

القسم الثاني

آراءه وفقهه

آراء الشافعى

٩٢ — لا نريد أن نذكر فى هذا المقام آراء الشافعى فى التفسير، ولا فى اللغة، بل المقصد الأول لنا هو دراسة الشافعى الفقيه، فلا يهمنا إلا دراسة آرائه فى الفقه ومذهبه فيه وفى أصوله، وإن كان له رأى فى علوم أخرى، تبلغ به مرتبة الحجة فيها، ولكن قد كثر كلام الذين ترجموا للشافعى فى مذهبهم فى الإمامة، ثم تكلموا فى رأيه فى علم الكلام واتجاهه إلى دراسة العقائد، ولما كان ذلك له بعض الصلة بالدراسات الفقهية، فلنشر إليه بكلمه، ثم نتجه وشيكاً إلى فقهه.

رأيه فى علم الكلام والإمامة

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

لذلك أثر عن الشافعى النهى عن الاشتغال بعلم الكلام فقد كان يقول: «حكمى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الأبل منكسين، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل، ويقال هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ فى الكلام، وكان يقول: «إياكم والنظر فى الكلام، فإن الرجل لو سئل عن مسألة فى الفقه أخطأ فيها كان أكثر شئ أن يضحك منه، كما لو سئل عن رجل قتل رجلاً، فقال ديتة بيضة، ولو سئل عن مسألة فى الكلام فأخطأ نسب

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

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

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

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

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

للمام بذلك العلم . لأن الشافعى الذى كان يجد فى طلب المعرفة أنى كانت ، والذى اشتهر بالرحلة فى طلب العلم ، ومناقشة أهل الفرق والمذاهب لا بد أن يكون قد اطلع على أبواب ذلك العلم ، ولأن الشافعى قد نهى عنه ، وليس الشافعى العاقل هو الذى ينهى عن أمر لا يعرف موضوعه ، ولا يتصوره ، إذ الحكم على الشىء فرع عن تصوره . وكيف يتصور أن ينهى الشافعى عن علم لا يتصوره ولا يعرفه .

٩٤ — ومع أن الشافعى كان يبغض الناس فى علم الكلام ليبعدوا عنه ، ولا يخوضوا فيه ، كان له كلام فى كثير من أبوابه ، لأن أبوابه تتعلق بالعقيدة . ومستحيل أن يكون مثل الشافعى ليس له كلام فى العقيدة ، وآراؤه فى كثير منها تتفق مع آراء الجماعة الإسلامية التى لم تشذ ، ولم تقتبس من آراء الفلاسفة وغيرهم ولقد كان يسأل أحيانا من مناظريه عن أدلة التوحيد وعن أدلة النبوة ، ومن ذلك أن بشرا المريسى . سأله ما الدليل على أن محمدا رسول الله ، فقال رضى الله عنه : الدليل على نبوة محمد ﷺ : القرآن المنزل وإجماع الناس ^(١) والآيات التى لا تليق بأحد غيره .

وقد قبسوا من بعض فتاويه رأيه فى الصفات وكونها ليست شيئا مغائرا للذات . فقد روى أنه قال من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه ، وبقدرة الله مقدوره ؛ وبحق الله ما وجب على العباد . فهذا لا يوجب الكفارة ، لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله ، فهذا يوجب الكفارة ، ويقول الفخر الرازى فى التعليق على هذه الفتيا « وهذا يدل على أن صفات الله ليست أغيارا لذاته ، لانه لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة كان هذا دليلا على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغيارا لذاته ^(٢) . »

ولقد كان يقول كما يقول الفقهاء والمحدثون أن القرآن كلام الله غير مخلوق

(١) يفسر الرازى لإجماع الناس بتواتر القرآن من لدن محمد إلى عصر الشافعى

(٢) هذا رأى أخذ به أكثر المعتزلة وزى الرازى يميل إليه

ويقول ان الله سبحانه وتعالى يقول « وكلم الله موسى تكليماً ،
وكان يعتقد برؤية الله يوم القيامة ، ويستدل عليها من القرآن بقوله تعالى
« كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ، ويقول : « لما حجب عن الكفار في السخط
دل على أن الأولياء يرونه في الرضا ، وهذا التفسير سير على مذهبه في الدلالات
وهو الأخذ بمفهوم المخالفة .

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

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

وقد احتج الشافعي لهذا الرأي بأدلة منها أنه تعالى لما صرف القبلة عن بيت
المقدس قال قوم أرأيت صلاتنا التي كنا نصليها إلى بيت المقدس ما حالها ، فأنزل
الله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم فسمى الصلاة إيماناً » . واحتج لزيادة الايمان
ونقصه أيضاً بقوله تعالى : « وإذا أزلت سورة ، فمنهم من يقول أيكم زادته هذه
إيماناً ، وقوله تعالى في سورة الكهف : « إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى » ،

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

٩٢ — والآن ننتقل إلى مسألة يخوض فيها علماء الكلام ، وتمس بعض
النواحي الفقهية ، وهي الامامة ، ويعتقد الشافعي أن الامامة لا بد منها ، يعمل تحت

خلها المؤمن ويستمتع فيها الكافر ، ويقا تل بها العدو ، وتأمين بها السبل ، ويؤخذ بها للضعيف من القوى ، حتى يستريح بر ، ويستراح من فاجر ، كما قال على بن أبي طالب رضى الله عنه .

ولقد كان يرى أن الامامة فى قرش كما يرى جمهور المسلمين ، وان الامامة قد تجىء من غير بيعة ، ان كانت ثمة ضرورة ، حتى لقد أثر عنه أنه قال فيما يروى حرمة تليذه : د كل قرشى غلب على الخلافة بالسيف ، واجتمع عليه الناس فهو خليفة ، فالعبرة عنده فى الخلافة فى أمرين : كون المتصدى لها قرشيا ، واجتماع الناس عليه ، سواء أكان الاجتماع سابقا على إقامته خليفة ، كما فى حال الانتخاب والبيعة ، أم لا حقا لتنصيبه نفسه خليفة ، كحال المتغلب الذى ذكره رضى الله عنه ويظهر أنه لم يشترط سوى القرشية ، فلم يشترط الهاشمية أو لم ير أن أمانة غير الهاشميين باطلة مطلقا ، كما يرى الامامية ، بدليل أنه روى عنه أن الخلفاء الراشدين خمسة : الأربعة السابقون ، وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه . ولو أنه كان يشترط الهاشمية لصحة الامامة ما اعتبر عمر بن عبد العزيز خليفة ، لأنه أموى ، وليس بهاشمى وما اعتبر سوى على .

هذا هو الذى اشتهر عن الشافعى رضى الله عنه فى آرائه فى الخلافة ، وقد اشتهر عنه أيضا أنه كان يرى أبا بكر أولى بالخلافة من على رضى الله عنهما بحديثين (أحدهما) ما روى بسنده من أن امرأة أتت النبى ﷺ ، فسألته عن شىء ، فأمرها أن ترجع ، فقالت يا رسول الله إن رجعت فلم أجدك كأنها تعنى الموت ، فقال ﷺ ، فأنى أبا بكر ، وهذا إشارة منه ﷺ إلى أن أبا بكر هو القائم بعده . (ثانيهما) ما رواه الشافعى بسنده أيضا من أن النبى ﷺ قال اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر .

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

ولقد نرى الشافعي يتجه إلى الحكم في الخلاف الذي وقع بين الامام على رضى الله عنه ، وبين معاوية ابن أبي سفيان ، فيرى أن معاوية وأصحابه كانوا الفئة الباغية ، ولذلك اتخذ في كتاب السير سنة على في معاملة البغاة حجة (١) ٩٦ — هذه جملة آراء الشافعي في الخلاف بين الصحابة، وفي الإمامة باجمال (٢)

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

(٢) وقد وجدنا في الآم فصلا في باب إمامة الصلاة ، تكلم فيه في الإمامة العامة ابتداء بفضائل قريش ثم فضائل الأنصار ، ثم فضل الأئمة ، وترتيبهم نقله لك وهاهو ذا :

« أخبرنا الربيع : قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي . قال حدثني ابن أبي فديك عن ابن أبي ذؤيب ، عن ابن شهاب ، أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قدموا قريشا ، ولا تقدموها ، وتعلوها منها ، ولا تعلموها أو تعلوها .

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

قال الشافعي . أخبرنا يحيى بن سليم بن عبد الله بن عثمان بن خيثم عن اسماعيل بن عبيد بن رافة الانصارى عن أبيه عن جده رافة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى : أيها الناس إن قريشا أهل إمامة من بغاها الموائيد أكره الله لمنخويه (يقولها ثلاث مرات) قال الشافعي أخبرني عبد العزيز بن محمد الداوردي عن يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهادي محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي أن قتادة بن النعمان وقع بقريش ، فسكأنه نال منهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مهلا ، يا قتادة لا تشتم قريشا ، فانك لعلك ترى منها رجالا أو يأتي منها رجال تحتقر علك مع أعمالهم ، وفعلك مع أفعالهم ، وتبطلهم إذا رأيتهم ، لولا أن تطلق قريش لأخبرتها بالذي لها عند الله ، وقال الشافعي أخبرنا سفيان بن عيينة ، عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تجدون الناس معادن ، فخيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام إذا فقهوا . وقال الشافعي أخبرنا سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال : « أتاكم أهل اليمن . هم أبن قلوبا ، وأرق أفئدة ، الإيمان يمان ، والحكمة يمانية . وقال حدثني عمي محمد بن العباس عن الحسن ابن القاسم الأزرق : قال : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على نية تبوك ، وقال : ما هاهنا ؟ شام وأشار بيده إلى جهة الشام ، وما هاهنا يمن ، وأشار بيده إلى جهة المدينة . وقال حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة : أقبل الطفيل بن عمرو الدوسي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال يا رسول الله إن دوسا قد عصت ، وأبت قاعد الله عليها ، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم القملة ، ورفع

ولكن الشافعي مع هذه الآراء كان ككل مسلم تقي يحب آل النبي ﷺ وعترته الطاهرة المباركة ، وتلك نزعة مخلصه تصيب قلب المسلم المخلص ، ولقد روينا لك عن الشافعي ما يدل على ذلك ، وأنه كان لا يبالي أن يرمى بأنه رافضي إذا كان كل محب لآل محمد رافضيا :

يديه فقال الناس : هلكت دوس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم اهد دوسا وأت بهم ، وقال حدثنا عبد العزيز بن محمد الداروعي عن محمد بن عمرو بن علقمة بن أبي سلة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار ، ولو أن الناس سلكوا ديارا أو شعبا لسلكوا وادي الأنصار أو شعبهم . وقال أخبرنا عبد الكريم بن محمد الجرجاني قال حدثني ابن الفصيل عن رجل سمعه عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج في مرضه ، فخطب لحمد الله ، وأثنى عليه ، ثم قال : « إن الأنصار قد قضيوا الذي عليهم ، وبقي الذي عليكم فاقبلوا من محسنهم ، وتجاوزوا عن مسيئتهم . » وقال غيره عن الحسن ما لم يكن فيه حد . وقال الجرجاني في حديثه أن النبي صلى الله عليه وسلم حين خرج ، يمشي إليه النساء والصبيان من الأنصار ، فرق لهم . خطب ، وقال هذه المقالة :

وقال وحدثني بعض أهل العلم قال إن أبا بكر قال : ما وجدت أنا لهذا الحى مثلا إلا ما قال الطويل الغنوي :

أبر أن يملونا ولو أن أمانا تلاقى الذي يلقون منا ملكت
هم خلطونا بالنفوس والجثرا إلى حبرات أدفأت وأظلت
جزى الله عنا جفرا حين أزلت بنا نعلنا في الواطئين وزلت

قال الربيع : هذا البيت ليس في الحديث . وقال الشافعي حدثنا عبد الكريم بن محمد الجرجاني عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن أنه قال : ما من المهاجرين أحد إلا وللأنصار عليه منة ، ألم يوسعوا في الديار ، ويشاطروا في الثمار ، وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » وأخبرنا الشافعي قال حدثنا عبد العزيز بن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلة . عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بينا أنا أنزع على من أستقي (قال الشافعي يعني في النوم ورؤيا الأنبياء وحى) جاء ابن أبي قحافة ، فنزع ذنوبا أو ذنوبين وفيهما ضعف ، والله يغفر له ، ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت في يده غربا ، فضرب الناس بعطن : فلم أر عبقريا يغري فريه وزاد مسلم بن خالد فأروى الظلمة وضرب الناس بعطن قال الشافعي قوله . وفي نزع ضعف يعني قصر مدته ، وعجلة موته وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والتزيد الذي بلغه عمر في طول مدته وقوله في عمر ، فاستحالت في يده غربا والغرب الدلو العظيم إنما تنزعه الهداية ولا ينزعه الرجل يده . لعطول مدته وتزیده في الاسلام لم يزل بعظم أمره ومناصحته للناس كما تمنح الدلو العظيم . وقال الشافعي : أخبرنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن جابر بن مطعم عن أبيه أن امرأة أنت النبي صلى الله عليه وسلم فسأته عن شيء فأمرها أن ترجع فقالت يا رسول الله إن رجعت لم أجذك كأنها تمنى الموت قال فأقأ أبو بكر . قال الشافعي حدثنا يحيى بن سليم عن جعفر بن محمد عن أبيه عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قال وينا أبو بكر خير خليفة، الله رحمه، وأحناه علينا » اه باختصار قليل جدا .

إن كان رفضاً حب آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضى
ولقد اتهم كما رأيت من حياته بأصنامهم للعلويين الذين خرجوا على الرشيد ،
بل قيل : انه بايع من اختاروه إماماً ، ولا ندرى أكانت هذه التهمة ناشئة عن
شبهة ، وهي اشتهاره بحب آل النبي ومجاهرته بذلك ، أم كانت التهمة منبعثة
عن وقائع ثابتة صحيحة ، ولعله كان يؤمله ما نزل وينزل بالعلوية من الاضطهاد
وهم آل النبي ومنهم عترته ، فدفعه ذلك إلى الخروج مع الخارجين أم كان ذلك
اندفاعاً ، الصبا ، وقد كان في ميعة الشباب وحدته ، ومهما يكن من الأمر فقد
كانت التهمة ، وقيل ما قيل إن صدقا وإن كذبا . وكما اتهم بخروجه بسبب محبته
لعترته النبي ﷺ على أقرب الفروض الثلاثة إلى ما يقوله الجمهور — قد اتهم
أيضاً بأنه رافضى بسبب إعجابه بعلي رضي الله عنه ، وإن كان قد فضل عليه
أبا بكر والاثنين من بعده ، وبسبب أنه كان يأخذ بسيرة علي في حربه مع
الخارجين عليه ، ويعتبرها الحجة في باب البغاة .

أما إعجابه بعلي فأمر قد تضافرت به الأخبار عنه ، يروى أنه ذكر على بن
أبي طالب في مجلسه فقال رجل : ما نفر الناس عن علي إلا لأنه كان لا يبالي
بأحد ، فقال الشافعي رضي الله عنه : « كان فيه أربع خصال لا تكون خصلة
واحدة للإنسان إلا يحق له ألا يبالي بأحد ، إنه كان زاهداً ، والزاهد لا يبالي
بالدنيا وأهلها ، وكان عالماً ، والعالم لا يبالي بأحد ، وكان شجاعاً والشجاع لا يبالي
بأحد ، وكان شريفاً والشريف لا يبالي بأحد ،

ولقد قال في علي رضي الله عنه : « وكان علي كرم الله وجهه قد خص بعلم
القرآن والفقه ، لأن النبي ﷺ دعا له ، وأمره أن يقضى بين الناس ، وكانت
قضاياها ترفع إلى النبي ﷺ فيمضيها ،

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

وقد بين ذلك الامام أحمد بن حنبل رضي الله عنه فقد جاء في مناقب الشافعي

للأبري : « قيل لأحمد بن حنبل إن يحيى بن معين ينسب الشافعي إلى الشيعة ، فقال أحمد ليحيى بن معين : كيف عرفت ذلك ، فقال يحيى نظرت في تصنيفه في قتال أهل البغي ، فرأيت أنه قد احتج من أوله إلى آخره بعلي بن أبي طالب ، فقال أحمد يا عجبا لك ، فيمن كان يحتج الشافعي في قتال أهل البغي ، فإن أول من ابتلى من هذه الأمة بقتال أهل البغي هو علي بن أبي طالب فحجل ابن معين ،

وهكذا تجد الشافعي رضى الله عنه يتحرى القصد والاعتدال في آرائه دائما فهو يحب عليا ويعجب به ويعتبر الخارجين عليه بغاة ويعتبر معاملته لهم حجة يأخذ بها ، ولكنه لا يدفعه الحب إلى تقديمه على أبي بكر وعمر وعثمان ، حتى إذا قيل له في ذلك ، ذكر محبته لعلي ، ثم قال « وليس الأمر كما تتمنى » .

فقه الشافعي

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

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

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

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

لقد أقام بمكة بعد مغادرته بغداد في رحلته الأولى إليها مدة ربما بلغت تسع سنوات ، وكانت أخصب حياته العلمية ، لأنه كان قد بلغ أشده ، إذ كانت فيها قبل الأربعين ، وما بعدها من سنين قريبة ، ولأنه كان قد اطلع على الآراء المختلفة لعلماء جيله ، ودارسهم ، وأخذ كل ما عندهم ، أو جله ، ولأنهم قد جمع برحلاته أكثر ما عند كل أهل بلد من أحاديث ، فاجتمع بين يديه ثروة من الأحاديث لم تكن له من قبل ، ثم نظر فيها فوجد التعارض بينها أحيانا ، فأخذ يرجح بعضها على بعض في العمل ، إما من ناحية السند ، وإما من ناحية نسخ بعضها لبعض ، ثم يبنى استنباطه على أساس الثابت المحكم منها ، ثم أخذ يدرس أدلة القرآن بجوار ما جمع من أدلة السنة ، وانتهى من ذلك إلى مقام السنة من القرآن ، وهكذا .

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

ولعل تلك الدراسة الكافية هي التي استرعت الامام أحمد بن حنبل عندما رأى الشافعي في حلقة درسه بمكة ، وجعلته يترك حلقة ابن عيينة ، وهو يروى عن الزهري إلى حلقة الشافعي ؛ حتى إذا لامه لاثم في ذلك قال له : « اسكت ، فان فأتك حديث بعلو تجده بنزول ، وذلك لا يضرك . أما ان فأتك عقل هذا الفتي ، فاني أخاف ألا تجده إلى يوم القيامة ، ما رأيت أحدا أفقه في كتاب الله من هذا الفتي القرشي ، ثم لعل بجيئه بهذه الكليات هو الذي جعل أحمد يقول فيه : كان الفقه قفلا على أهله ، حتى فتحه الله بالشافعي ،

ولقد كانت أول ثمرة من ثمرات ذلك الدور الخصب هو تلك الرسالة التي كتبها إلى عبد الرحمن بن مهدي ، وكانت بطلبه ، فلقد ذكرنا فيما أسلفنا من القول أن عبد الرحمن بن مهدي كتب إلى الشافعي ، وهو شاب أن يضع له « كتابا فيه معاني القرآن ، ويجمع فنون الأخبار فيه ، وحجة الاجماع ، ويبان الناسخ

والمنسوخ من القرآن والسنة ، وقد بينا أن ذكر كونه شابا يجعلنا نميل إلى أن كتابته لها كانت والشافعي بمكة ، ولكن بعض الروايات تذكر أن تلك الكتابة كانت ، وهو ببغداد ، ولا بد أن يكون ذلك عند قدومه إليها القدم الثانية وعلى أية حال ، فهي ثمرة دراسته بالبيت الحرام .

٩٩ — قدم الشافعي بتلك الدراسة إلى بغداد ، ونشرها في حلقاتها ، فكانت أمرا جديداً عندهم ، حتى لقد قال الكرايبي : « ما كنا ندرى ما الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ، حتى سمعنا الشافعي يقول الكتاب ، والسنة ، والاجماع »^(١) وكان قدوم الشافعي ببغداد سنة ١٩٥ واقامته فيها نحو ثلاث سنوات هي الدور الثاني من أدوار اجتهاده ، وفيها أخذ يستعرض آراء الفقهاء الذين عاصروه وتبعوه بل آراء الصحابة والتابعين ، ويعرضها على ما وصل إليه من أصول كلية ، ويرجع بينها على مقتضى هذه الأصول ، ثم يدلي بآرائه التي يراها تنطبق على أصوله ، فهو يستعرض خلاف بعض الصحابة ، وسببه ، كخلاف علي وابن مسعود ، وابن عباس ، وزيد بن ثابت ، ويستعرض خلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى برواية أبي يوسف ، ويسمى ذلك اختلاف العراقيين ، ثم يستعرض سير الواقدي والأوزاعي . وهكذا يستعرض الآراء المختلفة ، ويطبقها على ما انتهى إليه من أصول ، ويختار من بينها ما يراه أقرب لأصوله ، أو يخرج عنها جميعا برأى جديد ان لم يجد واحدا منها ينطبق على هذه الأصول ، وكان ثمة مسوغ لردّها جميعا .

وقد التقى في هذا الدور بتلاميذ آخرين تلقوا عنه ذلك الفقه الذي كان دراسة عميقة لآراء الفقهاء ، ثم استخلاص خیرها ، أو ابداء آراء جديدة .

١٠٠ — انتقل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩ وبقي بها نحو من أربع سنوات وافته بعدها منيته بأرضها ، وفيها كان الشافعي قد تكامل نموه ، ونضجت آراؤه ،

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

واختبر العمل بها فانتج الاختبار فكريا جديدا ، ثم رأى في مصر ما لم يكن قد رآه من قبل ، ورأى فيها عرفا وحضارة ، وآثارا للتابعين ، فأخذ يدرس آراءه السابقة كلها على ضوء ما هدته إليه التجربة والسن ، والبلد الذي نزل فيه . فكتب رسالته في الأصول كتابة جديدة زاد فيها وحذف منها ، وأبقى لب القديمة ، ودرس آراءه في الفروع فعدل عن بعضها إلى جديد لم يقله ، وكان له بذلك قديم قد رجع عنه ، وجديد قد اهتمدى إليه ، وقد يتردد بين الجديد والقديم ، فيذكر الرأيين من غير أن يرجع عن أولهما ، وهكذا ، وإن شئت أن تقول إن ذلك الدور هو دور التمهيد فقل ، فقد درس فيه آراءه كلها ، درس فيه أصوله ناقدا لها فاحصا كاشفا ، فهذا الذي كان يتسامى فلا يترك قولاً من غير نقد ولا تمحيص . ولا كشف لمحاسنه ومساويه ، وقربه من السنة أو بعده عنها . قد أخذ أيضا يدرس آراء نفسه هذه الدراسة الناقدة الفاحصة الكاشفة .

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

نقل فقه الشافعي

١٠١ — نقل فقه الشافعي عن طريقين ، أحدهما تلاميذه ، وثانيهما كتبه التي كتبها ، أو أملاها على بعض تلاميذه .

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

١٠٢ — تلاميذه : كان للشافعي تلاميذ نقلوا فقهه في كل دور من الأدوار الثلاثة التي بينها ، فكان له تلاميذ تلقوا عنه بمكة ، وله تلاميذ تلقوا عنه ببغداد في قدمته الثانية ، وله تلاميذ تلقوا آخر دراساته بمصر .

فمن صحبه بمكة أبو بكر الحميدى ، وقد كان فقيها محدثا ثقة حافظا ، وقد توفى سنة ٢١٩ بمكة ، وكان قد خرج معه الشافعى إلى مصر ، ثم عاد إليها بعد موته ومنهم أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن العباسى بن عثمان بن شافع المطلبى ، وكان حافظا للحديث ثقة فيه ، ولكنه لم ينقل عنه شيء فى الفقه ، نشأ بمكة ، وتوفى بها سنة ٢٣٧ ، ومنهم أبو بكر محمد بن ادريس ، ويقول عنه ابن عبد البر ، صحب الشافعى ولا أعلم فى أى سنة مات ، وأخذ عنه بمكة ، ومنهم أبو الوليد موسى بن أبي الجارود صحب الشافعى ، وكتب كتبه ، وتفقه عليه ، وأخذ بقوله قبل خروجه إلى بغداد .

١٠٣ — هؤلاء بعض من تفقهوا عنه بمكة ، وجاء ذكرهم بين أصحابه ومن أصحابه ببغداد أبو على الحسن الصباح الزعفرانى ، ولم يكن بين تلاميذ الشافعى أفصح منه لسانا ، ولا أبصر منه باللغة العربية والقراءة ، وقد روى عنه الخطيب البغدادى قال : قدم علينا الشافعى ، واجتمعنا إليه ، فقال التمسوا من يقرأ لكم ، فلم يجترئ أحد أن يقرأ عليه غيرى ، وكنت أحدث القوم سنا ما كان فى وجهى شعرة ، وانى لأتعجب اليوم من انطلاق لسانى بين يدى الشافعى ، وأتعجب من جسارتى يومئذ ، وجاء عنه أيضا : « لما قرأت كتاب الرسالة على الشافعى ، قال من أى العرب أنت ؟ فقلت ما أنا بعربى ، وما أنا إلا من قرية يقال الزعفرانية قال لى فانت سيد هذه القرية . »

قرأ عليه كتاب الشافعى القديم المعروف بالبغدادى وكتبه عنه . ولقد جاء فى الانتقاء : « وكان الزعفرانى يقرأ كتب الشافعى ببغداد للناس ، ولم يقرأ على الشافعى أحد غيره » مات سنة ٢٦٠ .

ومنهم أبو على الحسين بن على السكرايىسى ، وكان عالما مصنفنا متقنا ، وكانت فتوى السلطان تدور عليه ، وكان نظارا جدليا ، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق ، فلما قدم الشافعى جالسه وقرأ كتبه من الزعفرانى ، جاء فى طبقات ابن السبكي عن السكرايىسى : « لما قدم الشافعى قدمته قلت له أتأذن لى أن أقرأ عليك

السكتب؟ فإني ، وقال خـذ كتب الزعفراني ، فقد أجزتها لك ، وقد توفي
السكرايبي سنة ٢٥٦ هـ

ومنهم أبو ثور الكلبي ، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق ، حتى صحب
الشافعي ، وأخذ عنه . وسمع منه كتبه ، فصار أميل للشافعي في كتبه التي ألفها
مستقلا بآرائه ، وقد توفي سنة ٢٤٠ هـ

ومنهم أبو عبد الرحمن أحمد بن محمد بن يحيى الأشعري البصري ، وكان
يوصف بالشافعي ، لذبه عن صحبه ببغداد . إذ كان يناظر عن ذلك المذهب ،
وكان من جلة العلماء وحذاق المتكلمين ، والعارفين بالاجماع والاختلاف ، وكان
رفيعا عند ذوى السلطان ، وذوى الأقدار عالما بالحديث والآثر ، متسعا في العلم ،
مع تمكن في النظر والجدل ، وهو أول من خلف الشافعي بالعراق في الذب عن
أصوله ، ومذهبه ، والنصرة لقوله ، حتى وصف به كما أشرنا ، وله مصنفات كثيرة
جليلة ، وقد توفي ببغداد .

ومن أخذ عن الشافعي وإن لم يعرف بالتبعية له في مذهبه الامام أحمد بن حنبل
وإسحق بن راهويه . وقد قال فيه ابن عبد البر في الانتقاء : « وكان من جلة العلماء
وأصحاب الحديث الحفاظ ، وكان نبيل القدر ، وله كتب كثيرة ، ومصنفات في
الفقه ، ولم يتحقق بالشافعي إلا أنه كتب كتبه ، وله اختيار كاختيار أبي ثور إلا
أنه أميل إلى معاني الحديث واتباع السلف . توفي بنيسابور سنة ٢٧٧ هـ

١٠٤ — ومن أصحابه بمصر حرمة بن يحيى بن حرمة ، وكان جليلا نبيل
القدر يقال إن الشافعي نزل عنده ، ويقول ابن عبد البر : « روى عن الشافعي من
السكتب ما لم يروه الربيع ، منها كتاب الشروط ثلاثة أجزاء ، ومنها كتاب السنن
عشرة أجزاء ، ومنها كتاب ألوان الابل والغنم وصفانها وأسنانها ، ومنها كتاب
النكاح ، وكتب كثيرة انفرد بروايتها عن الربيع . توفي بمصر سنة ٢٦٦ وكان
من أصحاب الشافعي .

ومنهم أبو يعقوب يوسف بن يحيى البويطي ، وقد استخلفه الشافعي في حلقة

وآثره على محمد بن عبد الله بن الحكم مع عظيم محبته لابن عبد الحكم ، ولسكنه أثر الحق على الاخوة والمحبة كشأنه رحمه الله دائما ، كان البويطى عالما فقيها زاهدا ، اتهم بأنه لا يقول مقالة المعتزلة في مسألة خلق القرآن ، فحبس حتى مات في محبسه ببغداد سنة ٢٣١ ، قال فيه ابن السبكي في طبقاته : ، يرحم الله أبا يعقوب لقد قام مقام الصديقين ، قال الساجي كان البويطى وهو في الحبس يغتسل كل جمعة ، ويتطيب ، ويغسل ثيابه ، ثم يخرج الى باب السجن ، إذا سمع النداء ، فيرده السجن ، ويقول ارجع رحمك الله ، فيقول البويطى : اللهم إني أجبت داعيك فنعوني ، وقال فيه ابن السبكي في المختصر المشهور الذى اختصره من كلام الشافعى « قال أبو عاصم : فى غاية الحسن على نظم أبواب المبسوط ، قلت وقفت عليه وهو مشهور ،

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

ومنهم أبو إبراهيم اسماعيل بن يحيى المزنى كان فقيها عالما ، راجع المعرفة عارفا بوجوه الجدل حسن البيان ، له فى مذهب الشافعى كتب كثيرة ، منها المختصر الكبير ، ومنها المختصر الصغير ، ويسمى المختصر الكبير المبسوط ، ولذا قال فيه ابن حجر : « صنف المبسوط والمختصر من علم الشافعى . . وكان آية فى الحجاج والمناظرة أبدا عاملا متواضعا غواصا على المعانى مات سنة ٢٦٤ ، وقد شرح مختصره كثيرون منهم أبو اسحاق المروزي ، وأبو العباس بن سريح .

ومنهم محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ، وقد قال فيه ابن حجر فى تولى التأسيس : « قال أبو عمرو الصرفى كان أهل مصر لا يعدلون به أحدا وقال المزنى نظر إليه الشافعى فأتبعه بصره ، وقال : « وددت لو أن لى ولدا مثله ، وعلى ألف دينار ، وقال أبو اسحاق الشيرازى انتهت إليه رئاسة العلم بمصر . . وكانت وفاة محمد فى ذى القعدة سنة ٢٦٨ ، وروايات الكتب المختلفة تفيد أنه كان أثرا عند الشافعى

وكانت بينهما مؤاخاة صادقة ، وموادة صافية . ولما مرض الشافعي ، وأحس بدنو
منيته ، وطلب إليه أصحابه أن يذكر من يخلفه في حلقة أشار الى البويطي دون ابن
عبد الحكم ، وكان قد استشرف لها ، وأرادها .

ولكن الشافعي وان كان يحب ابن عبد الحكم رأى في البويطي ما لم يره في
صديقه ووديده ، ويقال إن ذلك أغضبه ، حتى إنه بعد وفاة الشافعي ترك مذهبه الى
مذهب مالك ، وأخذ يرد عليه ، ومهما يكن من أمره بعد الشافعي فقد سمع
من الشافعي كتبه ، ويقولون إنه سمع منه كتاب أحكام القرآن ، وكتاب الرد على
محمد بن الحسن ، والسنن ، وروى عن الشافعي كتاب الوصايا . ويقولون إنه لم
يرو عن غيره ، وإنه من المقرر أن كتاب الوصايا من الكتب التي لم يسمعها
الربيع عن الشافعي ، ولعله أخذه من ابن عبد الحكم هذا .

ومنهم الربيع بن سليمان بن داود الجيزي ابو محمد ، الأزدي بالولاء ، قال فيه
ابن السبكي : « كان رجلا فقيها صالحا ، روى عن الشافعي وعبد الله بن وهب
واسحاق بن وهب ، وعبد الله بن يوسف وغيرهم ، وروى عنه داود والنسائي
وابو بكر بن أبي داود ، وابو جعفر الطحاوي وغيرهم ، توفي في ذي الحجة سنة ست
 وخمسين ومائتين ، وقيل سنة ٢٥٧ وهو الذي روى عن الشافعي أن قراءة القرآن
بالألحان مكروهة . وإن الشعر بعد المات يتبع الجسد قياسا على حال الحياة أي
أنه يظهر بالدباغة ، هذا ما ذكره ابن السبكي عنه في طبقاته ، فهو يذكر أنه روى
الحديث عن الشافعي ، وأنه روى عنه مسألتين في الفقه .

وهل كانت له صحبة ملازمة ، كالبويطي والمزني والربيع بن سليمان المرادي الذي
سنين حاله ، وهل روى عنه الكتب ، أو اختصر آراءه كالسابقين ؟ لم يبين ابن السبكي
شيئا من ذلك ، وقد قال في كل صاحب لازم الشافعي ما أخذه عنه من الكتب ،
وما ألفه في المذهب ، فلماذا لم يذكر هنا شيئا ؟ يظهر أنه لم يأخذ عنه فقها كثيرا ،
ومن المؤكد أنه لم يرو عنه كتباً . فلم يذكر أحد ممن كتبوا في الطبقات أنه روى عنه
كتباً ، ويظهر أن صحبته للشافعي موضع نظر ، وإن ذكر أنه قد روى عنه بعض

الحديث ومسائل في الفقه ، ولذا قال ياقوت في معجمه عن ذكر أصحاب الشافعي :
« والربيع سليمان بن داود بن الأعرج الجيزي مولى الأزدي . وأظنه صاحب الشافعي
ومات في سنة ست وخمسين ومائتين وقبرة بالجيزة »

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

والربيع بن سليمان راوى الكتب (هو أبو محمد) بن عبد الجبار بن كامل
المرادي بالولاء ، المؤذن ، كان يؤذن في الجامع الأكبر جامع القسطنطينية ، إلى أن مات
ولم يؤذن أحد في المنارة قبله ، قال ابن عبد البر في الانتقاء : « صاحب الشافعي طويلا .
وأخذ عنه كثيرا وخدمه ، وكانت الرحلة إليه في طلب كتب الشافعي ، وقال
فيه ياقوت : « هو صاحب الشافعي المشهور بصحبته ، ومات سنة ٢٧٠ . وهو آخر
من روى بمصر ^(١) عن الشافعي ، وكان جليلا مصنفنا حدث بكتب الشافعي كلها ،
ونقلها الناس عنه ، وقال البيهقي في آخر كتابه مناقب الشافعي : « الربيع بن سليمان
المرادي هو راوية كتب الشافعي الجديدة على الصدوق والاتقان ، فربما فاتته صفحات
من كتاب ؛ فيقول : قال الشافعي ، أو يرويها عن البويطي عن الشافعي ، وصارت
الرواحل تشهد إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعي ، » وقد ذكر ابن
حجر العسقلاني في توالي التأسيس : « أن الربيع كان على حوائج الشافعي ، فربما
غاب في حاجة فيعلم له فإذا رجع قرأ الربيع عليه ما فاتته ،

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

تتضافر الأقوال في الكتب التي تصدت لبيان أخبار الشافعي ، وأخبار تلاميذه بأن راوى كتب الشافعي الجديدة هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي المؤذن ، ولذلك إذا أطلقت كلمة الربيع عند رواية الكتب انصرفت إليه ، لأنه هو الذي اشتهر بروايتها ، ولذلك قال النووي : « اعلم أن الربيع حيث اطلق في كتب المذهب المراد به المرادي ، وإن أرادوا الجيزي قيدوه بالجيزي . ويقال للمرادي رواية الشافعي ،

وهناك كتب لم يروها الربيع ، بل نقلها عن غيره ، أو نقلت عن غيره . ولترك الكلام الآن فيه مرجئين ذلك الى الكلام في الكتب هؤلاء بعض أصحاب الشافعي الذين رووا مذهبه في أدوار اجتهاده ، وتلقفوا كلماته وفتاويه ، وتداولوا كتبه ، ونشروها بين الناس ، وورثوها الاجيال من بعدهم ، فتناقلتها خلفاً عن سلف . وبذلك كانوا المصدر الحى لنشر آرائه ، والمصدر الثانى هو :

الكتب

١٠٥ — كان المجتهدون في عصر الصحابة والتابعين يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم ، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها ، ليبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده ، وهو عمود هذه الشريعة ، ونورها المبين ، وحبل الله الممدود الى يوم القيامة ، إلى أن اضطر العلماء لتدوين السنة ولتدوين الفتاوى والفقهاء . جاءت النحل المختلفة فدونت أقوالها ، جاء الشيعة فدونوا آراء أئمتهم ، وجاء المعتزلة فدونوا آراء علمائهم ، واضطر المحدثون أن يدونوا الحديث الصحيح لتمييز من الكلام المكذوب عن رسول الله ﷺ . ثم بعد ذلك اتجه الفقهاء الى تدوين آرائهم ؛ فأبو حنيفة قد أثر عنه بعض الكتب ، وأبو يوسف قد كتب كتاب الخراج للرشيد ، وله كتب غيره ، ومحمد بن الحسن يدون آراء العراقيين ، ويحكم تصنيفها ، فجاء الشافعي اذن في عصر قد اتجه العلماء فيه الى تدوين آرائهم ، وآراء شيوخهم ، فاتجه الى التدوين اتجاهاً لهم .

ويذكر بعض الرواة أن أول تأليفه كان للرد على فقهاء الرأى . فقد قال البويطى : « قال الشافعى اجتمع على أصحاب الحديث ، فسألونى أن أضع ردا على كتاب أبى حنيفة ، فقلت لا أعرف قولهم ، حتى أنظر فى كتبهم ، فأمرت ، فكتبت لى كتب محمد بن الحسن ، فنظرت فيها سنة ، حتى حفظتها ، ثم وضعت الكتاب البغدادى (١) .

وإذا صح ذلك الخبر فإنه يدل على أن أول كتاب للشافعى كان يحاكي بتدوينه طريقة أهل العراق فى تدوين الآراء ، وعلى أن أول كتبه كان فى الرد والمناظرة ، وأنه لم يكتبه ، وله آراء مستقلة ، بل كان يدافع فيه عن فقه الحديث ، أو فقه أهل المدينة ، أو فقه مالك بالذات ، لأنه كان يطلب المدنين ، ولأنه كان عقب أن اطلع الشافعى على كتب محمد بن الحسن ، وذلك بلا ريب كان فى قدمته الأولى إلى بغداد أى قبل أن يستقيم له رأى فى الاجتهاد ، يستقل به عن طريقة مالك رضى الله عنهما ومهما يكن من قول فى شأن ذلك الكتاب ، فإن الشافعى بعد أن استقل بطريقة فى الاجتهاد والبحث والفتيا ، أخذ يؤلف الكتب ، يدون فيها المبادئ التى وضعها للاستنباط ، وآراءه فى المسائل المختلف فيها ، ثم يدون السنن ، والخلاف بين الصحابة ، ويختار من بين الآراء المختلفة رأياً يرجحه ويعتقه

ولم نعرف له تأليفاً ذكر أنه ألفه ، ولم يذكر أحد من المؤرخين شيئاً عن بعض مصنفاته أنه كتب بمكة ، اللهم إلا إذا صح ما نميل اليه ، وهو أنه كتب الرسالة إلى عبد الرحمن بن مهدي ، وهو بمكة . أما بعد مجيئه إلى بغداد سنة ١٩٥ فإنه قد ذكرت له مؤلفات كثيرة بها .

ولعله كان يكتب كتبه بمكة ، ولكنه كان لا يروىها للناس ويعلمها اليهم ليتروى فيها ، حتى إذا وصل إلى بغداد ، وقد أنضجتها كثرة الدراسة والمراجعة ، والفحص والتحصيل أعلنها لتلاميذه ، ونشرها بين صحابته ، ثم تولوا هم بعد ذلك نشرها فى

(١) توالى التأسيس لان حجر ص ٧٦ . ويفهم من هذا السياق أن كتابه هذا كان فى قدمته الأولى سنة ١٧٤ ، ولأنه طلب منه الرد قبل أن يطلع على كتب الامام محمد

الآفاق ، ثم لما جاء إلى مصر أعاد النظر فيها كتب ، فغير وبدل ، وزاد ونقص طلبا للسكال

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

ولقد سمى ابن النديم مارواه الزعفراني عن الشافعي من الكتب - المبسوط ، فهل المبسوط والحجة واحد ؟ بمراجعة بيان ما اشتمل عليه مبسوط الزعفراني الذي ذكره الفهرس ، وقال إنه المبسوط الذي رواه الربيع بمصر : نجده يشمل على كل كتب الشافعي في الفروع والحجاج والمناظرة والخلاف ، وإذن يصح لنا أن نقول أن كتاب الحجة الذي هو القديم عند ملا كاتب جلبي هو الذي سماه ابن النديم في فهرسه المبسوط ، وهو الذي يسمى الام ، بعد أن غير فيه الشافعي وبدل ، وزاد ونقص بمصر كما سنبين إن شاء الله تعالى ، ولقد قال البيهقي في مناقب الشافعي : « وكتاب الحجة الذي صنّفه ببغداد حمّله عنه الزعفراني . وله كتب أخرى حملها عنه الحسين بن علي الكرايسي ، وأبو عبد الرحمن ابن يحيى الشافعي ، وقد وقع لي نسخ كتاب السير رواية أبي عبد الرحمن ، وفيه زيادات كثيرة ليست عند غيره . ولأبي الوليد موسى بن أبي الجارود مختصر يرويه عن الشافعي فيه زيادات ،

١٠٧ — جاء الشافعي مصر ، وفيها أعاد النظر في كتبه ، وفي آرائه ، وفي مذهبه ، فغير وبدل ، ووضع كتبه الجديدة ، وأملى مسائل كثيرة ، وروى عنه أصحابه مسائل ، وقد أثر عنه في مصر كتاب الام ، وروى عنه كتاب السنن ، ولقد قال السيوطي في حسن الحاضرة « وصنف بها (أي بمصر) كتبه الجديدة

كلام والامالى الكبرى، والاملاء الصغير، ولقد قال بن حجر فى توالى التأسيس:
قال أبو الحسين الأبرى حدثنا الزبير بن عبد الواحد، حدثنى محمد بن سعيد، أخبرنا
الفريانى أبو سعيد قال الربيع: أقام الشافعى هاهنا (أى بمصر) أربع سنين،
فأملا ألفا وخمسمائة ورقة، وخرج كتاب الامالى ورقة، وكتاب السنن وأشياء
كثيرة كلها فى مدة أربع سنين،

وقد اختصر البويطى ما سمع عن الشافعى بمصر، فدون ذلك فى كتاب سماه
المختصر، ودون المزننى كتابا كذلك سماه المختصر، وكل هذا يبين فقه الشافعى فى
مصر، وآرءه التى انتهى إليها، ومات رضى الله عنها

وإن الربيع بن سليمان المرادى قد روى كل ما كتبه الشافعى، وأملاه بمصر،
وإليه كانت تشد الرحال، ولقد لازم الشافعى طول اقامته بمصر، بل لقد روى أنه
لازمه مدة قبل مجيئه إلى مصر، كما جاء فى توالى التأسيس لابن حجر. ولقد سمي
ابن النديم مارواه الربيع مبسوطا، كما سمي مارواه الزعفرانى مبسوطا، والزعفرانى
هو ناقل كتب الشافعى ببغداد، كما أن الربيع ناقلها بمصر.

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

ولقد تأيد ذلك القول بعبارات قد وردت ، فقد جاء في توالى التأسيس لابن حجر : « قال البهيقي ، وبعض كتبه الجديدة لم يعد تصنيفها ، وهى الصيام ، والحدود ، والرهن الصغير ، والاجارة ، والجنائر ، فإنه أمر بقراءة هذه السكتب عليه فى الجديد وأمر بتحريق ما يغير اجتهاده فيه . قال وربما تركه اكتفاء بما نبه عليه من رجوعه فى مواضع آخر ، قلت : وهذه الحكاية مفيدة ترفع كثيرا من الاشكال الواقع بسبب مسائل اشتهر عن الشافعى الرجوع عنها ، وهى موجودة فى بعض هذه السكتب . »

وعبارة البهيقي وتعليق ابن حجر عليها يستفاد منهما أن الشافعى كان فى تأليفه الجديد ينظر إلى القديم ، فما لا يتغير فيه رأيه قط يبقيه ، وما يغير فيه اجتهاده يصنفه ثم يحرق القديم ، وربما يترك بعض ما يغير فيه رأيه اكتفاء بما نبه به من تغيير رأيه فى موضع آخر من كتابته ، وكأنه فى هذا يقرىء القديم من غير أن يغير فى عباراته ، ثم يعرض ما يوجب الرجوع ويصنفه وينبه إلى ذلك ، وقد يرجع عن بعض الجديد ، وكثيرا ما نرى الربيع يروى قول الشافعى فى كتبه ، ثم يذكر آخر رأى ، لأنه جاء بعد قراءة السكتب وسماعها .

وقد وجدنا ابن النديم الذى يسمى كتب القديم المبسوط ، ويسمى كتب الربيع المسكتوبة بمصر المبسوط أيضا ، وجدناه يقول فى ترجمة الزعفرانى « روى المبسوط عن الشافعى على ترتيب مارواه الربيع ، وفيه خلف يسير ، وليس يرغب الناس فيه ، ولا يعملون عليه ، وإنما يعمل الفقهاء على مارواه الربيع ، ولا حاجة بنا إلى تسمية السكتب التى رواها الزعفرانى ، لأنها قلت واندرس أكثرها . »

ان كون ترتيب المبسوط الذى رواه الربيع على ترتيب المبسوط الذى رواه الزعفرانى ، وان كون الخلاف بينهما فى الترتيب يسيرا ، ومبسوط الزعفرانى كان ببغداد ، ومبسوط الربيع كان بمصر . هذا يدل على أن الأصل واحد ، ولكن حصل تغيير وتبديل وزيادة وحذف فيما كتب فى بغداد فكان هو السكتب الجديد بمصر . وإن شئت الحق الصريح الواضح فإننا نقول أن السكتب الجديدة هى تمحيص

وزيادة في الكتب القديمة ، فالرسالة القديمة لها في الرسالة الجديدة ، ولكن بعد تحقيق وتمحيص ، وزيادة وحذف ، وكذلك سائر كتبه ، وإن الشافعي المناظر المجادل الذي كان يقلب الآراء على وجوهها ، والذي كان يناقش لطلب الحق ، ولا يناقش لطلب الغلبة قط - لا بد أنه كان دائماً يفحص آراءه كما يفحص آراء غيره ثم يكرر وزنها على ما يستخرج من أصول ، فيبقى أو يعدل ، وقد أثر عنه آراء مختلفة في المسألة الواحدة في أزمان متباعدة أو متقاربة . فكان يرى الرأي ثم يرجع عنه ، إما لحديث عثر عليه ، أو لقياس أقرب اهتدى إليه ، أو لفتوى صحابي لم يكن على علم بها ، وكذلك شأن الباحث الذي يطلب الحق لا يبغى سواه ، والمتجدد الحلي في تفكيره الذي لا تأخذه الغرة فينخدع برأيه ، ويظنه الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

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

١٠٩ - وقبل أن تترك الكلام في تدوين كتبه نشير إلى مسألة قد جاءت فيها مضي عرضاً ، ولها قيمة كبيرة عند الباحثين ؛ تلك أن الكتب التي رواها أصحاب الشافعي قسماً . قسم يذكره المؤرخون والرواة منسوباً للشافعي ، فيقولون كتاب الأمام للشافعي والرسالة له ، واختلاف العراقيين له ، واختلاف مالك واختلاف علي وعبد الله وهكذا ، وقسم يذكرونه منسوباً إلى أصحابه ، على أنه تلخيص لأقواله فيقولون مختصر البويطي ، ومختصر المزني ، ولا شك أن هذا القسم الأخير هو تأليف أصحابه ، وتلخيصهم لأقواله ، وإن كانت نسبة الآراء في هذا القسم إلى الشافعي لا تقل عن نسبته في الأول ، ولكن للشافعي في الأول المعنى والصياغة ، وله في الثاني المعنى فقط ، وأما الصياغة وتأليف العبارة ، فلصاحبه الشأن فيه ككتب

الامام محمد بالنسبة للذهب الحنفي، والقسم الاول تأليفه بلا نزاع وقد كان للشافعي تأليف لاشك في ذلك ، ومن نازع فيه فتزاعه إنكار لمتضايف التاريخ ، فلا يلتفت إليه ، والحمد لله لم ينازع أحد في ذلك .

وإن الرواة ذكروا طريقة تأليف الشافعي للكتاب ، فبعضه يكتبه ، وبعضه كان يمليه ، ولقد روى الربيع بعض طرق الشافعي في التأليف . فقال « لزمت الشافعي قبل أن يدخل مصر ، وكانت له جارية سوداء ، فكان يعمل الباب من العلم ، ثم يقول يا جارية قومي ، فاسرجي . فتسرج له فيكتب ما يحتاج إليه ، ثم يطفى السراج ، فدام على ذلك سنة ، فقلت يا أبا عبد الله إن هذه الجارية منك في جهد ، فقال لي إن السراج يشغل قلبي ، فالشافعي يتأمل في هداة الليل ويفكر ، ويسبر الرأي في تأمل عميق يخشى على الضوء أن يؤثر فيه ، حتى إذا اهتدى الى الفكرة أضاء المصباح فدونها ، ثم أطفأه ليتفكر في غيرها . وهكذا وخادمه منه في جهد كما نبهه الربيع .

ولقد كان كثيرا ما يكتب بالمسجد فقد روى عن طريق حرمة قال : كان الشافعي يجلس إلى هذه الاسطوانة في المسجد ، فيلقى له طنفسة ، فيجلس عليها ، وينحن لوجهه ، لأنه كان مسقاما فيصنف .

ولقد كان يستعين بكتب غيره عند تصنيفه الكتب ، ليعلم ما فيه من أحاديث ، أو آثار فقهية ، ولينقدها ويناقشها — وقد جاء في توالي التأسيس .

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

هذه الأخبار تدل أن الشافعي رضى الله عنه كان يدون بنفسه ، ويصنف من

غير أملاء وتراها لاتنص فقط على ذلك ، بل تبين بعض التفصيل طريق كتابته ثم نقل تلاميذه ما كتبه ثم سماعهم عنه .

وكان الشافعي يملأ أحيانا . وان المستقرىء لكتاب الأم يجد فيه كثيرا - عبارة أملى علينا الشافعي . ومن ذلك :

- (١) في الصلح أخبرنا الربيع بن سليمان قال أملى علينا الشافعي
- (٢) وفي الحوالة أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعي أملاء
- (٣) وفي الوكالة أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعي أملاء
- (٤) وفي وثيقة الحبس أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعي أملاء
- (٥) وفي (تغيير وصية العتق) أخبرنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي أملاء
- (٦) وفي (الولية) أخبرنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي أملاء
- (٧) وفي نكاح مفسوخ ، قال الربيع بن هاهنا أملى علينا الشافعي رحمه الله تعالى هذا الكتاب

(٨) وفي (اقرار الوارث) أخبرنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعي أملاء وهكذا ترى أن الشافعي كان يملأ أحيانا ، وكان يكتب أحيانا ، وينسخ عنه تلاميذه ما يكتب ويقرءونه عليه^(١)

كتاب الأم

١١٠ - وكتاب الأم الذي جاء ذكره منسوبا للشافعي من أى نوع هو ؟
أهو تصنيف الشافعي بكتابته أو لإملائه . أم هو حكاية أقواله ؟

ان الاجابة التي تعرض للخاطر بادی الرأي ان كتاب الأم هو كتاب الشافعي كتبه أو أملاء ، هكذا تضافرت الأخبار ، وهكذا نقلت الكتب ، وهكذا تلقى العلماء خلفا عن سلف من غير تكبر ، وأثر النقل عن أصحاب الشافعي كالمزني والربيع والبويطي ، ثم تلقى العلماء ذلك النقل بالقبول لأنهم لم يجدوا ما يردده ، وعانوا كتاب الأم ، ورأوه بين أيديهم ، ووازنوا بينه وبين كتب حكمت أقوال الشافعي ، واختصرت أقواله ، ولم يدع فيها أنه ألفها وصنفها ، وصاغ عبارتها ، وأملاها

(١) راجع في هذا بحثا فيما كتبه المرحوم الأستاذ الفيض حسين والى ، رنفرته مجلة الأزهر . وموضوعه (كتاب الأم) .

لم يشذ عن هذا الاجماع أحد . ولكن جاء في كتاب تصوف اسمه (قوت القلوب) ومؤلفه متصوف عبارة في باب الاخوة سيقست استطراداً ، ومنها ما يفيد أن البويطى هو الذى صنف كتاب الام وأعطاه الربيع ، وصار يعرف به ولذا كر عبارته مع طولها ، لتعرف لآى غرض سيقست ، وهل هى تدل على أن ذلك رأى بنى على تحقيق فى مسألة معينة ، وإن كان فيها تحقيق ، فهو فيما سيقست له من غرض ، وهو الاخوة والصحبة ، قال أبو طالب فى قوت القلوب فى باب الاخوة فى الله والصحبة وأحكام المؤاخاة ما نصه :

« قد كان الشافعى عليه السلام أخى محمد بن عبد الحكيم المصرى ، وكان يحبه ويقربه ، ويقول ما يقيمى بمصر غيره ، واعتل محمد فعاده الشافعى ، فحدثنى القرشى عن الربيع ، قال سمعت الشافعى ينشد شعراً وقد عاد محمداً :

مرض الحبيب فعدته فرضت من حذى عليه
وأنى الحبيب يعودنى فبرأت من نظرى إليه

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

إن البويطى كان أزهد وأورع ، فحمل الشافعى نصحه للدين ، والنصيحة للمسلمين ، ولم يداهن فى ذلك ، بأن وجه الأمر إلى أبى يعقوب وآثره ، لانه كان أولى ، فلما قبض الشافعى رضى الله عنه انتقل محمد بن الحكيم من مذهبه ، وفارق أصحابه ، ورجع إلى مذهب مالك ، وروى كتب أبيه عن مالك ، وتفقه فيها ، فهو اليوم من كبار أصحاب مالك رضى الله عنه ، وأكمل البويطى رحمه الله نفسه ،

واعتزل عن الناس بالبويطة من سواد مصر ، وصنف كتاب الأم الذي ينسب الآن إلى الربيع بن سليمان ، ويعرف به ، وإنما هو جمع البويطي ، لم يذكر نفسه فيه ، وأخرجه إلى الربيع ، فزاد فيه ، وأظهره ، وسمعه الناس منه ، وقد كان البويطي حمل في المحنة ، ورفع من مصر إلى السلطان ، وحبس في شأن القرآن . فحدثنا الربيع قال كتب البويطي من السجن بحثي على المجالس ، ويأمرني بالمواظبة على العلم ، والرفق بالمتعلمين ، والإقبال عليهم ، وأن أتواضع لهم ، وقال كثيراً ما كنت أسمع الشافعي رضي الله عنه يقول : أهين لهم نفسي لكي يكرمونها^(١) ولن تكرم النفس التي لا تهينها^(٢)

١١١ - هذه كلية إبي طالب المسكي التي ساقها للإستشهاد بقصة الشافعي والبويطي وابن عبد الحكم على أن الوفاء للآخرة لا يتقاضى الصديق أن يؤثر محبته على الدين ، والنصيحة لله والمسلمين ، ثم استطرد فذكر زهد البويطي وإثاره الخمول بما يتفق مع النزعات في التصوف .

(١) ترى هنا الفعل مرفوعاً بعد كي واللام ، والظاهر أنه كان يجب النصب ، ولم تر نصوباً لذلك إلا أن كان يجوز جعل كي المصدرية . ماملة عن العمل كما جاز إجمال أن قياساً على ما المصدرية ، ولذا قد وردت قراءة بالرفع في قوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاغة » .

(٢) قوت القلوب ج ٤ ص ١٣٥ و ١٣٦ . فأخذ هذا النص الغزالي ، ووضعه في كتابه الأحياء من غير أنه يبين مصدره ، وقد كان قوت القلوب ثاني الكتابين اللذين أخذ عنهم الأحياء ، والأول الرسالة للفشيري ، وهذا النص قد جاء في الغزالي فقابله بمصدره من قوت القلوب « وأعلم أنه ليس من الوفاء موافقة الأخ فيما يخالف الحق في أمر يتعلق بالدين » بل من الوفاء المخالفة ، فقد كان الشافعي رضي الله عنه آخى محمد بن الحكم ، وكان يقربه ، ويقول ما يبقيني بمصر غيره ، فاعتل محمد ، فعاد الشافعي رحمه الله ، فقال

مرض الحبيب فعدته فرضت من حذرى عليه

وأنى الحبيب يعودنى فبرئت من نظرى إليه

وطن الناس لصدق مودتهم أنه يفوض أمر حالته إليه بعد وفاته ، فقبل الشافعي في علته التي مات فيها رضي الله عنه من نجس بعدك يا أبا عبد الله ، فاستشرف له محمد بن عبد الحكم وهو عند رأسه ليؤميه إليه ، فقال الشافعي : سبحان الله ! أيشك في هذا ! أبو يعقوب البويطي ، فأكرها محمد ، ومال أصحابه إلى البويطي مع أن محمداً كان قد حمل عنه مذهبه كله ، لكن كان البويطي أفضل وأقرب إلى الزهد والورع . فنصح الشافعي لله والمسلمين ، وترك المداخنة ، ولم يؤثر رضا الخلق على رضا الله ، فلما توفي انقلب محمد بن عبد الحكم عن مذهبه ، ورجع إلى مذهب أبيه ، ودرس كتب مالك رحمه الله ، وهو من كبار أصحاب مالك رحمه الله ، وآثر البويطي الزهد والخمول ، ولم يسجبه الجمع والجلوس في الحلقة ، واشتغل بالعبادة ، وصنف كتاب الأم الذي ينسب الآن إلى الربيع بن سليمان ، ويعرف به ، وإنما صنفه البويطي ، ولكن لم يذكر نفسه ، ولم ينسبه إلى نفسه فزاد الربيع فيه ، وتصرف وأظهره ، (الأحياء ج ٢ ص ١٦٦) .

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

لقد ساق أبو طالب القصة للترغيب في الزهد ، وإيثار الله على المحبة ، وابعض الصوفية والوعاظ طريق واسع في باب الترغيب والترهيب ، يسوقون فيه ضعيف الأخبار والآثار ، كما يسوقون مقبولها ، ويستسيغون ذلك ، ولا ينفرون منه ولذلك كان في كتاب أبي طالب^(١) كما كان في تابعه كتاب احياء علوم الدين للغزالي الأخبار الضعيفة ، بل الأخبار الموضوعة ، وقد تصدى لبيان ضعف الضعيف ، ووضع الموضوع المخرجون لأحاديث رسول الله — . وإذا كان ذلك هو الشأن في أحاديث رسول الله — . فكيف يكون الشأن في أخبار غيره ممن ليس له هذه المرتبة من التقديس ، وليس لأقواله هذه المكانة من الدين .

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

١١٣ - وإذا اعتبرنا مثل هذا الكلام يجب لأجل قبوله أن نزنه بالميزان التي تقبل

(١) كتاب قوت القلوب بالذات قد طعن في أحاديث كثيرة ساقها ، وجرح صاحبه لأجلها ، وقد جاء في تاريخ ابن كثير ، الجزء الحادي عشر ص ٣١٩ في شأن أبي طالب وقوت القلوب ما نصه : « قل العتيق كان رجلا صالحا مجتهدا في العبادة ، وصنف كتابا سماه قوت القلوب وذكر فيه أحاديث لا أصل لها » فكيف يكون ذلك الكتاب صادقا في أخباره ويمت ضد كثرة المؤرخين .

به الأخبار ، وجدنا الذين قالوا إن الأم كتاب الشافعي ينقلون ذلك بسند متصل إلى الشافعي ، ثم يذكرون رواته عن الشافعي مباشرة بأسناد متصلة بأصحابه ، ولكن ذلك الخبر الذي جاء في قوت القلوب جاء مجردا عن النسبة غير منسوب إلى أحد . وليس منسوبا إلى القرشي ، لأن المنسوب إلى القرشي الذي يصل سنده إلى الربيع هو رواية البيهقي من الشعر ، ولا يصلح الكلام لأن يكون بهذا السند ، لأنه يؤدي إلى أن يكون راوي زهد البويطي وادعاء الربيع كتبه — هو الربيع نفسه ، ولا يكون بذلك قد أعلن نفسه ، وأخفى البويطي ، بل يكون قد أخفى نفسه ، وأعلن البويطي ، وهذا نقيض المدعى والسياق .

وإذا أفرطنا في التنزل وقلنا إن لما ذكره سنداً ، فهل سنده يقوى على الوقوف أمام الاسناد التي تصحح النسبة ، وتوثق صدقها ، وتلقاها الناس بالقبول ، فمن هو القرشي الذي نحمله ذلك السند تحميلاً ؟ إنه مجهول ، فالسند إليه كلاسند ، لأن أساس قبول الرواية العلم بحال الراوي ، وكونه ممن يغلب عليه الصدق . ولا يعلم شيء من ذلك عن هذا القرشي .

ولذلك يرد ولا يقبل ، وخصوصاً أنه يخالف ما جاء به الثقات ، وما استقر عليه العلماء .

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

أحدهما — أن الربيع كان من الملازمين للشافعي مدة إقامته بمصر ، وأنه ربما غاب في بعض حوائج الشافعي ؛ فإذا رجع قرأ على الشافعي ما فاته ، وعلى ذلك يكون من البعيد أن يكون البويطي عنده من كتب الشافعي المصرية ما ليس عند الربيع . نعم إن مكانه من الفقه أكبر من مكان الربيع ، ولكن المسألة مسألة نسخ ورواية ، لا مسألة عام ودراية .

ثانيهما - اجماع العلماء على أن راوى كتب الشافعى هو الربيع ، حتى لقد كانت تشدد اليه الرجال ، وقد كان ثقة لا يكذب ، لم يطعن فيه علماء الحديث ، بل تلقوا روايته بالقبول . ومن الكذب أن ينقل كتب الشافعى عن غيره ، وينسبها إلى نفسه ، ولقد أثار بعض المتقدمين ذلك ، فقد جاء فى التهذيب لابن حجر : قال أبو الحسين الرازى : أخبرنى على بن محمد بن أبى حسان الزيادى بمحضر قال سمعت أبا يزيد القراطيسى يقول : سماع الربيع بن سليمان من الشافعى ليس بالثابت ، وإنما أخذ أكثر الكتاب من آل البويطى بعد موت البويطى قال أبو الحسين الرازى ، وهذا لا يقبل من أبى يزيد ، بل البويطى كان يقول : الربيع أثبت عن الشافعى منى ، وقد سمع أبو زرعة الرازى كتب الشافعى كلها من الربيع قبل موت البويطى بأربع سنين ،

ولقد قال الراوى عن الربيع كما جاء فى كتاب الأم المطبوع بمصر ج ٢ ص ٩٣ : « أخبرنا الربيع بن سليمان المرادى بمصر سنة سبع ومائتين قال : أخبرنا محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله ، وهذا بعد موت الشافعى بثلاث سنين ، وقبل موت البويطى بأربع وعشرين سنة ^(١) فالكتاب على هذا قد نقله ذلك الراوى عن الربيع قبل موت البويطى بأربع وعشرين سنة .

