كتاب الاجتهاد

وهو القسم الخامس من الموافقات

obeikandl.com

obeikandl.com

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

كتاب الاجتهاد

وللنظر فيه أطراف:

(أ) طرف يتعلق بالمجتهد من جهة[1] الاجتهاد.

(ب) وطرف[2] يتعلق بفتواه.

(جـ) وطرف يتعلق النظر فيه بإعمال قوله والاقتداء به.

فأما الأول ففيه مسائل:

المسألة الأولى
[الطرف الأول]
[أنواع الاجتهاد]

الاجتهاد[3] على ضربين:

أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة.

---

(١) أي من جهة تنوعه إلى عام وخاص، ومن جهة ما يتحقق به الخاص من الوسائل، وما يصح فيه الاجتهاد وما لا يصح، وأسباب خطأ المجتهد، إلى غير ذلك.

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

(٣) الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع: إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها، فالاجتهاد في تطبيق الأحكام هو الضرب الأول الذي لا يخص طائفة من الأمة دون طائفة، وهو =

obeikandl.com

والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق[١] المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يَثبت الحكم بمُدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين[٢] محله، وذلك أن الشارع إذا قال: ﴿**وأشهِدُوا ذَوي عَدْلٍ منكم**﴾[أ] وثبت عندنا معنى العدالة[٣] شرعاً افتقرنا إلى تعيين من حصلت فيه هذه الصفة، وليس الناس في وصف العدالة على حد سواء، بل ذلك يختلف اختلافاً متبايناً، فإنا إذا تأملنا العدول وجدنا لاتصافهم بها طرفين وواسطة: طرف أعلى في العدالة لا إشكال فيه، كأبي بكر

= لا ينقطع باتفاق، والاجتهاد في درك الأحكام هو الضرب الثاني الذي يخص من هو أهل له، وقد اختلفوا في إمكان انقطاعه: فقال الحنابلة: لا يخلو عصر من مجتهد، وقال الجمهور: يجوز أن يخلو. وهو المذهب المنصور، لأنه لا يلزم عنه محال لذاته، وللأدلة السمعية الكثيرة. كقوله: «إن اللَّه لا يقبض العلم انتزاعاً»... الحديث.

(١) قال في المنهاج: تحقيق المناط هو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، أي إقامة الدليل على وجودها فيه، كما إذا اتفقا على أن العلة في الربا هي القوت، ثم يختلفان في وجودها في التين حتى يكون ربوياً. ا. هـ. وهذا لا يلزمه أن تكون العلة فيه ثبتت بالنص أو الإجماع، بل بأي طريق من الطرق التسعة تثبت، كما أنه لا يندرج فيما يسمى قياساً، بل هو مجرد تطبيق الكلي على جزئياته.

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

(أ) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(٣) وهي ملكة تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، وملازمة التقوى تكون باجتناب الكبائر، والمروءة صون النفس عن الأدناس وما يشينها عند الناس، والشرط في الرواية والشهادة أدناها: وهو ترك الكبائر، وترك الإصرار على صغيرة، وترك الإصرار على ما يخل بالمروءة، هكذا عرفها الأصوليون؛ وعليه لا يدخل الطرف الآخر الذي ذكره في جزئياتها، وهو ظاهر، وإن أوهم قوله: وطرف آخر، غير ذلك، إلا أن قوله: في الخروج عن مقتضى الوصف، يكشف عن قصده، وهو أن من ثبت له مجرد كونه مسلماً ولم ينقض وقت نتحقق فيه بعد من اتصافه بالعدالة المحتاج إلى مدة يعرف فيها اتجاه نفسه للخير أو الشر ـ مثل هذا ليس بعدل، إلا أنه أقل درجة في الخروج عن العدالة، ويزيد عنه في الخروج عنها من حد في كبيرة... إلخ، ولو جعل الطرف الآخر أقل من تحقق فيه العدالة، ثم جعل بينه وبين عدالة أبي بكر مراتب كثيرة لكان أوضح من هذا الصنيع الموهم، فإن أحد الطرفين من العدالة، والآخر خارج. وليس هذا مألوفاً في التعبير عن الوسط والطرفين، فقوله: وطرف آخر، أي خارج عنها، وقوله: غامض، أي لا سيما في تطبيق الجزء الثاني من حد العدالة وهو المروءة.

الصديق. وطرف آخر: وهو أول درجة في الخروج عن مقتضى الوصف، كالمجاوز لمرتبة الكفر إلى الحكم بمجرد الإسلام، فضلاً عن مرتكبي الكبائر المحدودين فيها، وبينهما مراتب لا تنحصر، وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حد الوسع، وهو الاجتهاد.

فهذا مما يفتقر إليه الحاكم في كل شاهد، كما إذا أوصى بماله للفقراء، فلا شك أن من الناس من لا شيء له فيتحقق فيه اسم الفقر[١]، فهو من أهل الوصية ومنهم من لا حاجة به ولا فقر وإن لم يملك نصاباً، وبينهما وسائط، كالرجل يكون له الشيء ولا سعة له، فينظر فيه: هل الغالب عليه حكم الفقر أو حكم الغنى؟ وكذلك في فرض نفقات الزوجات والقرابات، إذ هو مفتقر إلى النظر في حال المنفَق عليه والمنفِق[٢]، وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها، فلا يمكن أن يستغنى ها هنا بالتقليد، لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناطُ هنا لم يتحقق بعد، لأن كل صورة من صوره النازلة نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلا بد من النظر في كونها مثلها أولاً، وهو نظر اجتهاد أيضاً، وكذلك القول فيما فيه حكومة من أروش الجنايات وقيم المتلفات.

---

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

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

ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعداداً لا تنحصر، ومع ذلك فلكل معين خصوصيةٌ ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به الامتياز معتبراً في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين، فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل؟ فإن أخذت بشبه من الطرفين فالأمر أصعب، وهذا كله بيّن لمن شدا في العلم: ومن القواعد القضائية «البينة على المدعي واليمين على من أنكر»، فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة ـ بل لا يمكنه توجيه الحِجاج ولا طلب[1] الخصوم بما عليهم ـ إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل[2] القضاء، ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة، وهو تحقيق المناط بعينه.

فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفتٍ، بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، فإن العامي إذا سمع في الفقه أن الزيادة الفعلية في الصلاة سهواً من غير

---

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

(٢) قال في تبصرة الحكام في القسم الثاني من الركن السادس في كيفية القضاء: إن علم القضاء يدور على معرفة المدعي من المدعى عليه، لأنه أصل مشكل، وأنهم لم يختلفوا في حكم كل منهما، ولكن الكلام في تمايزهما، ولهم في تحديدهما عبارات كثيرة، منها: أن الأول من إذا ترك الخصومة ترك أو من لا يستند قوله إلى مصدق، أو من لا يكون قوله على وفق أصل أو عرف، والثاني: ما ليس كذلك، غير أن الأنظار تضطرب، لتعارض الأحوال من عرف أو غالب أو أصل وهكذا. مثاله: يتيم بلغ رشيداً طلب من الوصي تسليمه ماله الذي تحت يده، فاليتيم طالب، وإذا ترك ترك، والأصل أمانة الوصي على مال اليتيم، فهذا كله يفهم منه أن اليتيم هو المدعي، والوصي مدعى عليه؛ ولكن الوصي أيضاً مدع أنه سلم المال، واليتيم مدعى عليه التسلم، ومعلوم اختلاف الحكم باختلاف الاعتبارين، وما حل الإشكال إلا الرجوع لآية: ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم﴾ التي يؤخذ منها أن الوصي لا يؤتمن في التسليم إلا بالإشهاد وإن كان مؤتمناً في نفس الإنفاق، وبذلك كان مجرد قوله: سلمت، دعوى على اليتيم بلا بينة، واليتيم هو المدعى عليه، فيحلف اليمين ويستحق المال، قال القاضي شريح: وليت القضاء وعندي أني لا أعجز عن معرفة ما يتخاصم فيه إليّ، فأول ما ارتفع إلي خصمان أشكل علي من أمرهما من المدعي ومن المدعى عليه؟ ا. هـ. ملخصاً.

جنس أفعال الصلاة أو من جنسها إن كانت يسيرة فمغتفرة، وإن كانت كثيرة فلا، فوقعت له في صلاته زيادة، فلا بد له من النظر فيها حتى يردها إلى أحد القسمين، ولا يكون ذلك إلا باجتهاد ونظر، فإذا تعين له قِسمُها تحقق له مناط الحكم فأجراه عليه. وكذلك سائر تكليفاته، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلاتٌ على أفعال مطلقات كذلك، والأفعالُ لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة، فلا يكون الحكم واقعاً عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعينَ يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد.

وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهاً على الأنواع لا على الأشخاص المعينة؛ كالمِثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: ﴿**فجزاءٌ مِثلُ ما قَتَلَ من النَّعَم**﴾[أ] وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول، ككون الكبشِ مثلاً للضبع، والعنزِ مثلاً للغزال، والعَناقِ مثلاً للأرنب، والبقرة مثلاً للبقرة الوحشية، والشاة مثلاً للشاة من الظباء. وكذلك الرقبة الواجبة[١] في عتق الكفارات، والبلوغ[٢] في الغلام والجارية، وما أشبه ذلك، ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة، فلا بد من هذا الاجتهاد[٣] في كل

(أ) سورة المائدة، الآية: ٩٥.

(١) فقد ضبطها الأولون بأن تكون سليمة من مثل الشلل والعور والبكم.

(٢) كما ضبطوا بلوغ الأنثى بالحيض وما معه، وبلوغ الذكر بالإنزال وما معه.

(٣) قال في المنهاج ـ بصدد اعتراضه على بعض حدود الاجتهاد: ويدخل فيه ما ليس باجتهاد في عرف الفقهاء، كالاجتهاد في قيم المتلفات، وأروش الجنايات، وجهة القبلة، وطهارة الأواني والثياب. ا. هـ. فقد أخرج هذه الأمثلة، وكلها من باب تحقيق المناط عن أن تكون اجتهاداً خلافاً لصنيع المؤلف؛ وفي أحكام الآمدي ما يوافق طريقة المؤلف، فقد جعل تعرف شخص القبلة، وتعرف عدالة الشخص الفلاني، من باب الاجتهاد وتحقيق المناط، بعد ما عرفه بأنه النظر في معرفة وجود علة الحكم ومناطه في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، ومثل له أيضاً بالنظر في وجود علة شرب الخمر، وهي الشدة المطربة في نوع النبيذ، فأنت ترى الآمدي قد أدخل هذه الصور في تحقيق المناط وجعله عاماً في الأشخاص والأنواع، كما صنع المؤلف حيث يقول: وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد إذا كان متوجهاً على الأنواع.

زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف[١] إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد لكان تكليفاً بالمحال، وهو غير ممكن شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة.

وأما الضرب الثاني: وهو الاجتهاد الذي يمكن أن ينقطع فثلاثة[٢] أنواع:

أحدها: المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم مذكوراً مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى؛ كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره؛ وقد قسمه[٣] الغزالي إلى أقسام ذكرها في شفاء الغليل، وهو مبسوط في كتب الأصول قالوا: وهو خارج عن

---

(١) أي لا يمكن توجه الخطاب إلا به، وتكون هذه دعوى دليلها ما بعدها، أو تجعل دليلاً للملازمة بعدها، ويكون المراد بحصوله حصول المكلف به مع قصده ونيته، أي لا يتأتى امتثال التكليف إلا بمعرفة المكلف به، وهي لا تكون إلا بهذا الاجتهاد، فهذا شرط لإمكان الامتثال، وفقده رافع لهذا الإمكان، فيكون التكليف مع عدم إمكان الامتثال تكليفاً بالمحال، والتكليف بالمحال غير واقع شرعاً، كما أنه غير ممكن عقلاً، وإنما يتم هذا بناء على أنه من باب تكليف المحال الراجع إلى المأمور لا إلى المأمور به، فهو نظير ما قيل في تكليف الغافل، وأنه محال لأن التكليف يعتمد العلم بالأمر وبالفعل المأتي به، وما نحن فيه ـ ما لم يحصل الاجتهاد المذكور ـ لا يحصل العلم بالمأتي به، أما التكليف بالمحال الذي يرجع المحال فيه إلى المأمور به، وهو تكليف ما لا يطاق، فقد جعلوه خمسة أقسام: محال لذاته، ومحال للعادة، ومحال لطرؤ مانع، كأمر المقيد بالمشي، وصححوا جواز التكليف بهذه الثلاثة وإن لم تقع، والرابع: انتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع وجودها حالة الامتثال كما هو شأن جميع التكاليف عند الأشعري؛ لأن القدرة عنده مقارنة للفعل، والخامس: أن يكون عدم القدرة لتعلق علم اللّه بعدم حصوله كإيمان أبي جهل، وهذان واقعان. وبهذا اتضح كلام المؤلف.

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

(٣) قسموه باعتبار طرق الحذف إلى أربعة أنواع: (١) ما يبين إلغاء بعض الأوصاف بثبوت الحكم بالباقي في محل آخر، فيلزم استقلال المستبقى وعدم جزئية الملغى. (٢) وبكونه مما علم إلغاؤه مطلقاً في أحكام الشارع، كالاختلاف بالطول والقصر والسواد والبياض، فلا يعلل بها حكم أصلاً.
(٣) أو علم إلغاؤه في هذا الحكم المبحوث عنه، كالذكورة والأنوثة في أحكام العتق. (٤) أو ألا =

باب القياس؛ ولذلك قال به أبو حنيفة مع إنكاره[١] القياس في الكفارات، وإنما هو راجع إلى نوع من تأويل الظواهر.

والثاني: المسمى بتخريج[٢] المناط، وهو راجع إلى أن النص الدال على الحكم لم يتعرض للمناط، فكأنه أخرج بالبحث، وهو الاجتهاد[٣] القياسي، وهو معلوم.

والثالث: هو نوع من تحقيقُ المناط المتقدم الذكر؛ لأنه[٤] ضربان:

أحدهما: ما يرجع إلى الأنواع لا إلى الأشخاص؛ كتعيّن نوع المثل في جزاء الصيد، ونوع الرقبة في العتق في الكفارات، وما أشبه ذلك، وقد تقدم التنبيه عليه.

يظهر للوصف المنظور في حذفه مناسبة بينه وبين الحكم بعد البحث عنها. قال في المنهاج: قال في المحصول: إن هذا ـ أعني المسمى بتنقيح المناط الذي يبين به إلغاء الفارق ـ طريق جيد؛ إلا أنه بعينه طريق السبر والتقسيم من غير تفاوت، هذا: وفي أصول الحنفية أنهم لم يقبلوا الطريق الرابع منه، وما قيل إنه هو السبر والتقسيم بعينه هو قول الفخر الرازي، ورد بالفرق الظاهر، فالسبر لتعيين العلة استقلالاً أو اعتباراً، والتنقيح لتعيين الفارق وإبطاله لا لتعيين العلة. قال الصفي الهندي: الحق أنه قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس، فالقياس إما بذكر الجامع أو بإلغاء الفارق، بأن يقال: لا فرق بين الأصل والفرع إلا كذا وكذا، لا مدخل له في العلية، كما في إلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق، يقال: لا فرق إلا الذكورة، وهي ملغاة اتفاقاً، ولما قال الغزالي: لا نعرف خلافاً في جواز تنقيح المناط، رد عليه العبدري بأن الخلاف ثابت بين مثبتي القياس ومنكريه، لرجوعه للقياس، هذا: ولما قسموا القياس إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الأصل، قالوا: إن هذا هو القياس بنفي الفارق.

(١) قال الآمدي: وهذا الضرب وإن أقرّ به أكثر منكري القياس فهو دون الأول، أعني تحقيق المناط.

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

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

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

والضرب الثاني: ما يرجع إلى تحقيق مناط فيما تحقق مناط حكمه؛ فكأن تحقيق[١] المناط على قسمين: تحقيق عام؛ وهو ما ذكر، وتحقيق خاص من ذلك العام.

وذلك أن الأول نظرٌ في تعيين المناط من حيث هو لمكلفٍ ما، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً ووجد هذا الشخص متصفاً بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، من الشهادات والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة، وهكذا إذا نظر في الأوامر والنواهي الندبية، والأمور الإباحية، ووجد المكلفين والمخاطبين على الجملة، أوقع عليهم أحكام تلك النصوص، كما يوقع عليهم نصوص الواجبات والمحرمات من غير التفات إلى شيء[٢]، غير القبول المشروط بالتهيئة الظاهرة، فالمكلفون كلهم في أحكام تلك النصوص على سواء في هذا النظر.

أما الثاني: وهو النظر الخاص فأعلى من هذا وأدقّ، وهو في الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: ﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يجعلْ لكم فُرقاناً**﴾[أ] وقد يعبر عنه بالحكمة، ويشير إليها قوله تعالى: ﴿**يُؤْتِي الحكمةَ مَن يشاءُ ومَن يُؤْت الحكمة فقد أُوتِيَ خيراً كثيراً**﴾[ب] قال مالك: من شأن ابن آدم أن لا يعلم ثم يعلم؛ أما سمعت قول اللَّه تعالى: ﴿**إن تتّقوا اللَّهَ يجعل لكم فرقاناً**﴾[جـ]. وقال أيضاً: إن الحكمةَ مِسحة ملَكٍ على قلب العبد، وقال: الحكمة نور يقذفه اللَّه في قلب العبد. وقال أيضاً: يقع بقلبي أن الحكمة الفقه في دين اللَّه، وأمرٌ يدخله اللَّه القلوب من رحمته وفضله، وقد كره مالك كتابة العلم ـ يريد ما كان نحو الفتاوى ـ فسئل: ما الذي نصنع؟ فقال: تحفظون وتفهمون حتى تستنير قلوبكم ثم لا تحتاجون إلى الكتاب.

وعلى الجملة: فتحقيق المناط الخاص نظرٌ في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه

---

(١) أي في الجزئيات كما أشرنا إليه.

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

(أ) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢٦٩.

(جـ) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخلَ الشيطان ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدةً بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره[١]، ويختص غير المنحتم بوجه آخر: وهو النظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد، كما أنها في العلوم والصنائع كذلك، فرب عمل صالح يدخل بسببه على رجل ضرر أو فترة، ولا يكون كذلك بالنسبة إلى آخر، ورب عمل يكون حظ النفس والشيطان فيه بالنسبة إلى العامل أقوى منه في عمل آخر، ويكون برئياً من ذلك في بعض الأعمال دون بعض، فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نوراً يعرف به النفوس ومراميها وتفاوت إدراكها، وقوة تحمُّلها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف، فكأنه يخص عموم المكلفين والتكاليف بهذا التحقيق، لكن مما ثبت عمومه[٢] في التحقيق الأول العام، ويقيد به ما ثبت إطلاقه في الأول، أو يضم قيداً أو قيوداً لما ثبت له في الأول بعض القيود.

هذا معنى تحقيق المناط هنا.

وبقي الدليل على صحة هذا الاجتهاد، فإن ما سواه قد تكفل الأصوليون ببيان الدلالة عليه، وهو داخل تحت عموم تحقيق المناط، فيكون مندرجاً تحت مطلق الدلالة عليه، ولكن إن تشوف أحد إلى خصوص الدلالة عليه فالأدلة عليه كثيرة، نذكر منها ما تيسر بحول اللَّه:

---

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

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

فمن ذلك أن النبي ﷺ سئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرّف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة، كلُّ واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل، ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام سئل: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان باللَّه»، قال: ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل اللَّه»، قال: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»[١] وسئل عليه الصلاة والسلام: أيُّ الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها». قال: ثم أيٌّ؟ قال: «بر الوالدين». قال: ثم أي؟ قال: «الجهاد في سبيل اللَّه»[٢] وفي النسائي عن أبي إمامة قال: أتيت النبيَّ ﷺ فقلت: مُرني بأمرٍ آخذه عنك؟ قال: «عليك بالصوم فإنه لا مِثلَ له» وفي الترمذي: أيُّ الأعمال أفضلُ درجة عند اللَّه يوم القيامة؟ قال: «الذاكرون اللَّه كثيراً والذاكرات». وفي الصحيح في قول: «لا إلَهَ إلا اللَّه وحده لا شريك له... إلخ، قال: ولم يأت أحدٌ بأفضل مما جاء به» الحديث[٣]. وفي النسائي: «ليس شيءٌ أكرم على اللَّه من الدُّعاء». وفي البزار: أيُّ العبادة أفضل؟ قال: «دعاء المرء لنفسه». وفي الترمذي: «ما من شيء أفضل في ميزان العبد المؤمن يوم القيامة مِن خُلقٍ حسن». وفي البزار: «يا أبا ذرٍّ، ألا أدلُّك على خَصلتين هما خفيفتان على الظّهر وأثقل في الميزان من غيرهما؟ عليك بحُسْنِ الخلق وطُول الصَّمت؛ فوالذي نفسي بيده ما عَمِل الخلائق بمِثلهما» وفي مسلم: أيُّ المسلمينَ خيرٌ؟ قال: «مَن سلِم المُسلمونَ من لسانه ويده» وفيه[٤]: سئل: أيُّ الإسلام خير؟ قال: «تُطْعِمُ الطَّعامَ وتقرأُ السلامَ على من عَرَفْتَ ومن لم تعرِفْ». وفي الصحيح: «وما أُعطِي أحدٌ عطاءً هو خيرٌ وأوسعُ من الصبر»[٥] وفي الترمذي: «خيرُكم من تعلَّم القُرآنَ وعلَّمه» وفيه: «أفضلُ العبادةِ انتظار الفرَج» إلى أشياء من هذا النمط، جميعها يدل على أن التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعاراً ظاهراً بأن القصد إنما هو بالنسبة[٦] إلى الوقت أو إلى حال السائل.

---

(١) رواه الشيخان.

(٢) رواه مسلم.

(٣) أخرجه الثلاثة والترمذي، وهو حديث طويل ذكره في التيسير.

(٤) أقول: وهو في البخاري أيضاً.

(٥) جزء من حديث رواه مسلم.

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

وقد دعا عليه السلام لأنسٍ بكثرة المال فبورك له فيه. وقال لثعلبة بن حاطب حين سأله[١] الدعاء له بكثرة المال: «قليلٌ تؤدِّي شكرَهُ خيرٌ من كثيرٍ لا تطيقُه»[٢]. وقال لأبـي ذر: «يا أبا ذرٍّ إني أراك ضعيفاً، وإني أُحِبُّ لك ما أُحِبُّ لنفسي، لا تأمَّرَنَّ على اثنين، ولا تولَّيَنَّ مالَ يتيم»[٣] ومعلوم أن كِلا العملين من أفضل الأعمال لمن قام فيه بحق اللَّه، وقد قال في الإمارة والحكم: «إن المُقسِطين عندَ اللَّهِ على منابرَ من نورٍ عن يَمينِ الرَّحمٰن» الحديث[٤]. وقال: «أنا وكافلُ اليتيم كهاتين في الجنة»[٥] ثم نهاه عنهما لما علم له خصوصاً في ذلك من الصلاح.

وفي أحكام إسماعيل بن إسحاق عن ابن سيرين قال: كان[٦] أبو بكر يخافِت، وكان عمرُ يَجهر ـ يعني في الصلاة ـ فقيل لأبـي بكر: كيف تفعل؟ قال: أناجي رَبِّـي وأتضرع إليه[٧]. وقيل لعمر: كيف تفعل؟ قال: أوقِظُ الوَسْنان وأخسأُ الشَّيطانَ وأُرضي الرحمٰن. فقيل لأبـي بكر: ارفعْ شيئاً، وقيل لعمرو: اخفِضْ شيئاً، وفسر بأنه عليه الصلاة والسلام قصد إخراج كل واحد منهما عن اختياره وإن كان قصده صحيحاً.

وفي الصحيح[٨] أن ناساً جاءوا إلى النبـي ﷺ فقالوا: إنا نجدُ في أنفسِنا ما يتعاظم أحدُنا أن يتكلمَ به. قال: «وقد وَجدتموه؟» قالوا: نعم. قال: «ذلك صريحُ الإيمان» وفي حديث آخر: «مَن وَجدَ من ذلك شيئاً فلْيَقُلْ: آمنتُ باللَّه»[٩] وعن ابن عباس في مثله قال: «إذا وجدتَ شيئاً من ذلك فقل: هو الأوَّلُ والآخِرُ والظاهرُ والباطنُ وهو بكل شيء

---

(١) أي: ولم يقبل الإرشاد لما يناسب نفسه، ونزل فيه: ﴿ومنهم من عاهد اللَّه﴾ الآية، فكان هذا من معجزات علم الغيب.

(٢) تقدم في (ج ٢ ـ ص ٥٤٥).

(٣) تقدم في (ج ١ ـ ص ١٥٥).

(٤) تمامه: «وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا». أخرجه مسلم والنسائي ببعض اختلاف في اللفظ.

(٥) تقدم (ج ٣ ـ ص ٧٣).

(٦) أخرجه في التيسير عن أبـي داود والترمذي، ولفظهما مخالف لما هنا.

(٧) لفظ التيسير في كتاب الصلاة: «أسمعت من ناجيت».

(٨) رواه في التيسير عن مسلم وأبـي داود.

(٩) جزء من حديث رواه مسلم.

عليم»[١] فأجاب[٢] النبـيُّ عليه الصلاة والسلام بأجوبة مختلفة، وأجاب ابنُ عباس بأمرٍ آخر، والعارض من نوع واحد.

وفي الصحيح[٣]: «إني أُعطي الرَّجُلَ وغيرُه أحبُّ إليَّ منه مخافةَ أن يكُبَّه اللَّهُ في النار» وآثر[٤] عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم[٥] قوماً، ووكل قوماً إلى إيمانهم لعلمه بالفريقين؛ وقبل عليه الصلاة والسلام من أبـي بكر مالَه كله، وندب غيرَه إلى استبقاء بعضه وقال: «أمسِكْ عليك بعض مالِك فهو خيرٌ لك»[٦] وجاء آخر بمثلِ البيضةِ من الذهب، فردها في وجهه[٧].

وقال عليٌّ: حدِّثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللَّهُ ورسوله؟ فجعل إلقاء العلم مقيداً، فرب مسألة تصلح لقوم دون لقوم، وقد قالوا في الرّباني إنه الذي يُعلِّمُ بصغارِ العلم قبل كِباره، فهذا الترتيب من ذلك، وروي عن الحرث بن يعقوب قال: الفقيهُ كلُّ الفقيه مَن فَقُه في القرآن، وعَرَفَ مكيدة الشيطان. فقوله: وعرف مكيدة الشيطان، هو النكتة في المسألة، وعن أبـي رجاء العطاردي قال: قلت للزبير بن العوام: ما لي أراكم يا أصحابَ محمدٍ مِن أخفِّ الناس صلاة؟ قال: نُبادِرُ الَوسواسَ، هذا مع أن التطويل مستحب، ولكن جاء ما يعارضه، ومثله حديث: «أفتانٌ أنتَ يا مُعاذ؟»[٨].

---

(١) أخرجه أبو داود.

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

(٣) أخرجه الشيخان وأبو داود والنسائي.

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

(٥) ككعب بن مالك حيث أراد أن ينخلع عن ماله بعد قبول توبته. فقال له: «أمسك عليك». . . إلخ.

(٦) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي.

(٧) الحديث بطوله رواه أبو داود عن جابر، وقد بين في الحديث سر ردها حيث قال عليه السلام: «يأتي أحدكم بجميع مال فيقول: هذه صدقة، ثم يقعد يتكفف الناس»، وسبب رميه وإن لم تصبه أنه ألح على الرسول قائلاً: إني أصبتها من معدن ولا أملك غيرها، فلما أبـى الرسول أخذها منه وأعرض عنه جاءه من جهة أخرى حتى جاءه من الجهات الأربع.

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

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

وتحقيقُ المناط في الأنواع واتفاقُ الناس عليه في الجملة مما يشهد له[١] كما تقدم، وقد فرّع العلماء عليه؛ كما قالوا في قوله تعالى: ﴿**إنَّما جزاءُ الذينَ يُحاربونَ اللَّهَ ورَسولهُ ويَسْعَوْنَ في الأرْضِ فَسَاداً أنْ يُقتَّلوا**﴾[أ] الآية، إن الآية تقتضي مطلق التخيير، ثم رأوا أنه مقيَّدٌ بالاجتهاد: فالقتل في موضع، والصلب في موضع، والقطع في موضع، والنفي في موضع، وكذلك التخيير في الأسارى من الفن والفداء، وكذلك جاء في الشريعة الأمرُ بالنكاح وعدوه من السنن، ولكن قسَّموه إلى الأحكام الخمسة، ونظروا في ذلك في حق كل مكلف وإن كان نظراً نوعياً، فإنه لا يتم إلا بالنظر الشخصي، فالجميع في معنى واحد، والاستدلال على الجميع واحد، ولكن قد يستبعد ببادىء الرأي وبالنظر الأول، حتى يتبين مغزاه وموارده من الشريعة وما تقدم وأمثاله كافٍ مفيدٌ للقطع بصحة هذا الاجتهاد، وإنما وقع التنبيه عليه لأن العلماء قلما نبهوا عليه على الخصوص، وباللَّه التوفيق.

فإن قيل: كيف تصح دعوى التفرقة بين هذا[٢] الاجتهاد المستدَلِّ عليه[٣]، وغيره من أنواع الاجتهاد؟ مع أنهما في الحكم سواء، لأنه إن كان غير منقطع فغيره كذلك، إذ لا يخلو أن يراد بكونه غير منقطع أنه لا يصح ارتفاعه لا بالكلية ولا بالجزئية[٤]، وعلى كل تقدير فسائر أنواع الاجتهاد كذلك.

---

(١) أي يشهد للنظر الشخصي الخاص، وتفريعهم على مناط الأنواع كما في الأمثلة لا يتم إلا بالنظر الشخصي الخاص، فلذلك كان النوعي المذكور شاهداً للشخصي الخاص الذي هو بصدد إثباته.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

(٢) وهو تحقيق المناط بالمعنى الأول.

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

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

أما الأول: فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً عل حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد؛ وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباعٌ للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بدٌّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤدٍ إلى تكليف ما لا يطاق[1]، فإذاً لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.

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

فالجواب أن الفرق بينهما ظاهر، من جهة أن هذا النوع الخاص كلي في كل زمان، عامٌّ في جميع الوقائعُ أو أكثرها، فلو فرض ارتفاعه لارتفع معظم التكليف الشرعي أو جميعه، وذلك غير صحيح، لأنه إن فرض في زمان ما ارتفعت الشريعةُ ضربةَ لازب، بخلاف غيره، فإن الوقائع المتجددة التي لا عهد بها في الزمان المتقدم قليلة بالنسبة إلى ما تقدم، لاتساع النظر والاجتهاد من المتقدمين، فيمكن تقليدهم فيه لأنه معظم الشريعة، فلا تتعطل الشريعة بتعطل بعض الجزئيات كما لو فرض العجز عن تحقيق المناط في بعض الجزئيات دون السائر، فإنه لا ضرر على الشريعة في ذلك، فوضح أنهما ليسا سواءً[2]. واللَّه أعلم.

---

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

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

المسألة الثانية
[شروط درجة الاجتهاد]

إنما تحصل[١] درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين:

أحدهما: فهم[٢] مقاصد الشريعة على كمالها.

والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول: فقد مر في كتاب المقاصد أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك[٣] المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات[٤]، واستقر بالاستقراء التام أن

---

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

(٢) لم نر من الأصوليين من ذكر هذا الشرط الذي جعله الأول، بل جعله السبب، أما التمكن من الاستنباط فهو الذي اقتصرت عليه كتب الأصول المشتهرة، وجعلوه يتحقق بمعرفة الكتاب والسنّة، أي ما يتعلق منهما بالأحكام؛ ثم بمعرفة مواقع الإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة؛ وهذه هي المعارف التي أشار إليها المؤلف. ثم رأيت في إرشاد الفحول للشوكاني نقل الغزالي عن الشافعي ـ بعد بيان مفيد فيما ينبغي للمجتهد أن يعمله ـ قال: ويلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات: كما في القتل بالمثقل، فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم، فإن عدم قاعدة كلية نظر في النصوص ومواقع الإجماع. ا. هـ. وهذا بعينه ما يشير إليه المؤلف هنا، وأوضحه إيضاحاً كافياً في المسألة الأولى من كتاب الأدلة، إلا أنه يبقى الكلام فيما نقله في التبصرة عن القرافي في نقض حكم الحاكم إذا خالف القياس والنص والقواعد، حيث قال ما لم يكن هناك معارض لها، فلا ينقض الحكم إجماعاً، كما في صحة عقد القراض والمساقاة والسلم والحوالة ونحوها، فإنها على خلاف قواعد الشرع والنصوص والقياس، ولكن الأدلة الخاصة مقدمة على القواعد والنصوص والأقيسة، ولا يخفى مخالفة هذا لما قرره المؤلف هنا وما بسطه سابقاً وما نقله الغزالي عن الشافعي، اللَّهم إلا أن يقال: معنى تقديم الدليل الخاص على القواعد في كلام القرافي تخصيصه لها، والأخذ به في موضع المعارضة، إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، كما تقدم للمؤلف هناك.

(٣) أي الإدراك البحث الذي لم يراع فيه الحيثية المذكورة.

(٤) كما تقدم له أنها تكون منافع أو مضار في حال دون حال، ووقت دون وقت، ولشخص دون شخص، وأن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض تضرر آخر لمخالفة غرضه، فوضع الشريعة لا يصح أن يكون تبعاً لما يراه المكلف مصلحة؛ لأنه لا يستتب الأمر مع =

المصالح على ثلاث[١] مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فَهم عن الشارع فيه قصدَه في كل مسألة[٢] من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب[٣]، في تنزله منزلة الخليفة للنبـي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه اللَّه.

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

لكن هذه المعارف تارة يكون الإنسان عالماً بها مجتهداً فيها؛ وتارة يكون حافظاً

= ذلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للحياة الآخرة، ولو نافت الأهواء والأغراض: ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السمٰوات والأرض﴾ وتقدم الدليل على ذلك، وأن العقلاء في الفترات كانوا يحافظون على اعتبار المصالح بحسب عقولهم، لكن على وجه لم يهتدوا به إلى النصفة والعدل، بل مع الهرج، وكانت المصلحة تفوت مصلحة أخرى، وتهدم قاعدة أو قواعد، فجاء الشرع بالميزان الذي يجمع بين المصالح في كل وقت.

(١) أي لا تعدوها، وإن حصل اختلاف في بعض جزئياتها أنها من الضروريات أو من الحاجيات أو مكملات إحداهما مثلاً.

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

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

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

لها متمكناً من الاطلاع على مقاصدها غير بالغ رتبة الاجتهاد فيها، وتارة يكون غير حافظ ولا عارف، إلا أنه عالم بغايتها وأن له افتقاراً إليها في مسألته التي يجتهد فيها، فهو بحيث إذا عنَّت له مسألة ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم. وليس بعد هذه المراتب الثلاث مرتبة يعتد بها في نيل المعارف المذكورة.

فإن كان مجتهداً فيها كما كان مالكٌ في علم الحديث، والشافعيُّ في علم الأصول، فلا إشكال، وإن كان متمكناً من الاطلاع على مقاصدها؛ كما قالوا في الشافعي وأبـي حنيفة في علم الحديث، فكذلك أيضاً لا إشكال في صحة اجتهاده، وإن كان القسم الثالث، فإن تهيأ له الاجتهاد في استنباط الأحكام مع كون المجتهد في تلك المعارف كذلك[1]، فكالثاني، وإلا فكالعدم.

فصل

وقد حصل من هذه الجملة أنه لا يلزم[2] المجتهد في الأحكام الشرعية أن يكون

---

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

(٢) هذه قضية توجه النفي فيها إلى الكلية، فتنحل إلى موجبة وسالبة جزئيتين. وهما ما أشار إليهما بقوله: بل الأمر ينقسم، فقوله: فإن كان ثم علم، الجزئية الموجبة، وقوله: وما سوى ذلك، الجزئية السالبة، ويمكن جعلهما كليتين هكذا: كل علم لا يمكن أن يحصل... إلخ، وكل علم يحصل وصف الاجتهاد من غير طريقه لا يلزم أن يكون مجتهداً فيه، فالمطلبان الأخيران ليسا أمراً زائداً على المطلب الأول، بل هما تفصيله ومآله، كما يقتضيه قوله: بل الأمر ينقسم، ولذلك ترى الدليل على الأول لم يخرج عن كونه استدلالاً على الثالث خاصة، وعندما أراد الاستدلال على الثالث لم يجد شيئاً غير ما ذكره على الأول، والتزم أن يقول: فقد مر ما يدل عليه، وحينئذٍ فهما مطلبان لا ثلاثة عند التحقيق.

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

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

أحدها: أنه لو كان كذلك لم يوجد مجتهد إلا في الندرة ممن سوى[١] الصحابة، ونحن نمثل بالأئمة الأربعة: فالشافعي عندهم مقلِّد في الحديث لم يبلغ درجة الاجتهاد في انتقاده ومعرفته؛ وأبو حنيفة كذلك، وإنما عدوا من أهله مالكاً وحده، وتراه في الأحكام يحيل على غيره كأهل التجارب والطب والحيض وغير ذلك، ويبني الحكم على ذلك، والحكم[٢] لا يستقل دون ذلك الاجتهاد، ولو كان مشترطاً في المجتهد الاجتهاد في كل ما يفتقر إليه الحكم، لم يصح لحاكم أن ينتصب للفصل بين الخصوم حتى يكون مجتهداً في كل ما يفتقر إليه الحكم الذي يوجهه على المطلوب للطالب؛ وليس الأمر كذلك بالإجماع.

والثاني[٣]: أن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل[٤] بنفسه،

---

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

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

(٣) هو في الحقيقة دليل ثالث.

(٤) ليس هناك علم يقال له علم الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية، له موضوع يميزه عما سواه، =

ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء: إن من فعل ذلك فقد أدخل في علمه علماً آخر ينظر فيه بالعرَض لا بالذات، فكما يصح للطبيب أن يسلم من العلم الطبيعي أن الاسطقصات أربعة، وأن مِزاج الإنسان أعدل الأمزجة فيما يليق أن يكون عليه مزاج الإنسان، وغير ذلك من المقدمات، كذلك يصح أن يسلِّم المجتهدُ من القارىء، أن قوله تعالى: ﴿**وامْسحوا برؤُوسكم وأَرْجُلِكم**﴾(أ) بالخفض، مرويٌّ(١) على الصحة، ومن المحدِّث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ أن قوله: ﴿**كُتب عليكم إذا حضر أحدكُم الموت إن ترك خيراً الوصية**﴾(ب) منسوخ بآية المواريث، ومن اللُّغوي أن القرء يطلق(٢) على الطهر والحيض، وما أشبه ذلك، ثم يبنى عليه الأحكام، بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين، وهي مبنية على مقدمات(٣) مسلمة في علم آخر، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية، ولم يكن ذلك قادحاً في حصول اليقين للمهندس أو الحاسب

= حتى يعد كل ما خرج عنه نظراً في عرضي العلم لا في ذاتي له، فإن كان مراده المعارف التي ينبني عليها التمكن في الاجتهاد فذلك ما نحن بسبيل معرفته، وتمييز ما يتوقف عليه مما لا يتوقف عليه، فبعد أن يمتاز ما يتوقف عليه يقال: إن ما زاد عنه يكون البحث فيه أشبه شيء بإدخال علم في آخر، وهو في اصطلاحهم غير محمود. وبالجملة فهذا الدليل أشبه بالشعريات ما لم يمحص الأمر، ويحصر ما يتوقف عليه الاجتهاد توقفاً أصلياً كما أشرنا إليه.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٦.

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

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٠.

(٢) ينافي ما سيأتي له أنه لا بد أن يكون مجتهداً في اللغة، بحيث يساوي العرب في فهمها مفردات وتراكيب، ومن ينقص عن ذلك لا يعتد بقوله في فهم الكتاب والسنّة كما سيأتي له في الحاصل آخر المسألة.

(٣) كوجود الدائرة الذي سيمثل به، وكوجود الزاوية، فإنهما يرجعان إلى علم وجود الكم المتصل المبرهن عليه في غير الهندسة، وكذا العدد بالنسبة للكم المنفصل.

في مطالب علمه، وقد أجاز[١] النظار وقوع الاجتهاد في الشريعة من الكافر المنكر لوجود الصانع والرسالة والشريعة، إذ كان الاجتهاد إنما ينبني على مقدمات تفرض صحتها، كانت كذلك في نفس الأمر أولاً، وهذا أوضح من إطناب فيه.

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

لأنا نقول: بل يحصل له العلم بذلك، لأنه مبني على فرض[٢] صحة تلك المقدمات، وبرهان الخلْف[٣] مبني على مقدمات باطلة في نفس الأمر، تفرض صحيحة فيبنى عليها، فيفيد البناء عليها العلم بالمطلوب، فمسألتنا كذلك.

والثالث: أن نوعاً من الاجتهاد لا يفتقر إلى شيء من تلك العلوم أن يعرفه، فضلاً

---

(١) في التحرير وشرحه ومنهاج البيضاوي شرطية الإيمان. ثم ما هي ثمرة هذا التجويز؟ هل يقلده المسلمون فيما استنبطه من الأحكام الشرعية؟ وهو غير معقول، أم يعمل هو بها؟ وهذا لا يعنينا، ولا يعد اجتهاداً في الشريعة. وقوله: تفرض صحتها، هذا غير كافٍ، بل لا بد من تأكده صحتها حتى يكون معتقداً أو ظاناً صحة الحكم، أما مجرد الفرض فلا يؤدي إلى حكم مظنون فضلاً عن معتقد. وهذا يكر أيضاً على اجتهاد الكافر، لأنه لا يعتقد صحة المقدمات التي ينبني عليها اجتهاده في الشريعة، لأنها الكتاب والسنّة وما يرجع إليهما، قال في التحرير وشرحه: وأما العدالة فشرط قبول فتواه، فإنه لا يقبل قول الفاسق في الديانات، لا شرط صحة الاجتهاد، لجواز أن تكون للفاسق قوة الاجتهاد فله أن يأخذ باجتهاد نفسه. ا. هـ. فليس الكلام في الكافر على ما رأيت. وقال الآمدي: شرطه أن يعلم وجود الرب وما يجب له من الصفات مصدقاً بالرسول وما جاء به.

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

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

أن يكون مجتهداً فيه، وهو الاجتهاد في تنقيح[١] المناط، وإنما يفتقر[٢] إلى الاطلاع على مقاصد الشريعة خاصة، وإذا ثبت نوعٌ من الاجتهاد دونَ الاجتهاد[٣] في تلك المعارف ثبت مطلق الاجتهاد بدونه وهو المطلوب.

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

فالجواب: أن ذلك شرطٌ في العلم بمسألة المجتهدُ فيها[٤] بإطلاق، لا شرطٌ في صحة الاجتهاد، لأن تلك المعارف ليست جزءاً من ماهية الاجتهاد، وإنما الاجتهاد يتوصل إليه بها، فإذا كانت محصَّلة بتقليد أو باجتهاد أو بفرض[٥] محال، بحيث يفرض تسليم صاحب تلك المعارف المجتهد فيها ما حُصِّل هذا ثم بنَى عليه كان بناؤه صحيحاً، لأن الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بالحكم، وهو لأنه على

---

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

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

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

(٤) لعل الأصل: المجتهد فيها مجتهد بإطلاق.

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

ما تقدم لا بد له من هذه المعارف كوسيلة إلى فهم مقاصد الشريعة على الأقل وإن لم يحتج إليها عند التخريج، وإنما يصح ذلك إذا صح أن يأخذ مقاصد الشريعة تقليداً. فتأمل.

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

وأما الثاني من المطالب: وهو فرضُ علمٍ تتوقف صحة الاجتهاد عليه، فإن كان ثَمَّ علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه فهو بلا بُدٍّ مضطرٌّ إليه؛ لأنه إذا فرض كذلك لم يمكن في العادة الوصول إلى درجة الاجتهاد دونه، فلا بد من تحصيله على تمامه. وهو ظاهر.

إلا أن هذا العلم مبهمٌ في الجملة، فيسأل عن تعيينه.

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

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

(٢) لعله لا يريد الغرابة بالمعنى الأعم الذي يشمل ما لا يخل بالفصاحة وما يخل بها، بل يريد الثاني حتى يكون للاستثناء وجه في عدم الحاجة إليه، لأنه لا يوجد في القرآن أصلاً. أما المعنى الأول =

كالعروض والقافية، فإن هذا غير مفتقر إليه هنا، وإن كان العلم به كمالاً في العلم بالعربية، وبيان تعين هذا العلم ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حقَّ الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان[1] في النمط ما عدا وجوه الإعجاز. فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدىء في فهم الشريعة، أو متوسطاً فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية كان كذلك في الشريعة، فكان فهمه فيها[2] حجة كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم فقد نقَصه من فهم الشريعة بمقدار التقصير عنهم، وكل من قصر فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله فيها مقبولاً.

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

ولا يقال: إن الأصوليين قد نفوا هذه المبالغة في فهم العربية، فقالوا: ليس على

= فهو موجود قطعاً، والاجتهاد يتوقف عليه، لأنه تعريف بمعنى المفردات.

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

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

الأصولي أن يبلغ في العربية مبلغ الخليل وسيبويه وأبـي عبيدة والأصمَعي، الباحثين عن دقائق الإعراب ومشكلات اللغة، وإنما يكفيه أن يحصّل منها ما تتيسّر به معرفة ما يتعلق بالأحكام بالكتاب[١] والسنّة.

