ذلك بيع النساء إذا اختلفت الأصناف، وعده من الربا، لأن النساء في أحد العوضين يقتضي الزيادة^(٤) ويدخل فيه بحكم المعنى^(٥) السلف يجرّ نفعاً، وذلك^(٦) لأن بيع هذا الجنس بمثله في الجنس من باب بدل الشيء نفسه، لتقارب المنافع فيما يراد منها، فالزيادة على ذلك من باب إعطاء عوض على غير^(٧) شيء، وهو من نوع. والأجل في

= أثره وإن كان مجرد حصول العقد مغفورة فالحقّة بسائر الربا وأبطله وعليه يكون أول أمثلة ما يجري في أنهاما مجرى القياس قوله: (إذا كان كذلك) وهذا الوجه أقرب إلى عبارته من الأول حيث ذكر في قوله: (إذا كان كذلك) ما يصلح علة للقياس، ولم يذكر ما يشير إلى العلة في رباب الجاهلية؛ وإن كان يبعد كون هذا الوجه مقصوداً له هنا أنه فرغ من أمثلة الإلحاق بأحد الطرفين، وأنه بقصد الجاري مجرى القياس.

(١) رواه مسلم وهو جزء من خطبة الوداع الجامعة.

(٢) أقرب الروايات إلى هذه رواية لأبي داود عن مسلم ابن يسار بإسناده.

(٣) إلحاق ثان جاء في قوله ﷺ: (إذا اختلفت الخ) وثم للتأخر الرتبى ولا فالإلحاقان في حدث واحد. إلا أن يعتبر الترتيب في نفس الفاظ الحديث ترتيباً في الإلحاق زماناً أيضاً وكان عليه أن يؤخر قوله (إذا اختلفت) بعد قوله (ثم زاد). وبقى النظر في أن تحرير بيع النساء عند اختلاف الأصناف جاء بالإلحاق السنة؛ لأن هذا يتوقف على أن أصل تحرير الربا في القرآن كان لخصوص النساء عند اتفاق الأصناف فقط، وأن تحرير النساء عند الاختلاف إنما جاء من هذا الحديث، كما جاء تحرير ربا الفضل به. وربما لا يساعدنا ما كان جارياً عندهم ووقع عليه التحرير في القرآن، إذ كانوا يعطون شيئاً في مقابلة شعيراً في مقابلة دراهم لأجل بأكثر، وهكذا فليرجع إلى التاريخ المبسوط في مثله.

(٤) أي غالباً في العادة، كما صرّح به بعد.

(٥) وإن كان لفظه لفظ السلف والقرض.

(٦) تعليل للتحرير في بيع هذه الأجناس بمثلها متفاضلاً. قوله بعد (الأجل الخ) تعليل لتحرير النساء فيها حتى عند التساوى قدرأ، فهو تكميل لقوله (لأن النساء في أحد العوضين الخ).

(٧) قد يقال إن هذا لا يظهر فيما إذا دار الفضل من الجانبين، كما فيأخذ كثير رديء في قليل جيد، فزيادة =

أحد العوضين لا يكون عادة إلا عند مقارنة الزيادة به في القيمة؛ إذ لا يُسلم الحاضر في الغائب إلا ابتعاد ما هو أعلى من الحاضر في القيمة، وهو الزيادة. ويبقى النظر: لم جاز مثل هذا في^(١) غير النقاد والمطعومات ولم يجز فيهما؟ محل نظر يخفى وجهه على المجتهدين، وهو من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها^(٢) إلى اليوم، فلذلك بيتها السنة^(٣) إذ لو كانت بيته لوكِل في الغالب أمرها إلى المجتهدين، كما وكل إليهم النظر في كثير من مجال الاجتهداد، فمثل هذا جاري^(٤) مجرد الأصل والفرع في القياس. فتأمله.

والثاني: أن الله تعالى حرم الجمع^(٥) بين الأم وابتها في النكاح، وبين الأخرين وجاء في القرآن: «وَاجْلِلْ لَكُمْ مَا ورَأَتُمْ ذَلِكُمْ» [النساء: ٢٤] فجاء نهيه عليه الصلاة والسلام عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها من باب القياس، لأن المعنى الذي لأجله ذم الجمع بين أولئك موجود هنا: وقد يروى في هذا الحديث: «إِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ قَطْعَتُمْ أَرْحَامَكُمْ»^(٦) والتعليق يشعر بوجه القياس.

والثالث: أن الله تعالى وصف الماء الظهور بأنه أنزله من السماء وأنه أسكنه في الأرض ولم يأت مثل ذلك في ماء البحر، فجاءت السنة بإلحاق ماء البحر بغيره من المياه بأنه «الظهور مأوه، الحل ميته»^(٧).

= الرديء تقابل بجودة الجيد، فهناك عوض. إلا أن يقال إن هناك غرراً كبيراً لا يعلم معه أيهما غبن وهو ممنوع. وتعليله غير ما حققه بعضهم من أن العلة سد الذريعة.

(١) أي التفاصيل والتسبيحة.

(٢) أي علتها وسر الفرق بين التقدّد والأطعمة وبين غيرهما، حيث منعا فيهما أجيراً فيما عداهما. راجع الجزء الثاني من أعلام الموقعين فيه البيان الكافي في المطلوب والذي أشكل الفرق عند المؤلف هو أنه أخذ علة المぬ مجرد الزيادة بدون عوض ولكنهم أضافوا لهذا في النقاد والمطعومات المقتاتة ما يصح أن يجعل علة يكون محظ الفرق الواضح.

(٣) فمن ذلك أنه اشتري العبد بعدين. وأنه لما نفتت الإبل في جهاز الجيش أمر رسول عبد الله بن عمرو بن العاص أن يأخذ على قلائص الصدقة البعير بالعيدين إلى إبل الصدقة. وهذا فيه الأمران معاً.

(٤) لم يجز بأنه منه، لما سبق له أنه من أخفى الأمور التي لم يتضح معناها، فربما كان تعبداً ليس مبنياً على علة. فلا يتأتى إجراء القياس فيه. وأيضاً من أنه إما أن يكون بالوحى لا غير، بناء على أنه لا يجتهد، أو بعضه به وبعضه بالقياس إن جوز له^٨ الاجتهداد، وسيأتي قوله: (ولا علينا أقصد القياس على الخصوص الخ).

(٥) أي في صورة ما إذا عقد على الأم ولم يدخل بها. وأما ما عدا هذه الصورة، كما إذا دخل بالأم أو عقد على البنت - فإن التحرير تأيد لا يخص مجرد الجمع.

(٦) تقدم (ج ٣ - ص ١٩٢).

(٧) تقدم (ج ٤ - ص ٣٧).

والرابع: أن الدية في النفس ذكرها الله تعالى في القرآن، ولم يذكر ديات الأطراف، وهي مما يشكل قياسها على العقول، فبين^(١) الحديث من دياتها ما وضح به السبيل، وكأنه جار مجرى القياس الذي يشكل أمره، فلا بد من الرجوع إليه وبحذى حذوه.

والخامس: أن الله تعالى ذكر الفرائض المقدرة: من النصف والربع، والثمن، والثلث، والسدس، ولم يذكر ميراث العصبة إلا ما أشار إليه قوله في الأبوين: «فإإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثالث» [النساء: ١١] الآية! قوله في الأولاد: «للذكر مثل حظ الأنثيين» [النساء: ١١] قوله في آية الكلالة: «وهو يرثها إن لم يكن لها ولد» [النساء: ١٧٦] قوله: « وإن كانوا إخوة رجالاً ونساءً للذكراً مثل حظ الأنثيين» [النساء: ١٧٦] فاقتضى أن ما بقي بعد الفرائض المذكورة للعصبة، وبقي من ذلك ما كان من العصبة غير هؤلاء المذكورين؛ كالجد، والعم، وابن العم، وأشياهم. فقال^(٢) عليه الصلاة والسلام: «الحقوا الفرائض بأهلها، فما بقي فهو لأولى رجل ذكر»^(٣) وفي رواية: «فالأولى عصبة ذكر» فأتى هذا على ما بقي مما يحتاج إليه، بعدما نبه الكتاب على أصله.

والسادس: أن الله تعالى ذكر من تحرير الرضاعة قوله: «وأهاتُكم اللاتي أرضعنكم، وأخواتُكم من الرضاعة» [النساء: ٢٣] فالحق النبي ﷺ بهاتين سائر القرابات من الرضاعة التي يحرم من النسب؛ كالعمة، والخالة، وبنات الأخ، وبنات الأخ، وأشياه ذلك. وجهة إلحاقها هي جهة الإلحاد بالقياس إذ ذاك من باب القياس ببني الفارق، نصت^(٤) عليه السنة - إذ كان لأهل الاجتهاد سوى النبي عليه الصلاة والسلام في ذلك نظر وتردد بين الإلحاد والقصر على التبعد - فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله حرم من

(١) لكن أين في هذا إجراؤه مجرى القياس فيأخذ الفرع حكم الأصل، كالأمثلة السابقة واللاحقة؟ إلا أن يقال الإلحاد في مجرد استحقاق المال في نظير التعدي خطأ على البدن، ولذلك قال هذه الكلمة المجملة، وهي أنه بين (ما وضح به السبيل) دون أن يقول: (الحق الأطراف بالنفس) وزاد أيضاً قوله: (وكأنه) ولم يذكرها في تطبيق الأمثلة السابقة ولا اللاحقة.

(٢) محل الشاهد قوله (فما بقي الخ) المفيد للعموم في العصبة.

(٣) رواه بهذه الرواية في التيسير عن أحمد والشیخین والترمذی وقال آخرجه البخاری ترجمة. قال في نيل الأوطار عن هذه الرواية: هكذا في جميع الروایات وقع عند صاحب النهاية والغزالی وغيرهما من أهل الفقه بلفظ (فالأولى عصبة ذکر) واعتراض ذلك ابن الجوزی والمنذري بأن لفظة العصبة ليست محفوظة.

(٤) أي وجهة الإلحاد نصت عليه السنة، فقال عليه الصلاة والسلام الخ لأن المقام قابل لتردد المجتهدین، فلم يتركه صلوات الله عليه. قوله (نصت الخ) خير ثان.

الرَّضاعَةِ مَا حرمَ مِنَ النَّسْبِ»^(١) وسائل ما جاء في هذا المعنى، ثم ألحق^(٢) بالآيات الذكرى؛ لأنَّ اللَّبَنَ لِلْفَحْلِ وَمِنْ جَهَةِ الْمَرْأَةِ. إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ بِالرَّضَاعِ^(٣) فَالَّذِي لَهُ الْلَّبَنُ أَمْ بِلَا إِشْكَالٍ.

والسابع: أنَّ اللَّهَ حَرَمَ مَكَةَ بِدَعَاءِ إِبْرَاهِيمَ فَقَالَ: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلْدَةً آمِنًا» [البقرة: ١٢٦] وَقَالَ تَعَالَى: «أَوْ لَمْ يَرَوَا أَنَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا» [العنكبوت: ٦٧] وَذَلِكَ حَرَمُ اللَّهِ مَكَةَ. فَدَعَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَبَّهُ لِلْمَدِينَةِ بِمِثْلِ مَا دَعَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ لِمَكَةَ وَمِثْلَهُ^(٤) مَعَهُ، فَأَجَابَهُ اللَّهُ وَحْرَمَ مَا بَيْنَ لَابْتِيهَا، فَقَالَ: «إِنِّي أَحْرَمُ مَا بَيْنَ لَابْتِيَ الْمَدِينَةِ أَنْ يَقْطَعَ عَصَابُهَا، أَوْ يُقْتَلَ صَيْدُهَا»^(٥) وَفِي رَوَايَةَ: «وَلَا يَرِيدُ أَحَدٌ أَهْلَ الْمَدِينَةِ بَسُوءِ إِلَّا أَذَابَهُ اللَّهُ»^(٦) فِي النَّارِ ذَوْبُ الرَّصَاصِ أَوْ ذَوْبُ الْمَلْحِ فِي الْمَاءِ»^(٧) وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ: «فَمَنْ أَحْدَثَ فِيهَا حَدِيثًا أَوْ آوَى مُحَدِّثًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَرْفًا وَلَا عَدْلًا»^(٨) وَمِثْلَهُ فِي صَحِيفَةِ عَلَيِّ الْمُتَقْدِمَةِ فَهَذَا نَوْعٌ مِنَ الْإِلْحَاقِ بِمَكَةَ فِي الْحُرْمَةِ. وَقَدْ جَاءَ فِيهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» [الحج: ٢٥] إِلَى قَوْلِهِ: «وَمَنْ يُرِيدُ فِيهِ بِالْحَادِيْبِ ظُلْمًا نُذَقُّهُ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» [الحج: ٢٥] وَالْإِلْحَادُ

(١) أخرجه الترمذى بلفظ (من الرضاع) وقال العزيزى حسن صحيح.

(٢) كما في حديث عائشة في استئذنان أفلح أحى أبي القعيس زوج المرأة التي أرضعتها فقالت: يا رسول الله، إن أخي ليس هو الذي أرضعني، ولكن أرضعني امرأته، فقال: (إذنني له فإنه عمل).

(٣) هنا سقطت كلمة (أما) وقوله: (فالذى له اللبن أم) لعل الأصل (فالذى له اللبن أب) وهو الذي يلائم قوله عليه السلام في الحديث السابق (فإنه عمل).

(٤) في رواية للشیخین أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لما أشرف على المدينة قال: (اللهم إني أحرم ما بين جنبيها مثل ما حرمت إبراهيم مكمة) وقد دعا لأهلها بالبركة في صاعها ومدها. وقال في رواية مسلم والترمذى (لا يصبر على لأواء المدينة وشدتها أحد من أمتى إلا كنت شفيعاً له وشهيدها يوم القيمة) وورد أيضاً أنها تفني خبيثها كما ينفي الكير خبث الحديد. فلعل هذه المزايا وما ماثلها يفسر بها قوله: (ومثله معه).

(٥) رواه أحمد ومسلم.

(٦) مثل هذا الوعيد وما بعده لا يقال فيه إنه قياس وتفریغ على تحريم مكمة وكل ما يقبل هنا أن يكون الرسول دعا للمدينة كما دعا إبراهيم لمكمة، فأجيب من الله وأبلغه إجابة دعوته وما معها من أنواع الوعيد لمن أحدث فيها حديثاً، فالمثال السابع على ماترى من الصعف وفي تحرير الأصول وشرحه - في مسألة أن حكم القياس ثبوت حكم الأصل في الفرع - قال: ولذا لم يستند من قال بحرمة المدينة إلا إلى السمع، وإنما لم يثبت بالقياس لانتفاء الأصل والفرع أهـ. وإذا انتفى الأصل والفرع وهما ركنا في القياس فكيف يقال أنه ثبت عند الرسول عليه السلام بالقياس؟

(٧) رواية لمسلم ذكرها في الترغيب.

(٨) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن الخمسة.

شامل لكل عدول عن الصواب إلى الظلم، وارتكاب المنهيات على تنوعها، حسبما فسرته السنة. فالمدينة لاحقة بها في هذا المعنى.

والثامن: أن الله تعالى قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، إِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] الآية! فحكم في الأموال بشهادة النساء منضمة إلى شهادة رجل، وظهر به ضعف شهادتهن، ونبه على ذلك في قوله: «ما رأيُتُّ من ناقصاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَغْلَبَ لِذِي لُبِّ مِنْكُنَّ»^(١) وفسر نقصان العقل بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل. وحين ثبت ذلك بالقرآن وقال فيه: ﴿أَنْ تَنْصُلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢] دل على انحطاطهن عن درجة الرجل، فألحقت السنة بذلك اليمين مع الشاهد، فقضى^(٢) عليه الصلاة والسلام بذلك، لأن اليمين في اقطاع الحقوق واقتضائها حكماً قضى به قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بَعْهَدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثُمَّا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: ٧٧] الآية! فجري الشاهد واليمين مجرى الشاهدين أو الشاهد والمراتين في القياس، إلا أنه يخفى في بيته السنة.

والحادي عشر: أن الله تعالى ذكر البيع في الرقاب وأحله، وذكر الإجارة في بعض الأشياء^(٣) كالجعل المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَلَمْنَ جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بِعِيرٍ﴾ [يوسف: ٧٢] والإجارة على القيام بمال اليتيم في قوله: ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [النساء: ٦] وفي العمل على الصدقة كقوله تعالى: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾ [التوبه: ٦٠] وفي بعض منافع^(٤) لا تأتي على سائرها؛ فأطلقت السنة فيها القول بالنسبة إلى سائر منافع الرقاب من الناس والدواب والدور والأرضين، فيبين النبي ﷺ من ذلك كثيراً، ووكل سائرها إلى أنظار المجتهدين. وهذا هو المجال القياسي المعتبر في الشرع. ولا علينا أقصد النبي عليه الصلاة والسلام القياس على الخصوص أم لا؛ لأن جميع ذلك يرجع إلى قصده بيان ما أنزل الله إليه على أي وجه كان.

والعاشر: أن الله تعالى أخبر عن إبراهيم في شأن الرؤيا بما أخبر به من ذبح ولده،

(١) جزء من حديث أخرجه في التيسير عن مسلم.

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما (قضى رسول الله ﷺ بيمين وشاهد) أخرجه في التيسير عن مسلم وأبي داود.

(٣) ومنها إجارة شعيب لموسى، عليهما وعلى نبينا الصلاة والسلام.

(٤) وأصرحها الرضاع، بل قال بعضهم لم تأت الإجارة الجائزة في القرآن إلا في الرضاع «فإن أرضعن لكم فاتوهن أجورهن».

وعن رؤيا يوسف، ورؤيا الفتىين، وكانت رؤيا صادقة، ولم يدل ذلك على صدق كل رؤيا؛ فبين النبي ﷺ أحكام ذلك، وأن الرؤيا الصالحة من الرجل الصالح جزء من أجزاء^(١) النبوة، وأنها من المبشرات، وأنها على أقسام^(٢) إلى غير ذلك من أحكامها، فنضمن إلحاد غير أولئك المذكورين بهم. وهو المعنى الذي في القياس. والأمثلة في هذا المعنى كثيرة.

ومنها: النظر إلى ما يتالف من أدلة القرآن المتفرقة من معان مجتمعة؛ فإن الأدلة قد تأتي في معان مختلفة ولكن يشملها معنى واحد شبيه بالأمر في المصالح المرسلة والاستحسان. فتأتي السنة بمقتضى ذلك المعنى الواحد، فيعلم أو يظن أن ذلك المعنى مأخوذ من مجموع تلك الأفراد، بناء على صحة الدليل الدال على أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب. ومثال هذا الوجه ما تقدم في أول^(٣) كتاب الأدلة الشرعية في طلب معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار»^(٤) من الكتاب ويدخل فيه ما في معنى هذا الحديث من الأحاديث، فلا معنى للإعادة.

ومنها: ^(٥) النظر إلى تفاصيل الأحاديث في تفصائل القرآن، وإن كان في السنة بيان

(١) ورد «من ستة وأربعين جزءاً» وقالوا في توجيهه إن النبوة كانت ثلاثة وعشرين سنة، ومدة الرؤيا الصالحة قبلها كانت ستة أشهر. ونسبتها إلى ثلاثة وعشرين سنة هي ما قاله **ﷺ**. وهذا البيان وإن لم يرضه بعضهم فهو واضح وأيضاً فكثيراً ما كان يقول لأصحابه (هل رأى أحد منكم رؤيا؟ وكان يعبر لها لهم، وهو يتضمن الحق غيرهم بهم).

(٢) أي كما قال **ﷺ**: «الرؤيا من الله، والحلם من الشيطان».

(٣) في المسألة الثانية، حيث جعله من باب الدليل الشرعي الظني الراجح إلى قطعى لأنه مثبت في الشريعة في جزئيات وكليات. فالسنة قد نظمت هذه الموضع المتفرقة المبثوثة، وجعلتها في سلك واحد بقاعدة عامة، وكأن هذا الوجه جمع المتفرقات، وأخذ كلي من الجزئيات، وإجمالاً للتفضيلات. فهو عكس بعض الوجوه المتقدمة. وبالتأمل فيه تجده نادراً ومأخذاً لا تبني عليه الدعوى في أصل المسألة إلا إذا ضم لغيره، من الوجه، فإن كان مراد المؤلف أن هذه الوجوه الخمسة كل واحد منها يكفي لإثبات المسألة فإنما يظهر ذلك في الوجه الثالث تماماً، وفي الثاني بعض تكفل، وفي الأول على الطريق الذي قصد منه. أما ما عداها فلا يظهر انفراده بإثبات المسألة ودفع إشكالاتها. وإذا كان قد اعترض على الوجه السادس بالقصور مع أنه ذكر له عشرة أمثلة وقال إن هذا التمط في السنة كثير، فكيف يكون حال هذا الوجه الخامس الذي لم يتيسر له فيه إلا مثال واحد. نعم إن كان عرضه من وجهه الخمسة أن تكون مضمومة بعضها إلى بعض كما يشير إليه في الفصل الآتي بقوله: (أما بتحقيق المناط وإما بالطريقة القياسية وإما بغيرها الخ) كان الاعتراض على الوجه السادس وجيهآ من جهة أن صاحبه اقتصر عليه وادعى فيه أنه يكفي في إثبات الدعوى كما قال عنه (ولكن صاحب هذا المأخذ الخ).

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦).

(٥) هذا النظر السادس أخص من النظر الثاني المتقدم أنه المشهور عن العلماء؛ لأن ذلك بيان للحقيقة =

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

وله أمثلة كثيرة.

أحدها: حديث^(١) ابن عمر في تطليقه زوجه وهي حائض، فقال عليه الصلاة والسلام لعمر: «مُرْهَةٌ فَلِيُرْجِعُهَا، ثُمَّ لِيترَكْهَا حَتَّى تَطَهَّرَ، ثُمَّ تَحِيَّسْ، ثُمَّ تَظَهَّرَ، ثُمَّ إِن شَاءَ أَمْسِكَ بَعْدَ وَإِن شَاءَ طَلَقْ قَبْلَ أَن يَمْسَ». فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء، يعني أمره في قوله: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَقُوهُنَّ لِعَدَتِهِنَّ» [الطلاق: ١].

والثاني: حديث^(٢) فاطمة بنت قيس في أن رسول الله ﷺ لم يجعل لها سكنى ولا نفقة إذ طلقها^(٣) أليتها - شأن المبتوطة أن لها السكنى وإن لم يكن لها نفقة - لأنها بذلت على أهلها بلسانها، فكان ذلك تفسيراً لقوله: «وَلَا يُخْرُجُنَ إِلَّا أَن يَأْتُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ» [الطلاق: ١].

والثالث^(٤): حديث سبعة الأسلمية، إذ ولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر^(٥) فأخبرها عليه الصلاة والسلام أن قد حللت، فبين الحديث أن قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيُذْرَوْنَ أَزْوَاجًا يَتَرْبَصُنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةً أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» [آل عمران: ٢٣٤] مخصوص في غير الحامل، وأن قوله تعالى: «وَأَوْلَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَن يَضْعُنَ حَمْلَهُنَّ» [الطلاق: ٤] عام في المطلقات وغيرهن.

= المطلوبة أو المنهي عنها مثلاً أو شروطها أو كيفياتها إلى آخر ما تقدم في بيان الأحاديث كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ مِثْلًا». أما هذا فمقصور على بيان لفظ مجمل ورد في الآية بما يوضح الغرض منه، كما قال: (من حيث وضع اللغة) وقوله: (لا من جهة أخرى) أي من الجهات الخمسة السابقة.

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

(٢) أخرجه في التيسير عن السنة إلا البخاري. قال في التحرير - في تمثيله للمجهول الذي لا يعلم به -: كحديث فاطمة بنت قيس أن رسول الله لم يجعل لها سكنى ولا نفقة وقد رده عمر فقال: لا ترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت. وروى مسلم هذا الرد.

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

(٤) أخرجه عن السنة إلا أبي داود.

(٥) ولفظ البخاري (قربياً من عشر ليال).

والرابع: حديث^(١) أبي هريرة في قوله: «فَبَدُّلُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قُوْلًا غَيْرَ الَّذِي فَيلَ لَهُمْ» [الأعراف: ١٦٢] قالوا: حبة في شعرة. يعني عوض قوله: «وَقُولُوا جِطْهَةً» [البقرة: ٥٨].

والخامس: حديث^(٢) جابر عن النبي ﷺ حين قدم مكة طاف بالبيت سبعاً فقرأ: «وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصْلِى» [البقرة: ١٢٥] فصلى خلف المقام، ثم أتى الحجر فاستلمه، ثم قال: «نَبَدَا بِمَا بَدَا اللَّهُ بِهِ» وقرأ: «إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» [البقرة: ١٥٨].

والسادس: حديث^(٣) النعمان بن بشير عن النبي ﷺ في قوله تعالى: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» [غافر: ٦٠] قال الدعاء هو العبادة، وقرأ الآية إلى قوله: «دَاخِرِينَ» [غافر: ٦٠].

والسابع^(٤): حديث عدي بن حاتم قال لما نزلت: «هَنِئْ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَيْضُ من الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» [البقرة: ١٨٧] قال لي النبي ﷺ: «إِنَّمَا ذَلِكَ بِيَاضُ النَّهَارِ مِنْ سُوَادِ اللَّيلِ».

والثامن: حديث^(٥) سمرة بن جندب أن النبي ﷺ قال: «صَلَاةُ الْوُسْطِي صَلَاةُ الْعَصْرِ» وقال^(٦) يوم الأحزاب: «اللَّهُمَّ امْلأْ قبورَهُمْ وَبَيْوَتَهُمْ نَارًا كَمَا شَغَلُونَا عَنْ صَلَاةِ الْوُسْطِي حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ».

(١) قيل لبني إسرائيل «ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم» فبدلوا فدخلوا يزحفون على أستاهم و قالوا: (حبة في شعره) رواه البخاري والترمذني.

(٢) رواه الترمذني وقال: حسن صحيح.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذني وقال: حسن صحيح.

(٤) أخرجه الترمذني وقال: حسن صحيح. رواه في الترغيب عن الخمسة. ولفظه فيه: (بل هما سواد الليل وبياض النهار).

(٥) قوله: (من الفجر) نزلت بعدما اشتبه جملة من الصحابة في المعنى، وصار بعضهم يربط حبلين أسود وأبيض في رجله لينظر إليهما، وبعضهم وهو عدي جعلهما تحت الوسادة ثم سأله رسول الله ﷺ عنهما أهما خيطان؟ فقال له: (إن وسادتك لعریض - كنایة لطيفة منه صلوات الله وسلامه عليه - بل هما سواد الليل وبياض النهار) قال الشیخان ونزل بعد (من الفجر) فعلموا إنما يعني الليل والنهار. ولو كان نزل قوله: (من الفجر) بياناً من أول الأمر لما وضع عدي الخطبين تحت الوسادة ولا سائل. فلو ترك المؤلف ذكرها كان أولى. راجع البخاري ومسلمـاً.

(٦) رواه أحمد والترمذني وصححـه.

(٧) الحديث عن علي رضي الله عنه. وفي رواية: (يوم الخندق) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

والحادي عشر : حديث ^(١) أبي هريرة، قال عليه الصلاة والسلام : «إن موضع ^(٢) سوط في الجنة لخَيْرٍ من الدنيا وما فيها أقرؤوا إن شئتم : «فمن رُحِزَ عن النار وأدْخِلَ الجنة فقد فاز» [آل عمران : ١٨٥].

والعاشر : حديث ^(٣) أنس في الكبائر، قال عليه الصلاة والسلام فيها : «الشَّرُكُ بالله وعقوبَ الوالدين، وقتل النفس، وقولُ الزور» ثم أحاديث أخرى فيها ذكر الكبائر، وجميعها تفسير لقوله تعالى : «إِن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه» [النساء : ٣١] الآية !

وهذا النمط في السنة كثير.

ولكن القرآن لا يفي بهذا المقصود على النص والإشارة العربية التي تستعملها العرب أو نحوها. وأول شاهد في هذا الصلاة والحج والزكاة والحيض والنفاس واللقطة والقراض والمساقة والديات والقسamsات وأشباه ذلك من أمور لا تحصى ^(٤) فالملتزم لهذا لا يفي بما ادعاه، إلا أن يتكلف في ذلك ماخذ لا يقبلها كلام العرب ولا يوافق على مثلها السلف الصالح، ولا العلماء الراسخون في العلم، ولقد رام بعض الناس فتح هذا الباب الذي شرع في التنبية عليه، فلم يوف به إلا على التكليف المذكور، والرجوع إلى المأخذ الأول في مواضع كثيرة لم يتأت له فيها نص ولا إشارة إلى خصوصيات ما ورد في السنة، فكان ذلك نازلاً بقصده ^(٥) الذي قصد. وهذا الرجل المشار إليه لم ينصب نفسه في هذا المقام إلا لاستخراج معاني الأحاديث التي خرج مسلم ابن الحجاج في كتابه المستند الصحيح، دون ما سواها ^(٦) مما نقله الأئمة سواه. وهو من غرائب المعاني المصنفة في علوم القرآن

(١) رواه الترمذى وقال : حسن صحيح.

(٢) ولا يظهر هذا المثال، لأنه ليس فيه تفسير للمفظ في الكتاب من حيث وضع اللغة كما هو موضع هذا النظر. وكما هو الجاري فيما قبله وما بعده من الأمثلة؛ بل هو كانه استنتاج لهذا المعنى من الآية. وربما كان أظهر منه في غرضه حديث الصحيحين (أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشـر) مصداق قوله تعالى : «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قَرْأَةِ أَعْيُنٍ» لأن ما في الحديث وإن كان لم يعن شخصه إلا أنه توضيح وتقرير لمعنى الآية. وهو أقصى ما يعبر به للدلالة على المراد فيها.

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيختين والترمذى.

(٤) وكلها ليس ما ورد فيها من السنة يجري هذا المجرى الذي يريده هذا القائل من البيان الخاص.

(٥) أي نازلاً بما قصد في هذه الدعوى إلى موضع الإهداـر.

(٦) أي فإذا كان لم يتم له غرضه في مقدار محدود من الأحاديث وهي أحاديث مسلم فكيف يتم له غرضه إذا نظر إلى دواوين الحديث الأخرى؟

والحديث. وأرجو أن يكون ما ذكر هنا من المأخذ^(١) موفياً بالغرض في الباب والله الموفق للصواب.

فصل

وقد ظهر مما تقدم الجواب عما أرادوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها، فقوله عليه الصلاة والسلام^(٢): «يوشكُ رجلٌ منكم متَّكِئاً على أريكتِهِ» إلى آخره لا يتناول ما نحن فيه، فإن الحديث إنما جاء فيمن يطرح السنة معتمداً على رأيه في فهم القرآن، وهذا لم ندعه في مسألتنا هذه، بل هو رأي أولئك الخارجين عن الطريقة المثلية. وقوله: «ألا وإن ما حرم رسول الله ﷺ مثل ما حرم الله» صحيح على الوجه المتقدم، إما بتحقيق المناط الدائر بين الطرفين الواضحين والحكم عليه، وإما بالطريقة القياسية، وإما بغيرها من المأخذ المتقدمة.

ومر الجواب عن تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، وتحريم كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير، وعن العقل.

وأما فكاك الأسير فمأخوذ من قوله تعالى: «وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلِيهِمُ الْفَلْقُ» [الأنفال: ٨٢] وهذا فيمن لم يهاجر إذا لم يقدر على الهجرة إلا بالانتصار بغيره على الغير النصر، والأسير في هذا المعنى أولى بالنصر. فهو مما يرجع إليه النظر القياسي.

وأما أن لا يقتل مسلم بكافر فقد انتزعها العلماء من الكتاب؛ كقوله: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» [النساء: ١٤١] وقوله: «لَا يَسْتُوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ» [الحشر: ٢٠] وهذه الآية أبعد^(٣). ولكن الأظهر أنه لو كان حكمها موجوداً في القرآن على التنصيص أو نحوه^(٤) لم يجعلها على خارجة عن القرآن، حيث قال: «مَا عَنَّا إِلَّا كِتَابٌ اللَّهُ وَمَا فِي هَذِهِ الصُّحْفَةِ» إذ لو كان في القرآن لعد الشتين دون قتل المسلم بالكافر. ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخذ القياس المتقدم، لأن الله تعالى قال:

(١) الأنوار الخمسة السابقة على هذا الأخير.

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ١٥).

(٣) لأن محل نفي الاستواء قد بين في قوله تعالى: «أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ» فليس المراد ما يشمل عدم استواههما في القصاص إلا تعدد بعضهم على بعض في الدنيا.

(٤) أي كما يؤخذ من دعوى انتزاع الحكم من الآيات.

﴿الحرُّ بالحرٍّ والعبدُ بالعبد﴾ [البقرة: ١٧٨] فلم يُقدِّم من الحر للعبد، والعبودية من آثار الكفر، فأولى أن لا يُقاد من المسلم للكافر.

وأما إخفار ذمة المسلم فهو من باب نقض العهد، وهو في القرآن^(١)، وأقرب الآيات إليه قوله تعالى: **﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمْرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾** [الرعد: ٢٥] وفي الآية الأخرى: **﴿أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُون﴾** [البقرة: ٢٧].

وقد مر تحرير المدينة وانتزاعه من القرآن.

وأما من تولى قوماً بغير إذن مواليه فداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يصل وأيضاً فإن الانتفاء من ولاء صاحب الولاء الذي هو لحمة كل حمة النسب كفر لنعمة ذلك الولاء، كما هو في الانتساب إلى غير الأب. وقد قال تعالى فيها: **﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَّةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيَّابَاتِ . أَفَبَاطَلُ إِيمَانُكُمْ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ؟﴾** [النحل: ٧٢] وصدق هذا المعنى ما في الصحيح من قوله^(٢): **«أَيُّمَا عَبْدٌ أَبْقَى مِنْ مَوَالِيهِ فَقَدْ كَفَرَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ»** وفيه^(٣): **«إِذَا أَبْقَى الْعَبْدُ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةً»**.

وحدث معاذ ظاهر في أن ما لم يصرح به في القرآن ولا حصل بيانه فيه فهو مبين في السنة، وإن فالجهاد يقضي عليه. وليس فيه معارضة^(٤) لما تقدم.

المسألة الخامسة :

حيث قلنا إن الكتاب دالٌ على السنة، وإن السنة إنما جاءت مبينة له، فذلك

(١) يرد عليه مثل اعتراضه المتقدم آنفًا وأنه لو كان موجوداً في الكتاب على التنصيص أو نحوه لم يجعلها علي رضي الله عنه خارجة عن القرآن. والاعتراض هنا أوجه، لأنه يقول إنه من باب نقض العهد، أي جزئي منه، وهو في آية **﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ﴾** الخ. وينظر أيضاً لهذا النظر في قوله بعد (ف الداخل بالمعنى في قطع ما أمر الله به أن يصل). إلا أن يقال إن هذا على وجه القياس أو غيره من الوجوه الأخرى.

(٢) الحديثان رواهما مسلم عن جابر.

(٤) لم يتعرض للجواب عن أسنان الإبل الواردة في الصحيحتين؟ وكذا لم يصرح بالجواب عن الاعتراض بالقضاء للزبير، وقد وعد به سابقاً. إلا أن يقال إنه مندرج في النظر الرابع الرابع إلى القياس أو إلى الاجتياح بالحاجة الواسطة المترددة بين الطرفين بأحد هما.

(٥) لأن معاذًا لم ينف أصل كونه في القرآن عندما يلتجأ للسنة، بل إنما يفيد كلامه أنه إذا لم يجد الحكم صريحاً مبيباً في الكتاب يلجأ إلى السنة لتبيئه. وإن فيبينه طريق الاجتياح. هذا هو ظاهر كلامه. وهو جواب آخر الأسئلة في الاعتراض الثالث بالاستقراء.

بالنسبة^(١) إلى الأمر والنهي والإذن أو ما يقتضي ذلك، وبالجملة ما يتعلق بأفعال المكلفين من جهة التكليف^(٢) وأما ما خرج عن ذلك من الأخبار عما كان أو ما يكون، مما لا يتعلق به أمر ولا نهي ولا إذن فعلى ضربين:

أحدهما: أن يقع في السنة موقع التفسير للقرآن. فهذا لا نظر في أنه بيان له، كما في قوله تعالى: «وادخلوا الباب سجداً وقولوا: حطة» [البقرة: ٥٨] قال: «دخلوا يزحفون على أوراكم»^(٣). وفي قوله: «فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم» [البقرة: ٥٩] قال: «قالوا: حبة في شعرة»^(٤) وفي قوله: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» [البقرة: ١٤٣] الآية! قال: «يدعى نوح فيقال: هل بلغت؟ فيقول: نعم. فيدعى قومه فيقال: هل بلغكم؟ فيقولون: ما أثنا من نذير وما أثنا من أحد. فيقال: من شهودك؟ فيقول: محمد وأمته. قال: فيؤتيكم شهودون أنه قد بلغ. كذلك قول الله: «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهادة على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً»^(٥) [البقرة: ١٤٣]. وفي قوله: «كنتُم خيراً أمّة أخرجت للناس» [آل عمران: ١١٠] قال: «إنكم تتبعون سبعين أمة أنتم خيراً ها وأكرمها على الله»^(٦) وفي قوله: «بل أحياه عند ربهم يرزقون» [آل عمران: ١٦٩] «إن أرواحهم في حواصل طيرٍ خضرٍ تسرح في الجنة حيث شاءت وتأوي إلى قناديل معلقة بالعرش» إلى آخر الحديث^(٧). وقال: «ثلاث إذا خرجن لمن ينفع نفسها إيمانها لم تكن آمنت من قبل» الآية! [الأنعام: ١٥٨] الدجال والدابة وطلع الشمس من مغربها^(٨) وفي قوله: «وإذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم» [الأعراف: ١٧٢] الآية! قال: «لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة هو خالقها من ذريته إلى يوم القيمة، وجعل بين عيني كل إنسانٍ منهم وبيضاً من نور، ثم عرضهم على آدم. فقال: أي

(١) أي اطراوه وكلبه إنما هي فيما كان راجعاً إلى التكليف. وأما ما عداه فقد يكون كذلك، وقد لا يكون له أصل قريب في الكتاب فلا يكون بياناً له إلا على الوجه الأول من الوجوه السابقة. وستأتي الإشارة إليه في آخر المسألة.

(٢) ويندرج فيه الأحكام الوضعية.

(٣) أخرجه الشیخان والتزمی. ورواية البخاری (استاهم بدل أوراکهم).

(٤) أخرجه البخاری. وفي رواية (شعرة). وفي رواية قالوا: (حنة بدل حطة).

(٥) حديث البخاری والتزمی. ورواية (ما أثنا من نذير وما أثنا من أحد) رواية التزمی.

(٦) أخرجه في التيسير عن الترمذی بلفظ (أنتم تتمون سبعين أمة الخ) وبين الروایتين فرق معنوي واضح.

(٧) الحديث بطولة أخرجه أبو داود.

(٨) أخرجه في التيسير وفي الجامع الصغير عن مسلم والتزمی، مع اختلاف في ترتيب الثلاثة.

ربَّ مَن هُؤلَاءِ؟ قَالَ: هُؤلَاءِ ذُرْيُّكَ» الْحَدِيثُ^(١)! وَفِي قَوْلِهِ: «لَوْ أَنَّ لِي بِكِمْ قُوَّةً أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ» [هُودٌ: ٨٠] قَالَ: «يَرْحَمُ اللَّهُ لَوْطًا كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ فَمَا بَعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ نَبِيًّا إِلَّا فِي ذِرْوَةٍ مِنْ قَوْمِهِ»^(٢) وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ أَمُّ الْقُرْآنِ وَأُمُّ الْكِتَابِ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي»^(٣) وَفِي رَوَايَةَ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي التُّورَاةِ وَالْإِنْجِيلِ مُثْلَ أَمِّ الْقُرْآنِ وَهِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي»^(٤) وَسَأَلَهُ الْيَهُودُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيْنَاتٍ» [الْإِسْرَاءٌ: ١٠١] فَقُسِّرُهَا^(٥) لَهُمْ. وَحَدِيثُ مُوسَى مَعَ الْخَضْرِ ثَابِتٌ صَحِيحٌ^(٦). وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ» [الصَّافَاتُ: ٨٩] قَالَ: «لَمْ يَكُنْ إِبْرَاهِيمُ فِي شَيْءٍ قُطُّ إِلَّا فِي ثَلَاثٍ: قَوْلِهِ إِنِّي سَقِيمٌ» الْحَدِيثُ^(٧) وَقَالَ: «إِنْكُمْ مُحْشُرُونَ إِلَى اللَّهِ غُرْلًا»^(٨) - ثُمَّ قَرَا: «كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقِنَا عَيْدِهِ» الْآيَةُ [الْأَنْبِيَاءُ: ١٠٤] وَفِي قَوْلِهِ: «إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ» [الْحُجَّ: ١] قَالَ: «ذَلِكَ يَوْمٌ يَقُولُ اللَّهُ لَأَدْمَ: ابْعَثْ بَعْثَ النَّارِ» الْحَدِيثُ^(٩) وَقَالَ: «إِنَّمَا سَمِيَ الْبَيْتُ الْعَتِيقُ لَأَنَّهُ لَمْ يَظْهُرْ عَلَيْهِ جَبَارٌ»^(١٠) وَأَمْثَلَهُ هَذَا الضَّرْبُ كَثِيرًا.

(١) حَدِيثُ أَبِي هَرِيْرَةَ أَخْرَجَهُ التَّرمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ.

(٢) حَدِيثُ الْبَخَارِيِّ.

(٣) أَخْرَجَ أَبْوَ دَاؤِدَ وَالتَّرمِذِيُّ عَنْ أَبِي هَرِيْرَةَ بِلِفَظِ (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) الْخَ.

(٤) أَخْرَجَ التَّرمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ.

(٥) فِي حَدِيثِ صَفَوَانَ بْنِ عَسَالٍ، أَخْرَجَهُ التَّرمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ.

(٦) رَوَاهُ الْبَخَارِيُّ بِطَرْلَهُ.

(٧) تَقْدِيمُ (ج ٣ - ص ٢٦٤).

(٨) أَخْرَجَ الشِّيخَانَ وَالنَّسَائِيَّ وَالتَّرمِذِيُّ.

(٩) قَالَ الْأَلوَسِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ: أَخْرَجَ أَحْمَدَ وَسَعِيدَ بْنَ مَنْصُورَ وَعَبْدَ بْنَ حَمِيدَ وَالنَّسَائِيَّ وَالتَّرمِذِيُّ وَالحاكِمُ وَصَحَّحَهُ عَنْ عُمَرَانَ بْنَ حَصَّيْنَ قَالَ لَمَانِزَلْتَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» - إِلَى قَوْلِهِ: «وَلَكُنْ عَذَابُ اللَّهِ شَدِيدٌ» كَانَ ﷺ فِي سَفَرٍ، وَذَلِكَ فِي غَزْوَةِ بَنِي الْمُصْطَلِقِ، فَقَالَ: «أَنْدَرُونَ أَيِّ يَوْمٍ ذَلِكَ؟» قَالُوا: اللَّهُ تَعَالَى وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: «ذَلِكَ يَوْمٌ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ابْعَثْ بَعْثَ النَّارِ» الْخَ. ثُمَّ قَالَ: وَحَدِيثُ الْبَعْثِ مَذَكُورٌ فِي الصَّحِيفَتَيْنِ وَغَيْرِهِمَا لَكِنْ بِلِفَظِ آخَرٍ، وَفِيهِ كَالْمَذَكُورِ مَا يُؤَيِّدُ كُونَ هَذِهِ الزَّلْزَلَةِ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

(١٠) قَالَ الْأَلوَسِيُّ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلِيُطْفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» اهـ. أَخْرَجَهُ الْبَخَارِيُّ فِي تَارِيْخِهِ وَالتَّرمِذِيُّ وَحْسَنَهُ، وَالحاكِمُ وَصَحَّحَهُ وَابْنُ جَرِيرٍ وَالطَّبَرَانيَّ وَغَيْرِهِمْ، عَنْ أَبِي الزَّيْرِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّمَا سَمِيَ اللَّهُ الْبَيْتُ الْعَتِيقُ لَأَنَّهُ أَعْتَقَهُ مِنَ الْجَبَرَةِ فَلَمْ يَظْهُرْ عَلَيْهِ جَبَارٌ» اهـ.

(١١) أَيْ أَنَّ هَذَا هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَوَّلُ مِنَ الْكِتَابِ، كَمَا سَبَقَ بِيَانَهُ فِي الْمَسَأَةِ السَّابِعَةِ مِنَ الطَّرْفِ الثَّانِيِّ.

فالسنة إذا خرجمت عن ذلك فلا حرج. وقد جاء من ذلك نمط صالح في الصحيح ك الحديث^(١) أبصراً وأفراضاً وأعمى وحديث جريح العابد، ووفاة موسى، وحمل من قصص الأنبياء عليهم السلام والأمم قبلنا، مما لا يبني عليه عمل، ولكن في ذلك من الاعتبار نحو ما في القصص القرآني، وهو نمط ربما رجع إلى الترغيب والترهيب، فهو خادم للأمر والنهي، ومعدود في المكملاً لضرورة التشريع، فلم يخرج بالكلية عن القسم الأول^(٢) والله أعلم.

المسألة السادسة:

السُّنَّةُ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ كَمَا تَقْدِيمُ: قَوْلٌ، وَفَعْلٌ^(٣)، وَإِقْرَارٌ بَعْدَ الْعِلْمِ وَالْقَدْرَةِ عَلَى الْإِنْكَارِ لَوْ كَانَ مُنْكَرًا.

فَمَا القَوْلُ فَلَا إِشْكَالٌ فِيهِ وَلَا تَفْصِيلٌ.

وأما الفعل فيدخل تحته الكف عن الفعل؛ لأنّه فعل عند جماعة. وعنده كثير من الأصوليين أن الكف غير فعل. وعلى الجملة فلا بد من الكلام على كل واحد منها^(٤). فالفعل منه بِعَذَّلَةِ دليل على مطلق الإذن فيه، مالم يدل دليل على غيره^(٥) من قول أو قرينة حال أو غيرهما. والكلام هنا مذكور^(٦) في الأصول ولكن الذي يخص هذا الموضع أن الفعل منه أبلغ في باب التأسي والامتثال من القول المجرد. وهذا المعنى وإن كان محتاجاً إلى بيان فقد ذكر ذلك في فصل البيان والإجمال وكتاب الاجتهاد من هذا الكتاب. والحمد لله. وأيضاً فإنه وإن دل الدليل أو القريئة على خلاف مطلق الإذن فلا يخرج عن أنواعه. فمطلق الإذن يشمل الواجب والمندوب والمباح. ففعله عليه الصلاة والسلام

(١) في البخاري من هذا النوع طائفة صالحة، تجدتها في كتاب التفسير منه وكتاب بدء الخلق وكتاب أحاديث الأنبياء.

(٢) وهو ما كان مبيتاً للكتاب لأنّه خادم لمقصود الكتاب.

(٣) مما فرق به بين القول والفعل أن الفعل لا يعارض فعل آخر، فلا ينسخه ولا يخصمه، لأنّه لا عموم للأفعال، فلا يعقل التعارض بينها، وإنما يعقل بين الفعل والقول، كما يعقل بين الأقوال.

(٤) أي الفعل والكف.

(٥) أي على غير الإطلاق، بأن دل على تعين نوع الإذن من وجوب أو ندب أو إباحة، كما يشير إليه بعد. (٦) واحتلقو فيه على أربعة أقوال. والأمدي اختار أنه إن لم يظهر فيه قصد القرابة فهو دليل على القدر المشترك بين الثلاثة، وإن ظهر فهو دليل على المشترك بين الواجب والمندوب. وابن الحاجب قال: إن ظهر قصد القرابة فالمختار أنه للندب، وإلا فلا إباحة.

لا يخرج عن ذلك، فهو إما واجب أو مندوب أو مباح، وسواء علينا أكان ذلك في حال أم كان مطلقاً. فالمطلق كسائر المفهولات^(١) له. والذي في حال كتقريره للزاني إذ أقر عنده، فالبالغ في الاحتياط عليه حتى صرخ له بلفظ الوطء الصريح، ومثله في غير هذا المحل منهى عنه، فإنما جاز لمحل الضرورة؛ فيتقدير بقدرها؛ بدليل النهي عن التفحش مطلقاً. والقول هنا فعل^(٢)؛ لأنّه معنى تكليفي لا تعريفي. فالتعريفي هو المعدود في الأقوال، وهو الذي يؤتى به أمراً أو نهياً أو إخباراً بحكم شرعي، والتكليفي هو الذي لا يعرف بالحكم بنفسه من حيث هو قول، كما أن الفعل كذلك.

وأما الترك^(٣) فمحله في الأصل غير المأذون فيه، وهو المكره والممنوع. فتركه عليه الصلاة والسلام دال على مرجوحة الفعل. وهو إما مطلقاً وإما في حال. فالمتروك مطلقاً ظاهر. والمتروك في حال كتركه الشهادة^(٤) لمن نَحَلَ بعض ولده دون بعض، فإنه قال: «أَكُلُّ وَلَدِكَ نَحْلَتَهُ مثلك هذا؟» قال: لا. قال: فأشهد غيري؛ فإني لاأشهد على جَورٍ^(٥) وهذا ظاهر^(٦).

وقد يقع الترك لوجه غير ما تقدم.

منها: الكراهة طبعاً؛ كما قال في الضب وقد امتنع من أكله «إنه لم يكن بأرض قومي، فاجدُني أعاذه»^(٧) فهذا ترك للمباح بحكم الجبلة، ولا حرج فيه.

(١) أي غير الطبيعة الجبلية، فإنه لا نزاع في كونها للإباحة لا غير.

(٢) أي فالفعل في هذا المقام أعم مما تعرف عليه في مقابلة القول بالفعل، فلذا عد تقريره للزاني فعلاً.

(٣) أي المعبر عنه بالكتف سابقاً، وإن كان بينهما اختلاف في المعنى عندهم.

(٤) أي تحملها. لأن تحمل الشهادة فيما ليس بمحظ مكره. وليس المراد أداء الشهادة، لأن كتمان الشهادة لا يجوز مطلقاً. وفي رواية أخرى جها في التيسير عن السنة قال: لا. (رجعة) وعليها يكون قد أبطل الهبة رأساً فترك الشهادة لعدم وجود محلها أما على رواية (أشهد غيري) فإن محل الشهادة موجود، ولكنه مرجوح ومكره، فلم يشهد عليه، مع بقائه نافذاً فيكون مما نحن فيه. وبعد فإنما صح له التمثيل بهذا للمتروك في حال لأنه أخذ الشهادة مطلقاً، لكنه لو أخذ نوعاً منها وهو الشهادة على نحلة بعض الأولاد دون بعض لكان من قبيل المتroxk مطلقاً.

(٥) رواه الشیخان وفي اللفظ بعض اختلاف.

(٦) أي إن تطبيق قاعدة الترك على غير المأذون سواءً أكان من المتroxk مطلقاً الذي لا يحتاج إلى جلب أمثلة له أم من المتroxk في حال كمثال النحلة - ظاهر، لأن الأصل فيما تركه أنه غير مأذون فيه - إلا أن هناك أموراً وقع ترکها مع كونها مأذوناً فيها، وهي في ظاهرها تخرج عن هذه القاعدة، فذكر هذه الأمور التي ترکها وهي مأذون فيها وذكر أسباب الترك. ثم عاد فحللها ورجحها إلى القاعدة وبين أنها لتلك الأغراض صارت غير مأذون فيها، سوى أولها فليس فيه ترك أصلاً.

(٧) أخرجه السنّة إلا الترمذى، عن ابن عباس (تيسير).

ومنها: الترك لحق الغير، كما في تركه أكل الثوم والبصل لحق الملائكة^(١)، وهو ترك مباح لمعارضة حق الغير.

ومنها: الترك خوف الافتراض؛ لأنه كان يترك العمل وهو يحب أن يعمل به مخافة أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، كما ترك القيام في المسجد في رمضان^(٢)، وقال: «لولا أن أشُقَّ^(٣) على أمي لأمرتهم بالسواك»^(٤)، وقال لما أعتم بالعشاء حتى رقد النساء والصبيان: «لولا أن أشُقَّ^(٥) على أمي لأمرتهم بالصلاحة هذه الساعة»^(٦). ومنها الترك لما لا حرج في فعله بناء على أن ما لا حرج فيه بالجزء منه عنه بالكل؛ كإعراضه عن سماع غنا الجاريتين في بيته^(٧) وفي الحديث: «لست من دِدٍ ولا دَدٌ مني»^(٨) والدَّ اللَّهُو إِنْ كَانَ مِنْ لَا حرج فيه. فليس كل ما لا حرج فيه يؤذن فيه. وقد مر الكلام فيه في كتاب الأحكام.

ومنها: ترك المباح الصرف إلى ما هو الأفضل؛ فإن القسم لم يكن لازماً لازواجه في حقه، وهو معنى قوله تعالى: ﴿تَرْجِي مَنْ تشاء مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تشاء﴾ [الأحزاب: ٥١] الآية! عند جماعة من^(٩) المفسرين، ومع ذلك فترك ما أبى له إلى القسم الذي هو

(١) روي في التيسير عن الخمسة أنه عليه السلام أتى بقدر فيه خضرات من بقول، فوجد لها ريحًا، فسأل عنها، فأخبر بما فيها من البقول، ف وأشار إليهم أن يقدموها إلى بعض أصحابه، فلما رأه أكلها قال له: (كل فإني أناجي من لا تناجي) وهذا أوضح في التمثيل للمسألة السابعة من مثال العسل الذي له.

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٧).

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

(٤) بقيته: (عند كل صلاة) رواه في الجامع الصغير عن مالك وأحمد والشيخين والترمذى والنمسائى وابن ماجة عن أبي هريرة وأحمد والنمسائى وأبي داود عن زيد بن خالد. قال المناوى قال ابن مندة: أجمعوا على صحته. وقال النووي: غلط بعض الأئمة الكبار فزعم أن البخارى لم يخرجه، وأخطأ. قال المصنف: وهو أي الحديث متواتر.

(٥) أخرجه الشيخان والنمسائى . ولفظه كما في التيسير عن ابن عباس قال: أعتم رسول الله عليه السلام بالعشاء، فخرج عمر فقال: الصلاة يا رسول الله، وقد النساء والصبيان فخرج ورأسه يقطر يقول: (لولا أن أشُقَّ الخ).

(٦) عند عائشة وكانت تغيني غناء بعاث، فاضطجع على الفراش وحول وجهه حديث الشيخين.

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

(٨) وحمله بعضهم على الطلاق والإمساك أعني تطلق من تشاء منهن وتتمسك من تشاء، وحمله بعضهم على الأمرتين جميعاً.

أخلقُ بِمَكَارِمُ أَخْلَاقِهِ . وَتَرَكَ الانتصارَ مِنْ قَالَ^(١) لَهُ : اعْدِلْ فَإِنَّ هَذِهِ قَسْمَةً مَا أَرِيدُ بِهَا وَجْهَ اللَّهِ . وَنَهَى مَنْ أَرَادَ قَتْلَهُ . وَتَرَكَ قَتْلَ الْمَرْأَةِ الَّتِي سَمِّتَ لَهُ الشَّاةَ^(٢) . وَلَمْ يَعْاقِبْ عَرْوَةَ بْنَ الْحَارِثَ إِذَا أَرَادَ الْفَتْكَ بِهِ وَقَالَ : مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي ؟ الْحَدِيثُ^(٣) !

وَمِنْهَا : التَّرَكُ لِمَا مُطَلُّبٌ خَوْفًا مِنْ حَدُوثِ مُفْسِدَةٍ أَعْظَمُ مِنْ مُصْلَحةٍ ذَلِكَ المُطَلُّبُ ; كَمَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَنْ عَائِشَةَ : «لَوْلَا أَنْ قَوْمَكَ حَدِيثُ عَهْدِهِمْ بِالْجَاهْلِيَّةِ فَأَخَافُ أَنْ تَنْكِرَ قَلُوبُهُمْ أَنْ أَدْخِلَّ الْجَدَرَ فِي الْبَيْتِ وَأَنْ أَصْنَقَ بَابَهُ الْأَرْضَ»^(٤) وَفِي رَوْاْيَةَ : «لَأَسْسَتُ الْبَيْتَ عَلَى قَوَاعِدِ إِبْرَاهِيمَ»^(٥) . وَمَنْعُ مَنْ قَتْلَ أَهْلَ النَّفَاقِ وَقَالَ : «لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنْ مُحَمَّدًا يَقْتَلُ أَصْحَابَهُ»^(٦) .

وَكُلُّ هَذِهِ الْوِجُوهِ قَدْ تَرَجَّعَ إِلَى الْأَصْلِ الْمُتَقْدِمِ^(٧) :

أَمَا الْأُولُّ : فَلِمْ يَكُنْ فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ هَذَا النَّمَطِ ؟ لَأَنَّهُ لَيْسَ يَتَرَكُ بِإِلْطَاقِ^(٨) . كَيْفَ وَقَدْ أَكَلَ عَلَى مَائِدَتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ؟

وَأَمَا الثَّانِيُّ : فَقَدْ صَارَ فِي حَقِيقَةِ التَّنَاؤلِ مَمْنُوعًا أَوْ مَكْرُوهًا لِحَقِّ^(٩) ذَلِكَ الْغَيْرُ ، هَذَا فِي غَيْرِ مَقَارِبَةِ الْمَسَاجِدِ ؛ وَأَمَا مَعْ مَقَارِبَتِهَا وَالدُّخُولِ فِيهَا فَهُوَ عَامٌ^(١٠) فِيهِ وَفِي الْأُمَّةِ ، فَلَذِلِكَ نَهَى أَكْلَهَا عَنْ مَقَارِبَةِ الْمَسَاجِدِ ، وَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى النَّهِيِّ عَنْ أَكْلِهَا لِمَنْ أَرَادَ مَقَارِبَتِهِ .

(١) هُوَ ذُو الْخَوْبِصَرَةِ . وَكَانَ مِنَ الْمَنَافِقِينِ ، قُتِلَ فِي الْخُوارِجِ يَوْمَ النَّهْرَوَانَ عَلَى يَدِ عَلِيٍّ كَرِمِ اللَّهِ وَجْهِهِ . وَالْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ الشِّيخَانِ .

(٢) رَوَاهُ الشِّيخَانُ عَنْ أَنَسٍ . وَفِيهِ (فَقَالُوا : أَنْتَ لَهَا ؟ فَقَالَ : لَا) وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُدُ وَالْبَيْهَقِيُّ عَنْ جَابِرٍ وَفِيهِ (وَلَمْ يَعْاقِبْهَا) وَفِي رَوْاْيَةِ الْبَيْهَقِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ أَمَرَ بِقَتْلِهَا . وَيَجْمِعُ مِنَ الرَّوَايَاتِ بِأَنَّهُ عَفَا عَنْهَا لِحَقِّ نَفْسِهِ . فَلَمَّا مَاتَ مِنْ أَكْلِهَا بْشَرُ بْنُ الْبَرَاءُ وَهُوَ أَبُو إِبْرَاهِيمَ مَعْرُورٌ أَمْرَ النَّبِيِّ ﷺ بِقَتْلِهَا قَصَاصًا .

(٣) رَوَاهُ مُسْلِمٌ .

(٤) رَوَاهُ فِي التَّسِيرِ عَنِ السَّتَّةِ إِلَى أَبِي دَاوُدِ .

(٥) أَقْرَبَ الرَّوَايَاتِ إِلَى هَذِهِ رَوْاْيَةِ الْبَخَارِيِّ (لَوْلَا حَدَّاثَةُ قَوْمِكَ بِالْكُفَّرِ لَنَقْضَتِ الْبَيْتُ ثُمَّ لَبَنَتِهِ عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ) وَفِي هَذَا الْمَعْنَى رَوَايَاتُ كَثِيرَةٍ فِي الْبَخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ .

(٦) رَوَاهُ مُسْلِمٌ .

(٧) وَهُوَ أَنَّ التَّرَكَ مُحَلَّهُ غَيْرَ الْمَأْذُونِ فِيهِ . وَالْمُؤْلَفُ فِي رِدِّهِ هَذِهِ الْأَمْوَارِ إِلَى الْقَاعِدَةِ تَارِيْخَ لِيَلْاحِظَ الْفَعْلَ فَيَجْعَلُهُ مُنْهِيًّا عَنْهُ ، وَتَارِيْخَ يَلْاحِظَ التَّرَكَ فَيَجْعَلُهُ مُطْلُوبًا ، وَهُمَا مُتَلَازِمَانِ وَإِنَّمَا هُوَ التَّنْتَوِيعُ فِي التَّعْبِيرِ .

(٨) أَيْ لَا يَعْدُ تَرْكًا رَأْسًا ، لَأَنَّ إِقْرَارَهُ كَفْلَهُ سَوَاءً ، وَقَدْ أَفَرَ أَكْلَهُ عَلَى مَائِدَتِهِ وَأَيْضًا فَهُوَ جَبِيلٌ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَابِ رَأْسًا كَمَا تَقْدَمَتِ الإِشَارةُ إِلَيْهِ .

(٩) أَيْ وَهُوَ أَمْرٌ مُسْتَمِرٌ وَمُطْلَقٌ لَا يَخْصُ حَالًا دُونَ حَالٍ .

(١٠) كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ : «مَنْ أَكَلَ ثُومًا أَوْ بَصَلًا فَلِيَعْتَزِلْنَا أَوْ لِيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا» أَخْرَجَهُ فِي التَّسِيرِ عَنِ الْخَمْسَةِ .

وأما الثالث: فهو من الرفق المندوب إليه، فالترك هنالك مطلوب، وهو راجع إلى أصل الذرائع إذا كان تركاً لما هو مطلوب خوفاً مما هو أشد منه. فإذا رجع إلى النهي عن المأذون فيه خوفاً من مآل لم يؤذن فيه صار الترك هنا مطلوباً.

وأما الرابع: فقد تبين^(١) فيه رجوعه إلى المنهي عنه.

وأما الخامس: فوجه النهي المتوجه على الفعل حتى حصل الترك أن الرفيع المنصب مطالب بما يقتضي منصبه، بحيث يعد خلافه منهياً عنه وغير لائق به، وإن لم يكن كذلك فيحقيقة الأمر؛ حسبما جرت به العبارة عندهم في قولهم: «حسناتُ الأبرار سبئاتُ المقربين» إنما يريدون في اعتبارهم، لا في حقيقة الخطاب الشرعي. ولقد روى أنه عليه الصلاة والسلام كان بعد القسم على الزوجات وإقامة العدل على ما يليق به يعتذر إلى ربه ويقول: اللَّهُمَّ هذا عملني فيما أملك ، فلا تؤاخذني بما تملِكُ ولا أملكُ»^(٢) يريد بذلك ميل القلب إلى بعض الزوجات دون بعض ، فإنه أمر لا يملك ، كسائر الأمور القلبية التي لا كسب للإنسان فيها أنفسها.

والذي يوضح هذا الموضع - وأن المناصب تقتضي في الاعتبار الكمالى العتب على ما دون اللائق بها - قصة^(٣) نوح وإبراهيم عليهما السلام في حديث الشفاعة، وفي اعتذار نوح عليه السلام عن أن يقوم بها، بخطبته وهي دعاؤه على قومه ، ودعاؤه على قومه إنما كان بعد يأسه من أيمانهم ، قالوا^(٤) وبعد قول الله له : «هلن يؤمن من قومك إلا من قد آمن» [هود: ٣٦] وهذا يقضي بأنه دعاء مباح ، إلا أنه استنصر نفسه لرفع شأنه أن يصدر من مثله مثل هذا؛ إذ كان الأولى الإمساك عنه. وكذلك إبراهيم اعتذر بخطبته ، وهي الثلاث

(١) أي في بحث المباح ، وأن ما لا حرج فيه بالجزء منهى عنه بالكل . فلذلك قال (تبين رجوعه) ولم يقل إنه منهى عنه.

(٢) أخرجه في التيسير عن أصحاب السنن عن عائشة قالت: كان رسول الله ﷺ يقسم ويقول: «اللهُمَّ هذا عملي الخ».

(٣) في رواية الشيخين والترمذى عن أبي هريرة قوله: (وفي اعتذار نوح الخ) بيان لمجمل القصتين .
(٤) كانه يحتاج عنده إلى تثبت وسيأتي له أن قوله: «إنك إن تذرهم يضلوا عبادك» إنما كان بمحى وأنه هو معنى قوله تعالى: «وأوحى إلى نوح الخ» أي يستلزمـه . إلا أن كل هذا وإن أفاد أن دعاءه اقترب بما هو في معنى (لن يؤمن من قومك الخ) فهو لا يعتبر أنه ما دعا إلا بعد ما نزل عليه ذلك صريحاً . بل هذا القدر محتاج للإثبات .

المحكيات في الحديث بقوله: «لَم يكذب إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ»^(١) فعدها كذبات وإن كانت تعرضاً، اعتباراً بما ذكر.

والبرهان على صحة هذا التقرير ما تقدم في دليل الكتاب أن كل قضية لم ترد أو لم تبطل أو لم يتبه على ما فيها فهي صحيحة صادقة. فإذا عرضنا مسألتنا على تلك القاعدة وجدنا الله تعالى حكى عن نوح دعاءه على قومه، فقال: ﴿وَقَالَ نُوحُ رَبِّي لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دِيَارًا﴾ [نوح: ٢٦] ولم يذكر قبله ولا بعده ما يدل على عتب ولا لوم، ولا خروج عن مقتضى الأمر والنهي، بل حكى أنه قال: ﴿أَنْكَ إِنْ تَذَرُّهُمْ يُضْلِلُوا عِبَادَكَ﴾ [نوح: ٢٧] الآية! ومعلوم أنه عليه السلام لم يقل ذلك إلا بحجي من الله، لأنه غيب، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَوْجَى إِلَى نُوحَ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ﴾ [هود: ٣٦]. وكذلك قال تعالى في إبراهيم: ﴿فَنَظَرَ نَظَرًا فِي النَّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصفات: ٨٩] ولم يذكر قبل ذلك ولا بعده ما يشير إلى لوم ولا عتب، ولا مخالفة أمر ولا نهي. ومثله قوله تعالى: ﴿قَالَ بْلَ فَعْلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ [الأنباء: ٦٣] فلم يقع في هذا المقام ذكر لمخالفته ولا إشارة إلى عتب؛ بل جاء في الآية الأولى: ﴿إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الصفات: ٨٤] وهو غاية في المدح بالموافقة. وهكذا سائر المقام إلى آخر القصة. وفي الآية الأخرى قال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلٍ وَكَنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [الأنباء: ٥١] إلى آخرها! فتضمنت الآيات مدحه ومناضلته عن الحق من غير زيادة، فدل على أن كل ما ناضل به صحيح موافق. ومع ذلك فقد قال محمد ﷺ: «لَم يكذب إِبْرَاهِيمُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ»؛ وإبراهيم في القيامة يستنصر نفسه عن رتبة الشفاعة بما يذكره^(٢) وكذلك نوح. فثبت أن إثبات الخطيئة هنا ليس من قبل مخالفة أمر الله، بل من جهة الاعتبار من العبد فيما تطلب به المرتبة فكذلك قصة محمد عليه الصلاة والسلام في مسألة القسم. وقد مددت في هذا الموضوع بعض النفس لشرفه، ولو لا الإطالة لبيّن من هذا القبيل في شأن الأنبياء عليهم السلام ما يشرح له الصدر، وتطمئن إلى بيانه النفس، مما يشهد له القرآن والسنة والقواعد الشرعية. والله المستعان. وفي آخر^(٣) فصل الأوامر والنواهي أيضاً مما يتمهد به هذا

(١) تقدم (ج - ٣ - ص ٢٦٤).

(٢) وهو قوله: (إنِّي كُنْتُ كَذَبْتُ الْحَقَّ) وكذلك نوح إذ يقول: (إنِّي كُنْتُ لِي دُعْوَةٌ دُعُوتُ بِهَا عَلَى قَوْمِي).

(٣) في المسألة الثامنة عشرة: وفيها أنه إذا رجع الأمر إلى الأصل والنهي إلى المال يكون من باب سد الذراught.

وقوله: (هذا الأصل) أي وهو أن الترك محله في الأصل غير المأذون فيه. وتمهيده للوجه الثالث منه ظاهر،

ولو ذكر هذا هناك لكأن أوضح.

الأصل، وقد حصل من المجموع أن الترك هنا^(١) راجع إلى ما يقتضيه النهي ، لكن النهي الاعتباري .

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

فصل

وأما الإقرار فمحمله على أن لا حرج في الفعل الذي رآه عليه السلام فأقره ، أو سمع به فأقره . وهذا المعنى مبسوط في^(٢) الأصول . ولكن الذي يخص الموضع هنا أن ما لا حرج فيه جنس لأنواع: الواجب ، والمندوب ، والمباح بمعنى المأذون فيه وبمعنى أن لا حرج فيه . وأما المكروه فغير داخل تحته على ما هو المقصود ، لأن سكوته عليه يؤذن إطلاقه بمساواة^(٣) الفعل للترك ، والمكروه لا يصح فيه ذلك ، لأن الفعل المكروه منهي عنه ، وإذا كان كذلك لم يصح السكوت عنه . ولأن الإقرار محل تشريع عند العلماء ، فلا يفهم منه المكروه بحكم إطلاق السكوت عليه دون زيادة^(٤) تقترن به . فإذا لم يكن ثم قرينة ولا تعريف^(٥) أو هم ما هو أقرب إلى الفهم ، وهو الإذن أو أن لا حرج بإطلاق ، والمكروه ليس كذلك .

(١) أي في الوجه الخامس .

(٢) وحاصله أنه إذا علم بفعل وإن لم يره فسكت قادرًا على إنكاره فإن كان معتقد كافر يعلم إنكاره له ﷺ فلا أثر لسكته ، لأنه يعلم أنه لا يتنفع بالإنكار في الحال . وإن لم يكن معتقد كافر فإن سبق تحريمها بعام يكون الفعل الذي أقره نسخاً للتحريم أو تخصيصاً له به ، على الخلاف بين الحنفية والشافعية في ذلك ، وإلا بأن لم يسبق التحرير فدليل الجواز ، حتى لا يكون فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو غير واقع في الشريعة . فإذا استبشر بالفعل فعلى أن يدل على الجواز إلا أن يدل دليلاً على أن هذا الاستبشر لأمر آخر اقترن بالفعل لا لنفس الفعل . فعند ذلك يختلف القول في اعتبار سكته واستبشره تقريراً لأصل المسألة وأحقيتها أو يجعل السكوت والاستبشران غير إقرار ولا موجب لحقيقة أصل المسألة ، كما في مسألة المدخلجي لما دخل على النبي ﷺ . فإذا أسامي بن زيد وزيد بن حارثة عليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما وقد بدت أقدامهما فقال: (إن هذه الأقدام بعضها من بعض) وكان أسامي مثل الليل ، وزيد مثل القطن . فثبتت الشافعية صحة النسب بالقيافة ومنعها الحنفية . ولكل منهما حجته ورده إلى الآخر ، وإنما نقلنا هذه النبذة لتساعد على فهم المقام .

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

(٤) أي زيادة من شأنها أن شأنها أن تصرف السكوت إلى غير معنى الإقرار .

(٥) أي ولا قول يفيد غير الإذن .

لا يقال: فيلزم مثله في الواجب والمندوب؛ إذ لا يفهم بحكم الإقرار فيه غير مطلق الإذن أو أن لا حرج، وليس كذلك، لأن الواجب منهى عن تركه ومأمور بفعله، والمندوب مأمور فعله. وجميع ذلك زائد^(١) على مطلق رفع الحرج، فلا يدخلان تحت مقتضى الإقرار، وقد زعمت أنه^(٢) داخل. هذا خلف.

لأننا نقول: بل بما دخلان، لأن عدم الحرج مع فعل الواجب لازم، للموافقة بينهما، لأن الواجب والمندوب إنما يعتبران في الإقتضاء قصدآ من جهة الفعل، ومن هذه الجهة صارا لا حرج فيما؛ بخلاف المكروه فإنه إنما يعتبر في الإقتضاء من جهة الترك، لا من جهة الفعل، «أن لا حرج»^(٣) راجع إلى الفعل، فلا يتوافقان. وإلا فكيف يتافقان والنهي يصادم عدم الحرج في الفعل؟

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

قيل: كلا، بل المراد هنا غير المراد هنالك، لأن الكلام هنالك فيما بعد الواقع لا فيما قبله. ولا شك أن فاعل المكروه مصادم للنهي بحثاً كما هو مصادم في الفعل المحرم، ولكن خفة شأن المكروه وقلة مفسدته صيرته بعدما وقع في حكم ما لا حرج فيه، استدراكاً له من رفق الشارع بالمكلف، وما يترتب من فعل الطاعات، تشبيهاً له بالصغرى التي يكفرها كثير من الطاعات، كالطهارات والصلوات والجماعات ورمضان، واجتناب الكبائر، وسائر ما ثبت من ذلك في الشريعة، والصغرى أعظم من المكروه، فالمكروه أولى بهذا الحكم، فضلاً من الله ونعمته. وأما ما ذكر هنا من مصادمة النهي لرفع الحرج فنظر إلى ما قبل الواقع، ولا مرية في أن الأمر كذلك، فلا يمكن - والحال هذه - أن يدخل المكروه تحت ما لا حرج فيه. وأمثاله هذا القسم كثيرة، كقيافة^(٤) المدلجي في أسماء وأبيه زيد، وأكل الضب^(٥) على مائته عليه الصلاة والسلام. وعن عبد الله بن مغفل قال^(٦): أصبت

(١) أي ينافي مطلق رفع الحرج، يرشدك إلى ذلك قوله: (للموافقة بينهما) المقتضي أن أصل الاعتراض بالتنافي بين عدم الحرج وبين مفهوم الواجب والمندوب.