١١٤ - والخلاصة أن الأخبار متضاربة ، والاسناد متصلة مثبتة أن الشافعى رضى الله عنه كان يدون كتبه ، وأنه دون كتب العراق ، ودون مثلها بمصر ، وكان يكتب ثم يقرئ ما كتب تلاميذه ، ثم يفسخونه ، وأحيانا كان يملئ ، وأن الربيع بن سليمان هو الذى روى كتب الشافعى التى انتهى إليها ، ودون آخر آرائه فيها . وأن العلماء كان يشدون الرجال اليه لنقل كتب الشافعى ، وأن الربيع قد سمع جل هذه الكتب عن الشافعى ، وأن ما لم يسمع من أبواب الفقه قد ذكره هو فى روايته ، وقد نصت عليه كتب التاريخ . وهذا ياقوت يحصى ما لم يسمعه الربيع عن الشافعى من أبواب الفقه فيقول فى معجمه : « والذى لم يسمعه الربيع من الشافعى رضى الله عنه وأرضاه كتاب الوصايا الكبير ، وكتاب اختلاف أهل العراق على عبيد الله ، وكتاب ديات الخطأ ، وكتاب قتال المشركين ، وكتاب الاقرار بالحكم الظاهر ، وكتاب الاحكام ، وكتاب اتباع امر رسول الله (ص) وكتاب مسألة الجنين ، وكتاب وصية الشافعى ، وكتاب ذبائح

(١) راجع فى هذا بحث أستاذنا المرحوم الشيخ حسين والى .

بنى اسرائيل ، وكتاب غسل الميت ، وكتاب ما ينجس الماء مما خالطه ، وكتاب الامالى فى الطلاق . .

والربيع كان يحتاط ابلغ الاحتياط ، فهو يذكر العبارات التى وجدها فى نسخة منقولة عن الشافعى وسمعا منها ، ولو كان فيها خطأ فى النقل ، فيثبتته ثم يبين الخطأ ، وما لم يسمعه منه يقول لم أسمعه ، ففى غسل الميت يقول لم أسمع هذا الكتاب من الشافعى ، وإنما أقرؤه على المعرفة ، وفى كتاب إحياء الموات ، ولم أسمع هذا الكتاب ، وإنما أقرؤه على معرفة أنه من كلامه . .

وقد كان أحيانا يعلق على المنقول ، فهو يذكر أحيانا بعض أقوال الشافعى ثم يبين أن له فى المسألة قولاً آخر يكون قد سمعه منه ، ولم يدونه ، وأحيانا يقول رجع عن هذا القول بعد . . وهكذا .

وقد نهينا فيما نقلناه عن ابن حجر إلى أن الشافعى قد كان يرجع عن بعض أقواله المدونة ، ويبقى المدون كما هو ، لأن الرجوع كان بعد التدوين ، فيكتفى بالتنبيه بالرجوع ، فكان الربيع يروى الكتاب كما سمعه مدونا ، ثم يبين أنه رجع عن هذا رأى ، أو أن آخر أقواله هو كذا .

هذا وإذا كان للأديب أن يحكم بمقتضى الذوق الباقى ، فإن القارىء لكتاب الأم المتذوق لبليغ عباراته ، يحزم بأنها لا تصدر إلا عن كاتب بليغ مالك عنان البيان ، وذلك هو الشافعى ، ثم إنه بالموازنة بين أبواب الأم ، والكتب التى لم يثر شك فى نسبتها إلى الشافعى كالرسالة يرى أن الأسلوب واحد ، وأن الاختلاف اليسير أحيانا بينهما فى القوة البيانية لاختلاف الموضوع ، أو لأن ذلك يعترى الكتاب البالغاء عادة ، فتختلف أساليبهم قوة وضعفا ، وإن كانت الروح واحدة ، على اختلاف حال الكاتب من راحة وتعب ، وقوة وضعف ، وصحة وسقام .

وأخيرا إن الربيع هو راوى كتب الشافعى الجديدة غير منازع .

المجموعة الفقهية المطبوعة بمصر

١١٤ — طبعت بمصر مجموعة فقهية فيها فقه الشافعى منسوبة إليه وعلى بعض هامشها مختصر المزنى تلميذ الشافعى ، فهل الأم هو هذه المجموعة ؟ ليس من شك فى أن بعض ما جاء بالهامش لم يطبع على أنه من الأم ، وهو ليس منه ، فقيه مسند الشافعى

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

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

فما في الصلب ليس كله الأم ، ولكن الأم مفصول عن الزائد عليه معلومة تلك الزيادة بما يبين أنها زيادة ، وهي تعليقات من سراج الدين البلقيني اقتبسها من كتب الشافعي . وعلى ذلك يكون الأم في هذه المجموعة متميزاً ، ولقد تتبعنا الأبواب التي سردها ابن حجر نقلاً عن البيهقي على أن الأم مشتمل عليها ، فوجدنا هذه الأبواب في كتاب الأم بالترتيب الذي نقل عن البيهقي مع خلاف يسير ، وهذا يرشح قول من يقول إن كل ما احتوت عليه هذه النسخة على أنه من الأم هو من الأم .

١١٥ — ولكن تجيء في هذه النسخة في أحيان كثيرة عبارات ، سألت الشافعي عن كذا فقال كذا . . . وعبارة سئل الشافعي عن كذا فأجاب بكذا ، وكلمة حدثنا الشافعي أملاء أو أملى علينا ، وكلمة أخبرنا الربيع بن سليمان قال قلت للشافعي كذا ،

ثم قد كان فيه بيان لبعض أقوال رجع عنها ، أو حكايات أقوال أخرى تساق في بعض الأحوال ، وهكذا . وإنه بالموازنة بين الرسالة في هذا والام نجد الرسالة خالية من كل هذا إلا من السند في أول كل جزء منها .

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

الفرض الثاني أن يكون الشافعي قد دون مسائل مختلفة بقلبه ، وأملى بعضها بعبارته ، ثم لما انتقل إلى ربه جاء الربيع فجمع مادون وما أملى في الفروع من تلقاء نفسه أو أجاب به عن سؤال في مجموعة واحدة سميت الام ، فدون ماسمعه وما لم يسمعه مما دونه غيره ، مشيراً إلى أنه لم يسمعه ، كما يلس المتبع للكلامه ، ويشترك هذا الفرض مع سابقه في أن ما اشتمل عليه كتاب الام كان بتدوين الشافعي أو إملائه ، ولكنهما يفترقان في الجمع والتبويب والترتيب ، فعلى الفرض الأول كل هذا للشافعي ، وعلى الفرض الثاني كل هذا للربيع .

الفرض الثالث ، أن يكون الام ليس من تأليف الشافعي ، بل هو جمع لأقواله المدونة التي كتبها أو أملاها بعباراته ، وآرائه في المسائل العلمية التي تدارسها مع تلاميذه ورووها عنه ، وقد جمع كل ذلك بعد الشافعي وتكون نسبة هذه الكتب إلى الشافعي كنسبة كتب الإمام محمد إلى فقهاء العراق ، من حيث أنها حاكية لأقوالهم من غير أن يكون التأليف لهم .

وإن هذا الفرض مردود لإجماع العلماء على نسبة كتاب الام للشافعي ، ولأن الربيع كما يبدو من ثنايا الكتب كان ينشر عبارات مكتوبة مدونة ، وإذا تراه كان يصحح خطأ المكتوب بعد أن ينقله بنصه ، كما ترى في الجزء ٢ ص ٩ فقد قال « وهكذا في البقر لا يختلف إلا في خصلة واحدة ، فإذا وجب عليه مسنة والبقر ثيران ، فأعطى ثورا أجزاء منه إذا كان خيراً من تبع ، انظر الربيع يصححها

فيقول : . قال الربيع أظن مكان مسنة تبيع ، ولو كان الربيع يحكي أقوال الشافعي من غير ملاحظة النص لذكر الصواب من غير أن يحمل نفسه عناء نقل المكتوب ، ثم تصويبه بعد ذلك

وإن الكلام الذي يعقب العبارات التي تشكك في نسبة الكلام إلى الشافعي بعبارته ، مثل أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا محمد الشافعي بن إدريس بعبارته - يدل على أن الكلام بعده للشافعي بنصه إما بتحريره بقلبه أو بإملائه بلسانه ، فثلا في أول كتاب جماع العلم جاء أخبرنا الربيع بن سليمان ^(١) قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي . . قال لم أجد أحدا نسبته للناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل اتباع رسول الله (ص) والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لمن بعده إلا اتباعه ، ثم ينقل كلاما يستغرق نحو اثنتي عشرة صفحة كاملة مما جعلنا نعتقد أن مكتوبا بين يديه ينقل عنه ما روى ونقل .

وأخيرا أسلوب الشافعي ، فإن الكتاب كله نسيج وحده في جزالة اللفظ وجماله وعمق المعنى وإحكامه ، وهو يحاكي كل المحاكاة أسلوب الرسالة التي لا شك في نسبتها إلى الشافعي تحريرا وتعبيرا ، ولو كان الذين اختلفوا في هذا المقام حكموا البيان والأسلوب في القضية لقضى حتما بأن الأم من عبارة الشافعي كتابة أو املاء .

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

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

دراسة فقه الشافعي

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

١١٧ — وقبل أن نخوض في بيان فقه الشافعي على ذلك النحو ننبه الى أمر ثابت وهو أن الشافعي قد روى عنه أصحابه قولين أو ثلاثاً في المسألة الواحدة ، وقد ثبت رجوعه عن أحدهما ، وربما لا يثبت ، فيبقى القولان ثابتين في المذهب منسوبين اليه وقد رأينا في الأم ، وهو فقه الشافعي ، في آخر أدوار اجتهاده كما علمت ، وهو الذي استقر عليه ، وانتهى اليه ، رأينا فيه حكاية لأكثر من قول في مسائل ، يبين في الأم أحد القولين ، ويعلق الربع فينبه الى القول الثاني ، وهو قديذكر في الأم قولين ، فينبه الربع الى قول ثالث ، ولنضرب من ذلك الأمثلة :

١ — جاء في البيع في بيان لزومه : « فإذا كان هذا لزم كل واحد منهما البيع ، ولم يكن رده إلا بخيار أو عيب يجده أو شرط يشترطه ، أو خيار رؤية ان جاز خيار الرؤية . . . » هذا حكم يقرر أن الشافعي يعتبر خيار الرؤية على وجه من وجوه النظر ، ولكن يحى بعد ذلك — هذا النص : « قال الربع قد رجع الشافعي عن خيار الرؤية . (١) »

٢ — وفي بيع الصرف يبين أنه يجوز بيع سيف فيه ذهب بفضة أو سيف فيه فضة بثمان هو ذهب ، فيقول : « إذا كانت الفضة مع سيف ، اشترى بذهب ، وإن كان فيه ذهب ، اشترى بفضة ، وإن كان فيه ذهب وفضة لم يشتر بذهب ولا فضة واشترى

بعرض ، وهذا نص الشافعى ، ولكن جاء بعد ذلك : « قال الربيع ، وفيه قول آخر أنه لا يجوز أن يشتري شيء فيه فضة مثل مصحف أو سيف وما أشبهه بذهب ولا ورق لأن في هذه البيعة صرفاً وبيعاً ، ولا يدري ما حصة البيع من حصة الصرف » (١) .

٣ - وفي وجوب الزكاة على المدين بدين مساو لما في يده من المال قد جاء في الأم مانصه . « وإذا كانت في يدى رجل ألف درهم وعليه مثلها فلا زكاة عليه . . . ولكن يحىء بعد ذلك » قال الربيع آخر قول للشافعى إذا كانت في يده ألف وعليه ألف فعليه الزكاة . قال الربيع من قبل أن الذى فى يديه ان تلف كان منه ، وإن شاء وهبها ؛ وإن شاء تصدق بها ، فلما كانت فى جميع أحكامها مالا من ماله ، وقد قال الله عز وجل « خذ من أموالهم صدقة » كانت عليه فيها الزكاة (٢) .

٤ - وفي الغصب يبين الشافعى أنه إذا غصب شخص طعاماً ، ثم أطعمه صاحبه الذى غصب ؛ ان أكله غير عالم فالضمان على الغاصب ثابت ، وإن أكله عالماً بأنه طعامه فقد وصل إليه ماله فلا ضمان ؛ وهذا نص الأم : « ولو غصبه طعاماً ، وأطعمه إياه والمغصوب لا يعلم كان مقطوعاً بالإطعام ؛ وكان عليه ضمان الطعام ، وإن كان المغصوب يعلم أنه طعامه ، فأكله فلا شيء عليه من قبل أن سلطانه إنما كان على أخذ طعامه ، فقد أخذه . . . ولكن جاء بعد ذلك : « قال الربيع ؛ وفيه قول آخر إنه إذا أكله عالماً أو غير عالم ، فقد وصل إليه شيء ، ولا شيء على الغاصب ، إلا أن يكون قد نقص عمله فيه شيئاً ، فيرجع بما نقصه العمل » (٣) .

٥ - ونجد الأم ينص على القولين فى صلبه - فى المدين الذى منع من التصرف فى ماله إذا أقر بعد المنع لشخص بدين ، أيدخل مع الغرماء الذين ثبتت ديونهم بالبينة قبل أم لا يدخل ، فيذكر قولين ، ويوجه كلا القولين ، ثم يختار واحداً منهما ، ولا ترك الكلمة له : « وإذا أقر الرجل بعد وقف القاضى ماله بدين لرجل أو حق من وجه من الوجوه ، وزعم أن لزمه قبل وقف ماله ، ففي ذلك قولان : أحدهما أن اقراره لازم له ، ويدخل من أقر له فى هذه الحال مع غرمائه الذين أقر لهم قبل وقف ماله ، وقامت لهم البينة ، ومن قال هذا القول ، قال أصله قياساً على المريض يقر بحق لزمه فى مرضه ، فيدخل المقر له مع أهل الدين الذين أقر لهم فى الصحة ، وكانت لهم بينة ،

فهذا يحتمل القياس ... وبه أقول ، والقول الثاني أنه إن أقر بحق لزمه بوجه من الوجوه في شيء في ذمته أو في شيء مما في يديه جعل اقراره لازماً له في مال، إن حدث له بعد هذا ، وأحسن ما يحتاج به من قال هذا: وقف ماله هذا في حاله هذه لوفائه كرهنه ماله لهم ، فيبدون فيعطون حقوقهم ، فإن فضل فضل كان لمن أقر له ، وإن لم يفضل فضل كان ما لهم في ذمته ، ويدخل هذا أمر يتفاحش، من أنه ليس بقياس على المريض يوقف ماله ، ولا على المحجور فيبطل اقراره بكل حال ، ويدخله أن الرهن لا يكون إلا معروفاً بمعروف ، ويدخل هذا أنه مجهول ، لأن من جاء على غرمائه أدخله في ماله ، وما وجد له من مال لا يعرفه ولا غرمائه أعطاه غرماءه ...، وينتهي من الأم إلى أنه يذكر قولين، ويختار أحدهما وهو الأول كما رأيت ، ولكن جاء تليذه المزني فبين في مختصره أن الشافعي اختار الثاني في الاملاء ، وأن المزني يراه أصح ، ولذا يقول المزني في هذا المقام : « قلت أنا هذا أصح ، وبه قال في الاملاء ، ونقتهى من هذا بالجمع بين ما جاء في الأم وما جاء في الاملاء أن الشافعي رضي الله عنه له قولان في هذه المسألة (١) .

٦ — وقد جاء في الأم في تغيير الزوج بالزوجة بأن يذكر لها نسباً غير نسبه فتقبله على ذلك ، ثم تبين الحقيقة وأن نسبة دون ما ذكر ونسبها أكبر من نسبه .
أن في المسألة قولين من غير أن يرجح : أحدهما أن لها الخيار والثاني أنه باطل ، وهذا نصه : « انتسب لها إلى نسب فوجدته من غير ذلك النسب ، ومن نسب دونه ونسبها فوق نسبة كان فيها قولان : أحدهما أن لها الخيار ، لأنه منكوح بعينه ، وغار بشيء وجد دونه ، والثاني أن النكاح مفسوخ ، كما ينفسخ لو أذنت في رجل بعينه ، فزوجت غيره كأنها أذنت في عبد الله بن محمد الفلاني فزوجت عبد الله بن محمد من غير بني فلان فكان الذي زوجته غير من أذنت بتزويجه (٢) ،

٧ — إذا باع شخص زرعاً أو ثمرًا لم يخرج زكاته ، فإن الشافعي يرى أن الجزء المعادل للزكاة ، وهو العشر في حال السقي من غير آلة ونصف العشر في حال السقي بآلة لا يصح بيعه لأنه لا يملكه ، وإنما هو ملك للسائل أو المحروم ، وسائر المستحقين

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

(٢) ج ٥ ص ٧٤ من الأم

للصدقات ، وعلى ذلك اذا باع ثمر البستان الذى قد استحققت فيه زكاة من غير أن يبين ، ثم تبين للمشتري ذلك بعد ، فقد قال الام فيه قولان : أحدهما أن المشتري بالخيار بين أن يأخذ الباقي بعد الصدقة من الكل بحصته من الثمن أو يفسخ البيع ، لأنه لم يسلم اليه ما كان المعقود عليه ، والثانى أن له الخيار بين أن يأخذ الباقي بكل الثمن ، وبين أن يرد البيع لأن جزء الصدقة لم يكن فى المعقود عليه ، ويحكى الربيع قولاً ثالثاً ، وهو أن البيع باطل ، لأنه بيع ما لم يملك . واليك النص : قال الشافعى : ولو باعه ثمرة حائطه وسكت عما وصفت من أجزاء الصدقة ، ولم قدرها كان فيه قولان : أحدهما أن يكون المشتري بالخيار فى أخذ ما جاوز الصدقة بحصته من ثمن الكل ، وذلك تسعة أعشار الكل ، أو تسعة أعشار ونصف عشر الكل ، أو يرد البيع ، لأنه لم يسلم اليه كل ما اشترى ، والثانى ان شاء أخذ الفضل عن الصدقة بجميع الثمن ، وان شاء ترك ، (قال الربيع) وللشافعى فيه قول ثالث أن الصفقة كلها باطلة من قبل أنه باعه ما ملك ، وما لم يملك ، فلما جمعت الصفقة حرام البيع ، وحلال البيع بطلت الصفقة كلها ^(١) فهنا نرى للشافعى ثلاثة أقوال فى مسألة واحدة .

٨ — اذا رهن شخص ثمرة تخرج شيئاً فشيئاً فالرهن واقع على الثمرة الموجودة وقت الرهن ، ولذا يجب قطعها لكي يصح الرهن ، ولكيلا يختلط المرهون بغير المرهون ، فإذا لم يقطعها حتى خرجت غيرها ، واشكل الأمر ، فلم يعرف المرهون من غير المرهون . فما حكم الرهن ؟ الشافعى يذكر قولين : أحدهما أن الرهن يفسد لإختلاط المرهون بغير المرهون ، كالبيع اذا اختلط المبيع بغير المبيع . الثانى أن الرهن لا يفسد والقول قول الراهن فى مقداره ، ويبقى على الرهن اذا كان حنطة أو ثمرأ فاختلط بغيره . واليك كلام الشافعى والربيع : « فإن كان من الثمر شيء يخرج ، فرهنه اياه ، وكان يخرج بعده غيره ، فلا يتميز الخارج عن الأول المرهون لم يحز الرهن فى الأول ، ولا فى الخارج ، لأن الرهن حينئذ ليس بمعروف ، ولا يجوز الرهن فيه حتى يقطع مكانه ، أو يشترط أنه يقطع فى مدة قبل أن تخرج الثمرة التى تخرج بعده أو بعدما تخرج قبل أن يشكل ، أهى من الرهن الأول أم لا ، فإذا كان هذا جاز . وإن ترك حتى تخرج بعده ثمرة لا يتميز حتى يعرف ، ففيها قولان : أحدهما أنه يفسد الرهن كما

يفسخ البيع ، لأنى لا أعرف الرهن من غير الرهن ، والثانى أن الرهن لا يفسد ، والقول قول الراهن فى قدر الثمرة المرهونة من المختلطة بها ، كما لو رهنه حنطة ، أو ثمراً ، فاختلطت بحنطة للراهن أو ثمره كان القول قوله فى قدر الحنطة التى رهن مع يمينه . (قال الربيع) وللشافعى قول آخر فى البيع أنه اذا باعه ثمراً فلم يقبضه حتى حدثت ثمرة أخرى فى شجرها لا تتميز الحادثة من المبيع قبلها كان البائع بالخيار بين أن يسلم له الثمرة الحادثة مع المبيع الأول ، فيكون قد زاده خيراً أو ينقض البيع ، لأنه لا يدرى ما باع مما حدث من الثمرة .

١١٨ - هذه أمثلة مما عثرنا عليه عند قراءةنا للجموعة الفقهية المنسوبة للشافعى وتلاميذه ، وهى كاشفة عما وراهها ، ومبينة له ، وإن لم تكن هى كل ما وجدناه من أقوال مختلفة للشافعى رضى الله عنه .

وقد اتخذ بعض المغرضين فى الماضى من تعدد أقوال الشافعى سبيلاً للنيل منه ، ورغم أن اضطراب القول فى المسألة الواحدة دليل على النقص فى الاجتهاد ، وإن عدم الجزم دليل على نقص العلم ، والحق أن التردد عند تعارض الأقيسة وتصادم الأدلة ، ليس دليل النقص ، ولكنه دليل الكمال فى العقل ، ودليل الكمال فى القصد أما دلالة على الكمال فى العقل ، فلأنه لم يرد أن يهجم باليقين فى مقام الظن ، ولا بالظن فى مقام الشك ، فليس ذلك دأب العلماء ، وكلما رأيت أمراً يحقق ويردد ، ولا يريد أن يكون أسير فكرة قبل أن يأسره الدليل ، ويستجود عليه البرهان - فاعلم أنه العالم ، وإن رأيت أمراً يهجم باليقين فى مقام الرجحان ، وبالرجحان فى مقام الشك ، فاعلم أن ذلك ناشئ عن نقص فى الإحاطة بالموضوع ، وعدم الأخذ به من كل أطرافه ، كمن قصر نظره ، وأصبح لا يرى بعض الأشياء ، فأنكر وجودها ، لأنه لا يراها ، وما علم أن ذلك نقص فى علمه ، وخطأ فى حسه .

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

١١٩ - ولقد عقد نجر الدين الرازى فى كتاب مناقب الشافعى فصلا لاختلاف الأقوال عند الشافعى ، أو الأقوال المنسوبة للشافعى ، سواء أكانت قد جاءت على لسانه ، أم جرت من قلبه ، كالذى نقلناه لك من الأم ومختصر المزنى ، أم نسبها الشافعية الى مذهبه . وقد قسم اختلاف الأقوال المنسوبة اليه رضى الله عنه الى خمسة أقسام .

القسم الأول - المسائل التى يذكرون فيها قولين بالنقل والتخريج ، وهى أن يذكر الشافعى مسألتين متشابهتين فى باين ، ثم يذكر الجواب فى أحدهما بالنفى والآخر بالاثبات ، والأصحاب ينقلون جواب كل واحدة من المسألتين فى الأخرى ويقولون فيه قولان بالنقل ، والتخريج ، وهذا فى الحقيقة ليس من الشافعى ، بل من الأصحاب ، والمحققون من الأصحاب لا يذكرون هذين القولين .

القسم الثانى - أن يكون للشافعى قولان أحدهما قديم ، وهو الذى صنّفه فى بغداد ، والآخر جديد ، وهو الذى صنّفه بمصر ، والجديد بالنسبة الى القديم كالنسخ له ، والقديم بمنزلة المنسوخ ، قال البيهقى قرأت فى كتاب زكريا بن يحيى الساجى بإسناده عن البويطى . قال سمعت الشافعى رضى الله عنه يقول : لا أجعل فى حل من روى عني كتابى البغدادى . ولا يجد الرازى فى ذلك نقصاً ، وهذا حق ، وهو يستدل على جواز أن يرجع المجتهد فى رأيه إذا تبين له الحق فى غيره - بما كان من الصحابة من رجوعهم فى أقوالهم . فيقول : فعلت الصحابة مثل ذلك : قال على كرم الله وجهه كان رأيى ورأى عمر فى أمهات الأولاد ألا يبعن ، وأنا الآن أرى يبعن ، وكان ابن عباس يقول لا رباً إلا فى النسبة ، ثم رجع عنه وأثبت ربا الفضل . . وقال عمر ابن الخطاب فى كتابه الى عبد الله بن قيس فى آداب القضاء : لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه عقلك وهديت لرشدك أن ترجع الى الحق ، فان الرجوع الى الحق خير من التمسك بالباطل ، وكان عمر لا يورث الإخوة والأخوات مع الجد فرجع الى قول على وزيد فى التشريك بينهم .

القسم الثالث - أن ينص الشافعى فى مواضع من كتبه الجديدة على قولين ، ثم يذبه على اختيار الذى يختاره منهما بأن يقول هذا أصحهما أو أحسنهما ، أو بتفريعه على أحدهما ، وترك التفريع على الآخر ، أو بذكره دليل أحدهما دون الآخر .

وهذا ما يقوله الرازي في بيان معنى الاختيار ، وعندى أن بعض هذا الذى ذكره قد يدل على الميل الى أحد الرأيين دون التورط فى اختياره ، أو ترجيحه ، أو يكون أحدهما يحتاج الى توضيح فيستعين بالتفريع لتوضيحه .

النوع الرابع — أن يذكر طرفى النفي والاثبات ، ويتوقف فيه ويقول الرازي فى ذلك القسم : « قال الاصحاب فيه لم يصح عن الشافعى رضى الله عنه ذكر القولين على هذا الوجه الا فى ست عشرة مسألة ، وهو قد توقف فيها لاشتباه الأمر فيها ، وهذا غاية الديانة والورع قال الأستاذ أبو منصور البغدادى « وليس الشافعى أجل من رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن قذف الرجل امرأته وتوقف حتى نزلت آية اللعان ، وقد روى أن المؤمن وقاف ، والمنافق وثاب ، وترى من هذا أن الرازي يضيق المسائل التى أرسل الشافعى فيها قولين ، ولم يختار واحدا منهما ، ويقصرها على ست عشرة مسألة ، ويظهر أن السبب فى ذلك هو توسعه فى مبنى الامارات التى تدل على الاختيار ، فهو يعتبر مجرد الذكر لدليل أحد الرأيين دليل اختياره ، مع أنه ربما ترك الدليل للرأى الآخر لظهور الدليل ، ووضوح القياس فيه ، وأنه اذ توسع فى أمارات الاختيار والترجيح ، فقد ضيق المسائل التى ترك الرأيان فيها من غير اختيار لأحدهما .

النوع الخامس — أن يذكر الشافعى فى المسألة قولين أحدهما طريقة القياس والثانى طريقة الخبر والسنة ، ثم يختار ما وافق السنة ، وقد ذكر الرازي ذلك النوع من الأمور التى روى للشافعى فيها قولان ، وهذا ليس منها فى شيء ، لأن القياس آخر الأدلة فى الشريعة عنده ، فلا رأى يبنى على القياس فى موضع النص من كتاب أو سنة فذكره للسنة بجوار القياس معناه رفض القياس البتة .

١٢٠ — وإنك لترى الرازي كغيره من متعصبى الشافعية يظنون أن كثرة الآراء للشافعى لا تليق به ، فيدفعوها عنه ، ويقللون عدد المسائل التى قال فيها أكثر من رأى وترى بجوارهم المتعصبين على الشافعى يرون كثرة الآراء منقصة فيه ، ودليلا على عدم الوصول الى الحق ، وذلك نقص فى العلم وقد رددنا زعمهم ، وبيننا أن العلم يوجب التردد فى كثير من الأحيان ، وأن التردد عن بينة علم ، واليقين عن غير بينة جهل .

والحق أن الشافعي الذي ألقينا عليك ضوءاً من سيرته وحياته العلمية لابد أن ينقل عنه أكثر من رأى في المسألة الواحدة أحياناً ، ذلك لأنه رحمه الله كان مخلصاً في طلب ما يمتدّد أنه الحق في هذه الشريعة الغراء ، والمخلص لا تستحوذ عليه فكره ولا يسترقه رأى يحمّد عليه ، فإن له مقصداً معيناً ، وهو طلب العلم لله ، وذلك يجعله يفحص آراءه بميزان ناقد كاشف ، ونظر مستبين فاحص ، وفوق ذلك كان الشافعي ذا فكر حي متحرك يسير في طلب الغايات العلمية صعبداً ، لا يسكن الى غاية حتى يطلب ما وراءها ، ومن كانت هذه حاله لا يحمّد على آرائه ، بل يسيرها دائماً بالميزان الذي يصل اليه في طوره العلمي الأخير ، وتكون مظنة التغيير أقرب من القرار

ولقد كان الشافعي يطلب الحديث دائماً ، ويصرّح بأنه اذا كان له رأى يخالف الحديث فهو لا محالة راجع الى الحديث ، ثم يطلب المحدثين من أصحابه بأن يأخذوا بالحديث ان وجدوا رأيه يخالف الحديث ، وألا يعتبروا رأيه مع الحديث ، ولقد كان لدى كل طائفة من العلماء من الأحاديث ما ليست لدى الأخرى ، فتفتى كل واحدة على قدر ما عندها ، وتقيس فيما وراء ذلك ، ولقد يكون من الشافعي هذا ، فإذا اطلع على أحاديث الطائفة التي لم يتلق عليها ، فإنه لا محالة منتقل الى الرأى الذي يكون مع الحديث سيراً على قاعدته التي سنّها لنفسه ، « اذا صح الحديث ، فهو مذهبي »

والشافعي كان كثير الرحلة محباً للنجعة ، فقد طوف بالأقاليم ، فاطلع على بيئات مختلفة ، وعلى أعراف للناس متباينة ، ولكل جماعة من الناس أحداثها ، ولكل حاضرة من حواضر العالم الاسلامى عاداتها ، وان مستنبط القوانين لا محالة يتأثر بالعرف الذي يظله ، يوجه آراءه أحياناً ، ويثبتها أحياناً ، فتدريكون الشافعي قد قال رأياً في بغداد متأثراً بما فيها ، فلما جاء الى مصر غير رأيه متأثراً بها . وقد يتردد بين الأمرين ، فيترك الرأى من غير أن يفسخ أحدهما الآخر

وان كثرة مناظرات الشافعي مع المخالفين له من شأنها أن تجعله ينظر الى آرائه دائماً نظرة فاحصة ، فان المناظر يريه عيوبها ، ويطلعه على مواضع النقص فيها أو يحمله على أن يزنّها قبل أن يتورط في الجدل وعلى المحاماة عليها ؛ وأن خشية سقط القول ، تزيه عيوب قوله ، فيدحضها ، وذلك يجعله بلا ريب فاحصاً لآرائه دائماً ، وإخلاصه في طلب الحق يحمله على التغيير ان أوجبه الفحص

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

وإن القياس قد يحمله على إبقاء رأيين مختلفين في مسألة واحدة ، إذ قد يكون
للمسألة التي يدرسها شيهان مختلفا الحكم ، ولا يجد ما يرجح به أحد القياسين على
الآخر ، كما رأيت في إقرار المدين الممنوع من التصرف بدين بعد منعه ، فقد وجد
شبهين : المريض ، فألحقه به على أحد الرأيين ، والراهن فألحقه به على الرأى الثانى (١)
وكذلك ترى الرأيين اللذين ذكرهما في مسألة من يذكر عند الزواج نسباً أعلى من
نسبه ، وكذلك من يبيع ثمرة وجبت فيها صدقة ، وكذلك من رهن ثمرة من غير أن
يقطعها حتى خرج غيرها فاختلط بها (٢) فأساس كثرة الآراء فيها تعارض الأقيسة
وتصادم الأمارات .

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

(١) راجع رقم ٥ من النبعة رقم ١١٧ .

(٢) راجع رقم ٨٤٧٠٦ من النبعة رقم ١٢٧ .

اصول الشافعي

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

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

١٢٢ - كان الشافعي بهذا السبق واضح علم أصول الفقه ، لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط ، وكانوا يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة ، ومرامى أحكامها وغاياتها ، وما تولى اليه نصوصها ، وما تشير اليه مقاصدها ، ومصادرها ومواردها ، ومثلهم كمثل من يزن البراهين بالسليقة من غير أن يكون له إلمام بعلم المنطق ، فان تمرس هؤلاء الفقهاء بدراسة الشريعة وتعرف أغراضها ومقاصدها جعل موازين الاستنباط فيها كالمسكات في نفوسهم يجتهدون ، فيوفقون من غير أن تكون بين أيديهم حدود مدونة مرسومة ، فجاء الشافعي رضى الله عنه ، بعد أن اختلط بالعلماء ، وناظر الفقهاء ، وناظره ، وكانت مناهجهم في الاستنباط تبدر على السنتهم في الجدل والمناظرات ، جاء الشافعي فوضع الحدود والرسوم ، وضبط القواعد والموازين ، ولقد قال نجر الدين الرازى في فضل الشافعي في هذا المقام مانعه « اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الاصول ، كنسبة أرسطو إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل ابن احمد إلى علم العروض ، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون

بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون في كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كتاباتهم مشوشة ومضطربة ، فان مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى ما أفلح . فلما رأى أرسطو ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة ، فاستخرج علم المنطق ، ووضع للخلق بسببه قانونا كليا ، يرجع اليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين ، وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعارا ، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض ، فكان ذلك قانونا كليا في معرفة مصالح الشعر ومفاسده فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الامام الشافعى رضى الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع اليه في معرفة دلائل الشريعة في كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعى رحمه الله تعالى علم أصول الفقه ، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع اليه في معرفة مراتب أدلة الشرع ، فثبت أن نسبة الشافعى إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل ، فلما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية لم يتفق لأحد مشاركة أرسطو فيها ، فكذا هاهنا وجب أن يعترفوا للشافعى رضى الله عنه بسبب وضع هذا العلم الشريف بالرفعة والجلالة والتميز على سائر المجتهدين بسبب هذه الدرجة الشريفة ،

١٢٣ — ولقد كان أول كتابة للشافعى فى الاصول الرسالة التى كتبها لعبد الرحمن ابن مهدى قبل أن يجرى إلى مصر ، ثم أعاد كتابتها بمصر ، وهى المشهورة (١) وقد اشتملت على أكثر مباحث الشافعى فى الاصول ، ولكنها لم تشتمل على كلها . بل للشافعى مباحث مستقلة غيرها فى الاصول . ككتاب إبطال الاستحسان ، وكتاب جماع العلم ، وأن الدارس للأمم دراسة متبوع مستقر يجد فى ثنايا الأحكام الفرعية بيانا لمسائل كلية ، وأن كثيرا من هذه القواعد قد جاءت فى مناظراته مع الخصوم ، إما لحلهم على الأخذ بها كما فى جماع العلم ، وإبطال الاستحسان ، وأما لاثبات صحة رأيه فى فرع من الفروع ، والمناظرة تجلّى القاعده وتوضحها ، وتبين مقامها فى الاستنباط أفضل تبين .

(١) طبعت الرسالة طبعة مستقلة محققة بتحقيق الأستاذ احمد شاكر فارجد إليها .

العلم بالشرعية

١٢٤ - يقسم الشافعي علم الشريعة قسمين : أحدهما علم العامة ، أى العلم الذى لا يسع مسلماً أن يجمله ، بل يجب عليه أن يعرفه ، فلا يسع مسلماً غير مغلوب على عقله أن يكون به جاهلاً ، وهذا لأنه معلوم من الشريعة بالضرورة ، مثل فرض الصلوات الخمس ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً ، ووجوب الزكاة فى الأموال ، وتحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر ، وهذا الصنف موجود فى القرآن نصاً لا تأويل فيه ، وفى السنة المتواترة بين الكافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم والقسم الثانى ما يعرض للناس من فروع الشريعة التى ليس فيها نص من كتاب ، أو فيها نص يحتمل التأويل ، ولم يكن فيها نص متواتر عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه أو وجد نص ، وكان بخبر الآحاد لا بالخبر المتواتر ، أو كانت النصوص فيها قابلة للتأويل ، ويسمى ذلك علم الخاصة .

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

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

ولا ترك الشافعي بين لك الحد الفاصل بين علم العامة وعلم الخاصة ، فهو يقول : العلم علان : علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله . . . مثل الصلوات الخمس ، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان ، وحج البيت إذا استطاعوه وزكاة فى أموالهم ، وأنه حرم عليهم الزنى ، والقتل ، والسرقة ، والخمر ، وما كان فى معنى هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ، ويعملوه ، ويعطوه من أنفسهم وأموالهم وأن

يكفوا عنه ، بما حرم عليهم منه . وهذا الصنف كله من العلم موجود نصاً في كتاب الله . وموجود عاماً عند أهل الاسلام ينقله عوامهم عن مضى من عوامهم ، يحكونه عن رسول الله ، ولا يتنازعون في حكايته ، ولا وجوبه عليهم . وهذا العلم العام هو الذى لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ، ولا يجوز فيه التنازع .

وبين النوع الثانى وهو علم الخاصة ، فيقول فى بيانه : « ما ينوب العباد من فروع الفرائض ، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا فى أكثره نص سنة ، وإن كانت فى شىء منه سنة ، فانما هى من أخبار الخاصة ، لا أخبار العامة ، وما كان منه يحتمل التأويل ، ويستدرك قياساً ^(١) .

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

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

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

(١) المراد من أخبار الخاصة أخبار الاحاد أى غير المتواترة ، ومن أخبار العامة الأخبار المتواترة ، ومعنى استدرك أى يطلب إدراكه بطريق القياس والراى .

١٢٥ — وعلم الخاصة هو موضوع بحث الفقهاء ، وهو الذى يجتهد المجتهدون فى استنباطه ، وهو الذى يجرى فيه التنازع ، وهو الذى توضع له الضوابط ، ليكون الاستنباط صحيحاً ، ولتكون تلك الضوابط المقياس الذى يقاس به الخطأ والصواب ، وتكون الحكم بين المتنازعين ، والفاصل بين المختلفين ولا شك أن الأصول العامة للاستنباط ، وهى تلك الضوابط هى أخص علم الخاصة ، فليست واجبة التحصيل على كل مسلم ، بل لا يستطيع تحصيلها كل مسلم ، إذ هى موازين دقيقة لو وزن الآراء ، وهى قواعد عامة ترشد المجتهدين للاستنباط .

ادلة الاحكام عند الشافعى

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

المرتبة الأولى — الكتاب والسنة إذا ثبتت ، ويضع السنة مع الكتاب فى مرتبة واحدة لأنها فى كثير من الأحوال مبينة له مفصلة لمجمله ، فيضعها معه إذا صحت ، وإن كانت أخبار الآحاد فى السنة — ليست فى قوة القرآن من حيث تواتر القرآن وعدم تواترها وأن القرآن لا تعارضه السنة ، ويكتفى به إن لم يحتج لبيانها

والمرتبة الثانية — الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والمراد بالاجماع اجماع الفقهاء الذين أوتوا علم الخاصة ، ولم يقتصروا على علم العامة ، فاجماعهم حجة على من بعدهم فى المسألة التى اجتمعوا عليها .

المرتبة الثالثة — قول بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم رأيا من غير أن يعرف أن أحدا خالفه ، فرأى الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا

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

والمرتبة الخامسة — القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة الكتاب والسنة والاجماع على ترتيبها ، فيقاس على الأمر المنصوص على حكمه فى

الكتاب أو السنة أو عرف حكمه بالإجماع ، أو تبع فيه قول بعض الصحابة من غير مخالف أو قوله مع اختلاف غيره ^(١)

وفي الحق إن هذا النظر من الشافعي نظر صادق ، فإن السنة مبدئية للكتاب في وقد نص على ذلك الشافعي في الأم فقال : « العلم طبقات شتى : الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت ، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والثالثة — أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم ، والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك ، الخامسة القياس على بعض الطبقات ، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان ، وإنما يؤخذ العلم من أعلى ^(٢) هذه هي طبقات العلم عند الشافعي ولنبدأ بما بدأ به وهي مرتبة الكتاب والسنة ثم لنخص الكتاب بالبدء .

الكتاب

١٢٧ — الشافعي يعتبر الكتاب والسنة مرتبة واحدة في العلم في هذه الشريعة ، بل يعتبرهما المصدر الوحيد لهذه الشريعة ، لأن غيرهما من ينابيع الاستدلال محمول عليهما ، ومقتبس من روحهما ، وإن لم يؤخذ من نصهما ، فصادر الاستدلال كلها مهما تعددت وتتنوع راجع إلى أصل واحد يتكون من شعبتين : هما الكتاب والسنة ولكن نرى عبارات الكتاب في الأصول من بعد الشافعي ، بل عبارات الفقهاء

(١) يقول الشافعي العلم وجهان : اتباع واستنباط ، والاتباع اتباع كتاب ، فإن لم يكن منه ، فإن لم يكن فتول عامة من سلف لا نعلم له مخالفاً ، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله جل وعز ، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف لا يخالفه ، ولا يجوز القول إلا بالقياس ، وإذا قاس من لهم القياس فاختلفوا ، وسع كلاً أن يقول بمباح اجتهد ، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهد .

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

من قبله ، والشافعي نفسه في بعض ما كتب لا يجعل السنة في مرتبة الكتاب . بل يجعلها في مرتبة والية له ، لا مقترنة به ، فلماذا اعتبرهما الشافعي فيما ذكرنا مرتبة واحدة؟ يجيب الشافعي عن ذلك بأن الكتاب والسنة كلاهما عن الله ، إذا ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ينطق عن الهوى ، ان هو إلا وحي يوحى ، فكلاهما عن الله ، وإن تفرقت طرقهما وأسبابهما ، ولأن السنة علم الأخذ بها من كتاب الله ، فهي به ملحقة ، وهي معه يتمان شرعا واحدا ، فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه قبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنته بفرض الله طاعة رسول على خلقه ، وأن ينتهوا إلى حكمه ، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل ، لما افترض الله من طاعته ، فيجمع القبول لما في كتاب الله ، ولسنة رسول الله القبول لكل واحد منهما عن الله ، وإن تفرقت فروع الأسباب التي قبل بها عنهما ، كما أحل وحرم وفرض وحدث بأسباب متفرقة ، كما شاء جل ثناؤه ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ،^(١)

كل ما جاء فيه من مسائل كلية ، ومفصلة لمجمل ، ولا يمكن أن يكون لها البيان إلا إذا كانت في مرتبة المبين في العلم ، وقد كان كثيرون من الصحابة ينظرون نظرة الشافعي هذه ، يروى أن عبد الله بن مسعود قال الحديث الصحيح : « لعن الله الواشحات والمستوشحات والمتنصتات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله »^(٢) . فبلغ ذلك امرأة من بني أسد ، وكانت تقرأ القرآن . فقالت لعبد الله ما حديث بلغني عنك أنك لعنت كذا وكذا ، فذكرته ، فقال عبدالله ، وما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو في كتاب الله ، فقالت المرأة : لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته ، فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته ، قال الله عز وجل : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا »

١٢٨ — ولكيلا نحرف مقصد الشافعي عن موضعه ، أو يحمل كلامه على غير محله ، يجب التنبيه إلى ثلاث مسائل ، قد يعزب عن بعض الناس ادراكها :

(١) الرسالة ص ٣٣ طبعة الحلبي

(٢) الوشم وضع علامات في الجسم لاعتق . التمنص ازالة شعر الوجه . التفلاج برد الاسنان لتكون كأن بها فلجا

أولاًها : أن الشافعي يجعل العلم بالسنة في مجموعها في مرتبة القرآن ، لا ان كل مروي عن الرسول مهما تكن طرقه في مرتبة الآي المتواترة ، القاطعة في صدقها ، فإن أحاديث الأحاد ليست في مرتبة الأحاديث المتواترة ، أو المستفيضة المشهورة ، فضلا عن الآيات القرآنية القاطعة في ثبوتها ، وإن الشافعي قد نبه إلى ذلك ، إذ قيد السنة التي في مرتبة القرآن بالسنة الثابتة . فقد قال : « المرتبة الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت » . ولئن حكم الشافعي بأن القرآن والسنة الثابتة مرتبة من العلم واحدة ، لم يمح التفاوت في تفصيل جزئيات الاستدلال ، فالكتاب من حيث الاسناد لا نظير له ، والاسناد في السنة مراتب تجعل الاستدلال بها مراتب تابعة لذلك ، والدلالات في الكتاب والسنة مراتب تجعل لكل مرتبة مكاناً في الاستدلال ليس للأخرى

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

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

هذا ويجب التنبيه إلى أن السنة ان عارضت الكتاب أخذ به دونها ، وإن كان

نص الكتاب محكما لا يحتاج إلى تفسير مستقل بالاستدلال دونها ، ولذلك يبحث عن الحكم أولا فيه .

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

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

ولقد ذكر الشافعي حجة ذلك القائل قائلاً : « ولعل من قال إن في القرآن غير لسان العرب ، وقبل ذلك منه — ذهب إلى أن في القرآن خاصا بجهل بعضه بعض العرب »^(١)

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

وهو يرد الحجتين : يرد الأولى بأن جهل بعض العرب ببعض ما في القرآن ليس دليلاً على عجمة بعض القرآن ، بل هو دليل على جهل هؤلاء ببعض لغتهم ، وليس لأحد أن يدعى الإحاطة بكل الفاظ اللسان العربي لأنه « أوسع الألسنة مذهباً ، وأكثرها الفاظاً ، ولا يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي وإذا كان علم اللسان العربي

متعذراً على الأحاد فعليه ثابت المجموع ، أى أن العرب جميعاً يعرفون اللسان العربي كله ، وذلك كالعلم بالسنة لا يحيط بها واحد علماً ، ولكن بمجموع الأصحاب ومن بعدهم التابعين ، ثم الخلائف من بعدهم قد أحاطوا بكلها علماً ، فإذا جمع علم أهل العلم بها أتى على السنن كلها ، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه شيء منها ، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره . وكذلك اللسان العربي المجموع يعرفه ، وكل واحد يعرف بعضه ، والعلم به طبقات ، منهم الجامع لأكثره ، وإن ذهب عليه بعضه ، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره ،

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

هذا ما قاله الشافعى فى الرد على هذه الحجة ، ولو أنه اعترف بأن فى القرآن ألفاظاً نادرة تمت إلى أصل أعجمى لمت له الحجة ، فهذا القليل النادر كان قد سرى إلى العرب فعربوه ، وجعلوا مخارج حروفه كمخارج الحروف العربية ، فصار بذلك عربياً بالصقل والتعريب ، وإن كان فى مولده أعجمياً ، وقد اختار ذلك الرد الشاطبى من بعد ، فقد قال : « واما كونه (أى القرآن) جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم أو لم يحى فيه شيء من ذلك ، فلا يحتاج إليه ، إذا كانت العرب قد تكلمت به . وجرى فى خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها .

ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذى كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه فى المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجوده ، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب ، فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون بعض ، فلا بد له من أن ترددها إلى حروفها ، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلاً . ومنها ما تصرف فيه بالتغيير ، كما تتصرف فى كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها . هذا

معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا اشكال ،^(١)

١٣٠ — ولا يكتفى الشافعي برد ما يبنى عليه الخصم كلامه ، بل يسرد بعض الآي القرآنية التي تصرح بأن القرآن عربي ، وأنه جاء بلسان قوم النبي صلى الله عليه وسلم ، من مثل قوله تعالى : « وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين » وقوله تعالى : « وكذلك أنزلناه عربياً » وقوله تعالى : « وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً ، لتنذر أم القرى ، ومن حولها » وقوله تعالى : « قرآناً عربياً غير ذي عوج لعلمهم يتقون »

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

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

١٣١ — والشافعي لا يثير ذلك البحث لمجرد الرد على من زعم ذلك الزعم الباطل بل يسوقه ليبنى نتائج في الأحكام الشرعية والاستنباط ، فهو يبنى على كون القرآن عربياً ، وجوب تعلم العربية على كل مسلم حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، ويتلو كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير ، وأمر به من النسيح والتشهد ، وغير ذلك^(٢) ،

بل إنه روى عنه أن عقد الزواج لا يجوز بغير العربية للقادر عليها

(١) المرافقات للشاطبي الجزء الثاني ص ٤٣ طبعة منير الدمشقي .

(٢) الرسالة ص ٤٩ .

هذا قدر واجب على كل مسلم ؛ وإن تعلم من العربية أكثر من القدر الذي يؤدي به الواجبات السابقة كان خيراً له ، ويكون ذلك من نوافل الطاعات . ، ثم هو يذكر أن كون القرآن عربياً يوجب على المستنبط أن يكون عالماً باللسان العربي ، لأن القرآن يفهم على مقتضى الأساليب العربية ، ولترك الكلمة في هذا للشافعي ، فإن تلخيصها يذهب بجمالها ، وهماهي ذى :

« وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره ، لأنه لا يعلم من إيضاح جملة علم الكتاب أحد جهل لسان العرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفرقها ، ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها فكان تذييه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين ، والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه ، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسه . وترك موضع حظه . وكان يجمع مع النصيحة لهم قياماً بإيضاح حق ، وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله ، وطاعة الله جامعة للخير . أخبرنا سفيان عن زياد بن علاقة قال سمعت جرير بن عبيد الله يقول : « بايعت النبي على النصيح لكل مسلم » . أخبرنا ابن عيينة عن سهيل بن أبي صالح عن عطاء بن يزيد عن تميم الداري أن النبي قال : « إن الدين النصيحة . إن الدين النصيحة . إن الدين النصيحة لله ، ولكتابه ، ولنبيه ، ولأئمة المسلمين وعامتهم » ، فأنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها . وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وإن فطرته أن يخاطب بالشئ منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر . ويستغنى بأول هذا منه عن آخره وعاماً ظاهراً يراد به العام ، ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره فكل هذا موجود عليه في أول الكلام وآخره

وتبتدىء بالشئ من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره ، وتبتدىء بالشئ يبين آخر لفظها منه عن أوله ، وتكلم بالشئ تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ ، كما تعرف بالإشارة ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها ، لانفراد أهل علمها به

دون أهل جهاتها ، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة ،

وهكذا نرى الشافعي لا يقصد يبحثه مسألة كون القرآن عربياً مجرد البحث النظري أو الاعتقادي ، كما فعل من جاء بعده من علماء الأصول ^(١) بل يقصد بهذا البحث أن يكون مقدمة نتيجتها التنبيه الى أن استنباط الأحكام من القرآن يجب أن يكون قائماً على تفهم الأساليب العربية ، لأن القرآن جاء على منهاجها وان كان أعلى منها ، وعلى طريقة العرب في البياض والايضاح والافهام ، وان كان قد أعجزهم عن أن يأتوا بمثله .

(١) لقد تصدى علماء الأصول من بعد الشافعي للكلام في مسألة عربية القرآن من غير أن يدنوا الثمرة المترتبة على الحكم بأنه عربي من ناحية الاستنباط الفقهي دون سواء ، فانزال ، وهو أقوى من كتب في الأصول بتدبير الشافعي يقرر أن القرآن عربي ، ويقرر بالنسبة لاشتغاله على بعض ألفاظ يشترك مع اللغات الأجنبية — أن في المسألة رأيين ، رأى الباقين أن كل كلمة مستعملة في القرآن هي عربية ، والأعاجم هم الذين أخذوها من العرب وحرفوها ورأى يرى أن اشتغال القرآن على بعض ألفاظ أجنبية قليلة لا ينافي عربيته ، ويقول الفزالي في ذلك . « قال القاضي كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى ، فيكون أصلها عربياً ، وإنما غيرها غيرهم تنبهاً ما ، كما غير العبرانيون فقالوا : لاله : لاهوت ، والناس : ناسوت . وأنكر أن يكون في القرآن لفظ أعجمي مستدلاً بقوله تعالى : « لسان الذين يلحدون إليه أعجمي ، وهذا لسان عربي مبين » وقال « وأقوى الأدلة قوله تعالى : « ولوجملناه نراً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي ، ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربياً محضاً ، بل عربياً وعجمياً ، ولا نخذ العرب ذلك حجة ، وقالوا نحن لانعجز عن العربية . أما العجمية فنعجز عنها . وهذا غير مرضي عندنا إذ اشتغال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها أعجمي ، وقد استعملتها العرب ، ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربياً ، وعن إطلاق هذا الاسم عليه ، ولا يتمهد للعرب حجة ، فان الشعر الفارسي ، وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية ، إذا كانت تلك الكلمات متداولة في لسان الفرس ، فلا حاجة إلى هذا التكلف » وهكذا يذكر الفزالي الموضوع من غير أن بين الثمرة التي ذكرها الشافعي في رسالته ، ولذا قال في الموافقات : « إذا كان كذلك القرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب فكذلك لسان العرب لا يمكن أن يفهم من جهة فهم لسان العجم ، والذي نبه على هذا المأخذ هو الشافعي الامام في رسالته ، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ

العام والخاص في القرآن

١٣٢ - العام يعرفه المناطقة وعلماء الأصول بأنه الاسم الذي يدل على أشياء متغايرة في العدد متفقة في المعنى ، كالإنسان فإنه يدل على الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد ، وهذه آحاد متغايرة في عددها ، وأشخاصها ، ولكنها مشتركة في معنى الإنسانية الذي جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا وأحدها الموضوع ، أى خبراً وواحدها هو المبتدأ . فيقال الأبيض إنسان ، والأسود إنسان والمرأة إنسان وزيد إنسان ، وهذا يدل على اشتراكها في معنى واحد هو الإنسانية ، إذ صح الاخبار بها عن كل واحد منها .

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

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

يمثل الشافعي للعام الذي يراد به العام بقوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، وهو على كل شيء وكيل ، وقوله تعالى : « خلق السموات والأرض » ، وقوله تعالى : وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ، ويقول الشافعي في بيان عموم هذه الآيات ، فكل شيء

من سماء وأرض ، وذى روح وشجر وغير ذلك فآله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها .

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

وقد ذكر الشافعى عند الكلام فى القرآن وجه العموم والخصوص ولم يوضحه كما وضح غيره ، ولذلك نتجه إلى توضيحه من كلام الشافعى فى موضع آخر ، ومن اتبعه ، وقد يحتمل أن يكون المراد بهذه الأمور التى يراد فيها العموم والخصوص ما يسمى فى اصطلاح الفقهاء بالواجب على الكفاية ، لأن الأمثلة التى ساقها تشير إلى ذلك ، وهو الذى إذا قام به بعض المخاطبين سقط الحرج عن الباقين ، وكان لمن قام به الفضل ، وإن لم يقم به أحد سقطوا فى الأثم جميعاً ، فالجهاد مطلوب من كل القادرين ، ولكن إن قام به من فيهم كفاية سقط عن الباقين الأثم ، ودفع الظلم واجب على جميع القادرين على دفعه ، فإن دفعه بعضهم كان له الفضل وسقط الأثم عن غيره ، وإيواء أبناء السبيل وإطعامهم واجب على الجميع ، ولكن إن قام به بعض أهل القرية لم يأثم سائرهم ، وإن لم يطعمهم أحد سقطوا فى الأثم جميعاً أن علوا وقصروا

وفي الجملة أن المقصود بالواجب في الكفاية وجود الفعل المطلوب من الجماعة بالتكليف ، فإن وقع إثم ، والفضل لصاحبه ، وإن لم يقع كان الجميع آثما ، وقد ذكر هذا المعنى واستخرجه من الآي الكريمة الشافعي في باب العلم . وقال بعد أن سرد طائفة من آيات الجهاد مثل قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة : « احتملت الآيات أن يكون الجهاد كله ، والنفير خاصة منه على كل مطيق له ، لا يسع أحدا منهم التخلف عنه ، كما كانت الصلوات والحج والزكاة ، فلم يخرج أحد وجب عليه فرض منها من أن يؤدي غيره الفرض عن نفسه ، لأن عمل أحد في هذا لا يكتب لغيره ، واحتملت أن يكون قصد الكفاية ، فيكون من قام بالكفاية في جهاد من جاهد من المشركين مدركا تأدية الفرض ، ونافلة الفضل ، ومخرجا من تخلف من الإثم ، ولم يسو الله بينهما فقال الله : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما ، . وقال الله « وكلا وعد الله الحسنى ، فوعد المتخلفين عن الجهاد الحسنى على الإيمان وأبان فضيلة المجاهدين على القاعدين ، ولو كانوا آثمين بالتخلف إذا غزا غيرهم كانت العقوبة بالآثم - إن لم يعف الله - أولى بهم من الحسنى » ثم يقول : وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصودا قصد الكفاية فيما ينوب فاذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المأثم . ولو ضيعوه معا خفت ألا يخرج واحد منهم فيه من المأثم بل لأشك أن الله شاء لقوله « الا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ، ١٣٤ - والتعبير عن صفة المطلوب على وجه الكفاية على هذا التفسير الاحتمالي

بأنه عام يراد به العام ، ويدخله الخصوص تعبير جيد محكم مستقيم ، ذلك لأن الخصوص فيه ملاحظ والتكليف عام ، بدليل إثم الجميع إن لم يقع الفعل « ولا إثم من غير تكليف ولا عصيان إلا إذا كان طلب ، والخصوص ملاحظ ، لأن المقصود أن يقع الفعل من أدنى عدد ، أو من العدد الذي يعقل أن يقع منه الفعل »

ثم إن تسمية المطلوب كفاية بأنه عام يراد به العام ، ويدخله الخصوص يوصى إلى معنى جليل في فروض الكفاية ، وهو أن فروض الكفاية على الجميع ، وموزعة

على الطوائف والآحاد ، فالتفقه في الدين فرض كفاية وعلم الهندسة فرض كفاية والزراعة فرض كفاية . وكذا الجهاد والطب ، وكل صناعة أو عمل لا تستغنى عنه الجماعة ، ويقوم عليه نظامها الحكومي أو الاجتماعي أو الاقتصادي يخاطب به الكافة ويطلب على الخصوص من الخاصة ، فالجماعة كلها مطالبة بتهيئة الأسباب ، ليكون من بينها الأطباء والمهندسون والزراع والصناع ، والولاة ، والقضاة ، ومن كانت عنده الكفاية للولاية ، أو القضاء ، أو الهندسة ، أو الطب أو الجندية أو التفقه في الدين مطالب على الخصوص فيما هو أهل له ، وبذلك يتحقق الطلب العام ، ويتحقق الطلب الخاص ، وبذلك نفهم السبب في اثم الجميع ، إن لم يقع الفعل المطلوب ولكن الاثم في ذلك ليس درجة واحدة .

وقد وضح ذلك المعنى القيم في فروض الكفاية الشاطبي في موافقاته ، ولنقتبس منه بعض جمل فقد قال في فرض الكفاية : « إن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة ، فهم المطلوبون بسدها على الجملة ، فبعضهم قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلاً لها ، والباقيون وإن لم يقدرُوا قادرون على إقامة القادرين ، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر هو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها ، فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض ، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر ، إذ لا يتوصل إلى القيام القادر إلا بالإقامة ، من باب ما لا يتم الواجب إلا به ، ولقد بين « أن مواهب الناس مختلفة وقدرهم في الأمور متفاوتة متبادلة ، فترى هذا قد تهيأ للعلم ، وهذا للإدارة والرياسة ، وذلك للصناعة ، وآخر للصراع ، والواجب أن يربي كل امرئ وما يسر له ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه » وبذلك يربي لكل فعل هو فرض كفاية قوم ، لأنه سير أولاً في طريق مشترك ، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة ، وإن كان به قوة زائد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية

وبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة ، فأنت ترى أن الترقى في طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على العامة بإطلاق ، ولا هو على البعض

باطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس ، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد ، حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل ، ويوزع في أهل الاسلام بمثل هذا التوزيع ، وإلا لم تضبط القول فيه بوجه من الوجوه ، والله أعلم^(١)

١٣٥ - القسم الثالث من أقسام العام هو العام الذي يراد به كله الخاص ، أى

أى معنى العموم فيه غير مقصود البتة ، بل المقصود تخصيصه ببعض آحاده ، وليس المراد مفهوم لفظه ، فاللفظ العام يكون قد وضع في موضع الخاص .
وتخصيص اللفظ العام على ذلك النحو ، إما أن يكون مفهوماً من الآيات ، وما أحاط بنزولها ، أو بآيات أخرى ، وأما أن يكون بتخصيص السنة ، وورود الآثار الصحاح الدالة على أنه لا يجرى على عمومه .

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

ومن العام الذى تبين آية أخرى خصوصه ، ولا يكون السيلق بمينا ذلك التخصيص قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة . ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ، فهذه الآية بعمومها وسياقها يفيد أن حد الزانية سواء أكانت حرة أم أمة مائة جلدة ، ولكن بضم قوله تعالى في حق الاماء . « فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ، يكون الجلد مائة كاملة خلاصاً بالأحرار ، فهو عام أريد به كله الخاص ، أو عام خصص .

ومثال العام الذى دلت السنة على أنه يراد به الخاص آية المواريث . فقد قال الله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فان كن نساء فوق اثنتين

فلهن ثلثا ماترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف ، ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد ، فإن لم يكن له ولد ، وورثه أبواه ، فلأمه الثلث ، فإن كان له إخوة فلأمه السدس ، وقال تعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد ، فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد ، فإن كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين ، وإن كان رجل يورث كلالة ، أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين ، غير مضار وصية من الله ، والله عليم حلیم ، والآيات بظاهر عمومها تفيد أن الوارثين سواء أ كانوا آباء أم أولاداً أم غيرهم يرثون ، سواء اتحد الدين أم اختلف ، وسواء أ كان المدلى بسبب الإرث قاتلاً أم غير قاتل ، فجاءت السنة ، وبينت أن المسلم لا يرثه غير المسلم ، وأنه لا ميراث لقاتل .

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

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

١٣٦ - وقبل أن نترك الكلام في العام الذي جاء به القرآن نشير إلى مسائل

ثلاث تكلم فيها عناء الأصول ، ونحاول تبين رأى الشافعى فى هذه المسائل :

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

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

وإذا قال العبيد الذين هم في يدى ملك فلان ، كان ذلك إقراراً محكوماً به في الجميع ، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا ينحصر .

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

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

ومعنى القطعية عند الحنفية ألا يدخل الدلالة احتمال التخصيص الناشئ عن دليل ، فليس معنى القطعية ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط ، لأنه مادام التخصيص جائزاً ممكناً ، لم يقيم دليل على استحالة ، فهو محتمل في كل حال ، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا في العمل على أساس أن الدلالة قطعية ما دام لم يقيم دليل ، كما هو الشأن في استخدام الكلام والأخذ بدلالاته ، فالألفاظ تستعمل دائماً في حقيقتها ، وتعتبر قطعية في دلالاتها على الحقيقة مع أن احتمال المجاز ثابت ، ولكنه احتمال غير ناشئ عن دليل ، فلا يلتفت إليه ، ولا يصح أن نقول إن

دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظني ، لاحتمال المجاز ، وإلا ما كان لفظ مفيداً معنى مستقيماً يطمئن إليها السامع قط .

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

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

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

ولكن الحنفية كما رأيت قد قالوا أن العام إذا كان مخصصاً قبلاً جاز تخصيصه بأحاديث الآحاد وبالقياس ، وذلك لأن معنى القطعية في العام غير المخصص ليس نفي احتمال التخصيص نفياً مطلقاً ، بل إن احتمال التخصيص احتمال غير ناشئ عن دليل وإذا وجد المخصص ، فقد صار احتمال التخصيص بعد ذلك احتمالاً ناشئاً عن دليل وهو التخصيص بالفعل ، وبذلك يكون احتمال التخصيص ناشئاً عن دليل ، فيكون

ظنيا ، وأيضا ، فإن العام إذا خصص كان دلالة على بعض مايشمله اللفظية ، دلالة مجازية ، من قبيل اطلاق اسم العام ، وإرادة الخاص ، والدلالات المجازية مادامت قرينتها غير قاطعة فهي ظنية ، وإذا كان العام المخصص دلالة ظنية على هذا الأساس فيجوز تخصيصه بأحاديث الآحاد والقياس كما علمت .

١٣٨ — المسألة الثالثة ، بيان حقيقة التخصيص أهو اخراج لبعض آحادالعام من الحكم بعد دخولها في عموم أحكامه أم هو بيان ارادة الشارع الخصوص من أول الأمر، وأن الاحاد التي لايشملها العام لم تدخل في ضمن العام بالنسبة لهذه الاحكام ، حتى تخرج ؟ لقد نصت كتب الأصول سواء أكانت شافعية أم حنفية على أن التخصيص هو قصر العام على بعض آحاده بالإرادة الأولى فيكون النص المخصص مبينا لإرادة الخصوص ، ولقد جاء في المستصفي في بيان أن دليل التخصيص ليس لإخراج مادخل في العام ، بل لإرادة الخصوص في اللفظ العام « ان تسميه الأدلة مخصصة تجوز ... الدليل يعرف ارادة المتكلم ، وانه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا ، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، وهو نظير القرينة ، التي تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة الى المجاز » . وذلك كله يدل على أن مراد جمهور الفقهاء ، من التخصيص هو إرادة الخاص باللفظ العام ، وأن الأساس في الفرق بين النسخ والتخصيص أن النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة ، فإذا نسخ العام أو بعضه ، فقد تغيرت الأحكام التي كانت ثابتة ، أما التخصيص فإنه دفع لدخول الخصوص في عموم الصيغة .