لأنا نقول: هذا غير ما تقدم[٢] تقريره، وقد قال الغزالي في هذا الشرط: إنه القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال، حتى يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه، وهذا الذي اشترط لا يحصل إلا لمن بلغ في اللغة العربية درجة الاجتهاد؛ ثم قال: والتخفيف فيه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل والمبرد، وأن يعلم جميع اللغة ويتعمق في النحو، وهذا أيضاً صحيح، فالذي نفى اللزوم فيه[٣] ليس هو المقصود في الاشتراط، وإنما المقصود تحرير الفهم حتى يضاهي[٤] العربـي في ذلك المقدار، وليس من شرط العربـي أن يعرف جميع اللغة ولا أن يستعمل الدقائق، فكذلك المجتهد في العربية، فكذلك المجتهد في الشريعة، وربما يفهم بعض الناس أنه لا يشترط أن يبلغ مبلغ الخليل وسيبويه في الاجتهاد في العربية، فيبني في العربية على التقليد المحض، فيأتي في الكلام على مسائل الشريعة بما السكوت أولى به منه، وإن كان مما تعقد عليه الخناصر جلالةً في الدين، وعلماً في الأئمة المهتدين. وقد أشار الشافعي في رسالته إلى هذا المعنى[٥]، وأن اللّه خاطب العرب بكتابه بلسانها على ما تعرف من معانيها؛ ثم ذكر مما يعرف من معانيها اتساع لسانها وأن تخاطب بالعام مراداً

---

(١) لعل الأصل من الكتاب.

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

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

(٤) انظر إذا ما اشتهر عن أبـي حنيفة من عدم إجادته اللغة، فهذا يدل على عدم صحة ما اشتهر.

(٥) بعد أن ذكر في الاعتصام مهم ما قاله الشافعي في هذا المعنى وأمثلته قال: وإنما أتى الشافعي بالأغمض من طرائق العرب، لأن سائر تصرفاتها بسطها أهل فنون اللغة من نحو وبيان... إلخ، وأهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال.

به ظاهره، وبالعام يراد به العام ويدخله الخصوص، ويستدل على ذلك ببعض ما يدخله في الكلام، وبالعام يراد به الخاص، ويعرف بالسياق، وبالكلام ينبىء أوله عن آخره، وآخره عن أوله، وأن تتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، والمعاني الكثيرة بالاسم الواحد، ثم قال: فمن جهل هذا من لسانها ـ وبلسانها نزل الكتابُ وجاءت به السنّة ـ فتكلَّف القولَ في علمها تكلف ما يجهلُ بعضَه، ومن تكلف ما جهل وما لم يُثبته معرفةً كانت موافقةُ الصواب إن وافقه من حيث لا يعرفه غيرَ محمودة، وكان بخطئه غير معذور إذا نطق فيما لا يحيط علمُه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه، هذا قوله، وهو الحق الذي لا محيص عنه، وغالب ما صنِّف في أصول الفقه من الفنون إنما هو من المطالب العربية التي تكفل المجتهد فيها بالجواب عنها. وما سواها من المقدمات فقد يكفي فيه التقليد، كالكلام في الأحكام تصوراً وتصديقاً، كأحكام النسخ، وأحكام الحديث، وما أشبه[1] ذلك.

فالحاصل أنه لا غنى بالمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب، بحيث يصير فهمُ خطابها له وصفاً غير متكلف ولا متوقَّف فيه في الغالب إلا بمقدار توقف الفطن لكلام اللبيب.

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

---

(١) كأسباب النزول ومواقع الإجماع.

المسألة الثالثة

[بيان عدم وجود اختلاف في أصول الشريعة ولا فروعها]

الشريعة كلها ترجع[١] إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك، والدليل عليه أمور:

أحدها: أدلة القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿**ولو كانَ مِن عِندِ غيرِ اللَّهِ لوَجدُوا فيه اختِلافاً**[٢] **كثيراً**﴾[أ] فنفى أن يقع فيه الاختلاف ألبتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال، وفي القرآن: ﴿**فإنْ تَنازَعتمْ في شيءٍ فرُدُّوهُ إلى اللَّهِ والرَّسولِ**﴾[ب] الآية؛ وهذه الآية صريحة في رفع[٣] التنازع والاختلاف، فإنه ردَّ المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيءٍ واحد، إذ لو كان فيه ما يقتضي الاختلاف لم يكن في الرجوع إليه رفعُ تنازع، وهذا باطل[٤]؛ . . . . . .

---

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

(٢) مبني على أن المراد الاختلاف في الأحكام الشرعية، ومنعه بعضهم بوقوع هذا الاختلاف فعلاً، وقال: المراد به التناقض في المعنى والقصور عن البلاغة، فالأول بأن يطابق بعضه الواقع وبعضه لا يكون كذلك، ويكون العقل موافقاً لبعض أحكامه دون بعض، والثاني بتفاوته في النظم ركة وفصاحة، وبلوغاً لحد الإعجاز في البعض دون البعض، وكل ذلك يكون سببه نقصان القوة البشرية وتخاذلها عن الوفاء بمواجب الصحة الكاملة والإعجاز التام، على أن الآية في وصف القرآن وهو أخص من مطلق الشريعة، فإنها كما تشمله تشمل السنّة والإجماع والقياس وسنّة الصحابة كما تقدم، فالدليل أخص من المدعي، ولكن المانع لا يتأتى له إثبات الاختلاف في الأحكام الشرعية أيضاً بالمعنى الذي يريده المؤلف، وهو تعارض أدلتها في نفس الأمر، فيرجع إلى المعنى الذي يقرره المؤلف.

(أ) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(ب) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) أي عن الشريعة وإثبات أنها لا اختلاف فيها، والاستدلال بهذه الآية تام يشمل القرآن والسنّة وغيرهما مما ينبني عليهما.

(٤) أي عبث لا يطلبه اللَّه تعالى، أي وقد طلب منهم الرجوع إليهما لرفع التنازع، والرجوع إلى ما يقتضي الاختلاف لا يمكن أن يحقق المطلوب، فيكون عبثاً، إلا أنه مع قوة هذا الدليل على =

. . . . . وقال تعالى: ﴿ولا تكونوا كالَّذِين تفرَّقُوا[1] واختَلفُوا مِن بعدِ ما جاءهُم البيِّناتُ﴾ (أ) الآية. والبينات هي الشريعة، فلولا أنها لا تقتضي الاختلاف ولا تقبله ألبتة لما قيل لهم: مِن بعدِ كذا، ولكان لهم فيها أبلغُ العذر، وهذا غير صحيح. فالشريعة لا اختلاف فيها. وقال تعالى: ﴿وأنَّ هذا صِرَاطي مُسْتقيماً فاتَّبعوهُ ولا تَتَّبِعُوا السُّبلَ فَتفرَّقَ بكم عن سبيلِهِ﴾ (ب) فبين أن طريق الحق واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها. وقال تعالى: ﴿كان الناسُ أمَّةً واحدةً فبعثَ اللَّهُ النبيِّين مُبشِّرِينَ ومُنذِرِينَ وأنزَلَ معَهمُ الكِتابَ بالحقِّ لِيحكمَ بينَ الناسِ فِيما اختَلفُوا فيهِ﴾ (جـ) ولا يكون حاكماً بينهم إلا مع كونه قولاً واحداً فصلاً بين المختلفين. وقال: ﴿شَرَعَ لكمْ منَ الدِّينِ ما وَصَّى به نُوحاً ـ الآية إلى قوله: ولا تَتفرَّقُوا فيه﴾ (د) ثم ذكر بني إسرائيل وحذَّر الأمة أن يأخذوا بسنّتهم، فقال: ﴿وما تفرَّقُوا إلا مِن بعدِ ما جاءهمُ العلمُ بَغياً بينهم﴾ (هـ) وقال تعالى: ﴿ذلكَ بأنَّ اللَّهَ نزَّلَ الكتابَ بالحقِّ وإنَّ الَّذِينَ اختلفُوا في الكتابِ لَفي شِقاقٍ بَعيد﴾ (و)، والآياتُ في ذم الاختلاف والأمرِ بالرجوع إلى الشريعة كثيرٌ كله قاطع في أنها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذٍ واحدٍ وقولٍ واحد. قال المُزَنِيّ صاحب الشافعي: ذمّ اللَّهُ الاختلافَ وأمرَ عنده بالرجوع إلى الكتاب والسنّة.

= المدعي تبقى شبهة في المقام وهي: أن الأئمة المجتهدين مع رجوعهم للكتاب والسنّة قد لا يرتفع النزاع بينهم، وقد يجاب عنها بأنه لم يقل إن رددتموه ارتفع قطعاً وبطريقة كلية.

(١) وقد يقال: إن التفرق المنهي عنه التفرق بالعداوة، والاختلاف في أصول الدين وتكفير بعضهم بعضاً، كما هو الواقع في شأن هؤلاء اليهود والنصارى الذين نعى عليهم هذا التفرق والاختلاف، ولو كان كما يقول لكان المسلمون وأولهم الصحابة قد وقعوا فيما نهوا عنه، ولكان يترتب عليه الجزاء الذي ترتب على تفرق اليهود والنصارى، معاذ اللَّه، فقوله: والبينات هي الشريعة، نقول: بل أخص، فلا ينتج المطلوب.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ١٠٥.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٥٣.

(جـ) سورة البقرة، الآية: ٢١٣.

(د) سورة الشورى، الآية: ١٣.

(هـ) سورة الشورى، الآية: ١٤.

(و) سورة البقرة، الآية: ١٧٦.

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

والثالث: أنه لو كان في الشريعة مَساغٌ للخلاف لأدَّى إلى تكليف ما لا يطاق؛ لأن الدليلين إذا فرضنا تعارضهما وفرضناهما مقصودين معاً للشارع، فإما أن يقال: إن المكلف مطلوبٌ بمقتضاهما أوْ لا، أو مطلوبٌ بأحدهما دون الآخر، والجميع غير صحيح. فالأول يقتضي (افْعَلْ) (لا تفعلْ) لمكلف واحد من وجه واحد، وهو عين التكليف بما لا يطاق، والثاني باطل، لأنه خلاف[٥] الفرض. وكذلك الثالث، إذ كان الفرض توجه الطلب بهما، فلم يبق إلا الأول فيلزم منه ما تقدم.

---

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

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

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

(٤) أي كالترجيح بين الأدلة المتعارضة.

(٥) لأن محصل الثاني أنه غير مطلوب بمقتضى الدليلين، والفرض توجه الطلب، ولم يقل إنه تكليف بما لا يطاق، لأنه لا يكون كذلك، إلا لو كان الحاصل أنه مطلوب بمقتضى الدليلين ومطلوب بضد ذلك مثلاً، وقوله: وكذا الثالث، أي يلزمه خلاف الفرض، لأن الفرض أنهما مقصودان معاً =

لا يقال: إن الدليلين بحسب شخصين أو حالين، لأنه خلاف الفرض، وهو أيضاً قول واحد لا قولان، لأنه إذا انصرف كل دليل إلى جهة لم يكن ثَمَّ اختلاف، وهو المطلوب.

والرابع: أن الأصوليين اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جِزافاً[1] من غير نظر في ترجيحه على الآخر، والقول بثبوت الخلاف في الشريعة يرفع باب الترجيح جملة، إذ لا فائدة فيه ولا حاجة إليه على فرض ثبوت الخلاف أصلاً شرعياً لصحة وقوع التعارض في الشريعة، لكن ذلك فاسد، فما أدى إليه مثله.

والخامس: أنه شيء لا يتصور؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع مثلاً لم يتحصل مقصوده، لأنه إذا قال[2] في الشيء الواحد: افعل لا تفعل، فلا يمكن أن

= للشارع، فلا يعقل معه أن يكون التكليف بأحدهما دون الآخر، وقوله: فلم يبق إلا الأول، أي لم يبق غير مخالف لأصل المفروض إلا الأول، وقد بطل بكونه تكليف ما لا يطاق.

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

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

يكون المفهوم منه طلب الفعل، لقوله: لا تفعل، ولا طلب تركه، لقوله: افعل فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف، فلا يتصور توجهه على حال، والأدلة على ذلك كثيرة لا يحتاج فيها إلى التطويل لفساد الاختلاف في الشريعة.

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

منها: إنزال المتشابهات[١]؛ فإنها مجال للاختلاف، لتباين الأنظار واختلاف الآراء والمدارك، هذا: وإن كان التوقف فيها هو المحمود فإن الاختلاف فيها قد وقع، ووضع الشارع لها مقصود له، وإذا كان مقصوداً له وهو عالم بالمآلات، فقد جعل سبيلاً إلى الاختلاف، فلا يصح أن ينفي عن الشارع رفع[٢] مجال الاختلاف جملة.

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

ومنها: أن العلماء الراسخين الأئمة المتقين اختلفوا[٦]: هل كان مجتهد مصيب؟

---

(١) المراد بها المتشابهات الحقيقية، وقوله: ومنها الأمور الاجتهادية، هي المتشابهات الإضافية.

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

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

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

(٥) رواه في التيسير بتقديم وتأخير في الجملتين عن الشيخين وأبـي داود.

(٦) رأى الغزالي والقاضي والمزني والمعتزلة أن الحق يصح تعدده بتعدد اختلاف المجتهدين في =

م المصيب واحد؟ والجميع سوغوا هذا الاختلاف، وهو دليل على أن له مساغاً في لشريعة على الجملة، وأيضاً: فالقائلون بالتصويب معنى كلامهم أن كل قول صواب، أن الاختلاف حق، وأنه غير منكر ولا محظور في الشريعة.

وأيضاً: فطائفة[1] من العلماء جوزوا أن يأتي في الشريعة دليلان متعارضان، تجويز ذلك عندهم مستندإلى أصل شرعي في الاختلاف.

وطائفة أيضاً رأوا أن قول الصحابي حجة، فكل قول صحابي وإن عارضه قول صحابي آخر كل واحد منهما حجة، وللمكلف في كل واحد منهما متمسك، وقد نقل هذا المعنى عن النبي ﷺ حيث قال: «أصحابي كالنجوم بأيِّهم اقتديتم اهتدَيْتم»[2] فأجاز جماعة الأخذ بقول من شاء منهم إذا اختلفوا.

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

= المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع، وهي محلات الاجتهاد. والمختار أن الحق واحد، من أصابه أصاب، ومن أخطأه أخطأ، وهو مأجور أيضاً، وهو رأي الأئمة الأربعة: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأكثر الفقهاء.

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

(٢) تقدم (ج ٤ ـ ص ٤٥٠).

وأيضاً: فإن أقوال العلماء بالنسبة إلى المقلِّدين كأقوال المجتهدين، ويجوز لكل واحد على قول جماعة أن يقلد من العلماء من شاء[١]، وهو من ذلك في سعَة، وقد قال ابن الطيب وغيره في الأدلة: إذا تعارضت على المجتهد واقتضى كل واحد ضدَّ حكم الآخر ولم يكن[٢] ثَم ترجيح فله الخِيرَة في العمل بأيها شاء، لأنهما صارا بالنسبة إليه كخصال الكفارة، والاختلاف عند العلماء لا ينشأ إلا من تعارض الأدلة، فقد ثبت إذاً في الشريعة تعارض الأدلة، إلا أن ما تقدم من الأدلة على منع الاختلاف يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه، بدليل وقوعه في الفروع من لدن زمان الصحابة إلى زماننا.

فالجواب: أن هذه القواعد المعترض بها يجب أن يحقق النظر فيها بحسب هذه المسألة، فإنها من المواضع المخيلة.

أما مسألة المتشابهات فلا يصح أن يدعي فيها أنها موضوعة في الشريعة قصدَ الاختلاف شرعاً[٣]، لأن هذا قد تقدم في الأدلة السابقة ما يدل على فساده. وكونها[٤] قد وضعت: ﴿لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عن بيِّنةٍ ويَحيىٰ مَن حَيَّ عن بيِّنةٍ﴾[أ] لا نظر فيه، فقد قال

---

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

(٢) بهذا القيد لا ينافي ما تقدم له في الدليل الرابع من الاتفاق على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة، فهنا موضوع الخلاف وجود التعارض مع عجز المجتهد عن الترجيح بين الأمارتين وفيه تسعة مذاهب: أحدها: هذا التخيير، ونسب أيضاً إلى أبي علي وابنه أبي هاشم والقاضي أبي بكر، وقيل: يتساقطان، فيطلب الحكم من موضع آخر.

(٣) أي من حيث التشريع والإرادة الأمرية.

(٤) أي: وكونه قد ترتب على وضع الشريعة هلاك البعض ونجاة البعض ليس محل البحث ومجال النظر، بل هو مقام آخر، تشير إليه آية: ﴿ليهلك من هلك﴾... إلخ، لأن هذا وضع قدري ليس تابعاً للأمر والنهي، ولا رابطة بينه وبين التكليف الذي هو محل البحث هنا، فلم يطلب منهم أن يختلفوا وإن كان طبق ما جرت به الإرادة القدرية.

(أ) سورة الأنفال، الآية: ٤٢.

تعالى: ﴿ولا يزالون مُخْتلِفين * إلا مَن رَحِمَ رَبُّكَ ولذلكَ خلَقَهُمْ﴾[أ] ففرق بين الوضع القدَرِيِّ[١] الذي لا حجة فيه للعبد ـ وهو الموضوع على وفق الإرادة التي لا مردّ لها ـ وبين الوضع الشرعي الذي لا يستلزم وفق الإرادة. وقد قال تعالى: ﴿هدًى[٢] للمتقين﴾[ب] وقال: ﴿يضِلُّ به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾[جـ] ومر بيانه في كتاب الأوامر، فمسألة المتشابهات من الثاني[٣] لا من الأول، وإذا كان كذلك لم يدل على وضع الاختلاف شرعاً[٤]، بل وضعها للابتلاء، فيعمل الراسخون على وفق ما أخبر اللَّه عنهم، ويقع الزائغون في اتباع أهوائهم، ومعلوم أن الراسخين هم المصيبون، وإنما أخبر عنهم أنهم على مذهب واحد في الإيمان بالمتشابهات علموها أو لم يعلموها، وأن الزائغين هم المخطئون، فليس في المسألة إلا أمر[٥] واحد، لا أمران ولا ثلاثة، فإذاً لم يكن إنزال المتشابه علماً للاختلاف ولا أصلاً فيه، وأيضاً: لو كان كذلك لم ينقسم المختلفون فيه إلى مصيب ومخطىء[٦]، بل كان يكون الجميع مصيبين، لأنهم لم يخرجوا عن قصد

(أ) سورة هود، الآيتان: ١١٧ و ١١٨.

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

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

(ب) سورة البقرة، الآية: ٢.

(جـ) سورة البقرة، الآية: ٢٦.

(٣) أي الوضع القدري الذي أشار إليه بقوله: وقد قال تعالى: ﴿هدى للمتقين﴾... إلخ، وقوله: لا من الأول، أي الشرعي الذي هو موضوع البحث والجدل.

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

(٥) وهو طلب الإيمان به من الجميع.

(٦) أي راسخ في العلم وزائغ، يعني وقد قسمهم اللَّه إلى القسمين، وإنما عبر بالإصابة والخطأ ليجري =

الواضع للشريعة، لأنه قد تقدم أن الإصابة إنما هي بموافقة قصد الشارع، وأن الخطأ بمخالفته، فلما كانوا منقسمين إلى مصيب ومخطىء دل على أن الموضع ليس بموضع اختلاف شرعاً.

وأما مواضع الاجتهاد فهي راجعة إلى نمط التشابه، لأنها دائرة بين طرفي نفي وإثبات شرعيين، فقد يخفى هنالك وجه الصواب من وجه الخطأ، وعلى كل تقدير، إن قيل بأن المصيب واحد فقد شهد أرباب هذا القول بأن الموضع ليس مجال الاختلاف، ولا هو حجة من حجج الاختلاف، بل هو مجال استفراغ الوسع، وإبلاغ الجهد في طلب مقصد الشارع المتحد، فهذه الطائفة على وفق الأدلة المقررة أولاً، وإن قيل: إن الكل مصيبون فليس على الإطلاق، بل بالنسبة إلى كل مجتهد أو من قلَّده، لاتفاقهم على أن كل مجتهد لا يجوز له الرجوع عما أداه إليه اجتهاده، ولا الفتوى إلا به، لأن الإصابة عندهم إضافية لا حقيقية[1]، فلو كان الاختلاف سائغاً على الإطلاق[2] لكان فيه حجة، وليس كذلك.

فالحاصل أنه لا يسوغ على هذا الرأي إلا قول واحد، غير أنه إضافي، فلم يثبت به اختلاف مقرر على حال، وإنما الجميع محوِّمون على قول واحد هو قصد الشارع عند المجتهد، لا قولان مقرران، فلم يظهر إذاً من قصد الشارع وضع أصل للاختلاف، بل وضع موضع للاجتهاد في التحويم على إصابة قصد الشارع الذي هو واحد، ومن هناك لا تجد مجتهداً يثبت لنفسه قولين معاً[3] أصلاً، وإنما يثبت قولاً واحداً وينفي ما عداه.

= الدليل مرتباً على سابقه من قوله: ومعلوم أن الراسخين... إلخ، وعليه فلا يقال: إن هذا الجواب ضعيف، لأنه يؤول إلى أن الاعتراض بني على مذهب المصوبة، والجواب بني على مذهب المخطئة، ومثله لا يعتد به جواباً حاسماً للإشكال، فقوله: فلما كانوا منقسمين إلى مصيب... إلخ، أي كما تقتضيه الآية الكريمة.

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

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

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

وقد مر[١] جواب مسألة التصويب والتخطئة.

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

وأما مسألة قول الصحابي فلا دليل فيه لأمرين:

أحدهما: أن ذلك من قبيل الظنيات إن سلم صحة الحديث، على أنه مطعون في سنده، ومسألتنا قطعية ولا يعارض الظن القطع.

والثاني: على تسليم ذلك، فالمراد أنه حجة على انفراد كل واحد منهم، أي أن من استند إلى قول أحدهم فمصيبٌ من حيث قلَّد أحدَ المجتهدين، لا أن كل واحد منهم حجةٌ في نفس الأمر بالنسبة إلى كل[٢] واحد، فإن هذا مناقض لما تقدم.

وأما قول من قال: إن اختلافهم رحمة وسعة، فقد روى ابن وهب عن مالك أنه قال: ليس في اختلاف أصحاب رسول اللَّه ﷺ سعة، وإنما الحق في واحد، قيل له: فمن يقول: إن كل مجتهد مصيب؟ فقال: هذا لا يكون قولان مختلفين صوابين، ولو سلم فيحتمل أن يكون من جهة فتح باب الاجتهاد، وأن مسائل الاجتهاد قد جعل اللَّه فيها سعة بتوسعة مجال الاجتهاد لا غير ذلك. قال القاضي إسماعيل: إنما التوسعة في اختلاف أصحاب رسول اللَّه ﷺ توسعةٌ في اجتهاد الرأي؛ فأما أن يكون توسعة أن يقول الإنسان بقول واحد منهم من غير أن يكون الحق عنده فيه فلا، ولكن اختلافهم يدل على أنهم اجتهدوا فاختلفوا، قال ابن عبد البر: كلام إسماعيل هذا حسن جداً، وأيضاً: فإن

---

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

(٢) أي بل بالنسبة لنفسه ولمن قلده كما سبق في المجتهدين.

قول من قال: إن اختلافهم رحمة يوافق ما تقدم[١]، وذلك لأنه قد ثبت أن الشريعة لا اختلاف فيها، وإنما جاءت حاكمة بين المختلفين فيها، وفي غيرها من متعلقات الدين، فكان ذلك عندهم عامًّا في الأصول والفروع، حسبما اقتضته الظواهر المتضافرة والأدلة القاطعة. فلما جاءتهم مواضع الاشتباه وَكَلُوا ما لم يتعلق به عملٌ إلى عالِمه على مقتضى قوله: ﴿**والرَّاسخونَ في العلم يَقولون آمنَّا به**﴾[أ] ولم يكن لهم بدٌّ من النظر في متعلقات الأعمال، لأن الشريعة قد كملت، فلا يمكن خلو الوقائع عن أحكام الشريعة، فتحروا أقرب الوجوه عندهم إلى أنه المقصود الشرعي؛ والفِطَرُ والأنظار تختلف، فوقع الاختلاف من هنا لا من جهة أنه من مقصود الشارع، فلو فرض أن الصحابة لم ينظروا في هذه المشتبهات الفرعية ولم يتكلموا فيها ـ وهمُ القدوةُ في فهم الشريعة والجريِ على مقاصدها ـ لم يكن لمن بعدهم أن يفتح ذلك الباب، للأدلة الدالة على ذم الاختلاف وأن الشريعة لا اختلاف فيها، ومواضعُ الاشتباه مظانُّ الاختلاف في إصابة الحق فيها، فكان المجال يضيق على من بعد الصحابة، فلما اجتهدوا ونشأ من اجتهادهم في تحري الصواب الاختلاف سهُلَ على مَن بعدهم سلوك الطريق، فلذلك ـ واللَّه أعلم ـ قال عمر بن عبد العزيز: ما يسُرُّني أن لي باختلافهم حُمْرَ النَّعم؛ وقال: ما أحِبُّ أن أصحاب رسول اللَّه ﷺ لم يختلفوا.

وأما اختلاف العلماء بالنسبة إلى المقلدين فكذلك أيضاً، لا فرق بين مصادفة المجتهد الدليلَ، ومصادفة العاميِّ المفتِيَ، فتَعارضُ الفتويين عليه كتعارض الدليلين على المجتهد، فكما أن المجتهد لا يجوز في حقه اتباع الدليلين معاً، ولا اتباع أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح، كذلك لا يجوز للعامي اتباع المفتيين معاً ولا أحدهما من غير اجتهاد ولا ترجيح. وقولُ مَن قال: إذا تعارضا عليه تخيَّر، غير صحيح من وجهين:

أحدهما: أن هذا قولٌ بجواز تعارض الدليلين في نفس الأمر، وقد مر ما فيه آنفاً.

والثاني: ما تقدم من الأصل الشرعي، وهو أن فائدة وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، وتخييرُه بين القولين نقضٌ لذلك الأصل، وهو غير جائز، فإن الشريعة

---

(١) أي من أن ذلك بسبب فتحهم باب الاجتهاد.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ٧.

قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، أما الجزئية فما يُعرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه، وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معيَّنٍ من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته، اعتقاداً وقولاً وعملاً؛ فلا يكون متبعاً لهواه كالبهيمة المسيبة حتى يرتاض بلجام الشرع، ومتى خيرنا المقلدين في مذاهب الأئمة لينتقوا منها أطيبها عندهم لم يبق لهم مرجع إلا اتباع الشهوات في الاختيار؛ وهذا مناقض لمقصد وضع الشريعة، فلا يصح القول بالتخيير على حال، وانظر في الكتاب المستظهر للغزالي، فثبت[1] أنه لا اختلاف في أصل الشريعة، ولا هي موضوعة على وجود الخلاف فيها أصلاً يرجع إليه مقصوداً من الشارع، بل ذلك الخلاف راجع إلى أنظار المكلفين وإلى ما يتعلق بهم من الابتلاء، وصح أنَّ نفي الاختلاف في الشريعة وذمَّه على الإطلاق والعموم في أصولها وفروعها، إذ لو صح فيها وضع فرع واحد على قصد الاختلاف لصح فيها وجود الاختلاف على الإطلاق، لأنه إذا صح اختلافٌ ما صح كلُّ الاختلاف، وذلك معلوم البطلان فما أدى إليه مثله.

(١) هذا واقع في مقابلة قوله في آخر الاعتراض على أصل القاعدة: يحمل على الاختلاف في أصل الدين لا في فروعه، الذي جعله نتيجة للأدلة المعارضة لأدلة المسألة، فلما أبطل أدلة المعارضة واحداً واحداً رتب عليه قوله، فثبت أنه لا اختلاف، وصح أن نفي الاختلاف جار على الإطلاق في الأصول والفروع، كما هو أصل المسألة، وكما نبه إليه قوله آنفاً: فكان ذلك عندهم عاماً في الأصول والفروع حسبما اقتضته الظواهر... إلخ.

فصل

[هل للمقلد أن يتخير من أقوال المجتهدين؟]

وعلى هذا الأصل ينبني قواعد:

منها[١] أنه ليس للمقلد[٢] أن يتخير[٣] في الخلاف؛ كما إذا اختلف المجتهدون

---

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

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

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

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

على قولين فوردت كذلك على المقلد، فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيراً فيهما كما يخير في خصال الكفارة، فيتبع هواه وما يوافق غرضه دون ما يخالفه، وربما استظهر على ذلك بكلام بعض المفتين المتأخرين، وقوّاه بما روي من قوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابي كالنجوم»[١] وقد مر الجواب عنه، وإن صح فهو معمول به فيما إذا ذهب المقلد عفواً فاستفتى صحابياً أو غيره فقلده فيما أفتاه به فيما له أو عليه، وأما إذا تعارض عنده قولا مفتيين فالحق أن يقال: ليس بداخل تحت ظاهر الحديث، لأن كل واحد منهما متبع لدليل عنده يقتضي ضد ما يقتضيه دليل صاحبه، فهما صاحبا دليلين متضادين، فاتباع أحدهما بالهوى اتباع للهوى، وقد مر ما فيه، فليس إلا الترجيح بالأعلمية وغيرها، وأيضاً: فالمجتهدان بالنسبة إلى العامي كالدليلين بالنسبة إلى المجتهد؛ فكما يجب على المجتهد الترجيح أو التوقف كذلك المقلد، ولو جاز تحكيم[٢] التشهي والأغراض في مثل هذا لجاز للحاكم وهو باطل بالإجماع، وأيضاً: فإن في مسائل الخلاف ضابطاً قرآنياً ينفي اتباع الهوى جملة، وهو قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعْتُم في شيء فرُدُّوه إلى اللَّه والرسول**﴾[أ] وهذا المقلد قد تنازع في مسألته مجتهدان، فوجب ردها إلى اللَّه والرسول، وهو الرجوع إلى الأدلة[٣] الشرعية، وهو أبعد من متابعة الهوى والشهوة، فاختياره أحدَ المذهبين بالهوى والشهوة مضادٌّ للرجوع إلى اللَّه والرسول، وهذه الآية[٤] نزلت على سبب فيمن اتبع هواه بالرجوع إلى حكم الطاغوت، ولذلك أعقبها بقوله: ﴿**ألم ترَ إلى الذينَ يزعمون أنهم آمنوا بما أُنزِل إليكَ**﴾[ب] الآية[٥]؛ وهذا

---

(١) تقدم (ج ٤ ـ ص ٤٥٠).

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

(أ) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٣) وهي الترجيح هنا.

(٤) و(٥) الآيتان نزلت كل منهما على سبب خاص غير سبب نزول الأخرى، إلا أنهما مشتركتان في نوع السبب، فعليك بالرجوع لكتب التفسير. (ب) سورة النساء، الآية: ٦٠.

يظهر أن مثل هذه القضية لا تدخل تحت قوله: «أصحابي كالنجوم» وأيضاً، فإن ذلك يفضي إلى تتبع رخص المذاهب من غير استناد إلى دليل شرعي، وقد حكى ابن حزم الإجماع على أن ذلك فسق لا يحل. وأيضاً: فإنه مؤدٍّ إلى إسقاط التكليف في كل مسألة مختلف فيها؛ لأن حاصل الأمر مع القول بالتخيير أن للمكلف أن يفعل إن شاء ويترك إن شاء، وهو عين إسقاط التكليف، بخلاف ما إذا تقيد بالترجيح فإنه متبع للدليل، فلا يكون متبعاً للهوى ولا مسقطاً للتكليف.

لا يقال: إذا اختلفا فقلد أحدَهما قبل لقاء الآخر جاز[1] فكذلك بعد لقائه، والاجتماع طردي.

لأنا نقول: كلاَّ، بل للاجتماع أثر لأن كل واحد منهما في الافتراق طريق موصل، كما لو وجد دليلاً ولم يطلع على معارضه بعد البحث عليه جاز له العمل، أما إذا اجتمعا واختلفا عليه فهما كدليلين متعارضين اطَّلع عليهما المجتهد، ولقد أشكل القول بالتخيير المنسوب إلى القاضي ابن الطيب، واعتذر عنه بأنه مقيد لا مطلق، فلا يخير إلا بشرط أن يكون في تخييره في العمل بأحد الدليلين قاصداً لمقتضى الدليل في العمل المذكور، لا قاصداً لاتباع هواه فيه، ولا لمقتضى التخيير على الجملة، فإن التخيير الذي هو معنى الإباحة مفقودٌ ههنا، واتباع الهوى ممنوع، فلا بد من هذا القصد، وفي هذا الاعتذار ما فيه وهو تناقض، لأن اتباع أحد الدليلين من غير ترجيح محال، إذ لا دليل له مع فرض التعارض من غير ترجيح فلا يكون هنالك متبعاً إلاّ هواه.

فصل
[إغفال الأصل يؤدي إلى الضلال]

وقد أدى إغفال هذا الأصل إلى أن صار كثير من مقلدة الفقهاء يفتي قريبه أو صديقه بما لا يفتي به غيره من الأقوال، اتِّباعاً لغرضه[2] وشهوته، أو لغرض ذلك القريب وذلك الصديق.

---

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

(٢) بل أخرجوا الأمر عن كونه قانوناً شرعياً وجعلوه متجراً، حتى كتب بعض المؤلفين في فقه الشافعية =

ولقد وجد هذا في الأزمنة السالفة فضلاً عن زماننا، كما وجد فيه تتبع رخص المذاهب اتباعاً للغرض والشهوة، وذلك فيما لا يتعلق به فصل قضية وفيما يتعلق به ذلك.

فأما ما لا يتعلق به فصل قضية بل هو فيما بين الإنسان وبين نفسه في عبادته أو عادته ففيه من المعايب ما تقدم، وحكى عياض في المدارك، قال موسى بن معاوية: كنت عند البهلول بن راشد إذ أتاه ابن فلان، فقال له بهلول: ما أقدمك؟ قال: نازلةٌ، رجلٌ ظلمه السلطان فأخفيته وحلفت بالطلاق ثلاثاً ما أخفيته، قال له البهلول: مالك يقول إنه يحنث[1] في زوجته، فقال السائل: وأنا قد سمعته يقول وإنما أردت غير هذا، فقال: ما عندي غير ما تسمع. قال: فتردد إليه ثلاثاً، كل ذلك يقول له البهلول قولَه الأول، فلما كان في الثالثة أو الرابعة قال: يا ابن فلان! ما أنصفتم الناس، إذا أتوكم في نوازلهم قلتم: قال مالك، قال مالك، فإن نزلت بكم النوازل طلبتم لها الرخص، الحسنُ يقول: لا حنث عليه في يمينه، فقال السائل: اللَّه أكبر، قُلِّدَها[2] الحسن أو كما قال.

وأما ما يتعلق به فصل قضية بين خصمين فالأمر أشد، وفي المَوَّازِيَّة كتب عمر بن الخطاب: لا تقض بقضاءين في أمر واحد فيختلفَ عليك أمرُك، قال ابن المواز: لا ينبغي للقاضي أن يجتهد في اختلاف الأقاويل، وقد كره مالك ذلك ولم يجوّزه لأحد، وذلك عندي أن يقضي بقضاء بعض مَن مضى، ثم يقضي في ذلك الوجه بعينه على آخرَ بخلافه، وهو أيضاً مِن قول مَن مضى، وهو في أمر واحد، ولو جاز ذلك لأحد لم يشأ

= ما نصه: نحن مع الدراهم كثرة وقلة.

(١) لأن الخوف على النفس أو المال إنما يعد إكراهاً يرفع أثر الإيمان إذا كان الضرر عائداً على الشخص الحالف نفسه أو ولده، حتى أن الأب والأخ مثلاً لا يعد الخوف عليهما إكراهاً يرفع أثر الإيمان، ولو تحقق الحالف حصول ما ينزل بغير نفسه وولده من الضرر، فلا يعد إكراهاً، وإن كان يطلب منه اليمين شرعاً ـ ندباً أو وجوباً على الخلاف ـ لأجل سلامة ذلك الغير، ومحل الحنث إذا يكن (ابن فلان) هذا حلف اليمين خوفاً على نفسه هو من عقوبته على إخفائه، أما إذا كان كذلك فهو داخل في الإكراه، ولا حنث في اليمين، وهذا رأي مالك وأصحابه جميعاً في الإكراه، لا ينعقد به يمين ولا بيع ولا غيرهما من سائر العقود والالتزامات.

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

أن يقضي على هذا بفُتيا قوم ويقضيَ في مثله بعينه على قوم بخلافه بفُتيا قوم آخرين إلا فَعلَ، فهذا ما قد عابه من مضى وكرهه مالك ولم يره صواباً، وما قاله صواب؛ فإن القصد من نصب الحكام رفع التشاجر والخصام، على وجه لا يلحق فيه أحد الخصمين ضرر، مع عدم تطرق التهمة للحاكم. وهذا النوع من التخيير في الأقوال مضادٌّ لهذا كله.

وحكى أحمد بن عبد البر أن قاضياً من قضاة قرطبة كان كثير الاتباع ليحيى بن يحيى، لا يعدل عن رأيه إذا اختلف عليه الفقهاء، فوقعت قضية تفرد فيها يحيى وخالف جميعَ أهل الشورى، فأرجأ القاضي القضاء فيها حياءً من جماعتهم، وردفته قضية أخرى كتب بها إلى يحيى، فصرف يحيى رسوله، وقال له: لا أشير عليه بشيء؛ إذ توقف على القضاء لفلان بما أشرت عليه، فلما انصرف إليه رسوله وعرّفه بقوله قلق منه، وركب من فوره إلى يحيى، وقال له: لم أظن أن الأمر وقع منك هذا الموقع، وسوف أقضي له غداً إن شاء اللَّه، فقال له يحيى: وتفعل ذلك صدقاً؟ قال: نعم. قال له: فالآن هيَّجتَ غيظي؛ فإني ظننت إذ خالفني أصحابي أنك توقفت مستخيراً للَّه، متخيراً في الأقوال، فأما إذ صرت تتَّبع الهوى وتقضي برضى مخلوق ضعيف فلا خير فيما تجيء به، ولا فِيّ إن رضيته منك، فاستعفِ مِن ذلك فإنه أستر لك، وإلا رفعتُ في عزلك، فرفع يَستعفِي فعُزل.

وقصة محمد بن يحيى بن لبابة أخ الشيخ ابن لبابة مشهورةٌ، ذكرها عياض، وكانت مما غَضَّ من منصبه، وذلك أنه عُزل عن قضاء البيرة لرفع أهلها عليه، ثم عزل عن الشورى لأشياءَ نُقمت عليه، وسجَّل بسَخْطتِه القاضي حبيبُ بن زياد، وأمر بإسقاط عدالته وإلزامه بيته، وأن لا يفتي أحداً، فأقام على ذلك وقتاً؛ ثم إن الناصر احتاج إلى شراء مجشرٍ من أحباس المرضي بقُرطبة بعدوة النهر، فشكا إلى القاضي ابن بَقِيٍّ أمره وضرورته إليه، لمقابلته مُتنزَّهَه وتأذيه برؤيتهم، أوَانَ تطلُّعِه من عَلاَلِيِّه، فقال له ابن بقي: لا حيلة عندي فيه، وهو أولى أن يحاط بحرمة الحبُس، فقال له: فتكلمْ مع الفقهاءِ فيه، وعرِّفهم رغبتي وما أجزله من أضعاف القيمة فيه، فلعلهم أن يجدوا لي في ذلك رخصة، فتكلم ابن بقيٍّ معهم، فلم يجعلوا إليه سبيلاً، فغضب الناصر عليهم، وأمر الوزراء بالتوجه فيهم إلى القصر وتوبيخهم، فجرت بينهم وبين الوزراء مكالمةٌ، ولم يصل الناصر معهم إلى مقصوده، وبلغ ابنَ لبابة هذا الخبرُ، فرفع إلى الناصر يغضُّ

من أصحابه الفقهاء، ويقول: إنهم حجّروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة وتقلّدَها وناظر أصحابَه فيها. فوقع الأمر بنفس الناصر، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى على حالته الأولى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة في المسألة، فاجتمع القاضي والفقهاء، وجاء ابن لبابة آخرَهم، وعرفهم القاضي ابن بقيٍّ بالمسألة التي جمعهم لأجلها وغبطة المعاوضة فيها، فقال جميعهم بقولهم الأول من المنع من تغيير الحبُس عن وجهه. وابن لبابة ساكتٌ، فقال له القاضي: ما تقول أنت يا أبا عبد اللَّه: قال: أما قولُ إمامنا مالك بن أنس فالذي قاله أصحابنا الفقهاء. وأما أهل العراق فإنهم لا يجيزون[1] الحبس أصلاً، وهم علماء أعلام يهتدي بهم أكثر الأمة؛ وإذ بأمير المؤمنين من الحاجة إلى هذا المجشر ما به فما ينبغي أن يردَّ عنه، وله في السنَّة فسحة، وأنا أقول فيه بقول أهل العراق، وأتقلد ذلك رأياً، فقال له الفقهاء: سبحان اللَّه، تترك قول مالك الذي أفتى به أسلافنا ومضَوا عليه، واعتقدناه بعدهم وأفتينا به لا نحيد عنه بوجه، وهو رأي أمير المؤمنين ورأي الأئمة آبائه؟ فقال له محمد بن يحيى: ناشدتُكم اللَّهَ العظيم، ألم تنزل بأحد منكم مُلِمَّةٌ بلغت بكم أن أخذتهم فيها بقول غير مالك في خاصة أنفسكم وأرخصتم لأنفسكم؟ قالوا: بلى. قال: فأمير المؤمنين أولى بذلك، فخذوا به مآخذكم، وتعلقوا بقول من يوافقه من العلماء، فكلهم قدوة، فسكتوا، فقال للقاضي: أنهِ إلى أمير المؤمنين فُتياي، فكتب القاضي إلى أمير المؤمنين بصورة المجلس، وبقي مع أصحابه بمكانهم إلى أن أتى الجواب بأن يأخذ له بفتيا محمد بن يحيى بن لبابة، وينفذ ذلك ويعوض المرضي من هذا المجشر بأملاكه بمِنيَةِ عَجَب[2]، وكانت عظيمة القدر جداً تزيد أضعافاً على

(١) في كتاب البدائع في مذهب الحنفية: أنه ينبني على الخلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه في جواز الوقف وعدمه أنه لو بنى رباطاً أو خاناً للمجتازين أو سقاية للمسلمين لا تزول رقبة العين عن ملكه عند أبي حنيفة إلا إذا أضاف الوقف إلى ما بعد الموت بأن قال: إذا مت فقد جعلت داري مثلاً وقفاً على كذا، ومثله إذا حكم به حاكم، أما عند صاحبيه فيزول الملك بدون توقف على الإضافة إلى ما بعد الموت وبدون حكم الحاكم.

(٢) في زيادات شارح القاموس في مادة منية ما نصه: (والمنية بالكسر اسم لعدة قرى ـ إلى أن قال: ومنية عجب بالأندلس منها خلف بن سعيد المتوفى بالأندلس سنة ٣٠٥). فقوله في الجزء الثالث من الاعتصام في فصل أسباب الخلاف: ويعوض من هذا المجشر بأملاك ثمينة عجيبة، لا يقتضي أن يكون هنا تحريف، بل قوله: وكانت عظيمة القدر... إلخ، يقتضي أنها كانت معروفة بأعيانها كما هو مقتضى كونها اسماً لهذه البلدة بالأندلس.

المجشر، ثم جيء من عند أمير المؤمنين بكتاب منه إلى ابن لبابة هذا بولايته خُطَّة الوثائق، ليكون هو المتولي لعقد هذه المعاوضة، فهني بالولاية، وأمضى القاضي الحكم بفتواه وأشهد عليه وانصرفوا، فلم يزل ابن لبابة يتقلد خطة الوثائق والشورى إلى أن مات سنة ست وثلاثين وثلاثمائة. قال القاضي عياض: ذاكرت بعض مشايخنا مرة بهذا الخبر فقال: ينبغي أن يضاف هذا الخبر الذي حل سجلَّ السخطة إلى سجل السخطة، فهو أولى وأشد في السخطة مما تضمنه، أو كما قال.

وذكر الباجي في كتاب (التبيين لسنن المهتدين) حكاية أخرى في أثناء كلامه في معنى هذه المسألة، قال: وربما زعم بعضهم أن النظر والاستدلال الأخذ من أقاويل مالك وأصحابه بأيها شاء، دون أن يخرج عنها ولا يميل[1] إلى ما مال منها لوجه يوجب له ذلك؛ فيقضي في قضية بقول مالك، وإذا تكررت تلك القضية كان له أن يقضي فيها بقول ابن القاسم مخالفاً للقول الأول، لا لرأي تجدد له، وإنما ذلك بحسب اختياره، قال: ولقد حدثني مَن أُوَثقُه أنه اكترى جزءاً من أرض على الإشاعة، ثم إن رجلاً آخر اكترى باقي الأرض، فأراد المكتري الأول أن يأخذ بالشفعة وغاب عن البلد، فأُفتي المكتري الثاني بإحدى الروايتين عن مالك أن لا شفعة في الإجارات. قال لي: فوردتُ من سفري؛ فسألت أولئك الفقهاء ـ وهم أهل حفظ في المسائل وصلاح في الدين ـ عن مسألتي فقالوا: ما علمنا أنها لك؛ إذ كانت لك المسألةُ أخذنا لك برواية أشهب عن مالك بالشفعة فيها، فأفتاني جميعُهم بالشفعة، فقضى لي بها، قال: وأخبرني رجلٌ عن كبير من فقهاء هذا الصنف مشهور بالحفظ والتقدم أنه كان يقول معلناً غير مستتر: إن الذي لصديقي عليَّ إذا وقعت له حكومة أن أفتيه بالروية التي توافقه. قال الباجي: ولو اعتقد هذا القائل أن مثل هذا لا يحل له ما استجازه، ولو استجازه لم يعلن به ولا أخبر به عن نفسه، قال: وكثيراً ما يسألني من تقع له مسألة من الأيمان ونحوها (لعل فيها رواية؟) أو (لعل فيها رخصة) وهم يرون أن هذا من الأمور الشائعة الجائزة، ولو كان تكرر عليهم إنكار الفقهاء لمثل هذا لما طولبوا به ولا طلبوه مني ولا من سواي، وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يعتد به في الإجماع أنه لا يجوز ولا يسوغ ولا يحل لأحد أن يفتي في

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

دين اللَّه إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، رضي بذلك من رضيه، وسخطه من سخطه، وإنما المفتي مخبر عن اللَّه تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه واللَّه تعالى يقول لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿**وأنِ احكم بينهم بما أنزل اللَّه ولا تتبع أهواءهم**﴾[أ] الآية، فكيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به عمراً، لصداقة تكون بينهما أو غير ذلك من الأغراض؟ وإنما يجب للمفتي أن يعلم أن اللَّه أمره أن يحكم بما أنزل اللَّه من الحق فيجتهد في طلبه، ونهاه أن يخالفه وينحرف عنه وكيف له بالخلاص مع كونه من أهل العلم والاجتهاد إلا بتوفيق اللَّه وعونه وعصمته؟

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

فصل
[بطلان زعم من قال إن اختلاف أهل العلم حجة على الجواز]

وقد زاد هذا الأمر على قدر الكفاية، حتى صار الخلاف في المسائل معدوداً في حجج الإباحة، ووقع فيما تقدم وتأخر من الزمان الاعتمادُ في جواز الفعل على كونه مختلفاً فيه بين أهل العلم، لا بمعنى مراعاة الخلاف، فإن له نظراً آخر[٢]، بل في غير ذلك، فربما وقع الإفتاء في المسألة بالمنع، فيقال: لم تمنع والمسألة مختلف فيها فيجعل الخلاف حجة في الجواز لمجرد كونها مختلفاً فيها، لا لدليل يدل على صحة مذهب الجواز، ولا لتقليد من هو أولى بالتقليد من القائل بالمنع، وهو عين الخطأ على الشريعة، حيث جعل ما ليس بمعتمد متعمداً وما ليس بحجة حجة.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٤٩.