(٢) الأنسب (أنهما داخلان).

(٣) أي الذي يدل عليه الإقرار، إنما هو في الفعل. وهذا موجود في الواجب والمندوب لا في المكروه.

(٤) أخرجه الستة.

(٥) تقدم قريراً.

(٦) رواه مسلم.

جراباً من شحم يوم خير، قال: فاللتزمتُ فقلت لا أعطي اليوم أحداً من هذا شيئاً، قال فالتفت فإذا رسول الله ﷺ متسبماً. وقد استدلّ بعض العلماء على طهارة دم النبي عليه الصلاة والسلام، بترك الإنكار على من شرب دم حجامته^(١).

المسألة السابعة:

القول منه ﷺ إذا قارنه الفعل فذلك أبلغ ما يكون في التأسي بالنسبة إلى المكلفين، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع على أزكي^(٢) ما يمكن في وضع التكاليف، فالاقتداء به في ذلك العمل في أعلى مراتب الصحة.

بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل، فإنه وإن كان القول يقتضي الصحة فذلك لا يدل^(٣) على أفضلية ولا مفوضية.

ومثاله ما روي^(٤) أن النبي ﷺ قيل له: أَكذب لامرأتِي؟ قال: «لا خير في الكذب» قال: أَفأعُدُّها وأقولُ لها؟ قال: «لا جُناحَ عليكَ، ثُم إنَّه لِمَ يَفْعَلُ مِثْلَ مَا أَجْزَاهُ، بَلْ لِمَا وَعَدَ عَزْمَ عَلَى أَنْ لَا يَفْعَلُ، وَذَلِكَ حِينَ شَرَبَ^(٥) عِنْدَ بَعْضِ أَزْوَاجِهِ عَسْلًا، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ أَزْوَاجِهِ: إِنِّي أَجَدُ مِنْكَ رِيحَ مَغَافِيرٍ - كَانَهُ مَا يَتَذَمَّرُ مِنْ رِيحِهِ - فَحَلَّفَ أَنْ لَا يَشْرَبَهُ، أَوْ حَرَّمَهُ عَلَى نَفْسِهِ - وَيَرْجِعُ^(٦) إِلَى الْأُولَى - فَقَالَ اللَّهُ لَهُ: «بِإِيمَانِ النَّبِيِّ لَمْ تُحرِّمْ مَا أَحَلَ اللَّهُ^(٧) [التحرير: ١] وَكَانَ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَعْدُ وَيَقُولَ، وَلَكِنَّ عَزْمَ بَيْمِينِ عَلَقَهَا عَلَى نَفْسِهِ، أَوْ

(١) روى الحاكم والبزار والبيهقي والبغوي والطبراني والدارقطني وغيرهم أن عبد الله بن الزبير شرب دم حجامه النبي ﷺ، فقال له النبي ﷺ: «ويل لك من الناس وويل لهم منك» اهـ من شرح منلا علي على الشفا.

(٢) أي أكمله في شرع التكاليف وإن شائتها ففعله في أعلى طبقات التشريع للأحكام أي فإذا انضم إلى القول كان ذلك أعلى مراتب الصحة في الاقداء.

(٣) كيف هذا؟ وسيأتي له في التعقيب على الأمثلة يقول: (وذلك يدل على مرجوحيته) أي أن مخالفته فعله لقوله يدل على مرجوحة مضمون القول؟ فإن قيل إن ذلك بالنظر للقول وحده بدون نظر إلى أن تركه قصداً. قيل إن القول إذا كان بصيغة الأمر فيه أقوال في كونه مشتركاً أو للوجوب والندب كما سبق له فلا يتأتى إطلاق القول بعدم الدلالة على راجحية ومرجوحة.

(٤) أخرجه مالك كما في التيسير.

(٥) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذى.

(٦) فقد قارن فعله وهو الكف عن شربه - قوله إنه لن يشربه ثم التمثيل به إنما يظهر لو أنه كف عنه وفاء بوعده للزوجة فيما لا يلزم الوفاء به بل لمجرد إرضائها، ولكنه قرن الوعيد بالحلف والتحرير، فليس له قبل نزول آية التحليل أن يخالف. فجعل المثال مما نحن فيه ليس واضحاً. وتقديم لنا أن التمثيل لهذا الموضوع بقدر القول الذي امتنع عن التناول منها مع أمره بتقريها البعض من حضر من أصحابه أووضح من هذا المثال.

تحريم عقده، حتى رده الله إلى تحلة الأيمان. وأيضاً فلما قال للرجل الواهب لابنه: أشهدُ غيري^(١) كان ظاهراً في الإجازة، ولما امتنع^(٢) هو من الشهادة دل على مرجوحة مقتضى القول. وأمر^(٣) عليه الصلاة والسلام حسان وغيره بإنشاد الشعر، وأذن^(٤) لهم فيه، ومع ذلك فقد مُنِعَه^(٥) عليه الصلاة والسلام ولم يُعلَّمه، وذلك يدل على مرجوحيته، ولقوله: «وما ينبعني له» [يس: ٦٩]. وقال لحسان^(٦): «أهْجُهم وجبريلٌ معك، فهذا إذن في الهجاء، ولم يُدْمَّ عليه الصلاة والسلام أحداً بعيوب فيه، خلاف عيب الدين، ولا هجا أحداً بمشور، كما لم يتأت له المنظوم أيضاً، ومن أوصافه عليه الصلاة والسلام أنه لم يكن عياباً ولا فحاشاً. وأذن لأقوام في أن يقولوا^(٧) لمنافع كانت لهم في القول، أو نضال^(٨) عن الإسلام، ولم يفعل هو شيئاً من ذلك. وإنما كان منه التورية، كقوله: «نحنٌ مِنْ ماء»^(٩) وفي التوجيه إلى الغزو فكان إذا أراد غزوةً ورَى^(١٠) بغيرها، فإذا كان كذلك فالاقتداء

(١) تقدم (ج - ٤ - ص ٦٠).

(٢) وأيضاً قوله: (لا أشهد على جور) بل هذا محتاج إلى تأويل في الجور بالتلطيف على الرجل بتسميته جوراً حتى يبقى الأصل جائزأ.

(٣) كان يضع لحسان مثبراً في المسجد يقوم عليه يناضح عن رسول الله ﷺ، وكان يقول: «إن الله يؤيد حسان بروح القدس ما ناضح عن رسول الله» أخرجه البخاري وأبو داود والترمذني.

(٤) فقد دخل مكة في عمرة القضاء وابن رواحة يشد بين يديه:

خَلُوا بَنِي الْكَفَارِ عَنْ سَبِيلِهِ الْيَوْمَ نَصْرِيكُمْ عَلَى تَنْزِيلِهِ
البيتين.

فلما أنكر عمر على ابن رواحة وقال له: بين يدي رسول الله وفي حرم الله تقول الشعر؟ قال له: «دخل عنه يا عمر، فلهي أسرع فيهم من نضح النبل» أخرجه الترمذني وصححه النسائي.

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

(٦) يوم قربطة، حيث قال له: «اهْجِ المُشْرِكِينَ فَإِنْ جَبَرِيلٌ مَعَكَ» أخرجه الشيخان.

(٧) يكتنوا الكذب المباح المستثنى في الأحاديث كحديث الخامسة إلا السائقي (ليس بالكذاب الذي يصلح بين اثنين فيقول خيراً أو ينمِّي خيراً) وحديث الترمذني الذي استثنى فيه الكذب على المرأة وفي الحرب وفي إصلاح ذات البين من حرمة الكذب.

(٨) كما في قصة نعيم بن مسعود الذي قال له عليه الصلاة والسلام: (خذل عنا إن استطعت) فقال لقريش وغطفان وقريبة ما قال حتى أوقع الفرقة بينهم وتخاذلوا في واقعة الأحزاب.

(٩) لقي النبي ﷺ طائفنة من المشركين وهو في نفر من أصحابه فقال المشركون: ممن أنتم؟ فقال لهم: (نحن من ماء) فنظر بعضهم إلى بعض فقالوا: أحياء اليمن كثير، فلعلهم منهم. والمعنى الآخر أنهم مخلوقون من ماء.

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

بالقول^(١) الذي مفهومه الإذن إذا تركه قصداً مما لا حرج فيه، وإن تركه اقتداءً بالنبي عليه الصلاة والسلام أحسن لمن قدر على ذلك. فمن أتى شيئاً من ذلك فالتوسيعة على وفق القول مبذولة، وباب التيسير مفتوح. والحمد لله.

المسألة الثامنة:

الإقرار منه عليه الصلاة والسلام إذا وافق الفعل فهو صحيح في التأسي لا شوب فيه، ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي، لأن فعله عليه الصلاة والسلام واقع موقع الصواب، فإذا وافقه إقراره لغيره على مثل ذلك الفعل فهو كمجرد^(٢) الاقتداء بالفعل، فالإقرار دليل زائد مثبت.

بخلاف ما إذا لم يوافقه، فإن الإقرار وإن اقتضى الصحة فالترك كالمعارض، وإن لم تتحقق فيه المعارضة فقد رمى فيه شوب التوقف، لتوقفه عليه الصلاة والسلام عن الفعل. ومثاله إعراضه عن سماع اللهو وإن كان مباحاً، وبعدُ^(٣) عن التلهي به وإن لم يخرج في استعماله. وقد كانوا^(٤) يتحدثون بأشياء من أمور الجاهلية بحضورته وربما يتسم عند ذلك، ولم يكن يذكر هو من ذلك إلا ما دعت إليه حاجة أو ما لا بد منه، ولما جاءته المرأة تسأله عن مسألة من طهارة الحيضة قال لها: «خذني فرصةً ممْسَكة فتطهري بها»^(٥) فقالت: وكيف أتطهري بها؟ فأعاد عليها واستحيى حتى غطّى وجهه^(٦) ففهمت عائشة ما أراد، ففهمتها

(١) يريد أن يجعل حكم هذا القسم الثاني المعتبر عنه سابقاً بقوله: (بخلاف ما إذا لم يطابقه الفعل) أي فعمل ما أذن فيه الرسول قولاً ولكنه تركه قصداً يعد مما لا حرج فيه. وتركه بقصد الاقتداء بالرسول في تركه له أحسن وأفضل لمن قدر ولم يتضرر بالترك. وقوله: (تركه قصداً) مفهومه أنه إذا كان تركه لله له اتفاقاً ومصادقة، أو لأنه تعافه نفسه كأكل الضب، أو لأنه منع منه سجية كالشعر لا يكون مما نحن فيه. وتقديم الكلام عن الإشكال في الشعر والجواب عنه.

(٢) لا يصح أن يكون الاقتداء به لله في مجموع فعله وإقراره كمجرد الاقتداء به في الفعل، لأن كلاً منها دليل مستقل، فاجتمعهما أقوى وأقطع للاحتمالات، إلا ترى أن الفعل وحده لا زال يحتمل الخصوصية مثلاً. وأيضاً فإنه لا يتفق مع قوله: (ولا انحطاط عن أعلى مراتب التأسي) لأن الفعل وحده ليس كذلك ففي العبارة ضعف، وكذلك يريد أن يقول إن الفعل القائم من المكلف على الاقتداء بفعله صحيح ويزيد على ذلك الإقرار لأنه دليل مثبت أيضاً.

(٣) كما تقدم في حديث غناء الجاريتين بغناء بعاث.

(٤) عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال: (جالست النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه أكثر من مائة مرة، وكان أصحابه يتناشدون الشعر ويذاكرون أشياء من أمور الجاهلية وهو ساكت، وربما يتسم معهم) أخرجه في التيسير عن الترمذى.

(٥) الحديث رواه الشیخان وأبو داود والنسائي وفي اللفظ اختلاف.

(٦) المعروف أنه أعرض بوجهه. فانظر أين وردت النقطة؟

بما هو أصرح وأشرح، فأقر عاشرة على الشرح الأبلغ، وسكت هو عنه حياءً. فمثل هذا مراعى إذا لم يتعين بيان ذلك، فإنه^(١) من باب الجائز، أما إذا تعين فلا يمكن إلا الإفهام كيف كان، فإنه محل مقطع الحقوق، والأمثلة كثيرة^(٢).

والحاصل أن نفس الإقرار لا يدل على مطلق الجواز من غير نظر^(٣) بل فيه ما يكون كذلك، نحو الإقرار على المطلوبات^(٤) والمباحات الصرفية، ومنه ما لا يكون كذلك كال الأمثلة.

فإن قارنه قول^(٥) للأمر فيه كما تقدم^(٦) فينظر إلى الفعل؛ فيقضي بمطلق الصحة فيه مع المطابقة، دون المخالفة.

المسألة التاسعة:

سنة^(٧) الصحابة رضي الله عنهم سنة يعلم عليها، ويرجع إليها. ومن الدليل على ذلك أمور:

(١) أي العمل بالفرصة من باب الجائز، فلا يتعين فيه الإفهام. أو أن نفس التفهم لما وجد من يقوم به عنه وهو عائشة صار غير متعين عليه وعد جائزًا.

(٢) تقدم منها تقريره لمن اعترف بالزنا، وتصريحة باللطف الذي يعد في غير هذا المقام فحشاً مبالغة في الاحتياط في الحد.

(٣) أي وضم دليل آخر يعين خصوص الحكم.

(٤) انظر ما ووجه زيادة المطلوبات؟ مع أن أصل الكلام في مطلق الجواز. ولو قال بذلك مطلق الإذن لشمل المطلوبات والمباح بنوعيه، وكان موافقاً لما تقرر آنفـاً فيما يفيده الإقرار من أنه لا حرج فيه، ولكن لا يناسب قوله: (ومنه ما لا يكون كذلك كالأئمة المذكورة) التي هي من النوع الثاني من المباح أعني ما لا حرج فيه.

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

(٦) أي في صورة انضمام الفعل للإقرار. وقد قرر ما يقتضيه التشبيه فقال: (فينظر إلى الفعل الخ) أي ينظر إلى الفعل الذي أقره الرسول هل جاء القول على وفق الإقرار أم جاء على عكسه؟ أقول: أما فرض مطابقة القول للإقرار فظاهر والحكم ظاهر أيضاً وهو مطلق الصحة أو مطلق الإذن، ولكن كيف يتصور مخالفة الإقرار للقول؟ وكيف يتصور بقاومهما دليلين مع هذه المعارضية؟ بحيث يجوز الأخذ بأيٍّهما بلا حرج، قياساً على ما سبق في مخالفة الفعل للإقرار؟ اللهم إلا إذا كان القول مخالف للإقرار خاصاً بالرسول وليس فيه تصريح بأمر ولا نهي للمكلف ولا إباحة له كما إذا فرض في مسألة الضب أنه مع الإقرار للأكل قال:

ولا آكلاً، فقط دون أن يسن: أن العلة أنه تعاقبه نفسه الشريعة.

(٧) مفاد الدليل الأول والثاني أن المراد السنة العملية، أي إذا عمل الصحابة عملاً لم ينقل لنا فيه سنة عن الرسول لا موافقة ولا مخالفة فإذا نعد هذا كسنة للنبي ﷺ، ونقتدي بهم وفيه وعلى هذا يكون قوله بعد (قولهم معتر وعملهم مقتدى به) المراد بالقول التكليفي لا التعريفي، وذلك كما إذا رأينا الصحابي =

أحداها: ثناء الله عليهم من غير مَثُنَيَّة، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها كقوله تعالى: «كُتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ» [آل عمران: ١١٠] قوله: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» [البقرة: ١٤٣] ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم في كل حال، وجريان أحوالهم على المواجهة دون المخالففة، وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى.

ولا يقال: إن هذا عام في الأمة، فلا يختص بالصحابة دون من بعدهم.

لأننا نقول: «أولاً» ليس كذلك؛ بناء على أنهم المخاطبون على الخصوص، ولا يدخل^(١) معهم من بعدهم إلا بقياس ويدليل آخر. «وثانياً» على تسليم التعميم أنهم أول داخل في شمول الخطاب، فإنهم أول من تلقى ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام، وهم المباشرون للوحى. «وثالثاً» أنهم أولى بالدخول من غيرهم إذ الأوصاف التي وصفوا بها لم يتصف بها على الكمال إلا هم. فمطابقة الوصف للاتصال شاهد على أنهم أحق من غيرهم بالمدح. وأيضاً فإن من بعد الصحابة من أهل السنة عذلوا الصحابة على الإطلاق والعموم، فأخذوا عنهم رواية ودرية من غير استثناء ولا محاشاة؛ بخلاف^(٢) غيرهم فلم

= في الحج مثلاً يكبر أو يلبي في مكان مخصوص. وليس المراد القول بمعنى الرأي والاجتهاد، وإن مجرد المدح بالعدالة في الدليل الأول، والأمر باتباع سنته في الدليل الثاني، لا يفيدان ذلك في الاجتهاد والأراء. أما الدليل الثالث الذي جعله معتمدة فمقاده الأخذ بأرائهم ومذاهبهم وأنها تكون كالسنة. والظاهر أن مراد المؤلف ما هو أعم من آرائهم والاقتداء بهم في أعمالهم، وأنه يزيد رأي القائلين (منذهب الصحابي حجة) تراجع المسألة بأدلة الطرفين في إحكام الأمدي وقد أوضح ابن الجوزية هذا المقام وحرره تحريراً شافياً، وأقام ستة وأربعين دليلاً على ما قصد إليه المؤلف هنا، وجعل محل الكلام فيما إذا قال بعضهم ولم يخالفه غيره سواء اشتهر فيما بينهم أم لم يشهر، وأنه إذا اشتهر ولم يخالفه أحد هل يكون حجة فقط أم يعتبر إجماعاً؟ خلاف. فإن لم يشهر كان حجة فقط وهذا كله فيما ليس فيه نص من كتاب ولا سنة كما قلنا.

(١) كما هو المذهب المنصور أن الخطاب الشفاهي كيا أيها الذين آمنوا ليس خطاباً لمن بعدهم، وإنما يثبت لمن بعدهم بدليل خارج من نص أو إجماع أو قياس، خلافاً للتحاتبة. قوله: (ويدلل آخر) عطف على (قياس) عطف عام على خاص. وهذا الجواب ضعيف، لأنه لا يلزم في تعديته لمن بعدهم وجود الدليل المذكور في كل جزئية، بل الدليل الكلي كاف، وهو موجود. والثاني لا يفيد. والثالث يحتاج إلى بينة ثبت أن التابعين مثلاً لم يتصرفوا على الكمال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما كان الصحابة.

(٢) يفيد أنهم كانوا لا ينقبون عن عدالة الصحابي في الأخذ عنه، بخلاف غيره، مع أنهم لما اشتربوا العدالة قالوا: فلا يؤخذ عن مجھول الحال، لأن الفسق مانع من القبول فلا بد من تحقق عدمه، أي تتحقق ظن عدم الفسق، ولا يكون ذلك مع الجهة ومقتضى هذا أنه لا فرق بين الصحابي وغيره. على أن المسألة خلافية =

يعتبروا منهم إلا من صحت إمامته وثبتت عدالته، وذلك مصدق لكونهم أحق بذلك المدح من غيرهم، فيصح أن يطلق على الصحابة أنهم خير أمة بإطلاق، وأنهم وسط أي عدول بإطلاق، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر، وعملهم مقتدى به، وهكذا سائر الآيات التي جاءت بمدحهم؛ كقوله تعالى: ﴿لِلْفَقَرَاءِ الْمَهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يُتَغَуَّلُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرَضِوانًا﴾ [الحشر: ٨] - إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ﴾ [الحشر: ٩] الآية وأشباه ذلك.

والثاني: ما جاء في الحديث من الأمر باتباعهم، وأن سنته في طلب الاتباع كسنة النبي ﷺ، كقوله: «فعليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين المُهَدِّفينَ». تمسكون بها وعضوا عليها بالنواجد»^(١) وقوله: «تفترق أمتي على ثلات وسبعين فرقَةً كلها في النار إلا واحدة» قالوا ومن هم يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي»^(٢) وعنده أنه قال: « أصحابي مثل الميلح، لا يصلح الطعام إلا به»^(٣) وعنده أيضاً: «إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لي منهم أربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلياً، فجعلهم خير أصحابي كلهم خيراً»^(٤) ويرى في بعض^(٥) الأخبار: « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتם» إلى غير ذلك مما في معناه.

= المؤلف جار على مذهب الأكثر القائل إن الصحابة عدول لا يسأل عن عدالتهم، بل تؤخذ مسلمة بدون تنقيب ولا بحث في رواية ولا شهادة، لأننا إذا قبلنا تعديل بعضنا بتزكية واحد منا فكيف لا تقبل فيهم تزكية رب العالمين، ورسوله الصادق الأمين؟ ولعله لا يعتبر الصحابي من المجهول الحال. وقبلهم كغيرهم فلا بد من التعديل. وقيل بالتفصيل بين ما بعد فتنة عثمان وما قبلها. فيحتاج إلى التعديل في الأول دون الثاني. والذي يتوجه أن يعني هذا المبحث على مبحث تعريف الصحابي فقد يقوى النظر الأول وقد يقوى الثاني.

(١) قطعة من الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذى.

(٢) للحديث طرق كثيرة من روایة كثير من الصحابة بالفاظ متقاربة. ومن روایة أبو داود والترمذى وابن ماجة وأحمد وقال الترمذى إنه حسن صحيح.

(٣) روایة ابن الجوزية في أعلام الموقعين عن ابن بطة بإسنادين إلى عبد الرزاق، ثم بطرق أخرى تدور على الحسن عنه ﷺ منها روایة البغوي.

(٤) نقله في أعلام الموقعين عن الحميدي ببعض اختلاف عما هنا.

(٥) جاء به في هذه العبارة لما قال صاحب التحرير أن هذا الحديث لم يعرف قال شارحه قال ابن حزم: حديث موضوع مكتوب باطل. وقال أحمد: حديث لا يصح. وقال البزار: لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ. ورأى أبي عمر بن عبد البر صحة الحديث أهـ وقال مثلاً علي في شرح الشفاء: أخرجه ابن عبد البر من حديث جابر وقال هذا إسناد لا تقوم به حجة ورواه ابن عدي في الكامل بإسناده عن نافع عن ابن عمر بلفظ (فأيهم أخذتم بقوله) وإسناده ضعيف ورواه البيهقي من حديث ابن عمر وابن عباس بنحوه ومن وجه آخر =

والثالث: أن جمهور العلماء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقوال، فقد جعل طائفه قول أبي بكر وعمر حجة ودليلًا، وبعضهم عد قول الخلفاء الأربع دليلاً، وبعضهم يعد قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلًا. ولكل قول من هذه الأقوال متعلق من^(١) السنة. وهذه الآراء - وإن ترجع عند العلماء خلافها - فينها تقوية تضاف إلى أمر كلي هو المعتمد في المسألة، وذلك أن السلف والخلف من التابعين ومن بعدهم يهابون مخالفات الصحابة، ويكتثرون بموافقتهم، وأكثر ما تجد هذا المعنى في علوم الخلاف الدائير بين الأئمة المعتبرين، فتجدهم إذا عيناً مذاهبهم قوّوها بذلك^(٢) من ذهب إليها من الصحابة. وما ذاك إلا لما اعتقدوا في أنفسهم وفي مخالفاتهم من تعظيمهم، وقوة مأخذهم دون غيرهم، وكثير شأنهم في الشريعة، وأنهم مما يجب^(٣) متابعتهم وتقليلهم فضلاً عن النظر معهم فيما نظروا فيه. وقد نقل عن الشافعي أن المجتهد قبل أن يجتهد لا يُمنع^(٤) من تقليل الصحابة، ويُمنع في غيره. وهو المنقول عنه في الصحابي «كيف أترك الحديث ليقول من لوعاصرته لحججته؟» ولكنه^(٥) مع ذلك يعرف لهم قدرهم.

= مرسلًا وقال قبيبة مشهور وأسانيد ضعيفة اهـ ولعل التوفيق ممكن بين نقل شارح التحرير ونقل شارح الشفاء عن ابن عبد البر.

(١) كما في قوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه أحمد وابن ماجة والترمذى وحسنه. وهو نفسه دليل من قال بأن إجماعهما إجماع وكما في الأحاديث السابقة في ستة الخلفاء الراشدين أو الصحابة على الإطلاق.

(٢) كما ترى ذلك كثيراً عقب تراجم البخاري.

(٣) هذا هو المطلوب ولكنه لا يسلم لزومه لما قبله. وبعارضه أيضاً أنهم طالما خالفوهم في الأمور الاجتهادية التي هي موضوع الكلام ولذلك فالمعنى عليه أن مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما أنه ليس بحجة على الصحابة باتفاق فإن كان غرض المسألة وجوب الأخذ بسنتهم التي اتفقا عليها فذلك ما لا نزاع فيه لأن أهم أنواع الإجماع فليس من باب السنة وإن كان الغرض ما جرى العمل عليه في عهدهم وإن لم يتلقوا عليه فهذا ليس بدليل شرعي يتقيده بالمجتهد وقد يقال أنه عند اختلافهم لا تخرج سنتهم عن كونها حجة في نفسها كأخبار الأحاديث النصوص الظاهرة وいくون العمل بها متوقفاً على الترجيح، ومع عدم الوقوف على المرجع فالواجب الوقف أو التخier كما هو الشأن عند التعارض. فتحرر المسألة بأن الغرض ستة الصحابي قوله أو فعلًا في غير موضع الإجماع منهم تعد سنة كخبر الأحاديث فيعمل عليها ويرجع إليها كحججة ظنية وهذا المعنى مأخوذ من كلام الأمدي في مذهب الصحابي.

(٤) اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له التقليل بعد حصول اجتهاده ووصوله إلى الحكم في نظره. أما قبل الاجتهاد فاختلقو على سبعة آقوال: منها ما أشار إليه هنا وهو المنقول عن الشافعي أنه يجوز له تقليل الصحابي لا غيره بشرط أن يكون أرجح في نظره من خالقه منهم، ولا تخير. وقال أحمد يجوز مطلقاً.

وقال العروييون: يجوز فيما يخصه لا فيما يفتني به. واختيار الأمدي المنع مطلقاً.

(٥) أي فهو وإن لم يترك ما صع عنده من الحديث لقولهم، لكنه إذا لم يجد الحديث ووجد سنتهم أخذ بها، =

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

فعن سعيد بن جبیر أنه قال: «ما لم يعرفه^(١) البدريون فليس الدين». وعن الحسن - وقد ذكر أصحاب محمد^ص - قال: «إنهم كانوا أبراً هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماء، وأقلها تكلاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه^ص. فتشبهوا بأخلاقهم وطراطئهم، فإنهم ورب الكعبة على الصراط المستقيم» وعن إبراهيم قال: «لم يدخل لكم شيء خبيء عن القوم لفضل عدكم» وعن حذيفة أنه كان يقول: «اتقوا الله يا معشر القراء وخذوا طريق من فلكم، فلعمري لئن اتبعتموه لقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً» وعن ابن مسعود: «من كان منكم متأسياً فليتأسى بأصحاب محمد^ص؛ فإنهم كانوا أبراً هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماء، وأقلها تكلاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم» وقال علي: «إياكم والاستنان بالرجال». ثم قال: «إإن كتمت لا بد فاعلينن فبالآموات لا بالأحياء» وهو نهي للعلماء لا للعواصم. ومن ذلك قول عمر بن عبد العزيز قال: «سن رسول الله^ص وولاة الأمر بعده سننا الأحذى بها تصديق لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوه على دين الله، من عمل بها مهتد، ومن استنصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساعت مصيرها» وفي رواية بعد قوله - وقوه على دين الله: - «ليس لأحد تغیرها ولا تبديلها، ولا النظر في^(٢) رأي خالفها. من اهتدى بها مهتدى» الحديث! وكان مالك يعجبه كلامه^(٣) جداً، وعن حذيفة قال: «اتبعوا آثارنا، فإن أصبتم فقد سبقتم سبقاً بينا، وإن أحاطتم فقد ضللتم ضلالاً بعيداً» وعن ابن مسعود نحوه فقال: «اتبعوا آثارنا ولا تبتدعوا فقد كفيتكم» وعنه أنه مرّ برجل يقص في المسجد ويقول: سبّحوا عشراً، وهلّلوا عشراً. فقال عبد الله إنكم لأهذى من أصحاب محمد أو أضل. بل هذه يعني أضل. والآثار في هذا المعنى يكثر إيرادها. وحسبك من ذلك دليلاً مستقلاً وهو:

الرابع: ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم، وأن من أحبهم

= وما يضاف إلى هذا في قوله ما نقله في أعلام الموقعين عن الشافعي في رسالته البغدادية وما رواه عنه الربع من جعله البدعة ما خالف كتاباً أو سنة أو آمراً عن بعض الصحابة.

(١) أي إذا أنكروا شيئاً قالوا إنه ليس من الدين كان الأمر كذلك.

(٢) ظاهر فيما أجمعوا عليه.

(٣) أي هذا الكلام المذكور ويتحدث به كثيراً هو وغيره من الأئمة كما ذكره في أعلام الموقعين.

فقد أحب النبي ﷺ، ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام^(١). وما ذاك من جهة كونهم راؤه أو حاوروه فقط؛ إذ لا مزية في ذلك، وإنما هو لشدة متابعتهم له، وأخذهم أنفسهم بالعمل على سنته، مع حمايته^(٢) ونصرته. ومن كان بهذه المتابعة حقيقةً أن يتخذ قدوة، وتُجعل سيرته قبلة. ولما بالغ مالك في هذا المعنى بالنسبة إلى الصحابة أو من اهتدى بهديهم واستن بسنته جعله الله تعالى قدوة لغيره في ذلك، فقد كان المعاصرون لمالك يتبعون آثاره ويقتدون بأفعاله، ببركة اتباعه لمن أثني الله ورسوله عليهم وجعلهم قدوة أو من اتبعهم. رضي الله عنهم ورضوا عنه، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون.

المسألة العاشرة:

كل ما أخبر به رسول الله ﷺ من خبر فهو كما أخبر، وهو حق وصدق، معتمدٌ عليه فيما أخبر به وعنده^(٣)، سواء علينا أنبنى عليه في التكليف حكم أم لا^(٤) كما أنه إذا شرع حكماً أو أمر أو نهي فهو كما قال عليه الصلاة والسلام. لا يفرق في ذلك بين ما أخبره به الملك عن الله، وبين ما نفت^(٥) في روعه وألقى في نفسه، أو رأاه رؤية كشف واطلاع على

(١) كما في حديث «الله الله في أصحابي! لا تخذلهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فيبغضني أبغضهم الخ» رواه أحمد والبخاري في تاريخه والترمذني وأبي نعيم في الحلية أهـ من راموز الحديث.

(٢) وهذا وإن كان أقوى البواعث على حبهم وبغض من أبغضهم، التابعين لحبه ﷺ وبغض من أبغضه إلا أن محل الاستدلال هو ما قبله. وهذا الدليل الرابع كال الأول ظاهر في الاقتداء بأفعالهم وأقوالهم التكليفية، لا الآراء والمذاهب.

(٣) فإذا قال إن الملك ألقى في روعي كذا فهو صادق في أنه ألقى الملك إليه كذا وصادق في مضمون الخبر.

(٤) ولا ينافي هذا ما ورد في حديث مسلم في مسألة تأثير النخل وقوله لهم: «لعلكم لو لم تضعوه لكان خيراً» فتركتوه فنفست ذكر ذلك له فقال: «إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذلوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر» فإن هذا ليس في الواقع خبراً، وإنما هو من باب الشك في عادة عندهم اعتقادوها سبيباً عادياً، وكأنه قال لهم جربوها وهذا هو ما يفهم من قوله: «لعلكم لو لم تضعوه الخ» فهو لم يذكره خيراً جازماً، بل هو من باب المشورة عليهم في الأخذ بالتجربة في سبب عادي ليس من الأمور الشرعية، ولا مما قصد به الإثبات عن أمر يعلم.

(٥) وهو الإشارة المفهومة من غير بيان بالكلام. وقوله: (وألقى في نفسه) هو الإلهام الذي يكون بدون عبارة الملك وإشارته. ويكون الإلقاء مقررتنا بخلق علم ضروري أنه منه تعالى. وهذا القدر مشترك بين الثلاثة؛ إذ في المشافهة والإشارة لا بد أيضاً من خلق علم ضروري أنه مخاطبة الملك. ولذا كانت الثلاثة حجة =

مغيب على وجه خارق للعادة، أو كيف ما كان، فذلك معتبر يحتاج به، وبينى عليه في الاعتقادات والأعمال جميماً؛ لأنَّه ﷺ مؤيد بالعصمة، وما ينطق عن الهوى.

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

فمثاله قوله عليه الصلاة والسلام: «إن رُوح القدس نَفَثَ في رُوعِي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رِزْقُها فاتَّقوا الله وأجْمِلُوا في الطلب»^(١) فهذا بناء حكم على ما ألقى في النفس. وقال عليه الصلاة والسلام: «أَرَيْتُ لِيَلَةَ الْقَدْرِ ثُمَّ أَيْقَظَنِي بَعْضُ أَهْلِي فَسَبَّتِهَا، فَالْتَّمِسُوهَا فِي الْعَشْرِ الْعَوَابِ»^(٢) وفي حديث آخر: «أَرَى رُؤْسَاكُمْ قَدْ تَوَاطَّتْ فِي السَّبْعِ الْأَوَّلِيَّنَ، فَمَنْ كَانَ مُتَحْرِيَّاً فَلَيَتَّحْرِرَهَا فِي السَّبْعِ الْآخِرِ»^(٣). فهذا بناء من النبي ﷺ على رؤيا النوم^(٤). ونحو ذلك وقع في بدء الأذان - وهو أبلغ في المسألة - عن عبد الله بن زيد، قال^(٥): لما أصبحنا أتينا رسول الله ﷺ فأخبرته بالرؤيا فقال: «إن هذه لرؤيا حق» الحديث! إلى أن قال عمر بن الخطاب: والذي يبعثك بالحق لقد رأيت مثل الذي رأى. قال فقال رسول الله ﷺ: «فَلَلَّهِ الْحَمْدُ فَذَاكَ أَثَبَتْ» فحكم^(٦) عليه الصلاة والسلام على الرؤيا بأنها حق وبني عليها الحكم في ألفاظ الأذان. وفي الصحيح: «صَلَّى رَسُولُ اللهِ ﷺ يَوْمًا ثُمَّ انْصَرَفَ فَقَالَ: «يَا فُلَانُ أَلَا تُحْسِنُ صَلَاتَكَ! أَلَا يَنْظُرُ الْمُصْلِي إِذَا صَلَى كَيْفَ يُصْلِي إِنَّمَا

= قطيعة عليه وعلى غيره. والثلاثة وهي ظاهر، يلزمها انتظار واحد منها عند الحاجة للحكم. فإن لم تحصل اجهد. واجههاد إنما يكون بالقياس، لا بالترجح عند التعارض بين الدليلين لعدم علم المتأخر، ولا بغیره مما يكون فيه الاجهاد عند غيره ﷺ. والاجهاد وهي باطنی.

(١) أخرج أبو عبد القاسم بن سلام. وفي رواية أخرى للبزار زيادة (ولا يحملنكم استبطاء الرزق أن تأخذوه بمعصية الله، فإن الله لا ينال ما عنده إلا بطاعته) والإجمال في الطلب مباشرة الأسباب المشروعة مع ترك المبالغة والزيادة في الحرص لئلا يؤدي إلى الوقوع في محظوظ.

(٢) أخرج في التيسير عن السنة إلا الترمذى بعض اختلاف في اللفظ.

(٣) أخرج في التيسير عن الثلاثة والترمذى. وفي رواية أخرى للبخاري (تواطأت) وهي أشهر.

(٤) أي رؤيا ﷺ. وهو ظاهر في الرواية الأولى. وأما الثانية فتحتاج إلى تعريف صدقها عن الله بطريق من الطرق المشار إليها.

(٥) أخرج أبو داود والترمذى كما في التيسير.

(٦) أي بطريق من الطرق المتقدمة، لا بمجرد رؤياهما.

(٧) رواه مسلم والنسائي وابن خزيمة. وفي لفظ ابن خزيمة اختلاف عما هنا.

يصلبي لنفسه. إني والله لأبصّر من ورائي^(١) كما أبصّر من بين يدي «فهذا حكم أمرىء^(٢) بنى على الكشف. ومن تتبع الأحاديث وجد أكثر من هذا.

فإذا تقرر هذا فلقلائل أن يقول: قد مر قبل هذا في كتاب المقدمة بفترة بنت أن ما يخص رسول الله ﷺ يخصنا، وما يعمه يعمنا؛ فإذا بنتنا على ذلك فلكل من كان من أهل الكشف والاطلاع أن يحكم بمقتضى اطلاعه وكشفه، لا ترى إلى قضية أبي بكر الصديق مع بنته عاشة فيما^(٣) نحلها إياه ثم مرض قبل أن تقبضه^(٤) قال فيه: «إنما هم أخواك وأختاك فاقتسموه على كتاب الله» قالت فقلت: يا أبا عبد الله لو كان كذا وكذا لتركه. إنما هي أسماء، فمن الأخرى؟ قال: ذو بطن بنت خارجة أراها جارية^(٥) وقضية عمر بن الخطاب في ندائها سارية^(٦) وهو على المنبر فبنا - كما ترى - على الكشف والاطلاع المعدود من الغيب، وهو معتاد في أولياء الله تعالى، وكتب العلماء مشحونة بأخبارهم فيه. فمقتضي ذلك جريان الحكم وراثة عن النبي ﷺ.

والجواب أن هذا السؤال هو فائدة هذه المسألة، وبسببه جلبت هذه المقدمة وإن كان الكلام المتقدم في كتاب المقدمة كافياً، ولكن نكتة المسألة هذا تقريرها.

فاعلم أن النبي ﷺ مؤيد^(٧) بالعصمة معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصححة ما بين، وأنت ترى الاجتهد الصادر منه معصوماً بلا خلاف إما بأنه لا يخطيء أبداً، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض. فما ظنك بغير ذلك؟ فكل ما حكم به أو أخبر عنه من جهة رؤيا نوم أو رؤية كشف مثل ما حكم به مما ألقى إليه الملك عن الله عز وجل، وأما أمته^(٨) فكل واحد منهم غير معصوم بل يجوز عليه الغلط والخطأ والنسيان، ويجوز أن تكون

(١) هذه حالة رؤيا الكشف التي تحصل بإزالة الموانع العادبة كما حصل في صيحة الإسراء حيث كشف له عن بيت المقدس وصار يصفه لقريش وصف عيان.

(٢) لعله (أمري) نسبة إلى الأمر، فإنه في معنى: أحسن صلاتك!

(٣) وهو عشرون وسقاً.

(٤) فابتطلها بحكم الشرع.

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

(٦) هو سارية بن زبيم كان قائداً لجيوش المسلمين بالعراق، وتورط مع المشركين في معركتهم فهم بالانهزام، فناداه عمر، فسمعه ورأى شخصه هناك، فتحيز للجبل فنجا. قال في تمييز الطيب من الخبيث: آخر القصة الواحدى عن أسامة بن زيد بن أسلم عن أبيه عن عمر، وأخرجها البيهقي في الدلائل، وابن الأعرابى في كرامات الأولياء.

(٧) فلا يصدر عنه في ذاته إلا الصدق، وتعضيده بالمعجزة يجعلنا لا نعتقد إلا ذلك.

(٨) تقدم الكلام يأوسع من هذا وأنتم، في المسألة الحادية عشرة من النوع الرابع من المقدمة.

رؤيَا حلماً^(١)، وكشفه غير حقيقي وإن تبين في الوجود صدقه^(٢) واعتبر ذلك فيه وأطرد، فإِمْكَانُ الْخَطَا وَالوَهْمُ بَاقٍ . وما كان هذا شأنه لم يصح أن يقطع به حكم . وأيضاً فإن كان مثل هذا^(٣) معدوداً في الاطلاع الغيبي فالآيات والأحاديث تدل على أن الغيب لا يعلمه إلا الله ، كما في الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام : «في خمس لا يعلمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ، ثُمَّ تلا : ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ﴾ [لقمان : ٣٤] إلى آخر السورة^(٤) . وقال في الآية الأخرى : «وَعَنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» [الأنعام : ٥٩] واستثنى المرسلين في الآية الأخرى بقوله : «عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا» إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولِهِ [الجن : ٢٧ ، ٢٦] الآية ! فبقي من عددهم على الحكم الأول ، وهو امتناع علمه . وقال تعالى : «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِي طَلَعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ» [آل عمران : ١٧٩] الآية ! وقال : «قُلْ لَا يَعْلَمُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ» [النَّمَل : ٦٥] وفي حديث عائشة «وَمَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّداً يَعْلَمُ مَا فِي غَيْرِهِ فَقَدْ أَعْظَمَ الْفَرِيْدَةَ عَلَى اللَّهِ»^(٥) . وقد تعاظدت الآيات والأخبار وتكررت في أنه لا يعلم الله ؛ وهو يفيد صحة العموم من تلك الظواهر ، حسبما مر في باب^(٦) العموم من هذا الكتاب . فإذا كان كذلك خرج من سوى الأنبياء من أن يشتراكوا مع الأنبياء صلوات الله عليهم في العلم بالمغيبات .

وما ذكر قبل عن الصحابة أو ما يذكر عنهم بحسب صحيح فمما لا يبني عليه حكم إذ لم يشهد^(٧) له رسول الله ﷺ . ووقوعه على حسب ما أخبروا هو مما يظن بهم ، ولكنهم لا يعاملون أنفسهم إلا بأمر مشترك لجميع الأمة ، وهو جواز الخطأ ، لذلك قال أبو بكر : «أَرَاهَا جَارِيَةً» فأتى بعبارة الظن التي لا تفيد حكم . وعبارة «يَا سَارِيَةَ الْجَبَلِ» - مع أنها إن صحت لا تفيد حكمًا شرعاً^(٨) - هي أيضاً لا تفيد أن كل ما سواها مثلها . وإن سُلِّمَ

(١) أي والعلم من الشيطان كما تقدم في الحديث.

(٢) أي في غير هذه الجزئية التي يفرض الكلام فيها فإِمْكَانُ الْخَطَا وَالوَهْمُ بَاقٍ في هذه الجزئية حتى ينكشف الأمر بما تتحققها أو عدمه . وبعد تتحققها وحصولها فالمرجح الوجود ، لا الكشف ولا الرؤيا .

(٣) يراجع ما يشير إليه من تحقيق معنى الغيب في قصد الشارع في كتب الحديث والتفسير .

(٤) رواه البخاري ضمن حديث طريل .

(٥) أقرب الروايات إلى هذا اللفظ رواية مسلم في باب الإيمان ، (ولفظها ومن زعم أنه يخبر بما يكون في خد فقد أعظم على الله الفريدة) .

(٦) في المسألة السادسة منه . وهو أن العموم لا يلزم أن يكون آتياً من جهة الصيغة بل له طريق ثان وهو الآتي من جهة استقراء موقع المعنى .

(٧) كشهادته لرؤيا عبد الله بن زيد السالفة .

(٨) بل نصيحة ومشورة .

فلم يخصية أن الشيطان كان يفر منه فلا يطُرُّ حول حمي أحواله التي أكرمه الله بها، بخلاف غيره. فإذا لاح لأحد من أولياء الله شيء من أحوال الغير فلا يكون على علم منها محقق لا شك فيه، بل على الحال التي يقال فيها «أرى» أو «أظن». فإذا وقع مطابقاً في الوجود وفرض تتحقق بجهة المطابقة أولاً والاطراد ثانياً فلا يبقى للإخبار به بعد ذلك حكم، لأنَّه صار من باب الحكم على الواقع^(١)، فاستوت الخارقة وغيرها. نعم^(٢) تفيد الكرامات والخوارق لأصحابها يقيناً وعلمًا بالله تعالى، وقوة فيما هم عليه. وهو غير ما نحن فيه.

ولا يقال: إنَّ الظن أيضًا معتبر شرعاً في الأحكام الشرعية، كالمستفاد من أخبار الأحاديث والقياس وغيرهما؛ وما نحن فيه إن سلم أنه لا يفيد علمًا مع الاطراد والمطابقة فإنه يفيد ظناً، فيكون معتبراً.

لأنَّ نقول: ما كان من الظنون معتبراً شرعاً فلا تستناده إلى أصل شرعي، حسبما تقدم في موضعه^(٣) من هذا الكتاب؛ وما نحن فيه لم يستند إلى أصل قطعي ولا ظني. هذا، وإن كان النبي ﷺ ثبت ذلك^(٤) بالنسبة إليه فلا يثبت بالنسبة إلينا؛ لفقد الشرط وهو العصمة، وإذا امتنع الشرط امتنع المشروط باتفاق العقلاء.

* * *

(١) أي لأنَّه يبقى على عدم العلم بل على مجرد ظن أو شك حتى يقع. وبعد وقوعه مطابقاً لا يبقى للإخبار به فائدة في بناء حكم عليه، ويكون الحكم - إن كان هناك حكم - مبنياً على الواقع نفسه.

(٢) استدرك على ما قبله المؤهم أنه حينئذ لا فائدة في الخوارق والكرامات لأنَّه لا يبني عليها حكم أصلاً. يقول بل لها فائدة أهم من هذا، وهي زيادة اليقين، وشرح الصدر بتضاعف نور الإيمان، واتساع البصيرة والعلم بالرب واهبها.

(٣) المسألة الثانية من الأدلة.

(٤) لا يصح رجوع اسم الإشارة إلى ما لم يستند إلى أصل قطعي أو ظني، لأنَّ ما علم له ﷺ بطريق الكشف أو بطريق الرؤيا كله حق معصوم كما تقدم أول المسألة. بل هو راجح لأصل الموضوع - وهو العمل بمقتضى الكشف والاطلاع الغيبي - أي لا يقال إن عمله ﷺ بمقتضى الكشف يصلح مستنداً لنا ولو ظنناً فنقيس أنفسنا عليه، لأنَّ نقول إنه قياس مع الفارق، وهو العصمة في حقه وعدمه في حقنا.

وهو القسم الخامس من المواقف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف:

(أ) طرف يتعلّق بالمجتهد من جهة⁽¹⁾ الاجتهاد. (ب) وطرف⁽²⁾ يتعلّق بفتواه. (جـ) وطرف يتعلّق النظر فيه بآعمال قوله والاقتداء به.

فاما الأول ففيه مسائل:

المسألة الأولى:

الاجتهاد^(٣) على ضربين؛ أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة. والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فاما الأول: فهو الاجتهد المتعلق بتحقيق^(٤) المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة

(١) أي من جهة تنوّعه إلى عام وخاص، ومن جهة ما يتحقّق به الخاص من الوسائل، وما يصحّ فيه الاجتهدان وما لا يصحّ، وأسباب خطأ المجتمعين، إلى غير ذلك.

(٢) هذه المرتبة متفرعة على ما قبلها . والطرف الثالث لا يبعد في مقصوده عن هذا الثاني .

(٣) الاجتهد هو استفراغ الجهد ويندل غاية الوضع : إما في درك الأحكام الشرعية ، وإما في تطبيقها . فالاجتهد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة . وهو لا ينقطع باتفاق . والاجتهد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له ، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه ؛ فقال الحنابلة لا يخلو عصر من مجتهد . وقال الجمهور : يجوز أن يخلو . وهو المذهب المنصور ، لأنه لا يلزم عنه محال لذاته ، وللأدلة السمعية الكثيرة ، كقوله : « إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً - الحديث » .

في قوله. ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعين^(١) محله، وذلك أن الشارع إذا قال: **﴿وأشهدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِّنْكُم﴾** [الطلاق: ٢] وثبت عندنا معنى العدالة^(٢) شرعاً اتفقنا إلى تعين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبيناً، فإنما إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصالفهم بها طرفين وواسطة: «طرف أعلى» في العدالة لا إشكال فيه كأبي بكر الصديق. و«طرف آخر» وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمحاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها. «وبينهما» مراتب لا تنحصر. وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد.

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، كما إذا أوصى بماليه للمقراء، فلا شك أن من الناس من لا شيء له، فيتحقق فيه اسم الفقر^(٣)، فهو من أهل الوصية ومنهم من

(١) أي في تطبيقه على الجزئيات والحوادث الخارجية، سواء أكان نفس الحكم ثابتاً بنص أم إجماع أم قياس.

(٢) وهي ملامة تحمل على ملامة التقوى والمعروفة. وللزامة التقوى تكون باجتناب الكبائر. والمعروفة صون النفس عن الأذناس وما يشنيناها عند الناس. والشرط في الرواية والشهادة أدناها: وهو ترك الكبائر، وترك الإصرار على صغيرة، وترك الإصرار على ما يدخل بالمعروفة. هكذا عرفها الأصوليون. وعليه لا يدخل (الطرف الآخر) الذي ذكره في جزئياتها. وهو ظاهر، وإن أوضحت قوله (وطرف آخر) غير ذلك. إلا أن قوله: (في الخروج عن مقتضى الوصف) يكشف عن قصده، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلماً ولم ينقض وقت تتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر - مثل هذا ليس بعدل، إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كبرية الخ. ولو جعل الطرف الآخر أقل من تتحقق فيه العدالة ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهوم، فإن أحد الطرفين من العدالة، والأخر خارج. وليس هذا مالوفاً في التعير عن الوسط والطرفين. قوله (وطرف آخر) أي خارج عنها وقوله (غامض) أي لا سيما في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المعروفة.

(٣) إنما يتمشى كلامه في هذا المقام على رأي المالكية، من أن الفقير هو من يملك قوت عame، والمسكين من لا يملك شيئاً. وهذا إذا ذكرنا معـاً. فإذا افترقا - كما هنا - اجتمعا. فالفقير هنا يشملهما معـاً. فالصورة الأولى وهي من لا شيء له من كسب ولا مال يتحقق فيها الوصف العام فدخولها في الوصية ظاهر. والصورة الثانية من عنده كسب أو مال يكفيه حاجاته طول العام وإن لم يبلغ المال نصاباً وخروجه عن الوصية ظاهر. والصورة الثالثة من له كسب أو مال ولو كان زائداً عن النصاب لكنه يضيق عن حاجاته فهذا محل النظر، لأن الحاجات تختلف، فقد يبعد بعض الناس فقد شيء من المعيشة ضيقاً وحرجاً، وقد لا يبعده الآخر شيئاً مطلقاً ولا يخطر بباله فقده. وما جرى عليه كلامه غير ما عليه الحقيقة من اعتبار النصاب وعدمه في الفقر والغني . وهم لا يعتبرون الكسب أيضاً . والشافية كالمالكية في اعتبار الكسب، ولكنهم ينظرون في ضابط الغنى بالمال إلى ما يكفيه عمره الغالب ويكتفى من تلزمـه نفقـته .

لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً. وبينهما وسائل، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات، إذ هو مقتصر إلى النظر في حال المتفق عليه والمتفق^(١)، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها. فلا يمكن أن يستغنى عنها بالتقليد، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةً مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا. فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد. وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر اجتهاد أيضاً وكذلك القول فيما فيه حكمة من أروش الجنایات، وقيم المخلفات.

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أنت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تتحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين. فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل؟ فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بين من شدا في العلم: ومن القواعد القضائية «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعه - بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب^(٢) الخصوم بما عليهم - إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل^(٣) القضاء، ولا يتغير ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه.

(١) النظر إلى حالهما معاً. هو مذهب مالك قوله (وحال الوقت) يرجع إلى ما قبله، لأن النظر في حالهما يعتبر فيه الوقت. فليس زائداً على ما تقرر في الفروع.

(٢) تفسير لما قبله، فإن معناه أنه لا يمكنه إدارة دفة المحاجة بين الطرفين بدون ما ذكر.

(٣) قال في تبصرة الحكم في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء: إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه، لأنه أصل مشكل. وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهمما، ولكن الكلام في تميزهما. ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة، (منها) أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك (أو) من لا يستند قوله إلى مصدق (أو) من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف. والثاني ما ليس كذلك. غير أن الانطلاق تضطرب، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا. مثاله يتم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليميه ماله الذي تحت يده. فاليتيم طالب، وإذا ترك ترك، والأصلأمانة الوصي على مال اليتيم. فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي، والوصي مدعى عليه؛ ولكن الوصي أيضاً مدع أنه سلم المال.

فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه؛ فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغافرة وإن كانت كثيرة فلا. فوقدت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر. فإذا تعين له قسمها تتحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته. ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهداد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، متزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة. فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون. وكله اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: «فجزاءٌ مِثْلُ ما قَاتَلَ مِنَ النَّعْمَ» [المائدة: ٩٥] وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول، ككون الكبش مثلاً للضبيع، والعنز مثلاً للغزال، والعنق مثلاً للأربب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الضباء. وكذلك الرقبة الواجبة^(١) في عتق الكفارات، والبلوغ^(٢) في الغلام والجارية، وما أشبه ذلك. ولكن هذا الاجتهداد في الأنواع لا يغني عن الاجتهداد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهداد^(٣) في كل زمان؛ إذ

= واليتم مدعى عليه التسلم. ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتارين. وما حل بالإشكال إلا الرجوع لآلية «إذا دفعت إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم» التي يؤخذ منها أن الرصي لا يؤتمن في التسليم إلا بالإشهاد وإن كان مؤمناً في نفس الإنفاق. وبذلك كان مجرد قوله «سلمت» دعوى على اليتم بلا بينة، واليتم هو المدعى عليه، فيحلف اليهين ويستحق المال. قال القاضي شريح: وليت القضاة وعندى أنني لا أعجز عن معرفة ما يتخاصم فيه إلى، فأقول ما ارتفع إلى خصمك أشكال على من أمرهما من المدعى ومن المدعى عليه؟ أهـ ملخصاً.

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعيور والبكير.

(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلغ الذكر بالإإنزال وما معه.

(٣) قال في المنهاج - بقصد اعترافه على بعض حدود الاجتهداد: ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء، كالاجتهداد في قيم المطلقات، وأروش الجنایات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب أهـ. فقد أخرج هذه الأمثلة وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهاداً خلافاً لصنف المؤلف. وفي إحكام =

لا يمكن حصول التكليف^(١) إلا به. فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً. وهو أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهد الذي يمكن أن ينقطع ثلاثة^(٢) أنواع :

أحدها: المسمى بتنقيح المناط. وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينفع بالاجتهد حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره. وقد قسمه^(٣) الغزالى إلى أقسام

= الأمدي ما يوافق طريقة المؤلف، فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الفلافي، من باب الاجتهد وتحقيق المناط، بعدما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثل له أيضاً بالنظر في وجود علة شرب الخمر وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ. فأنترى الأمدي قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاماً في الأشخاص والأذواق كما صنع المؤلف حيث يقول: (وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجهاً على الأنواع). أي لا يمكن توجيه الخطاب إلا به، وتكون هذه دعوى دليلاً ما بعدها. أو تجعل دليلاً للملازمة بعدها، ويكون المراد بحصوله حصوله المكفل به مع قصده وبنيته. أي لا يتأتى امثالي التكليف إلا بمعرفة المكفل به، وهي لا تكون إلا بهذا الاجتهد، فهذا شرط لإمكان الامثال، وفقد رافع لهذا الإمكان، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامثال تكليفاً بالمحال، والتکلیف بالمحال خیر واقع شرعاً كما أنه غير ممكن عقلاً وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجح إلى المأمور لا إلى المأمور به، فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبال فعل المأمور به، وما نحن فيه - ما لم يحصل الاجتهد المذكور - لا يحصل العلم بالمعنى به أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه إلى المأمور به وهو تكليف ما لا يطاق فقد جعلوه خمسة أقسام: محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لطريقه مانع كأمر المقيد بالمشي. وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع . والرابع انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامثال كما هو شأن جميع التكاليف عند الأشعرى؛ لأن القدرة عنده مقارنة لل فعل . والخامس أن يكون عدم القدرة لتعلق علم الله بعد حصوله كإيمان أبي جهل . وهذا واقعان . وبهذا اتضحت كلام المؤلف.

(٢) الاجتهد يكون في كل ما دليله ظني من الشرعيات، فيكون في دلالات الألفاظ، كالبحث عن مخصوص العام، والمراد من المشترك، وبباقي الأقسام التي في دلالتها على المراد خفاء، من المشكل والمجمل الخ كما يكون في الترجيح عند التعارض، إلى غير ذلك . وسيأتي للمؤلف كلام في مجال الاجتهد فقارنه بما هنا وتأمل وجه حصره هنا فيما ذكره من تحقيق المناط وتنقيحه وتخريجه، وما بناء على ذلك من حصر ما يمكن انقطاعه فيما ذكره في الضرب الثاني .

(٣) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع: (١) ما بين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر، فيلزم استقلال المستبقي وعدم جزئية الملغى . (٢) وبكونه مما علم بإلغاؤه مطلقاً في أحکام الشارع، كالاختلاف بالطول والقصر والسود والبياض، فلا يعلل بها حكم أصلأً^(٣) أو علم بإلغاؤه في هذا

ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره^(١) القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

والثاني: المسمى بتخريج^(٢) المناط. وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكانه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد^(٣) القياسي. وهو معلوم.

والثالث: هو نوع من تحقيق المناط المتقدم الذكر؛ لأنه^(٤) ضربان؛ أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيين نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العق في الكفارات، وما أشبه ذلك وقد تقدم التبيه عليه. والضرب الثاني: ما يرجع إلى

= الحكم المبحوث عنه، كالذكورة والأوثنة في أحكام العتق^(٤) أو لا يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها. قال في المنهاج قال في المحسوب: أن هذا - أعني المسمى بتحقق المناط الذي يبين به بإلغاء الفارق - طريق جيد؛ إلا أنه يعيّنه طريق السر والتقطيع من غير تفاوت. هذا وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه. وما قيل إنه هو السر والتقطيع يعيّنه هو قول الفخر الرازي، ورد بالفرق الظاهر، فالسر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً، والتقطيع لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. قال الصفي الهندي: الحق أنه قياس خاص متدرج تحت مطلق القياس، فالقياس إما ذكر الجامع، أو بإلغاء الفارق، بأن يقال لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا، وكذا لا مدخل له في العلية كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاً اتفاقاً ولما قال الغزالى لا نعرف خلافاً في جواز تتحقق المناط رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس، ومسنكريه، لرجوعه للقياس. هذا ولما قسموا القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل قالوا إن هذا هو القياس بمعنى الفارق.

(١) قال الأمدي: وهذا الضرب وإن أقربه أكثر منكري القياس فهو دون الأول، أعني تحقيق المناط.

(٢) وذلك كالاجتهاد في إثبات أن الشدة المطربة هي علة حرمة الخمر مثلاً بمسلك من مسالك العلة المعترضة، وكذلك القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص حتى يقاس على ذلك كل ما سواه فهو نظر واجتهاد في معرفة علة حكم دل النص أو الإجماع عليه دون عنته وهذا في الرتبة دون سابقيه، ولذا أنكره أهل الظاهر والشيعة وطالقته من البغداديين المعترضة.

(٣) هو بعضه ولا فرق في نوع القياس ذي العلة المنصوصة أو المجمع عليها لا يزال الاجتهاد القياسي موجوداً وإن لم يدخل في مسمى تخريج المناط.

(٤) لعل الأصل (إلا أنه) أي إن هذا القسم من تحقيق المناط ضربان: ما يرجع للأنواع، وما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى الخاص الذي سيقبض الكلام فيه وهذه حكمهما حكم القسمين الأولين، يجوز انقطاعهما ولا يؤدي إلى منمنع. وأما ما يرجع للجزئيات لكن بالمعنى العام الذي يستوي فيه المكلفين وينظر إليهم بنظر واحد فهذا لا يجوز انقطاعه كما تقدم له هذا تلخيص كلامه.

تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق^(١) المناط على قسمين: تحقيق عام؛ وهو ما ذكر. وتحقيق خاص من ذلك العام.

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

أما الثاني وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدق، وهو في الحقيقة ناشيء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: «إِن تَقْوُا اللَّهُ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا» [الأنفال: ٢٩] وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَبْرًا كَثِيرًا» [البقرة: ٢٦٩] قال مالك: من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم؛ أما سمعت قول الله تعالى: «إِن تَقْوُا اللَّهُ يَجْعَلُ لَكُمْ فُرْقَانًا» [الأنفال: ٢٩]. وقال أيضاً إن الحكمة مسحة ملائكة على قلب العبد. وقال: الحكمة نور يقذفه الله في قلب العبد. وقال أيضاً: يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين الله وأمر يدخله الله القلوب من رحمته وفضله. وقد كره مالك كتابة العلم - يريد ما كان نحو الفتوى - فسئل ما الذي نصنع؟ قال: تحفظون وتفهمون حتى تستثير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

وعلى الجملة فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل. هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره^(٣)، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما

(١) أي في الجزيئات كما أشرنا إليه.

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

(٣) فكل منهما يدخله العجب به. والرياء، والسمعة، والاعتماد على العمل، وهكذا من تحمل النفس فيما لا قدرة لها عليه، فيدخل بذلك في الضرر أو الحرج. فهذه القيود تخلص له العمل من تلك الشوائب.

يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصناعات كذلك فرب عمل صالح يدخل بسيبه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر. ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون بريئاً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض. فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكاتها، وقوة تحملها للتکاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التکاليف. فكأنه يخص عموم المكلفين والتکاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه^(١) في التحقيق الأول العام، ويقيده بما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود.

هذا معنى تحقيق المناط هنا.

ويقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد، فإن ما سواه قد تکفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط، فيكون مندرجأ تحت مطلق الدلالة عليه. ولكن إن تشوف أحد إلى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله.

فمن ذلك أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل. ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام : «سئل أيُّ الأعمال أَفْضَل؟ قال: إيمان بالله. قال ثم مَاذَا؟ قال الجهاد في سبيل الله. قال: ثم مَاذَا؟ قال: حجٌّ مبُرُور»^(٢) وسئل عليه الصلاة والسلام «أَيُّ الأَعْمَال أَفْضَل؟ قال: الصلاة لوقتها. قال: ثم أَيُّ؟ قال: بُرُّ الْوَالِدَيْنِ. قال: ثم أَيُّ؟ قال: الجهاد في سبيل الله»^(٣) وفي النسائي عن أبي إمامه قال: أتیت النبي ﷺ فقلت مُرْنِي بأمر آخره عنك. قال: «عليك بالصوم فإنه لا مِثْلَ له» وفي الترمذى: أَيُّ الْأَعْمَال أَفْضَلُ درجة عند الله يوم

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

(٢) رواه الشیخان.

(٣) رواه مسلم.

القيامة؟ قال: «الذاكرون لله كثيراً والذاكرات» وفي الصحيح في قول: «لَا إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ إِنَّمَا يَأْتُ أَحَدٌ بِأَفْضَلِ مَا جَاءَ بِهِ» الحديث^(١) وفي النسائي «ليس شيء أكرم على الله من الدُّعاء» وفي البزار: أي العبادة أفضل؟ قال: «دعاء المرأة لنفسها» وفي الترمذى «ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيمة من حُلُقٍ حسن» وفي البزار: «يا أبا ذر! ألا أذلك على خَصلتين هما خَفيفتان على الظَّهَرِ وَأثقلَ في الميزانِ منْ غَيرِهِما؟» عليك بـ«حسنُ الخلق وطُول الصَّمت»؛ فوالذي نفسي بيده ما عَمِلَ الخالق بِمِثْلِهِما» وفي مسلم: «أي المسلمين خير؟» قال: «من سليم المسلمون من لسانه ويدو» وفيه^(٢): «سئلَ أَيُّ مُسْلِمٍ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعَمُ الطَّعَامُ وَتَقْرَأُ السَّلَامُ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ» وفي الصحيح: «وَمَا أُعْطِيَ أَحَدٌ عَطَاءً هُوَ خَيْرٌ وَأَوْسَعُ مِنَ الصَّبَرِ»^(٣) وفي الترمذى: «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعْلَمَ الْقُرْآنَ وَعَلِمَهُ» وفيه: «أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ انتِظارُ الْفَرَجِ» إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة^(٤) إلى الوقت أو إلى حال السائل.

وقد دعا عليه السلام لأنس بكثرة المال فبورك له فيه. وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله^(٥) الدعاء له بكثرة المال: «قَلِيلٌ تُؤْدِي شُكْرَهُ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرٍ لَا تُطْيِيقُهُ»^(٦). وقال لأبي ذر: «يا أبا ذر! إني أراك ضعيفاً، وإنِي أَحُبُّ لَكَ مَا أَحُبُّ لِنَفْسِي، لَا تَأْمَرَنَّ عَلَى اثْنَيْنِ، وَلَا تَوَلَّنَّ مَالَ يَتِيمٍ»^(٧) ومعلوم أن كلا العاملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق الله، وقد قال في الإمارة والحكم: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللَّهِ عَلَى مَنَابِرِ مَنْ نُورِ عَنْ يَمِينِ الرَّحْمَنِ» الحديث^(٨) وقال: «أَنَا وَكَافِلُ الْيَتَمِّينَ فِي الْجَنَّةِ»^(٩) ثم نهاد عنهم لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

(١) أخرجه الثلاثة والترمذى. وهو حديث طوبى ذكره في التيسير.

(٢) أقول: وهو في البخاري أيضاً.

(٣) جزء من حديث رواه مسلم.

(٤) فهو من تحقيق المناط وتعيين الصورة التي توجد فيها الأفضلية بالنسبة للوقت أو السائل.

(٥) أي ولم يقبل الإرشاد لما يناسب نفسه، ونزل فيه (ومنهم من عاهد الله) الآية. فكان هذا من معجزات علم الغيب.

(٦) تقدم في (ج ٢ - ص ٢٦٤).

(٧) تقدم في (ج ١ - ص ١٧٧).

(٨) تماماً «وكلنا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم، وأهلיהם وما ولوا» أخرجه مسلم والنسائي بعض اختلاف في اللفظ.

(٩) تقدم (ج ٣ - ص ٨٠).

وفي أحكام إسماعيل بن إسحاق عن ابن سيرين قال: كان^(١) أبو بكر يُخافِت، وكان عمر يَجْهَر - يعني في الصلاة - فقيل لأبي بكر: كيف تفعل؟ قال: أنا جي رَبِّي وأتضرع إليه^(٢). وقيل لعمر: كيف تفعل؟ قال أوقظَ الْوَسْنَانَ وأخْسَأَ الشَّيْطَانَ وأرضيَ الرَّحْمَنَ . فقيل لأبي بكر: «ارفع شيئاً» وقيل لعمر: «اخفض شيئاً» وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد إخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحًا.

وفي الصحيح^(٣) «أن ناساً جاءوا إلى النبي ﷺ فقالوا: إننا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحذنا أن يتكلم به. قال: وقد وجدهم؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريح الإيمان» وفي حديث آخر: «من وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئاً فَلْيَقُلْ: آمَنْتُ بِاللهِ»^(٤) وعن ابن عباس في مثله قال: «إذا وجدت شيئاً من ذلك فقل: هو الأول والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء علیم»^(٥) فأجاب^(٦) النبي عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة، وأجاب ابن عباس بأمر آخر، والعارض من نوع واحد.

وفي الصحيح^(٧): «إنِّي أُعْطِي الرَّجُلَ وغَيْرُه أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، مَخَافَةُ أَنْ يَكُنْهُ اللَّهُ فِي النَّارِ» وأثر^(٨) عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم^(٩) قوماً، ووكل قوماً إلى إيمانهم، لعلمه بالفريقين. وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر ماله كله، وندب غيره إلى استبقاء بعضه وقال: «أَمْسِكْ عَلَيْكَ بَعْضَ مَا لَكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكَ»^(١٠) وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب، فردها في وجهه^(١١).

(١) أخرجه في التيسير عن أبي داود والترمذى، ولفظهما مخالف لما هنا.

(٢) لفظ التيسير في كتاب الصلاة «أَسْمَعْتُ مِنْ نَاجِيَتْ».

(٣) رواه في التيسير عن مسلم وأبي داود.

(٤) جزء من حديث رواه مسلم.

(٥) أخرجه أبو داود.

(٦) أقول: وأجاب من سأله عن المباشرة للصائم بالمنع، وأجاب آخر بالجواز ثم ظهر أن الأول شاب والثاني شيخ.

(٧) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي.

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

(٩) كعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته، فقال له (أمسك عليك الخ).

(١٠) رواه الشيخان وأبو داود والترمذى والنسائي.

(١١) الحديث بطولة رواه أبو داود عن جابر وقد بين في الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام: «يأتي أحدكم بجميع ماله فيقول: هذه صدقة، ثم يقعد يتكلف الناس» وسبب رميه وإن لم تصبه أنه الح على الرسول قائلًا إني أصبهها من معدن ولا أملك غيرها فلما أبى الرسولأخذها منه وأعرض عنده جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع.

وقال عليٌّ: «حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذبَ الله ورسوله؟» فجعل إلقاء العلم مقيداً، فرب مسألة تصلح لقوم دون قوم. وقد قالوا في الرباني إنه الذي يعلم بصغر العلم قبل كباره. فهذا الترتيب من ذلك. وروي عن الحارث بن يعقوب قال: «الفقيهُ كُلُّ الفقيهِ مِنْ فَقْهِ فِي الْقُرْآنِ، وَعَرَفَ مَكِيدَةَ الشَّيْطَانِ» فقوله وعرف مكيدة الشيطان هو النكتة في المسألة. وعن أبي رجاء العطاردي قال قلت للزبير بن العوام: ما لي أراك يا أصحاب محمدٍ مِنْ أَخْفَ النَّاسِ صلاة؟ قال: نُبَادِرُ الْوَسَاسَ. هذا مع أن التطويل مستحب، ولكن جاء ما يعارضه، ومثله حديث «أفتانَ أنتَ يَا مُعاذ؟»^(١)

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

وتحقيق المناطق في الأنواع واتفاق الناس عليه في الجملة مما يشهد له^(٢) كما تقدم. وقد فرع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا» [المائدة: ٣٣] إن الآية تقتضي مطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيد بالاجتهاد: فالقتل في موضع، والصلب في موضع والقطع في موضع والنفي في موضع. وكذلك التخيير في الأسaris من الفن والفداء. وكذلك جاء في الشريعة الأمر بالنكاح وعدوه من السنن، ولكن قسموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي. فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قد يستبعد بياديه الرأي وبالنظر الأول، حتى يتبين مغزاها ومورده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٍ للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبية عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص. وبالله التوفيق.

فإن قيل: كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا^(٣) الاجتهاد المستدلّ عليه^(٤)، وغيره من

(١) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي. وكان معاذ يطول بهم في الصلاة فيقرأ بالبقرة وفيهم أصحاب الحاجات فشكوه، أي مع أن التطويل مطلوب في الأصل.

(٢) أي يشهد للنظر الشخصي الخاص. وتفرعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص. فلذلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدق إثباته.

(٣) وهو تحقيق المناطق بالمعنى الأول.

(٤) أي على أنه لا يرتفع من الدنيا ما دام التكليف موجوداً.

أنواع الاجتهداد؟ مع أنها في الحكم سواء، لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذلك، فإذا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية^(١). وعلى كل تقدير فسائل أنواع الاجتهداد كذلك.

أما الأول فلأن الواقع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتاج إلى فتح باب الاجتهداد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهداد. وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهداد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق^(٢) فإذا لا بد من الاجتهداد في كل زمان، لأن الواقع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.

وأما الثاني فباطل، إذ لا يتعطل مطلق التكليف بتعدد الاجتهداد في بعض الجزئيات، فيمكن ارتفاعه في هذا النوع الخاص وفي غيره، فلم يظهر بين الاجتهدادين فرق.

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، من جهة أن هذا النوع الخاص كلي في كل زمان، عام في جميع الواقع أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لا ارتفع معظم التكليف الشرعي أو جميعه، وذلك غير صحيح، لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعة ضربة لازب، بخلاف غيره، فإن الواقع المتتجدة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم، لاتساع النظر والاجتهداد من المتقدمين، فيمكن تقليلهم فيه لأنه معظم الشريعة، فلا تعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض

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

(٢) أي فدليلك يعنيه يجري في الأنواع الثلاثة أيضاً، فرفع الاجتهداد فيها يؤدي إلى تكليف المحال، فلا وجه لهذه التفرقة. بقي أن يقال إن هذا غير ما أجراه في الدليل هناك، حيث قال: (لكان تكليفاً بالمحال وهو غير ممكناً شرعاً كما أنه غير ممكناً عقلاً) والتزمنا هناك تصحيح كلامه بجعله من التكليف المحال، ورجحه إلى تكليف الغافل؛ ولكنه هنا جعله من تكليف ما لا يطاق، وهو التكليف بالمحال. وهو جائز عقلاً غايته أن غير واقع في الشرع والظاهر أن غرضه هنا عين ما تقدم له.

الجزئيات دون السائر، فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك، فوضع أنهم ليسوا سواءً^(١). والله أعلم.