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

هذا شأن التخصيص سواء أكان الدليل المخصص مقارنا للخصوص ، أم متأخرا عنه ، أم سابقا عليه ، وهذا عند الشافعية ، فأنهم يرون أن الخاص اذا تواردا هو

والعام على موضوع واحد كان المراد بالعام الخاص. لأن دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عندهم ، والعمل بالعام لا يمنع البحث عن المخصص ، فإن جاء اعتبر العام خاصاً .

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

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

بيان الكتاب ومقام السنة منه

١٣٩ - القرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة ، وينبوع ينابيعها ، والمأخذ الذي اشتقت منه أصولها وفروعها ، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها وهو بهذا الاعتبار كلى الشريعة ، وجامع أحكامها ، ولقد روى عن عبد الله بن عمر أنه قال « من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيماً ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى إليه » ، ولقد قال ابن حزم الظاهري : « كل أبواب الفقه ليس منها باب ، إلا وله أصل في الكتاب والسنة تعلقه ، والكتاب أصل السنة وعمدها على ماسنين إن شاء الله تعالى . ولقد قال عز وجل : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، وقال تعالى « إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم » وقال تعالى « كلياته » وتنزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خساراً . ولقد كانت عائشة رضى الله عنها تقول : « من قرأ القرآن ، فليس فوقه أحد » ، وإذا كان القرآن هو كلى الشريعة ، كما تبين من هذه النصوص وغيرها لا ينسحق المقام لذكرها ، فلا بد أن يكون بيانه لها بياناً اجمالياً يحتاج إلى تفصيل ، وأمرأ كلياً يحتاج إلى تبين ، لذلك كان لابد من الاستعانة

بالسنة ، لاستنباط الأحكام منه ، واستخراج الشرائع من بين ثناياه ، ولقد قال عز من قائل : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ولقد نظر الشافعي إلى القرآن هذه النظرة ، وذكر أنه كلى الشريعة لا يعلم شيئاً من جهله ، ولا يحجل شيئاً من علمه ، فيه الشريعة كلها بالنص ، أو الاستنباط ، والاستدلال ، ولنذكر كلمته البليغة ، فقد قال : « كل ما أنزل في كتابه جل ثناؤه رحمة وحجة ، عليه من علمه ، وجهله من جهله ، لا يعلم من جهله ، ولا يحجل من علمه ، والناس في العلم طبقات ، موضعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم في الاستكثار من علمه ، والصبر على كل عارض دون طلبه ، وإخلاص النية لله في استدراك علمه نصاً ، واستنباطاً والرغبة إلى الله في العون عليه ، فإنه لا يدرك خير إلا بعونه ؛ فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً ، ووفقه الله للقول والعمل بما علم ، فاز بالفضيلة في دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونورت في قلبه الحكمة : واستوجب في الدين موضع الإمامة . »

وإنك لتقرأ رسالة الشافعي كلها من أول بيانها ، إلى نهاية أصولها ، فتحس بأن القرآن هو القطب الذي دار عليه علمها ، لأنها تؤصل الأصول لعلم الشريعة ، والقرآن قطبها ، وإمامها ، وحجتها إلى يوم الدين .

١٤٠ — وإذا كان للقرآن ذلك البيان السكلي ، وكانت السنة مبينة لما يحتاج إلى بيان ، فقد قسم الشافعي بيان القرآن إلى قسمين : بيان هو نص فيه لا يحتاج في بيانه إلى شيء وراءه . وبيان يحتاج إلى السنة إما في تفصيل مجمله ، أو تعيين معنى يحتمله ، أو إرادة الخاص في بعض عمومه .

ويضرب الشافعي لكل قسم من الأقسام الأمثال ، ويسوق الشواهد ، والحكم في كل شاهد ، فهو يذكر من الأحكام التي بينت في القرآن بياناً كاملاً لا يحتاج معه إلى سواء — اللعان وكيف يكون ، فقد قال جل ثناؤه ، « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون ، ثم يقول تعالت كلماته : « والذين يرمون أزواجهم ، ولم يكن لهم شهداء

إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه ، إن كان من الكاذبين ، ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها ، إن كان من الصادقين » ففي هذه الآيات تفريق بين من يرمى زوجته ، ومن يرمى غير زوجته ، فمن يرمى غير زوجته عليه الحد لا محالة ، إن لم يأت بأربعة شهداء ، ومن يرمى زوجته ، وليس له إلا شهادة نفسه ، فاللعان ، وقد بين القرآن طريقته ، فلا حاجة في بيانها إلى بيان بعده ، ولقد جاءت السنة ، فزادت حكماً آخر ، وهو التفريق ، ولذا يقول الشافعي رضي الله عنه « في كتاب الله غاية الكفاية من اللعان وعدده ، ثم حكى بعضهم عن النبي في الفرقة بينهما كما وصفت » .

ولقد بين في الآم السنة التي وردت في اللعان ، وهي سؤال عويمر العجلاني ، وسكوت النبي ، حتى نزلت الآية ، فلاعن النبي بينهما ، ثم فرق بينهما ، ونفى الولد عن الرجل ، ثم قال : « فيه دلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وردت عليه هذه المسألة ، وكانت حكماً ، وقف عن جوابها ، حتى أتاه من الله عز وجل الحكم فيها فقال لعويمر : « قد أنزل الله فيك ، وفي صاحبك ، فلاعن بينهما ، كما أمر الله تعالى في اللعان ، ثم فرق بينهما ، وألحق الولد بالمرأة » ونفاه عنه ، وقال لا سبيل لك عليها ولم يرد الصداق على الزوج » .

ويضرب مثلاً آخر لبيان ما نص في القرآن ، وهو صوم شهر رمضان . فقد قال الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا « كتب عليكم الصيام ، كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه » . ثم قال : « شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتذكروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون » ، فهذه الآية نص في أن الأيام المعدودات هي شهر رمضان ، ولا حاجة إلى شيء وراء ذلك في بيان أيام الصوم وشهره ، ولذا يقول الشافعي : « ما علمت أحداً من أهل العلم بالحديث

قبلنا تكلف أن يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الشهر المفروض صومه شهر رمضان الذى بين شعبان وشوال ، لمعرفتهم بشهر رمضان من الشهور ، واكتفاءهم بأن الله فرضه . وقد تكلفوا حفظ صومه فى السفر وفطره ، وتكلفوا كيف يكون قضاؤه ، وما أشبه هذا مما ليس فيه نص كتاب ، ولا علمت أحداً من غير أهل العلم احتاج فى المسألة عن رمضان أى شهر هو ؟ ولا هل هو واجب أم لا .

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

١٤١ — القسم الثانى من بيان القرآن قد ذكر أنه لا يكون نص فى الموضوع ، بل البيان فيه يحتاج إلى السنة ، وقد ذكر الشافعى فى هذا أمثلة يصح تقسيمها إلى ثلاثة أقسام .

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

ومما يدخل فى احتمال الكلام لمعنيين وإن كان الاحتمال ليس لذات اللفظ كالأيتين السابقتين ، بل للتعارض فى الظاهر — مسألة عدة المتوفى عنها زوجها

الحامل ، فقد ذكر الشافعي أن عدتها بوضع الحمل ، ورجح ذلك بالسنة ، وذلك لأن آية عدة الوفاة هي قوله تعالى : **والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً** ، هي بعمومها تشمل **الحائِل والحامل** في الظاهر ، وقوله تعالى : **وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن** ، تشمل بعمومها **المتوفى عنها زوجها** ، **والمطلقة** ، فكان يحتمل أن تكون عدة المتوفى عنها زوجها بإحدى العديتين ، أو بهما بأن تعتد بهما معاً ، وكذلك قال بعض أهل العلم ، وقد أوجب الله على المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً ، وذكر أن أجل الحامل أن تضع ، فإذا جمعت أن تكون حاملاً متوفى عنها أنت بالعديتين ، كما يكون في كل فرضين جعلاً عليها ، فيكون عليها أن تأق بهما معاً ، ويتحقق وجود العديتين أن تعتد بأبعد الأجلين . ولكن السنة جاءت مبينة المراد في هذا الاحتمال ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لسبيعة بنت الحارث وقد وضعت بعد وفاة زوجها بأيام : « قد حلت . فتزوجي » ^(١) .

الثاني — أن يكون القرآن مجحلاً فيذكر النبي المفصل ، وكذلك شأن أكثر الفرائض ، فالصلاة مفروضة في القرآن اجمالاً في مثل قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » والزكاة مفروضة اجمالاً في مثل قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم ، وتزكيهم بها » وكذلك الحج ، وهكذا ، ولقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد الصلوات ، وكيف تكون في السفر وفي الحضر ، وكذلك الزكاة

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

بينت السنة المقادير الواجبة في كل نوع من أنواع الأموال ، وشروط هذا الوجوب وبينت السنة مناسك الحج ، ومواقيته ، وما يتبع ، فكانت السنة في كل هذا تفسير القرآن وتفصيله .

الثالث - بيان الخصوص في العام ، وقد ذكرنا بعض ما ساقه الشافعي من أمثلة لهذا في العام الذي أريد به الخاص بالسنة .

١٤٢ - هذه طريقة الشافعي في بيان القرآن ، وهو بسلوكها يسير على السنن المستقيم ، لأنه يتجه أولاً إلى فهم القرآن من القرآن وبالقرآن ، فما يكون من الأحكام مبيناً في القرآن نصاً في موضع واحد ، أو في مواضع متفرقة فبالقرآن وحده ثبت الحكم ، كما رأيت في الصوم واللعان

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

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

ولقد قال الشاطبي في موافقاته : « لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار

عليه دون النظر في شرحه ، وبيانه ، وهو السنة ، لأنه إذا كان كليا ، وفيه أمور كلية ، كما في شأن الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، ونحوها — فلا محيص عن النظر في بيانه ، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح له أن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ، وإلا فمطلق الفهم العربي لمن حصله يكفي فيما أعوز من ذلك ، وقد سلك الشافعي ذلك المسلك القويم ، فهو يستعين في الاستنباط من القرآن بالسنة ، وإلا تكن سنة بين يديه حاضرة استعان بأقوال الصحابة في وفاقهم وخلافهم وإن لم يكن قول صحابي استعان بالأسلوب العربي والرأي والقياس ، وسنبن ذلك عند الكلام على أقوال الصحابة والقياس .

السنة

١٤٣ — ذكرنا طريق الشافعي في الاستنباط من القرآن ، وقد رأينا أنه بين طريقته ، ولم يتعرض لحجية القرآن في الشريعة وإثباتها ، لأن ذلك لا يحتاج لدليل في نظر المسلم ، إذ أن من أنكر حجة القرآن لإثبات الشريعة ، فقد خرج عن الملة واستتيب ، وإن لم يتب قتل ، أما السنة فقد وجد الشافعي من ينكر حجيتها ، فالتقى بناس ارتكبوا كبر هذا القول ، ووجد ناساً يشكرون أن تكون السنة مثبتة أحكاماً فوق أحكام القرآن ، لأنها تبين ولا تزيد ، ووجد ناساً أنكروا حجة خبر الآحاد ، وجد الشافعي هؤلاء ، وأولئك فكان لا بد أن يسوق الأدلة لإثبات أن السنة حجة في إثبات الأحكام ، ولو كانت أخبار آحاد ، مادام المخبر ثبته ثقة ، وكانت إلى سالة مكان هذه الأدلة ، والام مكان المساجلات التي قامت بينه وبين مجادليه من منكرى السنة في أصل حجيتها ، أو منكرى الزيادة بها على القرآن ، أو منكرى خبر الآحاد منها .

١٤٤ — ولنبدأ بكلمة تبين آراء هذه النحل ، كما نقلها الشافعي عنهم ، فانهم قد انغمروا في التاريخ ، ولم يبق لهم من ذكر إلا أن يذكر رأيهم مثل الشافعي لنقضه ، والتوقي من مثله ،

يذكر الشافعي في كتاب جماع العلم من الأم أن أولئك الذين خالفوا الإجماع سلكوا ثلاثة مذاهب ، لكل مذهب فريق . أحدها أنكار حجة السنة جملة . والثاني أنكار حجيتها إلا إذا كان معها قرآن . وقد بين رأى أصحاب المذهب الأول الذي يعتمد على القرآن وحده بما حكاه عنهم ، وهذا نصه : « قال لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه : أنت عربي ، والقرآن نزل بلسان من أنت منهم ، وأنت أدرى بحفظه وفيه فرائض أنزلها ، لو شك فيها شك ، قد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبته ، فإن تاب ، وإلا قتلته ، وقد قال الله عز وجل تبياناً لكل شيء ، فكيف جاز عند نفسك أو لأحد — في شيء فرضه الله أن يقول مرة الفرض فيه عام ، ومرة الفرض فيه خاص ، ومرة الأمر فيه فرض ، ومرة الأمر فيه دلالة ، وإن شاء ذو إباحة ، وكثر ما فرقت بينه من هذا . عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر ، أو حديثان أو ثلاثة ،

حتى تبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحداً لقيتموه ، وقدمتموه في الصدق والحفظ ، ولا أحداً مما لقيتم من أن يغلط أو ينسى ، ويخطئ في حديثه ، بل وجدتم تقولون لغير واحد أخطأ فلان في حديث كذا ، وفلان في حديث كذا . تقولون لو قال رجل لحديث أحلتم به . وحرمت من علم الخاصة (خبر الواحد) لم يقل هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم . إنما أخطأتم أو من حدثكم ، وكذبتكم أو من حدثكم — لم تستنبوه ، ولم تزيدوه على أن تقولوا له بنسأ قلت . أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن وظاهره واحد . عند من سمعه بخبر من هو كما وصفتم ، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله ، وأنتم تعطون بها ، وتمنعون بها »

وجملة قولهم واحتجاجهم له أن الكتاب فيه تبيان كل شيء ، وأن الكتاب عربي لا يحتاج إلى بيان غير معرفة اللسان العربي . والأسلوب العربي الذي جاء القرآن به ، ليس وراء بيانه بيان ، وأن الأحاديث المروية يروها رجال لا يبرمون في نظر أحد من الكذب ، أو الخطأ ، أو النسيان ، ورواية أمثال هؤلاء لا يصح أن تقرر بالكتاب القطعي في ثبوته ودلالته على أي وجه كان جمعها به ، ولو كان جمع التابع بالمتبوع ، وإنكم أنتم معشر الآخذين بها قد سلمتم أنها ليست في مقامه ، حتى تبينه فتكون قاضية بتخصيص أو تقييد أو تفصيل ^(١) .

وترى من هذا أن ذلك الرأي يهدم السنة ، ولا يعتبرها أصلاً من أصول الفقه

(١) قال الشاطبي في موثقانه في هذا الرأي : « إن الانتصار على الكتاب رأى قوم لا خلاف لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على أن الكتاب فيه بيان كل شيء ، فاطرحوا أحكام السنة ، فأدغم ذلك إلى الانحلال عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله ... وربما ذكروا حديثاً يعطى أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال : ما أناكم عني فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله ، فأناقلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقوله . وكيف أخالف كتاب الله ، وبه هداني الله » قال عبد الرحمن ابن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث ، قالوا وهذه الألفاظ لا تصح عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل ... وقد عارض هذا الحديث قوم ، فقالوا نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شيء ، ونعتمد على ذلك . قالوا لما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً . لانا وجدناه كتاب الله يطلق التأسي . والأمر بطاعته ويحذر من المخالفة » .

الإسلامي قط . ولقد بين الشافعي أن ما يترتب على هذا المذهب يقضى إلى أمر عظيم جداً ، فإن الأخذ به يترتب عليه ألا نفهم الصلاة والزكاة والحج ، وغيرها من الفرائض المجملة في القرآن التي تولتها السنة بالبيان . إلا على القدر اللغوي منها . فيفرض من الصلاة أقل ما يطلق عليه اسم صلاة ، ومن الزكاة أقل ما يسمى صدقة . وهكذا ، فلو صلى في اليوم ركعتين ، قال ما لم يكن في كتاب الله ، فليس على فرضه ، وبهذا تسقط الصلوات والزكوات التي تواتر لدى الكفاية فرضها ، حتى أصبح العلم بها من ضرورات العلم بالدين ، وقائل ذلك ليس من الاسلام في شيء .

ثاني المذاهب الثلاثة : أنه لا تقبل السنة إلا إذا كان في الذي جاءت فيه قرآن أى أنها لا تكون إلا عاضدة لما في القرآن مبينة له ، ولقد بين الشافعي نحلة هؤلاء فقال : « قال غيره (أى غير أصحاب المذهب الأول) ما كان فيه قرآن يقبل فيه الخبر ، فقال بقريب من قوله فيما ليس فيه قرآن ... فصار إلى ألا يعرف ناسخاً ولا منسوخاً ولا خاصاً ولا عاماً . »

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

وثالث المذاهب المخالفة للجماعة مذهب الذين ينكرون حجية خبر الأحاد جملة ، ولا يعتبرون إلا الأخبار المتواترة أو المستفيضة المشهورة ، وبعبارة جامعة لا يقبلون إلا أخبار العامة ، ولنترك للشافعي بيان هذه النحلة فقد بينها ، وبين حجتها ، فقال في بيان رأيها :

« وافقتنا طائفة في أن تثبت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم لازم للأمة ، ورأوا ما حكيت مما احتججت به على من رد الخبر — حجة يثبتونها ، ويضيقون على كل واحد أن يخالفها ، ثم كلني جماعة منهم مجتمعين ، ومتفرقين بما لا أحفظ كلام المنفرد عنهم منهم . وكلام الجماعة ، ولا ما أوجب به كلا . وقد جهدت على نقض كل ما احتجوا به ، فثبت أشياء قد قلتها ، ولمن قلتها منهم ، وذكرت بعض ما أراه منه

يلزمهم ، وأسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، فكانت جملة قولهم ان قالوا : لا يسع أحداً من الحكم ولا من المفتين أن يفتي إلا من جهة الإحاطة ، والأحاطة كل ما علم أنه حق في الظاهر والباطن يشهد به عند الله وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليهما ، وكل ما اجتمع الناس فيه . ولم يفتروا فالحكم كله واحد . يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا ، مثل أن الظاهر أربع ، لأن ذلك الذي لا منازع فيه ، ولا دافع له من المسلمين ، ولا يسع أحداً الشك فيه .

فهذا القسم من منكرى بعض السنة لا يقبل منها إلا ما لا شك فيه . ولا منازع . ويسمى الشافعي العلم به علم إحاطة ، لأنه علم في الظاهر والباطن ١٤٤ — هذه هي الأقوال الثلاثة التي خالفت ما عليه المسلمون ، فأنكر بعضها حجية السنة جملة ، وأنكر الآخر حجيتها إلا ما كان منها بياناً لقرآن يعاضده القرآن ، وأنكر الآخرون الحجية إلا ما كان منها عاماً تلقته العامة عن الكافة ، أو استفاض واشتهر .

ولقد تصدى لرد هذه الأقوال جميعها من لقبته مكة وبغداد شابا بناصر الحديث والمدافع عنه ، ولقبه تاريخ الفقه ، بل تاريخ الفكر الاسلامي بملتزم السنة لا يحد عنها . فتصدى لرد هذه الأقوال الشافعي رضى الله عنه .

ولقد أخذ الشافعي في رسالته يدلي بالحجة تلو الحجة من كتاب الله ، يثبت بها حجية سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للرد على الفريق الأول ، ولذا ذكر تلك الحجج مقتبسة من قوله ، كما ساقها مع تقريبها من الأقيسة المنطقية لنستبين قوتها . وتتضح استقامتها .

الحجة الأولى : أن الله سبحانه وتعالى قد قرن الإيمان به بالإيمان برسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، والإيمان به يوجب طاعته في أقواله وأفعاله وتقريراته ، فيكون الواجب اعتبار السنة النبوية مصدراً لهذا الشرع الكريم ، ويثبت المقدمة الأولى والثانية بقوله تعالى : « فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته ، واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ،

وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ، وهاتان الآيتان صريحتان في أن الإيمان بالرسول جزء من الإسلام فَمَا تَدْلَانِ بهذا النص الصريح على المقدمة الأولى ، وقد اقترن الإيمان بوجوب الاتباع في الآيتين فكأننا أيضاً دالتين على المقدمة الثانية . ولأن ثمرة الإيمان الاتباع ، وليس من المعقول أن يكون الإيمان بالرسول واجباً ، والاتباع له في أقواله وأفعاله وتقريراته غير واجب ، وإذا صحت المقدمتان ثبتت النتيجة وهي حجية السنة النبوية لا محالة .

الحجة الثانية : أن الله سبحانه وتعالى ذكر في كتابه أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلمهم الكتاب والحكمة بقلوه تعالى في كتابه الكريم : « ربنا وأبعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ، إنك أنت العزيز الحكيم » ، وقوله جل ثناؤه : « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ، ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة » ، وغير ذلك من الآيات ، والكتاب هو القرآن والحكمة هي السنة النبوية ، كما فسرهما من يرضاه الشافعي من أهل العلم ، لأن القرآن ذكر ، وأتبعته الحكمة ، وهي لا بد أن تكون شيئاً غيره من جنسه فلم يحز « والله أعلم » أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولقد قال الشافعي في بيان هذا المعنى وتوكيده : « ذلك أنها مقرونة مع كتاب الله ، وأن الله افترض طاعة رسوله وحتم على الناس اتباع أمره ، فلا يجوز لقول فرض - إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله ، لما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به ، وسنة رسول مبينة عن الله معنى ما أراد ، دليلاً على خاصة وعامة ، ثم قرن الحكمة بها بكتابه ، فأتبعها إياه ، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله » .

الحجة الثالثة : أن الله سبحانه وتعالى فرض على المؤمنين طاعة النبي صلى الله عليه وسلم واتباعه ، ومن كانت طاعته واجبة فأقواله ملزمة للطيع ، ومن يخالفها عاص ، وبذلك تكون سنة النبي صلى الله عليه وسلم حجة في هذه الشريعة الغراء ، وبرهان القضية الأولى أن الله سبحانه وتعالى صرح في القرآن بوجوب طاعته ، وقرن بطاعته تعالت عظمته طاعة الرسول صلوات الله عليه ، وقد اعتبر معصية الرسول عصياناً له ،

ومن ذلك قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً ، . وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، وقوله تعالى : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقاً ، وقوله من يطع الرسول فقد أطاع الله ، وقوله : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ، .

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

الحجة الخامسة : أن الله سبحانه وتعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يبلغ رسالته ، وبين شريعته ويتبع وحيه ، وأخبر تعالى عليه أنه بلغ وأخبر وبين ، واتبع شريعة وحيه ولقد كان التبليغ باقراهم القرآن ، وبيانه عليه السلام ، وإذا كان

كذلك فالشريعة هي القرآن وأقوانه عليه السلام ، لأنها بلاغه للناس واتباعه للوحي وقد كان الأمر بالاتباع في مثل قوله تعالى : « واتبع ما أوحى إليك من ربك لا إله إلا هو » . وأعرض عن المشركين ، وقوله تعالى : « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون » ، وكان الأمر بالتبليغ في مثل قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس » . وكانت شهادة الله سبحانه وتعالى باتباعه ما أوحى إليه ، وتبليغه في مثل قوله تعالى : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » .

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

١٤٥ — وهكذا يسرد الشافعي الآيات مثبتاً أن السنة مصدر من مصادر الفقه الإسلامي ، بل العلم بها في مرتبة العلم بالكتاب ، وإن كان الحكم يبحث عنه في الكتاب الكريم ، وما كان الشافعي في حاجة إلى مثل هذا الاستدلال ، لو لم يكن ثمة منكرون ينازعون الفقهاء هذه القضية ، ولقد كان هؤلاء المنازعون الذين ارتكبوا ذلك الشذوذ العلني ، وناذبوا بذلك الجماعة الإسلامية — من الزنادقة الذين أظهروا الإسلام ، وأبطنوا سواه ليفسدوا أمر المسلمين ، وينالوا من الشرع الإسلامي بمثل هذا الكيد الخفي ، بعد أن عجزوا عن مغالبتهم بالحجة الظاهرة ، إذ قضى عليهم بالأدلة الباهرة ، وبعض هؤلاء كانوا من الخوارج ، ولذلك كان من الخوارج من أنكركم

الرجم ، لأنه لم يرد في القرآن الكريم . وقد ذكر عبد الرحمن بن مهدي ، (وهو من مناصري الشافعي رضي الله عنه وقد بينا أنه كتب رسالة الأصول إليه) أن منكرى السنة والاحتجاج بها من الزنادقة والخوارج . فلقد قال عند ما روى له ما يسند إلى النبي صلى الله عليه وسلم من أنه قال « ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فانا قلمته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله ، وكيف أخالف كتاب الله وبه هدى » قال الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث ، فعبد الرحمن بن مهدي المعاصر للشافعي يقرر بهذا أن منكرى السنة كانوا من الزنادقة والخوارج ، والتاريخ يؤيده . فإن بعض الخوارج كما علمت قد أنكروا فعلا حكم الرجم محتجاً بأنه لم يرد في القرآن الكريم .

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

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

١٤٦ - ننتقل إلى الرأي الثاني ، وهو الذي يرفض السنة إلا إذا كان قد ورد مع الخبر قرآن ، وهذا الكلام في ظاهره يحتمل احتمالين ، أحدهما مردود ، وهو الذي يجعل قائله من الشذاذ ، والآخر مقبول في الجملة . أما المردود فهو أن يجعل الخبر عن الرسول سواء أكان خبر عامة أم خبر خاصة في موضع الرد حتى نرى نصاً

قرآنيًا في معناه. ونهاية هذا القول تتلاقى مع منكرى الاحتجاج بالسنة على الإطلاق لأنه إذا كان قد ورد في معنى الخبر قرآن فالحجة للقرآن دون الحديث ، والحجة التي سيقى لإثبات حجية السنة تجي . هنا ، لأن قائل ذلك القول لم يخرج عن أنه يرفض السنة على أنها من مصادر الفقه الإسلامي .

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

ولم يرد الشافعي ذلك الرأى . ولم يعتبره من الضلال . وليس هو منه في شيء . بل هو نظرة عميقة إلى أصول الاستنباط في فقه القرآن والسنة . وسواء أكانت النظرة صائبة من كل الوجوه أم يتخلف عنها بعض الفروع فللرأى مكاته من النظر .

أما الوجه الأول فقد جاء في الأم أنه ضلال ، لأنه يتلاقى مع رأى من يرد السنة جملة ، ولم يسق حججاً لإبطاله مكثفياً بما ساقه من الحجج لإثبات أن السنة ينبوع الثانى من ينابيع الفقه الإسلامى ، وأن العلم بها فى رتبة العلم بالقرآن الكريم .

١٤٧ — وننتقل بعد ذلك إلى الذين أنكروا أخبار الخاصة ، أى أخبار الآحاد

وهى الأحاديث غير المتواترة ، وغير المشهورة المستفيضة ، ولم يأخذ بعض العلماء بها فى العمل . وذلك لأنها ظنية ، ولاحتمال التدليس والكذب من الرواة ، ولأن أهل

(١) قد فصل ذلك النظر تمام التفصيل : وضرب له الأمثلة وساق له الشواهد الشافعية فى الموافقات مارجع اليه عند الكلام على السنة .

الاهواء والبدع أدخلوا في هذا الباب من الأخبار ما لم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى صار من العسير أن يميز الحديث من الطيب .

وقد أثبت الشافعي رضي الله عنه حجية أخبار الآحاد في مواضع كثيرة من كتبه في مناظراته ، وكتابه وإملائه . وقد دونت تلك الحجج في الرسالة وفي كتاب جماع العلم ، وفي كتاب اختلاف الحديث . وهذه الحجج هي :

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

قولني ما لم أقل، ومن أرى عينيه ما لم تريا، ومن ادعى إلى غير أبيه، وقال عليه السلام « من قال على ما لم أقل، فليبوا مقعده من النار » .

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

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

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

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

ومن ذلك ما روى عن أنس بن مالك أنه قال : كنت أسقى أبا طلحة ، وأبا عبيدة ابن الجراح ، وأبي بن كعب شراباً من فضيخ^(١) تمر ، فجاءهم آت فقال إن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها ، فقممت إلى مهران لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت ، وهو لاء في العلم والمكان من النبي صلى الله عليه وسلم ، وتقدم الصحبة بالموضع الذي لا ينكره عالم ، وقد كان الشراب عندهم حلالاً يشربونه ، فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر ، فأمر أبو طلحة بكسر الجرار . ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم نحن على تحليلها حتى تلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قربه منا أو يأتينا خبر عامة . وذلك أنهم لا يهرقون حلالاً لهراقة سرف ، وليسوا من أهله ، ولو كان ما قبلوه من خبر الواحد ليس لهم لنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكنه لم يفعل .

وقد بعث النبي صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب رضى الله عنه إلى الناس يمتحنهم سورة التوبة ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا يبعث بأمره إلا بالحجة للبعوث إليهم وعليه قائمة بقبول خبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .

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

(١) الفضخ التمر المفزوخ أى المشقوق .

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

الحجة الرابعة : أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في وقت واحد اثني عشر رسولا إلى اثني عشر ملكا يدعومهم إلى الإسلام ، وكان كل رسول معروفا في الجهة التي بعث فيها . وكان النبي يرسل الكذب إلى الولاية ، على يد آحاد من الرسل ، ولم يكن لواحد من ولائه ترك إنفاذ أمره ، لأن الرسول واحد ، ويجب أن يكون كثيراً ، أو كافة ، وكل هذا يدل على أن خبر الواحد كاف في الإلزام ، وإلا ما اكتفى النبي عليه السلام برسول واحد ، ولجرى الشك في الخبر عند من أرسل إليهم .

الحجة الخامسة : أن الصحابة فيما اشتهر واستفاض عنهم كانوا يأخذون بخبر الواحد ، فإذا عرضت لهم مسألة ليس في كتاب الله حكمها اتجهوا إلى تعرف سنة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، يقبلون في ذلك خبر الكافة ، والأخبار المشهورة ، وأخبار الخاصة على سواء ، والوقائع من ذلك تخرج عن الحد والحصر ، وقد يقضون في المسألة برأيهم لعدم معرفة الحديث ، فإذا عرفوه رجعوا إلى الحديث ، ومن ذلك أن عمر بن الخطاب كان يجعل دية المقتول لعاقلته ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئا ، حتى أخبره الضحاک بن سفيان أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبافي من ديته ، فرجع عمر إليه . ويروى أن عمر رضى الله عنه قال : « أذكر الله امرأ سمع من النبي صلى الله عليه وسلم في الجنين شيئا ، فقام حمل بن مالك بن النابغة ، فقال : كنت بين جارتين لى يعنى ضربتين ، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح ^(١) ، فألقت جنينا ميتا ، ف قضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغزة ، فقال عمر لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره ، ولقد علق الشافعى على هذين الخبرين في كتاب اختلاف الحديث ، فقال : « لو جاز لأحد رد هذا بحال لجاز لعمر بن الخطاب أن يقول للضحاک أنت رجل من أهل نجد ، ولحمل بن مالك : أنت رجل من أهل تهامة لم تريا الله رسول

(١) المسطح عود الحباء الذى يشد عليه .

صلى الله عليه وسلم ، ولم تصحباؤه إلا قليلا ولم أزل معه ، ومن معى من المهاجرين والأنصار . فكيف غرب هذا عن جماعتنا وعلمته أنت . وأنت واحد يمكن فيك أن تغلط وتنسى ، بل رأى الحق أتباعه ، والرجوع عن رأيه فى ترك توريث المرأة من دية زوجها ، وقضى فى الجنين بما سمع وأعلم من حضر أنه لو لم يسمع عن النبى صلى الله عليه وسلم فيه شيئا لقضى فيه بغيره ، وكان يرى إذا كان الجنين حيا ففيه مائة من الابل ، وإن ميتا فلا شيء له .

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

ونقد ذكر الشافعى فى الرسالة تعليلا لكون عمر أحيانا كان لا يكتفى بخبر واحد حتى يكون من يعاضده ، ويفسر مكانه من الاجتهاد والقضاء والفتيا ، وهذا التعليل هو قوله : « لا يطلب عمر مع رجل أخبره آخر إلا على أحد ثلاثة معان :

(١) إما أن يحتاط ، فيكون ، وإن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد ، فخر اثنين أكثر ، وهو لا يزيد إلا ثبوتا . وقد رأيت ممن أثبت خبر الواحد من يطلب معه خبراً ثانياً ، ويكون فى يده السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خمسة وجوه فيحدث بسادس ، فيكتبه ، لأن الأخبار كلها تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجة وأطيب للنفس . وقد رأيت من الحكماء من يثبت عنده الشاهدان العدلان والثلاثة ، فيقول الشهود له زنى شهوداً ، وإنما يريد أن يكون بذلك أطيب لنفسه ، ولو لم يزد الشهود له على شاهدين لحكم له بهما .

(٢) ويحتمل أن يكون لم يعرف المخبر ، فيقف عن خبره ، حتى يأتى بخبر يعرفه ، وهكذا ممن أخبر ممن لا يعرف لم يقبل خبره ، ولا يقبل الخبر إلا عن معروف بالاستئصال لأن يقبل خبره .

(٣) ويحتمل أن يكون المخبر له غير مقبول القول عنده . فيرد خبره ، حتى يجد غيره ممن يقبل قوله .

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

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

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

١٤٩ — والشافعي يشترط في قبول أحاديث الآحاد شروطاً دقيقة في الراوي فهو يشترط (١) أن يكون ثقة في دينه معروفاً بالصدق في حديثه ، فلا يقبل الحديث ممن لم يعرف بالصدق ، ولا يقبل من غير متدين (٢) وأن يكون عاقلاً لما يحدث فاهماً له ، بحيث يستطيع أن يحيل معاني الحديث من لفظ إلى لفظ أو يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع ، لا يحدث به على المعنى ، لأنه إذا حدث به على المعنى ، وهو غير عالم بما يحيل المعنى به من لفظ إلى لفظ لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، فإذا

أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه إحالته (٣) وأن يكون ضابطاً لما يرويه بأن يكون حافظاً له إن حدث به من كتابه (٤) وأن يكون قد سمع الحديث ممن يروى عنه ، وإلا كان مدلساً (٥) وأن يكون الحديث غير مخالف لحديث أهل العلم في الحديث إن شرّكهم في موضوعه .

ثم يشترط في كل طبقة من الطبقات الشروط الأربعة السابقة ، حتى ينتهي الحديث موصولاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى من انتهى إليه دونه إن انتهى عند تابعي ، على ما نبين إن شاء الله تعالى .

وإن تلك الشروط التي اشترطها الشافعي لقبول روايات الخاصة هي الشروط التي أخذ بها علماء مصطلح الحديث ، ولقد اتفقوا عليها ، ولم يختلفوا فيها .

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

(١) مذاهب علماء الحديث ، والفقهاء في شأن المرسل ثلاثة : المذهب الأول أنه ضعيف يرد ولا يجب العمل به . وذكر النووي في التريب أن ذلك رأي جماهير الحديثين ، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول ، والعلّة في رده هو جهل من روى عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم تسميته . ولأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولى أن ترد عن لا يسمي قط .

المذهب الثاني قبوله مطلقاً . وهو مذهب مالك وأحمد ، ونقل القرألي أنه مذهب الجماهير . وقد ذكر حجته القرألي فقال « حجة الجواز أن سكوته عنه مع عدالة الساكت ، وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام يقتضي أنه ما سكوت عنه ، إلا وقد جزم بمعدالته فسكوته كإخباره بمعدالته . وهو لو زكاه عندنا قبلنا تركيته فكذلك سكوته عنه ، حتى قال بعضهم : إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق لأن المرسل قد تدمم الراوي وأخذته في ذمته عند الله تعالى وذلك يقتضي وثوقه بهداً وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع نظره فيه ولم يتدممه »

المذهب الثالث مذهب الشافعي وهو الوسط بين الرد والقبول فهو يأخذ بالمرسل الذي ينتهي إلى كبار التابعين إذا أسند مرسل ذلك التابعي أو قوى بمرسل مقبول أو قول صحابي أو فتوى جماعات من العلماء . بمثل ما نص عليه .

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

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

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

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

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

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

وترى من هذا أن الشافعى يقيد قبول المرسل بقيدتين : أحدهما أن يكون المرسل من كبار التابعين الذين لقوا كثيرين من الصحابة ، والثانى أن تكون ثمة دلالة تقوى سند الإرسال من الدلالات الأربع السابقة .

والمرسل فى حال قبوله لا يكون فى قوة المسند ، لأنه منقطع السند عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نستطيع أن نزعّم أن الحجة تثبت به بثبوتها بالمتصل ، ويعلل الشافعى تأخير مرتبة المرسل عن المتصل بقوله : « إن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عن يرغب عن الرواية عنه إذا سمي ، وأن بعض المنقطعات وإن

وافقة مرسل مثله ، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدا من حيث لو سمي لم يقبل ،
١٥١ — نرى مما تقدم أن الشافعي تكلم في سند الأحاديث متصلة ومرسلة وفي
رجالها ، واشترط في الرواة شروطاً تبعه عليها رجال الحديث من بعده ، ولم يكتف
بذلك بل تكلم في العلل التي تعرض لمثن الحديث من حيث موافقته للكتاب ، ومن
حيث اختلاف الأحاديث بعضها مع بعض ، وبذلك تعرض لمثن الحديث بالدراسة ،
ليكون معمولاً به ، أولاً يكون معمولاً به .

فلقد فرض أن الأحاديث لا يمكن أن تكون مخالفة لما في كتاب الله تعالى ، ولا
مناقضة لما نص عليه نصاً محكماً لا نسخ فيه ، ويقول في ذلك : كل ما سن رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله من سنة ، فهي موافقة كتاب الله تعالى في النص بمثله ،
وفي الجملة بالتبيين عن الله ، والتبيين يكون أكثر تفسيراً من الجملة ، وما سن مما ليس
فيه نص كتاب الله ، فبفرض الله طاعته عامة في أمره تبعناه ، ويفهم من خوى ذلك
الكلام ومرماه أنه لا يمكن أن تكون السنة مخالفة نصاً من نصوص القرآن المحكمة
التي لا نسخ فيها ، بل هي إما مبينة للكتاب ، أو مفصلة لمجمله ، أو آية بحكم ليس في
القرآن نص فيه ، وبأمر القرآن الكريم العام بطاعة الرسول تتبع فيما لا نص فيه ،
فلا يمكن إذن أن تكون السنة مناهضة للكتاب ، لأنها استمدت القوة منه ، وكل خبر
قد ورد مناهضاً لمحكم الكتاب يكون مردوداً بالبناء على ذلك .

أما الاختلاف بين السنة ، فالشافعي يقسمه قسمين : (أحدهما) اختلاف عرف
فيه الناسخ من المنسوخ ، وهنا يعمل بالناسخ ، ويترك المنسوخ ، لأن سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم تنسخ بسنته ، ولا يصح أن يكون ذلك اختلافاً ، إذ المنسوخ قد
ألغى العمل به ، بالسنة نفسها وتصريحها ، ويضرب لذلك مثلاً بالقبلة فيقول : « كان
أول ما فرض الله على رسوله في القبلة أن يستقبل بيت المقدس للصلاة ، فكان بيت
المقدس القبلة التي لا يحل لأحد أن يصلي إلا إليها في الوقت الذي استقبلها فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم ، فلما نسخ الله قبلة بيت المقدس ، ووجه رسوله والناس إلى الكعبة
كانت الكعبة القبلة التي لا يحل للسلم أن يستقبل المكتوبة في غيرها ، ولا يحل أن

يستقبل بيت المقدس أبدأ . وكل كان حقاً في وقته ، بيت المقدس من حين استقبله النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن حول عنه الحق في القبلة ؛ ثم البيت الحرام الحق في القبلة إلى يوم القيامة... وهذا مع إباته لك الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة حوله الله عنها إلى غيرها سن أخرى يصير إليها الناس بعد التي حول عنها ، لئلا يذهب على عامتهم الناسخ. فيثبتون على المنسوخ،

وفي هذا يثبت الشافعي أن نسخ القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام لم يكن بالكتاب فقط ، بل كان بالسنة أيضاً ؛ لأن الله لما أبان تحويل القبلة إلى الكعبة سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة بيانا للكتاب يكون بها مع قول الله تعالى ما ينسخ السنة السابقة ، ولذلك يقول بعد البيان السابق تعليلاً له « لئلا يشبهه على أحد بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم يسن ، فيكون في الكتاب شيء يرى من جهل اللسان ، أو العلم بموقع السنة من الكتاب ، أو إباتها معانيه أن الكتاب ينسخ السنة » وكأنه في هذا يرى أن السنة لأن مقامها من الكتاب بيانه وتفصيل ما فيه من إجمال لا ينسخها الكتاب وحده ، بل إذا كان في الكتاب ما ينسخ سنة . أردف الكتاب بسنة أخرى تكون ناسخة . وذلك لما للسنة من مقام البيان ، وقد نبين ذلك عند الكلام في النسخ عند الشافعي (١) .

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

١٥٢ — قد بينا السنة إذا اختلفت . وعرف الناسخ فيها من المنسوخ عند الشافعي ونقلنا لك ماضيه من الأمثال على ذلك ، وهذا هو القسم الأول من الأحاديث المختلفة ، أما القسم الثاني فهو الاختلاف بين الأحاديث التي لم يعرف فيها الناسخ من المنسوخ ، وهذه يقسمها الشافعي أيضا إلى قسمين : أحدهما ما أمكن التوفيق بينها ، وكان الاختلاف في ظاهر القول ، لا في المعنى والمرمى ، فإذا أمكن التوفيق بضرب من ضروبه سرنا إليه ، ولا يسار إلى الاختلاف إلا حيث لا يكون إلى التوفيق سبيل ١ — وإن اختلف الرواية في الاستقصاء عند بعض الرواة ، والاختصار عند آخر قد يكون له دخل في ظاهر الاختلاف ، ولو علم الخبر بحملته وتفصيله ، وتبين المختصر والمتقصر لتبين أن لا خلاف . ويقول الشافعي في ذلك : يسأل (أي الرسول) عن الشيء فيجيب على قدر المسألة ، ويؤدى عنه المخير الخبر متقصر ، والخبر مختصراً فيأتي ببعض معناه دون بعض ، ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ، ولم يدرك المسألة ، فيدله على حقيقة الجواب بمعرفة السبب الذي يخرج عليه الجواب ،

== وحديث عائشة من أين ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن ، وهذا الكلام من الشافعي صريح في أن حديث عائشة يدل على أن النهي عن الادخار لأكثر ، من ثلاث نسخ الترخيص بعد ذلك بالادخار عبر العقيد بالزمن ، ولكن النظر الدقيق لا يجعل حديث عائشة مانعاً للنهي السابق ، لأن النهي السابق كان لعمى ، وهو وجود الدافة الذين نزلوا بالمدينة حضرة العيد ، فسكان الصدقة والاطعام واجبين ، وكان الادخار لأكثر من ثلاث متنافياً مع الاطعام فنهى عنه ، فهو نهى عقيد بمعنى متحقق ، كلما تحقق في كل ما يشابه هذه الواقعة كان النهي ، فإذا لم يوجد ذلك المعنى فالادخار على الاباحة غير ممنوع ، وهذا ما استفاد بصريح عبارة النبي صلى الله عليه وسلم في رواية عائشة ، « لا نسخ إذن ، لأن النسخ يقتضى إلغاء الحكم السابق ، ولا إلغاء على هذا الوضع ، لأن النهي يتحقق إذا ثبت مثل هذه الحال ، ولذا تردد الشافعي في إثبات النسخ في هذا الحديث ، مع قوله إن حديث عائشة من أين ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن ، ولقد كان تردده واضحاً في كتاب محتاتف الحديث ، وصريحاً في الرسالة . فقد قال في الرسالة ، بعد أن قال في حديث عائشة ما قال ما نصه : « فالرخصة بعدها في الإمساك والأكل والصدقة من لحوم الضحايا إنما لواحد من معنيين ، لاختلاف الحالين ، فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث ، وإذا لم تدف دافة فالرخصة ثابتة بالأكل والادخار والصدقة ، ويحتمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخاً في كل حال ، فيملك الإنسان من ضحيته ما شاء ، ويتصدق بما شاء » . تردد الشافعي في الحكم بالنسخ ، وبين أنه احتمل . وبذلك يكون قد خالف قوله في حديث عائشة أن النسخ فيه من أين السنن ، لأنه لا نسخ مع الاحتمال ، إلا إذا توسعنا في معنى النسخ فشمّل تقييد المطلق ، ومهما يكن ، فنحن أميل إلى عدم النسخ .

٢ - وقد يسن النبي في الشيء سنة ويذكر فيها حكمه ، ويذكر حكماً يخالفه في حال غيرها ، ثم ينقل الحكمين من غير بيان الحالين اللتين فيهما ، فيظهر التخالف بينهما ، ولو تبينت كلمتا الحاليتين لظهر أن لاخلاف ، وأن كل حكم في حاله .

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

في كل هذه الصور أمكن التوفيق ، والبحث في الحديث ، وتقصى الروايات ينتهى بالباحث إلى هذا التوفيق للاحالة .

وإذا لم يجد فيما بين يديه توفيقاً وهذا هو القسم الثاني ، وهو الاختلاف الذي لا يمكن التوفيق معه ، أى أن الاختلاف في المعنى والظاهر ، لافي ظاهر اللفظ فقط ، وهنا نجد الشافعي رضى الله عنه يسلك في ذلك ثلاثة مسالك ، كل واحد منهما يترتب على عدم إمكان سابقه .

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

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

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

ولا يفرض الشافعي رضي عنه الله أن يكون بين حديثين اختلاف ولا يمكن التوفيق بينهما ، ولا يمكن معرفة الناسخ والمنسوخ فيهما ولا يمكن الترجيح بينهما لقوة الثبوت أي أنه لا يفرض حديثين تساويًا في الثبوت وبينهما اختلاف لا توفيق معه ، وغاب عن علم عامة العلماء الناسخ من المنسوخ منهما وقد كان منعه ذلك أساسه الاستقرار والتتبع ، فهو في هذا كان عمليًا لا يجري وراء الفروض التي ليس لها سند من المتحقق الثابت ، ولذا يقول : « ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولها مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت ، إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل » .

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

مقام السنة من الكتاب

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

ثانيها - أنها تبين العام الذي أراد به العام ، والعام الذي أراد الله سبحانه وتعالى به الخاص .

ثالثها - فرائض تثبت في القرآن بالنص ، وزاد النبي صلى الله عليه وسلم بوحى من الله عليها في مواضعها - أحكامًا تترتب عليها أو متصلة بها .
رابعها - أن تأتي السنة بحكم ليس في القرآن نص عليه ، وليس هو زيادة على نص قرآني .

خامسها - الاستدلال بالسنة على الناسخ والمنسوخ .

ولنتكلم في كل واحد من هذه الأقسام بكلمة مقتبس من ما نقول من تفصيل الشافعي له رضي الله عنه في الرسالة ، ونستطيع أن نرجع الثلاثة الأولى من هذه الأقسام إلى جامع واحد ، وهو بيان السنة الشريفة للقرآن الكريم ، وقد يكون الأخير متصلًا أيضًا بهذا البيان ، ولكن لما له من مكانة وإتساع آفاق نتركه إلى الكلام في النسخ .

بيان السنة للقرآن

١٥٤ — اتفق العلماء على أن الكتاب الكريم يستعان في بيانه . وتعرف مراميه وأحكامه بالسنة النبوية ، فليس لأحد أن يزعم أنه يستطيع فهم القرآن ومعرفة كل أحكامه من غير استعانة بالسنة الشريفة ، ولقد وجد قوم ينكرون بعض السنة كما علمت ، فكان منهم من قال لمطرف بن عبد الله : « لاتحدثونا إلا بالقرآن » فقال له مطرف « ما نريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا » ولقد روى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال : « كان الوحي ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنة التي تفسره » ولقد زعم رجل أن القرآن فيه بيان كل شيء وتفصيله وأنه يستغنى به عن السنة ، فقال له عمران بن حصين : إنك امرؤ أحمق ، أتجد في كتاب الله الظهر أربعا ، لا يجهر فيها بالقراءة ، ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ، ثم قال : أتجد هذا في كتاب الله مفسرا .

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

١٥٥ — من أجل هذا نبه الشافعى رضى الله عنه فى مقام السنة من القرآن إلى أنها تبينه ، وتفصل بحمله ؛ وقد قسمنا بيانها له إلى ثلاثة أقسام ، وقد ذكرناها عند الكلام فى القرآن ، وهى ماتبين بحمله ، وماتبين إرادة الخصوص من العام ، وماتبين المراد عند الاحتمال .

ومما مثل به الشافعى لذلك القسم الأخير وقد جعله من بيان المجرى تحريم الجمع بين البنات وعمتها والبنات وخالاتها ، بعد آية التحريم فى قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت . . . »

إلى قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » فقد قال في هذا : « احتملت معنيين . أحدهما أن ما سمي الله من النساء محرماً محرماً ، وما سككت عنه حلال بالصمت عنه ، وبقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وكان هذا المعنى هو الظاهر من الآية . وكان بيننا في الآية أن تحريم الجمع بمعنى غير تحريم الأمهات ، فما سمي حلالاً حلالاً ، وما سمي حراماً حراماً ، وما نهى عن الجمع بينه من الأختين كما نهى عنه ، وكان في نهيه عن الجمع بينهما دليل على أنه إنما حرم الجمع ، وأن كل واحدة منهما على الانفراد حلال في الأصل ، وما سواهن من الأمهات والبنات والعات والخالات محرمات في الأصل ، وكان معنى قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » سمي تحريمه في الأصل ، ومن هو في مثل حاله بالرضاع أن ينكحوهن بالوجه الذي حل به النكاح ... فيكون نكاح الرجل المرأة لا يحرم عليه نكاح عمتها ، ولا خالتها بكل حال كما حرم الله أمهات النساء بكل حال ، فتكون العمة والخالة في معنى من أحل بالوجه الذي أحلها به ، ^(١)

ونرى من هذا أن الشافعي رضي الله عنه يبين في الاحتمال الثاني أن قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بعد آية التحريم المراد منه ما هو حلال في ذاته ، لا بالإضافة إلى شيء آخر بأن كان الحل فيه على شروط النكاح ، ولذا يحرم الجمع بين أكثر من أربع ، ولا يتنافى ذلك مع الحل الذاتي ، لأن الحل في القرآن على شرطه في النكاح ، وهو ألا يجمع بين أكثر من أربع ، ويثبت السنة أنه لا يجمع بين المرأة وعمتها ، ولا بين المرأة وخالتها ،

(١) ونجد الشافعي هنا في الرسالة لم يبين ما ثبت به تحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ، وقد بينه في الأم فقال : « أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا يجمع بين المرأة وعمتها ، وبين المرأة وخالتها » ، وهذا مأخوذ من قال : فان قال قائل : قد ذكر الله عز وجل من حرم من النساء ، وأحل ما وراءهن « قيل القرآن عربي ، منه محتمل مع ذكر الله من حرم بكل حال في الأصل ، ومن حرم بكل حال إذا فعل النكاح أو غيره فيه شيئاً مثل الربية إذا دخل بأبها حرمت ، ومثل امرأة أبيه إذا نكحها أبوه حرمت عليه بكل حال ، وكانوا يجمعون بين الأختين فخرمه ، وليس في تحريم الجمع بين الأختين الحاجة أن يجمع ما عدا الأختين مخافاً ما كان أصلاً في نفسه ، وقد يذكر الله عز وجل الشيء في كتابه فيحرمه ، ويحرم على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم غيره . مثل قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ليس فيه إباحة أكثر من أربع ، لأنه انتهى بتعليل النكاح إلى أربع ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعيلان بن سامة أمسك أربعاً ، وفارق سائرهن ، فأبان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن انتهاء حل الله بتعليله إلى أربع حظر لما وراء أربع . »

فكانت السنة حينئذ معينة لشرط الحل في هذا العام . وذلك لا يتعارض مع أصل الحل ؛ لأن الحل مقيد بكونه على شرط النكاح وقواعده .

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

١٥٦ — وفي القرآن الفرائض المنصرفة التي سن رسول الله صلى الله عليه وسلم معها ولا تأتى السنة فيها بزائد عن القرآن ، بل تجيء بما يوافق ظاهره ، ويؤكد معناه وذلك مثل سنة النبي صلى الله عليه وسلم مع آية الطهارة ، إذ يقول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم ، وأرجلكم إلى الكعبين ، وإن كنتم جنبا فاطهروا ، وقال تعالى في سورة النساء : « ولا جنبا إلا عابري سبيل ، حتى تغتسلوا » .

فلقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء كما جاء في الكتاب الكريم : غسل وجهه ، ويديه إلى المرفقين ، ومسح برأسه ، وغسل رجليه إلى الكعبين . سأل رجل عبد الله بن الزبير : « هل ترى كيف كان رسول الله يتوضأ » ، فقال عبد الله نعم ،

فدعا بوضوء ، فأفرغ على يديه ثم مضمض ، واستنشق ثلاثاً ، ثم غسل وجهه ثلاثاً
ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين ، ثم مسح برأسه بيديه فاقبل بهما وأدبر ، بدأ بمقدم
رأسه ، ثم ذهب بهما إلى قفاه ، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه ، ثم غسل رجله ،
وبهذا كانت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم موضحة للقرآن الكريم مؤيدة لظاهرة
مزيلة لكل احتمال ، ولو لم يكن ناشئاً عن دليل ، طالب الله بغسل الوجه واليدين
والرجلين ، فاحتمل العدد في الغسل ، وأن يكون مرة ، والظاهر الاكتفاء بمرة ،
فجاءت السنة مؤيدة ذلك الظاهر مثبتة له . وكان القرآن في ظاهره يوجب غسل
المرفقين مع اليدين والكعبين مع القدمين ، ويحتمل احتمالاً بعيداً عدم دخولهما ،
فجاءت السنة وأيدت الظاهر ، وكذلك في الغسل بينت السنة ما يؤيد ظاهر القرآن
الكريم ويوضحه .

ونرى هنا أن السنة توضح لظاهر القرآن ، وإن كان ثمة احتمال فهي تزيل
الاحتمال بما يعين الاحتمال الذي يؤخذ من ظاهر القول ، بخلاف السنة في القسم
السابق ، فإنها قد تأتي بتعيين الاحتمال الذي لا يتفق مع الظاهر ، وبذلك تفسر القرآن
وتبينه على غير ما يؤخذ ظاهر اللفظ مجرداً كما تبين في آية المحرمات .

وبهذا كله تبين كيف كانت السنة بياناً للقرآن الكريم ، تبين بحمله وتوضح ظاهره
وتؤيده وتخص عامه ، وقد ضرب لذلك الشافعي الأمثال ، ووضحه بالجزئيات ، ونور
السبيل لأصول مذهبه النقلية ، وكيف كان يفهم النصوص .

السنة التي ليس فيها نص كتاب بعينه

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

بمجموع مذهبه يرى أنه لا يلزم أن نحاول إرجاع أحكامها إلى أصل من الكتاب، بل أنه يقرر أنها قد تجيء بالزائد على هذا الكتاب، كما سنبين ذلك فيما يلي^(١).
ومن الأحكام التي جاءت بها السنة تحريم الجمر الأهلية، والعقل وفكك الأسير وغير ذلك مما ذكره في الرسالة ويجب التنبيه هنا إلى أن الشافعي مع أنه يرى أن السنة تأتي بالأحكام التي لم ينص عليها في الكتاب يقرر بصريح القول أن السنة للكتاب تبع، وأنهاراجعة إليه
١٥٨ - بقى القسم الخامس من الأقسام التي ذكرها الشافعي في السنة بالنسبة للقرآن. وهو أنها تبين منسوخة، ولأجل بيان ذلك كما جاء في الرسالة وجب أن نبين فضل بيان - باب النسخ كما ورد فيها

(١) الشافعي في الموافقات يؤيد الرأي الذي يقول إن السنة لا تأتي بشيء إلا إذا كان له أصل من الكتاب، فهو يقول: «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل بحمله، وبيان مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له، وهو الذي دل عليه قوله تعالى «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» فلا تجد في السنة أمراً، إلا والقرآن دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية. وأيضاً ما دل على أن القرآن هو كلى الشريعة وينبوعها، ولأن الله تعالى قل «وانك لمعلى خلق عظيم» وفمرت عائشة رضى الله عنها بأن خلقه القرآن واقتصررت في خلقه على ذلك، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن، لأن الخلق محصور في هذه الأشياء، ولأن الله جعل القرآن تبليفاً لكل شيء، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة، لأن الأمر والنهي أول ما في الكتاب، ومثله قوله تعالى: «ما فرطنا في الكتاب من شيء» وقوله: «اليوم أكملت لكم دينكم»، وهو يريد انزال القرآن. فالسنة إذن في محصول الأمر بيان لما فيه، وذلك معنى كونها راجعة إليه. وأيضاً فالاستدراء التام دل على ذلك حسبما يذكر.

وعندى أن الخلاف في هذا المقام لا ينبغي عليه عمل، بل هو أقرب إلى الخلاف اللفظي؛ لأن كلا الفريقين يستشهد بالسنة، ويأخذ بما تأتي حجة مسلمة ولا يتوقف حتى يبحث عن أصلها في الكتاب، ولأن الذي يقول إن أصول السنة في الكتاب يوسع في معنى الأصل، فيجعله يشمل الأصول العامة، لا القاعدة التي تشمل أحكام باب من أبواب لفقه الإسلام، ولذا يقول صاحب المرافقات في بيان الأصول في الكتاب والسنة فيقول: «إن المصالح لا تعدو الثلاثة أقسام، وهي الضروريات، وبلحقها مكملاتها. والحاجيات وتضاف إليها مكملاتها. والتجسيدات وتليها مكملاتها. ولا زائد على هذه الثلاثة. وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور. فالكتاب أنى بها أصولاً يرجع إليها، والسنة أتت بها تقريراً على الكتاب. وبياناً لما فيه منها، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام...» ثم يسترسل في بيان ذلك بقول محكم جيد. أما الذي يقول إن السنة تأتي بأحكام ربما لا يكون لها أصل بعينه في القرآن. فيقصد من الأصل النص الإجمالي كالصلاة والزكاة، ولا يقصد الأصل العام الشرعي، والا فهو يسلم بأن في القرآن بياناً عاماً لكل أصول الإسلام، وهذا التخريج هو الذي جعل الشافعي مع قوله إن السنة تأتي بما لا نص فيه قد قال إن السنة تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً ومفسرة معنى ما أنزل.

النسخ

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

والنسخ واقع فى الشرائع السماوية بالنسبة لكل شريعة مع الأخرى ، وفى الشريعة الواحدة ، فشريعة موسى عليه السلام نسخت أحكاماً فى شرائع سبقتها ، وشريعة عيسى عليه السلام نسخت أحكاماً فى شريعة موسى ، كتحریم يوم السبت ، وشريعة الإسلام نسخت كثيراً مما جاء به موسى وعيسى ، ولكن مهما تختلف الشرائع السماوية فيما بينها ، فهى متحدة فى جملة مراميها الخلقية وتوحيد الله سبحانه وتعالى ، ولذلك ذكر الله سبحانه وتعالى شرائع النبيين جميعاً على أنها واحدة ، لا تنافر بينها . وذلك بالنسبة لأصلها الكلى وهو التوحيد ، ثم لإجماعها جميعاً على ما هو من مكارم الأخلاق وفضائل الناس وأنها جميعاً ترمى إلى إيجاد جماعة فاضلة ، على اختلاف فى طرائق معالجة الجماعات لاختلاف هذه الجماعات .

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

فهذه الشرائع السماوية ، وإن اختلفت فى تفصيلات الأحكام ، وفى طرائق إصلاح الجماعات لاختلاف البيئات هى متحدة فى لبها ، متوافقة فى أصولها ، ونسخ بعضها لبعض إنما هو فيما يتعلق بطرق معالجة الجماعات . فلكل جماعة طرق إصلاحها ، ولكل جنس سبيل هدايته ، وأخذه إلى الصراط القويم ، ولذلك لما جاءت الشريعة الإسلامية بعد نضج العقل البشرى ، وتكامل نموه ، وصقل النفس الإنسانية بتجارب الحقب كانت كلية فى أكثر أحكامها المتعلقة بشئون الاجتماع ، وسبل الهداية ، وكانت مخاطبة لكل الأجيال اللاحقة ، صالحة لكل زمان ومكان ، إذ الكلى لا يختلف فيه ، ولا

تتنازع في إدراكه العقول ، ولكن طريق تطبيقه على الناس مختلف ، فترك الأمر إلى اجتهاد ذوى الفكر .

١٦٠ - والشريعة الإسلامية فيها ناسخ ومنسوخ ، فيها أحكام منسوخة قد جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ، وربما كان بعضها في القرآن على اختلاف في ذلك . وكانت تلك الأحكام مناسبة لأزمانها ، ملائمة في أوقاتها ، حتى إذا زال ما يقتضى وجودها جاءت الأحكام المحكمة ، فنسخت تلك الأحكام المؤقتة ، وتركنا النبي صلى الله عليه وسلم على المحكم من شريعته ، المقرر الدائم من منهاجه عليه السلام فلا نسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه ما جاء حكم مؤقت ، إلا بين النبي عليه السلام المحكم الذى ينسخه ، والأمر المقرر الثابت الذى يكون فى عنق الأجيال إلى يوم الدين .

ولماذا كان فى شريعة الاسلام النسخ ؟ الجواب عن ذلك سهل لمن يعرف شئون الجماعات ، وطرق علاجها ، لقد جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوم لم يكونوا ذوى دين ، ولم يتقيدوا من قبله بشريعة ، ولم يكن لهم منهاج مستقر ثابت يسرون عليه . فلو نزلت عليهم الشريعة دفعة واحدة ما أطاقوها ، ولو جاءتهم التكاليفات جملة لنفروا منها ، فجاءت شيئاً فشيئاً ، حتى إذا ذاقوا بشاشة الاسلام ، واستأنست به قلوبهم ، وراضوا نفوسهم على شكائهم خلقية فاضلة خوطبوا بالشريعة كلها ، غرمت أشياء كانت مباحة ، وكلفوا أموراً لم يكونوا مكلفيها من قبل ، واعتبر ذلك فى أمرين :

(أحدهما) أن العرب لم تكن العلاقة بين المرأة والرجل عندهم منظمة تنظيماً محكماً بزواج يحدد الحقوق التى تربط الزوجين ، بل كان منهم من يرتبط بنكاح صحيح أقره الإسلام ، ومنهم من يرتبط بغيره ، ومنهم من يتخذ الاخدان ، ومنهم من يستحل نكاح المتعة ، فلما جاء الاسلام حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ما كانوا يحرمونه وما كانوا يستحلونه بعبادات ما أنزل الله بها من سلطان ، وكانوا فى الحرب يثقل عليهم هذا التحريم المطلق لانقطاعهم عن أزواجهم وهم قريبو عهد بجاهلية ، فرخص لهم النبي فى المتعة فى الحرب . ثم حرمها تحريماً باتاً قاطعاً إلى يوم القيامة .

(ثانيهما) أن الإسلام جاء والعرب يعتبرون الخمر من مفاخرهم ، فكان لا بد أن

يتركهم عليها . حتى يستأنسوا بروح الاسلام . فيعرفوا ما في الخمر من مآثم والقرآن يستدرجهم إلى التحريم شيئاً فشيئاً ، حتى إذا أدركوا . أفيها . وتنادى بآثمها عقلاؤهم ، حتى لقد قال عمر ذو البصيرة النيرة والبصر الثاقب : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً ، فنزل قوله تعالى بالتحريم القاطع : « يأيتها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه لعلمكم تعلمون ، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون ، فقالت نفوسهم قبل ألسنتهم انتهينا . وهكذا تكون الهداية المستقيمة . والسنن القويم .