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

(٢) يأتي في الفصل الثامن، وهو أنه يراعى الخلاف بعد الوقوع والنزول، لأنه حينئذٍ يتجدد نظر واجتهاد آخر.

حكى الخطابي في مسألة البِتع المذكور في الحديث عن بعض الناس أنه قال: إن الناس لما اختلفوا في الأشربة وأجمعوا على تحريم خمر العنب واختلفوا فيما سواه حرمنا ما اجتمعوا على تحريمه وأبحنا ما سواه، قال: وهذا خطأ فاحش، وقد أمر اللَّه تعالى المتنازعين أن يردوا ما تنازعوا فيه إلى اللَّه والرسول، قال: ولو لزم ما ذهب إليه هذا القائل للزم مثله في الربا والصرف ونكاح المتعة، لأن الأمة قد اختلفت فيها. قال: وليس الاختلاف حجة وبيان السنّة حجة[1] على المختلفين من الأولين والآخرين. هذا مختصر ما قال. والقائل بهذا راجع إلى أن يتبع ما يشتهيه، ويجعل القول الموافق حجة له ويدرأ بها عن نفسه، فهو قد أخذ القول وسيلة إلى اتباع هواه، لا وسيلة إلى تقواه، وذلك أبعد له من أن يكون ممتثلاً لأمر الشارع، وأقرب إلى أن يكون ممن اتخذ إلَهه هواه، ومِن هذا أيضاً جعل بعض الناس الاختلاف رحمة للتوسع في الأقوال وعدم التحجير على رأي واحد، ويحتج في ذلك بما روي عن القاسم بن محمد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما مما تقدم ذكره، ويقول: إن الاختلاف رحمة، وربما صرح صاحب هذا القول بالتشنيع على من لازم القول المشهور أو الموافق للدليل أو الراجح عند أهل النظر والذي عليه أكثر المسلمين. ويقول له: لقد حجرت واسعاً، وملت بالناس إلى الحرج، وما في الدين من حرج، وما أشبه ذلك، وهذا القول خطأ كله وجهل بما وضعت له الشريعة، والتوفيق بيد اللَّه. وقد مر من الدليل على خلاف ما قالوه ما فيه كفاية والحمد للَّه، ولكن نقرر منه ههنا بعضاً على وجه لم يتقدم مثله.

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

أما الأول: فلا يصح على الإطلاق، لأنه إن كان متخيراً بلا دليل لم يكن أحد الخصمين بالحكم له أولى من الآخر، إذ لا مرجح عنده بالفرض إلا التشهي، فلا يمكن إنفاذ حكم على أحدهما إلا مع الحيف على الآخر، ثم إن وقعت له تلك النازلة بالنسبة إلى خصمين آخرين فكذلك، أو بالنسبة إلى الأول فكذلك، أو يحكم لهذا مرة ولهذا مرة، وكل ذلك باطل ومؤدٍّ إلى مفاسد لا تنضبط بحصر، ومن ههنا شرطوا في الحاكم

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

بلوغ درجة الاجتهاد، وحين فقد لم يكن بدٌّ من الانضباط إلى أمر واحد كما فعل ولاة قرطبة حين شرطوا على الحاكم أن لا يحكم إلا بمذهب فلان[١]، ما وجده، ثم بمذهب فلان، فانضبطت الأحكام بذلك وارتفعت المفاسد المتوقعة من غير ذلك الارتباط، وهذا معنى أوضحُ مِن إطناب فيه.

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

وأما إن كان عامياً فهو قد استند في فتواه إلى شهوته وهواه، واتباع الهوى عين مخالفة الشرع، ولأن العامي إنما حكم العلم على نفسه ليخرج عن اتباع هواه، ولهذا بعثت الرسل وأنزلت الكتب، فإن العبد في تقلباته دائر بين لَمَّتين: لَمّة ملك، ولمّة شيطان، فهو مخير بحكم الابتلاء[٣] في الميل مع أحد الجانبين، وقد قال تعالى: **﴿ونفسٍ وَمَا سَوّاهَا * فألهمها فجورها وتقواها﴾**[أ] **﴿إنا هديْناهُ السبيل إما شاكراً وإما**

---

(١) هو ابن القاسم، كما قاله الباجي.

(٢) فإن تخييره للسائل في الأخذ بأي القولين شاء إباحة له أن يعمل بأحدهما، وهو غير نفس القولين الدائرين بين النفي من قائل والإثبات من القائل الآخر وإنشاء حكم شرعي كهذه الإباحة لا يصح قطعاً إلا من مجتهد بدليل، والفرض خلافه. وهذا أولى من قوله: وإن بلغها... إلخ، لأنه سلم أن الإباحة قول ثالث غير النفي والإثبات، وعليه لا يكون مانع يمنع المجتهد ـ إذا وقع له الدليل على الإباحة ومخالفة القولين ـ من إثباتها وتقريرها حكماً شرعياً، فليس الموضوع حينئذٍ موضوع قولين لمجتهد حتى يتأتى فيه الرد بما بسطه الأصوليون في مسألة أنه لا يصح أن يكون لمجتهد قولان في مسألة واحدة، بل هو حينئذٍ قول واحد بالإباحة، على أن الإباحة هنا ليست معقولة؛ لأن الإباحة تخيير بين فعل شيء وتركه، والذي هنا ترديد بين الامتناع من فعل الشيء لأنه حرام وبين فعله لأنه مباح، فليست تخييراً بين الفعل والترك.

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

(أ) سورة الشمس، الآيتان: ٧ و ٨.

كفوراً﴾[أ] ﴿وهديناهُ النَّجْدَين﴾[ب]. وعامة الأقوال الجارية في مسائل الفقه إنما تدور بين النفي والإثبات[١]، والهوى لا يعدوهما، فإذا عرض العامي نازلته على المفتي فهو قائل له: أخرجني عن هواي ودلني على اتباع الحق. فلا يمكن ـ والحال هذه ـ أن يقول له: في مسألتك قولان، فاختر لشهوتك أيهما شئت؟ فإن معنى هذا تحكيم الهوى دون الشرع، ولا ينجيه من هذا أن يقول ما فعلت إلا بقول عالم، لأنه حيلة من جملة الحيل التي تنصبها النفس وقاية عن القال والقيل، وشبكة لنيل الأغراض الدنيوية، وتسليط المفتي العامي على تحكيم الهوى بعد أن طلب منه إخراجَه عن هواه رميٌ في عماية وجهل بالشريعة، وغش في النصيحة وهذا المعنى جار في الحاكم وغيره والتوفيق بيد اللَّه تعالى.

فصل
[تتبع الرخص]

واعترض بعض المتأخرين على من منع من تتبع[٢] رخص المذاهب، وأنه إنما يجوز الانتقال إلى مذهب بكماله فقال: إن أراد المانع ما هو على خلاف الأمور الأربعة

(أ) سورة الإنسان، الآية: ٣. (ب) سورة البلد، الآية: ١٠.

(١) أي طلب الفعل أو الترك.

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

التي ينقض فيها قضاء القاضي فمسلم، وإن أراد ما فيه توسعة على المكلف فممنوع إن لم يكن على خلاف ذلك، بل قوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ بالحَنيفِيَّةِ السّمْحة»[1] يقتضي جواز ذلك، لأنه نوع من اللطف بالعبد والشريعةُ لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح، وأنت تعلم بما تقدم ما في هذا الكلام، لأن الحنيفية السمحة إنما أتي فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها، وليس تتبع الرخص ولا اختيارُ الأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها، فما قاله عين الدعوى، ثم نقول: تتبع الرخص ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرعُ جاء بالنهي عن اتباع الهوى، فهذا مضاد لذلك الأصل المتفق عليه، ومضاد أيضاً لقوله تعالى: ﴿**فإن تنازَعتُم في شيءٍ فرُدُّوه إلى اللَّه والرّسولِ**﴾[أ] وموضع الخلاف موضع تنازع، فلا يصح أن يرد إلى أهواء النفوس، وإنما يرد إلى الشريعة وهي تبين الراجح من القولين فيجب اتباعه، لا الموافق للغرض.

فصل
[الأخذ بالقول للضرورة]

وربما استجاز هذا بعضهم في مواطن يدعى فيها الضرورة وإلجاء الحاجة، بناء على أن الضرورات تبيح المحظورات، فيأخذ عند ذلك بما يوافق الغرض حتى إذا نزلت المسألة على حالة لا ضرورة فيها، ولا حاجة إلى الأخذ بالقول المرجوح أو الخارج[2] عن المذهب، أخذ فيها بالقول المذهبي أو الراجح في المذهب، فهذا أيضاً من ذلك الطراز المتقدم؛ فإن حاصله الأخذ بما يوافق الهوى الحاضر؛ ومحالُّ الضرورات معلومة من الشريعة؛ فإن كانت هذه المسألة منها فصاحب المذهب قد تكفل ببيانها أخذاً عن صاحب الشرع، فلا حاجة إلى الانتقال عنها؛ وإن لم تكن منها فزعم الزاعم أنها منها خطأ فاحش، ودعوى غير مقبولة.

وقد وقع في نوازل ابن رشد من هذا مسألة نكاح المتعة، ويذكر عن الإمام المأزري

---

(١) تمامه: «ومن خالف سنتي فليس مني»، أخرجه الخطيب، وهو حديث حسن لغيره.

(أ) سورة النساء، الآية: ٥٩.

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

أنه سئل: ما تقول فيما اضطر الناس إليه في هذا الزمان ـ والضرورات تبيح المحظورات ـ من معاملة فقراء أهل البدو في سني الجدب، إذ يحتاجون إلى الطعام فيشترونه بالدَّين إلى الحصاد أو الجذاذ، فإذا حل الأجل قالوا لغرمائهم: ما عندنا إلا الطعام، فربما صدقوا في ذلك، فيضطر أرباب الديون إلى أخذه منهم خوفاً أن يذهب حقهم في أيديهم بأكل أو غيره؛ لفقرهم، ولاضطرار من كان من أرباب الديون حضرياً إلى الرجوع إلى حاضرته، ولأحكام بالبادية أيضاً، مع ما في المذهب في ذلك من الرخصة إن لم يكن هنالك شرط ولا عادة، وإباحة كثير من فقهاء الأمصار لذلك وغيره من بيوع الآجال خلافاً للقول بالذرائع. فأجاب: إن أردتَ بما أشرتَ إليه إباحة أخذ طعام عن ثمن طعام هو جنس مخالف لما اقتضى فهذا ممنوع[١] في المذهب، ولا رخصة فيه عند أهل المذهب كما توهمت؛ قال: ولستُ ممن يحمل الناس على غير المعروف المشهور من مذهب مالك وأصحابه؛ لأن الورع قل، بل كاد يعدم، والتحفظ على الديانات كذلك، وكثرت الشهوات، وكثر من يدعي العلم ويتجاسر على الفتوى فيه، فلو فتح لهم باب في مخالفة المذهب لاتسع الخرق على الراقع، وهتكوا حجاب هيبة المذهب، وهذا من المفسدات[٢] التي لا خفاء بها؛ ولكن إذا لم يقدر على أخذ الثمن إلا أن يأخذ طعاماً، فليأخذه منهم من يبيعه على ملك مُنفِذه إلى الحاضرة، ويقبض البائع الثمن، ويفعل ذلك بإشهاد من غير تحيّل على إظهار ما يجوز، فانظر كيف لم يستجز ـ وهو المتفق على إمامته ـ الفتوى بغير مشهور المذهب، ولا بغير ما يعرف منه؛ بناء على قاعدة مصلحية ضرورية، إذ قل الورع والديانة من كثير ممن ينتصب لبث العلم والفتوى كما تقدم تمثيله. فلو فتح لهم هذا الباب لانحلّت عرى المذهب، بل جميع المذاهب؛ لأن ما وجب للشيء وجب لمثله، وظهر أن تلك الضرورة التي ادعيت في السؤال ليست بضرورة.

---

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

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

فصل

[جملة مفاسد من اتباع رخص المذاهب]

وقد أذكر هذا المعنى جملةً مما في اتباع(١) رخص المذاهب من المفاسد، سوى ما تقدم ذكره في تضاعيف المسألة؛ كالانسلاخ من الدِّين بترك اتباع الدليل(٢) إلى اتباع الخلاف، وكالاستهانة بالدين إذ يصير بهذا الاعتبار سيئاً لا ينضبط(٣)، وكترك(٤) ما هو معلوم إلى ما ليس بمعلوم، لأن المذاهب الخارجة عن مذهب مالك في هذه الأمصار مجهولة، وكانخرام قانون السياسة الشرعية(٥) بترك الانضباط إلى أمر معروف، وكإفضائه

---

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

(٢) كما يقول اللَّه تعالى: ﴿فردوه إلى اللَّه والرسول إن كنتم تؤمنون﴾ الآية.

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

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

(٥) وهي الطرق العادلة التي تخرج الحق من الظالم وتدفع كثيراً من المظالم. وإهمالها يضيع الحقوق، ويعطل الحدود، ويجرىء أهل الفساد، ويندرج فيها كل ما شرع لسياسته الناس وزجر المتعدين، وسواء منها ما كان لصيانة النفوس كالقصاص، أو صيانة الأنساب كحد الزنا، أو الأعراض كحد القذف، والتعزير على السب، أو لصيانة الأموال كحد السرقة والحرابة، أو لحفظ العقل كحد الخمر، أو ما كان من الأحكام للردع والتعزير؛ كجزاء الصيد للمحرم، وكفارة الظهار واليمين، وهجر المرأة وضربها في النشوز، وقصة الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك، وما يتصل بذلك من الكشف عن أصحاب الجرائم بالتغليظ عليهم بالإرهاب والضرب والسجن، وتحليف الشهود، وسؤالهم قبل مرتبة السؤال، وتفريق الشهود عند أداء الشهادة، وتفريق المتهمين، وإيهام البعض بأن غيره أقر ليقر، وهكذا من الأمور التي توصل إلى معرفة الحقيقة بدون اقتصار على سماع البينات وتوجيه الإيمان، ولا يخفى أن القسم الأخير الذي قلنا فيه: وما يتصل بذلك... إلخ، مختلف فيه، وإنما سبيله سبيل المصالح المرسلة أو شبيه بها، ففيه الخلاف باعتباره ـ وهو الذي ينبغي التعويل عليه ـ وعدم اعتباره، فإذا ورد هذان القولان فيه أو في شيء من الأنواع السابقة عليه وحكمنا أو أفتينا كل واحد بما يشتهي أو تشتهي انخرم قانون السياسة الشرعية، ولم يكن هناك ضابط للعدالة بين الناس، وهذا مفسدة أي مفسدة، تؤدي إلى الفوضى والمظالم، فتضيع الحقوق، وتعطل الحدود، ويجترىء أهل الفساد.

إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق[١] إجماعهم، وغير ذلك من المفاسد التي يكثر تعدادها، ولولا خوف الإطالة والخروج عن الغرض لبسطت من ذلك، ولكن فيما تقدم منه كافٍ. والحمد للَّه.

فصل
[الأخذ بأخف القولين]

وقد بنوا أيضاً على هذا المعنى مسألة أخرى وهي:

هل يجب الأخذ بأخف القولين؟ أم بأثقلهما؟[٢] واستدل لمن قال بالأخف بقوله تعالى: ﴿يريدُ اللَّهُ بِكُم اليسرَ﴾[أ] الآية، وقوله: ﴿وما جعل عليكم في الدين مِن حرَجٍ﴾[ب]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضِرار»[٣] وقوله: «بُعِثتُ بالحنيفيَّةِ السَّمحة»[٤]. وكل ذلك ينافي شرع الشاق الثقيل، ومن جهة القياس أن اللَّه غني كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغني أولى.

والجواب عن هذا ما تقدم[٥] وهو أيضاً مؤدٍ إلى إيجاب إسقاط التكليف جملة، فإن التكاليف كلها شاقة ثقيلة، ولذلك سميت تكليفاً، من الكلفة، وهي المشقة. فإذا كانت المشقة حيث لحقت في التكليف تقتضي الرفع بهذه الدلائل لزم ذلك في الطهارات

---

(١) كما إذا قلد مالكاً في عدم نقض الوضوء بالقهقهة في الصلاة، وأبا حنيفة في عدم النقض بمس الذكر وصلى، فهذه صلاة مجمع منهما على فسادها، وكما إذا قلّد مالكاً في عدم النقض بلمس المرأة خالياً عن قصد الشهوة ووجودها، والشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس، فوضوءه باطل وصلاته كذلك، وكمن تزوج بلا صداق ولا ولي ولا شهود.

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

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.

(ب) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٣) تقدم (ج ٢ ـ ص ٣٥٨).

(٤) تقدم (ج ٤ ـ ص ٥٠٩).

(٥) وهو أن سماحة الشريعة إنما جاءت مقيدة بما هو جارٍ على أصولها؛ واتباع هوى النفوس وعدم الرجوع إلى الدليل ينافي أصولها.

والصلوات والزكوات والحج والجهاد وغير ذلك، ولا يقف عند حد إلا إذا لم يبق على العبد تكليف، وهذا محال؛ فما أدى إليه مثله؛ فإن رفع الشريعة مع فرض وضعها محال، ثم قال المنتصر لهذا الرأي إنه يرجع حاصله إلى أن الأصل في الملاذ الإذن، وفي المضار الحرمة؛ وهو أصل قرره في موضع آخر؛ وقد تقدم التنبيه على ما فيه في كتاب المقاصد[١]، وإذا حكمنا ذلك الأصل هنا لزم منه أن الأصل رفع التكليف بعد وضعه على المكلف، وهذا كله إنما جره عدم الالتفات إلى ما تقدم.

فصل

[متى تعتبر مراعاة الخلاف أصلاً في الأحكام؟]

فإن قيل[٢]: فما معنى مراعاة الخلاف المذكورة في المذهب المالكي؟ فإن الظاهر فيها أنها اعتبار للخلاف، فلذلك نجد المسائل المتفق عليها لا يراعى فيها غير دليلها، فإن كانت مختلفاً فيها روعي فيها قول المخالف، وإن كان على خلاف الدليل الراجح عند المالكي، فلم يعامل المسائل المختلف فيها معاملة المتفق عليها، ألا تراهم يقولون: كل نكاح فاسد اختلف فيه فإنه يثبت به[٣] الميراث ويفتقر في فسخه إلى الطلاق، وإذا دخل مع الإمام في الركوع وكبر للركوع ناسياً تكبير الإحرام فإنه يتمادى مع الإمام مراعاة[٤] لقول من قال: إن تكبيرة الركوع تجزأ عن تكبيرة الإحرام، وكذلك من قام إلى ثالثة في النافلة وعقدها يضيف إليها رابعة، مراعاة لقول من يجيز التنفل بأربع، بخلاف المسائل المتفق عليها، فإنه لا يراعى فيها غير دلائلها، ومثله جار في عقود البيع وغيرها، فلا يعاملون الفاسد المختلف في فساده معاملة[٥] المتفق على فساده، ويعللون

---

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

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

(٣) لأنه بعد الوقوع تعلق به حق كل من الزوجين والأولاد، ويتعلق به من المصلحة وأدلتها ما يرجح قول المخالف.

(٤) بعد الوقوع تعلق به دليل عدم جواز إبطال الأعمال، وهو يرجح دليل المخالف ويقويه في هذه الحالة.

(٥) البيع بيعاً فاسداً مجمعاً على فساده يجب رده إن لم يفت، فإن فات مضى بقيمته إن كان مقوماً، =

التفرقة بالخلاف، فأنت تراهم يعتبرون الخلاف، وهو مضاد لما تقرر في المسألة.

فاعلم أن المسألة قد أشكلت على طائفة، منهم ابن عبد البر؛ فإنه قال: الخلاف لا يكون حجة في الشريعة؛ وما قاله ظاهر، فإن دليلي القولين لا بد أن يكونا متعارضين كل واحد منهما يقتضي ضد ما يقتضيه الآخر، وإعطاء كل واحد منهما ما يقتضيه الآخر أو بعض ما يقتضيه هو معنى مراعاة الخلاف، وهو جمع بين متنافيين كما تقدم[١]، وقد سألت عنها جماعة من الشيوخ الذين أدركتهم؛ فمنهم من تأوّل العبارة ولم يحملها على ظاهرها، بل أنكر مقتضاها بناء على أنها لا أصل لها، وذلك بأن يكون دليل المسألة يقتضي المنع ابتداء، ويكون هو الراجح، ثم بعد الوقوع يصير الراجح مرجوحاً لمعارضة دليل آخر يقتضي رجحان دليل المخالف، فيكون القول بأحدهما في غير الوجه الذي يقول فيه بالقول الآخر، فالأول[٢] فيما بعد الوقوع، والآخر فيما قبله، وهما مسألتان مختلفتان[٣]، فليس جمعاً بين متنافيين ولا قولاً بهما معاً، هذا حاصل ما أجاب به مَن سألته عن المسألة من أهل فاس وتونس، وحكى لي بعضهم أنه قول بعض من لقي من

= ومثله إن كان مثلياً، أما المختلف في فساده فيجب رده إن لم يفت أيضاً بفسخ الحاكم أو من يقوم مقامه، فإن فات مضى بالثمن، فمحل الفرق بينهما عند الفوات، لأنه إذ ذاك يتعلق به حق لكل من المتبايعين، وهو يقوي النظر في اعتبار دليل مصحح البيع المختلف فيه والبناء عليه. فيمضي بالثمن نفسه.

(١) أي في أدلة أصل المسألة.

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

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

الأشياخ وأنه قد أشار إليه أبو عمران الفاسي، وبه يندفع سؤال اعتبار الخلاف وسيأتي[١] للمسألة تقرير آخر بعد إن شاء اللَّه.

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

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

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

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

---

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

(٢) أي وهذا الخلاف يضعف من شأن المعارضة في أصل المسألة بمراعاة الخلاف.

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

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

قيل: لمْ تُفصّل أنت هذا التفصيل، وأيضاً: فمن طرق[١] الاستنباط ما لا يلزم فيه ظهور معنى يستند إليه؛ كالاطراد والانعكاس ونحوه، ويمكن أن يكون الباجي أشار في الجواز إلى ما في الخلاف من المعنى المتقدم[٢]، ولا يكون بين القولين خلاف في المعنى.

واحتج المانعون بأن الخلاف[٣] متأخر عن تقرير[٤] الحكم، والحكمُ لا يجوز أن يتقدم على علته. قال الباجي: ذلك غير ممتنع؛ كالإجماع، فإن الحكم يثبت به وإن حدث في عصرنا. وأيضاً: فمعنى قولنا إنه مختلف فيه أنه يسوغ فيه الاجتهاد، وهذا كان حاله في زمان رسول اللَّه ﷺ، فلم يتقدم على علته، والجواب عن كلام الباجي أن الإجماع ليس بعلة للحكم، بل هو أصل[٥] الحكم، وقوله: إن معنى قولنا مختلف فيه كذا، هي عين[٦] الدعوى.

---

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

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

(٣) أي الذي جعل علة للحكم.

(٤) أي بمقتضى الأدلة المتلقاة عن الرسول ﷺ.

(٥) أي أن الحكم الذي استند إلى الإجماع هو عين الحكم الذي تقرر من كل مجتهد أخذاً من الأدلة، فليس هناك علة ومعلول؛ بخلاف الحكم المستند إلى الخلاف؛ فإنه غير الحكم المتقدم، والخلاف علة في هذا الحكم الطارىء؛ فمثلاً: التكبير للركوع ناسياً تكبيرة الإحرام اختلف فيه بالأجزاء وعدمه، فبعد الوقوع يقول الثاني بالتمادي مراعاة للقول بالأجزاء، فالحكم المترتب على الخلاف مغاير للحكم المختلف فيه.

(٦) لعل صوابه غير الدعوى، لأن الدعوى أن الحكم الذي نقرره إنما جاء بسبب الخلاف، وقد بنى =

فصل
[هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين أخذاً أو تركاً؟]

ومن القواعد المبينة على هذه المسألة أن يقال: هل للمجتهد أن يجمع بين الدليلين بوجه من وجوه الجمع، حتى يعمل بمقتضى كل واحد منهما فعلاً أو تركاً كما يفعله المتورعون في التروك[١]؟ أم لا؟ أما في ترك العمل بهما معاً مجتمعين أو متفرقين فهو التوقف عن القول بمقتضى أحدهما، وهو الواجب إذا لم يقع ترجيح، وأما في العمل فإن أمكن الجمع بدليله فلا تعارض، وإن فرض التعارض فالجمع بينهما في العمل جمع بين متنافيين، ورجوع إلى إثبات الاختلاف في الشريعة، وقد مر إبطاله، وهكذا يجري الحكم في المقلد بالنسبة إلى تعارض المجتهدين عليه. ولهذا الفصل تقرير في كتاب التعارض والترجيح إن شاء اللَّه.

المسألة الرابعة
[مواضع الاجتهاد]

محال الاجتهاد المُعتَبِر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما والنفي في الآخر، فلم تنصرف ألبتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات.

وبيانه أن نقول: لا تخلو أفعال[٢] المكلف أو تروكه إما أن يأتي فيها خطاب[٣] من

= عليه، وهذا غير المعنى الذي يدعيه، من أنه لم يراع فيه إلا مجرد كونه محلاً للاجتهاد.

(١) أي عند ترجح دليل الجواز على دليل المنع، فيراعون القول بالتحريم تنزهاً عن الشبهات، كما قال ابن العربي؛ القضاء بالراجح لا يقطع حكم المرجوح بالكلية، بل يجيب العطف على المرجوح بحسب مرتبته؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «واحتجبي منه يا سودة» وهذا مستند مالك فيما كره أكله، فإنه حكم بالحل عند ظهور الدليل، وأعطى المعارض شيئاً من أثره فحكم بالكراهة.

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

(٣) بأحد الأدلة الشرعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو غيرها من الأدلة المختلف فيها كالاستدلال، فليس بلازم أن يكون الخطاب في نص، بدليل أنه جعل ما لم يرد فيه خطاب إما فرضاً صرفاً لا وجود له، وإما أن يكون من مرتبة العفو، وهذا وذاك لا يكون إلا عند عدم الأدلة رأساً منصوصة وغير منصوصة، فلا ينافي ما يجيء في المسألة الخامسة من التفصيل بين الاستنباط من =

الشارع أو لا؛ فإن لم يأت فيها خطاب فإما أن يكون على البراءة الأصلية أو يكون فرضاً غير موجود؛ والبراءة الأصلية في الحقيقة راجعة[١] إلى خطاب الشارع بالعفو أو غيره؛ وإن أتى فيها خطاب، فإما أن يظهر فيه للشارع قصد في النفي أو في الإثبات أو لا، فإن لم يظهر له قصد ألبتة فهو قسم المتشابهات؛ وإن ظهر فتارة يكون قطعياً وتارة يكون غير قطعي، فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد، وهو قسم الواضحات؛ لأنه واضح الحكم حقيقة والخارج عنه مخطىء قطعاً، وأما غير القطعي فلا يكون كذلك إلا مع دخول احتمال فيه أن[٢] يقصد الشارع معارضه أو لا، فليس من الواضحات بإطلاق، بل بالإضافة إلى ما هو أخفى منه؛ كما أنه يعد غير واضح بالنسبة إلى ما هو أوضح منه، لأن مراتب الظنون في النفي والإثبات تختلف بالأشد والأضعف، حتى تنتهي[٣]، إما إلى العلم وإما إلى الشك، إلا أن هذا الاحتمال تارة يقوى في إحدى الجهتين، وتارة لا يقوى؛ فإن لم يقو[٤] رجع إلى

= النصوص والاستنباط من غيرها، فالتردد بين الطرفين عام في مسائل الاجتهاد.

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

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

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

(٤) قد فرض أنه واضح نسبي، وأنه من مراتب الظنون، وأن قصد الشارع فيه ظاهر، إلا أنه غير قطعي، =

قسم المتشابهات، والمُقدِمُ عليه حائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه؛ وإن قوي في إحدى الجهتين فهو قسم المجتهدات، وهو الواضح الإضافي بالنسبة إليه في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين؛ فإن كان المقدم عليه من أهل الاجتهاد فواضح في حقه في النفي أو في الإثبات، إن قلنا: إن كل مجتهد مصيب؛ وأما على قول المخطئة فالمقدم عليه إن كان مصيباً في نفس الأمر فواضح، وإلا فمعذور.

وقد تقرر من هذا الأصل أن قسم المتشابهات مركب من تعارض النفي والإثبات؛ إذ لو لم يتعارضا لكان من قسم الواضحات، وأن الواضح بإطلاق لم يتعارض فيه نفي مع إثبات، بل هو إما منفي قطعاً وإما مثبت قطعاً، وأن الإضافي إنما صار إضافياً لأنه مذبذب بين الطرفين الواضحين، فيقرب عند بعضٍ من أحد الطرفين، وعند بعضٍ من الطرف الآخر، وربما جعله بعض[١] الناس من قسم المتشابهات، فهو غير مستقر في نفسه، فلذلك صار إضافياً لتفاوت[٢] مراتب الظنون في القوة والضعف، ويجري مجرى النفي في أحد الطرفين إثباتُ ضد الآخر فيه، فثبوت العلم مع نفيه نقيضان، كوقوع التكليف وعدمه، وكالوجوب وعدمه، وما أشبه ذلك، وثبوت العلم مع ثبوت الظن أو الشك ضدان، كالوجوب مع الندب أو الإباحة أو التحريم، وما أشبه ذلك[٣].

= فلا يظهر بعد ذلك فرض أنه لا يقوى في إحدى الجهتين، الذي معناه أن النفي والإثبات على حد سواء ليس قصد الشارع لأحدهما أظهر من قصده لمعارضه حتى يعد من المتشابهات، وما الفرق بينه حينئذٍ وبين الفرض الذي قال فيه: فإن لم يظهر له قصد ألبتة في النفي والإثبات فهو قسم المتشابهات؟ لا فارق لأن القطع بأنه لم يظهر قصده في النفي والإثبات يساوي قوله هنا: لم يقو في إحدى الجهتين، أي فهما سواء في عدم ظهور قصد أحدهما. وقد يقال: الفرق أن الأول هو المتشابه الحقيقي الذي لم يجعل سبيل إلى فهم معناه، ومهما نظر المجتهد في الشريعة لا يجد ما يدل له على مقصوده: والثاني الإضافي، وهو ما كان التشابه فيه ليس من جهة الدليل بل من جهة المناط، ويساعد عليه قوله في مقابله: وهو الواضح الإضافي في نفسه وبالنسبة إلى أنظار المجتهدين؛ الذي يفيد أن هذا المتشابه عدم وضوحه بالنسبة إلى نظر المجتهدين فقط فينزل الكلام على ما قلنا حتى يندفع التنافي.

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

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

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

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

فمن ذلك أنه نهى عن بيع الغرر، ورأينا العلماء أجمعوا على منع بيع الأجنة والطير في الهواء، والسمك في الماء، وعلى جواز بيع الجبة التي حشوها مغيب عن الأبصار، ولو بيع حشوها بانفراده لامتنع، وعلى جواز كراء الدار مشاهرة مع احتمال أن يكون الشهر ثلاثين أو تسعة وعشرين، وعلى دخول الحمام مع اختلاف عادة الناس في استعمال الماء وطول اللبث، وعلى شرب الماء من السِّقاء مع اختلاف العادات في مقدار الري، فهذان طرفان في اعتبار الغرر وعدم اعتباره لكثرته[١] في الأول وقلته مع عدم[٢] الانفكاك عنه في الثاني، فكل مسألة وقع الخلاف فيها في باب الغرر فهي متوسطة بين الطرفين، آخذة بشَبه من كل واحد منهما، فمن أجاز مال إلى جانب اليسارة[٣]، ومن منع مال إلى الجانب الآخر.

ومن ذلك مسألة زكاة الحلي، وذلك أنهم أجمعوا على عدم الزكاة في العروض وعلى الزكاة في النقدين[٤] فصار الحلي المباح الاستعمال دائراً بين الطرفين، فلذلك وقع الخلاف فيها، واتفقوا على قبول رواية العدل وشهادته، وعلى عدم قبول ذلك من الفاسق، وصار المجهول الحال دائراً بينهما، فوقع الخلاف فيه، واتفقوا على أن الحر يَملِك، وأن البهيمة لا تَملك، ولما أخذ العبد بطرف من كل جانب اختلفوا فيه: هل يملك أم لا؟ بناء على تغليب حكم أحد الطرفين، واتفقوا على أن الواجد للماء قبل الشروع في الصلاة يتوضأ ولا يصلي بتيممه، وبعد إتمامها وخروج الوقت لا يلزمه

---

(١) أي مع إمكان الانفكاك عنه.

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

(٣) ولم يقل: عدم الانفكاك لأن اليسارة هي التي يتأتى فيها اختلاف الأنظار بخلاف الانفكاك وعدمه فإنه إلى الوضوح أقرب.

(٤) لأنهما اجتمع فيهما كونهما معدين للتعامل والثمنية بخلقتهما، والعروض فقدت المعنيين، فاتفق على حكم كل، أما الحلى فأخذ وصفاً واحداً من النقدين، وهو أنه من الذهب والفضة، وباستعماله للزينة لا للثمنية فقد الوصف الآخر وشارك العروض في عدم قصده بالثمنية، فجاء فيه الخلاف.

الوضوء وإعادة الصلاة، وما بين ذلك[١] دائر بين الطرفين، فاختلفوا فيه، واتفقوا على أن ثمرة الشجرة إذا لم تظهر تابعة للأصل في البيع، وعلى أنها غير تابعة لها إذا جذّت، واختلفوا فيها إذا كانت ظاهرة، وإذا أفتى واحد وعرفه أهل الإجماع وأقروا بالقبول فإجماع باتفاق، أو أنكروا ذلك فغير إجماع باتفاق، فإن سكتوا[٢] من غير ظهور إنكار فدائر بين الطرفين، فلذلك اختلفوا فيه، والمبتدع بما لا يتضمن كفراً من غير إقرار بالكفر دائر بين طرفين؛ فإن المبتدع بما لا يتضمن[٣] كفراً من الأمة، وبما اقتضى كفراً مصرحاً به[٤] ليس من الأمة، فالوسط[٥] مختلف فيه: هل هو من الأمة أم لا؟ وأرباب النحل والملل اتفقوا على أن الباري تعالى موصوف بأوصاف الكمال بإطلاق، وعلى أنه منزه عن النقائص بإطلاق، واختلفوا في إضافة أمور[٦] إليه بناء على أنها كمال، وعدم إضافتها إليه بناء على أنها نقائص، وفي عدم إضافة أمور إليه بناء على أن عدم الإضافة كمال، أو إضافتها بناء على أن الإضافة إليه هي الكمال وكذلك ما أشبهها.

فكل هذه المسائل إنما وقع الخلاف فيها لأنها دائرة بين طرفين واضحين، فحصل الإشكال والتردد، ولعلك لا تجد خلافاً واقعاً بين العقلاء معتداً به في العقليات أو في

---

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

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

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

(٤) كغلاة الخوارج والروافض كالخطابية من هؤلاء الذين يقولون إن علياً الآله الأكبر، والحسنان ابنا اللّه، وجعفر إلّه لكن أبو الخطاب رئيسهم أفضل منه ومن علي فهذا كفر باتفاق.

(٥) وهو المبتدع بما يتضمن كفراً بغير تصريح، كالمجسمة ومنكري الشفاعة فهذا يختلف فيه بالتفكير وعدمه.

(٦) أي من الصفات كالقدرة والعلم إلخ على أنها صفات زائدة على الذات. وقوله (وفي عدم إضافة أمور إلخ) أي كالأفعال التي تعتبر شروراً، فبعضهم يضيفها إليه لأنه لا فاعل إلا هو، ولا تعتبر شروراً إلا بنسبتها للعبد. والبعض لا يضيفها ويرى أن الكمال في ذلك. فلا تكرار في العبارة ولا يمكن الاستغناء عن الثانية مع إفادة المعنى المقصود.

النقليات، لا مبنياً على الظن ولا على القطع إلا دائراً بين طرفين لا يختلف فيهما أصحاب الاختلاف.

فصل

وبإحكام النظر في هذا المعنى يترشح للناظر أن يبلغ درجة الاجتهاد، لأنه يصير بصيراً بمواضع الاختلاف، جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له، ولأجل ذلك جاء في حديث ابن مسعود أنه ﷺ قال: «يا عبدَ اللَّهِ بنَ مسعود» قلت: لبيك يا رسول اللَّه؛ قال: «أتدْرِي أيُّ الناسِ أعلمُ؟» قلت: اللَّه ورسوله أعلم، قال: «أعلمُ الناسُ أبصرُهم بالحق إذا اختلف الناسُ وإن كان مقصِّراً في العمل، وإن كان يزحفُ في استِه»[١] فهذا تنبيه[٢] عل المعرفة بمواقع الخلاف.

ولذلك جعل الناس العلم معرفة الاختلاف، فعن قتادة: من لم يعرف الاختلاف لم يشَم أنفُه الفقه. وعن هشام بن عبيد اللَّه الرازي: من لم يعرف اختلاف القراءة فليس بقارىء، ومن لم يعرف اختلاف[٣] الفقهاء فليس بفقيه. وعن عطاء: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك ردّ[٤] من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه، وعن أيوب السختياني وابن عيينة: أجسرُ[٥] الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء؛ زاد أيوب: وأمسكُ الناسِ عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء. وعن مالك: لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه. قيل له: اختلاف

---

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

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

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

(٤) يظهر هذا فيمن له القدرة على الترجيح، فإنه إذا لم يعلم اختلافهم وأدلة كل وبما كان ما في يده أضعف مدركاً مما لم يقف عليه، فإذا عرف الخلاف ومدرك كل أمكنه الترجيح، فلا يأخذ ضعيفاً ويترك قوياً. أما شبه العامي فسيان عنده أن يعرف الخلاف وألا يعرف، إن كان مثله يصح له أن يفتي، وفيه الخلاف المشهور.

(٥) يوضح ما قبله.

أهل الرأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ. وقال يحيى بن سلام: لا ينبغي لمن لا يعرف الاختلاف أن يفتي، ولا يجوز لمن لا يعلم الأقاويل أن يقول هذا أحب إليّ، وعن سعيد بن أبي عروبة: من لم يسمع الاختلاف فلا تعده عالماً؛ وعن قبيصة بن عقبة: لا يفلح من لا يعرف اختلاف الناس.

وكلام الناس هنا كثير، وحاصله معرفة مواقع الخلاف، لا حفظ مجرد الخلاف، ومعرفة ذلك إنما تحصل بما تقدم من النظر، فلا بد منه لكل مجتهد. وكثيراً ما تجد هذا للمحققين في النظر كالمأزري وغيره.

المسألة الخامسة[1]
[الاستنباط من المعاني]

الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن[2] اقتضاء النصوص لها أو مسلّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً[3] خاصة.

والدليل على[4] عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب، كما لا يمكن التفاهم بين العربي

---

(١) هذه المسألة والتي بعدها تكميل للمسألة الثانية، يقيد بهما اشتراط الوصفين السابقين في الاجتهاد، ويبين أنهما قد يرتفعان معاً وقد يرتفع أحدهما ويبقى نوع من الاجتهاد وأن اشتراطهما إنما هو في بعض أنواعه. ولو ذكرتا عقبها لكان أجود صنعاً حتى لا يتوهم معارضتهما لها.

(٢) سيأتي تمثيله لذلك بالاجتهاد القياسي وبتوقيع المجتهدين الأحكام على النوازل وسيأتي البحث معه فيها.

(٣) أي في الباب الذي فيه الاجتهاد إن قلنا إن الاجتهاد يتجزأ أو في سائر الأبواب إن قلنا إنه لا يتجزأ.

(٤) للمؤلف دعويان اشتراط العربية في الاجتهاد من النصوص، وعدم اشتراطها في الاجتهاد الراجع للمعاني من النظر في المصالح والمفاسد وقد أقام الدليل عليهما حسب ترتيبهما في سياقه ففي العبارة سقط. والأصل هكذا (والدليل على الاشتراط وعدم الاشتراط إلخ).

والبربري أو الرومي أو العبراني حتى يعرف كل واحد مقتضى لسان صاحبه. وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره، فإذاً مَن فهم مقاصد الشرع من وضع الأحكام، وبلغ فيها رتبة العلم بها، ولو كان فهمه لها من طريق الترجمة باللسان الأعجمي، فلا فرق[١] بينه وبين من فهمها من طريق اللسان العربي، ولذلك يوقع المجتهدون الأحكام الشرعية على الوقائع القولية التي ليست بعربية، ويعتبرون[٢] الألفاظ في كثير من النوازل، وأيضاً: فإن الاجتهاد القياسي غير[٣] محتاج فيه إلى مقتضيات الألفاظ إلا فيما يتعلق بالمقيس عليه وهو الأصل، وقد يؤخذ مسلماً؛ أو بالعلة[٤] المنصوص عليها أو التي أومىء إليها، ويؤخذ ذلك مسلماً، وما سواه فراجع إلى النظر العقلي.

وإلى هذا النوع[٥] يرجع الاجتهاد المنسوب إلى أصحاب الأئمة المجتهدين

---

(١) تأمل في وجه التوفيق بين هذا وبين ما سبق له حيث قال: يتوقف فهم الشريعة حق الفهم على فهم اللغة العربية حق الفهم وقال فيما سبق أيضاً إن الاجتهاد يتوقف على وصفين العلم بمقاصد الشريعة، والتمكن من الاستنباط وهذا إنما يكون بواسطة معارف خاصة، وإن هذه المعارف وسيلة إلى معرفة المقاصد، ثم قال إن أوجب الوسائط اللغة العربية إلخ.

(٢) أي فيسألون عما تدل عليه في مجاري عرف أهلها مع أنها غير عربية وبعد فهل هذا غير تحقيق المناط؟ وسيأتي له في المسألة الثانية أنه لا يحتاج إلى واحد من الأمرين: لا فهم مقاصد الشريعة، ولا اللغة العربية.

(٣) إذا كان ثبوت العلة بالسبر والتقسيم أو المناسبة المسمى بتخريج المناط فربما يسلم في بادىء الرأي. أما إذا كان ثبوتها في الأصل بالنص أو الإيماء في مراتبهما الكثيرة فلا يظهر، لأنه لا بد من الرجوع إلى النص الذي أفاد ذلك، والتسليم في هذا ليس بكاف، وعلى فرض كفايته لا بد له من استقراء النصوص حتى يتمكن من دفع فساد الاعتبار وفاسد الوضع، وهما أهم اعتراضات القياس، والرجوع للنص مستوجب لشرط العربية، لأنه لا يتم له إجراء القياس والمحافظة على نتيجته إلا بعدم مصادمته للنصوص مطلقاً في أي قياس كان، وهذا ما يعود على الأولين أيضاً بالتوقف كما أشرنا إليه.

(٤) يريد أنه إنما يحتاج الاجتهاد القياسي إلى اللغة العربية في شيئين: معرفة الأصل المقيس عليه. ومعرفة العلة إذا كانت منصوصة أو موماً إليها. أما باقي القائس فلا تحتاج إلى اللغة والأصل والعلة إذا كانت كذلك يمكن أن يؤخذا مسلمين وإذ ذاك فلا يحتاج إلى اللغة أصلاً.

(٥) أي الثاني وهو المتعلق بالمعاني والمصالح الخ. وقوله (يأخذون أصول إمامهم) أي مسلمة لا بحث لهم فيها، إنما يبحثون في تفاريعها حتى فيما فرعه نفس الإمام صاحب هذه الأصول، وقد يخالفونه =

كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك، وأبـي يوسف ومحمد بن الحسن في مذهب أبـي حنيفة، والمزني والبويطي في مذهب الشافعي؛ فإنهم على ما حكي عنهم يأخذون أصول إمامهم وما بنى عليه في فهم ألفاظ الشريعة، ويفرعون المسائل ويصدرون الفتاوي على مقتضى ذلك، وقد قبل الناس أنظارهم وفتاويهم وعملوا على مقتضاها، خالفت مذهب إمامهم أو وافقته، وإنما كان كذلك لأنهم فهموا مقاصد الشرع في وضع الأحكام، ولولا ذلك لم يحل لهم الإقدام على الاجتهاد والفتوى، ولا حلّ لمن في زمانهم أو من بعدهم من العلماء أن يقرهم على ذلك، ولا يسكت عن الإنكار عليهم على الخصوص، فلمّا لم يكن شيء من ذلك دل على أن ما أقدموا عليه من ذلك كانوا خلقاء بالإقدام فيه، فالاجتهاد منهم وممن كان مثلهم وبلغ في فهم مقاصد الشريعة مبالغهم صحيح لا إشكال فيه. هذا على فرض أنهم لم يبلغوا في كلام العرب مبلغ المجتهدين، فأما إذا بلغوا تلك الرتبة فلا إشكال أيضاً في صحة اجتهادهم على الإطلاق واللَّه أعلم.

المسألة السادسة
[الاجتهاد لا يتوقف على اللغة]

قد يتعلق الاجتهاد بتحقيق المناط، فلا يفتقر في ذلك إلى العلم بمقاصد الشارع، كما أنه لا يفتقر فيه إلى معرفة علم العربية، لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه، وإنما يفتقر فيه إلى العلم بما لا يعرف ذلك الموضوع إلا به[1] من حيث قصدت المعرفة به، فلا بد أن يكون المجتهد عارفاً ومجتهداً من تلك

= في تفريعه، بقي أنه يقتضي أنهم لا يرجعون إلى النصوص التفصيلية وأن اجتهادهم منحصر في التفريع على تلك الأصول المسلمة لأنهم لو رجعوا إلى النصوص لكان الواجب توفر شرط العربية، فهل الواقع كذلك وأنهم لا يتعلقون بالنصوص مطلقاً في اجتهادهم؟ هذا يحتاج إلى استقراء وقلما يثبته الاستقراء.