المسألة الثانية :

إنما تحصل^(٢) درجة الاجتهد لمن اتصف بوصفين؛ أحدهما: فهم^(٣) مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكّن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول: فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك^(٤) المكلف، إذ تختلف عند ذلك بالنسبة والإضافات^(٥). واستقر بالاستقراء التام أن المصالح

(١) إذ أنه إذا تعطلت الأنواع الثلاثة فإنما يتعطل قليل من فروع الشريعة، بخلاف تحقيق المناط المستدل على عدم ارتفاعه، فإن تعطلاً يقتضي تعطلاً جمِيع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها.

(٢) سيأتي في المسألة الخامسة وال السادسة ما يفيد أن هذا الحصر ليس حقيقياً، وأنه بالنسبة لبعض أنواع الاجتهد فقط، وأن بعضها يحتاج لأكثر من الوصفين، وبعضها لا يتوقف عليهما.

(٣) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب. أما التمكّن من الاستنباط فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشهورة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنّة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام، ثم بمعرفة موقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحال الرواية. وهذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف. ثم رأيت في إرشاد الفحول للشوكياني نقل الغزالى عن الشافعى - بعد بيان مفید فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله - قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات: كما في القتل بالمثقل، فتقديم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص وموقع الإجماع أهـ. وهذا يعني ما يشير إليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في التبصرة عن القرافي في نفس حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد، حيث قال ما لم يكن هناك معارض لها، فلا ينقض الحكم إجماعاً، كما في صحة عقد الفراض والمساقاة والسلم والحواله ونحوها، فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس. ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقويس ولا يخفى مخالفتها هذا لما قوله المؤلف هنا وما سلطه سابقاً وما نقله الغزالى عن الشافعى اللهم إلا أن يقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها، والأخذ به في موضع المعارضة، إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلى فيه. كالعوايا وسائر المستثنيات. كما تقدم للمؤلف هناك.

(٤) أي الإدراك البحث الذي لم ير في الحيثية المذكورة.

(٥) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذت غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه. فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة؛ لأنه لا يستحب الأمر مع ذلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، ولو ثافت الأهواء والأغراض (ولو اتبع الحق أهواهم لفسدت السموات والأرض) وتقدم الدليل على ذلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح =

على ثلاث^(١) مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة^(٢) من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب^(٣) في تنزله متزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكן من ذلك إنما هو بواسطة معارف، يحتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا كان خادماً^(٤) للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً. وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة، لأنه المقصود، والثاني وسيلة.

لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً لها متمنكاً من الاطلاع على مقاصدتها غير بالغ رتبة الإجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعرفة المتعلقة بمسألته، فلا يقضى فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعرف المذكورة.

إن كان مجتهداً فيها كما كان مالك في علم الحديث، والشافعي في علم الأصول

= بحسب عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصمة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة نفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد، فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت.

(١) أي لا تدعوها وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إسداها مثلاً.

(٢) هذا على القول المرجوح من عدم جواز تجزي الإجتهاد. فاما على جواز ذلك وهو الراجح المختار للغزالى وقال ابن السبكي إنه الصحيح فلا يشرط الفهم المذكور لغير المسألة التي يتعلق بها اجتهاده. قال في المحصول: والحق أن صفة الاجتهاد تحصل في فن دون فن، وفي مسألة دون مسألة.

(٣) لا ينافي أنه لا بد من الوصف الآخر وهو التمكן، لأنه جعله شرطاً وسمى هذا سبباً.

(٤) لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا بواسطة هذه المعارف، وقد تقدم أنه لا بد من الكليات التي هي ضوابط المصالح والمفاسد مضمومة إلى الجزئيات التي هي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس وما يتعلق بها من المباحث المفضلة - في كتب الأصول. وأنه لا يستغني بالكليات عن الجزئيات، ولا بهذه عن تلك. فالجزئيات يفهم بها مقاصد الشريعة أولاً، فهي تخدمها من هذه الجهة وعند الاستنباط لا بد من ضمنها معًا. كما تقدم بسطه في أول مسألة في الأدلة. فلذا قال: (وفي استنباط الأحكام ثانياً) وقد جعل التمكّن شرطاً ثانويّاً للحصول على درجة الإجتهاد. وفهم المقاصد شرطاً أولياً. حتى عبر عنه بالسبب الذي هو أقوى من الشرط وعلله بأنه المقصود، ولو جرى على ما سبق له لعلله بأن الكليات هي أهم الجزئين، إذ لا بد من اعتبار الجزئيات بها دائمًا، بحيث لا يمكن أن يخرم الجزئي الكلي بخلاف الجزئيات، فإنها وإن كانت تعتبر في الاستنباط إلا أنه لا بد من ردها إلى الكليات.

فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدتها؛ كما قالوا في الشافعي وأبي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث فإن تهائياً له الاجتهاد في استبطاط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك^(١)، فكالثاني، وإلا فالعدم.

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم^(٢) المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد على الجملة، بل الأمر ينقسم: فإن كان ثم علم لا يمكن أن يحصل وصف الاجتهاد بكتنه إلا من طريقه فلا بد أن يكون من أهلهحقيقة حتى يكون مجتهداً فيه. وما سوى ذلك من العلوم فلا يلزم ذلك فيه وإن كان العلم به معيناً فيه ولكن لا يخل التقليد فيه بحقيقة الاجتهاد. وهذه ثلاثة مطالب لا بد من بيانها:

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

أحدها: أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوي^(٣) الصحابة

(١) سيأتي له أن يصح أن يسلم المجتهد من القارئ، ومن المحدث، ومن اللغوي، ومن المؤرخ العالم بالناسخ والمنسوخ، ولم يشترط في هؤلاء أن يكونوا متلهين لاستبطاط الأحكام، حتى يأخذ عنهم المجتهد وبيني حكمه فيما معنى قوله (كذلك؟) الذي يفيد أن ذلك التهيوّله قيد لصحةأخذ المجتهد عنه ما بيني عليه استبطاطه. نعم في شرح العضد لابن الحاجب في مسألة تجزي الاجتهاد المفروض حصول جميع ما هو أمانة في المسألة في ظنه تقيناً أو إثباتاً. أما بأخذه من مجتهده، وإنما بعد تغیر الأئمة الأمارات ولكن يتحمل أخذها من مجتهده في ذلك العلم الذي أخذ عنه فيه، وإن لم يكن مجتهداً في الأحكام بأن لم يكن مستوفياً كل الشرائط له. فتأمل.

(٢) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية فتحتل إلى موجبة وسالية جزئيين، وهما ما أشار إليهما بقوله (بل الأمر ينقسم). فقوله: (إإن كان ثم علم) الجزئية الموجبة. وقوله: (وما سوى ذلك) الجزئية السالبة. ويمكن جعلهما كليتين هكذا (كل علم لا يمكن أن يحصل الخ) (وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقة لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه) فالطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول، بل هما تفضيله ومآلاته، كما يقتضيه قوله (بل الأمر ينقسم) ولذلك ترى الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدللاً على الثالث خاصة، وعندما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول، والتزم أن يقول (فقد مر ما يدل عليه) وحيثند فهما مطلباً لا ثلاثة عند التحقيق.

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

ونحن نمثل بالأئمة الأربع: فالشافعي عندهم مقلد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته؛ وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدوا من أهله مالكاً وحده، وتراء في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك وبيني الحكم على ذلك، والحكم^(١) لا يستقل دون ذلك الاجتهاد. ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصح لحاكم أن يتتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب؛ وليس الأمر كذلك بالإجماع.

والثاني^(٢): أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل^(٣) بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء أن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علمآ آخر ينظر فيه بالغرض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاستطعات أربعة وأن مزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدمات، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من القاريء أن قوله تعالى: «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم» [المائدة: ٦] بالخفاض مروي^(٤) على

(١) أي والحكم الذي بناه لا يستغني عن ذلك الاجتهاد الذي رجع فيه لغيره من هؤلاء فلو كان لا بد في المجتهد أن يكون مجتهداً في كل ما يتعلق به الاجتهاد لكان هؤلاء الأئمة غير مقبول منهم الاجتهاد، وهو باطل وقوله: (ولو كان مشترطاً الخ) هذا دليل ثان، محصلة لو كان هذا شرطاً لزم لا يجلس للقضاء بين الناس إلا مجتهد في كل ما يتوقف عليه حكمه على أحد الخصمين للآخر وليس كذلك بإجماع فأنت تراه يقيس الاجتهاد على القضاء، مع أن القضاء رتبة أخرى يدور أمرها على تحقيق المناط في الجزئيات، غالباً، ولذلك أجمعوا على اجتهاده بكل في القضاء، مع اختلافهم في كون الاجتهاد في استنباط الأحكام من رتبته بكل، فلا يسلم قياس الاجتهاد على القضاء في عدم لزوم العلم بكل ما يتوقف عليه الحكم.

(٢) هو في الحقيقة دليل ثالث.

(٣) ليس هناك علم يقال له (علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية) له موضوع يميزه عما سواه، حتى يعد كل ما خرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له، فإن كان مراده المعارف التي ينبغي عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسيط معرفته، وتتميز ما يتوقف عليه مما لا يتوقف عليه. فيبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بدخول علم في آخر، وهو في اصطلاحهم غير محمود. وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات ما لم يمحض الأمر ويحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا إليه.

(٤) ليس في هذا اجتهاد حتى يقال إنه أخذ من المجتهد كما تقدم له في مثال الطبيب. إنما هو مجرد الرواية والتلقي، ويشترك المجتهد في ذلك مع المروي عنه بمجرد الرواية. إلا أن يقال إنه لا يلزمه في الرواية حيث أنه يعرف طرقها وطبقاتها الرواية لها، بخلاف عالم القراءات الذي يعد فنياً أو نسبياً خصيصاً. وهذا إذا اشتربنا في الأخذ عنه أن يكون بالغاً هذه المرتبة وإن كانت عبارته هنا لا تفيد ذلك. لأنه اكتفى بقوله (مروي على وجه الصحة) ولا يخفي أن هذا يكفي فيه مجرد تلقي الرواية.

الصحة، ومن المحدث أن الحديث الفلازي صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله: «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية» [البقرة: ١٨٠] منسوخ بأية المواريث، ومن اللغوي أن القول يطلق^(١) على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام. بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات^(٢) مسلمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب في مطالب علمه وقد أجاز^(٣) الناظار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة، إذ كان الاجتهاد إنما يبني على مقدمات تفرض صحتها، كانت كذلك في نفس الأمر أولاً. وهذا أوضح من إطباب فيه.

فلا يقال: إن المجتهد إذا لم يكن عالماً بالمقدمات التي يبني عليها لا يحصل له العلم بصحبة اجتهاده.

لأننا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض^(٤) صحة تلك المقدمات. ويرهان الخلف^(٥) مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبني عليها، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب، فمسألتنا كذلك.

(١) ينافي ما سيأتي له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة بحيث يساوي العرب في فهمها مفردات وتركيب، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنة كما سيأتي له في الحال آخر المسألة. (٢) كوجود الدائرة الذي سيمثل به، وكوجود الزاوية، فإنهما يرجعان إلى علم وجود الكلم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة. وكذلك العدد بالنسبة لكم المفصل.

(٣) في التحرير وشرحه ومنهاج البيضاوي شرطية الإيمان. ثم ماهي ثمرة هذا التجويز؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية، وهو غير معقول أم يعمل هو بها؟ وهذا لا يعنينا، ولا بعد اجتهاداً في الشريعة. وقوله (فترض صحتها) هذا غير كاف، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم. أما مجرد الفرض فلا يؤدي إلى حكم مظنون فضلاً عن معتقد. وهذا يكرأ أيضاً على اجتهاد الكافر، لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي يبني عليها اجتهاده في الشريعة، لأنها الكتاب والسنة وما يرجع إليهما. قال في التحرير وشرحه؛ وإن العدالة فشرط قبول فتوحه، فإنه لا يقبل قول الفاسق في البيانات، لا شرط صحة الاجتهاد، لجوؤه أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه أه. فليس الكلام في الكافر على ما رأيت. وقال الأمدي: شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقاً بالرسول وما جاء به.

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

(٥) المتقدمون من المناطقة على تركه من قياسين: اقتراني شرطي، ثم استثنائي هكذا؛ لولم يكن المطلوب حقاً لكان تقسيمه حقاً، ولو كان تقسيمه حقاً لكان المحال ثابتاً. ونتيجة هذا اللولم يكن المطلوب حقاً لكان

والثالث: أن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فضلاً أن يكون مجتهداً فيه، وهو الإجتهاد في تنقح^(١) المناط، وإنما يفتقر^(٢) إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة. وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون الاجتهاد^(٣) في تلك المعرف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب.

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

فالجواب أن ذلك شرط في العلم بمسألة المجتهد فيها^(٤) بإطلاق، لا شرط في صحة الاجتهاد، لأن تلك المعرف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها. فإذا كانت محصلة ب التقليد أو باجتهاد أو بفرض^(٥) محال، بحيث يفرض تسلیم

= المحال ثابتاً. توضع في الاستثنائي ويستثنى نقيس تاليها هكذا لكن المحال غير ثابت، فالمطلوب حق. وبعض المتأخرین على أنه قياس استثنائي فقط مرکب من متصلة مقدمها نقيس المطلوب وتاليها أمر محال يستثنى فيه نقيسه. وعلى كل حال فالصدق والكذب في الاقتران الشرطي وكذا في الاستثنائي المتصل إنما يرجع إلى وجود الارتباط والتلازم وعدهما وإن تما يتوقف على كون ذلك كلياً ودائماً فأين تكون المقدمات الباطلة في نفس الأمر التي يبني عليها نقيس العلم بالمطلوب؟ فكلامه غير واضح.

(١) كيف وهو لا يكون إلا في أوصاف تضمنها نص الشارع، وهو عربي يحتاج فهمه إلى الرتبة العربية المشترطة.

(٢) قال فيما تقدم إن التسken من الاستنباط يتوقف على معارف وعلوم كثيرة وأنه خادم للأول وهو فهم مقاصد الشريعة. فقوله: (إنما يفتقر إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة دون شيء من تلك العلوم) لا يتأتى مع سابق الكلام.

(٣) بل دليله يتبع أكثر من ذلك: فيقال وإذا ثبت نوع من الاجتهاد دون هذه العلوم رأساً فضلاً عن الاجتهاد فيها. ثبت مطلق الاجتهاد بدون تلك المعرف وبدون الاجتهاد فيها. ثم لا يخفى أن هذا غير ما أصله أولاً من جعله شرطاً للحصول على صفة الاجتهاد. وهذا يزيد ما أشرنا إليه في الكلام على الحصر في الوصفين بياناً ووضوحاً.

(٤) لعل الأصل (المجتهد فيها مجتهد بإطلاق).

(٥) مبني على مسبق له. وقد علمنا أن هذه توسيعة في الكلام لا محل لها، لأنه لا يعد من بذلك الوسع الكافي في الاجتهاد أن يفرض المجتهد المحتاج إلى أマارة أن المجتهد في علم هذه الأمارة يسلم بما حصل عليه منها، ثم يبني على هذا الفرض استنباطه حكماً شرعاً يجب عليه العمل به ويقلد فيه، بمجرد هذا الفرض الذي ليس من نوع التقليد ولا نوع الاجتهاد في هذه الأمارة وما سلم له في الوجه الثاني كان من باب التقليد للعالم المحدث ومن معه وسيقول بعد (ثم اجتهدوا على مقدمات مقلد فيها) ولم يأت بمثال للمقدمات المفروضة التي كرر الكلام فيها.

صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصل هذا ثم بنى عليه كان بناؤه صحيحاً؛ لأن الاجتهد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو لأنه على ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وإن لم يحتج إليها عند التخريج وإنما يصح ذلك إذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليداً. فتأمل قد وقوع . وبين ذلك ما تقدم في الوجه الثاني، وأن العلماء^(١) الذين بلغوا درجة الاجتهد عند عامة الناس، كمالك والشافعي وأبي حنيفة كان لهم أتباعاً أخذوا عنهم وانتفعوا بهم، وصاروا في عدد أهل الاجتهد، مع أنهم عند الناس مقلدون في الأصول لأئمتهم، ثم اجتهدوا بناءً على مقدمات مقلدة فيها، واعتبرت أقوالهم واتبعت آراؤهم، وعمل على وفقها، مع مخالفتهم لأئمتهم وموافقتهم، فصار قول ابن القاسم أو قول أشباهه أو غيرهما معتبراً في الخلاف على إمامهم، كما كان أبو يوسف ومحمد بن الحسن مع أبي حنيفة، والمزن尼 والبوطي مع الشافعي. فإذا لا ضرر على الاجتهد مع التقليد في بعض القواعد المتعلقة بالمسألة المجتهد فيها.

وأما الثاني من المطالب: وهو فرض علمٍ يتوقف صحة الاجتهد عليه فإن كان ثُم علم لا يحصل الاجتهد في الشريعة إلا بالاجتهد فيه فهو بلا بُدّ مضطراً إليه، لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهد دونه، فلا بد من تحصيله على تمامه. وهو ظاهر.

إلا أن هذا العلم مهمٌ في الجملة، فسأل عن تعينه.

والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية، ولا أعني بذلك النحو وحده، ولا التصريف وحده، ولا اللغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللسان، بل المراد جملة علم اللسان ألفاظ أو معاني كيف تصورت، ما عدا علم الغريب^(٢)، والتصريف المسمى بالفعل، وما يتعلق بالشعر من حيث هو شعر كالعروض

(١) هذا المثال أظهر من الأمثلة التي ذكرها في الدليل الثاني من التسليم للقاريء واللغوي الخ، لأنه لم يقدم دليلاً على صحة هذا التسليم، بل أرسلاها دعوى مجردة. أما هذا المثال فواضح، لأنه لا ينزع أحد في التسليم لمثل ابن القاسم وأبي يوسف في الاجتهد والمخالفة في بعض الفروع لمالك وأبي حنيفة، واعتبار اجتهادهما صحيحاً.

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

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

فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها؛ كالخليل وسيبوه والأخفش والجرمي والمازني ومن سواهم. وقد قال الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس من كتاب سيبوه. وفسروا ذلك بعد الاعتراف به بأنه كان صاحب حديث، وكتاب سيبوه يتعلم منه النظر والتفيش، والمراد بذلك أن سيبوه وإن تكلم في النحو فقد نبه في كلامه على مقاصد العرب، وأنحاء تصرفاتها في ألفاظها ومعانيها، ولم يقتصر فيه على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كل باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني . ومن هنالك كان الجرمي على ما قال، وهو كلام يروى عنه في صدر كتاب سيبوه من غير إنكار.

ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية، فقالوا ليس على الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبوه وأبي عبيدة والأصمسي ، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكتفيه أن يحصل منها ما تيسر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب^(٣) والستة.

لأننا نقول: هذا غير ما تقدم^(٤) تقريره. وقد قال العزالي في هذا الشرط: إنه القدر

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

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

(٣) لعل الأصل من الكتاب.

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

الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقة ومجازه، وعامه وخاصة، ومحكمه ومتشبهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهداد. ثم قال: والتحفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وأن يعلم جميع اللغة ويتعقب في النحو، وهذا أيضاً صحيحاً، فالذى نفى اللزوم فيه^(١) ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي^(٢) العربي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة. وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبوه في الاجتهداد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحسن، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكت أولى به منه، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالة في الدين، وعلماً في الأئمة المهتدين. وقد أشار الشافعى في رسالته إلى هذا المعنى^(٣)، وأن الله خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبيء أوله عن آخره، وأخره عن أوله، وأن تتكلم بالشيء تعرف بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد، ثم قال: فمن جهل هذا من لسانها - وبلسانها نزل الكتاب وجاءت به السنة - فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم يثبته معرفة كانت موافقة الصواب إن وافقه من حيث لا يعرف غير محمودة وكان بخطئه غير معدور إذا نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه. هذا قوله، وهو الحق الذي لا محيس عنده. وغالب ما صفت في أصول الفقه من الفنون إنما هو

(١) أي وهو علم جميع اللغة لم نشرطه، لأننا إنما اشترطنا أن يساوي العربي في فهم اللغة، ولم نشرط أن يعرف الجميع، لأن العربي لا يعرف جميع اللغة، ولا يدقق تدقیقات متعمقة مثل ما للخليل مثلاً. وهذا لا يمنع أن يشترط الاجتهداد في اللغة بناء على كلام الغزالى نفسه حيث قال: (القدر الذي يفهم به خطاب العرب الخ) لأن هذا لا يكون إلا لمن بلغ درجة الاجتهداد.

(٢) انظر إذا ما اشتهر عن أبي حنيفة من عدم إجادته اللغة فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر.

(٣) بعد أن ذكر في الاعتصام مهم ما قاله الشافعى في هذا المعنى وأمثاله قال: وإنما أتى الشافعى بالأغمض من طرائق العرب لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان الخ وأهل الأخبار المنقوله عن العرب لمقتضيات الأحوال.

من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوراً وتصديقاً، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه^(١) ذلك.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهم خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن ل الكلام الليثي.

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

المسألة الثالثة :

الشريعة كلها ترجع^(٢) إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك. والدليل عليه أمور.

أحدها: أدلة القرآن. من ذلك قوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً»^(٣) [النساء: ٨٢] فنفي أن يقع فيه الاختلاف أبداً، ولو كان فيه ما يقتضي

(١) كأسباب التزول وموقع الإجماع.

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

(٣) مبني على أن المراد بالاختلاف في الأحكام الشرعية، ومنه بعضهم بواقع هذا الاختلاف فعلأً. وقال: المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة، فال الأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض. والثاني بتفاونه في النظم ركة وفصاحة، ويلوغاً لحد الإعجاز في البعض دون البعض وكل ذلك يكون سبباً نقصاناً القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء

قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال. وفي القرآن: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» [النساء: ٥٩] الآية! وهذه الآية صريحة في رفع^(١) التنازع والاختلاف، فإنه رد المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد، إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفع تنازع، وهذا باطل^(٢). وقال تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالذِّينَ تَفَرَّقُوا»^(٣) واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات^(٤) [آل عمران: ١٠٥] الآية! والبينات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله أبداً لما قيل لهم: من بعد كذا، ولكن لهم فيها أبلغ العذر، وهذا غير صحيح. فالشريعة لا اختلاف فيها. وقال تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَبَعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» [الأنعام: ١٥٣] فبين أن طريق الحد واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها. وقال تعالى: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكِّمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» [البقرة: ٢١٣] ولا يكون حاكماً بينهم إلا مع كونه قولًا واحداً فصلاً بين المختلفين. وقال: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا» [الشورى: ١٣] - الآية إلى قوله: «وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ» [الشورى: ١٣] ثم ذكربني إسرائيل وحدّر الأمة أن يأخذوا بستهم، فقال: «وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْدًا بَيْنَهُمْ» [الشورى: ١٤] وقال تعالى: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ

= بموجب الصحة الكاملة والإعجاز التام. على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة، فإنها كما تشمل السنة والإجماع والقياس وسنة الصحابة كما تقدم، فالدليل أخص من المدعى. ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريده المؤلف وهو تعارض أدلةها في نفس الأمر فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف.

(١) أي عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها. والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنة وغيرهما مما يبني عليهم.

(٢) أي عبّث لا يطلب الله تعالى. أي وقد طلب منهم الرجوع إليهم لرفع التنازع، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يتحقق المطلوب، فيكون عبّثاً. إلا أنه مع قوة هذا الدليل على المدعى تبقى شبهة في المقام: وهي أن الأئمة المجتهدون مع رجوعهم للكتاب والسنة قد لا يرتفع التزاع بينهم. وقد يجادل عنها بأنه لم يقل إن ردتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلية.

(٣) وقد يقال أن التفرق المنهي عنه التفرق بالعداوة، والاختلاف في أصول الدين. وتکفير بعضهم بعضاً، كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين نهى عليهم هذا التفرق والاختلاف. ولو كان كما يقول لكان المسلمين وأولئك الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه، ولكن يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود والنصارى، معاذ الله! فقوله: (والبيانات هي الشريعة) نقول: بل أخص. فلا يتبع المطلوب.

بعيد» [البقرة: ١٧٦]، والآيات في ذم الاختلاف والأمر بالرجوع إلى الشريعة كثيرة كله قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد. قال المُرَزَّانِي صاحب الشافعي: ذم الله الاختلاف وأمر عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنة.

والثاني: أن عامة^(١) أهل الشريعة أثبتوا في القرآن والسنة الناسخ والمنسوخ على الجملة، وحدروا من الجهل به والخطأ فيه، ومعلوم أن الناسخ والمنسوخ إنما هو فيما بين دليلين يتعارضان بحيث لا يصح اجتماعهما بحال، وإلا لما كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، والفرض خلافه، فلو كان الاختلاف من الدين لما كان لإثبات الناسخ والمنسوخ - من غير نص قاطع فيه - فائدة^(٢)، ولكان الكلام في ذلك كلاماً فيما لا يعني ثمرة، إذ كان يصح العمل بكل واحد منهما ابتداءً ودواماً، استناداً إلى أن الاختلاف أصل من أصول الدين، لكن هذا كله باطل بإجماع. فدل على أن الاختلاف لا أصل له في الشريعة. وهكذا القول في كل دليل مع معارضه، كالعموم^(٣) والخصوص، والإطلاق والتقييد، وما أشبه^(٤) ذلك، فكانت تنخرم هذه الأصول كلها، وذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

والثالث: أنه لو كان في الشريعة مساغ للخلاف لأدئ إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضناهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع فإما أن يقال إن المكلف مطلوب بمقتضاهما، أو لا، أو مطلوب بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح. فال الأول يتضي «افعل»، «لا تفعل» لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق. والثاني باطل، لأنه خلاف^(٥) الفرض. وكذلك الثالث، إذ كان الفرض توجيه الطلب بهما. فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم.

(١) لم يخالف إلا أبو مسلم الأصفهاني من المسلمين في وقوعه في شريعة واحدة. وال الصحيح أن خلافه لفظي، لأن يسميه تخصيصاً. ولم يخالف فيه من الملل الأخرى سوى الشمعونية من اليهود، ذهبوا إلى امتناعه عقلاً وسمعاً. والعناية منهم إلى امتناعه سمعاً، أما العيساوية منهم أصحاب عيسى الأصفهاني فيجيزونه عقلاً وسمعاً، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد ﷺ ولكنهم قالوا للعرب خاصة.

(٢) أي لما كان هناك مقتض للبحث والاجتهد عن الناسخ والمنسوخ، بل كان يجب الوقوف في ذلك عند حد ما ثبت بنص قاطع فقط.

(٣) أي فكان لا يلزم البحث عن المخصصات للعام مع أنه يمتنع العمل بالعموم قبل البحث عن مخصص إجماعاً.

(٤) أي كالترجيح بين الأدلة المتعارضة.

(٥) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين، والفرض توجيه الطلب. ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق لأنه لا يكون كذلك إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بقصد ذلك مثلاً.

لا يقال إن الدليلين بحسب شخصين أو حاليـن.

لأنه خلاف الفرض، وهو أيضاً قول واحد لا قوله، لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثم اختلاف. وهو المطلوب.

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

والخامس: أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصد هما الشارع مثلاً لم يحصل مقصوده، لأنه إذا قال^(٢) في الشيء الواحد: «افعل» «لا تفعل» فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل، لقوله: «لا تفعل» ولا طلب تركه، لقوله: «افعل»

= قوله (وكذا الثالث) أي يلزم خلاف الفرض لأن الفرض إنهم مقصودان معًا للشارع فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحد هما دون الآخر وقوله (فلم يبق إلا الأول) أي لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق.

(١) لأنه إنما يصح أن يعمد إلى أحد الدليلين المتعارضين جزافاً إذا كان الاختلاف أصلًا في الدين، وال الحاجة إلى الترجيح لا تكون إلا لأن الحق واحد علينا تعرفه. ولعله لهذه المزية التي انفرد بها الترجيح عن العموم والنسخ وما معهما أفرده بهذا الدليل الرابع، مع إمكان دخوله في قوله (وما أشبه ذلك) كما أشرنا إليه، وإن كان بيانه في قوله (إذ لا فائدة فيه) هو البيان السابق بعينه. ولو صور الدليل هكذا: اتفقا على إثبات الترجيح وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً بدون نظر في طرق ترجيحة، والقول بثبوت الخلاف يرفع لزوم النظر في الترجيح، ويصبح أخذ أحد الدليلين جزافاً، لكن لأفراد الترجيح بدليل رابع وجه، لأن ما تقدم في الثاني مأخذه أن البحث في العموم وما معه لا تجني له ثمرة والمأخذ في هذا الدليل أن قولهم بلزوم الترجح يتنافي مع كون الاختلاف أصلًا في الدين. ولا يخفى أن مثله يقال في العموم والإطلاق كما أشرنا إليه.

(٢) هذا ليس بعيداً عن الاحتمال الأول في الدليل الثالث الذي قرره بأنه تكليف بما لا يطاق. غايته أنه قرره هنا من جهة فهم المكلف وأنه لا يتأتى له أن يفهم المكلف به ويكون حينئذ خللاً في المأمور، وتقديم أن ذلك من التكليف المحال الرابع إلى تكليف الغافل. فعلى فرض أنه يقصد ذلك لا يكون الفرق إلا من جهة التصوير والتقرير لا غير. لأنه يمكن تصوير الاحتمال المذكور به. فلا تكون هناك حاجة إلى هذا رأساً. إلا أن يقال إن نظره هنا من جهة أنه لا يحصل المقصود من التكليف، يعني فيكون عبئاً، وهذه جهة أخرى لإبطاله غير جهة تكليف ما لا يطاق في الدليل الثالث وهذا ما يفيده قوله (لم يحصل مقصوده) وإن كان في استدلاله بعد ذلك نحو نحو لزوم التكليف المحال كما أشرنا إليه.

فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف، فلا يتصور توجيهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة.

فإن قيل: إن كان ثم ما يدل على رفع الاختلاف فثم ما يقتضي وقوعه في الشريعة، وقد وقع. والدليل عليه أمور:

منها: إزالة المتشابهات^(١)؛ فإنها مجال للاختلاف، لتبين الأنوار واختلاف الآراء والمدارك. هذا وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالآلات فقد جعل سبيلاً إلى الاختلاف، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع^(٢) مجال الاختلاف جملة.

ومنها: الأمور الاجتهادية التي جعل الشارع فيها للاختلاف مجالاً، فكثيراً ما توارد على المسألة الواحدة أدلة قياسية^(٣) وغير قياسية، بحيث يظهر بينها التعارض ومجال^(٤) الاجتهاد لما قصده الشارع في وضع الشريعة حين شرع القياس ووضع الظواهر التي يختلف في أمثالها الناظر ليجتهدوا فيثابوا على ذلك. ولذلك نبه في الحديث على هذا المقصود بقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اجتهدَ الحاكمُ فأخطأَ فله أجرٌ وإن أصابَ فله أجران»^(٥) فهذا موضع آخر من وضع الخلاف بسبب وضع محاله.

ومنها: أن العلماء الراسخين الأئمة المتدين اختلفو^(٦): هل كل مجتهد مصيب؟ أم المصيب واحد؟ والجميع سوغاً هذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مسامغاً في الشريعة

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقة. وقوله (ومنها الأمور الاجتهادية) هي المتشابهات الإضافية.

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

(٣) كما ذكروه في معارضات القياس كقول الحنفي مسح الرأس مسح، فلا يكرر، كمسح الخف. فيقول الشافعي: مسح الرأس ركن، فيكرر، كالغسل.

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

(٥) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيفيين وأبي داود.

(٦) رأى الغزالى والقاضى والمزنى والمعزلة أن الحق يصح تعدد اختلاف المجتهدين في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع وهي محلات الاجتهاد. والمحظى أن الحق واحد، من أصحاب أصوات، ومن أخطاء أخطأ، وهو ماجور أيضاً. وهو رأى الأئمة الأربع أبى حنيفة ومالك والشافعى وأحمد وأكثر الفقهاء.

على الجملة. وأيضاً فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب، وأن الاختلاف حق، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

وأيضاً فطائفة^(١) من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان، وتجويز ذلك عندهم مستند إلى أصل شرعي في الاختلاف.

وطائفة أيضاً رأوا أن قول الصحابي حجة، فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منها حجة، وللمكلف في كل واحد منهما متمسك. وقد نقل هذا المعنى عن النبي ﷺ حيث قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٢) فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

وقال القاسم بن محمد: لقد نفع الله باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيراً منه قد عمله. وعنه أيضاً: أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء ومثل معناه مروي عن عمر بن عبد العزيز، قال: ما يُسرُّني أنَّ لي باختلافهم حُمْرَ النَّعْمِ؛ قال القاسم: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحب أن أصحاب رسول الله لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قوله واحداً كان الناس في ضيق. وإنهم أئمة يقتدى بهم، فلو أخذ أحد بقول رجل منهم كان في سعة. وقال بمثل ذلك جماعة من العلماء.

وأيضاً فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلدين كأقوال المجتهدين ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء^(٣) وهو من ذلك في سعة. وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضد حكم الآخر ولم يكن^(٤)

(١) قال في التحرير: والحق أن التعارض في الأدلة الشرعية، إنما هو في الظاهر فقط، لا في نفس الأمر، ولذلك يصح أن يقع بين القطعيين. وبهذا يرد على من قال إنه يشترط في الوحدات الثمانية؛ لأن ذلك يصح إذا كان التعارض حقيقياً وفي نفس الأمر. قال الشافعي: لا يصح عن النبي ﷺ حدثان صحيحان متضادان ينفي أحدهما ما يثبته الآخر، من غير جهة الخصوص والعموم، والإجمال والتفسير، إلا على وجه النسخ. وحکى الماوردي والروياني عن كثرين أن التعارض على جهة التكافؤ جائز وواقع. وقال القاضي أبو بكر وجماعة إن الترجيح بين الظواهر المتعارضة إنما يصح على القول بأن المصيب في الفروع واحد.

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦).

(٣) أي ولا يلزم الباحث عن مرجع، ولا التعرف عن الأفضل، ومقابلة أن تعدد أقوالهم يعتبر للعامي كتعدد الأدلة وتعارضها عند المجتهد. وسيأتي له المبحث متوفى - يعني وهذا يؤيد إشكاله على المسألة لأنه إنما يصح إذا سلم تعارض الأدلة، وكان ما يترتب عليه من الخلاف مفيداً في الشريعة.

(٤) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجح بين الأدلة المتعارضة فهنا =

ئم ترجيح فله **الخيرة** في العمل بأيتها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة. والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعتبر بها يجب أن يتحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة، فإنها من المفاسد المخيلة.

أما مسألة المتشابهات فلا يصح أن يدعى فيها أنها موضوعة في الشريعة قصد الاختلاف شرعاً^(١) لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده. وكونها^(٢) قد وضعت **لليهٰكَ** من هَلْكَ عن بَيْنَهُ وَبَيْحَا مَن حَيَّ عن بَيْنَهُ [الأنفال: ٤٢] لا نظر فيه، فقد قال تعالى: **وَلَا يَرَوُنَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَحِمَ رَبُّكَ**. ولذلك **خَلَقَهُمْ** [هود: ١١٩] ففرق بين الوضع **القدري**^(٣) الذي لا حجة فيه للعبد - وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مرد لها - وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة. وقد قال تعالى: **هَدِي لِلْمُتَّقِينَ**^(٤) [البقرة: ٢] وقال: **يُضَلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا** [البقرة: ٢٦] ومر بيته في كتاب الأوامر، فمسألة المتشابهات من الثاني^(٥) لا من الأول، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع

= موضوع الخلاف وجود التعارض عن الترجح بين الإمارتين وفيه تسعه مذاهب: أحدها هذا التخيير، ونسب أيضاً إلى أبي علي وبنته أبي هاشم والقاضي أبي بكر. وقيل يتسلط الحكم من موضع آخر.

(١) أي من حيث التشريع والإرادة الأمريكية.

(٢) أي وكونه قد ترتبت على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر تشير إليه آية **لِيَهُكَ مَن هَلْكَ** الخ لأن هذا وضع قدرى ليس تابعاً للأمر والنهي ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية.

(٣) أي الراجع إلى إرادة التكوين الذي تشير إليه الآيات، وليس للعبد أن يتعلل به والوضع الشرعي هو الراجع إلى التشريع للذى يلزم الأمر فيما يتطلب شرعاً والنهي فيما ينهى عنه شرعاً بخلاف الأول فلا تلازم فيه بين الإرادة وبين الأمر والنهي، كما تقدم له بسطه في المسألة الأولى من الأمر والنهي.

(٤) اجتمع في هذه الآية الوضعنان القدري والشرعي معاً. وصدر الآية بعدهما فيه الوضع القدري لا غير لأن المقصود الشرعي من القرآن أن يكون هداية وهو سبب للهداية قطعاً، ولكن الفاسقين لم يتفعلا به لإعراضهم عنه فكان بطعنهم فيه جهلاً وعناداً سبباً في زيادة ضلالهم، لا أنهم كانوا مهديين فأضلهم.

(٥) أي الوضع القدري الذي أشار إليه بقوله: (وقد قال تعالى: هَدِي لِلْمُتَّقِينَ الخ) وقوله: (لا من الأول) أي الشرعي الذي هو موضوع البحث والجدل.

الاختلاف شرعاً^(١) بل وضعها للابتلاء فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر الله عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم. وعلوم أن الراسخين هم المصيبيون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون. فليس في المسألة إلا أمر^(٢) واحد، لا أمران ولا ثلاثة، فإذا لم يكن إزال المتشابه علمًا للاختلاف ولا أصلًا فيه. وأيضاً لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيبة ومن خطيء^(٣)، بل كان يكون الجميع مصيبيين، لأنهم لم يخرجوا عن قصد الواضح للشريعة، لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيبة ومن خطيء دل على أن الموضوع ليس بموضع اختلاف شرعاً.

وأما مواضع الاجتهد فهي راجعة إلى نمط التشابه، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ. وعلى كل تقدير إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضوع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراج الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصود الشارع المتعدد. فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً. وإن قيل إن الكل مصيبيون فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قبله، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به، لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقة^(٤)، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق^(٥) لكان فيه حجة. وليس كذلك.

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي ، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محمومون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قوله مقرران، فلم يظهر إذا من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للإجتهد في التحريم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك

(١) أي حتى يكون دليلاً على قصده الاختلاف من حيث التشريع.

(٢) وهو طلب الإيمان به من الجميع.

(٣) أي راسخ في العلم وزائف. يعني وقد قسمهم الله إلى القسمين. وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري الدليل مرتبًا على سابقه من قوله (ومعلوم أن الراسخين الخ) وعليه فلا يقال إن هذا الجواب ضعيف، لأنه يؤول إلى أن الاعتراضبني على مذهب المصوبة، والجواببني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جواباً حاسماً للإشكال فقوله: (فلما كانوا منقسمين إلى مصيبة الخ) أي كما تقتضيه الآية الكريمة.

(٤) أي ولو كانت حقيقة لم يكن هناك مانع من ترك المجتهد رأي نفسه إلى رأي غيره.

(٥) أي بحيث يجوز لكل واحد من المجتهدين أنه يأخذ برأي غيره منهم.

لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً^(١) أصلأً، وإنما يثبت قوله واحداً وينفي ما عدها. وقد مر^(٢) جواب مسألة التصويب والتخطئة.

وأما تجويز أن يأتي دليلان متعارضان فإن أراد الذاهبون إلى ذلك التعارض في الظاهر وفي أنظار المجتهدين، لا في نفس الأمر، فالأمر على ما قالوه جائز، ولكن لا يقضي بذلك بجواز التعارض في أدلة الشريعة. وإن أرادوا تجويز ذلك في نفس الأمر فهذا لا يتتحققه من يفهم الشريعة؛ لورود ما تقدم من الأدلة عليه، ولا أظن أن أحداً منهم يقوله.

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرتين؛ أحدهما: أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث، على أنه مطعون في سنته، ومسألةتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع. والثاني: على تسليم ذلك فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم، أي أن من استند إلى قول أحدهم فمصيبٌ من حيث قلَّ أحد المجتهدين، لا أن كل واحد منهم حجة في نفس الأمر بالنسبة إلى كل^(٣) واحد فإن هذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال إن اختلافهم رحمة وسعة فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: ليس في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ سعة، وإنما الحق في واحد. قيل له: فمن يقول إن كل مجتهد مصيب؟ فقال: هذا لا يكون قوله مختلفين صوابين. ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل الله فيها سعة بتوسيعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك. قال القاضي إسماعيل: إنما التوسيعة في اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ توسيعة في اجتهد الرأي؛ فاما أن يكون توسيعة أن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلقوها. قال ابن عبد البر: كلام إسماعيل هذا حسن جداً. وأيضاً فإن قول من قال إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم^(٤). وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها وفي غيرها من متعلقات الدين، فكان ذلك عندهم عاماً في

(١) كما قرره الأصوليون في مسألة (لا يجوز أن يكون لمجتهد في مسألة قوله متناقضان في وقت واحد بالنسبة إلى شخص واحد) لأنه إن حصل تعارض جمع، أو رجح وإلا وقف.

(٢) جواب عن قوله: (وأيضاً فالقائلون بالتصويب الخ) وجوابه هو الجواب المذكور آنفاً عن الاعتراض باختلافهم في أن كل مجتهد مصيب، وهو أن الإصابة إضافية إلا حقيقة، بدليل أنه ليس للمجتهد أن يترك ما وصل إليه اجتهاده إلى قول غيره.

(٣) أي بل بالنسبة لنفسه ولمن قوله كما سبق في المجتهدين

(٤) أي من أن ذلك بسبب فتحهم بباب الاجتهاد.

الأصول والفروع، حسبما اقتضته الظواهر المتضافة والأدلة القاطعة. فلما جاءتهم معارض الاشتباه وكُلُّوا ما لم يتعلّق به عملًا إلى عالمه على مقتضى قوله: «والرَّاسخونَ في العلم يَقُولُونَ آمِنًا بِهِ» [آل عمران: ٧] ولم يكن لهم بدًّ من النظر في متعلقات الأعمال، لأن الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلو الواقع عن أحكام الشريعة، فتحرروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي؛ والفِطْرُ والأنْظار تختلف، فوق الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع. فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها - وهم القدوة في فهم الشريعة والجري على مقاصدها - لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها، وموضع الاشتباه مطان الاختلاف في إصابة الحق فيها، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة. فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف سهل على من بعدهم سلوك الطريق، فلذلك - والله أعلم - قال عمر بن عبد العزيز: ما يُسُرِّني أن لي باختلافهم حُمْرَ النَّعْمِ. وقال: ما أَحِبُّ أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا.

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فكذلك أيضًا، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليل، ومصادفة العامي المفتى، فتَعَارَضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتين معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقول من قال: «إذا تعارضَا عَلَيْهِ تَخِيرٌ» غير صحيح من وجهين؛ أحدهما: أن هذا قول بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفاً. والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييره بين القولين نقض لذلك الأصل، وهو غير جائز، فإن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يُعرَب عنها دليل كل حكم وحكمته. وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقاداً، وقولاً، وعملاً. فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيحية حتى يرتفض بليجام الشرع. ومتي خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة ليتقوا منها أطبيها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار؛ وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال، وانظر في الكتاب المستظر للغزالى. فثبت^(١) أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة (يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا =

يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلّق بهم من الابتلاء، وصح أن نفي الاختلاف في الشريعة وذمه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها، إذ لو صح فيها وضع فرع واحداً على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق، لأنه إذا صح اختلاف ما صح كلُّ الاختلاف، وذلك معلوم بالطبلان فما أدى إليه مثله.

٦٣

⁽¹⁾ منها ⁽²⁾ أن ليس للمقلد ⁽³⁾ أن يتخير ⁽⁴⁾ في

في فروعه) الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً رتب عليه قوله ثبت أنه لا اختلاف، وصح أن نفي الاختلاف جار على الإطلاق في الأصول والفرع، كما هو أصل المسألة، وكما نبه إليه قوله آنفـاً (فكان ذلك عندهم عاماً في الأصول والفرع حسبما اقتضته الظواهر الخـ).

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

وقد ذكر الأصوليون في تخيير المقلد مسألة خلافية «وهي أنه هل للعامي أن يسأل من يشاء من المفتين أم أنه لا بد من ترجيحه في سؤاله وأخذته عن الراجع منهم في نظره ويفكيه الشهرة». وهذا هو رأي أحمد بن حنبل وابن سريج والفقايل من أصحاب الشافعى وجماعة من الفقهاء والأصوليين، مخالفين لرأى القاضى أبي بكر وجماعة من الفقهاء والأصوليين القائلين بالتخير سواء أتساووا أم تفاضلوا. واستدلوا بأن الصحابة كان فيما الفاضل والمفضول، وكان فيهم العام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين ولو كان التخيير غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره. قال الأمدي في نهاية المسألة: ولو إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى أهـ. والظاهر أن هذا الدليل لا ينهض بزياء موضوع المؤلف، فإن غاية ما أفاده الدليل تخير العامي في استئناف أي صحابي شاء، أما إذا ذهب إلى أصحابين فأفيه بمختلف الأقوال فليس في هذا الدليل ما يدل على التخيير فيه، وهو الذي يتكلم فيه المؤلف، ويرهن على عدم جوازه، وهو غير أصل المسألة المختلف فيها على ما نقلناه. فلا يأتي فيه دليل القاضى ومن معه، وليس محل إجماع الصحابة، وحيثند فتىم فيه قول الأمدي إن مذهب الخصوم أولى «و يتم للمؤلف مطلوبه».

(٢) التقليد قبول رأي من ليس رأيه حجة دون أن تعرف حجته فيخرج عنه العمل بقول الرسول ﷺ، وبالإجماع، ورجوع القاضي إلى الشهود لأن هذه الثلاثة أدلة شرعية يؤخذ بها في الأحكام إجماعاً فهي حجوة شرعية، فلا يعد الرجوع إليها تقليداً. والمفتى في اصطلاحهم هو الممجهد. وقد يطلق على من يعرف الأحكام الشرعية وينتصد لاجئة السائلين عنها وإن لم يكن مجاهداً.

(٣) في المسألة ثمانية أقوال: والتخيير لأكثر أصحاب الشافعى والشیرازى والخطيب والبغدادى والقاضى .
والاجتهاد فى الترجيع الذى اختاره المؤلف وبالذى إثباته وشدد التكير على خلافه هو لابن السمعانى كما =

الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد. فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيراً فيهما كما يخier في خصال الكفارة، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرین، وقواه بما روی من قوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم»^(١) وقد مر الجواب عنه وإن صح فهو معنوم به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتي صاحبها أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه. وأما إذا تعارض عنده قولًا مفتين فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث، لأن كل واحد منها متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحباً دللين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وقد مر ما فيه، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها. وأيضاً فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدللين بالنسبة إلى المجتهد؛ فكما يجب على المجتهد الترجح أو التوقف كذلك المقلد. ولو جاز تحكيم^(٢) التشهي والأغراض في مثل هذا الجاز للحاكم وهو باطل بالإجماع. وأيضاً فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: «إِن تنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ»^(٣) [النساء: ٥٩] وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان فوجب ردها إلى الله والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة^(٤) الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة. فاختياره أحد المذهبين بالهوى والشهوة مضاد للرجوع إلى الله والرسول. وهذه الآية^(٤) نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت، ولذلك أعقبها بقوله: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزعمونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ؟» [النساء: ٦٠] الآية^(٥)! وهذا يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت

= يؤخذ من إرشاد الفحول للشوكاني. وعليك بمراجعة الركن الثاني من أركان القضاء في التبصرة، فإن به فصولاً ممتدة جداً في هذا الموضوع وهي على الجملة تزيد ما ذهب إليه المؤلف هنا. وفي فتاوى الشيخ عياش في باب مسائل أصول الفقه إفاضة واستقضاء في هذا الموضوع.

(١) تقدم (ج ٤ - ص ٧٦).

(٢) أي فلا فرق بين أن يمنع المكلف من الحكم بين الناس بمحض اختياره قولًا من الأقوال المنسوبة للمجتهددين، وبين أن يأخذ لنفسه بمحض هذا الاختيار فلما كان ممنوعاً من الأول إجماعاً كان ممنوعاً من الثاني. ومن يدعى الفرق عليه البيان. على أن القرافي نقل الإجماع على حرمة اتباع الهوى في الفتيا أيضاً كما نقله عنه ابن فر 혼 في التبصرة في الركن الثاني من أركان القضاء ونقل عنه فيه أيضاً أن الحكم والفتيا بالمرجوح خلاف الإجماع.

(٣) وهي الترجيح هنا.

(٤) الآيات نزلت كل منها على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى، إلا أنها مشتركة في نوع السبب. فعلى ذلك بالرجوع لكتب التفسير.

قوله: «أصحابي كالنجوم» وأيضاً فإن ذلك يفضي إلى تبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل. وأيضاً فإنه مؤد إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقييد بالترجح فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتوكيل.

لا يقال: إذا اختلفا فقلد أحدهما قبل لقاء الآخر جاز^(١) فكذلك بعد لقاءه، والاجتماع طردي.

لأننا نقول: كلاً، بل للجتماع أثر لأن كل واحد منهمما في الانفراق طريق موصل، كما لوجود دليلاً ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل. أما إذا اجتمعا واحتلما عليه فهما كدللين متعارضين أطلع عليهما المجتهد. ولقد أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب، واعتذر عنه بأنه مقيد لا مطلق، فلا يخفي إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدللين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور، لا قاصداً لاتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقود هنا، واتباع الهوى ممنوع فلا بد من هذا القصد. وفي هذا الاعتذار ما فيه، وهو تناقض، لأن اتباع أحد الدللين من غير ترجيح محال، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجح فلا يكون هنالك متبعاً إلا هواه.

فصل

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتني قريبه أو صديقه بما لا يفتني به غيره من الأقوال، اتباعاً لغرضه^(٢) وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق.

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا كما وجد فيه تبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك. فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته

(١) أي بدون حاجة إلى طلب أفضلية المجتهد على غيره، كما هو مذهب القاضي أبي بكر ومن معه للدليل السابق.

(٢) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعاً وجعلوه متجرراً، حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية ما نصه (نحن مع الدراما كثرة وقلة).

ففيه من المعايب ما تقدم . وحکى عياض في المدارك قال موسى بن معاوية : كنت عند البهلوان بن راشد إذ أتاه ابن فلان ، فقال له بهلوان : ما أقدمك ؟ قال : نازلة ، رجل ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق ثلاثة ما أخفيته . قال له البهلوان : مالك يقول إنه يحيث^(١) في زوجته . فقال السائل : وأنا قد سمعته يقول وإنما أردت غير هذا . فقال : ما عندي غير ما تسمع . قال فتردد إليه ثلاثة كل ذلك يقول له البهلوان قوله الأول . فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال : يا بن فلان ! ما أنصفتم الناس ، إذا أتوكم في نوازيلهم قلتكم : « قال مالك ». قال مالك » فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص ، الحسن يقول : لا حنت عليه في يمينه فقال السائل : الله أكبر ، قُلْدَهَا^(٢) الحسن أو كما قال .

وأما ما يتعلّق به فصل قضية بين خصمين للأمر أشد . وفي الموازية كتب عمر بن الخطاب : لا تقضي بقضاءين في أمر واحد فيختلف عليك أمرك . قال ابن المواز : لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقوال ، وقد كره مالك ذلك ولم يجوزه لأحد . وذلك عندي أن يقضي بقضاء بعض من مضى ، ثم يقضي في ذلك الوجه بعينه على آخر بخلافه ، وهو أيضاً من قول من مضى ، وهو في أمر واحد . ولو جاز ذلك لأحد لم يشاً أن يقضي على هذا بقُطْيَا قوم ويقضي في مثله بعينه على قوم بخلافه بقُطْيَا قوم آخرين إلا فعل . فهذا ما قد عاشه من مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً . وما قاله صواب ؟ فإن القصد من نصب الحكم رفع الشاجر والخصام ، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر ، مع عدم تطرق التهمة للحاكم . وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضاد لهذا كله .

وحکى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليعسى بن يحيى ، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء ، فوقدت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميع أهل الشورى ، فارجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم ، وردفته قضية أخرى

(١) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراهاً يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده ، حتى أن الأب والأخ مثلاً لا يعد الخوف عليهم إكراهاً يرفع أثر الإيمان ، ولو تحقق الحالف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر ، فلا يعد إكراهاً ، وإن كان يتطلب منه اليمين شرعاً - ندبأ أو وجوباً على الحالف - لأجل سلامه ذلك الغير . وم محل الحث إذاً يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه . أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه ، ولا حنت في اليمين . وهذا رأي مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه ، لا يعتقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والإلتزامات .

(٢) معناه أخذها في عنقه كالقلادة ، أي أنه هو المسؤول عنها ولست مسؤولاً فأعمل بقوله والعهدة عليه . وتکبیره سرور منه باتفاق أزمه وحل مشكلته .

كتب بها إلى يحيى ، فصرف يحيى رسوله ، وقال له : لا أشير عليه بشيء ؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه . فلما انصرف إليه رسوله وعرفه بقوله فلق منه ، وركب من فوره إلى يحيى ، وقال له : لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموضع ، وسوف أقضى له غداً إن شاء الله . فقال له يحيى : وتفعل ذلك صدقأ؟ قال نعم . قال له : فالآن هييجت غيظي ؟ فإني طنت إدخاللفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً الله ، متخيراً في الأقوال ، فأمّا إذ صرت تتبع الهوى وتقضى برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به ، ولا في إن رضيته منك ، فاستعفِ من ذلك فإنه أستر لك ، وإلا رفعت في عزلك . فرفع يستعفي فُعْلَ.

وقصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورة ، ذكرها عياض ، وكانت مما غضَّ من منصبه . وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه ، ثم عزل عن الشورى لأنشأه نُقِمت عليه ، وسُجِّلَ بسخطه القاضي حبيب بن زياد ، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته ، وأن لا يفتني أحداً ، فأقام على ذلك وقتاً ، ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشِّر من أحباس المرضى بقرطبة بعدوة النهر ، فشكى إلى القاضي ابن بقيٍّ أمره وضرورته إليه ، لمقابلته مُتنزَّهه وتأديبه برأيهم أوأن تطلعه من علاليه ، فقال له ابن بقيٍّ : لا حيلة عندي فيه ، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبس . فقال له : فتكلم مع الفقهاء فيه ، وعرّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه ، فلعلهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة . فتكلم ابن بقيٍّ معهم ، فلم يجعلوا إليه سبيلاً . فغضب الناصر عليهم ، وأمر الوزراء بالتوجه إليهم إلى القصر وتوبخهم . فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمة ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده . وبلغ ابن لبابة هذا الخبر ، فرفع إلى الناصر يغضُّ من أصحابه الفقهاء ، ويقول : إنهم حجروا عليه واسعاً ، ولو كان حاضراً لأفاته بجواز المعاوضة وتقليلها وناظر أصحابه فيها . فوقع الأمر بنفس الناصر ، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى ، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة ، فاجتمع القاضي والفقهاء ، وجاء ابن لبابة آخرهم ، وعرّفهم القاضي ابن بقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطه المعاوضة فيها ، فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبس عن وجهه . وابن لبابة ساكتٌ فقال له القاضي : ما تقول أنت يا أبو عبد الله؟ قال : أما قول إمامنا مالك بن أنس فالذى قاله أصحابنا الفقهاء . وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون^(١) الحبس أصلاً ، وهم علماء أعلام يهتدى بهم أكثر الأمة ؟

(١) في كتاب البدائع في منهب الحنفية : أنه ينبغي على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعلمه أنه لو بني رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبي حنيفة إلا إذا أضاف الوقف إلى ما بعد الموت بـأن قال : إذا مت فقد جعلت داري مثلاً وفناً على كذا ومثله إذا =

وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة إلى هذا المجرش ما به فما ينبغي أن يردد عنه، وله في السُّنة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأنقلد ذلك رأياً. فقال له الفقهاء: سبحان الله! ترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضواه عليه، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجهه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال له محمد بن يحيى: ناشدكم الله العظيم، ألم تنزل بأحد منكم ملِمَةً بلغت بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم؟ قالوا: بل. قال: فأمير المؤمنين أولى بذلك، فخذلوا به ما أخذكم، وتعلقروا يقولون من يوافقه من العلماء، فكلهم قدوة. فسكتوا، فقال للقاضي: أنه إلى أمير المؤمنين فُنياً. فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانتهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد بن يحيى بن لبابة، وينفذ ذلك ويعرض المرضي من هذا المجرش بأملأه بمنية عَجَب^(١)، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على المجرش. ثم جاء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خُطْه الوثائق، ليكون هو المتولي لعقد هذه المعاوضة. فهنى بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا. فلم يزل ابن لبابة يتقدّم خطه الوثائق والشوري إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة. قال القاضي عياض ذاكرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال: ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذي حل سجل السخطة إلى سجل السخطة، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه. أو كما قال.

وذكر الباقي في كتاب «التبين لسنن المحدثين» حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقوال مالك وأصحابه بأيتها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل^(٢) إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك؛ فيقضي في قضية يقول مالك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن حكم به حاكم. أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الإضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم.

(١) في زيادات شارح القاموس في مادة منية ما نصه (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى - إلى أن قال: ومنية عجب بالأندلس منها خلف بن سعيد المتفق بالأندلس سنة ٣٠٥). ف قوله في الجزء الثالث من الاعتراض في فصل أسباب الخلاف (ويعرض من هذا المجرش بأملأك ثمينة عجيبة) لا يقتضي أن يكون هنا تحريف، بل قوله: (وكانت عظيمة القدر الخ) يقتضي أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقضى كونها إسمًا لهذه البلدة بالأندلس.

(٢) أي ولا يلزم أن يكون ميله إلى أحد هذه الأقوال بمقتضى وجه ومرجح. إلا أنه يبقى الكلام في معنى كون هذا نظراً واستدلاً. وأي شبهة ولو ضعيفة لهذا الزعم؟ مع قوله (ولا يميل الخ)

القاسم مخالفًا للقول الأول، لا لرأي تجدد له، وإنما ذلك بحسب اختياره. قال: ولقد حدثني من أوثقه أنه اكتفى جزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلاً آخر اكتفى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فاقتى المكتري الثاني بياحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجرارات. قال لي: فوردت من سفري؛ فسألت أولئك الفقهاء - وهو أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين - عن مسألتي. فقالوا: ما علمنا أنها لك؛ إذ كانت لك المسألة أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها، فأفتاني جميعهم بالشفعة، فقضى لي بها، قال وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلناً غير مستر: إن الذي لصديقي على إذا وقعت له حكمة أن أفتية بالروية التي توافقه. قال الباجي: ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه. قال وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها «لعل فيها رواية؟» أو «لعل فيها رخصة» وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة. ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتى في دين الله إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتى مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه والله تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: «وَأَنِّي أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَهُ وَلَا تَبْعَدُ أَهْوَاءَهُمْ» [المائدة: ٤٩] الآية! فكيف يجوز لهذا المفتى أن يفتى بما يشتهي، أو يفتى زيداً بما لا يفتى به عمرأً، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتى أن يعلم أن الله أمره أن يحكم بما أنزل الله من الحق فيجتهد في طلبه، ونهاء أن يخالفه وينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق الله وعونه وعصمته؟

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

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

فصل

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

حکى الخطابي في مسألة البتاع المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال: إن الناس لما اختلفوا في الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنبر واختلفوا فيما سواه حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه. قال وهذا خطأ فاحش، وقد أمر الله تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، قال: ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة لأن الأمة قد اختلفت فيها. قال: وليس الاختلاف حجة وبيان السنة حجة^(٢) على المختلفين من الأولين والآخرين. هذا مختصر ما قال. والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه وذلك أبعد له من أن يكون ممثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلهه هواه. ومن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتتوسع في الأقوال، وعدم التحجبير على رأي واحد، ويحتاج في ذلك بما روی عن القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره، ويقول إن الاختلاف رحمة وربما صرخ صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو المخالف للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين. ويقول له: لقد حجرت واسعاً، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك. وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة. والتوفيق بيد الله. وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد لله. ولكن نقرر منه ههنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله.

(١) يأتي في الفصل الثامن وهو أنه يراعي الخلاف بعد الواقع والنزول، لأنه حينئذ يتجدد نظر واجتهاداً آخر.

(٢) أي وقد بيّنت فيما اختلفوا فيه: من مسكر غير العنبر، وأنواع الربا، ونكاح المتعة، والصرف، وغيرها. فلا يمكن الاحتجاج بالخلاف.

وذلك أن المتخير بالقولين مثلاً بمجرد موافقة الغرض إما أن يكون حاكماً به، أو مفتياً، أو مقلداً عاملًا بما أفتاه به المفتى.

أما الأول: فلا يصح على الإطلاق، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصميين بالحكم له أولى من الآخر، إذ لا مرجع عنده بالفرض إلا التشهي. فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر. ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصميين آخرين فكذلك، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك، أو يحكم لهما مرتان ولها مرتان. وكل ذلك باطل ومؤد إلى مفاسد لا تنضبط بحصر. ومن هنها شرطوا في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فقد لم يكن بدًّ من الإنضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان^(١) ما وجده، ثم بمذهب فلان. فانضبطة الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط. وهذا معنى أوضح من إطنان فيه.

وأما الثاني: فإنه إذا أفتى بالقولين معاً على التخيير فقد أفتى في النازلة بالإباحة وإطلاق العنان، وهو قول ثالث^(٢) خارج عن القولين. وهذا لا يجوز له إن لم يبلغ درجة الاجتهاد باتفاق. وإن بلغها لم يصح به القولان في وقت واحد ونازلة واحدة أيضاً حسبما بسطه أهل الأصول. وأيضاً فإن المفتى قد أقامه المستفتى مقام الحاكم على نفسه، إلا أنه لا يلزمه المفتى ما أفتاه به. فكما لا يجوز للحاكم التخيير كذلك هذا.

وأما إن كان عامياً: فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عن مخالفة الشرع، ولأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب، فإن العبد في تقلباته دائم بين لَمَّتْين لَمَّةً ملك، ولَمَّةً شيطان. فهو

(١) هو ابن القاسم، كما قاله الباجي.

(٢) فإن تخيري للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والإثبات من القائل الآخر. وإنشاء حكم شرعى بهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل، والفرض خلافه. وهذا أولى من قوله (وان بلغنا الخ) لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والإثبات، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد - إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين - من إثباتها وتقريرها حكماً شرعاً. فليس الموضوع حبيباً موضوع قولين لمجتهد حتى يتأنى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة، بل هو حبيش قول واحد بالإباحة. على أن الإباحة هنا ليست معقوله؛ لأن الإباحة تخير بين فعل شيء وتركه، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح. فليست تخيراً بين الفعل والترك.

مخير بحكم الابتلاء^(١) في الميل مع أحد الجانبين، وقد قال تعالى: «ونفسٍ وما سوّاها فألهمها فجورها وتقوتها» [الشمس: ٨] «إنا هدینا السبيل إما شاكراً وإما كفوراً» [الإنسان: ٣] «وهدینا النجذین» [البلد: ١٠] وعامة الأقوال العجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات^(٢). والهوى لا يعدوهما. فإذا عرض العمami نازلته على المفتى فهو قائل له «آخرجنـي عن هواي ودلني على اتباع الحق» فلا يمكن - والحال هذه - أن يقول له: «في مسألتك قوله، فاختـر لشهـوتـك أيـهـما شـتـ؟» فإنـ معـنىـ هذا تحـكـيمـ الهـوىـ دونـ الشـرعـ، ولاـ يـنـجـيـهـ منـ هـذـاـ أـنـ يـقـولـ ماـ فـعـلـتـ إلاـ بـقـولـ عـالـمـ، لأنـ حـيـلةـ منـ جـمـلةـ الحـيـلـ التيـ تـنـصـبـهاـ النـفـسـ وـقـاـيـةـ عـنـ القـالـ وـقـلـيـلـ، وـشـبـكـةـ لـنـيـلـ الـأـغـرـاضـ الـدـنـيـوـيـةـ، وـتـسـلـيـطـ المـفـتـىـ الـعـامـيـ عـلـىـ تـحـكـيمـ الهـوىـ بـعـدـ أـنـ طـلـبـ مـنـهـ إـخـرـاجـهـ عـنـ هـوـاهـ رـمـيـ فيـ عـمـاـيـةـ وـجـهـلـ بالـشـرـيعـةـ، وـغـشـ فيـ النـصـيـحةـ وـهـذـاـ معـنىـ جـارـ فيـ الـحـاـكـمـ وـغـيـرـهـ وـتـوـفـيقـ بـيدـ اللهـ تـعـالـىـ.

فصل

واعتـرضـ بـعـضـ الـمـتـأـخـرـينـ عـلـىـ مـنـ مـنـعـ مـنـ تـبـعـ^(٣) رـخـصـ الـمـذاـهـبـ، وـأـنـ إـنـمـاـ يـجـوزـ الـإـنـتـقـالـ إـلـىـ مـذـهـبـ بـكـمـالـهـ فـقـالـ: إـنـ أـرـادـ الـمـانـعـ مـاـ هـوـ عـلـىـ خـلـافـ الـأـمـرـ الـأـرـبـعـةـ الـتـيـ يـنـقـضـ فـيـهـ قـضـاءـ الـقـاضـيـ فـمـسـلـمـ. إـنـ أـرـادـ مـاـ فـيـهـ توـسـعـةـ عـلـىـ الـمـكـلـفـ فـمـنـعـ إـنـ لـمـ يـكـنـ عـلـىـ خـلـافـ ذـلـكـ. بـلـ قـوـلـهـ عـلـيـهـ الصـلـاـةـ وـالـسـلـامـ: «بـعـثـتـ بـالـحـنـيفـيـةـ السـمـمـةـ»^(٤) يـقـضـيـ

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

(٢) أي طلب الفعل أو الترك.

(٣) اختـلـفـواـهـلـ يـجـبـ عـلـىـ الـعـامـيـ التـزـامـ مـذـهـبـ معـيـنـ فـيـ كـلـ وـاقـعـةـ؟ فـقـالـ لـهـ جـمـاعـةـ، وـقـالـ الـأـكـثـرـونـ لـاـ يـلـزـمـهـ، وـيـقـالـ أـحـمـدـ. أـمـاـ إـذـاـ التـزـمـ مـذـهـبـ مـعـيـنـ فـلـهـ فـيـ ذـلـكـ خـلـافـ آخـرـ: وـهـلـ هـوـ يـجـوزـ لـهـ أـنـ يـخـالـفـ إـمامـهـ وـيـاخـذـ بـقـولـ آخـرـ فـيـ بـعـضـ الـمـسـائـلـ؟ فـمـنـعـ بـعـضـهـمـ مـطـلقـاـ، وـأـجـازـ بـعـضـهـمـ كـذـلـكـ، وـفـصـلـ بـعـضـهـمـ بـيـنـ أـنـ يـكـونـ بـعـدـ الـعـلـمـ أـوـ الـحـكـمـ أـوـ قـبـلـهـماـ. أـمـاـ لـوـ اـخـتـارـ الـمـقـلـدـ مـنـ كـلـ مـذـهـبـ مـاـ هـوـ الـأـخـفـ وـالـأـسـهـلـ فـقـالـ أـحـمـدـ وـالـمـرـوـزـيـ: يـقـسـتـ. وـقـالـ الـأـزوـاعـيـ: مـنـ أـخـذـ بـنـوـادـرـ الـعـلـمـاءـ خـرـجـ عـنـ الـإـسـلـامـ. وـتـقـدـمـ نـقـلـ الـمـؤـلـفـ عـنـ اـبـنـ حـزـمـ الـإـجـمـاعـ عـلـىـ تـفـسـيـقـ مـتـبـعـ الرـخـصـ. وـيـهـذاـ تـلـعـمـ أـنـ لـاـ تـلـازـمـ بـيـنـ مـنـعـ الرـخـصـ وـعـدـ الـإـنـتـقـالـ إـلـىـ مـذـهـبـ إـلـاـ بـكـمـالـهـ؛ فـتـبـعـ الرـخـصـ فـسـقـ، وـالـأـخـذـ بـقـولـ غـيرـ إـمامـهـ فـيـ بـعـضـ الـمـسـائـلـ عـرـفـتـ مـاـ فـيـهـ مـنـ الـخـلـافـ. وـعـلـىـ كـلـ حـالـ مـتـىـ لـمـ يـكـنـ تـلـاعـبـاـ وـلـاـ تـبـعـاـ لـلـرـخـصـ لـأـحـجـرـ فـيـهـ عـلـىـ الصـصـحـ، مـاـ لـمـ يـتـرـبـ عـلـىـ التـلـيفـ، وـلـاـ مـنـعـ، فـلـاـ يـصـحـ جـعـلـ قـوـلـهـ (وـأـنـ إـنـمـاـ يـجـوزـ الـإـنـتـقـالـ الخـ) عـطـفـ تـفـسـيـرـ (منـ مـنـعـ) إـلـاـ عـلـىـ قـوـلـ ضـعـيفـ. وـسـيـأـتـيـ فـيـ الـفـصـلـ بـعـدـ مـاـ يـقـضـيـ أـنـ تـبـعـ الرـخـصـ أـعـمـ مـنـ الـأـخـذـ بـغـيرـ مـذـهـبـ إـمامـهـ وـمـنـ الـأـخـذـ بـقـولـ مـرـجـوحـ فـيـ الـمـذـهـبـ. وـعـلـىـ فـلـاـ يـصـحـ جـعـلـ قـوـلـهـ (وـأـنـ إـنـمـاـ يـجـوزـ الخـ) تـفـسـيـرـاـ، لـأـنـ يـكـونـ تـفـسـيـرـاـ لـلـشـيـءـ بـمـاـ هـوـ أـخـصـ مـنـهـ.

(٤) تمامـهـ (وـمـنـ خـالـفـ سـتـيـ فـلـيـسـ مـنـيـ) أـخـرـجـهـ الـخـطـيـبـ وـهـوـ حـدـيـثـ حـسـنـ لـغـيـرـهـ.

جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعة لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح. وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام، لأن الحنفية السمححة إنما أتى فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها. وليس تتبع الرخص ولا اختيار الأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها. فما قاله عين الدعوى. ثم نقول: تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى. فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] وموضع الخلاف موضع تنازع، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا المواقف للغرض.

فصل

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيه الضرورة وإلقاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تتبع المحظورات، فإذا أخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج^(١) عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب. وهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يواافق الهوى الحاضر. ومحال الضرورات معلومة من الشريعة؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذًا عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى الانتقال عنها؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة.

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة. ويدرك عن الإمام المازري أنه سئل: ما تقول فيما أضطر الناس إليه في هذا الزمان - والضرورات تتبع المحظورات - من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشتروننه بالدين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا لغرامائهم: ما عندنا إلا الطعام فربما صدقوا في ذلك، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم، خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره؛ لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرته، ولأحكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيع الآجال خلافاً للقول بالذرائع.

(١) بناء على ما تقدم له من جعله من باب تتبع الرخص، وهو مبني على وجوب التزام مذهب معين في كل واقعة، وأنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله. وقد عرفت ما فيه.

فأجاب: إن أردتَ بما أشرتَ إليه إباحةً أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا من نوع^(١) في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت. قال: ولستُ من يحمل الناس على غير المعرف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثير من يدعى العلم ويتجاسر على الفتوى فيه. فلو فتح لهم باب في مخالفته المذهب لاتسع الخرق على الواقع، وتهتكوا حجاب هيبة المذهب. وهذا من المفسدات^(٢) التي لا خفاء بها؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً، فليأخذ منه من يبيعه على ملك مُنفيذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيل على إظهار ما يجوز. فانظر: كيف لم يستجر - وهو المتفق على إمامته - الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه؛ بناء على قاعدة مصلحية ضرورية، إذ قل الورع والديانة من كثير من يتتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله. فلو فتح لهم هذا الباب لانحلت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعى في السؤال ليست بضرورة.

فصل

وقد أذكر هذا المعنى جملةً في اتباع^(٣) رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالإنسلاخ من الدين بترك اتباع الدليل^(٤) إلى اتباع الخلاف، وكالإستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سِيَّالاً لا يضبط^(٥)، وكترك^(٦) ما هو معلوم إلى ما

(١) لأنه يؤول الأمر إلى بيع طعام بطعم نسيئة والثمن النقدي المتوسط ملغى وهذا بناء على التزام سد الذرائع كما هو المذهب.

(٢) لأنه يكون تحكماً للهوى، فلا يسير إلا حيث يكون غرضه وشهوته. ولا يكون داخلاً تحت قانون شرعى يضبط به تصرفاته.

(٣) راجع التحرير لابن الكمال في الأصول في باب التقليد، فقد أجاز تبع رخص المذاهب. وقال شارحه: لكن ما نقل عن ابن عبد البر (لا يجوز للعامي تبع الرخص إجماعاً) إن صح احتاج إلى جواب، ويمكن أن يقال: لا نسلم صحة الإجماع فقد روی عن أحمد عدم تقسيق متبع الرخص في رواية أخرى وعن أبي هريرة أنه لا يفتق.