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

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

(١) ان الاستقراء للعسوخ من الشريعة والمحكم يدل على أنه لا يوجد حكم قد اقترن لإثباته بما يفيد التأييد . ثم نسخ من بعد . ولكن علماء الأصول يختلفون في ذلك اختلافاً نظرياً ، فاختلف بعضهم امتناع نسخ المقتن بما يفيد التأييد إذا أكد نص التأييد أما إذا لم يؤكد فيجوز نسخه . وقال آخر يمتنع النسخ إذا جاء الحكم المقتن بالتأييد على طريق الخبر مثل قوله عليه السلام : « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » وأختار أئمة الحنفية امتناع نسخ الحكم النصوص على تأييده مطلقاً . لأن التأييد والنسخ لا يجتمعان ، إذ التأييد يقتضى بقاء الحكم أبداً ، والنسخ يقتضى إلغاء هذا التأييد برفعه ، و تأييد يقتضى حسن الحكم أبداً والنسخ يقتضى قبحه . ومثل هذا لا يتصور أن يكون من الشارع الحكيم .

للجماعة الإسلامية الأولى ، وشرع الإسلام الشرائع الاجتماعية والنظامية اللازمة لإقامة دولة^(١).

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

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف النظري ، فالشريعة بمنجاة من خلافهم ، فلم يكن في الاستقراء نسخ في تحريم ما أثبتت العقول قبحه ، ولا في طلب ما أثبتت العقول حسنه ، ورحم الله ذلك الأعرجي ، الذي سئل : لماذا آمنت بمحمد ؟ فقال : « ما رأيت محمداً يقول في أمر أفعل والعقل يقول لا تفعل ، ويقول في أمر لا تفعل ، والعقل يقول افعل » .

١٦٢ — وفي الجملة إن النسخ في الشريعة الإسلامية قد ثبت في الدائرة التي

(١) لقد ذكر الشافعي في الموانع أن النسخ كان معظمه بالمدينة . لأن الذي نزل بمكة قواعد كلية والقواعد الكلية غير قابلة للنسخ ، إنما القابل للنسخ أحكام جزئية ثم قال : « كانت الجزئيات المشروحات بمكة قليلة . والأصول الكلية كانت في النزول والشرع أكثر ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، واتسعت خطة الإسلام ، كثرت هنالك الأصول الكلية على تدرج كإصلاح ذات الدين ، والوفاء بالعقود ، وتحريم المسكرات ، وحدد الحدود التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها وما يحسنها . ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص وما أشبه ذلك — كله تكميل للأصول الكلية . فالنسخ إنما معظمه بالمدينة . لما اقتضته الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام ، ونأمل كيف تجدد معظم النسخ إنما هو لمكان فيه تأنيس أولاً للقريب العهد بالإسلام ، وتأليف لهم » .

(٢) اختلف العلماء في كون الأفعال لها حسن ذاتي يدركه العقل ، وقبح ذاتي يدركه العقل فقال الأشاعرة إن

رسمناها ، وفي تلك الحدود التي ذكرناها ، ولقد قرره الشافعي في رسالته فقال رحمه الله في حكمته : « إن الله خلق الخلق ، لما سبق في علمه بما أراد بخلقهم ربهم ، لا معقب لحكمه ، وهو سريع الحساب ، وأنزل عليهم الكتاب تبياناً لكل شيء ، وهدى ورحمة وفرض عليهم فرائض أثبتنا ، وأخرى نسخها رحمة لخلقه بالتخفيف عنهم ، وبالتوسعة عليهم ، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمة ، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جنته والنجاة من عذابه ، فعمتهم رحمة ، فيما ثبت ونسخ ، فله الحمد على نعمه . »

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

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

وبهذا النص يثبت لك الشافعي أن السنة لا يمكن أن تكون ناسخة للكتاب ، ولو كانت أخبار عامة لا أخبار خاصة ولو كانت متواترة ، وليست أحاديث آحاد . ولقد استدلل الشافعي لدعواه ، وهي أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن ببعض أى القرآن ، ومنها :

== الأفعال ليس لها حسن ذاتي ولا قبح ذاتي إنما حسنها وقبحها بحسب من أمر الشارع فتحسن . ومن نهى الشارع فتقبح ، وذلك لأن الحسن والقيح ليس لهما مقاييس مضبوطة تقاس بها الأشياء فيحكم بحسنها أو قبحها . بل يختلف الحكم العقلي على الأشياء باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان واختلاف الأحوال . وما كان كذلك لا يمكن أن يكون وصفاً ذاتياً لشيء . فلم يبق إلا أن حكم الشارع بكونه مقياساً . وقال أكثر المعتزلة أن الأشياء حسنة ذاتياً وقبيحة ذاتياً . لأن البداهة تحكم بأن أموراً يدرك العقل حسنها بضرورة إدراكه كاتخاذ الفريق وشكر النعم والصدق . وأشياء يدرك العقل بالضرورة قبحها كالكفر ، وإيلام البريء والكذب الذي لا غرض منه ، وإذا كان العقل يدرك بالضرورة حسن مثل هذه الأشياء وقبحها من غير نظر وترديد بين الأمور . فلا بد أن يكون لهذه الأشياء حسن أو قبح ذاتي تستطيع العقول إدراكه إما بالضرورة ، وإما بالنظر والتأمل

(١) في هذه القضية قرر الشافعي أن الأحكام التي جاء بها الكتاب الكريم فيها المنسوخ وفيها المحكم ولكن من العلماء من يقرر أن القرآن الكريم شريعة محكمة وما من حكم اشتدل عليه إلا وهو ثابت دائم . ومن هؤلاء أبو مسلم الاصفهاني وجمهور العلماء (١) يحجونه بقوله تعالى (ما نسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) (٢) وبثبوت النسخ فعلا في القرآن كنسخ آية الوصية بآيات المواريث ، وغيرها من ==

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

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

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

== الآيات . وقد أحصاها صاحب الانقان فى نحو عشرين موضعا (٣) وبقوله تعالى : (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل) .

وقد احتج أبو مسلم (١) بأن القرآن لو كان فيه نسخ لكان ذلك لإبطال البعض ما اشتمل عليه ، وإبطال حكم بأن فيه باطلا والله سبحانه وتعالى يقول فى وصف الكتاب (لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه) وبأن القرآن شريعة أبدية باقية الى يوم القيامة ، وحجة على الناس الى يوم القيامة . وإنما يناسب ذلك ألا يكون فيه نسخ . وفى السنة الكريمة متسع للشرائح الوقتية التى تنسخ بغيرها (٢) وبأن أكثر أو كل ما اشتمل عليه القرآن كلى عام لا جزئى خاص ، وفيه بيان الشريعة كلها بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل ، والمناسب لهذه الاوصاف فى أحكام القرآن ألا يعترضها النسخ وقد أجيب لأبى مسلم عن أدلة الجمهور بأن قوله تعالى ما ينسخ غير متعينة للدلالة على النسخ . لأنه قد يكون المراد بالآية المعجزة ، لا الآية القرآنية ، وقد يكون المراد آيات الكتب السابقة التى نسخت المحمدية أحكامها ، وقد يكون المراد بالنسخ النقل من اللوح المحفوظ الى النسخة التى كتبتها . وكلمة النسخ تفيد النقل وعلى فرض أن المراد بالنسخ رفع الحكم . وأن المراد بالآية القرآنية — فالآية الكريمة تدل على الجواز لا على الوقوع . ورد الدليل الثانى وهو ثبوت نسخ بعض الآيات القرآنية بأن النسخ ليس متعينا . والتوفيق بين الآيات المدعى نسخها والآيات المدعى أنها ناسخة ممكن بضروب من التأويل قريبة ليست بعيدة . وقد وفق فى كل آيتين ادعى النسخ بينهما . ورد الدليل الثالث ، وهو استنهاد الجمهور بقوله تعالى : (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل) بأن المراد بالآية المعجزة . وهذا هو الذى يتفق مع استنكار الله سبحانه وتعالى لقولهم : إنما أنت مفتر ، بل أكثرهم لا يعلمون) ذلك بأنهم كانوا يريدون معجزة تكون آية للنبي كآية لوط أو ابراهيم أو موسى وغيرهم من كانت الآيات المثبتة لدعوتهم حسية .

هو من الله سبحانه . لا من أحد من خلقه ، ولو كان الرسول صلى الله عليه وسلم .
(٣) قوله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل » والنسخ بما أنه
تبدل ، فلا يمكن أن يكون بدل الآية المنسوخة إلا مثلها وهو آية .

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

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

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

وقال الفخر فيها : « استدل بهذه الآية (أى الشافعي) من وجوه : أحدها أنه
تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأتى بخير منها ، وذلك يفيد أنه يأتى بما هو من
جنسه ، كما إذا قال الإنسان ما آخذ منك من ثوب آتيتك بخير منه ، يفيد أنه يأتى به
بشوب من جنسه خير منه ، وإذا ثبت أنه لا بد أن يكون من جنسه فجنس
القرآن قرآن » .

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

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

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

١٦٤ — الشافعي يقرر أن الكتاب ، إنما يفسخ بالكتاب ، لأن الناسخ يحجب أن يكون ممثلاً للمنسوخ ، ويقول : « قد وجدنا الدلالة على أن القرآن ينسخ القرآن ، لأنه لا مثل للقرآن ، ولكنه يقرر مع ذلك أن السنة هي التي تبين الناسخ من المنسوخ في القرآن ، فهو يقول في مقام السنة من القرآن فيما نقلنا في ذلك الموضوع : « أول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول الله مع كتاب الله ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله ،

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

وبما ساقه في ذلك آية الوصية التي شرعت الوصية لوارث^(١) ، وآيات المواريث ،

(١) لا يرى أبو مسلم الاصفهاني أن آية الوصية وهي قوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين » منسوخة بآيات المواريث ولقد ذكر الفخر رأيه في تفسير هذه الآية فقال : « منهم من قال أنها ما صارت منسوخة ، وهذا اختيار أبي مسلم الاصفهاني . ونقرر قوله من وجوه (أحدها) أن هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ، ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم ، إذ كتب على المحتضر أن يوصي الوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى الله به لهم عليهم ، وألا يقتص من انصباهم .

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

(ثالثاً) لو قدرنا حصول المناقاة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الآية ، وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ، ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث ، ويبقى القريب الذي لا يكون وارثاً داخلاً تحت هذه الآية ، وذلك لأن من الوالدين من يرث ، ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين =

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

ولنترك في هذه — الكلمة للشافعي ، فقد وضع ذلك أكمل توضيح ، فقال :
قال تبارك وتعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف » .

وقال الله : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً ، وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج . فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف ، والله عزيز حكيم ، فأنزل الله ميراث الوالدين ، ومن ورث بعدهما ، ومعهما من الأقربين ، وميراث الزوجة من زوجها ، فكانت الآيتان محتملتين لأن تثبتا الوصية للوالدين والأقربين ، والوصية للزوج ، والميراث مع الوصايا ، فيأخذون الميراث والوصايا ، ومحتملة لأن تكون المواريث ناسخة للوصايا ، فلما احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله ، فما لم يجدوه نصاً في كتاب الله طلبوه في سنة رسول الله ، فإن وجدوه فعن الله قبلوه بما افترض من طاعته . ووجدنا أهل الفتيا . ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي من قريش وغيرهم لا يختلفون في أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح : « لا وصية لوارث ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، ويأثرون عمن حفظوا عنه بمن نقوا من أهل العلم بالمغازي . فكان هذا نقل عامة عن عامة ، وكان أقوى في بعض الأمر من نقل واحد عن واحد ، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين ، فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازي عن النبي « لا وصية لوارث ، على أن آية المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة ، مع الخبر المنقطع عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإجماع العامة على القول به » .

والرق والقتل ، ومن الأفارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجة ، ومنهم من يسقط في حال ، ويثبت في حال إذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ... فكل من كان من هؤلاء وارثاً لم تجز الوصية له ، ومن لم يكن وارثاً جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله : « واتقوا الله الذي أنشأكم به والأرحم » . وبقوله : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وليتأذى القرني » .

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

والشافعي يقول في الرد عليه : « فلما احتملت الآية ما ذهب إليه طاووس من أن الوصية للقراية ثابتة ، إذ لم يكن في خبر أهل العلم بالمغازي إلا أن النبي قال : لا وصية لوارث ، وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة على خلاف ما قال طاووس أو موافقته ، فوجدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم في ستة مملوكين كانوا لرجل لآمال له غيرهم ، فأعتقهم عند الموت ، فجزأ النبي ثلاثة أجزاء ، فأعتق اثنين ، وأرق أربعة ، فكانت دلالة السنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل عتقهم في المرض منزلة وصية ، والذي أعتقهم رجل من العرب ، والعربي إنما يملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم ، فأجاز النبي صلى الله عليه وسلم الوصية ، فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة لبطلت للعبيد المعتقين ، ودل ذلك على أن لا وصية لميت إلا في ثلث ماله ، ودل ذلك على أنه يرد ما جاز الثلث في الوصية ، وعلى إبطال الاستسعاء ، وإثبات القسم والقرعة . وذلك لأن المروى أنه عند ما قسم النبي صلى الله عليه وسلم العبيد . ليعتق اثنين فصل بينهم بالقرعة ، .

ولقد جاء في اختلاف الحديث : « عن عمران بن حصين أن رجلاً من الأنصار أوصى عند موته ، فأعتق ستة مملوك ، ليس له مال غيرهم ، أو قال أعتق عند موته ستة مملوك ليس له شيء غيرهم ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال فيه قولاً شديداً ، ثم دعاهم ، فجزأهم ثلاثة أجزاء ، فأقرع بينهم ، فأعتق اثنين ، وأرق أربعة ، والخلاصة التي يستخرجها القاري من النصوص التي ساقها الشافعي تشير ، كما يصرح — إلى أن معرقة ناسخ القرآن من منسوخه إنما يكون بالسنة ، وتنبع الأثر الصحيح ، لأن ذلك من بيان القرآن ، وبيان القرآن إنما يكون أولاً بالسنة النبوية كما بينا .

نسخ السنة

١٦٥ - يقع النسخ في الأحكام التي تقررها السنة بلا نزاع بين العلماء في ذلك إلا من لا يؤبه لخلافهم ، والشافعي رضي الله عنه يقرر أن النسخ يقع في السنة ، ولكنه يقرر أن السنة لا تنسخها إلا سنة مثلها ، فالكتاب لا ينسخ السنة ، كما أن السنة لا تنسخ الكتاب ، ولذلك يقول في الرسالة التي رواها الربيع بن سليمان ، أي في الرسالة التي كتبت بمصر : « وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا تنسخها إلا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها بما يخالفها ، هذا نص الشافعي وهو صريح في أن السنة لا تنسخها إلا سنة ، ويردف ذلك ببيان الأدلة على مدعاه مما سنسوقه بعد ذلك إن شاء الله تعالى .

ولقد جاء في كتاب الأحكام في أصول الأحكام للأمدى في هذا المقام ما نصه : « المنقول عن الشافعي رضي الله عنه في أحد قوليه أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن ، ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ، ووقوعه شرعا ، ومن هذا النص يستفاد أن الرأي الذي نقلناه لك هو أحد رأيي الشافعي ، ولكن لا نجد فيما بين أيدينا من الكتب التي رواها الربيع ذلك الرأي الذي يقول إن السنة يجوز أن تنسخ بالقرآن من غير بيان السنة ، فإذا كان ثمة رأي آخر للشافعي ، فلا بد أن يكون ذلك الرأي في القديم لا في الجديد ، وفي الرسالة العراقية ، لا الرسالة المصرية إذ النص الذي نقلناه هو المنصوص في الرسالة المصرية ، ولا رأي سواه في الكتب المروية بمصر .

١٦٦ - الرأي الذي استقر عليه الشافعي هو لاحالة أن القرآن لا ينسخ السنة إلا إذا كان ثمة سنة مبينة للنسخ ، والأصوليون الذين جاءوا من بعده قد خالفوه في ذلك ، وقرروا أن نسخ السنة بالقرآن من غير سنة جائز عقلا ، وواقع شرعا ، ولا يهمننا أمر الجواز العقلي ، فإنه حيث توجد الإستحالة العقلية ، ولم يقم الدليل على الوجوب ، فثمة الامكان والجواز العقلي ، والشافعي لا ينكر ذلك الجواز العقلي ،

ولم يمنعه . إنما موضوع كلامه الوقوع في الشرع ، ولتنظر في دليله ، ثم لنخرج بالاشارة إلى ما يقوله مخالفوه من بعده .

وخلاصة ما يستنبطه القارئ لما كتب الشافعي في هذا المقام يؤيد به رأيه هذا في منسخ القرآن للسنة إلا ببيان من السنة — يحده يقوم على دعامين :
الدعامة الأولى أن النسخ يحتاج إلى بيان ، والسنة بيان للقرآن ، والقرآن هو الذي يعطى السنة هذه القوة من البيان ، أما أن النسخ يحتاج إلى بيان ، فذلك لأنه يحتاج إلى بيان المتقدم والمتأخر من النصوص ، وما استقر عليه عمل النبي صلى الله عليه وسلم وبيانه لأصحابه وذلك بلا ريب يثبت بالسنة ، وإذا كنا قد رأينا أن أكثر المنسوخ في القرآن في رأى الشافعي لم يعلم نسخه إلا بالسنة ، فأولى أن يكون منسوخ السنة لا يعلم إلا بالسنة لأن بها البيان « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

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

« فان قال قائل : هل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله ، فان قال فما الدليل على ما تقول ؟ فما وصفت من موضعه من الإبانة عن الله معنى ما أراد الله بفرائضه خاصاً وعاماً ، مما وصفت في كتابي هذا ، وأنه لا يقول أبداً لشيء إلا بحكم الله ، ولو نسخ الله مما قال حكماً لسن رسول الله فيما نسخه سنة ، ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ، ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة ، جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه : « وأحل الله البيع ، وحرم الربا » وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً بقول الله : « الزانية والزاني

فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، . وجاز أن يقال : لا يدرك عن سارق سرق من غير حرز ، وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيراً ، ومن حرز ومن غير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال : لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل ، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فترك كل سنة معها كتاب جملة ، تحتل سنته أن توافقه - وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له - إذا احتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه ، أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثر مما في اللفظ في التنزيل ، وإن كان محتملاً أن يخالفه ، .

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

١٦٧ - هذا نظر الشافعي في قوله إن السنة لا ينسخها إلا سنة ، ولكن الأصوليين من بعده لم ينظروا ينظره كما بينا ، وقرروا أن القرآن ينسخ السنة عقلاً ، وأن ذلك قد وقع فعلاً ، وساقوا أموراً^(١) بينها أن القرآن قد نسخ السنة ،

(١) ساق الامدني في كتابه الأحكام في أصول الأحكام طائفة من هذه المسائل هي :

(أ) أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح أهل مكة عام اهدبية على أن من جاءه مسلماً رده فجاءت امرأة فنزل قوله تعالى : فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار ، وهنا نسخت السنة بالقرآن .

(ب) أن التوجه إلى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة وقد نسخ بقوله تعالى : (قول وجهدك شطر المسجد الحرام) فالقرآن قد نسخ السنة .

(ج) أن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة وقد نسخت بقوله تعالى : (قالان ياشرهون) .

(د) أن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى : (من شهد منكم الشهر فليصمه) .

(هـ) أن تأخير الصلاة إلى انجلاء الفل كان جائزاً بالسنة وقد نسخ ذلك بصلاة الخوف الثابتة بالقرآن وعندى أنه ليس في هذه المسائل ما ينقض دلائل الشافعي على فرض ثبوت النسخ والمسخ فيها ، لأنه قد ورد في كل هذا سنن بينت النسخ وقد بين الشافعي هذه السنن في صلاة الخوف وفي استقبال القبلة ، وإذا كانت قد وردت سنن ، فالشافعي قد سلمت له دعواه ، وليس في هذا نقض لها .

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

وإن الخلاف بين الشافعي وبين الأصوليين من بعده ليس في أن القرآن
يجيء بغير ما جاءت به السنة ، وأنه ينزل بما يرفع أحكاما جاءت بها ، وإنما الخلاف في
أن القرآن من غير بيان السنة يثبت به النسخ ، أم لا بد لمعرفة نسخ السنة بالقرآن
من سنة أخرى تبين ذلك ، والاستقراء يؤيد الشافعي .

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

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

(١) عقد الشافعي لمعنى النسخ في عبارات المتقدمين فصلاً فيها ، وقد قال فيه : « إن الذي يظهر من كلام
المتقدمين أن النسخ عديم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين ، وقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً ،
وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً ، وعلى بيان المذهب نسخاً ، كما يطلقون على رفع الحكم
النسعى بدليل متأخر نسخاً ، لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر
اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليل ، وإنما المراد ما جرى به آخراً ، فالأول غير معمول به ،
والثاني هو المعمول به . وهذا المعنى جار في تقييد المطلق فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيدته فلا إعمال
له في إطلاقه بل العمل هو المقيد فكأن المطلق لم يفد مع تقييده شيئاً فصار مثل النسخ والنسخ ، =

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

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

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

وكذلك العام مع الخاص ، ولما كان كذلك استسهل إطلاق لفظ النسخ في جملة هذه المعاني لرجوعها إلى شيء واحد . ولا بد من أمثلة تبين المراد . فقد روى عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : « من يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » إنه ناسخ لقوله تعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤثمه منها » وهذا على التحقيق تقييد مطلق إذ كان قوله تعالى نؤثمه منها مطلقاً ، ومعناه مقيداً بالمشيئة وهو قوله في الأخرى لمن نريد وإلا فهو والأخبار لا يدخلها النسخ وقال عطاء في قوله تعالى : وأحل لكم ما وراء ذلكم إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال قتادة في قوله تعالى (والمطقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » إنه نسخ من ذلك التي لم يدخل بها بقوله تعالى (فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) والتي يئست من الحيض والتي لم تحض بعد بقوله تعالى : (واللاتي يئسن من الحيض من نساكن إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن وأولات الأحمال أحملن أن يضعن حملهن) وفي كل هذه الأمثلة ترى أنه أطلق على تقييد المطلق والتخصيص للعام اسم النسخ

الاجماع

١٦٩ - قرر الشافعي أن الإجماع حجة ، وقرر أنه في منزلة بعد الكتاب والسنة ، وقبل القياس ، ولقد نقلنا في صدر الكلام على مصادر الفقه عند الشافعي ما يدل على ذلك ، وقد جاء في آخر الرسالة مانصة : « يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لا اختلاف فيها ، فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن ، ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد ، ولا يجتمع الناس عليها . فتقول حكمنا بالحق الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث ، ونحكم بالاجماع ثم القياس ؛ وهو أضعف من هذا ، لأنه لا يحل القياس ، والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء ، إنما يكون طهارة في الإعواز » ومن هذا ترى أن الشافعي يعتبر الإجماع مقدماً على القياس ، ويعتبره أضعف في الاستدلال من الكتاب والسنة ، وأنه لا يصر إليه إلا عند عدم وجود نص من سنة أو كتاب ، كالتيمم لا يكون مطهراً إلا إذا أعوز الماء .

والإجماع عند الشافعي أن يجتمع علماء العصر على أمر فيكون إجماعهم حجة فيما أجمعوا عليه ، فهو يقول في باب إبطال استحسان : « لست أقول ولا أحد من أهل العلم بهذا مجتمع عليه ، إلا لما تلقى عالماً أبداً الاقالة لك ، وحكاة عن قبله كالظاهر أربع ، وكتحريم الخمر . وما أشبه ذلك ،

وأول إجماع يعتبره الشافعي هو إجماع الصحابة وهو لا يعتبره ، لأنه يكون دليلاً على أنهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة فيما اجتمعوا عليه ، ولكن يعتبره ، لأنه اجتهادهم ، وهم لا يمكن أن يغفلوا عن السنة في موضع ذلك الاجتهاد ، فلا بد أنهم اجتهدوا حيث لا يقوم نص من السنة أو أثر عن الرسول على خلاف ما اجتمعوا عليه ، ولكن إذا حكوا سنة فيما اجتمعوا عليه كانت السنة هي الحجة ، وهذا ما قاله في ذلك المقام : « وما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله ، فكما قالوا ، ان شاء الله ، وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، واحتمل غيره . ولا يجوز أن نعدله حكاية . لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعاً ، ولا يجوز أن نحكى شيئاً يتوهم ، يمكن فيه غير ما قال . فمكننا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم ، ونعلم أنه إذا كانت سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعزب عن عامتهم ، وقد تعزب عن بعضهم ، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله ، ولا على خطأ إن شاء الله ،

١٧٠ — الشافعى كما تدل الرسالة . يأخذ بالإجماع حجة . ويعتبرده هو فى ذاته حجة فى غير موضع النص من كتاب أو سنة . ولقد سيق لحجته دليلان :

أحدهما قد جاء فى الرسالة ، وهو حديث رواه سليمان بن يسار أن عمر بن الخطاب : خطب بالجابية فقال : « إن رسول الله قام فينا كمقامي فيكم فقال : أكرموا أصحابي . ثم الذين يلوئهم ، ثم الذين يلوئهم ، ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ، ولا يستحلف ، ويشهد ، ولا يستشهد ، ألافن سره بحجة الجنة ، فليلزم الجماعة . فإن الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد . ولا يخلون رجل بامرأة ، فإن الشيطان ثالثهم . ومن مرته حسنته ، وساءته سيئته فهو مؤمن . »

وفى الحديث كما ترى حث على ملازمة الجماعة ، وملازمة الجماعة ليست ملازمة الأبدان ، ولو تفرقت القلوب ، وإنما ملازمة الجماعة المثمرة للوحدة هى ملازمة ما عليه جماعتهم من التحليل والتحرير والطاعة فيهما ، ولقد بين ذلك الشافعى فضل بيان فقال : « إذا كانت جماعتهم متفرقة فى البلدان . فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين ، وقد وجدت الأبدان مجتمعة من المسلمين والكافرين ، والأتقياء والمفجّار ، فلم يكن فى لزوم الأبدان معنى . لأنه لا يمكن ، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً ، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحرير والطاعة فيهما . ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها . وإنما تكون الغفلة فى الفرقة ، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس إن شاء الله تعالى . »

الدليل الثاني قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا ، » وتقرير الدليل أن الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين كشاقة الله ورسوله ، إذ جعل جزاءهما واحداً ، ومشاقة الله ورسوله حرام ، فاتباع غير سبيل المؤمنين حرام ، وإذا كان اتباع غير سبيلهم حراما ، فاتباع سبيلهم واجب ، ومخالفة ما عليه عامتهم من التحليل والتجريم ليست اتباعاً لسبيلهم ، إنما الاتباع هو اتباع جماعتهم في ذلك ^(١) ولقد قال الزمخشري في تفسيره « ويتبع غير سبيل المؤمنين » « وهو السبيل الذي هم عليه من الدين الحنيفي القيم ، وهو دليل على أن الاجماع حجة لا تجوز مخالفتها ، كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنة ، لأنه عز وجل جمع بين اتباع سبيل غير المؤمنين ، وبين مشاقة الرسول في الشرط ، وجعل جزاءه الوعيد الشديد ، فكان اتباعهم واجبا . كموالاة الرسول عليه الصلاة والسلام . »

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

هذا تقرير الدليل على ما ساقه الرازي . ولعلماء الأصول مناقشات طويلة وأسئلة وأجوبة حول صحة الاستدلال بهذه الآية على حجية الأجماع ؛ ولذا قال الفزاري في المستصفي بعد ما ساق الآيات التي تعلق بها الأصوليون ليستدلوا بها على أن الاجماع حجة ما نصه : « هذه كلها ظواهر نفوس لا تنص على الفرض . بل لا تدل أيضا دلالة الظواهر . وأقواها قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرا » فان ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين . وهذا ما تمسك به الشافعي . وقد أطنبنا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأسئلة على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصا في الفرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاül الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشايخته ونصرتة ودفع الأعداء نوله ما تولى ، فسكأنه لم يكنف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرتة والقرب عنه . والالتقياد فيما يأمر وينهى . وهذا هو الظاهر السابق ، فان يكن ظاهرا فهو محتمل » .

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

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

١٧٢ - ذلك أن مالكا رضى الله عنه يرى أن ما عليه أهل المدينة يجب اتباعه فإجماعهم حجة يجب الأخذ بها ، وقد يرد بذلك بعض الحديث ، فقد جاء في الرسالة في مناقشة بعض المالكية حاكياً قول هذا المناقش ، « الأمر مجتمع عليه بالمدينة أقوى من الأخبار المنفردة ، فكيف تكلف أن يحكى لنا الأضعف من الأخبار المنفردة ، وامتنع أن يحكى لنا الأقوى اللازم من الأمر مجتمع عليه ، فإن قال لك قائل لقلة الخبر ، وكثرة الإجماع عن أن يحكى ، وأنت قد تصنع مثل هذا ، فتقول هذا أمر مجتمع عليه ، ويرد الشافعي ذلك القول فيقول : « لست أقول ، ولا أحد من أهل

العلم وهذا مجتمع عليه ، إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك ، وحكاة عمن قبله كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر . وما أشبه هذا ، وقد أجده يقول المجتمع عليه ، وأجد من المدينة من أهل العلم من يقولون بخلافه وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول المجتمع عليه .

هذا ما جاء بالرسالة (١) في شأن أهل المدينة ، وترى فيه أن المحتج بعملهم يقدمه على حديث الآحاد ، لأن إجماعهم حكاية كثرة ، وحكاية الكثرة مقدمة على حكاية الواحد ، ولأن الشافعي نفسه يحتج بالإجماع ،

ويرد الشافعي هذا من ناحيتين : (إحداهما) أن الأمر بالمجتمع عليه عنده ليس هو اجتماع بلد ، بل اجتماع العلماء في كل البلاد (والثانية) أن المسائل التي ادعى فيها إجماع أهل المدينة عليها كان من أهل المدينة من يرى خلافها ، ومن عامة البلدان من يخالفها ، وقد كان يجوز له أن يرد من ناحية ثالثة ، وهي إن الإجماع الذي يحتج هو به مؤخر الرتبة عن نص الكتاب والسنة .

وترى الشافعي في رده هذا لم يتناول قضية تقديم إجماع أهل المدينة الذي يدنونه على الحكاية — على خبر الواحد ، لأن حكاية الجماعة أقوى ، من حكاية الواحد . فإن مر يوافق على هذه القضية ؟ إن المتتبع لكتبه لا يظنه يقر بها ، ولقد وجدناه في الأم يناقشها ، فقد جاء فيه في مناقشة حول هذه القاعدة : « قلت للشافعي إنما ذهبنا إلى أن ثبت ما اجتماع عليه أهل المدينة دون البلدان كلها ، فقال الشافعي هذه طريق الذين أبطلوا الأحاديث كلها وقالوا نأخذ بالإجماع إلا إنهم ادعوا إجماع الناس ، وادعيتهم أتم إجماع بلد ، هم يختلفون على لسانكم والذي يدخل عليهم يدخل عليكم ، الصمت كان أولى بكم من هذا القول ، قلت له ولم ؟ قال لأنه كلام ترسلونه لا بمعرفة ، فإذا سئلتم عنه لم تقفوا منه على شيء ، ينبغي لأحد أن يقبله ، رأيتم إذا سئلتم من الذين اجتمعوا بالمدينة أهم الذين ثبت لهم الحديث ، أم ثبت لهم ما اجتمعوا عليه ، وإن لم

يكن فيه حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قلتم نعم قلت يدخل عليكم في هذا أمران : أحدهما أنه لو كان إجماع لم تكونوا وصلتكم إلى الخبر عنه ، إلا من جهة خبر الانفراد الذي رددتم مثله في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فإن ثبت خبر الانفراد ، فما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أحق أن يؤخذ به ، والآخر أنكم لا تحفظون في قول واحد غيركم شيئاً متفقاً ، فكيف تسمون إجماعاً لا تجدون فيه عن غيركم واحداً ، وكيف تقولون أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . وهم يختلفون على لسانكم . وعند أهل العلم ^(١) .

ومن هذا النص نرى أن الشافعي يقدم خير الواحد على الإجماع بالرأى أياً كان سبب الإجماع إلا إذا تبين أن الإجماع بني على النقل ، ورواه جماعة عن جماعة إلى الرسول ، وهو ما يسمى خبر العامة . فيقدم حينئذ على خبر الانفراد ، ويكون أوثق وتكون الحجية فيه بالسنة لا بإجماع أهل المدينة أو إجماع العلماء جميعاً .

ونراه في هذا الموضع من كلامه قد أثبت اختلاف أهل المدينة في المسألة الفقهية التي جرى حولها الاختلاف وما من مسألة فقهية جعل المخالف دليله إجماع أهل المدينة إلا أثبت له خلافهم فيها ، حتى إنه ليقول : « قد أوضحنا لكم ما يدلكم على أن ادعاء الإجماع بالمدينة وفي غيرها لا يجوز ، وفي القول الذي ادعيت فيه الإجماع اختلاف . وأكثر ما قلتم الأمر المجتمع عليه » يختلف فيه ^(٢) .

١٧٣ — الشافعي إذن لا يرى إجماع أهل المدينة حجة ، ويخالف بذلك شيخه مالكا رضي الله عنه ، ويشدد النكير على أصحاب مالك الذين يجادلونه ، ويبين لهم في كل قضية استمسكوا فيها بإجماعهم أن أهل المدينة يختلفون في ذلك ، بل إنه يرد عليه أحياناً بأن الأكثر من أهل المدينة على خلاف ما يقولون ، ثم يقول في حومة الجدل « لو قال لكم قائل أتم أشد الناس منا بذة لأهل المدينة وجد السبيل إلى أن يقول ذلك لكم على لسانكم ، ولا تقدرّون على دفعه عنكم ، ثم الحجة عليكم في خلافكم

(١) الأتم الجزء السابع ص ٢٤٢ .

(٢) الجزء المذكور ص ٢٤٨ .

أعظم منها على غيركم ، لأنكم ادعيتم القيام بعلمهم واتباعهم دون غيركم ، ثم خالفتموهم بأكثر مما خالفهم به من لم يدع من اتباعهم ما دعيتم . فلئن كان هذا قد خفى عليكم من أنفسكم إن فيكم لغفلة » (١)

ولكن الشافعي إذ يقول ذلك في المسائل التي جادل فيها المالكية ، واحتجوا بعمل أهل المدينة أو إجماعهم (٢) يقرر أن علماء المدينة إذا اجتمعوا على أمر كان

(١) الجزء المذكور من ١٩٣ .

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

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

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

أما القسم الثاني وهو ما يتفقون عليه ويخالفهم فيه غيرهم ، فالشافعي يشكره ، ومالك رضي الله عنه يحتاج بإجماعهم ، وغيرهما من العلماء لا يأخذه ، ولا يعتبره حجة ، ومهما يكن من قوة إجماع أهل المدينة إذا وافق عليه غيرهم فالشافعي لا يقدمه على خبر الواحد إذا لم يثبت أنه بنى على العقل لأن خبر الواحد إذا لم يكن فيه مطعن مقدم على الإجماع ، ولا يحتاج بالإجماع معه ، بل لا إجماع يخالفه .

والضبط الحق في ذلك الأمر قسم العلماء عمل أهل المدينة إلى قسمين :

(أحدهما) ما يكون عن طريق النقل والحكاية كإجماعهم على صاع النبي صلى الله عليه وسلم وتعيين موضع منبره عليه السلام وكالوقوف التي وقفها الرسول والصحابة ، ويقول في ذلك القسم ابن القيم « وهذا العمل حجة يجب اتباعها وسنة متفقة بالقبول على الرأس والعينين وإذا ظفر العالم بذلك قرت عينه واطمأنت إليه نفسه » ،

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

وأنكر بعض العلماء أن يكون مذهب مالك حجة عمل أهل المدينة المبني على اجتهاد واستنباط . والمنتمين لكلام مالك في عمل أهل المدينة يرى أنه كان يأخذ بعلمهم على أساس أنه لا بد أن يكون منقولاً فهو قد فرض فيه النقل دائماً ، ولم يفرض فيه أنه كان على أساس الرأي . ولقد قال بعض الحنابلة والشافعية إن عمل أهل المدينة وإن لم يكن حجة فإنه يرجع به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم .

وعمل أهل المدينة إذا خالفه حديث آحاد فذلك يقدمه عليه ؛ لأنه يفرض في عمل أهل المدينة النقل والشافعي وأبو حنيفة يقدمان الحديث عليه ، لأنه لا يقدم على الحديث إلا الكتاب ، ومذهب الحنابلة =

ذلك الأمر موضع اتفاق العلماء في كل البلدان ، ولذلك يقوله في كتاب خلاف مالك « لا يقال اجماع إلا لما لاخلاف فيه بالمدينة ، ولا ندعو الاجماع إلا فيما لا يوجد بالمدينة فيه اختلاف ، وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه ، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة ، إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم » .

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

١٧٤ — وليكننا ونحن نقرر هذا يجب أن نقرر معه أن الشافعى رضى الله عنه روى عنه أنه كان ينظر الى آراء أهل المدينة نظرة تقدير وإكبار ، وأنه كان يوصى بالأخذ بأقوالهم ، فقد جاء فى مناقب الشافعى للرازى .

« روى البيهقى بإسناده عن يونس بن عبد الأعلى قال نظرت الشافعى رضى الله عنه فى شيء فقال : والله ما أقول لك إلا نصيحاً إذا وجدت أهل المدينة على شيء ، فلا يدخل قلبك شك أنه الحق ، وكل ما جاءك ، وقوى كل القوة لكنك لم تجد له بالمدينة أصلاً وإن ضعف ، فلا تعبأ به ، ولا تلتفت إليه » . هذه رواية أسندت

==تقديم عمل أهل المدينة على خير الآحاد إذا كان عمل أهل المدينة بنى على حكاية ونقل ، لأن الحديث إن خالفه يكون شاذاً ، وبذلك يضمن فيه ، وإن كان عمل أهل المدينة قد بى على اجتهاد ورأى . فأكثر الخبايلة على الأخذ بالحديث دونه .

هذا تلخيص موجز لعمل أهل المدينة ، وارجع إلى بحثه كلا كاملاً فى الجزء الثانى من إعلام الموقعين لابن القيم .

إلى الشافعي رضي الله عنه ، وهي بلا ريب تسلك مسلك الأخذ برأى أهل المدينة ، كما يقرر مالك رضي الله عنه ، وبذلك تناهض كل ما نقلناه عنه ، لأنه يعتبر قول أهل المدينة هو الحق ، وأن كل قول ولو قوى كل القوة ، لم يكن له أصل بالمدينة لا يعبا به ، ولا مناص لنا بالنسبة لهذه الرواية من أحد أمرين . إما أن تكون غير صادقة النسبة إليه . ويكون وجه الطعن في صحتها مخالفتها للشهور من أصوله وأقواله ، والمدون في كتبه ، وكتبه أولى بالأخذ والاعتبار ، وإما أن يكون ذلك رأياً له أيام كان من أصحاب مالك ، وأنه كان يقرر هذا إذ كان ذلك له رأياً في دور من أدوار اجتهاده ، ولكنه ليس رأيه الذي انتهى إليه ، وقرره في مصر ، ودونه في كتبه بها وذلك هو الأولى بالأخذ ، والآخرى بالقبول ، لأن الشافعي كان دائم التنقيح لآرائه . سواء أكانت في الأصول أم في الفروع .

١٧٥ — هذا وقبل أن نترك الكلام في الاجماع لابد أن نشير إلى أمرين : (أحدهما) أن الشافعي لا يعتبر الاجماع السكوتي . (وهو أن يذهب واحد من أهل الاجتهاد إلى رأى ، ويعرف في عصر ، ولا ينكر عليه منكر) ولم يعتبر الشافعي ذلك اجماعاً ، لأنه يشترط في الاجماع أن ينقل عن كل عالم رأيه ، وتتفق الآراء جميعاً في هذا الأمر ، ولذلك جاء في اختلاف الحديث : « ومتى كانت عامة من أهل العلم في دهر بالبلدان على شيء ، وعامة قبلهم ، قيل يحفظ عن فلان وفلان كذا ، ولم نعلم لهم مخالفاً ، وتأخذ به ، ولا نزع من أنه قول الناس كلهم ، لأننا لانعرف من قاله من الناس إلا من سمعنا منه ، أو عنه ، وما وصفت من هذا قول من سمعت من أهل العلم نصاً واستدلالاً ، ^(١) ويحتج لذلك الرأي بأنه لا ينسب لساكت قول ، لأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق ، ويحتمل أنه لم يجتهد بعد في حكم الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ، ولكنه لم يؤده اجتهاده إلى شيء ، وإن أدى اجتهاده إلى شيء فيحتمل أن يكون ذلك الشيء مخالفاً للقول الذي ظهر ، ولكنه لم يظهره ، إما للتروى والتفكر في ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ، ولم يـ

(١) اختلاف الحديث هامش الجزء السابع من الام من ١٤٨ .

الإنكار على المجتهد لإعتقاده أن كل مجتهد مصيب . أو لأنه سكبت خشية ومهابة ، ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع اشتهاى قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً (١) .
(ثانيهما) أن الشافعى رضى الله عنه كان فى مناظراته لا يسلم لخصومة بدعاوى الإجماع التى يدعونها ، ثم يضيق عليهم السبيل فى إثباته ، حتى يكاد يجعل إثباته متعذراً انظر إليه فى كتاب جماع العلم يسأل مناظره فى الإجماع ، من أهل العلم الذين إذا أجمعوا قامت باجماعهم حجة . قال هم من نصبه أهل بلد من البلدان فقيهاً رضوا قوله وقبلوا حكمه . »

وبعد مجاوبة بينهما يبين له الشافعى خطأ قوله . فىقول فى بيان طويل ننقل بعضه بنصه : « ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه . وينسبونه إلى الجهل ، أو إلى أنه لا يحل له أن يفى ، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله ، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم ، ثم علمت تفرق كل بلد فى غيرهم . فعلنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء . ومنهم من كان يختار عليه ، ثم أفتى الزنجى بن خالد فكان منهم من يقدمه فى الفقه ، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم ، وأصحاب كل واحد من هذين يضعفون الآخر . ويتجاوزون القصد ، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب ، ثم يتركون بعض قوله ، ثم حدث فى زماننا ، منهم مالك كان كثير منهم يقدمه ، وغيره يسرف عليه ، ويضعف مذاهبه ، وقد رأيت ابن أبي الزناد يجاوز القصد فى ذم مذاهبه ، ورأيت المغيرة بن حازم والداروردي يذهبون

(١) الأحكام فى أصول الأحكام للأمدى ص ٣٦١ و ٣٦٢ من الجزء الأول . هذا والإجماع السكوتى موضع خلاف بين العلماء ، والشافعى قد نفاه كما بينا ، وقد قل هذا رأى عن داود وبعض أصحاب أبى حنيفة وذهب بعض أصحاب الشافعى والجبائى من المعتزلة وأكثر أصحاب أبى حنيفة إلى أنه إجماع ، وذهب بعض العلماء إلى أنه حجة ، وليس بإجماع ، وذهب بعضهم إلى أن رأى إن كان من حاكم ، وسكت العلماء فليس بحجة ، وإن كان من فقيه كان إجماعاً . وحجة من اعتبر الإجماع السكوتى فى كل الأحوال أن احتمالات المخالفة أو التروى هى غير الظاهرة . إذ السكوت فى موضع البيان بيان ، وما دام رأى قد اشتهر وعرف ، فالسكوت عن الرد عليه دليل الموافقة ، إذ لو كان مخالفاً لكان ذلك وقت البيان ، وبعد أن يسكت ؛ لذلك كان احتمال المخالفة غير الظاهر ، وهو احتمال غير ناشئ عن دليل ، فلا يلتفت إليه . إنما الإحتمال الذى يسقط الاستدلال هو الإحتمال الذى تشهد له الامارات ؛ ولأمارات هنا شاهدة لإحتمال الموافقة دون احتمال المخالفة ، فلا يلتفت إلى الثانى . ونعتبر الموافقة .

من مذاهبه. ورأيت من يذمهم، ورأيت بالسكوفة قوماً يميلون إلى قول ابن ليلي، يذمون مذاهب أبي يوسف، وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف يذمون مذاهب ابن أبي ليلي، وما خالف أبا يوسف، وآخرين يميلون إلى قول الثوري، وآخرين إلى قول الحسن بن صالح. وبلغني غير ما وصفت من البلدان شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان، ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين، وبعض الملبانيين يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعي، ثم لعل كل صنف من هؤلاء قدم صاحبه أن يسرف في المباينة بينه وبين من قدموا من أهل البلدان، وهكذا رأيتهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا، فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف، فسمعت بعض من يفق منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفق؛ لنقص عقله وجهالته، وما كان يحل لفلان أن يسكت يعني آخر من أهل العلم؛ ورأيت من أهل البلدان من يقول ما كان يحل له أن يفق بجهالته، يعني الذي زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل عليه وعقله، ثم وجدت أهل كل بلد، كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم، فأين اجتمع لك هؤلاء على تفقه واحد، وتفقه عام، وكما وصفت رأيهم أو رأي أكثرهم، وبلغني عن غاب عنى منهم شبيه بهذا.

ثم يشير مسألة الفقهاء الذين خاضوا في علم الكلام، أيعدون من الفقهاء الذين لا بد أن يدخلوا في الإجماع أم لا؟ وهكذا يشير عجاجة قوية في بيان من هم العلماء الذين يتألف منهم الإجماع، حتى يصعب على المناظر، بل على كل فقيه تميزهم بعلامات واضحة بيّنة، ولقد اضطر ذلك مناظره إلى أن يسأله: «هل من إجماع؟» فيجيبه الشافعي: «نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحدا جهلها، فذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئاً يقول اليك: ليس هذا بإجماع، فهذا الطريق الذي يصدق بها من ادعى الإجماع فيها، وفي أشياء من أصول العلم، دون فروعه، ودون الأصول غيرها، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهرك، وتحكى عن أهل كل قرن، فانظره أيحوز أن يكون هذا إجماعاً،^(١).

انتهى الشافعي في هذه المناظرة إلى أن الإجماع الذي لم يجد فيه مخالفاً هو ما كان في جملة الفرائض ، والأصول دون غيرها ، وإنه ، ليقرر أن الإجماع لا يكون إلا في هذا ، ويصرح بذلك في كتاب اختلاف الحديث ، فقد جاء فيه ما نصه : « وجملة أنه لم يدع الإجماع فيما سوى جمل الفرائض التي كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا التابعين ، ولا القرن الذين من بعدهم ، ولا القرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلحينا من الزمان »^(١) . وبهذا نرى أن الشافعي رضي الله عنه ينتهي به الأمر في الإجماع إلى وضعه في دائرة ضيقة ، وهي جمل الفرائض التي يعد علمها من العلم الضروري في هذه الشريعة الشريفة . والله تعالى أعلم .

القياس

١٧٦ - أول من تكلم في القياس ضابطاً لقواعده ، مبيناً أمسه هو الشافعي ، لقد كان الفقهاء قبله وفي عصره يتكلمون في الرأي ، ولم يتجهوا إلى بيان حدوده ، وبيان الذي يعتمد عليه ، أي لم يضعوا حداً بين الرأي الصحيح وغير الصحيح ، وإن تكلموا في ذلك ، فهم لم يضعوا الحدود ويقعدوا القواعد ويؤصلوا الأصول . حتى إذا كان دور الشافعي قعد القواعد للرأي الذي يعتقده صحيحاً ، والاستنباطات التي لا تكون صحيحة ، فرسم حدود القياس ، ورتب مراتبه ، وقوة الفقه المبني على القياس بالنسبة إلى الفقه المأخوذ من النص ، ثم بين الشروط التي يجب توافرها في الفقيه الذي يقبس ، ثم يميز القياس عن غيره من أنواع الاستنباط بالرأي التي يراها جميعاً فاسدة ما عدا القياس ، وبذلك كان للشافعي فضل السابق في بيان حقيقة هذا الباب من العلم ، وقد فتح الطريق لمن بعده فسلكوه .

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

ولقد عرف العلماء ذلك القياس بأنه الحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لا اشتراكه معه في علة الحكم .

وإن كل ما ساقه الشافعي من أمثلة وهي كثيرة جداً ، وما قسمه من أقسام ينطبق عليه ذلك التعريف انطباقاً تاماً ، ولذلك كان القياس عند الشافعي ، هو القياس الذي عرفه الأصوليون من بعده ذلك التعريف .

١٧٨ - ولنلخص الآن ما قاله الشافعي في القياس :

لقد ابتدأ الشافعي الكلام في القياس بمقدمتين ممهدتين :

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

والقسم الثاني بيان بطريق الدلالات والأمارات التي نصيها الله هادية للعقول ،
ومرشدة للفكر ، وهذا يجتهد في تعرفه المجتهد ، بما أودعه الله نفسه من عقل ، والاجتهاد
عند الشافعي في غير المنصوص ، وغير المجمع عليه ، يكون بالقياس ، حتى لقد ساء
له أن يقول إن الاجتهاد هو القياس .

المقدمة الثانية — هي أن العلم بأحكام الشرع قسمان علم إحاطة يتناول الظاهر والباطن
فالعلم به يعلم أنه الحق فيما ظهر وفيما بطن ، وهذا علم يقيني لا يسع أحدا أن يشك
فيه ، والقسم الثاني علم في الظاهر ، والحقيقة التي اختص الله بعلمها مغيبة عنه لا يسه
أن يعلمها على التحقيق ، وهذا علم يكون على طريق الترجيح والظن . لا على طريق
الجزم والقطع الذي لا يعتريه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، والعلم بالأحكام
على النحو الأول يكون باثنين بنص الكتاب ، وبنص السنة المتواترة ، أو كما قال
الشافعي التي نقلها العامة « فهذان السيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال ،

وفيما حرم أنه حرام . وهو الذى لا يسع أحداً جهله . ولا يشك فيه ، (١) .
والعلم الذى يكون فى الظاهر والباطن والحقيقة أمور مغيبة عنه يكون بأحاديث
الآحاد أو خبر الخاصة كما يعبر الشافعى ، والاجماع ، والقياس ، فالعلم بهذه الأمور
الثلاثة علم بالظاهر . ليس للعلم به أن يدعى أن علمه هو الواقع ونفس الأمر ،
والحقيقة التى يعلمها الله سبحانه وتعالى ، ولكنه يعمل به على أساس أنه العلم الذى
أوصلته الأسباب التى هى فى قدرته إليه ، وليس عليه أن يتكلف ما ليس فى
مقدوره ومستطاعه .

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

ولقد أخذ الشافعى يضرب الأمثال على ما يختلف فيه الباطن عما أدى إليه طريق
العلم الظاهر ، نذكر منها واحداً يشير إلى سائرهما ، فإذا جاء رجل معلناً إسلامه
ولم تظهر عليه إمارات تكشف عن إبطائه غير الإسلام سرنا فى معاملته على أساس
ما ظهر لنا منه « فننا كجه ونوارثه على ما يظهر لنا من إسلامه » . وقد يكون غير مسلم
فى الباطن ، ولا نعلم ، ولكن من علم أنه غير مسلم ، وبدت له منه أمارات . أو سمع
منه أقوالاً تبين له على التحقيق باطنه ، فهو يعامله على أساس ما علم ، فلا ينا كجه

ولا يرارته ، فقد وجد في رجل واحد حكمان مختلفان بالنسبة لشخصين ؛ وكلاهما يعمل على مقتضى ما يوصله عليه ، وهكذا .

١٧٩ — القياس إذن يؤدي إلى العلم الظاهر ؛ ولا يتغلغل إلى كشف الباطن ؛ لأنه من طرق العلم الثلاثة التي لا تنتج إلا علماً في الظاهر ؛ ولا تنتج علم إحاطة بالظاهر والباطن ؛ وكل مجتهد يأخذ بما يؤدي إليه ظاهر العلم الذي وصل إليه ؛ وإذا كان القياس لا يؤدي إلا إلى علم الظاهر ؛ لا علم الإحاطة ، فقد يختلف المجتهدون في المسألة الواحدة ، فيوصل القياس الواحد منهم إلى نتيجة غير التي يؤدي إليها قياس الآخر كقاضيين أحدهما يقبل شهادة شاهد ، لأنه رأى الأغلب من أمره ظاهره الخير ؛ وإن كان فيه تقصير في بعض أمره ، لأنه لا يعرى أحد رأيناه من الذنوب ،^(١) ويرفض شهادته الآخر في مثل ما أخذ بشهادته القاضي الأول ؛ لأنه رأى فيه غير ما رأى الأول ، وإذا كان حال المجتهدين كذلك فلا بد أن يختلفوا في حكم الأمر الواحد كما بينا ، وكل قد فعل ما وجب عليه ، وأخذ بما انتهى إليه ، والقياس وإن أدى إلى هذه النتيجة أمر جائز ، بل مطلوب ، فلقد روى عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إذا حكم الحاكم ، فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ، ثم أخطأ فله أجر »^(٢) ، فهذا الحديث يدل على أن القياس ، وهو الاجتهاد في نظر الشافعي أمر مطلوب مع ما يؤدي من علم ظاهر قد تختلف فيه الأفكار . واستنبط الشافعي من الحديث الدلالة على طلب الاجتهاد الذي هو القياس عنده ، بأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر ، « ولا يكون الثواب فيما لا يسمح ولا الثواب في الخطأ الذي رفع إثمه »^(٣) ، وإذا كان الخطأ في هذا المقام موضع المثوبة ، لا موضع مغفرة فقط ، فالاجتهاد مطلوب مع جواز الخطأ بهذا الحديث ، والحديث يدلنا هنا على أمر آخر ، وهو أن المجتهد إنما كلف في الحكم الاجتهاد على الظاهر .

(١) الرسالة ص ٤٨٢ .

(٢) الرسالة ص ٤٩٣ .

(٣) الرسالة ص ٤٩٦ و ٤٩٧ .

١٨٠ — والقياس لا يكون إلا بالبناء على عين قائمة ، وذلك لأن تعرف الحكم في الشرع يكون بطلبه من الكتاب والسنة ، والنص فيهما هو العين القائمة التي بنى عليها الحكم ، فإن لم يكن نص أخذ الحكم بتشبيهه على عين قائمة أى بتشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه ، إذا اشتركت علة الحكم فيها ، وذلك بأن يتعرف المعنى في النص ، وتتجرى العلة في الحكم ، فإذا تبين أنها ثابتة في غير المنصوص على حكمه ثبت الحكم فيه بالقياس ، وهذا قول الشافعي والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصديه ^(١) .

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

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

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

(١) الرسالة ص ٥٠٤ ومعنى يتأخى يتجرى .

وأيضا الخطأ به على المقام له ، والمقام عليه ، كان حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان ، (١) .

وهكذا ينتهي الشافعي إلى أن المسلك الذي يجب أن يسلكه الفقيه في الاجتهاد برأيه هو القياس وحده ، وذلك لتكون الدلالة من النص - بالحكم - فهو لا يرى معتمداً في الشرع إلا على النص ، فإن لم يكن بظاهره فالدلالة المستنبطة منه ، وذلك باستخراج المعاني من النصوص ، وتعرف عللها ، ثم بالحكم بمثل ما نصت عليه في كل ما يشترك مع المنصوص في علة الحكم . جهة العلم في الفقه هو النص القرآني ، أو النبوي بألفاظه ، أو بالحمل عليه بالقياس ، ومن قال بلا خبر لازم ، ولا قياس على الخبر كان أقرب إلى الإثم .

١٦١ - لابد في الاجتهاد عند عدم وجود نص يدل بألفاظه على الحكم من القياس ، بتجرى معاني النصوص وعللها ، ثم الحاقه بما يشبهها .

والذي يستنبط من كلام الشافعي في الرسالة وغيرها أنه يقسم القياس بالنسبة لوضوح العلة وخفائها ، ومقدار توافرها في الأمر غير المنصوص عليه إلى ثلاثة أقسام :

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

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

وثالثها أن يكون الفرع أضعف في علة الحكم من الأصل .
ولنخص كل قسم من هذه الأقسام بكلمة ، مبينين العبارات التي قالها الشافعي في بيان كل قسم :

(١) الرسالة ص ٥٠٦ و ٥٠٧ ومعنى لقيم بمعنىين يقوم ملاحظاً معنيين ، أي ملاحظاً ذاته وملاحظاً مثله ليكون القياس .

لقد ذكر الشافعي أن القياس مراتب . وبعد القسم الأول أقوى القياس ويقول فيه : « أقوى القياس أن يحرم الله في كتابه ، أو يحرم رسول الله القليل من الشيء ، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة ، وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منه أولى أن يحمد عليه ، وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً ، ويضرب لذلك ثلاثة أمثلة : أحدهما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حرم من المؤمن دمه وماله ، وأن يظن به إلا خيراً » وإذا كان ظن غير الخير بالمؤمن حراماً ، فأولى بالحرمة أن يقول فيه قولا صريحاً شراً بغير الحق « بل إن ذلك أشد تحريماً » (ثانيها) قول الله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » فإذا كان ما هو مثقال ذرة من خير يكافئ عليه ويحمد ، وما هو مثقال ذرة من شر يآثم به ويعاقب ، فما هو أكثر من الذرة أكثر حمداً ، وأشد إثمًا .

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

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

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

أما القسم الثالث : وهو الذى يكون الفرع فيه أضعف من الأصل . فقد نقله الفخر الرازى عنه ، وقال « إنه يقسمه إلى قسمين : أحدهما قياس المعنى ، وهو أن يستنبط علة الحكم فى محل الوفاق ، ثم يستدل بحصوله فى الفرع على حصول ذلك المعنى فيه ، والثانى ألا يستنبط المعنى البتة ولكن يرى صورة واقعة بين صورتين مختلفتين فى الحكم ، والصورة المتوسطة تكون مشابهتها لإحدى الصورتين أكثر من مشابهتها الأخرى ، فكثرة المشابهة توجب إلحاقها بتلك الصورة وهو قياس الشبه »^(١).

ولقد رجعنا إلى الرسالة ، فوجدنا الشافعى يذكر هذين الوجهين فى صدر كتاب القياس . إذ يقول : « والقياس من وجهين أحدهما أن يكون الشيء فى معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه ، وأن يكون الشيء له فى الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاهبه ، وأكثرها شهاً فيه ، وقد يختلف القائسون فى هذا »^(٢). ولكننا إذ يذكر القسم الأول يذكر أنه لا يختلف فيه القائسون فيدخل فى ظاهر العبارة الأقسام الثلاثة : وهى قياس الأولى ، وقياس النسائى ، وقياس الأضعف ، ودخول القسمين الأولين أوضح وأبين لأنهما الجديران بالاختلاف فهما القائسون ، ولا تتضارب بشأنهما أقوال المجتهدين

ولذلك نحن نرى أن تقسيم الفخر الرازى الآخر لا يتفق تمام الاتفاق مع ما يشير إليه كلام الشافعى فى جملة فى الرسالة ، إذ أن جملة كلامه ترمى إلى أن القسم الثالث وهو الذى يكون فيه الفرع أضعف من الأصل هو الذى يكون له عدة أشباه ، فيلحق بأقربها ، وذلك هو المعقول ، لأن ضعف الفرع عن الأصل فى علة الحكم إنما يكون إذا كانت هناك عدة صور تنازع الأصل فى إلحاق الفرع به ، فيكون ذلك ضعفاً فى المعنى الجامع بينهما ، أما إذا تعين المعنى الثابت فى الأصل ، ولم يوجد وجه شبه آخر بين الفرع وأصل آخر فالشبه حينئذ قوى ، والمعنى ثابت فيه ، وإن كان استخراج وجه يعسر أحياناً ، ولنا دليل على أن الشافعى لم يعتبر الضعف إلا فى هذا القياس

(١) مناقب الشافعى للرازى ص ٩٩ .

(٢) الرسالة ص ٤٧٩ .

وذلك الدليل يقوم على أمرين : (أحدهما) أنه ذكر أن قياس الشبه هو الذى جرى فيه الخلاف بين القائسين ، أما قياس المعنى فلا يجرى الخلاف فيه بين القائسين ، وذلك بلا ريب يشير إلى قوة الأول فى كل صورة ، وضعف الثانى فى كل صورته وقد نوهنا إلى ذلك من قبل (وثانيهما) أن الشافعى يذكر أن بعض العلماء « يمتنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبهه ، بما احتمل أن يكون فيه شبهة من معنيين مختلفين فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر » (١) .

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

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

١٨٢ - يضرب الشافعى الأمثال ونحن نذكر بعضها ، فمنها :

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

وقد خالف الشافعى بعض الفقهاء فقالوا أن الزيادة المتولدة لا تقاس على الزيادة التى تعد كسباً وخراجاً ، والحديث يقول « الخراج بالضمان » ، والمتولدة ، لأنها ناشئة من نفس المبيع ألحققت بها إذ ليست خراجاً . ولكن الشافعى رد ذلك القول بأنه

لو كانت المتولدة تلحق بالعين لأقتضى ذلك أن يكون ما يوهب للعبد ملكاً للبائع .
لأنه ليس خراجاً ، لكنهم يقولون إنه يكون ملكاً للمشتري بناء على قاعدة
الخراج بالضمان ^(١) .

والخلاصة أن المسألة يتنازعها شهبان ، أحدهما تشبيه الزيادة المتولدة بالكسب
فتكون لمن حدثت في ملكه وهو المشتري ، وثانيهما إلحاقها بالعين ، لأن الحديث
يقول الخراج بالضمان ، وليست خراجاً وقد رجح الشافعي الأول دون الثاني فذكر
في ترجيحه أن عليّة الملكية للكسب هو كونه حادثاً في ملكه ، فكل ما حدث في ملكه
تثبت ملكيته فيه ، ولا تزول عنه ، ويقول في ذلك : « سواء ذلك كله ، لأنه حادث
في ملك المشتري ، لا يستقيم إلا هذا ، أو لا يكون لما لك العبد المشتري شيء إلا في
الخراج والخدمة ، ولا يكون ما وهب للعبد ، ولا ما التقط ، ولا غير ذلك من شيء
أفاد من كنز ولا غيره إلا الخراج والخدمة ولا ثمر النخل ولا ابن الماشية »
ويقول غيره الزيادة تتبع العين في الملكية في الحال والمال ، وتستحق أن تعود
إلى البائع إذا عادت العين .

ب - نبى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الذهب بالذهب والقر بالقر
والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، الأمثلا بمثل . يدا يدا « وهذا حديث صحيح تعرف الشافعي
منه علة التحريم ، ليقس على هذه الأمور المنصوصة غيرها مما لم ينص عليه ، فاستنبط
من تحريم هذه الأصناف ، وما اختصت به وما جرى الناس في التعامل بها - أن علة
تحريم الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ويذا بيد ثمنيته أى كونه مقوم الأشياء ، وعلة
تحريم بقية الأصناف كونها مطعوماً للناس ، فاعلة حينئذ هي الثمنية في الذهب واتحاد
الجنس أى بيع الذهب بذهب وكونها مطعوماً في الباقي مع اتحاد الجنس . فإن توافر
الجزءان حرم التأجيل في أحد العوضين ، وحرم التفاضل أى زيادة أحدهما ، وإن
وجد جزء العلة ، الثمنية أو كونه مطعوماً من غير اتحاد الجنس حل التفاضل ، وحرم
التأجيل في أحد العوضين ، ولم يجعل الشافعي التقدير بالكيل أو الوزن جزءاً من العلة

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

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

ج — قال الله تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين، لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف»

وقال تعالى: «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم، فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتكم بالمعروف» وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم هند بنت عتبة أن تأخذ من مال أبي سفيان زوجها وولدها وهم ولده بالمعروف، فدل كتاب الله، وسنة نبيه على أن على الوالد أجره رضاع ولده ونفقة صغارا، والعلة في هذا الوجوب هو العلاقة التي تربط الولد بأبيه، ولما أوجبت هذه العلاقة الانفاق على الولد في الحال التي لا يستطيع الانفاق على نفسه فيها، فهي أيضاً توجب على الولد أن ينفق على أبيه إذا بلغ الأب ألا يغني نفسه بكسبه، وليس له مال، وبمثل هذا يقضى للوالدين، وإن

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

أحدهما — ربا الجاهلية، وهو الشائع في هذه الأيام، وذلك أنهم كانوا يقترضون بالزيادة وينظرون، فكانوا يقولون أنظرني أزدك، وهذا هو الذي عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: «وإن ربا الجاهلية موصوع وأول ربا أبدأ به ربا عمى العباس بن عبد المطلب، وبسمى ربا النسيئة، وقد قصر ابن عباس الربا المحرم عليه، وتبعه بعض العلماء. وقد روى عنه أنه كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا ربا إلا في النسيئة».