(١) خذ هذا المثال لزيادة الإيضاح: الحكم الشرعي أن من يعتريه المرض أو يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء يرخص له في التيمم فإذا أردنا معرفة الحكم الشرعي بالنسبة لمريض ليرخص له أو لا يرخص، فإننا لا نحتاج إلى اللغة العربية ولا إلى معرفة مقاصد الشرع في باب التيمم فضلاً عن سائر الأبواب، إنما يلزم أن نعرف بالطريق الموصل هل يحصل ضرر فيتحقق المناط؟ أم لا فلا يتحقق؟ ولا شأن لهذا بواحد من الأمرين، وإنما يعرف بالتجارب في الشخص نفسه أو في أمثاله أو بتقرير طبيب عارف.

الجهة التي ينظر فيها، ليتنزل الحكم الشرعي على وفق ذلك المقتضى؛ كالمحدث العارف بأحوال الأسانيد وطرقها، وصحيحها من سقيمها، وما يحتج به من متونها مما لا يحتج به، فهذا يعتبر اجتهادة فيما هو عارف به، كان عالماً بالعربية أم لا[١]، وعارفاً بمقاصد الشارع أم لا[٢] وكذلك القارىء في تأدية[٣] وجوه القراءات، والصانع في معرفة عيوب الصناعات، والطبيب في العلم بالأدواء والعيوب وعرفاء الأسواق في معرفة قيم السلع ومداخل العيوب فيها، والعادّ في صحة القسمة والماسح في تقدير الأرضين ونحوها، كل هذا وما أشبهه مما يعرف به مناط الحكم الشرعي غير مضطر إلى العلم بالعربية، ولا العلم بمقاصد الشريعة، وإن كان اجتماع ذلك كمالاً في المجتهد.

والدليل على ذلك[٤] ما تقدم من أنه لو كان لازماً[٥] لم يوجد مجتهد إلا في الندرة، بل هو محال عادة، وإن وجد ذلك فعلى جهة خرق العادة، كآدم عليه السلام حين علمه اللَّه الأسماء كلها، ولا كلام فيه؛ وأيضاً: إن لزم في هذا الاجتهاد العلم بمقاصد الشارع[٦] لزم في كل علم وصناعة أن لا تعرف إلا بعد المعرفة بذلك؛ إذ فرض

---

(١) كيف هذا مع أن الترجيح بالمتن يكون بالمرجحات الراجعة إلى الألفاظ ككون ما دل بالحقيقة يحتج به ولا يحتج بما عارضه الدال بالمجاز، وهكذا. فلا بد في هذا النوع من علم العربية. أما الترجيح بالإسناد فقد يسلم فيه عدم التوقف على شرط العربية.

(٢) قد لا يسلم في بعض صور الترجيح بالحكم، كما يعلم من مراجعتها في مثل المنهاج للبيضاوي.

(٣) لأنها ترجع للرواية الصرفة، أو إلى ضوابط تعين كيفية النطق بالكلمات مثلاً.

(٤) أي على عدم الافتقار إلى العلم بالأمرين.

(٥) أي لمن يجتهد في الأحكام الشرعية بأي نوع من أنواع الاجتهاد سواء أكان تحقيق مناط أم غيره، لو كان لازماً له أن يكون مجتهداً في كل علم يتعلق به الاجتهاد أي تعلق كان لم يوجد مجتهد إلخ. هذا ما تقدم للمؤلف استدلالاً على غير هذا الموضع ولا يخفى أن الكلام ها هنا ليس فيما يتوقف عليه مطلق الاجتهاد بل في خصوص توقف تحقيق المناط على الوصفين. وقد تقدم له في تحقيق المناط العام أن ارتفاعه تتعطل بسببه التكاليف كلها أو أكثرها فلو لزم الشرطان في تحقيق المناط لتعطلت أكثر التكاليف. وهو باطل. فلو نحا هذا النحو في الدليل لكان ظاهراً. ولا يتأتى أن يقال إذا توقف الاجتهاد بأي نوع منه عليهما لم يوجد مجتهد. كيف وهما الركنان في أكثر أنواع الاجتهاد؟

(٦) أي والعربية بدليل قوله بعد (ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية) أي فضلاً عن مقاصد الشريعة، فقد أدرج العربية في الاستدلال، وهذا الدليل صالح لإقامته على الدعويين.

من لزوم العلم[١] بها العلم بمقاصد الشارع، وذلك باطل فما أدى إليه مثله، فقد حصلت العلوم ووجدت من الجهال بالشريعة والعربية، ومن الكفار المنكرين للشريعة. ووجه ثالث أن العلماء[٢] لم يزالوا يقلدون في هذه الأمور من ليس من الفقهاء، وإنما اعتبروا أهل المعرفة بما قلدوا فيه خاصة، وهو التقليد في تحقيق المناط.

فالحاصل أنه إنما يلزم في هذا الاجتهاد المعرفة بمقاصد المجتَهد فيه، كما أنه في الأوَّلَين[٣] كذلك؛ فالاجتهاد في الاستنباط من الألفاظ الشرعية يلزم فيه المعرفة بمقاصد ذلك المناط، من الوجه الذي يتعلق به الحكم لا من وجه غيره وهو ظاهر.

المسألة السابعة
[وقوع الخطأ في الاجتهاد]

الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان:

أحدهما: الاجتهاد المعتبر شرعاً، وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر إليه الاجتهاد، وهذا هو الذي تقدم الكلام فيه.

والثاني: غير المعتبر، وهو الصادر عمن ليس بعارف بما يفتقر الاجتهاد إليه، لأن حقيقته أنه رأيٌ بمجرد التشهي والأغراض، وخبط في عماية، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل اللَّه، كمال قال تعالى: ﴿**وأنِ احكُمْ بينهم بما أنزلَ اللَّهُ ولا تتَّبع أهواءَهم**﴾[(أ)]. وقال تعالى: ﴿**يا دَاوُدُ إنَّا جَعلْناكَ خَليفةً في الأرضِ فاحكُمْ بينَ الناسِ بالحقِّ ولا تتبعِ الهوى فيُضِلّكَ عن سبيلِ اللَّهِ**﴾[(ب)] الآية؛ وهذا على الجملة لا إشكال فيه، ولكن قد ينشأ في كل واحد من القسمين قسم آخر، فأما القسم الأول وهي:

---

(١) أي وهو الذي قلنا إنه يتوقف عليه تحقيق المناط.

(٢) أي مطلقاً مجتهدين ومقلدين.

(٣) وهما الاجتهاد من النصوص، ومن المعاني: واقتصر في تفريعه على الأول.

(أ) سورة المائدة، الآية: ٤٩.

(ب) سورة صٓ، الآية: ٢٦.

المسألة الثامنة

[خطأ المجتهد ينشأ من التقصير والغفلة]

فيعرض فيه الخطأ في الاجتهاد إما بخفاء[١] بعض الأدلة حتى يتوهم فيه ما لم يقصد منه، وإما بعدم[٢] الاطلاع عليه جملة.

وحكم هذا القسم معلومٌ من كلام الأصوليين إن كان في أمر جزئي[٣]؛ وأما إن كان في أمر كلي[٤] فهو أشد، وفي هذا الموطن حذّر من زَلَّة العالم، فإنه جاء في بعض الحديث عن النبي ﷺ التحذير منها، فروي عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «إني لأَخافُ على أمتي من بعدِي من أعمال ثلاثةً»، قالوا: وما هي يا رسول اللَّه؟ قال: «أخافُ عليهم من زَلَّة العالم، ومن حكم جائرٍ، ومن هوًى متَّبَع»[٥] وعن عمر: ثلاث يهدمن الدين: زلَّة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون. وعن أبي الدرداء: إن مما أخشى عليكم زلة العالم، أو جدال المنافق بالقرآن، والقرآن حقٌّ، وعلى القرآن مَنارٌ كمنار الطريق. وكان معاذ بن جبل يقول في خطبته كثيراً: وإياكم وزَيغة الحكيم؛ فإن الشيطان قد يتكلمُ على لسان الحكيم بكلمة الضلالة، وقد يقولُ المنافقُ الحقَّ، فتلقَّوا الحقَّ عمن جاء به، فإن على الحق نوراً. قالوا: وكيف زيغة الحكيم؟ قال: هي كلمة تروعكم وتنكرونها، وتقولون ما هذه؟ فاحذروا زيغته، ولا تَصُدنَّكم عنه، فإنه يوشك أن يفيء وأن يُراجع الحق. وقال سلمان الفارسي: كيف أنتم عند ثلاث: زَلَّةِ عالم، وجدالِ

(١) و(٢) وقد يكون هذان من عدم بذل الوسع، ومن التقصير فيما هو واجب على المجتهد. وسيأتي الإشارة إليه بقوله (وأكثر ما يكون ذلك عند الغفلة إلخ).

(٣) فينتقض حكم الحاكم فيه إذا صادم إجماعاً أو نصاً قاطعاً أو قياساً جلياً أو قواعد الشريعة ويبطل أثر الفتوى أيضاً إن لم يكن حكم حاكم بل إفتاء.

(٤) كتحريم الحلال وتحليل الحرام مصادمة لقاطع أيضاً كحل المتعة والربا وكتحريم الطيبات من الرزق وهكذا.

(٥) أي فأما اتقاء زلة العالم فطريقه أنكم إن ظننتم به الخير وأنه موفق، فلا تستسلموا له؛ فربما جره الاستسلام إلى الزيغ واتباع الهوى. وإن ظننتم به الخطأ والزيغ فلا تظهروا له تمام الجفوة وشدة الغلظة فربما جره هذا إلى التمادي في العناد وخلع ربقة الحق في غير ما ظهر خطؤه فيه أيضاً. وشواهد هذا حاصلة الآن فيمن زل من المنسوبين للعلماء في زماننا هذا، فإنهم لما قرروا حذف اسمه من عدادهم أعانوا عليه إبليس ، فصار ضد الإسلام ونبي الإسلام، يهرف بفحش القول ولا رادع له. أعاذنا اللَّه من زيغ القلوب بعد الهداية.

منافق بالقرآن، ودنيا تقطع أعناقكم فأما زلة العالم[١] فإن اهتدى فلا تُقلِّدُوه دِينكم، تقولون: نصنع مثل ما يصنع فلان، وننتهي عما ينتهي عنه فلان، وإن أخطأ فلا تقطعوا إياسكم منه فتُعينوا عليه الشيطان. الحديث. وعن ابن عباس: ويلٌ للأتباع من عثرَات العالم، قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه، ثم يجدُ من هو أعلم برسول اللَّه ﷺ منه، فيترك قوله ثم يمضي الأتباع. وعن ابن المبارك: أخبرني المعتمر بن سليمان قال: رآني أبي وأنا أنشد الشعر، فقال لي: يا بُنيّ لا تُنشد الشعر، فقلت له: يا أبت كان الحسن ينشد، وكان ابن سيرين ينشد، فقال لي: أي بُني، إن أخذت بشَرِّ ما في الحسن وبشَرِّ ما في ابن سيرين اجتمع فيك الشرُّ كله. وقال مجاهد والحكم بن عيينة ومالك: ليس أحدٌ مِن خلق اللَّه إلا يُؤخذ من قوله ويترك، إلا النبي ﷺ. وقال سليمان التيمي: إن أخذت برُخصةِ كل عالم اجتمع فيك الشرُّ كله. قال[٢] ابن عبد البر: هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً.

وهذا كله وما أشبهه دليل على طلب الحذر من زلة العالم. وأكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار[٣] مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه، والوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص فيها؛ وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور، لكن مما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم، وقد قال الغزالي: إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة، وذكرَ منها أمثلة، ثم قال: فهذه ذنوب يُتَّبع العالِم عليها، فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالم أياماً متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه. وهكذا الحكم مستمر في زلته في الفتيا

---

(١) (إني أخاف على أمتي من ثلاث: من زلة عالم، ومن هوى متبع، ومن حكم جائر) رواه البزار والطبراني من طريق كثير بن عبد اللَّه وهو واه. وقد حسنها الترمذي في مواضع، وصححها في موضع فأنكر عليه. واحتج بها ابن خزيمة في صحيحه ا هـ ترغيب.

(٢) قاله في كتابه (بيان العلم). وفيه أن سليمان المذكور خاطب بهذا خالد بن الحرث. وكان المؤلف يجعل هذه الرخص في المذاهب من زلات العلماء، ولولا أنها كذلك ما كانت شروراً.

(٣) أي في غير تحقيق المناط، لأنه لا يحتاج إلى هذين كما سبق. وهو الموافق لقوله أيضاً أول المسألة (وفي هذا الموطن ـ يشير إلى الأمر الكلي ـ حذر من زلة العالم) وتحقيق المناط من الجزئي. وكأنه لم يعتد به زلة ـ مع أنه كذلك ـ لأن الذي يترتب على خلل تطبيق الأحكام الشرعية على مناطاتها من الفساد وضياع الحقوق أخف من الخطأ في الكليات، لأنها تعم وذلك يخص.

من باب أولى، فإنه ربما خفي على العالم بعض السنّة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته، فيُفضي ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد، وقولاً يعتبر في مسائل الخلاف، فربما رَجع عنه وتبين له الحق، فيفوته[١] تدارك ما سار في البلاد عنه ويضل عنه تلافيه، فمن هنا قالوا: زلة العالم مضروب بها الطبل.

فصل
[عدم تقليد العالم في زلته]

إذا ثبت هذا فلا بد من النظر في أمور تنبني على هذا الأصل.

منها: أن زَلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة ولا الأخذ بها تقليداً له، وذلك لأنها موضوعة على المخالفة للشرع، ولذلك عدت زَلة، وإلا فلو كانت معتدًّا بها لم يجعل لها هذه الرتبة، ولا نسب إلى صاحبها الزلل فيها، كما أنه لا ينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير[٢]، ولا أن يشنع عليه بها، ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً، فإن هذا كله خلاف ما تقتضي رتبته في الدين، وقد تقدم من كلام معاذ بن جبل وغيره ما يرشد[٣] إلى هذا المعنى.

وقد روي[٤] عن ابن المبارك أنه قال: كنا في الكوفة، فناظَرُوني في ذلك، ـ يعني في النبيذ المختلف فيه ـ فقلت لهم: تعالوا فليحتجّ المحتجُّ منكم عمن شاء من أصحاب النبـي ﷺ بالرخصة، فإن لم نبين الرد عليه عن ذلك الرجل بشدَّةٍ[٥] صحت عنه فاحتجوا؛ فما جاؤوا عن واحد برخصة إلا جئناهم بشدة، فلما لم يبق في يد أحد منهم

---

(١) ولذلك كره مالك كتابة الفقه عنه.

(٢) كيف هذا؟ وقد جعل من أكثر أسباب هذا الخطأ الوقوف دون أقصى المبالغة في البحث عن النصوص، يعني بحيث يصح أن يقال إنه لم يبذل غاية الوسع والاجتهاد يتوقف عليه. فإذا لم يقم ببذل أقصى الوسع ووقف عند حد كان يمكنه تجاوزه في البحث يكون مقصراً وغير آت بحقيقة الاجتهاد، فيكون ملوماً قطعاً. يؤيد هذا قوله أول الفصل التالي (لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد) أما عدم التشنيع وعدم الانتقاص فمسلمان للأدلة السابقة.

(٣) وهو أن ذلك يكون إعانة للشيطان عليه وذلك لا يجوز.

(٤) تأييد للبناء الأول.

(٥) مقابل للرخصة في كلامه.

إلا عبد اللَّه بن مسعود، وليس احتجاجهم عنه في رخصة النبيذ بشيء يصح عنه. قال ابن المبارك: فقلت للمحتج عنه في الرخصة: يا أحمق! عُدَّ أن ابن مسعود لو كان ههنا جالساً، فقال: هو لك حلال، وما وصفنا عن النبي ﷺ وأصحابه في الشدة، كان ينبغي لك أن تحذر أو تحير أو تخشى، فقال قائلهم: يا أبا عبد الرحمٰن: فالنخعي والشعبي وسمّى عدة معهما كانوا يشربون الحرام؟ فقلت[1] لهم: دعُوا عند الاحتجاج تسميةَ الرجال، فرُبَّ رجل في الإسلام مناقبُه كذا وكذا، وعسى أن يكون منه زَلة، أفَلأحدٍ أن يحتج بها؟ فإن أبيتم فما قولكم في عطاء وطاووس وجابر بن زيد وسعيد بن جبير وعكرمة؟ قالوا: كانوا خياراً. قال: فقلت: فما قولكم في الدرهم بالدرهمين يداً بيد؟ فقالوا: حرام، فقال ابن المبارك: إن هؤلاء رأوه حلالاً فماتوا وهم يأكلون الحرام، فبقوا وانقطعت حجتهم هذا ما حكى.

والحق ما قال ابن المبارك، فإن اللَّه تعالى يقول: ﴿**فإن تنازَعتم في شيءٍ فَرُدُّوه إلى اللَّهِ والرسولِ**﴾[1] الآية. فإذا كان بيناً ظاهراً أن قول القائل مخالفٌ للقرآن أو للسنّة لم يصح الاعتدادُ به ولا البناءُ عليه، ولأجل هذا يُنقض قضاء القاضي إذا خالف النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبنيٌّ على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر؛ ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين، لأن مصلحة نصب الحاكم تناقض[2] نقضَ حكمه، ولكن ينقض مع مخالفة الأدلة، لأنه حكم بغير ما أنزل اللَّه.

فصل

ومنها: أنه لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية، لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد، ولا هي من مسائل[3] الاجتهاد، وإن حصل من صاحبها اجتهادٌ فهو لم يصادف فيها محلاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع، كأقوال غير المجتهد، وإنما يعد في الخلاف الأقوالُ الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف،

---

(١) استفهام انكاري. أي يلزم على رأيك أنهم كانوا يشربون المحرم.

(أ) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) وإلا لصح النظر في النقض أيضاً وفي نقض النقض ويتسلسل. فلا ينفذ حكم، فتتعطل المصالح.

(٣) لأنها ليست ظنية، بل من القطعيات التي لم تتردد بين طرفي النفي والإثبات.

وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل إنه لا يصح أن يعتد بها في الخلاف، كما لم يعتد السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاشي النساء، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها.

فإن قيل: فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟

فالجواب أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تمييز لهم في هذا المقام، ويعْضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب: فمن الأقوال ما يكون خلافاً لدليل قطعي من نص متواتر أو إجماع قطعي في حكم كلي.

ومنها: ما يكون خلافاً لدليل ظني، والأدلة الظنية متفاوتة، كأخبار الآحاد والقياس الجزئية، فأما المخالف للقطعي فلا إشكال في اطّراحه، ولكن العلماء ربما ذكروه للتنبيه عليه وعلى ما فيه، لا للاعتداد به، وأما المخالف للظني ففيه الاجتهاد[1]، بناء على التوازن بينه وبين ما اعتمده صاحبه من القياس أو غيره.

فإن قيل: فهل لغير المجتهد من المتفقهين في ذلك ضابط يعتمده أم لا؟ فالجواب أن له ضابطاً تقريبياً، وهو أن ما كان معدوداً في الأقوال غلطاً وزللاً قليلٌ جداً في الشريعة، وغالب الأمر أن أصحابها منفردون بها، قلما يساعدهم عليها مجتهد آخر، فإذا انفرد صاحبُ قول عن عامةِ الأمة فليكن اعتقادُك أن الحق مع السواد الأعظم من المجتهدين، لا من المقلدين.

فصل

[بعض أسباب الخلاف المعتبر وغير المعتبر]

وقد عد ابن السيد هذا المكانَ من أسباب الخلاف، حين عدَّ جهة الرواية وأن لها ثماني علل: فساد الإسناد، ونقل الحديث على المعنى، أو من المصحَّف، والجهل

(١) أي فطرحه رأساً أو الاعتداد به خلافاً محتاج لاجتهاد المجتهد والموازنة إلخ فالمرجع في مثل ذلك للمجتهد.

بالإعراب، والتصحيف[١]، وإسقاط جزء[٢] الحديث، أو سببه، وسماع بعض الحديث وفوت بعضه، وهذه الأشياء ترجع إلى[٣] معنى ما تقدم إذا صح أنها في المواضع المختلف فيها علل حقيقة، فإنه[٤] قد يقع الخلاف بسبب الاجتهاد في كونها موجودة في محل الخلاف، وإذا كان على هذا الوجه فالخلاف معتد به بخلاف الوجه الأول.

وأما القسم الثاني وهي:

المسألة التاسعة
[خطأ غير المجتهد]

فيعرض فيه أن يُعتقد في صاحبه أو يَعتقد هو في نفسه أنه من أهل الاجتهاد وأن قوله معتد به، وتكون مخالفته تارة في جزئي، وهو أخف، وتارة في كلي من كليات الشريعة وأصولها العامة، كانت من أصول الاعتقادات أو الأعمال، فتراه آخذاً ببعض[٥]

---

(١) التصحيف من الراوي غير النِقل عن كتاب عرف فيه التصحيف فهو علة أخرى.

(٢) أي أن الراوي مع علمه بباقي الحديث أو سببه لغرض صحيح في نظره؛ كأن يكون شاهده لما يدعيه يكفي فيه ما اقتصر عليه وقد يكون في إسقاط السبب أو جزء الحديث ما يكون سبباً في خفاء المعنى المراد وتبادر خلافه. وهذا غير سماع بعض الحديث وفوات بعضه، فعذره في هذا أنه لم يسمع كل الحديث.

(٣) أي لأن الدليل الذي يوجد فيه شيء من هذه العلل لا يعد دليلاً معتبراً. هذا إذا سلم وجودها في المحل. وقد لا يسلم فلا ترجع إلى ما تقدم، فيكون الخلاف الحاصل من اعتبار هذه الأدلة وعدم اعتبارها بناء على الخلاف في وجود هذه العلل فيها وعدم وجودها معتداً به خلافاً. وهذا وجه كلام ابن السيد في عده هذا الموضع من أسبابه.

(٤) بيان لعد ذلك من أسباب الخلاف.

(٥) أي وقد عرفت في كتاب الأدلة أنه يجب اعتبار الجزئيات بكلياتها، فلا ينقض جزئي قاعدة كلية؛ فمسألة العسل الذي لم يوافق الصفراوي الذي شربه لا ينقض مع قوله تعالى ﴿فيه شفاء للناس﴾ القاعدة الكلية وهي أن الشارع لا يخبر خبراً يغاير المخبر عنه. ولا بد من رجع الدليل الجزئي إلى كلي آخر بأن يقيد هذا المطلق ويقال فيه ما لم يكن صفراوياً مثلاً، أو يوكل فهمه إلى اللَّه العالم بما أراد بهذه الجزئيات مع أن الآية ليس فيها تعميم نفعه لجميع الناس. ومن الشاهد للمؤلف ما قاله بعض من يدعي لنفسه الفهم والاستنباط في الشريعة في هذا الزمان، أنه لا يوجد حكم شرعي في غير العبادات إلا وهو قابل للتغيير. ويستدل على ذلك بأمور ككون الأحكام تتغير بتغير الزمان، وقوله ﷺ (إذا أمرتكم بشيء من أمور دنياكم فإنما أنا بشر) وقولهم درء المفاسد مقدم على جلب =

جزئياتها في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادىء رأيه من غير إحاطة بمعانيها ولا راجع رجوع[١] الافتقار إليها، ولا مسلم لما روي عنهم في فهمها، ولا راجع إلى اللَّه ورسوله في أمرها كما قال: ﴿**فإن تنازعتم في شيءٍ فردُّوه إلى اللَّهِ والرسول**﴾[أ] الآية، ويكون الحامل على ذلك بعض الأهواء الكامنة في النفوس، الحاملة على ترك الاهتداء بالدليل الواضح واطِّراح النَّصَفة والاعتراف بالعجز فيما لم يصل إليه علم الناظر، ويعين على هذا الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهم بلوغ درجة الاجتهاد باستعجال نتيجة الطلب[٢]، فإن[٣] العاقل قلما يخاطر بنفسه في اقتحام المهالك مع العلم بأنه مخاطر.

وأصل هذا القسم مذكور في قوله تعالى: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنّ أُم الكتاب وأُخَرُ متشابهات**﴾[ب] الآية، وفي الصحيح أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية ثم قال: «فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمَّى اللَّه فاحذروهم»[٤]. والتشابه[٥] في القرآن لا يختص بما نص عليه العلماء من الأمور الإلَهية الموهمة للتشبيه، ولا العبارات المجملة ولا ما يتعلق بالناسخ والمنسوخ، ولا غير ذلك

= المصالح، وهكذا أخذ بهذه الأمور على غير وجهتها ولم يرجع إلى أهل العلم بها ليفهم معناها، فهدم بهذا الشريعة كلها، ولم يبق بيده من كلياتها سوى أن الشريعة وضعت للمصلحة، وطبعا المصلحة هي ما يوافق هواه وما يظهر له ببادي الرأي؛ لأنه لا يفهم مقاصد الشريعة إلا ما يزعمه هو مقصداً ومصلحة.

(١) بل يرجع إليها رجوع الاستظهار بها على صحة غرضه في النازلة. فالمقصود إنما هو تنزيل الدليل على وفق غرضه وتحكيم هواه في الدليل فيكون الدليل تبعاً لهواه. كما تقدم في المسألة الثالثة عشرة من كتاب الأدلة.

(أ) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) أي طلب العلم.

(٣) أي فهذا التوهم يجعله يفهم أنه لا يخاطر بعمله. ولو كان يفهم أنه يخاطر ما خاطر؟ لأن العاقل إلخ.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٤) رواه مسلم وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح.

(٥) أي الأعم من الحقيقي والإضافي. وقوله (بل هو من جملة إلخ) أي أن ما نصوا عليه من جملة إلخ. ولذلك قال (وأصل هذه المسألة مذكور في قوله تعالى) أي فالآية أصل عام شامل لما ذكر وما لم يذكر.

مما يذكرون، بل هو من جملة ما يدخل تحت مقتضى الآية، إذ لا دليل على الحصر، وإنما يذكرون من ذلك ما يذكرون على عادتهم في القصد إلى مجرد التمثيل ببعض الأمثلة الداخلة تحت النصوص الشرعية، فإن الشريعة إذا كان فيها أصل مطرد في أكثرها مقرر واضح في معظمها، ثم جاء بعض[١] المواضع فيها مما يقتضي ظاهره مخالفة ما اطرد، فذلك من المعدود في المتشابهات التي يُتقى اتباعها، لأن اتباعها مُفضٍ إلى ظهور معارضة بينها وبين الأصول المقررة والقواعد المطردة، فإذا اعتمد على الأصول وأرجيء أمر النوادر ووكلت إلى عالمها[٢]، أو ردت إلى أصولها، فلا ضرر على المكلف المجتهد ولا تعارض في حقه؛ ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿**مِنهُ آيات محكَمَاتٌ هنّ أمُّ الكتاب**﴾[أ] فجعل المحكم ـ وهو الواضح المعنى الذي لا إشكال فيه ولا اشتباه ـ هو الأمَّ والأصلَ المرجوع إليه، ثم قال: ﴿**وأُخر مُتشابهاتٌ**﴾[ب] يريد: وليست بأم ولا معظم فهي إذاً قلائل، ثم أخبر أن اتباع المتشابه منها شأن أهل الزيغ والضلالِ عن الحق والميلِ عن الجادة، وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، وما ذاك إلا باتباعهم أم الكتاب وتركهم الاتباع للمتشابه.

وأم الكتاب يعم ما هو من الأصول الاعتقادية أو العملية[٣]، إذ لم يخص الكتابُ

---

(١) فمثلاً تنزيه اللَّه عن مشابهة الخلق في الجسمية ولواحقها كالحركة أصل مطرد مقرر واضح. وجاء في الحديث قوله «ينزل ربنا إلى سماء الدنيا إلخ» فهذا يتقى اتباعه وإلا لأفضى إلى معارضة الأصل السابق المقرر. فأما أن نكل هذا إلى العالم سبحانه بمراده فنفوض، أو نؤوله ونرده إلى أصل آخر ثابت بتقدير مضاف أو غيره. وهذا في الأعمال كثير، فترى أحاديث ظاهرها مخالفة ما تقرر من أصول الأعمال، فيجري فيها مثل هذا؛ لكن المغتر بما وصل إليه يستعمل هذه الجزئيات في نقض الكليات توصلاً إلى غرضه وستأتي لذلك أمثلة كثيرة في الفصل التالي.

(٢) إشارة إلى ما رواه المؤلف في الاعتصام عنه ﷺ «إن القرآن يصدق بعضه بعضاً: ما علمتم منه فاقبلوه، وما لم تعلموا منه فكلوه إلى عالمه».

(أ) و (ب) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٣) هذا المقام وهو إثبات أن المتشابه لا يخص ما كان في قواعد الدين بل يشمل الأعمال استوفاه الاعتصام في المسألة الرابعة من الجزء الثالث فراجعه. وقال هناك (وقد تقررت هذه المسألة في كتاب الموافقات بنوع آخر من التقرير).

ذلك ولا السنّة، بل ثبت في الصحيح[١] عن أبـي هريرة، قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «افترقتِ اليهودُ على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقةً، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين[٢] وسبعين فرقة، وتَفترقُ أمتي على ثلاثٍ وسبعين فرقة». وفي الترمذي تفسيرُ هذا[٣] بإسناد غريب عن غير[٤] أبـي هريرة، فقال في حديثه: «وإن بَني إسرائيل تفرّقت على ثِنتين وسبعين مِلة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة»، قالوا: مَن هي يا رسول اللَّه؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابـي» والذي عليه النبـي وأصحابه ظاهر في الأصول الاعتقادية والعملية على الجملة، لم يخص من ذلك شيء دون شيء، وفي أبـي داود[٥]: «وإن هذه الملةَ ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار، وواحدةٌ في الجنة، وهي الجماعة» وهي بمعنى[٦] الرواية التي قبلها. وقد روي ما يبين هذا المعنى، ذكره ابن عبد البر بسندٍ لم يَرضَه[٧] وإن كان غيرُه قد هوّن الأمر فيه، أنه قال: «ستفترقُ أمتي على بضعٍ وسبعين فرقة، أعظمها[٨] فتنة الذين يَقِيسون الأمورَ برأيهم، فيُحِلُّون الحرامَ ويحرِّمون الحلال» فهذا نص على دخول الأصول العملية تحت قوله: «ما أنا عليه وأصحابـي» وهو ظاهر، فإن المخالف في أصل من أصول الشريعة العملية لا يقصر عن المخالف في أصل من الأصول الاعتقادية في هدم القواعد الشرعية.

---

(١) هو رواية لأبي داود كما في الاعتصام.

(٢) على الشك. قال في الاعتصام في المسألة التاسعة من الجزء الثالث (الرواية الصحيحة في الحديث إن افتراق اليهود كافتراق النصارى على إحدى وسبعين فرقة).

(٣) ففيه تفسير الفرقة بالملة وهي المناسبة للمقام.

(٤) رواه في المصابيح عن عبد اللَّه بن عمرو في ترجمة الحسان.

(٥) ورواه في المصابيح عن معاوية.

(٦) لأن التي تستحق اسم الجماعة هي التي اتبعت سبيله وسبيل أصحابه ﷺ. وانظر تفسير كلمة (الجماعة) في المسألة السادسة عشرة من الجزء الثالث في الاعتصام.

(٧) في الاعتصام أنه قدح فيه ابن عبد البر بهذه الرواية لأن ابن معين قال: إنه باطل لا أصل له، قال بعض المتأخرين: روى عن جماعة من الثقات. وقد أشبع المؤلف الكلام على الحديث ورواياته في الجزء الثالث من الاعتصام.

(٨) راجع المسألة الخامسة والعشرين في الجزء الثالث من الاعتصام، لتبيين معنى القياس المذموم في الحديث.

فصل
[تعريف الفرق الزائغة]

وقد وجدنا في الشريعة ما يدلنا على بعض الفرق التي يظن أن الحديث شامل لها، وأنها مقصودة الدخول تحته، فإنه جاء في القرآن أشياء[١] تشير إلى أوصاف يُتعرف منها أن من اتصف بها فهو آخذٌ في بدعة، خارج عن مقتضى الشريعة، وكذلك في الأحاديث الصحيحة، فمن تتبع مواضعها ربما اهتدى إلى جملة منها، وربما ورد التعيين في بعضها، كما قال عليه الصلاة والسلام في الخوارج: «إنَّ من ضِئضئى هذا قوماً يقرأون القرآن لا يُجاوِزُ حَناجرَهم، يقتلونَ أهلَ الإسلام، ويدَعُون أهلَ الأوثان، يمرُقون من الإسلام كما يَمرقُ السّهمُ من الرّمِيَّة»[٢] وفي رواية[٣]: «دَعه ـ يعني ذا[٤] الخويصرة ـ فإن له أصحاباً يَحقرُ أحدُكم صلاتُه مع صلاتِهم وصِيامه مع صيامِهم، يقرأون القرآن لا يُجاوزُ تراقِيهم، يَمرقُون من الإسلام» ـ الحديث إلى أن قال: «آيَتُهم رجلٌ أسودُ إحدى عضُديه مثلُ ثدي المرأة ومثلُ البَضعةِ تَدَرْدر»... إلخ، فقد عرّف عليه الصلاة والسلام بهؤلاء، وذكر لهم علامة في صاحبهم، وبيّن مِن مذهبهم في معاندة الشريعة أمرين كليين:

أحدهما: اتّباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظرٍ في مقاصده ومعاقده، والقطعُ بالحكم به ببادىء الرأي والنظرِ الأول، وهو الذي نبّه عليه قوله في الحديث: «يَقرأون القرآن لا يُجاوِزُ حناجرهم» ومعلوم أن هذا الرأي يصدّ عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، ومن هنا ذمّ[٥] بعضُ العلماء رأي داوود الظاهري، وقال: إنها بدعة ظهرت بعد المائتين، ألا ترى أن من جرى على مجرد الظاهر تناقضت[٦] عليه

---

(١) ستأتي له في العلامات التفصيلية في الفصل التالي لهذا الفصل.

(٢) ذكره البخاري في التوحيد بتقديم وتأخير في بعض جمله.

(٣) رواه الشيخان وأبو داود باختلاف في بعض الألفاظ وهو في شأن الخوارج أيضاً كما في الاعتصام.

(٤) رواية البخاري في كتاب استتابة المرتدين أن عبد الله بن ذي الخويصرة ـ بزيادة كلمة ابن ـ قال للنبي ﷺ: اعدل! وكان ذلك في قسم، فقال: «ويلك! ومن يعدل إذا لم أعدل؟» قال عمر دعني أضرب عنقه. فقال: «دعه فإن له أصحاباً» انظر بقية الحديث.

(٥) في الاعتصام: ومن البدع التي تتجارى بصاحبها كالكلب ما ذهب إليه الظاهرية، على رأي من عدها من البدع.

(٦) أي فلا بد للناظر من التدبر والنظر في المقاصد حتى لا تتناقض السور والآيات عنده. والأخذ =

الصورُ والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم، وتأملْ ما ذكره القتبي في صدر كتابه في مشكل القرآن، وكتابه في مشكل الحديث، يبين لك صحة هذا الإلزام، فإن ما ذكره هنالك آخذ ببادىء الرأي في مجرد الظواهر.

والثاني: قتل أهل الإسلام وتركُ أهل الأوثان، على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها، فإن القرآن والسنّة إنما جاءت للحكم بأن أهل الإسلام في الدنيا والآخرة ناجون، وأن أهل الأوثان هالكون، ولِتعصِم هؤلاء وتُريق دم هؤلاء على الإطلاق فيهما والعموم، فإذا كان النظر في الشريعة مؤدياً إلى مضادة هذا القصد صار صاحبه هادماً لقواعدها، وصادًّا عن سبيلها؛ ومن تأمل كلامهم في مسألة التحكيم مع علي بن أبي طالب وابن عباس وفي غيرِها ظهر له خروجهم عن القصد، وعدولهم عن الصواب، وهدمهم للقواعد، وكذلك مناظرتهم عمرَ بن عبد العزيز، وأشباه ذلك.

فهذان وجهان ذكرا في الحديث من مخالفتهم لقواعد الشريعة الكلية اتباعاً للمتشابهات.

وقد ذكر الناس من آرائهم غير ذلك من جنسه، كتكفيرهم لأكثر الصحابة ولغيرهم، ومنه سَرى قتلُهم لأهل الإسلام، وأن الفاعل للفعل لذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، وأن لا حرام إلا ما في قوله: ﴿قُلْ لا أجِدُ في ما أُوحيَ إليّ﴾[1] الآية؛ وما سوى ذلك فحلال، وأن الإمام إذا كفر كفرت رعيته كلهم شاهدهم وغائبهم، وأن التقيَّة لا تجوز في قول ولا فعل على الإطلاق والعموم، وأن الزاني لا يرجم بإطلاق، والقاذف للرجال لا يحد، وإنما يحد قاذف النساء خاصة، وأن الجاهل معذور[1] في أحكام الفروع بإطلاق، وأن اللَّه سيبعث نبياً من العجم بكتاب ينزله اللَّه عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد، وأن المكلف قد يكون مطيعاً بفعل الطاعة غير قاصد بها وجه اللَّه، وإنكارهم سورة يوسف من القرآن، وأشباه ذلك، وكلها مخالفة لكليات شرعية أصلية أو عملية.

= بالظاهر مؤد إلى هذا فينطبق عليه الحديث.

(أ) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

(١) يناقض قولهم سابقاً إن الفاعل للفعل إذا لم يعلم أنه حلال أو حرام فليس بمؤمن، فلا يعذر بالجهل حتى ولا في الحكم بخروجه عن الإسلام. ولا يخفى أن ما سبق لهم في الفروع.

ولكن الغالب في هذه الفرق أن يشار إلى أوصافهم ليحذر منها، ويبقى الأمر في تعيينهم مُرْجًى كما فهمنا من الشريعة، ولعل عدم تعيينهم هو الأولى الذي ينبغي أن يلتزم ليكون ستراً على الأمة، كما سترت عليهم قبائحهم، فلم يفضحوا في الدنيا بها في الحكم الغالب العام، وأُمرنا بالستر على المذنبين ما لم يُبدِ لنا صفحةَ الخلاف ليس كما ذكر عن بني إسرائيل أنهم كانوا إذا أذنب أحدهم ذنباً أصبح وعلى بابه معصيته مكتوبة، وكذلك في شأن قرابينهم، فإنهم كانوا إذا قرّبوها أكلت النارُ المقبولَ منها وتركت غير المقبول، وفي ذلك افتضاح المذنب، إلى ما أشبه ذلك، فكثير من هذه الأشياء خصت بها[1] هذه الأمة، وقد قالت طائفة إن من الحكمة في تأخير هذه الأمة عن سائر الأمم أن تكون ذنوبُهم مستورة عن غيرهم، فلا يطلع عليها كما اطلعوا هم على ذنوب غيرهم ممن سلف.

وللستر حكمة أيضاً: وهي أنها لو أظهرت ـ مع أن أصحابها من الأمة ـ لكان في ذلك داع إلى الفُرقة والوحشة، وعدم الألفة التي أمر اللَّه بها ورسوله حيث قال تعالى: ﴿**واعتصموا بحبل اللَّه جميعاً ولا تفرّقوا**﴾[أ] وقال: ﴿**فاتقوا اللَّه وأصلِحوا ذات بينِكم**﴾[ب] وقال: ﴿**ولا تكونوا منَ المشركين من الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شِيَعاً**﴾ الآية. وفي الحديث: «لا تحاسَدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد اللَّه إخواناً»[٢] وأمر عليه الصلاة والسلام بإصلاح ذات البين، وأخبر أن فساد ذات البين هي الحالقة[٣] وأنها تحلق الدين، والشريعة طافحة بهذا المعنى، ويكفي فيه ما ذكره المحدثون في كتاب البر والصلة، وقد جاء في قوله تعالى: ﴿**إن الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لستَ منهم في شيء**﴾[جـ] الآية، أنه روى عن عائشة وأبي هريرة ـ وهذا حديث عائشة ـ قالت: قال رسول اللَّه ﷺ: «يا عائشة: إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً، من هم؟» قلت: اللَّه ورسوله أعلم. قال: «هم أصحاب الأهواء وأصحاب البدع، وأصحاب الضلالة من هذه

(١) أي بالستر فيها كما في الاعتصام.

(أ) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(ب) سورة الأنفال، الآية: ١.

(٢) رواه مسلم مع تقديم وتأخير.

(٣) «إياكم وسوء ذات البين فإنها الحالقة» رواه الترمذي.

(جـ) سورة الأنعام، الآية: ١٥٩

الأمة. يا عائشة: إن لكل ذنب توبة، ما خلا أصحابَ الأهواء والبدع ليس لهم توبة، وأنا منهم بريء، وهم مني برآء»[١].

فإذا كان من مقتضى العادة أن التعريف بهم على التعيين يورث العداوة والفرقة وترك المؤالفة لزم من ذلك أن يكون منهياً عنه، إلا أن تكون البدعة فاحشة جداً كبدعة الخوارج، فلا إشكال في جواز إبدائها وتعيين أهلها، كما عين رسول اللَّه ﷺ الخوارج وذكرهم بعلامتهم، حتى يعرفون ويحذر منهم، ويلحق بذلك ما هو مثله في الشناعة أو قريب منه بحسب نظر المجتهد، وما سوى ذلك، فالسكوت عن تعيينه أولى[٢]، وخرّج أبو داود[٣] عن عمرو بن أبي قُرّة قال: كان حذيفة بالمدائن، فكان يذكر أشياء قالها رسول اللَّه ﷺ لأُناس من أصحابه في الغضب، فينطلق ناس ممن سمع ذلك من حذيفة، فيأتون سلمان فيذكرون له قول حذيفة، فيقول سلمان: حذيفة أعلم بما يقول، فيرجعون إلى حذيفة فيقولون له: قد ذكرنا قولك لسلمان، فما صدّقك ولا كذّبك، فأتى حذيفة سلمان وهو في مَبقَلة[أ] فقال: يا سليمان ما يمنعك أن تصدقني بما سمعتُ من رسول اللَّه ﷺ؟ فقال: إن رسول اللَّه ﷺ يغضب فيقول [في الغضب][ب] لناس من أصحابه، ويرضي فيقول في الرضى لناس من أصحابه، أما تنتهي حتى تُورِّث رجالاً حبَّ رجال، ورجالاً بُغضَ رجال، وحتى توقع اختلافاً وفُرقة؟ ولقد علمت أن رسول اللَّه ﷺ

---

(١) أخرجه الترمذي، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ، والطبراني، وأبو نعيم في الحلية، والبيهقي في الشعب وغيرهم، عن عمر بن الخطاب رضي اللَّه عنه. وذكر في راموز الحديث مع اختلاف يسير في بعض الألفاظ عن أحمد، والبيهقي في الشعب، والحكيم، وابن أبي حاتم، وأبي الشيخ عن عمر أيضاً.

(٢) قال في الاعتصام إن التعيين يكون في موطنين: الأول ما أشار إليه هنا، والثاني حيث تكون تلك الفرقة تدعو إلى ضلالتها وتزينها في قلوب العوام؛ فإن ضرر هؤلاء على المسلمين كضرر إبليس فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدعة والضلالة. ولا يخفى عليك أن بدعة طائفة من أهل الأهواء في زماننا هذا كبعض محرري الصحف الأسبوعية قد جمعت الخستين: بدعة غاية في الشناعة والكفر، ثم الدعوة إليها بنشرها في الصحف وتزيينها بكل أنواع البهتان والزخرف. فلا حول ولا قوة إلا باللَّه.

(٣) فيما كان بين سلمان وحذيفة بالمدائن. وفي الشيخين أيضاً روايته بهذا المعنى.

(أ) أي مزرعة البقل.

(ب) ساقطة من الأصل، والزيادة من سنن أبي داود.

خطب فقال: «أيُّما رجلٍ من أمتي سببتُه سبةً أو لعنته لعنة في غضبي فإنما أنا من ولد آدم أغضب كما يغضبون، وإنما بعثني رحمة للعالمين، فأجعلها عليهم صلاة يوم القيامة» فواللَّه لتَنتهينَّ أو لأكتُبنَّ إلى عمر (أ)، فهذا من سلمان حسن من النظر، فهو جار في مسألتنا.

فإن قيل: فالبدع مأمور باجتنابها واجتناب أهلها والتحذير منهم والتشديد بهم وتقبيح ما هم عليه، فكيف يكون ذكر ذلك والتنبيه عليه غيرَ جائز؟

فالجواب: أن النبي ﷺ نبه في الجملة[١] عليهم إلا القليل منهم كالخوارج، ونبه على البدع من غير تفصيل، وأن الأمة ستفترق على تلك العِدّة المذكورة، وأشار إلى خواص عامة فيهم وخاصة، ولم يصرح بالتعيين غالباً تصريحاً لقطع العذر[٢]، ولا ذكر فيهم علامة قاطعة لا تلتبس[٣]، فنحن أولى بذلك معشر الأمة.

وما ذكره المتقدمون[٤] من ذلك فبحسب فحش تلك البدع، وأنها لاحقة في جواز ذكرها بالخوارج ونحوهم، مع أن التعيين إذا كان بحسب الاجتهاد فهو ممكن أن يكون هو المراد في نفس الأمر أو بعضَه، فمن بلغ رتبة الاجتهاد اجتهد، والأصل ما تقدم من الستر، حتى يظهر أمرٌ فيكون له حكمه، ويبقى النظر: هل هذا الظاهر من جملة ما يدخل[٥] تحت الحديث أم لا؟ فهو موضع اجتهاد، وأيضاً: فإن البدع المحدثة تختلف، فليست كلها في مرتبة واحدة في الضلال، ألا ترى أن بدعة الخوارج مباينة غاية

(أ) أخرجه أبو داود في كتاب السنة باب في النهي عن سب أصحاب رسول اللَّه ﷺ (٥/ ٤٥) رقم ٤٦٥٩.