(٤) كما يقول الله تعالى: ﴿فَرُدُوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ﴾ الآية!

فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يقفها عند حد.

(٥) هذه المفسدة قاصرة على حالة ما إذا لم تعلم المسألة المقلد فيها بتفاصيلها في المذهب الآخر، كما كان الحال في ذلك الزمان. أما الآن فقد ترتفع هذه المفسدة.

ليس بمعلوم . لأن المذاهب الخارجية عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهلة ، وكان خرام قانون السياسة الشرعية^(١) بترك الإنضباط إلى أمر معروف ، وكيفصائه إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرب^(٢) إجماعهم ، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها . ولو لا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك ، ولكن فيما تقدم منه كاف . والحمد لله .

فصل

وقد بنا أيضاً على هذا المعنى مسألة أخرى وهي :

هل يجب الأخذ بأخف القولين؟ أم بأثقلهما^(٣)؟ واستدل لمن قال بالأخف بقوله تعالى : ﴿بِرِيدُ اللَّهِ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] الآية ! وقوله : ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨] وقوله عليه الصلاة والسلام : «لا ضرر ولا ضرار»^(٤) وقوله :

(١) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم . وإهمالها يضيع الحقوق ، ويعطل الحدود ، ويجرئ أهل الفساد . ويندرج فيها كل ما شرع لسياسته الناس وجزر المتعلدين ، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص أو صيانة الأسباب كحد الزنا . أو الأعراض كحد القذف ، والتغزير على السب ، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة ، أو لحفظ العقل كحد الخمر ، أو ما كان من الأحكام للردع والتغزير ؛ كجزاء الصيد للمحرم ، وكفاراة الظهار واليمين ، وهجر المرأة وضربها في الشوز ، وقصة الثلاثة الذين تخلعوا في غزوة تبوك ، وما يتصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتعليل عليهم بالإرهاب والضرب والسجن ، وتحلیف الشهود ، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال ، وتفریق الشهود عند أداء الشهادة ، وتفریق المتهمين ، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليصر ، وهكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الإيمان . ولا يخفي أن القسم الأخير الذي قلنا فيه (وما يتصل بذلك الخ) مختلف فيه ، وإنما سببه سبيل المصالح المرسلة أو شبيه بها ، ففيه الخلاف باعتباره - وهو الذي ينبغي التعويل عليه - وعدم اعتباره . فإذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه وحكمنا أو أقينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي انخرم قانون السياسة الشرعية ، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس . وهذا مفسدة تؤدي إلى الفوضى والمظالم فتضييع الحقوق وتعطل الحدود وب蕙رىء أهل الفساد .

(٢) كما إذا قلد مالكا في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة ، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر ، وصلى ، فهذه صلاة مجمع منها على فسادها : وكما إذا قلد مالكا في عدم النقض بلمس المرأة حالياً عن قصد الشهوة ووجودها والشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس فوضوء باطل وصلاته كذلك وكمن تزوج بلا صداق ولا ولி ولا شهود .

(٣) حكاه أبو منصور عن أهل الظاهر وهذا القول ومقابلة لا يصحان لأن الواجب - كما قال المؤلف - الرجوع للدليل الشرعي لا غير ، سواء أقضى بالأخف أم بالأشد . ثم في القول بالأخذ بالأخف مطلقاً ما تقدم من المفاسد التي أشير إليها في الفصل السابق .

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ٤٦).

«بعثت بالحنفية السُّمحة»^(١). وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل. ومن جهة القياس أن الله غني كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين العجانيين كان الحمل على جانب الغني أولى.

والجواب عن هذا ما تقدم^(٢)، وهو أيضاً ممَد إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة، فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة، ولذلك سميت تكليفاً، من الكلفة وهي المشقة. فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات والصلوات والزكوات والحج والع jihad وغير ذلك، ولا يقف عند حد إلا إذا لم يقع على العبد تكليف، وهذا محال. فما أدى إليه مثله؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن، وفي المضار الحرجمة. وهو أصل قوله في موضع آخر. وقد تقدم التبيه على ما فيه في كتاب المقاصد^(٣) وإذا حكمنا بذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم.

فصل

فإن قيل^(٤): فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها فإن كانت مختلفة فيها روعي فيها قول المخالف وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به^(٥) الميراث ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام مراعاة^(٦) لقول من قال إن تكبيرة الركوع تجزئ عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام

(١) تقدم (ج ٤ - ص ١٤٥).

(٢) وهوأن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جار على أصولها؛ واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها.

(٣) وتقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة حيث قال هناك إنه تحكيم للهوى على الأدلة حتى تكون الأدلة تابعة لمتبوعة.

(٤) رجوع إلى معارضة أصل المسألة، ولكن بشيء لم يتقدم له في أدلة المعارضـة السابقة، وأفرده هنا لاحتياجه إلى مزيد بيان وتحقيق.

(٥) لأنـه بعد الواقع تعلـق به حق كلـ من الزوجـين والأـولاد، ويتعلـق به من المصلـحة وأـدلـتها ما يرجـع قولـ المـخالفـ.

(٦) بعد الواقع تعلـق به دليل عدم جواز إبطـال الأـعمال، وهو يرجـع دليلـ المـخالفـ ويقوـيه في هـذهـ الحالـةـ.

إلى ثلاثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة، مراعاة لقول من يجز التنفل بأربع. بخلاف المسائل المتفق عليها فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة^(١) المتفق على فساده، ويعللون التفرقة بالخلاف فأنت تراهم يعتبرون الخلاف. وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فأعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال: «الخلاف لا يكون حجة في الشريعة» وما قاله ظاهر، فإن دليلاً القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منها يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منها ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم^(٢)، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأول العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء ويكون هو الراجح ثم بعد الواقع يصير الراجح مرجحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحددهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فال الأول^(٣) فيما بعد الواقع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان^(٤)، فليس جمعاً بين متنافيين ولا قولًا بهما معاً، هذا حاصل ما أجاب به من سأله عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحکى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من الأشياخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران

(١) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت فإن فات مضى بقيمه إذ كان مقروماً ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه فإن فات مضى بالثمن ف محل الفرق بينهما عند الفوات لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتابعين، وهو يقوى النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه، فيمضي بالثمن نفسه.

(٢) أي في أدلة أصل المسألة.

(٣) لعل مراده بالأول تأويلها وحملها على غير ظاهرها، وبالآخر إنكار مقتضها. ولا فحق العبارة العكس.

(٤) فحالة ما بعد الواقع ليست حالة ما قبله، لأنه بهذه تنشأ أمور جديدة تستدعي نظراً جديداً، وتتجدد إشكالات لا يتنصى عنها إلا بالبناء على الأمر الواقع بالفعل، واعتباره شرعاً بالنظر لقول المخالف. وإن كان ضعيفاً في أصل النظر، لكن لما وقع الأمر على مقتضاه روعيت المصلحة، وتتجدد الاجتهاد في المسألة من جديد بمنظروأدلة أخرى، وعليه وبعد الواقع تكون مسألة أخرى غيرها باعتبار ما قبله، وهو تأويل قوي جداً كما ترى: وعليك باختبار مسائله، ولعلك لا تجد صورة يصعب فيها التطبيق كما أشرنا إليه في المسائل التي ذكرها، إلا في الشاذ، كما في ندب التسمية للملالي في قراءة الفاتحة خروجاً من خلاف الشافعى، وسيأتي في هذا توقف المؤلف واعتراضه في تقريره الآتي. نعم يوجد في مذهب مالك عبارة (هذا مشهور مني على ضعيف) ولكنه ليس من موضوع مراعاة الخلاف بعد الواقع، الذي هو موضوع الكلام، بل هذا طريق آخر. يرشدك إلى هذا أنه ليس كل مشهور قوياً ومعتمداً فكثيراً ما يقابل المشهور بالراجح.

الفاسي، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي^(١) للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء الله . على أن^(٢) الباقي حكى خلافاً في اعتبار الخلاف في الأحكام، وذكر اعتباره عن الشيرازي . واستدل على ذلك بأن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالإستنباط . ولو قال الشارع: إن كل مالم تجتمع أمتى على تحريمها واحتلقو في جواز أكله فإن جلده يظهر بالدجاج لكان ذلك صحيحاً . فكذلك إذا^(٣) علق هذا الحكم عليه بالاستنباط . وما قاله غير ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أن هذا الدليل مشترك الإلزام، ومنقلب عن المستدل به إذ لقائل أن يسلم أن ما جاز أن يكون علة بالنطق جاز أن يكون علة بالاستنباط ثم يقول: لو قال الشارع: إن كل مالم تجتمع أمتى على تحليله واحتلقو في جواز أكله فإن جلده لا يظهر بالدجاج لكان ذلك صحيحاً ، فكذلك إذا علق الحكم بالاستنباط . ويكون هذا القلب أرجح؛ لأنه مائل إلى جانب الإحتياط . وهكذا كل^(٤) مسألة تفرض على هذا الوجه .

والثاني: أنه ليس كل جائز واقعاً، بل الواقع يحتاج إلى دليل . لا ترى أنا نقول يجوز أن ينص الشارع على أن مس الحائط ينقض الموضوع، وأن شرب الماء السخن يفسد الحج، وأن المشي من غير نعل يفرق بين الزوجين، وما أشبه ذلك، ولا يكون هذا التجويز سبيلاً في وضع الأشياء المذكورة عللاً شرعية بالاستنباط . فلما لم يصح ذلك دل على أن نفس التجوizer ليس بمسوغ لما قال .

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

قيل: لم تُفضل أنت هذا التفصيل، وأيضاً فمن طرق^(٥) الاستنباط ما لا يلزم فيه

(١) في فصل المسألة العاشرة من كتاب الاجتهاد . الواقع أن ما هنا يجب لا يؤخذ على إجماله كما فعل المؤلف؛ لأنه لا يتوجه ويكون مقبولاً إلا إذا قرر على الطريقة الآتية، كما قررنا به أمثلة هنا، وعليه فلا يظهر جعله ما يأتي تقريراً بغيرها .

(٢) أي وهذا الخلاف يصعب من شأن المعارضه في أصل المسألة ببراءة الخلاف .

(٣) إشارة لمثال تكون فيه العلة في هذا الموضوع بالاستنباط، وما قبله مثال لما تكون العلة فيه بالنص لفرض حصوله من الشارع .

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

(٥) أي من مسالك العلة الطرد والعكس، وهو المسمى بالدوران وقوله (ونحوه) أي كالطرد الذي هو عبارة عن وجود الحكم في جميع الصور المغایرة لمحل النزاع والفرق بينهما أن الدوران يكون في صورة واحدة يوجد الحكم عند الوصف ويرتفع عند ارتفاعه، كالحرمة مع السكر في العصير، فإنه لمالم يكن مسکراً =

ظهور معنى يستند إليه؛ كالإطراد والانعكاس ونحوه. ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم^(١)، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى .

واحتاج المانعون بأن الخلاف^(٢) متأخر عن تقرير^(٣) الحكم ، والحكم لا يجوز أن يتقدم على عنته. قال الباجي : ذلك غير ممتنع ؛ كالإجماع ، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا . وأيضاً فمعنى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الإجتهد ، وهذا كان حاله في زمان رسول الله ﷺ ، فلم يتقدم على عنته . والجواب عن كلام الباجي أن الإجماع ليس بعلة للحكم ، بل هو أصل^(٤) الحكم . قوله «إن معنى قولنا مختلف فيه كذا» هي عين^(٥) الدعوى .

فصل

ومن القواعد المبينة على هذه المسألة: أن يقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع ، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منها فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك^(٦)؟ أم لا؟ أما في ترك العمل بهما معاً مجتمعين أو متفرقين فهو

= حل ، فلما حدث السكر حرم ، فلما زال بالخلية حل . ولا تظهر فيهما المناسبة أي المعنى الذي يتلقاه العقلاء بالقبول في ترتيب الحكم عليه . فما فرقه بغير تام .

(١) وهو التأويل السابق الذي أجاب به من لقيه من علماء فاس وتونس . وإذا كان كذلك لا يكون بين القولين خلاف ، فإن المانع يمنعه باعتبار ما قبل الواقع ، والمصحح يراعي باعتبار ما بعد الواقع ، لأنه بعد الواقع صالح للعملية بخلافه قبل الواقع لما ذكرناه قبل هذا ، وحمل كلامه على هذا أولى مما حمله عليه بعضهم من التقييد السابق بقوله (معنى فيه) لأن له لم يرض هذا الفرق ونقضه بالطرد ونحوه ، أما الجواب السابق فإنه سلمه وقلنا أنه سيقرره بنفسه في المسألة العاشرة مع شرحه وتوجيهه وضرب أمثلة كثيرة له هناك .

(٢) أي الذي جعل علة للحكم .

(٣) أي بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول ﷺ .

(٤) أي أن الحكم الذي استند إلى الإجماع هو عين الحكم الذي تقرر من كل مجتهد مجتهد أحداً من الأدلة ، فليس هناك علة ومعقول بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف ؛ فإنه غير الحكم المتقدم ، والخلاف علة في هذا الحكم الطارئ ؛ فمثلاً التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام اختلف فيه بالأجزاء وعدمه . فبعد الواقع يقول الثاني بالتمادي مراعاة للقول بالإجزاء ، فالحكم المترتب على الخلاف مغایر للحكم المختلف فيه .

(٥) لعل صوابه (غير الدعوى) لأن الدعوى أن الحكم الذي تروره إنما جاء بسبب الخلاف ، وقد بنى عليه . وهذا غير المعنى الذي يدعى به ، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد دونه محللاً للإجتهد .

(٦) أي عند ترجح دليل الجواز على دليل المنه، فيراغون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات ، كما قال ابن العربي ؛ القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية ، بل يجيئ العطف على المرجوح بحسب =

التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيحه . وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض ، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين ، ورجوع إلى إثبات الاختلاف في الشريعة . وقد مر بإبطاله . وهكذا يجري الحكم في المقلد بالنسبة إلى تعارض المجتهددين عليه . ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجح إن شاء الله .

المسألة الرابعة :

محال الإجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل واحد منها قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر ، فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإنكار .

وي بيانه أن نقول : لا تخلو أفعال^(١) المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب^(٢) من الشارع أولاً . فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضاً غير موجود ؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة^(٣) إلى خطاب الشارع بالعفو وغيره . وإن أتي فيها خطاب فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أولاً . فإن لم يظهر

= مرتبته ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام (واحتججي منه يا سودة) وهذا مستند مالك فيما كره أكله ، فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل ، وأعطي المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكرامة .

(١) سواء أكانت أفعال القلوب أم الجوارح ، ليشمل المعتقدات ، فصح ذكره بعد للمتشابهات الحقيقة التي لم يظهر للشارع فيها قصد البتة ، فإنها إنما تظهر في المعتقدات .

(٢) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلفة فيها كالاستدلال . فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص ، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب إما فرضاً صرفاً لا وجود له ، وإنما أن يكون من مرتبة العفو . وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأساً منصوصة وغير منصوصة فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستبatement من النصوص والاستبatement من غيرها ، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد .

(٣) قال في التحرير وشرحه : نفي كل مدرك خاص للدليل الخاص حكم الإباحة الأصلية ، فلا تخلو وقائع عن حكم الشرع . وقال في المنهاج : من الأدلة المقبولة فقد الدليل بعد التفحص البليغ ، فيغلب ظن عدمه ، وعدمه يستلزم عدم الحكم لامتناع تكليف الغافل . وقال العضد شارح ابن الحاجب : لا نسلم بطلان خلو وقائع من حكم وإن التزم فالآقية والعمومات تأخذ ، أي فتكفي في جميع ما يحتاج فيه إلى المصالح المرسلة ، وإن سلم أنها لا تكفي فالحكم عند انتفاء المدرك هو نفي الوجوب والحرمة ، وهو معنى التخيير . وتقدم للمؤلف إدراجه في مرتبة العفو التي أشير إليها في حديث سلمان الفارس في الترمذى وابن ماجة (وما سكت عنه فهو مما عفا عنه) وبالجملة فكل ما لم يرد فيه دليل شرعى يخصه أو يخص نوعه فيه الخلاف بالإباحة أو المنع أو الوقف ، ولكل دليله وحجته . تراجع مسألة العفو السابقة في كتاب الأحكام وينزل على الخلاف ترديد المؤلف هنا .

له قصد ألبته فهو قسم المتشابهات؛ وإن ظهر فتارة يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعياً . فأما القطعى فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلًا للاجتهد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطئ قطعاً . وأما غير القطعى فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن^(١) يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي^(٢) إما إلى العلم وإما إلى الشك . إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فإن لم يقو^(٣) رجع إلى قسم المتشابهات، والمقدم عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ وإن قوى في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين؛ فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهد فواضح في حقه في النفي أو في الإثبات إن قلنا إن كل مجتهد مصيّب؛ وأما على قول المخططة فالمقدم عليه إن كان مصيّباً في نفس الأمر فواضح، وإن فمعدور.

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات؛ إذ لو لم يتعارضاً لكان من قسم الواضحات، وأن الواضح بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع

(١) هذه العبارة بدل من لفظ (احتمال) والاحتمال بمعنى التردد حينئذ، لا بمعنى أحد الأمرين . فإذا جعل عموماً لاحتمال وكان بمعنى أحد الأمرين تعين حذف كلمة (أولاً).

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

(٣) قد فرض أن واضح نسي، وأنه من مراتب الظنون، وأن قصد الشارع فيه ظاهر، إلا أنه غير قطعى . فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى الجهتين، الذي معناه أن النفي والإثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى بعد من المتشابهات . وما الفرق بينه حينئذ وبين الفرض الذي قال فيه (إن لم يظهر له قصد ألبته في النفي والإثبات فهو قسم المتشابهات؟) لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والإثبات يساوي قوله هنا (لم يقو في إحدى الجهتين) أي فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما . وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيلاً إلى فهم معناه، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده . والثاني الإضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة المناطق ويساعد عليه قوله في مقابله (وهو الواضح الإضافي في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين) الذي يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع التنافي .

إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر. وربما جعله بعض^(١) الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر في نفسه، فلذلك صار إضافياً لتفاوت^(٢) مراتب الظنون في القوة والضعف. ويجري مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتٌ ضد الآخر فيه، ثبوت العلم مع نفيه نقضان، كوقوع التكليف وعدمه، وكالوجوب وعدمه، وما أشبه ذلك. وثبتت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان، كالوجوب مع الندب أو الإباحة أو التحريم، وما أشبه ذلك^(٣).

وهذا الأصل واضح في نفسه، غير محتاج إلى إثباته بدليل، ولكن لا بد من التأنيس فيه بأمثلة يستعان بها على فهمه وتزيله والتمرن فيه إن شاء الله.

فمن ذلك أنه نهي عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنحة والطير في الهواء، والسمك في الماء، وعلى جواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأ بصار، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهراً مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبس، وعلى شرب الماء من السقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري، فهذا طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته^(٤) في الأول وقلته مع عدم^(٥) الإنفكاك عنه في الثاني. فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشبه من كل واحد منها، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة^(٦)، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.

(١) أي وهو من لم يظهر له قرينه من أحد الطرفين.

(٢) تعليل كونه واضحاً إضافياً بتفاوت مراتب الظنون تعليل واضح. وكذا بناء التشابه عليه، لأنه إذا كانت الظنون مختلفة فمنها ما يقف عند حد أنه لا فرق بين الطرفين في نظره فيجيء التشابه.

(٣) كالأمر والنهي، والصحة والفساد، والشرط والمانع، وهكذا من المقابلات المتضادة، يجري التقابل بينها كما يجري بين المتناقضات في طرفي النفي والإثبات.

(٤) أي مع إمكان الإنفكاك عنه.

(٥) أي أنه لا يتأتي التحرز عنه، فهو ضرورة عممت بها البلوى، مع تفاهة التضرر من أحد المتعاملين في ذلك فيما لو ظهر على خلاف مصلحته. والأول جمع وصفين: الكثرة وإمكان التحرز منه. وما بينهما ما فقد أحد الوصفين، فأشبه بذلك كلاماً من الطرفين في وصف، فجاء الاختلاف.

(٦) ولم يقل (عدم الإنفكاك) لأن اليسارة هي التي يتأتي فيها اختلاف الأنوار بخلاف الإنفكاك وعدمه فإنه إلى الوضوح أقرب.

ومن ذلك مسألة زكاة الحلى، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض وعلى الزكاة في الندين^(١) فصار الحلى المباح الإستعمال دائراً بين الطرفين، فلذلك وقع الخلاف فيها. واتفقوا على قبول روایة العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما، فوقع الخلاف فيه. واتفقوا على أن الحر يملك، وأن البهيمة لا تملك، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه: هل يملك أم لا؟ بناء على تغلب حكم أحد الطرفين. واتفقوا على أن الواحد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بيتممه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذلك^(٢) دائراً بين الطرفين، فاختلفوا فيه. واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جدت، واتختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة. وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقرها بالقبول فإن الجميع باتفاق، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا^(٣) من غير ظهور دائرة بين الطرفين فلذلك اختلفوا فيه. والمبتدع بما لا يتضمن كفراً من غير إقرار بالكافر دائراً بين طرفين؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن^(٤) كفراً من الأمة، وبما اقتضى كفراً مصرياً به^(٥) ليس من الأمة، فالوسط^(٦) مختلف فيه: هل هو من الأمة أم لا؟ وأرباب التحل والمملل اتفقوا على أن الباري تعالى موصوف بأوصاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه متزه عن النقصان بإطلاق، واتختلفوا في إضافة أمور^(٧) إليه بناء

(١) لأنهما اجتمع فيما كونهما معدين للتعامل والشمنية بخلقهما. والعروض فقدت المعنين، فاتفق على حكم كل. أما الحلى فأخذ وصفاً واحداً من الندين وهو أنه من الذهب والفضة، وباستعماله للزينة لا للشمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم صدنه بالشمنية، فجاء في الخلاف.

(٢) أي من صلى بالظيم صلاة صحيحة ثم بعد تمامها وقبل خروج الوقت وجد الماء.

(٣) أي وكان ذلك قبل استقرار المذاهب، أي كان في العصر الذي فيه البحث عن المذاهب أما إن كان بعد استقرارها فالسكتوت لا يدل على الموافقة قطعاً إذ لإعادة إينكار حينئذ، فلم يكن إجماعاً ولا حجة قطعاً. أما قبل ذلك فالعادة الإنكار عند عدم الموافقة، فجاء الخلاف، فالشافعي يقول: (لا هو إجماع ولا هو حجة) والجمهور بإجماع أو حجة وليس بإجماع قطعي، والجبائي إجماع بشرط انفراض العصر.

(٤) كالابتداع في الفروع التي ليست قطعية ولا معلومة من الدين بالضرورة. فهذا باتفاق ليس بكفر.

(٥) كفالة الغواص والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون أن علياً الله الأكبر، والحسنان ابنا الله، وجعفر إله لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن علي فهذا كفر باتفاق.

(٦) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً غير تصریح، كالمجسمة ومنكري الشفاعة وهذا يختلف فيه بالتكفير وعدمه.

(٧) أي من الصفات كالقدرة والعلم الخ على أنها صفات زائدة على الذات. وقوله: (وفي عدم إضافة أمور الخ) أي كالأفعال التي تعتبر شرورة، بغضهم يضيفها إليه لأنه لا فاعل إلا هو، ولا تعتبر شرورة إلا بحسبتها للعبد. والبعض لا يضيقها ويرى أن الكمال في ذلك. فلا تكرار في العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع إفاده المعنى المقصود.

على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها ناقص، وفي عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء على أن الإضافة إليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها.

فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين وأصحاب، فحصل الإشكال والتردد، ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاة معتقداً به في العقليات أو في النقليات لا مبنياً على الظن ولا على القطع إلا دائراً بين طرفين لا يختلف فيما أصحاب الإختلاء.

فصل

وبأحكام النظر في هذا المعنى يتزاحم للناظر أن يبلغ درجة الاجتهد، لأنه بصير بصيراً بمواضع الإختلاف، جديراً بأن يتبيّن له الحق في كل نازلة تعرض له. ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال: «يا عبد الله بن مسعود! قلت: ليك يا رسول الله! قال: أتذري أي الناس أعلم؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: أعلم الناس بأصرهم بالحق إذا اختلف الناس وإن كان مقصراً في العمل، وإن كان يزحف في إسته»^(١) فهذا تنبية^(٢) على المعرفة بمواقع الخلاف.

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الإختلاف. فعن قتادة: من لم يعرف الإختلاف لم يشم أنفه الفقه. وعن هشام بن عبيد الله الرازى: من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقاريء، ومن لم يعرف إختلاف^(٣) الفقهاء فليس بفقير. وعن عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتى الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد^(٤) من العلم ما هو

(١) ذكره بطوله في مجمع الروايد وقال: رواه الطبراني في الأوسط والصغرى، وفيه عقيل بن الجعد، قال البخاري: منكر الحديث.

(٢) لأن هذه الدرجة الفضلى إنما تتحقق عند وجود الاختلاف ومعرفة الحق فيه ولا يكون إلا بمعرفة موقع الاختلاف. فصح أنه تحرى على هذه المعرفة.

(٣) أي المبني على اختلاف أدلةهم لأنه بدون ذلك لا يمكنه ترجيح جانب الحق في المسألة ما لم يقف على دليل كل.

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح، فإنه إذا لم يعمل اختلافهم وأدلة كل ربما كان ما في يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنة الترجيح، فلا يأخذ ضعيفاً ويترك قوياً. أما شبه العمami فبيان عنده أن يعرف الخلاف ولا يعرف، إن كان مثله يصح له أن يفتى، وفيه الخلاف المشهور.

أوثق من الذي في يديه. وعن أيوب السختياني وابن عبيدة: أجرس^(١) الناس على الفتيا أقلهم علمًا ياخذل العلماء. زاد أيوب: وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء. وعن مالك: لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه. قيل له: اختلاف أهل الرأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ. وقال يحيى بن سلام: لا ينبغي لمن لا يعرف الإختلاف أن يفتى، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقوال أن يقول هذا أحب إلىي. وعن سعيد بن أبي عروبة: من لم يسمع الإختلاف فلا تعدد عالماً. وعن قبيصة بن عقبة: لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس.

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة موقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف. ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلا بد منه لكل مجتهد. وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمازري وغيره.

المسألة الخامسة^(٢):

الاجتهاد إن تعلق بالإستباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعانى من المصالح والمفاسد مجردة عن^(٣) اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً^(٤) خاصة.

والدليل على^(٥) عدم الإشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا يمكن التفاهم بين العربي والبربري

(١) يوضح ما قبله.

(٢) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد، وبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه. ولو ذكرتا عقلاً لكان أجود صنعاً حتى لا يتورّم معارضتهما لها.

(٣) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على التوازن وسيأتي البحث معه فيها. أي في الباب الذي فيه الاجتهاد إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الأبواب إن قلنا إنه لا يتجزأ.

(٤) للمؤلف دعويان اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص، وعدم اشتراطهما في الاجتهاد الراجح للمعنى من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهم حسب ترتيبهما في سياقه ففي العبارة سقط. والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط الخ).

أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه وأما المعانى مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره فإذاً من فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق^(١) بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي. ولذلك يقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الواقع القولية التي ليست ب夷ه، ويعتبرون^(٢) الألفاظ في كثير من النوازل وأيضاً فإن الإجتهداد القياسي غير^(٣) محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقياس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً، أو بالعلة^(٤) المنصوص عليها أو التي أومئ إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

وإلى هذا النوع^(٥) يرجع الإجتهداد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين كابن القاسم وأشہب في مذهب مالك، وأبي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبي حنيفة، والمزن尼 والبوطي في مذهب الشافعی؛ فإنهم على ما حکي عنهم يأخذون أصول إمامهم

(١) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق أيضاً إن الإجتهداد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وأن هذه المعرفات وسيلة إلى معرفة المقاصد، ثم قال إن أوجب الوسائل: اللغة العربية الخ.

(٢) أي فيسألون عما تدل عليه في مجري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فعل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين: لا فهم مقاصد الشريعة، ولا اللغة العربية.

(٣) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقييم أو المناسبة المسمى بتخریج المناط فربما يسلم في بادئ الرأي. أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الأيماء في مراتبها الكثيرة فلا يظهر، لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكاف، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يمكن من دفع فساد الاعتبار وفساد الوضع، وهما أهم اعترافات القياس، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعد مصادمه للنصوص مطلقاً في أي قياس كان، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه.

(٤) يريد أنه إنما يحتاج الإجتهداد القياسي إلى اللغة العربية في شيئاً: معرفة الأصل المقياس عليه، ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو مومأة إليها. أما باقي أعمال القائس فلا تحتاج إلى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذنا مسلمين وإن ذلك فلا يحتاج إلى اللغة أصلاً.

(٥) أي الثاني وهو المتعلق بالمعانى والمصالح الخ. قوله: (يأخذون أصول إمامهم) أي مسلمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفارييعها حتى فيما فرعه نفس الإمام صاحب هذه الأصول، وقد يخالفونه في تفريعه، بقى أنه يتقتضي أنهم لا يرجعون إلى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلمة لأنهم لورجعوا إلى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلمون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم؟ هذا يحتاج إلى استقراء، وقلما يثبته الاستقراء.

وما بني عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرون المسائل ويصدرون الفتاوى على مقتضى ذلك. وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاهما، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته: وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع الأحكام، ولو لا ذلك لم يحل لهم الإقدام على الإجتهاد والفتوى، ولا حلَّ لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك، ولا يسكت عن الإنكار عليهم على الخصوص، فلما لم يكن شيءٌ من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلفاء بالإقدام فيه. فالإجتهاد منهم وممن كان مثلهم ويبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه. هذا على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضاً في صحة اجتهادهم على الإطلاق والله أعلم.

المسألة السادسة:

قد يتعلّق الإجتهاد بتحقيق المناطق، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الإجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به^(١) من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجهداً من تلك الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضي؛ كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمهها، وما يحتاج به من متونها مما لا يحتاج به، وهذا يعتبر اجتهاده فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا^(٢)، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا^(٣) وكذلك القاريء في تأدية^(٤) وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب

(١) خذ هذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتاخر برؤه بسبب استعمال الماء برضوخ له في التيم فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص، فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصى هل يحصل ضرر فيتحقق المناطق؟ أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يُعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله أو بتقرير طبيب عارف.

(٢) كيف هذا مع أن الترجح بالمعنى يكون بالمرجحات الراجعة إلى الألفاظ ككون ما دل بالحقيقة يحتاج به ولا يحتاج بما عارضه الحال بالمجاز، وهكذا. فلا بد في هذا النوع من علم العربية. أما الترجح بالإسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية.

(٣) قد لا يسلم في بعض صور الترجح بالحكم، كما يعلم من مراجعتها في مثل المنهج للبيضاوي

(٤) لأنها ترجع للرواية الصرفة، أو إلى ضوابط تعين كيفية النطق بالكلمات مثلاً.

فيها، والعادة في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين، ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطرك إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد.

والدليل على ذلك^(١) ما تقدم من أنه لو كان لازماً^(٢) لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو مجال عادة وإن وجد ذلك فعلى جهة خرف العادة، كآدم عليه السلام حين علمه الله الأسماء كلها، ولا كلام فيه. وأيضاً إن لزم في هذا الاجتهد العلم بمقاصد الشارع^(٣) لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك؛ إذ فرض من لزوم العلم^(٤) بها العلم بمقاصد الشارع، وذلك باطل فيما أدى إليه مثله. فقد حصلت العلوم ووُجِدَت من الجهل بالشريعة والعربيَّة، ومن الكفار المنكرين للشريعة. ووجه ثالث أن العلماء^(٥) لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة؛ وهو التقليد في تحقيق المناط.

فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهد المعرفة بمقاصد المجتهد فيه، كما أنه في الأوَّلَيْن^(٦) كذلك؛ فالاجتهد في الإستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر.

المسألة السابعة:

الإجتهد الواقع في الشريعة ضربان؛ أحدهما: الإجتهد المعتبر شرعاً، وهو الصادر

(١) أي على عدم الافتقار إلى العلم بالأمريرن.

(٢) أي لمن يجتهد في الأحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهد سواءً أكان تحقيق مناط أم غيره، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهد أي تعلق كان لم يوجد مجتهد الخ. هذا ما تقدم للمؤلف استدلاً على غير هذا الموضوع ولا يخفى أن الكلام هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهد بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين. وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتطلب بسببي التكاليف كلها أو أكثرها فلو لزم الشرطان في تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف. وهو باطل. فلو نحا هذا التحريف في الدليل لكن ظاهراً. ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهد بأي نوع منه عليهم لم يوجد مجتهد. كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهد؟

(٣) أي والعربية بدليل قوله بعد (ووُجِدَت من الجهل بالشريعة والعربيَّة) أي فضلاً عن مقاصد الشريعة، فقد أدرج العربيَّة في الاستدلال، وهذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين.

(٤) أي وهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط.

(٥) أي مطلقاً مجتهدين ومقلدين.

(٦) وهما الاجتهد من النصوص، ومن المعاني: واقتصر في تفريغه على الأول.

عن أهله الذين اضطلوا بمعرفة ما يفتقر إليه الإجتهد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه. والثاني : غير المعتبر، وهو الصادر عنمن ليس بعارف بما يفتقر الإجتهد إليه، لأن حقيقته أنه رأي بمجرد الشهي والأغراض، وخطب في عمایة، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مريء في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله، كما قال تعالى : ﴿وَإِنْ حَكُمْ بِيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتْبَعْ أَهْوَاءِهِمْ﴾ [المائدة: ٤٨] وقال تعالى : ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتْبَعْ الْهَوَى فَيُصِّلُكَ اللَّهُ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [ص: ٢٦] الآية ! وهذا على الجملة لا إشكال فيه، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر. فاما القسم الأول وهي :

المسألة الثامنة :

فيعرض فيه الخطأ في الإجتهد إما بخفاء^(١) بعض الأدلة حتى يتوهם فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم^(٢) الإطلاع عليه جملة.

وحكم هذا القسم معلوم من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي^(٣)؛ وأما إن كان في أمر كلي^(٤) فهو أشد. وفي هذا الموطن حذر من زلة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها، فروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : «إني لأخافُ على أمتي من بعدي من أعمال ثلاثة». قالوا : وما هي يا رسول الله؟ قال : «أخافُ عليهم من زلة العالم، ومن حكم جائزٍ، ومن هوَ متبوع»^(٥) وعن عمر : «ثلاث يهدمن الدين : زلة العالم، وجداول منافق بالقرآن، وأئمة مضلون» وعن أبي الدرداء : «إن مما أخشي عليكم زلة العالم، أو جداول المنافق بالقرآن، والقرآن حقٌّ، وعلى القرآن منارٌ لمنار الطريق» وكان

(١) وقد يكون هذان من عدم بذلك الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد. وسيأتي الإشارة إليه بقوله : (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة الخ).

(٢) فيتضنه حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو قواعد الشريعة وبطليه أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفقاء.

(٤) تحرير الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا وتحريم الطيبات من الرزق وهكذا.

(٥) أي فاما انتقام زلة العالم فطريقه أنكم إن ظنتم به الخير وأنه موفق، فلا تستسلموا له ؛ فربما جره الاستسلام إلى الزينة وابتاع الهوى. وإن ظنتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغفلة فربما جره هذا إلى التناادي في العنان وخلع رقيقة الحق في غير ما ظهر خطوه فيه أيضاً. و Shawahed هذا حاصلة الأن فيمن زل من المنسوبين للعلماء في زماننا هذا ، فإنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعادوا عليه إبليس ، فصار ضد الإسلام ونبي الإسلام ، يهرف بفتحش القول ، ولا رادع له . أعادنا الله من زين القلوب بعد الهدایة .

معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: «إياكم و زيفة الحكيم؛ فإن الشيطان قد يتكلّم على لسان الحكيم بكلمة الضلال، وقد يقول المنافقون الحقّ، فتلقوا الحقّ عن جاء به، فإن على الحق نوراً» قالوا: وكيف زيفة الحكيم؟ قال: «هي كلمة تروّعكم وتُنكرُونها، وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زيفتها، ولا تصدّنكم عنـه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحق». وقال سلمان الفارسي: «كيف أنتم عند ثلاثة: زلة عالم، وجدار منافق بالقرآن، ودنيا تقطع عناقكم! فأما زلة العالم^(١) فإن اهتدى فلا تقلدوه دينكم، تقولون نصنع مثل ما يصنع فلان، وتنتهي عما ينتهي عنه فلان. وإن أخطأ فلا تقطعوا إيايـكم منه فتعينا عليه الشيطان» الحديث! وعن ابن عباس: «ويل للأتباع من عثرات العالم». قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجد من هو أعلم برسول الله ﷺ منه، فيترك قوله ثم يمضي الاتّباع» وعن ابن المبارك أخبرني المعتمر بن سليمان قال رأني أبي وأنا أنشد الشعر فقال لي: يا بني لا تُنشد الشعر! فقلت له: يا أباـتـ كانـ الحـسـنـ يـنـشـدـ، وـكـانـ اـبـنـ سـيـرـيـنـ يـنـشـدـ. فقال لي: أي بني! إن أخذت بشـرـ ما فيـ الحـسـنـ وـبـشـرـ ما فيـ اـبـنـ سـيـرـيـنـ اجـتـمـعـ فيـكـ الشـرـ كـلـهـ. وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك: «ليس أحد من خلق الله إلا يؤخذ من قوله ويترك، إلا النبي ﷺ» وقال سليمان التيمي «إن أخذت بـرـحـصـةـ كلـ عـالـمـ اجـتـمـعـ فيـكـ الشـرـ كـلـهـ» قال^(٢) ابن عبد البر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً.

وهذا كله وما أشبهـهـ دلـيلـ علىـ طـلـبـ الحـذـرـ منـ زـلـةـ العـالـمـ. وأـكـثـرـ ماـ تـكـوـنـ عـنـ الـغـفـلـةـ عـنـ اعتـبـارـ^(٣) مـقـاصـدـ الشـارـعـ فـيـ ذـلـكـ الـمعـنـىـ الـذـيـ اـجـتـهـدـ فـيـهـ، وـالـوـقـوفـ دـوـنـ أـقـصـىـ الـمـبـالـغـةـ فـيـ الـبـحـثـ عـنـ النـصـوصـ فـيـهـ؛ وـهـوـ إـنـ كـانـ عـلـىـ غـيرـ قـصـدـ وـلـاـ تـعـمـدـ وـصـاحـبـهـ مـعـذـورـ وـمـأـجـورـ لـكـنـ مـاـ يـنـبـئـ عـلـيـهـ فـيـ الـإـتـبـاعـ لـقـوـلـهـ فـيـ خـطـرـ عـظـيمـ. وـقـدـ قـالـ الغـزـالـيـ إـنـ زـلـةـ الـعـالـمـ بـالـذـنـبـ قـدـ تـصـيـرـ كـبـيرـةـ وـهـيـ فـيـ نـفـسـهـ صـغـيرـةـ، وـذـكـرـ مـنـهـاـ أـمـثـلـةـ، ثـمـ قـالـ: فـهـذـهـ ذـنـوبـ

(١) إني أخاف على أمري من ثلاثة: من زلة عالم، ومن هو متبوع، ومن حكم جائز) رواه البزار والطبراني من طريق كثیر بن عبد الله وهو واه. وقد حسنها الترمذی في مواضع، وصححها في موضع فأنکر عليه. واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه اهـ ترغیب.

(٢) قاله في كتابه (بيان العلم). وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد بن الحرت. وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء؛ ولو لا أنها كذلك ما كانت شرورة.

(٣) أي في غير تحقيق المناط، لأنـهـ لاـ يـحـتـاجـ إـلـىـ هـذـيـنـ كـمـاـ سـبـقـ. وـهـوـ الـمـوـافـقـ لـقـوـلـهـ أـيـضاـ أـوـلـ الـمـسـأـلـةـ (وـفـيـ هـذـاـ الـمـوـطـنـ يـشـيرـ إـلـىـ الـأـمـرـ الـكـلـيـ - حـذـرـ مـنـ زـلـةـ الـعـالـمـ) وـتـحـقـيقـ الـمـنـاـطـ مـنـ الـجـزـيـ. وـكـانـهـ لـمـ يـعـتـدـ بـهـ زـلـةـ - مـعـ آنـهـ كـذـلـكـ - لـأـنـ الـذـيـ يـتـرـتـبـ عـلـىـ خـلـلـ تـطـبـيقـ الـأـحـكـامـ الـشـرـعـيـةـ عـلـىـ مـنـاطـاتـهـ مـنـ الـفـسـادـ وـضـيـاعـ الـحـقـوقـ أـخـفـ مـنـ الـخـطـأـ فـيـ الـكـلـيـاتـ، لـأـنـهـ تـعـمـ وـذـلـكـ يـخـصـ.

يُتبع العالم عليها، فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالم أياماً متطاولة، فطوبى لمن إذا مات مات معه ذئبته. وهكذا الحكم مستمر في زلتة في الفتيا من باب أولى ، فإنه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته، فيُفضي ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد، وقولاً يعتبر في مسائل الخلاف، فربما رجع عنه وتبين له الحق، فيقوته^(١) تدارك ما سار في البلاد عنه ويصل عنده تلافيه، فمن هنا قالوا: زلة العالم مضرور بها الطبل.

فصل

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تبني على هذا الأصل.

منها: أن زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالف للشرع، ولذلك عدت زلة، وإنما فلو كانت معتمدة بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير^(٢)، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفه بحثاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد^(٣) إلى هذا المعنى.

وقد روی^(٤) عن ابن المبارك أنه قال: كنا في الكوفة فناظروني في ذلك - يعني في النبيذ المختلف فيه - فقلت لهم: تعالوا فليتحجّج المحتج منكم عمن شاء من أصحاب النبي صلوات الله عليه بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدّة^(٥) صحت عنه فاحتاجوا. فما جاؤوا عن واحد برخصة إلا جثناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم إلا عبد الله بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك فقلت

(١) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه.

(٢) كيف هذا؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص، يعني بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوعس والاجتهد بتوقف عليه. فإذا لم يقم بذلك أقصى الوعس ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث يكون مقصراً وغير آت بحقيقة الاجتهد، فيكون ملوماً قطعاً. يؤيد هذا قوله أول الفصل التالي (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهد) أما عدم التشنيع وعدم الانتقاد فمسلمان للأدلة السابقة.

(٣) وهو أن ذلك يكون إعانته للشيطان عليه وذلك لا يجوز.

(٤) تأييد للبناء الأول.

(٥) مقابل للرخصة في كلامه.

للمحتاج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدْ أن ابن مسعود لو كان هنا جالساً فقال هو لك حلال وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى. فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمن: فالنخعي والشعبي وسمى علة معهما كانوا يشربون الحرام؟ فقلت^(١) لهم: دعُوا عند الإحتجاج تسمية الرجال، فرُبُّ رجل في الإسلام مناقب كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زلة. فأفلاً حِدَ أن يفتح بها؟ فإن أبيتم فما قولكم في عطاء وطاوس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً. قال فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يدآ بيد؟ فقالوا: حرام. فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى.

والحق ما قال ابن المبارك: فإن الله تعالى يقول: «فإن تنازعتم في شيءٍ فرُدُوه إلى الله والرسول» [النساء: ٥٩] الآية. فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالف للقرآن أو للسنة لم يصح الاعتداد به ولا البناء عليه، والأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر؛ ولا ينقض مع الخطأ في الإجتهاد وإن تبين، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض^(٢) نقض حكمه. ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة، لأنه حكم بغير ما أنزل الله.

فصل

ومنها: أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل^(٣) الإجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأقوال غير المجتهد. وإنما يعد في الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف. وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا. فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتمد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فمما يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب أنه من وظائف المجتهددين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم

(١) استفهام إنكارى. أي يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم.

(٢) ولا لصح النظر في النقض أيضاً وفي نقض النقض ويتسلسل، فلا ينفذ حكم، فتتعطل المصالح.

(٣) لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي التقي والإنكار.

فلا تمييز لهم في هذا المقام. ويعضد هذا أن المخالف للأدلة الشرعية على مراتب: فمن الأقوال ما يكون خلافاً للدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي، ومنها ما يكون خلافاً للدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الأحاديث والقياس الجزئية. فاما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطراحته، ولكن العلماء ربما ذكروه للتتبّع عليه وعلى ما فيه، لا للإعتداد به. وأما المخالف للظني فيه الإجتهد^(١)، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمدته صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقين في ذلك ضابط يعتمد أم لا؟ فالجواب أن له ضابطاً تقريرياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطًا وزللاً قليلاً جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحب قول من عامة الأمة فليكن اعتقادك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين. لا من المقلدين.

فصل

وقد عد ابن السيد هذا المكان من أسباب الخلاف، حين عدّ جهة الرواية وأن لها ثمانى علل: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو من المصحف، والجهل بالإعراب، والتصحيف^(٢)، وإسقاط جزء^(٣) الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفوت بعضه، وهذه الأشياء ترجع إلى^(٤) معنى ما تقدم إذا صرحت أنها في الموضع المختلف فيها علل حقيقة، فإنه^(٥) قد يقع الخلاف بسبب الإجتهد في كونها موجودة في محل الخلاف. وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتمد به بخلاف الوجه الأول.

(١) أي فطرحة رأساً أو الاعتداد به خلافاً محتاج لاجتهد المجتهد والموازنة الخ فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد.

(٢) التصحيف من الراوي غير النقل عن كتاب عرف فيه التصحيف فهو علة أخرى.

(٣) أي أن الراوي مع علمه بباقي الحديث أو سنته يسقطه لغرض صحيح في نظره؛ كأن يكون شاهده لما يدعى به يكتفي فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبيلاً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه. وهذا غير سمع بعض الحديث وفوات بعضه، فعنده في هذا أنه لم يسمع كل الحديث.

(٤) أي لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً. هذا إذا سلم وجودها في المحل. وقد لا يسلم فلا ترجع إلى ما تقدم، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل فيها وعدم وجودها معتمداً به خلافاً. وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا الموضع من أسبابه.

(٥) بيان بعد ذلك من أسباب الخلاف.

وأما القسم الثاني وهي :

المسألة التاسعة:

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يعتقد هو في نفسه أنه من أهل الإجتهد وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة، كانت من أصول الإعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذًا ببعض^(١) جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له بياديه رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع^(٢) الإفتقار إليها، ولا مسلم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى الله ورسوله في أمرها كما قال: «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» [النساء: ٥٩] الآية! ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الإهتماء بالدليل الواضح واطراح النَّصْفَ والإعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة وتوهم بلوغ درجة الإجتهد باستعجال نتيجة الطلب^(٣) فإن^(٤) العاقل قلما يخاطر بنفسه في افتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى؛ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْ آيَاتٍ مُّحَكَّمَاتٍ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأَخْرُ مُتَشَابِهَاتٍ﴾ [آل عمران: ٧] الآية! وفي الصحيح أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية ثم قال: «إِنَّمَا يَعْلَمُ الَّذِينَ يَتَبَعَّونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمِّيُوا

(١) أي وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها، فلا ينقض جزئي قاعدة كلية؛ فمسألة المسألة الذي لم يواافق الصفراوي الذي شربه لا ينقض مع قوله تعالى: «في شفاء للناس» القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر بغير ما يغيّر المخبر عنه. ولا بد من رجع الدليل الجزئي إلى كلي آخر لأن يقى هذا المطلق ويقال فيه ما لم يكن صفراويًا مثلاً، أو يوكل فهمه إلى الله العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس. ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعى لنفسه الفهم والاستبطاط في الشريعة في هذا الزمان، أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات إلا وهو قابل للتغيير. ويستدل على ذلك بأمور كثون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم فإنما أنا بشر» وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع إلى أهل العلم بها ليفهم معناها، فهدم بهذا الشريعة كلها، ولم يبق بيه من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعاً المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له ببادي الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصدآً ومصلحة.

(٢) بل يرجع إليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة. فالمقصود إنما هو تزيل الدليل على وقوع غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعاً لهواه كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة.

(٣) أى، طلب العلم.

(٣) أي طلب العلم.

(٤) أي فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله. ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر؟ لأن العاقل الخ.

الله فاحذروهم^(١). والتشابه^(٢) في القرآن لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الإلهية الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالتأسخ والمنسخ، ولا غير ذلك مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية، إذ لا دليل على الحصر. وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الدداخلة تحت النصوص الشرعية، فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها ثم جاء بعض^(٣) الموضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد فذلك من المعدود في المشابهات التي يُتقى اتباعها، لأن اتباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضتها بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجيء أمر النوادر، ووكلت إلى عالمها^(٤) أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه. ودل على ذلك قوله تعالى: «مِنْهُ آيَاتٌ مُحَكَّمٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ» [آل عمران: ٧] فجعل المحكم - وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه - هو الأم والأصل المرجوع إليه، ثم قال: «وَآخِرُ مُتَشَابِهَاتِهِ» [آل عمران: ٧] يريد: وليس بأم ولا معظم فهي إذا قلائل، ثم أخبر أن اتباع المشابه منها شأن أهل الزينة والضلال عن الحق والميل عن الجادة، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الإتباع للمتشابه.

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية^(٥) إذ لم يخص الكتاب بذلك

(١) رواه مسلم وأبي داود والترمذني وقال حسن صحيح.

(٢) أي الأعم من الحقيقى والإضافى . وقوله: (بل هو من جملة انخ) أي أن ما نصوا عليه من جملة الخ . ولذلك قال: (وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى) أي فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر.

(٣) فمتلاً تزية الله عن مشابهة الخلق في الجسمية ولو احتجها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح . وجاء في الحديث قوله: «يَنْزَلُ رَبُّنَا إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا لَخَ» فهذا يقتى اتبعاه وإلا لأفضى إلى معارضه الأصل السابق المقرر . فاما أن نكل هذا إلى العالم سبحانه بمراده ففوض ، أو نزوله ونرده إلى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره . وهذا في الأعمال كثير ، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الأعمال ، فيجري فيها مثل هذا ، لكن المفتر بما وصل إليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلاً إلى غرضه وستأتي لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي .

(٤) إشارة إلى ما رواه المؤلف في الاعتصام عنه ﷺ (إن القرآن يصدق بعضه بعضاً : ما علمتم منه فاقبلوه ، وما لم تعلموا منه فكثروه إلى عالمه) .

(٥) هذا المقام وهو إثبات أن المشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه . وقال هناك (وقد تقررت هذه المسألة في كتاب المواقفات بنوع آخر من التقرير) .

ولا السنة، بل ثبت في الصحيح^(١) عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً، وتفرق النصارى على إحدى أو اثنتين^(٢) وسبعين فرقةً، وتفترق أمتي على ثلثٍ وسبعين فرقةً» وفي الترمذى تفسير هذا^(٣) بإسناد غريب عن غير^(٤) أبي هريرة فقال في حديثه: «وإن بنى إسرائيل تفرق على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلات وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي» والذي عليه النبي وأصحابه ظاهر في الأصول الإعتقادية والعملية على الجمعة، لم يخص من ذلك شيء دون شيء. وفي أبي داود^(٥) «وإن هذه الملة ستفرق على ثلات وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة» وهي بمعنى^(٦) الرواية التي قبلها. وقد روي ما يبين هذا المعنى، ذكره ابن عبد البر بسندٍ لم يرضه^(٧) وإن كان غيره قد هون الأمر فيه، أنه قال: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقةً، أعظمها^(٨) فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم، فيجعلون العرام ويحرّمون الحلال» فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله: «ما أنا عليه وأصحابي» وهو ظاهر فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الإعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

فصل

وقد وجدنا في الشريعة ما يدللنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها،

(١) هورواية لأبي داود كما في الاعتصام.

(٢) على الشك. قال في الاعتصام في المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة في الحديث إن افراق اليهود كافترار النصارى على إحدى وسبعين فرقةً).

(٣) فيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام.

(٤) رواه في المصاييف عن عبد الله بن عمرو في ترجمة الحسان.

(٥) رواه في المصاييف عن معاوية.

(٦) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه ﷺ. وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام.

(٧) في الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال: (إنه باطل لا أصل له) قال بعض المتأخرین: روى عن جماعة من الثقات. وقد أشيع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من الاعتصام.

(٨) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من الاعتصام، لتبيّن معنى القياس المذموم في الحديث.

وأنها مقصودة الدخول تحته، فإنه جاء في القرآن أشياء^(١) تشير إلى أوصاف يُعرف منها أن من اتصف بها فهو آخر في بدعة، خارج عن مقتضى الشريعة، وكذلك في الأحاديث الصحيحة، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: «إِنَّ مَنْ ضَيَّصَهُ هَذَا قَوْمًا يَقْرَئُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ»، يقتلون أهل الإسلام، ويذعنون أهل الأوثان، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية^(٢) وفي رواية^(٣): «دَعْهُ - يعني ذا^(٤) الخويصرة - فَإِنْ لَهُ أَصْحَابًا يَحْقِرُ أَحَدُكُمْ صَلَاتَهُ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهُمْ، يَقْرَئُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيهِمْ، يَمْرُقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ - الحديث إلى أن قال: آتَهُمْ رَجُلٌ أَسْوَدُ إِحْدَى عَصْدِيهِ مُثْلُ ثَدِيَّ الْمَرْأَةِ وَمُثْلُ الْبَصْرَةِ تَدَرُّدُ الرَّغْبَةِ» . فقد عرف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء، وذكر لهم علامة في أصحابهم، وبين من مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين:

أحدهما: اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقيده، والقطع بالحكم ببادئ الرأي والنظر الأول، وهو الذي نبه عليه قوله في الحديث يقرؤون القرآن لا يُجاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ» ومعلوم أن هذا الرأي يصدّ عن اتباع الحق المحسن، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذم^(٥) بعض العلماء رأي داود الظاهري، وقال إنها بدعة بعد المائتين. لا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت^(٦) عليه الصور والأيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم. وتأمل ما ذكره الفقيهي في صدر كتابه في مشكل القرآن، وكتابه في مشكل الحديث، يبين لك صحة هذا الإلزام، فإن ما ذكره هنالك أخذ ببادئ الرأي في مجرد الظواهر.

والثاني: قتل أهل الإسلام وترك أهل الأوثان، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة

(١) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل.

(٢) ذكره البخاري في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جمله.

(٣) رواه الشیخان وأبو داود باختلاف في بعض الألفاظ وهو في شأن الخوارج أيضاً كما في الاعتصام.

(٤) رواية البخاري في كتاب استتابة المرتدين أن عبد الله بن ذي الخويصرة - بزيادة كلمة ابن - قال للنبي ﷺ:

أعدل! وكان ذلك في قسم، فقال: «ويلك! ومن يعدل إذا لم أعدل؟» قال عمر: دعني أضرب عنقه.

فقال: «دعه فإن له أصحاباً» انظر بقية الحديث.

(٥) في الاعتصام: ومن البدع التي تتجارى ب أصحابها كالكلب ما ذهب إليه الظاهري، على رأي من عددها من البدع.

(٦) أي فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والأيات عنده. والأخذ بالظاهر مؤد إلى هذا فيطبق عليه الحديث.

وتفصيلها، فإن القرآن والسنّة إنما جاءت للحكم بأن أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأن أهل الأوثان هالكون، ولتعصيم هؤلاء وتربيتهم دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم. فإذا كان النظر في الشريعة مؤدياً إلى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها، وصادراً عن سبيلها. ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرها ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم لقواعد، وكذلك مناظرهم عمر بن عبد العزيز، وأشباه ذلك.

فهذا وجهان ذكرنا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات.

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم، ومنه سرى قتلهم لأهل الإسلام، وأن الفاعل لل فعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، وأن لا حرام إلا ما في قوله: ﴿قُلْ لَا أَجُدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية! وما سوى ذلك فحلال، وأن الإمام إذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم، وأن التقى لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم، وأن الزاني لا يرجم بإطلاق، والقاذف للرجال لا يحدين وإنما يحدين قاذف النساء خاصة، وأن الجاهل معذور^(١) في أحكام الفروع بإطلاق، وأن الله سبحانه نبياً من العجم بكتاب ينزله الله عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد، وأن المكلف قد يكون مطيناً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه الله، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن، وأشباه ذلك، وكلها مخالفة للكليات شرعية أصلية أو عملية.

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعينهم مرجيًّا كما فهمنا من الشريعة. ولعل عدم تعينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يتلزم ليكون ستراً على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبِدِّ لنا صفة الخلاف ليس كما ذكر عنبني إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ذنباً أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذلك في شأن قرابينهم، فإنهم كانوا إذا قربوها أكلت النار المقبول منها وتركت غير المقبول، وهي ذلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذلك، فكثير من هذه الأشياء خصت بها^(٢) هذه الأمة.

وقد قالت طائفة إن من الحكمة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبهم مستورة

(١) ينافق قولهم سابقاً إن الفاعل لل فعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الإسلام. ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع.

(٢) أي بالستر فيها كما في الاعتصام.

عن غيرهم، فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم منمن سلف.

وللستر حكمة أيضاً: وهي أنها لو أظهرت - مع أن أصحابها من الأمة - لكان في ذلك داع إلى الفرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر الله بها رسوله حيث قال تعالى: «واعتصموا بحبل الله جمِيعاً ولا تفرقوا» [آل عمران: ١٠٣] وقال: «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» [الأفال: ١] وقال: «لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعَةً» [الروم: ٣٢]. وفي الحديث: «لَا تَحَاسِدُوا، وَلَا تَدَابِرُوا، وَلَا تَبَاغِضُوا، وَكَوْنُوا عَبَادُ اللَّهِ إِخْوَانًا»^(١) وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة^(٢) وأنها تحلق الدين. والشريعة طافحة بهذا المعنى ويكتفي فيه ما ذكره المحدثون في كتاب البر والصلة، وقد جاء في قوله تعالى: «إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعَةً لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» [الأتعام: ١٥٩] الآية! أنه روى عن عائشة وأبي هريرة - وهذا حديث عائشة - قالت: قال رسول الله ﷺ: «يَا عَائِشَةً! إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْعَةً، مِنْ هُمْ؟ قُلْتُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ». قال: هُمْ أَصْحَابُ الْأَهْوَاءِ وَأَصْحَابُ الْبَدْعَ، وَأَصْحَابُ الضَّلَالِّ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ». يا عائشة! إن لكل ذنب توبة، ما خلا أصحاب الأهواء والبدع ليس لهم توبة، وأنا منهم بريء، وهم مني براء آء»^(٣).

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعين يورث العداوة والفرقة وترك الموالفة لزم من ذلك أن يكون منهاهما عنه، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إيداعها وتعيين أهلها، كما عين رسول الله ﷺ الخوارج وذكرهم بعلماتهم، حتى يعرفون ويحذر منهم ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد. وما سوى ذلك فالسكتوت عن تعينه أولى^(٤). وخرج أبو داود^(٥) عن

(١) رواه مسلم مع تقديم وتأخير.

(٢) (إياكم وسوء ذات البين فإنها الحلقة) رواه الترمذى.

(٣) أخرجه الترمذى، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، والطبرانى، وأبو نعيم فى الحلية، والبيهقي فى الشعب وغيرهم، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وذكر فى راموز الحديث مع اختلاف يسير فى بعض الألفاظ عن أحمد، والبيهقي فى الشعب، والحكيم، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ عن عمر أيضاً.

(٤) قال فى الإعتصام إن التعين يكون فى موطنين: الأول ما أشار إليه هنا، والثانى حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزيفها فى قلوب العوام؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصرير بأنهم من أهل البدعة والضلال. ولا يخفى عليك أن بدعة طائفه من أهل الأهواء فى زماننا هذا بعض محري الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين: بدعة غایة فى الشناعة والكفر، ثم الدعوة إليها بنشرها فى الصحف وتزيفها بكل أنواع البهتان والزخرف. فلا حول ولا قوة إلا بالله.

(٥) فيما كان بين سلمان وحديفه بالمدادين. وفي الشيختين أيضاً روايته بهذا المعنى.

عمر بن أبي قرعة قال: كان حذيفة بالمداين، فكان يذكر أشياء قالها رسول الله ﷺ لأناس من أصحابه في الغضب، فينطلق الناس من سمع ذلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة، فيقول سلمان: «حذيفة أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة فيقولون له: «قد ذكرنا قولك لسلمان، فما صدّقك ولا كذّبك» فأتى حذيفة سلمان وهو في ميّقة فقال: يا سلمان ما يمنعك أن تصدقني بما سمعت من رسول الله ﷺ؟ فقال: «إن رسول الله ﷺ يغضّب فيقول الناس من أصحابه، ويرضى فيقول في الرضى لناس من أصحابه أما تنتهي حتى تُورث رجالاً حبّ رجال، ورجالاً بغض رجال، وحتى تقع اختلافاً وفرقة؟ ولقد علمت أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «أيّما رجلٍ من أمتي سبَّه سبَّةً أو لعنته لعنة في غضبي فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون، وإنما يعني رحمة للعالمين فاجعلها عليهم صلاة يوم القيمة» فوالله لنتهين أو لاكتُبَنَ إلى عمر! فهذا من سلمان حسن من النظر، فهو جار في مسألتنا.

فإن قيل: فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبیع ما هم عليه. فكيف يكون ذكر ذلك والتنبیه عليه غير جائز؟

فالجواب أن النبي ﷺ نبه في الجملة^(١) عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العدة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصريحاً لقطع العذر^(٢) ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس^(٣) فنحن أولى بذلك معاشر الأمة.

وما ذكره المتقدمون^(٤) من ذلك فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، مع أن التعيين إذا كان بحسب الإجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضه، فمن بلغ رتبة الإجتهاد اجتهد والأصل ما تقدم من الستر،

(١) أي تنبیها إجمالياً لا تفصیلیاً.

(٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة الله.

(٣) أي في غالبيهم كما نبه عليه. أما مثل الخوارج فقد تقدم له ذكر العلامة القاطعة.

(٤) من عد أهل البدع وتعينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنين وسبعين فرقة. قوله: (إذا كان بحسب الإجتهاد) أي كما هو الشأن في تعين المتقدمين لهذه الفرق إلى اثنين وسبعين فرقة. فليس هذا التعين جارياً مجرّد الحكم الفصل. وقد عقد في الاعتصام مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الائتين والسبعين وهي المسألة السابعة من الجزء الثالث.

حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه، ويبقى النظر هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل^(١) تحت الحديث. أم لا؟ فهو موضع اجتهد وأيضاً فإن البدع المحدثة تختلف، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال. ألا ترى أن بدعة الخوارج مبادئ غاية المبادئ لبدعة التشويب بالصلوة، التي قال فيها مالك «التشويب^(٢) ضلال». وقد قسم المتقدمون البدع إلى ما هو مكرر وإلى ما هو محرم، ولو كانت عندهم على سواء ل كانت قسماً واحداً. وإذا كان كذلك فالبدع التي تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جداً، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكرر^(٣) فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع، وهذا كالمعどوم فيها، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعين فيها.

فإن قبل^(٤) : فالعلماء يقولون خلاف هذا، وإن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم، والقتل ومناسبة القتال إن امتنعوا، وإلا أدى ذلك إلى فساد الدين.

فالجواب أن ذلك حكم فيهم، كما هو فيسائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة أو دعا إليها أن يؤدب أو يزجر، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقرأ، إلى ما دون ذلك؛ وإنما الكلام في تعين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث. فتوجيه الأحكام شيء والتعين للدخول تحت الحديث شيء آخر^(٥).

(١) أي فيكون صاحبه في النار؟ وهل دواماً أم كمية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذلك إلى درجة البدعة وكونها مكفرة أو لا، وكونها صغيرة أو كبيرة.

(٢) قال المؤلف في الاعتصام: (وقد فسر التشويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذن فأباطأ الناس قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حي على الفلاح! وهذا نظير قولهم عندنا: الصلاة رحمة الله. وقيل إنما يعني بذلك قول المؤذن في أذانه: حي على خير العمل! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالفة السنة من الشيعة) اهـ يعني وأما جملة (الصلاحة خير من النرم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة.

(٣) أي فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار.

(٤) ترق في السؤال ووصول به فوق التعين إلى القتل ومناسبة القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعين. وكذلك هنا حيث يقول إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر.

(٥) أي فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر.

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضاً في التفصيل.

فأما علامات الجملة فثلاث:

إحداها: الفرقة التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَخَتَّلُفُوا﴾ [آل عمران: ١٠٥] وغير ذلك من الأدلة.

قال بعض المفسرين: صاروا فرقاً لاتباع أهوائهم، ويمفارقة الدين تشتبث أهواهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا﴾ [الأنعام: ١٥٩] ثم برأ الله منهم بقوله: ﴿لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن الله فيه ولا رسوله. قال: ووجدنا أصحاب رسول الله ﷺ من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيئاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والإستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محدثين، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به؛ كاختلاف أبي بكر وعمر وزيد في الجد مع الأم^(١)، وقول عمر وعلي في أمهات^(٢) الأولاد، وخلافهم في الفريضة المشتركة^(٣)، وخلافهم في الطلاق^(٤) قبل النكاح، وفي البيوع، وغير ذلك مما اختلفوا فيه، كانوا مع هذا أهل مودة وتناصر، أنحمة الإسلام فيما بينهم قائمة. فلما حدثت المرذية^(٥) التي حذر منها رسول الله ﷺ، وظهرت العداوات، وتحزب أهلها فصاروا شيئاً، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدثة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه.

قال: فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختطف الناس فيها ولم يورث ذلك الإختلاف بينهم عداوةً ولابغضاءً ولا فرقاً علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز^(٦) والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، وأنها التي

(١) لعله (مع الأخوة).

(٢) أي في جواز بيعهن كما هو رأي بعض من كبار الصحابة، أو عدم جوازه كما هو رأي الجمهور.

(٣) أي التي ورد فيها (هب أيانا كان حجرآ في اليم).

(٤) أي تعليق الطلاق على النكاح كان يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبي حنيفة والشافعي.

(٥) الذي في الاعتصام بالدجال المهملة. وكل له وجه فإن الأهواء موقعة في الهلاك والرديء، كما أنها مرذية غالبة للأرذاء والمضرفات.

(٦) هو التمايز، فكل فرقа تغير غيرها بالمرور وتسمى غيرها باسم ولقب تكرره.

عنى رسول الله ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله: «إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا» [الأعراف: ١٥٩] وقد تقدمت؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يحتسبها. ودليل ذلك قوله تعالى: «وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذَا كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَفْلَتَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْرَانًا» [آل عمران: ١٠٣]. فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك لحدثٍ أحدهما من اتباع الهوى. هذا ما قالوه. وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكل رأي أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين.

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقـة من تلك الفرقـة^(١) ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: «يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيُدْعَونَ أَهْلَ الْأَوْثَانِ»^(٢) وأي فرقـة توازي هذا إلا الفرقـة التي^(٣) بين أهل الإسلام وأهل الكفر. وهكذا تجد الأمر في سائر من عرفـة من الفرقـة أو من ادعى ذلك فيهم.

والخاصية الثانية: هي التي نبهـ عليها قوله تعالى: «فَإِنَّمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا يَشَاءُونَ مِنْ أَبْيَاغِ الْفَتَنَةِ» [آل عمران: ٧] الآية! فجعلـ أهل الزـيـغ والمـيلـ عن الحقـ من شأنـهم اتـبـاعـ المـتـشـابـهـاتـ، وـقـدـ تـبـيـنـ معـناـهـ. وـقـالـ عـلـيـهـ الصـلاـةـ وـالـسـلـامـ: «إـنـاـذـنـاـتـمـ الـذـيـنـ يـتـبـعـونـ مـاـ يـشـاءـونـ مـنـ فـأـوـلـثـكـ الـذـيـنـ سـمـيـ اللـهـ، فـاحـذـرـوـهـمـ»^(٤).

والخاصية الثالثة^(٥): اتـبـاعـ الهـوـيـ، وهي التي نـبهـ عـلـيـهـ قولهـ: «فَإِنَّمـا الـذـيـنـ قـلـوبـهـمـ زـيـغـ» [آل عمران: ٧] وهو المـيلـ عنـ الحقـ اتـبـاعـ لـهـوـيـ، وـقـولـهـ: «وـمـنـ أـصـلـ مـنـ اتـبـعـ هـوـاهـ بـغـيرـ هـذـيـ منـ اللـهـ»؟ [القصـصـ: ٥٠] وـقـولـهـ: «أـفـرـأـيـتـ مـنـ اتـخـذـ إـلـهـ هـوـاهـ وـأـضـلـ اللـهـ عـلـىـ عـلـمـ» [الجـاثـيـةـ: ٢٣].

إـلاـ أـنـ هـذـهـ خـاصـيـةـ رـاجـعـةـ إـلـىـ كـلـ أـحـدـ فـيـ خـاصـيـةـ نـفـسـهـ؛ لـأـنـهـ أـمـرـ باـطـنـ، فـلاـ يـعـرـفـهاـ غـيرـ صـاحـبـهاـ، إـلاـ أـنـ يـكـونـ عـلـيـهـ دـلـيـلـ فـيـ الـظـاهـرـ. وـالـتيـ قـبـلـهـ رـاجـعـةـ إـلـىـ الـعـلـمـاءـ الرـاسـخـينـ

(١) أي المضمنة في الحديث كما في الاعتصام.

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ١٧٨).

(٣) أي هـمـ وإنـ كانواـ يـنـطقـونـ بـكـلـمـةـ التـوـحـيدـ، وـيـصـلـونـ وـيـزـعـمـونـ أـنـهـمـ مـسـلـمـونـ إـلـاـ أـنـ خـاصـيـتـهـمـ الـتـيـ ذـكـرـهـاـ الـحـدـيـثـ تـجـعـلـ فـرـقـهـمـ عـنـ الـمـسـلـمـينـ لـاـ يـواـزـيـهـاـ إـلـاـ فـرـقـ الـكـفـارـ عـنـ الـمـسـلـمـينـ. فـلـاـ فـرـقـ بـيـنـهـمـ وـبـيـنـ الـكـفـارـ فـيـ الـوـاقـعـ، فـكـلـمـةـ (إـلـاـ) لـازـمـ وـإـنـ كـانـ عـبـارـةـ الـاعـتصـامـ بـدـوـنـهـاـ وـلـكـنـيـ ماـ رـأـيـتـ كـتـابـاـ فـيـ مـثـلـ تـحـرـيفـ طـبـةـ الـاعـتصـامـ الـحـالـيـةـ.

(٤) تقدم (ج ٤ - ص ١٧٥).

(٥) يـرـاجـعـ الـكـلامـ فـيـ الـخـواـصـ الـثـلـاثـ فـيـ الـاعـتصـامـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ الثـالـثـ مـنـ الـجـزـءـ الثـالـثـ لـيـزـيدـ اـنـصـاحـاـ.

في العلم؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها. والتي قبلها تعم جميع العقلاة من أهل الإسلام، لأن التواصل أو التقطاع معروف للناس كلهم، وبمعرفته يعرف أهله.

وأما العلامات التفصيلية في فرقة فقد نبه عليها وأشير إليها، كما في قوله تعالى:

﴿فَإِنْ تَنَازَّعُتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] - إلى قوله: ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضْلِلُهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ٦٠] وقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظُّنُنَ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ * إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضْلِلُ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١١٧ و ١١٦] الآية! وقوله:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتْبَعُ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُولَهُ مَا تَوَلَّ﴾ [النساء: ١١٥] إلى آخرها! وقوله: ﴿إِنَّمَا النَّسِيَّةُ زِيادةً فِي الْكُفَّرِ يُضْلِلُ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلِلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا﴾ [التوبه: ٣٧] الآية! وقوله: ﴿وَإِذَا قَبَلَ لَهُمْ: أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَا اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا: أَنْطِعُمُ مَنْ لَوْيَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ﴾؟ [يس: ٤٧]

الآية! وقوله: ﴿وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهُ عَلَى حَرْفٍ﴾ [الحج: ١١] إلى آخر الآيتين!

وقوله: ﴿هُوَ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنِ أَشْيَاءٍ﴾ [المائدة: ١٠١] - إلى قوله: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ٥] وقوله: ﴿وَقَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أُولَادَهُمْ سَفَهًا﴾ [الأنعام: ١٤٠] الآية؟ وقوله: ﴿ثَمَانِيَّةُ أَزْوَاجٍ مِنَ الصُّنَانِ اثْتَيْنِ﴾ [الأنعام: ١٤٣] - إلى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٤] إلى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم.

وكذلك في الحديث، كقوله: «إن الله لا يقضى العلم انتزاعاً يتزرعه من الناس، ولكن يقبض العلماء، حتى إذا لم يترك عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتووا بغير علم، فضلوا وأضلوا»^(١) وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلة العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى. وإنما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرح بها على الإطلاق^(٢) لما تقدم ذكره. فمن تهدى إليها فذاك، وإلا فلا عليه أن لا يعلمها. والله الموفق للصواب.