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

وقال حذاق المالكية إن العلة في منع التفاضل في الذهب والفضة كونهما رهوس الأثمان وقيم السلع مع اتحاد الصنفين، والعلة فيما عدا الذهب والفضة هو الطعم والادخار مع اتحاد الجنس، وعلة النساء هو =

بعدوا ، وللأولاد وإن سفلوا . لأن العلاقة واحدة . وهي الجزئية أو قرابة الولاد^(١)
١٨٣ — والشافعي بعد ذكر أقسام القياس ، ووجوهه يبين أن من الفقهاء
من لا يعد من القياس ما يكون فيه الفرع أكثر من الأصل المنصوص عليه ، وما
يكون في معنى الأصل ولا يحتمل سواه فيقول : « قد يمتنع بعض أهل العلم من أن
يسمى هذا^(٢) قياساً ، ويقول هذا في معنى ما أحل الله وحرم . وحمدوهم ، وداخل
في جملته ، فهو بعينه لا قياس على غيره ، ويقول مثل هذا القول في غير هذا مما كان
في معنى الحلال فأحل ، والحرام فحرم . ويمتنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل
أن يشبه بما اشتمل أن يكون فيه شبه من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيسه على
أحدهما دون الآخر ، ويقول غيرهم من أهل العلم ماعدا النص من الكتاب أو السنة
فكان في معناه فهو قياس ، والله أعلم^(٣) »

== في الذهب والفضة الثمنية مع اختلاف الجنس ، وفي غيرها الطعم والادخار مع اختلاف الجنس ، وهكذا
نرى مذهب أبي حنيفة في جانب ، ومذهب مالك والشافعي في جانب آخر ، اتفقا في كون الطعم علة ، واختلفا
في شرط الادخار أثبتته مالك دون الشافعي .

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

ونرى من هذه الأمثلة كلها أن الاختلاف في وجوه الشبه أو في العلة كان يدور حول ما يسمى في
عرف الأصوليين تخرج المناط أو تنقيحه ، ولذا كرا اصطلاح الأصوليين في هذا المقام فعندهم ثلاث كلمات : تحقيق
المناط ، وتنقيحه ، وتخرجه .

أما تخرج المناط فهو النظر والاجتهاد في استنباط علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه ، وذلك
كالاجتهاد في إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ، وكون القتل العمد العدوان علة
لوجوب القصاص .

وأما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها في نفسها سواء
أكانت معروفة بنص أو اجماع أو استنباط ، كالعدالة ، فانها مناط قبول الشهادة ، وأما كون هذا الشخص
عدلاً فظنون بالاجتهاد ؛ وكالاسكار فانه علة تحريم الخمر فالنظر في معرفته في التبيذ هو تحقيق المناط .
وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد في تعيين ما فهم من النص كونه علة في مجموع صفاته من غير
تعيين ، فيجذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف بطريقة البر والتقسيم .

(٢) الإشارة هنا إلى ما يكون الفرع أكثر من الأصل في معنى القياس .

(٣) الرسالة ص ٥١٦ .

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

وعندى أن ما يكون الفرع فيه أكثر من الأصل ، وما يكون في معنى الأصل ، ويكون من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى استنباط للعلة ، ولا تخريج لها ، ولا تنقيح لمناطها يعد من دلالة النص ، لا من القياس لأنه عندما تكون العلة معلومة بنص أو ما يشبهه وهي متحققة بوضوح وجلاء في الفرع يكون الأمر ثابتاً بالنص يفهمه الشخص بمجرد فهم النص ، والفرق جوهرى على طريقة الشافعي ، لأن الأمر إن كان ثابتاً بنص قرأني أو بخبر متواتر يكون العلم علم إحاطة في الظاهر والباطن ، إن حكمنا بأن الدلالة بالنص ، وإن كانت بالقياس يكون العلم في الظاهر فقط ، فإن قلنا إن حرمة الضرب المفهومة من قوله تعالى : « ولا تقل لها أف » ، ثابتة بالقياس يكون العلم بهذه الحرمة في الظاهر فقط ، لا علم إحاطة في الظاهر والباطن ، ويكون العلم بحرمة قوله لها أف علم إحاطة في الظاهر والباطن ، ولا يقول شخص يفهم السياق العربى إن الآية لاتدل على حرمة الأذى كثيره قبل قليله بعبارتها ونصها ، وتفهم منها هذه الدلالة بمجرد السماع وفهم العبارة ، فكيف يكون هذا علماً في الظاهر فقط ؟ !! إنه إذا لم يكن هذا علماً في الظاهر والباطن ، فليس ثمة للبشر علم إحاطة قط .

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

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

سنة تفارق حكم العام ،^(١) . وقد ضرب الأمثلة على ذلك ومنها :

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

(ب) ورد النهى عن بيع الأموال الربوية بالجزاف ، فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع المزابنة ، والمحاولة^(٢) فكان ذلك حكماً عاماً ، ولكن ورد النص بجواز بيع العرايا ، بأن يباع ثمر النخل من الرطب بخمره من الثمر ، فكان ذلك تخفيفاً في مقابل النص العام ، فيقتصر فيه مورد النص ، ولا يتجاوزه إلى غيره ويوفق الشافعي بين النهى عن المزابنة والترخيص في العرايا مع أنها داخلة في عموم النهى بقوله : « يحتمل وجهين أولاهما عندي والله أعلم أن يكون ما نهى عنه جملة أراد به ما سوى العرايا ، ويحتمل أن يكون أرخص فيها بعد وجوبها في جملة النهى ، وأيهما كان فعلينا طاعته بإحلال ما حل ، وتحريم ما حرم^(٣) » .

(ج) قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الخراج بالضمان ، فكان هذا حكماً عاماً يسير في كل التصرفات والحوادث ، وقضى مع ذلك ، أن المصرة من الإبل والغنم إذا حلبها مشترها إن أحب أمسكها ، وإن أحب ردها ؛ وصاعاً من تمر ، فكان حكم المصرة مقابلاً لذلك النص العام (الخراج بالضمان) لأنه عوضه عن الخراج الذي كان في ضمانه ، وعوضه بغير جنس الخراج ، فلا يقاس عليها ما يكون مثلها ، ولذلك يقول الشافعي في ذلك : « قلنسا في المصرة اتباعاً لأمر رسول الله ، ولم نقس عليه ، وذلك أن الصفقة ، وقعت على شاة بعينها ، فيها ابن محسوس مغيب

(١) الرسالة ص ٥٤٥ .

(٢) المزابنة بيع الثمر بالثر وهو على رموس الشجر . والمحاولة بيع الزرع بالخطئة .

(٣) الرسالة ص ٥٤٨ .

المعنى والقيمة ، ونحن نعلم أن ابن الإيل والغنى يختلف . وألبان كل واحد منهما يختلف . فلما قضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء مؤقت ، وهو صاع من تمر — قلنا به اتباعاً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم » (١) .

١٨٥ — والشافعي لا يجعل لكل شخص أن يقيس . بل إنه يشترط في القائس شروطاً يجب توافرها ، وهي آلة القياس ، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها ، وتلك الشروط هي :

أولاً — أن يكون عالماً بلسان العرب ، لأن هذا الدين جاء بلسانهم ، فكان حقاً على كل مجتهد أن يكون عالماً بهذا اللسان .

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

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

رابعاً — أن يكون صحيح العقل حسن التقدير ، حتى يميز المشتبه ، ويتثبت في حكمه ويرشد الشافعي إلى بعض طرق تثبوت القائس فيقول « لا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ، ويزاد به تثبيداً فيما اعتقد من الصواب ، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده ، والإنصاف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما يقول ، وترك ما يترك ، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالف ، حتى يعرف فضل ما يصير إليه ، على ما يترك إن شاء الله » (٢) .

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

« ليس للحاكم أن يقبل ، ولا للوالى أن يدع أحداً ، ولا يذبحى المفتى أن يفتى

(١) الرسالة ص ٥٥٧ .

(٢) الرسالة ص ٥١٠ .

أحدًا ، إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب ، وعلم ناسخه ومنسوخه . وخاصة وعامه . وأدبه ، وعالماً بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً ، وعالماً بلسان العرب ، عاقلاً ، يميز بين المشتبه . ويعقل القياس ، فإن عدم واحدٍ من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياساً ؛ ولذلك لو كان عالماً بالأصول غير عاقل للقياس الذى هو الفرع لم يجوز أن يقال لرجل قس ، وهو لا يعقل القياس . وإن كان عاقلاً للقياس وهو مضيع للأصول أو شيء منها لم يجوز أن يقال له قس على ما لا تعلم ، كما لا يجوز أن يقال قس لأعمى وصفت له : اجعل كذا عن يمينك ، وكذا عن يسارك ، فإذا بلغت كذا فانتقل متيامناً ، وهو لا يبصر ما قيل له ، بجعله يميناً ويساراً أو يقال سر بلاداً ولم يسرها ، ولم يأتها قط ، وليس له فيها علم يعرفه ، ولا يثبت له فيها قصد سمت بضبطه ؛ لأنه يسير فيها على غير مثال قويم . وكما لا يجوز لعالم بسوق سلعة منذ زمان ، ثم خفيت عنه سنة أن يقال له قوم عبداً من صفته كذا وكذا ؛ لأن السوق تختلف . ولا لرجل أبصر بعض صنف من التجارات ، وجهل غير صنفه ، والغير الذى جهل لادلالة له عليه ببعض علم الذى علم : قوم كذا . كما لا يقال لبناء انظر قيمة الخياطة ، ولا لخياط انظر قيمة البناء . فإن قال قائل فقد حكم وأفتى من لم يجمع ما وصفت ، قيل ، فقد رأيت أحكامهم وفتياهم . فرأيت كثيراً منها متضاداً متبايناً ، ورأيت كل واحد من الفريقين يخطئ صاحبه فى حكمه وفتياه والله المستعان .

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

ولكن تكليف المجتهد ما أدى إليه اجتهاده من غير أن يتبع الآخر ، وأن الصواب الظاهر لديه ، هو فيما وصل إليه — لا يقتضى أن يتعدد الحق بتعدد النظر ، بل الحق واحد ، ولم تكلف إصابته بذاته ، بل كلفنا ما يؤديه إلينا اجتهادنا ، فالحق فى علم الله واحد .

وإن تعدد التكليف باختلاف الإجتهد، ولذا يقول الشافعي في هذا المقام: « لا يجوز عندنا والله تعالى أعلم أن يكون الحق فيه عند الله إلا واحداً ، لأن علم الله عز وجل واحد . لاستواء السرائر والعلانية عنده ، وإن عليه بكل واحد جل ثناؤه سواء^(١) . »

ولقد تصدى الشافعي للرد على من يذم الخلاف في القياس ، فبين أنه ليس من الخلاف المذموم ، ما دام كل من المختلفين يحمل أداة القياس ، وقد استوفى شروطه . وإنه يقسم الخلاف إلى قسمين : خلاف مذموم ، وخلاف ليس بمذموم ، فالخلاف المذموم هو الاختلاف فيما أقام الله فيه الحجة على خلقه ، حتى يكونوا على بينة منه ليس لهم فيه إلا اتباعه ، فإن اختلفوا فيه ، فذلك الذي ذم الله عليه ، فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل أو سنة قائمة ، فلا يحل له الخلاف ، ثم يجعل من المذموم مخالفة الجماعة ، فيقول : « ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس ، وإن لم يكن في قوهم كتاب أو سنة^(٢) . »

أما الخلاف الذي لا ذم فيه ، فهو الخلاف في أمر - الإجتهد له فيه مجال ، فاذا ذهب كل قائل إلى معنى يحتمل الأمر ما ذهب إليه ، ويكون له عليه دلائل ، فلا ذم في ذلك الخلاف ، لأنه لا يخالف حينئذ كتاباً نصاً ، ولا سنة قائمة ، ولا جماعة ، إنما نظر في القياس ، فأداه إلى غير ما أدى صاحبه إليه القياس^(٣) ، ثم يبين كيف يختلف القياس ، فيقول : « وذلك بأن تنزل نازلة تحتمل أن تقاس ، فيوجد لها في الأصلين شبه ، فيذهب ذاهب إلى أصل ، والآخر إلى أصل غيره ، فيختلفان ، فإن قيل فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة في بعض ما اختلفا فيه ، قيل نعم إن شاء الله تعالى بأن تنظر النازلة ، فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى ، والآخر في اثنين صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين ، دون الذي أشبهته في واحد ، وهكذا إذا كان شبيهاً بأحد الأصلين أكثر . »

ثم يضرب مثلاً بأن دية العبد المقتول خطأ هي قيمته ، لم يختلف في ذلك العلماء .

(١) راجع الام السابع ص ٢٧٤ .

(٢) و (٣) الام السابع ص ٢٧٥ .

فإن كانت قيمته تصل إلى مقدار دية الحر ، وهي عشرة آلاف درهم ، أو تزيد ، فهل يجب ، وإن كانت أضعافاً ؟ قال بعضهم الدية قيمته لا تبلغ دية الحر ، فإن بلغت انقصت عنها ، وقال بعضهم : تبلغها وتتجاوزها ، لأن الدية هي قيمته وإن قلت ، فنكون هي قيمته إن كثرت .

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

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

١٨٧ — هذا هو القياس عند الشافعي . وهذه جملة قواعده التي ساقها الشافعي مشفوعة بما يثبتها ، وبطرائق استنباطها ، والشافعي يقرر أن الاجتهاد بالرأى لا يكون

إلا بالقياس ، ولا يكون رأى بغيره . فلا عرف يحكم ، ولا استحسان يرجح ، بل العبرة فى الاجتهاد بالرأى دون سواه ، وذلك لأن أصل الدين هو الكتاب والسنة دون غيرهما ، وإذا كان الرأى قد ساع بمقتضى حديث معاذ رضى الله عنه (١) ، فيجب أن يكون ذلك الرأى مشتقاً من ذلك الأصل ، وذلك باخل عليه على طريق القياس . ولأن الشرع الإسلامى قد بين كل ما يقع من الخواث فى هذين الأصلين بطريق النص بعينه فى واحد منهما ، كتاب أو سنة ، أو بطريق الدلالة من أحدهما ، ووجه الدلالة هو الذى يعرف به القياس .

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

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

(١) حديث معاذ مشهور وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم عندما أرسله قاضياً : كيف نقضى ؟ قال بكتاب الله عز وجل ، قال فان لم يكن ؟ قال بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال . فان لم يكن ؟ قال اجتهد رأى . قال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم)

(٢) الأم الجزء السادس ص ٢٠٣ .

إبطال الاستحسان

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

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

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

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

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

(١) قال الله تعالى : « أيعسب الإنسان أن يترك سدى » ، وقال صلى الله عليه وسلم : « ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به ، ولا شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه ، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفى

رزقها فاجعلوا في الطلب . . ولقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين . ومعنى ذلك لزوم قول جماعتهم . فهذه الآية وهذان الحديثان يدلان على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد بين الشرع كله . فبين كل ما أمر الله به ، وكل ما نهى الله عنه ، وأنه سبحانه وتعالى لم يترك الأمر سدى في شأن من شئون الجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالأوامر والنواهي ، فكل شيء قد بين بالنص عليه أو بالإشارة إليه . . فلا اجتهد إلا فيما كان له نص قائم أو قياس على نص وحمل عليه ، وإلا كان ثمة نقص في البيان ، وذلك غير صحيح لأن الله لم يترك الناس سدى . والنبي قد بين كل الأوامر والنواهي . فالاجتهاد إذن بالاستحسان باطل ^(١) .

(ب) قال الله سبحانه وتعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وقال عز وجل : « اتبع ما أوحى إليك من ربك » . وقال تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » . وقال عز من قائل : « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » . وقال : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » ، فدللت هذه الآيات كلها على أن المؤمن يتبع كتاب الله وسنة رسوله ، ولا يتبع شيئاً سواهما . فكل ما جاء به بالنص أو بالدلالة ، بالتفصيل أو بالإجمال ، بالبيان الكلي أو الجزئي . فهو واجب الاتباع . ولا شيء سواهما يجب اتباعه . والقياس اتباع للكتاب والسنة ، لأنه حمل في المعنى على ما يدلان عليه . والإجماع حجته مستمدة من السنة النبوية . فالعمل به اتباع لها ، ولما كان الاستحسان ليس فيه إلحاق لواحد منهما ، وليس هناك نص يسرغ الأخذ به ، فالاجتهاد بطريقة تزيد على ما جاء في الكتاب ، وما جاء به السنة ، وليس لأحد اتباع غيرهما . ولا الإلزام بغير أحكامهما التي تثبت منهما بالنص ، أو الاستنباط على وجه صحيح من أوجه الاستنباط ^(٢) .

(ج) إن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي لا ينطق عن الهوى ما كان يفتي في أمور الشريعة باستحسانه ، فقد كان يجيئه الأمر لم ينزل فيه قرآن ، ولم يوح بحكمه

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

(٢) قد استخرجنا ذلك من الام السادس ص ٣٠٣ والسابع ص ٢٧١ .

إليه ، فلا يفتى باستحسانه ، وكان يستفتى فيما لا قرآن فيه ، فلا يجيب حتى ينزل عليه وحى
جاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو إليه أوساً . فلم يجبها ، حتى أنزل الله عز وجل
« قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله . والله يسمع تحاوركما إن
الله سميع بصير . الذين يظاهرون من نسائهم ، ما هن أماتهم ، إن أمهاتهم إلا اللائى
ولدنهم . وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً ، وإن الله لعفو غفور . والذين
يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلكم
يوعظون به ، والله بما تعملون خبير ، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن
يتماسا ، فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ، ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله ، وتلك
حدود الله ، وللكافرين عذاب أليم » . فالنبي صلى الله عليه وسلم عندما شكت إليه من
ظاهر منها زوجها بأن حرمها على نفسه بمثل قوله أنت على كظهر أمى لم يفت باستحسانه
ولم يقرر ما كان عليه العرب . وهو التحريم ، بل انتظر حتى نزل الوحي ، وهو فى
ذلك أسوة حسنة .

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

وبها تبين حكم هذا القذف ، وهو اللعان . ولم يبين النبي صلى الله عليه وسلم الحكم
مستحسناً برأيه ، فلو كان الاستحسان سائغاً من أحد ، لساغ من النبي صلى الله عليه
وسلم ، ولأفتى بمقتضاه ، ولم ينتظر وحى السماء ، ولسكنه انتظار ، فحق على كل مجتهد
أن يمسك عن الإستحسان ، ولا يفتى بما استحسن ، بل لا يأخذ إلا من كتاب الله
أو سنة رسوله ، أو ما انعقد عليه الإجماع ، أو ما كان فيه قياس على نص (١) .

(د) إن النبي صلى الله عليه وسلم قد استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه ،
وأفتوا باستحسانهم ، فقد كان إذا بعث سرية أمر بطاعة الله ورسوله وأميرهم ، ما أطلع

الله ورسوله ، وقد كان منهم في بعض مغازيهم أمور أنكرها ، فقد أنكر إحراقهم لرجل لاذ بشجرة . وأنكر قتل من قال : « أسنبت لله ، تحت حر السيف »^(١) . فلو كان الاجتهاد بالاستحسان من غير اعتماد على نص أو قياس سائغاً جائزاً ، ما استنكر النبي صلى الله عليه وسلم مسلكهم ، ولا اعتبرهم مجتهدين أخطئوا طلب الحق .

(هـ) إن الاستحسان لا ضابط له ، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل ، فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه ، لكان الأمر فرطاً ، ولاختلفت الأحكام في النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت . فيقال في الشيء ضروب من الفتيا والأحكام ، لا ضابط لها ، ولا مقاييس تبين الحق فيها ، ولا معرفة وجه الصواب منها ، وما هكذا تفهم الشرائع ، ولا تفسر الأحكام الدينية^(٢) .

ولا يعترض على الشافعي بأن القياس أيضاً قد يؤدي إلى الخلاف ، لأن الخلاف في القياس أهون خطراً من ذلك ، ولأن جعل القياس على أساس التشابه في الأوصاف بين أمر قد نص على حكمه ، وأمر لم ينص على حكمه -- قد قرب بذلك بين المختلفين فيه ، وكانت ثمة عواطف يمكن الاستحسان اليها ، والاجتماع حولها ، أما الاستحسان فلا شيء فيه يمكن أن يكون ضابطاً يجتمع حوله المختلفون ، ويلتقون به (و) إن الاستحسان لو كان مقبولا من المجتهد العالم بالكتاب والسنة وطرائق القياس لجاز لغيره ممن ليس عندهم علم الكتاب والسنة وخلاف العلماء واجتماعهم والقياس ، لأن أساسه العقل ، والعقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة توافره عند غيرهم ، بل إن من غير العلماء بالكتاب والسنة من لهم عقول تفوق عقول هؤلاء ، ولهم إبانة خير من إبانتهم .

وقد فرض الشافعي اعتراضاً على ذلك الدليل ، وهو أن العلم بالكتاب والسنة ضروري لمعرفة أصول الشريعة ، ولا يكون استحسان إلا بمن عليهما ، وقد قرر ذلك الاعتراض ورده بقوله : « فان قلتهم لأنهم لا علم لهم بالأصول ، قيل لكم فما

(١) الأم السادس ص ٢٠٥ .

(٢) الأم السابع ص ٢٧٣ .

حجتكم في عليكم بالأصول إذا قلتم بلا أصل ولا قياس على أصل . هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون الأصول ، فلا يحسنون أن يقيسوا بما لا يعرفون . وهل أكسبكم عليكم بالأصول القياس عليها أو أجاز لكم تركها ، فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم ، لأن أكثر ما يخاف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ ، ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب إن قالوا على غير مثال منكم لو كان أحد يحمد على أن يقول على غير مثال ، لأنهم لم يعرفوا مثالا فتركوه ، وأعذر بالخطأ منكم ، ومغزى الرد أن العلم بالأصول ثمرته الأخذ بها ، ومن أثر الاستحسان على القياس فقد ترك النص فكان هو والجاهل بها في اجتهاده على سواء ، وإن كان وزر العالم أعظم ، ويستقيم ذلك الرد على أساس الشافعي . إذا الأساس عنده أن ترك القياس على أمر منصوص عليه في الكتاب والسنة كتركهما ، فلا فرق بين من يترك النص ومن يترك ما يرمى إليه النص من أحكام ، وما ينضبط به من قياس .

وعندي أنه مع ذلك الرد لا يستقيم دليل الشافعي في هذا المقام ، لأن الاستحسان لم يحكم به أحد في مورد النص ، فكان الاستحسان لا يجوز إلا من العالم بالكتاب والسنة . لكيلا يستحسن في موضع قد نص عليه فيهما ، فكان بين العالم والجاهل فرق مؤثر في الاستحسان ، وبذلك لا يستقيم هذا الدليل في نظري .

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

أولا : حديث وإذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد ، وحديث معاذ بن جبل عندما أرسله النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد قال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف تقضي ؟ قال بكتاب الله عز وجل قال فإن لم يكن ؟ قال معاذ فبسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، قال فإن لم يكن ؟ قال أجتهد رأيي ، فقد فرض الشافعي أن في هذا الحديثين ما قد يثبت به الاجتهاد بالاستحسان ، فقال :

« فإن قيل فما الحجة في أنه ليس للحاكم أن يجتهد على غير كتاب ولا سنة . وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم وقال معاذ أجتهد رأيي ، ورضي بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبي وأمي ، ولم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد على الكتاب والسنة — قيل لقول الله عز وجل « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فجعل الناس تبعاً لها ، ثم لم يهملهم ^(١) . »

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

ثانيهما : أن قوماً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وجدوا حوتاً ميتاً فأكلوا منه فأقرهم عليه السلام ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم فيهم بالسيف ، ولو كان الاستحسان ممنوعاً ما أقر النبي من أكلوا ولا جعل الحكم إلى سعد بن معاذ ، ولقد قال الشافعي في ذلك : « فإن قيل : فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم سعداً أن يحكم في بني قريظة ، فحكم برأيه ، فوافق الحكم على غير أصل كان عنده من النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن قوماً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خرج لهم حوت من البحر ميتة ، فأكلوه ، ثم سألوا عنه النبي صلى الله عليه وسلم فقال هل بقي معكم من لحمه شيء ؟ قيل أجاز لصوابه ، كما يجيز كل رأي من يعلم أو لا يعلم إذا كان بحضرته من يعلم خطأه وصوابه ، فيجيزه من يعلم ذلك منه إذا أصاب الحق ، بمعنى إجازته له أنه الحق ، لا بمعنى رأي نفسه منفرداً دون علمك ، لأن رأي ذي الرأي على غير أصل قد يصيب وقد يخطئ ، ^(٢) »

ومعنى هذا الجواب أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أجاز له لأنه صادف الحق ، لا أنه أجاز الاجتهاد على غير أصل من الكتاب أو السنة ، وقد يكون ذلك واضحاً في مسألة الحوت ، ولكنه غير واضح في مسألة سعد ، فإنه من الواضح أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك الحكم في مسألة بني قريظة إلى رأي سعد وما يستحسنه ، فليس في ذلك إقرار الرأي لصوابه فقط ، بل فيه مبدأ التفويض والرضا قبل إبداء الرأي .

(١) الام السادس ص ٢٠٣ .

(٢) الام السادس ص ٢٠٦ .

بما يحكم به سعد ، اللهم إلا إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد استيقن برأى سعد قبل التفويض إليه ، وكان التفويض ليلزمهم بالحكم

١٩١ — والخلاصة أن الشافعى رضى الله عنه لا يعتمد فى الاستدلال للأحكام الشرعية إلا على أمور موضوعية تستند إلى الدلالات اللفظية فى مآلها ، فهو لا يعتبر إلا الكتاب أو السنة ، يعتبر النص فىهما ، فإن لم يحد النص الصريح ، ولا المؤول استخرج المعانى والصفات فى الأشياء المنصوص عليها ، ثم يالحق الحكم الذى لا يجد فيه النص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفاً به ، أو ما يشترك معه فى معنى الحكم فالآل لفظى مادى ، لا أمر يتصل بالذوق أو النفس ، فهو لا يعتبر الفهم الشخصى فى الشريعة ، بل يعتبر دائماً الفهم الموضوعى المادى ، وإن ذلك كان ملاحظاً للشافعى عند تقرير إبطال الاستحسان ،

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

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

الموازنة بين الاستحسان الاصطلاحي

والمصالح المرسلة ، وما نفاه الشافعي

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

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

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

(١) راجع التعريفات الثلاثة في كتاب كشف الأسمار على أصول نثر الإسلام لليزدوى ص ١١٢٣

القياس ، فالاستحسان كيفاً كانت صورته وأقسامه حكم في مسألة جزئية ، ولو نسبياً في مقابل قاعدة كلية ، فيلجأ إليه الفقيه . هذه الجزئية ، لسببها يؤدي الإغراق في الاستمسك بالقاعدة إلى الابتعاد عن حكم الشرع ، وروحه ومعناه .

ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس ، وهو أن يكون في المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحي ، والآخر خفي يقتضى إلحاقه بأصل آخر ، فيسمى استحساناً ، أى أن الفقيه يكون بين يديه أصلان أحدهما ظاهر قد أعمل علته في كل الفروع غير المنصوص على حكمها التي تتحقق فيها تلك العلة ، والآخر خفي لا تعمل علته في نظائر هذه المسألة ؛ ولكن يقترن بتلك المسألة ما يوجب عمل هذا الخفي الذي لم يطرده . فيعمل فيها ، فيكون استحساناً ، وهو قياس خفي ؛ ولذا يقول شمس الأئمة في هذا النوع من الاستحسان : « والاستحسان في الحقيقة قياسان . أحدهما جلي ضعيف أثره ، فسمى قياساً والآخر خفي قوى أثره ، فسمى استحساناً . أى قياساً مستحسنًا ، فالترجيح بالآثر لا بالخفاء والوضوح ، »^(١) ويضرب علماء الأصول مثلاً لذلك النوع من القياس : مسألة سؤر سباع الطير وهو بقية الماء الذي يشرب منه . فهي تشبه سباع البهائم في كون لحمها غير مأكول وكون لحمها نجسًا ، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس فينبغي أن يكون سؤر سباع الطير كالذئب والحدأة نجسًا أيضاً . هذا هو موجب القياس ، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفي . وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجسًا ، لوجود لعابها فيه ، واللعاب متصل باللحم ، فهو نجس بنجاسته ، أما سباع الطير فهي تشرب بمناقيرها ، فهي لا تلتقي لعابها في الماء ، فلا يكون ثمة نجاسة . ولا شك أن قياس الاستحسان أقوى أثراً ، لأنه يتجه إلى الوصف المؤثر في النجاسة ، فيعقد به القياس ، أما الأول فيتجه إلى الوصف الظاهر ، وللاحتياط قالوا إن سؤرها وإن لم يكن نجسًا . فهو مكروه الاستعمال

القسم الثاني من الاستحسان ، هو ما لم يكن سبب الاستحسان فيه قياساً خفياً

قوى الأثر كما سبق بل كان سببه دليلاً آخر ، أقوى من القياس ، ويقسمونه بحسب هذا الدليل الذي أوجب الاستحسان إلى ثلاثة أقسام .

(أولها) استحسان السنة ، وهو أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس في مسألة معينة ، كتحليل المتبايعين إذا اختلفا في تقدير الثمن ، فقد كان القياس يوجب البيعة على البائع ، واليمين على المشتري وحده ، إذا لم تكن للبائع بيعة لأن البائع مدعى الزيادة ، والمشتري ينكرها ، فتوجيه اليمين إلى البائع في هذه الحالة مخالفة للقياس ، ولكن أخذ به لقول النبي صلى الله عليه وسلم :

« إذا اختلف المتبايعان ، والسلعة قائمة بعينها تحالفاً ، وتراداً ، فترك القياس إلى دليل أقوى منه ، وهو السنة .

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

(ثالثها) استحسان الضرورة . وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس إلى الأخذ بحكمها ، مثل تطهير الآبار ، فإنه لا يمكن في القياس تطهيرها ، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار : « لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض ، أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس ، والدلو تنجس بملاقاة الماء ، فلا تزال تعود ، وهي نجسة » فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الملجئة ، وللضرورة أثر في سقوط الخطاب ، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الدلاء مختلفة على ما هو العين في كتب الفقه الحنفى وهنا أيضاً ترك القياس إلى دليل شرعى ثابت أو أصل كلى مقرر ؛ وهو اعتبار الضرورات مسقطاً لبعض المحظورات تيسيراً على الناس .

هذا هو الإستحسان عند الحنفية ، وهو داخل في الأدلة التي ماقها الشافعى واعتبرها ، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس فليس شيئاً زائداً عليها ، ولا يرد

عليه ما قاله الشافعي من أدلة لإبطاله ؛ لأنه ليس تلذذاً ، بل هو ترجيح لبعض الأدلة على بعض .

١٩٤ - لننتقل بعد ذلك إلى الاستحسان عند المالكية ، وعندهم نجد تعريفات كثيرة له ، وكل واحد منها يذكر له حقيقة تقارب ما يدل عليه تعريف الآخر ، ولقد وجدنا بعض هذه التعريفات يتفق مع تعريف الاستحسان عند الحنفية . فابن العربي يقول في أحكام القرآن : « الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين »^(١) ولكن يظهر أن ابن العربي ذكر ذلك التعريف تقريباً للإصطلاح بين المذهبين . ولكن يظهر أن حقيقة الاستحسان المالكي تخالف حقيقة الاستحسان الحنفي كما سيتبين ، وإن وجدت جزئيات ينطبق عليها تعريف المذهبين ، ولذلك قال ابن العربي في موضع آخر في تعريفه : « الاستحسان إثبات ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته ، وقسمه أقساماً عد منها أربعة ، وهي ترك الدليل للعرف ؛ وتركه للإجماع ، وتركه المصلحة وتركه للتيسير ؛ ورفع المشقة ؛ وإثبات التوسعة »^(٢) .

وترى من هذا التعريف ، وتلك الأقسام أن الاستحسان ترخص من مقتضى الدليل للعرف ، أو المصلحة ، أو رفع الحرج والمشقة ، ولقد عرفه الشاطبي ، وابن الأنباري بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، ويقصر ابن الأنباري الاستحسان في مذهب مالك على هذا ؛ فيما يظهر له ، ولذا يقول رداً على تعريف ابن العربي : « الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ، ثم مات ، فاختلف ورثته في الامضاء والرد قال أشهب القياس الفسخ ، ولكننا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب

(١) الموافقات ص ٢٠٨ الرابع ، والاعتصام ص ٣١٩ الثاني ، وبهذا التعريف أخذ الباقي ومثل له ببيع العرايا إذ جاز أخذاً بالسنة في مقابل القياس .
(٢) الاعتصام الجزء الثاني ص ٣٢٠ و ٣٢١ .

الراد : إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه ،^(١)

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

ولا شك أن اتجاه هذه التعريفات الأخيرة مصوب نحو غاية واحدة . وهو ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدي إليه اطراد القياس ، بل يترك لتقديره الفقهى ما يراه المصلحة أو الأمر الحسن في هذه القضية الجزئية ، مادام لا يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وحينئذ تتقارب هذه التعريفات من التعريف الذى ذكره بعض المالكية بقوله « إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ، ولا يقدر على إظهاره ، أى أن الاستحسان هو ما يسمى في عرفنا الحاضر الانجاء إلى روح القانون ، والاعتماد في ذلك على كمال دراسة المجتهد ، وإلمامه التام بالشريعة كلها وجزئها ، وليس معنى كونه لا تساعده العبارة أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه ، بل معناه أنه لا يمكنه إظهار الأصل الفقهى الخاص الذى يعتمد عليه ، ولقد قال مالك رضى الله عنه في الاستحسان على هذا التفسير « إنه تسعة أعشار العالم ، والخلاصة أن المالكية في جملة آرائهم يعرفون بالاستحسان بأنه أخذ بمصلحة جزئية يرجحونها في مسألة جزئية على الأخذ في هذه المسألة بمقتضى القياس المطرد ، ما دام لا نص من كتاب أو سنة .

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

« فان قيل فهذا من باب المصالح المرسله لا من باب الاستحسان ، قلنا نعم إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسله ،^(٣) أى

(١) هامش الموافقات الجزء الرابع من ١٠٦ طبع التجارية .

(٢) الاعتصام الثانى من ٣١٠ .

(٣) الجزء الثانى من ٣٢٤ .

أن الاستحسان يكون استثناء جزئياً في مقابل دليل كلى ، بخلاف المصالح المرسلة ، فإنها تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها .

والاستحسان على هذا النحو المالكى ينصب عليه استنكار الشافعى ، لأنه مسلك فى استخراج الأحكام غير الكتاب والسنة والاجماع والقياس^(١) ، وقد حصر الشافعى مسالك الاستدلال فى هذه الأمور الأربعة لا يعدوها المجتهد .

١٩٥ — قد بينا حقيقة الاستحسان عند الحنفية والمالكية ؛ وبيناموقف الشافعى منه بالنسبة للذهبيين ، والآن نبين المصالح المرسلة التى أخذ بها الإمام مالك رضى الله عنه ، وهى عنده المصالح الملائمة فى الجملة لمقاصد الشارع ، ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بالإلغاء أو الإعتبار ، فالقاضى أو الحاكم إذ يعرض له الأمر من الأمور لا يجد فيه نصاً فى قرآن أو سنة ولا إجماع قد انعقد على حكم فيه ، ويرى فى الأخذ برأى معين مصلحة تتفق مع المقاصد العامة فى الشريعة ، ولكن ليس هناك دليل خاص على اعتبارها ، أو إلغائها يحكم بموجب هذه المصلحة المرسلة ، ولنسق لك بعض ماضروه من أمثلة .

(١) فن ذلك تضمين الصناع ما يتلف فى أيديهم من أموال الناس الذين يستصنعون ، فقد قضى الخلفاء الراشدون بتضمينهم ، وقال على رضى الله عنه فى ذلك « لا يصلح الناس إلا ذاك » ووجه المصلحة فى التضمين « أن الناس لهم حاجة إلى الصناع ، وهم يغيبون عندهم الأمتعة فى غالب الأحوال ، والأغلب عليهم التفريط ، وترك الحفظ ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق ، وإما أن

(١) هذا ما ترى إليه تعريفات الشاطبى ، وابن الأنبارى وابن رشد ، أما التعريفان اللذان ساقهما ابن العربى فأولهما يتفق مع مذهب الحنفية ، إذ يقول ان الاستحسان العمل بأقوى الداليلين ، وثانيهما ترك القياس للاجماع والعرف والمصلحة والتبشير فالترك للاجماع يتفق مع مذهب الشافعى ، ولا يعد استحساناً يستنكره ، والترك للعرف أو المصلحة ، أو التوسعة والتيسير يعده الشافعى خروجاً عن مسالك الاستدلال الأربعة ، وقد رأيت أن كثرة المالكية لا يعتبرون تفسير الاستحسان الذى ذكره ابن العربى التفسير القويم أو هو تعريف بالأعم كما يقول الناطقة .

يهملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع ، فتضيع الأموال ، ويقل الاجترار وتنطرق الخيانة ، فكانت المصلحة التضمنين ، ولا يقال إن هذا نوع من الفساد ، وهو تضمنين البريء ، إذ لعله ما أفسد ولا فرط ، لأننا نقول إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلان النظر إلى التفاوت ، ووقوع التلف من الصناعات من غير تسبب ولا تفريط بعيد ، وهو من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ،^(١)

(٢) ومن الأمثلة التي ساقوها أنه إذا خلا بيت المال ، أو ارتفعت حاجات الجند وليس فيه ما يكفيهم ، فللإمام إذا كان عادلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال ، إلى أن يظهر مال بيت المال ، أو يكون فيه ما يكفي ، ثم له أن يجعل هذه الوظيفة في أوقات حصاد الغلات وجنى الثمار ، لكيلا يؤدي تخصيص الأغنياء إلى إيمحاش قلوبهم ، ووجه المصلحة أن الإمام لو لم يفعل ذلك بطلت شوكته ، وصارت الديار عرضة للفتن ، وعرضة للاستيلاء عليها من الطامعين فيها ، وقد يقول قائل أنه بدل أن يقوم الإمام بفرض هذه الوظيفة يستقرض لبيت المال ، وقد أجاب عن ذلك الشافعي فقال : الاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى ، وإما إذا لم ينتظر شيء وضعفت وجوه الدخل ، بحيث لا يغني كبير شيء ، فلا بد من جريان حكم التوظيف^(٢)

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

هذا ويلاحظ أن الشافعي يحكم بقتل الجماعة في الواحد كالك ولكنه يبينه على

(١) الاعتصام الجزء الثاني من ٢٩٢ .

(٢) الاعتصام الثاني من ٢٩٨ .

(٣) الكتاب المذكور من ٣٠٢ .

حكم عمر . وهو يقلد الصحابي في غير موضع النص كما سنبين .
١٩٦ - هذه هي المصلحة المرسلة . وهذه أمثلة تجليها وقد اعتبرها الإمام مالك دليلاً فقهياً ومن حقه أن نبين أساسها ومداهما قبل أن نبين رأى للشافعي فيها .

إن الذي يفهم من الكتب التي تصدت لبيان أصول المذهب المالكي - أن مالكاً لا يعتبر المصالح المرسلة دليلاً إلا في العادات ؛ وذلك لأن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني التي تنطوي في ثنايا أشكالها ؛ بحيث تجعل تلك المعاني أساساً يثبت به التكليف بعبادة لم يرد فيها نص قرآن ولم تثبت فيها سنة نبوية ، دل على ذلك الاستقراء لأنواع العبادات وأشكالها وأوقاتها ، وليس معنى ذلك أن العبادات ليست لها حكم معقولة بل معناه أنه لا يصح أن يبني العقل على ما يتلصص من حكم ومصالح حكماً لم يرد بها نص ، لأن ذلك هو الابتداع والمطلوب في العبادات الاتباع ولقد تقيّد مالك رضي الله عنه في العبادات بالنصوص والآثار تقيّداً شديداً ، حتى لقد منع إخراج القيمة في الزكاة اتباعاً للنص ، وإبعاداً للرأى عن العبادة .

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

وليس المراد بمصلحة الناس في الدنيا ما يوافق أهواءهم ، بل المراد المصلحة التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي ، وهو إقامة جماعة فاضلة ، أو على حد التعبير الشرعي ما تكون بها الحياة الدنيا مقامة لأجل الحياة الآخرة ، ويستدلون على أن المصالح ليست هي ما يوافق أهواءهم بأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهواءهم . « ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ، ولأن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالأضرار ، كما أن من المضار ما يحف ببعض المنافع . والمعتبر في كون الشيء نافعاً أو ضاراً هو مصلحة العدد الأعظم ، وهي من جهة أخرى المصلحة التي هي عماد الدنيا والآخرة لا من حيث هوى النفوس ورغباتها ، وذلك لأن المنافع والمضار أمور تختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص

فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم ومنافع لغيرهم ، أو تكون ضرراً في وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً في آخر ، وهذا ينتهي بنا إلى أن الشريعة التي هي نظام الكفاية ولها هذا العموم يجب أن تكون المصلحة الملاحظة فيها هي المصلحة التي تشمل أكبر ما يمكن ، ويدفع فيها من الضرر أكثر ما يمكن ، وذلك دليل على أن المصلحة لا تتبع أهواء الناس ^(١) ، بل تتبع أغراض الشارع العامة ومقاصده من جعل الحياة الدنيا لأجل الآخرة ، أي لإقامة الدنيا على أساس الفضيلة .

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

فهم مالك رضى الله عنه الشريعة بالنسبة لمعاملات الناس على هذا الوضع ، فأخذ بالمصالح المرسلة في هذه الحدود ، وأكثر منها . وكما قال الشاطبي : « استرسل استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع لا يخرج عنه ولا يناقض أصلاً من أصوله ، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله ، زاعمين أنه خلع الربقة ، وفتح باب التشريع ؛ وهيات ، ما أبعد من ذلك رحمه الله بل هو الذي رضى لنفسه في فقهه بالاتباع ، بحيث يخيل لبعض الناس أنه مقلد لمن قبله ، بل هو صاحب البصيرة في دين الله . » ^(٢)

وقد لاحظ الدارسون المذهب المالكي أن استرسال مالك في الاخذ بالمصالح المرسلة قد قيد بأمر ثلاثة هي :

(١) راجع في هذا الموافقات الجزء الثاني من ٢٦ طبعة دمشق .

(٢) الاعتصام الجزء الثاني من ٣١١ .

(أولاً) الملائمة بين المصلحة التي أخذ بها وبين مقاصد الشارع. بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من أدلته ، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد إليها الشرع الشريف في الجملة ، وإن لم يكن لها دليل خاص لاعتبارها .
(ثانياً) أن تكون معقولة جرت على المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقىها بالقبول .

(ثالثاً) أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم في الدين ، فلو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج ، والله تعالى يقول : « وما جعل عليكم في الدين من حرج » .

١٩٨ — هذه هي المصالح المرسلة ، كما حكمتها كتب المالكية عن مالك ، فهل يقول الشافعي مقالة مالك فيها ؟

لقد ادعى القرافي أن المذاهب الإسلامية كلها تأخذ في فروعها بالمصالح المرسلة وإن لم تسمها بأسمائها ، فهو يقول المصلحة : المرسلة في جميع المذاهب عند التحقيق ، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ، ولا يطلبون شاهداً بالإعتبار ، ولا يعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك . ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أموراً ، لمطلق المصلحة ، لا لتقديم شاهد بالاعتبار ، نحو كتابة المصحف ، ولم يتقدم فيه أمر ، ولا نظير ، وولاية العهد من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما ، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير ، وكذلك ترك الخلافة شوري ، وتدوين الدواوين ، وعمل السكة المسلمين ، واتخاذ السجن ، فعل ذلك عمر رضي الله عنه ، وهذه الأوقاف التي يازاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والتوسعة بها في المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضي الله عنه^(١) ، وقد يكون قول القرافي هذا له وجه من الصحة من حيث أن أهل المذاهب المختلفة يتأثرون في استنباط أحكام للفروع بوجوه المصالح والمناسبات المعقولة ، وإن كانوا يجتهدون في ربطها بقياس فقهي ، ولا يعتمدون على مجرد هذه المصلحة ، مع أنها هي الباعث على النظر ، وهي الأمر الملحوظ .

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

والحق أن أكثر كتب الأصول تحكى عن الشافعى الأخذ بالمصالح المرسلة . فقد جاء فى الأسنوى ، فى بيان اختلاف العلماء فى الأخذ بها ما نصه : « وفيه ثلاثة مذاهب أحدهما أنه غير معتبر مطلقاً ، قال ابن الحاجب ، وهو المختار ، وقال الآمدي إنه الحق الذى يتفق عليه الفقهاء ، والثانى أنه حجة مطلقاً ، وهو مشهور عن مالك ، واختاره إمام الحرمين ، وقال ابن الحاجب ، وقد نقل أيضاً عن الشافعى ، وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة ، والثالث ، وهو رأى الغزالى واختاره المصنف (أى البيضاوى) إنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا » (١) . وتزى من هذا أن الأسنوى ينقل عن ابن الحاجب إمام الحرمين أن الشافعى يأخذ بالمصالح المرسلة ، ولكن يحكى إمام الحرمين أنه يشترط أن تكون مشابهة لمصلحة أقرها الشارع .

وجاء فى التحرير لابن الهام وشرحه فى الكلام فى المصالح المرسلة : « عن الشافعى ومالك قوله . . وذكر الأبهري أنه لم يثبت عنهما . وذكر السبكي أن الذى صح عن مالك جنس المصالح مطلقاً . وأما الشافعى فإنه لا ينتهى إلى مقالة مالك ، ولا يستجيز التناؤ والإفراط فى البعد ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقاً ، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة فى الشريعة ، وإمام الحرمين يختار نحو ذلك ، (٢) .

ولقد وجدنا الشاطبي فى الاعتصام يحكى عن الشافعى مثل ذلك وينسبه لأبى حنيفة أيضاً ، فهو يقول : « إن القول بالمصالح المرسلة قد اختلف فيه أهل الأصول على أربعة أقوال : فذهب طائفة من الأصوليين إلى رده ، وأن المعنى لا يعتبر مالم يستند إلى أصل ، وذهب مالك إلى اعتبار ذلك ، وبني الأحكام عليه على الإطلاق ، وذهب الشافعى ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذى لم يستند إلى أصل صحيح ، ولكن

(١) أصول الأسنوى المطبوعة على هامش التحرير الجزء الثانى من ١١٣ .

(٢) التحرير وشرحه من ١٥٠ الثالث .

بشرط قربه من معاني الأصول الثابتة ، هذا ما حكي الإمام الجويني . . . ثم يبين أن القول الرابع هو قول الغزالي وقد سبق نقله فيما نقلنا .

١٩٩ - هذه الكتب متضافرة في النقل عن الشافعي أنه يأخذ بالمصالح المرسلة ولكنه يشترط المشابهة بينها وبين مصلحة معتبرة بإجماع أو نص فلا تكون مرسلة . وإنه بالرجوع إلى الرسالة نجد أنها تنسج لهذا ، ففي باب القياس جاء فيها : « القياس من وجهين أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه ، فذلك يلحق بأولاهها به ، وأكثرها شبهافيه ،^(١) ولا شك أن الأخذ بمصلحة لها مشابهة من المصالح المعتبرة بالإجماع أو بأمر مستند إلى الشرع الشريف هي من القسم الثاني ، وعلى ذلك يكون ما نقلته هذه الكتب متفقاً مع ما جاء بالرسالة ، ولكن الشافعي لم يأخذ بهذا النوع من المصلحة على أن المصالح المرسلة تعتبر دليلاً يؤخذ به عند عدم النص ، بل على أن هذه المصلحة المعتبرة عنده وجه من وجوه القياس ، فهي داخلة في باب غير خارجة من الأصول الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وليست أصلاً قائماً بذاته . والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب .

(١) الرسالة ص ٤٧٩ .

اقوال الصحابة

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

ولذلك نقول هنا إنه يأخذ بقول الصحابي ، ويهتدى به في سبيل الاستنباط وقبل أن نفصل ذلك ، ونبينه نشير هنا إلى أن كتب الأصول تقول أن الشافعي يأخذ بقول الصحابي في مذهبه القديم ، وأن الجديد ليس كذلك ^(١) . وإن ذلك يخالف ما وجدناه في الرسالة برواية الربيع ، وهي الرسالة المصرية ، وما جاء في الأم برواية الربيع ، وهي مذهبه الجديد أيضاً . وعلى ذلك نقرر أن الشافعي يأخذ بقول الصحابي في القديم والجديد ، ولقد قرر ذلك ابن القيم في إعلام الموقعين ، فقال في بيان وجوب اتباع الصحابة : « وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد . أما القديم فأصحابه مقرون به ، وأما الجديد فكثير منهم يحكى فيه عنه أنه ليس بحجة ، وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً ، فإنه لا يحفظ له من الجديد حرف واحد يفيد أن قول الصحابي ليس بحجة ، وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكى أقوالاً للصحابة في الجديد ثم يخالفها ، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها ، وهذا تعلق ضعيف جداً ، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى منه في نظره لا يدل على أنه لا يراه دليلاً من حيث الجملة ، بل خالف دليلاً لدليل أرجح عنده منه ، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه في الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقاً لا يعتمد عليها وحدها ، كما يفعل في المنصوص ، بل يعضدها بضروب من الأقيسة ، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها ، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها ، بل يعضدها بدليل آخر ، وهذا أيضاً تعلق أضعف من الذي قبله ، فإن تظاهر الأدلة وتعارضها ، وتناصرها من عادة أهل العلم قديماً وحديثاً ولا يدل

(١) راجع في ذلك المستصفي للغزالي . وشرح تحرير كمال الدين بن المهام . وشرح النهاج للانسوي . والأحكام في أصول الأحكام للأمدى .

ذكرهم دليلاً وثانياً وثالثاً على أن ما ذكروه قبله ليس الدليل .
هذا ما ذكره ابن القيم ، ويستفاد منه أن الذين ظنوا أن الشافعي لم يأخذ بقول
الصحابي في الجديد بنوا زعمهم على أنه قد يرفض قول الصحابي ، وأنه إن أخذ به
عاضده بأدلة أخرى تبين وجه الأخذ به ، والحق في هذا المقام أن الشافعي قد أصل
الأصول ووضع كل أصل في مرتبته لا يعدوها ، فهو قد جعل قول الصحابي بعد
الكتاب والسنة والإجماع ، فإذا وجد قول صحابي يخالف سنة تركه وأخذ بالسنة ، لأن
مرتبه بعدها ، فليس بحجة أمامها ، ولقد أثر عنه أنه استنكر أن يترك الحديث لفتوى
الصحابي بقوله : « كيف أترك الحديث لقول من عاصرته لحججته » (١) .

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

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

« ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عن سماعهما مقطوع إلا باتباعهما
فإن لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أو واحد
منهم ، ثم كان قول أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا ،
وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة
فنتبع القول الذي معه الدلالة ، لأن قول الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس ؛ ومن
لزم قوله الناس كان أشهر من أن يفتي الرجل أو نفر ، وقد يأخذ بفتياه أو يدعها
وأكثر المفتين يفتون للخاصة في بيوتهم ومجالسهم ، ولا تعني العامة بما قالوا عنايتهم
بما قال الإمام ، وقد وجدنا الأئمة يبتدئون ، فيسألون عن العلم من الكتاب والسنة

(١) الموافقات للشاطبي الجزء الرابع ص ٤٢ طبعة الدمشقي .

فيما أرادوا أن يقولوا فيه ، ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من المخبر ، ولا يستنكفون عن أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم في حالاتهم ، فإذا لم يوجد عن الأئمة ، فأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الدين في موضع الامانة ، أخذنا بقولهم ، وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم ،^(١)

هذا القول يدل على أخذ الشافعي بأقوال الصحابة ، وهو يرتبها مراتب في القوة عند اختلافهم ، فإنهم إن اختلفوا اختار أقرب الأقوال من دلالة الكتاب والسنة ، فإن لم يكن فيها تفاوت في هذا اختار ما اختاره الأئمة أبو بكر أو عمر أو عثمان ، لأن قولهم مشهور يتبعه الكافة ، ولا يخص أحاداً ولا نفرأ ، والمشهور العام أولى بالاتباع من غيره ، ولأن آراء الأئمة محل تمحيص ، لأنهم يسألون عن حكم الكتاب وحكم السنة ، فإن لم يجدوا اجتهدوا واستشاروا ثم أعلنوا فتياهم ، فإن سكوت الناس عنها كان دليل صدقها ، وإن أخبروهم بسنة رجعوا لتقواهم وفضلهم ، فكانت آراؤهم ممحصة مقومة ، لإعلانها وتعرضها للنقد والمخالفة ، وقبولهم لما يخالفها من سنن ، فضاؤها دليل على أن لاسنة تخالفها .

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

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

ويظهر أنه عند تطبيق هذه القواعد ، تبين له أنه ما من اختلاف بينهم إلا استطاع أن يختار من بين الأقوال فيه ما يكون أقرب لكتاب الله سبحانه وتعالى ، وأنه ينذر أن يجد لأحدهم قولاً لم يعرف فيه خلافهم أو إجماعهم ، ولذا جاء في الرسالة في المناقشة حول أقاويل الصحابة : « قال (أى مناظرة) قد سمعت قولك في الإجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله أرايت أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها ، فقلت (أى الشافعى) نصير منها إلى ماوافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس ، قال (أى مناظرة) أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافا ، أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه ، فيكون من الأسباب التى قلت بها خبر؟ قلت ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة ، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحد منهم مرة ، ويتركونه أخرى ويتفرقون في بعض ما أخذوا به منهم ، قال فألى أى شئ صرت من هذا ؟ قلت إلى أتباع قول واحد إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه — بحكمه . أو وجد معه قياس ، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا ،^(١) .

وإن هذا الكلام يفيد ثلاثة أمور : (أحدها) أنه يختار من أقوال الصحابة أقربها إلى الكتاب أو السنة أو يكون أصح في القياس ، ولا يفرض التساوى في هذه الأمور حتى يذهب إلى غيرها ، كما جاء عنه في الأم ، ويظهر أن الاستقراء انتهى به إلى أنه إذا اختلفت الصحابة فترجيح أحد الأقوال ممكن فيتعين السير في الترجيح ، وما قاله في الأم كان فروضاً نظرية ، (ثانيها) أن الأخذ بقول الصحابة لا يعتمد فيه على نص من كتاب أو سنة ، أو على إجماع ، ويظهر أنه يعتمد فيه على مجرد الاتباع لهم لأنهم الذين شاهدوا وعايينوا ، وأنهم بأمر هذا الشرع أعلم من غيرهم ، وأن الاتباع أولى من الابتداع ، ولذا أثر عنه أنه قال في الصحابة رأيهم لناخير من رأينا لأنفسنا^(٢) وكأنه في هذا يأخذ بتقليدهم مع الترجيح بين أقوالهم (ثالثها) أنه يتبع الواحد

(١) الرسالة ص ٥٩٧ .

(٢) اعلام الموقعين الثانى ص ١٤٣ و ١٩١ .

منهم إذا لم يعرف له مخالف إن وقع ذلك ، ثم يحكم بما أداه اليه الاستقراء ، وهو أنه قل أن يوجد قول لواحدهم لا يخالفه فيه غيره ، ما دام الأمر مجالا للرأى .

٢٠٣ - وإذا كان الشافعى يتبع قول الصحابي عندما لا يكون خلاف ، وقل أن يكون ذلك ، ويختار الأرجح من أقوالهم عندما يكون خلاف ، فهل يفعل ذلك على أنه من السنة ؟ يصرح الشافعى بغير ذلك ، لأنه لا يعتبر السنة إلا ما جاء منسوباً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى إنه ليحكم بأن الصحابة إن أجمعوا على أمر يكون إجماعهم حجة ، من غير أن يقرر أنهم يبنون ذلك على سنة عرفوها ، ما دام لم يؤثر عنهم أنهم أسندوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً في ذلك ، فقد جاء في الرسالة ما نصه : « قال لى قائل قد فهمت مذهبك في أحكام الله ، ثم أحكام رسوله ، وأن من قبل عن رسول الله فعن الله قبل ، بأن الله افترض طاعته ، وقامت الحجة بما قلت بألا يحل لمسلم علم كتاباً ولا سنة أن يقول بخلاف واحد منهما ، وعلمت أن هذا فرض الله ، فاحجتك في أن تتبع ما اجتمع الناس عليه ، مما ليس فيه نص حكم الله ، ولم يحكوه عن النبي ، أتزعم ما يقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبداً إلا على سنة ثابتة ، وإن لم يحكوها ، فقلت له : أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكما قالوا إن شاء الله ، وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واحتمل غيره ، ولا يجوز أن نعهده له حكاية ، لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعاً ، ولا يجوز أن يحكى شيئاً يتوهم ، يمكن فيه غير ما قال . فكنا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم ، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم ، وقد تعزب عن بعضهم ، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا على خطأ إن شاء الله ، (١) .

وترى أنه لا يحكم بأن إجماعهم يعتمد على سنة ، ما داموا لم يحكوها (وإن كان إجماعهم لا يمكن أن يكون مناقضاً لسنة ، ولا يكون خطأ) ولذا قال إن اتباعهم واجب وإذا كان الصحابة مجتمعين لا يفرض الشافعى أن إجماعهم عن سنة ثابتة ، فأولى أن

يكون كذلك قول واحد لا يخالف له ، وأولى ثم أولى أقوالهم عند اختلافهم .

٣٠٤ — ولقد وجدنا الشافعى يأتى باختلافات للصحابة ، ثم يختار من بينها فى كل مسألة أرجحها عنده ، وهو فى ذلك مجتهد فى ترجيحه كامل الاجتهاد ، وهو يصدر كلامه فى اختلافهم بقوله : « قلنا اختلفوا فيه ، إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله ، أو قياساً عليهما أو على واحد منهما » ^(١) وفى تبين هذه الدلالة محيط اجتهاده فى هذا المقام ، ولنسقى لك بعض أمثلة توضح منهاجه ، فما ساقه :

١ — تفسير معنى الاقراء فى قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، فقد اختلف الصحابة فى معناها ، فقالت عائشة : « الاقراء الاطهار » . وقال مثل قولها زيد بن ثابت وابن عمر وغيرهما . وقال نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الاقراء الحيضات » ، فلا تحل المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة وإن الشافعى يبين وجه كلا القولين ، فيذكر وجه الذين يفسرون القروء بالحيضة بأن الاقراء مواقيت ، والمواقيت يؤخذ بأقلها ، والحيضة أقل من الطهر ، فتكون وحدة الميقات كاهلال الأشهر ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم أمر فى سبأيا أو طاس أن يستبرأ بحيضة وإن العدة استبرأ . وبالحديث ثبت أن الإستبرأ بالحيض ، فتستبرأ الحرة بالعدة بثلاث حيضات كاملة ^(٢) .

(١) الرسالة ص ٥٦٢ .

(٢) اختلف فى معنى القروء . فمنهم من قال إنه الحيضة . والشافعية قالوا إنه الطهر . ومن قال إنه الحيضة منهم من قال لا تنتهى العدة حتى تغتسل ، ولو مكثت عشرين سنة ، ومنهم من قال إنه بانتهاء الحيضة الثالثة ونضى وقت صلاة كاملة عليها تنتهى العدة ، وبهذا أخذ الحنفية ، وقالوا إنهم أخذوا برأى أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبى موسى الأشعرى وغيرهم . وقد رجحوا مذهبهم — ١ — بأنه لو اعتبر القروء هو الطهر لكانت الاقراء اثنين وبعض الثالث ، لا ثلاثة ، لأنه يعتبر الطهر الذى صادفه الطلاق من الاقراء كما يقول الشافعى أما لو حملناه على الحيض لكان الاعتداد بثلاث حيضات ، ولا شك أن الاسم الموضوع لعدد لا يصح أن يطلق على ما دونه — ب — واحتجوا أيضاً بقوله تعالى : « واللاتى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » جعل الله سبحانه وتعالى الأشهر بدلا من الاقراء عند اليأس من المحيض ، فكانت الأشهر بدلا من الحيض وذلك لأن البدل لا يثبت إلا حيث لا يوجد المبدل منه ، والذى عدم هنا هو الحيض . فكانت الأشهر بدلا عن حيض وكانت الاقراء حيضاً لا محالة — ج — والسنة تؤيد ذلك الرأى لأنه روى أن النبى =

والشافعي يختار أن الاقراء ثلاثة أطهار أخذاً بمذهب عائشة وابن عمر، ويرجحه باللغة ، وبالسنة والقرآن .

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

وأما السنة والقرآن ، فلأن الله سبحانه وتعالى يقول : « وإذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » . وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر حين طلق عبد الله ابن عمر امرأته حائضاً أن يأمره بإعادتها وحبسها حتى تطهر ، ثم يطلقها طاهراً من غير جماع . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عندئذ ، فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق بها النساء ، وبذلك بين رسول الله صلى الله عليه وسلم مفسراً للقرآن بأن العدة هي الطهر دون الحيض .

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

والعدة لا يلاحظ فيها الاستبراء فقط ، ولكن يلاحظ فيها مع الاستبراء التعبد ،

== صلى الله عليه وسلم قال : « طلاق الإمة اثنتان وعدتها حيضتان » . ولكن يظهر أن هذا الحديث لم يصح عند الشافعي رضي الله عنه — د — ويرجح الحنفية مذهبهم أيضاً بالمعنى ، وذلك لأن هذه العدة ثبتت لبراءة الرحم والعلم ببراءة الرحم يكون بالحيضة لا بالطهر ، ولقد أردف الله سبحانه : « ثلاثة قروء » بقوله : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » فكان ذلك الإرداف دليلاً على أن المراد بالاقراء الحيض .

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

ولو كان المراد الاستبراء لاكتفى بحیضة ، ولكن أريد مع الاستبراء غيره فلا تقاس على من طلب في مثلها الاستبراء فقط .

٢ - وما ساقه الشافعي من الأمثلة اختلافهم في الرد ، فقال زيد بن ثابت : يعطى كل وارت ما سمي له ، فإن فضل فضل ، ولا عصبه للميت كان ما بقي لجماعة المسلمين وقال غيره إنه يرد فضل المواريث على أصحاب الفرائض ، فلو أن رجلاً ترك أخته ورثته بالنصف فرضاً ، ورد عليها النصف الثاني إذا لم يكن ثمة عصبه ولا ذو فرض سواها .