(١) أي تنبيهاً إجمالياً لا تفصيلياً.

(٢) حتى لا يسد عليهم باب التوبة بسبب العناد واليأس من رحمة اللَّه.

(٣) أي في غالبهم كما نبه عليه. أما مثل الخوارج قد تقدم له ذكر العلامة القاطعة.

(٤) من عد أهل البدع وتعيينهم بأسمائهم وإيصال هذه الفرق إلى اثنتين وسبعين فرقة. وقوله (إذا كان بحسب الاجتهاد) أي كما هو الشأن في تعيين المتقدمين لهذه الفرق أي فليس هذا التعيين جارياً مجرى الحكم الفصل. وقد عقد في الاعتصام مسألة خاصة لتعيين هذه الفرق الاثنتين والسبعين وهي المسألة السابعة من الجزء الثالث.

(٥) أي فيكون صاحبه في النار؟ وهل دواماً أم كبقية عصاة المؤمنين؟ ويرجع ذلك إلى درجة البدعة وكونها مكفرة أو لا، وكونها صغيرة أو كبيرة.

المباينة لبدعة التثويب بالصلاة التي قال فيها مالك: التثويب[١] ضلال. وقد قسم المتقدمون البدع إلى ما هو مكروه وإلى ما هو محرم، ولو كانت عندهم على سواء لكانت قسماً واحداً، وإذا كان كذلك فالبدع التي تفترق بها الأمة مختلفة الرتب في القبح، وبسبب ذلك يظهر أنها كثيرة جداً، وما في الحديث محصور؛ فيمكن أن يكون بعضها غير داخل في الحديث، أو يكون بعضها جزءاً من بدعة فوقها أعظم منها، أو لا تكون داخلة من حيث هي عند العلماء من قبيل المكروه[٢]، فصار القطع على خصوصياتها فيه نظر واشتباه، فلا يقدم على ذلك إلا ببرهان قاطع، وهذا كالمعدوم فيها، فمن هذه الجهات صار الأولى ترك التعيين فيها.

فإن قيل[٣]: فالعلماء يقولون خلاف هذا، وأن الواجب هو التشديد بهم والزجر لهم، والقتل ومناصبة القتال إن امتنعوا، وإلا أدى ذلك إلى فساد الدين.

فالجواب: أن ذلك حكم فيهم، كما هو في سائر من تظاهر بمعصية صغيرة أو كبيرة، أو دعا إليها أن يؤدب أو يزجر، أو يقتل إن امتنع من فعل واجب أو ترك محرم؛ كما يقتل تارك الصلاة وإن كان مقراً، إلى ما دون ذلك؛ وإنما الكلام في تعيين أصحاب البدع من حيث هي بدع يشملها الحديث، فتوجهُ الأحكام شيء، والتعيين للدخول تحت الحديث شيء آخر[٤].

فصل

ولهؤلاء الفرق خواص وعلامات في الجملة، وعلامات أيضاً في التفصيل.

---

(١) قال المؤلف في الاعتصام: (وقد فسر التثويب الذي أشار إليه مالك بأن المؤذن كان إذا أذّن فأبطأ الناس قال بين الأذان والإقامة: قد قامت الصلاة، حي على الفلاح! وهذا نظير قولهم عندنا: الصلاة رحمكم اللّه. وقيل إنما عني بذلك قول المؤذن في أذانه: حي على خير العمل! لأنها كلمة زادها في الأذان من خالف السنة من الشيعة) اهـ يعني وأما جملة (الصلاة خير من النوم) في أذان الصبح فهي مطلوبة داخلة في جمل الأذان المشروعة.

(٢) أي فلا تدخل في الحديث الذي يجعل صاحب البدعة في النار.

(٣) ترق في السؤال ووصول به فوق التعيين إلى القتل ومناصبة القتال وجوابه فيما سبق يمنع التعيين. وكذلك هنا حيث يقول إن دخولهم تحت الأحكام شيء ودعوى دخولهم تحت الحديث شيء آخر.

(٤) أي فهما مقامان لا يشكل أحدهما على الآخر.

فأما علامات الجملة فثلاث:

إحداها: الفُرقة التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿**إن الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيعاً لستَ مِنهم في شيء**﴾[أ] وقوله: ﴿**ولا تكُونوا كالذين تَفرقُوا واختَلَفُوا**﴾[ب] وغير ذلك من الأدلة.

قال بعض المفسرين: صاروا فرقاً لاتّباع أهوائهم، وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم فافترقوا، وهو قوله: ﴿**إن الذين فرَّقوا دِينَهم وكانوا شِيعاً**﴾[جـ] ثم برَّأه اللَّه منهم بقوله: ﴿**لستَ مِنهم في شيء**﴾[د] وهم أصحاب البدع والكلام فيما لم يأذن اللَّهُ فيه ولا رسوله. قال: ووجدنا أصحاب رسول اللَّه ﷺ مِن بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يفترقوا ولم يصيروا شيعاً؛ لأنهم لم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد الرأي والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً، واختلفت في ذلك أقوالهم، فصاروا محمودين، لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به؛ كاختلاف أبي بكر وعمر وزيد في الجد مع الأم[١]، وقول عمر وعلي في أمهات[٢] الأولاد، وخلافهم في الفريضة المشتركة[٣]، وخلافهم في الطلاق[٤] قبل النكاح، وفي البيوع، وغير ذلك مما اختلفوا فيه، وكانوا مع هذا أهلَ مودةٍ وتناصحٍ، أخوّةُ الإسلام فيما بينهم قائمة، فلما حدثت المرذية[٥] التي حذر منها رسول اللَّه ﷺ، وظهرت العداوات، وتحزب أهلها فصاروا شيعاً، دل على أنه إنما حدث ذلك من المسائل المحدَثة التي ألقاها الشيطان على أفواه أوليائه.

قال: فكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف

(أ) سورة الأنعام، الآية: ١٥٩

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٠٥

(جـ) و (د) سورة الأنعام، الآية: ١٥٩

(١) لعله (مع الإخوة).

(٢) أي في جواز بيعهن كما هو رأي بعض من كبار الصحابة. أو عدم جوازه كما هو رأي الجمهور.

(٣) أي التي ورد فيها (هب أبانا كان حجراً في اليم).

(٤) أي تعليق الطلاق على النكاح كأن يقول: إن تزوجت فلانة فهي طالق

وفيها الأقوال الثلاثة لمالك وأبي حنيفة والشافعي.

(٥) الذي في الاعتصام بالدال المهملة. وكل له وجه فإن الأهواء موقعة في الهلاك والردى، كما أنها مرذية جالبة للأرذاء والمضعفات.

بينهم عداوةً ولا بغضاءَ ولا فُرقة، علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز[١] والقطيعة، علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، وأنها التي عَنِي رسولُ اللَّه ﷺ بتفسير الآية، وهي قوله: ﴿**إن الذينَ فرَّقوا دِينَهم وكانوا شِيعاً**﴾[أ] وقد تقدمت؛ فيجب على كل ذي دين وعقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿**واذْكُروا نِعمتَ اللَّهِ عليكم إذ كنتُم أعداآءً فألَّفَ بينَ قُلوبِكم فأصبحتُم بِنعمَتِه إخواناً**﴾[ب] فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك لحدثٍ أحدثوه من اتباع الهوى، هذا ما قالوه. وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكل رأي أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين.

وهذه الخاصية موجودة في كل فرقة من تلك الفرق[٢]، ألا ترى كيف كانت ظاهرة في الخوارج الذين أخبر بهم النبي عليه الصلاة والسلام في قوله: «يقتُلون أهلَ الإسلام ويَدَعُونَ أهلَ الأوثان»[٣] وأي فُرقة توازي هذا إلا الفُرقة التي[٤] بين أهل الإسلام وأهل الكفر، وهكذا تجد الأمر في سائر من عرف من الفرق أو من ادعى ذلك فيهم.

والخاصة الثانية: هي التي نبه عليها قوله تعالى: ﴿**فأمّا الذين في قُلوبهم زَيغٌ فيتَّبِعُونَ ما تشابه منهُ ابتِغآء الفتنة**﴾[جـ] الآية، فجعل أهل الزيغ والميل عن الحق ممن شأنهم اتباع المتشابهات، وقد تبين معناه، وقال عليه الصلاة والسلام: «فإذا رأيتم الذين يتَّبعون ما تَشَابه منه فأولئك الذين سَمَّى اللَّه، فاحذَرُوهم»[٥].

والخاصية الثالثة[٦]: اتباع الهوى، وهي التي نبه عليها قوله: ﴿**فأما الذين في قُلوبهم زَيغٌ**﴾[د] وهو الميل عن الحق اتباعاً للهوى، وقوله: ﴿**ومَن أضَلُّ ممَّن اتَّبعَ هَواه**

---

(١) هو التعاير، فكل فرقة تعير غيرها بالمروق وتسمي غيرها باسم ولقب تكرهه.

(أ) سورة الأنعام، الآية: ١٥٩.

(ب) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣

(٢) أي المضمنة في الحديث كما في الاعتصام.

(٣) تقدم (ج ٤ ـ ص ٥٣٩).

(٤) أي هم وإن كانوا ينطقون بكلمة التوحيد. ويصلون ويزعمون أنهم مسلمون إلا أن خاصيتهم التي ذكرها الحديث تجعل فرقتهم عن المسلمين لا يوازيها إلا فرقة الكفار عن المسلمين. فلا فرق بينهم وبين الكفار في الواقع، فكلمة (إلا) لازمة وإن كانت عبارة الاعتصام بدونها ولكني ما رأيت كتاباً في مثل تحريف طبعة الاعتصام الحالية.

(جـ) و (د) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٥) تقدم (ج ٤ ـ ص ٥٣٦).

(٦) يراجع الكلام في الخواص الثلاث في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث ليزيد اتضاحاً.

بغير هُدًى من اللَّه﴾ (أ) وقوله: ﴿أفرأيتَ من اتخذَ إلَهـهُ هَواهُ وأضلَّهُ اللَّه على عِلم﴾(ب) الآية.

إلا أن هذه الخاصية راجعة إلى كل أحد في خاصة نفسه؛ لأنها أمر باطن، فلا يعرفها غير صاحبها، ألا أن يكون عليها دليل في الظاهر، والتي قبلها راجعة إلى العلماء الراسخين في العلم؛ لأن بيان المحكم والمتشابه راجع إليهم، فهم يعرفونها ويعرفون أهلها بمعرفتهم لها، والتي قبلها تعم جميع العقلاء من أهل الإسلام، لأن التواصل أو التقاطع معروف للناس كلهم، وبمعرفته يعرف أهله.

وأما العلامات التفصيلية في فرقة فقد نبَّه عليها وأشير إليها، كما في قوله تعالى: ﴿فإن تنازَعتُم في شيءٍ فَردُّوهُ إلى اللَّهِ والرَّسول﴾(جـ) إلى قوله: ﴿ويُريدُ الشيطانُ أن يُضِلَّهم ضلالاً بعيداً﴾ (د) وقوله: ﴿إن يَتَّبعُون إلا الظَّنَّ وإن هم إلا يَخرُصون * إنَّ رَبَّك هو أعلمُ مَن يَضِلُّ عن سَبيلِهِ﴾(هـ) الآية، وقوله: ﴿ومَن يُشاقِقِ الرَّسولَ مِن بعدِ ما تَبيَّنَ له الهدَى ويتَّبِعْ غيرَ سَبيلِ المؤمنين نُوَلِّه ما تَوَلَّى﴾(و) إلى آخرها، وقوله: ﴿إنما النَّسيءُ زيادةٌ في الكُفْرِ يُضَلُّ بهِ الذين كفَروا يُحِلُّونه عاماً ويُحَرِّمونه عاماً﴾ (ز) الآية، وقوله: ﴿وإذا قيل لهم أنفقُوا ممَّا رزَقكُم اللَّه قال الذين كفروا للذين آمنوا أنُطْعِمُ مَن لو يَشآءُ اللَّهُ أطْعَمه﴾(حـ) الآية، وقوله: ﴿ومنَ الناسِ مَن يَعبُدُ اللَّهَ على حَرْفٍ﴾(ط) إلى آخر الآيتين، وقوله: ﴿يا أيُّها الذين آمنوا لا تَسْألوا عن أشياء﴾(ي) إلى قوله: ﴿لا يَضرُّكم مَن ضَلّ إذا اهتَدَيتم﴾(ك) وقوله: ﴿قد خَسِر الذين قَتلوا أولادَهم سفَهاً﴾(ل) الآية، وقوله: ﴿ثمانيةَ أزواجٍ من الضَّأنِ اثنينِ﴾(م) إلى قوله: ﴿إنَّ اللَّهَ لا يَهدِي القومَ الظالمين﴾(ن) إلى غير ذلك مما نبه عليه القرآن الحكيم.

(أ) سورة القصص، الآية: ٥٠.
(ب) سورة الجاثية، الآية: ٢٣.
(جـ) سورة النساء، الآية: ٥٩.
(د) سورة النساء، الآية: ٦٠.
(هـ) سورة الأنعام، الآيتان: ١١٦و ١١٧.
(و) سورة النساء، الآية: ١١٥.
(ز) سورة التوبة، الآية: ٣٧.
(حـ) سورة يّس، الآية: ٤٧.
(ط) سورة الحج، الآية: ١١.
(ي) سورة المائدة، الآية: ١٠١.
(ك) سورة المائدة، الآية: ١٠٥.
(ل) سورة الأنعام، الآية: ١٤٠.
(م) سورة الأنعام، الآية: ١٤٣.
(ن) سورة الأنعام، الآية: ١٤٤.

وكذلك في الحديث، كقوله: «إن اللَّه لا يَقبِضُ العلم انتزاعاً يَنتزِعهُ من الناس، ولكن يقبضُ العلماءَ، حتى إذا لم يَترُكْ عالماً اتخذَ الناسُ رؤساءَ جهالاً فسئِلوا فأفتَوْا بغير علم، فضَلُّوا وأضَلوا»[١] وكذلك ما تقدم ذكره في قسم زلة العالم وغيره مما في الأحاديث المختصة بهذا المعنى، وإنما نبه عليها لتنبيه الشرع عليها ولم يصرَّح بها على الإطلاق[٢] لما تقدم ذكره، فمن تهدّى إليها فذاك، وإلا فلا عليه أن لا يعلمَها. واللَّه الموفق للصواب.

فصل

[ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره]

ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم: فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص.

ومن ذلك تعيين هذه الفرق، فإنه وإن كان حقاً فقد يثير فتنة، كما تبين تقريره، فيكون من تلك الجهة ممنوعاً بثه.

ومن ذلك علم المتشابهات والكلام فيها، فإن اللَّه ذم من اتبعها، فإذا ذكرت وعرضت للكلام فيها فربما أدى ذلك إلى ما هو مستغنى عنه، وقد جاء في الحديث عن علي: حدِّثوا الناسَ بما يفهمون، أتريدون أن يكذَّبَ اللَّهُ ورسوله[٣].

وفي الصحيح عن معاذ أنه عليه الصلاة والسلام قال: «يا معاذُ، تدري ما حقُّ اللَّه على العباد وما حق العباد على اللَّه»؟ ـ الحديث... إلى أن قال: قلت: يا رسول

---

(١) تقدم (ج ١ ـ ص ٦٦).

(٢) تصريحاً يعين أصحابها تعييناً تاماً بالأسماءِ والألقاب.

(٣) رواه في الجامع الصغير بلفظ «حدثوا الناس بما يعرفون الخ» عن الديلمي في مسند الفردوس عن علي مرفوعاً قال العزيزي شارحه: وهو في البخاري موقوف عليه، وإسناد المرفوع واه، بل قيل موضوع.

أفلا أُبَشِّرُ الناس؟ قال: «لا تُبشِّرُهم فيتكلوا»[١] وفي حديث آخر[٢] عن معاذ في مثله قال: يا رسول اللَّه أفلا أخبر بها فيستبشروا؟ فقال: «إذاً يتكلوا»، قال أنس: فأخبر بها معاذ عند موته تأثُّماً[٣]، ونحو من هذا عن عمر بن الخطاب مع أبي هريرة؛ انظره في كتاب مسلم والبخاري، فإنه قال فيه عمر: يا رسولَ اللَّه بأبي أنت وأمي، أبعثت أبا هريرةَ بنعليك، من لقي يشهد أن لا إلَه إلا اللَّه مستيقناً به[٤] قلبه بشَّره بالجنة؟ قال: «نعم»، قال: فلا تفعل فإني أخشى أن يتكل الناس عليها فخلهم يعملون. فقال رسول اللَّه ﷺ: «فخلهم».

وحديث ابن عباس عن عبد الرحمن بن عوف قال: لو شهدت أمير المؤمنين أتاه رجل فقال «إن فلاناً يقول: لو مات أمير المؤمنين لبايعنا فلاناً، فقال عمر: لأقومَنّ العِشيّةَ فأحذِّر هؤلاء الرهطَ الذين يريدون يغضبونهم. قلت: لا تفعل، فإن الموسم يجمع رَعاعَ الناس ويغلبون على مجلسك، فأخاف أن لا ينزلها على وجهها، فيطيروا بها كلَّ مطير، وأمهل حتى تقدم المدينة دار الهجرة، ودار السنة، فتلخص بأصحاب رسول اللَّه ﷺ من المهاجرين والأنصار، ويحفظوا مقالتك ويُنزلوها على وجهها. فقال: واللَّه لأقومنَّ في أول مَقام أقومه بالمدينة» الحديث.

ومنه حديث[٥] سلمان مع حذيفة، وقد تقدم.

ومنه أن لا يذكر للمبتدىء من العلم ما هو حظ المنتهي، بل يربَّى بصغار العلم قبل كباره. وقد فرض العلماء مسائل مما لا يجوز الفتيا بها وإن كانت صحيحة في نظر الفقه، كما ذكر عز الدين بن عبد السلام في مسألة[٦] الدور في الطلاق، لما يؤدي إليه

---

(١) و(٢) رواهما مسلم.

(٣) كان معاذ بين عاملين: النهي عن كتمان العلم بإطلاق، والنهي عن تبليغ هذه المسألة من الرسول ﷺ. فلعله فهم عند موته أن النهي لم يكن تحتيماً أو النهي في حال أو أن العلة غير محققة بل متوهمة. ويدل عليه حديث عمر بعده فإن قوله فيه «فخلهم» بعد الإذن لأبي هريرة وتبشيره بالفعل دليل على أن في الأمر فسحة بين الفعل والترك. وأن المصلحة الشرعية لا تتنافى معهما. على أنه يمكن أن ينازع في إفادة قوله ﷺ «فخلهم» للنهي المطلق عن تبليغ هذه المسألة.

(٤) لفظ مسلم (مستعيناً بها).

(٥) تقدم (ج ٤ ـ ص ٥٤٠).

(٦) صورتها أن يقول لزوجته، إن طلقتك فأنت طالق قبله ثلاثاً. نص الشافعية على الخلاف فيها على =

من رفع حكم الطلاق بإطلاق، وهو مفسدة.

ومن ذلك سؤال العوام عن علـل مسائل الفقه وحِكم التشريعات، وإن كان لها علـل صحيحة وحِكم مستقيمة، ولذلك أنكرت عائشة على من قالت: لِمَ تقضي الحائض الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وقالت لها: أحرورية أنت؟ وقد ضرب عمر بن الخطاب صبيغاً وشرد به لما كان كثير السؤال عن أشياء من علوم القرآن لا يتعلق بها عمل، وربما أوقع خيالاً وفتنة وإن كان صحيحاً. وتلا قوله تعالى: ﴿وفاكهة وأبًّا﴾[1] فقال: هذه الفاكهة، فما الأبُّ؟ ثم قال: ما أمرنا بهذا، إلى غير ذلك مما يدل على أنه ليس كل علم يبث وينشر وإن كان حقاً، وقد أخبر مالك عن نفسه أن عنده أحاديث وعلماً ما تكلم فيها ولا حدث بها، وكان يكره الكلام فيما ليس تحته عمل، وأخبر عمن تقدمه أنهم كانوا يكرهون ذلك.

فتنبه لهذا المعنى.

وضابطه أنك تعرض مسألتك على الشريعة، فإن صحت في ميزانها فانظر في مآلها بالنسبة إلى حال الزمان وأهله، فإن لم يؤد ذكرها إلى مفسدة فاعرضها في ذهنك على العقول، فإن قبلتها فلك أن تتكلم فيها، إما على العموم إن كانت مما تقبلها العقول على العموم، وإما على الخصوص إن كانت غير لائقة بالعموم، وإن لم يكن لمسألتك هذا المساغ فالسكوت عنها هو الجاري على وفق المصلحة الشرعية والعقلية.

فصـل
[ضلال هذه الفرق لا يخرجها عن الملة]

هذه الفِرقُ وإن كانت على ما هي عليه من الضلال فلم تخرج من الأمة، ودل على ذلك قوله: «تفترِقُ أُمّتي» فإنه لو كانت ببدعتها تخرجُ من الأمة لم يضفها إليها، وقد جاء في الخوارج: «في هذه الأمة» كذا... فأتى بـ «في»[1] المقتضية أنها فيها وفي جملتها،

= ثلاثة أقوال (١) لا يقع شيء للدور وهو منسوب لابن سريج عندهم، وتنبه كتبهم على ضعفه (٢) يقع الثلاث (٣) يقع المعلق عليه وهو المفتي به.

(أ) سورة عبس، الآية: ٣١.

(١) مجرد ذكر (في) أو (من) كما في بعض الأحاديث لا يقتضي بقاءهم في أمة الإجابة. ألا ترى ما ورد =

وقال في الحديث[١] «وتَتمارى في الفُوق» ولو كانوا خارجين من الأمة لم يقع تَمارٍ[٢] في كفرهم، ولقال: إنهم كفروا بعد إسلامهم.

فإن قيل: فقد اختلف العلماء في تكفير أهل البدع، كالخوارج[٣] والقدَرية[٤] وغيرهما.

= في حديث مسلم «وسيكون في أمتي ثلاثون كذاباً كلهم يدعي أنه نبي وأنه خاتم النبيين» فهذه الظرفية في الحديث وما ماثلها فيما هو صريح في الكفر لا يصح أن يستدل بها. وأيضاً فإن أبا سعيد الخدري في روايته يقول سمعت النبي ﷺ يقول «يخرج في هذه الأمة ـ ولم يقل منها ـ قوم تحقرون صلاتكم إلخ» قال ابن حجر: لم تختلف الطرق على أبي سعيد في ذلك. قال النووي: وفيه دلالة على فقه الصحابة وتحريرهم الألفاظ، وفيه إشارة من أبي سعيد إلى تكفير الخوارج وأنهم من غير هذه الأمة، ولكن المؤلف رآه دليلاً لكونهم منها؛ والفرق جسيم إلا أن يقال أمة الدعوة لا أمة الإجابة. ولكن هذا بعيد عن غرضه، ولا تترتب عليه فائدة.

(١) أي حديث البخاري «فيتمارى في الفوقة» قال ابن حجر: الفوقة تذكر وتؤنث، أي يتشكك: هل بقي فيها من الدم شيء؟ قال ابن بطال: ذهب جمهور العلماء إلى أنهم غير خارجين عن جملة المسلمين، لقوله «يتمارى في الفوق» لأن التماري من الشك، وإذا وقع الشك ـ يعني في التمثيل ـ لم يقطع عليهم بالخروج من الإسلام، لأن من ثبت له عقد الإسلام بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين. ورد هذا برواية «سبق الفرث والدم» والجمع بينهما أنه شك أولاً، ثم تحقق أنه لم يعلق بالسهم شيء.

(٢) أي التماري في الكفر الممثل له في الحديث بالتماري في الفوق: هل علق به أثر من الفرث والدم؟

(٣) قال الخطابي: أجمع المسلمون على عد الخوارج ـ مع ضلالتهم ـ فرقة إسلامية أجازوا شهادتها وأكل ذبيحتها ومناكحتها ا هـ. لكن المؤلف نقل عنهم في هذه المسألة ما لا شك في كفرهم به: من إنكار سورة يوسف، وبعث نبي بعد محمد وغير ذلك؟ فالذي ينبغي التعويل عليه في هذا هو الرجوع إلى مقالات هذه الفرق السبع من الخوارج التي ذكرت في الاعتصام وتعليقاته. فمن وصل منهم إلى إنكار مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة، كم يقول ببعث نبي أو ينكر سورة يوسف وغير ذلك من الشناعات المنقولة عنهم فهؤلاء كفار يقيناً، ومن كان منهم باغياً قاتل علياً وأنكر عليه التحكيم وقاتل عمر بن عبد العزيز وعمل من المعاصي والكبائر ما لم يصل إلى خروجه عن عقائد الدين الضرورية فهذا لا نكفره ونأكل ذبيحته. أما نقل الخطابي الإجماع فلا يصح أن يحمل على الإطلاق وإلا لم يكن هناك محل لباب الردة كله ولا إلى تشريع أحكام الكفار ـ ثم رأيت في فتح الباري على البخاري في باب قتل الخوارج تلخيصاً حسناً جداً في شأنهم، ورأيت فيه ما يوافق ما رأيناه من عدم إطلاق الكفر أو عدم الكفر عليهم، فإنهم طوائف: غلاة، وغيرهم.

(٤) هم الذين يقولون: الخير من اللَّه والشر من الإنسان وأن اللَّه لا يريد أفعال العصاة. سماهم الرسول صلوات اللَّه عليه مجوس هذه الأمة، ونهى عن عيادة مرضاهم وشهود جنازتهم.

فالجواب أنه ليس في النصوص الشرعية ما يدل دلالة قطعية على خروجهم عن الإسلام؛ والأصل بقاؤه حتى يدل دليل على خلافه، وإذا قلنا بتكفيرهم فليسوا إذاً من تلك الفرق؛ بل الفرقُ من[١] لم تؤدهم بدعتهم إلى الكفر، وإنما أبقت عليهم من أوصاف الإسلام ما دخلوا به في أهله؛ والأمر[٢] بالقتل في حديث الخوارج لا يدلُّ على الكفر؛ إذ للقتل أسبابٌ غير الكفر، كقتل المحارب والفئة الباغية بغير تأويل، وما أشبه ذلك، فالحق أن لا يحكم بكفر مَن هذا سبيلُه، وبهذا كله يتبين أن التعيين في دخولهم تحت مقتضى الحديث صعبٌ وأنه أمر اجتهادي لا قطع فيه، إلا ما دل عليه الدليل القاطع للعذر، وما أعزَّ وجودَ مثله.

المسألة العاشرة

[مآلات الأفعال]

النظر في مآلات[٣] الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل[٤]؛ مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب،

---

(١) من أين هذا. وقد قال «كلهم في النار» والحديث يحتمل التأبيد والتوقيت، ولم يقطع المؤلف بأحدهما في الاعتصام في المسألة الثامنة من الجزء الثالث.

(٢) الوارد في حديث علي، أخرجه الشيخان وغيرهما.

(٣) هذه المسألة لها ارتباط تام بالمسألة الرابعة في الأسباب حيث يقول (وضع الأسباب يستلزم قصد الواضع إلى المسببات) أي فالشارع إنما شرع الأسباب لأجل المسببات، أي لتحصل المصلحة المسببة أو تدرأ المفسدة المسببة. وقوله (موافقة أو مخالفة) أي مأذوناً فيها أو منهياً عنها وهذا غير ما سبق في المسألة الثالثة في الأسباب حيث يقول (يلزم من تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات والقصد إليها بل المقصود الجريان تحت الأحكام الموضوعة) فلكل منها مقام، وهو ما يشير إليه هنا بقوله بعد (ومر الجمع بين المطلبين) إلا أنه زاد هنا تعارض المصلحة والمفسدة في العمل الواحد، ورتب عليه قوله (وهو مجال للمجتهد) وقال بعد (وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة. وأما في المسألة على الخصوص فكثير) ويؤخذ منه أن هذا الخصوص هو مقصود المسألة. فاستدل على الإجمال واعتبار المآل في ذاته ثم انتقل لفرضه من اعتبار الراجح عند التعارض بالأدلة الآتية.

(٤) هنا سقط لا يستقيم الكلام بدونه يعلم من مقابله الآتي بعده وأصله (فقد يكون).

أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه؛ وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة[1] فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية؛ وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعبُ المورد؛ إلا أنه عذبُ المذاق، محمودُ الغِب، جارٍ على مقاصد الشريعة.

والدليل على صحته أمور:

أحدها[2]: أن التكاليف ـ كما تقدم ـ مشروعة لمصالح العباد؛ ومصالح العباد إما دنيوية، وإما أخروية، أما الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة، ليكون من أهل النعيم لا من أهل الجحيم، وأما الدنيوية فإن الأعمال ـ إذا تأملتها ـ مقدماتٌ لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسببات هي مقصودة للشارع، والمسببات هي مآلات الأسباب، فاعتبارها في جريان الأسباب مطلوب: وهو معنى النظر في المآلات.

لا يقال: إنه قد مر في كتاب (الأحكام) أن المسببات لا يلزم الالتفات إليها عند الدخول في الأسباب.

لأنا نقول: وتقدم أيضاً أنه لا بد من اعتبار المسببات في الأسباب، ومرَّ الكلام في ذلك والجمع بين المطلبين، ومسألتنا من الثاني لا من الأول، لأنها راجعة إلى المجتهد الناظر في حكم غيره على البراءة من الحظوظ، فإن المجتهد نائب عن الشارع في الحكم على أفعال المكلفين، وقد تقدم أن الشارع قاصد للمسببات في الأسباب، وإذا ثبت

---

(١) أي أو درء المفسدة به ومثله يقال فيما بعده، حسبما يناسب كلاً منهما لتكميل المقام.

(٢) هذا يرجع إلى الدليل الثاني من أدلة المسألة الرابعة في الأسباب التي تتفق في المآل مع هذه المسألة، غايته أن الكلام هناك كان في وضع الشارع، وهنا في لزوم اعتبار المجتهد وملاحظته لذلك وأيضاً هنا زيادة الخصوص الذي قرره بعد وأشرنا إليه وإلى أنه هو المهم عنده الذي سيفرع عليه قواعد الفصل الآتي ولم يتوصل للدليل هنا إلا بعد توسيطه الأسباب والمسببات، وجعل المآلات هنا هي المسببات التي تقدمت هناك. وقوله (هي مقصودة للشارع) أي بدليل ما سبق في المسألة الرابعة.

ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب، وهو مآل السبب.

والثاني: أن مآلات الأعمال إنما أن تكون معتبرة شرعاً أو غير معتبرة، فإن اعتبرت فهو المطلوب؛ وإن لم تعتبر أمكن أن يكون للأعمال مآلات مضادة لمقصود تلك الأعمال، وذلك غير صحيح، لما تقدم من أن التكاليف لمصالح العباد، ولا مصلحة تتوقع[١] مطلقاً مع إمكان وقوع مفسدة توازيها أو تزيد، وأيضاً[٢]: فإن ذلك يؤدي إلى أن لا نتطلب مصلحة بفعل مشروع، ولا نتوقع مفسدة بفعل ممنوع، وهو خلاف وضع الشريعة كما سبق.

والثالث[٣]: الأدلة الشرعية والاستقراء التام أن المآلات معتبرة في أصل المشروعية؛ كقوله تعالى: **﴿يا أيُّها الناسُ اعبُدوا ربَّكم الذي خلَقكم والذين من قبلكم لعلكم تتَّقون﴾**(أ)، وقوله: **﴿كتِبَ عليكمُ الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾**(ب). وقوله: **﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ وتُدْلوا بها إلى الحكام﴾**(جـ) الآية، وقوله: **﴿ولا تسبُوا الذين يدعونَ من دون اللَّه﴾**(د) الآية، وقوله: **﴿رُسُلاً مبشِّرين ومنذرين﴾**(هـ) الآية، وقوله: **﴿كتِبَ عليكم القتال وهو كُرْهٌ لكم﴾**(و) الآية، وقوله: **﴿ولكم في القصاص حياة﴾**(ز).

---

(١) أي يعتد بها ويلتفت إليها باعتبارها مصلحة.

(٢) مفرع على ما قبله. وقوله (ألا نتطلب) أي لا يلزم أن نطلب من فعل شرعه الشارع مصلحة، بل قد تحصل مصلحة اتفاقاً، وقد لا تحصل؛ فإن هذا الذي يتفرع على قوله (أمكن أن يكون الخ).

(٣) وهذا بعينه هو الدليل الذي عول عليه في كون الشريعة وضعت لمصالح العباد في أول كتاب المقاصد، وساق هناك ضعف هذه الآيات، وقال: المقصود هو التنبيه ونحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢١.

(ب) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

(جـ) سورة البقرة، الآية: ١٨٨.

(د) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(هـ) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(و) سورة البقرة، الآية: ٢١٦.

(ز) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

وهذا مما فيه اعتبار المآل على الجملة[١].

وأما في المسألة على الخصوص فكثير؛ فقد قال في الحديث حين أشير عليه بقتل من ظهر نفاقُه: «أخاف[٢] أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»[٣] وقوله: «لولا قومُك حديثٌ عهدهُم بكفرٍ لأسّست البيتَ على قواعد إبراهيم»[٤] بمقتضى[٥] هذا أفتى مالكٌ الأميرَ حين أراد أن يرد البيت على قواعد إبراهيم، فقال له: لا تفعل لئلا يتلاعب الناس ببيت اللَّه، هذا معنى الكلام دون لفظه، وفي حديث الأعرابي الذي بال في المسجد أمرالنبي ﷺ بتركه حتى يتم بوله وقال «لا تُزْرِمُوه»[٦]. وحديث النهي عن التشديد على النفس في العبادة خوفاً من الانقطاع، وجميع ما مر في تحقيق المناط الخاص مما فيه هذا المعنى حيث يكون العمل في الأصل مشروعاً، لكن ينهى عنه

---

(١) أي بقطع النظر عن كونه فيه للعمل مآلان متعارضان يحتاجان إلى كد من المجتهدين ليترجح الطلب أو النهي الذي يتطلبه أحد المآلين، وقوله (وهذا مما فيه الخ) يصح توجهه للأدلة الثلاثة السابقة. وربما فهم من كلامه أنه ليس في الآيات من الدليل الثالث دليل الخصوص مع أن آية ﴿ولا تسبوا﴾ إلخ، فيها هذا الخصوص، لأن سب الأوثان سبب في تخذيل المشركين وتوهين أمر الشرك وإذلال أهله، ولكن لما وجد له مآل آخر مراعاته أرجح وهو سبهم للَّه ـ وملء ما بين السماوات والأرض سباً في الأوثان لا يزن انحرافهم بكلمة واحدة في شأن الرب سبحانه ـ نهى عن هذا العمل المؤدي إليه مع كونه سبباً في مصلحة ومأذوناً فيه لولا هذا المآل.

(٢) فموجب القتل حاصل: وهو الكفر بعد النطق بالشهادتين، والسعي في إفساد حال المسلمين كافة بما كان يصنعه المنافقون بل كانوا أضر على الإسلام من المشركين؛ فقتلهم دوء لمفسدة حياتهم، ولكن المآل الآخر ـ وهو هذه التهمة التي تبعد الطمأنينة عن مريدي الإسلام ـ أشد ضرراً على الإسلام من بقائهم، وعليك بالنظر في باقي الأمثلة.

(٣) تقدم (ج ٢ ـ ص ٥٨٠).

(٤) تقدم (ج ٤ ـ ص ٤٣٨).

(٥) أي من مراعاة القاعدة هنا، وإن كان المآل أمراً آخر غير ما في الحديث لا أنه بالقياس على ما فيه من الامتناع عن رده للقواعد ـ مع كونه مصلحة ـ خشية المفسدة، ولا يخفى أن المصلحة المتروكة فيهما محققة، والمفسدة المتروكة من أجلهما مظنونة، ومع ذلك رجحت.

(٦) بينا نحن في المسجد مع رسول اللَّه ﷺ إذ جاء أعرابي فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول اللَّه ﷺ مه مه فقال رسول اللَّه ﷺ «لا تزرموه، دعوه، فتركوه حتى بال ثم إن رسول اللَّه ﷺ دعاه فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقذر، إنما هي لذكر اللَّه تعالى والصلاة وقراءة القرآن. وأمر رجلاً من القوم فجاء بدلو من ماء فشنه عليه» أخرجه الشيخان وهذا لفظهما والنسائي (تيسير).

لما يؤول إليه من المفسدة، أو ممنوعاً لكن يترك النهي عنه لما في ذلك من المصلحة، وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها، فإن غالبها تذرّعٌ بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها، فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع، ولا معنى للإطناب بذكرها لكثرتها واشتهارها، قال ابن العربي حين أخذ في تقرير هذه المسألة: اختلف الناس بزعمهم فيها، وهي متفق عليها بين العلماء فافهموها وادخروها.

فصل
[قاعدة الذرائع]

وهذا الأصل ينبني عليه قواعد:

منها: قاعدة الذرائع التي حكّمها مالك في أكثر[1] أبواب الفقه؛ لأن حقيقتها التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، فإن عاقد البيع أولاً على سلعة بعشرة إلى أجل ظاهر الجواز، من جهة ما يتسبب عن البيع من المصالح على الجملة؛ فإذا جعل مآل ذلك البيع مؤدياً إلى بيع خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، بأن يشتري البائع سلعته من مشتريها

(١) مثل لها في أعلام الموقعين بتسعة وتسعين مثالاً، وقال إن سد الذرائع ربع التكليف، لأنه إما أمر أو نهي، والأول مقصود لنفسه أو وسيلة إليه، والمنهي عنه مفسدة لنفسه أو وسيلة إليه. فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام ربع الدين. وجعل صورة البيع المذكورة هنا من أمثلة الذرائع، ثم ذكرها في مسألة الحيل بعد ذلك، وقال إن تجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة، فالشارع بسد الطريق إليها بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بكل حيلة فأين من يمنع الجائز خشية الوقوع في المحرم ممن يعمل الحيلة في التوصل إليه؟ ثم قال بعد ذلك: ومن يبطل الحيلة كبيع العينة ـ يعني كصورة البيع المذكورة هنا ـ يبطل العقد الأول. بلا تردد: وبعضهم يجعل الخلاف في العقد الثاني ويصحح الأول. وعلى هذا تكون من مسائل الذريعة لا من باب الحيل ـ ا هـ.

ولعل ذلك لأن الحيلة تكونت من مجموع العقدين، ولكن الذريعة إنما جاءت بالعقد الثاني. فأنت ترى المقام محتاجاً إلى قول فصل يتضح به الفرق بين حد الحيلة وحد الذريعة، وإن كان يظهر في الفرق أيضاً أن الذريعة لا يلزم فيها أن تكون مقصودة والحيلة لا بد من قصدها للتخلص من المحرم. والحيلة تجري في العقود خاصة، والذريعة أعم. وتعريف المؤلف للذريعة يجعلها شاملة للحيل بتعريفها الآتي له، فيكون كل ما ذكرناه فارقاً بينهما، وقد أشبع الكلام في وجوب سد الذريعة ومنع الحيل ابن القيم في هذا الكتاب رحمه اللّه.

بخمسة نقداً، فقد صار مآل هذا العمل إلى أن باع صاحب السلعة من مشتريها منه خمسة نقداً بعشرة إلى أجل، والسلعة لغو لا معنى لها في هذا العمل، لأن المصالح التي لأجلها شرع البيع لم يوجد منها شيء، ولكن هذا بشرط[١] أن يظهر لذلك قصد ويكثر[٢] في الناس بمقتضى العادة.

ومَن أسقط حكم الذرائع كالشافعي[٣] فإنه اعتبر المآل أيضاً؛ لأن البيع إذا كان مصلحة جاز، وما فعل من البيع الثاني فتحصيل لمصلحة أخرى منفردة عن الأولى، فكل عقدة منهما لها مآلها، ومآلها في ظاهر أحكام الإسلام مصلحة، فلا مانع على هذا، إذ ليس ثم مآل هو مفسدة على هذا التقدير، ولكن هذا بشرط أن لا يظهر قصد إلى المآل الممنوع.

ولأجل ذلك يتفق الفريقان على أنه لا يجوز التعاون على الإثم والعدوان بإطلاق، واتفقوا في خصوص المسألة على أنه لا يجوز سب الأصنام حيث يكون سبباً في سب اللَّه، عملاً بمقتضى قوله تعالى: ﴿**ولا تَسُبُّوا الذين يدعونَ مِن دونِ اللَّهِ فيسبُّوا اللَّهَ عَدْواً بغير عِلم**﴾[أ] وأشباه ذلك من المسائل التي اتفق مالك مع الشافعي عل منع التوسل فيها،

---

(١) والصورة المذكورة من بيوع الآجال التي قد يظهر فيها قصد المتابعين لهذا الممنوع، وقد لا يظهر، ولكنه كثر قصد الناس له بمقتضى العادة، فلذلك قالوا إن السلف الذي يؤدي إلى منفعة المسلف ممنوع ولو لم يقصد منفعة المسلف، لأنه كثير القصد من الناس عادة، فلا تنافي بين شرطيته للقصد وقول المالكية إنه ممنوع ولو لم يقصد بالفعل، فالمظنة كافية عندهم، بخلاف ما قل قصده لضعف التهمة كضمان يجعل كأن يبيعه ثوبين بدينار لشهر ثم يشتري منه عند الأجل أو دونه أحدهما بدينار، فيجوز ولا ينظر لكونه آل الأمر لضمان أحد الثوبين له عند الأجل في مقابلة الثوب الآخر ـ مع أن الضمان لا يكون إلا للَّه ـ لقلة قصد الناس لمثله.

(٢) عبارة المالكية يمنع ما أدى لممنوع يكثر قصده للمتابعين ولو لم يقصد بالفعل وبالتطبيق عليها يكون عطف قوله (ويكثر) على قوله (يظهر لذلك قصد) عطف تفسير، وكأنه قال تصويراً لذلك: بأن يكثر... إلخ. فهذه الكثرة هي الضابط والمظنة، ومقابله ما لا يكثر فلا يمنع كما تقدم في مثال الضمان بالجعل.

(٣) قال في الأعلام: وأبو حنيفة وإن قال بالحيلة إلا أن له مأخذاً آخر في منع العينة؟ وهي الصورة المذكورة هنا، لأن الثمن إذا لم يستوف لم يتم البيع الأول فيصير الثاني مبنياً عليه ا هـ. يعني فليس للبائع الأول أن يشتري شيئاً ممن لم يتملكه فالثاني فاسد، ورجع إلى خمسة في عشرة لأجل، وهو ربا فضل ونساء معاً.

(أ) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

وأيضاً: فلا يصح أن يقول الشافعي إنه يجوز التذرع إلى الربا بحال، إلا أنه لا يَتَّهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع، ومالك يَتَّهم بسبب ظهور فعل اللغو، وهو دال على القصد إلى الممنوع، فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر(١).

ومنها: قاعدة الحيل، فإن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر. فمآل العمل فيها خرمٌ(٢) قواعد الشريعة في الواقع؛ كالواهب ماله عند رأس(٣) الحول فراراً من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعاً؛ فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية.

ومَن أجاز الحيل كأبي حنيفة فإنه اعتبر المآل أيضاً، لكن على حكم الانفراد؛ فإن الهبة على أي قصد كانت مبطلةٌ لإيجاب الزكاة، كإنفاق المال عند رأس الحول، وأداءِ الدين منه، وشراء العروض به وغيرها مما لا تجب فيه زكاة، وهذا الإبطال صحيح

---

(١) هو في الحقيقة اختلاف في المناط الذي يتحقق فيه التذرع وهو من تحقيق المناط في الأنواع كما سبقت أمثلته فمالك يجعل وجود اللغو في البيعة المتوسطة دليلاً على قصد التوسل الممنوع، والشافعي يزيد في المناط دليلاً أخص من هذا. فلو صورت المسألة بأنه ـ باع له حيواناً بعشرة لأجل، ثم بعد شهر خرج إلى السوق ليشتري بدل الحيوان، فوجد المبيع معروضاً في السوق وقد حالت الأسواق مثلاً أو تغير فاشتراه بخمسة نقداً، فهذا ظاهر فيه أنه لم يقصد الممنوع، ولكنه بيع فاسد عند مالك ولو لم يقصد، كما قال الدردير في شرحه الصغير وقال ابن رشد: إنه لا إثم على فاعله فيما بينه وبين الله حيث لم يقصد الممنوع. يعني وإنما ذلك الفساد لاطراد حكم الحاكم فقط.

(٢) جعل المفسدة في الحيل خرم قواعد الشريعة خاصة كإبطال الزكاة وهدمها بالكلية ولا يخفى أنه ممنوع والهبة ذريعة إليه فتكون الحيل أخص من الذريعة على ما يؤخذ من تعريفه لهما.

(٣) المراد به قرب نهاية الحول أما بعد تمام الحول فقد وجبت الزكاة ولا تفيد الحيلة وقبل تمامه اختلف محمد وأبو يوسف في استهلاك النصاب تحليلاً لدفع الوجوب، كأن أخرجه عن ملكه فقال الثاني لا يكره ذلك، لأنه امتناع عن الوجوب لا إبطال لحق الغير. وقال الأول يكره لأن فيه إضراراً بالفقراء وإبطالاً لحقهم مآلاً فكلام المؤلف مبني على رأي محمد وأنه إذا قصدت الحيلة بإبطال الحكم صريحاً يكون ممنوعاً.

جائز؛ لأنه مصلحة عائدة على الواهب والمنفق، لكن هذا بشرط أن لا يقصد إبطال الحكم؛ فإن هذا القصد بخصوصه ممنوع، لأنه عناد للشارع كما إذا امتنع من أداء الزكاة؛ فلا يخالف أبو حنيفة في أن قصد إبطال الأحكام صراحاً ممنوع، وأما إبطالها ضمناً فلا، وإلا امتنعت الهبة عند رأس الحول مطلقاً، ولا يقول بهذا واحد منهم.

ولذلك اتفقوا على تحرُيم القصد بالإيمان والصلاة وغيرهما إلى مجرد إحراز النفس والمال، كالمنافقين والمرائين وما أشبه ذلك، وبهذا يظهر أن التحيل على الأحكام الشرعية باطل على الجملة نظراً إلى المآل، والخلاف إنما وقع في أمر آخر[١].