(١) تقدم (ج ١ - ص ٧٤).

(٢) تصریحاً یعنی أصحابها تعيیناً تماماً بالأسماء والألقاب.

فصل

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة وما يفيد علمًا بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة. ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.

ومن ذلك تعين هذه الفرق، فإنه وإن كان حقاً فقد يشير فتنته، كما تبين تقريره، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بشهده.

ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها، فإن الله ذم من اتبعها، فإذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك إلى ما هو مستغنى عنه. وقد جاء في الحديث عن علي: «حدثوا الناس بما يفهمون. أتريدون أن يكذبَ اللهُ ورَسُولُه»^(١).

وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال: يا معاذ تدري ما حق الله على العباد؟ وما حق العباد على الله؟ - الحديث! إلى أن قال: قلت يا رسول الله أفلأ بشّر الناس؟ قال: «لَا تُبَشِّرْهُمْ فَيَتَكَلَّوْا»^(٢) وفي حديث آخر^(٣) عن معاذ في مثله قال: يا رسول الله أفلأ أخبر بها فيستبشروا؟ فقال: «إِذَا يَتَكَلَّوْا» قال أنس فأخبر بها معاذ عند موته تائماً^(٤). ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة؛ انتظره في كتاب مسلم والبخاري فإنه قال فيه عمر: «يا رسول الله بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرة بنعليك: من لقي يشهد أن لا إله إلا الله مستيقناً به»^(٥) قوله بشّر بالجنة؟ قال نعم، قال: فلا تفعل فإني أخشى أن يتتكل الناس عليها فخلهم يعملون. فقال رسول الله ﷺ: «فخلهم».

وحدث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال: لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل

(١) رواه في الجامع الصغير بلفظ (حدثوا الناس بما يعرفون اللخ) عن الديلمي في مستند الفردوس عن علي مرفوعاً قال العزيزي شارحه: وهو في البخاري موقف عليه، وإن سند المروي واه، بل قبل موضوع (٢ و ٣) رواهما مسلم.

(٤) كان معاذ بين عاملين: النهي عن كتمان العلم بإطلاق، والنهي عن تبلیغ هذه المسألة من الرسول ﷺ. فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحتيماً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوجهة. وبدل عليه حديث عمر بعده فإن قوله فيه (فخلهم) بعد الإذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك، وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى معهما. على أنه يمكن أن ينماز في إفادة قوله ﷺ (فخلهم) للنهي المطلق عن تبلیغ هذه المسألة.

(٥) لفظ مسلم (مستعيناً بها).

فقال: «إن فلاناً يقول: لومات أمير المؤمنين لباعينا فلاناً فقال عمر: لا تؤمن العشيّة فأحضرهؤلاء الرهط الذين يريدون يغضبونهم» قلت لا تفعل، فإن الموسم يجمع رعاع الناس ويغلبون على مجلسك، فتحاف أن لا يتزلها على وجهها، فيطيروا بها كل مطير، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة، دار السنة، فتلخص بأصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، ويحفظوا مقالتك ويتزلوها على وجهها» فقال: «والله لا تؤمن في أول مقام أقومه بالمدينة» الحديث.

ومنه حديث^(١) سلمان مع حذيفة، وقد تقدم.

ومنه أن لا يذكر للمبتدئ من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربى بصغر العلم قبل كباره. وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة^(٢) الدور في الطلاق، لما يؤدي إليه من رفع حكم الطلاق بإطلاق، وهو مفسدة.

ومن ذلك سؤال العوام عن علل مسائل الفقه وحكم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحكم مستقيمة. ولذلك أنكرت عائشة على من قال: لم تقضي الحائض والصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها أحrrorية أنت؟ وقد ضرب عمر بن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل، وربما أوقع خيالاً وفتنة وإن كان صحيحاً. وتلا قوله تعالى: «وفاكهة وأبا» [عبس: ٣١] فقال: هذه الفاكهة مما الأباء؟ ثم قال: ما أمرنا بهذا إلى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم بيت وينشر وإن كان حقاً. وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك.

فتتبه لهذا المعنى.

وضابطه أنك تعرض مسائلك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قيلتها فلك أن تكلم فيها إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على

(١) تقدم ج ٤ - ص ١٨٢

(٢) صورتها أن يقول لزوجته، إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثة. نص الشافعية على الخلاف فيها على ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريح عندهم، وتبه كتهم على ضعفه. (٢) يقع الثلاث.

(٣) يقع المعلم عليه وهو المفتى به.

العموم، وإنما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم وإن لم يكن لمسألك هذا المساغ فالسكت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصل

هذه الفرق وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج عن الأمة ودل على ذلك قوله: «تفترق أمتي» فإنه لو كانت بيدعتها تخرج من الأمة لم يضفها إليها. وقد جاء في الخارج: «في هذه الأمة كذا» فأتأتى «بفي»^(١) المقتضية أنها فيها وفي جملتها. وقال في الحديث^(٢) «وتمارى في الفُوق» ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تمام^(٣) في كفرهم، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم.

فإن قيل: فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع، كالخوارج^(٤)

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضي بقاءهم في أمة الإجابة. لا ترى ما ورد في حديث مسلم: « وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً كلهم يدعى أنه نبي وأنه خاتم النبئين » فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو صحيح في الكفر لا يصح أن يستدل بها. وأيضاً فإن أبا سعيد الخدري في روايته يقول سمعت النبي ﷺ يقول: « يخرج في هذه الأمة - ولم يقل منها - قوم تحقرن صلاتكم الخ » قال ابن حجر: لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك. قال التزوري: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريمهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة، ولكن المؤلف رأه دليلاً لكونهم منها، والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الإجابة، ولكن هذا بعيد عن غرضه، ولا ترتب عليه فائدة.

(٢) أي حديث البخاري (فيتماري في الفوقة) قال ابن حجر: الفوقة تذكر وتؤثر، أي يتشكل: هل يقي فيها من الدم شيء؟ قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء إلى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين. لقوله (يتماري في الفوقة) لأن التماري من الشك، وإذا وقع الشك - يعني في التمثيل - لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام، لأن من ثبت له عقد الإسلام يقين لم يخرج عنه إلا بيقين. ورد هذا برواية (سبق الفرق والدم) والجمع بينهما أنه شك أولاً، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسمم شيء.

(٣) أي التماري في الكفر الممثل له في الحديث بالتماري في الفوقة: هل علق به أثر من الفrust والدم؟
 (٤) قال الخطابي: أجمع المسلمين على عدم الخوارج - مع ضلالتهم - فرق إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها أهـ. لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به: من إنكار سورة يوسف، وبعث النبي بعد محمد وغير ذلك؟ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في الاعتصام وتعليقاته. فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كمن يقول ببعث النبي أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشنائعات المنقوله عنهم فهو لاءً كفاراً يقتيناً، ومن كان منهم باغيًا قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته. أما نقل الخطابي الإجماع فلا يصح أن يحمل على الإطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى =

والقدريّة^(١) وغيرهما.

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام؛ والأصل بقاوئه حتى يدل دليل على خلافه. وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذاً من تلك الفرق؛ بل الفرق من^(٢) لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر، وإنما أبقيت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهلها: والأمر^(٣) بالقتل في حديث الخوارج لا يدل على الكفر؛ إذ للقتل أسباب غير الكفر، كقتل المحارب والفتنة الباغية بغير تأويل، وما أشبه ذلك. فالحق أن لا يحكم بکفر من هذا سبيلاً. وبهذا كله يتبيّن أن التعين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعب وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه، إلا ما دل عليه الدليل القاطع للعذر، وما أعزَّ وجود مثله!

المسألة العاشرة:

النظر في مآلات^(٤) الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل^(٥)؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو تشرع أحکام الكفار. ثم رأيت في فتح الباري على البخاري في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم، ورأيت فيه ما يوافق ما رأينا من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم، فإنهم طوائف: غلة، وغيرها.

(١) هم الذين يقولون: الخير من الله والشر من الإنسان وأن الله لا يريد أفعال العصاة. سماهم الرسول صلوات الله عليه مجوس هذه الأمة، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهاد جنائزهم.

(٢) من أين هذا، وقد قال (كلهم في النار) والحديث يتحمل التأييد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث.

(٣) الوارد في حديث علي، أخرجه الشیخان وغيرهما.

(٤) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الأسباب حيث يقول (وضع الأسباب يستلزم قصد الواضح إلى المضيقات) أي فالشارع إنما شرع الأسباب لأجل المضيقات، أي لتحصل المصلحة المضيّبة أو تدرأ المفسدة المضيّبة. وقوله (موافقة أو مخالفة) أي مأذونا فيها أو منها عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الأسباب حيث يقول: (يلزم من تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المضيقات والقصد إليها بل المقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعة) فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتّب عليه قوله (وهو مجال للمجتهد) وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المال على الجملة). وأما في المسألة على الخصوص فكثير ويرخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة. فاستدل على الإجمال واعتبار المال في ذاته ثم انتقل لغرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالأدلة الآتية.

(٥) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه بعلم من مقابلة الآتي بعده وأصله (فقد يكون).

لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة^(١) فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاف المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد؛ إلا أنه عذُب المذاق، محمود الغب جار على مقاصد الشريعة.

والدليل على صحته أمور:

أحدها^(٢): أن التكاليف - كما تقدم - مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخرى ودية. أما الأخرى فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم. وأما الدنيوية فإن الأعمال - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسبيات هي مقصودة للشارع، والمسبيات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مر في كتاب الأحكام أن المسبيات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب.

لأننا نقول: وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسبيات في الأسباب، ومر الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسئلتنا من الثاني لا من الأول، لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسبيات في الأسباب. وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدًّ من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة فإن اعتبرت فهو

(١) أي أو درء المفسدة به ومثله يقال فيما بعده، حسبما يناسب كلامهما لتمكيل المقام.

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة، غایته أن الكلام هناك في وضع الشارع، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملحوظته لذلك وأيضاً هنا زيادة الشخصوص الذي قرره بعد وأشارنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتي ولم =

المطلوب؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد ولا مصلحة تتوقع^(١) مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد. وأيضاً^(٢) فإن ذلك يؤدي إلى أن لا تتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا تتوقع مفسدة بفعل من نوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

والثالث^(٣): الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تفرون» [البقرة: ٢١]. وقوله: «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تفرون» [البقرة: ١٨٣]. وقوله: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوها بها إلى الحكم» [البقرة: ١٨٨] الآية! وقوله: «ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله» [الأعراف: ١٠٨] الآية! وقوله: «رسلاً مبشرين ومنذرين» [النساء: ١٦٥] الآية! وقوله: «كتب عليكم القتال وهو كرها لكم» [البقرة: ٢١٦]. الآية! وقوله: «ولكم في القصاص حياة» [البقرة: ١٧٩].

وهذا مما فيه اعتبار المال على الجملة^(٤).

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل

= يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسبيات، وجعل المآلات هنا هي المسبيات التي تقدمت هناك. وقوله (هي مقصودة للشارع) أي بدليل ما سبق في المسألة الرابعة.

(١) أي يعتد بها ويلتفت إليها باعتبارها مصلحة.

(٢) معرف على ما قبله. وقوله (ألا تتطلب) أي لا يلزم أن نطلب من فعل شرعاً الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً، وقد لا تحصل؛ فإن هذا الذي يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الخ).

(٣) وهذا يعني هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضفت المصالح العباد في أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هذه الآيات، وقال: المقصود هو التنبية ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

(٤) أي بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآل متعارضان يحتاجان إلى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهي الذي ينطليه أحد العالدين، وقوله (وهذا مما فيه الخ) يصح توجيهه للأدلة الثالثة السابقة. وربما فهم من كلامه أنه ليس في الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص، مع أن آية (ولا تسبوا الخ) فيها هذا الخصوص، لأن سب الأوثان سبب في تخزييل المشركين وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجع وهو سبهم الله - وملء ما بين السماوات والأرض سبباً في الأوثان لا يزن انجرافهم بكلمة واحدة في شأن الرزق سبحانه - نهى عن هذا العمل المؤدي إليه مع كونه سبياً في مصلحة ومأذوناً فيه لولا هذا المال.

من ظهر نفاقه: «أخاف^(١) أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»^(٢) وقوله: «الولا قومك حديث عهدهم بکفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم»^(٣) بمقتضى^(٤) هذا أفتى مالكُ الأَمِيرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لثلا يتلاعب الناس ببيت الله. هذا معنى الكلام دون لفظه. وفي حديث الأعرابي الذي قال في المسجد أمر النبي ﷺ بتتركه حتى يتم بوله وقال: «لا تُترْمُوه»^(٥). وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الإنقطاع. وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعًا لكن ينهى عنه لما يؤول إليه من المفسدة أو منوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالباًها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالالأصل على المشروعية لكن مآلها غير مشروع. والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالباًها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع. ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واستهارها. قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة: اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفرق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها.

فصل

وهذا الأصل يبني عليه قواعد:

منها قاعدة الذرائع: التي حكمها مالك في أكثر^(٦) أبواب الفقه؛ لأن المفسدة،

(١) فوجوب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعى في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضر على الإسلام من المشركون؛ فقتلهم دوء لمفسدة حياتهم، ولكن المال الآخر - وهو هذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مرادي الإسلام - أشد ضرراً على الإسلام من بقائهم. عليك بالنظر في باقي الأمثلة.

(٢) تقدم (ج ٢ - ص ٢٩٤).

(٣) تقدم (ج ٤ - ص ٦٢).

(٤) أي من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المال أمراً آخر غير ما في الحديث لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد - مع كونه مصلحة - خشية.

(٥) بينما نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابي فقام بيول في المسجد. فقال أصحاب رسول الله ﷺ مه ما فقال رسول الله ﷺ لا تزرموه، دعوه، فتركوه حتى بال ثم إن رسول الله ﷺ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقدر، إنما هي لذكر الله تعالى والصلوة وقراءة القرآن. وأمر رجلاً من القوم فجاء بدلوم من ماء فشنه عليه) أخرج الشيخان وهذا لفهمهما والنمساني (تيسين).

(٦) مثل لها في أعلام الموقعين بتسعة وتسعين مثلاً، وقال إن سد الذرائع ربع التكليف، لأنه إما أمر أو نهي، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه، والمنهي عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه. فصار سد الذرائع المفضية =

ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيها محققة، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة. ومع ذلك رجحت حقيقتها التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مال ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها بخمسة نقداً، فقد صار مال هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغولاً معنى لها في هذا العمل لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط^(١) أن يظهر لذلك قصد ويكثر^(٢) في الناس بمقتضى العادة.

ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي^(٣) فإنه اعتبر المال أيضاً، لأن البيع إذا كان

= إلى الحرام ربع الدين. وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذلك، وقال إن تجويز الحيل بمناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فالشارع بسد الطريق إليها بكل ممکن، والمحتمل يفتح الطريق إليها بكل حيلة فما يمنع العاجز خشية الواقع في المحرم من بعمل الحيلة في التوصل إليها؟ ثم قال بعد ذلك: ومن يبطل الحيلة كبيع العينة - يعني كصورة البيع المذكورة هنا - يبطل العقد الأول. بلا تردد: وبعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني ويصحح الأول. وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل - اهـ.

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني. فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فضل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم. والحيلة تجري في العقود خاصة، والذريعة عام. وتعریف المؤلف للذریعة يجعلها شاملة للحيل بتعریفها الآتي له، فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما، وقد أشیع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هذا الكتاب رحمة الله .

(١) والصورة المذكورة من بيع الأجال التي قد يظهر فيها قصد المتباهيـن لهذا الممنوع، وقد لا يظهر، ولكنه كثـر قصد الناس له بمقتضى العادة، فلذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المـسلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة المـسلف، لأنـه كثير القصد من الناس عادة، فلا تناـفي بين شـرطـيـه لـقـصـدـ وـقـوـلـ المـالـكـيـةـ إـنـهـ مـنـعـ وـلـوـ لـيـقـصـدـ بـالـفـعـلـ، فـالـمـظـنـةـ كـافـيـةـ عـنـهـمـ، بـخـلـافـ مـاـقـلـ قـصـدـ لـضـعـفـ التـهـمـةـ كـضـمـانـ بـجـعـلـ كـانـ بـيـعـ ثـوـبـينـ بـدـيـنـاـ لـشـهـرـ ثـمـ يـشـتـرـيـ مـنـهـ عـنـدـ الـأـجـلـ أـوـ دـوـنـهـ أـحـدـهـمـ بـدـيـنـاـ، فـيـجـزـ وـلـاـ يـنـظـرـ لـكـونـ آـلـ الـأـمـرـ لـضـمـانـ أـحـدـ الـثـوـبـينـ لـهـ عـنـدـ الـأـجـلـ فـيـ مـقـاـبـلـةـ الـثـوـبـ الـآـخـرـ. مـعـ أـنـ الضـمـانـ لـاـ يـكـونـ إـلـاـ اللـهـ. لـقـلـةـ قـصـدـ النـاسـ لـمـثـلـهـ.

(٢) عـبـارـةـ الـمـالـكـيـةـ يـمـنـعـ مـاـ أـدـىـ لـمـنـعـ يـكـثـرـ قـصـدـ لـلـمـتـبـاهـيـنـ وـلـوـ لـيـقـصـدـ بـالـفـعـلـ وـبـالـتـطـيـقـ عـلـيـهـ يـكـونـ عـطـفـ قـوـلـهـ (ـوـيـكـثـرـ) عـلـىـ قـوـلـهـ (ـيـظـهـرـ لـذـلـكـ قـصـدـ) عـطـفـ تـسـيـرـ، وـكـانـ قـالـ تـصـوـرـاـ لـذـلـكـ: بـاـنـ يـكـثـرـ الـخـ الـكـثـرـةـ هـيـ الـضـابـطـ وـالـمـظـنـةـ، وـمـقـابـلـهـ مـاـ لـاـ يـكـثـرـ فـلـاـ يـمـنـعـ كـمـاـ تـقـدـمـ فـيـ مـاـلـ الـضـمـانـ بـالـجـعـلـ.

(٣) قـالـ فـيـ الـأـعـلـامـ: وـأـبـوـ حـنـيفـةـ وـإـنـ قـالـ بـالـحـيـلـ إـلـاـ أـنـ لـهـ مـاـخـذـاـ آـخـرـ فـيـ مـنـ الـعـيـنـ؟ وـهـيـ الصـورـةـ المـذـكـورـةـ =

مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منها لها مآلها، ومالها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المال الممنوع. ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب الله، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُسْبِّحُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيُسَبِّحُوا اللَّهَ عَدُوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨] وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي على منع التوسل فيها. وأيضاً فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يئتم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع. ومالك يئتم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع. فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر^(١).

ومنها قاعدة العigel: فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعى وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمال العمل فيها خرم^(٢) قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس^(٣) الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كل واحد منها ظاهر أمره في المصلحة أو

= هنا، لأن الشمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير الثاني مبنياً عليه اهـ. يعني فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً من لم يمتلكه فالثاني فاسد، ورجع إلى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معاً. (١) هو في الحقيقة اختلاف في المناطق الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل الممنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً آخر من هذا. فلو صورت المسألة بأنه - باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد البيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلًا أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد، كما قال الدردير في شرحه الصغير وقال ابن رشد: إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع. يعني وإنما ذلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط.

(٢) جعل المفسدة في العigel خرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة ودمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون العigel أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لهما. (٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبي يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب، كأن آخرجه عن ملكه فقال الثاني لا يكره ذلك، لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير، وقال الأول يكره لأن فيه إضراراً بالفقراء وإبطالاً لحقهم مالاً فكلام المؤلف مبني على رأي محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً.

المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة. ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المال أيضاً، لكن على حكم الإنفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مطلة لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداء الدين منه، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة. وهذا الإبطال صحيح جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق. لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صرحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا، وإن امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهذا واحد منهم.

ولذلك اتفقوا على تحريم القصد بالإيمان والصلة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك. وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المال، والخلاف إنما وقع في أمر آخر^(١).

ومنها قاعدة مراعاة^(٢) الخلاف: وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزيادة على ما شرع له من الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلاً إذا وقع، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف؛ فإذا طلوب الغاصب بأداء ما غصب^(٣) أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادةٍ صحيحةً؛ فلو قصد فيه حمل على الغاصب

(١) وهو تحقيق المناظر كما سبق في سد الذرائع.

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذلك الميراث مثلاً، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولد. فمالك - مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولد - يراعي في ذلك الخلاف عندما ينظر فيما ترتيب بعد الواقع؛ فيقول إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجحاً إلا أن التشريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول.. وهذا منه مبني على مراعاة المال في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجحاً عند المجتهد، ليقر فعلًا حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الواقع حكمًا لم يكن له قبله. وذلك نظر إلى المال وأنه لوفرع على القول الراجح بعد الواقع لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فيينظر المجتهد في هذا المال، ويعرف على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المال الطاريء بعد الواقع بالفعل ما كان له أن يفرغ عليه وهو يعتقد ضعفه. ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزناء فمن باب التمهيد والتوضيحة لغرضه، ولا يتعلق به مقصوده.

(٣) إن كان بقي على حاله لم يتغير قوله (أو قيمته) أي إن تغير في غير المثلثي قوله (أو مثله) أي إن تغير وهو =

لم يلزم؛ لأن العدل هو المطلوب ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة. وكذلك الزاني إذا حدّ لا يزداد^(١) عليه بسبب جنאיته؛ لأنه ظلم له. وكونه جانباً لا يعني عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي^(٢)، أحذأ من قوله تعالى: «فَمَنْ اعْتَدَ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» [البقرة: ١٩٤] قوله: «وَالجِرْوَحُ قَصَاصٌ» [المائدة: ٤٥] ونحو ذلك.

وإذا^(٣) ثبت هذا فمن واقع منهاها عنه فقد يكون فيما يترب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصلية، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك^(٤) وما فعل من ذلك، أو نجيز^(٥) ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع واقع المكلف فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليلاً أقوى قبل الواقع، ودليل الجواز أقوى بعد الواقع، لما اقترن من القرائن المرجحة؛ كما وقع التنبية عليه^(٦) في حديث^(٧) تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث^(٨) قتل المنافقين، وحديث^(٩) البائل في المسجد؛ فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يتم بوله، لأنه لو قطع بوله لنجست ثيابه،

= مثلي وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن العمل عليه بالزيادة لا يصح، بأن كان غرلاً فسجه العاصب أو سبكة فسكها تقدماً فليس لل العاصب أخذه، بل له القيمة فقط.

(١) أي فلا يلزم بسكنى المزنبي بها مدة الاستثناء، ولا ببنقها كذلك، ولا بارضاع ولدها من الزنا ونفقته وهذا لأن هذه زيادة عن الحد الذي رأء الشارع.

(٢) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان.

(٣) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزنا تمهد، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكانه يقول إذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبيلاً للحيف، فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفًا لغيره في منعه من باب أولى أن يراعي دليل صحته وإن كان مرجحاً عند هذا المجتهد، فلا يكون سبيلاً للحيف بل ينظر للأمر الواقع وللمسأل.

(٤) أي كما في مثال البائل الآتي.

(٥) أي كما يأتي في الأنكحة الفاسدة قبل الدخول، المصححة بعد الدخول.

(٦) أي على الترك أو التصحيف وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف لأن المواريثة ليست منه. وإنما هي مما وقع مخالفًا للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد إبراهيم، أو وقع منهاها عنه قطعاً كمسألة البائل في المسجد وترك قتل الكافر المنافق المؤذن لل المسلمين، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة.

(٧) (و٨و٩) (تقدمت ج ٤ - ص ٦٢).

ولحدَّث عليه من ذلك داءً في بدنِه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجز موضعين وإذا ترك فالذى ينجزه موضوع واحد. وفي الحديث: «أيُّما امرأة نكحت بغير إذن ولَّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ». ثم قال: فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلَّ منها»^(١) وهذا تصحِّح للمنهي عنه من وجهه، ولذلك يقع فيه الميراث ويشتَّت النسب للولد. وإجرائهم النكاح الفاسد مجرَّى الصَّحِّيفَى في هذه الأحكام وفي حرمة المصاہرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة؛ وإنما كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق. فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد^(٢) الدخول، مراعاةً لما يقترب بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحِّح.

وهذا كله نظرٌ إلى ما يؤوِّل إليه ترتيب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توادي مفسدة النهي أو تزييد.

ولما بعد الواقع دليلاً مرجحاً تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخططاً في عمله له نظران: «نظر» من جهة مخالفته للأمر والنهي . وهذا يقتضي الإبطال «ونظر» من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنَّه داخلٌ مداخلَ أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يعني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصح له به ما أفسده بخطئه وجهله. وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم به بأحكام الإسلام؛ لأنَّه مسلم لم يعand الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك؛ ولذلك قال تعالى: «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ» [النساء: ١٧] الآية! وقالوا إنَّ المُسْلِمَ لَا يَعْصِي إِلَّا وَهُوَ جَاهِلٌ، فجري عليه حكم الجاهل، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح، فيكون إذ ذاك جانب التصحِّح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذاً ذاك لا نظر في المسألة؛ مع^(٣) أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل. وهو المطلوب.

ومما يبني على هذا الأصل قاعدة الإستحسان^(٤) وهو - في مذهب مالك - الأخذُ

(١) رواه في نيل الأوطار عن أبي داود الطياليسي.

(٢) أي كما في الأنكحة الفاسدة للصداق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خمراً أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتممه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناءً على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجيه.

(٣) أي فلم يخالف القاعدة حينئذ.

(٤) لهم في الإستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومنها تخصيص قياس بأقوى منه.

بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي. ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيده، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثل تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك. وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والجاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده، فيستثنى موضع العرج. وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي. وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة؛ كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل؛ لأن الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين. ومثله بيع الغرفة بخرصها تمراً؛ فإنه بيع الربط باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع العرج بالنسبة إلى المعرى والمعرى. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلة لمنع الإعراض؛ كما أن ربا النسبة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه. ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفتر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا

= وعلى هذين لا يخالف فيه أحد، إلا أنه ليس دليلاً شرعاً زائداً. ومنها دليل يتقدح في ذهن المجتهد يسر عليه التعبير عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلاً، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة. ومنها العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. كدخول الحمام، والشرب من السقاء مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء. فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع، وإن كانت غير عاده فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والغربة وجمع الصالحين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلةها بالنص أو القياس. وبه تعلم ما في قوله (هذا نمط من الأدلة الخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة الخ) الذي يفيد ظاهره أن هذه الموضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص، وأما إن كان شيئاً آخر لم ثبت حجيته فهو مردود. قال الباجي: الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين. كتحصيص بيع رطب العرايا من منع الربط بالتمر. قال: وهذا هو الدليل، فإن سمه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأباري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس. ومثاله لو اشتري سلعة بالخيار ثم مات فاختلف ورثته في الإضفاء والرد، قال أشهب القياس الفسخ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيб الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضي. قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده.

السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المال في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدليل العام يقتضي منع ذلك؛ لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المال إلى أقصاه. ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى^(١) مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الإستحسان بأنه إيثار^(٢) ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته. ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعرف؛ كرد الأيمان إلى العرف. وتركه إلى المصلحة؛ كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضي. وتركه في البسيط لتفاهمه لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل البسيط في المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في البسيط. وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل^(٣) بأقوى الدليلين فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكا وأبا

(١) أي فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالصلحة الجزئية، فبني عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون منها، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها من صورة الأدلة.

(٢) يجيء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمانه ~~بلا~~ فالدليل السنة، وإن كانت في عهد الصحابة الخ.

(٣) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأي دليل كان ففيه أن يدخله الخلاف الذي أشار إليه بعد. فمالك يخصوص بالصلحة - أي بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به. وبخلافه فيه أكثر الأصوليون - وأبو حنيفة يخصوص العام والقياس بغير الواحد. وكل منهما يرى صحة القياس الذي تقضي عليه وتفضله هو بإدراة الوصف المدعى عليه في المحل بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف، كقول الشافعية فيمن لم يبيت الينة: الصوم تعرى أوله عنها فلا يصح. فجعل العلة للبطلان عزو أوله عنها. فيقول الحنفية تنقض العلة بصور التطوع. فوُجِدَت في العلة مع عدم الحكم وهو البطلان. قال الأصوليون: إن الت نفس إذا كان وارداً على سبِيل الاستثناء لا يقدح في القياس. وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل، مخالفًا للقياس في جميع المذاهب كغير الربط في العريمة فإنه ناقض لعلة حرمة الربا، التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال. ولا زائد على هذه الأربع. وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور، ولم يحرم هذا البيع فيها والإجماع على أن العلة لا تخرج عنها، فدلالة على العلية أقوى من دلاله التنقض على عدم العلية وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال: (أولها) يقدح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة =

حنفية بريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى. ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنفية أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، وبريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً. وهذا الذي قال هو نظر^(١) في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام.

وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جداً. وفي العتبية من سماع أصبع في الشريكين بطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطنه الذي أقر به فإن كان في صفتة ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتراكاً فيه. وإن كان يدعى العزل من الوطء الذي أقر به فقال أصبع إني أستحسن هنا أن الحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء، فعلله غلب ولا يدرى. وقد قال عمرو بن العاص في نحو هذا: إن الوكاء قد يتفلت. قال: والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس. قال وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال: «سعنة أعشار العلم الاستحسان».

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومتالاتها، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يعزلان أو ينزلان، لأن العزل لا حكم له إذ أقر بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لكن الاستحسان ما قال، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً، فأجرى الحكم على الغالب^(٢)، وهو مقتضى ما تقدم. فلو لم يعتبر المآل في جريان

= أو مستبطة، كان التخلف لمانع أولئك مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في ظاهر قوله، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعي أقوى الأقوية، لسلامة عللها من الانقضاض (وثانيها) لا يقتضي مطلقاً وعليه مالك وأحمد وأبو حنفية (وثالثها) يقتضي في المستبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقتضي إذا وجد مانع من تعيم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصح تخصيص المستبطة إلا إذا وجد مانع؛ وإن كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافي لحكمها، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين فإن احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وآخرأ يتضح المقام.

(١) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة. أما استحسان أبي حنفية الذي يخصن بقول الواحد من الصحابة فالتأخير ليس فيه نظر للمآل وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام.

(٢) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية. حتى يدعى أن هذا تخصيص للقياس =

الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال. وقد بالغ أصبح في الاستحسان حتى قال: إن المعرف في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم. والأدلة المذكورة تعضيد^(١) ما قال.

ومن هذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى: وهي أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمر لا ترضى شرعاً فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛ كالنكاح الذي يلزم به طلب قوت العيال مع ضيق طرق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات. وكثيراً ما يلتجئ إلى الدخول في الاتكاب لهم بما لا يجوز، ولكنه^(٢) غير مانع؛ لما يؤول إليه التحرز من المفسدة المُرْبِيَة^(٣) على توقع مفسدة التعرض. ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله. وذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراهما، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرضي، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمور عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعد المصالح. وهو المفهوم من مقاصد الشارع فيجب فهمها حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع. وما ينقل^(٤) عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضاياً أعيان لا حجة في مجردتها حتى يعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء الله. والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق. والله أعلم.

= بالمصلحة المبينة على النظر للمال؟ أم أن الأحكام الشرعية تبني على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة الله في خلقه، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان؟ وبالجملة فإنك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبني كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عاماً كما يعلم بطبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره.

(١) عرفت ما فيه.

(٢) أي هذا اللازم غير مانع من النكاح. قوله (لما يؤول) تعليل لكونه غير مانع. قوله (من المفسدة) بيان لـما يؤول. قوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز.

(٣) أي الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض. وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام: لكننا لا نمنعه من النكاح، نظراً لما يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة، فإن التحرز منها يؤول إلى الواقعة في مفسدة أشد، وهي خشية الزنا، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي. فاغتفر الأول خشية الوقع في هذا المال الذي هو أشد ضرراً من التعرض.

(٤) من أنهم كانوا يتركوا الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المنكر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروي عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمنكر. ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على طهارة المسجد، فصارت بهذا قضيته العينة موافقة لما تقرر.

المسألة الحادية عشرة :

تقدّم الكلام على محال الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل. وقد ألف ابن السيد كتاباً في أسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة؛ وحصرها في ثمانية أسباب: أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات. وجعله ثلاثة أقسام: «اشتراك» في موضوع اللفظ المفرد؛ كالقرء، وأو^(١) في آية الحرابة «واشتراك» في أحواله العارضة في التصريف، نحو **﴿وَلَا يُضَارُ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾** [البقرة: ٢٨٢]. «واشتراك» من قبل التركيب، نحو: **﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يُرْفَعُ﴾** [فاطر: ١٠] **﴿وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾** [النساء: ١٥٧].

والثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز. وجعله ثلاثة أقسام: «ما يرجع» إلى اللفظ المفرد؛ نحو حديث التزول^(٥)، و**﴿إِنَّ اللَّهَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾** [النور: ٣٥]. «وما يرجع» إلى أحواله، نحو: **﴿وَبَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾** [سباء: ٣٣] ولم يبين^(٦) وجه الخلاف

(١) قال البناني محشى جمع الجوامع: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن. وعليه فلا اشتراك.

(٢) فإن الإدغام جعل الكلمة محتلة لأن يقع الإضرار من الكاتب بالنقض والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر، وبه قرأ عمر، فنعوا عن ذلك. ويحتمل الفتح أي لا يجوز أن يقع الإضرار عليهم بمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن سعدون أبي الفلك والنفتح، وما أجمل موقع هذا الإدغام الذي كان غاية الإيجاز بتضمنه المعنيين معاً. فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقياً.

(٣) أي فإنه لو لا وقوع الضميرين في يرفعه بعد قوله (إلهي يصعد الكلم الطيب) وقوله (والعمل الصالح) ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع: هل هو الكلم؟ أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم؟ أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأي الأكثر. والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الإيمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولاً. وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكاً مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعاني. فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يتضمنهما في التركيب يسمى اشتراكاً؟

(٤) مثل سابقة؛ فقد تقدم قوله (ما لهم به من علم) وتقدم لفظ (عيسي) فهل الضمير في قتلته لعيسي كما هو الظاهر؟ أم للعلم؟ أي ما قتلوا العلم بيقيناً، من قولهم: قلت العلم والرأي إذا بالغت فيه، وهو مجاز كما في الأساس. وأيضاً فاللفظ (بيقيناً) قيد وقع بعد نفي ومنفي؛ فهل يرجع للمعنى؟ أي النفي متيقن به، أم للمعنى؟ أي القتل المتيقن ليس حاصلاً عندهم، بل هو ظن فقط. فيكون مؤكداً لقوله (إلا اتباع الظن) وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليه.

(٥) حديث التزول ينزل ربنا إلى سماء الخ.

(٦) أي أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف؛ وهذا لم يبين فيه وليس يظاهر سببته للخلاف في مثل الآية. فسواء أكان من الإضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز. فإن كان

«وما يرجع» إلى جهة التركيب، كإيراد الممتنع بصورة الممكן^(١). ومنه: «أَئِنْ قَدَرَ اللَّهُ عَلَيْهِ» الحديث^(٢). وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره، كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتکثير بصورة التقليل، وعكسها.

والثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه، كحديث^(٣) الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط، ومسألة^(٤) الجبر والقدر والاكتساب.

والرابع: دورانه بين العموم والخصوص، نحو **﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّين﴾** [البقرة: ٢٥٦] **﴿وَعَلَمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾** [البقرة: ٣١].

والخامس: اختلاف الرواية. وله ثمانى علل قد تقدم التنبية عليها.

= الأصل مكركم بما في الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعاً كان حقيقة، وإن كان الإسناد إلى الظرف كان مجازاً عقلياً ولم يوجب الدوران اختلافاً في المعنى.

(١) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أي من العكس؛ لأنه إيراد للممكן في صورة الممتنع، أو أن قوله (كإيراد الغـ) مقدم من تأخيره وموضعه بعد قوله (وعكسها) الرابع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب، فيكون مثالاً لأول نوع من العكس. وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلاً للحقيقة أو الخوف، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم. أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله (ظن أن لن نقدر عليه) أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه.

(٢) في البخاري في كتاب التوحيد.

(٣) سئل في المسألة الثالثة عشرة فإن كلاماً منهم أخذ بحديث لم يتبيّن فيه أنه مستقل بانتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى يتبع. فكان ذلك سبباً لاختلافهم.

(٤) فكل قائل بشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره. وهو ظاهر في دليل الجبريين والقدريين، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة.

(٥) هل هو خبر حقيقي؟ أي لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً فليس في الحقيقة بإكراه. أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي لا تكرهوا في الدين وتجرروا عليه. وعليه فهو عام منسوخ بأية (جاده الكفار والمنافقين) أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية. والأية على الوجه الثاني صالحة للتلميل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز، ولدورانه بين العموم والخصوص، ولدعوى النسخ وعدمه.

(٦) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيمة؟ أم اللغات؟ أم أسماء الله؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية، لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة. فاللفظ صالح للعموم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا.

والسادس: جهات^(١) الاجتهاد والقياس.

والسابع: دعوى النسخ وعدمه.

والثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها، كالاختلاف في الأذان والتکبير على الجنائز ووجوه القراءات.

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه. ومن أراد التفصيل فعليه به، ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وبالله التوفيق.

المسألة الثانية عشرة:

من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفًا لمقطوع به في الشريعة. وقد تقدم التنبية عليه.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك. وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنّة، فتجد المفسرين ينقولون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تلافق^(٢) على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجمعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه: وهكذا يتافق في شرح السنّة وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم. وهذا الموضوع مما يجب تحقيقه، فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الرفاق في موضع الخلاف لا يصح.

إذا ثبت هذا فلننقلُ الخلاف هنا^(٣) أسباب:

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النبي ﷺ في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخرى مما يشمله اللفظ أيضاً، فينصلّهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المتن أنه خبز رقاق، وقيل زنجبيل، وقيل الترنجبيين، وقيل: شراب ممزوج بالماء. فهذا كله

(١) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شهير. وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستتبطة.

(٢) أي يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد.

(٣) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل.

يشمله^(١) اللفظ، لأن الله مَنَّ به عليهم. ولذلك جاء في الحديث: «الْكَمَاءُ مِنَ الْمَنَّ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ»^(٢) فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، وبوهم نقلها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السُّلُوَى إنه طير يشبه السُّمَانِي، وقيل: طير أحمر صفتة كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور. وكذلك قالوا في المن شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمة حلوة، وقيل: الترنجبيين، وقيل: مثل رُبُّ غليظ، وقيل: عسل جامد. فمثل هذا يصح حمله على المعاقة وهو الظاهر فيها.

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويدرك الآخر على التفسير المعنوي، وفرق بين تقرير الإعراب^(٣) وتفسير المعنى، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد، لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع والآخر^(٤) راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، كما قالوا في قوله تعالى: «وَمَتَاعًا لِلْمُتَقْوِينَ» [الواقعة: ٧٣] أي المسافرين. وقيل: النازلين بالأرض القواء وهي القفر: وكذلك قوله: «تَصِيهِمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً» [الرعد: ٣١] أي داهية نفحاتهم^(٥)، وقيل: سرية من سرايا رسول الله ﷺ، وأشباه ذلك.

(١) أي وإن كان أنواعاً متغيرة في المعنى، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني فإنه اختلف في مجرد العبارة والمعنى واحد.

(٢) آخرجه مسلم.

(٣) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً؟

(٤) هذا الآخر مبني على الأول. ففي المثال الأول المسافرون لازم عرقاً للنازلين بالأرض الفرج الجائزهم الضرورة إلى النزول فيها. فيكون بهذا الاعتبار مجازاً، وسيأتي في السبب الثامن، فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي فيكون حقيقة، لكنه يكون من السبب الأول. وكذا المثال الثاني: فإن كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فمجاز. وإن كان باعتبار أن السرية جزئي من القارعة تتحقق فيه فحقيقة. ويلزمهما ما لزم سابقاًهما، فلم يأت بمثال يتحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى. إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومتضييات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية. وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً فيكون هذا السبب الثالث مغايراً للأول والثامن. راجع المسألة المشار إليها ليتضمن غرضه ويستقيم كلامه.

(٥) القارعة من القرع، وهو ضرب الشيء بالشيء، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة، كما في قوله تعالى: «القارعة ما القارعة» وفي البيضاوي: أي داهية تقرعهم وتقلعهم. فاللفظ محرف على كل حال.

والرابع : أن لا يتward الخلاف على محل واحد، كاختلافهم^(١) في أن المفهوم له عموم أولاً: وذلك أنهم قالوا لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المتنطق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمتنطق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً. وكثير من المسائل على هذا السبيل. فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف.

والخامس : يختص بالأحاديث خاصة أنفسهم، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناء على تغير الاجتهد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه. فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطراخ منه للأول ونسخ له بالثاني. وفي هذا من بعض المتأخرین تنازع، والحق فيه ما ذكر أولاً. ويدل عليه ما تقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد، ولا يصح فيها غير ذلك. وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر لأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذكر عن ابن عباس^(٢) في المتعة وربا الفضل، وكرجوع^(٣) الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغسل من النساء الختانيين، فلا ينبغي أن يحكي مثل هذا في مسائل الخلاف.

والسادس : أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القراء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرؤوا بما إنكار غيره، بل على إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف، فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون^(٤) فيها.

والسابع : أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على أوجه من

(١) على رأي بعض الكاتبين هنا يكون خلافاً حقيقةً مبنياً على خلاف حقيقي فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعاً يقول: يعم. ومن قال ليس بدليل شرعي يقول: لا عموم ولا خصوص؛ لأن المفهوم غير معتمد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم. ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعاً وبين غيرهم، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعاً أنفسهم، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أو لا ف قال الأكثر له عموم، ونفاه الغزالى، وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) اهـ فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا الخ) أي الذين نفوه من قالوا بالمفهوم كالغزالى. ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه.

(٢) أنه راجع عن لجهما الذي كان مخالفًا فيه للجمهور إلى تحريمها.

(٣) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما.

(٤) فلا يتأتى الاختلاف بينهم في المتواتر.

الاحتمالات، وبينى على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة. فهذا ليس بمستقر خلافاً؟ إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه وليس الكلام في مثل هذا.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد، فيحمله قوم على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد^(١)؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيْتِ وَيُخْرِجُ الْمَيْتَ مِنَ الْحَيِّ» [الروم: ١٩] فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما. ونظير هذا قول ذي الرمة:

- وظاهر لها من يأبس الشُّكْتِ - وبائس الشُّكْتِ .

وقد مر بيانه وقول ذي الرمة فيه إن «بائس» و«يأبس» واحدٌ ومثل ذلك قوله: «فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرَبِيمْ» [القلم: ٢٠] فقيل: كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل: كالليل سوداء لا شيء فيها. فالمعنى مقصود شيء واحد وإن شبه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان.

والناسع: أن يقع الخلاف في التأويل^(٢) وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي؛ فإن مقصود كل متأولٍ الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الطواهر الموهمة للتشبیه. وتقع في غيرها كثيراً أيضاً كتأويلاتهم^(٣) في حديث^(٤) خيار المجلس بناء على رأي^(٥) مالك فيه، وأشباه ذلك.

(١) أي نحصل عليه على أي محمل، كما سيقول (فلا فرق في الخ).

(٢) أي في تعين المراد وإن اتفقا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل، فالتأويل في كلامه بمعنى المال كما في قوله تعالى: «وَأَحْسَنَ تَأْوِيلَهُ».

(٣) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي من مواضع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه الناسع كله غير ظاهر في غرضه؛ لأنهم وإن اتفقا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد. ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول.

(٤) أخرجه البخاري عن ابن عمر.

(٥) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راوله في بعض طرقه ورفعه، وأخذ بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به. ومثل مالك في ترك العمل به أبو حيفه وأصحابه. وقد توسع الزرقاني على الموطأ في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه.

والعاشر: الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متعدد؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة؟ أم ثمّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في عبارة^(١)، والمعنى متفق عليه. وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما. قال القاضي عبد الوهاب في مسألة «الوتر أوجب هو؟»: إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة؛ وإن لم يربدوا ذلك و قالوا لا يحرم^(٢) تركه ولا يخرج فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح الاحتجاج عليه. وما قاله حق، فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبغي على الخلاف فيها حكم، فلا اعتبار بالخلاف فيها.

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف، يجب أن تكون على بال من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها فلا يتسلل فيؤدي ذلك إلى مخالفة^(٣) الإجماع.

فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق^(٤) أيضاً.

وي بيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قول واحد كما تبين قبل هذا، والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهددين، وللإجابة بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

(١) يقولون في مثله إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لنظرية، فعلمه أيضاً اصطلاح. الواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا.

(٢) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر، لأن الوتر عندهم واجب ياثم المكلف بتراكه، بل هو فرض عملي يفوت الجواز أي الصحة بقوته، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أو لا، كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للقواعد مع الحاضرة إذا كانت الفوائض ستاً فائقاً والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة القراءة السورة وقنوت الوتر وتکبيرات العيد. وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بقوتها، ولكن تركها عمداً مؤثث، وسهراً مقتض لسجدة السهو. فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تتناوله الأدلة.

(٣) أي بإثباته الخلاف في محل الإجماع.

(٤) أي في التحري عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كل منهما يخالف الآخر.

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجح^(١) عن قوله، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحر^(٢) لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهددين، واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هذين القصددين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رأه لرجح إليه، ولوافق صاحبه فيه. فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني^(٣)، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً. وسواء علينا أقلنا بالتحطئة أم قلنا بالتصويب، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً، فالإصابة على قول المقصوبة إضافية^(٤)، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار. فإذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفرقون لا مختلفون.

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهداد، حتى لم يصيروا شيئاً ولا تفرقوا فرقاً، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر. كما لا اختلاف بين المتعبدين الله بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وأخر تقربه الصيام، وأخر تقربه الصدقة، إلى غير ذلك من العبادات. فهم متفرقون في أصل التوجه لله المعبد وإن اختلفوا في أصناف التوجه. فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصود الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذلك

(١) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهددين، فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه، كما في مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق في الموضوع، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحسابه. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموقفة مالك، وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً.

(٢) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما، بتحريه الدليل المرشد إلىأخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر. فالعبارة - كما ترى - فيها ركرة ونبوع عن هذا المقصود. ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحر الخ) لكان جيداً. قوله (هذين القصددين) بما في الحقيقة قصد واحد، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه.

(٣) فإن مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع - بناء على اتحاد الحكم وأن من أصحابه أصحاب ومن اخطأه أخطأ - إنما تربت على استبعاد الدليل وخفاته عليه.

(٤) أي بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلد من غير المجتهددين، لا للموافق، وإلا لما تعدد الصواب. قوله (إلى قول واحد) أي في هذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا بيته، لا مجرد أن غيره مصيب على قول التصويب.

لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التبعد بالأقوال المختلفة كما تقدم^(١) لأن التبعد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصود الشارع. والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصود المتجدد. فلا بد أن يكون التبعد متعدد الوجهة وإن لم يصح. والله أعلم.

فصل

وبهذا يظهر أن الخلاف - الذي هو في الحقيقة خلاف - ناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل. وهو الصادر عن أهل الأهواء. وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقنة والتقطيع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها. وإنما جاء الشرع بجسم مادة الهوى بإطلاق. وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم يتبع إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء. فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة ضلالة، لأن أصحابها مخطئون من حيث توهم أنه مصيب، ودخول الأهواء في الأعمال خفي^(٢) فأقوال أهل الأهواء غير معتمدة بها في الخلاف المقرر في الشرع. فلا خلاف^(٣) حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة.

فإن قيل: هذا مشكل، فإن العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرعوا عليها الفروع، واعتبروهم في الإجماع، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أتوا بها ليردوها ويبيّنوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا ما فيها وذلك في علمي الأصول معاً بين. وما يترفع عليها مبني عليها.

والثاني: إذا سلم اعتقادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق، وإنما

(١) في المسألة الثالثة، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، ولا بد من الترجيح وتحري مقصود الشارع بأي طريق كان: كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجح.

(٢) قد لا يشعر به صاحبه، فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذي بعض مقدماته مبني على الهوى.

(٣) أي يلزم أن تخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه، فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافاً.

المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأساً. وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغاً به أنه غير متبع إلا مقتضى الدليل يصير إلى حيث أصاره فمثلاً لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقاً، بل هو متبع للشرع، ولكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة. وأيضاً فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة، وأشدّ مسائل الخلاف مثلاً مسألة إثبات الصفات حيث نفاهما من نفاهما فإذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائماً حول حمى التزير ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معاً. وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية.

وإلى هذا^(١) فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه، ولهذا لم يظهر من الشارع خروجهم عن الإسلام بسبب بدعهم. وأيضاً فإنهم لما دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسيم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعينهم، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم، ومدارك الاجتهاد تختلف، لم يمكن - والحال هذه - إلا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط^(٢)، ولهذا تقرير^(٣) في كتاب الإجماع. فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم.

وفي الحقيقة فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التالق، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقـة. وإذا كان كذلك فجهة الاختلاف لا خلاف فيها في الحقيقة، لصحتها واتحاد حكمها؛ وجهة الاختلاف فهم مخطئون فيها قطعاً، فصارت أقوالهم زلات لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل إذا على كل تقدير.

فالحاصل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الإسلام متحدة على الجملة في كل

(١) أي يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تزير الله تعالى - وإن لم يصادروا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها - أن هناك من مسائل خلافهم ما هو مشكل في ذاته، ويصعب الخوض في الكشف عن اليقين فيه، فربما كان لهم وجه في جانب هذه المشكلات، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم الخ.

(٢) أي وعدم تميز حقهم من باطلهم، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً، وذلك لا يصح.

(٣) فقد اختلفوا هل تشرط عدالة المجتمعين أم لا؟ والحنفية تشرط. وعليه يتبين شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج. والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها، فإن لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الإجماع.

مسألة شرعية. ولو لا الإطالة لبسط هذا الموضع بأدلة التفصيلية وأمثلة الشافية، ولكن ما ذكر فيها كاف. والله الموفق للصواب.

المسألة الثالثة عشرة:

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصلها فله الاجتهد بالطلاق.

ويقى النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهد بما أراه الله. وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتتبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى^(١) ما حصل، لكنه مجمل بعد، وربما ظهر^(٢) له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومعلمه عند ذلك يعينه بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاماً وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى موقع إزالتها في الجريان على مجرى، مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدياً له حتى يتسعى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهذا الطالب حين يقائه هنا، ينزع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحكمها ومقاصدها، ولم تخلص له بعد - لا يصح منه الاجتهد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مُسند الاجتهد، ولا هو منه على بيته بحيث يشرح صدره بما يجتهد فيه. فاللازم له الكف والتقليد.

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق^(٣) معنى ما حصل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك - إذا أوردت عليه - كالبراهين^(٤) الدالة على صحة ما في يديه، فهو يتعجب من المتشكك في محضه.

(١) أي سره وحكمته.

(٢) أي مفصلأ.

(٣) ويكون ذلك ب تمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والجاجيات، والتحسينات، ومكملاها، واستقصاء ابثارتها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه من قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدتها من كتاب وسنة الخ.

(٤) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث أن ما يورد عليه فيما لا يجد صعوبة في دفعه.

كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار لكنه استمر به^(١) الحال إلى أن زل محفوظه^(٢) عن حفظه حكماً، وإن كان موجوداً عنده، فلا يبالي في القطع على المسائل: أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصل الطالب على هذه المرتبة^(٣) فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

وللمحتاج للجواز أن يقول إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس، وتبينت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاكساً للبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلب^(٤) فالذي حصل عنده هو كله الشرعية، وعمدة النحلة، ومنبع التكليف. فلا عليه أنظر في خصوصياتها المنصوصة^(٥) أو مسائلها الجزئية أم لا، إذ لا يزيد النظر في ذلك زيادة، إذ لو كان كذلك لم يكن واصلاً بعد إلى هذه المرتبة، وقد فرضناه واصلاً. هذا خلف.

ووجه ثان، وهو أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك^(٦) المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده، فإذا كان حاصلاً فالتنزل إلى الجزئيات طلب لتحصل الحاصل وهو محال.

(١) في الترقى لإدراك مقاصد الشريعة وأصولها، حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده، إلا أن همة منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشرعية، حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم: أنص على دليله الخاص أم لا؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص، لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات. فهو مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية. ومثاله يأتي في أعمال ذي الرأي رأيه مطلقاً، حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمد.

(٢) أي من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقاً جزئياً إضافياً.

(٣) ول يكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة، حتى صار مجتهداً في الأصول. فمن عرف الأصول تقليداً لنميره مهما قتلها خبرة فليس من أهل هذه المرتبة.

(٤) فقد عرف الفضوري والحادي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب، وصار لا يخفى عليه من ذلك شيء. فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التمييز.

(٥) أي الوارد فيها الأدلة التفصيلية. قوله (أو مسائلها الجزئية) أي الإضافية وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية.

(٦) تقدم بيانه بتوضيع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله (فإن قيل الكلي لا يثبت كلياً إلا من استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء الخ).

ووجه ثالث^(١)، وهو أن كلي المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصيات، وبمعنى أنها ترقى إلى ما ترقى إليه، فإن تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي، فهي حاكمة في الحقيقة، لأن المعنى الكلي منها انتظم، ولأجل ذلك لا تجد صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت^(٢) له الأدلة الجزئية عاضة وناصرة، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته. فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد. وهو المطلوب.

وللمانع أن يتحقق على المنع من أوجه.

منها: أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها، وتعاضدت مراميها، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً، حتى صارت الشريعة في حفظه أمراً متحداً، ومسلكاً مستظهماً، لا يزال عنه من مواردها فرد؛ ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلإ^(٣) وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف آخر لا بد أيضاً من اعتباره؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكلي مع أطراحالجزئي خطأ كما في العكس. وإذا كان^(٤) كذلك لم يستحق من هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمل ما يحتاج إلى تكميله.

ومنها: أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر؛ كما في النكاح مثلاً، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات^(٥) من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والتخل من كل وجه. وكما في مال العبد^(٦) وثمرة الشجر، والقرض، والعريaya، وضرب الديبة على العاقلة، والقرافش، والمسافة بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاصية تليق به لا تليق بغيره. وكما في الترخصات^(٧) في العبادات

(١) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عنالجزئي بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع. وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي منجزياته، فالنظر فيه تحصيل حاصل.

(٢) أي وإن لم يتتبه إليها عند الاستنباط. وسيأتي للممانع أن ينazuه في اطراد هذا بالحججة الثانية والثالثة.

(٣) لعل هنا سقطاً حاصلاً: (لا يترك النظر إلىالجزئي) وهو جواب إذا أي إن صاحب هذه الرتبة متتحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الآخر، وهو اعتبارالجزئي.

(٤) هذه هي القضية الكبرى في الدليل. فهي بمنزلة قوله: وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد.

(٥) أي مع أنهما من مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحاجيات.

(٦) هو وما بعده من المستثنىات من القواعد المانعة، وتقدم له أننا لو طردنا الباب في كل الضروريات لأخل ذلك بالحاجيات أو الضروريات، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذا من اعتبارالجزئيات.

(٧) وتقدم له أن الترخصات الهدامة للعزم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيده بعضها بعضاً.

والعادات وسائر الأحكام، وإن كان كذلك - وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات وال حاجيات والتكميليات - فلتزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن؛ بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية. فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

ومنها: أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات إلا يعتبر محالها وهي أفعال المكلفين، بل كما يجري الكليات في كل جزئية على الإطلاق يلزم أن يجريها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم. وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع، فلا يصح مع هذا^(١) إلا اعتبار خصوصيات الأدلة فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما^(٢) تقتضيه رتبة المجتهد، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهد.

ولذا تقرر أن لكل احتمال مأخذًا كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال^(٣).

ومن أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفي القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحى شرعي مطلق عام اطرد له^(٤) في جملة الشريعة اطراداً لا يتوجه معه في الشريعة نقص ولا تقدير، بل على مقتضى قوله: «اليوم أكملت لكم دينكم» [المائدة: ٣].

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم،

(١) أي اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة.

(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة.

(٣) أي فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهلية الاجتهد أو عدمها والموقف هنا تردد، ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمعنى، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوصيات الجزئيات مع اعتبار كل منها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذي شربه الصفراوي مع الآية الكريمة، إلى أن قال: (فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه. ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاضطاجع بمراجعة تلك المسألة فراجعها).

(٤) أي حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير.

وعلى ذلك دلت أدتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء. فكل فرد جاء مخالفًا فليس بمعتبر شرعاً؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر^(١) مما لا يعتبر، لكن على وجه كلي عام. فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ولدليل الخاص ظني، فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجرها الشارع، لا على حسب أنظارهم^(٢) فنحن من اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث أن الشارع إنما تبعدنا بذلك. واتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي.

فاصحاب الرأي جردوا المعاني^(٣) فنظروا في الشريعة بها واطرحو خصوصيات الألفاظ. والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، واطرحو خصوصيات المعاني القياسية، ولم تنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كل ما اعتمدته في فهم الشريعة.

ويمكن أن يرجع إلى هذا القبيل^(٤) ما خرج ثابت في الدلائل عن عبد الصمد بن عبد الوارث قال وجدت في كتاب جدي: «أتيت مكة فأصببت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فأتيت أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً واشترط شرطاً؟ قال: البيع باطل، والشرط باطل، وأتيت ابن أبي ليلى فقال: البيع جائز والشرط باطل وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت سبحان الله! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال: لا أدرى ما قالا؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع وشرط^(٥) فأتيت ابن أبي ليلى

(١) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث.

(٢) أي التي من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة.

(٣) أي الأسرار والحكم والمصالح والمقاصد التي فهموها مقصدًا للشارع من استقرارتهم لمورد الشريعة. أما الظاهرية فلم يلتفتوا إلى الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب، ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة.

(٤) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر إلى المعاني واطرح خصوصيات الألفاظ كاصحاب الرأي، ومنهم من نظر إلى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية، كلام جميعهم تمسك بالدليل اللفظي في الأحاديث الثلاثة.

(٥) (تقدم ج ١ - ص ٢٧٦).

فأخبرته بقولهما فقال: لا أدرى ما قالا؛ حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «اشترى بريرة و Ashton ط لهم الولاء؛ فإن الولاء لمن أعتق»^(١) فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما، فقال: ما أدرى ما قالا، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد الله قال: «اشترى مني رسول الله ﷺ ناقة»^(٢) فشرطت حملاني، فأجاز البيع والشرط»^(٣) اهـ. فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد^(٤) في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه، ولم ير غيره من الجزئيات معارضًا فاطرح الاعتماد عليه. والله أعلم.

والثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية متصلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عموم واحد منها دون^(٥) أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل^(٦) ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين. فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموماً وخصوصاً.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهد من أصحابها. وحاصله أنه متمكن فيها، حاكم لها، غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها فإن أصحابها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات. وكل رتبة حكمت على أصحابها دلت على عدم رسوخه فيها. وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتساب للاجتهد، والتعرض للاستنبط. وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه والله أعلم.

(١) آخرجه ستة مع اختلاف في اللفظ.

(٢) المعروف في قصة جابر (جمل) لا ناقة.

(٣) آخرجه في التيسير عن الخمسة.

(٤) على رأيه يكونون مصححين لفتيا من رأس الكلية، وقليلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم. وهل يصح أن يأخذ كل منهم كلية من حديث واحد؟ إن هذا بعيد. والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه، ولم يتعمد على ما رواه غيره إما لعدم روایته له، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمراجع آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السندي أو في المتن أو بخارج عنهم. وربما أيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدرى ما قالا) فالتّمثيل بهذه القصة للمقام الذي هو بصدره غير ظاهر.

(٥) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

(٦) أي فلا بد في النظر في مجال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء، بل كل وما يليق به، كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع.

ويسى صاحب هذه المرتبة الرباني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربى بصغر العلم قبل كباره ويوفي كل أحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن الله مراده.

من خاصته أمران؛ أحدهما: أنه يجب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص. والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمال إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كلياً. ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المال. وفي مذهب مالك من ذلك كثير^(١).

المسألة الرابعة عشرة:

تقدّم التنبيه على طرق من الاجتهداد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين. ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين، ويبين جهة المأخذ في الطريقين. وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجازي العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه^(٢) قضايا مكارم الأخلاق: من التلبيس من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والتبعاد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، والتبعاد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات، فيما سوى ما العقل معزول عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهاها^(٣) فكان أكثر ذلك موكلاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم، ليأخذ كل بما لا ينفع به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليلات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد العبود، من إقامة الصلوات فرضها ونفتها حسبما بينه الكتاب والسنة. وإنفاق الأموال في إعانة المحتججين، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت، على حسب ما تستحسن العقول السليمة في ذلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين

(١) لما تقدم أنه يقول بالصالح المرسلة التي يكون النظر فيها إلى جزئي في مقابلة الكلي.

(٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمة) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف والأزمان، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدّها مكرمة في زمن آخر. ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة في الجاهلية الخ).

(٣) أي من تفاصيل التعبادات.

بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد.

وكذلك الأمر فيما نهى عنه من المنكرات والفواحش، على مرأتها في القبح فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاهما بغایة موجودهم، وهكذا بعدما هاجر رسول الله ﷺ إلى المدينة، وبعد وفاته وفي زمان التابعين.

إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت، ودخل الناس في دين الله أفواجاً ربما وقعت بينهم مشاحنات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحکاماً خاصة، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفه المشروعات وارتكاب الممنوعات. فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمّل لهم تلك المقدّمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات، والمحرمات والمكرهات، إذ كان أكثرها جزئيات^(١) لا تستقل بإدراكتها العقول السليمة، فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات، ولا سيما حين دخل في الإسلام من لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضربي على استحسانها فريقه وما إلية طبعه وهي في نفسها على غير ذلك، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية حرمان لمصالح رأوها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا إلى^(٢) ما أمر الله به من فرض الجهاد حين قُووا على عدوهم وطلبوا

(١) أي إضافية.

(٢) أي فالجهاد تشريع مدني جديد، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة، لأنه لم يكن سبيلاً قد تم في مكة، وهو ظاهر، وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثانية من كتاب الأدلة، حيث قال هناك «والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة»؛ كقوله يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر» وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول: (كلما وجدت في المدنيات كلية فإنه جزئي بالنسبة إلى ما هو أتم منه أو تكميل لأصل كلية). وقد يقال لا منافاة، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكوراً بنفسه ومقرراً نوعه، إلا أنه قيد مثلاً وبين وفصل. بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجًا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندرج أشبه بالاندرج الذهني الممحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة. بخلاف الأنواع السابقة فإنها بنفسها شرعت مطلقة، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعاً جديداً، بخلافها ولكن يبقى قوله: (ولي الأمر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ما أمر

بدعائهم الخلق إلى الملة الحنفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنزل الله تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنة فتفصل تلك المجملات المكية، وتبيّن تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقى المحكم قانوناً مطراً، وأصلاً مستنداً، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ول يكن ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة، فضلاً من الله ونعمته.

الأصول الأولى باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما

=
الله) الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة. وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفاً أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان. إلا أن يقال إنه ليس عطفاً مغايراً حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعاً آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكأنه قال (الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك. ولتوسيع الكلام بمقدار ما يتضح المقام: جاء في سورة العنكبوت «ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه» قال بعض المفسرين: جاهد جهاد النفس. وقال بعضهم: بل الأعم من جهاد الغزو، وجاء في آخر السورة «والذين جاهدوا فينا لنهيهم سبلنا» قالوا: أطلق الجهاد ليعم الأمراء. ولم يشذ عن هذا إلا من قال: الجهاد في الآية الثبات على الأيمان. ومن قال: خاص بجهاد الغزو. والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال: ما عدا الآيات العشر الأولى، ومن قال: بل كلها مدنية. ينبغي على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها «ومن جاهده» وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمراء يكون تشريع الجهاد مكياً بالنصل عليه بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف، غایته أنه مجمل من جهة الوقت. ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجوهين: إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو، ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفته الجمهور. نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» وسورة الحج قليل مدنية، وقيل مكية، والأصح أنها مركبة من مدني و McKi، ولم يتحققوا تمييز المكي من المدنى فيها. وقال بعضهم أول آية نزلت في الأمر به «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم» في سورة البقرة المدنية قطعاً. فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت؟ فما قالوه في آيات القراء يؤيد ما بني عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق، ويختلف ما قالوه في العنكبوت. نقول: إن الجهاد قرار في مكة فضلـاً، وأثنى عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته، ولوح إلى أنه سيكون نافذاً إذا جاء وقته، وكل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بأية «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا» وقد كانوا يحيثون بكلمة بهذا مشجوج الرأس، وهذا مجرح، وهذا مهان، فيقول لهم: «لم يؤذن لي» بل جاء النهي عنه في جملة آيات، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتل وتفاصيل أحواله. فلما كان الإذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما جاء بالمدينة قال المفسرون إنه تشريع مدني. إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صنيعه.

لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات.

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية، فإن «الأحكام المكية» مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق الله أو حقوق الأدميين. وأما «الأحكام المدنية» فمتزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحنات، والرخص، والتخفيفات وتقرير العقوبات - في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقررة محكمة^(١) بمكة - وما أشبه ذلك ، مع بقاء الكليات المكية على حالها. وذلك^(٢) يؤتي بها في السور المدنية تقريراً وتأكيداً، فكملت جملة الشريعة - والحمد لله - بالأمرتين وتمت واسطتها بالطرفين، فقال الله تعالى عند ذلك: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَأَتَمَّتْ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيْنَكُمْ» [المائدة: ٣].

ولإنما عنى الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة ، والعمل بمقتضى الطوارئ العارضة . وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل الله وما حرم ، حتى لا يتتجاوزوا ما أحل الله إلى ما حرم ، فهم يتحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الواقع الخاصة ، حين صار الشاش ر بما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل ، فهم يزعنونهم عن مداخلة الحمى ، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق^(٣) الموصى إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية ، آخذين بحجزهم تارة بالشدة^(٤) وتارة باللين^(٥) فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء ، وإياه تحرروا .

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً فلم يفصلوا القول فيه ، لأنه غير محتاج إلى التفصيل . بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه ، فوكلاه

(١) كما في قوله تعالى: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسْنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيْئَةِ الْخَٰنِقَةِ» وكما في قوله: «فَإِنَّمَا الَّذِينَ شَقَوْا فِي النَّارِ» - إلى قوله: «وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَالْخَٰنِقَةِ» الخ وكما في آيات «وَقُضِيَّ رِبَكَ أَلَا تَبْدِلُ إِلَّا إِيَاهُ» والتنزيلات التي جاءت عقبها وقوله: «فَإِنَّمَا مِنْ طَغَىٰ وَأَثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» الخ ومثله كثير في تقرير الجزاءات الكلية .

(٢) لعله (ولذلك).

(٣) من الكفارات وغيرها.

(٤٥) يحتاج إلى بيان ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا في الاجتهد إلا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهد بمعنى تحقيق المناطق الخاصة لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم .

إلى اختيار المكلف واجتهاده، إذ كيف ما فعل فهو جاري على موافقة أمر الشارع ونهيه. وقد تتشبه فيه أمور ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول فعلى هذا كل من كان بعده من ذلك الحد أكثر كان إعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول الله ﷺ وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين، ويبون ما بين المترتبين وكذلك ما يؤثر من شيم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول. وعلى هذا القسم عول من شهر من أهل التصوف وبذلك سادوا غيرهم ومن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه وأما غيرهم من حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والواقع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا وأجروها بالفروع الثانوي حين اضطروا إلى ذلك فعاملوا ربهم في الجميع ولا يقدر على ذلك إلا الموفق الفدّ. وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير.

ولم تزل الأصول يدرس العمل بمقتضاها لكثره الاشتغال بالدنيا والتفریع فيها، حتى صارت كالنسي المنسي، وصار طالب العمل بها كالغريب المقضي عن أهله، وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام : «بدأ هذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء»^(١).

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهور في العلماء على الجملة وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه.

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق، حتى سموا السابقين بإطلاق ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك السبق من شاء الله من الأنصار، وكملت لهم بها شعب الإيمان ومكارم الأخلاق وصادفوا ذلك وقد رسخت في أصولها أقدامهم فكانت المتممات أسهل عليهم، فصاروا بذلك نوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب الله، ورفع رسول الله ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدين أئمة فكانوا هم القدوة العظمى في أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه بل زادوا في الاجتهد وأمعنوا في الانقياد لما

(١) تقدم (ج ١ - ص ٩٨).

حد لهم في المكي والمدني معاً، لم تزحزمهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزم المكيات، ولا صدتهم عن بذل المجهور في طاعة الله ما متعوا به من الأخذ بحظوظهم وهم منها في سعة **﴿وَالله يختص برحمته من يشاء﴾** [البقرة: ١٠٥].

فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ بالأصل الأول واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فيها ونعمت. وعلى الأول جرى الصوفية الأول^(١)، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يتلزم ما التزموا. ومن هنَا يفهم شأن المنقطعين إلى الله فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة، فإن الذي يظهر لبادي الرأي منهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعاً، فيظن الظان أنهم شدوا على أنفسهم، وتتكلفوا ما لم يكلفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة، وحاش لله! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة وهم باتفاق أهل السنة صفة الله من الخلقة. لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام، ونصوص التنزيل المكي الذي لم ينسخ، وتنزليل أعمالهم عليه، تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عنوا على وجه لا يضاد المدنى المفسر.

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم، فقال: **«أما** على مذهبنا فالكلُّ لله، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم» وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما تقدم، فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة الله، ولم يبين فيه الواجب من غيره، بل وكل إلى اجتهاد المتفق، ولا شك أن منه ما هو واجب، ومنه ما ليس بواجب والاحتياط في مثل هذه المبالغة في الإنفاق في سد الخلالات وضرور الحاجات، إلى غاية تسكن إليها نفس المتفق فأأخذ هذا المسؤول في خاصة نفسه بما أفتى به. والتزمه مذهبًا في تعبده، وفاء بحق الخدمة، وشكراً النعم، وإسقاطاً لحظوظ نفسه؛ وقياماً على قيام العبودية الممحضة، حتى لم يبق لنفسه حظاً وإن أثبته له الشارع، اعتماداً على أن الله خرائن السموات والأرض، وأنه قال: **﴿لَا نسألك رزقاً نحن نرزقك﴾** [طه: ١٣٢] وقال: **﴿مَا أَرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أَرِيدُ أَنْ يَطْعَمُونَ﴾** [الذاريات: ٥٧] وقال: **﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقٌ كُلُّ الْمُرْسَلُونَ﴾** [الذاريات: ٢٢] ونحو ذلك. فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به. ومثله لا يقال في ملتزمه، إنه خارج عن الطريقة، ولا متكلف في التعبد، لكن لما

(١) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى يبني عليه مقصده في تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله: (على تقرير هذا الأصل من أخذ بالأصل الأول الخ).

كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات، فصارت هي الواجبة انتظاماً. مقدرة لا تتعذر إلى ما دونها، ويقي ما سواها على حكم الخيرية، فاتسع على المكلف مجال لإبقاء جوازاً، والإإنفاق ندبأ، فمن مقل في إنفاقه ومن أكثر، والجميع محمودون لأنهم لم يتعدوا حدود الله فلما كان الأمر على هذا استفسر المسؤول السائل ليجيئه عن مقتضي سؤاله.

ومنهم من لا ينتهي في الإنفاق إلى إنفاذ الجميع، بل يبقى بيده ما تجب في مثله الزكاة حتى تجب عليه، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً، علمًا بأن في المال حقاً سوى الزكاة، وهو لا يتعين تحقيقاً، وإنما فيه الاجتهاد. فلا يزال ناظراً في ذلك مجتهداً فيه ما بقي بيده منه شيء، متحملاً منه أمانة لا ينفك عنها إلا بإنفاقه، أو كالوكيل فيه لخلق الله، سواء عليه أمدٌ نفسه منه أم لا.

وهذا كان غالباً أحوال الصحابة، ولم يكن إمساكهم مضاداً لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى، إلا أن هذا الرأي أجرى على اعتبار سنة الله تعالى في العadiات، والأول ليس للعadiات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد.

وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه وقد أثبت له حظه من التوسيع في المباحثات، على شرط عدم الإخلال بالواجبات وهكذا يجب أن ينظر في كل خصلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر. فالصواب والله أعلم أن أهل هذا البلد معاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك؛ بخلاف القسمين الأولين: وهما من لا يأخذ بتسبيبه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها.

فإن قيل فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟

فأعلم أن النظر فيه خاص لا عام؛ بمعنى أنه مبني على حالة يكون المستفتى عليها وهو كونه يعمل لله ويترك لله في جميع تصرفاته، فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتني على حسب حاله، لأنه يقول: هذه حالي فاحملني على مقتضاها! فلا بد أن يحمله على ما تقضيه، كما لو قال أحد للمفتى: إني عاهدت الله على أن لا أمس فرجي بيمني، أو عزمت على لا أسأل أحداً شيئاً، وأن لا تمتس يدي يد مشرك، وما أشبه هذا، فإنه عقد الله على فعلٍ فضلٍ، وقد قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمُ﴾ [التحل: ٩١] ومدح الله في كتابه المؤمن بعهدهم إذا عاهدوا - وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة الله، فهو مما يطلب

الوفاء به ما لم يمنع مانع . وفي الحديث : «إِنَّ خَيْرًا لِأَحْدَكُمْ أَنْ لَا يَسْأَلْ مِنْ أَحَدٍ شَيْئًا»^(١) فكان أحدهم يقع له سوطه من يده فلا يسأل أن يناله إيه . وقال عثمان : ما مسست ذكري بيميني منذ بايعت بها رسول الله ﷺ . وقصة حمي الدبر ظاهرة في هذا المعنى ، إذ عاهد الله أن لا يمس مشركا ، فحملته الدبر حين استشهد أن يمسه مشرك ، الحديث كما وقعت .

غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية ، لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال . وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالبا لحظه من حيث أثبتته له الشارع ، فلا بد أن يفتى بمقتضاه ، وحدود الحظوظ معلومة في فن الفقه . فلو فرضنا أحدا جاء سائلاً وحاله ما تقدم لكان على الفقيه أن يفتى بمقتضاه ولا يقال إن هذا خلاف ما صرحت به الشارع ؛ لأن الشارع قد صرحت بالجميع ، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ولم يلزمها أحدا لأنها اختيارية في الأصل بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة ، فاقتضى ذلك الفتيا بها عموما ، كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه .

فإن قيل : فإذا كانت غير لازمة فلهم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم ؟

قيل : لم يفت بها مقتضى اللزوم الذي لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك ، وإنما يفتى بها وهو طالب أن يلزم نفسه بذلك حسبما استدعاه حاله ، وأصل الإلزام معمول به شرعا ، أصله النظر والوفاء بالعهد في التبرعات . ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم ؛ كالmutation في الطلاق ، وحديث : «لَا يَمْنَعُ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزْ خَشْبَةً فِي جَدَارِهِ»^(٢) . وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها ؛ كحديث^(٣) الأشعريين إذ أرملاوا ، قوله : «من كان له فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له» الحديث بطوله^(٤) ! وقوله : «من ذا الذي تألى على الله لا يفعل الخير»^(٥) وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحط عن غريميه الشرط من دينه^(٦) . وقد أنزل الله في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مسطحة «وَلَا يأْتِي أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ» [النور : ٢٢] الآية ! وبذلك عمل عمر بن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه ، وقال : والله ليمرن به

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٢٦).

(٢) حديث البخاري في كتاب المظالم.

(٣) في البخاري كتاب الشركة وقد تقدم.

(٤) جزء من حديث تقدم (ج ٢ - ص ٣٥٤).

(٥) رواه مسلم باختلاف في اللفظ.

(٦) حديث طوبيل في مسلم .

ولو على بطنك. إلى كثير من هذا الباب. وأخص من هذا فنياً أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه، فإنه يفتئي بما تقتضيه مرتبته، كما يحكي عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان، فسألها: مَنْ أَنْتُ؟ فقالت أخت بشير الحافي. فأجابها بترك الغزل بضوئها. هذا معنى الحكاية دون لفظها. وقد حكى مطرّف عن مالك في هذا المعنى أنه قال: كان مالك يستعمل في نفسه ما لا يُفتشي به الناس، يعني العوام، ويقول: لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما^(١) لو تركه لم يكن عليه فيه إثم. هذا كلامه. وفي هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير. والله أعلم.

(١) أي بفعل ما لو تركه لم يكن آثماً ولكنه إنصاف من النفس، وإسقاط للحظ.

الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه
والنظر فيه في مسائل

المسألة الأولى :

المفتى قائم^(١) في الأمة مقام النبي ﷺ.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي في الحديث «إن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً وإنما ورثوا العلم»^(٢). وفي الصحيح^(٣): «بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدْحٍ مِّنْ لِبِنٍ فَشَرِبْتُهُ حَتَّى إِنِّي لَأَرَى الرَّيْ يَخْرُجُ مِنْ أَطْفَارِي، ثُمَّ أُعْطِيَتُ فَضْلِيَ عَمْرَ بْنَ الْخَطَابَ». قالوا: فَمَا أُولَئِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الْعِلْمُ وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمِيرَاثِ. وَبَعْثَ النَّبِيُّ نَذِيرًاً؛ لِقَوْلِهِ: «إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ» [هود: ١٢] وَقَالَ فِي الْعِلْمَاءِ: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فُرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُبَيِّنُرُوا قَوْمَهُمْ» [التوبه: ١٢٢] الآية! وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «اَلَا يُلِيهِ الشَّاهِدُ مِنْكُمُ الْغَائِبُ»^(٤)، وقال: «بَلْغُوا عَنِّي وَلَا آيَةً»^(٥)، وقال: «تَسْمَعُونَ وَيُسْمَعُ مِنْكُمْ، وَيُسْمَعُ مِنْ

(١) القيام مقامه^ﷺ يكون بجملة أمور: منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجالب بها، والإذنار بها كذلك ومنها بذلك الوسع في استبطاط الأحكام في مواطن الاستبطاط المعروفة بكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحاديدين، وبمجموع الآيتين فتصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدتها هي عين أدلة الاجتهد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه^ﷺ له الاجتهد وهذه الرتبة للمفتى أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه^ﷺ كما سيقول المؤلف. وبهذا التقرير يتضح كلامه، فليست الأمور الثلاثة دليلاً على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه، وأدتها أيضاً مختلفة بحسبها.

(٢) تقدم.

(٣) رواه مسلم والبخاري في كتاب فضائل الصحابة.

(٤) رواه البخاري في خطبه^ﷺ بمنى.

(٥) رواه البخاري فيما يذكر عن بنى إسرائيل ورواه أيضاً أحمد والترمذى.

يسمُّ منكم^(١). وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي.

والثالث: أن المفتى شارع من وجہه؛ لأن ما يبلغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول. فال الأول يكون فيه مبلغاً. والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع^(٢). فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه والعمل على وفقه ما قاله. وهذه هي الخلافة على التحقيق؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنتزيلها على الأحكام. وكل الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى. وقد^(٣) جاء في الحديث «أنَّ مَنْ قَرَا الْقُرْآنَ فَقَدْ أُدْرِجَتِ النُّبُوَّةُ بَيْنَ جَنْنَيْهِ»^(٤).

وعلى الجملة فالمفتي مخبر عن الله كالنبي، ومُوقَّع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذ أمره في الأمة بمنشور^(٥) الخلافة كالنبي. ولذلك سُمِّوا أولي الأمر، وقرنـت طاعتهم بطاعة الله ورسوله في قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكَ الْأُمْرِ مِنْكُمْ» [النساء: ٥٩] والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

فإذا ثبت هذا انبني عليه معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية:

وذلك أن الفتوى من المفتى تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فاما الفتوى بالقول: فهو الأمر المشهور. ولا كلام فيه.

واما بالفعل: فمن وجهين:

(١) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس، وهو حديث صحيح.

(٢) أي بالوحى أو الاجتهد على القول به له روايات.

(٣) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث.

(٤) روى هذه الجملة في الأحياء على أنها من كلام عبد الله بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه ابن أبي شيبة في المصنف موقوفاً على عبد الله بلفظ (إنما استدرجت النبوة الخ) ورواه محمد بن أبي نصر والطبراني في الكبير عنه وابن الأنباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعاً ورواه في الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمرو بلفظ (فقد استدرج النبوة الخ) عن الحاكم وقال صحيح الإسناد.

(٥) أقرب معانـي (المنشور) هنا ما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه روايات.

أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود^(١) الاستعمال فهو قائم مقام القول المصرّ به؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا»^(٢) وأشار بيده. وسئل عليه الصلاة والسلام في حجته فقال: ذبَحْتُ قبل أن أرمي. فأوْمأ بيده قال: «لا حرج»^(٣) وقال: «يُقْبِضُ العَلْمُ وَيُظَهَرُ الْجَهْلُ وَالْفَتْنَةُ وَيُكْثَرُ الْهَرْجُ» قيل: يا رسول الله وما الهرج؟ فقال هكذا بيده، فحرّفها كأنه يريد القتل^(٤). وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء قلت آية؟

فأشارت برأسها أي نعم وحين سئل عليه الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات، قال للسائل: «صل معنا^(٥) هذين اليومين» ثم صلّى، ثم قال له: «الوقت ما بين هذين^(٦) أو كما قال. وهو كثير^(٧) جداً.

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدي به، وبمعنوناً لذلك قصداً. وأصله^(٨) قول الله تعالى: «فَلَمَّا قُضِيَ زِيدٌ مِنْهَا وَطَرَا رَوْجُ جَنَاحَكُمْ، لَكِي لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ» [الأحزاب: ٣٧] الآية! وقال قبل ذلك: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ» [الأحزاب: ٢١] الآية! وقال في إبراهيم: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ» [الممتحنة: ٤] إلى آخر القصة^(٩)! والتأسيي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله؛ وشرع من

(١) أي في عرف المفتى والمستوفي، فرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف.

(٢) في المصاييف (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا) يعني تمام ثلاثة وهذه هي التي يتمشى عليها رواية المؤلف وهي رواية مسلم والروايات هنا كثيرة.

(٣) أخرجه في التيسير عن السنة إلا التساني وليس فيه الإيماء باليد بل كل الأجوية بالقول وأخرج نحوه عن أبي دارد كذلك وقد وردت رواية الإيماء باليد في البخاري في كتاب العلم بباب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

(٤) أخرجه البخاري.

(٥) لو اكتفى بـ ﷺ بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت الخ) والإفقاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما حصل مساعدًا على إيجاز الإفقاء القولي. نعم له دخل في قوة البيان ولكن الفتوى قوله ابني على الفعل وضوحاً وإيجازها. وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول.

(٦) تقدم.

(٧) ك الحديث الأنباري الذي شكا عدم الحفظ فقال له. استعن بيمنيك: وأوْمأ بيده إلى الخط. وقد يقال أيضًا أنها مرکبة منها. وسيأتي في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفعله.

(٨) أي الدليل القولي العام للأقتداء بأفعاله ﷺ.

(٩) والكلام وإن كان في الفعل وبباقي القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم الخ يعد فعلاً في هذا =

قبلنا شرع لنا^(١). وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة: «ألا أُخْبِرْتَيهُ أني أَقْبَلُ وَأَنَا صَائِمٌ»^(٢)? وقال: «صَلُّوا كَمَا رأَيْتُمُونِي أَصْلِي»^(٣) «وَخُذُّوا عَنِي مَنَاسِكَكُمْ»^(٤) وحديث^(٥) ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن يخفى؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله.

وإذا كان كذلك وثبت للمفتى أنه قائم مقام النبي ونائب منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً. فما قصد بها البيان والإعلام ظاهر، وما لم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورث قدوةً بقوله وفعله مطلقاً^(٦)، فكذلك الوارث، وإن لم يكن وارثاً على الحقيقة. فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسي بالأفعال - بالنسبة إلى من يُعَظَّمُ في الناس - سرًّ مبثوثٌ في طباع^(٧) البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلاً إلى المتأسي به. ومتى وجدت التأسي بمن هذا شأنه مفقوداً في بعض الناس فاعلم أنه إنما ترك لتأسيس آخر. وقد ظهر ذلك^(٨) في زمان رسول الله ﷺ في محلين.

أحدهما: حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر إلى الإيمان، ومن عبادة

= المقام، كما سبق في القول التكليفي، وهو الذي لا يؤمن به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي، بل يؤمن به كما يؤمن بالأفعال، وبيانه في المسألة السادسة من السنة.

(١) الآية فيها التصرير بطلب القدوة بابراهيم، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة.

(٢) روایة مالک (ألا أُخْبِرْتَيهُ) والضمير يعود على السائلة، وقد تقدمت هذه الروایة. ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أُخْبِرْتَيهُ) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصبح لو وجدت جملة (ألا أُخْبِرْتَيهُ الخ) أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها.

(٣) متყق عليه.

(٤) رواه مسلم.

(٥) هي أحاديث كثيرة فيها التصرير بالاقتداء بأفعاله ﷺ وتتجدد كثيراً منها في باب الحج، لا سيما حديث عبيد بن حريج في الحج، أخرجه في التيسير عن الثلاثة وأبي داود.

(٦) أي سواء أقصد به البيان أم لم يقصد.

(٧) وهي يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعاً على شرعية التأسي بالمفتى ولو لم يقصد البيان؟

(٨) أي ترك التأسي لتأسس آخر.

الأصنام إلى عبادة الله، فكان من أكد متمسّكاتهم التأسي بالآباء؛ كقوله: «وإذا قيل لهم أتّعوا ما أنزلَ الله قالوا بل نتّبع ما وجدنا عليه آباءنا» [لقمان: ٢١] وما أشبهه من الآيات، وقالوا: «أَجْعَلِ الْآلهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا؟ إِنَّ هَذَا لِشَيْءٍ عُجَابٌ!» [ص: ٥] ثم كرر عليهم التحذير من ذلك؛ حتى كان من جملة ما دُعوا به التأسي بأبيهم إبراهيم، وأضيفت الملة المحمدية إليه. فقال تعالى: «مَلَّةُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ» [الحج: ٧٨] فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسي بأكبر آباءهم عندهم، وبين لهم مع ذلك ما في الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباءهم تستحسنها وتعمل بكثير منها. فكان التأسي داعياً إلى الخروج عن التأسي، وهو من أبلغ ما دعوا به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة. وبذلك جاء في القرآن بعد قوله: «ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا» [النحل: ١٢٣] قوله^(١): «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحَكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» [النحل: ١٢٥] فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء إلى الله نوعاً من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعون بها. وأيضاً فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خلق رسول الله ﷺ، فصدق الفعل بالنسبة إليهم. فكان ذلك مما دعا إلى اتباعه والتأسي به^(٢) فانقادوا ورجعوا إلى الحق.

وال محل الثاني: حين دخلوا في الإسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا إلى الانقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه. فربما أمرهم بالأمر وأرشدهم إلى ما فيه صلاح دينهم، فتوجهوا إلى ما يفعل، ترجحأ له على ما يقول. وقضيته عليه الصلاة والسلام معهم في توقيفهم عن الإحلال بعدما أمرهم، حتى قال لأم سلمة^(٣): «أَمَا تَرَيْنَ أَنَّ قَوْمَكَ أَمْرُهُمْ فَلَا يَأْتِمُونَ؟» فقلت: أذبّح وأحليق. ففعل النبي ﷺ، فاتّبعوه. ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا، واحتجوا بأنه يواصل. فقال: «إِنِّي أَبْيَتُ عِنْ رَبِّي يُطْعَمُنِي وَيُسْقَنِنِي»^(٤). ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «لَوْمُدَّنَا فِي الشَّهْرِ لَوَاصَلْتُ وَصَالَ يَدْعُ

(١) لعل الواوازئلة.

(٢) وهل هذا المحل حال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلاً على قوله (وما لم يقصد الخ). نعم في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه في العبادة غير ما يطلب منه، كمسألة الوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنّه خاص به.

(٣) هو جزء من حديث عمرة الحدبية - رواه في التيسير ببطوله عن البخاري وأبي داود.

(٤) تقدم (ج ٢ - ص ١٣٨).

المتعمدون تعمّقهم^(١) وسافر بهم في رمضان وأمرَهم بالإفطار وكان هو صائماً، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفتر هو فأفطروا^(٢). وكانوا يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله. وهذا من أشد الموضع على العالم المتصلب. وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر. والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلاً يقول: إن النبي ﷺ كان معصوماً، فكان عمله للقتداء محلّ بلا إشكال؛ بخلاف غيره، فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلاً عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها، فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب أنه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفي فليعتبر مثله في نصب أقواله؛ فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهوأ لأنه ليس بمعصوم، ولما لم يكن ذلك معتبراً في الأقوال لم يكن^(٣) معتبراً في الأفعال ولأجل هذا تُستعظم شرعاً زلة العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان. فحق^(٤) على المفتى أن يتصلب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتَّحد فيها أسوة.

وأما الإقرار: فراجع إلى الفعل، لأن الكف فعل، وكف المفتى عن الإنكار إذا رأى فعلًا من الأفعال كتصريحة بجوازه. وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ، فكذلك يكون بالنسبة إلى المتصلب للفتوى. وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جاري هنا بلا إشكال ومن هنا ثابر^(٥) السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبالوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرّات عليهم بالقتل فما دونه. ومن أخذ بالرخصة^(٦) في ترك الإنكار فـ بدینه واستخفى بنفسه، ما لم يكن ذلك سبباً للإخلال

(١) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣).

(٢) عن أبي سعيد قال: أتى رسول الله ﷺ على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة، ونبي الله ﷺ على بغلة له فقال: «اشربوا أيها الناس!» قال فأبوا. قال: «إنني لست مثلكم، إنني أيسركم إني راكب» فأبوا فتشى رسول الله ﷺ فخذنه فنزل فشرب وشرب الناس وما كان يزيد أن يشرب. رواه أحمد.

(٣) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجود والمشاهدة، فكثير من المتصلبين يزنون الفتوى القولية وزناً تماماً، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفته ما يفتون الناس به، ترخصاً لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة.

(٤) الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر.

(٥) فلم يكفوا عن الإنكار، حتى لا يكونوا كالمحصرجين بجواز المنكر.

(٦) أي فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه. وقوله (المراتب الثلاث) أي التغيير باليد والنسان والقلب.

بما هو أعظم من ترك الإنكار، فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما. وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمراتب الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدنا في مواضعها من الكتاب المصنفة فيه.

المسألة الثالثة :

تبني على ما قبلها. وهي أن الفتيا لا تصح من مخالف^(١) لمقتضى العلم. وهذا وإن كان الأصوليون قد نبهوا عليه وبينوه فهو في كلامهم محمل يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا.

فاما فتياه بالقول فإذا جرت أقواله على غير المشروع، وهذا من جملة أقواله فيمكن^(٢) جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها.
واما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح.
وكذلك إقراره؛ لأنه من جملة أفعاله.

وأيضاً فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير فإن المخالف بجواره يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجواره لأن الجميع يستمد من أمر واحد^(٣) قلبي.
هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة.

واما على التفصيل فإن المفتى إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يعني فإن كان صامتاً عما لا يعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخاطئين فيما لا يعني فهي غير صادقة. وإذا ذلك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدق فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة. وإن ذلك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدق فتياه، وإلا فلا. وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر. ومثلها النواهي : فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبية من النساء وكان في نفسه متنهياً عنها صدق فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان،

(١) سيأتي له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي، مالم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة.

(٢) أي فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى.

(٣) وهو كمال الإيمان أو عدمه.

أو عن الزنى وهو لا يزني ، أو عن التفحش وهو لا يتفحش ، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم ، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذى يقتدى بقوله ويقتدى بفعله ، وإلا فلا ؟ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل ، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء ، ولذلك قال تعالى : «**رَجُلٌ صَدِقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهُ عَلَيْهِ**» [الأحزاب: ٢٣] وقال في ضده : «**وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لِئَنِ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَدِقَنَّ**» - إلى قوله : «**وَبِمَا كَانُوا يَكْبِذُونَ**» [التوبه: ٧٥] [٧٧] فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل ، وفي الكذب مخالفته . وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا : «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ**»^(١) [التوبه: ١١٩] وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى فإنما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة ، فإن وافق صدق وإن خالف كذب . فالفتيا لا تصح مع المخالفة ، وإنما تصح مع الموافقة .

وبحسب الناظر من ذلك سيد البشر ﷺ ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام ، حتى أنكر على من قال : يُحَلُّ الله لرسوله ما شاء . وحين سأله الرجل عن أمر فقال : «إني أفعله» فقال له : إنك لست مثلياً ، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر . غضب ﷺ وقال : «وَاللَّهِ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَخْشَاكِمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمُكُمْ بِمَا أَنْتُقِي»^(٢) وفي القرآن عن شعيب عليه السلام : «**قَدْ افْتَرَبْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عَدْنَا**»^(٣) في ملائكتكم بعد إذ نجانا الله منها » [الأعراف: ٨٩] قوله : «**وَمَا أَرِيدُ أَنْ أَخْلِفَكُمْ إِلَى**»^(٤) [هود: ٨٨] ما أنهاكم عنه فيبينت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول ، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا . وقد قالوا في عصمة^(٥) الأنبياء قبل النبوة من الجهل بالله وعبادة غير الله إن ذلك لأن القلوب تنفر عن كاتب هذه سبile . وهذا المعنى جاري من باب أولى فيما بعد النبوة .

(١) أي اتقوا الله وكونوا مثلكم في الصدق وخلوص النية ، كما هو أحد التفاسير وقال الألوسي إنه المناسب ، أي فهو لا قد طاب قولهم فعملهم فلم يتحلوا أعداراً كثيرهم . وقد يقال إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لقولهم . إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور ، وهو مطابقة نسبة الخير للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله ، وهو المعنى الخاص عند العلماء .

(٢) رواه مسلم .

(٣) لأنه يدعو الناس إلى توحيد الله بلسانه فإذا عاد إلى شركهم كان كاذباً لم يصدق قوله فعله .

(٤) يقال (خالقني فلان إلى كذا) إذا قصده وانت مول عنه (وخالقني عنه) بالعكس أي إذا سمعتم نصحي وتتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الأوثان وسائر المعاصي فلاني لا أفعلك وأستبد به دونكم لأن الأنبياء لا ينهون عن شيء وبخلاف فعلهم قولهم . وقد يقال أن الآية ليس فيها أن هذا يعد كذباً ، بخلاف ما قبلها . إلا أن يقال أنها تقيد بضميتها إليها لأن المخالف إليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله (إن عدنا في ملائكتكم) . أي في دليلها .

(٥) أي في دليلها .

بالنسبة إلى فروع الملة فضلاً عن أصولها؛ فإنهم لو كانوا أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه - عيادةً بالله من ذلك - لكان ذلك أولى منفراً، وأقرب صادًّا عن الاتباع. فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصدق القول ولما نهى^(١) عن الرِّبَا قال: «وَأُولُو رِبَا أَضَعُهُ رِبَا الْعَبَاسِ بْنِ عَبْدِ الْمَطْلَبِ»^(٢) وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال: «وَأُولُو دَمٍ أَضَعُهُ دَمُنَا، دَمُ رِبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ»^(٣) وقال حين شُفِعَ له في حد السرقة: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ سَرَقْتُ فَاطِمَةَ بْنَتَ رَسُولِ اللَّهِ لَقَطَعْتُ يَدَهَا»^(٤) وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة إليه وإليه قرابته، وأن الناس في أحکام الله سواء.

والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى.

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول، فقال الله تعالى: «أَتَأْمِرُونَ النَّاسَ بِالْبَرِّ وَتَنْهَوْنَ أَنفُسَكُمْ» [البقرة: ٤٤] الآية! وقال: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ؟ كَبَرَ مَقْتاً عَنَّا اللَّهُ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» [الصف: ٣ و ٢]. عن جعفر بن برقان قال سمعت ميمون بن مهران يقول: «إِنَّ الْفَاقِهِ الْمُتَكَلِّمِ يَنْتَظِرُ الْمُقْتَدِرِ»؛ والمستمع يتضرر الرحمة^(٥) قلت: أرأيت قول الله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ» [الصف: ٢] الآية! هو الرجل يقرظ نفسه فيقول فعلت كذا وكذا من الخير؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير؟ فقال: كلاماً.

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذر القيام بالفتوى وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبه مؤتمراً أو متھياً، وإلا أدى ذلك إلى خرم الأصل، وقد من أن كل تكلمة أدت إلى انحرام الأصل المكمل غير معيبة. فكذلك هنا^(٦)، ومثله الانتساب للفتوى. ومن الذي يوجد

(١) في خطبة حجة الوداع المشهورة.

(٢) تقدم (ج ٤ - ص ٤١).

(٣) هو أيضاً جزء من تلك الخطبة الجامعة، وقد رواه أبو داود بلفظ ذم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبي داود عن علي بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له، ونسب الدم إليه لأنه ولد الدم.

(٤) أخرجه في التيسير عن الحمسة عن عائشة.

(٥) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمكت من الله ومن العباد. أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم.

(٦) أي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أصل كلي في الدين، ومكمله الإيمان والإنتفاء، حتى =

لا يزَّل ولا يضُل ولا يخالف قوله فعله؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة. نعم، لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب. وأما أن يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتساب لهذا مشكل جداً.

فالجواب أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر، لأننا إنما تكلمنا على صحة الانتساب والانتفاع في الواقع لا في الحكم الشرعي. فنحن نقول واجب على العالم المجتهد الانتساب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل، ولا يطرد^(١) إن حصل. وذلك أنه إن كان موافقاً قوله لفعله حصل الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً، أو كان مظنة للحصول، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه. وإن خالف فعله قوله فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، أولاً. فإن كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتساب شرعاً وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفًا مثله، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم. وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق^(٢) دون ما خالف. فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله. وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويختلط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل. هذا وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضًا ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي. فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذب الفعل القول؛ لما في الجبالات من جواذب التأسي بالأفعال. فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

إبدأ بنفسك فانهها عن غيرها
فهناك يسمع ما تقول ويقتدى بالرأي منك وينفع التعليم

= يكون قدوة ويستفغ به، ولكنه إذا جعل هذا المكمل شرطاً مطروداً حتى عند عدم وجود المؤتمن انحرم الأمر بالمعروف وضعف هذا الأصل فيهمل هذا المكمل.

(١) أي بل يقع الانتفاع به نادراً، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أي غالب، كما سيقول (أو كان مظنة للحصول).

(٢) أي فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتقد قوله المخالف لفعله فيه وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان، لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل. وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي.

لَا تَنْهَى عَنْ حُلْقٍ وَتَأْتِي مَثْلَهُ عَارًّا عَلَيْكَ - إِذَا فَعَلْتَ - عَظِيمٌ
وَهُوَ مَعْنَى مَوْافِقٍ لِلنَّفْلِ وَالْعُقْلِ، لَا خَلَفٌ فِيهِ بَيْنَ الْعُقَلَاءِ.

فصل

فإن قيل: فما حكم المستفي مع هذا المفتى الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه، أو لا؟ فالجواب أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم؛ فإن أخذت من جهة الصحة في الواقع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتى فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفي. هذا هو المطرد والغالب؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كلي بحال. وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي فالفقه فيها ظاهر: فإن كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته فلا يصح إلزامه؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقه، وغير العدل لا يوثق به وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته، وجهته غير موثوق بها، فيسقط الإلزام عن المستفي، وإذا سقط الإلزام عن المستفي فهل يبقى إلزام^(١) المفتى متوجهاً أم لا؟ يجري^(٢) ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط^(٣) في التكليف أم لا؟ وذلك مقرر في كتب الأصول. وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبرء للذمة، والإلزام الشرعي متوجهاً عليهما معاً.

المسألة الرابعة:

المفتى البالغ ذروة الدرجة هو الذي يَحْمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن

(١) أي هل يبقى مكلفاً بالإفتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أو لا.

(٢) قد يقال: وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ أم هي شرط شرعي لا لزام المستفي الأخذ بأقواله.

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك في التكليف. وثبتوا الحنفية من كون ذلك عاماً، وقالوا إنه لا يقول به عاقل. بل التزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف الكفار بفروع الشريعة لا غير. وعليه لا محل لإجراء هذا الخلاف هنا حتى بعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ.

ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

وأيضاً^(١) فإن هذا المذهب كان المفهوم من شأن رسول الله ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد رد^(٢) عليه الصلاة والسلام التبليغ، وقال لمعاذ لما أطال الناس في الصلاة: «أَفَتَأْنَ أَنْ يَا مُعاذ؟»^(٣)، وقال: «إِنَّ مِنْكُمْ مُنْفَرِينَ»^(٤)، وقال: «سَدَّدُوا، وَقَرَبُوا، وَأَغْدُدُوا وَرُوْحُوا وَشَيْءٌ مِنْ الدُّلْجَةِ، وَالْقَصْدُ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا»^(٥)، وقال: «عَلَيْكُمْ مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمْلِكُ حَتَّى تَمَلُّوا»، وقال: «أَحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قَلَّ»^(٦)، ورد عليهم الوصال. وكثير من هذا.

وأيضاً فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق: أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتى إذا ذهب به مذهب العنت والحرج بغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة. وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرع إنما جاء بالنهي عن الهوى، واتباع الهوى مهلك. والأدلة كثيرة.

فصل

فعلى هذا يكون الميل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً.

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخيص تشديد، فلا يجعل بينهما وسطاً وهذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب. ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث.

(٢) أي على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك.

(٣) أخرجه في التيسير عن الحمسة إلا الترمذى.

(٤) رواه البخارى في صلاة الجماعة.

(٥) رواه البخارى في كتاب الإيمان.

(٦) بعض حديث أخرجه في التيسير عن السنة.

عرف ذلك. وأكثُرَ مَنْ هَذَا شَانَهُ مِنْ أَهْلِ الانتِمَاءِ إِلَى الْعِلْمِ يَتَعَلَّمُ بِالخَلَافِ الْوَارِدِ فِي الْمَسَائِلِ الْعُلْمِيَّةِ، بِحِيثُ يَتَحرِي^(١) الْفَتْوَى بِالْقَوْلِ الَّذِي يَوَافِقُهُ الْمُسْتَفْتَى، بِنَاءً مِنْهُ عَلَى أَنَّ الْفَتْوَى بِالْقَوْلِ الْمُخَالِفِ لِهَوَاهُ تَشْدِيدٌ عَلَيْهِ وَحْرَجٌ فِي حَقِّهِ، وَأَنَّ الْخَلَافَ إِنَّمَا كَانَ رَحْمَةً لِهَذَا الْمَعْنَى، وَلَيْسَ بَيْنَ التَّشْدِيدِ وَالتَّخْفِيفِ وَاسْطَةً. وَهَذَا قَلْبٌ لِلْمَعْنَى الْمَقْصُودُ فِي الشَّرِيعَةِ. وَقَدْ تَقْدِمُ أَنْ اتَّبَاعُ الْهَوَى لَيْسَ مِنَ الْمُشَقَّاتِ الَّتِي يَتَرَخَّصُ بِسَبِيلِهَا، وَأَنَّ الْخَلَافَ إِنَّمَا هُوَ رَحْمَةٌ مِنْ جَهَةِ أُخْرَى، وَأَنَّ الشَّرِيعَةَ حَمَلَ عَلَى التَّوْسُطِ: لَا عَلَى مَطْلَقِ التَّخْفِيفِ، إِلَّا لِزَمْنَ ارْتِفَاعِ مَطْلَقِ التَّكْلِيفِ مِنْ حِيثُ هُوَ حَرْجٌ وَمُخَالَفٌ لِلْهَوَى، وَلَا عَلَى مَطْلَقِ التَّشْدِيدِ. فَلِيَأْخُذُ الْمَوْقِفَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ حَذْرَهُ، فَإِنَّهُ مَزْلَمٌ قَدْمًا عَلَى وَضْحَ الْأَمْرِ فِيهِ.

فصل

قد يسُوغ للمجتهد أن يحمل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص. ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفِي ما لعله يُقتدي به فيه، فربما اقتدي به فيه مَنْ لَا طَاقَةَ لَه بِذَلِكَ الْعَمَلِ فَيَنْقُطُعُ، وَإِنْ اتَّفَقَ ظَهُورُهُ لِلنَّاسِ نَبِهُ عَلَيْهِ، كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَفْعُلُ؛ إِذْ كَانَ قَدْ فَاقَ النَّاسَ عِبَادَةً وَخَلْقَةً، وَكَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَدْوَةً، فَرِبِّمَا اتَّبَعَ لَظَهُورِهِ عَمَلَهُ؛ فَكَانَ يَنْهَى عَنْهُ فِي مَوَاضِعٍ؛ كَنْهِيهِ عَنِ الْوَصَالِ، وَمَرَاجِعَتِهِ لِعُمَرِ وَبْنِ الْعَاصِ^(٢) فِي سَرْدِ الصَّوْمِ. وَقَدْ قَالَ تَعَالَى: «وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَتَمْ» [الحجـرات: ٧]. وَأَمْرَ بِحلِّ الْجَبَلِ^(٣) الْمَمْدُودُ بَيْنَ السَّرَّايتِينَ، وَأَنْكَرَ^(٤) عَلَى الْحَوْلَاءِ بَنْتَ تُوبَيْتِ قِيَامَهَا اللَّيلَ، وَرَبِّمَا تَرَكَ الْعَمَلَ^(٥) خَوْفًا أَنْ يَعْمَلَ بِهِ النَّاسُ فَيَفْرُضُ عَلَيْهِمْ. وَلَهَذَا - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - أَخْفَى السَّلْفُ الصَّالِحُ أَعْمَالَهُمْ لِثَلَاثَةٍ يَتَّخِذُونَهُمْ قَدْوَةً، مَعَ مَا كَانُوا يَخَافُونَ عَلَيْهِ أَيْضًا مِنْ رَيَاءَ أَوْ غَيْرِهِ، وَإِذَا كَانَ الإِظْهَارُ عَرْضَةً لِلْاقْتِداءِ لَمْ يَظْهُرْ مِنْهُ إِلَّا مَا صَحَ لِلْجَمِيعِ أَنْ يَحْتَمِلُوهُ.

(١) تَقْدِمُ الْكَلَامُ عَلَى هَذَا بِأَوْفِيَ بِيَانِ فِي الْمَسَالَةِ الْثَالِثَةِ وَلَوْاَخْفَهَا مِنْ كِتَابِ الْاجْتِهَادِ.

(٢) كَانَ الْمَرَاجِعَةُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ وَبْنِ الْعَاصِ لَا عَلَيْهِمْ نَفْسَهُ.

(٣) جَبَلٌ وَضَعْتَهُ زَيْنُبُ أُمُّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حَتَّى إِذَا فَرَتْ تَعْلَقَتْ بِهِ وَالْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ الْبَخَارِيُّ وَأَبُو دَاوُدُ وَالنَّسَائِيُّ.

(٤) أَخْرَجَهُ فِي التَّيسِيرِ عَنِ الْثَالِثَةِ وَالنَّسَائِيِّ (بِلِفَظِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي أَسَدٍ).

(٥) قِيَامُ رَمَضَانَ جَمَاعَةً فِي الْمَسْجِدِ.

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموفق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح، فلينظر المقلد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى الله، ولكن الترجيح فيها لا بد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد. فقد قالوا في مذهب داود لما وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حديثت بعد المائتين. وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المُعرِّق في القياس إلا يُفارقُ السنة. فإن كان ثم رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع. والتعيين في هذا المذهب موكول إلى أهله. والله أعلم.

الطرف الثالث

فيما يتعلّق بأعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

المسألة الأولى:

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة^(١)؛ لأن الله لم يتبع الخلق بالجهل، وإنما تبعدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّه﴾ [البقرة: ٢٨٢] لا على ما يفهمه^(٢) كثير من الناس، بل على ما قرره الأئمة في صناعة النحو. أي إن الله يعلمكم على كل حال، فاتقوه. فكأن الثاني سبب في الأول، فترت الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً، وهو يقتضي تقدم العلم على العمل. والأدلة على هذا المعنى كثيرة، وهي قضية لا نزاع فيها، فلا فائدة في التطويل فيها، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر. وهي:

المسألة الثانية:

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسناد أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن^(٣) في الواقع، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني بما لا تدرى! وأنا أسنّد أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء. ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاة؛ إذ لو قال له دلّني في هذه

(١) أي سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأّل بمقدار ما يصح به عمله فقط. وأيضاً سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا، الخ ما سببته في المسألة الثانية.

(٢) يفهمونها على حد ﴿إِن تَقُولُوا اللَّهُ يَعْلَمُ لَكُمْ فَرْقًا﴾ إلا أن فهمهم لا تساعدهم قواعد اللغة الفصحى، لأنه مبني على أن جملة ﴿وَيُعَلِّمُكُم﴾ حال مقدرة، أو بمعنى مضموناً لكم التعليم وكلامها يفيد أن التعليم مرتب على التقوى، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل، حتى قالوا لا بد له من التأويل، والوجه الثاني أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض. فالأولى طلب تقوى الله، والثانية وعد بالإنعمان، والثالثة غاية التعظيم، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلاء مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة.

(٣) أي حصوله من العقلاة.

المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني ، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواءً لعدم من زمرة المجانين . فالطريق الشرعي أولى ؛ لأنه هلاك آخر وي ، وذلك هلاك دنيوي خاصة . والإطناب في هذا أيضاً غير محتاج إليه ؛ غير أنا نقول بعده :

إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه . فلا يخلو أن يتعدد في ذلك القطر أو يتعدد . فإن اتحد فلا إشكال وإن تعدد فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول . وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال . أما إذا كان اطلع على فتاواهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم هذا أنه لا يصح له إلا الترجح ؛ لأن من مقصد الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه ، حتى يكون عبداً لله . وتخييره يفتح له باب اتباع الهوى فلا سبيل إليه أبداً . وقد مر^(١) في ذلك تقرير حسن في هذا الكتاب فلا نعيده .

المسألة الثالثة :

حيث يتعين الترجح فله طريقان : «أحدهما» عام «والآخر» خاص .

فأما العام : فهو المذكور في كتب الأصول ؛ إلا أن فيه موضعًا يجب أن يتمثل ويحترز منه . وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجح بالوجوه الخالصة إلى الترجح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم ، أو على أهلها القائلين بها ، مع أنهم يثبتون مذاهبيهم ويعتمدون بها ويراعونها ، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في الفتوى . وهو غير لائق بما يناسب المرحجبين . وأكثر ما وقع ذلك في الترجح بين المذاهب الأربع وما يليها من مذهب داود ونحوه . فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها .

أحدها : أن الترجح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه ، وإلا فهو إبطال لأحدهما ، وإهمال لجانبه رأساً . ومثله هذا لا يسمى ترجحاً . وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط^(٢) إلى نمط آخر مخالف له . وهذا ليس من شأن العلماء . وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله ، والأئمة المذكورون براء^(٣) من ذلك النمط لا يليق بهم .

(١) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهد ولو احتجتها .

(٢) لعل فيه سقط كلمة (الترجح) .

(٣) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبيهم ، الخ ما تقدم .

والثاني: أن الطعن في مساق الترجيح يبين^(١) العناد من أهل المذهب المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه؛ لأن الذي غض من جانبه مع اعتقاده خلاف ذلك حقيق بـأن يتغىّب لما هو عليه ويُظهر محاسنه فلا يكون للترجح لم المسوق هذا المساق فائدة زائدة على الإغراء بالتزام وإن كان مرجحاً؛ فإن الترجح لم يحصل.

والثالث: أن هذا الترجح مُغْرِي بانتصاف المخالف للترجح بالمثل أيضاً فيما نحن نتبَعُ المحاسن^(٢) صرنا نتبَعُ القبائح؛ فإن النقوس مجوبة على الانتصار لأنفسها ومذاهبتها وسائر ما يتعلق بها، فمن غض من جانب صاحبه غض صاحبه من جانبه، فكان المرجح لمذهبة على هذا الوجه غاضٌ من جانب مذهبة؛ فإنه تسبب في ذلك، كما في الحديث: «إِنَّ مِنْ أَكْبَرِ الْكَبَائِرِ أَنْ يُسْبِّ الرَّجُلُ وَالدِّيْهِ» قالوا: وهل يسبُ الرجلُ والديه؟ قال: «يُسْبُ أَبَا الرَّجُلِ فَيُسْبُ أَبَاهُ، وَيُسْبُ أَمَّهُ فَيُسْبُ أُمَّهُ»^(٣) فهذا من ذلك. وقد منع الله أشياء من الجائزات^(٤) لإفضائتها إلى الممنوع؛ كقوله: ﴿لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ [البقرة: ١٠٤] وقوله: ﴿وَلَا تُسْبِّوْا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٨] الآية. وأشباه ذلك.

والرابع: أن هذا العمل مورث للتداير والتقطاع بين أرباب المذاهب. وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالقهם فيتفرقوا شيئاً، وقد نهى الله تعالى عن ذلك وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاتَّخَلَفُوا﴾ [آل عمران: ١٥٥] الآية! وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شَيْءًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] وقد مر تقرير هذا المعنى قبل. فكل ما أدى إلى هذا ممنوع. فالترجح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع. ونقل الطبرى عن عمر بن الخطاب - وإن لم يصحح سنته - أنه لما أرسل الحطيبة من الحبس في هجاء الزبرقان بن بدر قال له: إياك والشعر! قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه؛ مأكلة عيالي، ونمالة على لسانى قال: فشبيب بأهلك، وإياك وكل مدحه مجحفة! قال: وما هي؟ قال: تقول بنو فلان خير منبني فلان إمدح ولا تفضل. قال: أنت يا أمير المؤمنين أشعر مني. فإن صحت هذا

(١) أي يشيره.

(٢) أي ترجح بها صار كل من يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذلك يرجع مذهبة.

(٣) تقدم (ج ٢ - ص ٣٦٠).

(٤) أي فما بالك بالمنتزعات؟

الخبر وإنما فمعنى صحيح، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفاً. والعوائد شاهدة بذلك.

والخامس: أن الطعن والتقييع في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب، زائداً إلى ما تقدم، فيكون ذلك سبب^(١) إثارة الأحقاد الناشئة عن التقييع الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجة. قال الغزالى في بعض كتبه: أكثر الجهات إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدى والإدلاء^(٢) ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقر والازدراء، فشارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتغدر على العلماء المتلطفين محورها مع ظهور فسادها، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة. ولو لا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً في قلب مجنون فضلاً عن قلب عاقل.

هذا ما قال. وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية.

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: «والذى اصطفى موسى على البشر» أن النبي ﷺ غضب وقال: «لا تفضلوا بين الأنبياء»^(٣) أو «لا تفضلوني على موسى»^(٤) مع أن النبي ﷺ جاء بالتفضيل^(٥) أيضاً: فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد لا تفضلوا بين أنبياء الله تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم. قال وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصارى وجه اليهودي، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاد موسى، فنهى عن التفضيل المؤدى إلى نقص الحقوق. قال عياض: وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به

(١) لعله (سبب) كما يدل عليه لاحق الكلام. فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجاهدة الحق، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحاجة، كما سيمثل له في كلام الغزالى.

(٢) من قولهم (أدلى فلان في فلان) أي قال قبيحاً، وليس المراد الإدلاء بالحججة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده.

(٣) روى مسلم «لا تفضلوا بين أنبياء الله»، فإنه ينفع في الصور فيصعب من في السموات والأرض إلا من شاء الله - إلى أن قال: - فإذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش الخ.

(٤) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي بلفظ «لا تخربوني» وسيأتي للمؤلف قريباً.

(٥) أي التفضيل بين الأنبياء وفضله على موسى، فهو راجع للروايتين.

أمته؛ لكن نهاء عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يحب منهم عند الجدال، أو ما يحدث^(١) في النفس لهم بحكم الصجر والمراء، فكان نهيه عن المماراة في ذلك كما نهى عنه في القرآن^(٢) وغير ذلك. هذا ما قال: وهو حق، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء، فإنهم ورثة الأنبياء.

فصل

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن، أعني عند الحاجة إليه وأصله من الكتاب قول الله تعالى: ﴿تَلَكَ الرَّسُولُ فَضَلَّنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] الآية! وبين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَلَّنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَى بَعْضٍ آتَيْنَا دَاوِدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥].

وفي الحديث من هذا كثير «لما سئل من أكرم الناس؟ فقال: أتقاهم فقالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: في يوسف، نبى الله ابن نبى الله، ابن خليل الله قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فمن معاذن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»^(٣) وقال عليه الصلاة والسلام: «بينما موسى في ملأ من بنى إسرائيل جاءه رجل فقال هل تعلم أحدها أعلم منك؟ قال: لا. فأوحى الله إليه: بلـ، عبدنا خضر»^(٤) وفي رواية «أن موسى قام خطيباً في بنى إسرائيل فسئل: أي الناس أعلم؟ قال: أنا. فعتب الله عليه، إذا لم يردد العلم إليه. قال له: بلـ لي عبد بمجمع البحرين هو أعلم منك»^(٥) الحديث^(٥) واستتبَّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود، فقال المسلم: والذي اصطفى موسى على العالمين، في قسم يقسم به. فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين! إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: «لا تخironي على موسى؛ فإن الناس يصعبون فأكون أول من يفيق؛ فإذا موسى أخذ بجانب العرش. فلا أدرى أكان فيمن صعق

(١) معروف على (ذكر) أي ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به.

(٢) ولا تجادلوا أهل الكتاب.

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيختين.

(٤) أخرجه في التيسير عن الشيختين والترمذني، وهذه إحدى روایات مسلم بلفظ (الحضر).

(٥) أخرجه في التيسير عن الشيختين والترمذني، ولا منفأة بين الروايتين، ففي الأولى أيضاً لم يرد العلم إلى الله تعالى.

فافق أو كان من استثنى الله^(١) وفي رواية: «لا تفضلوا بين الأنبياء؛ فإنه ينفع في الصور» الحديث^(٢)! فهذا^(٣) نفي للتفضيل مستند إلى دليل، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجع. وقال: «كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران. وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام»^(٤) وقال للذى قال له يا خير البرية!: «ذاك ابراهيم»^(٥) وقال في الحديث الآخر: «أنا سيد ولد آدم»^(٦) وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق. وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت^(٧) من الحديثين. وقال: «خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»^(٨) وقال عمر^(٩): كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله ﷺ، فنخير أبو بكر ثم عمر ثم عثمان. وقال عثمان^(١٠) للرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن العارث بن هشام: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيءٍ من القرآن^(١١) فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا ذلك. وقال: «خيرُ دور الأنصار بني النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بنو العارث بن الخزرج، ثم بنو ساعدة. وفي كل دور الأنصار خير»^(١٢) وقال: «أرحم أمتي بأمي أبو بكر، وأشدُّهم في الله عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم

(١١) تقدماً آنفاً.

(٣) أي فهذا النوع في حديثي موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجع. فإذا كان له مرجع ومستند فلا مانع منه، كما في الأحاديث الأخرى. ومنه يعلم أن الأصل هكذا (نفي للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده.

(٤) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء.

(٥) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذى.

(٦) في الجامع الصغير «أنا سيد ولد آدم يوم القيمة» وهو صدر حديثين أحدهما عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما عن أحمد والترمذى عن أبي سعيد.

(٧) أي في كل منهما صراحة، وإن كان الأول يفيد تفضيل ابراهيم على جميع الخلق والثانى يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم. فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف.

(٨) في البخاري بلفظ «خير الناس».

(٩) صوابه (ابن عمر) كما في البخاري والترمذى وأبي داود. وأيضاً فمثله لا يقع من عمر.

(١٠) أخرجه البخاري والترمذى.

(١١) أي من جهة الإمام الذي يبني على النطق لا في أصل الألفاظ حاشا له، أن يكون ذلك في المواترة ألفاظه لفظاً لنطلاً.

(١٢) رواه البخاري في فضائل الأنصار.

أبي بن كعب. ولكل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح^(١) وقال عبد الرحمن بن يزيد: سألنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدي من النبي ﷺ حتى نأخذ عنه، فقال: ما أعرف أحداً أقرب سمتاً وهدياً ودللاً بالنبي ﷺ من ابن أم عبد^(٢). ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له يا أبي عبد الرحمن أوصنا! قال أجلسوني! قال: إن العلم والإيمان مكانهما، من ابتغاهما وجدهما، يقول ذلك ثلث مرات، والتمسوا العلم عند أربعة رهط. عند عمر أبي الدرداء، وعند سلمان الفارسي، وعند عبد الله بن مسعود. وعند عبد الله بن سلام. الحديث!

وقال عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر»^(٣) وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما يتبني عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح.

فصل

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم من يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصرحاً أو تعريضاً دأبهم، وعمروا بذلك دواوينهم، وسودوا به قراطيسهم، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراث الكتب المصنفة في أصول الفقه، أو الترجمة، وفيه ما فيه

(١) ذكر في التيسير عن الترمذى عن أنس «أرحم أمي بأبى بكر، وأشدهم فى أمر الله تعالى عمر، وأشدهم حياء عثمان، وأفضلهم على، وأعلمهم بالحال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي بن كعب، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلمت الخضراء ولا أقلت الغباء أصدق لهجة من أبي ذر، أشبه عيسى عليه السلام في ورعي»، فقال عمر رضي الله عنه: أتعرف بذلك له؟ قال: «نعم فاعرفوه له» - ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه «أرأف أمي الخ».

قال المناوى في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضاً عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذى وابن ماجة والحاكم وغيرهم، لكن قالوا في روايتم (أرحم) بدل أرأف وقال الترمذى: حسن صحيح، وأبوداود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادى في تذكرة بان فى متنه نكارة وبيان شيخه ضعفه، بل رجع وضعه اهـ.

وقال ابن حجر في الفتاح: هذا الحديث أورده الترمذى وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفى عن خالد الحذاء مطولاً وأوله (أرحم) وإسناده صحيح، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الإرسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري اهـ.

(٢) وهو عبد الله بن مسعود.

(٣) أخرجه الترمذى كما في التيسير.

ما أشير إلى بعضه، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم، فرأيت بعض التأليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحى التقى من جعله مرجوحاً وتزيره الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطم على القرى، فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء، وتطرق ذلك إلى شرذمة من الجهل فنظموا فيه وثروا وأخذوا في ترفع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه، بالتحفظ من شأن سائر الأنبياء، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهها، وهو خروج عن الحق. وقد علمت السبب في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تفضلوا بين الأنبياء» وما قال الناسُ فيه. فإياكَ والدخول في هذه المضائق، وفيها الخروج عن الصراط المستقيم.

وأما الترجيح الخاص فلنفرد له مسألة. وهي :

المسألة الرابعة :

وذلك أن من اجتمع في شروط الانتساب للفتوى على قسمين؛ أحدهما: من كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهو متصرف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الأمثال النام، حتى إذا أحبت الاقتداء به من غير سؤال أغالك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره.

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى من ليس كذلك «وهو القسم الثاني» وإن كان في أهل العدالة مبرزاً، لوجهين:

أحدهما: ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ، وقوله أفع، وفتواه أوقع في القلوب من ليس كذلك، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كلية به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب. ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال الله فيهم! «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عَبَادِهِ الْعَلَمَاءُ» [فاطر: ٢٨] بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ، حسبما حفقت التجربة العادبة.

والثاني^(١): أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول، كما تقدم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدقه القلوب، وانقادت له بالطوعية النفوس بخلاف من لم يبلغ ذلك

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه.

المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً. ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زیادتها. فمن زَهُد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنسع من تزهيد من زهد فيها وليس بتارك لها؛ فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله.

فإذا اختلف مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتباع من غلت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أو عدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما - أعني فيما عدا شروط العدالة - فالراجح المطابقة في النواهي. فإذا وجد مجتهداً أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهاً عنه لكنه في الأوامر ليس كذلك والأخر مثابر على أن لا يخالف^(١) مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك، فال الأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات، واجتناب النواهي أكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجهه.

أحدها: أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح. وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

والثاني: أن المناهي تمثل بفعل واحد وهو الكف، فلإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة. وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما توارد على المكلف على البديل بحسب ما اقتضاه الترجيح. فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي، فإنه مخالفة في الجملة فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة.

الثالث: النقل، فقد جاء في الحديث: «إذا نهيتكم عن شيء فانتهوا وإذا أمرتكم بأمر فاتوا منه ما استطعتم»^(٢) فجعل المناهي أكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتم في المناهي من غير مثابة، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقيد بالاستطاعة. وذلك إشعاراً بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

المسألة الخامسة:

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين:

(١) أي بقدر ما في قدرته، كما تقدم له، وكما يأتي في قوله بعد (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها الع).

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣).

أحدهما: أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته؛ كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم^(١) بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطؤون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة على رأي مالك. «والثاني» ما كان بخلاف ذلك.

فأما الثاني فعلى ضربين؛ أحدهما: أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدى به قصدآً، كأوامر الحكام ونواهيهما، وأعمالهم في مقطع الحكم؛ من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء، ونحو ذلك؛ أو^(٢) يتعين بالقرائن قصده إليه تبعداً به واهتمامًا بشأنه ديناً وأمانة «والآخر» أن لا يتعين فيه شيء من ذلك.

فهذه أقسام ثلاثة، لا بد من الكلام عليها بالنسبة إلى الاقتداء.

فالقسم الأول: لا يخلو أن يقصد المقتدى إيقاع الفعل على الوجه الذي وقعه عليه المقتدى به، لا يقصد به إلا ذلك، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا، من غير زيادة، أو يزيد عليه تنويع المقتدى به في الفعل أحسن^(٣) المحامل مع احتماله في نفسه، فيبني في اقتدائـه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلًا يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل.

فأما الأول فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون كما اقتدى^(٤) الصحابة بالنبي ﷺ في أشياء كثيرة: كنزع الخاتم الذهبي وخلع النعلين في الصلاة، والإفطار في السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها^(٥) وما أشبه ذلك.

(١) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمتـه.

(٢) صفت آخر من أحد الضربين، قوله (والآخر الخ) هو الضرب الثاني فلا هو من دل الدليل على عصمتـه، ولا هو من انتصب للاقتداء أو تعين قصده، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط.

(٣) وهو أن يكون فعله تبعداً، مع احتماله أن يكون دنيوياً، وقد يقال إنه في صورة فهم مغزاه وسره الشرعي، يتبعـنـ فيـهـ أنـ يـكونـ فـاهـمـاـ فيـ التـبـعدـ مـنـ الـمعـصـومـ لـعدـمـ التـنـوـيـةـ المـذـكـورـةـ إنـماـ يـظـهـرـ فـيـمـاـ لمـ يـفـهـمـ مـغـزـاهـ.

(٤) فإن قيل: وهل اقتدائـهم به^ﷺ في مثل الإفطار في السفر والإحلال من العمرة كان مجردـاـ من تنويعـهمـ لهـ^ﷺـ أنهـ فعلـ ذلكـ تـبعدـاـ وإنـماـ فعلـهـ لمـجرـدـ أنهـ فعلـهـ منـ غيرـ زيـادةـ حتىـ يـصـحـ عـدـهـ منـ القـسـمـ الأولـ؟ـ قـلـناـ أنـ محلـ الفـرقـ بينـ القـسمـيـنـ قولـهـ (معـ احـتمـالـهـ فيـ نـفـسـهـ)ـ فيـ الثـانـيـ وـهـذـهـ الـأـمـثلـةـ لـيـسـ مـاـ يـحـتـمـلـ فـيـ نـفـسـهـ،ـ لأنـهاـ مـتـعـيـنةـ لـلـتـبـعدـ،ـ فـانـقـضـ كـلامـهـ.

(٥) كصلة التراويح جماعة في المسجد.

وأما الثاني^(١) قد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن^(٢) انضباط المقصود ولكن الصواب أنه غير معتمد به شرعاً في الاقتداء؛ لأمور: أحدها: أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال^(٣) قصد المقتدى به دون ما نواه المقتدى من غير دليل.

فالاحتمال الذي عينه المقتدى لا يتعين، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهي، وذلك مهملاً في الأمور الشرعية، إذ لا ترجح إلا بمرجع.
ولا يقال: إن تحسين الظن مطلوب على العموم، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة إلى من^(٤) ثبتت عصمه.

لأنا نقول: تحسين الظن بال المسلم - وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه - مطلوب بلا شك، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَبِرُوا كَثِيرًا مِّنَ الظُّنُونِ﴾ [الحجرات: ١٢] الآية! وقوله: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظُنْنَ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ١٢] الآية! بل أمر الإنسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم - كما أمر^(٥) باعتقاد ما لا يعلم - في قوله: ﴿وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مِّبْيَنٌ﴾ [النور: ١٢] وقوله: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قَلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمُ بِهَذَا، سَبَّحَانَكَ هَذَا بِهَتَانٍ عَظِيمٍ﴾ [النور: ١٦] إلى غير ذلك مما في هذا المعنى . ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعي ، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين ، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب.

(١) وهو زيادة نية التعبد.

(٢) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه، بل يتعين إلغاؤه.

(٣) أي وهو احتمال قوي لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدى الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد، وإلغاؤه بدون دليل ترجح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي.

(٤) أي كما هو الفرض في هذا القسم.

(٥) أدلة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة، وهي (لولا)، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى . فالمطلوب في الأولى أن يظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا هذا إفك مبين . وفي الثانية أن يكتنبو ما سمعوا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان الله) أي تنزه عن أن يضم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا (هذا بهتان عظيم) . وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به) . وبقي الكلام في أن طلب الجزم في قولهم (هذا إفك مبين) (هذا بهتان عظيم) من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثاني، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهذا منه كما أشرنا إليه . واستشكل بأن هذا لو كان شرطاً عقلياً في البينة لما خفي عليه بِهَتَانٍ ولما سألهما فقال: «إن كنت ألمت بذنب فاستغفرني الله وتوبي إليه الخ»، وأجيب بأجوبة واختصار الألوسي أن هذا من مجرد تحسين الظن بخبرة المؤمنين . فراجعه.

فإذا كان المكلف مأموراً بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلاً بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو الترکية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر، وإذا لم يثبته لم يبن عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك، فلا يبني عليها حكم.

ومثاله كما إذا فعل المقتدي به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين، فيحمله هذا المقتدي على أن المقتدي به إنما قصد الوجه الديني بناء على تحسينه الظن به.

والثاني: أن تحسين الظن عمل قلي من أعمال المكلف بالنسبة إلى المقتدي به مثلاً، وهو مأمور به مطلقاً وافق ما في نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علمًا أو ظناً لما أمر به مطلقاً، بل يقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذلك باتفاق، فلا يستلزم المطابقة. وإذا ثبت هذا فالاقتداء بناء على هذا التحسين بناء على عمل من أعمال نفسه، لا على أمر^(١) حصل لذلك المقتدي به، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدي به، فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء، وذلك باطل، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته، فإنه إنما انبني على أمر حصل للمقتدي به علماً أو ظناً، وإليه قصد المقتدي باقتدائيه فصار كالاقتداء به في الأمور المتعينة^(٢).

والثالث^(٣): أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض، لأنه إنما يقتدي به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علمًا ولا ظناً، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر، وقد فرضنا أنه كذلك. هذا خلف متناقض.

وإنما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن. والفرق بينهما ظاهر؛ لأمرتين؛ أحدهما: أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدي به مثلاً يقيد كونه في نفس الأمر كذلك، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية. بخلاف تحسين الظن، فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولاً. والثاني: أن الظن ناشئ عن الأدلة الموجبة له

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد. قوله (على ما عند المقتدي به) أي كما يقتضيه معنى الاقتداء.

(٢) أي للتعبد كما في الصنف الأول من هذا القسم.

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله. ولو قال عقب قوله (أدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء): ويلزم منه أيضاً التناقض، لصح؛ لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني.

ضرورة^(١) لا انفكاك للمكلف عنه، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشئ عن دليل يوجهه. وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كل واحد من الاحتماليين المتعلقين بالمقتدى به: فإذا جاءه خاطره الاحتمال الأحسن قوأه وثبته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعفه ونفاه، وكرر نفيه على فكره، ومحاه عن ذكره.

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهره والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية، والتزود للمعاد، والانقطاع إلى الله، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين الله، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان.

فالجواب أن هذا الفرد إذا تعين هكذا على هذا الفرض فقد يقوى الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروي، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول الله؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يشيره. والظن الذي يكون هكذا قد يتدهض في الشروع سبباً لبناء الأحكام عليه، وفرض مسألتنا ليس هكذا، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتماليين ترجيح يثير مثله غلبة الظن بأحد الاحتمالين، ويُضعف الاحتمال الآخر؛ كرجل^(٢) متى الله محافظ على امتنال أوامرها واجتناب نواهيه، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته. فمثل هذا له في هذه الدار حالان: «حال دنيوي» به يقيم معاشه ويتناول ما من الله به عليه من حظوظ نفسه، «وحال آخروي» به يقيم أمر آخرته، فأما هذا الثاني فلا كلام فيه، وهو متعين في نفسه، وغير محتمل إلا في القليل، ولا اعتبار بالنحوader. وأما الأول فهو مثار الاحتمال: فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه. فإذا عمله ولم يُدرِّ وجه أخيه فالمقتدى به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى الله ومتبعداً له به، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به، ليس له أصل يبني عليه؛ إذ يتحمل احتمالاً قوياً أن يقصد

(١) كما قالوه في لزوم التبيحة للدليل.

(٢) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدى به من دل الدليل على عصمه، كالنبي ﷺ أو فعل أهل الإجماع، لا فعل واحد منهم، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الإجماع الشرعي، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواترون على الخطأ، كعمل أهل المدينة؛ فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبي ﷺ لا يكون عمل فرد، ولا جماعة لا يتحقق فيها ما ذكر فتمثيله ب الرجل الغ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض، ومحاجة تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكفلات. وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له ﷺ من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة.

المقتدى به نيل ما أبى له من حظه، فلا يصادف قصد المقتدى محلًا، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به، والمباح لا يصح التقرب به، كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام.

بل نقول: إذا وقف المقتدى به وقفه، أو تناول ثوبه على وجهه، أو قبض لحيته في وقت ما، أو ما أشبه ذلك، فأخذ هذا المقتدى يفعل مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوي أو غافلاً، كان هذا المقتدى معدوداً من الحمقى والمعفلين. فمثل هذا هو المراد بالمسألة.

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطيه صديقاً له لصداقة^(١)، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به، فيقول المقتدى: حسن الظن به يقتضي أنه يتصدق به، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخرى، فيجيء^(٢) منه جواز الإيثار في الأمور الأخرى.

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث: «واختبأْتُ دَعوْتِي شفاعةً لِأَمْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٣) فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة؛ إذ كان إنما يدعوه^(٤) بدعوته التي أعطيها في أمر من أمور الآخرة لا في أمور الدنيا. فإذا بنينا على ما تقدم^(٥) فلسائل أن يقول إن ما قاله غير متعين.

«لأنه» كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه، لأنه لا حجر عليه ولا قدح فيه ينسب إليه، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء، وينال مما أعطاه الله من الدنيا ما أبى له، ويتعمّن ذلك في أمور؛ كحبه للنساء والطيب والحلوة والعسل والدباء، وكراهيته للضب وأشباه ذلك. وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح الله له، وهو منقول كثيراً.

(١) أي لا لفقر مثلاً.

(٢) أي يفرغ عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به، حتى يتم له الاستنباط.

(٣) «لكل نبي دعوة مستجابة، فتتعجل كل نبي دعوته، وإن اختبأت دعوتي شفاعة لأمتني يوم القيمة، فهي نائلة إن شاء الله تعالى من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً» آخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذى.

(٤) أي فحسن الظن به ~~في~~ أنه يدعوها لأمر أخرى، فتأثر أمته عن نفسه في أمر أخرى.

(٥) وهو أن الصواب أنه غير معتمد به شرعاً للأدلة السابقة فلنا أن نرد ما لحظه هذا البعض، فنقول: إن ما قاله الخ.

ووجه ثان^(١): وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية كاستعانته من الفقر والذين وغلبة الرجال وشماتة الأعداء والهم وأن يرد إلى أرذل العمر، وكان يمكنه أن يعرض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل. ويدل عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دعوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله: «لكلّ نبِيٍّ دُعْيَةً مُسْتَجَابَةً في أُمَّتِهِ»^(٢) على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم، وهو الدعاء عليهم؛ كقوله: «وقال نوح: رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا» [نوح: ٢٦] حسبما نقله المفسرون، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة. فكونهم فعلوا ذلك وهم صفة الله من خلقه دليل على أنه لا يتعمّن في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط، فكذلك دعوة النبي ﷺ لا يتعمّن فيها أمر الآخرة فقط، فكذلك دعوة النبي ﷺ لا يتعمّن فيها أمر الآخرة أبداً. فلا دليل في الحديث على ما قال هذا العالم.

وأمر ثالث^(٣): وهو أنا لوبينا على هذا الأصل^(٤) لكنّا نقول ذلك القول في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام، كان من أفعال الجبّلية الأدمية أولاً؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخرى ويعيناً مخصوصاً، وليس كذلك عند العلماء؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مختصاً^(٥) بالدنيا إلا ما بين أنه راجع إلى الدنيا، لأنّه لا يتبيّن إذ ذاك كونه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرّح به^(٦). وكذلك إذا لم يبيّن جهة محتمله أيضاً، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل. وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة. فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت^(٧)، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه.

(١) مغایرة هذا الوجه لما قبله من حيث أنه في هذا وقع الدعاء فعلًا بأمور دنيوية وفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولاً، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها.

(٢) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في (أمتة) من جهة الرواية ومن جهة المعنى.

(٣) هذا يصلح دليلاً للأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء، فيكون رابع الأدلة الثالثة المتقدمة.

(٤) أي المحيز للقتداء تحسين الظن الذي بني عليه الإثار في أمور الآخرة.

(٥) أي متى لها غير محتمل.

(٦) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخرى و كذلك الخ) قوله (فلا يحصل الخ) مني على تمهيد مطوي، حاصله أن ما لم يبيّن جهة هو الغالب والكثير. قوله (وذلك خلاف الخ) في قوة الاستثنائية الثالثة: وذلك باطل.

(٧) طبق قوله سابقاً (الصواب أنه غير معتمد به شرعاً).

مع أن الحديث - كما تقدم - يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالأمة؛ لقوله فيه: «لكل نبي دعوة مستجابة في أمتة»^(١) فليست مخصوصة به، فلا يحصل فيها معنى الإيثار الذي ذكره؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في جهة المؤثر، وهنا ليس كذلك.

والقسم الثاني: إن كان مثل انتساب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة الاقتداء؛ إذ لا فرق بين تصريحه^(٢) بالانتساب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفغول أو المتروك. وإن كان مما تعين فيه قصد العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك، بالقرائن الدالة على ذلك، فهو موضوع احتمال:

فللمانع: أن يقول: إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية^(٣) قصداً، وإذا لم يتعين وجه فعله^(٤) فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً في العبادات أو في العادات؟ ولذلك حكي عن بعض السلف أنه قال: «أضعف العلم الرؤبة» يعني أن يقول رأيت فلاناً يعمل كذا، ولعله فعله ساهياً. وعن إيس بن معاوية: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سله يصدقك». وقد ذم الله تعالى الذين قالوا^(٥): «إنا وجدنا آباءنا على أمة» [الزخرف: ٢٣] الآية! وفي الحديث من قول المُرتاب: «سمعت الناس يقولون شيئاً فقلت له». فالاقتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس، أو هو قريب منه.

(١) لفظ حديث البخاري «لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختبر دعوتي شفاعة لأمتى في الآخرة» وفي مسلم ست روایات عن أبي هريرة في معنی روایة البخاري وفيه روایات قربیان في المعنی مما يرویها المؤلف: إحداهم «لكل نبي دعوة دعا بها في أمتة» والأخر «دعاما لأمتة» وعلى هاتین يتمشی کلام المؤلف أما على روایة البخاري وروایات مسلم الأولى فيمكن استنباط الإيثار الذي قاله بعضهم، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعي بها في أمور دنياه، فلا يكون في أمور الآخرة متبعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنی للاستدلال به على الإيثار رأساً. يعني وما قررناه أولاً مقطوع في النظر عن هذه الروایة، ومصروف إلى الروایات الأخرى التي لم تصرح بما تقتضي أن الدعوة مخصوصة بأمتة.

(٢) أي لا فرق بين ما بعد التصریح القولي بسبب الانتساب المذکور. وهو فعله في مقطع الحكم من أحد ورد الخ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً. وإنما أولنا کلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله.

(٣) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويکر بالإبطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المتتصب للذين سلمنا فيما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهياً) ولم يقل أو عاصياً.

(٤) إلا بقرائن قد لا تصدق. كما هو موضوع کلامه.

(٥) أي الذين قلدوا من ليس أهلاً. وفي الحديث لفظ (الناس) أي مطلق الناس الذين لا يقلدون، فتقليد من ليس أهلاً المنفي عليه في الآية والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذکور وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية.

وللمجيز: أن يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام. وإذا تعين بالقرائن قصده إلى الفعل أو الترک - ولا سيما في العبادات، ومع التكرار أيضاً، وهو من أهل الاقتداء بقوله - فالاقتداء بفعله كذلك. وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز^(١); واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال: وأراه كان يتحرّاه. فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحرّاه، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يُقتدى به ينْهَى عن صيامه، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم. فقد يلوح من هنا أن مالكاً يعتمد هذا العمل الذي يفهم من صاحبه القصد إليه إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدى بهم يقتضي عمله به، وتحريه إياه دليل^(٢) على عدم السهو والغفلة. وعلى هذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عينت قصد المقتدي به، وجهاً فعلاً. فصح الاقتداء.

والقسم الثالث: هو أن لا تعين فعل المقتدي به لقصد دنيوي ولا آخروي، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل. فإن قلنا في القسم الثاني بعدم صحة الاقتداء فهونا أولى. وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال؛ فإن قرائن التحرّي للفعل موجودة، فهي دليل يتمسك به في الصحة^(٣). وأما هنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين. فالصواب - والحالة هذه - منع الإقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها. ويتمكن قول من قال: «لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سُلْه يَصُدِّقُك» ونحوه.

(١) وذهب الجمهور إلى كراحته وقال عياض: لعل قول مالك يرجع إليه، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام. وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له. وقال الداودي: لم يبلغه الحديث، ولو بلغه ما خالفه. قال الأبي: فالحاصل أن المازري والداودي فهمما من الموطأ الجواز، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم، وعضده بما أشار إليه الباجي. هذا وأكثر الشيوخ يبحكي عن مالك الجواز، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد، فإنه روی عن ابن مسعود أنه «كان يَنْهَى يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما رأيته يفطر يوم الجمعة» وعن ابن عمر «ما رأيته مفطراً يوم الجمعة قط» ويكون قوله: «لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه» وقوله: «وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحرّاه الخ» من باب التشريح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم بالصوم وأراه كان يتحرّاه الخ هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف، يراجع الزرقاني على الموطأ.

(٢) خبر قوله (وتحريه).

(٣) أي في القسم الثاني.

المسألة السادسة:

قد تقدم أن طالب العلم في طلبه أحوالاً ثلاثة:

أما الحال الأول، فلا يسوعن الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنَّه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد. فإذا كان اجتهاده غير معتبر فالاقتداء به كذلك لأنَّ أعماله إنْ كانت باجتهاد منه فهي ساقطة، وإنْ كانت بتقليل فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلّده أو إلى مجتهد آخر. ولأنَّه عرضة لدخول العوارض^(١) عليه من حيث لا يعلم بها، فيصير عمله مخالفًا، فلا يوثق بأنَّ عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه.

وأما الحال الثالث، فلا إشكال في صحة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله، على ما تقدم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله. فاستفتاؤه جاري على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته.

وأما الاقتداء بأفعاله فإنَّ قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء: كصاحب الحال الأول. وإنَّ قلنا بصحبة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر.

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحب حال؛ فإنَّ كان صاحب^(٢) حال وهو من يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا؟ وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟ كل هذا مما ينظر فيه. فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله. وبيان ذلك أنَّ أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغوغائية الجهد في أداء الحقوق، إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامِل المحبة. فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه، فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جد السير راحة. فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من طلب لحظوظه مُشائخ في استقصاء مباحثاته؟ وأيضاً فإنَّ الله تعالى سهل عليهم ما عسر على غيرهم، وأيدهم بقوه منه على ما تحملوه من القيام بخدمته، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم، والثقل على غيرهم خفيفاً عليهم، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنة عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع

(١) أي التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله، وذلك كدعاعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك.

(٢) ليس خاصاً بالحالة الثانية، بل عام لكل من صع اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة.

مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أوراضِ بالأوائل، عن الغايات؟! فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال؛ وإن تطقووا ذلك زماناً فعما قريب ينقطعون^(١)، والمطلوب الدوام. ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: «خذُوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لَنْ يمَلَ حتى تملوا»^(٢) وقال: «أحَبُّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ مَا دَارَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ وَإِنْ قُلَّ»^(٣) وأمر^(٤) بالقصد في العمل وأنه مبلغ، وقال: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرُّوفَقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ»^(٥) وكره العنف والتعomp والتکلف والتشديد^(٦) خوفاً من الانقطاع وقال: «واعلموا أنَّ فيكم رسول الله لَوْيُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لِعَتَمْ» [الحجرات: ٧] ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا. فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن يتصرفوا منصب الاقتداء وهم كذلك، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع. فإذا ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ما ذكر من التفصيل. وهذا المقام قد عرفه أهله، وظهر لهم برهانه على أتم وجشه.

وأما الاقتداء بأقواله إذا استفتى في المسائل فيحتمل تفصيلاً: وهو أنه لا يخلو إما أن يستفتى في شيء هو فيه صاحب حال، أو لا. فإن كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء باتفاقه؛ فإن نطقه في أحكام أحواله من جملة أعماله، والغالب فيه أنه يفتى بما يقتضيه حاله، لا بما يقتضيه حال السائل. وإن كان الثاني ساغ ذلك لأنَّه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذآ فيه.

المسألة السابعة:

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعامي بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه .
قال مالك بن أنس : ربما وردت على المسألة تمنعني من الطعام والشراب والنوم .
فقبيل له : يا أبا عبد الله ! والله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر ، ما تقول شيئا إلا تلقوه
منك . قال : فمن أحق أن يكون هكذا إلا من كان هكذا . قال الراوي : فرأيت في النوم قائلاً
يقول : مالك معصوم .

(١) كما في حديث الترمذى الصحيح «إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة» والشرة: النشاط والرغبة.

٢) تقدم (ج ١ - ص ٣٤٣).

(٣) بقية الحديث السابق. أخرجه في التيسير عن الستة.

(٤) كما في حديث البخاري «سددوا وقاربوا الغ». .

(٥) رواه البخاري في كتاب الأدب.

(٦) كما في حديث أبي داود «لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم الخ».

وقال: إني لأفکر في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن.
وقال: ربما وردت على المسألة فأفكري فيها ليلالي.

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرف حتى أنظر فيها. فينصرف ويردد فيها؛ فقيل له في ذلك، فبكى، وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم. وكان إذا جلس نكس رأسه وحرك شفتيه يذكر الله، ولم يلتفت يميناً ولا شماليّاً. فإذا سئل عن مسألة تغير لونه - وكان أحمر - فيصفر وينكس رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: ما شاء الله، لا حول ولا قوّة إلا بالله! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة. وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصة في الآخرة، ثم يجيب.

وقال بعضهم: لكانه مالك والله إذا سئل عن مسألة والله واقف بين الجنة والنار.

وقال: ما شيء أشدّ على من أن أسأله عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم الله، ولقد أدركت أهل العلم والفقه بيلدنا وإن أحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه. ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعليها وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ وكأنوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون، ثم حيث شئُّفُتون فيها. وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم. قال: ولم يكن من أمر الناس ولا من مضي من سلفنا الذين يُقتدى بهم ومعول الإسلام عليهم أن يقولوا هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقول أنا أكره كذا وأرى كذا. وأما (حلال) (حرام) فهذا الافتراء على الله أما سمعت قول الله تعالى: «فَلْ أَرَيْتَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِّنْ رِزْقٍ» [يونس: ٥٩] الآية! لأن الحلال ما حلّه الله ورسوله، والحرام ما حرمه.

قال موسى بن داود. ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول: «لا أحسن» من مالك؟ وربما سمعته يقول: ليس بُتلى بهذا الأمر، ليس هذا بيلدنا. وكان يقول للرجل يسألة، اذهب حتى أنظر في أمرك. قال الراوي فقلت إن الفقه من باله^(١) وما رفعه الله إلا بالتقوى.

(١) أي معروف عنده، ولكنه لورعه يزيد الشبه. وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى الله عن عبده ورفعه في أعین خلقه.

وسائل رجل مالكاً عن مسألة - وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب - فقال له: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها. قال: ومن يعلمها؟ قال: مَنْ عَلِمَهُ اللَّهُ.

وسائله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب، فقال: ما أدرى ما ابتنينا بهذه المسألة بيلدنا، ولا سمعنا أحداً من أسياخنا تكلم فيها، ولكن تعود. فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده، فقال: مسألتي! مسألتي! ما أدرى ما هي؟ فقال الرجل: يا أبا عبد الله تركت خلفي من يقول ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أحسن. وسائله آخر فلم يجده، فقال له يا أبا عبد الله أجبني! فقال ويحك تريد أن تجعلني حجة بينك وبين الله فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصي ثم أخلصك. وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنين وثلاثين منها لا أدرى. وسئل من العراق عنأربعين مسألة فما أجاب منها إلا في خمس. وقال قال ابن عجلان إذا أخطأ العالم «لا أدرى» أصيّبت مقاتله. ويروى هذا الكلام عن ابن عباس وقال سمعت ابن هرمز يقول ينبغي أن يورث العالم جلساته قول «لا أدرى» وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه: لا أدرى. قال عمر بن يزيد فقلت لمالك في ذلك، فقال يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقتهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلّي أرجع عما أرجع أفتיהם به قال فأخبرت الليث بذلك، فبكى وقال: مالك والله أقوى من الليث. أو نحو هذا. وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة. وربما سُئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول فيباقي: لا أدرى.

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة: تعالوا نجمع كل ما بقي علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكا. فمكثنا نجمع ذلك، وكتبنا في قنداق ووجه به المغيرة إليه، وسائله الجواب، فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه: لا أدرى. فقال المغيرة يا قوم لا والله ما رفع الله هذا الرجل إلا بالتقوى. من كان منكم يُسأَل عن هذا فيرضى أن يقول لا أدرى؟

والروايات عنه في «لا أدرى» و«لا أحسن» كثيرة؛ حتى قيل لو شاء رجل أن يملا صحفته من قول مالك «لا أدرى» لفعل قبل أن يجيب في مسألة وقيل له: إذا قلت أنت يا أبا عبد الله لا أدرى فمن يدرى؟ قال ويحك! أعرفتني؟ ومن أنا؟ وإيش منزلتي حتى أدرى ما لا تدرؤن ثم أخذ يتحجج بحديث ابن عمر، وقال هذا ابن عمر يقول: «لا أدرى» فمن أنا؟ وإنما أهلك الناس العجبُ وطلب الرياسة.

وهذا يضمحل عن قليل. وقال مرة أخرى: قد ابتدى عمر بن الخطاب بهذه الأشياء

فلم يجب فيها، وقال ابن الزبير لا أدرى، وابن عمر لا أدرى وسئل مالك عن مسألة فقال: لا أدرى. فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير. وكان السائل ذا قدر، فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة. ليس في العلم شيءٌ خفيف. أما سمعت قول الله تعالى: **«إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً»** [المزمول: ٥] فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيمة. قال بعضهم ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك: «لا حول ولا قوة إلا بالله» ولو نشاء أن ننصرف بـألا واحنا مملوءة بقوله: «لا أدرى إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين» لفعلنا. وقال له ابن القاسم: ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر. فقال مالك: ومن أين علموها؟ قال: مثك. فقال مالك: ما أعلمهما فكيف يعلمونها بي؟ وقال ابن وهب قال مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدث بها. قال الفروي فقلت له؟ لم؟ قال: ليس عليها العمل. وقال رجل لمالك: إن الثوري حدثنا عنك في هذا. فقال: إني لأحدث في هذا، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة. وقيل له: عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك فقال أنا أحدث الناس بكل ما سمعت؟ إني إذا أحرق. وفي رواية: إني أريد أن أصلهم إذا. ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أنني ضربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها، وإن كنت أجزع الناس من السياط. ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته، وكان إذا قيل له: «ليس هذا الحديث عند غيرك» تركه. وإن قيل له: «هذا ما يحتاج به أهل البدع» تركه. وقيل له: إن فلاناً يحدث بغرائب. فقال: من الغريب نفر. وكان إذا شك في الحديث طرحة كله. وقال: إنما أنا بشر أخطئ وأصيб، فانظروا رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يواافق ذلك فاتركوه. وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتعجب ويجعل سنة ويذهب به إلى الأمصار قال الله تعالى: **«فبشر عبادي الذين يستمعون القول»** [آل زمر: ١٧] الآية! وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه: لا أدرى! إنما هو الرأي، وأنا أخطئ وأرجع، وكل ما أقول يكتب. وقال أشهب: ورآني أكتب جوابه في مسألة فقال: لا تكتبها فإني لا أدرى أثبت عليها أم لا. قال ابن وهب: سمعته يعيّب كثرة الجواب من العالم حين يسأل. قال: وسمعته عندما يكثر عليه من السؤال يكتف ويقول: حسبيكم! من أكثر أخطأ. وكان يعيّب كثرة ذلك. وقال: يتكلّم كأنه جمل مغتلي يقول هو كذا هو كذا يهدّر في كل شيء، وسؤاله رجل عراقي عن رجل وطء وجاهة ميتة فخرجت منها بيضة فأفاقت البيضة عنده عن فرخ، أيأكله؟ فقال مالك: سل عما يكون، ودع ما لا يكون. وسؤال آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له: لم لا تجيئني يا أبا عبد الله؟ فقال: لو سألت عما تتّفع به أجبنك.

وقيل له: إن قريشاً تقول إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها، فقال إنما نتكلّم فيما نرجو بركته. قال ابن القاسم: كان مالك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها لأنها مسألة بلوى فيجيب فيها. وقال ابن وهب: اتق هذا الإكثار وهذا السمع الذي لا يستقيم أن يُحدث به. فقال: إنما أسمعه لأعرفه، لا لأحدث به. فقال له: ما يسمع إنسان شيئاً إلا يحدث به، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها، وأرجو أن لا أفعل ما عشت، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت. قال أشهب: رأيت في النوم قاثلاً يقول لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله: «ما شاء الله لا قوة إلا بالله».

هذه جملة تدلّ الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، ويتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آت بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها، ولكن لتخذ قانوناً فيسائر العلماء؛ فإنها موجودة فيسائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض.

المسألة الثامنة:

يسقط عن المستفتى^(١) التكليف بالعمل عند فقد المفتى، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد، والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح - حسبما تبين في موضعه من الأصول - فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأساً أحق وأولى.

والثاني: أن حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب. والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهذا غير عالم بالفرض، فلا يتنهض سبيه على حال.

والثالث: أنه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق، إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال إما عقلاً وإما شرعاً والمسألة بينة.

(١) أي من هو بقصد الاستفتاء، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد.

فصل

ويتصور في هذا العمل أمران:

أحدهما: فقد^(١) العلم به أصلاً، فهو كمن لم يرد عليه تكليف أدبته.

والثاني: فقد العلم بوصفه دون أصله، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقيداتها وأحكام العوارض فيها، كالسهو وشبهه، فيطرأ عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به. وكلا الوجهين يتعلق به أحكام بحسب الواقع لا يمكن استيفاء الكلام فيها. وكتب الفروع أخص^(٢) بها من هذا الموضوع.

المسألة التاسعة:

فتاوي المجتهدین بالنسبة إلى العوام كالأدلة^(٣) الشرعية بالنسبة إلى المجتهدین .

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمهما سواء، إذ كانوا

(١) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدرى ما هو؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أي نوع من العبادات؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومتغيرته لما بعده ظاهرة. وما يسقط عنه في الأول أصل العمل. وما يسقط عنه في الثاني الوصف الذي لم يتيسر له طريق معرفته.

(٢) فمثناها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط، بعد حصول العلم به.

(٣) أي قائمة مقامها. فكما أن المجتهدین ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنن والغ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدین والأخذ بفتواهم، كما قال الأمدي في الأحكام، واستدل عليه بالنص والإجماع والمعقول. فاللنص الآية التي استدل بها المؤلف. والإجماع السكتوي على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فاما لا يكون متبعاً بشيء أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن كان متبعاً بشيء فإما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد، والأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأساً، وهو متنهن الحرج والأضرار المطلوب رفعهما. فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتبع به عند ذلك الفرض. هذا هو ما يزيد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفي والمقلد إذا لم يجد المفتى. فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدین كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها خطاب الله الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام. ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك. وسبق للأمدي في تعريف التقليد ما صرخ فيه بوجوبأخذ العمami بقول المفتى، حتى قال إنه حجة ملزمه كالأخذ بالإجماع ويقول الرسول عليه السلام. وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا كون الأدلة الشرعية للمجتهدین حجة لذاتها أو للمعجزة، فهذا أمر آخر ويبحث آخر لا يخص موضوع المسألة.

لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم أبداً، وقد قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنباء: ٧] والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق. فهم إذاً القائمون له مقام الشارع؛ وأقوالهم قائمة مقام الشارع.

وأيضاً فإنه إذا كان فقد المفتى يسقط التكليف، فذلك مساوٍ لعدم الدليل، إذ لا تكليف إلا بدليل، فإذا لم يوجد دليل على العمل سقط التكليف به، فكذلك إذا لم يوجد مفت في العمل فهو غير مكلف به. فثبت أن قول المجتهد دليل العملي. والله أعلم.

* * *

ويتعلق بكتاب الاجتهاد نظران:

أحدهما: في تعارض الأدلة على المجتهد، وترجيع بعضها على بعض.
والآخر: في أحكام السؤال والجواب.

كتاب لواحق الاجتهاد وفيه نظران النظر الأول في التعارض والترجيح

المسألة الأولى لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد

فالنظر الأول

فيه مسائل

بعد أن نقدم مقدمة لا بد من ذكرها. وهي أن كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلةها عنده لا تكاد^(١) تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه، لأن الشريعة لا تعارض فيها أبنته، فالمتتحقق بها متتحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد أبنته دليلين أجمع المسلمين على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف لكن لما كان أفراد المجتهددين غير معصومين من الخطأً أمكن التعارض بين الأدلة عندهم. فإذا ثبت هذا فنقول:

المسألة الأولى :

التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق. وقد مر آنفًا في كتاب الاجتهاد من ذلك - في مسألة أن الشريعة على قول واحد - ما فيه كفاية. وأما من جهة نظر المجتهد فممكنا بلا خلاف. إلا أنهم إنما نظروا فيه بالنسبة إلى كل موضع لا يمكن فيه الجمع بين الدليلين. وهو صواب، فإنه إن أمكن الجمع فلا تعارض^(٢)، كالعام مع الخاص، والمطلق مع المقيد، وأشباه ذلك^(٣).

(١) وقد أوضح ذلك في الفصل اللاحق للمسألة الثالثة من التشابه.

(٢) ولا داعي إلى الترجيح. قالوا: من شروط الترجح التي لا بد من اعتبارها أنها يمكن الجمع بين الدليلين بوجه مقبول، فإن أمكن تعين المصير إليه. قال في المحسوب: (العمل بكل منهما أولى من إعمال أحدهما) وبه قال الفقهاء جميًعاً أهـ شوكاني في الإرشاد.

(٣) ومثلاً لهم أيضًا بقوله عليه السلام «ألا أخبركم بخير الشهد؟» فقيل: نعم. فقال: أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد، مع قوله: «ثم يفسو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد» فحملوا الأول على ما فيه حق الله =

لكنا نتكلم هنا بحول الله تعالى فيما لم يذكروه من الضرب الذي لا يمكن فيه الجمع، ونستجر من الضرب الممكн فيه الجمع أنواعاً مهمة. وبمجموع النظر في الضربين يسهل إن شاء الله على المجتهد في هذا الباب ما عسر على كثير من زاول الاجتهداد. وبالله التوفيق.

فاما ما لا يمكن فيه الجمع، وهي :

المسألة الثانية:

إنه قد مر في كتاب الاجتهداد أن محال الخلاف دائرة بين طرفي نفي وإثبات ظهر تصد الشارع في كل واحد منها؛ فإن الواسطة آخذة من الطرفين بسببه، هو متعلق الدليل الشرعي، فصارت الواسطة يتจำกبها الدليلان معاً: دليل النفي ودليل الإثبات، فتعارض عليهما الدليلان، فاحتاج إلى الترجيح، وإلا فالتوقف وتصير من المتشابهات. ولما كان قد تبين في ذلك الأصل هذا المعنى لم يحتاج إلى مزيد.

إلا أن الأدلة كما يصح تعارضها على ذلك الترتيب كذلك يصح تعارض ما في معناها^(١) كما في تعارض القولين على المقلد، لأن نسبة الدليلين إلى

= الثاني على ما فيه حق الأدemi، فكل عمل به في وجه، فلا تعارض ولا ترجيح. وسيأتي له كثير منه في المسألة الثالثة.

(١) عرفوا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، بأن يثبت أحدهما ما ينفي الآخر. فالتعارض الذي يتكلم فيه الأصوليون واقع بين الدليلين أنفسهما، فيجيء الترجح بينهما من جهة المتن أو السند أو المعنى أو أمر خارج. أما أنواع التعارض التي ذكرها المؤلف في هذه المسألة أولاً وأخراً - إذا استثنينا تعارض القولين على المقلد - فإنها ليست في شيء من تعارض الدليلين الذي أفاد في الأصوليون، إذ الأدلة في هذه الأنواع لا تعارض فيها باعتبارها في أنفسها، وإنما التعارض فيها باعتبار التطبيق وتحقيق المنطاط في محل الحكم، وقد قال المؤلف في المسألة الثالثة من التشابه في الأدلة ما حاصله أن التشابه الرابع إلى المنطاط ليس راجعاً إلى الأدلة، فالنهي عن أكل المية واضح والإذن في أكل المذكورة واضح، والاشتباه عند اختلاطهما في المأكل لا في الدليل أهـ وسبق له في المسألة الرابعة من الاجتهداد ذكر أكثر هذه الأنواع أمثلة لموضوع القاعدة التي أشار إليها في صدر هذه المسألة وهو الواسطة تقع بين طرفي مختلفي الحكم وفيها شبه من كل منها وحيث كانت كل هذه الأنواع راجحة إلى اختلاف المنطاط في الواسطة وكان اختلاف المنطاط ليس من التعارض في الأدلة فلا يصح جعل بعضها من التعارض الحقيقي في الأدلة وبعضها شبيهاً به وفي معناه، فإن كان المؤلف ي يريد أن ما قبل قوله (فذلك يصح الخ) من باب تعارض الأدلة حقيقة وما بعده من الملحق به فغير صحيح كما عرفت، وإن كان يعني أنه يتكلم من أول الأمر على تعارض آخر غير ما ذكره الأصوليون وهو تعارض ليس باعتبار الأدلة في أنفسها بل باعتبار المنطاط، وهو ما يشير إليه قوله (تعارض - عليها - الدليلان) وقوله (كما يصح تعارضها - على ذلك الترتيب -) فهو صحيح. لكن يرد عليه =

المجتهد. ومنه تعارض العلامات الدالة على الأحكام المختلفة، كما إذا انتهك نوع من المتعان يندر وجود مثله من غير الانتهاب، فيرى مثله في يد رجل ورع، فيدل صلاح ذي اليد على أنه حلال، ويبدل ندور مثله من غير النهب على أنه حرام، فيتعارضان. ومنه تعارض الأشباء الجارة إلى الأحكام المختلفة؛ كالعبد، فإنه آدمي فيجري مجرى الأحرار في الملك، وما فيجري مجرى سائر الأموال في سلب الملك. ومنه تعارض الأسباب؛ كاختلاط الميّة بالذكية، والزوجة بالأجنبيّة إذ كل واحدة منها تطرق إليها احتمال وجود السبب المحلل والمُحرّم. ومنه تعارض الشروط؛ كتعارض البيتين إذ قلنا إن الشهادة شرط في إيقاض الحكم، فإذا هما تقتضي إثبات أمر، والأخرى تقتضي نفيه. وكذلك ما جرى مجرى الأمور داخل في حكمها.

ووجه الترجيح في هذا الضرب غير^(١) منحصر؛ إذ الواقع الجزئية النوعية أو الشخصية لا تنحصر، ومجاري العادات تفضي بعدم الاتفاق بين الجزئيات بحيث يحكم على كل جزئي بحكم جزئي واحد، بل لا بد من ضمائم تحتفظ، وقرائن تقترن، مما يمكن تأثيره في الحكم المقرر، فيمتنع إجراؤه في جميع الجزئيات. وهذا أمر مشاهد معلوم. وإذا كان كذلك فوجوه^(٢) الترجيح جارية مجرى الأدلة الواردة على محل التعارض، فلا يمكن في هذه الحال الإحالـة على نظر المجتهد فيه. وقد تقدم لهذا المعنى تقرير في أول^(٣) كتاب

= أن تعارض الدليلين بهذا المعنى موجود بعينه في تعارض العلامات وما معه كما يرشد إليه قوله بعد (وحقـيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين الخ) وصنيعه هنا يوهم الخلاف ذلك وإن تعارض العلامات وما معها ليس من جنس ما قبله. وقد يجـاب بأن هذه الأنواع وإن اشتـرـكت في أن الكل من باب التعارض الواقع على واسطة بين طرفين لكن المنظور إليه في النوع الأول حصـول التعارض بين دليـليـ الطـرفـينـ، وفي باقـيـ الأـنوـاعـ حـصـولـ التـعـارـضـ أـوـلـاـ وـبـالـذـاتـ بـيـنـ عـلـامـيـ الـطـرفـينـ أوـ سـبـبـهـماـ الخـ، وـهـوـ إـنـ كـانـ يـلـزـمـ مـنـهـ تـعـارـضـ دـلـيـلـهـماـ عـلـىـ تـلـكـ الوـاسـطـةـ، لـكـنـ لـيـسـ هـوـ نـفـسـ تـعـارـضـ الدـلـيـلـيـنـ، فـلـذـكـ جـعـلـهـ فـيـ مـعـنىـ تـعـارـضـ الدـلـيـلـيـنـ لأنـهـ يـؤـولـ إـلـيـهـ.

(١) أي بخلاف وجوه الترجح في التعارض الواقع بين نفس الدليلين، قد حصرها الأصوليون في الأنواع الأربعية التي أشرنا إليها، وأضافوا إليها ترجح الأقيسة وما معها، فصارت ستة أنواع.

(٢) هل وجـوهـ التـرجـيجـ هيـ الجـارـيةـ مجرـىـ الأـدـلـةـ المـذـكـورـةـ؟ أمـ أنـ الـعـلـامـاتـ وـالـأـشـبـاهـ وـالـأـسـبـابـ المـتـعـارـضـةـ هيـ الجـارـيةـ هذاـ المـجـرـىـ، فـتـحـتـاجـ إـلـىـ نـظـرـ الـمـجـتـهـدـيـنـ فـيـهـاـ مـنـ أـهـلـ الذـكـرـ وـالـخـبـرـةـ فـيـ كـلـ نوعـ مـنـهـ؟ إـلـاـ أنـ يـقـالـ إـنـهـ يـعـنيـ بـوـجـوهـ التـرجـيجـ هـذـهـ الأـسـبـابـ وـالـعـلـامـاتـ الخـ. وـلـاـ يـنـافـيـ قـولـهـ بـعـدـ (أـيـهـماـ أـسـعـدـ أـوـ أـغـلـبـ الخـ).

(٣) في المسـأـلـةـ الأولىـ مـنـهـ، حيثـ بـسـطـ الـكـلـامـ فـيـ الـاجـتـهـادـ فـيـ تـحـقـيقـ الـمنـاطـ. وـهـذاـ يـؤـيدـ مـاـ قـرـنـاهـ فـيـ هـذـاـ المـقـامـ وـأـنـ الـكـلـامـ كـلـهـ مـسـوقـ فـيـ تـحـقـيقـ الـمنـاطـ، لـاـ فـيـ تـعـارـضـ الـذـيـ فـصـلـهـ الأـصـوـلـيـونـ وـلـاـ فـيـ نوعـ مـنـهـ، إنـمـاـ هـوـنـوعـ آخرـ شـيـءـ بـهـ.

الاجتهد. وحقيقة النظر الالتفات إلى كل طرف من الطرفين أيهما أسعد^(١) وأغلب أو أقرب بالنسبة إلى تلك الواسطة فيبني على^(٢) إلحاقها به من غير مراعاة للطرف الآخر أو مع مراعاته^(٣) مسألة العبد في مذهب مالك^(٤) ومن خالقه، وأشباهها.

فصل

هذا وجه النظر في الضرب الأول على ظاهر كلام^(٥) الأصوليين. وإذا تأملنا المعنى فيه وجدناه راجعاً^(٦) إلى الضرب الثاني، وأن الترجيح راجع إلى وجه من الجمع^(٧) وإبطال^(٨) أحد المتعارضين، حسبما يذكر على أثر هذا بحول الله تعالى.

وأما ما يمكن فيه الجمع وهي :

(١) أي أقوى وأنسب.

(٢) لعل الصواب (فيني عليها إلحاقها). وهو راجع لكل واحد من الثلاثة منفردة أو مجتمعة.

(٣) عند مراعاة الطرفين كيف يكون من الضرب الأول الذي لا يمكن فيه الجمع؟ مع أنه في هذه الحالة يكون أعمل الطرفين المتعارضين إعمالاً جزئياً في كل منهما، فلم يلغ أحدهما ولم يعمل الآخر إعمالاً كلياً. فوضعيه هذه المسألة للضرب الذي لا يمكن فيه الجمع إنما هو باعتبار الغالب. وسيأتي له كلام في المسألة الثالثة.

(٤) فعنده أن يملك ملكاً غير تام، وعند غيره لا يملك رأساً. وكل تفريغه.

(٥) أي حيث اشتعلوا بترجح أحد الدليلين بالمرجحات التي تقتضي اعتماد أحد الدليلين وإهمال الآخر، وهذا لا يكون إلا إذا كان مما لا يمكن فيه الجمع. ولكن قد سبق لنا ذكر شيء من أمثلة ما اعتبروا فيه الجمع بأعمال الدليلين.

(٦) ظاهره أن كل ما حكم عليه الأصوليون بعدم إمكان الجمع فيه يرجع إلى الضرب الثاني الذي فيه إما الجمع أو الإبطال لأحدهما، فلا تبقى معارضة مطلقاً. فإن كان هذا مراده حقيقة يزيد به القضاء على باب التعادل والترجح فإنه لم يصل إليه؛ وذلك لأن الصور التي ذكرها في المسألة الثالثة على فرض أنها حاصرة للصور المعقولة في التعارض فإن الأحكام لم تستوف في الصورة الثانية، فما بين الجزئيتين الداخلية تحت كلية واحدة لا ينحصر حكمه في الإبطال بالطرق التي أشار إليها أو الأعمال الذي ذكره، بل هناك شيء كثير، بل أكثر ما ذكر في باب التعادل والترجح ليس فيه إبطال أحد الدليلين بالنسخ وما معه، ولا إعمال الدليلين معاً. فبقي ما قالوه كما هو ولو لم يرجع الضرب الأول إلى الثاني.

(٧) الصواب (أو) ليتحقق مع المسألة الثالثة.

(٨) هذا إنما يظهر فيما سيذكره في المسألة الثالثة في الصورة الثانية في الأمر الأول منها فإنه الذي فيه إبطال أحد الدليلين إبطالاً حقيقياً. أما ما رجحوا فيه دليلاً على آخر بالمرجحات المتعلقة بالمنت أو السندي أو المعنى أو بخارج - مع اعترافهم بأنه لا يزال الدليل قابلاً لأن يكون صحيحاً غايته أنه وجده لمقابلة ما يقتضي الظن بأرجحيته - فلا يكون فيه إبطال أحدهما إبطالاً حقيقياً. وتسمية ما ذكره من نسخ أحدهما وما معه جمعاً بين الدليلين بعيد من جهة المعنى، وقد اعترف بذلك حيث يقول (لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضاً) وعليه فإذا خال هذا النوع في التعارض ثم دعوى أنه مما لا يمكن فيه الجمع لا محصل له.

المسألة الثالثة:

فنقول: لتعارض الأدلة في هذا الضرب صور:

إحداها: أن يكون في جهة كلية مع جهة جزئية تحتها؛ كالكذب المحرم مع الكذب للإصلاح بين الزوجين، وقتل المسلم المحرم مع القتل قصاصاً أو بالزنى فهو إما أن يكون الجزئي رخصة في ذلك الكلي أولاً. وعلى كل تقدير فقد مر في هذا الكتاب ما يقتبس منه الحكم^(١) تعارضًا وترجحًا، وذلك في كتاب الأحكام وكتاب الأدلة فلا فائدة في التكرار.

والثانية: أن يقع في جهتين جزئيتين كلتاهما داخلة تحت كلية واحدة، كتعارض حديثين^(٢) أو قياسين أو علامتين^(٣) على جزئية واحدة، وكثيراً ما يذكره الأصوليون في الضرب الأول الذي لا يمكن^(٤) فيه الجمع. ولكن وجه النظر فيه أن التعارض إذا ظهر فلا بد من أحد أمرين: إما الحكم على أحد الدليلين بالإهمال، فيبقى الآخر هو المعمل لا غير، وذلك لا يصح إلا مع فرض^(٥) إبطاله بكونه منسوخاً، أو طريق غلط أو وهم في السند أو في المتن إن كان خبر آحاد، أو كونه مظنوناً يعارض مقطوعاً به^(٦) إلى غير ذلك من الوجوه القاتحة في اعتبار ذلك الدليل. وإذا فرض أحد هذه الأشياء لم يمكن فرض اجتماع دليلين فيتعارضاً، وقد سلماً أن أحدهما منسوخاً لا يعد معارضًا، فكذلك ما في معناه^(٧)

(١) ومحصلة إعمال الدليلين، كما سبق في مسألة شرب العسل لصاحب الصفراء في كتاب الأدلة.

(٢) وانظر لم يذكر تعارض آيتين؟ ولعله لا يقول بتعارضهما لأنهما قطعيتان، ولكن التعارض واقع باعتبار الدلالة الظنية، وللحديثين المتوارتين حكم الآيتين، وقد أطلق في الحديثين. وقد عرفت أن الكلام في التعارض صورة فقط لا في التعارض الحقيقي، لأنه لا يقع في الشريعة مطلقاً. فلا فرق بين القطعي وغيره.

(٣) أي كما صنف هو في تعارض العلامتين. وقد توسع هنا في العلامة فجعلها شاملة للسبعين والشهرين، إلى غير ذلك مما يكون فيه تحقيق المناط.

(٤) أي مع أن هذه الصورة قد تكون مما يمكن فيه ذلك، كما يذكره في الأمر الثاني.

(٥) كلامه - كما عرفت - قاصر على ما يتأتى فيه القดح في اعتبار الدليل، ولا يشمل ما إذا ترجح فقط أحد الدليلين المتعارضين بالمرجحات المشهورة معبقاء الاعتراف بصحة الدليل المهمل، مع أن هذا النوع هو الذي عليه معظم باب التعادل والترجح عندهم.

(٦) هذا على رأي. والتحقيق ما عرفته من أنه يتآتى التعارض بين الكتاب والسنة لأنه ليس المراد به التناقض والتعارض الحقيقي، بل التعارض في الشريعات صوري فقط، وبذلك نسخت السنة الكتاب وخصصته الخ، ولا يعد كون السنة مظنونة المتن قدحاً فيها في مقابلة قطعي الكتاب الظني الدلالة. إلا أن يكون مراده بالدليل المقطوع به من جميع الوجوه إذا قابله ظني.

(٧) أي من طريق الغلط والوهم الخ، ما أشار إليه.

فالحكم إذاً للدليل الثابت عند المجتهد كما لو انفرد عن معارض من أصل. «والامر الثاني الحكم عليهما معاً بالأعمال»^(١) ويلزم من هذا أن لا يتward الدليلان على محل التعارض من وجه واحد، لأنه محال مع فرض إعمالهما فيه فإنما يتwardان من وجهين، وإذا ذاك يرتفع التعارض أبنته إلا أن هذه الأعمال «تارة» يرد على محل التعارض، كما في مسألة العبد في رأي مالك، فإنه أعمل حكم الملك له من وجه، وأهمل ذلك من وجه. «وتارة» يخصن^(٢) أحد الدليلين فلا يتwardان على محل التعارض معاً، بل يعمل في غيره ويهمل بالنسبة إليه لمعنى اقتضى ذلك. ويدخل تحت هذا الوجه كل ما يستثنيه المجتهد صاحب النظر في تحقيق المناط الخاص المذكور في أول كتاب الاجتهداد، وكذلك في فرض الكفاية المذكور في كتاب الأحكام^(٣).

والصورة الثالثة: أن يقع التعارض في جهتين جزئيتين لا تدخل^(٤) إحداهما تحت الأخرى ولا ترجعان إلى كلية واحدة، كالمكلف لا يجد ماء ولا متيمماً. فهو بين أن يترك مقتضى: «أقيموا الصلاة» [البقرة: ٤٣] لمقتضى «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا» [المائدة: ٦] إلى آخرها، أو يعكس، فإن الصلاة راجعة إلى كلية من الضروريات، والطهارة راجعة إلى كلية من التحسينيات على قول^(٥) من قال بذلك. أو معارضة «أقيموا الصلاة» [البقرة: ٤٣] لقوله: «وحيث ما كتم فولوا وجوهكم شطره» [البقرة: ١٤٤] بالنسبة إلى من التبست عليه القبلة. فالاصل أن الجزئي راجع في الترجيح إلى أصله

(١) راجع كتب الأصول، وفيها من هذا النوع كثير من الأمثلة.

(٢) أي فيعمل الدليلين لكن يخص كل واحد منها ببعض الجزئيات، بضم قيد أو رفع بعضها، كما تقدم في تحقيق المناط الخاص، وكما تقدم لنا في حديث (خير الشهد) حيث حمل كل على محل خاص به من حق الله وحق الأدمي. وسيأتي له تمثيل بالميل في التبليم.

(٣) قال هناك إن فرض الجهاد كافية يجب أن يخص بن في غناء ونجد، فلا إثم على من ليس كذلك إذا لم تقم به الأمة. وكذا مثل الولاية العامة، الخ ما قال. فهذا فيه تحصيص لأحد الدليلين بقيد يراعي فيه، حتى لا يتعارض دليل طلب الجهاد كافية مع دليل (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) إذا تسلط الدليلان على محل واحد.

(٤) احتاج له لأن المراد بالجزئي التزويق. وقد حقق بهذا القيد مخالفة هذه الصورة للصورة الأولى وحقن بقوله (ولا ترجعان) مخالفتها للصورة الثانية.

(٥) أما إذا قلنا إنها من المكلمات لنفس الصلاة فيقال فيها ما سبق في القبلة. والظاهر أنه لا فرق بين القبلة والطهارة، فكل شرط سابق على الدخول في الصلاة ومستصحب فيها.

الكلي ، فإن رجع الكلي فكذلك^(١) جزئيه ، أو لم يرجع فجزئيه مثله ، لأن الجزئي معتبر بكليه ، وقد ثبت ترجيحه ، فكذلك يترجح جزئيه . وأيضاً فقد تقدم أن الجزئي خادم للكليه ، وليس الكلي بموجود في الخارج لا في الجزئي ، فهو الحامل^(٢) له ، حتى إذا انخرم فقد ينخرم الكلي ، وهذا إذا متضمن له : فلو رجع غيره من الجزئيات غير الداخلة معه في كلية للزم ترجيح ذلك الغير على الكلي ، وقد فرضنا أن الكلي المفروض هو المقدم على الآخر ، فلا بد من تقديم جزئيه كذلك . وقد انجر في هذه الصورة حكم الكليات^(٣) الشاملة لهذه الجزئيات ، فلا حاجة إلى الكلام فيها مع أن أحکامها مقتبسة من كتاب المقاصد من هذا الكتاب والحمد لله .

والصورة الرابعة^(٤) : أن يقع التعارض في كليين من نوع واحد . وهذا في ظاهره شنيع ، ولكنه في التحصيل صحيح .

ووجه شناعته أن الكليات الشرعية قد مر أنها قطعية لا مدخل فيها للظن ، وتعارض القطعيات محال .

وأما وجه الصحة فعلى ترتيب يمكن الجمع بينهما فيه إذا كان الموضوع له اعتباران فلا يكون تعارضًا في الحقيقة . وكذلك الجزئيان^(٥) إذا دخلا تحت كلي واحد وكان

(١) أي فصلي بلا وضوء ولا تيمم ، كما هو بعض الأقوال في مذهب مالك . وقد يقال كيف يكون استقبال القبلة ليس من كلية الصلة مع أنه شرط؟ إلا أن يقال إنه شرط خارج عنها ، فهو مكمل ، والمكمل إذا عاد بسيبه إهمال المكمل ألغى .

(٢) أي الذي يتحقق فيه كالعرض مع المعروض .

(٣) أي أنه وإن كان التعارض المفروض بين جزئيين ، إلا أنه انجر معه الكلام في تعارض الكليين اللذين ليسا من نوع واحد . وحكمه قد علم من بيان حكم الجزئيين الداخلين في هذين الكليين ، فيرجع كلي الضروريات على كل الحاجيات مثلاً ، وهكذا .

(٤) بقي أنهم ذكروا من صور التعارض ما كان بين الدليلين عموم وخصوص وجهي ، كما في حديث « لا صلة إلا بفاتحة الكتاب » مع حديث « قراءة الإمام قراءة المأمور ». فال الأول يقتضي أن الفاتحة واجبة على المأمور ، والثاني يقتضي أن المأمور يكفيه عنها قراءة إمامه لها ، فعموم كل منهما يقابل خصوص الآخر ويعارضه وكذا ما بين حديث « من نام عن صلة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » وحديث النهي عن الصلة عند طلوع الشمس وغروبها ، ولا يخفى أنهما جزئيان كلتاهمما داخلة تحت كليـة الصلة ، وقد أعملوا كلاً من الدليلين على خلاف في طريق الاعمال . ويمكن إدخال ذلك في الصورة الثانية في الأمر الثاني . أما مالك فقد التمس إزالة المعارضـة في مسألة الفاتحة من خارج عنهما ، وهو حديث جابر قال عليه السلام : « من صلى ركعة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل إلا أن يكون وراء الإمام » وعلى كل حال فقد أعملهما معاً .

(٥) أعاده ومثل له مع دخوله في الأمر الثاني من الصورة الثانية ليربـت عليه بيان الكليين إذا تعارضـا وكان لهما اعتباران ، لأنهما مثـلهما في ذلك ، كما قال (واما التعارض في الكليين على ذلك الاعتـار الخ) .

موضوعهما واحداً إلا أن له اعتبارين.

فالجزئيان أمثلتها كثيرة، وقد مر منها^(١) ومن الأمثلة الميل ونحوه في تحديد طلب الماء للظهور، فقد يكون فيه مشقة بالنسبة إلى شخص فيباح له التيمم، ولا يشق بالنسبة إلى آخر فيما منع من التيمم، فقد تعارض على الميل دليلان لكن بالنسبة إلى شخصين. وهكذا ركوب البحر يمنع منه بعض ويباح لبعض، والزمان واحد، لكن بالنسبة إلى ظن السلامة والغرق، وأشباه ذلك.

وأما التعارض في الكليين على ذلك الاعتبار فلنذكر له مثالاً عاماً يقاس عليه ما سواه إن شاء الله .

وذلك أن الله تعالى وصف الدنيا بوصفين كالمتضادين^(٢) «وصف» يقتضي ذمها وعدم الالتفات إليها وترك اعتبارها. «ووصف» يقتضي مدحها والالتفات إليها وأخذ ما فيها بيد القبول، على لأنه شيء عظيم مهدي من ملك عظيم.

الأول: له وجهان:

أحدهما: أنها لا جدوى لها ولا محصول عندها ومن ذلك قوله تعالى: «إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم» [الحديد: ٢٠]. الآية^(٣) فأخبر أنها مثل اللعب واللهو الذي لا يوجد في شيء ولا نفع فيه إلا مجرد الحركات والسكنات التي لا طائل تحتها ولافائدة وراءها. قوله تعالى: «وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور» [آل عمران: ١٨٥] فحصر فائدتها في الغرور المذموم العاقبة. قوله تعالى: «وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان» [العنكبوت: ٦٤] وقوله تعالى: «زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين» - إلى قوله: «ذلك متاع الحياة الدنيا» [آل عمران: ١٤٠]. وقال: «المال والبنون زينة الحياة الدنيا» [الكهف: ٤٦] إلى غير ذلك من

(١) أي كما في المسائل التي أشار إليها فيما يستثنى المجتهد في تحقيق المناط الخاص وما ذكر معه.

(٢) وإنما كان هذان الوصفان كليين لأنهما في معنى: «كل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا مذموم» (وكل ما اشتملت عليه الحياة الدنيا ممدوح ونافع) وإنما لم يجعلهما متضادين حقيقة لوجود الاعتبارين المشار إليهما أيضاً فإن ما ذكر من الآيات والأحاديث ليس صريحاً في الوصفين المذكورين، ولكنه يفهم منه ذلك ولذا قال (يقتضي) ووسط الوجهين المذكورين في كل منها كمقدمة يتقلل الذهن منها إلى وصف الدم، ثم بين التضاد بين الوجوه المقتضية للوصفين. وسيأتي به بعد تمام البيان أن يقول (فالوصفان إذا متضادان).

(٣) أي إلى قوله والأولاد. وأما قوله (كمثل غيث الخ) فظاهر دخوله في الوجه الثاني.

الآيات. وكذلك الأحاديث في هذا المعنى، كقوله: «لو كانت الدنيا ترن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها شربة ماء»^(١) وهي كثيرة جداً. وعلى هذا المنوال نسج الزهاد ما نقل عنهم^(٢) من ذم الدنيا وأنها لا شيء.

والثاني: أنها كالظل الزائل والحلل المنقطع. ومن ذلك قوله تعالى: «إنما مثلُ الحياة الدنيا كماءٍ أنزَلناه من السماء فاختلطَ به نبات الأرض» - إلى قوله: «كأن لم تُغنِ بالأمس» [يونس: ٤٢] وقوله: «إنما هذه الحياة الدنيا متاع»^(٣) [غافر: ٣٩] وقوله: «لا يُغرنك تقلبُ الذين كفروا في البلاد. متاعٌ قليل» [آل عمران: ١٩٦] الآية! وقوله: «إنما مثلُ الحياة الدنيا كماءٍ أنزَلناه من السماء فاختلطَ به نباتُ الأرض فاصبح هشيمًا تذروه الرياح» [يونس: ٤٢] وغير ذلك من الآيات المفهوم معنى الانقطاع والزوال، وبذلك تشير كأن لم تكن. والأحاديث في هذا أيضاً كثيرة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «ما لي وللدنيا؟! ما أنا في الدنيا إلا كراكبٍ تحت شجرة ثم راح وتركها»^(٤) وهو حادي الزهاد إلى الدار الباقية.

وأما الثاني: من الوصفين فله وجهان أيضاً:

أحدهما: ما فيها من الدلالة على وجود الصانع ووحدانيته وصفاته العلى ، وعلى الدار الآخرة؛ كقوله تعالى: «أفلم يُنظروا إلى السماء فوقيهم كيف بنيناها وزينناها وما لها من فروج» إلى «كذلك الخروج» [ق: ٦-١١] وقوله: «أَمْ جعل الأرض قراراً وجعل خلالها أنهاراً» [النمل: ٦١] الآية! وقوله: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا

(١) أخرجه الترمذى وصححه.

(٢) جعل الغزالي شؤون الحياة الدنيا ثلاثة أقسام: (الأول) ما يصبحك منها إلى الآخرة وتبقى معك ثمرة بعد الموت، وهو العلم بالله والعمل أي العبادة الخالصة. فهذه هي الدنيا الممدودة (والثاني) المقابل له على الطرف الأقصى وهو كل ما فيه حظ عاجل ولا ثمرة له في الآخرة، كالتلذذ بالمعاصي والتعم بالمباحات الزائدة عن الحاجة، حتى يعد داخلاً في جملة الرفاهية والرعونات، كالتنعم بالقطنطير المقطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث والخدم من الغلمان والجواري والمواشي والقصور ورفع الشاب وما إلى ذلك، فحظ العبد من هذا كله من الدنيا المذمومة (والقسم الثالث) متوسط بين الطرفين وهو الحظ العاجل المعين على أعمال الآخرة، كقدر القوت من الطعام وما يحتاج إليه من اللباس وكل ما لا بد منه للإنسان في بقائه وصحته التي يتوصل بها إلى العلم والعمل.

(٣) في سورة غافر.

(٤) عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: دخلت على رسول الله ﷺ وقد نام على رمال حصير وقد أثر في جنبه، فقلت يا رسول الله لو أخذتنا لك وطاء تجعله بينك وبين الحصير يقيك منه؟! فقال: «ما لي وللدنيا؟ ما أنا والدنيا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها» أخرجه الترمذى وصححه.

خلفناكم من تراب ثم من نطفة» [الحج: ٥] الآية! قوله: «فَلِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟ سَيَقُولُونَ لِهِ» [المؤمنون: ٧٤] إلى غير ذلك من الآيات التي هي دلائل على العقائد وبراهين على التوحيد.

والثاني: أنها من نعم امتن الله بها على عباده، وتعرف إليهم بها في أثناء ذلك، واعتبرها ودعا إليها ببنصيتها لهم^(١) وبثها فيهم، كقوله تعالى: «وَاللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ» - إلى قوله: «وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» [ابراهيم: ٣٢، ٣٤]^(٢) وقوله: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» [البقرة: ٢٢] الآية! وقوله: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْ شَرَابٍ وَمِنْهُ شَجَرٌ» [النحل: ١٠] - إلى قوله: «وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» وفيها: «وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مَا خَلَقَ طَلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا» [النحل: ٨١] الآية! وفي أول السورة: «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دَفْءُ وَمَنَافِعٍ وَمِنْهَا تَأْكِلُونَ» [النحل: ٥] ثم قال: «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْيَحُونَ وَحِينَ تُسَرِّحُونَ» [النحل: ٦] ثم قال: «وَالْخَيْلُ وَالبَغَالُ وَالْحَمِيرُ لِتَرْكِبُوهَا وَزِينَةٌ» [النحل: ٨] فامتن تعالى ه هنا وعرف بنعم من جملتها الجمال والزينة، وهو الذي ذم به الدنيا في قوله: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لِعِبْدٍ وَلَهُوَ زِينَةٌ» [الحديد: ٢٠] إلى غير ذلك، بل حين عرف بنعيم الآخرة امتن بأمثاله في الدنيا؛ كقوله: «فِي سُدُرٍ مَخْصُودٍ وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ، وَظَلٌّ مَمْدُودٌ» [الواقعة: ٣٠] وهو قوله: «وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مَا خَلَقَ طَلَالًا» [النحل: ٨١] وقال: «وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطْهَرَةٌ» [النساء: ٥٧]، وقال: «وَاللهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا» [النحل: ٧٧]. وهو كثير، حتى إنه قال في الجنة: «فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ» [محمد: ١٥] إلى آخر أنواع الأنهار الأربع، وقال: «وَاللهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا» إلى أن قال: «وَأَوْحى رَبُّكَ إِلَيْكُمْ أَنْ اتَّخِذُوا مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا» إلى قوله: «فِيهِ شَفَاءٌ لِلنَّاسِ» [النحل: ٦٥] - ٦٩ وهو كثير أيضاً. فأنزل الأحكام، وشرع الحلال والحرام، تخلصاً لهذه النعم التي خلقها لنا من شوائب الكدرات الدنيويات والأخرويات. وقال تعالى: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكْرٍ أَوْ أَثْنَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْسِنَنَّ لَهُ حَيَاةً طَيِّبَةً» [النحل: ٩٧] يعني في الدنيا^(٣) «وَلَنُجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ»

(١) أي ويمثل قوله تعالى: «كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ».

(٢) في سورة إبراهيم.

(٣) هو رأي بعض المفسرين وأولى ما قيل بناء على هذا التفسير أنها الحياة التي تصحبها القناعة فإنه لا يطيب عيش في الدنيا لغير القانع، وذلك مشاهد معروف، وقيل حياة طيبة يعني في الجنة، لأنها حياة بلا موت، وغنى بلا فقر، وصحة بلا سقم وملك بلا هلك، وسعادة بلا شقاوة.

[النحل: ٩٧] يعني في الآخرة . وقال حين امتن بالنعم . «انظروا إلى ثمره إذا أثمرَ وينْعِه» [الأنعام: ٩٩] «كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةً طَيِّبَةً وَرَبُّ غَفُورٌ» [سبأ: ١٥] وقال في بعضها : «ولَيَتَّغُوا مِنْ فَضْلِهِ» [النحل: ١٤] فعد طلب الدنيا فضلاً ، كما عد حب الإيمان وبغض الكفر فضلاً .

والدلائل أكثر من الاستقصاء .

فاقتضى الوصف الأول المضادة للثاني ؛ فالوجه الأول من الوصف الأول يضاد هذا الوجه الأخير من الوصف الثاني ، وهو ظاهر ، لأن عدم اعتبارها وأنها مجرد لعب لا محصول له مضاد لكونها نعماً وفضلاً . والوجه الثاني من الوصف الأول مضاد للأول من الوصف الثاني ، لأن كونها زائلة وظلاً يتقلص عما قريب مضاد لكونها براهين على وجود الباري ووحدانيته واتصافه بصفات الكمال ، وعلى أن الآخرة حق . فهي مرآة يرى فيها الحق في كل ما هو حق ، وهذا لا تفصل الدنيا فيه من الآخرة ، بل هو في الدنيا لا يفنى ، لأنها إذا كانت موضوعة لأمر وهو العلم الذي تعطيه ، فذلك الأمر موجود فيها تحقيقه ، وهو لا يفنى وإن فني منها ما يظهر للحس ، وذلك المعنى يتنقل إلى ^(١) الآخرة ف تكون هنالك نعيمًا . فالحاصل أن ما بُث فيها من النعم التي وضع ^(٢) عنواناً عليه - كجعل اللفظ دليلاً على المعنى - باق وإن فني العنوان . وذلك ضُد كونها منقضية بإطلاق . فالوصفان إذا متضادان . والشريعة متزهة عن التضاد ، مبرأة عن الاختلاف ، فلزم من ذلك أن ^(٣) توارد الوصفين على جهتين مختلفتين ، أو حالتين متنافيتين ، بيانه أن لها نظرين :

أحدهما : نظرٌ مجرّد من الحكمة التي وضع لها الدنيا من كونها متعرفًا للحق ، ومستحقة لشكر الواقع لها ، بل إنما يعتبر فيها كونها عيشاً ومقتنصاً للذات ، وما لا للشهوات ، انتظاماً في سلك البهائم ، فظاهر أنها من هذه الجهة قشر بلا بُل ، ولعب بلا بُل ، وباطل بلا حق ، لأن صاحب هذا النظر لم ينزل منها إلا مأكولاً ومشروباً ، وملبوساً ومنكوباً ومركتوباً ؛ من غير زائد ، ثم يزول عن قريب ، فلا يبقى منه شيء . فذلك كأضعاث الأحلام ، فكل ما وصفته الشريعة فيها على هذا الوجه حق ، وهو نظر الكفار الذين لم يصرروا منها إلا ما قال تعالى من أنها لعب ولهو وزينة وغير ذلك مما وصفها به ، ولذلك

(١) كما سبق آنفًا في كلام الغزالى في القسم الأول .

(٢) أي هذه النعم وضع عنواناً على العلم الذي تعطيه ، وهو العقائد المتعلقة بوحدانية الله وصفاته العلي وتمجيله وتقديسه .

(٣) أي فوجب بسبب هذا التعارض أن يحمل كل من الدليلين على حال واعتبار غير ما يحمل عليه الآخر .

صارت أعمالهم **﴿كُسْرَابٌ بِقِعَةٍ يَحْسُبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾** [النور: ٣٩] وفي الآية الأخرى: **﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمَلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَباءً مُنَثَرًا﴾** [الفرقان: ٢٣]

والثاني: نظرٌ غير مجرد من الحكمـة التي وضعت لها الدنيا، ظاهر أنها ملأـي من المعارف والحكمـ، مبـثـوث فيها من كل شيء خطـير مما لا يقدر على تـأـدية شـكـر بعضـهـ. فإذا نظرـ إلىـها العـاقـلـ وجدـ كلـ نـعـمةـ فيـها يـجـبـ شـكـرـهاـ، فـانتـدـبـ إـلـىـ ذـلـكـ حـسـبـ قـدرـتـهـ وـتـهـيـشـهـ، وـصـارـ ذـلـكـ القـشـرـ مـحـشـوـاـ لـبـاـ، بلـ صـارـ القـشـرـ نـفـسـهـ لـبـاـ؛ لأنـ الجـمـيعـ نـعـمـ طـالـبـ للـعـبـدـ أـنـ يـنـالـهاـ فـيـشـكـرـ لـهـ بـهـ وـعـلـيـهـ، وـالـبـرهـانـ^(١) مـشـتمـلـ عـلـىـ التـيـجـةـ بـالـقـوـةـ أوـ بـالـفـعـلـ، فـلـاـ دـقـ ولاـ جـلـ فـيـهـ فـيـشـكـرـ لـهـ بـهـ وـعـلـيـهـ، وـالـبـرهـانـ^(١) مـشـتمـلـ عـلـىـ التـيـجـةـ بـالـقـوـةـ أوـ بـالـفـعـلـ، فـلـاـ دـقـ ولاـ جـلـ فـيـهـ

هـذـهـ الـوـجـوهـ إـلـاـ وـالـعـقـلـ عـاجـزـ عـنـ بـلوـغـ أـدـنـىـ مـاـ فـيـهـ مـاـ الـحـكـمـ وـالـنـعـمـ. وـمـنـ هـنـاـ أـخـبـرـ تـعـالـىـ عـنـ الدـنـيـاـ بـأـنـهـ جـدـ وـأـنـهـ حـقـ؛ كـفـولـهـ تـعـالـىـ: **﴿أَفَحـسـبـتـ أـنـمـاـ خـلـقـنـاـكـ عـبـثـاـ؟﴾** [المؤمنون: ١٥]

وـقـولـهـ: **﴿هـوـمـاـ خـلـقـنـاـ السـمـوـاتـ وـالـأـرـضـ وـمـاـ بـيـنـهـماـ بـاطـلـاـ﴾** [صـ: ٢٧]، وـقـولـهـ:

﴿هـوـمـاـ خـلـقـنـاـ السـمـوـاتـ وـالـأـرـضـ وـمـاـ بـيـنـهـماـ لـاعـيـنـ، مـاـ خـلـقـنـاـهـمـاـ إـلـاـ بـالـحـقـ﴾ [الأنبياء: ١٦]

﴿أـوـ لـمـ يـتـفـكـرـوـ فـيـ أـنـفـسـهـمـ ماـ خـلـقـ اللـهـ السـمـوـاتـ وـالـأـرـضـ وـمـاـ بـيـنـهـماـ إـلـاـ بـالـحـقـ﴾ [الروم: ٨] إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ. وـلـأـجـلـ هـذـاـ صـارـتـ أـعـمـالـ أـهـلـ النـظـرـ^(٢) مـعـتـبـرـةـ مـثـبـتـةـ، حـتـىـ قـيـلـ: **﴿فـلـهـمـ أـجـرـ غـيرـ مـمـنـونـ﴾** [التين: ٦]^(٣) **﴿مـنـ عـلـمـ صـالـحـاـ مـنـ ذـكـرـ أـوـ أـنـثـىـ وـهـوـ مـؤـمـنـ فـلـتـحـيـنـهـ حـيـةـ طـيـةـ﴾** [النـحلـ: ٩٧]^(٤).

فالـدـنـيـاـ مـنـ جـهـةـ النـظـرـ الـأـوـلـ مـذـمـومـةـ؛ وـلـيـسـ بـمـذـمـومـةـ مـنـ جـهـةـ النـظـرـ الثـانـيـ، بلـ هيـ مـحـمـودـةـ. فـذـمـهـاـ بـإـطـلـاقـ لـاـ يـسـتـقـيمـ، كـمـاـ أـنـ مدـحـهـاـ بـإـطـلـاقـ لـاـ يـسـتـقـيمـ. وـالـأـخـذـ لـهـ مـنـ

الـجـهـةـ الـأـوـلـىـ مـذـمـومـ، يـسـمـىـ أـخـذـهـ رـغـبـةـ فـيـ الدـنـيـاـ وـجـبـاـ فـيـ الـعـاجـلـةـ؛ وـضـدـهـ هوـ الزـهـدـ فـيـهاـ، وـهـوـ تـرـكـهـ مـنـ تـلـكـ الـجـهـةـ، وـلـاـ شـكـ أـنـ تـرـكـهـ مـنـ تـلـكـ الـجـهـةـ مـطـلـوبـ. وـالـأـخـذـ لـهـ مـنـ الـجـهـةـ

الـثـانـيـةـ غـيرـ مـذـمـومـ، وـلـاـ يـسـمـىـ أـخـذـهـ رـغـبـةـ فـيـهاـ، وـلـاـ الزـهـدـ فـيـهاـ مـنـ هـذـهـ الـجـهـةـ مـحـمـودـ، بلـ

(١) تشـيـيـهـ لـلـتـقـرـيبـ.

(٢) لـعـلـ الأـصـلـ (أـهـلـ هـذـاـ النـظـرـ).

(٣) أيـ غـيرـ مـقـطـعـوـعـ كـمـاـ أـعـمـالـهـ غـيرـ مـقـطـعـوـعـ وـلـاـ فـانـيـةـ، وـيـظـهـرـ أـنـ غـرـضـهـ أـنـ أـجـرـهـمـ فـيـ الـآـخـرـةـ غـيرـ مـقـطـعـوـعـ عنـ عـلـمـهـ فـيـ الدـنـيـاـ بـلـ مـتـصلـ بـهـ حتـىـ يـظـهـرـ اـرـتـيـاطـ الـكـلـامـ فـيـ سـيـاقـ الـاسـتـدـلـالـ.

(٤) إـذـاـ اـقـتـصـرـ عـلـيـهـ مـاـ ذـكـرـهـ فـيـ الآـيـةـ وـكـانـ الـمـرـادـ الـحـيـاةـ فـيـ الدـنـيـاـ كـمـاـ سـبـقـ لـهـ فـيـ مـعـنـاهـاـ فـلـاـ يـظـهـرـ وـجـهـ اـرـتـيـاطـهـ بـمـاـ يـسـتـدـلـ عـلـيـهـ مـنـ اـسـتـقـارـ الـأـعـمـالـ الصـالـحـةـ وـاتـصـالـهـاـ بـالـآـخـرـةـ وـإـنـ كـانـ الـمـرـادـ الـحـيـاةـ فـيـ الـآـخـرـةـ كـمـاـ هـوـ رـأـيـ بـعـضـ الـمـفـسـرـيـنـ صـحـ وـعـلـىـ الـأـوـلـ كـانـ الـمـنـاسـبـ إـثـبـاتـ بـقـيـةـ الـآـيـةـ (وـلـنـجـزـيـنـهـ الـخـ).

يسمى سفهاً وكسلًا وتبذيرًا. ومن هنا وجب الحجر على صاحب هذه الحالة^(١) شرعاً، ولأجله كان الصحابة طالبين لها، مشتغلين بها، عاملين فيها؛ لأنها من هذه الجهة عنون على شكر الله عليها، وعلى اتخاذها مركباً للأخرة، وهم كانوا أزهد الناس فيها، وأورع الناس في كسبها. فربما سمع أخبارهم في طلبها من يتوهם أنهم طالبون لها من الجهة الأولى، لجهله بهذا الاعتبار، وحاش الله من ذلك، إنما طلبوها من الجهة الثانية فصار طلبهم لها من جملة عباداتهم، كما أنهم تركوا طلبها من الجهة الأولى فكان ذلك أيضاً من جملة عباداتهم رضي الله عنهم، وألحقنا بهم، وحضرنا معهم، ووقفنا لما وفدهم له بمنه وكرمه.

فتأمل هذا الفصل؛ فإن فيه رفع شبه كثيرة ترد على الناظر في الشريعة وفي أحوال أهلها. وفيه رفع مغالط تعرض للسالكين لطريق الآخرة، فيفهمون الزهد وترك الدنيا على غير وجهه، كما يفهمون طلبها على غير وجهه، فيمدحون ما لا يمدح شرعاً، ويذمون ما لا يذم شرعاً. وفيه أيضاً من الفوائد فصل القضية بين المختلفين في مسألة الفقر والغنى، وأن ليس الفقر أفضل من الغنى بإطلاق، ولا الغنى أفضل بإطلاق، بل الأمر في ذلك يتفصل؛ فإن الغنى إذا أمال إلى إثارة العاجلة كان بالنسبة إلى صاحبه مذموماً، وكان الفقر أفضل منه. وإن أمال إلى إثارة الآجلة فإنفاقه^(٢) في وجهه، والاستعانة به على التزود للمعاد، فهو أفضل من الفقر. والله الموفق بفضله.

فصل

واعلم أن أكثر أحكام هذا النظر مذكور في أثناء^(٣) الكتاب؛ فلذلك اختصر القول فيه، وأيضاً فإن ثم أحكاماً آخر تتعلق به، قلما يذكرها الأصوليون، ولكنها بالنسبة إلى أصول هذا الكتاب كالفروع، فلم تتعرض لها؛ لأن المضطلع بها يدرك الحكم فيها ب AISER النظر والله المستعان. وإنما ذكر هنا ما هو كالضابط الحاصل، والأصل العتيد، لمن تشوف إلى ضوابط التعارض والترجح.

(١) أي حالة التبذير بوضعها في غير موضعها.

(٢) لعله (بيانفاقه).

(٣) ولذا تراه اتبع فيه طريقة الإحالة على ما سبق خمس مرات، يعين في كل منها الموضوع المحال عليه مما يؤخذ منه حكم المسألة التي هو بقصد بيانها.

النظر الثاني

في أحكام السؤال والجواب وهو علم الجدل

وقد صنف الناس فيه من متقدم ومتاخر
والذى يليق منه بعرض هذا الكتاب فرض مسائل

المسألة الأولى :

إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم. وأعني بالعالم المجتهد؛ وغير العالم المقلد. وعلى كلا التقديرتين إما أن يكون المسؤول عالماً أو غير عالم. فهذه أربعة أقسام :
 الأول: سؤال العالم وذلك في المشروع^(١) يقع على وجوهه؛ كتحقيق ما حصل، أو رفع إشكال عنّ له، وتذكر ما خشي عليه النسيان، أو تنبئه المسؤول على خطأ يورده مورد الاستفادة، أو نيابة منه عن الحاضرين من المتعلمين، أو تحصيل ما عسى أن يكون فاته من العلم^(٢).

والثاني: سؤال المتعلم لمثله. وذلك أيضاً يكون على وجوهه؛ كمذاكرته له بما سمع، أو طلبه منه ما لم يسمع مما سمعه المسؤول، أو تمرنه معه في المسائل قبل لقاء العالم، أو التهدي بعقله إلى فهم ما ألقاه العالم.

والثالث: سؤال العالم للمتعلم. وهو على وجوه كذلك، كتببيه على موضوع إشكال يطلب رفعه، أو اختبار عقله أين بلغ؟، والاستعانة بفهمه إن كان لفهمه فضل، أو تنبئه^(٣) على ما علم ليستدل به على ما لم يعلم.

(١) أي وأما غير المشروع فهو أن يسأله عن حكم حادثة نزلت به مثلاً مما يجب عليه أن يرجع فيه إلى اجتهاد نفسه. بحيث لا يجوز له أن يقلد مجتهداً آخر والوجوه الستة التي ذكرها خارجة عن موضوع التقليد الممنوع.

(٢) أي مما لم يكن عن اجتهاد، بل كتلقي حديث أو بحث في روایة وما أشبه ذلك.

(٣) وهذه الكلمة القصيرة تضمنت أهم أركان فن التربية العملية المسمى باليدagogia، وهو بناء المعلم تعليم تلميذه شيئاً جديداً على ما تعلمه قبل، فقد كان نتيجة لمقادمات، ثم يصير بعد علمه به مقدمة لمسألة جديدة، وهكذا.

والرابع: وهو الأصل الأول، سؤال المتعلّم للعالم. وهو يرجع إلى طلب علم^(١) ما لم يعلم.

فاما الأول والثاني والثالث فالجواب عنه مستحق^(٢) إن علم، ما لم يمنع من ذلك عارض^(٣) معتبر شرعاً، وإلا فالاعتراف بالعجز.

واما الرابع فليس الجواب بمستحق بإطلاق، بل فيه تفصيل. فيلزم الجواب إذا كان عالماً بما سئل عنه متعيناً^(٤) عليه في نازلة واقعة^(٥) أو في أمر فيه نص^(٦) شرعي بالنسبة إلى المتعلّم، لا مطلقاً، ويكون السائل ممن يحتمل عقله الجواب، ولا يؤدي السؤال إلى تعمق ولا تكلف، وهو مما يبني عليه عمل شرعي، وأشباه ذلك. وقد لا يلزم الجواب في مواضع، كما إذا لم يتعين عليه. أو المسألة اجتهادية^(٧) لا نص فيها للشارع. وقد لا يجوز، كما إذا لم يحتمل^(٨) عقله الجواب. أو كان فيه تعمق، أو أكثر من السؤالات التي هي من جنس الأغالط وفيه نوع اعتراف ولا بد من ذكر جملة يتبيّن بها هذا المعنى بحول الله في أثناء المسائل الآتية.

المسألة الثانية:

الإكثار من الأسئلة مذموم.

(١) ويشترك معه فيه بعض وجوه القسم الأول والثاني.

(٢) عبر بذلك دون مطلوب شرعاً، لأنه قد لا يكون كذلك، كما يعلم من مراجعة التفاصيل التي ذكرها لهذه الأقسام الثلاثة. أما قوله في الرابع (فليس بمستحق) فإنه أراد به لازماً شرعاً، كما يقتضيه قوله (فيلزم الجواب الع).

(٣) أي كما أشار إليه بعد بقوله (وقد لا يجوز) وكما يأتي تفصيله في الفصل الآتي.

(٤) قالوا إن للمفتوى رد المحتوى إذا كان في البلد غيره أهلاً لها شرعاً، خلافاً للحليمي.

(٥) لأن الاجتهاد إنما يباح عند الضرورة. كما قال البيهقي، ثم روي عن معاذ: (إيما الناس لا تجعلوا بالباء قبل وقوعه).

(٦) أي وإن لم يقع بالفعل.

(٧) ينظر: هل يجب عليه بذلك الوسع عند استيفاء الشروط المذكورة وإن لم يصل؟ كما كان مالك يفعل، وهو المتفق عن أبي الخطاب وابن عقيل وغيرهما. فيحمل عليه كلامه بأن الذي لا يلزم إيماناً هو جواب المسألة: لأنه قد لا يصل إلى اجتهاده.

(٨) قال ابن عقيل: في هذا تحرم الإجابة، ولعله المراد بقول ابن الجوزي: لا ينبغي اهد شرح التحرير. وسيأتي أن بعض الأسئلة يشتند في النهي، وبعضها يخف، والإجابة بحسبه؛ كما يأتي أيضاً أن السؤال المتضمن للاعتراض و المعارضة الكتاب والستة بالرأي مستقبل بسيبة النهي بقطع النظر عن كونه من الأغالط. وعليه قوله (و فيه نوع اعتراف) ليس قيداً لما قبله فحقة (أي كالسبعين قبله).

والدليل عليه النقل المستفيض من الكتاب والسنّة وكلام السلف الصالح. من ذلك قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنِ أَشْيَاءٍ^(١) إِنْ تَبْدِلْ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» [المائدة: ١٠١] الآية! وفي الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قرأ: «وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجَّةُ الْبَيْتِ» [آل عمران: ٩٧] الآية! فقال رجل: يا رسول الله أكل عام؟ فأعرض، ثم قال: يا رسول الله أكل عام؟ ثلثاً، وفي كل ذلك يعرض. وقال في الرابعة: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيدهِ لَوْقَلْتَهَا لَوْجَبَتْ، وَلَوْجَبَتْ مَا قَمْتَ بِهَا، وَلَوْلَمْ تَقْوِمُوا بِهَا لَكَفَرْتُمْ. فَلَذِرْوَنِي مَا تَرْكَتْكُمْ»^(٢) وفي مثل هذا^(٣) نزلت: «لَا تَسْأَلُوا عَنِ أَشْيَاءٍ» [المائدة: ١٠١] الآية! وكره عليه الصلاة والسلام المسائل وعابها ونهى عن كثرة السؤال وكان عليه الصلاة والسلام يكره السؤال فيما لم ينزل^(٤) فيه حكم، وقال: «إِنَّ اللَّهَ فَرَضَ فِرَاطِصَ فَلَا تَضَعُوهَا، وَنَهَى عَنِ أَشْيَاءِ فَلَا تَنْتَهُوكُوهَا، وَحدَّ حَدَودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَعَفَا عَنِ أَشْيَاءِ رَحْمَةً بِكُمْ لَا عَنْ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا»^(٥).

وقال ابن عباس: ما رأيت قوماً خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سأله إلا عن ثلاثة عشرة^(٦) مسألة حتى قُبِضَ عليه السلام، كلهن في القرآن: «وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِيبِ» [البقرة: ٢٢٢] «وَسَأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى» [البقرة: ٢٢٠] «وَسَأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ» [البقرة: ٢١٧] ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم. يعني أن هذا كان الغالب^(٧) عليهم. وفي الحديث:

(١) والمراد بالأشياء ما لا خير لهم فيه من التكاليف الشاقة عليهم، والأسرار الخفية التي قد يفتضرون بها. وكل يسوء، أما الثاني فظاهر وأما الأول فالآن السؤال عما لم يكلفو به ربما كان سبباً في التكليف عقوبة، لخروجهم عن الأدب، وتركهم ما يليق بهم من التسليم لله من غير تعرّض للكمبيات والكيفيات، كما يشير إليه حديث الحج، وإن لم يقع هذا النوع من العقوبة في هذه الشريعة السمحّة. وإذا كان كذلك ظهر أن الاستدلال بالأية فيه قصور عن المدعى، لأنها إنما يظهر ذلك في مدة الوحي، والمدعى أوسع من هذا.

(٢) أخرجه مسلم. والرجل هو الأقرع بن حابس كما صرّح به أحمد والدارقطني في حديث صحيح.

(٣) قيل نزلت لهذا السبب نفسه، وهو السؤال عن فرضية الحج في كل عام. وقالوا إنه الأقرب. وقيل نزلت حيشاً لحفوا في السؤال وهو يخطب عليه السلام على المنبر حتى غضب وقال: «من أحب أن يسأل عن شيء فليسال» إلى آخر الحديث الآتي. ولذلك قال: (وفي مثله) أي وهو الإلحاف في السؤال سواء أكان في خصوص مادة الحديث السابقة أم في غيرها.

(٤) هذا أيضاً مما يتضمن تقييد ندرة السؤال. ومثله ما يأتي عن الربيع. وسيأتي قيد آخر في كلام ابن عمر. ولذلك عقد الفصل بعد، وبه تبيّن القيود التي يلزم أن تراعي في أصل المسألة.

(٥) ذكره النووي في الأربعين عن الدارقطني ببعض اختلافه. ينظر في توجيه العدد مع أن المتبع لأسئلتهم يجد ما فوق المئات. وتوجيهه بأن المراد أن ما ذكر في القرآن هذا العدد فقط لا يفيد المؤلف في غرضه.

(٦) فلا ينافي سؤال بعضهم (ما بال الهلال الخ?) وسؤال حداقة (من أبى؟)

إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سُأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرِّمْ عَلَيْهِ فَحُرِّمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسَالِتِهِ^(١) وَقَالَ: «ذَرُونِي مَا ترْكَتُكُمْ؛ فَإِنَّمَا هَلَكَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِكَثْرَةِ سُؤَالِهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيائِهِمْ»^(٢) وَقَامَ يوْمًا^(٣) وَهُوَ يَعْرِفُ فِي وِجْهِهِ الْغَضْبَ، فَذَكَرَ السَّاعَةَ وَذَكَرَ قَبْلَهَا أُمُورًا عَظِيمًا، ثُمَّ قَالَ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَسْأَلَ عَنْ شَيْءٍ فَلِيَسْأَلْ عَنْهُ! فَوَاللَّهِ لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكُمْ بِهِ مَا دُمْتُ فِي مَقَامِ هَذَا» قَالَ فَأَكْثَرُ النَّاسِ مِنَ الْبَكَاءِ حِينَ سَمِعُوا ذَلِكَ، وَأَكْثَرُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَقُولُ: «سَلُونِي!» فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حَدَّافَةِ السَّهْمِيَّ فَقَالَ: مَنْ أَبِي؟ فَقَالَ: «أَبُوكَ حُدَّافَةَ» فَلَمَّا أَكْثَرَ أَنْ يَقُولُ «سَلُونِي» بَرَكَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَابَ عَلَى رَكْبِيهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ رَضِيَّنَا بِاللَّهِ رَبِّنَا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينَنَا، وَبِمُحَمَّدِ نَبِيًّا قَالَ: فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قَالَ عَمْرُ ذَلِكَ وَقَالَ أَوْلًا «وَالَّذِي نَفْسِي بِيدهِ لَقَدْ عَرَضْتَ عَلَيِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ آنفًا فِي عَرْضِ هَذَا الْحَائِطِ وَأَنَا أَصْلِي فَلَمْ أَرْ كَالِيُومْ فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ» وَظَاهِرُ هَذَا الْمَسَاقِ يَقْتَضِي أَنَّهُ إِنَّمَا قَالَ: «سَلُونِي» فِي مَعْرِضِ الْغَضْبِ، تَنْكِيلًا بِهِمْ فِي السُّؤَالِ حَتَّى يَرَوُا عَاقِبَةَ ذَلِكَ وَلِأَجْلِ ذَلِكَ^(٤) وَرَدَ فِي الْآيَةِ قَوْلُهُ: «إِنْ تَبَدَّلْ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» [المائدة: ١٠١].