وقد اختار الشافعي رأى زيد بن ثابت ، وقال إنه هو الذي يدل عليه كتاب الله تعالى ، لأن الله تعالى يقول : إن امرؤ هلك ليس له ولد ، وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن له ولد ، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ، وإن كانوا أخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين ، فذكر الله الأخت منفردة ، فانتهى بها جل ثناؤه إلى النصف ، والأخ منفرداً فانتهى به إلى السك ، وذكر الإخوة والأخوات فجعل للأخت نصف ما للأخ ، فكان حكمه تعالى أن تكون الأخت منفردة ومجتمعة مع الأخ أن تأخذ نصف ما يأخذ ، فلو أعطيت النصف بالفرض ، والباقي بالرد لجعلتها كالأخ ، وإنما جعل لها نصف ما للأخ في الاجتماع والانفراد ، وإن قيل إن النصف فرض والآخر رد ، وأن السبب في العطاء قد اختلف قال الشافعي : « ما معنى الرد شيء جاء بالاستحسان وليس من أصول الفقه في شيء ، ثم هل لنا أن نشرع ما لم يشرع الله بها !! لقد كان إذن يمكن أن نعطي للجيران ، أو لبعيد النسب ، فلماذا جاز الرد ، ولم يحز هذا ، فإن قيل إن ذلك ثبت بقوله تعالى : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، قال رداً على ذلك : « إن الناس توارثوا بالخلف ثم توارثوا بالإسلام والهجرة ، فكان المهاجر يرث المهاجر ، ولا يرث من ورثته من لم يكن مهاجراً ، وهو أقرب إليه من يرثه ، فنزلت الآية ، وكانت بحملة ، بيانها ما جاء في توزيع الفرائض بين أصحابها ، ويستدل على أن بيانها في آية الفرائض ، وأنه لا يصح أن تأتي بزائد عليها بأن من ذوى الأرحام من يرث ، ومنهم من لا يرث ،

وأن الزوج يكون أكثر ميراثاً من أكثر ذوى الأرحام ، وأنه لو كانت الرحم وحدها أساس الميراث لأعطيت البنت مثل الإبن لتساويهما فى الرحم ، وكان ذوو الأرحام يرثون معاً ، ويكونون أحق من الزوج الذى لأرحم له ، ولكن هذه الآية بينت ميراث القرابة إجمالاً ، وفصلت الأحكام آيات الفرائض ، وبهذا يرجح لدى الشافعى أن لارد على ذوى الفروض ، بل ينتقل إلى بيت المال (١) .

المثال الثالث ، وهو ميراث الجد مع الأخوة والأخوات الشقيقات ولأب ، فقد اختلف الصحابة فى مقدار ميراثه وحجبه هؤلاء الأخوة والأخوات . فقال أبو بكر وابن عباس وعائشة وابن الزبير إنهم جعلوه أباً ، وأسقطوا أولئك الأخوة والأخوات معه ، لأنه أب عند عدم وجود الأب ، وأجمع الفقهاء على أنه يعطى كثيراً من أحكام الأب فى الميراث ، إذ هو يرث مع الإبن والبنت كما يرث الأب ، وهو عصبه عند عدم وجوده ، وهو يحجب أولاد الأم بالاتفاق ، فكان كالأب فى حجبه أولاد الأعيان وأولاد العلات كما حجبه الأب ، لأن الأبوة ثابتة له ، ولا يحجبه سوى الأب ، لأنه يدلى به .

(١) لقد ذكر الشافعى رأيه فى أن لارد ، وتبع فى ذلك زيد بن ثابت ، ورجح رأيه وأقوال الصحابة فى الرد أربعة : (١) رأى زيد بن ثابت الذى رجعه الشافعى (ب) ورأى ابن عباس أنه يرد على كل أصحاب الفروض ما عدا الزوجين والجد ، لظاهر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أطلعوا الجدات السدس لا يزاد عليه » ، ولأن الزوجين لا يعلم ميراثهما إلا بالفرض المنصوص عليه . (ج) ورأى عثمان بن عفان أن يرد على كل أصحاب الفروض ومنهم الزوجان ، لأن النرم بالغم . وما دمنا قد نقصنا نصيبهما بالعول إذا زادت الفرائض ، فيزاد نصيبهما بالرد إن نقصت الفرائض . (د) وقول على وكثيرين من الصحابة إنه يرد على أصحاب الفروض ما عدا الزوجين ، اختار ذلك رأى الحنفية ، وحجبتهم قوله تعالى : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » وهى قد دلت على استحقاقهم للتركة بعمومها ، ودلت آيات الفرائض على توزيعها ، فإن بقى شئ بعد توزيع الفرائض أخذه أولو الأرحام بالرد بمقتضى عموم آية الأرحام ، فكان ذلك إعمالاً للآيتين ولم يرد على الزوجين لإنعدام الرحم ، ولقد قال سعد بنى عندما أراد الوصية بحاله « إنه لا يرثنى إلا ابنة أفاوصى بجميع مالى » ولو كانت البنت لاترت إلا النصف ليين له النبى صلى الله عليه وسلم ، وما تركه فى جهالة ، وماذا الله أن يفعل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ، وأصحاب الفروض شاركوا المسلمين فى الإسلام ، ورجعوا بالقرابة فيقدمون ، ولنا كانت هذه القرابة جملة لهم فروضا مقدرة فأولويتهم على سائر المسلمين بسببها تجعل الباقي يوزع عليهم بنسبة هذه الفرائض (راجع شرح السراجية فى باب الرد)

والشافعي يختار الرأي الذي لا تحجب فيه الأخوات والإخوة الأشقاء ولأب بالجد ، ويعتبر حجه أولاد الأم بالنص ، فيقتصر على مورده ، ولأنهم ليسوا مثله في الأدلاء ، فهم يدلون بالأم ، وهو يدلي بالأب ، وقرابة الأب أقوى .

ويستدل الشافعي للرأي الذي اختاره بأن الأخ الشقيق ولأب ، وكذلك الأخت يدلون بما يدلي به الأب ، فطريق قرابتهما واحدة ، ويقول : « أليس إنما يقول الجد أنا أبو أبي الميت ، ويقول الأخ أنا ابن أبي الميت ، فكلاهما يدلي بقرابة الأب بقدر موقعه منها ، ثم يسير في قياس عقلي دقيق عميق ، فيقول : اجعل الأب الميت ، وترك ابنه وأباه كيف يكون ميراثهما منه ؟ فإنه يكون للابن خمسة أسداس وللأب السدس ، وإن ابن الأب الذي جعلناه ميتاً هو الأخ ، والأب هو الجد عندما يكون المتوفى ليس الأب ، بل أحد أبنائه ، فإن الأب الذي يدلي كلاهما به قرابته بالأخ كونه ابنه وقرابته بالجد أنه أبوه ، والإبن مقدم في الاستحقاق على الأب ، إذ يأخذ أكثر منه وإذا كان كذلك فقرابة الأخ أقوى من قرابة الجد ، ولو كان أحدهما مجبواً بالآخر لكان يحجب الجد بالأخ لأنه أقوى قرابة للأب الذي يدلي به كلاهما . ولولا إجماع الصحابة على أنه يرث مع الإخوة لحجه ، ويقول في ذلك : « كل المختلفين مجتمعون على أن الجد مع الأخ مثله ، أو أكثر حظاً منه فلم يكن لي خلافهم ، ولا الذهاب إلى القياس ، والقياس مخرج من جميع أقوالهم ، فذهبت إلى إثبات الإخوة مع الجد أولى الأمرين ، مع أن ميراث الإخوة ثابت في الكتاب ، ولا ميراث للجد في الكتاب وميراث الإخوة أثبت في السنة من ميراث الجد . »

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

ولم يبين الشافعي في الرسالة رأى من يتبع من الصحابة الذين ورثوا أولاد الأعيان والعلات مع الجد ، أتبع رأى زيد أم رأى عبد الله بن مسعود أم رأى على ولكل منهم رأى ، وفي الأم يبين أنه يختار رأى زيد ، فيقول : « إذا ورث الجد مع الإخوة قاسمهم ما كانت المقاسمة خيراً له من الثلث ، فإذا كان الثلث خيراً له منها أعطيه ، وهذا قول زيد بن ثابت ، وعنه قبلنا أكثر الفرائض ، ^(١) .

٢٠٥ - هذا هو موقف الشافعي من أقوال الصحابة إن وجدهم بجمعين اعتبر إجماعهم حجة ، وإن وجد لأحدهم قولاً لا يعلم له مخالفاً اتبعه ، وقل أن يرى ذلك وإن وجدهم مختلفين اختار من أقوالهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة وأصح في القياس ، وذلك ميدان للاجتهاد متسع الآفاق ؛ ولا يخرج من قولهم إلى أقوال غيرهم . هذا شأن الصحابي في نظر الشافعي ، فهل التابعي كذلك ؟ لم يذكر ذلك في

(١) راجع الأم الجزء الرابع ص ١١ . ونشر بكلمة الى اختلاف الصحابة والفقهاء من بعدهم بشأن الجد مع أولاد الأعيان والعلات (أى الاشقاء ولاب) .

فقول : قال أبو بكر وابن عباس وابن الزبير وحذيفة وأبو سعيد الخدري وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعري . لا يرثون مع الجد كما أنهم لا يرثون مع الاب وهذا قول أبو حنيفة تبعاً لهؤلاء وذلك لأن الجد أب عند عدم وجود الاب ويطلق عليه اسم الاب لغة ، وأحكام فقهية كثيرة تجعله كالاب ، فهو كالاب في حجب أولاد الأم ، وكالاب في زواج القاصرين والقاصرات وكالاب في أنه لا يقتل بولده ولده وفي أن حليلة كل من الجانبين تحرم على الآخر وفي عدم قبول الشهادة وفي أنه لا يجوز دفع الزكاة اليه ، وفي أنه يتصرف في المال كالاب من غير حاجة إلى إيصاء . وإذا كان الجد كالاب في هذه الأحكام ، ويطلق عليه اسم الاب فهو يرث كالاب عند عدم وجوده ويحجب من يحجب الاب فيحجب أولاد الأعيان والعلات . وقال زيد بن ثابت : الجد لا يحجب أولاد الأعيان ولا العلات بل يقاسمهم للذكر مثل حظ الانثيين بشرط ألا يقل عن الثلث ثلث الكل أو ثلث الباقي على حسب الأحوال ، وخلاصة قوله أنه يقاسمهم على أنه أخ ويدخل أولاد العلات في القسمة أولاً ثم يستبد أولاد الأعيان بعد إخراج الجد بنصيبه فإذا كان للبت جد وأخ شقيق وأخ لأب قسم التركة أثلاثاً يكون للجد الثلث ثم الثلثان يأخذها الأخ الشقيق والأخوات المنفردات كالأخوة يكن عصبة مع الجد ولا يأخذ أقل من ثلث التركة إذا لم يكن ذو فرض مع الجد والأخوة والأخوات وإن كان معهم ذو فرض كان نصيبه الأخ من ثلاثة ثلث الباقي بعد صاحب العرض أو السدس أو المقاسمة بالتعصيب ولا يرث الأخوات معه بالفرض إلا في صورة واحدة وهي عندما يكون الوترية زوجاً وأماً وجداً وأختاً شقيقة أو لأب فيأخذ الزوج النصف وتأخذ الأم الثلث وبأخذ الجد السدس والأخت النصف ثم يقتسمان النصيبين للذكر مثل حظ الأنثيين . وقال ابن مسعود وعلى الجد عصبة مع الأخوة والأخوات ويقدم أولاد الأعيان على العلات ولا يعصب الأخوات منفردات عن الإخوة ولكن ابن مسعود قال لا يقل عن الثلث وعلى قال لا يقل عن السدس .

أصوله ؛ ولم يعرف عنه قول في ذلك ؛ ولكنه قد حصر أصول مذهبه في الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس ، ولم يذكر أقوال التابعين في أصول مذهبه ؛ وإنما يذكر ابن القيم أنه وجد آراء فقهية له اتبع فيها قول بعض التابعين ، وقد قال في ذلك ابن القيم : « وقد صرح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليداً لعطاء ؛ وهذا من كمال علمه وفقهه رضي الله عنه ، فإنه لم يجد في المسألة غير قول عطاء ؛ فكان قوله عنده أقوى ما وجد في المسألة ، وقال في موضع آخر ، وهذا يخرج على معنى قول عطاء . »

وعندي أن هذه العبارة لا تدل على أن الشافعي يرى تقليد التابعي ، لأنه يجوز أن يكون قد نسب رأيه لعطاء ، لأنه وافق قياسه ، أو لأنه تنبه إلى وجه القياس في القضية مسترشداً في ذلك بسبق عطاء إلى هذا الرأي ، وليس لنا إلا أن نتجه إلى ذلك الاتجاه ، لأنه لما بين مصادر فقهه في الرسالة لم يذكر من بينها أقوال التابعين ، ولم يجعل لهم من الاعتبار مكان أقوال الصحابة ، ولأنه حصر طرائق الاستدلال في أكثر من موضع من كتبه ، ولم نعثر في موضع منها على إشارة أو عبارة تفيد أنه يرى قول التابعي في مكان الاعتبار لا يخرج عنه .

الشافعي يفسر الشريعة تفسيراً مادياً

على الظاهر لا على ما بطن

٢٠٦ - قد تبين لنا عما ذكرناه أن الشافعي رضى الله عنه يستمسك بالنصوص يفهمها على مقتضى ما تدل عليه في اللسان العربي ، فإن لم يجد النص اتجاهه إلى الإجماع وقد تبين أن الإجماع الذي يرتضيه الشافعي حدوده ضيقة ، فإن لم يكن إجماع اتجاهه إلى أقوال الصحابة ، يتخير منها ما يراه أقرب إلى النص من الكتاب والسنة ، أو أصح في القياس . وإن هذا هو ما هداه إليه الاستقراء العملي ، وإن كانت له فروض نظرية أخرى ؛ فهو يفرض أن الصحابي إن لم يكن له مخالف في قوله اتبع قوله ، وإن كان الاستقراء هداه إلى أنه قل أن يكون ذلك ، ويفرض أنه إن اختلفت الصحابة ولم يجد ما يرجح من كتاب أو سنة اتبع قول الأئمة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، ولكن الاستقراء يهديه إلى أنه قل أن يكون الاختلاف ولا يجد من الكتاب أو السنة ما يهديه إلى اختيار أحد الأقوال ، وهكذا . . . فإن لم يكن ثمة أقوال للصحابة في الموضوع يختار من بينها — اتجاهه إلى القياس ، ويعتبر القياس حملاً للنص ، واستدلالاً به فالنص عنده كل شيء .

ولذلك نستطيع أن نقول إنه يعتمد في تفسيره للشريعة ، واستخراج أحكامها ، والاستدلال بأصولها على فروعها على الظاهر الذي تدل عليه النصوص ، ولذا رفض الاستحسان ، لأنه يعتمد على ما ينقدح في نفس الفقيه ، أو على روح الشريعة ، وذوق الفقيه الذي تربى بالتمرس بالشريعة ، والحدق فيها ، والفهم لأصولها وفروعها ، ومصادرها ومواردها ، ورفضه الشافعي ، لأنه لا يعتمد على النص في عبارته ولا إشارته ، ولا دلالاته ، ولو استعرنا بعض التعبيرات القانونية لقلنا إن الشافعي يعتمد في تفسير الشريعة على الناحية المادية ، فهو يأخذ بما تؤدي إليه النصوص وما ترمى إليه من غير نظر إلى ما سواها .

ولذا قدم كلامه في إبطال الاستحسان بإثبات أن الشريعة لا تسرى في أحكام الدنيا إلا على ظاهر الأعمال والأقوال ، وترك إلى حكم الله وثوابه وعقابه خفايا

الضمان والنيات ، ويقول في أثناء بيان هذا ، وسرد الآيات الدالة عليه :
 « إنه جل وعز ظاهر عليهم الحجج فيما جعل اليهم من الحكم في الدنيا ، بألا يحكموا
 إلا بما ظهر من المحكوم عليه ، وألا يجاوزوا أحسن ظاهره »

ويقول : « بذلك مضت أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بين العباد من
 الحدود ، وجميع الحقوق ، وأعلمهم أن جميع أحكامه على ما يظهر ، وأن الله يدين
 بالسرائر ، ^(١) »

وبعد أن يسرد الآيات والأحاديث ، والأخبار الدالة على أن الشريعة تسلك في
 معاملة الناس مسلك الظاهر يقول بانبا على ذلك : « وكل ما وصفت مع أمانا ذا كر ،
 وساكت عنه اكتفاء بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله تعالى ، ثم حكم رسوله
 صلى الله عليه وسلم — دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن
 يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم ، وذلك الكتاب أو السنة ، أو ما قاله أهل
 العلم لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا ، ولا يجوز أن يحكم ، ولا يفتي
 بالإستحسان ، إذ لم يكن بالإستحسان واجباً ، ولا في واحد من هذه المعاني ، ^(٢) »

ونرى من هذا أنه يبنى حكمه بقصر مصادر الأحكام الشرعية على الكتاب والسنة
 والإجماع وأقوال الصحابة والقياس على النصوص على حكم عام ، وهو أن الشريعة
 تبنى على الظاهر ، وأنه يجب ألا يتجاوز في تفسيرها حكم النص ، وما تدل عليه ،
 وما ترمى إليه ، وأن من سلك بها غير ذلك المسلك ، فقد تجافى عن منطقتها ، وهو
 الإعتبار الظاهري في أحكام الدنيا .

٢٠٧ — إنه يقرر أن الشريعة لا تنفذ إلا على حسب الظاهر ، ولا يتجه أولياء
 الأمر في تطبيقها إلى الباطن ، ويتجاوزون الظاهر ، فليس للحاكم أن يتكشف نيات
 الناس ، وخفايا نفوسهم ، ومكنونات قلوبهم ، ولكن عليه فقط أن يتعرف ظاهرهم ،
 وما تقوم عليه الشواهد من حالهم غير متجسس عليهم ، ولذا يقول في ذلك : « الأحكام
 على الظاهر ، والله ولي الغيب ، من حكم على الناس بالإزكان ^(٣) جعل لنفسه ما حظر

(٢) الأم ٧ ص ٢٧٠ .

(١) الأم ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) جاء في القاموس في مادة (زكن) زكنه كفرج وأزكنه علمه وفهمه وقرسه وظنه والإزكان أن

عليهم شيئا ما لظن والاسم الزكاة .

الله تعالى عليه ورسوله صلى الله عليه وسلم ، لأن الله عز وجل ، إنما يتولى الثواب والعقاب على المغيب ؛ لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه ، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر ، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ وما وصفت من هذا يدخل في جميع العلم ، فإن قال قائل ما دل على ما وصفت من أنه لا يحكم بالباطن ، قيل كتاب الله تبارك وتعالى ، ثم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمر الله تبارك وتعالى بشأن المنافقين ، فقال لنبه صلى الله عليه وسلم : « إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله ، والله يعلم إنك لرسوله ، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ، اتخذوا أيمانهم جنة ، فصودوا عن سبيل الله ، وأقرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ يتناكبون ، ويتوارثون ، ويقسم لهم إذا حضروا القسم ، ويحكم لهم بأحكام المسلمين ، وقد أخبر الله تعالى ذكره عن كفرهم ؛ وأخبر رسول الله أنهم اتخذوا أيمانهم جنة من القتل باظهار الإيمان على الإيمان »

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن محارم الله تعالى فمن أصاب منكم من هذه القاذورات شيئاً ، فليستر بستر الله ، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله ، فأخبرهم أنه لا يكشفهم عما لا يبدون من أنفسهم ، ^(١) ولقد أكثر الشافعي من ذكر ظاهرية الشريعة ، وأن أحكامها تناط بما يظهر من تصرفات ، ويضرب في ذلك الأمثال من معاملة النبي صلى الله عليه وسلم للمنافقين ، ومن معاملة الإسلام الإعراب الذين قالوا أسلمنا ولم تؤمن قلوبهم ، وبني على ذلك كما بينا ، وكأذكر هو - إبطال الاستحسان ، والأخذ بروح الشريعة ، لا بنصوصها ، أو الاعتماد على نصوصها .

٢٠٨ - وبني عليها أيضاً أن أحكام الشريعة لا تناط بأسباب قد تخفى ، ويخطئ فيها الحدس والتخمين ، أو يصيب .

ويستنبط من حكم الله باللعان بين الرجل وزوجه إذا رماها بالزنى ، ولم يأت بأربعة شهداء - أن الأحكام في عمومها واضطرادها ، تناط بأمر عام ظاهر ، لا بأمر

خفي باطن ، قد يكشف ، وربما لا يكشف ، ذلك أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم يرمى امرأته بأنها حملت من الزنى ، وعُتِن من يَتهَمها به ، ورآه النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن جاءت به أحمر قصيراً كأنه وحررة ، فلا أحسبه إلا كاذب عليها ، وإن جاءت به أسحم أعين ذا اليتين ، فلا أحسبه إلا قد صدق »^(١) ، فجاءت به على الأمر المكروه ، وهو الأخير ، أى أنها جاءت به على أوصاف من اتهمت به ، لا على أوصاف زوجها ، ونزلت آية اللعان ، وهى قوله تعالى : « والذين يرمون أزواجهن ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كانت من الكاذبين . ويدراً عنها العذاب إن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين . والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين » .

ولقد حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية بحكم الله ، وهو اللعان ، وروى عنه أنه قال إن أمره لبين لولا حكم الله ، وقال أيضاً فى هذا المقام : « إن أحكما كاذب ، فكان هذا دليلاً على أن الشريعة لا تحكم إلا بالظاهر ، كما استنبط الشافعى

وفى الحق إن فى المسألة إحدى جريمتين لا محالة : أحدهما جريمة الزنى ، إن صدق الزوج . والثانية جريمة القذف إن لم يتبين صدق الزوج ، وأنها إذ تحالفا قد أضاف مرتكب الجريمة إلى جريمته أخرى وهى الحلف الكاذب ، فكان باللعان جريمة ثالثة . ومع أن الأمارات لدى النبي صلى الله عليه وسلم تبين له الصادق من الكاذب ، ومع أنه صرح بأن أحدهما كاذب لا محالة ، ومع أنه رأى أن الأمر بين ، قضى بما حكم الله ، ولم يسر وراء الأمور الخفية البعيدة عن الحس ، لأنها تخطىء وتصيب ، وخطؤها قد يصيب الأبرياء بمظالم إن أخذ بها ، ولذلك الاحتمال شاهد من السنة ، فقد جاء رجل من بنى فزارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إن امرأتى ولدت غلاماً أسود ، فجعل يعرض بالقذف » فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « هل لك من إبل ؟

(٢) الوحرة القصيرة من الإبل أو المرأة الحمراء القصيرة ، والأسحم الأسود والأعين واسع العين مع عظم سوادها .

قال نعم ، قال ما ألوانها ؟ قال حمر ، قال فهل فيها من أ ورق قال نعم ، قال فأني أتاها ؟ قال لعله نزعة عرق ، قال ولعل هذا نزعة عرق ،^(١) .

ولقد قال الشافعي في حكم اللعان مستدلا على ظاهرية الشريعة ما نصه :

« في انتظار رسول الله صلى الله عليه وسلم الوحي في المتلاعنين حتى جاءه فلاعن ثم سن الفرقة ، وسن نفي الولد ، ولم يرد الصداق على الزوج وقد طلبه — دلالة على أن سنته لا تعدو واحداً من الوجوه التي ذهب إليها أهل العلم بأنها تبين عن كتاب الله ، إما برسالة من الله أو الهام منه ، وإما بأمر جعله الله إليه لموضعه الذي وضعه من دينه وبيان لأمر : منها أن الله تعالى أمره أن يحكم على الظاهر ، ولا يقيم حداً بين اثنين إلا به ، لأن الظاهر يشبه الاعتراف من المقام عليه الحد أو بينة ، ولا يستعمل على أحد في حد ، ولا حق وجب عليه دلالة على كذبه ، ولا يعطى أحداً بدلالة على صدقه ، حتى تكون الدلالة من الظاهر العام لا من الخاص ،^(٢) .

« فإذا كان هذا هكذا في أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من بعده من الولاية أولى ألا يستعمل دلالة ، ولا يقضى إلا بظاهر أبدأ ، فإن قال قائل ما دل على هذا . قلنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في المتلاعنين : « أحكما كاذب ، فحكم على الصادق والكاذب حكماً واحداً أن أخرجهما من الحد ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن جاءت به احيمر فلا أراه إلا قد كذب عليها ، وإن جاءت به أديعج فلا أراه إلا قد صدق ، ، فجاءت به على النعت المكروه . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن أمره لبين لولا ما حكم الله ، فأخبر أن صدق الزوج على الملتعنة

(١) الأم السابع ص ٢٧٦ .

(٢) لعل مراد الشافعي بهذه العبارة ، أنه لا يؤخذ بدلالة على الصدق أو على الكذب إلا إذا كانت هذه الدلالة تطرد في الإثبات بأن يكون الغالب الشائع في جنسها اثبات ما تدل عليه لا أن تكون تلك الدلالة تدل في بعض الأحوال دون بعضها الآخر فهي قد تكون دالة على الصدق أو الكذب في أحوال خاصة وإذا كانت كذلك لا تكون لها صفة العموم فلا يقوم بها اثبات لأن الشك حينئذ يعرض إلى دلالتها ولأن البحث فيها بحث في أمر خفي ولأن الشافعي يريد أن يقيد الحكم والمفتين دائماً بالظاهر المطرد لا بالحق ولا بغير المطرد .

بدلالة على صدقه أو كذبه بصفتين ، فجاءت دلالة على صدقه ، فلم يستعمل عليها الدلالة وأنفذ عليها ظاهر حكم الله تعالى ، من ادراء الحدود وإعطائها الصداق مع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن أمره لبين لو ما حكم الله » (١) .

وخلاصة هذا أن الشارع ينوط الأحكام بأمور ظاهرة عامة ، لا بأمور خفية قد تخص ولا تعم .

٢٠٩ - وليس المراد من الأخذ بالظاهر ، وأن أحكام الشريعة تناط بالظاهر أن يتبع كل ظاهر ، ولو كان يقبل التخلف ، بل المراد أن تناط أحكام الشريعة بأمور لا تحتاج في تعرفها واستنباطها إلى الحدس والتخمين والظن بأن ترد إلى أمور منضبطة مطردة مستقيمة معروفة ، ولو عارضتها دلالات ظاهرة ، ولكنها تخص ولا تعم . ولقد أحصى العز بن عبد السلام في قواعده طائفة من المسائل أخذ فيها الشافعي بالاصول المطردة البينة ، وان عارضتها دلالات خاصة ظاهرة ، غير مطردة ، ومن ذلك : (١) إذا ادعى البر التقي الصدوق الموثوق بعدالته وصدقه على الفاجر المعروف يغصب الأموال وانكارها انه غصبه درهما واحدا ، وانكر المدعى عليه ، فالقول قول المدعى عليه ، مع ظهور صدق المدعى ، وبعد صدق المدعى عليه ، وما ذلك إلا لأن الإثبات جعل بالبينة أو اليمين ، وهما الأمران الظاهران المطردان ، أما ظاهر عدالة المدعى وبره وصدقه فلم يجعل دلالة على الإثبات ، لأنها وإن كانت ظاهرة في إثبات الصدق غير مطردة ولو أخذ بها قد تتعرض حقوق للضياع .

(ب) لو ادعى الفاجر على التقي أنه اغتصب منه مالا حلفنا التقي وإن كان ظاهر الدعوى الكذب لما بينا .

(ج) إذا أتت المرأة بولد لاقل من أربع سنين (٢) من حين طلقها ولم تقر بانقضاء عدتها بالاقراء فانه يلحقه ، مع أن الغالب الظاهر أن الولد لا يتأخر إلى هذه المدة ، وذلك لأن ما دونها محتمل ، فهو دلالة خاصة غير مطردة ، وإن كانت

(١) الأم ص ١١٤ .

(٢) هذا سير على رأى من يقول إن أقصى مدة الحمل أربع سنين والطب والاستقراء ثبت غير ذلك .

ظاهرة ، ولذا نيط الحكم بأمر مادي ظاهر ، وهو أقصى مدة الحمل في نظر هؤلاء الفقهاء . ولقد قال في ذلك العزيز عبد السلام معترضاً على ذلك الحكم : « فان قيل إنما لحقه ، لأن الأصل عدم الزنى ، وعدم الوطء بالشبهة والإكراه . قلنا وقوع الزنى أغلب من تأخر الحمل إلى أربع سنين إلا ساعة واحدة ، وكذا الإكراه والوطء بالشبهة ، ولا يلزم على ذلك حد الزنى ، فان الحدود تسقط بالشبهات ، بخلاف إلحاق النسب فان فيه مفسد عظيم ، منها جريان التوارث ، ومنها نظر الوالد إلى محارم الزوج ، ومنها إيجاب النفقة والكسوة والسكنى ومنها الإنكاح والحضانة .

(د) إذا ادعى الصدوق الذي لم يعرف عليه الكذب قط أنه أدى ما عليه من دين وأنكر الدائن الأداء ، وهو مشهور بأنه فاجر كذاب يأكل أموال الناس بالباطل لم يقبل قول الصادق ، حتى يقيم البينة عليه ، مع أن ظاهر حاله توهم بصدق قوله في ادعائه الأداء ، ولكن أحكام الشريعة تناظر بأمور الإثبات الظاهرة المطردة وهي البينات والإيمان ، لا بالأمور التي لا تطرد وإن كانت ظاهرة .

(هـ) إذا تعاشر الزوجان على الدوام عشرين سنة ، ثم ادعت عليه أنه لم ينفق عليها شيئاً ، ولم يكسها ، تسمع دعواها ، وإن كان الظاهر يكذبها ؛ لأنه قرر أن يناط الإثبات بالبينة واليمين كما ذكرنا . وقد صارت النفقة عند الشافعي ديناً في ذمة الزوج من وقت وجوبها ، فكان عليه الأداء ، فإن أنكرته ؛ فعليه الإثبات . ولا يكتفى بظاهر العشرة .

وهكذا تجدد الشريعة عند الشافعي تناط أحكامها بالأمور الظاهرة المطردة العامة وإن عارضتها دلالات خاصة ، وإن كانت ظاهرة أحياناً .

٣١٩ — والقضاء عند الشافعي كما هو عند أكثر فقهاء المسلمين تنفذ أحكامه في الظاهر ، ويترك ما بطن . وإن القاضي عليه أن يسير الأحكام على هذا الأساس السابق وهو أن يأخذ بوسائل الإثبات الظاهرة المطردة التي أقامها الشارع معللة للحق كاشفة له ، وهي البينات والأقارير والإيمان ، ويستدل على ذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضهم

أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه ، فلا يأخذ منه شيئاً ، فانما أقطع له قطعة من النار ، فيستدل من هذا الحديث على أن القضاة إنما كلفوا القضاء على الظاهر ، اذ الحديث يفيد أن الباطن قد يكون محرماً على من قضى له أن يأخذ ما قضى به وأن القضاء ينفذ ظاهراً والمبطل يدين باطناً ، والحديث يفيد أيضاً أن قضاء القاضي لا يحل حراماً ، ولا يحرم حلالاً ، ولكن ينفذ في الظاهر ، والحل والحرمة حسابهما عند الله ، ويقول الشافعي « ان في الحديث فوق ماسبق ، دلالة على أن الحكم على الناس يحىء ، على نحو ما يسمع منهم ، بما لفظوا به ، وان كان يمكن أن تكون نياتهم أو غيبيهم غير ذلك ، لقوله صلى الله عليه وسلم (في الحديث) فمن قضيت له فلا يأخذ ، إذ القضاء إنما هو بما لفظوا ، لا بما غاب عنه ، وقد وكلهم فيما غاب عنه منهم بذية أو قول الى أنفسهم ، وفيه دلالة على انه لا يحل لحاكم أن يحكم على أحد ، إلا بما لفظ ، وألا يقضى عليه بشيء مما غيب الله تعالى عنه من أمره من نية أو سبب أو ظن ، أو تهمة ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم « على نحو ما أسمع منه » . ثم يقول ما نصه : « فمن قضى بتوهم منه على سائله ، أو بشيء يظن أنه خليف به ، أو بغير ماسمع من السائلين فخلاف كتاب الله عز وجل . وسنة نبيه صل الله عليه وسلم ، لأن الله عز وجل استأثر بعلم الغيب ، وادعى هذا علمه ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بما سمع ، وأخبر أن يكون غيبهم غير ظاهرهم . . ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بعلم هذا ؛ بموضعه الذي وضعه الله تعالى ، وكرامته التي اختصه الله بها من النبوة ونزول الوحي عليه ، فوكلهم في غيبهم الى أنفسهم ، وادعى هذا علمه . ومثل هذا قضاؤه لعبد بن زمعة بالولد ، وقوله لسودة احتجبي منه عندما رأى شيئاً بينا ، فقضى بالظاهر ، وهو فراش زمعة ، ^(١) وفي هذا الخبر الذي ساقه عن القضاء لعبد بن زمعة بالنسب من زمعة لوجود الفراش وأمر سودة بذت زمعة بالاحتجاب قد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم فيه بالقضاء ظاهراً فحكم بالنسب لصاحب الفراش ، لان الاحكام تناط بالامور الظاهرة المطردة ،

لا بالأمور الخاصة كما ذكرنا عن الشافعي ، ولكن النبي في شأن نفسه أخذ بما تشير إليه قرائن الأحوال فأمر زوجه سودة بنت زمعه أن تحتجب منه ، إذ تبين له شيء من القرائن فأخذه في خاصة نفسه ، وإن كان قد حكم بغيره ، لأن أحكام الشرع تناط بما ظهر ، لا بما بطن .

٢١١ - والشافعي في تفسير العقود ، وإعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطلان ، وترتيب الأحكام عليها ينظر نظرة ظاهرية مادية ، لانظرة نفسية ، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها بحسب نية العاقدين ، وأغراضهما التي لا تذكر وقت العقد ، وإن كانت بينة من أحوالهما وما لا يس العقد من أمور سبقتة ولحقته ، ولكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه وما يستفاد منها في اللغة وعرف العاقدين في الخطاب ، وإذا كان العقد في ألفاظه وعباراته غير مشتمل على شيء يوجب التحريم ، ولكن قرائن الأحوال تدل على أنه اتخذ سبيلا لأمر محرم حكم على العقد بالصحة ولم يلتفت إلى ما اتخذ ذريعة له ، ولذا يقول الشافعي : « يبطل حكم الإزكان^(١) من الذرائع في البيوع وغيرهما ويحكم بصحة العقد ، وإن أراد رجل أن ينكح امرأة ونوى ألا يحبسها إلا يوما أو عشرة ، إنما أراد أن يقضى منها وطرا وكذلك نوت هي منه ، غير أنهما عقد النكاح مطلقا على غير شرط ،^(٢)

ويقول في هذا المقام في كتاب ابطال الاستحسان : « إنه لا يفسد عقد أبدا إلا بالعقد نفسه . لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ، ولا بأغلب ، وكذلك كل شيء لا نفسه إلا بعقده ، ولا تفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه نية سوء ، ولو جاز أن يبطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل كان أن يكون اليقين من البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن يرد به من الظن . ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفاً ، ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالا ، وكانت النية بالقتل غير جائزة ، ولم يبطل بها البيع ، وكذا لو باع البائع سيفاً من رجل يراه

(١) الأذكان سبق شرحه واشتقاقه ومعناه هنا الفطنة والفراسة لتعرف كون العقد ذريعة إلى محرم

(٢) الأم ٤ ص ٤٢ .

أنه يقتل به رجلا كان هكذا .. ويقول : « فإذا دل الكتاب ثم السنة ، ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها ، لا يفسدها نية العاقدين كانت العقود إذا عقدت في الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدتها على عاقدتها ، ثم سيما إذا كان توهما ضعيفا والله تعالى أعلم : » (١)

٢١٢— والحق أن أكثر الفقهاء في الشريعة الإسلامية يأخذون بظاهرية العقود عند تفسيرها ، والإلزام بأحكامها ، بيد أن الشافعي أكثرهم تشدداً في الاستمسك بالظاهر من غير نظر إلى النيات والأغراض . فهو يشدد في ضرورة الأخذ بمقتضى ظاهر الألفاظ في العقود ، وما تدل عليه ، لأن أحكام الدنيا كلها نيطت بالظاهر في الشرع الإسلامي ، إذ النيات أمور عليها عند الله ، ولا يجليها إلا يوم يكون الأمر كله لله ، فالبحث عن النيات والمقاصد الخفية لا يتفق مع المبدأ العام الذي يقول إن كل الأحكام الدنيوية تبنى على الظاهر والنبي كما ساق إليك الشافعي كان في أقضيته يقضي بالظاهر ، وهو الذي أوحى إليه ، وإذا كانت أحكام الشرع تسير على ذلك النحو ، فالعقود كلها لا يؤخذ فيها إلا بما تنطق به عباراتها ، من غير نظر إلى النيات خيرة أو غير خيرة ، فإذا كان العقد صحيحاً بما تدل عليه ألفاظه وما اشترط فيه فهو عقد صحيح من كل الوجوه من غير نظر إلى كونه ذريعة إلى محرم أم حلال ، فالبيع إذا كان بمقتضى عباراته ليس فيه ما يدل على فساد ، كان صحيحاً ، ولو كان ذريعة إلى ربا ما دام العقد لم يقترن بشرط ربا ، ولا بشيء يفسده ، والنية يحاسب عليها الديان الذي لا تخفى عليه خافية .

ولذا حكم الشافعي بأن المشتري إذا كان الثمن مؤجلاً ، وقبض العين ، كان له أن يبيعها إلى البائع بأقل من الثمن ويقبضه ، ولو كانت نية الربا ثابتة في ذلك العقد ، لأن النتيجة أن يكون المشتري قد استدان من البائع ديناً ، وسيؤديه بأكثر منه ، وأمارات الربا فيه واضحة ، ولكن ما دام لم يقترن بالعقد عند انشائه عبارة تدل على قصد الربا ، فالبيع صحيح وقد نص على صحته في الأم . فقد جاء فيه : « وإذا اشترى الرجل طعاماً إلى

أجل ، فقبضه ، فلا بأس أن يبيعه بمن اشتراه منه ، ومن غيره بنقد وإلى أجل ، وسواء في هذا المعين ، وغير المعين ،^(١) فهو لم يفرق في صحة البيع بين كونه معيناً على الربا أو غير معين ، أى سواء أكان ذريعة إلى محرم أم لم يكن ذريعة إلى محرم^(٢) .

وهكذا نجد الشافعى يسلك فى تفسير الشريعة الإسلامية فى أصولها وفى فروعها ، وفى أقضيئها مسلك الظاهر لا يعدوه ، لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالتظن ، أو التوهم ، فىكون الخطأ كثيراً ؛ والصواب قليلاً ، والأحكام تناط بأمر مطردة ، لا بأمر غير مطردة .

(١) الأم الثالث ص ٣٣ .

(٢) قد بين ابن القيم موضوع القصد فى العقود فى فصل قيم ، وأثبت أن العقد إن قصد به الحرام فهو حرام ، وقد قال فى ذلك : « المتكلم بصيغ العقود إن كان قاصداً للتكلم بها... متصوراً لمعانها عالمًا بمبدلها فأما أن يكون قاصداً لها أولاً ، فإن كان قاصداً لها ترتبت أحكامها فى حقه ولزمته ، وإن لم يكن قاصداً لها فأما أن يقصد خلافها ، أو لا يقصد معناها ولا غير معناها ، فإن لم يقصد غير التكلم بها فهو المأزول ، وإن قصد غير معناها ، فأما أن يقصد ما يجوز له قصده أولاً ، فإن قصد ما يجوز له قصده ، ولم يكن حكم العقد الذى تدل عليه الصيغة لم تلزم أحكام هذه الصيغ بينه وبين الله تعالى فى كل حال ، وأما فى القضاء فإن القرن بكلامه عبارة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقة وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلاً ، وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه ، وإن قصد بها ما لا يجوز قصده كالتكلم بنكحت وتزوجت لا يقصد عشرة زوجية غير مؤقتة . بل يقصد تحليلها لمطلقها الثلاث . وبمت واشترت يقصد الربا . وما أشبه ذلك . فهذا لا يحصل له مقصوده الذى قصده ، وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه . فإن فى تحصيل مقصوده تنفيذاً للمعزم ، واستقاطاً للواجب ، وإعانة على معصية الله ، ومناقضة شرعه وإعانتة على ذلك إعانة على الأثم والعدوان ، ولا فرق بين إعانتة على ذلك بالطرق التى وضعت مفضية إلى الأثم بذاتها كالربا الصريح ، وبين إعانتة عليه بالطريق التى وصفت مفضية إلى غيره ، واتخذها هو ذريعة كمن يقصد عقد شراء ليكون ذريعة للربا . فالقصد إذا كان واحداً لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه موجبا لاختلاف حكمه ، فيحرم من طريق ، ويحل بينه من طريق أخرى ، فإن الطرق وسائل وهى مقصودة لغيرها . فإى فرق بين التوصل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمكر والخداع ، والتوصل إليه بطريق المجاهرة التى يوافق فيها السر الاعلان ، والظاهر الباطن ، والقصد لفظ . بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم ، وخطره أقل من سالك تلك كما أن سالك طريق الخداع والمكر أمقت ، وفى قولهم أوضع « ١٠٦ بتصرف من أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٠٦ و ١٠٧ و ١٠٨ .

عمل الشافعي في الأصول وعمل من بعده

٢١٣ — الأمر الذي لاشك فيه أن علم الفقه سابق على علم أصول الفقه ، فالفقه نشأ بالاستنباط والفتيا والاجتهاد .

وقد كان الاجتهاد والرسول حي ، كان الصحابة يجتهدون إذا غابوا عنه وعرض لهم أمر لم يعرفوا له حكماً فيه ، ثم توالى الاجتهاد من بعده صلى الله عليه وسلم ، وكان الاجتهاد في ذروته في عهد الراشدين ، فأورثوا الناس مع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثروة من الألفية والفتاوى والأحكام العملية في سير الدولة ونظامها ومعاملتها لغيره ، ثم جاء التابعون ، فكان منهم من يتفنن في الفتيا ، حتى لقد كان يفتي فيما يقع ، وما يحتمل الوقوع ، وقد يذهب به الفرض والتصور إلى ما هو بعيد الوقوع فلما جاء عصر المجتهدين أصحاب المذاهب كان في البلاد الإسلامية ثروة من الفتاوى والألفية والأحكام متنوعة مختلفه النواحي متباينة الأشكال والألوان ، فلما لك مجموعة فقهية ، ولحدثي مكة مجموعة من الأحاديث والآثار المرتبطة بالفقه ، ولأهل العراق فقههم الذي جمع كثيراً منه الإمام محمد ، فكانت هذه المجموعات الفقهية المتنوعة ، ثروة مثرية من العلم والاستنباط .

وجاء الشافعي فوجد تلك الثروة ، ووجد الجدل بين أصحاب النواحي المختلفة ، خفاض غماره بعقل الأريب ، وكانت تلك المناقشة هادية له بلا ريب إلى التفكير في وضع موازين ومقاييس تضبط المجادلين ، وبها يتميز الخطأ من الصواب ، وتكون أساس البحث والاستنباط ، والاجتهاد ، فكان من ذلك اتجاهه إلى وضع أصول الفقه ، لتكون أساس الاستنباط وضوابط وموازن لنقد الآراء ، ومعرفة صحيحها من سقيمها كما ذكرنا .

ولا غرابة في أن يكون الفقه متقدماً على علم أصول الفقه ، لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح ، فالفقه هو المادة التي توزن ، والمادة سابقة على الميزان ، وكذلك كان الشأن في كل العلوم الضابطة ،

فالنحو متأخر عن النطق بالفصحى، والشعراء كانوا يقرضون شعراً موزوناً مقفى قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض، والناس كانوا يتجادلون ويتحاورون، ويفكرون قبل أن يضع أرسطو علم المنطق.

وإذا كان أرسطو قد استطاع بمعونة مجموعات المحاورات التي جرت بين من سبقه من الفلاسفة، كسقراط، وأفلاطون والسوفسطائية وغيرهم أن يضع علم المنطق، ليكون آلة بمراعاتها يستطيع الذهن أن يعتصم عن الخطأ في التفكير، فكذلك الشافعي استطاع بمعونة المجموعات الفقهية المختلفة الألوان والنواحي والاتجاه أن يستنبط ضوابط يستطيع الفقيه إن استمسك بها أن يقرب من الصواب ولا يباعده.

٢١٤ — جاء الشافعي وبين يديه تلك الثروة الفقهية التي اتصل بها، وأخذ من كل نوع منها أشطراً، وتمرس بطريقتها، ومعه كل الأدوات الصالحة لأن يأتي بمجديد فيها، وأن يستخلص من بين أشتاتها المتفرقة، وأجزائها المتناثرة قانوناً جامعاً يعرف به الصحيح من السقيم من الآراء، فقد أوتي علماً محيطاً دقيقةً باللسان العربي، حتى عد في صفوف كبار علماء اللغة، وأوتي علم الحديث، فتخرج على أعظم رجاله، وأحاط علماً بكل أنواع الفقه في عصره، وكان علماً باختلاف العلماء من لدن عهد الصحابة إلى الذين عاصروه، وكان حريصاً كل الحرص على أن يعرف اختلافات الصحابة ومساراتها، ووجهاتها المختلفة، وكان حرصه أعظم في معرفة صحاح الأحاديث واختلافها والتوفيق بينها، ثم كان متمرساً بالجدل والمناظرة كما ذكرنا، وقد علت بما سقنا أن العلماء كانوا يلقون بأدلتهم تفصيلاً في مناظراتهم، وقد يشيرون إليها في كتاباتهم، ثم هو كان طوفاً في الأقاليم قد أوتي علماً باعراف الناس، وما عندهم من آثار الصحابة الذين نزلوا بلادهم وفقههم وكان حريصاً على أن يقرأ الفقه المدون في عصره، ومعرفة وجهاته واتجاهاته. كل ذلك مع عقل على مستقيم.

بهذا كله توافرت له الأداة، لأن يستخرج من المادة التي عليها، وتلقاها الضوابط والموازن التي توزن بها آراء السابقين، وتكون أساساً لاستنباط اللاحقين يراعونها في استنباطهم، فيقاربون ولا يباعدون.

فبعلل اللسان استطاع ان يستنبط القواعد لفهم أحكام القرآن مستعيناً في ذلك بما أثر من دراسة الصحابة للقرآن وفهمه ، وخصوصاً عبد الله بن عباس الذي كان الأستاذ الأول لمدرسة مكة ، والذي كان من أعلم الصحابة بالقرآن الكريم وناسخه ومنسوخه ، والذي وصف بأنه ترجمان القرآن الكريم، وقد علمت أن الشافعي عاش أكثر حياته العلمية مستظلاً بظل هذه المدرسة مستلهماً من تفكيرها .

وباحاطته بعلم الحديث ، ومعرفة مختلفه ومتفقه التي حصل عليها بتلقيه على عدد كثير من رجال الحديث التي اختلفت آراؤهم ومذاهبهم، حتى في علم العقائد ، وبتطوافه في الأقاليم وإطلاعه على كل آثار الصحابة فيها ومروياتهم كل هذا مكنه من ان يعرف مقام السنة من الكتاب ، وأحوال الحديث عند معارضاتها للكتاب، وعند معارضتها لنفسها ، وادع ذلك كله اصوله .

وان كتبه التي خلفها ، سواء في ذلك مسنده ، ورسالته ، وكتاب الأم لتسدل دلالة واضحة بينه غير مطوية على عنايته بدراسة اختلاف الصحابة دراسة ناقدة فاحص ، وكأنه كان يرى فيها المادة الفقهية التي لا يضل الفقيه إن لم يخرج عنها ، والتي يستطيع محاكاتها عندما يستقل هو بالاستنباط ، ولا شك أن هذه الدراسة أفادته علماً بالناسخ والمنسوخ ، وأفادته علماً بطائفة كبيرة من الرأي الذي كان يأخذ به الصحابة ، وأفادته فهماً لمرامي الشريعة في عمومها ، وبمجموع أحكامها ، ولعله لأجل هذا كان يشترط في المجتهد أن يكون على علم باختلاف الصحابة ، فدراسة خلافهم دراسة نقدية متعرفة فاحصة متقصية هدته إلى كثير من أصوله ، ويظهر أن تلاميذه كانوا يلبحون فيه تلك الدراسة العميقة للآراء المختلفة وآراء الصحابة ، حتى لقد عدّه أحمد ابن حنبل فيلسوفاً في اختلاف الناس .

اطلع على فقه أهل الرأي ، وإنهم هم الذين عنوا بالقياس ، وإن لم يضعوا ضوابطه حتى لقد كان من بينهم أقيس الفقهاء ، وأبعدهم غوراً فيه ، وأسرعهم فهماً لوجوهه وكان تمرسهم به سبباً في أن يحكموا به من تكلف كأنما هو في فطرهم وملكاتهم الفكرية . اطلع على فقه هؤلاء ، وعارضه بفقه أهل الحديث ، فاستطاع أن يخرج بموازن

للقياس ضابطة ، وإن لم تكن موافقة كل الموافقة لكل ما عند أهل الرأي .

هذا كله إلى مواد اشتغل بإدراكها بعقله الأملئ ، وتفكيره المستقيم .

٢١٥ — وهكذا نرى الشافعي انتفع بالثروة الفقهية التي وجدها ، واستخرج منها بعقله العلي الذي يستبطن الأمور فيدرك كلياتها ، ولا يكتفى بالوقوف عند الجزئيات ، فوضع علم أصول الفقه .

وإنك ترى أمرين ملاحظين اقترنا بوضعه : (أحدهما) أنه ميزان لمعرفة صحيح الآراء وغير الصحيح ، وقد وزن به الشافعي آراء مالك ، ووزن به آراء العراقيين ، ووزن به سير الأوزاعي ، وغير هؤلاء ، فهو كان حاكماً على الآراء الفقهية لا خاضعاً لها .

(ثانيهما) أنه قانون كلي تجب مراعاته عند استنباط الأحكام الجديدة .

ولقد قيد نفسه به كل التقيد ، فكانت أصوله ، هي أصول مذهبه ، لا باعتبار أنها دفاع عن مذهبه وبيان لوجهته ، بل لأنه وضع الأصول ، ثم سار على منهاجها ، لأن هذه الأصول سابقة لمذهبه ، فهي لم تكن خادمة للمذهب ، ولكنها قيود قيد الشافعي نفسه بها عند استنباطه ، وقد تبين فيما سبق من القول في فقه الشافعي أنه لم يكن حريصاً على الاستمسك بآرائه ، بحيث يضع أصولاً للدفاع عنها ، بل كان يسير وراء الدليل ، يترك رأيه إن رأى الدليل يلوح بنقضه ، حتى أخذت عليه كثرة الرجوع في آرائه ، وقد بينا أن في ذلك كماله ، وليس فيه نقص له ، إلا عند ذوى العقول التي أعماها التعصب ، أو منيت بالقصور .

وخلاصة القول أن أصول الشافعي لم تكن لخدمة مذهبه من حيث الجدل عنه ، وإن كانت ضابطة له ، فلم يكن الباعث عليها نزعة مذهبية ، وإنما بعث عليها ضبط أساليب الاجتهاد ، ووضع حدود ورسوم للجهتهدين لكيلا يكون الفقيه كحاطب ليل ، لا يدرى أيقع على حطب محتطبه . أم يقع على أفعى تقتله .

٢١٦ — وأصول الشافعي تتجه اتجاهاً نظرياً وعملياً ، فهو لا يهيم في صور وفروض ، ولكن بضبط أموراً واقعة ، وموجودة . فهو في الناسخ والمنسوخ يقرر قواعد النسخ من المسائل التي ثبت عنده النسخ فيها بما ورد عن الرسول صلى الله عليه

وسلم من أحاديث ، وما أثر عن صحابته من أخبار أقضيته وفتاويه صلى الله عليه وسلم ، وكلامه في العام والخاص يستقيه مما بين يديه من نصوص قرآنية ، وأحاديث نبوية . وهكذا تراه لا يسير في كل قواعده التي استنبطها ، وراء الفروض الذهنية ، ولكن يتبع ما بين يديه من ينابيع الشريعة ، فيتغلغل في أعماقها ، ويسبر غورها ، ويخرج للعلم ما يراه ضابطاً لكلياتها ، حتى القياس يتقيد في أساليبه بما توحى به النصوص ، وما توجه إليه العبارات . ثم هو لا يكتفي بالقاعدة يلقيها إليك ، بل يريك مصادر أخذها ، وكيف عرفها . وما يؤيدها من فتاوى الصحابة ، والمأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم ، حتى إذا استقرت القاعدة بأدلتها أخذ يبين طائفة من الفروع بنيت واستقامت على أساسها . وبذلك ترى أصولاً حية ، وقواعد مطبقة ، لا قواعد مجردة ، ولا صوراً ذهنية بعيدة عن الوقوع ، فلا ترى في قواعده مثل بحث اشتراط القدرة للتكليف ، وكون التكليف بغير المقدور جائزاً أو غير جائز ، ولا إمكان النسخ قبل العمل بالمنسوخ ، وعدم إمكانه ، ونحو ذلك من الصور الذهنية المجردة ، التي لا تستمد من الواقع ، أو الموجود ، وكان هو يعمد دائماً إلى الأمور العملية ، ولا يطلق لعقله العنان ، فيسير وراء الأخيلة الفرضية ، واعتبر ذلك في أمرين قد أشرنا إليهما في موضعهما .

(أحدهما) أنه وجد الدليل يؤدي إلى الأخذ بالاجماع واعتباره حجة شرعية يجب الأخذ بها في الأمور التي لا يجد فيها نصاً من الكتاب أو السنة ، ولكنه يجد أن الاجماع بمعناه الدقيق أمر يتعذر ، أو على الأقل يتعسر ، فينكره على من يحتج به ، ويبين أن ادعاء الاجماع لا يستند إلى دليل ، ولا يسلم بالاجماع إلا في أصول الفرائض كما نوهنا ، ثم إذا وجد اجماعاً من الصحابة لا يفرض أنه مبني على ما استمعوا من الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ لأن الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم لا تؤخذ بالفرض والتصور ، بل تؤخذ بالنقل والحكاية

(ثانيهما) أنه يقول في مراتب أقوال الصحابة أنه يختار منها أقربها إلى الكتاب والسنة ، فإن تساوا في ذلك أحب أن يقلد الأئمة أبا بكر أو عمر أو عثمان . . .

وهكذا ، ولكنه عند التطبيق لا يجدهم مختلفين ، إلا وهو يستطيع أن يجد من بين أقوالهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة ، فيرجح قول الصحابي ، ولو غير أمام على قول الإمام ، فيرجح في الفرائض قول زيد في الجد مع الإخوة على قول أبي بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولعل اتجاهه العملي في استخراج القواعد الضابطة ، وتطبيقها هو الذي جعله يكتفي في بيان القياس ببيان حقيقته في الأمثلة التي ساقها ، وبيان أقسامه ، وترك استخراج العلة إلى المجتهد ، فلم يبين ضوابط العلة ، ومساالكها ، وطرق استخراجها ، وقوة درجاتها ، وبيان عمومها وخصوصها . ولم يتعرض لبيان شيء من ذلك ، لأن ذلك كله من اجتهاد المجتهد ، ولأن الشافعي كان يضع ضوابط للاجتهاد الذي كان في عصره ، ومساالك العلة ، ودراساتها على ذلك النحو منهج فلسفي لم يكن شائعاً بين فقهاء عصره ، ولم يكن مما يتجه اليه الفقهاء ، بل كانوا في الأوصاف يتركون أمر تقديرها في قربها أو بعدها إلى المجتهد ، وإنه حتى بعد أن خاض علماء الأصول من بعد الشافعي في أمر العلة وطرق استخراجها وضوابطها ، نجد الفقهاء يختلفون أيما اختلاف عند تطبيقها ، فلم يأت الضبط لها بكبير جداء ومهما يكن صنيع الشافعي في القياس قليلاً ، فحسبه أنه ميزه ، وضبطه ، وحد أقسامه . وذلك أمر لا موضع فيه لخلاف ، وهو مكان تقدير العلماء ، إذ للشافعي فيه مكان السابق ، ولغيره مرتبة اللاحق ^(١)

(١) جاء في دائرة المعارف الإسلامية التي ترجمها بعض الجامعيين ما نصه : « لم يكن الشافعي واضح طريق القياس ، غير أنه كان له كبير الأثر في تنشئته والتوسع في تطبيقه وطريقة القياس هي بالضرورة طريقة الرأي اصطفتها تحت اسم القياس لأن الناس كانوا أقل قهوراً من هذا الاسم على أنه من الواضح أنه قد حد من استعمال هذه الطريقة ، ويظهر أن أهل العراق استعملوا القياس للتخامس من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الأحاد وحاول الشافعي أيضاً وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق في ذلك ولم يتطلب القياس حتى في المصنوع المتأخرة وبالرغم من التحديدات في طريقته بقي على الغموض الذي يجعله مجرداً من القوة القاطعة في الاقتناع ويظهر أن القياس عند الشافعي مرادف للاجتهاد في مناه القديم وفي هذه الأسطر القليلة نجد كاتب هذه المادة قد جانبه التوفيق وبعد عن التمهيس في عدة مسائل : فأولاً — ذكر أن الشافعي كان له كبير الأثر في تنشئة القياس والتوسع في تطبيقه ، والواقع أن أهل الرأي في ذلك أكبر أثراً ، والشافعي كان له الفضل في ضبطه ، لا في تنشئته والتوسع فيه .

٢١٧ - بذلك العمل الذي اضطلع به الشافعي وحده ، (وهو وضع اصول للاستنباط ، لتكون هداية للمجتهد ، وضابطا لآراء وموازن لها ، ليعرف مقدار اتصالها بالشرع الاسلامي ، أو بعدها عنه) - قد جعل الشافعي الفقه علما مبنيا على اصول ثابتة ، لا طائفة من الفتاوى والأقضية ، والحلول الجزئية لمسائل يفرض وقوعها ؛ وقد فتح الشافعي بذلك عين الفقه . وسن الطريق لمن جاء بعده من المجتهدين ليسلكوا مثل ما سلكك وليتموا ما بدأ

ولقد كان تلقى العلماء لما وصل اليه الشافعي مختلفا باختلاف اتجاهاتهم الفقهية ، فمنهم من كان آخذا بجمل ما جاء به مختلفا في بعض تفصيلات الاصول لا في مجموعها ؛ ومنهم من خالفه في هذه الاصول ، ومنهم من اتبعه فيها شارحا لها ، مخرجا على منهاجها ؛ وهؤلاء ممن اتبع مذهبه .

ولنذكر كلمة في كل صنف من هؤلاء الأصناف ، فمن الصنف الاول الذين توافقت طرائقهم مع ما جاء في الرسالة في الجملة لا في التفصيل - الحنفية . فقد اتفقت طريقتهم في الاستنباط في الجملة مع تلك الاصول ، والخلاف ليس كبيرا في التفصيلات كالخلاف في أن العام يخصه حديث الآحاد أو لا يخصه . ونحو ذلك .

== وثانيا - أنه ذكر أن طريقة القياس هي طريقة الرأي ، وقال أن ذلك بالضرورة ، وهذا ليس بكلام محص ، لأن الرأي أوسع من القياس إذ يشمل الأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة ، فليست طريقة القياس هي بالضرورة طريقة الرأي ، بل هي بعضها ، والشافعي هو الذي حد الرأي في دائرة القياس لا يحدوها . وثالثا - أنه قال أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الاحاديث الضعيفة ، وأحاديث الآحاد وذلك كلام غير صادق ، لأن أهل العراق لا يقدمون القياس على أحاديث الآحاد ، فلا يردونها به وما كان القياس في أصل فكرته للتخلص من الاحاديث الضعيفة بل لاستنباط الاحكام في غير المنصوص عليه ، أما التخلص من الاحاديث الضعيفة ورد لها له موضع آخر وهو ضبط الرواية ووضع موازين لنقد الرواة والاحاديث وليس ذلك من القياس في شيء .

ورابعا - أنه ادعى أن الشافعي حاول وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق وهذا ادعاء ليس في كتب الشافعي ما يؤيده . إن الشافعي ضبط القياس وعرف أقسامه فهو مبرز وحده ولم يحاول أن يرسم طرائق لاستخراج العلل ومسالكها بل ترك ذلك للمجتهد لاختلاف التقدير فيها لانه مع تعيين طرائق العلل ومسالكها لازال القياس غير مانع من الاختلاف وليس فيه حل للمختلفين على الاقتناع والشافعي حقا يذكر أن القياس والاجتهاد أمر واحد ولكن ذلك لانه يقسم العلم قسمين أحدهما علم اتباع والثاني علم استنباط واجتهاد والاخير بالقياس وحده .

ومنها المالكية اتحدت طريقتهم مع أكثر ما جاء في رسالة الشافعي . والخلاف بينهم وبينه . أكثر مما بينه وبين الحنفية . وقد تجاوز الخلاف التفصيلات إلى بعض الأصول العامة ، فعمل أهل المدينة حجة عندهم ، وقد شدد الشافعي في رده في مواضع كثيرة من كتاب الأم

ومنها الحنابلة قد أخذوا بأصول الشافعي ، ولكنهم لم يتصورا إجماعا غير إجماع الصحابة وفي التحقيق أنهم وإن خالفوا الشافعي في ظاهر الأصل ، لم يبتعدوا في هذا عن روح الرأي عند الشافعي ، فقد ذكرنا عند الكلام في الإجماع أن الشافعي وإن أطلق حجته ، فلم يفرضها في عصر ، ولا في أمر — كان عندما يجادل ويحتج عليه مناظره بالإجماع يبين له صعوبة تحقيقه ، بل تعذره ، ولا يكاد يعترف بالإجماع إلا في أصول الفرائض ، وقد بينا ذلك في موضعه ، فالفرق في الإجماع بين الشافعي وأحمد ليس كبيرا ، وإن كان في ظاهر القول لا يبدو صغيرا .

ومن هذا نرى أن الأئمة الأربعة تتلاقى أصولهم وتتقارب ينابيع استنباطهم ، ولا تتباعد ، وإن جاءت الفروع مختلفة اختلافا كبيرا في بعض الأحيان ، وذلك من الاختلاف في التطبيق ، وفي التفصيلات ، لامن الاختلاف في المبادئ الأولى الإجمالية

٢١٨ — وبجوار هؤلاء الذين يقاربونه ، ولا يبعدون عنه كان هناك فقهاء قد خالفوا هذه الأصول في بعض أركانها ، لا في تفصيلها ، فقوم رفضوا القياس ، ولم يعتبروا إلا النص ، ولقد ذكرهم الماوردي في الأحكام السلطانية على أنهم صنفان ، فقال : « هؤلاء الذين يرفضون القياس صنفان صنف يرفضه ، ويتبع ظاهر النص ، ويحكمون على أقوال السلف ما دامت لا تخالف النص ، ويرفضون الاجتهاد ويتبعون عن الرأي ؛ وهؤلاء لا يوثق بهم في القضاء ، لأنهم لا يعلمون الفقه على وجه كامل ونوع آخر منهم يرفض القياس كله ، ولكنه يسير في الاستنباط الفقهي معتمدا على القول ومعنى الطلب ، وهؤلاء أهل الظاهر » .

فأهل الظاهر هؤلاء يرفضون القياس ، ولا يعتمدون إلا على النصوص ، ولم

يعتبروا من القياس ما يسمى بالقياس الجلي بل يعتبرون هذا نصاً ، كما لم يعتبروا الدلالة للقياس ، إذا كانت العلة منصوصاً عليها ، بل اعتبروا الحكم قد أخذ بالنص ، ولم يستنبط بقياس .

وأمام هذا المذهب هو أبو سليمان داود بن خلف الأصفهاني ^(١) . وقد كان من الشافعية وقد تلقى الفقه الشافعي على أصحاب الشافعي ، ثم ترك المذهب الشافعي واختار لنفسه ذلك المذهب الذي لا يعتمد إلا على النص . وقد رفض من أصول الشافعي القياس ، كما رفض الشافعي الاستحسان . وقد قيل له لم تركت مذهب الشافعي فقال قرأت كتاب إبطال الاستحسان للشافعي ، فوجدت كل الأدلة التي يبطل بها الاستحسان تبطل القياس .