ومنها: قاعدة مراعاة[٢] الخلاف، وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها؛ كالغصب مثلاً إذا وقع، فإن المغصوب منه لا بد أن يوفي حقه، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف؛ فإذا طولب الغاصب بأداء ما غصب[٣] أو قيمته أو مثله وكان ذلك من غير زيادةٍ صحّ؛ فلو قُصد فيه حملٌ على الغاصب لم يلزم؛ لأن العدل هو المطلوب، ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة، وكذلك

---

(١) وهو تحقيق المناط كما سبق في سد الذرائع.

(٢) مثاله استحقاق المرأة المهر، وكذا الميراث مثلاً، عند مالك فيما إذا تزوجت بغير ولي. فمالك ـ مع كونه يقول بفساد النكاح بدون ولي ـ يراعي في ذلك الخلاف عند ما ينظر فيما ترتب بعد الوقوع؛ فيقول إن المكلف واقع دليلاً على الجملة وإن كان مرجوحاً إلا أن التفريع على البطلان الراجح في نظره يؤدي إلى ضرر ومفسدة أقوى من مقتضى النهي على ذلك القول. . وهذا منه مبني على مراعاة المآل في نظر الشارع فالمراد مراعاة الخلاف الواقع بين المجتهدين، والتعويل بعد وقوع الفعل من المكلف على قول وإن كان مرجوحاً عند المجتهد، ليقر فعلاً حصل منهياً عنه على القول الراجح عنده، وأن له بعد الوقوع حكماً لم يكن له قبله. وذلك نظر إلى المآل وأنه لو فرع على القول الراجح بعد الوقوع لكان فيه مفسدة تساوي أو تزيد على مفسدة النهي، فينظر المجتهد في هذا المآل، ويفرع على القول الآخر المرجوح باجتهاد ونظر جديد، لولا المآل الطارىء بعد الوقوع بالفعل ما كان له أن يفرع عليه وهو يعتقد ضعفه. ويدل على أن هذا غرضه لاحق الكلام أما تمثيله بالغصب والزنا فمن باب التمهيد والتوطئة لغرضه، ولا يتعلق به مقصوده.

(٣) إن كان بقي على حاله لم يتغير وقوله (أو قيمته) أي إن تغير في غير المثلي وقوله (أو مثله) أي إن تغير وهو مثلي وقوله (من غير زيادة) مفهومه أن الحمل عليه بالزيادة لا يصح، بأن كان غزلاً فنسجه الغاصب أو سبيكة فصكها نقوداً فليس للغاصب أخذه، بل له القيمة فقط.

الزاني إذا حدّ لا يزاد[١] عليه بسبب جنايته؛ لأنه ظلم له، وكونه جانياً لا يَجنِي عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته، إلى غير ذلك من الأمثلة الدالة على منع التعدي[٢]، أخذاً من قوله تعالى: ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتَدُوا عليهِ بمثلِ ما اعتدَى عليكم**﴾[أ] وقوله: ﴿**والجروح قصاصٌ**﴾[ب] ونحو ذلك.

وإذا[٣] ثبت هذا فمن واقعَ منهياً عنه فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك[٤] وما فعل من ذلك، أو نجيز[٥] ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظراً إلى أن ذلك الواقع واقعَ المكلفُ فيه دليلاً على الجملة، وإن كان مرجوحاً فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه؛ لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع، لما اقترن من القرائن المرجحة؛ كما وقع التنبيه عليه[٦] في حديث[٧] تأسيس البيت على قواعد إبراهيم، وحديث[٨] قتل المنافقين، وحديث[٩] البائل في المسجد؛ فإن النبي ﷺ أمر بتركه حتى يُتم بوله، لأنه لو قطع بوله

---

(١) أي فلا يلزم بسكنى المزني بها مدة الاستبراء، ولا بنفقتها كذلك، ولا بإرضاع ولدها من الزنا ونفقته وهكذا لأن هذه زيادة عن الحد الذي رآه الشارع.

(٢) المراد به الزيادة عن الحد المشروع في جزاء العدوان لا نفس العدوان.

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٩٤. (ب) سورة المائدة، الآية: ٤٥.

(٣) من هذا يفهم أن الكلام في الغصب والزنا تمهيد، ليقاس عليه الكلام في مراعاة الخلاف فكأنه يقول إذا كان ما وقع ممنوعاً باتفاق لا يصح أن يكون سبباً للحيف، فما وقع ممنوعاً عند المجتهد مخالفاً لغيره في منعه من باب أولى أن يراعى دليل صحته وإن كان مرجوحاً عند هذا المجتهد، فلا يكون سبباً للحيف بل ينظر للأمر الواقع وللمآل.

(٤) أي كما في مثال البائل الآتي.

(٥) أي كما يأتي في الأنكحة الفاسدة قبل الدخول، المصححة بعد الدخول.

(٦) أي على الترك أو التصحيح وإن لم يكن مما نحن فيه مما فيه مراعاة الخلاف لأن المواضع الثلاثة ليست منه. وإنما هي مما وقع مخالفاً للمطلوب وترك كما في بناء البيت على غير قواعد إبراهيم، أو وقع منهياً عنه قطعاً كمسألة البائل في المسجد وكترك قتل الكافر المنافق المؤذي للمسلمين، وقد تركه الجميع خشية حصول ضرر أشد من إزالة هذه الثلاثة.

(٧) و (٨) و (٩) (تقدمت ج ٤ ـ ص ٤٣٨).

لنجست ثيابه، ولحدَثَ عليه من ذلك داءٌ في بدنه، فترجح جانب تركه على ما فعل من المنهي عنه على قطعه بما يدخل عليه من الضرر، وبأنه ينجس موضعين، وإذا ترك فالذي ينجسه موضع واحد، وفي الحديث: «أيُّما امرأةٌ نُكِحَتْ بغير إذنِ وليِّها فنكاحُها باطلٌ باطلٌ باطلٌ» ـ ثم قال: «فإن دخل بها فلها المهرُ بما استحلّ منها»[1] وهذا تصحيح للمنهي عنه من وجه، ولذلك يقع فيه الميراث ويثبت النسب للولد، وإجراؤهم النكاح الفاسد مُجرَى الصحيح في هذه الأحكام وفي حرمة المصاهرة وغير ذلك دليلٌ على الحكم بصحته على الجملة؛ وإلا كان في حكم الزنى، وليس في حكمه باتفاق، فالنكاح المختلف فيه قد يراعى فيه الخلاف، فلا تقع فيه الفرقة إذا عثر عليه بعد[2] الدخول، مراعاةً لما يقترن بالدخول من الأمور التي ترجح جانب التصحيح.

وهذا كله نظرٌ إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد.

ولما بعد الوقوع دليلٌ عامٌّ مرجِّحٌ تقدم الكلام على أصله في كتاب المقاصد، وهو أن العامل بالجهل مخطئاً في عمله له نظران: نظر من جهة مخالفته للأمر والنهي، وهذا يقتضي الإبطال، ونظر من جهة قصده إلى الموافقة في الجملة؛ لأنه داخلٌ مداخل أهل الإسلام ومحكوم له بأحكامهم، وخطؤه أو جهله لا يجني عليه أن يخرج به عن حكم أهل الإسلام، بل يتلافى له حكم يصحح له به ما أفسده بخطئه وجهله، وهكذا لو تعمد الإفساد لم يخرج بذلك عن الحكم له بأحكام الإسلام؛ لأنه مسلم لم يعاند الشارع، بل اتبع شهوته غافلاً عما عليه في ذلك؛ ولذلك قال تعالى: ﴿**إنَّما التَّوبةُ على اللَّهِ لِلَّذين يَعملون السُّوءَ بجهالة**﴾[1] الآية، وقالوا: إن المسلم لا يعصي إلا وهو جاهل، فجرى عليه حكم الجاهل، إلا أن يترجح جانب الإبطال بالأمر الواضح، فيكون إذ ذاك جانب

---

(١) رواه في نيل الأوطار عن أبي داود الطيالسي.

(٢) أي كما في الأنكحة الفاسدة للصداق كأن نقص عن ربع دينار أو جعل الصداق خمراً أو إنساناً حراً أو وقع العقد على إسقاطه رأساً فإنه إن عثر عليه قبل الدخول فسخ إن لم يتمه في الصورة الأولى وفي غيرها مطلقاً وأما إن لم يعثر عليه إلا بعد الدخول فلا فسخ بناء على الخلاف في الصداق داخل المذهب وخارجه.

(أ) سورة النساء، الآية: ١٧.

التصحيح ليس له مآل يساوي أو يزيد، فإذ ذاك لا نظر في المسألة؛ مع[١] أنه لم يترجح جانب الإبطال إلا بعد النظر في المآل. وهو المطلوب.

ومما ينبني على هذا الأصل قاعدة الاستحسان[٢]، وهو ـ في مذهب مالك ـ الأخذُ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيِّه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك، وكثير ما يتفق هذا في الأصل الضروري مع الحاجي، والحاجي مع التكميلي، فيكون إجراء القياس مطلقاً في الضروري يؤدي إلى حرج ومشقة في بعض موارده،

---

(١) أي فلم يخالف القاعدة حينئذ.

(٢) لهم في الاستحسان عبارات: منها أنه العدول عن قياس إلى قياس أقوى ومنها تخصيص قياس بأقوى منه. وعلى هذين لا يخالف فيه أحد، إلا أنه ليس دليلاً شرعياً زائداً. ومنها دليل ينقدح في ذهن المجتهد يعسر عليه التعبير عنه، فإن كان بمعنى أنه مؤد إلى الشك فيه فباطل أن يكون دليلاً، وإن كان على أنه ثابت متحقق فليس بزائد عن الأدلة. ومنها العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس. كدخول الحمام، والشرب من السقاء، مما لا يحدد فيه زمان الانتفاع ولا مقدار المأخوذ من الماء. فقيل عليه: إن كانت العادة ثابتة في زمنه عليه السلام فقد ثبت الحكم بالسنة لا بالاستحسان، وإن كانت في عصر الصحابة من غير إنكار منهم فإجماع، وإن كانت غير عادة فإن كان نصاً أو قياساً مما ثبتت حجيته فقد ثبت بذلك كالأمثلة التي ذكرها المؤلف من القرض والعرية وجمع الصلاتين وكذا سائر الترخصات التي وردت أدلتها بالنص أو القياس. وبه تعلم ما في قوله (هذا نمط من الأدلة إلخ) وقوله (وله في الشرع أمثلة إلخ) الذي يفيد ظاهره أن هذه المواضع مما فيه تقديم الاستدلال المرسل على القياس وليس كذلك إذ هي ثابتة بالنص؛ وأما إن كان شيئاً آخر لم تثبت حجيته فهو مردود. قال الباجي: الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك هو العدول إلى أقوى الدليلين. كتخصيص بيع رطب العرايا من منع الرطب بالتمر. قال: وهذا هو الدليل، فإن سموه استحساناً فلا مشاحة في التسمية قال ابن الأنباري: الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق، بل هو استعمال مصلحة جزئية في قياس كلي، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس. ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات فاختلفت ورثته في الإمضاء والرد، قال أشهب القياس الفسخ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضي نصيب الراد إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه. قال ابن الحاجب لا يتحقق استحسان مختلف فيه وتبعه على ذلك من بعده.

فيستثنى موضع الحرج، وكذلك في الحاجي مع التكميلي، أو الضروري مع التكميلي، وهو ظاهر.

وله في الشرع أمثلة كثيرة؛ كالقرض مثلاً، فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العَرِيَّة بخِرصِها تمراً؛ فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمُعرَى. ولو امتنع مطلقاً لكان وسيلةً لمنع الإعراء؛ كما أن ربا النسيئة لو امتنع في القرض لامتنع أصل الرفق من هذا الوجه، ومثله الجمع بين المغرب والعشاء للمطر، وجمع المسافر، وقصر الصلاة والفطر في السفر الطويل، وصلاة الخوف، وسائر الترخصات التي على هذا السبيل؛ فإن حقيقتها ترجع إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد على الخصوص، حيث كان الدلي العام يقتضي منع ذلك؛ لأنا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المآل إلى أقصاه، ومثله الاطلاع على العورات في التداوي، والقراض، والمساقاة، وإن كان الدليل العام يقتضي المنع، وأشياء من هذا القبيل كثيرة.

هذا نمط من الأدلة الدالة على صحة القول بهذه القاعدة، وعليها بنى[1] مالك وأصحابه.

وقد قال ابن العربي في تفسير الاستحسان بأنه: إيثار[2] ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص، لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته، ثم جعله أقساماً: فمنه ترك الدليل للعرف؛ كرد الأيمان إلى العرف. وتركه إلى المصلحة؛ كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع؛ كإيجاب الغرم على من قط ذنب بغلة القاضي، وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق؛ كإجازة التفاضل اليسير في

(١) أي فهذه المسائل فيها تخصيص الدليل العام على المنع بالمصلحة الجزئية، فبنى عليها مالك وأصحابه صحة ما يكون مثلها، وسموه بالاستحسان فهذه المسائل ليست من باب الاستحسان لأنها كلها منصوصة الأدلة.

(٢) يجيء فيه ما تقدم من أن التخصيص بالعرف والعادة إن كانت في زمنه صلى اللّه عليه وسلم فالدليل السنة، وإن كانت في عهد الصحابة الخ.

المراطلة الكثيرة، وإجازة بيع وصرف في اليسير، وقال في أحكام القرآن: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل[١] بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر والقياس إذا اطرد، فإن مالكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان، من ظاهر أو معنى، ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة، ويستحسن أبو حنيفة أن يخص بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويريان معاً تخصيص القياس ونقض العلة، ولا يرى الشافعي لعلة الشرع إذا ثبتت تخصيصاً. وهذا الذي قال هو نظر[٢] في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام.

وفي المذهب المالكي من هذا المعنى كثير جداً، وفي العتبية من سماع أصبغ في

(١) إن كان المراد ظاهر العبارة فالعمل بأقوى الدليلين لا يخص هذين المذهبين وإن كان المراد تخصيص النص العام والقياس بأي دليل كان فيصح أن يدخله الخلاف الذي أشار إليه بعد. فمالك يخصص بالمصلحة ـ أي بدليل المصالح المرسلة الذي يقول هو به. ويخالفه فيه أكثر الأصوليين ـ وأبو حنيفة يخصص العام والقياس بخبر الواحد. وكل منهما يرى صحة القياس الذي نقضت علته ونقضها هو إبداء الوصف المدعى عليته في المحل بدون وجود الحكم فيه، ويعبر عنه بتخصيص الوصف، كقول الشافعي فيمن لم يبيت النية: الصوم تعري أوله عنها فلا يصح، فجعل العلة للبطلان عرو أوله عنها. فيقول الحنفي تنتفض العلة بصوم التطوع، فوجدت فيه العلة مع عدم الحكم وهو البطلان. قال الأصوليون: إن النقض إذا كان وارداً على سبيل الاستثناء لا يقدح في القياس، وذلك بأن كان ناقضاً لجميع العلل، مخالفاً للقياس في جميع المذاهب كبيع الرطب في العرية فإنه ناقض لعلة حرمة الربا، التي هي الطعم أو القوت أو الكيل أو المال، ولا زائد على هذه الأربعة، وكل منها موجود في بيع العرايا المذكور، ولم يحرم هذا البيع فيها والإجماع على أن العلة لا تخرج عنها، فدلالته على العلية أقوى من دلالة النقض على عدم العلية وأما إن لم يكن وارداً على طريق الاستثناء ففيه أربعة أقوال: أولها يقدح في العلة ويبطل القياس مطلقاً منصوصة أو مستنبطة، كان التخلف لمانع أو لغير مانع وعليه أكثر أصحاب الشافعي والشافعي نفسه في أظهر قوليه، ولذلك قال بعض الحنفية إن قياس الشافعي أقوى الأقسية، لسلامة علله من الانتقاض (وثانيها) لا يقدح مطقاً وعليه مالك وأحمد وأبو حنيفة (وثالثها) يقدح في المستنبطة دون المنصوصة (ورابعها) لا يقدح إذا وجد مانع من تعميم القياس واختار ابن الحاجب أنه لا يصحح تخصيص المستنبطة إلا إذا وجد مانع؛ وإن كانت منصوصة صح تخصيصها بالنص المنافي لحكمها، فيقدر المانع في صورة التخلف ووجهه قياس تخصيص العلة على تخصيص العام جمعاً بين الدليلين فإن احتجت للأمثلة فعليك بكتب الأصول وبما حررناه على قاعدة الاستحسان أولاً وآخراً يتضح المقام.

(٢) هذا ظاهر بالنسبة لاستحسان مالك في التخصيص بالمصلحة. أما استحسان أبي حنيفة الذي يخصص بقول الواحد من الصحابة فالتخصيص ليس فيه نظر للمآل وإنما هو بالنص الجزئي في مقابلة القياس الكلي أو في مقابلة العام.

الشريكين يطآن الأمة في طهر واحد فتأتي بولد فينكر أحدهما الولد دون الآخر أنه يكشف منكر الولد عن وطئه الذي أقرّ به، فإن كان في صفته ما يمكن فيه الإنزال لم يلتفت إلى إنكاره، وكان كما لو اشتركا فيه، وإن كان يدعي العزل من الوطء الذي أقر به، فقال أصبغ: إني أستحسن هنا أن ألحقه بالآخر، والقياس أن يكونا سواء، فلعله غُلِبَ ولا يدري، وقد قال عمرو بن العاص في نحو هذا: إن الوكاء قد يتفلّت. قال: والاستحسان في العلم قد يكون أغلب من القياس، قال: وقد سمعت ابن القاسم يقول ويروي عن مالك أنه قال: تسعة أعشار العلم الاستحسان.

فهذا كله يوضح لك أن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها، إذ لو استمر على القياس هنا كان الشريكان بمنزلة ما لو كانا يَعزِلان أو ينزِلان، لأن العزل لا حكم له إذا أقر بالوطء، ولا فرق بين العزل وعدمه في إلحاق الولد، لكن الاستحسان ما قال، لأن الغالب أن الولد يكون مع الإنزال ولا يكون مع العزل إلا نادراً، فأجري الحكم على الغالب[1]، وهو مقتضى ما تقدم، فلو لم يعتبر المآل في جريان الدليل لم يفرق بين العزل والإنزال، وقد بالغ أصبغ في الاستحسان حتى قال: إن المغرق في القياس يكاد يفارق السنة، وإن الاستحسان عماد العلم، والأدلة المذكورة تعضد[2] ما قال.

ومن هذا الأصل أيضاً تستمد قاعدة أخرى وهي: أن الأمور الضرورية أو غيرها من الحاجية أو التكميلية إذا اكتنفتها من خارج أمورٌ لا ترضي شرعاً، فإن الإقدام على جلب المصالح صحيح على شرط التحفظ بحسب الاستطاعة من غير حرج؛ كالنكاح الذي يلزمه طلب قوت العيال مع ضيقِ طرُق الحلال واتساع أوجه الحرام والشبهات، وكثيراً

---

(١) قد يقال: وهل مع وجود الغالب يصح أن يكون القياس التسوية. حتى يدعي أن هذا تخصيص للقياس بالمصلحة المبينة على النظر للمآل؟ أم أن الأحكام الشرعية تبنى على العادة المستمرة أو الغالبة في مجرى عادة اللّه في خلقه، ولا محل لأصل التسوية هنا حتى تحتاج إلى الاستحسان؟ وبالجملة فإنك تجد عند التأمل أن المؤلف تارة يبنى كلامه على فهم أن الاستحسان تقديم الاستدلال المرسل على القياس، وتارة يجعله عاماً كما يعلم بتتبع عباراته من أول كلامه في الاستحسان إلى آخره.

(٢) عرفت ما فيه.

ما يلجىء إلى الدخول في الاكتساب لهم بما لا يجوز، ولكنه[١] غير مانع؛ لما يئول إليه التحرز من المفسدة المُرْبِيَةِ[٢] على توقع مفسدة التعرض، ولو اعتبر مثل هذا في النكاح في مثل زماننا لأدى إلى إبطال أصله، وذلك غير صحيح، وكذلك طلب العلم إذا كان في طريقه مناكر يسمعها ويراها، وشهود الجنائز وإقامة وظائف شرعية إذا لم يقدر على إقامتها إلا بمشاهدة ما لا يرتضي، فلا يُخرج هذا العارض تلك الأمورَ عن أصولها؛ لأنها أصول الدين وقواعدُ المصالح، وهو المفهوم من مقاصد الشارع، فيجب فهمهما حق الفهم، فإنها مثار اختلاف وتنازع، وما ينقل[٣] عن السلف الصالح مما يخالف ذلك قضايا أعيان لا حجة في مجردها حتى يعقل معناها فتصير إلى موافقة ما تقرر إن شاء اللَّه.

والحاصل أنه مبني على اعتبار مآلات الأعمال، فاعتبارها لازم في كل حكم على الإطلاق. واللَّه أعلم.

المسألة الحادية عشرة

[بيان أسباب الخلاف بين حملة الشريعة]

تقدم الكلام على محال الخلاف في الجملة، ولم يقع هنالك تفصيل، وقد ألَّف ابن السيد كتاباً في أسباب الخلاف الواقع بين حَملة الشريعة، وحصرها في ثمانية أسباب:

---

(١) أي هذا اللازم غير مانع من النكاح. وقوله (لما يؤول) تعليل لكونه غير مانع. وقوله (من المفسدة) بيان لما يؤول. وقوله (ولو اعتبر) شرح للمفسدة التي يؤول إليها التحرز.

(٢) أي الزائدة على المفسدة التي تتوقع من التعرض. وذلك أنه يتوقع من نكاحه مفسدة هي التعرض للكسب الحرام: لكنا لا نمنعه من النكاح، نظراً لما يؤول إليه التحرز من تلك المفسدة، فإن التحرز منها يؤول إلى الوقوع في مفسدة أشد، وهي خشية الزنا، بل وإبطال أصل النكاح وهو ضروري أو حاجي. فاغتفر الأول خشية الوقوع في هذا المآل الذي هو أشد ضرراً من التعرض.

(٣) من أنهم كانوا يتركون الجنائز وأمثالها من فروض الكفاية، وبعضهم كان يترك الجماعات خشية المناكر التي تعترض في طريق القيام بها كما يروى عن مالك أنه ترك الجماعات وغيرها للمناكر. ولكنه عند التحقيق ظهر أن تركها لسلس أصابه خشي منه على طهارة المسجد، فصارت بهذا قضيته العينية موافقة لما تقرر.

أحدها: الاشتراك الواقع في الألفاظ واحتمالها للتأويلات، وجعله ثلاثة أقسام:

اشتراك في موضوع اللفظ المفرد؛ كالقرء، وأو[١] في آية الحرابة.

واشتراك في أحواله العارضة في التصريف، نحو: ﴿وَلَا يُضَارَّ[٢] كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾[أ].

واشتراك من قِبَل التركيب، نحو: ﴿والعَمل الصالحُ يَرفعهُ[٣]﴾[ب] ﴿وما قَتَلوهُ[٤] يَقِيناً﴾[جـ].

والثاني: دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، وجعله ثلاثة أقسام:

---

(١) قال البناني محشي جمع الجوامع: التحقيق أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وهذه المعاني إنما تأتي من السياق والقرائن. وعليه فلا اشتراك.

(٢) فإن الإدغام جعل الكلمة محتملة لأن يقع الإضرار من الكاتب بالنقص والزيادة بناء على أن الأصل يضارر بالكسر، وبه قرأ عمر، فنهوا عن ذلك. ويحتمل الفتح أي يجوز أن يقع الإضرار عليهما يمنعهما عن أعمالهما وتعطيل مصالحهما وبه قرأ ابن مسعود أي بالفك والفتح، وما أجمل موقع هذا الإدغام الذي كان غاية الإيجاز بتضمنه المعنيين معاً. فلا محل لأن يكون الخلاف حقيقياً.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٣) أي فإنه لولا وقوع الضميرين في يرفعه بعد قوله ﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ وقوله ﴿والعمل الصالح﴾ ما جاء الاختلاف في فاعل يرفع: هل هو الكلم؟ أم العمل؟ وكذلك ضميره البارز المفعول هل هو الكلم؟ أم العمل؟ والكلم الطيب هو التوحيد على رأي الأكثر. والأعمال الصالحة الأقوال والأفعال غير الإيمان فأيهما يرفع الآخر ويقويه ويزكيه أو يجعله مقبولاً. وانظر في تسمية مثل هذا اشتراكاً مع أنه لا بد فيه من الوضع للمعنيين أو المعاني. فهل مجرد الاحتمال في الضميرين لوجود ما يقتضيهما في التركيب يسمى اشتراكاً؟

(ب) سورة فاطر، الآية: ١٠.

(٤) مثل سابقه؛ فقد تقدم قوله ﴿ما لهم به من علم﴾ وتقدم لفظ (عيسى) فهل الضمير في قتلوه لعيسى كما هو الظاهر؟ أم للعلم؟ أي ما قتلوا العلم يقيناً، من قولهم: قتلت العلم والرأي إذا بالغت فيه، وهو مجاز كما في الأساس. وأيضاً فلفظ (يقيناً) قيد وقع بعد نفي ومنفي؛ فهل يرجع للنفي؟ أي النفي متيقن به، أم للمنفي؟ أي القتل المتيقن ليس حاصلاً عندهم، بل هو ظن فقط. فيكون مؤكداً لقوله ﴿إلا اتباع الظن﴾ وما جاء هذا إلا من التركيب وكون القيد وقع فيه بعد أمرين صالحين لعوده إليها.

(جـ) سورة النساء، الآية: ١٥٧.

ما يرجع إلى اللفظ المفرد؛ نحو حديث النزول[١]، و ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ والأَرْضِ﴾[أ].

وما يرجع إلى أحواله، نحو: ﴿بَلْ مَكرُ اللَّيْل وَالنَّهار﴾[ب] ولم يبين[٢] وجه الخلاف.

وما يرجع إلى جهة التركيب، كإيراد الممتنع بصورة الممكن[٣]. ومنه: «لَئن قَدَرَ اللَّهُ عليّ» الحديث[٤]. وأشباه ذلك مما يورد من أنواع الكلام بصورة غيره، كالأمر بصورة الخبر، والمدح بصورة الذم، والتكثير بصورة التقليل، وعكسها.

والثالث: دوران الدليل بين الاستقلال بالحكم وعدمه، كحديث[٥] الليث بن سعد مع أبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة في مسألة البيع والشرط، وكمسألة[٦] الجبر والقدر والاكتساب.

---

(١) حديث النزول: ينزل ربنا إلى سماء الخ.

(أ) سورة النور، الآية: ٣٥.

(ب) سورة سبأ، الآية: ٣٣.

(٢) أي أن ما تقدم يظهر فيه كونه سبباً للخلاف؛ وهذا لم يبين فيه وليس بظاهر سببيته للخلاف في مثل الآية. فسواء أكان من الإضافة للظرف أم للفاعل فالمعنى لا يختلف إلا من جهة أنه حقيقة أو مجاز. فإن كان الأصل مكركم بنا في الليل والنهار فحذف المضاف إليه وحل محله الظرف اتساعاً كان حقيقة، وإن كان الإسناد إلى الظرف كان مجازاً عقلياً ولم يوجب الدوران اختلافاً في المعنى.

(٣) لعله سقط هنا لفظ (وعكسه) ويكون قوله (ومنه) أي من العكس؛ لأنه إيراد للممكن في صورة الممتنع. أو أن قوله (كإيراد إلخ) مقدم من تأخير وموضعه بعد قوله (وعكسها) الراجع لسائر ما ذكره من أنواع ما يرجع إلى جهة التركيب، فيكون مثالاً لأول نوع من العكس. وهذا كله على حمل كلمة (قدر) على أنه من القدرة فيكون مما استعمل فيه إن في مقام الجزم تجاهلاً للحيرة أو الخوف، أو مما نزل فيه المخاطب منزلة الجاهل لعدم جريه على موجب العلم. أما إن حملت على أنها بمعنى ضيق كما في قوله ﴿ظن أن لن نقدر عليه﴾ أو أنه قدر المضاعف فلا يكون مما نحن فيه.

(٤) في البخاري في كتاب التوحيد.

(٥) سيأتي في المسألة الثالثة عشرة فإن كلا منهم أخذ بحديث لم يتبين فيه أنه مستقل بإنتاج حكم المسألة، أو محتاج إلى ضم غيره إليه حتى ينتج. فكان ذلك سبباً لاختلافهم.

(٦) فكل قائل بشيء منها استند إلى دليل لم يلاحظ فيه دليل غيره. وهو ظاهر في دليل الجبريين =

والرابع: دورانه بين العموم والخصوص، نحو: ﴿لا إكْراهَ في[١] الدِّين﴾[أ] ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأسْماءَ[٢] كُلَّهَا﴾[ب].

والخامس: اختلاف الرواية، وله ثماني علـل قد تقدم التنبيه عليها.

والسادس: جهات[٣] الاجتهاد والقياس.

والسابع: دعوى النسخ وعدمه.

والثامن: ورود الأدلة على وجوه تحتمل الإباحة وغيرها، كالاختلاف في الأذان والتكبير على الجنائز ووجوه القراءات.

هذه تراجم ما أورد ابن السيد في كتابه، ومن أراد التفصيل فعليه به، ولكن إذا عرض جميع ما ذكر على ما تقدم تبين به تحقيق القول فيها وباللَّه التوفيق.

المسألة الثانية عشرة

[من الخلاف ما لا يعد خلافاً حقيقة]

من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان:

أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به في الشريعة، وقد تقدم التنبيه عليه.

= والقدريين، أما الاكتساب فقد لاحظ صاحبه سائر الأدلة.

(١) هل هو خبر حقيقي؟ أي لا يتصور الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً فليس في الحقيقة بإكراه، أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه. وعليه فهو عام منسوخ بآية ﴿جاهد الكفار والمنافقين﴾ أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية. والآية على الوجه الثاني صالحة للتمثيل بها للقسم الثالث مما يدور اللفظ فيه بين الحقيقة والمجاز، ولدورانه بين العموم والخصوص، ولدعوى النسخ وعدمه.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

(٢) هل هي أسماء ما كان وما يكون إلى يوم القيامة؟ أم اللغات؟ أم أسماء اللَّه؟ أم أسماء الأشياء علوية وسفلية، لأنه الذي يقتضيه مقام الخلافة. فاللفظ صالح للعموم والخصوص ولا يلزم أن يكون مجازاً عند الخصوص في هذا. (ب) سورة البقرة، الآية: ٣١.

(٣) الاختلاف في أصل القياس وشروطه وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه شهير. وينبني عليه الاختلاف في نفس الأحكام المستنبطة.

والثاني: ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك، وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى[١] على العبارة كالمعنى الواحد. والأقوالُ إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقلُ الخلاف فيها عنه، وهكذا يتفق في شرح السنة، وكذلك في فتاوي الأئمة وكلامهم في مسائل العلم، وهذا الموضع مما يجب تحقيقه، فإن نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها في الحقيقة خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح.

فإذا ثبت هذا فَلِنَقْلِ الخلاف هنا[٢] أسباب:

أحدها: أن يذكر في التفسير عن النبي ﷺ في ذلك شيء أو عن أحد من أصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياءً أخر مما يشمله اللفظ أيضاً، فينصّهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المَنّ أنه خبز رقاق، وقيل: زنجبيل، وقيل: التَّرَنجَبِين، وقيل: شراب مزجوه بالماء، فهذا كله يشمله[٣] اللفظ، لأن اللَّه مَنَّ به عليهم، ولذلك جاء في الحديث: «الكَمْأَةُ مِن المَنّ الذي أنزلَ اللَّهُ على بَني إسرائيل»[٤] فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها آحاداً.

والثاني: أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلُها على اختلاف اللفظ أنه خلاف محقق، كما قالوا في السَّلوَى إنه طير يشبه السُّماني، وقيل: طير أحمر صفته كذا، وقيل: طير بالهند أكبر من العصفور، وكذلك قالوا في المن: شيء يسقط على الشجر فيؤكل، وقيل: صمغة حلوة، وقيل: الترنجبين، وقيل: مثل رُبٍّ غليظ، وقيل: عسل جامد، فمثل هذا يصح حمله على الموافقة، وهو الظاهر فيها.

---

(١) أي يمكن التعبير عنها بعبارة واحدة كما هو شأن المعنى الواحد.

(٢) أي لنقل الخلاف في الضرب الثاني الذي ليس في الحقيقة بخلاف أسباب أوقعت الناقلين في نقله خلافاً فالعبارة جيدة لا تحتاج إلى زيادة لفظ كما قيل.

(٣) أي وإن كان أنواعاً متغايرة في المعنى، بخلاف ما قيل في المن في السبب الثاني فإنه اختلاف في مجرد العبارة والمعنى واحد.

(٤) أخرجه مسلم.

والثالث: أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وفرقٌ بين تقرير الإعراب[١] وتفسير المعنى، وهما معاً يرجعان إلى حكم واحد، لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع، والآخر[٢] راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَمَتاعاً لِلْمُقْوِين﴾[أ] أي المسافرين، وقيل: النازلين بالأرض القَوَاء وهي القَفْر، وكذلك قوله: ﴿تُصِيبُهم بما صَنعوا قارِعةٌ﴾[ب] أي داهية تفجوهم[٣]، وقيل: سرِيَّة من سرايا رسول اللَّه ﷺ، وأشباه ذلك.

والرابع: أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد، كاختلافهم[٤] في أن المفهوم له

---

(١) وانظر لم أطلق على بيان المعنى الوضعي إعراباً؟

(٢) هذا الآخر مبني على الأول. ففي المثال الأول المسافرون لازم عرفاً للنازلين بالأرض القفر ألجأتهم الضرورة إلى النزول فيها، فيكون بهذا الاعتبار مجازاً، وسيأتي في السبب الثامن. فإن كان على اعتبار معنى المسافرين جزئياً تحقق فيه الكلي فيكون حقيقة، لكنه يكون من السبب الأول. وكذا المثال الثاني: فإن كان باعتبار أنه يلزم من وصول السرية إليهم قرعهم ورميهم بالأمر العظيم فمجاز. وإن كان باعتبار أن السرية جزئي من القارعة تحققت فيه فحقيقة. ويلزمهما ما لزم سابقهما، فلم يأت بمثال يحقق أن هذا سبب ثالث مستقل عن الأسباب الأخرى. إلا أن يقال إنه يقصد المعنى الاستعمالي الذي تقدم له في المسألة الثالثة من العموم والخصوص وأن المعنى الاستعمالي الذي يفهم بواسطة القرائن والمقامات ومقتضيات الحال يكون حقيقة أشبه بالحقيقة الشرعية. وعليه يكون تقرير الكلام على أصل الوضع حقيقة وتقريره بحسب المقاصد الاستعمالية حقيقة أيضاً فيكون هذا السبب الثالث مغايراً للأول وللثامن. راجع المسألة المشار إليها ليتضح غرضه ويستقيم كلامه.

(أ) سورة الواقعة، الآية: ٧٣.

(ب) سورة الرعد، الآية: ٣١.

(٣) القارعة من القرع، وهو ضرب الشيء بالشيء، استعملت مجازاً في الداهية المهلكة؛ كما في قوله تعالى ﴿القارعة ما القارعة﴾ وفي البيضاوي: أي داهية تقرعهم وتقلعهم. فاللفظ محرف على كل حال.

(٤) على رأي بعض الكاتبين هنا يكون خلافاً حقيقياً مبنياً على خلاف حقيقي. فمن يعتبر المفهوم دليلاً شرعياً يقول: يعم. ومن قال ليس بدليل شرعي يقول: لا عموم ولا خصوص؛ لأن المفهوم غير معتد به حتى يقال إنه يعم أو لا يعم. ولكن كلام المؤلف ليس في الخلاف بين القائلين بجعل المفهوم دليلاً شرعياً وبين غيرهم، بل الخلاف بين فريق القائلين باعتبار المفهوم دليلاً شرعياً أنفسهم، كما قال العضد في شرح ابن الحاجب وعبارته هكذا (الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أو لا فقال الأكثر له عموم، ونفاه الغزالي. وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف) ا هـ =

عموم أولاً، وذلك أنهم قالوا: لا يختلف القائلون بالمفهوم أنه عام فيما سوى المنطوق به، والذين نفوا العموم أرادوا أنه لا يثبت بالمنطوق به، وهو مما لا يختلفون فيه أيضاً، وكثير من المسائل على هذا السبيل، فلا يكون في المسألة خلاف، وينقل فيها الأقوال على أنها خلاف.

والخامس: يختص بالآحاد في خاصة أنفسهم، كاختلاف الأقوال بالنسبة إلى الإمام الواحد، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه، فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافاً في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطّرَاحٌ منه للأول ونسخٌ له بالثاني، وفي هذا من بعض المتأخرين تنازعٌ، والحق فيه ما ذكر أولاً، ويدل عليه ما تقدم في مسألة أن الشريعة على قول واحد، ولا يصح فيها غير ذلك، وقد يكون هذا الوجه على أعم مما ذكر، كأن يختلف العلماء على قولين ثم يرجع أحد الفريقين إلى الآخر، كما ذكر عن ابن عباس[١] في المتعة وربا الفضل، وكرجوع[٢] الأنصار إلى المهاجرين في مسألة الغُسْل من التقاء الختانين، فلا ينبغي أن يحكى مثل هذا في مسائل الخلاف.

والسادس: أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القُرّاء في وجوه القراءات، فإنهم لم يقرءوا بما قرءوا به على إنكار غيره، بل على إجازته والإقرار بصحته، وإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف، فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون[٣] فيها.

والسابع: أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسِّر الواحد على أوجه من الاحتمالات، ويبني على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافاً في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة، فهذا ليس بمستقر خلافاً؟ إذ الخلاف مبني على التزام كل

= فقول المؤلف (والذين نفوا العموم أرادوا إلخ) أي الذين نفوه ممن قالوا بالمفهوم كالغزالي. ووجه كون ذلك لا يتحقق به خلاف مبسوط في شرح العضد وحواشيه فليرجع إليه.

(١) أنه رجع عن حلهما الذي كان مخالفاً فيه للجمهور إلى تحريمهما.

(٢) تقدم له في المسألة الثانية عشرة من كتاب الأدلة في فتوى زيد بن ثابت ورفاعة بن رافع وكلام عمر معهما.

(٣) فلا يتأتى الاختلاف بينهم في المتواتر.

قائل احتمالاً يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه وليس الكلام في مثل هذا.

والثامن: أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد، فيحمله قومٌ على المجاز مثلاً وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد[١]؛ كما يقع لأرباب التفسير كثيراً في نحو قوله: ﴿يُخْرِجُ الحيَّ مِنَ المَيِّتِ ويُخْرِجُ المَيِّتَ مِن الحيّ﴾[أ] فمنهم من يحمل الحياة والموت على حقائقهما، ومنهم من يحملهما على المجاز، ولا فرق في تحصيل المعنى بينهما، ونظير هذا قول ذي الرُّمَّة:

ـ وظَاهِرْ لها مِن يابِس الشَّخْت ـ وبائس الشخث

وقد مر بيانه، وقول ذي الرُّمة فيه أن (بائس) و(يابس) واحدٌ، ومثل ذلك قوله: ﴿فأَصْبَحَت كالصَّريم﴾[ب] فقيل: كالنهار بيضاء لا شيء فيها، وقيل: كالليل سوداء لا شيء فيها، فالمقصود شيء واحد وإن شُبّه بالمتضادين اللذين لا يتلاقيان.

والتاسع: أن يقع الخلاف في التأويل[٢] وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي؛ فإن مقصود كلِّ متأولٍ الصرفُ عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء، فلا خلاف في المعنى المراد وكثيراً ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه، وتقع في غيرها كثيراً أيضاً؟ كتأويلاتهم[٣] في حديث[٤] خيار المجلس بناء على رأي[٥] مالك فيه، وأشباه ذلك.

---

(١) أي نحصل عليه على أي محمل، كما سيقول (فلا فرق إلخ).

(أ) سورة الروم، الآية: ١٩.

(ب) سورة القلم، الآية: ٢٠.

(٢) أي في تعين المراد وإن اتفقوا على صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يساعد عليه الدليل. فالتأويل في كلامه بمعنى المآل كما في قوله تعالى ﴿وأحسن تأويلاً﴾.

(٣) وكيف لا يكون اختلاف الفهم الموجب لاختلاف الحكم الشرعي مواضع الاختلاف الحقيقي؟ بل الوجه التاسع كله غير ظاهر في غرضه؛ لأنهم وإن اتفقوا على لزوم التأويل إلا أنهم اختلفوا اختلافاً حقيقياً في المعنى المراد. ومجرد اتفاقهم على أصل التأويل لا يجعل نقل الخلاف خطأ كما يقول.

(٤) أخرجه البخاري عن ابن عمر.

(٥) لم يأخذ مالك بظاهر الحديث مع أنه راو له في بعض طرقه ورفعه، وأخذ بإجماع أهل المدينة على ترك العمل به. ومثل مالك في ترك العمل به أبو حنيفة وأصحابهما. وقد توسع الزرقاني على =

والعاشر: الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود وهو متحد؛ كما اختلفوا في الخبر: هل هو منقسم إلى صدق وكذب خاصة؟ أم ثَمَّ قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في عبارة[١]، والمعنى متفق عليه، وكذلك الفرض والواجب يتعلق النظر فيهما مع الحنفية بناء على مرادهم فيهما، قال القاضي عبد الوهاب في مسألة الوتر أواجب هو؟: إن أرادوا به أن تركه حرام يجرح فاعله به فالخلاف بيننا وبينهم في معنى يصح أن تتناوله الأدلة؛ وإن لم يريدوا ذلك وقالوا لا يحرم[٢] تركه ولا يحرج فاعله فوصفه بأنه واجب خلاف في عبارة لا يصح الاحتجاج عليه، وما قاله حق، فإن العبارات لا مشاحة فيها، ولا ينبني على الخلاف فيها حكم، فلا اعتبار بالخلاف فيها.

هذه عشرة أسباب لعدم الاعتداد بالخلاف يجب أن تكون على بال من المجتهد ليقيس عليها ما سواها، فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة[٣] الإجماع.

فصل

وقد يقال إن ما يعتد به من الخلاف في ظاهر الأمر يرجع في الحقيقة إلى الوفاق[٤] أيضاً.

وبيان ذلك أن الشريعة راجعة إلى قول واحد كما تبين قبل هذا؛ والاختلاف في

= الموطأ في نقل أدلة الطرفين وأبحاثها فيه.

(١) يقولون في مثله إنه خلاف في حال، وهو قسم ثالث غير الخلاف في العبارة المسمى خلافاً لفظياً، فلعله أيضاً إصطلاح. والواقع أنه ليس خلافاً حقيقياً على كل حال، لأنه لو نظر كل إلى ما نظر إليه الآخر لم يختلفا.

(٢) وعلى هذا الوجه يصح كونه مثالاً لا على الوجه الأول الذي هو المعروف عند الحنفية في الوتر، لأن الوتر عندهم واجب يأثم المكلف بتركه، بل هو فرض عملي يفوت الجواز أي الصحة بفوته، فلو شرع في الفجر ثم تذكر أن عليه الوتر فسد الفجر ووجب قضاء الوتر أولاً، كما هو شأن الفرائض من حيث وجوب الترتيب للفوائت مع الحاضرة إذا كانت الفوائت ستاً فأقل والواجب الصرف عندهم هو ما ثبت بدليل ظن فيه شبهة كقراءة السورة وقنوت الوتر وتكبيرات العيد. وهذه وأمثالها لا يفوت الجواز بفواتها، ولكن تركها عمداً مؤثم، وسهواً مقتض لسجود السهو. فالخلاف بين المالكية وبينهم في الوتر خلاف حقيقي يصح أن تتناوله الأدلة.

(٣) أي بإثباته الخلاف في محل الإجماع.

(٤) أي في التحري عن مقصد الشارع وإن كان الحكم الذي قرره كل منهما يخالف الآخر.

مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضاً يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه.

أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافاً؛ إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع[١] عن قوله، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي.

أما الأول فالتردد بين الطرفين تحرٍّ[٢] لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين، واتباعٌ للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقاً لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه، ولوافق صاحبه فيه، فقد صار هذا القسم في المعنى راجعاً إلى القسم الثاني[٣] فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد، إلا أنه لا يمكن رجوع المجتهد عما أداه إليه اجتهاده بغير بيان اتفاقاً. وسواء علينا أقلنا بالتخطئة أم قلنا بالتصويب، إذ لا يصح للمجتهد أن يعمل على قول غيره وإن كان مصيباً أيضاً، كما لا يجوز له ذلك إن كان عنده مخطئاً، فالإصابة على قول المصوبة إضافية[٤]، فرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار، فإذا كان كذلك فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون.

---

(١) وقد وقع ذلك من مالك وغيره من المجتهدين، فكل مجتهد منهم لقي مجتهداً آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجح عن رأيه، كما في مسألة تخليل أصابع الرجلين كان مالك يقول إنه تعمق في الوضوء، فلما بلغه أنه عليه الصلاة والسلام كان يفعله رجع إلى استحبابه. وكما اتفق لأبي يوسف مع مالك في المد والصاع حتى رجع لموافقة مالك. وكما سبق قريباً عن ابن عباس وعن الأنصار أيضاً.

(٢) لا يخفى أن التردد بين الطرفين وصف للفعل نفسه، وليس من عمل المجتهد والذي للمجتهد هو الرد إلى أحدهما، بتحريه الدليل المرشد إلى أخذ الفعل حكم أحد الطرفين دون الآخر. فالعبارة ـ كما ترى ـ فيها ركة ونبو عن هذا المقصود. ولو قال (فالرد إلى أحد الطرفين تحر إلخ) لكان جيداً. وقوله (هذين القصدين) هما في الحقيقة قصد واحد، وهو الوصول إلى قصد الشارع باتباع الدليل المرشد إلى تعرفه.

(٣) فإن مخالفة أحدهما لقصد الشارع في الواقع ـ بناء على اتحاد الحكم وأن من أصابه أصاب ومن أخطأه أخطأ ـ إنما ترتبت على استبهام الدليل وخفائه عليه.

(٤) أي بالنسبة للمجتهد نفسه ولمن قلده من غير المجتهدين، لا للواقع، وإلا لما تعدد الصواب. وقوله (إلى قول واحد) أي في هذا المقام، وهو أنه لا يجوز له أن يرجع عن اجتهاده مطلقاً إلا ببينة، لا لمجرد أن غيره مصيب على قول التصويب.

ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً ولا تفرقوا فرقاً، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر، كما لا اختلاف بين المتعبدين للَّه بالعبادات المختلفة، كرجل تقربه الصلاة، وآخر تقربه الصيام، وآخر تقربه الصدقة، إلى غير ذلك من العبادات، فهم متفقون في أصل التوجه للَّه المعبود وإن اختلفوا في أصناف التوجه، فكذلك المجتهدون لما كان قصدهم إصابة مقصد الشارع صارت كلمتهم واحدة وقولهم واحداً، ولأجل ذلك لا يصح لهم ولا لمن قلدهم التعبد بالأقوال المختلفة كما تقدم[١]، لأن التعبد بها راجع إلى اتباع الهوى، لا إلى تحري مقصد الشارع، والأقوال ليست بمقصودة لأنفسها، بل ليتعرف منها المقصد المتحد، فلا بد أن يكون التعبد متحد الوجهة وإلا لم يصح. واللَّه أعلم.

فصل

وبهذا يظهر أن الخلاف ـ الذي هو في الحقيقة خلاف ـ ناشيء عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها، وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء، فاتباع الهوى من حيث يظن أنه اتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة ضلالة، لأن صاحبها مخطيء من حيث توهم أنه مصيب، ودخول الأهواء في الأعمال خفي[٢] فأقوال أهل الأهواء غير معتدٍّ بها في الخلاف المقرر في الشرع. فلا خلاف[٣] حينئذ في مسائل الشرع من هذه الجهة.

---

(١) في المسألة الثالثة، وهو أنه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف، ولا بد من الترجيح وتحري مقصد الشارع بأي طريق كان؛ كما أن المجتهد ليس له أن يأخذ بأحد دليلين بدون ترجيح.

(٢) قد لا يشعر به صاحبه، فيتوهم أنه مصيب في اجتهاده الذي بعض مقدماته مبني على الهوى.

(٣) أي يلزم أن نخرج من الشريعة جميع الأقوال التي دخلها الهوى باتباع المتشابه، فلا تحسب منها، ولا يقال بالنسبة لها إن هناك خلافاً.

فإن قيل: هذا مشكل، فإن العلماء قد اعتدوا بها في الخلاف الشرعي، ونقلوا أقوالهم في علمي الأصول، وفرعوا عليها الفروع، واعتبروهم في الإجماع، وهذا هو الاعتداد بأقوالهم.

فالجواب من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أتَوْا بها ليردّوها ويبينوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا ما فيها وذلك في علمي الأصول معاً بيَّن، وما يتفرع عليها مبني عليها.

والثاني: إذا سلم اعتدادهم بها فمن جهة أنهم غير متبعين للهوى بإطلاق، وإنما المتبع للهوى على الإطلاق من لم يصدق بالشريعة رأساً، وأما من صدق بها وبلغ فيها مبلغاً يظن به أنه غير متبع، إلا بمقتضى الدليل يصير إلى حيث أصارَه، فمثله لا يقال فيه إنه متبع للهوى مطلقاً، بل هو متبع للشرع، ولكن بحيث يزاحمه الهوى في مطالبه من جهة اتباع المتشابه، فشارك أهل الهوى في دخول الهوى في نحلته، وشارك أهل الحق في أنه لا يقبل إلا ما عليه دليل على الجملة، وأيضاً: فقد ظهر منهم اتحاد القصد على الجملة مع أهل الحق في مطلب واحد، وهو اتباع الشريعة، وأشدُّ مسائل الخلاف، مثلاً: مسألة إثبات الصفات حيث نفاها من نفاها، فإنا إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائماً حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معاً، وهكذا إذا اعتبرت سائر المسائل الأصولية.

وإلى هذا[1]: فإن منها ما يشكل وروده ويعظم خطب الخوض فيه، ولهذا لم يظهر من الشارع خروجهم عن الإسلام بسبب بدعهم. وأيضاً: فإنهم لما دخلوا في غمار المسلمين، وارتسموا في مراسم المجتهدين منهم بحسب ظاهر الحال، وكان الشارع في غالب الأمر قد أشار إلى عدم تعيينهم، ولم يتميزوا إلا بحسب الاجتهاد في بعضهم،

(١) أي يضاف إلى أنهم طالبون للحق في تنزيه اللَّه تعالى ـ وإن لم يصادفوا صميم الحق في كثير من المسائل التي خالفوا فيها ـ أن هناك من مسائل خلافهم ما هو مشكل في ذاته، ويصعب الخوض في الكشف عن اليقين فيه، فربما كان لهم وجه في جانب هذه المشكلات، ولذلك لم يصرح الشارع بخروجهم إلخ.

ومداركُ الاجتهاد تختلف، لم يمكن ـ والحال هذه ـ إلا حكاية أقوالهم، والاعتداد بتسطيرها والنظر فيها، واعتبارهم في الوفاق والخلاف ليستمر النظر فيه وإلا أدى إلى عدم الضبط[١]، ولهذا تقرير[٢] في كتاب الإجماع، فلما اجتمعت هذه الأمور نقل خلافهم.

وفي الحقيقة: فمن جهة ما اتفقوا فيه مع أهل الحق حصل التآلف، ومن جهة ما اختلفوا حصلت الفرقة، وإذا كان كذلك فجهة الائتلاف لا خلاف فيها في الحقيقة، لصحتها واتحاد حكمها؛ وجهة الاختلاف، فهم مخطئون فيها قطعاً، فصارت أقوالهم زَلَّات لا اعتبار بها في الخلاف، فالاتفاق حاصل إذاً على كل تقدير.

فالحاصل من مجموع هذه المسألة أن كلمة الإسلام متحدة على الجملة في كل مسألة شرعية، ولولا الإطالة لبسط هذا الموضع بأدلته التفصيلية وأمثلته الشافية، ولكن ما ذكر فيها كافٍ، واللَّه الموفق للصواب.

المسألة الثالثة عشرة

[أدوار المشتغل بعلم الشريعة]

مر الكلام فيما يفتقر إليه المجتهد من العلوم، وأنه إذا حصلها فله الاجتهاد بالإطلاق.

وبقي النظر في المقدار الذي إذا وصل إليه فيها توجه عليه الخطاب بالاجتهاد بما أراه اللَّه، وذلك أن طالب العلم إذا استمر في طلبه مرت عليه أحوال ثلاثة:

أحدها: أن يتنبه عقله إلى النظر فيما حفظ والبحث عن أسبابه؛ وإنما ينشأ هذا عن شعور بمعنى[٣] ما حصّل، لكنه مجملٌ بعد، وربما ظهر[٤] له في بعض أطراف المسائل جزئياً لا كلياً، وربما لم يظهر بعد؛ فهو ينهي البحث نهايته ومُعلِّمه عند ذلك يعينه

(١) أي وعدم تميز حقهم من باطلهم، فيرد كل ما ينسب إليهم ولو كان حقاً، وذلك لا يصح.

(٢) فقد اختلفوا هل تشترط عدالة المجمعين أم لا؟ والحنفية تشترط، وعليه يبتنى شرط عدم البدعة إذا لم يكفر بها كالخوارج. والحنفية قالوا يشترط عدم بدعته إذا دعا إليها، فإن لم يدع إليها كان قوله في غير بدعته معتبراً في انعقاد الإجماع.

(٣) أي بسره وحكمته.

(٤) أي مفصلاً.

بما يليق به في تلك الرتبة، ويرفع عنه أوهاماً وإشكالات تعرض له في طريقه، يهديه إلى مواقع إزالتها في الجريان على مجراه، مثبتاً قدمه، ورافعاً وحشته، ومؤدباً له حتى يتسنى له النظر والبحث على الصراط المستقيم.

فهذا الطالب حين بقائه هنا، ينازع الموارد الشرعية وتنازعه، ويعارضها وتعارضه، طمعاً في إدراك أصولها والاتصال بحِكَمِهَا ومقاصدها، ولم تتلخص له بعد ـ لا يصح منه الاجتهاد فيما هو ناظر فيه، لأنه لم يتخلص له مُسْند الاجتهاد، ولا هو منه على بينة بحيث ينشرح صدره بما يجتهد فيه، فاللازم له الكف والتقليد.

والثاني: أن ينتهي بالنظر إلى تحقيق[١] معنى ما حصَّل على حسب ما أداه إليه البرهان الشرعي، بحيث يحصل له اليقين ولا يعارضه شك، بل تصير الشكوك ـ أذا أوردت عليه ـ كالبراهين[٢] الدالة على صحة ما في يديه، فهو يتعجب من المتشكك في محصوله، كما يتعجب من ذي عينين لا يرى ضوء النهار لكنه استمرّ به[٣] الحال إلى أن زل محفوظه[٤] عن حفظه حكماً، وإن كان موجوداً عنده، فلا يبالي في القطع على المسائل: أنص عليها أو على خلافها أم لا.

فإذا حصَلَ الطالب على هذه المرتبة[٥] فهل يصح منه الاجتهاد في الأحكام الشرعية

---

(١) ويكون ذلك بتمام علمه بالمراتب الثلاث: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، ومكملاتها، واستقصاء انبثاثها في أبواب الشريعة، بحيث تكون ميزاناً يزن به كل ما يرد عليه قواعد الشريعة وتفاصيلها المنصوص على أدلتها من كتاب وسنة إلخ.

(٢) لأن دفع الشكوك عن العقيدة بسهولة مما يزيد صاحب العقيدة ثباتاً ورسوخاً في اعتقاده حيث إن ما يورد عليه فيها لا يجد صعوبة في دفعه.

(٣) في الترقي لإدراك مقاصد الشريعة وأصولها، حتى صار تعلقه بتلك الكليات وكأن محفوظاته من النصوص الجزئية والقواعد الشرعية غابت عن حافظته، وإن كانت في الواقع لا تزال عنده، إلا أن همته منصرفة إلى التعويل على كليات المقاصد وأصول الشريعة، حتى إنه لا يبالي في استنباطه الحكم: أنص على دليله الخاص أم لا؟ بل لو نص على دليل خلافه لكان حكمه عنده مقتضى الكليات ولو خالفت النص، لأنه لم يصل بعد إلى ملاحظة الخصوصيات مع الكليات. فهذه مرتبة متوسطة بين المرتبة الأولى والثالثة الآتية. ومثاله يأتي في أعمال ذي الرأي رأيه مطلقاً، حتى إذا خالفه نص جزئي رده إلى الكلي الذي اعتمده.

(٤) أي من الأدلة التفصيلية ومن القواعد الشرعية التي سماها سابقاً جزئياً إضافياً.

(٥) وليكن على البال أن الفرض أنه وصل لهذه المرتبة باستقصائه بنفسه موارد الشريعة، حتى صار =

أم لا؟ هذا محل نظر والتباس، ومما يقع فيه الخلاف.

وللمحتج للجواز أن يقول: إن المقصود الشرعي إذا كان هذا الطالب قد صار له أوضح من الشمس، وتبيت له معاني النصوص الشرعية حتى التأمت وصار بعضها عاضداً للبعض، ولم يبق عليه في العلم بحقائقها مطلب[١]، فالذي حصل عنده هو كلية الشريعة، وعمدة النحلة، ومنبع التكليف، فلا عليه أنظَرَ في خصوصياتها المنصوصة[٢] أو مسائلها الجزئية أم لا، إذ لا يزيده النظر في ذلك زيادة، إذ لو كان كذلك لم يكن واصلاً بعدُ إلى هذه المرتبة، وقد فرضناه واصلاً، هذا خلف.

ووجه ثان وهو: أن النظر في الجزئيات والمنصوصات إنما مقصوده التوصل إلى ذلك[٣] المطلوب الكلي الشرعي، حتى يبني عليه فتياه ويرد إليه حكم اجتهاده، فإذا كان حاصلاً فالتنزل إلى الجزئيات طلبٌ لتحصيل الحاصل وهو محال.

ووجه ثالث[٤] وهو: أن كلي المقصود الشرعي إنما انتظم له من التفقه في الجزئيات والخصوصيات، وبمعانيها ترقَّى إلى ما ترقى إليه، فإن تكن في الحال غير حاكمة عنده لاستيلاء المعنى الكلي، فهي حاكمة في الحقيقة، لأن المعنى الكلي منها انتظم، ولأجل ذلك لا تجدّ صاحب هذه المرتبة يقطع بالحكم بأمر إلا وقامت[٥] له الأدلة الجزئية عاضدة وناصرة، ولو لم يكن كذلك لم تعضده ولا نصرته، فلما كان كذلك ثبت أن صاحب هذه المرتبة متمكن جداً من الاستنباط والاجتهاد، وهو المطلوب

وللمانع أن يحتج على المنع من أوجه:

= مجتهداً في الأصول. فمن عرف الأصول تقليداً لغيره مهما قتلها خبره فليس من أهل هذه المرتبة.

(١) فقد عرف الضروري والحاجي والتحسيني ومكملاتها في سائر الأبواب، وصار لا يخفى عليه من ذلك شيء. فصارت مقاصد الشارع في سائر الأبواب متميزة عنده كل التميز.

(٢) أي الوارد فيها الأدلة التفصيلية. وقوله (أو مسائلها الجزئية) أي الإضافية وهي القواعد المتعلقة بالأبواب الفقهية.

(٣) تقدم بيانه بتوسع في المسألة الأولى من كتاب الأدلة في قوله (فإن قيل الكلي لا يثبت كلياً إلامن استقراء الجزئيات كلياً أو أكثرها، فالنظر بعد ذلك إلى الجزئيات عناء إلخ).

(٤) هذا الوجه لا يسلم أنه قطع النظر عن الجزئي بل يقول إنه منظور إليه وحاكم في الواقع. وما قبله يقول: لا مقتضى للنظر إليه بعد أن تكون الكلي من جزئياته، فالنظر فيه تحصيل حاصل.

(٥) أي وإن لم يتنبه إليها عند الاستنباط. وسيأتي للمانع أن ينازعه في اطراد هذا بالحجة الثانية والثالثة.

منها: أن صاحب هذه المرتبة إذا فاجأته حقائقها، وتعاضدت مراميها، واتصل له بالبرهان ما كان منها عنده مقطوعاً، حتى صارت الشريعة في حقه أمراً متحداً، ومسلكاً منتظماً، لا يزل عنه من مواردها فرد؛ ولا يشذ له عن الاعتبار منها خاص إلا[١] وهو مأخوذ بطرف لا بد من اعتباره عن طرف آخر لا بد أيضاً من اعتباره؛ إذ قد تبين في كتاب الأدلة أن اعتبار الكلي مع اطّراح الجزئي خطأ كما في العكس، وإذا كان[٢] كذلك لم يستحق مَن هذا حاله أن يترقى إلى درجة الاجتهاد حتى يكمّل ما يحتاج إلى تكميله.

ومنها: أن للخصوصيات خواص يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر؛ كما في النكاح مثلاً، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات[٣] من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه، وكما في مال العبد[٤] وثمرة الشجر، والقرض، والعرايا، وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاصٍّ خاصيةٌ تليق به لا تليق بغيره، وكما في الترخصات[٥] في العبادات والعادات وسائر الأحكام، وإن كان كذلك ـ وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات ـ فتنزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن؛ بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية، فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي، وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفظ على مقصود الشارع.

---

(١) لعل هنا سقطاً حاصله: (لا يترك النظر إلى الجزئي) وهو جواب إذا أي إن صاحب الرتبة متحقق بركن من أركان الاجتهاد، غير حاصل على الركن الآخر، وهو اعتبار الجزئي.

(٢) هذه هي القضية الكبرى في الدليل. فهي بمنزلة قوله: وكل من كان كذلك لم يستحق درجة الاجتهاد.

(٣) أي مع أنهما من مرتبة واحدة، وهي مرتبة الحاجيات.

(٤) هو ما بعده من المستثنيات من القواعد المانعة. وتقدم له أننا لوطردنا الباب في كل الضروريات لأجل ذلك بالحاجيات أو الضروريات، أما إذا اعتبرنا في كل رتبة ما يليق بها فإن ذلك يكون محافظة على تلك الرتبة وعلى غيرها من الرتب فلا بد إذاً من اعتبار الجزئيات.

(٥) وتقدم له أن الترخصات الهادمة للعزائم إعمال لقاعدة الحاجيات في الضروريات، لأن هذه الرتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

ومنها: أن هذه المرتبة يلزمها إذا لم يعتبر الخصوصيات ألا يعتبر محالّها، وهي أفعال المكلفين، بل كما يجري الكليات في كل جزئية على الإطلاق يلزمه أن يجريها في كل مكلف على الإطلاق من غير اعتبار بخصوصياتهم، وهذا لا يصح كذلك على ما استمر عليه الفهم في مقاصد الشارع، فلا يصح مع هذا[١] إلا اعتبار خصوصيات الأدلة، فصاحب هذه المرتبة لا يمكنه التنزل إلى ما[٢] تقتضيه رتبة المجتهد، فلا يستقيم مع هذا أن يكون من أهل الاجتهاد.

وإذا تقرر أن لكل احتمال مأخذاً كانت المسألة بحسب النظر الحقيقي فيها باقية الإشكال[٣].

ومن أمثلة هذه المرتبة مذهب من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهب من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملة؛ فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكر في منحنى شرعي مطلق عام اطرد له[٤] في جملة الشريعة اطراداً لا يتوهم معه في الشريعة نقص ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: ﴿اليومَ أكملتُ لكم دينكم﴾[١].

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء، فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً؛ إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر[٥] مما لا يعتبر، لكن على

---

(١) أي اعتبار خصوصيات المكلفين لا يصح معه إلا اعتبار خصوصيات الأدلة.

(٢) وهو النظر في الجزئيات والخصوصيات وتفاصيل الأدلة.

(٣) أي فلا يمكن الحكم لصاحب هذه المرتبة أو عليه بأهليته للاجتهاد أو عدمها والمؤلف هنا تردد، ولكنه في المسألة الأولى من كتاب الأدلة جزم بالمنع، وقال (فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كليها) وضرب مثلاً بمسألة العسل الذي شربه الصفراوي مع الآية الكريمة، إلى أن قال(فلا يصح إهمال النظر في هذه الأطراف، فإن فيها جملة الفقه. ومن عدم الالتفات إليها أخطأ من أخطأ) وبالجملة إنما تتضح هذه المسألة تمام الاتضاح بمراجعة تلك المسألة فراجعها.

(٤) أي حتى وصل إلى كلية أصولية هي اعتبار القياس عند أحدهما وعند الثاني اعتبار الأدلة التفصيلية لا غير.

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٥) وهو ما كان من مقاصد الشارع في المراتب الثلاث.

وجه كلي عام، فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي، ودليل الخاص ظني، فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم[١]، فنحن مِن اتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، مِن حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك. واتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي.

فأصحاب الرأي جرّدوا المعاني[٢] فنظروا في الشريعة بها واطّرحوا خصوصيات الألفاظ، والظاهرية جرّدوا مقتضيات الألفاظ فنظروا في الشريعة بها، واطّرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمدته في فهم الشريعة.

ويمكن أن يرجع إلى هذا القبيل[٣] ما خرّج ثابت في الدلائل عن عبد الصمد ابن عبد الوارث قال: وجدت في كتاب جدي: أتيت مكة فأصبت بها أبا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة، فأتيت أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً واشترط شرطاً؟ قال: البيع باطل، والشرط باطل، وأتيت ابن أبي ليلى فقال: البيع جائز، والشرط باطل؛ وأتيت ابن شبرمة فقال: البيع جائز، والشرط جائز. فقلت: سبحان اللَّه! ثلاثة من فقهاء الكوفة يختلفون علينا في مسألة! فأتيت أبا حنيفة فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول اللَّه ﷺ نهى عن بيع وشرط[٤]، فأتيت ابن أبي ليلى فأخبرته بقولهما فقال: لا أدري ما قالا؛ حدثنا هشام

(١) أي التي من شأنها أن تختلف في الحكم على الشيء الواحد بأنه مصلحة أو مفسدة.

(٢) أي الأسرار والحكم والمصالح والمفاسد التي فهموها مقصداً للشارع من استقرائهم لموارد الشريعة. أما الظاهرية فلم يلتفتوا إل الحكم والأسرار والتفتوا إلى مدلولات التراكيب، ووقفوا عندها ولو كانت في نظرهم مخالفة لما يفهمونه مصلحة.

(٣) وهو مطلق الاعتماد على الكليات واطراح الجزئيات، وليس المراد أن هؤلاء الأئمة الثلاثة منهم من نظر إلى المعاني واطرح خصوصيات الألفاظ كأصحاب الرأي، ومنهم من نظر إلى مقتضيات الألفاظ كالظاهرية، كلا بل جميعهم تمسك بالدليل اللفظي في الأحاديث الثلاثة.

(٤) (تقدم جـ ١ ـ ص ٢٤٦).

ابن عروة عن أبيه عن عائشة أن النبي ﷺ قال: «اشتري بَريرة واشترطي لهم الولاء؛ فإن الولاء لمن أعتق»[١] فأجاز البيع وأبطل الشرط. فأتيت ابن شبرمة فأخبرته بقولهما، فقال: ما أدري ما قالاه، حدثني مسعود بن حكيم عن محارب بن دثار عن جابر بن عبد اللَّه قال: اشترى مني رسول اللَّه ﷺ ناقة[٢] فشرطت حملاني، فأجاز البيع والشرط[٣] اهـ. فيجوز أن يكون كل واحد منهم اعتمد[٤] في فتياه على كلية ما استفاد من حديثه، ولم ير غيره من الجزئيات معارضاً فاطرح الاعتماد عليه. واللَّه أعلم.

والثالث: أن يخوض فيما خاض فيه الطرفان ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية، بحيث لا يصده التبحر في الاستبصار بطرف عن التبحر في الاستبصار بالطرف الآخر، فلا هو يجري على عموم واحد منهما دون[٥] أن يعرضه على الآخر، ثم يلتفت مع ذلك إلى تنزل[٦] ما تلخص له على ما يليق في أفعال المكلفين، فهو في الحقيقة راجع إلى الرتبة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عموماً وخصوصاً.

وهذه الرتبة لا خلاف في صحة الاجتهاد من صاحبها. وحاصله أنه متمكن فيها حاكم لها غير مقهور فيها، بخلاف ما قبلها، فإن صاحبها محكوم عليه فيها، ولذلك قد تستفزه معانيها الكلية عن الالتفات إلى الخصوصيات، وكل رتبة حكمت على صاحبها

---

(١) أخرجه الستة مع اختلاف في اللفظ.

(٢) المعروف في قصة جابر (جمل) لا ناقة.

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة.

(٤) على رأيه يكونون مصححين للفتيا من رأس الكلية، وقائلين بأن النظر إلى الجزئي ليس بلازم. وهل يصح أن يأخذ كل منهم كليته من حديث واحد؟ إن هذا بعيد. والقريب أن يكون كل منهم استند إلى الحديث الذي رواه، ولم يعتمد على ما رواه غيره إما لعدم روايته له، أو لعدم صحة الحديث عنده أو لمرجح آخر من المرجحات الكثيرة عند تعارض الأحاديث في السند أو في المتن أو بخارج عنهما. وربما أيد الاحتمال الأول قول كل (لا أدري ما قالاه) فالتمثيل بهذه القصة للمقام الذي هو بصدده غير ظاهر.

(٥) كما سبق أن المراتب يخدم بعضها بعضاً ويقيد بعضها بعضاً.

(٦) أي فلا بد في النظر في محال الخصوصيات وهي أفعال المكلفين فلا يكونون عنده سواء، بل كل وما يليق به، كما أشار إليه آنفاً في حجج المانع.

دلت على عدم رسوخه فيها، وإن كانت محكوماً عليها تحت نظره وقهره فهو صاحب التمكين والرسوخ، فهو الذي يستحق الانتصاب للاجتهاد، والتعرض للاستنباط، وكثيراً ما يختلط أهل الرتبة الوسطى بأهل هذه الرتبة، فيقع النزاع في الاستحقاق أو عدمه واللَّه أعلم.

ويسمى صاحبُ هذه المرتبة الرَّبَّاني، والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم، والفقيه، والعاقل؛ لأنه يربى بصغار العلم قبل كباره، ويوفي كل واحد حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المجبول عليه، وفهم عن اللَّه مراده.

ومن خاصته أمران:

أحدهما: أنه يجيب السائل على ما يليق به في حالته على الخصوص إن كان له في المسألة حكم خاص؛ بخلاف صاحب الرتبة الثانية فإنه إنما يجيب من رأس الكلية من غير اعتبار بخاص.

والثاني: أنه ناظر في المآلات قبل الجواب عن السؤالات؛ وصاحب الثانية لا ينظر في ذلك، ولا يبالي بالمآل إذا ورد عليه أمر أو نهي أو غيرهما وكان في مساقه كلياً. ولهذا الموضع أمثلة كثيرة تقدم منها جملة في مسألة الاستحسان ومسألة اعتبار المآل، وفي مذهب مالك من ذلك كثير[1].

المسألة الرابعة عشرة

[الفرق بين الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين]

تقدم التنبيه على طرف من الاجتهاد الخاص بالعلماء والعام لجميع المكلفين. ولكن لا بد من إعادة شيء من ذلك على وجه يوضح النوعين، ويبين جهة المأخذ في الطريقين.

وبيان ذلك أن المشروعات المكية وهي الأولية كانت في غالب الأحوال مطلقة غير مقيدة، وجارية على ما تقتضيه مجاري العادات عند أرباب العقول، وعلى ما تحكمه[2]

---

(١) لما تقدم أنه يقول بالمصالح المرسلة التي يكون النظر فيها إلى جزئي في مقابلة الكلي.

(٢) لا يخفى موقع كلمة (تحكمه) التي تفيد أنه ليس المراد من المكارم ما يختلف فيها العرف =

قضايا مكارم الأخلاق من التلبس من كل ما هو معروف في محاسن العادات، والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات. والتباعد عن كل ما هو منكر في محاسن العادات فيما سوى ما العقلُ معزولٌ عن تقريره جملة من حدود الصلوات وما أشبهها[1]، فكان أكثر ذلك موكولاً إلى أنظار المكلفين في تلك العادات، ومصروفاً إلى اجتهادهم، ليأخذ كل بما لاق به وما قدر عليه من تلك المحاسن الكليات، وما استطاع من تلك المكارم في التوجه بها للواحد المعبود، من إقامة الصلوات فرضها ونفلها حسبما بينه الكتاب والسنة، وإنفاق الأموال في إعانة المحتاجين، ومؤاساة الفقراء والمساكين من غير تقدير مقرر في الشريعة، وصلة الأرحام قربت أو بعدت، على حسب ما تستحسنه العقول السليمة في ذلك الترتيب، ومراعاة حقوق الجوار وحقوق الملة الجامعة بين الأقارب والأجانب، وإصلاح ذات البين بالنسبة إلى جميع الخلق، والدفع بالتي هي أحسن وما أشبه ذلك من المشروعات المطلقة التي لم ينص على تقييدها بعد.

وكذلك الأمر فيما نهي عنه من المنكرات والفواحش، على مراتبها في القبح، فإنهم كانوا مثابرين على مجانبتها مثابرتهم على التلبس بالمحاسن.

فكان المسلمون في تلك الأحيان آخذين فيها بأقصى مجهودهم، وعاملين على مقتضاها بغاية موجودهم، وهكذا بعد ما هاجر رسول اللَّه ﷺ إلى المدينة، وبعد وفاته وفي زمان التابعين.

إلا أن خطة الإسلام لما اتسعت، ودخل الناس في دين اللَّه أفواجاً ربما وقعت بينهم مشاحات في المعاملات، ومطالبات بأقصى ما يحق لهم في مقطع الحق، أو عرضت لهم خصوصيات ضرورات تقتضي أحكاماً خاصة، أو بدت من بعضهم فلتات في مخالفة المشروعات وارتكاب الممنوعات، فاحتاجوا عند ذلك إلى حدود تقتضيها تلك العوارض الطارئة، ومشروعات تكمّل لهم تلك المقدمات، وتقييدات تفصل لهم بين الواجبات والمندوبات، والمحرمات والمكروهات، إذ كان أكثرها جزئيات[2] لا تستقل

= والأزمان، فتكون مكرمة في زمن ثم تنسخ فيكون ضدها مكرمة في زمن آخر. ويلوح إلى ذلك قوله بعد (أو من كان على عادة في الجاهلية إلخ).

(١) أي من تفاصيل التعبدات.

(٢) أي إضافية.

بإدراكها العقول السليمة، فضلاً عن غيرها، كما لم تستقل بأصول العبادات وتفاصيل التقربات، ولا سيما حين دخل في الإسلام مَن لم يكن لعقله ذلك النفوذ من عربي أو غيره، أو من كان على عادة في الجاهلية وضرِيَ على استحسانها فريقه ومال إليها طبعُه، وهي في نفسها على غير ذلك، وكذلك الأمور التي كان لها في عادات الجاهلية حريَان لمصالح رأَوْها وقد شابها مفاسد مثلها أو أكثر هذا إلى[1] ما أمر اللَّه به من فرض الجهاد

---

(١) أي فالجهاد تشريع مدني جديد، وليس تفصيلاً وتكميلاً لما سبق في مكة، لأنه لم يكن سببه قد تم في مكة. وهو ظاهر، وإن كان قد يتنافى مع ما سبق له في المسألة الثانية من كتاب الأدلة، حيث قال هناك «والجهاد الذي شرع بالمدينة فرع من فروع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مقرر بمكة؛ كقوله يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر» وهو توجيه منه لتلك المسألة التي تقول: (كلما وجدت في المدنيات كلياًفإنه جزئي بالنسبة إلى ماهو أتم منه أو تكميل لأصل كلي). وقد يقال لا منافاة، لأن ما قبل الجهاد في كلامه من أنواع المشروعات المكية كان مذكوراً بنفسه ومقرراً نوعه، إلا أنه قيد مثلاً وبين وفصل بالمدينة أما الجهاد فهو وإن كان مندرجاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أنه اندراج أشبه بالاندراج الذهني المحض، الذي لم يتحقق في الخارج على أي وجه كان في مكة. بخلاف الأنواع السابقة فإنها بنفسها شرعت مطلقة، فاحتاجت إلى التقييد والبيان الخ، فلذلك عد تشريع الجهاد في المدينة تشريعاً جديداً، بخلافها ولكن يبقى قوله: (وإلى الأمر بالمعروف الخ) وعطفه على قوله (إلى ما أمر اللَّه) الذي يقتضي أنه شرع بالمدينة، وقد عرفت فيما نقلناه عنه آنفاً أنه مقرر في مكة كما ورد في سورة لقمان. إلا أن يقال إنه ليس عطفاً مغايراً حتى يلزم منه أن يكون مطلق الأمر بالمعروف نوعاً آخر تشريعه بالمدينة جديد، بل غرضه عطف التفسير وبيان منزلة الجهاد وأنه أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكأنه قال (الذي هو أعلى مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ليجتمع كلامه هنا وهناك.
ولنوسع الكلام بمقدار ما يتضح المقام: جاء في سورة العنكبوت ﴿ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه﴾ قال بعض المفسرين: جاهدجهاد النفس. وقال بعضهم: بل الأعم من جهاد الغزو. وجاء في آخر السورة ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ قالوا: أطلق الجهاد ليعم الأمرين. ولم يشذ عن هذا إلا من قال: الجهاد في الآية الثبات على الأيمان. ومن قال: خاص بجهاد الغزو. والسورة كلها مكية لم يشذ عن القول بمكيتها إلا من قال: ما عدا الآيات العشر الأول، ومن قال: بل كلها مدنية. ينبني على هذا أن السورة إذا كانت كلها مكية أو إلا العشر الآيات الأولى التي منها ﴿ومن جاهد﴾ وكان إطلاق الجهاد في آخرها ليعم الأمرين يكون تشريع الجهاد مكياً بالنص بخصوصه لا بمجرد دخوله في آية الأمر بالمعروف، غايته أنه مجمل من جهة الوقت. ولا يتمشى كلامه هنا وفيما سبق إلا على أحد وجهين: إما أن تكون السورة كلها مدنية أو يكون معنى الجهاد لا يشمل الغزو. ولا يخفى ما في الوجهين من الضعف ومخالفة الجمهور. نعم قال المفسرون إن أول آية نزلت في الأمر بالجهاد آية ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ وسورة الحج قيل مدنية، وقيل مكية، والأصح =

حين قوُوا على عدوهم وطلبوا بدعائهم الخلقَ إلى الملة الحنيفية، وإلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأنزل اللَّه تعالى ما يبين لهم كل ما احتاجوا إليه بغاية البيان: تارة بالقرآن، وتارة بالسنة فتفصلت تلك المجملات المكية، وتبينت تلك المحتملات وقيدت تلك المطلقات وخصصت بالنسخ أو غيره تلك العمومات ليكون ذلك الباقي المحكم قانوناً مطرداً، وأصلاً مستناً إلى أن يرث اللَّه الأرض ومن عليها، وليكون ذلك تماماً لتلك الكليات المقدمة، وبناء على تلك الأصول المحكمة فضلاً من اللَّه ونعمة، فالأصول الأُول باقية لم تتبدل ولم تنسخ؛ لأنها في عامة الأمر كليات ضروريات وما لحق بها، وإنما وقع النسخ أو البيان على وجوهه عند الأمور المتنازع فيها من الجزئيات لا الكليات.

وهذا كله ظاهر لمن نظر في الأحكام المكية مع الأحكام المدنية، فإن الأحكام المكية مبنية على الإنصاف من النفس، وبذل المجهود في الامتثال بالنسبة إلى حقوق اللَّه أو حقوق الآدميين.

وأما الأحكام المدنية فمنزلة في الغالب على وقائع لم تكن فيما تقدم من بعض المنازعات والمشاحات، والرخص والتخفيفات وتقرير العقوبات ـ في الجزئيات لا الكليات، فإن الكليات كانت مقررة محكمة[1] بمكة ـ وما أشبه ذلك، مع بقاء الكليات

= أنها مركبة من مدني ومكي، ولم يحققوا تمييز المكي من المدني فيها. وقال بعضهم أول آية نزلت في الأمر به ﴿وقاتلوا في سبيل اللَّه الذين يقاتلونكم﴾ في سورة البقرة المدنية قطعاً. فكيف يجمع بين ما قالوه في الآيتين مع ما قالوه في آيات العنكبوت؟ فما قالوه في آيات البقرة يؤيد ما بنى عليه المؤلف كلامه هنا وفيما سبق، ويخالف ما قالوه في العنكبوت. فقول: إن الجهاد قرر في مكة فضله، وأثنى عليه الثناء الذي يستلزم مشروعيته، ولوح إلى أنه سيكون نافداً إذا جاء وقته، وكمل الاستعداد له فلما جاء وقته رخص فيه بآية ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾ وقد كانوا يجيئونه ﷺ بمكة هذا مشجوج الرأس، وهذا مجروح، وهذا مهان، فيقول لهم: «لم يؤذن لي» بل جاء النهي عنه في جملة آيات، ثم جاءت آيات البقرة بالطلب الأكيد بالقتال وتفاصيل أحواله. فلما كان الإذن والطلب الأكيد بالقيام به إنما بالمدينة قال المفسرون إنه تشريع مدني. إلا أنه كان الأولى للمؤلف هنا وفيما سبق أن يجعله من الكليات المشروعة في مكة بنفسه لا بمجرد دخوله في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كنت عرفت وجه صنيعه.

(١) كما في قوله تعالى ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة﴾ إلخ وكما في قوله ﴿فأما =

المكية على حالها، وذلك[١] يؤتى بها في السور المدنيات تقريراً وتأكيداً، فكملت جملة الشريعة ـ والحمد للَّه ـ بالأمرين وتمت واسطتها بالطرفين، فقال اللَّه تعالى عند ذلك: ﴿اليومَ أَكملتُ لكم دِينَكُم وأتمَمتُ عليكم نِعمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الإسلامَ دِيناً﴾[أ].

وإنما عني الفقهاء بتقرير الحدود والأحكام الجزئيات التي هي مظان التنازع والمشاحة والأخذ بالحظوظ الخاصة، والعمل بمقتضى الطوارىء العارضة، وكأنهم واقفون للناس في اجتهادهم على خط الفصل بين ما أحل اللَّه وما حرم، حتى لا يتجاوزوا ما أحل اللَّه إلى ما حرم، فهم يحققون للناس مناط هذه الأحكام بحسب الوقائع الخاصة، حين صار التشاح ربما أدى إلى مقاربة الحد الفاصل، فهم يَزَعونهم عن مداخلة الحمى، وإذا زل أحدهم يبين له الطريق[٢] الموصل إلى الخروج عن ذلك في كل جزئية، آخذين بحُجَزِهم تارة بالشدة[٣] وتارة باللين[٤] فهذا النمط هو كان مجال اجتهاد الفقهاء، وإياه تحرَّوا.

وأما سوى ذلك مما هو من أصول مكارم الأخلاق فعلاً وتركاً فلم يفصلوا القول فيه، لأنه غير محتاج إلى التفصيل، بل الإنسان في أكثر الأمر يستقل بإدراك العمل فيه، فوكلوه إلى اختيار المكلف واجتهاده، إذ كيف ما فعل فهو جارٍ على موافقة أمر الشارع ونهيه، وقد تشتبه فيه أمور، ولكن بحسب قربها من الحد الفاصل، فتكلم الفقهاء عليها من تلك الجهة فهو من القسم الأول، فعلى هذا كل من كان بُعده من ذلك الحد أكثر كان إعراقه في مقتضى الأصول الكلية أكثر.

وإذا نظرت إلى أوصاف رسول اللَّه ﷺ وأفعاله تبين لك فرق ما بين القسمين،

= الذين شقوا ففي النار ـ إلى قوله: وأما الذين سعدوا﴾ إلخ وكما في آيات ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ والتذيلات التي جاءت عقبها وقوله ﴿فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا﴾ إلخ ومثله كثير في تقرير الجزاءات الكلية.

(١) لعله (ولذلك).

(أ) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) من الكفارات وغيرها.

(٣) و (٤) يحتاج إلى بيان فإن ذلك إنما يظهر في مواطن الوعظ بالترغيب والترهيب لا في الاجتهاد إلا أن يقال إن ذلك يظهر في الاجتهاد بمعنى تحقيق المناط الخاص لما سبق أنه يختلف باختلاف الأشخاص وما يناسبهم.

وبون ما بين المنزلتين، وكذلك ما يؤثر من شِيَم الصحابة واتصافهم بمقتضى تلك الأصول، وعلى هذا القمم عول من شهُر من أهل التصوف، وبذلك سادوا غيرهم ممن لم يبلغ مبالغهم في الاتصاف بأوصاف الرسول وأصحابه، وأما غيرهم ممن حاز من الدنيا نصيباً فافتقر إلى النظر في هذه الجزئيات والوقائع الدائرة بين الناس في المعاملات والمناكحات، فأجروها بالأصول الأولى على حسب ما استطاعوا، وأجروها بالفروع الثواني حين اضطروا إلى ذلك، فعاملوا ربهم في الجميع ولا يقدر على ذلك إلا الموفَّق الفَذّ، وهو كان شأن معاملات الصحابة كما نص عليه أصحاب السير.

ولم تزل الأصول يندرس العمل بمقتضاها لكثرة الاشتغال بالدنيا والتفريع فيها، حتى صارت كالنسي المنسي، وصار طالب العمل بها كالغريب المقصي عن أهله. وهو داخل تحت معنى قوله عليه الصلاة والسلام: «بدَأَ هذا الدين غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء»[1].

فالحاصل من هذه الجملة أن النظر في الكليات يشارك الجمهورُ فيه العلماء على الجملة، وأما النظر في الجزئيات فيختص بالعلماء واستقراء ما تقدم من الشريعة يبينه.

فصل

كان المسلمون قبل الهجرة آخذين بمقتضى التنزيل المكي على ما أداهم إليه اجتهادهم واحتياطهم، فسبقوا غاية السبق، حتى سموا السابقين بإطلاق، ثم لما هاجروا إلى المدينة ولحقهم في ذلك السبق من شاء اللَّه من الأنصار، وكملت لهم بها شعب الإيمان ومكارم الأخلاق وصادفوا ذلك، وقد رسخت في أصولها أقدامهم، فكانت المتممات أسهل عليهم، فصاروا بذلك نوراً حتى نزل مدحهم والثناء عليهم في مواضع من كتاب اللَّه، ورفع رسول اللَّه ﷺ من أقدارهم، وجعلهم في الدين أئمة، فكانوا هم القدرة العظمى في أهل الشريعة، ولم يتركوا بعد الهجرة ما كانوا عليه، بل زادوا في الاجتهاد، وأمعنوا في الانقياد لِمَا حد لهم في المكي والمدني معاً، لم تزحزحهم الرخص المدنيات عن الأخذ بالعزائم المكيات، ولا صدهم عن بذل المجهود في طاعة اللَّه

(١) تقدم (جـ ١ ـ ص ٨٧).

ما متعوا به من الأخذ بحظوظهم، وهم منها في سعة ﴿**واللَّه يختص برحمته من يشاء**﴾[أ].

فعلى تقرير هذا الأصل مَن أخذ بالأصل الأول[١] واستقام فيه كما استقاموا فطوبى له، ومن أخذ بالأصل الثاني فبها ونعمت، وعلى الأول جرى الصوفية الأول، وعلى الثاني جرى من عداهم ممن لم يلتزم ما التزموه، ومن ههنا يفهم شأن المنقطعين إلى اللَّه فيما امتازوا به من نحلتهم المعروفة، فإن الذي يظهر لبادىء الرأي منهم أنهم التزموا أموراً لا توجد عند العامة، ولا هي مما يلزمهم شرعاً، فيظن الظان أنهم شددوا على أنفسهم، وتكلفوا ما لم يكلفوا، ودخلوا على غير مدخل أهل الشريعة، وحاش للَّه! ما كانوا ليفعلوا ذلك وقد بنوا نحلتهم على اتباع السنة، وهم باتفاق أهل السنة صفوة اللَّه من الخليقة، لكن إذا فهمت حالة المسلمين في التكليف أول الإسلام، ونصوص التنزيل المكي الذي لم ينسخ، وتنزيل أعمالهم عليه، تبين لك أن تلك الطريق سلك هؤلاء، وباتباعها عُنُوا على وجه لا يضاد المدني المفسر.

فإذا سمعت مثلاً أن بعضهم سئل عما يجب من الزكاة في مائتي درهم، فقال: أمّا على مذهبنا فالكلُّ للَّه، وأما على مذهبكم فخمسة دراهم. وما أشبه ذلك علمت أن هذا يُستمد مما تقدم، فإن التنزيل المكي أمر فيه بمطلق إنفاق المال في طاعة اللَّه، ولم يبين فيه الواجب من غيره، بل وكل إلى اجتهاد المنفق، ولا شك أن منه ما هو واجب ومنه ما ليس بواجب، والاحتياط في مثل هذه المبالغةُ في الإنفاق في سد الخلات وضروب الحاجات، إلى غاية تسكن إليها نفس المنفق، فأخذ هذا المسؤول في خاصة نفسه بما أفتي به، والتزمه مذهباً في تعبده، وفاءً بحق الخدمة، وشكراً للنعمة[ب]، وإسقاطاً لحظوظ نفسه؛ وقياماً على قدم العبودية المحضة، حتى لم يبق لنفسه حظاً وإن أثبته له الشارع، اعتماداً على أن للَّه خزائن السموات والأرض، وأنه قال: ﴿**لا نسألك رزقاً نحن نرزقك**﴾[جـ] وقال: ﴿**ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون**﴾[د] وقال:

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٠٥.

(١) هذا كالتلخيص لما سبق بمعنى يبني عليه مقصده في تفريع طريقة الصوفية عليه بقوله (فعلى تقرير هذا الأصل من أخذ الأصل الأول إلخ).

(ب) وردت في الأصل: وشكر النعمة.

(جـ) سورة طه، الآية: ١٣٢.

(د) سورة الذاريات، الآية: ٥٧.

﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾[أ] ونحو ذلك، فهذا نحو من التعبد لمن قدر على الوفاء به، ومثله لا يقال في ملتزمه إنه خارج عن الطريقة، ولا متكلف في التعبد، لكن لما كان هذا الميدان لا يسرح فيه كل الناس قيد في التنزيل المدني حين فرضت الزكوات، فصارت هي الواجبة انحتاماً، مقدرة ألا تتعدى إلى ما دونها، وبقي ما سواها على حكم الخيرة، فاتسع على المكلف مجال لإبقاء جوازاً، والانفاق ندباً، فمن مقل في إنفاقه ومن مكثر، والجميع محمودون، لأنهم لم يتعدوا حدود اللَّه، فلما كان الأمر على هذا استفسر المسؤول السائل ليجيبه عن مقتضى سؤاله.

ومنهم من لا ينتهي في الإنفاق إلى إنفاد الجميع، بل يبقى بيده ما تجب في مثله الزكاة حتى تجب عليه، وهو مع ذلك موافق في القصد لمن لم يبق شيئاً، علماً بأن في المال حقاً سوى الزكاة، وهو لا يتعين تحقيقاً، وإنما فيه الاجتهاد، فلا يزال ناظراً في ذلك مجتهداً فيه ما بقي بيده منه شيء، متحملاً منه أمانة لا ينفك عنها إلا بنفاده، أو كالوكيل فيه لخلق اللَّه، سواء عليه أمدَّ نفسه منه أم لا.

وهذا كان غالبَ أحوال الصحابة، ولم يكن إمساكهم مضاداً لاعتمادهم على مسبب الأسباب سبحانه وتعالى، إلا أن هذا الرأي أجري على اعتبار سنة اللَّه تعالى في العاديات، والأول ليس للعاديات عنده مزية في جريان الأحكام على العباد.

وأما من أبقى لنفسه حظاً فلا حرج عليه، وقد أثبت له حظه من التوسع في المباحات، على شرط عدم الإخلال بالواجبات، وهكذا يجب أن ينظر في كل خصلة من الخصال المكية حتى يعلم أن الأمر كما ذكر. فالصواب واللَّه أعلم أن أهل هذا البلد معَاملون حكماً بما قصدوا من استيفاء الحظوظ، فيجوز لهم ذلك؛ بخلاف القسمين الأولين: وهما من لا يأخذ بتسببه أو يأخذ به ولكن على نسبة القسمة ونحوها.