وَمِثْلُ ذَلِكَ قَصَّةُ أَصْحَابِ الْبَقَرَةِ، فَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: «لَوْ ذَبَحُوا بَقَرًا مَا لِأَجْزَائِهِمْ، وَلَكِنْ شَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ حَتَّى ذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ وَقَالَ الرَّبِيعُ بْنُ خَيْشُمَّ: يَا عَبْدَ اللَّهِ مَا عَلِمْتَ اللَّهَ فِي كِتَابِهِ مِنْ عِلْمٍ فَاحْمَدْ اللَّهَ وَمَا اسْتَأْثَرَ عَلَيْكَ بِهِ مِنْ عِلْمٍ فَكُلْهُ إِلَى عَالْمِهِ وَلَا تَتَكَلَّفْ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِنَبِيِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ» [ص: ٨٦] الْخَ . وَعَنْ أَبْنِ عَمْرٍ قَالَ: لَا تَسْأَلُوا عَمَّا لَمْ يَكُنْ، فَإِنِّي سَمِعْتُ عُمَرَ يَلْعَنُ مِنْ سَأَلَ عَمَّا لَمْ يَكُنْ وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «نَهَى عَنِ الْأَغْلُوطَاتِ»^(٥) فَسَرَّهُ الْأَوْزَاعِيُّ فَقَالَ يَعْنِي صَعَابَ الْمَسَائِلِ . وَذَكَرَتِ الْمَسَائِلُ عِنْدَ مَعَاوِيَةَ فَقَالَ أَمَا تَعْلَمُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ عَضْلِ الْمَسَائِلِ وَعَنْ عَبْدَةَ بْنِ أَبِي لَبَّاْةَ قَالَ: وَدَدْتُ أَنْ حَظِيَّ مِنْ أَهْلِ هَذَا الزَّمَانِ أَنْ لَا أَسْأَلَهُمْ عَنِ شَيْءٍ وَلَا يَسْأَلُونِي يَتَكَاثِرُونَ بِالْمَسَائِلِ كَمَا يَتَكَاثِرُونَ أَهْلَ الدِّرَاهِمِ بِالدِّرَاهِمِ . وَوَرَدَ فِي الْحَدِيثِ: «إِيَاكُمْ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ»^(٦)

(١) تَقْدِيمُ (ج ١ - ص ٤٩، ص ١٦٣) مَعْ بَعْضِ اخْتِلَافِهِ.

(٢) تَقْدِيمُ (ج ١ - ص ١٦٣).

(٣) رواه الشيبان.

(٤) أي بناء على أن الآية نزلت في تلك القصة.

(٥) رواه أحمد وأبو داود عن معاویة. واسناده حسن.

(٦) روى البخاري «إِنَّ اللَّهَ حَرِمَ عَلَيْكُمْ عَقُوقَ الْأَمَهَاتِ، وَوَادِ الْبَنَاتِ، وَمَنْعِ وَهَاتِ، وَكَرْهِ لَكُمْ قِيلُ وَقَالُ وَكَثْرَةُ السُّؤَالِ، وَإِضَاعَةُ الْمَالِ».

وسئل مالك عن حديث: «نهاكم عن قيل وقال، وكثرة السؤال»^(١) قال أما كثرة السؤال فلا أدرى أهوما أنتم فيه مما أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها، وقال الله تعالى: «لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم» [المائدة: ١٠١] فلا أدرى أهوا هذا أم السؤال في الاستعفاء؟ وعن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر. أخرج بالله على كل أمرٍ سأله عن شيء لم يكن^(٢) فإن الله بين ما هو كائن وقال ابن وهب قال لي مالك وهو ينكر كثرة الجواب للمسائل يا عبد الله ما علمته فقل له ودل عليه وما لم تعلم فاسكت عنه وإياك أن تقلد للناس فلادة سوء وقال الأوزاعي: إذا أراد الله أن يحرم عبده برقة العلم ألقى على لسانه الأغالط. وعن الحسن قال: إن شرار عباد الله الذين يجتذبون بشرار المسائل يعتنون بها عباد الله. وقال الشعبي: والله لقد بعض هؤلاء القوم إلى المسجد حتى لهو وبغض إلى من كانة داري. قلت: من هم يا أبو عمر؟ قال: الأرأيتين وقال ما كلمة أبغض إلى من أرأيت^(٣) وقال أيضاً لداود: لا أحفظ عنك ثلاثاً إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها فلا تتبع مسألتك^(٤) أرأيت، فإن الله قال في كتابه: «أرأيت من اتخذ إلهه هواه» [الفرقان: ٤٣] حتى فرغ من الآية، والثانية إذا سئلت عن مسألة فلا تقس^(٤) شيئاً بشيء، فربما حرمت حلالاً أو حللت حراماً والثالثة إذا سئلت عملاً لا تعلم فقل لا أعلم وأنا شريكك وقال يحيى بن أيوب: بلغني أن أهل العلم كانوا يقولون إذا أراد الله أن لا يُعلم عبده أشغله بالأغالط.

والآثار كثيرة.

والحاصل أن كثرة السؤال ومتابعة المسائل بالأبحاث العقلية والاحتمالات النظرية مذموم. وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ قد وعظوا في كثرة السؤال حتى امتنعوا منه. وكانوا

(١) رواه الشیخان.

(٢) يريد الإفتراضات الصرفة أما ما يقع في العادة فإن الشريعة تكفلت به لا ينقصها منه شيء، وهذا معنى قوله «فإن الله قد بين ما هو كائن».

(٣) أي فلا تعقب جوابك بتأييده ببحث عقلي وتأييد نظري، حتى لا تكون متبعاً للهوى. هذا ما يفيده الاستدلال بالأدلة ويشير إليه قوله بعد (ومتابعة المسائل الخ) وإن كان كلامه الآتي عاماً في المسائل والموجب. ثم هل هذا يستقيم في أيامنا هذه؟ أم أن المصلحة تقتضي التأييد بالعقليات؟ وعلى كل حال يلزم تقييده بغير ما يفيد وجهة نظر الشرع في الحكم؛ لا ترى أنه ﷺ كان يقولها في هذه المواطن، كقوله «أرأيت لو كان على أيك دين؟»، وسيأتي في الفصل بعده ما يؤكد ذلك. حيث قيد في النوع الخامس في الأسئلة المذمومة كراهة السؤال عن علة الحكم بآن يكون في أمر تبعدي أو يكون السائل غير أهل لذلك.

(٤) إذا لم يكن الشعبي ومن يمنعون القياس بلزم حمل كلامه على غير إطلاقه.

يجبون أن يجيء الأعراب فيسألون حتى يسمعوا كلامه ويحفظوا منه العلم. ألا ترى ما في الصحيح عن أنس قال: نهينا أن نسأل رسول الله ﷺ عن شيء. فكان يعجبنا أن يجيء الرجل من أهل الباية العاقل فيسئله ونحن نسمع. ولقد أمسكوا عن السؤال حتى جاء جبريل فجلس إلى النبي ﷺ. فسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان وال الساعة وأمارتها. ثم أخبرهم عليه الصلاة والسلام أنه جبريل وقال: «أراد أن تعلموا إذ لم تسألوا»^(١) وهكذا كان مالك بن أنس لا يقدم عليه في السؤال كثيراً وكان أصحابه يهابون ذلك. قال أسد بن الفرات - وقد قام على مالك - وكان ابن القاسم وغيره من أصحابه يجعلونني أسأله عن المسألة، فإذا أجاب يقولون قل له فإن كان كذا، فأقول له، فضاق علي يوماً فقال لي: هذه سلسلة بنت سلسلة إن أردت هذا فعليك بالعراق، وإنما كان مالك يكره فقه العراقيين وأحوالهم لإيغالهم في المسائل وكثرة تفريعهم في الرأي. وقد جاء عن عائشة أن امرأة سألتها عن قضاء الحاجض الصوم دون الصلاة، فقالت لها: أحوروية أنت؟ إنكاراً عليها السؤال عن مثل هذا. وقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة فقال الذي قضى عليه: كيف أغرم مالاً شرب ولا أكل، ولا شهق ولا استهل، ومثل ذلك بطل؟ فقال عليه الصلاة والسلام: إنما هذا من إخوان الكهان»^(٢) وقال^(٣) ربيعة لسعيد في مسألة عقل الأصابع حين عزم جرحها واشتدت مصيبتها نقص عقلها؟ فقال سعيد: أعرافي أنت؟ فقلت بل عالم متثبت، أو جاهل متعلم فقال: هي السنة يا ابن أخي. وهذا كاف في كراهة كثرة السؤال في الجملة.

فصل

ويتبين من هذا أن لكراهية السؤال مواضع، نذكر منها عشرة مواضع.
أحدها: السؤال عما لا ينفع في الدين. كسؤال عبد الله بن حداقة من أبي؟ وروي في التفسير أنه عليه الصلاة والسلام سئل ما بال الهلال يذور ريقاً كالخيط، ثم لا يزال ينمو حتى يصير بدراً. ثم ينقص إلى أن يصير كما كان؟ فأنزل الله: «يسألونك عن الأهلة» الآية فإنما أجيبي^(٤) بما فيه من منافع الدين.

(١) «هذا جبريل أراد أن تعلموا» وهو ختام الحديث الطويل الذي سأله جبريل رسول الله ﷺ عن الإسلام والإيمان رواه مسلم.

(٢) رواه مسلم.

(٣) من نوع أسللة الإعراض، مع التنكيد في شدة المصيبة ونقصان العقل بالتورية. وسيشير إليه بعد.

(٤) راجع روح المعاني في تفسير الآية يتضح المقام.

والثاني: أن يسأل بعدما بلغ من العلم حاجته، كما سأله الرجل عن الحج أكل عام؟ مع أن قوله تعالى: «وله على الناس حج البيت» [آل عمران: ٩٧] قاض بظاهره أنه للأبد، لإطلاقه. ومثله سؤالبني إسرائيل بعد قوله: «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» [البقرة: ٦٧].

والثالث: السؤال من غير احتياج إليه في الوقت، وكأن هذا - والله أعلم - خاص^(١) بما لم ينزل فيه حكم، وعليه يدل قوله: «ذروني ما تركتكم»^(٢) قوله: «وسكت عن أشياء رحمة لكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها»^(٣).

والرابع: ^(٤) أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها. كما جاء في النهي عن الأغلوطات.

والخامس: أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبادات التي لا يعقل لها معنى، أو المسائل ممن لا يليق به ذلك السؤال كما في حديث قضاء الصوم دون الصلاة.

والسادس: أن يبلغ بالسؤال إلى حد التكلف والتعمق^(٥) وعلى ذلك يدل قوله تعالى: «قل ما أسائلكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين» [ص: ٨٦] ولما سأله الرجل^(٦) يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السابع؟ قال عمر بن الخطاب يا صاحب الحوض لا تخبرنا فإننا نرد على السابع وترد علينا. الحديث.

والسابع: أن يظهر من السؤال معارضه الكتاب والسنّة بالرأي ولذلك قال سعيد: أعرافي أنت؟ وقيل لمالك بن أنس الرجل يكون عالماً بالسنّة أيجادل عنها؟ قال لا^(٧) ولكن يخبر بالسنّة. فإن قبلت منه وإنما سكت.

(١) هذا متعين. وإن لم يمنع من تعلم العلم الزائد عما يحتاج إليه الشخص في الوقت ولا يقول بهذا أحد.

(٢) تقدم (ج ١ - ص ١٦٣).

(٣) تقدم (ج ٤ - ص ١٨٤).

(٤) ينطبق عليه أيضاً الأول والثالث، فالاغلوطات لا تنفع في الدين، وأيضاً لا حاجة لها في العلم.

(٥) أي التعمق في الدين، كما في السؤال عن ورود السابع الحوض، وكما سيأتي في الاعتراض على الطواهر بتحميلها ما يبعد عنها.

(٦) هو عمرو بن العاص كان في ركب فيه عمر. والحديث أخرجه مالك. راجع التيسير في كتاب الطهارة.

(٧) فيه النظر السابق، وهو أن هذا لا يصلح لزماننا الذي لا بد فيه من المجادلة لتأييد الحق، وإنما يسمى من كثير من الناس وفي أعلام الموقعين. عاب بعض الناس ذكر الدليل في الفتوى قال ابن تيمية: بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل.

والثامن: السؤال عن المتشابهات، وعلى ذلك يدل قوله تعالى: «فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَبَعُونَ مَا تَشَابَهُ» [آل عمران: ٧] الآية! وعن عمر بن عبد العزيز. من جعل دينه عرضًا^(١) للخصومات أسرع التقلل. ومن ذلك سؤال من سائل مالكا عن الاستواء، فقال الاستواء معلوم، والكيفية مجهرة، والسؤال عنه بدعة.

والناسع: السؤال عما شجر بين السلف الصالح، وقد سئل عمر بن عبد العزيز عن قتال أهل صفين فقال تلك دماء كفَّ الله عنها يدي. فلا أحب أن يلطخ بها لسانى.

والعاشر: سؤال التَّعْنُت^(٢) والإفحام وطلب الغلبة في الخصام. وفي القرآن في ذم نحو هذا «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُ كَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَشَهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهِيَ أَدْلُّ الْخَصَامِ» [البقرة: ٢٠٤] وقال: «بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصْمُونَ» [الزخرف: ٥٨] وفي الحديث: «أَبْغَضُ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ أَلَّدُ الْخَصَامِ»^(٣).

هذه جملة من المواضع التي يكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها. وليس النهي فيها واحدًا بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم ومنها ما يكون محل اجتهاد. وعلى جملة^(٤) منها يقع النهي عن الجدال في الدين كما جاء «إِنَّ الْمِرَاءَ فِي الْقُرْآنِ كُفُّرٌ»^(٥) وقال تعالى: «وَإِذَا رأَيْتَ الَّذِينَ يَخْوُضُونَ فِي آيَاتِنَا فَاعْرُضْ عَنْهُمْ» [الأنعام: ٦٨] الآية! وأشباه ذلك من الآي أو الأحاديث. فالسؤال في مثل ذلك منهي عنه، والجواب بحسبه.

المسألة الثالثة:

ترك الاعتراض على الكباء محمود، كان المعارض فيه مما يفهم أو لا يفهم.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: ما جاء في القرآن الكريم، كقصة موسى مع الخضر، واشترطه عليه أن

(١) لعل الأصل (غرضًا) من الغين المعجمة، أي هدفاً ومرمى، أما بالعين فالذي يوافق المعنى (عرضة) بالباء وضم العين.

(٢) أي يسأل ليعن特 المسؤول ويقهره، لا ليعلم يعني وإن لم تكن المسألة من الاغلوطات، وبذلك يغاير الرابع.

(٣) رواه الشیخان والترمذی والنسائی وأحمد عن عائشة.

(٤) يقع على خمسة منها.

(٥) تقدم (ج ٢ - ص ٣٤١).

لا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكرًا، فكان ما قصه الله تعالى من قوله: «هذا فراق بيني وبينك» [الكهف: ٧٨] وقول^(١) محمد عليه الصلاة والسلام «يرحم الله موسى لو صبر حتى يقص علينا من أخبارهما»^(٢) وإن كان إنما تكلم بلسان العلم، فإن الخروج عن الشرط يوجب^(٣) الخروج عن المشروط. وروي في الأخبار أن الملائكة لما قالوا: «أتجعل فيها من يفسد فيها ويُسفِّك الدماء؟» [البقرة: ٣٠] الآية! فرد الله عليهم بقوله: «إنني أعلم ما لا تعلمون» [البقرة: ٣٠] أرسل الله عليهم ناراً فأحرقهم وجاء في أشد من هذا اعتراض إبليس بقوله: «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقتة من طين» [الأعراف: ١٢] فهو الذي كتب له به الشقاء إلى يوم الدين، لاعتراضه على الحكيم العظيم: وهو دليل في مسألتنا وقصة^(٤) أصحاب البقرة من هذا القبيل أيضاً حين تعنتوا في السؤال فشدد الله عليهم.

والثاني: ما جاء في الأخبار، كحديث: «تعالوا أكتب لكم كتاباً لن تصلوا بعده»^(٥) فاعتراض في ذلك بعض^(٦) الصحابة حتى أمرهم عليه الصلاة والسلام بالخروج ولم يكتب^(٧) لهم شيئاً. وقصة أم إسماعيل حين نبع لها ماء زمزم فحوضته^(٨) ومنعت الماء من السيلان فقال عليه الصلاة والسلام: «لو تركته لكانت زمزم عيناً معييناً»^(٩) وفي الحديث «أنه طبخ لرسول الله ﷺ قدر فيها لحم ف قال ناولني ذراعاً! قال الراوي فناولته ذراعاً، فقال ناولني ذراعاً فناولته ذراعاً، فقال ناولني ذراعاً! فقلت يا رسول الله كم للشاشة من ذراع؟ فقال: والذي نفسي بيده لو سكت لأعطيت ذراعاً مادعوت»^(١٠) وحديث علي قال: دخل على

(١) أي فالاعتراض كان سبباً للحرمان من التوسيع في العلم الخاص.

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيختين والترمذني بلفظ «رحم الله موسى لو ددت أنه كان صبر حتى يقص علينا من أخبارهما».

(٣) وقد يقال حينئذ إن ذلك بسبب الخروج عن الشرط لا بسبب أصل الاعتراض.

(٤) أي قولهم (أنتخذنا هزواً؟) فإنه استبعد لما قاله وإنكار أي أين ما سألنا عنه من بيان القاتل من الأمر بذبح البقرة، فهو اعتراض على الكباء.

(٥) رواه في التيسير عن الشيختين بلفظ «لهموا أكتب لكم الخ».

(٦) هو عمر رضي الله عنه، حيث قال أن رسول الله قد غلبه الواقع وعندكم القرآن، إلى آخر الحديث.

(٧) فحرموا بسبب ذلك من البيان الذي كان يفيدهم، لا سيما على القول بأنه كان في شأن الخلافة.

(٨) أخرجه في التيسير مع القصة بطولها عن البخاري.

(٩) يظهر أن هذا حرص لا اعتراض، ولا يخفى شئ الحرص في غير أمور الآخرة.

(١٠) الحديث في متن المواهب في بيان مأكله ومشريه ﷺ. وهو بروايتين (الأولى) رواها أحمد عن أبي رافع (الثانية) رواها الدارمي والترمذني عن أبي عبيدة وهي أقرب إلى روایة المؤلف - وقد قال الزرقاني في

شرحه على المواهب إنها مفتضان.

رسول الله ﷺ وعلى فاطمة من الليل فأيقظنا للصلوة، قال فجلست وأنا أعرك عيني وأقول إنّا والله ما نصلّى إلا ما كتب لنا، إنما أنفسنا بيد الله فإذا شاء أن يبعثها فولى رسول الله ﷺ وهو يقول: «وكان الإنسان أكثر شيء جدلا»^(١) وحديث: «يا أيها الناس اتهموا^(٢) الرأي فإننا كنا يوم أبي جندل ولو نستطيع^(٣) أن نرد أمر رسول الله ﷺ لرددناه»^(٤) ولما وفد على رسول الله ﷺ حزن جد سعيد بن المسيب فقال له ما اسمك؟ قال: حزن قال بل أنت سهل. قال لا أغير إسماً سماني به أبي قال سعيد فما زالت الحزونة حتى اليوم^(٥) والأحاديث في هذا المعنى كثيرة.

والثالث: ما عهد بالتجربة من أن الاعتراض على الكباء قاض بامتناع الفائدة مبعد بين الشيخ والتميمي، ولا سيما عند الصوفية، فإنه عندهم الداء الأكبر حتى زعم القشيري عنهم أن التوبية منه لا تقبل والزلة لا تقال. ومن ذلك حكاية الشاب الخديم لأبي يزيد البسطامي إذ كان صائماً، فقال له أبو تراب النخشبى وشقيق البلخي كل معنا يا فتى. فقال أنا صائم فقال أبو تراب كُلْ ولك أجر شهر فأبى، فقال شقيق: كل ولك أجر صوم سنة. فأبى فقال أبو يزيد دعوا من سقط من عين الله فأخذ ذلك الشاب في السرقة وقطعت يده وقد قال مالك بن أنس لأسد حين تابع سؤاله هذه سلسلة بنت سلسلة، إن أردت هذا فعليك بالعراق! فهده بحرمان الفائدة منه بسبب اعتراضه^(٦) في جوابه ومثله أيضاً كثير لمن بحث عنه.

فالذى تلخص من هذا أن العالم المعلوم بالأمانة والصدق والجري على سنن أهل الفضل والدين والورع إذا سئل عن نازلة فأجاب، أو عرضت له حالة يبعد العهد بمثلها، أو لا تقع من فهم السامع موقعها أن لا يواجه بالاعتراض والنقد، فإن عَرَضَ إشكالاً فالتوقف أولى بالنجاح، وأحرى بإدراك البنية إن شاء الله تعالى.

(١) رواه النسائي ومسلم ورواوه البخاري مختصاراً ولم ترد كلمة (فجلست وأنا أعرك عيني) إلا في رواية النسائي وانقووا على رواية ضرب الفخذ.

(٢) أي فلا يجعلوه في مقابلة الشريعة فتعترضوها به.

(٣) أي وقد ظهر خطؤنا وتعين المصلحة فيما أنفذه رسول الله ﷺ في رده إلى الكفار تنفيذاً للشرط.

(٤) رواه البخاري باختلاف في بعض الألفاظ.

(٥) أخرجه البخاري وأبوداود.

(٦) لا يؤخذ من الرواية السابقة في المسألة الثانية أنه كان يعترض، بل كان يتابع السؤال ويكثر منه فقط فيقول (فإن كان كذلك...) بيعاذ أصحاب مالك لتهييهم سؤاله بأنفسهم.

المسألة الرابعة:

الاعتراض على الفظواهر غير مسموع.

والدليل عليه أن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع، ولسان العرب يعد فيه النص^(١) أو ينذر، إذ قد تقدم أن النص إنما يكون نصاً إذا سلم عن احتمالات عشرة^(٢)، وهذا نادر أو معروم. فإذا ورد دليل منصوص وهو بلسان العرب، فالاحتمالات دائرة به، وما فيه احتمالات لا يكون نصاً على اصطلاح المتأخرین، فلم يبق إلا الظاهر والمجمل، فالجمل الشأن فيه طلب المُبِين أو التوقف فالظاهر هو المعتمد إذًا. فلا يصح الاعتراض عليه، لأنه من التعمق والتتكلف.

وأيضاً فلو جاز الاعتراض على المحتملات لم يبق للشريعة دليل يعتمد، لورود الاحتمالات وإن ضفت، والاعتراض المسموع مثله يُضعف الدليل، فيؤدي إلى القول بضعف جميع^(٣) أدلة الشرع أو أكثرها، وليس كذلك باتفاق.

ووجه ثالث: لو اعتبر مجرد الاحتمال في القول لم يكن لإإنزال الكتب ولا لإرسال النبي عليه الصلاة والسلام بذلك فائدة، إذ يلزم أن لا تقوم الحجة على الخلق بالأوامر والنواهي والإخبارات، إذ ليست في الأكثر نصوصاً لا تحتمل غير ما قصد بها، لكن ذلك باطل بالإجماع والمعقول، فما يلزم عنه كذلك.

ووجه رابع^(٤). وهو أن مجرد الاحتمال إذا اعتبر أدى إلى انحراف العادات والثقة بها، وفتح باب السفسطة وجحد العلوم. ويبيّن هذا المعنى في الجملة ما ذكره الغزالي في كتابه «المنقد من الضلال» بل ما ذكره السوفسطائية في جَحْدِ العلوم منه يتبيّن لك أن منشأها

(١) يطلق النص على الدليل السمعي مطلقاً ومنه قوله هنا (دليل منصوص) ويطلق على ما لا يتحمل غير ما قصد به فيكون قطعياً في دلالته على معناه، وهو ما سلم عن الاحتمالات العشرة وهو ما أجرى المؤلف أدله في الكتاب على مقتضاه ويطلق على ما دل باعتبار وضعه واعتبار سوقة أيضاً على المعنى وعلى هذا يقبل النص التأويل والتخصيص.

(٢) تقدمت في المسألة التاسعة من كتاب المقاصد.

(٣) أي حيث قلنا بعدم النص، وعلمنا أن الإجماع والقياس مبنيان على أدلة الكتاب والسنة التي هي من قسم الظاهر الذي يقى من الأقسام كما سبق له وقوله (أو أكثرها) أي حيث قلنا بوجود قليل من النصوص.

(٤) الأوجه الثلاثة السابقة ترجع إلى عدم إبطال الأدلة القرولية بالاحتمالات وهذا الوجه كالترقي عليها، وكان يقول بل إذا اعتبرت الاحتمالات المجردة عن الأدلة بطلت العلوم الأخرى المرتبة على العادات، أي الأسباب والمسبيات العادلة المبنية في الكون فالتجربيات والمشاهدات تلتحقها الاحتمالات، فإذا اعتبرت ضاعت العلوم اليقينية، أي فقبول الاحتمالات مطلقاً يفسد سائر العلوم عقلية ونقلية، فهو باطل.

طريق الاحتمال في الحقائق العادلة أو العقلية، فما بالك بالأمور الوضعية؟ ولأجل اعتبار الاحتمال المجرد شدد على أصحاب البقرة إذا تعمقوا في السؤال عما لم يكن لهم إليه حاجة مع ظهور المعنى. وكذلك ما جاء في الحديث في قوله: «أَحْجَنَا هَذَا لِعَامِنَا أَو لِلْأَبِدِ؟»^(١) وأشباه ذلك. بل هو أصل في الميل عن الصراط المستقيم، ألا ترى أن المتبعين لما تشابه من الكتاب إنما اتبعوا فيها مجرد الاحتمال، فاعتبروه و قالوا فيه وقطعوا فيه على الغيب بغير دليل، فذمّوا بذلك وأمر النبي^(٢) عليه الصلاة والسلام بالحذر منهم.

ووجه خامس: وهو أن القرآن قد احتاج على الكفار بالعمومات العقلية والعمومات^(٣) المتفق عليها، كقوله تعالى: «فَلَمَنِ الْأَرْضِ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟» سيدلهم الله. قل فَإِنِّي تُسْحَرُونَ؟» [المؤمنون: ٨٤] فاحتاج عليهم بإقرارهم بأن ذلك الله على العموم، وجعلهم إذ أقروا بالربوبية لله في الكل ثم دعواهم الخصوص مسحورين لا عقلاً، و قوله تعالى: «وَلَئِنْ سَأَلْتُهُمْ مِنْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَسَخْرَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَإِنِّي يُؤْفَكُونَ؟» [العنكبوت: ٦١] يعني كيف يصرّفون عن الإقرار بأن رب هو الله، بعد ما أقروا^(٤)، فيدعون الله شريكًا، وقال تعالى: «خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بِالْحَقِّ يَكُورُ اللَّيلَ عَلَى النَّهَارِ» -إلى قوله: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَإِنِّي تَصَرَّفُونَ؟» [الزمر: ٥، ٦] وأشباه ذلك مما ألمّوا أنفسهم فيه بالإقرار بعمومه، وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول. ولو لم يكن عند العرب الظاهر حجة غير معرض عليها لم يكن في إقرارهم بمقتضى العموم حجة عليهم، لكن الأمر على خلاف ذلك. فدل على أنه ليس مما يعرض عليه.

(١) «العامنا هذا أم للأبد؟» جزء من حديث طويل رواه مسلم في صفة حجة النبي ﷺ.

(٢) أي بقوله في الحديث المشهور «فَأَوْلَئِكَ الَّذِينَ سَمِّيَ اللَّهُ فَاحْذَرُوهُمْ».

(٣) أي فمع كونها عقلية وثابتة في الواقع بالعقل كما سيقول (وجعل خلاف ظاهره على خلاف المعقول) هي متفق عليها بين المتناظرين وهذا الثاني هو محل الاستدلال هنا باعتبار الظواهر لأن العموم المسلم بين الطرفين هو من باب الظاهر في هذه التراكيب.

(٤) ليكن على ذكر منك أنهم كانوا يعترفون بأن الله هو رب الخالق لكل شيء المالك المتصرف في السموات والأرض، ولكنهم مع هذا يؤلهون معه شيئاً من مخلوقاته نجوماً أو حجارة أو غيرها يعبدونها فكان الرد عليهم موجهاً إلى أن مستحق العبادة هو المتصرف في الكون وحده وأنهم يكتونون مجانيين إذا جمعوا بين الاعتراف بعموم التصرف له وحله وبين تأليه غيره وعبادته ولذا جعل ختام الآيات الذي هو كالتيجة قوله (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) يجعل المعنى بالحصر ومحظ الرد عليهم هو نفي الشريك في الألوهية والعبادة فقوله (فيدعون الله شريكًا) أي في استحقاق العبادة.

والى هذا^(١) فأنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من شعب الاستدلالات، وإيراد الإشكالات عليها بطرق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم بسبب ذلك دليلاً يعتمد لا قرآنياً ولا سنيةً، بل انجر هذا الأمر إلى المسائل الاعتقادية، فاطرحوا فيها الأدلة القرآنية والسننية، لبناء كثير منها على أمور عادية، قوله: ﴿ ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء ﴾ [الروم: ٢٨] الآية! قوله: ﴿ اللهم أرجُلَّ يَمْشُونَ بِهَا ﴾ [الأعراف: ١٩٥] وأشباه ذلك، واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بدئية ولا قريبة من البديهة، هرباً من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادبة، فدخلوا في أشد مما منه فروا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها وهم المخاطبون أولاً بالشريعة، فخالفوا الفلاسفة في أنظارهم، وباحتوا في مطالبهم التي لا يعود الجهل بها على الدين بفساد، ولا يزيد البحث فيها إلا خبالاً. وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود. وقد من فيما تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرق العقل إليها احتمالاً فكذلك العبارات، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها. ومر أيضاً بيان كيفية اقتناص القطع من الظنيات. وهي خاصة^(٢) هذا الكتاب لمن تأمله والحمد لله. فإذاً لا يصح في الظواهر الاعتراض عليها بوجوه الاحتمالات المرجوحة، إلا أن يدل دليلاً على الخروج^(٣) عنها، فيكون ذلك داخلاً في باب التعارض والترجيح، أو في باب البيان. والله المستعان.

المسألة الخامسة:

الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية، أو في جزئياتها الفرعية وعلى كلا الوجهين فهو إما مجتهد أو مناظر. فأما المجتهد الناظر لنفسه فما أداه إليه اجتهاده فهو الحكم في حقه. إلا أن الأصول والقواعد إنما ثبتت بالقطعيات^(٤)، ضرورة كانت أو

(١) أي ويضم إلى هذه الوجوه الخمسة أنه يتربّ على سماع الاعتراض على الظاهر تلك المفاسد.
 (٢) تتبع الظنيات في الدلالة أو في المتن أو فيهما، والوجوه المقلالية كذلك، ويضم قوة منها إلى قوة، ولا يزال يستقرى حتى يصل إلى ما يعد قاطعاً في الموضوع ويصير كالتوائر المعنوي، ولا يبالي أن يكون بعض الأدلة ضعيفاً لأنه لا يستند إلى دليل خاص كما أن رواة التواتر المعنوي لا يلزم في جميعهم أن يكونوا محل الثقة ولكن المجموع يلزم أن يكون كذلك فهذه خاصية هذا الكتاب في استدلالاته، وهي طريقة ناجحة أدت إلى وصوله إلى المقصود، اللهم إلا في النادر. رحمة الله رحمة واسعة.

(٣) تكون حيئنة هي المؤول يعنيه.

(٤) ولا يقال إذا كانت القواعد الأصولية التي تفرع عنها الجزئيات لا بد أن تكون قطعية فكيف يتأتى الخلاف بين الأصوليين في تلك القواعد لأن المراد أنها قطعية هذا المجتهد بعد استقراره أدتها حتى يقطع بها.

نظيرية، عقلية أو سمعية. وأما الفروع فيكتفي فيها مجرد الظن على شرطه المعلوم في موضعه؛ فما أوصله إليه الدليل فهو الحكم في حقه أيضاً، ولا يفتقر إلى مناظرة؛ لأن نظره في مطلب إما نظر في جزئي، وهو ثان عن نظره في الكلي الذي يبني عليه، وإما نظر في كلي ابتداء، والنظر في الكليات ثان عن الاستقراء، وهو يحتاج إلى تأمل واستبصار وفسحة زمان يسع ذلك. وهكذا إن كان عقلياً، ففرض المنازرة هنا لا يفيد؛ لأن المجتهد قبل الوصول متطلب من الأدلة الحاضرة عنده، فلا يحتاج إلى غيره فيها؛ وبعد الوصول هو على بيته من مطلب في نفسه، فالمناظرة عليه بعد ذلك زيادة. وأيضاً فالمجتهد أمين على نفسه، فإذا كان مقبول القول قبله المقلد، ووكله المجتهد الآخر إلى أمانته؛ إذ هو عنده مجتهد مقبول القول، فلا يفتقر إذا اتضحت له مسلك المسألة إلى مناظرة.

وهنا أمثلة كثيرة؛ كمشاورة^(١) رسول الله ﷺ السعديين^(٢) في مصالحة الأحزاب على نصف تمر المدينة، فلما تبين له من أمرهما عزيمة المصاير والقتال لم يبغ به بدلاً ولم يستشر غيرهما. وهكذا مشاورته^(٣) وعرضه الأمر في شأن عائشة، فلما أنزل الله الحكم لم يُلْنَ على أحد بعد وضوح القضية. ولما منعت العرب الزكاة عزم أبو بكر على قتالهم فكلمه^(٤) عمر في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال؛ إذ وجد النص

= وهذا لا ينافي أن غيره يقطع ويجزم بما يخالفها، حسبما أدت إليه الأدلة التي ارتضتها، ويكون الفرق بين الأصول والفروع أن الأولى لا يعمل ولا يفرغ عليها إلا إذا جزم بها بخلاف الفروع فإنها يكفي فيها الظن القوي بأن هذا هو حكم الله فيها.

(١) وإن كانت الأمثلة ما عدا الثانية في مصلحة عامة للمسلمين، وليس خاصة بالمجتهد ﷺ في قتال الأحزاب، ولا بأبي بكر في مثاليه؛ إلا أن المجتهد في الموضوعين لما كان هو المسؤول عن الأمر وتنفيذه عد كان يجهد لنفسه. وعليه فلا تكون الأمثلة خارجة عن أصل فرضه.

(٢) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة وفي رواية لمسائله أن يناصفهم تمر المدينة قال: (حتى استأمر السعود: هذين، وسعد بن الربيع، وسعد بن خيثمة، وسعد بن مسعود) فقالوا: لا والله ما أعطينا في أنفسنا الدين في الجاهلية فكيف وقد جاء الله بالإسلام وأعزنا بك، ما لهم عندنا إلا السيف. وقد تقدم (ج ١ - ص ٣٢٥).

(٣) فقد دعا علياً وأسامة بن زيد، فأماماً أسامة فقال. أهلك ولا نعلم إلا خيراً. وأماماً علي فقال لم يضيق الله عليك، والنساء سواها كثير، وسل الجارية تصدقك. وسأل بريدة أيضاً. أما كلمات سيدنا علي فكانت مخبأة للإسلام بعد، فكان يسبّبها ما كان. وقد أخرج في التيسير حديث الإفك بطوله عن الخمسة إلا أبا داود.

(٤) حيث قال، كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث. فقال: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال. فإن قلت أفالاً بعد ما وقع =

الشرعى المقتصى لخلافه. وسألوه^(١) في رد أسامي ليستعين به وبين معه على قتال أهل الردة فأبى ، لصحة الدليل عنده بمنع رد ما أنفقه رسول الله ﷺ.

وإذا تقرر وجود هذا في الشريعة وأهلها^(٢) لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة ولا إلى مراجعة ، إلا من باب الاحتياط . وإذا فرض محتاطاً فذلك إنما يقع إذا بني عليه بعض التردد فيما هو ناظر فيه . وعند ذلك يلزم أحدهمرين : «إما السكوت» اقتصاراً على بحث نفسه إلى التبيّن ؛ إذ لا تكليف عليه قبل بيان الطريق . «وإما الاستعانة» بمن يثق به ، وهو المناظر المستعين . فلا يخلو أن يكون موافقاً له في الكليات التي يرجع إليها ما تناظراً فيه ، أو لا . فإن كان موافقاً له صحيحاً وإسناده إليه واستعانته به ، لأنه إنما يبقى له تحقيق^(٣) مناط المسألة المناظر فيها ، والأمر سهل فيها . فإن اتفقاً فحسن ، وإن لا حرج ، لأن الأمر في ذلك راجع إلى أمر ظني مجتهد فيه ، ولا مفسدة في وقوع الخلاف هنا حسبما تبيّن في موضوعه .

وأمثلة هذا الأصل كثيرة ، يدخل فيها أسئلة الصحابة رسول الله ﷺ في المسائل المشكّلة عليهم ، كما في سؤالهم عند نزول قوله : «(الذين آمنوا ولم يلِسُوا إيمانهم بظلم)» [الأنعام : ٨٢] ، وعند نزول قوله : «(وَإِنْ تَبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ أَوْ تَخْفُوهُ يَحْاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ)» [البقرة : ٢٨٤] الآية ! وسؤال ابن أم مكتوم حين نزل : «(لَا يُسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ)» [النساء : ٩٥] الآية ! حتى نزل : «(غَيْرُ أُولَئِي الضَّرَرِ)» [النساء : ٩٥] وسؤال عائشة عند قوله عليه الصلاة والسلام : «من نوّقش الحساب عذب»^(٤) واستشكالها مع الحديث قول الله تعالى : «(فَسُوفَ يَحْاسِبُنَّ حِسَابًا يُسِيرًا)» [الإنشقاق : ٨] وأشباه ذلك .

وإنما قلنا أن هذا الجنس من السؤالات داخل في قسم المناظر المستعين ، لأنهم إنما

= من عمر والصحابة في احتجاجهم بالحديث مناظرة على أبي بكر . فالجواب أن هذا داخل في مناظرة المستعين الآتية وكلامنا الآن في المجتهد الذي وضحت له القضية فلا يحتاج إلى المناظرة وأبو بكر من هذا القبيل وإن احتاج غيره إلى مناظرته .

(١) أي بلسان عمر فشدد التكير عليهم ، كما في كتب السير . وفي السيرة الحلبية توسيع ويسط في الموضوع .

(٢) أي الصحابة العارفين بها والمجتهدين في حكمها . قوله : (لم يحتج بعد ذلك إلى مناظرة) أي في إثبات المسألة . أو معناه لم يحتج في مثله أي في الجزيئات التي من قبيله إلى مناظرة وربما ساعد هذا الفهم قوله (ولا إلى مراجعة إلا من باب الاحتياط) .

(٣) بل وتحقيق الأدلة الجزئية ، من كتاب وسنة أو قياس الخ .

(٤) تقدم (ج - ٣ - ص ٨٠) .

(٥) حتى قال لها : «ذلك العرض» .

سألوا بعد ما نظروا في الأدلة، فلما نظروا أشكال عليهم الأمر بخلاف السائل عن الحكم ابتداء فإن هذا من قبيل المتعلمين، فلا يحتاج إلى غير تقرير الحكم. ولا عليك من إطلاق^(١) لفظ «المناظر»، فإنه مجرد اصطلاح لا يبني عليه حكم. كما أنه يدخل تحت هذا الأصل ما إذا أجرى الخصم المحتاج نفسه مجرى السائل المستفيد، حتى ينقطع الخصم بأقرب الطرق^(٢)، كما جاء في شأن محاجة إبراهيم عليه السلام قوله بالكتاب والقمر والشمس، فإنه فرض نفسه بحضورتهم مسترشداً، حتى يبين لهم من نفسه البرهان أنها ليست بالله. وكذلك قوله في الآية الأخرى: «إذ قال لأبيه وقومه. ما تعبدون؟ قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين» [الشعراء: ٧١، ٧٠] فلما سأله المعبود سأله عن المعنى الخاص بالمبعد، بقوله: «هل يسمعونكم إذ تدعون؟ أو ينفعونكم أو يضرون؟» [الشعراء: ٧٢، ٧٣] فحدوا عن الجواب إلى الإقرار بمجرد الاتباع للأباء. ومثله قوله: «بل فعله كبارهم» [الأتيا: ٦٣] الآية! وقوله تعالى: «الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء؟» [الروم: ٤٠] وقوله: «أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع؟ أمن لا يهدى إلا أن يهدى؟» [يوس: ٣٥] الآية! وقوله: «أَلَّهُمْ أَرْجِلِيْمَشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدِيْبِطْشُونَ بِهَا؟» [الأعراف: ١٩٥] إلى آخرها، فهذه الآية وما أشبهها إشارات إلى التنزل منزلة الاستفادة والاستعانة في النظر، وإن كان مقتضى الحقيقة فيها تبكيت الخصم، إذ كان مجيناً بالبرهان في معرض الاستشارة في صحته، فكان أبلغ^(٣) في المقصود من المواجهة بالتباكيت ولما اختبروا من التشريعات أموراً كثيرة أدهاها الشرك طولبوا^(٤) بالدليل كقوله تعالى: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلَهَةً قُلْ هَاتُوا بِرْهَانَكُمْ» [الأنبياء: ٢٤] «قُلْ أَرَأَيْتَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حِرَاماً وَحَلَالاً؟ قُلْ اللَّهُ آذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفَرَّوْنَ؟» [يوس: ٥٩] «مَنْ يَدْعُ مِنْ إِلَهٍ إِلَّا بَرْهَانَ لَهُ» [المؤمنون: ١١٧] الآية! وهو من جملة المجادلة والتي هي أحسن.

(١) الذي قد تظهر منافاته لإدخال هذا الجنس في قسم المناظر المستعين، لأن الصحابة لا يعدون مناظرين للنبي ﷺ إذا روعي معنى المناظرة اصطلاحاً، يعني لأن هذا اصطلاح آخر.

(٢) لأنه يأخذ من مناظره الموافقة على مقدمات الدليل أولاً فلولاً، حتى لا يبقى إلا الاعتراف بالنتيجة.

(٣) لأن مواجهة الخصم بالتباكيت تنفره من استماع سائر الدليل، وتثير فيه حمية العناد. وقد استعمل القرآن الطريقين في مقامين.

(٤) الفرق بين هذا النوع وما قبله في محاجة إبراهيم وما بعدها، أن تلك فيها الأسئلة تفصيلية تؤخذ منها مقدمات للدليل الخاص الذي يقوم حججاً على الخصم. أما هذه فالسؤال فيها بطلب البرهان إجمالاً على دعواهم. يعني وهم عاجزون عنه. فلم يبق إلا تسليمهم ببطلانها.

وإن كان المناظر مخالفًا له في الكليات التي يبني عليها النظر في المسألة فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينفع به في مناظرته، إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي ففيه جزئي المبني عليه أولى، فتفع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق^(١) عليه فالاستعانة مفقرة.

ومثاله في الفقهيات مسألة الربا في غير المخصوص عليه، كالأرز، والدخن والذرة والحلبة وأشباه ذلك. فلا يمكن الاستعانة هنا بالظاهري النافي للقياس لأنه بـأين على نفي القياس جملة. وكذلك كل مسألة قياسية لا يمكن أن يناظر فيها مناظرة المستعين، إذ هو مخالف في الأصل الذي يرجعان إليه. وكذلك مسألة الحلبة والذرة أو غيرهما بالنسبة إلى المالكي إذا استعان بالشافعي أو الحنفي وإن قالوا بصحة القياس، لبعنهما المسألة على خلاف^(٢) ما يبني عليه المالكي وهذا القسم شائع في سائر الأبواب، فإن المنكر للإجماع لا يمكن الاستعانة به في مسألة تبني على صحة الإجماع، والمنكر للإجماع أهل المدينة لا يمكن أن يستعان به في مسألة تبني عليه من حيث هو منكر، والسائل بأن صيغة الأمر للندب أو للإباحة أو بالوقف لا يمكن الاستعانة بهم لمن كان قائلًا بأنها للوجوب أبطة. فإن فرض المخالف مساعدًا صحت الاستعانة، كما إذا كان مساعدًا حقيقة وهذا لا يخفى.

فصل

وإذا فرض المناظر مستقلًا بنظره غير طالب للاستعانة ولا مفترأ إليها، ولكنه طالب لرد الخصم إلى رأيه أو ما هو متزل مترتبه، فقد تكفل العلماء بهذه الوظيفة^(٣) غير أن فيها أصلًا يرجع إليه، وقد مر التنبيه عليه في أول كتاب الأدلة^(٤) وهنا تمامه بحول الله وهي :

(١) أي ففضيحة فائدة المناظرة التي يقصد منها رجوع المتناظرين إلى الحق.

(٢) القياس يتوقف على العلة وبعد الاتفاق عليها تمكن الاستعانة في مثل هذا الموضوع، أما إذا اختلف فيها كما هنا فلا يتأتى الاتفاق في نتيجة القياس. فالمالكية يقولون أن العلة في ربا النسبة مجردطعم لا على وجه التداوي، فيدخل فيه الخضر والفواكه والبقول فيمنع فيها النسبة ولو متساوية ومن ذلك الحلبة ولو جافة. وربما الفضل علىه الاقيادات والادخار أي مجموع الأمرين، فالطعام الربوي ما يقتات ويدخل. فهذا يمنع فيه الفضل في الجنس الواحد، والنسبة مطلقاً، ومنه الأرز والدخن والذرة، ويلحق به المصلح، والشافعية يقولون كل مطعم ولو خضرأ أو دواء أو مصلحاً يدخله ربا الفضل وربما النسبة والحنفية يقولون العلة الاتفاق في الجنس والتقدير بالكميل والوزن، كما ذكره في البحر.

(٣) وقد توسعوا في ذلك وأطلقوا في باب القياس الأصولي واعتراضاته، كما دون أهل المنطق فنا خاصاً في طرق الاعتراض على الحدود والأقيسة.

(٤) في المسألة السادسة وقد أحال بقية البيان هناك على المسألة السادسة هنا.

المسألة السادسة:

فنقول لما انبني الدليل على مقدمتين: إحداهما تحقق المناطق، والأخرى تحكم عليه، ومر أن محل النظر هو تتحقق المناطق ظهر انحصار الكلام بين المتناظرين هنالك، بدليل الاستقراء. وأما المقدمة الحاكمة فلا بد من فرضها مسلمة.

وربما وقع الشك في هذه الدعوى، فقد يقال: إن التزاع قد يقع في المقدمة الثانية، وذلك أنك إذا قلت: «هذا مسكر، وكل^(١) خمر أو وكل مسكر حرام» فقد يوافق الخصم على أن هذا مسكر وهي مقدمة تحقيق المناطق، كما أنه قد يخالف فيها أيضاً، وإذا خالف فيها فلا نكير^(٢) على الجملة، لأنها محل الاختلاف. وقد يخالف في أن كل مسكر خمر، فإن الخمر إنما يطلق على النبيء من عصير العنب، فلا يكون^(٣) هذا المشار إليه خمراً وإن أسكر. وإذا ذاك لا يسلم أن كل مسكر خمر، ويختلف أيضاً في أن كل مسكر حرام، فإن الكلية لهذه المقدمة لا تثبت لأنها مخصوصة أخرج منها النبيذ بدل دل عليه. وإذا لم تصح كليتها لم يكن فيها دليل. فإذا صارت منازعاً فيها. فكيف يقال بانحصار التزاع في إحدى المقدمتين دون الأخرى؟ بل كل واحدة منها قابلة للتزاع. وهو خلاف ما تأصل.

والجواب أن ما تقدم صحيح، وهذا الإشكال غير وارد. وبيانه أن الخصمين إما أن يتفقا على أصل يرجعان إليه أم لا. فإن لم يتفقا على شيء لم يقع بمناظرتهما فائدة بحال. وقد مر هذا. وإذا كانت الدعوى لا بد لها من دليل، وكان الدليل عند الخصم متنازاً فيه، فليس عنده بدلليل، فصار الإتيان به عبشاً لا يفيد فائدة ولا يحصل مقصوداً. ومقصود المناظرة رد الخصم إلى الصواب بطريق يعرفه، لأن رده بغير ما يعرفه من باب تكليف ما لا يطاق. فلا بد من رجوعهما إلى دليل يعرفه الخصم السائل معرفة الخصم المستدل. وعلى ذلك دل قوله تعالى: «فَإِن تنازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فُرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ» [النساء: ٥٩] الآية! لأن الكتاب والسنّة لا خلاف فيهما عند أهل الإسلام، وهذا الدليل والأصل المرجع إليه في مسائل التنازع، وبهذا وقع الاحتجاج على الكفار، فإن الله تعالى قال: «فَلَمَنْ أَرَضُوكُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» - إلى قوله: «فَلَمَنْ أَرَضُوكُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» [المؤمنون: ٨٤] فقررهم بما به أقووا، واحتج بما عرفوا، حتى قيل لهم: «فَلَمَنْ أَرَضُوكُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» [المؤمنون: ٨٥]

(١) لعله سقط هنا كلمة (مسكر) كما بدل عليه لاحق الكلام.

(٢) أي فلا بد في ذلك ولا ضرر في طريق المناظرة.

(٣) أي فلا يلزم إلا بعد تتحقق أنه نبيء من عصير العنب.

[٨٤] أي فكيف تخدعون عن الحق بعد ما أقررتكم به، فادعوتم مع الله إليها غيره؟ وقال تعالى: «إِذْ قَالَ لَأُبَيِّهِ يَا أَبْتَ لَمْ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمُعُ وَلَا يُبَصِّرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا»؟ [مريم: ٤٢] وهذا من المعروف عندهم، إذ كانوا يتحتون بآيديهم ما يعبدون. وفي موضع آخر: «أَتَعْبُدُونَ مَا تَحْجِتونَ»؟ [الصفات: ٩٥] وقال تعالى: «قَالَ إِبْرَاهِيمَ إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتَ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ» [البقرة: ٢٥٨] قال له ذلك بعدما ذكر له قوله «رَبِّ الَّذِي يُحِيِّي وَيُمِيتُ» [البقرة: ٢٥٨] فوجد الخصم مدفعاً، فانتقل إلى ما لا يمكنه فيه المدفع بالمجاز ولا بالحقيقة. وهو من أوضح الأدلة فيما نحن فيه. وقال تعالى: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمِثْلِ آدَمَ» [آل عمران: ٥٩] الآية! فأراهم البرهان بما لم يختلفوا فيه، وهو آدم. وقال تعالى: «يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تُحَاجُّوْنَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أَنْزَلَتِ النُّورَةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ»؟ [آل عمران: ٦٥] وهذا قاطع في دعواهم أن إبراهيم يهودي أو نصراني. وعلى هذا النحو تجد احتجاجات القرآن؛ فلا يؤتني فيه إلا بدليل يقر الخصم بصحته شاء أو أبى. وعلى هذا النحو جاء الرد على من قال: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ» [الأنعام: ٩١] قال تعالى: «فَقَلَ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ» [الأنعام: ٩١] الآية. فحصل إفحامه بما هو به عالم. وتأمل حديث^(١) صلح الحديبية فيه إشارة إلى هذا المعنى. فإنه لما أمر عليه أن يكتب «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» قالوا: ما نعرف «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» ولكن أكتب ما نعرف: «بَا سَمْكِ اللَّهِمَّ» فقال: اكتب «مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولَ اللَّهِ» قالوا: لو علمنا أنك رسول الله لاتبعناك ولكن اكتب اسمك واسم أبيك، فعذرهم رسول الله ﷺ، وإن كان هذا من حمية الجاهلية، وكتب على ما قالوا، ولم يحتشم من ذلك حين أظهروا النصفة من عدم العلم وأنهم إنما يعرفون كذا.

وإذا ثبت هذا فالالأصل المرجوع إليه هو الدليل الدال على صحة الدعوى وهو ما تقرر في المقدمة الحاكمة، فلزم أن تكون مسلمة عند الخصم من حيث جعلت حاكمة في المسألة، لأنها إن لم تكن مسلمة لم يفد الإثبات بها، وليس فائدة التحاكم إلى الدليل إلا قطع النزاع ورفع الشغب. وإذا كان كذلك فقول القائل «هذا مسكر وكل مسكر خمر» إن فرض تسليم الخصم فيه للمقدمة الثانية صح الاستدلال من حيث أتى بدليل مسلم، وإن فرض نزاع الخصم فيها لم يصح الاستدلال بها أبداً، بل تكون مقدمة تحقيق المناط في قياس آخر، وهي التي لا يقع النزاع إلا فيها، فيبين أن كل مسكر خمر بدليل استقراء أو نص أو غيرهما فإذا بين ذلك حكم عليه بأنه حرام مثلاً إن كان مسلماً أيضاً عند الخصم، كما

(١) أخرجه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود.

جاء في النص «أن كل خمر حرام» وإن نازع في أن كل خمر حرام صارت مقدمة تحقيق المناط، ولا بد إذ ذاك من مقدمة أخرى تحكم عليها. وفي كل مرتبة من هذه المراتب لا بد من مخالفة الداعوى للدعوى الأخرى التي في المرتبة الأخرى، فإن سؤال السائل. هل كل خمر حرام؟ مخالف لسؤاله إذا سأله: هل كل مسكر خمر؟ وهكذا سائر مراتب الكلام في هذا النمط. فمن هنا لا ينبغي أن يؤتى بالدليل على حكم المناط منازعاً فيه، ولا مظنة للنزاع فيه. إذ يلزم فيه الانتقال من مسألة إلى أخرى لأننا إن فعلنا ذلك لم تخلص لنا مسألة، وبطلت فائدة المناظرة.

فصل

واعلم أن المراد بالمقدمتين هنا ليس ما رسمه أهل المنطق على وفق الإشكال المعروفة، ولا على اعتبار التناقض والعكس وغير ذلك وإن جرى الأمر على وفقها في الحقيقة فلا يستتب جريانه على ذلك الاصطلاح. لأن المراد تقريب الطريق الموصى إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيآ في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتضاني أو استثنائي. إلا أن المتحري فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب على أقرب ما يكون ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر، لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأممية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مُنافٍ لذلك. فإطلاق لفظ المقدمتين لا يستلزم ذلك الاصطلاح.

ومن هنا يعلم معنى ما قاله المازري في قوله عليه الصلاة والسلام: «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»^(١) قال فنتيجة هاتين المقدمتين أن كل مسكر حرام. قال وقد أراد بعض أهل الأصول أن يمزج هذا بشيء من علم أصحاب المنطق، فيقول أن أهل المنطق يقولون لا يكونقياس ولا تصح النتيجة إلا بمقدمتين، فقوله «كل مسكر خمر» مقدمة لا تنبع بانفرادها شيئاً. وهذا وإن اتفق لهذا الأصولي ههنا^(٢) وفي موضع أو موضعين في الشريعة، فإنه لا يستمر في سائر أقيمتها. ومعظم طرق الأقىسة الفقهية لا يُسلك فيها هذا المسلك، ولا يعرف من هذه الجهة. وذلك أنها لو علمنا تحريمها عليه الصلاة والسلام

(١) رواه مسلم والدارقطني.

(٢) أي في نظم هذا الحديث الذي جاء على رسم المنطق مصادفة.

التفضيل في البر^(١) بأنه مطعمون كما قال الشافعى لم نقدر أن نعرف هذه العلة إلا ببحث وتقسيم، فإذا عرفناها فللشافعى أن يقول حينئذ: كل سفرجل مطعم وكل مطعم ربوى. فتكون النتيجة السفرجل ربوى قال ولكن هذا لا يفيد الشافعى فائدة، لأنه إنما عرف هذا وصححة هذه النتيجة بطريقة أخرى، فلما عرفها من تلك الطريقة أراد أن يضع عبارة يعبر بها عن مذهبها، فجاء بها على هذه الصيغة. قال ولو جاء بها على أي صيغة أراد مما يؤدى منه مراده لم يكن لهذه الصيغة مزية عليها. قال وإنما نبهنا على ذلك لما ألفينا بعض المتأخرین صنف كتاباً أراد أن يرد فيها أصول الفقه لأصول علم المنطق.

هذا ما قاله المازري . وهو صحيح في الجملة . وفيه من ^(٢) التنبیه ما ذكرناه من عدم التزام طريقة أهل المنطق في تقرير القضايا الشرعية . وفيه ^(٣) أيضاً إشارة إلى ما تقدم من أن المقدمة الحاكمة على المناط إن لم تكن متفقاً عليها مسلمة عند الخصم فلا يفيد وضعها دليلاً . ولما كان قوله عليه الصلاة والسلام : «وكُلْ خَمْرٍ حَرَامٌ» مسْلِمًا لأنَّه نصُّ النَّبِيِّ ﷺ ، لم يعترض فيه المخالف، بل قابله بالتسليم؛ واعتراض القاعدة بعدم ^(٤) الإطراد . وذلك مما يدل على أنه من كلامه عليه الصلاة والسلام أمر اتفاقى؛ لا أنه قصد قصد المنطقين . وهكذا يقال في القياس الشرطي في نحو قوله تعالى : «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتِهِمْ» [الأنبياء: ٢٢] لأن «لو» لما سيقع ^(٥) لوقوع غيره، فلا استثناء لها ^(٦) في كلام العرب قصداً . وهو معنى تفسير سيبويه . ونظيرها ^(٧) «إن» لأنها تفيد ارتباط الشانى بالأول في التسبب،

(١) أي عن الصفات اللاحقة للبر، وتقسيم لها بين ما يصلح علة وأمسارة شرعة على حرمة التفضيل وما لا يصلح . وهذا هو المعبر عنه بالسبر والتقسيم عندهم وبعد معرفتها بهذا الطريق يستوي أن تجعلها حداً أوسع ون Crowley الدليل على طريقة أهل المنطق، وألا نجعلها كذلك فنعبر بأي عبارة، فنقول مثلاً: السفرجل ربوى لأنَّه من المطعمون . وال موضوع يستمد من تعريف الدليل عند كل من الأصوليين والمنطقين ومعرفة النسبة بينهما باعتبار التتحقق والوجود، والرد المشار إليه ممكن كما يسطره في شرح قول ابن الحاجب (ولا بد من مستلزم للمطلوب حاصل للمحكم عليه فمن ثم وجبت المقدمة) فقالوا إن هذا ظاهر على الاصطلاح المنطقي، أما على الأصولي الذي يقول إن الدليل هو المفرد كالعام مثلاً فإنما تتجاذب فيه من حيث يتعلق به النظر بالفعل، ويكون معنى الاستلزم حينئذ المناسبة المصححة للانتقال.

(٢) أي حيث قال: (فالشافعى الخ).

(٣) أي حيث قال: (ولكن هذا لا يفيد الشافعى شيئاً).

(٤) أي القائلة: لا تصح النتيجة الخ.

(٥) عبارة سيبويه (لما كان سيقع لوقوع غيره).

(٦) أي فلا يؤتى بعدها بقضية استثنائية لتفصين التالي حتى يرفع المقدم، ولا لعين المقدم ليثبت التالي.

(٧) أما المناطقة ففرقوا بينهما بأن استعمال «لو» لما يستثنى فيه تقييض التالي لأنها وضعت لتعليق العلم بالعلم . واستعمال «إن» لما يستثنى فيه عين المقدم لأنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود والله أعلم .

والاستثناء لا تعلق له بها في صريح كلام العرب. فلا احتياج إلى ضوابط المنطق في تحصيل المراد في المطالب الشرعية.

والي هذا المعنى - والله أعلم - أشار الباقي في أحكام الفصول، حين رد على الفلاسفة في زعمهم أن لا نتيجة إلا من مقدمتين، ورأى أن المقدمة الواحدة قد تتبع. وهو كلام مشكل الظاهر، إلا إذا طول به هذا الموضع فربما استقام في النظر.

وقد تم - والحمد لله - الغرض المقصود، وحصل بفضل الله إنجاز ذلك الموعود على أنه قد بقيت أشياء لم يسع إيرادها، إذ لم يسهل على كثير من السالكين مُرادها. وقل على كثرة التعطش إليها وراؤها. فخشيت أن لا يرددوا مواردها، وأن لا ينظموا في سلك التحقيق شواردها، فثبتت من جماع بيانها العنأن، وأرحت من رسماها القلم والبنان. على أن في أثناء الكتاب رمزاً مُشير، وأشعةً توضح من شمسها المنيرة. فمن تهدى إليها رجا بحول الله الوصول، ومن لا فلا عليه إذا اقتصر التحصيل على المحصول، ففيه إن شاء الله مع تحقيق علم الأصول علم يذهب به مذاهب السلف، ويُيقِّن على الواضحة إذا اضطرب النظر واختلف.

فسائل الله الذي بيده ملوكوت كل شيء أن يعيننا على القيام بحقه. وأن يعاملنا بفضله ورفقه، إنه على كل شيء قادر، وبالإجابة جدير. والحمد لله وكفى، وسلام على عباده الذين اصطفى.

تم بتوفيقه تعالى الجزء الرابع والأخير من كتاب المواقفات

**فهرس الجزء الرابع
من كتاب الموافقات وشرحه**

فهرس الجزء الرابع

من كتاب المواقف وشرحه

الموضوع	الصفحة
---------	--------

الدليل الثاني السنة

و فيه عشر مسائل	٣
المسألة الأولى : في بيان معنى السنة وأن لها إطلاقات	٣
المسألة الثانية : رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار.....	٥
المسألة الثالثة : ليس في السنة أمر إلا وأصله في القرآن ، وإنما هي تبيين له وتفصيل .	٩
المسألة الرابعة : في بيان كيفية رجوع السنة إلى الكتاب وأن للناس في ذلك مأخذ ..	١٨
منها : أن العمل بالسنة راجع إلى طاعة الرسول الواجبة بالقرآن	١٨
و منها : أن السنة تبين مجلمات النصوص القرآنية بتحديد الكيفيات والمقدادير ونحوهما	١٩
و منها : أن أحكام السنة مبنية على مراعاة المقاصد الثلاثة التي جاء بها القرآن بها وهي الضروريات وال حاجيات والتحسينيات ومكملات كل منها	٢٠
و منها : أن السنة إنما رسمت للمجتهدين طريق الاستباط من القرآن ، وذلك على وجهين	٢٤
الأول : أنه قد يقع النص في الكتاب على حكم طرفين ويُسْكَن عن الواسطة الواقعه بينهما ، فتجيء السنة مبنية رجوع هذه الواسطة إلى أحد الطرفين دون الآخر مثلاً .	
ولذلك أمثلة كثيرة	٢٤
والثاني : أنه قد ينص في الكتاب على الأصل ويُسْكَن عن حكم الفرع فتبيين السنة إلى الحق الفروع بأصولها ، ولذلك أمثلة كثيرة أيضاً	٢٩
و منها : أن السنة قد تتضمن قواعد عامة جاء القرآن بجزئياتها متفرقة ك الحديث (لا ضرر ولا ضران)	٣٤
و منها : أن الكتاب يستعمل تفصيلاً على كل ما في السنة ، لكن محاولة هذا تكلف	٣٥
فصل : وقد ظهر مما تقدم الجواب بما أوردوا من الأحاديث التي قالوا إن القرآن لم ينبه عليها	٣٩
المسألة الخامسة : السنة غير التشريعية كالقصص ونحوها لا يلزم أن يكون لها أصل في القرآن	٤٠

المسألة السادسة: فعل الرسول دليل على مطلق الإذن وتركه دليل على مطلق النهي .	٤٣
فصل: وإن رأه دليل على مطلق رفع الحرج	٤٩
المسألة السابعة: إذا أذن لغيره ولم يفعل هو، كان الاقتداء بفعله عليه السلام أولى ..	٥١
المسألة الثامنة: إذا أقر غيره على فعل ولم يفعل هو كان الاقتداء بفعله هو أولى ..	٥٣
المسألة التاسعة: سنة الصحابة كسنة الرسول يعمل بها ويرجع إليها	٥٤
المسألة العاشرة: ما كشف من المغيبات للرسول فهو حق معصوم ، وما لاح للأولياء فهو سانح مظنون	٥٩

**القسم الخامس
كتاب الاجتهداد
وللنظر فيه ثلاثة أطراف**

الطرف الأول: في الاجتهداد، وفيه أربع عشرة مسألة	٦٤
المسألة الأولى: الاجتهداد أنواع: منها تخریج المناط، وتنقیح المناط، وتحقيق المناط،	
وهذا الأخير عام دائم	٦٤
المسألة الثانية: لا يبلغ درجة الاجتهداد إلا من فهم مقاصد الشريعة وتمكن من الاستنباط منها	٧٦
فصل: ولا يلزم المجتهد أن يكون مجتهداً في الوسائل أيضاً إلا في علم العربية ..	٧٨
المسألة الثالثة: في بيان أنه لا اختلاف في أصول الشريعة ولا في فروعها، ورد الشبه في ذلك	٨٥
فصل: وعلى هذا يبني قواعد: منها أنه ليس للمقلد أن يتخيّر من أقوال المجتهدين بالتشهي بل بالترجيح	٩٥
فصل: وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى الضلال في الفتوى بالتحليل والتحرير تبعاً للهوى	٩٧
فصل: وقد زعم بعضهم باطلًا أن اختلاف أهل العلم في الشيء حجة على جوازه ..	١٠٢
فصل: واعتراض بعضهم على منع تتبع رخص المذاهب زاعماً أنه مخالف لسماحة الدين	١٠٤
فصل: وربما استجاز ذلك بعضهم في وقائع يدعى أنها من مواطن الضرورة ..	١٠٥
فصل: في ذكر جملة من مفاسد اتباع رخص المذاهب	١٠٦
فصل: وقال بعضهم يجب الأخذ بأخف القولين طلباً لليس في الدين	١٠٧

فصل : في مراعاة الخلاف هل تعتبر أصلًا في الأحكام ومتى تعتبر؟	١٠٨
فصل : وهل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين أحذًا أو ترکاً؟	١١١
مواضع الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين واضحين	١١٢
فصل : من لم يعرف مواضع الاختلاف لم يبلغ درجة الاجتهاد	١١٦
المسألة الخامسة: الاستباط من المعانى لا يتوقف على علم العربية، بل على علم مقاصد الشريعة	١١٧
المسألة السادسة: الاجتهاد بتحقيق المناط لا يتوقف على علم اللغة ولا على العلم بمقاصد الشارع	١١٩
المسألة السابعة: قد يقع الخطأ في الاجتهاد من أهله ومن غير أهله	١٢٠
المسألة الثامنة: خطأ المجتهد زلة تنشأ من التقصير أو الغفلة	١٢١
فصل : وينبني على هذا الأصل أنه لا يقلد المجتهد في زلته، كما لا ينبغي أن يتقصّ قدره بسببيها	١٢٣
فصل : ولا يعتبر خلافه فيها خلافاً	١٢٤
فصل : ذكر فيه بعض أسباب الخلاف الناشئ عن اختلاف الرواية، وأن منه ما يعتبر خلافاً، ومنه ما لا يعتبر	١٢٥
المسألة التاسعة: خطأ غير المجتهد زيف، سببه تحكيم الهوى، واتباع المتشابه، ومفارقة الجماعة	١٢٦
فصل : تعريف الشريعة لفرق الزائفة إجمالي لا تفصيلي ، غالباً - وحكمه ذلك	١٢٨
فصل : ولهذه الفرق ثلاثة خواص إجمالية، وعلامات تفصيلية لا تلزم معرفتها	١٣٤
فصل : ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره	١٣٧
فصل : ضلال هذه الفرق لا يخرجها عن الملة	١٣٩
المسألة العاشرة: النظر في مالات الأفعال مقصود شرعاً	١٤٠
فصل : وينبني على هذا قواعد؛ منها: قاعدة الذرائع	١٤٣
ومنها: قاعدة الحيل	١٤٥
ومنها: قاعدة مراعاة الخلاف	١٤٦
ومنها: قاعدة الاستحسان	١٤٨
ومنها: إقامة المصالح الشرعية وإن عرض في طريقها بعض المنكر	١٥٢
المسألة الحادية عشرة: في بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة	١٥٣

المسألة الثانية عشرة: من الخلاف ما لا يعد في الحقيقة خلافاً، بل يرجع إلى الوفاق، لأسباب	١٥٥
فصل: وقد يقال إن كل خلاف في الشريعة كذلك	١٥٩
فصل: وإنما الخلاف الحقيقي ما نشأ عن اتباع الهوى	١٦١
المسألة الثالثة عشرة: المشتغل بعلم الشريعة تمر عليه ثلاثة أدوار	١٦٣
الأول: دور البحث عن حكم الأحكام ومقاصدها الكلية. وصاحب هذه الحال من أهل التقليد	١٦٣
والثاني: دور الوصول إلى كلياتها وتناسبي جزئياتها. وهذا محل نظر	١٦٣
والثالث: دور الرجوع إلى الجزئيات مع الكليات. وهذا من أهل الاجتهاد قطعاً ..	١٦٨
المسألة الرابعة عشرة: في الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والاجتهاد العام لجميع المكلفين وماخذ كل	١٦٩
فصل: وبالنوع الأول عني الفقهاء وبالنوع الثاني عني السلف الصالح والصوفية الأول ..	١٧٣
الطرف الثاني في الفتوى: وفيه أربع مسائل	١٧٨
المسألة الأولى: المفتى قائم مقام النبي	١٧٨
المسألة الثانية: تكون الفتوى بالقول وبالفعل وبالإقرار	١٧٩
المسألة الثالثة: من خالف فعله قوله لم يتفع بفتياه	١٨٤
فصل: وهل يلزم المقلد اتباعه حينئذ؟	١٨٨
المسألة الرابعة: المفتى الخليف بمنصب الفتيا هو من يحمل الناس على الوسط بين الشدة والرخصة	١٨٨
فصل: وقد غلط من زعم أن ترك الترخيص حرج وأنه لا واسطة بينهما	١٨٩
فصل: نعم للمجتهد أن يأخذ بالأشق في خاصة نفسه سراً	١٩٠
فصل: فعليك باستقراء المذاهب لتنظر أيها أقرب إلى القصد والتوسط	١٩١
الطرف الثالث: في الاستفتاء والاقتداء، وفيه تسعة مسائل	١٩٢
المسألة الأولى: لا يسع المقلد إلا السؤال عما يجهل	١٩٢
المسألة الثانية: وإنما يسأل أهل الذكر، فإن تعددوا وجب الترجيح	١٩٢
المسألة الثالثة: الترجيح إما عام أو خاص. والعام لا يكون بالطعن والتجريح للمرجوح ..	١٩٣
فصل: وإنما يكون بذكر الفضائل والمزايا الظاهرة للراجح	١٩٦
فصل: وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم أن فضلوا بعض العلماء أو الصحابة أو الأنبياء بالغض من الآخرين	١٩٨

المسألة الرابعة: وأما الترجيح الخاص بالصدق في الفتيا، أعني مطابقة العمل للقول	١٩٩
المسألة الخامسة: هل يقتدى بفعل معصوم أو غيره، ولو لم يعلم منهم قصد التبعد وطلب التأسي؟	٢٠٠.....
المسألة السادسة: هل يقتدى بأفعال أرباب الأحوال وأقوالهم؟	٢٠٩
المسألة السابعة: يذكر فيها بعض أوصاف العلماء الذين يصح تقليلهم	٢١٠
المسألة الثامنة: يسقط عن العامي التكليف بما لا يعلم حكمه إذا لم يجد مفتياً	٢١٤
المسألة التاسعة: قول المجتهد بالنسبة للعامي كالدليل بالنسبة للمجتهد	٢١٥

كتاب لواحق الاجتهاد

وفيه نظران

النظر الأول: في التعارض والترجح، وفيه ثلاثة مسائل	٢١٧
المسألة الأولى: لا تعارض في الشريعة في نفس الأمر بل في نظر المجتهد. وهو ضربان ضرب لا يمكن فيه الجمع، وضرب يمكن فيه الجمع	٢١٧
المسألة الثانية: في التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع ومنه تعارض دليلي الطرفين على الواسطة فتلحق بأيهما أقرب	٢١٨
فصل: ويرجع إلى الضرب الثاني	٢٢٠
المسألة الثالثة: في التعارض الذي يمكن فيه الجمع وهو إما بين جزئين أو كلي وجزئي	٢٢١
النظر الثاني: في أحكام السؤال والجواب، وفيه ستة مسائل	٢٣٠
المسألة الأولى: في بيان الحال التي يلزم فيها العالم أن يجيب المتعلم	٢٣٠
المسألة الثانية: الإكثار من الأسئلة مذموم	٢٣١
فصل: في بيان بعض مواضع مما يكره في السؤال	٢٣٥
المسألة الثالثة: الاعتراض على أهل العلم مذموم	٢٣٧
المسألة الرابعة: الاعتراض على ظواهر النصوص غير مسموع	٢٤٠
المسألة الخامسة: لا بد للمناظر المستعين أن يسأل من يوافقه في الأصول لا من يخالفه	٢٤٢
فصل تمهيدى للمسألة السادسة	٢٤٦
المسألة السادسة: وأما المناظر لإقناع الغير فلا بد أن تكون إحدى مقدمتيه مسلمة عند خصمه	٢٤٧
فصل: ولا يلزم أن تكون المقدمات على الوضع المنطقى، وقد يكون هذه سهلاً مقبولاً	٢٤٩