٢١٩ - هذا والفرق التي خالفت الجماعة الإسلامية في السياسة خالفها أيضاً في أصول الاستنباط . فالإباضية لا يعتبرون إجماع فقهاء المسلمين . ولا يعتبرون إلا إجماع فرقتهم ، لأن جماهير المسلمين في نظرهم في ضلال ، وهل يعتبر لأهل الضلال رأى ، وهذا نظر مبني على نظرهم السياسي ، أو على رأيهم في مرتكب الذنب على

(١) ولد سنة ٢٠٠ وتوفي سنة ٢٧٠ كان فقيها زاهدا وله كتب تشتمل على أحاديث كثيرة من الصحاح تدل على غزارة علمه وأصله من أصبهان وكان مولده بالكوفة ونشأته وحياته ووفاته ببغداد وإليه انتهت رئاسة العلم بها ، وكان شافعيًا شديد التعصب للشافعي . وهو أول من ألف في مناقبه ثم ترك المذهب الشافعي إلى الأخذ بظاهر النص قال فيه أبو القدا ابن كثير : « قد كان من الفقهاء المشهورين ولكن حصر نفسه بنفيه للقياس الصحيح . فضايق بذلك ذرعا في أما كن كثيرة من الفقه فلزمه القول بأشياء قطعية صار إليها بسبب اتباعه الظاهر المجرد من غير تفهم لمعنى النص » وقد اختلف الفقهاء القياسيون بعده في الاعتداد بخلافه أينعقد الإجماع بدونه مع خلافه أم لا ؟ وقد ذكر ابن السبكي في طبقاته أقوالا : أحدها اعتباره وهو الصحيح والثاني عدم اعتباره في كل الأحوال ، والثالث اعتباره إلا فيما خالف القياس الجلي ولقد ذكر ابن السبكي أن الصحيح عن داود أنه لم ينكر الجلي فقد قال : « والذي صح عند الشيخ الإمام الوالد أنه لا ينكر القياس الجلي وقيل الاخرى فقط وان قل لإنكاره عنه ناقلون وإنما ينكر القياس مطلقا المنقضي والجلي طائفة من أصحابه زعيمهم ابن حزم » وقد قال الغزالي في المستصفي ما نصه : « لا يظن بالظاهرى المنكر للقياس إنكار العلوم المقطوع به من هذه الالتفات لكن لعله ينكر المظنون منه ولقد نقل عن داود أنه قال : لا يجوز أن يحرم النبي صلى الله عليه وسلم شيئا فيحرم محرم غير ما حرم لأنه يشهد إلا أن يوقنا على علة من أجلها وقع التحريم » .

نحو ما بيناه في موضعه من كلامنا، ومع اختلافهم مع جماهير المسلمين في معنى الاجماع قد أخذوا بمبدأ القياس . أما الكتاب والسنة فلا يفترون في النظر اليهما عن الجماعة الاسلامية واختلافهم لا يتجاوز قبول بعض الأحاديث ورد بعضها، كما يجري الخلاف في هذا بين المذاهب الأربعة المشهورة .

أما الشيعة الإمامية فقد أخذوا بالكتاب . كما أخذوا بالسنة . وإن كان رفضهم لأحاديث الجماعة المتصلة بالخلافة كثيراً ، كما رفضت الجماعة أكثر أحاديثهم في هذا الباب . وقد حدوا الاستنباط الفقهي بحوار استنباط أئمتهم فأقوال الأئمة عندهم معتبرة حجة تلي حجة الكتاب والسنة على الأقل ، بل إنهم في وجود إمامهم الموصى إليه بالإمامة لا ينظرون في غير رأيه ولا يأخذون بغير اجتهاده ، ولا ينظرون إلى دليل وراء قوله . وهم لا يتجهون إلى الأدلة إلا في غيبة الإمام ، فهم في حضرة الإمام مقلدون لا غير . ومن شأن المقلد ألا يطالب من قلده بالدليل ، والأئمة عندهم قد اختصوا بعلم ما لم ينص عليه ، أو ما لم يعلنه النبي صلى الله عليه وسلم .

ولقد قال الشيخ محمد آل الكاشف في كتاب أصل الشيعة في مقام الأئمة في بيان الشريعة ما نصه : « ما من معاملة على مال أو عقد نكاح إلا وللشرع فيها حكم صحة أو فساد ، وقد أودع الله سبحانه وتعالى جميع تلك الأحكام عند نبيه خاتم الأنبياء ، وعرفها النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي من الله أو الأفهام . ثم إنه سلام الله عليه حسب وقوع الحوادث وحصول الابتلاء وتجدد الآثار والاطوار بين كثيراً منها للناس ، وبالاخص لأصحابه الحافين به ، الطائفين كل يوم بعرش حضوره ؛ ليكونوا هم المبلغين لسائر المسلمين في الآفاق ، فيكونوا شهداء ، ويكون الرسول عليهم شهيداً . وبقيت أحكام كثيرة لم تحصل الدواعي والبواعث لبيانها ، إما لعدم الابتلاء بها في عصر النبوة أو لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها . والحاصل أن حكمة التشريع اقتضت بيان جملة من الأحكام ، وكتمان جملة . ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه ، كل وصي يعهد به إلى الآخر ، لينشره في الوقت المناسب له حسب الحكمة من عام مخصص ، أو مطلق مقيد ، أو مجمل مبين إلى أمثال ذلك ، فقد يذكر النبي صلى الله عليه

وسلم عاما ، ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته . وقد لا يذكره أصلا ، بل يؤديه عنه وصيه ،

ومن هذا الكلام نرى أنهم يضعون أئمتهم بجوار السنة باعتبار أنه صلى الله عليه وسلم أودعهم ما لم يعلن . وانهم إن خالفوا عموم الكتاب كان كلامهم تخصيصاً له ، كما كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم تخصيصاً للكتاب أحيانا .

وإن الشيعة الإمامية قد رفضوا الأحاديث إلا إذا كانت عن طريقة أئمتهم كما رفضوا الأخذ بالقياس . ولقد قال في ذلك الشيخ آل الكاشف : « ان الإمامية لا تأخذ بالقياس وقد تواتر عن أئمتهم (ع) : « ان الشريعة إذا قيست بحق الدين وانهم لا يعتبرون من السنة إلا ما صح لهم من طرق أهل البيت عن جدهم أما ما يرويه مثل أبي هريرة ، وسمرة بن جندب ، ومروان بن الحكم ، وعمران بن حطان الخارجي ، وعمرو بن العاص ونظائرهم ، فليس لهم عند الإمامية من الاعتبار جناح بعوضة ،

وترى من هذا النص ان الشيعة الإمامية ترفض أكثر أحاديث الجماعة الإسلامية ، لأن عددا محدودا جدا منها ، هو الذي روى عن آل البيت رضى الله تبارك وتعالى عنهم . وإن الشيعة عند غيبة الإمام ، وتلك أكثر الأحوال عندهم يجتهدون ، ويعتبرون إجماع علمائهم وحدهم . ولا عبرة بآراء غيرهم ، وباب الاجتهاد عندهم لم يغلق ، ولا زال مفتوحا ، وهذا مما يفاخر به الشيعة سائر جماعات المسلمين اليوم .

٢٢٠ — هؤلاء هم الذين خالفوا الشافعي في بعض أصوله ، أو في جملتها ألممناء بهم الإمامة عاجلة ، ولنتجه بمثلها إلى الذين تابعوه ، فقد تابع الشافعي في أصوله ، أولئك الذين تتلمذوا له وتخرجوا عليه ، ثم الذين تخرجوا على تلاميذه ؛ فقد اتخذوا منهجه في البحث طريقاً مسلوكة ، سلكوه في الاجتهاد واستخراج الأحكام ، وإن كانت ربح التقليد قد أخذت تهب ، هادئة غير عاصفة ، ولقد ذكر التاريخ أن من الشافعية من جاء إلى أصول الشافعي ، فنهاها وشرحها ووضحها ، فكتب الطبقات تذكر أن أبا إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي من أصحاب المزي له كتاب « الفصول في معرفة الأصول » وله كتاب « الخصوص والعموم » ، وتذكر أن أبا بكر محمد بن عبد الله

الصيرفي المتوفى سنة ٣٢٠ له كتاب « دلائل الأعلام على أصول الأحكام ، و شرح رسالة الشافعي ، .

وفي الحق إنه ما دام للشافعي تلاميذ واتباع ، طبقات بعد طبقات لا بد انهم جاءوا على أصوله بالتوضيح ، متبعين له في أصوله وطرائق استنباطه ، كما اتبعوه أخيراً في فروعهم ، وما أداه اجتهاده إليه .

٢٢١ — وقبل أن نترك الكلام في استقبال الفقهاء غير المقلدين في الجملة لأصول الشافعي ، لابد أن نشير إلى أمر قد جاء في دائرة المعارف الإسلامية التي يحررها المستشرقون ، فقد جاء فيها : « قد انتهى الشافعي إلى ما انتهى إليه أهل العراق من قبل في تعريف السنة بأنها مصدر للفقهاء ، باعتبارها فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، كما عرف الإجماع بأنه الرأي الذي أخذ به كثرة المسلمين ، واعتبره مصدراً ثانوياً لإيضاح المسائل التي لا يمكن تقريرها من الكتاب وسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو يأخذ بحجية الإجماع باعتبارات عامة ، وأحاديث تأمر بالتمسك برأي أمة المسلمين ، ولم يكن الشافعي يعلم إلى ذلك الوقت بالحديث الذي ذكر كثيراً فيما بعد ، وهو لا تجتمع أمتي على ضلالة ، وكان صبغ القانون بالصبغة الإسلامية قد تم بوجه عام قبل مالك ، غير أن الشافعي بذل جهداً عظيماً في تنظيمه ، وللوصول إلى ذلك الغرض انصرف الشافعي إلى حد ما عن الطريق المألوف في التفكير الفقهي ، :

هذه عبارة أولئك المستشرقين ، أو عبارة أحدهم الذي أقرته جماعتهم عليها . وأول ما يلاحظ القارئ عليها عدم الدقة في تحرير المراد ، وتبيينه ، فهم يعبرون عن استنباط الفقه الإسلامي بعبارة غير محدودة فيقولون صبغ القانون بالصبغة الإسلامية ، وكأنهم يريدون بهذا أن الفقه الإسلامي لم يستنبط استنباطاً من ينابيعه الإسلامية ، ولكنه كان موجوداً من قبل ، وفقهاء المسلمين صبغوه بالصبغة الإسلامية ، وذلك معنى يتجافى عن الواقع وعن أدوار ذلك الفقه ، وعمّا اشتمل عليه ، فهل ترى نظام الطلاق كما جاء في الفقه الإسلامي والزواج والميراث والأحباس ، وحكم الإسلام في العقود الربوية كان موجوداً من قبل الإسلام ، والمسلمون صبغوه بالصبغة الإسلامية ،

ولقد نحسن الظن بهم ، فنقول إن ذلك عدم دقة في التعبير ، وليس بتسلط الهوى على القصد ، ولا عبث الغرض بالحقائق العلمية .

وثاني ما يلاحظه القارئ النهج بالنفي مع تعذر إثباته ، ومع أن نفي العلم بأمر لا يصح أن يحجى على لسان أحد غير من يتحدث عن علمه ، فقد نفوا علم الشافعي بحديث « لا تجتمع أمتي على ضلالة » ، من غير بيينة على ذلك النفي مع ما توجهه الدقة في الأحكام من ذلك ، خصوصا عند الحكم بالنفي ، وكون الحديث لم يحجى على لسان الشافعي في الاستدلال للإجماع لا يدل على عدم علمه ، فعساه لم يستدل به ، لأنه لم يستوف شرط الانتاج عنده ، إذ أن الخطأ في الرأي مع تحري كل أسباب الاجتهاد لا يعد ضلالة ، عند الشافعي إذ لا إثم في الخطأ . وعسى أن يكون الشافعي قد عدل عنه إلى ما هو أقوى منه ، وعساه لا يعلم بالحديث أو لم يصح عنده . فكيف آثروا عدم العلم على بقية الفروض .

وثالث الملاحظات ، وهو عمدتها أنهم قالوا على الشافعي ما لم يقل ، لأنهم زعموا أنه عرف الإجماع « بأنه الرأي الذي أخذ به كثرة المسلمين ، وذلك قول من لم يطلع على الرسالة ولا على الأم أو من يعتمد تحريف القول فيهما عن موضعه ، فقد نقلنا لك من جماع العلم في الأم . ومن الرسالة ما يخالف هذا تمام المخالفة وانذكر كلمة من الرسالة وهي قول الشافعي . « لست أقول ولا أحد من أهل العلم : « هذا يجتمع عليه إلا لما تلقى عالما أبداً إلا قاله لك وحكاه عن قبله كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا ،^(١) ذلك نص ما قاله الشافعي في الرسالة ومثله في الأم ، ولكن جماعة المستشرقين يقررون أن الشافعي يكتفي في الإجماع بالكثرة ، فهل كذب الشافعي في الأخبار عن نفسه ؟

٢٢٢ - وإن العصور التي احتضنت أصول الشافعي كان الاجتهاد في بعضها مفتوح الباب لمن توافرت له آلبته ، وفي بعضها قد غلق باب الاجتهاد إلا عند بعض أفذاذ من الرجال ، فتحوا لأنفسهم باب الاجتهاد في بعض مسائل الفقه ، لا في كاه ،

(١) الرسالة ص ٣٤ طبعة الحلبي بتعليق الشيخ أحمد عفاكر .

وكانوا في جملة أحوالهم ممن ينضون تحت لواء مذهب من المذاهب الأربعة التي اختارها جماهير المسلمين ، فترى منهم في الشافعية مثل إمام الحرمين والغزالي ، وفي الحنفية مثل كمال الدين بن الهمام ، وفي الحنابلة مثل ابن تيمية وابن القيم ، وكلهم كان يأخذ في الجملة بمذهب معين ، وعرف له الاجتهاد في بعض المسائل ، ولقد كان يعنى بالدليل ، حتى في مذهبه الذي اختاره .

وإن علم أصول الفقه الذي غرس غرسه الشافعي ، لم يضعف من بعده ، حتى في عصور التقليد الذي غلق فيها باب الاجتهاد ، بل نما وترعرع ، وإن الشغف بالجدل والمناظرة في الفقه ، وقد قيد بالمذهب عند المقلدين في الفروع — وجد متنفساً في أصول الفقه ، في تحقيق نظرياته ، وتحرير قواعده ، وتشعيب مسائله وكأنما الفقهاء إذ قيدوا أنفسهم في الفروع ، قد أطلقوا لها الحرية في الأصول ، حتى لقد كان من الشافعية الذين يحمدون عند آراء الشافعي في الفروع ، من خالفوه في بعض أصوله ، ونقدوها ، وردوا بعضها ، وكأنما كان التقيد حيث العمل ، والإطلاق حيث النظر ، والفكر المجرد .

ولكن الأصول في عصر التقليد ، وإن لم تفقد قيمتها باعتبارها ضابطاً لوزن الآراء الفقهية ، قد فقدت قيمتها من حيث كونها أساساً للاستنباط الصحيح ، وهادياً ومرشداً للجهتد في اجتهاده ، إذ لا اجتهاد يسترشد بها في وسائله .

٢٢٣ — ومهما يكن نمو الأصول في عصور التقليد ، فقد كان مسار نموها غير متنافر تمام التنافر مع التقليد في الفروع ، فلقد اتجهت اتجاهين رئيسين . وإن وجد غيرهما من بعض الكتاب في الفقه .

أحدهما : اتجاه نظري خالص ، قد ساد فيه البحث النظري ، وثانيهما : اتجاه متأثر بالفروع ، خادم لها .

والاتجاه الأول يسمى أصول المتكلمين ، أو أصول الشافعية ، والاتجاه الثاني يسمى أصول الحنفية ؛ لأنهم هم الذين سنوا طريقه ، للدفاع عن مذهبهم ، وضبط فروعه ، فاستنبطوا بذلك أصولاً لجامعة لمذهبهم ، دافعوا عنها فكان ذلك دفاعاً عنه .

ولنشر بكلمه إلى الاتجاهين :

كان الاتجاه الأول نظرياً خالصاً ، فعناية الباحثين فيه متجهة إلى تحقيق القواعد وتنقيحها من غير اعتبار مذهبي ، بل يؤيدون القواعد بالأدلة ، ويختارون أقواها دليلاً ، سواء أكانت تؤدي إلى خدمة مذهبهم أم لا تؤدي ، ولقد كان منهم من خالف الشافعي في أصوله ، وإن كان هو متبعاً لفروعه كما أشرنا من قبل ، فمثلاً نرى الشافعي لا يأخذ بالاجماع السكوتي ولكن يرجح الآمدي وهو شافعي في كتابه الإحكام أنه حجة ، وينتهي بعد مناقشة الأدلة إلى أن يقول :

« الإجماع السكوتي ظني ، والاحتجاج به ظاهري لا قطعي » ^(١) فهو يعتبره حجة ولكن دون حجية غير السكوتي ؛ إذ يعتبره ظنياً ، كحديث الآحاد ولقد دخل في غمار هذا الاتجاه المتكلمين من معتزلة ، وأشاعرة ^(٢) وماتريدية ووجدوا فيه ما يتفق مع نزعاتهم العقلية ، ومع نظرهم إلى الحقائق نظرة مجردة ، وبمحشوا فيه كما يبحثون في علم الكلام لا يقلدون ، ولكن يحصلون ويحققون ولذلك سميت تلك الطريقة طريقة المتكلمين ، لأن المتكلمين الذين خاضوا في علم الأصول دخلوا في هذه الطريقة .

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ص ٣٦٥ الجزء الرابع .

(٢) الاشاعرة والماتريدية فرقتان ظهرتتا في آخر القرن الرابع الهجري تمثلان الآراء المعارضة للمعتزلة ، وتدافعان عن آراء الفقهاء والمحدثين بالأدلة العقلية ، على طريقة المعتزلة في الاحتجاج والجدال ، والفرقة الأولى تلسب إلى أبي الحسن الأشعري ، توفي سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة ، وقد كان في أول حياته معتزلياً تلمذ للشيخ المعتزلة في عصره أبي علي الجبائي ، وكان له صاحته ولسته يتولى النظر والمجادلة نائباً عن شيخه ولكنه وجد بعد ذلك ما يبعده عن المعتزلة في تفكيرهم ، وما يقربه من آراء الفقهاء والمحدثين ، فعكف في بيته مدة ، وازن فيها بين آراء الفريقين ، وانقدح له رأى بعد الموازنة فخرج إلى الناس وجهر به ، وصار بعد ذلك حرباً عواناً على المعتزلة ، وكانت حياته ونشاطه العلمي بالعراق ، وهو شافعي المذهب .

والماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي نسبة إلى قرية ماتريد من أعمال سمرقند ، وتنفقه على مذهب أبي حنيفة ، ألف في الأصول كتاب الجدل وفي الفقه كتاب مآخذ الشريعة ثم ذاعت شهرته في علم الكلام حتى صار له مذهب بخراسان يقارب مذهب الأشعري الذي كان يعاصره . وقد ذكر الأستاذ الشيخ محمد عبده في تعليقاته على العقائد المضدية أن بين الماتريدية والاشاعرة خلافاً في نحو ثلاثين مسألة . ولكنها جزئيات ولفظية في نظر أكثر العلماء وتوفي أبو منصور هذا سنة ٣٣٢ وله كتاب الرد على السكبي المعتزلي . وكتاب أوامم المعتزلة وكتاب الرد على الرافضة وغيرها .

ولقد كان لذلك أثره ، فلقد كثرت في الأصول على ذلك النحو الفروض النظرية ، واتجهوا به نواحي فلسفية ، فتجدد تكلموا في أصل اللغات ، وكيف تنشأ وتكون ، ونظروا في الدلالة ، وقسموها تقسيم المناطق ، وذلك غير تقسيماتهم في فهم القرآن والسنة في مبحث الدلالات ، ويشيرون بجوئاً لا يترتب عليها عمل ولا تأصيل لناحية فقهية ، كاختلافهم في مسألة الحسن والقبح العقلي ، مع اتفاقهم جميعاً على أن الأحكام في غير العبادات معللة معقولة المعنى ، ولكنهم اختلفوا في تحسين العقل وتقييحه ، وإن لم يبن على ذلك شيء في الفقه ولا في طريق استنباطه ، ثم يبنون على ذلك خلافاً في مسائل أخرى نظرية لا تمت إلى الفقه بسبب . فيختلفون أشكر المنعم واجب بالسمع أم بالعقل مع اتفاقهم على أنه واجب ، وأهذا واجب قبل ورود الشرع أم غير واجب . وهكذا يختلفون في مسائل نظرية كثيرة ليس فيها عمل ، ولا تسن طريقاً للاستنباط ، ومن ذلك اختلافهم : هل يجوز تكليف المعدوم ويفسر ذلك الآمدى فيقول في تصويره :

« كشف الغطاء عن ذلك إنا لا نقول يكون المعدوم مكلفاً بالآتيان بالفعل حال عدمه ، بل معنى كونه مكلفاً حال العدم قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى — بالفعل من المعدوم بتقدير وجوده وتميئته لفهم الخطاب ، فاذا وجد مهياً صار مكلفاً بذلك الطلب والاقتضاء بالقدم ، ^(١) .

ألا ترى في هذا بحثاً فلسفياً مجرداً لا يبنى عليه شيء من الاستنباط ، إذ قد اتفق الطرفان على أن المعدوم وهو معدوم لا يوجه إليه خطاب ، وذلك أمر معروف بالبدهة لا يختلف فيه أحد ، ولكنهم ينقلون الموضوع من ذلك الأمر البدهي الذي لا يختلف فيه أحد إلى أمر آخر فلسفي ، وهو قيام التكليف بذات الرب سبحانه وتعالى قبل أن يوجد المكلف ، وهذه مسألة من علم الكلام ، الخوض فيها خوض في أمر نظري فلسفي لا يبنى عليه عمل ، وليس أساساً للاستنباط ولا طريقاً من طرقه .

بل إنهم لم يمتنعوا في الأصول عن أن يخوضوا في مسائل هي من صميم علم الكلام

(١) الأحكام في أصول الأحكام للآمدى ج ١ ص ٢١٩ .

ولا صلة لها بالفقه ، إلا من ناحية أن الكلام فيها كلام في أصل الدين ، ومن ذلك كلامهم في عصمة الأنبياء ، فقد عقدوا لذلك فصلاً في أصولهم ، تكلموا فيه في عصمة الأنبياء قبل النبوة وعصمتهم بعدها ، واختلافهم في الحال الأولى ، واتفاقهم في الثانية ولنقبس لك بعض كلامهم لتعرف كيف كانوا يخوضون ، فقد جاء في الإحكام للآمدي في عصمة الأنبياء ما نصه : « أما قبل النبوة فقد ذهب القاضى أبو بكر وأكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة ، بل لا يمتنع عقلاً إرسال من أسلم وآمن بعد كفره ، وذهبت الروافض إلى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة ، لأن ذلك مما يوجب هضمهم في النفوس واحتقارهم ، والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل ، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة ، إلا في الصغائر ، والحق ما ذكره القاضى ، لأنه لا سمح قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك ، والعقل ودلالته مبنية على التحسين والتقييح العقلى ، ووجوب رعاية الحكمة في أفعال الله تعالى ، وذلك كله مما أبطلناه في كتبنا الكلامية ، وأما بعد النبوة فالاتفاق بين أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم من دعوى الرسالة ، والتبليغ عن الله تعالى ^(١) ،

ثم يسترسل في بيان اختلاف العلماء في جواز الخطأ والنسيان في أمور الرسالة ، وفي المعاصى القولية والفعلية التى لا تتصل بالرسالة ، وخلاف الخوارج وغيرهم في ذلك ، وهذا بلا ريب من صميم علم الكلام .

٢٢٤ — هذا هو الاتجاه الأول لعلم الأصول بعد الشافعى ، وقد سعى طريقة الشافعية ، لأن أكثر الباحثين فيه كانوا منهم ، وسعى طريقة المتكلمين ، لأن المتكلمين خاضوا فيه ، ولأنه قد وجد فيه كثير من بحوث علم الكلام ، ولأن طريقة البحث النظرى ، والاتجاه الفلسفى فى بعض النواحي قد كان فيه ، فحمل اسم المتكلمين بحق . وإن ذلك الاتجاه قد أفاد علم الأصول فى الجملة ، فقد كان البحث فيه كما رأيت لا يعتمد على تعصب مذهبي ، فلم يخضع فيه القواعد الأصولية للفروع المذهبية ، بل كانت القواعد تدرس على أنها حاكمة على الفروع . وعلى أنها دعامة الفقه ،

وطرائق الاستنباط ، وإن ذلك النظر المجرد قد أفاد القواعد دراسة عميقة نزيهة بعيدة عن التعصب في الجملة ، فصحب ذلك تنقيح ، وتحرير لهذه القواعد ، ولا شك أن هذه وحدها فائدة علمية جلية لها أثرها في تغذية طلاب العلوم الإسلامية بأغزر العلم وأدق وأحكمه ، وقد اشتمل على بيان لأسرار الدين ، وفقه وأحكامه العامة وحكمه ومناسباته .

وإذا كان أكثر الأقدمين قد غلقوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد ، فلم ينتفعوا عملاً بذلك الاتجاه العلمي لأصول الفقه ، فإن باب الاستنباط إذا فتح سيجد طريق الاجتهاد معبداً بما قام به أولئك العلماء الذين وجهوا الأصول ذلك التوجيه .

٢٢٥ - هذا وقد ألفت على هذه الطريقة في أصول الفقه كتب كانت عماد ذلك العلم ودعامته ؛ وأعظم ما عرف للأقدمين من هذه الكتب ثلاثة أولها كتاب المعتمد لأبي الحسين محمد بن البصري^(١) وثانيها كتاب البرهان لإمام الحرمين^(٢) وثالثها كتاب المستصفي للغزالي ، وهو مشهور ، وقد جاء العلماء بعد هؤلاء فلخصوا هذه الكتب ، ثم اختصرت التلخيصات ، فاحتاجت المختصرات إلى شروح ، فاستفاضت الأقلام بالشروح .

فلقد لخص الكتب الثلاثة المتقدمة وزاد فخر الدين الرازي في كتاب سماه المحصول ، وجمعها وزاد أيضاً أبو الحسين علي المعروف بالأمدي^(٣) في كتاب سماه الإحكام في أصول الأحكام ، وقد اختصر الكتّابين كثيرون من العلماء اختصاراً شديداً أحياناً حتى يبلغ حد الرموز ، ثم جاءت الشروح تحل هذه الرموز ، وهكذا فكثرت التأليف ، وكثرت التلخيص ، وكثرت الاختصار ، وكثرت الشروح ، فكانت بالمكتبة الإسلامية مجموعة في الأصول النظرية تهدي الباحث إلى أحسن طرائق الاستنباط .

(١) كان معتزلاً وشافعياً توفي سنة ٤١٣ هـ

(٢) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني كان شافعياً وهو شيخ الغزالي توفي سنة ٤٧٨ هـ

(٣) توفي سنة ٦٣١ هـ .

٢٢٦ - الاتجاه الثاني لعلم الأصول هو الاتجاه المتأثر بالفروع ، اتجه إليه الباحثون إلى دراسة قواعد الأصول ؛ ليؤيدوا بها الفروع ، وليصححوا بها استنباط تلك الفروع ، ويدافعوا عنها ، فكانت دراسة الأصول على ذلك خادمة للفروع المذهبية ، لأحكمة عليها وموجهة لها ، وتسمى هي هذه الطريقة طريقة الحنفية ، لأنهم هم الذين سنوا طريقها وسلكوه . ولقد يقول بعض العلماء في ذلك إن الحنفية لم يكن لهم أصول فقهية نشأت في عهد استنباط المذهب في عهد الطبقة الأولى من أئمتهم وكتب الأصول التي ادعوا أن أئمتهم ألفوها لا يحفظ التاريخ منها شيئاً ، فلما وجدوا الشافعي يضع الأصول للاستنباط ، ثم جاء العلماء من بعده ، فوسعوا أفق البحث ، وشعبروه أرادوا أن يضعوا أصولاً لمذهبهم ، فوضعوها .

قال الدهلوي في كتابه الانصاف ، في بيان أسباب الاختلاف : « أعلم أني وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي على هذه الأصول المذكورة في كتاب البرزدوي ونحوه ، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم ، وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولا يلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعي كالخاص ، وألا ترجيح بكثرة الرواة ، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي ، ولا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً ، وأن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ؛ وأنها لا تصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها ، والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطهم ، كما يفعله البرزدوي » .

ويكرر الدهلوي هذا المعنى في كتابه حجة الله البالغة ، ثم يستدل على عدم نقل شيء من ذلك عن أبي حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوي غير الفقيه إذا خالف القياس أو إذا انسد باب الرأي على حد تعبير الدهلوي ، ويقول في ذلك : « ويكفيك دليلاً على هذا قول المحققين في مسألة : لا يجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأي ، كحديث المصراة إن هذا مذهب

عيسى بن ابان ، واختاره كثير من المتأخرين ، وذهب الكرخي واتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس قالوا لم ينقل هذا القول عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً وإن كان مخالفاً للقياس ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس .

هذا الكلام يدل بلا ريب على أن الأصول التي يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفى ، ليست من وضع أئمتها ، حتى يقال إنهم وضعوها وقيدوا أنفسهم بالاستنباط على أساسها ، بل هي من وضع العلماء في المذهب الحنفى بعد ذلك ، اتجهوا إلى استنباط القواعد التي تخدم فروع المذهب ؛ فهي جاءت متأخرة عن الفروع لا متقدمة عليها ، ولذا كان يدفع العلماء الحرص على استخراج قواعد للفروع تعتبر أدلة لها وطريقاً لاستنباطها — إلى أن يقولوا من الأصول خلاف ما أثر عن الأئمة مثل اشتراط فقه الراوى ليدافعوا عن بعض الفروع فيعتبر ذلك الشرط أصلاً للاستنباط ، ولكنه خالف ما أثر بالاستفاضة عن أبي حنيفة من تقديم خبر الواحد على القياس .

٢٢٧ — انجى الحنفية في الأصول هذا الاتجاه الذى تكون فيه القواعد خادمة للفروع ، أى أنهم استنبطوا القواعد والأصول التى تؤيد مذهبهم ، ودافعوا عن هذه القواعد على أنها أصولهم ، وبرهنوا لها ، وأثبتوا صحتها ما أمكن أن يواتيهم الدليل ويسعفهم البرهان . وهذه الطريقة وإن بدت فى ظاهر الأمر عقيمة ، أو قليلة الجدوى ، لأنها دفاع عن مذهب معين — قد كان لها فى التفكير الفقهى عامة ، وفى المذهب الحنفى خاصة أثر واضح وفوائد جليلة . وجملة فوائدها تتلخص فيما يلى :

أولاً — أنها استنباط لأصول وقواعد للاستنباط ، ومهما يكن الدافع إليها والحافز عليها فهى تفكير فقهى كلى ، فقد كانت قواعد مستقلة تمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد ، ويستدل لها ، ويبرهن على صحتها ، أو صحة مقابلها ، وبالموازنة بين القواعد المختلفة يمكن العقل المستقيم أن يصل إلى أقومها وأقواها ، وأهداها إلى الاستنباط الصحيح .

ثانياً - أنها دراسة للأصول قربتها من الفروع ، فهي ليست بحوثاً نظرية مجردة ، ولكنها بحوث كلية ، وقضايا عامة . تطبق على فروع جزئية في دراستها ، فتستفيد الكليات من تلك الدراسة حياة وقوة ، ولا تكون مقصورة على التصور المجرد .

ومن أجل ذلك عمد بعض الشافعية إلى تطبيق قواعد الأصول على المذهب الشافعي ، فكان يذكر القاعدة ، ثم يذكر ما يتفرع عليها من فروع وقد وجدنا ذلك في كتاب للأسنوي^(١) سماه التمهيد في تخريج الفروع على الأصول فاستفادت الأصول من ذلك حياة ، كما استفاد المذهب الشافعي منه قوة استدلال .

ثالثاً - أن دراسة الأصول على تلك الطريقة هي دراسة فقهية مقارنة ، لا تكون الموازنة فيها بين الفروع ، ولكن تكون الموازنة بين الأصول ، لايهم القارىء فيها في جزئيات ، بل يتعمق في دراسة الكليات ، ويصل من تلك الدراسة إلى القواعد الكلية التي بنى عليها كلا المذهبين اللذين عمدا إلى الموازنة بينهما أو دراستهما دراسة مقارنة .

رابعاً - أن هذه القواعد الخادمة للمذهب الحنفي هي ضبط لجزئياته تردها إلى أصولها ، وبالاطلاع عليها يستطيع أن يتعرف أحكام ما يبنى عليها إلا ما يكون شاذاً جاء على غير الأصول ، وتخالفت أحكامه عن مقتضى القواعد والأقيسة .

خامساً - أنها تصور كيف يكون التخريج في ذلك المذهب ، وتفرع فروعه واستخراج أحكام لمسائل عارضة لم تقع في عصر الأئمة ، بحيث تكون الأحكام غير خارجة عن مذهبهم ، وبحيث لو كانوا أحياء لحكموا فيها هذه الأحكام ، لأنها على طريقتهم ، وعلى مقتضى الأصول المستنبطة من فروعهم ، ولا شك أنه بذلك ينمو المذهب ، ويتسع رحابه ، ولا يقف العلماء فيه عند جملة الأحكام المروية عن أئمتهم ، بل يوسعون ، ويقضون فيما يجد من أحداث على طريقتهم ، وبذلك يكون اتباع المذهب غير مانع من استخراج الأحكام لما يجد من أحداث .

(١) الأسنوي فقيه شافعي . وعالم أصولي توفي سنة ٧٧٧ كما ذكر السيوطي في حسن المحاضرة . وكتابه التمهيد هذا طبع في مكة المكرمة بأمر الحكومة السعودية .

٢٢٨ - هذا هو الاتجاه الثاني ، وسمى بطريقة الحنفية ، لأن الذين كتبوا فيها أولاهم الحنفية كما ذكرنا ، ومن أول من كتب منهم في ذلك الدبوسى ^(١) كتب كتابه تأسيس النظر ، بين فيه الأصول التى اتفق عليها أئمة المذهب الحنفى مع غيرهم أو اختلفوا فيها وقبله كانت أصول أبى الحسن الكرخى ^(٢) وهى رسالة صغيرة ، وهذان الكتابان أقرب إلى الفقه منهما إلى الأصول ، إذ فيهما بيان للضوابط التى ترجع إليها الفروع الفقهية ، وليس فيهما بيان واضح للمسالك التى سلكت للاستنباط إلا قليلا ، وجاء بعد ذلك نحر الاسلام على بن محمد البردوى ^(٣) وألف كتابه المسمى بأصول البردوى فكان بحق أبين كتاب فى أصول الحنفية ، وأوضح ما كتب على طريقتهم ، وجاءت بعده مختصرات ومطولات تنهج على مثاله .

٢٢٩ - هذان هما المنهاجان اللذان سلكا فى دراسة علم الأصول بعد الشافعى ، وكلاهما يسير فى طريق غير الذى يسير فيه الآخر ، فالمتكلمون يسرون فى طريق البحت النظرى من غير تقيد مذهبي ، والحنفية يدينون أصول الاستنباط فى مذهبهم ، ويدافعون عنها .

ولقد جاء بعد أن استقامت الطريقتان طائفة من العلماء ، كثيرون منهم حنفية وبعضهم شافعية كتبوا كتباً جامعة بين المسلكين ، تجمع بين طريقة الحنفية ، وطريقة المتكلمين ، ومنهم مظفر الدين أحمد بن على الساعاتى البغدادى الحنفى المتوفى سنة ٦٩٤ كتب كتاباً سماه : بديع النظام الجامع بين كتاب البردوى والإحكام ، جمع فيه بين أصول البردوى ، وما اشتمل عليه الإحكام للامدى ، وجاء بعد ذلك صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وكتب كتابه تنقيح الأصول وشرحه بشرح سماه التوضيح ، ولقد لخص فيه أصوله البردوى والمحصول للرازى والمختصر لابن الحاجب .

(١) هو القاضى أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ

(٢) هو أبو الحسين عبيد الله بن الحسين بن دهم الكرخى . انتهت إليه رئاسة الحنفية وكان زاهدا دعى إلى القضاء فلم قبله وكان يهجر من يتولى القضاء من أصحابه . ولد سنة ٢٦٠ وتوفى سنة ٣٤٠

(٣) توفى البردوى سنة ٤٨٣ .

وتوالت بعد ذلك الكتابة على الطريقتين متزجتين ، وكانت كتب قيمة في ذلك ،
منها كتاب التحرير لجمال الدين بن الهام الفقيه الحنفى المتوفى سنة ٨٦١ هـ ، وكتاب جمع
الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي الشافعى المتوفى سنة ٧٧١ هـ ، وكتاب
مسلم الثبوت لمحّب الله بن عبد الشكور الهندى المتوفى سنة ١١١٩ هـ

٢٣٠ - وقيل أن ترك الكلام فيما عرض لعلم أصول الفقه بعد الشافعى نشير
إلى أمر يتقاضانا البحث أن نشير إليه ، ذلك أن علماء الأصول من لدن الشافعى لم
يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة ، وما تتجه إليه في جملتها ، وفي تفصيلها
إلى أغراض ومعان ، وإن ذكروا حكما وأوصافا مناسبة في بيان القياس ، أقلوا في
القول ، ولم يستفيضوا فيه ، لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعلمها ، لا بأوصافها
المناسبة وحكمها ، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التي جاءت من أجلها الأحكام ،
وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثانى عندهم فكان هذا نقصا واضحا في علم أصول
الفقه ، لأن هذه المقاصد هي أغراض الفقه وهدفه .

ولقد وجد في عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص ، ويجلون هذه
الناحية في بحوث كتبوها ، ورسائل دونوها ، فكان لابن تيمية في هذا جولات
صادقة ، ولابن القيم تليذه كتابات مستفيضة في هذا في شتى كتبه ، وخصوصاً إعلام
الموقعين ، وللعز ابن عبد السلام في قواعده اتجاه صادق ، فجلى جزءا كبيرا من أغراض
الشارح ومقاصده . وسار في ذلك خطوات واسعة .

ولقد حمل العبء كاملا ، وأوفى على الغاية أو قارب أبو اسحاق ابراهيم بن موسى
الشاطبي الفقيه المالكي المتوفى سنة ٧٨٠ هـ في كتابه الموافقات ، فقد بين مقاصد الشرع
الإسلامي بياناً كاملا ، وربط بينها وبين قواعد الأصوليين ، وتكلم في مصادر ذلك
الشرع على ضوء مقاصده وغاياته ، وبذلك فتح طريقاً جديداً في علم الأصول ، وهو
الطريق الذى يجب أن يكون

الأدوار التي عرضت لفقه الشافعي في الفروع

٢٣١ - كان العصر الذي عاش فيه الشافعي عصر اجتهاد ، وكذلك كان القرن الذي يليه ، حتى منتصف القرن الرابع تقريبا ، ولكن من بعد الشافعي وجد فريق كبير من العلماء ينتسبون إلى الأئمة المجتهدين ، مع أنهم يطلقون الحرية لأنفسهم في الاجتهاد في الفروع ، فكان من أصحاب الشافعي وتلاميذهم من ينتسبون إلى مذهب الشافعي ، ويعدون من رجال ذلك المذهب ، ولكن لهم اجتهاد مطلق في المسائل التي يدرسونها وقد يوافقون الشافعي في الكثير ، ويخالفونه في القليل ، ومثل هؤلاء كانوا في المالكية ومثلهم كانوا في الحنفية ، وكل هؤلاء وأولئك لا يعدون مقلدين بالمعنى الذي نفهمه من كلمة التقليد ، وإن لبسوا اللباس المذهبي ، ونسبوا إلى الامام من هؤلاء الأئمة .

ووجه نسبتهم إلى ذلك الإمام مع أنهم يجتهدون مطلقين غير مقيدين ، ولا مقتصرين على تخريج المسائل في مذهبه - أنهم ناقلون لذلك المذهب إلى غيرهم ، فهم رواته ، ولأنهم في أكثر اجتهادهم لا يخالفون ذلك الامام لتوافق المنزع ، ولأنهم مستمسكون في الجملة بأصوله ، يخرجون المسائل عليها ، ويلحقونها بقواعده ، فكانوا بذلك منتمين إليه ، مع أنهم وصفوا بالاجتهاد المطلق ، وكانت لهم فروع خالفوا فيها صاحب المذهب .

ولعل أوضح مثل لهذا النوع من الأصحاب كانوا من المذهب الشافعي ، فانك ترى في الطبقة الأولى من أصحابه ، وفيمن وليها منهم من كانوا يتدارسون مذهبه ، وينقلونه لغيرهم ، ويصححون الأقوال فيه ، وهم مع ذلك يجتهدون ، لهم آراء مستقلة ينفردون بها ، فهذا المزني مثلا ينقل فقه الشافعي متحريرا في نقلة الأمانة ، حريصا على الرواية ، وحريصا أيضا على حرية في الاستنباط ، فينقل لقارئه نهى الشافعي عن تقليده وتقليده غيره ، ويقول في مقدمة مختصرة : « اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن ادريس الشافعي رحمه الله ، ومن معنى قوله : لا قر به على من أراده ، مع

إعلامه نيه عن تقليده ، وتقليد غيره ؛ لينظر فيه لدينه ، ويحتاط فيه لنفسه ، وبالله التوفيق .

ولقد كان في طبقات الشافعية ، وحامل ذلك المذهب مجتهدون يطلقون الحرية لأنفسهم في الاجتهاد ، حتى بعد أن ساد التقليد بعد المائة الرابعة ، فلقد وجدنا مجتهدين حتى المائة السابعة ، ولعله كان من بعدها من لهم اجتهاد ، وإن غاب ذكرهم وهؤلاء هم الذين عملوا على نمو ذلك المذهب ، واستخراج المسائل من أصوله ، وتوجيه فروعه ، وتصحيح أقواله ، والتخير من بينها ، وتخرج المسائل على قواعده وما اشتهر من أقوال أثرت عنه أو دونها في كتبه ، وفي الجملة كانوا هم ومن يقاربهم من المجتهدين فيه العاملين على تدميته ، حتى الأدوار التي آلت إليها ، واقتصر بعدها الحاملون له على النقل دون الاجتهاد والتخريج .

هذا وإن عوامل النماء في ذلك المذهب متوافرة غزيرة الحياة ، خصبة الانتاج ، وهي ترجع على التقريب إلى ثلاثة عوامل — أولها — كثرة الأقوال الماثورة عن الشافعي — وثانيها — أصوله والتخريج عليها — ثالثها — كثرة العلماء الذين تولوا الاجتهاد فيه ، واختلاف بيئاتهم ومنازعاتهم مما جعل تخريج الآراء على طرائق شتى واختلفت أحكام فروعهم باختلاف ذلك ، ونتكلم في كل عامل من هذه العوامل بكلمة ، ليتبين مقدار أثره في نمو المذهب .

١ - كثرة أقوال الشافعي ، وأثرها في مذهبه

٢٣٢ - ذكرنا في صدر كلامنا عن فقه الشافعي أنه يروى له أحياناً في المسألة الواحدة أقوال مختلفة في حكمها ، وأنه هو قد ينص على قولين في المسألة الواحدة وقد يتركهما من غير ترجيح ، وقد يرجح أحدهما على الآخر ، وقد يروى أصحابه مع القولين اللذين ينص هو عليهما قولاً ثالثاً ، بل إن ترجيحه قد يختلف ، فقد يرجح بعض الآراء ، وقد يرجع عن ذلك الترجيح ، فيرجح غيره ، وقد ضربنا لذلك أمثلة في صدر كلامنا في فقه الشافعي^(١) .

وفوق ذلك كان للشافعي قديم وجديد ، فقديمه بالعراق ، وجديده بمصر ، وقلنا إنه في مصر لم ينسخ كل قديمه ، بل جاء إلى كتبه القديمة التي أقرأها تلاميذه ببغداد ومحضا ، فكانت ثمرة التحيص كتبه التي أقرأها تلاميذه بمصر ، ولقد روى البويطي أن الشافعي قال : « لا أجعل في حل من روى عن كتابي البغدادي ، وكتابه البغدادي هو المشتمل على مذهبه القديم ، ولكنه مع نبيه أصحابه عن أن يرووا عنه آراءه القديمة التي رجع عنها ، قد وجدت آراءه القديمة ، وذكرت بحوار آرائه الجديدة ، ذلك بأن كتبه التي رواها الزعفراني ، والكرائسي وغيرهما بالعراق قد انتشرت وعلم الناس ما فيها ، وتناقلها العلماء ، ولعل كثيرين من علماء بغداد وفقهائها الذين تتلمذوا له ، أو أخذوا عن تلاميذه بالعراق لم يعلموا بذلك النهي من الشافعي ؛ فدونها ، وتناقلوها ، وتذاكروها ، ولذا وجدنا في كتب المتقدمين من الشافعية وكتب المتأخرين ، أقوال الشافعي القديمة منشورة في أبواب الفقه المختلفة .

وقد فتحت كثرة أقوال الشافعي باباً من أبواب الترجيح والتخريج والتصحيح ، فأخذ العلماء يوازنون بينها ، واختلفت ترجيحاتهم وتصحيحاتهم فيها ، بل تناولوا ما رجحه الشافعي نفسه بالدراسة ، والفحص ، فكانوا يرجحون القول الآخر إذا وجدوا حديثاً صحيحاً سيرا على قاعدة الشافعي التي سنّها لنفسه ، إذا صح الحديث فهو

(١) راجع في ذلك النبعة رقم ١١٧ . فراجعها ضرورة لفهم ما نتكلم فيه الآن .

مذهبي ، وسنبين مقدار أخذهم بهذه القاعدة ، عند ما نتكلم عن التخريج على أصول الشافعي .

٢٣٣ - ولقد كان من الدراسة الترجيح بين القديم والجديد في المسائل التي يختلف فيها القديم والجديد ، فقد وجد من العلماء من صحح القديم ، ورجح الأخذ به مع أنه من الجديد بمنزلة المنسوخ من الناسخ ، إذ الجديد قد نسخه .

ويفهم من كلام النووي أن أكثر الشافعية على ترجيح القديم إن عاضده حديث فهو يقول بعد بيان اختلاف العلماء في اختيار القديم مانصه : « هذا كاه في قديم لم يعضده حديث صحيح ، أما قديم عضده نص حديث صحيح معارض له فهو مذهب الشافعي رحمه الله ، ومنسوب إليه . إذا وجد الشرط الذي قدمناه فيما إذا صح الحديث على خلاف نصه ، ^(١)

والقديم الذي ليس له حديث يعضده يذكر النووي أن العلماء اختلفوا في جواز اختياره من شافعي يجتهد في المذهب وهو من أهل التخريج - على رأيين أحدهما - أنه يجوز اختياره على أساس أنه قول للشافعي لم ينسخه ؛ لأن المجتهد إذا نص على خلاف قوله لا يكون رجوعاً عن الأول ، بل يكون له قولان .
(ثانيهما) أنه لا يصح له أن يختار القديم على أنه الراجح من مذهب الشافعي ، وهذا قول الجمهور ؛ لأن القديم بالنسبة للجديد كنصين متعارضين يتعذر الجمع بينهما ، فيعمل بالمتأخر منهما .

ولقد نقل النووي أقوال العلماء في تأييد ذلك في النظر فقال : « قال إمام الحرمين في باب الآنية من النهاية : معتقدي أن الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي حيث كانت ، لأنه جزم في الجديد بخلافها . والمرجوع عنه ليس مذهباً للراجع ، فإذا علمت حال القديم ووجدنا أصحابنا أفتوا بهذه المسائل على القديم حملنا ذلك على أنه أدام اجتهادهم إلى القديم لظهور دليله ، وهم يجتهدون فأفتوا به ، ولا يلزم من ذلك نسبه إلى الشافعي ، ولم يقل أحد المتقدمين في هذه المسائل إنها مذهب الشافعي ،

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٦٨ . الشرط الذي يشير إليه هو أن يغلب على ظن المرجع عدم علم الشافعي بالحديث ، وسنبينه عند الكلام في التخريج .

أو أنه استثنائها . قال أبو عمرو فيكون اختيار أحدهم القديم فيها من قبيل اختيار مذهب غير الشافعي إذا أداه اجتهاده إليه ، فإن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهاده ، وإن كان اجتهاده مقيداً مشرباً بتقليد نقل ذلك الشوب من التقليد عن ذلك الامام ، وإذا أفتى بين ذلك في فتواه . . قال أبو عمرو ويلتحق بذلك ما إذا اختار أحدهم على القول المنصوص ، أو اختار من قولين رجح الشافعي أحدهم غير ما رجحه بل هذا أولى من القديم^(١) .

٢٣٤ - وقد أفتى المتقدمون من فقهاء الشافعية بالعمل بعدة مسائل في القديم ، وترجيحها على الجديد ، وقد بينها النووي ، ثم أشار إليها في النقل الذي نقلناه عنه آنفاً ، وقد اختلف العلماء في عددها ، فعددها بعضهم أربع عشرة . وقد منع النووي الحصر ، وقال : « أما حصره المسائل التي يفتى فيها على القديم في هذه (الأربع عشرة) فضعيف ، فإن لنا مسائل أخرى في صحيح الاصحاح ، أو أكثرهم ، أو كثير منهم فيها القديم^(٢) » .

(١) مقدمة المجموع ص ٦٧ .

(٢) مقدمة المجموع الصفحة السابقة . وقد أحصى البحرى المسائل المفتى بها في نحو اثنين وعشرين مسألة منها بعض أربع عشرة التي ساقها إمام الحرمين ، وبعض ما ساقه النووي وهذا نص ما قال : « المسائل التي يفتى بها على القديم تبلغ اثنين وعشرين ، منها عدم وجوب التباعد عن النجاسة في الماء الراكد الكثير ، والتشويب في الآذان ، وعدم انتقاض الوضوء بمس المحارم ، وطهارة الماء الجاري ما لم يتغير ، وعدم الاكتفاء في الاستنجاء بالحجر إذا انشرب البول ، وتمجيل صلاة العشاء ، وعدم مضى وقت المغرب بمضى خمس ركعات ، وعدم قراءة السورة في الآخريتين ، والمنفرد إذا أحرم الصلاة ثم ألتفتا القدوة (أي جواز ذلك) ، وكراهية قلم أطافر الميت . وعدم اعتبار النصاب في الركاز . وشرط التحليل في الحج بعد المرض . وتحريم أكل جلد الميتة بعد الدباغ . ولزوم الحد بوطء المحرم بملك اليمين . وقبول شهادة فرعين على كل من الأصليين . وغرامة شهود المال إذا رجعوا . وكسائط البيتين عند التعارض . وإذا كانت إحدى البيتين شاهدين ، وعارضها شاهد ويمين رجح الشاهدان على القديم . وعدم تحليف الداخل مع بيئته إذا عارضتها بيئته الخارج . وإذا تعارضت البيئات وأرخت أحدها قدمت على القديم ، وهو الصحيح عند القاضي ، وإذا علفت الأمة من وطء بشبهة ثم ملكها الواطئ . صارت أم ولد على أحد القوانين في القديم واختلف في الصحيح وتزوج أم الولد . فيه قولان . واختلف في الصحيح (حاشية البحرى ص ١٠٣) وهناك مسائل أخرى جاءت في مقدمة المجموع منها الجهر بالنأمين المأموم ومن مات وعليه صوم يصوم عنه وإليه ، ومنها استحباب الخط بين يدي المصلي ، ومنها إجبار الشريكين في الجدار على العماره ، ومنها أن الصداق في يد الزوج مضمون ضمان اليد .

٢٣٥ - ولا شك أن كثرة أقوال الشافعي ما بين قديم وجديد ، وكثرة الأقوال في الجديد نفسه ، حتى تصل إلى ثلاثة قد أوجدت حيوية في المذهب اذ جعلت المجتهدين فيه من بعده أمام باب متسع الارضاء للترجيح والاختيار وتنقيح الاسس الذي يبنى عليها الاختيار ، وكثرة الالوجه التي يخرجونها على فروع أثرت أقوال الشافعي في أحكامها .

ولو أنه لم يؤثر للشافعي إلا قول واحد في كل مسألة ، لما كان ثمة ذلك الباب من الترجيح والاختيار ، أما والأقول كثرت عنه ، يقول الرأي ثم يرجع فيه ، وينقل الى غيره ، أو يقول الرأيين من غير أن يرجع أو يرجع فقد شجع ذلك المجتهدين في المذهب على الاجتهاد ، وأن يخرجوا أحياناً عن أقواله مستمسكين بأصوله ، وخصوصاً أصله الذي شددفه ، وهو أخذه بالحديث ، واطراح كل قول له يخالفه وإن كان ذلك موضع كلام بينهم ، سنبينه عند التخريج في مذهبه

٢ - التخرج في مذهب الشافعي

٢٣٦ - من المقرر الثابت أن مذهب الشافعي كسائر المذاهب لا يمكن أن يقرر أحكاماً لكل الحوادث التي تقع ، لأن المجتهد إنما يقرر الأحكام في الحوادث التي يسأل عنها ، فيحكم بالأحكام ، ويبينها على أسباب استقامت عنده وعلى ذلك لا يمكن أن يقال إن آراء إمام من أئمة الفقه الإسلامي قد اشتملت على أحكام كل ما يجد من الحوادث . ولما كان المتبعون للمذاهب يفتون ويقضون بمقتضى الاتباع لذلك الإمام سالكين طريقه ، كان لا بد من أن يفتوا في وقائع لم يؤثر عن الإمام رأى فيها ، فلا بد من استخراج حكم على مذهبه ، وعلى طريقته ، وذلك بالتخرج على أصوله وقواعده ، والقياس على وقائع كان له حكم فيها

وإن التخرج على مذهب المجتهد من المجتهدين له عاملان : أحدهما - أن يكون له أصول مقررة ثابتة أوله أحكام في فروع عرفت أسبابها عنه بنقل نقل عنه ، أو يمكن تعرفها بالاستنباط .

ثانيهما - أن يكون في مذهب المجتهد رجال مجتهدون في مذهبه متبعون طريقته وعندهم قدرة على الاستنباط والتخرج ، وقد توافر الأمران لمذهب الشافعي ؛ فتوافر الأمر الأول بما لم يتوافر لغيره من الأئمة أصحاب المذاهب ، لأنه دون أصوله ، وذكر القواعد التي يرجع إليها في استنباط مذهبه ، ولم يؤثر عن غيره من الأئمة أصحاب المذاهب أن بين قواعده كما بينها الشافعي ، وتوافر الأمر الثاني فقد وجد في طبقات كثيرة فقهاء مجتهدون يتقيدون بأصول الشافعي في أكثر اجتهادهم ، وقليل ما يخالفونها ، ويجتهدون في أمور للشافعي رأى فيها ، وقد يخالفونه ، وما يصلون إليه من رأى يعد من مذهبه ، إن جاء على أصله ولم يناقض رأياً له .

٢٣٧ - وقد قسم العلماء تخريجات الفقهاء في المذهب الشافعي من ناحية نسبتها إلى مذهبه ، وحملها صفة الانتساب إليه قسمين .

أحدهما ، آراء تعد خارجة عن المذهب ، وهي التي يكون المخرج قد خالف

فيها نصا للشافعي حكم به في واقعة من الوقائع ، أو خالف فيها قاعدة من القواعد الأصولية ، فإن هذه لا تحتسب من مذهب الشافعي لمخالفتها لرأيه ، أو منافاتها في الاجتهاد لأصله ، إذ لا ينسب إلى مذهب الشافعي ما يكون ضد رأيه ، ولا يعد من مذهبه ما جرى على غير أصوله ، وخرج على غير قواعده ، وقد كان من بعض أصحابه من سلك ذلك المسلك في مسائل انفرد بها .

ثانيهما - آراء تعد من مذهب الشافعية ، وإن لم يؤثر عن الشافعي نص فيها ، تلك هي الآراء التي تعد مخرجة على أصول الشافعي ، ولم تكن مخالفة لرأيه . فإن هذه تعد من مذهب الشافعية بلا خلاف ، وللدقة في القول لا يقول العلماء إنها أقوال للشافعي ، ولكن يقولون إنها أوجه في مذهبه ، لأنه لم يقلها ؛ وإن خرجت على أصوله ، وسارت على قواعده . وهي من مذهب الشافعي على أية حال . وهناك أبواب من التخریجات ويختلف العلماء فيها ، أتمد من القسم الأول أم تعد من القسم الثاني ومنها :

أولا - المسائل التي يجتهد فيها المجتهدون في المذهب لا يخالفون فيها قولاً للشافعي ، ولكن لا يلحقونها بأصل من أصوله ، فالنوى يجعلها أوجها في المذهب ، ويقول في ذلك : « الأوجه لأصحاب الشافعي المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ، ويستنبطونها من قواعده ، ويجتهدون في بعضها ، وإن لم يأخذوه من أصله »^(١) ، فهو يعد من المذهب بلا ريب ما يجتهد فيه الأصحاب غير مقيد بأصل الشافعي ، ما داموا لم يخالفوا قولاً له ، ولم يناهضوا أصلاً من أصوله ، إذ أخذها من أصل غيره ، لا ينافي أصله ولا يناهضه .

ويقول ابن السبكي في هذا النوع من التخریجات التي لا يذكر فيها المخرج أنه تقيد بأصول الشافعي ، بل يبينها على غيرها ، وإن لم يناهضها ، إن ناسبها عد من المذهب ، وإن لم يناسبها لم يعد ، وإن لم تكن فيه مناسبة ولا منافاة ، وقد لا يكون لذلك وجود لإحاطة المذهب بالحوادث كلها ، ففي إلحاقه بالمذهب تردد ،^(٢)

(١) مقدمة المجموع ص ٥٦ .

(٢) الطبقات ج ١ ص ٢٤٤ .

وإذا أطلق المجتهد القول ، فلم يعلم أسار في ذلك على أصل من أصول الشافعي ،
أم سار على غيره ، فقد قال في ذلك ابن السبكي : إنه إن كان ممن يغلب عليه المذهب
والتيقيد كالشيخ أبي حامد ، والقفال عد من المذهب ، وإن كان ممن كثر بخروجه
كالمحمدين الأربعة فلا يعد من المذهب ،^(١)

ثانياً - اختيار المجتهد في المذهب قولاً رجع عنه الشافعي ، فالجمهور على أن
اختياره لا يعد من المذهب ، وقد بينا ذلك عند الكلام في القديم والجديد
ثالثاً - إذا وجد حديث يخالف رأياً مأثوراً عن الشافعي ، فأخذ المجتهد في
مذهب الشافعي بالحديث الصحيح ، وترك رأى الشافعي في المسألة التي ورد فيها نص
ذلك الحديث ، فقد اختلف العلماء في عد ذلك الرأى الذي يوافق الحديث الصحيح
ويخالف المنقول عن الشافعي من مذهب الشافعية . والأصل في ذلك أنه قد تضافت
الأخبار بأن الشافعي قال : « إذا صح الحديث خلاف قول فاعملوا بالحديث واتركوا
قولي ، أو قال فهو مذهبي » . وقد روي عنه هذا المعنى بألفاظ مختلفة : فطائفة من
أصحابه ومن جاء بعدهم أخذوا بذلك ، وكل مسألة رأوا فيها حديثاً صحيحاً يخالف
فتواه أفتوا بالحديث وقالوا مذهب الشافعي ما وافق الحديث . وأكثر الذين سلكوا
ذلك المسلك من المتقدمين من فقهاء الشافعية .

ولقد تردد بعض الشافعية في الأخذ بالحديث إن عارض قول الشافعي ، لأنه
عساه يكون منسوخاً في نظره أو مؤولاً ، أو صح عنده غيره بطريق أقوى
من طريقه .

(١) الطبقات ج ١ ص ٢٤٤ ، والمحمدون الأربعة هم محمد بن نصر ، ومحمد بن جرير الطبري ،
ومحمد بن خزيمة ، ومحمد بن المنذر ، وتري ابن السبكي يذكر هنا أنهم ممن كثر خروجهم على المذهب
ويقول في الجزء الثاني ص ١٢٦ : « الحمدون الأربعة ... من أصحابنا ، وقد بلغوا درجة الاجتهاد
المطلق ، ولم يخرجهم ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعي المخرجين على أصوله ، المذهبين بمذهبه ، لوافق
اجتهادهم اجتهاده ... فانهم وإن خرجوا عن رأى الأمام الاعظم في من المسائل فلم يخرجوا في الأغلب ،
فاعرف ذلك ، واعلم أنهم في أحزاب الشافعية معدودون ، وعلى أصوله مخرجون ، وبطريقه متذهبون ،
ولمذهبهم متمذهبون » .

وتري من هذا ، وما سبقه أنهم يعدون شافعية مع كثرة خلافهم الشافعي .

والأكثر على أن الأخذ بالحديث واجب ، وبعد ذلك من مذهب الشافعي ولكن بشروط ذكره النووي وغيره ، وهي أن يكون الذي يأخذ بالحديث ويترك قول الشافعي ، ويعتبر اختياره من مذهب الشافعي من أهل الاجتهاد ، وأن يغلب على ظنه أن الشافعي لم يعلم بهذا الحديث ، ويقول في ذلك النووي : « وهذا الذي قاله الشافعي ليس معناه أن كل أحد رأى حديثاً صحيحاً قال هذا مذهب الشافعي ، وعمل بظاهره ، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب . . وشرطه أن يغلب على ظنه أن الشافعي رحمه الله لم يقف على هذا أو لم يعلم صحته ، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ، ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها ، وهذا شرط صعب ، قل من يتصف به . وإنما اشترطوا ما ذكرنا ، لأن الشافعي رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة ، رآها وعليها ، لكن قام الدليل عنده على طعن فيها ، أو نسخها ، أو تخصيصها ، أو تأويلها ، أو نحو ذلك ، ^(١)

وعلى هذا الأساس قالوا إن القديم من مذهب الشافعي (إذا وجدوا حديثاً عاضده) كان أولى بالعمل من الجديد الذي يخالف ذلك الحديث ، وقد نقلنا عن النووي ما يفيد ذلك ، وقال البجري مانصه : الفتوى على ما في الجديد دون القديم وقد رجع الشافعي عنه ، وهذا كله قديم لم يعضده حديث ، فإن اعتضد بحديث فهو مذهب الشافعي ، فقد صح عنه أنه قال : إذا صح الحديث فهو مذهبي واضربوا بقولي عرض الحائط ، ^(٢)

٢٣٨ - في هذه الدائرة كان تخريج الفقهاء من بعد الشافعي على مذهبه . والأكثر مع قولهم إن ما يخرج العلماء في هذه الدائرة ، وهذه الشروط يعد من المذهب الشافعي لا ينسبون الرأي إليه ؛ لأنه لم يكن هو الذي استنبطه ، وإن جرى على أصوله وسار على قواعده أو قيس على أحكام في فروعه .

ولقد جرى فقهاء الشافعية في التخرج شوطاً بعيداً ، وتباينت في التخرج أقوالهم

(١) مقدمة المجموع ص ٦٤ .

(٢) حاشية البجري ج ١ ص ٥٣ .

بحسب اختلاف بيئاتهم ومنازع تفكيرهم ، وأضيفت أقوالهم في مذهب إلى أقوال
أمامهم ، ولكن النووي لا يسمي أقوال الفقهاء من بعد الشافعي أقوالا في المذهب
بل يسميها أوجهها .

وهو على هذا الأساس يقسم الاختلافات في المذهب الشافعي ثلاثة أقسام
(١) أقوال (٢) وأوجه (٣) وطرق ولنبين بعض التبين مراده من هذه الأقسام :
فالأقوال هي الأقوال المنسوبة للشافعي فاللشافعي من آراء مختلفة في المسائل
هو الذي يسمي أقوالا .

والأوجه هي الآراء التي يستنبطها الفقهاء الشافعية ، ويخرجونها على أصوله أو
يبنونها على قواعده .

وأما الطرق فهي اختلاف رواة المذهب الشافعي في حكاية المذهب ^(١)

٣ - المجتهدون في المذهب الشافعي

٣٣٩ - كان للشافعي أصحاب بالعراق، وأصحاب بمكة، وأصحاب بمصر، وهي وسط العالم الإسلامي تصل شرقه بغربه، وكانت الرحال تشد إلى صاحبه الربيع بها، لينقلوا فقهه، فكثرت الآخذون بالمذهب الشافعي، وتفرقوا في الأقاليم، فكان منهم العراقيون، ومنهم النيسابوريون، ومنهم الخراسانيون، وقد اقترن وجود الشافعية بهذه البلاد بمحضرات إسلامية وقيام دول بها كانت أقوى دول الإسلام في عصرها كآل بويه والسلاجقة.

ومن الشافعية من كانوا بالشام ومنهم من كانوا باليمن، وفيها صاقبوا المذهب الزيدي، وخالطوا أهله، والعلم ينتقل بين المخالطين من غير محاجة مانعة، ومنهم من كانوا بفارس.

وهكذا تباعدت أقاليمهم، وإن اتموا إلى الشافعي، ومنهم مجتهدون في المذهب الشافعي يخرجون الفروع على مقتضى أصوله، والمأثور من أقواله. ولا شك أنهم في تخريجهم متأثرون ببيئاتهم ومشاربهم، والأحداث التي تنزل بهم وطرق علاجها، وإن ذلك بلا ريب يدعو إلى اختلافهم في آرائهم، وإن كانوا جميعاً يستقون من معين واحد، ومقيدين بأصل واحد، فإن اختلاف نزوعهم الفكري، واختلاف بيناتهم، واختلاف النوازل، سيكون له الأثر في توجيه الرأي وتخرج المذهب.

ولو أننا درسنا آراء فقهاء خراسان ونيسابور وآراء فقهاء العراق، وحللناها على ضوء ذلك لوجدنا أثر البيئة واختلاف النزعات يلوح، ولعل اجتهاد العراقيين كان أقرب إلى المنقول عن الشافعي من اجتهاد الخراسانيين والنيسابوريين، وقد أشار إلى شيء من ذلك النووي، فقال: «اعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعي وقواعد مذهبه، ووجوه متقدمي أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخراسانيين غالباً، والخراسانيون أحسن تصرفاً وبحناً وتفريعاً وترتيباً غالباً»^(١).

ومن هذا ترى أن النووي يجعل فضل العراقيين في النقل، وفضل الخراسانيين

في التصرف والبحث والتفريع، وذلك لأنه في بيئة العراق ومصر نشأ المذهب الشافعي قديمه وجديده، فكان الاحتياج إلى التفريع فيها خضوعاً لحكم البيئة غير كثير، لأن هذه البيئة قد أثرت تأثيرها في نشأة المذهب. وأما خراسان وما وراءها، فهي بيئة جديدة عليه، لم ينشأ فيها، فكان لابد من أن يكون فيه تصرف وبحث وتفرع، ليسعف هذه البيئة وغيرها بحاجتها ولعيش فيها، ويتربع في ظلها.

وان وجود الشافعية بخراسان ونيسابور، وفارس جعلهم يتصلون بالشيعة الإمامية، كما اتصلوا في اليمن بالشيعة الزيدية، وان الاتصال بين المذاهب المتضاربة في بعض نواحيها، وإن أوجد تناحراً في بعض المسائل، يمكن أصحاب كل مذهب من أن يفهموا بعض ما عند مخالفهم من خير، وان الالتقاء المادي والفكري يجعل الأفكار تتبادل بينهم أرادوا ذلك أو لم يريدوا.

٢٤٠ - ولقد كان فقهاء ذلك المذهب فيهم من يجتهد حراً، وإن غلبت عليه طريقة الشافعي، وفيهم من يقتصر على التخريج.

ولقد قسم النووي أولئك العلماء أربعة أقسام، كل قسم منهم له درجة في الافتاء، ولذا ذكر ذلك التقسيم.

القسم الأول: مجتهد منتسب ليس بمقلد بل هو لم يقلد الشافعي لافي الأصل، ولا في الدليل، بل يجتهد فيهما اجتهاداً مطلقاً، وإنما ينسب إلى الشافعي لموافقة طريقته، ولسلوكة مثل نهجه في الاجتهاد، ويقول النووي:

« ادعى الأستاذ^(١) أبو اسحاق هذه الصفة، لأصحابنا، فخكى عن أصحاب مالك رحمه الله وأحمد، وداود، وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذاهب أئمتهم تقليداً لهم. وقال الصحيح الذي ذهب إليه المحققون ما ذهب إليه أصحابنا، وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعي، لا تقليداً له، بل أنهم لما وجدوا طريقته في الاجتهاد والقياس أسد الطرق، ولم يكن لهم بد من الاجتهاد سلكوا طريقته، فطلبوا معرفة الأحكام

(١) أبو اسحاق هو أبو اسحاق الشيرازي صاحب المذهب الذي شرحه النووي بالجموع، وقد كان فقيهاً ممتازاً، ومعادلاً قوياً جمع العلم بفقهاء أهل مصره، وكتابه المذهب دليل واضح على ذلك. وقد توفي سنة ست وسبعين وأربعمائة.

بطريق الشافعي ، وذكر أبو علي السنجي (بكسر السين المهملة)^(١) نحو هذا فقال اتبعنا الشافعي دون غيره ، لأننا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعد لها ، لا أنا قلدها . قلت هذا الذي ذكره موفق لما أمرهم به الشافعي ، ثم المزي في أول مختصره ، ولقد عقب النووي على هذا الكلام بما يفيد أنه ليس محل اجماع ، فإن من العلماء من ينكر ذلك ، ويقول إن دعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقاً لا تستقيم ، ولا تلائم المعلوم من حالهم ، أو حال أكثرهم ، ثم يقول النووي : « وحكى بعض أصحاب الأصول منا أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل ، وهذا إسراف .

والذي يهدي إليه ما قرأناه أن دعوى الاجتهاد لأصحاب الشافعي في الطبقة الأولى والثانية على أنهم جميعاً مجتهدون مطلقون لا شك أنها دعوى فيها إسراف أيضاً ، وأن الوسط أنه كان فيهم مجتهدون منتسبون ، يكثرون في الطبقات الأولى ، ويقولون في الطبقات الأخيرة ، حتى إذا جاءت العصور المتأخرة لم يكونوا ، وإن هؤلاء المجتهدين المطلقين ، منهم من كثر انفراده بمسائل تخالف الشافعي فلا يعد انفراده من المذهب كالحمدين الأربعة محمد بن جرير وابن نصر وابن خزيمة ، ومنهم من يقل انفراده عن مذهب الشافعي ، فيقل خروجهم عليه ومنهم من كان بين الطريقتين كالزني ، وتفرداته لا تعد من المذهب الشافعي ، فقد جاء في شرح الوجيز للرافعي : « تفردات المزي لا تعد من المذهب إذا لم يخرجها على أصل الشافعي »^(٢) ،

وفد تقل ابن السبكي في طبقاته عن إمام الحرمين بالنسبة للزني ، والذي أراه أن

(١) هو أبو علي الحسين بن شبيب بن محمد السنجي من قرية سنج بكسر السين من أكبر قرى مرو مات سنة ٤٠٣ هـ . وقد كان فقيه عصره على إمام عظيم بفقهاء الشافعي جم بين طريقة العراق في فقه الشافعي التي تمتاز بالقل والحكاية لأقوال المتقدمين ، وطريقة علماء خراسان التي تمتاز بالبحث والتفريع والتصرف ، والترتيب . فقد تفقه على الشيخ أبي حامد الاسفراييني شيخ العراقيين ، كما تفقه على شيخ الخراسانيين أبي بكر الففال بمرو . جاء في طبقات ابن السبكي عنه : قال بعض أصحابنا ببساجور الأئمة بخراسان ثلاثة : مكثر محقق ، ومقل محقق ، ومكثر غير محقق . فأما المكثر المحقق فالشيخ أبو علي السنجي ، وأما المقل المحقق فالشيخ أبو محمد الجويني ، والمكثر غير المحقق الفقيه ناصر العمري غير المروزي .

(٢) فتح العزيز ج ١ ص ٤١٤ .

يلحق مذهبه في جميع المسائل بالمذهب ، فإنه ما انحاز عن الشافعي في أصل يتعلق بالكلام فيه بقاطع ، وإذا لم يفارق الشافعي في أصوله فتخريجاته غير خارجة على قاعدة إمامه ، وإن كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب — فتخريج المزني ، لعلو منصبه وتلقيه أصول الشافعي . . فإذا انفرد بمذهب استعمل لفظة تشعر بانحيازه . .

وفي الجملة كان في الآخذين بمذهب الشافعي مجتهدون مطلقون يكثرون في الطبقات الأولى ، ويقولون فيما بعدها .

٢٤١ - القسم الثاني مجتهدون مقيدون بمذهب الشافعي ، ويقول النووي في ذلك القسم : « هذه صفة أصحابنا أصحاب الوجوه ، وعليها كان أئمة أصحابنا أو أكثرهم ، أي أن أكثر المجتهدين في المذهب الشافعي قيدوا أنفسهم بالتخريج على أصوله غير مخالفين طريقته ، ومن قلد هؤلاء فيما يصلون إليه من أحكام يعتبرون مقلدين للشافعي لا مقلدين أولئك الأصحاب ، وذلك في نظر إمام الحرمين ، لأن من استفتى مجتهداً من المجتهدين في مذهب الشافعي إنما يريد أن يعرف الحكم على مقتضى المذهب لا على مقتضى نظر ذلك المجتهد المجرد . ولكن قال بعض العلماء إن الكلام في كون المقلد لرأي المجتهد في المذهب مقلداً للشافعي ، أو لمن خرج المسألة على مذهب الشافعي مبنى الكلام في نسبة الرأي المخرج على أصول الشافعي إلى الشافعي ، أهو منسوب إليه أم هو منسوب لمن خرج ، والأصح أنه منسوب لمن خرج وعلى ذلك يعتبر المستفتي مقلداً المخرج لا للشافعي .

٢٤٢ - هذان هما القسمان اللذان بهما نما المذهب الشافعي في التخرج والبحث وهما اللذان توليا تصريفه وتوجيهه واخضاعه لأحكام البيئات وتصريفات الزمان . أما القسمان الآخران ، فكان لهما فضل جمعه وترتيب أدلته وتهذيب مسأله وجمع فروعه ، فالقسم الثالث لم يبلغ درجة أصحاب الاجتهاد ، ولكنه كما قال النووي : « فقيه النفس حافظ مذهب إمامه ، عارف بأدلته ، قائم بتقريرها بصور ويحرر ويقرر ويمهد ويزيف ويرجح ، لكنه قصر عن أولئك (أي المجتهدين) لقصوره عنهم في نقط المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها من أدواتهم ،

والقسم الرابع يحفظ المذهب وينقله ويفهمه في واضحته ومشكلته ، ولكنه لا يقوم بتقرير أدلته وتحرير أقيسته ، ويقول فيه النووى : « فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه في مسطورات مذهبه من نصوص أمامه وتفريع المجتهدين في مذهبه ، وما لا يجده منقولاً إن وجد في المنقول مثله بحيث يدرك بكبير فكر أنه فرق بينهما جاز الحاقه به ، والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجة تحت ضابط مجتهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه ، ومثل هذا يقع نادراً في حق المذكور ، اذ يعد كما قال امام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها في المذهب ، ولا هي في معنى المنصوص ولا هي مندرجة تحت ضابط ، ^(١) .

٢٤٣ - هذه مراتب الفقهاء في المذهب الشافعى وهم الذين تولوا نقله وحكاية أقوال الشافعى والتخريج على أصوله وعلى أقواله ، والذين جمعوه ورتبوه ودونوه وتناقلته الاجيال عنهم حتى وصل الى عصرنا .

هذا وان ترتيبهم الزمنى بالنسبة لعصر الشافعى يكاد يكون كترتيبهم في هذا التقسيم ، فالطبقة التى جاءت بعد الشافعى وهم أصحابه والذين وليهم كان يكثر فيهم الاجتهاد المطلق فى استخراج المسائل من الاصول ، والطبقة الثالثة كان يسودها التخريج على المذهب .

ويقول النووى إن المجتهدين المنتسبين والخارجين كانوا إلى آخر المائة الرابعة ، أما بعد المائة الرابعة فقد قل المجتهدون ، وقل الخارجون ، وصار عمل المتأخرين ترتيب الأدلة وتقريرها وحكاية الأقوال والأوجه في المذهب وطرقه ، فهو يقول في بيان القسم الثالث الذى ذكرنا : « هذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصانيف ، فيها معظم اشتغال الناس اليوم ، ولم يلحقوا الذين قبلهم فى التخريج ،

وليس معنى ذلك أن الخارجين قد انقطعوا عند المائة الرابعة بل أنهم قلوا بعد

(١) قد أخذنا هذه الاقسام الاربية من أحوال المفتى فى مقدمة المجموع للنووى ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .

ذلك فقد وجد في المائة الخامسة ، وما وليها من الشافعية من يجتهد في تخريج المسائل ، بل من يخالف الشافعي^(١) نفسه وإن التخريج لم يخل منه عصر إلا في العصور المتأخرة التي اقتصر فيها العلماء على دراسة كتب المتقدمين تلخيصاً وشرحاً وتبويهاً واستخراجاً للأحكام منها ، فانصرفوا عن دراسة حرة للعلوم ، إلى دراسة الكتب وتفهمها وتعرف ما فيها ، و تلك موجة من القصور لم تنل المذهب الشافعي وحده ، بل تناولت الفقه في كل المذاهب

٢٤٤ - وقد كان المذهب يلبس الرداء الذي يكتسى به رجاله ، فان كانوا من المجتهدين كان باب الاستنباط متسع الآفاق فيه ، فان المجتهد لا يكون مقيداً إلا بأصول الشافعي ، وهي مرنة تتسع للاجتهاد المطلق ، ويكون كل ما يصل اليه المجتهد محدوداً في المذهب الشافعي إلا إذا خالف قولاً قاله الشافعي ، وقد كان يقع ذلك ، يعلنون به الانفراد ، أو يخالف أصلاً من أصول الشافعي ، ونذر أن يكون ذلك ، لأنها مرنة لا تضيق على المجتهد ما دام مجتهداً في دائرة الكتاب والسنة والقياس ، ولما قل المجتهدون المنتسبون ، واقتصر الاجتهاد على التخريج كان التفريع ، وكان التصرف والبحث والاستنباط واستخراج الأحكام في الدائرة المذهبية ، فاستفاد من ذلك المذهب فائدة لا تقل عن فائدته من السابقين ، وإن كان فقه الأولين في ذاته أوسع رحابة ، وأخصب انتاجاً .

فلما غلق باب الاجتهاد المطلق ، وضاق باب التخريج ضاق المذهب ، وصار مقصوراً على دراسة أقوال المتقدمين وترتيبها والاستدلال لها ، واستخراج الأحكام من الكتب فقط من غير الانجاء إلى ما سواها .

٢٤٥ - والحق أن المذهب الشافعي لم يضيق فيه باب التخريج ، إلا بعد أن شرق وغرب ، وبعد أن اكتسب من البيئات المختلفة ، والاحوال الاجتماعية المتباينة

(١) ذكر ابن السبكي في طبقاته أن أبا علي السبكي المتوفى سنة ٧٥٦ كان ممن لهم اجتهاد خالف فيه الشافعي ، فقد قال في بيان ما انتخبه مذهباً له (وذلك على قسمين أحدهما ما هو معترف بأنه خارج عن مذهب الشافعي رضي الله عنه ، وإن كان ربما وافق قولاً ضيقاً في مذهب أو وجهاً شاذاً) وتراه يقرر أنه خالف الشافعي فيما اختاره .

والشئون الاقتصادية المتخالفة الشيء الكثير بما كان يتأثر به المجتهدون عند تخريجهم للمسائل ، إذ كانوا بلا ريب متأثرين ببيئاتهم الجغرافية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، وانك لو درست ذلك المذهب على ضوء هذا ، وتعرفت الآراء بين المختلفين على ذلك ، النور لعلبت أثر البيئات في أقوال المختلفين ، وآراء المتنازعين ؛ ولو أن الذين يدرسون فروع ذلك المذهب ؛ بل فروع المذاهب المختلفة درسوها منسوبة لأصحابها ؛ وعرفوا البيئات المختلفة ؛ فانهم حينئذ يرون تلك الآراء صوراً صادقة لعصورها ؛ حاملة ألوانها ومنازعها الاجتماعية والاقتصادية وأعراف الناس فيها .

وإذا كان ذلك المذهب الشافعي لم يمنع فيه التخريج أو يضيق إلا بعد أن استقى من البيئات ، فالذخيرة المحفوظة منه ثروة فقهية جميلة عظيمة الفائدة ، جيدة الثمر .

٢٤٦ - ولما ضاق باب التخريج انصرف العلماء إلى المحافظة على الثروة التي ورثوها عن المجتهدين والمخرجين ، واستخراج الفتاوى والأحكام من بين الأقوال المختلفة والآراء المتنازعة ، ولم يكن اللفتي أن يختار أى رأى شاء أو أى وجه أراد بل قيده في اختياره .

وقد ذكرنا أهم يقسمون الخلاف في المذهب إلى ثلاثة : أقوال في المذهب وهي ما ينسب إلى الشافعي من غير اختلاف في الرواية ، وأوجه ، وهي ما ينسب إلى المجتهدين فيه من آراء مخرجة على أصول الشافعي ، وطرق ، وهي ما اختلفت فيه الحكاية عن الشافعي أو عن المجتهدين .

واللفتي في العصور المتأخرة إذا وجد قولين للشافعي ليس له أن يختار أحدهما ، بل يرجع في ذلك إلى مارجحه المخرجون السابقون^(١) الذين بنوا تخريجهم على أصوله أو الصادق من الروايات المختلفة ، ويقول النووي « إن لم يحصل على ترجيح بطريق توقف حتى يحصل ، أى أنه إذا لم يعثر على ترجيح لمن سبقه توقف حتى يحصل على الترجيح المنقول .

وإذا كانت المسألة التي يفتي فيها ذات أوجه للمجتهدين أو طرق نقل مختلفة .

(١) والعلماء المجتهدون يرجعون بين أقوال الشافعي ، فيأخذون بما رجحه هو ، فان لم يصرح بالترجيح فيما فرغ عليه ، فان لم يكن ذلك رجحوا المتأخر على المتقدم ، فان لم يعرف وذلك نادر رجحوا أقربها إلى أصوله .

فإنه يرجع إلى ما رجحه المجتهدون السابقون، وهو ما صححه الأكثر، ثم الأعلّم والأورع، فإن تعارض الأعلّم والأورع قدم الأعلّم، فإن لم يجد ترجيحاً عن أحد اعتبر صفات الناقلين للقولين، أو القائلين للوجهين، فمأرواه البويطى والربيع المرادى والمزنى عن الشافعى مقدم على ما رواه غيرهم.

وقد قال بعض العلماء إذا كان للشافعى آراء بعضها يوافق فيه أكثر الأئمة، والآخر قد انفرد به ولم يؤثر ترجيح اتباع ما وافق أكثر الأئمة ولكن يقول النووي إن ذلك محل نظر، فقد قال: «حكى القاضى حسين فيما إذا كان للشافعى قولان أحدهما يوافق أباً حنيفة - وجهين لأصحابنا: (أحدهما) أن القول المخالف أولى، وهذا قول الشيخ أبى حامد الاسفراينى قال: الشافعى إنما خالفه لإطلاعه على موجب المخالفة

(والثانى) القول الموافق أولى. وهو قول القفال، وهو الأصح، والمسألة المفروضة، فيما إذا لم يجد مرجحاً مما سبق،.

وهكذا ترى أنه بعد أن انقضى دور التخريج جمـد العلماء على المنقول، لا يتجاوزونه، وامتنعوا عن التصرف، وصاروا عبيد الكتب، يرجحون ما ترجح ويزيفون ما تزيف، وليس لهم فكر إلا فى استخراج العلم من بين دفتها، وبذلك قامت المحاجرات بين الفقه الشافعى، وبين الأصول التى قام عليها، وبينه وبين البيئات التى يعيش فيها، فقد صار الفقيه فيه من يعرف الفروع المدونة المصححة، لامن يبنى على أصوله كما بنى من سبقوه، وأصبح لا يعالج الحوادث التى تقع بالتخريج الحر فيستنبط لها من الأحكام ما يناسب حالها، ويلأنم شئونها غير خارج عن أصول المذهب. بل يأخذ أحكامها من الفروع المدونة، وإن كانت لحال غير حالها، وفى مجتمـع غير مجتمـعها.

والخلاصة أن الفقه الشافعى أخذ ثلاثة أدوار تبينت مما مضى، دور النمو تحت سلطان الاجتهاد المطلق مع التقيد بالأصول الشافعية، ودور النمو تحت التخريج، وأخيراً دور الوقوف، فهل لأصحابه أن يسيروا، وقد سن السابقون طريق السير، وهو دراسة المسائل التى تعرض، وليس فيها نص للشافعى على مقتضى ما تهـدى إليه أصوله، والله الموفق.

انتشار المذهب الشافعي

٢٤٧ - قال ابن خلدون في المقدمة : « أما الشافعي فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها ، وقد انتشر مذهبه بالعراق وخراسان ، وما وراء النهر ، وقاسموا الحنفية في الفتوى والتدريس في جميع الأمصار ، وعظمت مجالس المناظرات بينهم ، وشجنت كتب الخلافات بأنواع استدلالهم ، ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره . وكان الامام محمد بن ادريس الشافعي لما نزل على بني الحكم بمصر أخذ عنه جماعة من بني عبد الحكم وأشهب وابن القاسم وابن المواز وغيرهم ، ثم الحارث ابن مسكين وبنوه ، ثم انقرض فقه أهل السنة من مصر بظهور دولة الرافضة وتداول بها فقه أهل البيت ، وتلاشى من سواهم ، إلى أن ذهبت دولة العبيدين من الرافضة على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب ، ورجع إليهم فقه الشافعي وأصحابه من أهل العراق والشام ، فعاد إلى أحسن ما كان ونفق سوقه ، واشتهر منهم محي الدين النووي من الحلة التي ربيت في ظل الدولة الأيوبية بالشام ، وعز الدين بن عبد السلام أيضاً ، ثم ابن الرفعة بمصر ، وتقى الدين بن دقيق العيد ، ثم تقى الدين السبكي بعدهما إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الاسلام بمصر لهذا العهد ، وهو سراج الدين البلقيني ، فهو اليوم أكبر الشافعية بمصر ، وكبير العلماء بها ، بل أكبر العلماء من أهل العصر . »

هذه كلمة ابن خلدون عن مذهب الشافعي وانتشاره ، وقد ذكر أنه ابتداء من مصر ، ثم غالب المذهب الحنفي والمذاهب الأخرى في الشرق ، ثم عاد إلى مصر موطنه . هذا لإجمال يحتاج إلى قليل من التفصيل :

٢٤٨ - اجتهد الشافعي بمكة ، ودارس أهل العراق مذهبه ، ولكن العلماء في ذلك الوقت لم يكونوا قد سلكوا الطريق المذهبي في دراستهم ، بل كان كل عالم يجتهد فيما يعرض له من المسائل اجتهاداً حراً ، وقد يستعين بدراسة غيره ، ليستن لنفسه طريقاً ، وليكون له رأياً من غير أن يتقيد بطريق من استعان به ، ولا رأيه ،

ولم يكن ثمة تقليد إلا تقليد العامة لمن يستفتونهم من العلماء ، لذلك لم تصر هذه البلاد شافعية باجتهاد الشافعي فيها ، أو دراسته لأهلها .

ولما أخذت ربح التقليد تهب بعد أن اختار المجتهدون أو بعضهم طريقة بعض الأئمة في الإجهاد ، ثم صار أهل الإقليم يقلدون إماماً ، ويختارون مذهباً ، كان المذهب الشافعي قد استقر في مصر ، واستقام أهلها على طريقته ، إذ شغل الناس بدراسته عن المذهب المالكي الذي كان غالباً ، والمذهب الحنفي الذي كان معروفاً ، لذلك كانت مصر المكان الذي صدر عنه المذهب الشافعي .

جاء في طبقات ابن السبكي عن مصر والشام بالنسبة للمذهب الشافعي : « هذان الأقليمان مركز ملك الشافعية ، منذ ظهر مذهب الشافعي ، اليد العالية لأصحابه في هذه البلاد لا يكون القضاء والخطابة في غيرهم ، .

انتشر المذهب الشافعي بعد مقامه في مصر فظهر في العراق ، كثر أتباعه في بغداد وغلب على كثير من بلاد خراسان ، وتوران والشام واليمن ، ودخل ما وراء النهر ، وبلاد فارس والحجاز ، وبعض بلاد الهند ، وتسرب إلى بعض شمال أفريقيا والأندلس بعد سنة ٣٠٠ هـ ، كما في الفوائد البهية .

٢٤٩ - ولندكر كلمة موجزة عن حاله في كل بلد من هذه البلاد التي انتشر فيها . فأما مصر التي تعتبر الموطن الأول لها فكان هو السائد فيها بعد أن تغلب على المذهبين الحنفي والمالكي ، واستمر كذلك صاحب السلطان إلى أن جاءت الدولة الفاطمية ، فأبطلت العمل به ، وجعلت العمل على مقتضى مذهب الشيعة الإمامية ، حتى إذا أدا الله من سلطانهم على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب أحياناً المذاهب المعروفة ، وأبطل للعمل بالمذهب الشيعي ، وجعل للشافعي الحظ الأكبر ، من عنايته وعناية من جاءوا بعده من الأيوبيين ، فقد كانوا جميعاً شافعية إلا عيسى بن العادل أبي بكر سلطان الشام ، فإنه كان حنفياً . ولم يكن في هذه الأسرة حنفي سواه ، ثم تبعه أولاده وكان شديد التعصب لذلك المذهب ، وبعده الحنفية من ققهاهم .

ولما خلفت دولة المماليك البحرية دولة الأيوبيين لم تنقص حظوة المذهب الشافعي

فقد كان سلاطينها من الشافعيين إلا سيف الدين قطز الذى كان قبل بيبرس . فقد كان حنفيا، ولكن لم يكن له أثر في مذهب الدولة لقصر مدته ، بل لقد زعم السيوطي في حسن المحاضرة ، أنه لم يكن فيهم غير شافعى قط .

ولقد كان القضاء على المذهب الشافعى مدة هذه الدولة كسابقتها ، إلى أن أحدث الظاهر بيبرس فكرة أن يكون قضاة أربعة ، لكل مذهب قاض ، يقضى بما يوجبه مذهبه ، فكان لكل قاض العمل والتحدث بما يقتضيه مذهبه بالقاهرة والفسطاط ، ونصب النواب ، وإجلال الشهود ، ولكن جعل للشافعى مكان أعلى من سائر الأربعة ، وذلك بأن كان له وحده الحق في تولية النواب في بلاد القطر كما كان له الحق وحده في النظر في أموال اليتامى والأوقاف ، وكان بهذا له المرتبة الأولى في الدولة ، ثم يليه المالكي ثم الحنفى فالحنبل . ولكن جاء في صبح الأعشى أن ابن بطوطة ذكر أن ترتيبهم بمصر مدة الملك الناصر كان بتقديم الحنفى على المالكي ، فلما ولي القضاء برهان الدين بن عبد الحق الحنفى أشار الخلفاء على الملك الناصر بجلوس المالكي فوقه ، كما جرت بذلك العادة القديمة من قبله ، فعمل بذلك .

واستمرت الحال في دولة المماليك الجركسية كما كانت في سابقتها ، حتى استولى العثمانيون على ملك ، مصر فأبطلوا القضاء بالمذاهب الأربعة واختصاص الشافعى بالمكانة العالية ، وحصروا القضاء في المذهب الحنفى لأنه مذهبهم ، ولم يزل الأمر كذلك إلى اليوم ، بيد أنه قد أخذ في الاقتباس من المذاهب الأخرى في الأحوال الشخصية ، والوقف والموارث والوصايا ، وهى المسائل التىبقى القضاء فيها على مقتضى أحكام الشريعة الإسلامية دون سواها .

وإذا كان المذهب الشافعى قد فقد مكانته الرسمية في الدولة ، فقد بقيت له منزلته في الشعب المصرى . فإنه هو والمذهب المالكي ، قد تغلغلا في نفس الشعب ، حتى إنه يتدين في عبادته على مقتضى هذين المذهبين في ريف مصر وقراها إلى يومنا هذا . فالناس في ريف مصر في عبادتهم يختارون هذين المذهبين . والمالكي أغلب في صعيد مصر ، والشافعى أغلب في الوجه البحرى .

٢٥٠ — وأهل الشام كانوا على مذهب الأوزاعي حتى ولى قضاء دمشق بعد قضاء مصر أبو زرعة محمد بن عثمان الدمشقي الشافعي ، قال فيه ابن السكي في طبقاته : « كان رجلا رئيسا يقال إنه هو الذي أدخل مذهب الشافعي إلى دمشق وإنه كان يهب لمن يحفظ مختصر المزني منه مائة دينار ... توفي بدمشق سنة اثنتين وثلاثمائة » .

وقد عبر عن إدخاله المذهب الشافعي الشام بكلمة يقال ، وذلك تعبير محقق دقيق لأن المذهب لا بد أن يكون قد سرى إلى الشام من مصر ، لما بينهما من جوار ، وللهجرة التي كان يقوم بها العلماء . ولكن لأنه أول قاض شافعي ولى قضاء الشام ، وكان القاضي قبل ذلك أوزاعيا ، فقد عمل بنفوذه على إحلال ذلك المذهب محل مذهب الأوزاعي ، وكان يشجع على حفظه ومعرفته بالهبات كما رأيت ، وبتوالي القضاة الشافعيين على الشام أخذ مذهب الأوزاعي في الانقراض ، ومذمت الشافعي في الغلب ؛ ولم يتم له الغلب في حياة أبي زرعة ، بل في عهد من جاءوا بعده من القضاة ، فقد استمر مذهب الأوزاعي ، مع أن القضاء أخذ منه — له مكانته في نفس الشعب الشامي ، حتى لقد كان له مفتون وإن لم يكن منه في آخر الأمر قضاة . جاء في تاريخ الذهبي في حوادث سنة ٣٤٧ أنه مات مفتي دمشق على مذهب الأوزاعي أبو الحسن أحمد بن سليمان بن حنظل وكانت له حلقة كبيرة بالجامع ، ويظهر أنه آخر مفت لمذهب الأوزاعي ،

ومن هذا يفهم أن مذهب الأوزاعي كان بالشام إلى منتصف القرن الرابع الهجري وأنه لم تتم الغلبة للشافعي ، إلا عند ذلك .

٢٥١ — والعراق كان على مذهب أبي حنيفة لمكانته عند خلفاء بني العباس ؛ لأن القضاة كانوا منه منذ ولى القضاء أبو يوسف رضى الله عنه

قال ابن حزم : « مذهبنا انتشر في بدء أمرهما بالرياسة والسلطان مذهب أبي حنيفة ، فانه لما ولى الرشيد أبا يوسف خطة القضاء كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل إفريقية . ومذهب مالك عندنا بالاندلس ، فان يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاء ، وكان لا يلي قاض في الاندلس إلا بمشورته واختياره ، ولا يشير إلا بأصحابه ، ومن كانوا على مذهبه ، والناس سراع إلى الدنيا ، فأقبلوا على ما يرجون به بلوغ

أغراضهم ، على أن يحى لم يل قضاء قط ، ولا أجا ب اليه ، وكان ذلك زائداً في جلالة
عندهم وداعياً إلى قبول رأيه لديهم ، اهـ

ومع ما كان لمذهب أبي حنيفة من مكان بالعراق لهذه الرياسة ، ولأنه موطنه
ومقامه . كان لمذهب الشافعي أيضاً مكان لتلاميذ الشافعي الأولين به ، ولهجرة كثيرين
من أصحاب الشافعي إلى العراق ، ولأن بغداد كانت حاضرة العالم الإسلامي ، فكان العلماء
يفدون إليها من كل المذاهب ومختلف الآراء ، لذلك كله تراحم المذهب الشافعي ومذهب
أبي حنيفة ، وكانت له بجواره كثرة ، وإن لم يكن معتنقوه هم الأكثر ، ولكن كان
كثيرون من أهل بغداد فيهم تعصب شديد لمذهب أبي حنيفة ، حتى إن الخليفة القادر
بأنه ولي على القضاء قاضياً شافعيّاً فثار أهل بغداد ، وانقسموا حزبين حزب لا يؤيد
التعيين ، وهو الأكثر ، وحزب يناصره وهم الأقل عدداً ، ووقعت الفتن بينهما ، فاضطر
الخليفة لإرضاء الأكثرين ، وعزل القاضي الشافعي ، وأحل محله حنفياً ، وأعاد إلى الخنفيه
ما كان لهم من كرامة واعزاز وحرمة ، وكان ذلك في آخر القرن الرابع الهجري
ومهما يكن من الأمر فقد كان لمذهب الشافعي مكان ببغداد ، ولعلبائه منزلة ، ولئن
بعدوا عن الرياسة لقد سادوا بالعلم حتى لقد كان أكثرهم في موضع التجلة من الخلفاء ،
وإن كان القضاء في غيرهم .

٢٥٢ - ولقد دخل المذهب الشافعي فارس ويقول ابن السبكي إنه لم يكن
بفارس سوى مذهب الشافعي ، ومذهب داود الظاهري .

وهذا نص ما فيه : قال الأستاذ أبو منصور ولم يبرحوا شافعية أو ظاهرية على
مذهب داود ، والغالب عليهم ظاهرية ، ولكن يظهر أن الظاهري قد انقرض بعد ذلك
في فارس ، وغلب على الشافعي المذهب الشيعي ، فإن فارس الآن تعتنق المذهب الامامي
الاثني عشري ، وهو مذهب الدولة الرسمي ، والقضاء فيها على نظامه .

٢٥٣ - أما بلاد خراسان وسجستان وما وراء النهر ، فقد كان المذهب الشافعي
له المكانة ، وكان الشافعيون يتناظرون مع غيرهم من أصحاب المذاهب التي كانت تسكن
هذه البلاد ، وأحياناً كان يصل الخلاف إلى اضطراب ، كما كان يقع بينهم وبين الشيعة
أو بعض الخنفيه والحنابلة أحياناً .

ولقد تضافرت الأسباب لإنتشار المذهب الشافعى بهذه البلاد، والأساس والعماد هو علماء المذهب ونشاطهم ؛ ومحمد بن اسماعيل الثقفي الكبير الشافعى المتوفى سنة ٣٦٥ هـ هو الذى أدخل ذلك فى بلاد ما وراء النهر كما جاء فى طبقات ابن السبكي .

وجاء فى الإعلان بالتوبيخ للسخاوى ، أن الحافظ عبد الله بن محمد بن عيسى المروزى هو الذى أظهر مذهب الشافعى بمرو وخراسان بعد أحمد بن سيار ، وكان السبب فى ذلك أن ابن سيار حمل كتب الشافعى إلى مرو ، فأعجب بها الناس ، فنظر عبدالله فى بعضها وأراد أن ينسخها ، فلم يمكنه ابن سيار فباع ضيعة له ، وخرج إلى مصر فأدرك الربيع وغيره من أصحاب الشافعى ورجع إلى مرو وابن سيار حى ، ولقد مات عبدالله هذا سنة ٢٩٣ هـ ؛ وذكر السخاوى أيضا أن أبا عوانه يعقوب بن اسحاق النيسابورى الأسفراينى المتوفى سنة ٣١٦ أول من أدخل مذهب الشافعى وتصانيفه إلى أسفراين وهو ممن أخذ عن الربيع والمزنى .

وهكذا نرى العلماء هم الذين تولوا نشر مذهب الشافعى ونقله إلى الأقاليم ، ونقل كتبه إلى الأقاليم الشرقية النائية ، وكانوا لا يكتفون بنشره بين العامة ؛ بل يقنعون الولاة والسلاطين به ، فقد جاء فى الكامل لابن الأثير فى حوادث سنة ٥٩٥ هـ وفيها فارق غياث الدين صاحب غزنة وبعض أهل خراسان مذهب الكرامية^(١) وصار شافعى المذهب ، وكان سبب ذلك أنه كان عنده إنسان يعرف بالفخر مبارك شاه يقول الشعر بالفارسية متفنناً فى كثير من العلوم ، فأوصل إلى غياث الدين الشيخ وجيه الدين أبا الفتح محمد بن محمود المروذى الفقيه الشافعى فأوضح له مذهب الشافعى ، وبين له فساد مذهب الكرامية فصار شافعىا وبنى المدارس للشافعية وبنى بغزنة مسجداً لهم أيضاً . وأكثر مراعاتهم ؛ فسعى الكرامية فى أذى وجيه الدين

(١) مذهب الكرامية نسبة إلى محمد بن كرام السجستانى المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وهو مذهب فى العقائد . وله مسائل فى الفقه منها أن المسافر يكفيه فى صلاة الخوف تكبيرتان وجواز الصلاة فى ثوب نجس وأن العبادات تجوز بغير نية اكتفاء بعبادة الإسلام . ويظهر أن غياث الدين هذا لما انتقل إلى مذهب الشافعية قد هجر عقائد الكرامية وأخذ بالمذهب السائد عند الشافعيين وهو مذهب الأشاعرة .

فلم يقدمهم الله تعالى على ذلك ، وقيل إن غياث الدين وأخاه شهاب الدين لما ملكا في خراسان ، قيل لهما إن الناس في جميع البلدان يزرون على الكرامية ويحقرونهم ، والرأى أن يفارقا مذهبهم فصاروا شافعيين .

٢٥٤ - دخل المذهب الشافعى هذه البلاد النائية ولم تكن خالية من المذاهب قبله ، فقد علمت أنه كان بخراسان الكرامية وهو مذهب له آراء في الاعتقاد وفي الفروع ، وكانت فيها مذاهب الشيعة ومذهب أبى حنيفة ، وكثيرون من الحنابلة فكان الخلاف يقع بين هؤلاء وقد يكون في مناظرة يتنازع الفريقان أطراف الأدلة وقد تكون فتنة .

جاء في معجم البلدان لياقوت ، أن أهل الرى كانوا ثلاث طوائف شافعية وهم الأقل ، وحنفية وهم الأكثر ، وشافعية وهم كثيرون ، ف وقعت العصبية بين السنة والشيعة فتضافر عليهم الحنفية والشافعية ، وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف . ثم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية ، فكان الظفر للشافعية مع قتلهم نظرت محال الشيعة والحنفية ، وبقيت الشافعية وهي أصغر محال الرى ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفيها مذهبه ،

ثم ذكر في كلامه على ساوه ، وهي واقعة بين الرى وهمذان : ، أن أهلها كانوا سنية شافعية وكان بقربها مدينة يقال لها آوة أهلها شيعية إمامية . فكانت تقع بينهم العصبية ، .

وهكذا كان يغالب رجال المذهب غيرهم ويستنصرون بالعامه وبمنازلهم من الملوك ، فقد كان كثيرون منهم من أهل الزهادة ، وكثيرون من أهل التصوف ، ولذلك مكآته في أهل هذه البلاد ، واستمرت المغالبة حتى كان لهم الغلب في أكثر هذه البلدان الشرقية النائية ، وإن كانوا في أكثرها لم يكونوا إلا أكثر عدداً .

وقد ذكر المقدسى في أحسن التقاسيم ، أنه كان المذهب الغالب على كثير من البلدان في إقليم المشرق ككورة الشاس وإيلاق وطوس ونسبا وإيورد وغيرها ، وكان هراة وسجستان وسرخس ونيسابور ، ثم ذكر أنه كانت تقع بينهم وبين الحنفية

في سجستان وسرخس فتن بسبب التعصب المذهبي تراق فيها الدماء ، وكذلك كانت الفتن في كثير من بلاد الديلم .

٢٥٥ - انتشر المذهب الشافعي في هذه البلاد الشرقية النائية ، كما انتشر في العراق والشام ، وكما انتشر في اليمن ، والحجاز ، ولكنه لم يفتش ببلاد المغرب ، ولم يكن في المغرب ولا في الأندلس شافعية ، إلا ما كان من يوسف بن يعقوب بن عبد المؤمن صاحب المغرب والأندلس ، فإنه بعد أن تظاهر بمذهب الظاهرية مال إلى مذهب الشافعي آخر أيامه ، واستقضاهم على بعض البلاد ، كما جاء في الكامل لابن الأثير .

ولمّا لم يكن لمذهب الشافعي حظ في بلاد المغرب والأندلس لغلبة المذهب المالكي ولقد ذكر المقدسي في أحسن التقاسيم أنهم كانوا بسائر بلاد المغرب على عهده إلى حدود مصر لا يعرفونه . وأنه ذكره بعضهم مرة ، فذكر قول الشافعي ، فقال من الشافعي ؟ إنما كان أبو حنيفة لأهل المشرق ومالك لأهل المغرب .

وقال المقدسي أيضا : « رأيت أصحاب مالك يغيضون الشافعي ، ويقولون أخذ العلم عن مالك ثم خالفه ، وقال في أهل القيروان : « ليس في أهلها غير حنفي ومالكي مع ألفة عجيبة ، لا شغب بينهم ولا عصبية . »

ويظهر لي أن نشاط الخراسانيين الذين اعتنقوا المذهب الشافعي واعتناق بعض ملوك تلك البلاد النائية لهذا المذهب ، وزهادة العلماء ، وتصوفهم ، وقربهم من الولاية مع العفة عما في أيديهم جعل لهم منزلة عند العامة ، فانتشر المذهب هناك . أما علماء الشافعية في مصر والعراق فلم يكن لهم نشاط يذكر في المغرب ، وملوك المغرب والأندلس كانوا يعتنقون المذهب المالكي لا يعدلون به بديلا .

وإن التعصب المذهبي الذي كان بين علماء المشرق شيعة وحنفية وشافعية كان له أثره في نشاط الشافعية وعملهم على الدعاية لمذهبهم في ربوع هاتيك البلاد . أما في مصر فلم يكن ثمة تعصب مذهبي لا بين الشافعية والحنفية ولا بينهم وبين المالكية

فلم يكن ثمة نشاط في الدعاية المذهبية بل كل وما يقلد من المذاهب ومن يتبع من الأئمة
من غير عصبية جامحة ولا تناحر ، وإن وقعت مناظرات بين الشافعية وغيرهم
أحياناً لا تتجاوز العلماء إلى العامة فلا تعدو النطاق العلمى ، ولا تؤدى إلى الفتن
بين الجمهور .

والله يقبل من يشاء ويهذى من يشاء . وله الأمر من قبل ومن بعد ، إنه على
ما يشاء قدير .

ما يشتمل عليه الكتاب

- ٣ - افتتاحية الكتاب ٦ - تمهيد في بيان المنهج لتدريس تاريخ العلوم
١١ - سبب اختيار الشافعي ليكون ابتداء الدراسة

القسم الأول

١٤ - حياة الشافعي

- ١٤ - مولده ، ونسبه - ١٦ - نشأته ١٩ - طلبه العلم بمكة والمدينة
٢٠ - توليه بعض أعمال باليمن ٢١ - اتهامه بالتشيع ٢٣ - قدومه بغداد
والتقاؤه بمحمد بن الحسن ودراسته فقه أهل الرأي ٢٥ - عودته إلى مكة وتدريسه
بالمسجد الحرام ٢٦ - قدومه ببغداد للمرة الثانية ونشره آراءه بها ٢٧ - قدومه
للمرة الثالثة ببغداد ، وقصر إقامته بها في هذه المقدمة ، وسبب ذلك ٢٨ - قدومه
إلى مصر ووفاته بها ٢٨ - بيان إجمالي لارتباط أدوار اجتهاده بأدوار حياته ،
وصلة فقهه بفقه شيخه مالك .

٣٢ - علم الشافعي ومصادره

- ٣٢ - مكانة الشافعي العلمية ، وشهادة العلماء له ٣٤ - العناصر المكونة لعلمه
٣٥ - مواهبه - قوة مداركه ٣٦ - دراسته لنفوس الناس وخبرته في ذلك
٣٧ - صفاء نفسه وإخلاصه في طب الحقائق العلمية
٣٩ - شيوخه كثرتهم ، واختلاف مناهجهم وأقاليمهم ٤٠ - المدارس الفقهية ،
وأخذها من كلها ٤٢ - مدرسة مكة وأخذها منها
٤٣ - دراساته الخاصة وتجاربها - رحلاته ٤٤ - مناظراته للعلماء
ودراسته لكتب من سبقه وفحصها ونقدها ٤٥ - دراسته لآراء الشيعة .
كما استفاد من كلامه ٤٦ - إدعاء أنه كان يعلم اليونانية ، ومناقشة سند الدعوى .

٤٩ - عصر الشافعي

- ٤٩ - اختلاط المدنية الإسلامية بالأمم ذوات الحضارات القديمة - نقل العلوم اليونانية ٥٠ - الزنادقة ٥١ - تجريد المعتزلة لمجادلتهم ٥٢ - المعتزلة وموقف الفقهاء والمحدثين منهم ٥٢ - عمل الفرق الإسلامية في نشر آرائها ٥٣ - تدوين العلوم ٥٤ - اتساع الدولة الإسلامية ، ووصف إجمالي للحال العلمية في مدنها ٥٥ - النزعة العلمية عند خلفاء بني العباس ٥٧ - الجدل بين العلماء ٦٤ - السنة والرأي ٦٥ - الصحابة والرأي ٦٦ - الرأي والحديث في عهد التابعين ٦٨ - الرأي والحديث في عصر الشافعي ٧٣ - منكر الاحتجاج بالسنة في عصر الشافعي ٧٤ - التقارب بين أهل الرأي وأهل الحديث في عصر الشافعي ٧٥ - تفسير المراد من الرأي تفسيراً فيه عموم ، وتخصيص الشافعي له بالقياس ٧٨ - قنوى الصحابي والتابعي وعمل أهل المدينة والجدل فيهما في ذلك العصر ٨٢ - الجدل حول الإجماع ٨٥ - الجدل حول عبارات النصوص ٨٧ - خلاصة القول في عصر الشافعي

٩٠ - الفرق الإسلامية التي عاصرت الشافعي

١ - الشيعة

- ٩٠ - خلاصة مبادئها ٩١ - المعتزلون منهم ٩٢ - الغلاة ٩٣ - أصل الشيعة ٩٤ - السبئية ٩٥ - الكيسانية ٩٨ - الزيدية ١٠٠ - الإمامية ١٠١ - الإثنا عشرية والإسماعيلية

١٠٢ - الخوارج

- ١٠٢ - أوصافهم النفسية والفكرية ١٠٧ - نعتهم على قريش ١٠٨ - آراؤهم العامة لفرقهم ونظراتهم السطحية ١١١ - كثرة الخلاف فيما بينهم ١١٢ - فرقهم الأربعة وعلومهم ١١٣ - النجدات ١١٤ - الصفرية : العجاردة ١١٥ - الأباضية ١١٥ - الخوارج لا يعدون مسلمين

١١٧ — المعتزلة

- ١١٧ — نشأتهم ١١٨ — الأصول الجامعة لمذهبهم ١٢١ — طريقتهم في الاستدلال ١٢٢ — دفاعهم عن الإسلام ١٢٣ — مناصرة الخلفاء لهم ١٢٤ — الخلاف بينهم وبين الفقهاء والمحدثين ١٢٦ — اضطهاد بعض الخلفاء للفقهاء والمحدثين بتحريض المعتزلة ١٢٧ — اتهام الفقهاء والمحدثين لهم في دينهم ١٢٨ — مناظرات المعتزلة . وعلم الكلام ١٣٠ — مجادلتهم أهل الأهواء وغير المسلمين ١٣١ — مجادلة الفقهاء والمحدثين لهم ١٣٢ — المآثر من مجادلاتهم .
-

القسم الثاني

آراءه وفقهه

١٣٤ - آراء الشافعي حول العقيدة وفي الإمامة

١٣٤ - رأيه في علم الكلام وسببه وعليه به ١٣٦ - رأيه في الصفات ، وخلق القرآن وحقيقة الإيمان ١٣٨ - رأيه في الإمامة وشروط الإمام . ومن كان أحق الناس بالخلافة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ١٤٠ - محبته لعلي بن أبي طالب ، وأخذه أحكام البغاة من سيرة علي في معاملتهم .

١٤٣ - فقه الشافعي

١٤٣ - الأدوار التي مر بها في تكوين مذهبه

١٤٦ - نقل فقه الشافعي بتلاميذه وكتبه ١٤٦ - تلامذته : تلاميذه بالعراق

١٤٨ - تلاميذه بمصر

١٥٣ - أول كتبه ١٥٣ - إعلان كتبه ببغداد في قدمته الثانية ١٥٤ - إعادته

النظر في كتبه وفحصها وتغيير بعضها في مصر ١٥٥ - مقدار المخايرة بين الكتب البغدادية والمصرية ١٥٧ - الفرق بين ما يحكيه أصحابه من آراء له ، وما ينسبونه إليه من كتب وكيف كان يدون كتبه

١٥٩ - كتاب الأم . اتفاق العلماء على أن مافيه عبارة الشافعي بكتابته أو إملائه

١٦١ - كلام أبي طالب المكي ومناقشته ١٦٤ - كثرة العلماء على أن الأم تلقاه

راويه الربيع ، وليس جمع البويطي ، والأدلة على ذلك ١٦٥ - المجموعة الفقهية

المطبوعة بمصر قوة نسبتها إلى الشافعي رضي الله عنه ، ومناقشة ما قيل في ذلك

١٦٩ - دراسة فقه الشافعي

١٦٩ - ذكر الشافعي لأكثر من رأي في بعض الفروع الفقهية ، وأمثلة من ذلك

١٧٣ - طعن بعض المتعصبين عليه في فقهه بسبب ذلك ، ورد كلامهم ١٧٤ - كلام

الفخر الرازي في تعدد أقوال الشافعي في المسألة الواحدة ، ومحاولته تقليل عدد

المسائل التي أثر للشافعي قولان فيها من غير ترجيح ١٧٦ — ما نراه سبباً لتعدد الأقوال عند الشافعي في بعض المسائل .

١٧٨ — أصول الشافعي

١٧٨ — الشافعي واضع علم الأصول ١٧٩ — أول كتابة للشافعي في الأصول الرسالة ١٨٠ — تقسيم العلم بالشرعية عند الشافعي إلى علم عامة وعلم خاصة ، وتفرقة بينهما — ١٨٢ — مصادر الأحكام الشرعية عند الشافعي ومراتبها .

١٨٣ — الكتاب

١٨٣ — اعتباره الكتاب والسنة الثابتة مرتبة واحدة في الاستدلال ، وبيان مراده من ذلك ١٨٦ — القرآن عربي فاستنباط الأحكام منه على سنة ذلك اللسان ١٩١ — العام والخاص في القرآن ١٩٢ — العام الظاهر الذي يراد به العام الظاهر ١٩٣ — العام الذي يراد العام ، ويدخله الخصوص ١٩٦ — العام الذي يراد به كاه الخاص ، وطرائق بيان خصوصه والأمثلة على ذلك ١٩٨ — الشافعي يعمل بالعام بظاهر عموميه ، حتى يقوم دليل على التخصيص ٢٠٠ — خبر الواحد يدل على أن المراد بعام القرآن هو الخاص ، والموازنة بين رأى الشافعي وأصول الحنفية في هذا ٢٠١ — التخصيص بيان لإرادة الشارع الخصوص من أول الأمر ٢٠٣ — السنة تفصل بحمل الكتاب ، أو تعين محمله ، أو تخصص عموميه

٢٠٨ — السنة

٢٠٨ — ذكر من تكلموا في حجية السنة — ٢١١ — الأدلة التي ساقها الشافعي لإثبات أن السنة هي المصدر الثاني للفقهاء ٢١٤ — من هم الذين أنكروا حجية السنة وجادلهم الشافعي ، كلام من لا يأخذ بالسنة إلا إذا كان معها قرآن ٢١٧ — إنكار حجية خبر الآحاد من بعض الناس ، وأدلة الشافعي على حجيته ٢٢٢ — أخبار الآحاد دون الكتاب والسنة المجمع عليه في الاحتجاج عند الشافعي ٢٢٢ — ما يشترطه للشافعي لقبول أخبار الآحاد

٢٢٣ — قبول المرسل عند الشافعي ، وشروط قبوله ومرتبته في الاستدلال .

٢٥٢ - السنة لا تناهض أحكام الكتاب ٢٢٥ - اختلاف السنن وما عرف فيه الناسخ من المنسوخ ٢٢٦ - التوفيق بين السنن إن اختلفت ولم يعرف ناسخ منها أو منسوخ ٢٢٨ - إذالم يمكن التوفيق وعرف المتأخر من المتقدم ٢٢٩ - إذالم يعرف المتقدم والمتأخر قدم أقواها سنداً ثم ماله دلالة شاهدة من الكتاب ٢٢٩ - بيان مقام السنة من الكتاب ٢٣٠ - بيان السنة للقرآن ، وأمثلة ذلك ، ٢٣٤ - السنة تأتي بحكم ليس فيه نص كتاب .

٢٣٦ - النسخ

٢٣٦ - النسخ حقيقته ووقوعه في كل الشرائع ٢٣٧ - وقوعه في الشريعة الإسلامية وسببه ، وأوصاف الأحكام المنسوخة ٢٤٠ - كلام الشافعي في النسخ . وتقريره أن النسخ يكون في الكتاب ، ومخالفة أبي مسلم الأصفهاني لذلك (هامش) ٢٤١ - القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله عند الشافعي . وأدلته في ذلك ٢٤٣ - الشافعي يقرر أن السنة هي التي تبين أن آية نسخت حكم آية ، ويسوق الأمثلة على ذلك ، ومنها نسخ الوصية لوارث بآية المواريث

٢٤٦ - نسخ السنة ٢٤٦ - الشافعي يقرر أن القرآن لا ينسخ السنة إلا ومعه . بيان للنسخ من السنة وأدلته على ذلك ٢٤٧ - الخلاف بين الشافعي والأصوليين من بعده في هذا ٢٤٩ - كلمة في ختام النسخ تبين تحرير الشافعي لمعنى النسخ وطريقة دراسته له .

٢٥١ - الإجماع

٢٥١ - مرتبة الإجماع في الاستدلال ، وحقيقته ، وإجماع الصحابة عنده ٢٥٢ - الحجج التي يسوقها الشافعي لإثبات أن الإجماع حجة . الاستدلال بالحديث ٢٥٣ - الاستدلال بالقرآن ، ومناقشة الآية التي مناقها للإثبات بها ٢٥٤ - من يتكون منهم الإجماع : عمل أهل المدينة عند الشافعي ٢٥٥ - رده الاستدلال بعمل أهل المدينة ٢٥٦ - مخالفته لشيخه مالك في ذلك ٢٥٧ - أقسام عمل أهل المدينة (هامش) - الشافعي يقرر أن أهل المدينة لا يتفقون إلا فيما هو

جمع عليه ، فتكون الحجة في اجماع الجميع ؛ ٢٥٨ - ماروى من تخرجه من مخالفة أهل المدينة ٢٥٩ - الاجماع السكوتى ليس اجماعا عند الشافعى ٢٦٠ - الشافعى كان لا يسلم لمجادليه دعوى الاجماع وتوجيهه لذلك ؛ ٢٦١ - تسليمه بالاجماع في أصول الفرائض كالصلوات الخمس .

٢٦٢ - القياس

٢٦٣ - الشافعى أول من ضبط القياس . تعريفه له بالمثال ٢٦٤ - المقدمات التى ساقها لاثبات أن القياس حجة ، وبيان ضرورته . بيان أن العلم بالقياس علم ظاهر ، لا علم إحاطة ، توجيه الاستدلال به مع هذه الحقيقة . ٢٦٦ - القياس قد يؤدي إلى الاختلاف ، ولا يمنع ذلك من الاعتماد عليه . ٢٦٧ - القياس لا يكون إلا بالبناء على أمر ثابت . ٢٦٨ - أقسام القياس . وأمثلة لكل قسم . ٢٦٩ - مراتب القياس . أمثلة كثيرة للأقيسة التى يتنازعها شهبان يسوقها الشافعى في الرسالة ، ويرجح بعض الأشباه على بعض . ٢٧٤ - يستفاد من كلام الشافعى أن دلالة الأولى من القياس ، واختلاف العلماء ورأينا في ذلك . ٢٧٥ - النصوص التى لا يقاس عليها ، نصوص الرخص لا يجرى فيها القياس . ٢٧٦ - أمثلة لذلك بينها الشافعى . ٢٧٧ - شروط القائل عند الشافعى أربعة . ٢٧٨ - اختلاف القائلين ، وبيان أنه ليس من الخلاف المذموم ٢٧٩ - فيصل التفرقة بين الخلاف المذموم والخلاف غير المذموم عند الشافعى ، بيان إمكان الاحتكام عند الاختلاف . ٢٨٠ - الاجتهاد بالرأى لا يكون إلا بالقياس .

٢٨٢ - إبطال الاستحسان

٢٨٢ - الأدلة التى ساقها لإبطال الاستحسان ، في الرسالة والآم ٢٨٦ - نقضه لأدلة من يحتجوا للاستحسان .

٢٨٩ - لم يبين الشافعى الاستحسان الذى لا يرى الأخذ به ، ويظهر أنه يشمل الإستحسان والمصالح المرسله ، الموازنة بين الاستحسان والمصالح المرسله ، وبيان من يأخذون بهما . تعريف الاستحسان عند الحنفية ٢٩٠ - أقسام الاستحسان

عند الحنفية . ٢٩٢ — تعريف الاستحسان عند المالكية ، درجة الاختلاف بينه وبين المصالح المرسلة عندهم . ٢٩٤ — حقيقة المصالح المرسلة ، أمثلة لها ٢٩٦ — أخذ مالك بالمصالح المرسلة ٢٩٧ — المصالح أصل في العادات دون العبادات ٢٩٨ — القيود التي تقيد بها المالكية عند الأخذ بالمصالح المرسلة ٢٩٩ — أكثر العلماء على أن الشافعي يأخذ بالمصالح التي لها شبه معتبر من الشارع ٣٠٠ — رأينا في ذلك ٣٠١ — أقوال الصحابة

٣٠١ — الشافعي يأخذ بقول الصحابي ، ومخالفتنا في ذلك لجمهور الأصوليين ٣٠٢ — إثبات أن الشافعي في الجديد والقديم يأخذ بقول الصحابي ، بنصوص من الرسالة والام ٣٠٣ — مراتب أقوال الصحابة عند الشافعي ، ٣٠٥ — الشافعي يأخذ بقول الصحابي من غير أن يفرض فيه النقل ، ٣٠٦ — إذا اختلفت الصحابة اختار من أقوالهم ما يكون أقرب للكتاب والسنة أو أرجح في القياس ، أمثلة لاختياره من أقوالهم عند اختلافهم ، اختلافهم في معنى القرء ، وترجيحه ما يختاره ٣٠٨ — اختلافهم في الرد على أصحاب الفروض في الميراث ، وترجيح الشافعي رأى زيد بن ثابت واختياره له ٣٠٩ — اختلافهم في ميراث الجد مع الأشقاء أو لأب ، ويانه وترجيحه رأى زيد أيضاً . ٣١١ — رأى التابعي عند الشافعي . ترجيح أنه لا يعتبر حجة .

٣١٢ — الشافعي يفسر الشريعة تفسيراً مادياً على الظاهر لا على الباطن ٣١٣ — بيان ذلك فيما اختاره من مصادر ٣١٤ — إبطال الاستحسان من الأخذ بهذه النظرية ٣١٥ — الأسس التي بنى عليها هذه النظرية ٣١٦ — استنباطها من سبب نزول آية اللعان ٣١٨ — فروع كثيرة بنيت على هذه النظرية ٣١٩ القضاء يبنى على الظاهر ٣٢١ — تفسير العقود يبنى على الظاهر المادى عند الشافعي ٣٢٢ — كلام الفقهاء في ذلك ، ٣٢٣ — بحث قيم لابن القيم في بيان المقصود في العقود (هامش) ٣٢٤ — عمل الشافعي في الأصول وعمل من بعده

٣٢٤ — استنباطه الأصول ٣٢٥ — كيف استنبطها في الجملة ، وانتفاعه بالثروة الفقهية التي تركها فقهاء العراق وفقهاء الحجاز ٣٢٧ — الأصول عند الشافعي ميزان

وطريق استنباط ، وهي تتجه اتجاهها نظرياً وعملياً — ٢٢٩ — مناقشة المستشرقين في انكارهم فضل الشافعي في القياس (هامش)

٣٣٠ — الشافعي جعل الفقه علماً له أصول ، أصول الشافعي ومقامها من استنباط العلماء الذين سبقوه . والذين عاصروه ، والذين جاموا بعده ٣٣١ — من قاربه ومن بعده ، الظاهرية وأصول الشافعي ٣٣٢ — إشارة إلى أصول الإباضية ٣٣٣ — إشارة إلى أصول الشيعة ٣٣٥ — كلام المستشرقين في الأصول الشافعية ، كلامهم في الإجماع وبطلانه ، وادعائهم على الشافعي ما لم يقل

٣٣٦ — احتضان العصور الاسلامية لأصول الشافعي ٣٣٧ — نمو علم الأصول مع شيوع التقليد ، اختلاف اتجاهه ، الاتجاه النظري ، والاتجاه المذهبي ، اتجاه المتكلمين أو الشافعية ٣٣٨ — دخول علماء الكلام في غمار الباحثين في الأصول النظرية ، تعريف موجز بالأشاعرة والماتريدية (هامش) ٣٣٩ — أثر دخول المتكلمين في بحث الأصول ، سيادة التفكير الفلسفي لأصول المتكلمين ٣٣١ — الكتب التي ألفت على طريقة المتكلمين وأدوارها ٣٤١ — اتجاه الحنفية في الأصول والفروق المميزة له ٣٤٣ — ثمرات ذلك الاتجاه وفوائده ، استنباط قواعد عامة للفروع ٣٤٤ — تقريب الأصول من الفروع ٣٤٥ — الكتب التي ألفت على هذه الطريقة ٣٤٥ — الجمع بين الاتجاهين ٣٤٦ — الأصول التي تكشف مقاصد الشرع الإسلامي ، وعمل الشاطبي فيها

٣٤٧ — الأدوار التي عرضت لفقه الشافعي

٣٤٧ — تمهيد في بيان أن أصحاب الأئمة كانوا مجتهدين ٣٤٨ — عوامل نمو المذهب

٣٤٩ — ١ : كثرة أقوال الشافعي وأثرها في مذهبه

٣٤٩ — كثرة الأقوال ، والقديم والجديد ٣٥٠ — الترجيح بين القديم والجديد

٣٥٠ — ترك القديم في جملة ٣٥١ — ما أفتى به من القديم عدة مسائل واحصاؤها

٣٥٢ — ٢ : التخريج في مذهب الشافعي

٣٥٢ — عوامل التخريج المنتج ، التخريجات وأقسامها ٣٥٤ — التخريجات

التي تعد من المذهب الشافعي والتي لا تعد منه ، والمختلف فيها ٣٥٥ — الاخذ بالحديث في مقابل رأى ماثور للشافعي وعد ذلك من مذهبه ٣٥٦ — القديم إذا عاضده حديث ٣٥٧ — أقسام الأقوال المخرجة ، والفرق بين الأقوال والأوجه والطرق

٣٥٨ — المجتهدون في المذهب الشافعي

٣٥٨ — كثرة المجتهدين في المذهب الشافعي ، وتباعد أقاليمهم .

٣٥٩ — أقسام المجتهدين وطبقاتهم ، المجتهد المنتسب ، الاختلاف حول صفة أصحاب الشافعي ، وبعض من جاء بعدهم ٣٦١ — المجتهد المقيد بمذهب الشافعي ، المجتهدون الذين نما بهم المذهب الشافعي ، فقيه النفس ٣٦٢ — من يحفظ المذهب مراتب الفقهاء في المذهب الشافعي ٣٦٣ — قلة المخرجين تضيق أفق المذهب ٣٦٤ — ضيق المذهب بعد أن انصرف العلماء إلى المحافظة على أقوال السابقين فقط ٣٦٥ — طريقة الفتوى بعد أن منع التخريج

٣٦٦ — انتشار المذهب الشافعي

٣٦٦ — البلاد التي دخلها المذهب الشافعي . والاقاليم التي كانت مركز شيوعه ٣٦٦ — المذهب الشافعي في مصر ، جعل القضاء به في عهد الايوبية ، ومنه القاضي الاعظم ٣٦٨ — الاقتصار في القضاء على المذهب الحنفي بعد استيلاء العثمانيين لم يسلبه المذهب الشافعي سلطانه في الشعب .

٣٦٩ — دخول المذهب الشافعي الشام وتغلبه على مذهب الاوزاعي — دخوله العراق ومغالبة للمذهب الحنفي ٣٧٠ — دخوله فارس وخراسان وما وراءهما من البلاد الشرقية ومغالبة لمذاهب الشيعة والمذهب الحنفي فيها ٣٧٢ — العصية المذهبية في هذه البلاد وما أدت اليه من مجادلات وتحزيبات

٣٧٣ — أهل المغرب والاندلس لم يعرفوا المذهب الشافعي ، وسبب ذلك ٣٧٥ — بيان ما يشتمل عليه الكتاب .

تم بحمد الله تعالى