فإن قيل: فلم لا تقع الفتيا بمقتضى هذا الأصل عند الفقهاء؟

فاعلم أن النظر فيه خاص لا عام؛ بمعنى أنه مبني على حالة يكون المستفتي عليها، وهو كونه يعمل للَّه ويترك للَّه في جميع تصاريفه، فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله، لأنه يقول: هذه حالتي فاحملني على مقتضاها، فلا بد

(أ) سورة الذاريات، الآية: ٢٢.

أن يحمله على ما تقتضيه، كما لو قال أحد للمفتي: إني عاهدت اللَّه على أن لا أمس فرجي بيميني، أو عزمت على ألا أسأل أحداً شيئاً، وأن لا تمس يدي يدَ مشرك، وما أشبه هذا، فإنه عقد للَّه على فعلٍ فضلٍ، وقد قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُم﴾[أ] ومدح اللَّه في كتابه الموفين بعهدهم إذا عاهدوا ـ وهكذا كان شأن المتجردين لعبادة اللَّه، فهو مما يطلب الوفاء به ما لم يمنع مانع. وفي الحديث: «إنَّ خيراً لأحدكم أن لا يسأل من أحد شيئاً»[١] فكان أحدهم يقع له سوطُه من يده فلا يسألُ أحداً أن يُناوله إياه، وقال عثمان: ما مسستُ ذَكَري بيميني منذ بايعت بها رسول اللَّه ﷺ، وقصةَ حَمِيّ الدَّبْرِ ظاهرةٌ في هذا المعنى، إذ عاهد اللَّه أن لا يمس مشركاً، فحمَتْهُ الدّبْرُ حين استُشهد أن يمسه مشرك، الحديث كما وقع.

غير أن الفُتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية، لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال، وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع مَن كان طالباً لحظه من حيث أثبته له الشارع، فلا بد أن يفتيه بمقتضاه، وحدودُ الحظوظ معلومة في فن الفقه، فلو فرضنا أحداً جاء سائلاً وحالُه ما تقدم لكان على الفقيه أن يفتيه بمقتضاه، ولا يقال إن هذا خلاف ما صرح به الشارع؛ لأن الشارع قد صرح بالجميع، لكن جعل إحدى الحالتين وهي المتكلَّم فيها من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم، ولم يُلزمها أحداً لأنها اختيارية في الأصل، بخلاف الأخرى العامة فإنها لازمة، فاقتضى ذلك
الفتيا بها عموماً، كسائر ما يتكلم الفقهاء فيه.

فإن قيل: فإذا كانت غير لازمة فلِم تقع الفتيا بها على مقتضى اللزوم؟

قيل: لم يفت بها مقتضى اللزوم الذي لا ينفك عنه السائل من حيث القضاء عليه بذلك، وإنما يفتي بها وهو طالب أن يلزم نفسه ذلك حسبما استدعاه حاله، وأصل الإلزام معمول به شرعاً، أصله النظر والوفاء بالعهد في التبرعات، ومن مكارم الأخلاق ما هو لازم؛ كالمتعة في الطلاق، وحديث: «لا يمنَعَنّ أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره»[٢]. وكان عليه الصلاة والسلام يعامل أصحابه بتلك الطريقة ويميل بهم إليها؛

(أ) سورة النحل، الآية: ٩١.

(١) تقدم (جـ ١ ـ ص ٢٩٠).

(٢) حديث البخاري في كتاب المظالم.

كحديث[١] الأشعريين إذا أرملوا، وقوله: «من كان له فضل ظهرٍ فلْيَعُد به على من لا ظهر له» الحديث بطوله![٢] وقوله: «مَن ذا الذي تألَّى على اللَّه لا يفعل الخير»[٣] وإشارته إلى بعض أصحابه أن يحطَّ عن غريمه الشطرَ من دَينه[٤]. وقد أنزل اللَّه في شأن أبي بكر الصديق حين ائتلى أن لا ينفق على مِسطح ﴿ولاَ يأتَلِ أُولُوا الفضلِ مِنكم﴾[أ] الآية، وبذلك عمل عمر بن الخطاب في حكمه على محمد بن مسلمة بإجراء الماء على أرضه، وقال: واللَّه لَيُمَرّنَّ به ولو على بطنك، إلى كثير من هذا الباب، وأخص من هذا فتيا أهل الورع إذا علمت درجة الورع في مراتبه، فإنه يفتَى بما تقتضيه مرتبته، كما يحكى عن أحمد بن حنبل أن امرأة سألته عن الغزل بضوء مشاعل السلطان، فسألها: مَن أنت؟ فقالت: أخت بشرٍ الحافي، فأجابها بترك الغزل بضوئها، هذا معنى الحكاية دون لفظها. وقد حكى مطرِّفٌ عن مالك في هذا المعنى أنه قال: كان مالك يستعمل في نفسه ما لا يُفتي به الناس، يعني العوام، ويقول: لا يكون العالم عالماً حتى يكون كذلك وحتى يحتاط لنفسه بما[٥] لو تركه لم يكن عليه فيه إثم، هذا كلامه. وفي هذا من كلام الناس والحكايات عنهم كثير. واللَّه أعلم.

---

(١) في البخاري كتاب الشركة وقد تقدم.

(٢) جزء من حديث تقدم (جـ ٢ ـ ص ٦٣٣).

(٣) رواه مسلم باختلاف في اللفظ.

(٤) حديث طويل في مسلم.

(أ) سورة النور، الآية: ٢٢.

(٥) أي بفعل ما لو تركه لم يكن آثماً ولكنه إنصاف من النفس، وإسقاط للحظ.

الطرف الثاني

فيما يتعلق بالمجتهد من جهة فتواه

والنظر فيه في مسائل:

المسألة الأولى

[مكانة المفتي]

المفتي قائمٌ[1] في الأمة مَقامَ النبي ﷺ.

والدليل على ذلك أمور:

أحدها: النقل الشرعي في الحديث: «إن العلماءَ ورثَةُ الأنبياء، وإن الأنبياءَ لم يُورثُوا دِيناراً ولا دِرهماً وإنما ورثُوا العلم»[2]. وفي الصحيح[3]: «بَينَا أنا نائمٌ أُتيتُ بقَدَحِ

---

(١) القيام مقامه ﷺ يكون بجملة أمور: منها الوراثة في علم الشريعة بوجه عام، ومنها إبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل بها، والإنذار بها كذلك ومنها بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط المعروفة فكل مرتبة من هذه المراتب أعلى مما قبلها، فالمرتبة الأولى استدل عليها بحديثين، وبمجموع الآيتين فصدر الآية الثانية يفيد وراثة العلم وعجز الثانية مع الأولى يفيدان الوراثة بوجه عام والوراثة في النذارة بوجه خاص ولو أخرهما إلى الرتبة الثانية ليستدل بهما عليها كان أجود والرتبة الثانية استدل عليها بالأحاديث الثلاثة والثالثة أدلتها هي عين أدلة الاجتهاد ومطالبة من بلغ رتبته بالقيام به مضافة إلى دليل أنه ﷺ له الاجتهاد وهذه الرتبة للمفتي أهم الرتب الثلاثة في القيام مقامه والخلافة عنه ﷺ كما سيقول المؤلف. وبهذا التقرير يتضح كلامه، فليست الأمور الثلاثة دليلاً على نوع واحد، بل المستدل عليه أنواع ثلاثة كلها داخلة تحت الخلافة عنه. وأدلتها أيضاً مختلفة بحسبها.

(٢) تقدم.

(٣) رواه مسلم والبخاري في كتاب فضائل الأصحاب.

obeikandi.com

من لبنٍ فشرِبتُ حتى إنّي لأَرَى الرِّيَّ يخرُجُ من أظفاري، ثم أعطيتُ فضلِي عمرَ بن الخطاب». قالوا: فما أوَّلته يا رسول اللَّه؟ قال: «العلم» وهو في معنى الميراث، وبعث النبي ﷺ نذيراً؛ لقوله: ﴿**إنَّما أنتَ نذير**﴾(أ) وقال في العلماء: ﴿**فلولا نفَرَ مِن كل فِرْقةٍ منهم طائفةٌ لِيتَفَقَّهوا فِي الدين ولِيُنذِروا قَوْمَهم**﴾(ب) الآية، وأشباه ذلك.

والثاني: أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام؛ لقوله: «ألاَ لِيُبلِغ الشاهدُ منكم الغائبَ»(١)، وقال: «بَلغُوا عني ولو آية»(٢)، وقال: «تَسْمَعُون ويُسمَعُ منكم، ويُسمعُ ممن يَسمعُ منكم»(٣). وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي.

والثالث: أن المفتي شارع من وجه؛ لأن ما يبلّغه من الشريعة إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول، فالأول يكون فيه مبلغاً، والثاني يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام؛ وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع(٤). فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع واجبٌ اتباعه والعملُ على وفق ما قاله، وهذه هي الخلافة على التحقيق؛ بل القسم الذي هو فيه مبلغٌ لا بد من نظره فيه من جهة فهم المعاني من الألفاظ الشرعية، ومن جهة تحقيق مناطها وتنزيلها على الأحكام. وكلا الأمرين راجع إليه فيها، فقد قام مقام الشارع أيضاً في هذا المعنى، وقد(٥) جاء في الحديث أن مَن قَرأ القرآنَ فقد أدرجتِ النبُوَّةُ بين جَنْبَيْه(٦).

(أ) سورة هود، الآية: ١٢.

(ب) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.

(١) رواه البخاري في خطبته ﷺ بمنى.

(٢) رواه البخاري فيما يذكر عن بني إسرائيل ورواه أيضاً أحمد والترمذي.

(٣) رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن ابن عباس، وهو حديث صحيح.

(٤) أي بالوحي أو الاجتهاد على القول به له ﷺ.

(٥) يصلح أن يكون دليلاً للرتب الثلاث.

(٦) روى هذه الجملة في الإحياء على أنها من كلام عبد اللَّه بن عمر ولكن قال شارحه هكذا رواه ابن أبي شيبة في المصنف موقوفاً على عبد اللَّه بلفظ (فإنما استدرجت النبوة إلخ) ورواه محمد بن أبي نصر والطبراني في الكبير عنه وابن الأنباري والبيهقي وابن عساكر عن أبي أمامة مرفوعاً ورواه في الترغيب والترهيب بطوله عن ابن عمرو بلفظ (فقد استدرج النبوة إلخ) عن الحاكم وقال صحيح الإسناد.

وعلى الجملة: فالمفتي مخبر عن اللَّه كالنبي، ومُوقعٌ للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ونافذٌ أمره في الأمة بمنشور[١] الخلافة كالنبي، ولذلك سمّوا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة اللَّه ورسوله في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الَّذين آمَنوا أطِيعوا اللَّهَ وأطِيعُوا الرسولَ وأولي الأمرِ مِنكم**﴾[أ] والأدلة على هذا المعنى كثيرة.

فإذا ثبت هذا انبنى عليه معنى آخر، وهي:

المسألة الثانية

[الفتوى تكون بالقول والفعل وبالإقرار]

وذلك أن الفتوى من المفتي تحصل من جهة القول، والفعل، والإقرار.

فأما الفتوى بالقول فهو الأمر المشهور، ولا كلام فيه.

وأما بالفعل فمن وجهين:

أحدهما: ما يقصد به الإفهام في معهود[٢] الاستعمال، فهو قائم مقام القول المصرّح به؛ كقوله عليه الصلاة والسلام: «الشهر هكذا وهكذا وهكذا»[٣] وأشار بيديه، وسئل عليه الصلاة والسلام في حَجته فقال: «ذَبَحتُ قبل أن أرمي». فأومأ بيده وقال: «لا حرج»[٤] وقال: «يُقبضُ العلمُ ويظهرُ الجهل والفِتنُ ويكثر الهرج» قيل: يا رسول اللَّه وما الهرج؟ فقال هكذا بيده، فحرّفها كأنه يريد القتل[٥]. وحديث عائشة في صلاة الكسوف حين أشارت إلى السماء قلت آية؟ فأشارت برأسها أَي نعم، وحين سئل عليه

---

(١) أقرب معاني (المنشور) هنا لما كان غير مختوم من كتب السلطان وذلك هو ما أشار إليه سابقاً من الآيات والأحاديث الدالة على خلافة العلماء عنه ﷺ.

(أ) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) أي في عرف المفتي والمستوفي، فرب إشارات يختلف استعمالها عند الأمم والطوائف.

(٣) في المصابيح (هكذا وهكذا وهكذا وعقد الإبهام في الثالثة ثم قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا) يعني تمام ثلاثين وهذه هي التي يتمشى عليها رواية المؤلف وهي رواية مسلم والروايات هنا كثيرة.

(٤) أخرجه في التيسير عن الستة إلا النسائي وليس فيه الإيماء باليد بل كل الأجوبة بالقول وأخرج نحوه عن أبي داود كذلك وقد وردت رواية الإيماء باليد في البخاري في كتاب العلم باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس.

(٥) أخرجه البخاري.

الصلاة والسلام عن أوقات الصلوات، قال للسائل: «صلِّ معنا[١] هذينِ اليَومين» ثم صلَّى، ثم قال له: «الوقتُ ما بين هذين»[٢] أو كما قال، وهو كثير[٣] جداً.

والثاني: ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به، ومبعوثاً لذلك قصداً، وأصله[٤] قول اللَّه تعالى: ﴿**فلمَّا قضى زيدٌ مِنها وطراً زَوّجْناكَها لكي لا يكونَ على المؤمنين حَرَجٌ**﴾[أ] الآية، وقال قبل ذلك: ﴿**لقَدْ كان لكم في رسولِ اللَّهِ أسوةٌ حَسَنَةٌ**﴾[ب] الآية، وقال في إبراهيم: ﴿**قد كانت لكم أسوةٌ حَسَنةٌ في إبراهيمَ**﴾[جـ] إلى آخر القصة[٥]، والتأسي إيقاع الفعل على الوجه الذي فعله؛ وشَرْعُ من قبلنا شرعٌ لنا[٦]. وقال عليه الصلاة والسلام لأم سلمة: «ألاَ أَخْبَرْتيهِ أني أُقَبِّلُ وأنا صَائمٌ»[٧]؟ وقال: «صَلُّوا كما رأيتُموني أصَلي»[٨] «وخُذُوا عني مَنَاسِكَكم»[٩] وحديث[١٠] ابن عمر وغيره في الاقتداء بأفعاله أشهر من أن

---

(١) لو اكتفى ﷺ بصلاته معهم هذين اليومين وفهم الصحابي منها الغرض لكان مما نحن فيه أما وقد قال له (الوقت إلخ) والإفتاء حصل بهذا القول لا بمجرد الفعل الذي إنما حصل مساعداً على إيجاز الإفتاء القولي. نعم له دخل في قوة البيان ولكن الفتوى قولية انبنى على الفعل وضوحها وإيجازها. وقد يقال إنها مركبة من الفعل والقول.

(٢) تقدم.

(٣) كحديث الأنصاري الذي شكا عدم الحفظ فقال له. استعن بيمينك: وأومأ بيده إلى الخط. وقد يقال أيضاً إنها مركبة منهما. وسيأتي في المسألة بعد هذه أنه لما سأله الرجل عن أمر قال إني أفعله.

(٤) أي الدليل القولي العام للاقتداء بأفعاله ﷺ.

(أ) سورة الأحزاب، الآية: ٣٧.

(ب) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

(جـ) سورة الممتحنة، الآية: ٤.

(٥) والكلام وإن كان في الفعل وباقي القصة قول إلا أن قول إبراهيم والذين معه لقومهم إلخ يعد فعلاً في هذا المقام، كما سبق في القول التكليفي، وهو الذي لا يؤتى به أمراً ولا نهياً ولا إخباراً عن حكم شرعي، بل يؤتى به كما يؤتى بالأفعال. وبيانه في المسألة السادسة من السنة.

(٦) الآية فيها التصريح بطلب القدوة بإبراهيم، فلا تحتاج للبناء على هذه القاعدة.

(٧) رواية مالك (ألا أخبرتيها) والضمير يعود على السائلة، وقد تقدمت هذه الرواية. ورواية مسلم وإن لم يكن فيها جملة (ألا أخبرتيه) إلا أن الضمير عائد إلى عمر بن أبي سلمة ابنها فيصح لو وجدت جملة (ألا أخبرتيها إلخ) أن يكون الضمير مذكراً لأنه يعود إلى عمر ابنها.

(٨) متفق عليه.

(٩) رواه مسلم.

(١٠) هي أحاديث كثيرة فيها التصريح بالاقتداء بأفعاله ﷺ وتجد كثيراً منها في باب الحج، لا سيما حديث =

يخفى؛ ولذلك جعل الأصوليون أفعاله في بيان الأحكام كأقواله.

وإذا كان كذلك وثبت للمفتي أنه قائم مقام النبي ونائبٌ مَنابه لزم من ذلك أن أفعاله محلٌّ للاقتداء أيضاً، فما قصد بها البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك أيضاً من وجهين:

أحدهما: أنه وارث، وقد كان المورِّث قدوةً بقوله وفعله مطلقاً[١]، فكذلك الوارث، وإلا لم يكن وارثاً على الحقيقة، فلا بد من أن تنتصب أفعاله مقتدى بها كما انتصبت أقواله.

والثاني: أن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى من يُعظَّم في الناس ـ سرٌّ مثبوتٌ في طباع[٢] البشر، لا يقدرون على الانفكاك عنه بوجه ولا بحال، لا سيما عند الاعتياد والتكرار، وإذا صادف محبة وميلاً إلى المتأسي به، ومتى وجدت التأسي بمن هذا شأنه مفقوداً في بعض الناس فاعلم أنه إنما تُرك لتأس آخر، وقد ظهر ذلك[٣] في زمان رسول اللَّه ﷺ في محلين.

أحدهما: حين دعاهم عليه الصلاة والسلام من الكفر إلى الإيمان، ومن عبادة الأصنام إلى عبادة اللَّه، فكان من آكد متمسَّكاتهم التأسي بالآباء؛ كقوله: ﴿**وإذا قِيل لهُم اتَّبِعوا ما أنزلَ اللَّهُ قالوا بل نَتَّبِعُ ما وجدنا عليهِ آباءنا**﴾[أ] وما أشبهه من الآيات، وقالوا: ﴿**أَجَعلَ الآلهةَ إلَهاً واحداً إنَّ هذا لشَيْءٌ عُجاب**﴾[ب] ثم كرر عليهم التحذير من ذلك، فكانوا عاكفين على ما عليه آباؤهم، إلى أن نوصبوا بالحرب وهم راضون بذلك؛ حتى كان من جملة ما دُعوا به التأسي بأبيهم إبراهيم، وأضيفت الملة المحمدية إليه، فقال تعالى: ﴿**مِلَّةَ أبيكُم إبراهيمَ**﴾[جـ] فكان ذلك باباً للدعاء إلى التأسي بأكبر آبائهم عندهم،

= عبيد بن جريج في الحج، أخرجه في التيسير عن الثلاثة وأبي داود.

(١) أي سواء أقصد به البيان أم لم يقصد.

(٢) وهل يكفي هذا لأن يكون دليلاً شرعياً على شرعية التأسي بالمفتي ولو لم يقصد البيان؟

(٣) أي ترك التأسي لتأس آخر.

(أ) سورة لقمان، الآية: ٢١.

(ب) سورة صٓ، الآية: ٥.

(جـ) سورة الحج، الآية: ٧٨.

وبين لهم مع ذلك ما في الإسلام من مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم التي كانت آباؤهم تستحسنها وتعمل بكثير منها، فكان التأسي داعياً إلى الخروج عن التأسي، وهو من أبلغ ما دعوا به من جهة التلطف بالرفق ومقتضى الحكمة، وبذلك جاء في القرآن بعد قوله: ﴿ثم أوْحَينا إليك أنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إبراهيم حَنيفاً﴾(أ) وقوله(١): ﴿ادْعُ إلى سبيل رَبكَ بالحكمَةِ والموعِظَةِ الحسَنة﴾(ب) فكان هذا الوجه من التلطف في الدعاء إلى اللَّه نوعاً من الحكمة التي كان عليه الصلاة والسلام يدعو بها، وأيضاً: فإن ما ذكر في القرآن من مكارم الأخلاق كان خُلُقَ رسول اللَّه ﷺ، فصدّق الفعلُ القولَ بالنسبة إليهم، فكان ذلك مما دعا إلى اتّباعه والتأسي به(٢) فانقادوا ورجعوا إلى الحق.

والمحل الثاني: حين دخلوا في الإسلام وعرفوا الحق، وتسابقوا إلى الانقياد لأوامر النبي عليه الصلاة والسلام ونواهيه، فربما أمرهم بالأمر وأرشدهم إلى ما فيه صلاح دينهم، فتوجهوا إلى ما يَفعل، ترجيحاً له على ما يقول، وقضيتُه عليه الصلاة والسلام معهم في توقفهم عن الإحلال بعد ما أمرهم، حتى قال لأم سلمة(٣): «أمَا تَرَيْنَ أنّ قومَك أمرتُهم فلا يأتمرون» فقالت: اذبحْ واحلِقْ. ففعل النبي ﷺ، فاتَّبَعُوه، ونهاهم عن الوصال فلم ينتهوا، واحتجوا بأنه يواصل. فقال: «إني أبيتُ عند ربي يُطْعِمُني ويَسْقيني»(٤). ولما تابعوا في الوصال واصل بهم حتى يعجزوا، وقال: «لو مُدَّ لنا في الشهرِ لواصَلْتُ وِصالاً يدعُ المتعمّقون تعمُّقهم»(٥) وسافر بهم في رمضان وأمرَهم بالإفطار وكان هو صائماً، فتوقفوا أو توقف بعضهم حتى أفطر هو فأفطروا(٦). وكانوا

(أ) سورة النحل، الآية: ١٢٣.

(١) لعل الواو زائدة.

(ب) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

(٢) وهل هذا المحل خال من قصد البيان؟ حتى يكون دليلاً على قوله (وما لم يقصد إلخ). نعم في المحل الثاني الذي فيه أنه كان يفعل من التشديد على نفسه في العبادة غير ما يطلبه منهم، كمسألة الوصال وغيرها، لم يكن يقصد بالفعل البيان لأنه خاص به.

(٣) هو جزء من حديث عمرة الحديبية ـ رواه في التيسير بطوله عن البخاري وأبي داود.

(٤) تقدم (جـ ٢ ـ ص ٤٤٢).

(٥) تقدم (جـ ١ ـ ص ٣٠٥).

(٦) عن أبي سعيد قال: أتى رسول اللَّه ﷺ على نهر من ماء السماء والناس صيام في يوم صائف مشاة، =

يبحثون عن أفعاله كما يبحثون عن أقواله، وهذا من أشد المواضع على العالم المنتصب، وقد تقدم له بيان آخر في باب البيان لكن على وجه آخر، والمعنى في الموضعين واحد.

ولعل قائلاً يقول: إن النبي ﷺ كان معصوماً، فكان عمله الاقتداء محلاً بلا إشكال؛ بخلاف غيره، فإنه محل للخطأ والنسيان والمعصية والكفر فضلاً عن الإيمان، فأفعاله لا يوثق بها، فلا تكون مقتدى بها.

فالجواب أنه: إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب أفعاله حجة للمستفتي فليعتبر مثله في نصب أقواله؛ فإنه يمكن فيها الخطأ والنسيان والكذب عمداً وسهواً، لأنه ليس بمعصوم، ولمّا لم يكن ذلك معتبراً في الأقوال لم يكن[١] معتبراً في الأفعال، ولأجل هذا تُستعظم شرعاً زلةُ العالم كما تبين في هذا الكتاب وفي باب البيان؛ فحق[٢] على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بد له من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليتَّخَذَ فيها أسوة.

وأما الإقرار فراجع إلى الفعل، لأن الكف فعل، وكفُّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ، فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى، وما تقدم من الأدلة في الفتوى الفعلية جارٍ هنا بلا إشكال، ومن هنا ثابر[٣] السلف على القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يبلوا في ذلك بما ينشأ عنه من عود المضرَّات عليهم بالقتل فما دونه، ومن أخذ بالرخصة[٤] في ترك الإنكار فرَّ بدينه واستخفى بنفسه، ما لم يكن

= ونبي اللَّه ﷺ على بغلة له فقال (اشربوا أيها الناس!) قال فأبوا. قال (إني لست مثلكم، إني أيسركم إني راكب) فأبوا فثنى رسول اللَّه ﷺ فخذه فنزل فشرب وشرب الناس وما كان يريد أن يشرب. رواه أحمد.

(١) الفرق واضح بين الأقوال والأفعال بالوجدان والمشاهدة، فكثير من المتصبين يزنون الفتوى القولية وزناً تاماً، مع أن أفعالهم يكون فيها كثير من مخالفة ما يفتون الناس به، ترخصاً لأنفسهم، لا سيما في باب المكارم والمطلوبات على غير الوجوب، والمنهيات على غير الحرمة.

(٢) الحق والمطالبة به شيء، واتخاذ أفعاله حجة شرعية شيء آخر.

(٣) فلم يكفوا عن الإنكار، حتى لا يكونوا كالمصرحين بجواز المنكر.

(٤) أي فاعتزل الخلق حتى لا يترتب على إنكاره أذى شديد يصيبه. وقوله (المراتب الثلاث) أي التغيير باليد واللسان والقلب.

ذلك سبباً للإخلال بما هو أعظم من ترك الإنكار، فإن ارتكاب خير الشرين أولى من ارتكاب شرهما، وهو راجع في الحقيقة إلى إعمال القاعدة في الأمر بالمعروف والنهي عن النكر، والمراتبُ الثلاث في هذا الوجه مذكورة شواهدها في مواضعها من الكتب المصنفة فيه.

المسألة الثالثة
[مخالفة الفعل للقول]

تنبني على ما قبلها، وهي: أن الفتيا لا تصح من مخالف[١] لمقتضى العلم، وهذا وإن كان الأصوليون قد نبّهوا عليه وبينوه، فهو في كلامهم مجملٌ يحتمل البيان بالتفصيل المقرر في أقسام الفتيا.

فأما فتياه بالقول، فإذا جرت أقواله على غير المشروع، وهذا من جملة أقواله فيمكن[٢] جريانها على غير المشروع فلا يوثق بها.

وأما أفعاله فإذا جرت على خلاف أفعال أهل الدين والعلم لم يصح الاقتداء بها، ولا جعلها أسوة في جملة أعمال السلف الصالح، وكذلك إقراره؛ لأنه من جملة أفعاله.

وأيضاً: فإن كل واحد من هذه الوجوه الثلاثة عائد على صاحبيه بالتأثير، فإن المخالف بجوارحه يدل على مخالفته في قوله، والمخالف بقوله يدل على مخالفته بجوارحه، لأن الجميع يستمدّ من أمر واحد[٣] قلبي.

هذا بيان عدم صحة الفتيا منه على الجملة.

وأما على التفصيل، فإن المفتي إذا أمر مثلاً بالصمت عما لا يَعني، فإن كان صامتاً عما لا يَعني ففتواه صادقة، وإن كان من الخائضين فيما لا يَعني فهي غير صادقة، وإذا دلّك على الزهد في الدنيا وهو زاهد فيها صدقت فتياه، وإن كان راغباً في الدنيا فهي كاذبة، وإن دلّك على المحافظة على الصلاة وكان محافظاً عليها صدقت فتياه وإلا فلا؛

---

(١) سيأتي له تفسير الصحة بالانتفاع والوقوع لا الصحة في الحكم الشرعي، ما لم ينحط إلى رتبة الفسق بالمخالفة.

(٢) أي فيحتمل احتمالاً قريباً أن يكون فتياه بالقول غير صحيحة كأقواله الأخرى.

(٣) وهو كمال الإيمان أوعدمه.

وعلى هذا الترتيب سائر أحكام الشريعة في الأوامر، ومثلها النواهي، فإذا نهى عن النظر إلى الأجنبيات من النساء وكان في نفسه منتهياً عنها صدقت فتياه، أو نهى عن الكذب وهو صادق اللسان، أو عن الزنى وهو لا يزني، أو عن التفحش وهو لا يتفحش، أو عن مخالطة الأشرار وهو لا يخالطهم، وما أشبه ذلك فهو الصادق الفتيا والذي يقتدى بقوله ويقتدى بفعله، وإلا فلا؛ لأن علامة صدق القول مطابقة الفعل، بل هو الصدق في الحقيقة عند العلماء، ولذلك قال تعالى: ﴿**رِجالٌ صَدقُوا ما عاهَدوا اللَّهَ عليه**﴾[أ] وقال في ضده: ﴿**ومِنهم مَن عاهَدَ اللَّهَ لئن آتانَا مِن فضله لنَصَّدّقَنَّ**﴾[ب] إلى قوله: ﴿**وبما كانُوا يَكْذِبون**﴾[جـ] فاعتبر في الصدق مطابقة القول الفعل، وفي الكذب مخالفته. وقال تعالى في الثلاثة الذين خلفوا: ﴿**يا أيُّها الذينَ آمَنوا اتَّقوا اللَّهَ وكونُوا معَ الصَّادقين**[١]﴾[د] وهكذا إذا أخبر العالم عن الحكم أو أمر أو نهى، فإنما ذلك مشترك بينه وبين سائر المكلفين في الحقيقة، فإن وافق صدق وإن خالف كذَب، فالفتيا لا تصح مع المخالفة، وإنما تصح مع الموافقة.

وحسبُ الناظر من ذلك سيدُ البشر ﷺ، حيث كانت أفعاله مع أقواله على الوفاء والتمام، حتى أنكر على من قال: يُحلُّ اللَّهُ لرسوله ما شاء؛ وحين سأله الرجل عن أمر فقال: «إني أفعله» فقال له: إنك لستَ مِثلنَا، قد غفر اللَّه لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، غضب ﷺ وقال: «واللَّهِ إني لأرجو أن أكونَ أخشاكم للَّهِ وأعلمكم بما أتَّقي»[٢] وفي القرآن عن شعيب عليه السلام: ﴿**قد افترينَا على اللَّهِ كذباً إن عدنا**[٣]

(أ) سورة الأحزاب، الآية: ٢٣.

(ب) سورة التوبة، الآية: ٧٥. (جـ) سورة التوبة، الآية: ٧٧.

(١) أي اتقوا اللَّه وكونوا مثلهم في الصدق وخلوص النية، كما هو أحد التفاسير وقال الألوسي إنه المناسب، أي فهؤلاء قد طابق قولهم فعلهم فلم ينتحلهم أعذاراً كغيرها. وقد يقال إن السبب وإن كان خاصاً وهو مطابقة قولهم لفعلهم. إلا أن لفظ الصدق بمعناه الأعم عند الجمهور وهو مطابقة نسبة الخبر للواقع يدل على خصوص الغرض وهو مطابقة قول الشخص لفعله، وهو المعنى الخاص عند العلماء.

(د) سورة التوبة، الآية: ١١٩.

(٢) رواه مسلم.

(٣) لأنه يدعو الناس إلى توحيد اللَّه بلسانه فإذا عاد إلى شركهم كان كاذباً لم يصدق قوله فعله.

في مِلَّتِكم بعدَ إذ نجَّانا اللَّهُ مِنها﴾[أ] وقوله: ﴿وما أريدُ أن أخالِفكم إلى[١] ما أنهاكم عنه﴾[ب] فبيّنت الآية أن مخالفة القول الفعل تقتضي كذب القول، وهو مقتضى ما تقدم في المسألة قبل هذا، وقد قالوا في عصمة[٢] الأنبياء قبل النبوة من الجهل باللَّه وعبادة غير اللَّه إن ذلك لأن القلوب تنفر عمن كانت هذه سبيله، وهذا المعنى جارٍ من باب أولى فيما بعد النبوة، بالنسبة إلى فروع الملة، فضلاً عن أصولها؛ فإنهم لو كانوا آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ويأتونه ـ عياذاً باللَّه من ذلك ـ لكان ذلك أولى منفِّر، وأقربَ صادٍّ عن الاتباع، فمن كان في رتبة الوارثة لهم فمن حقيقة نيله الرتبة ظهور الفعل على مصداق القول، ولما نهى[٣] عن الرِّبا قال: «وأولُ رِباً أضعهُ رِبا العبَّاس بن عَبدِ المطلبِ»[٤] وحين وضع الدماء التي كانت في الجاهلية قال: «وأولُ دَمٍ أضعُه دَمُنا، دمُ ربيعة بن الحارث»[٥] وقال حين شُفِع له في حدّ السرقة: «والذي نفسي بيدِه لو سرقت فاطمة بنت رسول اللَّه لقطعتُ يدعها»[٦] وكله ظاهر في المحافظة على مطابقة القول الفعل بالنسبة إليه وإلى قرابته، وأن الناس في أحكام اللَّه سواء. والأدلة في هذا المعنى أكثر من أن تحصى.

وقد ذم الشرع الفاعل بخلاف ما يقول، فقال اللَّه تعالى: ﴿أتأمرون الناسَ بالبر

(أ) سورة الأعراف، الآية: ٨٩.

(١) يقال (خالفني فلان إلى كذا) إذا قصده وأنت مول عنه (وخالفني عنه) بالعكس أي إذا سمعتم نصحي وتجنبتم التطفيف والبخس وعبادة الأوثان وسائر المعاصي فإني لا أفعله واستبد به دونكم لأن الأنبياء، لا ينهون عن شيء ويخالف فعلهم قولهم. وقد يقال إن الآية ليس فيها أن هذا يعد كذباً، بخلاف ما قبلها، إلا أن يقال إنها تفيده بضميمتها إليها لأن المخالف إليه فيها هو ما سماه كذباً في قوله ﴿إن عدنا في ملتكم﴾.

(ب) سورة هود، الآية: ٨٨.

(٢) أي في دليلها.

(٣) أي في خطبة حجة الوداع المشهورة.

(٤) تقدم(جـ ٤ ـ ص ٤٢٠).

(٥) هو أيضاً جزء من تلك الخطبة الجامعة. وقد رواه أبو داود بلفظ دم الحارث بن عبد المطلب وقال الخطابي صحته (دم ربيعة بن الحارث) قال شارح أبي داود عين علي بن عبد العزيز أن ربيعة لم يقتل في الجاهلية، بل عاش إلى زمن عمر وإنما قتل ولد صغير له، ونسب الدم إليه لأنه ولي الدم.

(٦) أخرجه في التيسير عن الخمسة عن عائشة.

وتنسوْنَ أنفُسكم﴾[أ] الآية، وقال: ﴿**يا أيُّها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون * كبر مقتاً عندَ اللَّهِ أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾[ب] عن جعفر بن برقان قال: سمعت ميمون بن مهران يقول: إن القاصَّ المتكلمَ ينتظر المقت[١]؛ والمستمع ينتظر الرحمة، قلت: أرأيت قول اللَّه: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لِمَ تَقُولونَ ما لا تَفْعلون**﴾[جـ] الآية، هو الرجل يقرظ نفسه فيقول: فعلت كذا وكذا من الخير؟ أو هو الرجل يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وإن كان فيه تقصير؟ فقال: كلاهما.

فإن قيل: إن كان كما قلت تعذَّر القيام بالفتوى وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد قال العلماء إنه لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبُه مؤتمراً أو منتهياً، وإلا أدى ذلك إلى خرم الأصل، وقد مر أن كل تكملة أدت إلى انخرام الأصل المكمَّل غير معتبرة، فكذلك هنا[٢]، ومثله الانتصاب للفتوى، ومن الذي يوجد لا يزِلّ ولا يضِل ولا يخالف قولُه فعلَه؟ ولا سيما في الأزمنة المتأخرة البعيدة عن زمان النبوة، نعم: لا إشكال في أن من طابق قوله فعله على الإطلاق هو المستحق للتقدم في هذه المراتب، وأما أن يقال إذا عدم ذلك لم يصح الانتصاب، هذا مشكل جداً.

فالجواب: أن هذا السؤال غير وارد على القصد المقرر، لأنا إنما تكلمنا على صحة الانتصاب والانتفاع في الوقوع لا في الحكم الشرعي، فنحن نقول: واجب على العالم المجتهد الانتصاب والفتوى على الإطلاق، طابق قوله فعله أم لا، لكن الانتفاع بفتواه لا يحصل، ولا يطرد[٣] إن حصل، وذلك أنه إن كان موافقاً قوله لفعله حصل

(أ) سورة البقرة، الآية: ٤٤.

(ب) سورة الصف، الآيتان: ٢ و ٣.

(١) لأنه يخشى عليه ألا يطابق فعله ما يعظ فيمقت من اللَّه ومن العباد. أما المستمع فيرجى له أن يعمل بما سمع فيرحم.

(جـ) سورة الصف، الآية: ٢.

(٢) أي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه أصل كلي في الدين، ومكمله الائتمار والانتهاء، حتى يكون قدوة وينتفع به، ولكنه إذاجعل هذا المكمل شرطاً مطرداً حتى عند عدم وجود المؤتمر انخرم الأمر بالمعروف وضاع هذا الأصل فيهمل هذاالمكمل.

(٣) أي بل يقع الانتفاع به نادراً، بخلاف الصادق فالانتفاع به مطرد أي غالب،كما سيقول (أو كان مظنة للحصول).

الانتفاع والاقتداء به في القول والفعل معاً، أو كان مظنة للحصول، لأن الفعل يصدق القول أو يكذبه، وإن خالف فعله قوله، فإما أن تؤديه المخالفة إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق أولاً، فإن كان الأول فلا إشكال في عدم صحة الاقتداء وعدم صحة الانتصاب شرعاً وعادة، ومن اقتدى به كان مخالفاً مثله، فلا فتوى في الحقيقة ولا حكم، وإن كان الثاني صح الاقتداء به واستفتاؤه وفتواه فيما وافق[1] دون ما خالف، فمن المعلوم كما تقدم أنه إذا أفتاك بترك الزنا والخمر وبالمحافظة على الواجبات وهو في فعله على حسب فتواه حصل تصديق قوله بفعله، وإذا أفتاك بالزهد في الدنيا أو ترك مخالطة المترفين أو نحو ذلك مما لا يقدح في أصل العدالة ثم رأيته يحرص على الدنيا ويخالط من نهاك عن مخالطتهم فلم يصدق القول الفعل.

هذا: وإن كان الشرع قد أمرك بمتابعة قوله فقد نصبه الشارع أيضاً ليؤخذ بقوله وفعله؛ لأنه وارث النبي، فإذا خالف فقد خالف مقتضى المرتبة، وكذَّب الفعل القول؛ لما في الجبلات من جواذب التأسي بالأفعال، فعلى كل تقدير لا يصح الاقتداء ولا الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق، وقد قال أبو الأسود الدؤلي:

إبدأ بنفسك فانهها عن غيها ... فإذا انتهت عنه فأنت حكيم
فهناك يُسمع ما تقول ويُقتدَى ... بالرأي منك ويَنفعُ التعليمُ
لا تَنهَ عن خُلُق وتأتيَ مثله ... عارٌ عليك ـ إذا فعلتَ ـ عظيمُ

وهو معنى موافق للنقل والعقل، لا خلاف فيه بين العقلاء.

فصل

[حكم الاقتداء بمن لم يطابق قوله فعله]

فإن قيل: فما حكم المستفتي مع هذا المفتي الذي لم يطابق قوله فعله؟ هل يصح

---

(١) أي فيما وافق فيه قوله فعله أما كل ما خالف فيه قوله فعله فلا يعتد بقوله المخالف لفعله فيه وسيأتي أنه يحمل ذلك على كمال الصحة لا على البطلان، لأن الشرع نصبه للمتابعة في القول وإن خالف مرتبته في الفعل. وسيأتي مزيد البيان في الفصل الآتي.

تقليده في باب التكليف، أم لا؟ بمعنى أنه يؤخذ بقوله ويعمل عليه أوْ لا؟ فالجواب: أن هذه المسألة مبنية على ما تقدم؛ فإن أخذت من جهة الصحة في الوقوع فلا تصح؛ لأنها إذا لم تصح بالنسبة إلى المفتي فكذلك يقال بالنسبة إلى المستفتي، هذا هو المطرد والغالب؛ وما سواه كالمحفوظ النادر الذي لا يقوم منه أصل كلي بحال، وأما إن أخذت من جهة الإلزام الشرعي فالفقه فيها ظاهر؛ فإن كانت مخالفته ظاهرةً قادحة في عدالته فلا يصح إلزامه؛ إذ من شرط قبول القول والعمل به صدقُه، وغير العدل لا يوثق به، وإن كانت فتواه جارية على مقتضى الأدلة في نفس الأمر؛ إذ لا يمكن علم ذلك إلا من جهته، وجهته غير موثوق بها، فيسقط الإلزام عن المستفتي، وإذا سقط الإلزام عن المستفتي فهل يبقى إلزام[1] المفتي متوجهاً أم لا؟ يجري[2] ذلك على الخلاف في مسألة حصول الشرط الشرعي: هل هو شرط[3] في التكليف أم لا؟ وذلك مقرر في كتب الأصول، وإن لم تكن مخالفته قادحة في عدالته فقبول قوله صحيح، والعمل عليه مبريء للذمة، والالتزام الشرعي متوجهٌ عليهما معاً.

المسألة الرابعة

[المفتي هو من يحمل الناس على المعهود الوسط]

المفتي البالغ ذِروة الدرجة هو الذي يَحمِلُ الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور، فلا يذهب بهم مذهبَ الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

والدليل على صحة هذا أنه الصراط المستقيم الذي جاءت به الشريعة، فإنه قد مر أن مقصد الشارع من المكلفِ الحملُ على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن قصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين.

---

(١) أي هل يبقى مكلفاً بالإفتاء مع فقد الشرط الشرعي وهو العدالة أو لا.

(٢) قد يقال: وهل العدالة شرط في تكليفه بالإبلاغ أم هي شرط شرعي لإلزام المستفتي الأخذ بأقواله؟

(٣) نسبوا للحنفية القول بشرطية ذلك في التكليف، وتبرأ الحنفية من كون ذلك عاماً، وقالوا إنه لا يقول به عاقل. بل النزاع بينهم وبين الشافعية في خصوص تكليف الكفار بفروع الشريعة لا غير. وعليه لا محل لإجراء هذا الخلاف هنا حتى يعد تسليم أن العدالة شرط في وجوب الإبلاغ.

وأيضاً[١]: فإن هذا المذهب كان المفهومَ من شأن رسول اللَّه ﷺ وأصحابه الأكرمين، وقد رد[٢] عليه الصلاة والسلام التبتل، وقال لمعاذ لمّا أطال بالناس في الصلاة: «أفَتَّانٌ أنت يا مُعاذ؟»[٣]، وقال: «إنَّ مِنكم مُنَفرين»[٤]، وقال: «سدِّدوا وقارِبوا، واغْدُوا ورُوحُوا وشيءٌ من الدُّلْجة، والقصدَ القصدَ تَبلُغُوا»[٥]، وقال: «عليكم من العملِ ما تُطِيقون؛ فإنَّ اللَّهَ لا يمَلُّ حتى تمَلُّوا»، وقال: «أحبُّ العملِ إلى اللَّهِ ما دام عليه صاحِبُه وإن قَلَّ»[٦]، ورد عليهم الوصال، وكثير من هذا.

وأيضاً: فإن الخروج إلى الأطراف خارج عن العدل، ولا تقوم به مصلحة الخلق؛ أما في طرف التشديد فإنه مَهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك أيضاً؛ لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العنَت والحرَج بُغض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة، وهو مشاهد. وأما إذا ذهب به مذهب الانحلال كان مظنة للمشي مع الهوى والشهوة، والشرعُ إنما جاء بالنهي عن الهوى ، واتباع الهوى مُهلك، والأدلة كثيرة.

فصل

فعلى هذا يكون الميّل إلى الرخص في الفتيا بإطلاق مضاداً للمشي على التوسط، كما أن الميل إلى التشديد مضاد له أيضاً.

وربما فهم بعض الناس أن ترك الترخص تشديد، فلا يجعل بينهما وسطاً، و هذا غلط، والوسط هو معظم الشريعة وأم الكتاب، ومن تأمل موارد الأحكام بالاستقراء التام عرف ذلك، وأكثرُ مَن هذا شأنه مِن أهل الانتماء إلى العلم يتعلق بالخلاف الوارد في المسائل العلمية، بحيث يتحرى[٧] الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء منه

---

(١) دليل ثان غير استدلاله بالقاعدة الأصولية التي تقدمت له في كتاب المقاصد في المسألة الثانية عشرة من النوع الثالث.

(٢) أي على جماعة من أصحابه طلبوا منه ذلك.

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا الترمذي.

(٤) رواه البخاري في صلاة الجماعة.

(٥) رواه البخاري في كتاب الإيمان.

(٦) بعض حديث أخرجه في التيسير عن الستة.

(٧) تقدم الكلام على هذا بأوفى بيان في المسألة الثالثة ولواحقها من كتاب الاجتهاد.

على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهذا قلبٌ للمعنى المقصود في الشريعة، وقد تقدم أن اتباع الهوى ليس من المشقات التي يترخص بسببها، وأن الخلاف إنما هو رحمة من جهة أخرى، وأن الشريعة حملٌ على التوسط لا على مطلق التخفيف، وإلا لزم ارتفاع مطلق التكليف من حيث هو حرج ومخالف للهوى، ولا على مطلق التشديد، فليأخذ الموفق في هذا الموضوع حذرَه، فإنه مزلّة قدم على وضوح الأمر فيه.

فصل

قد يسوغ للمجتهد أن يحمّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، بناء على ما تقدم في أحكام الرخص، ولما كان مفتياً بقوله وفعله كان له أن يُخفي ما لعله يُقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه مَن لا طاقة له بذلك العمل فينقطع، وإن اتفق ظهوره للناس نبه عليه، كما كان رسول اللَّه ﷺ يفعل؛ إذ كان قد فاق الناسَ عبادةً وخلقاً، وكان عليه الصلاة والسلام قدوة، فربما اتبع لظهور عمله؛ فكان ينهى عنه في مواضع؛ كنهيه عن الوصال، ومراجعته لعمرو بن العاص[١] في سرد الصوم، وقد قال تعالى: ﴿**واعلَموا أنّ فِيكُم رَسولَ اللَّهِ لو يُطِيعكم في كَثِير مِن الأمر لعنِتُّم**﴾[أ]، وأمر بحل الحبل[٢] الممدود بين الساريتين، وأنكر[٣] على الحوْلاءِ بنت تُوَيْتٍ قيامها الليل، وربما ترك العمل[٤] خوفاً أن يعمل به الناس فيفرض عليهم، ولهذا ـ واللَّه أعلم ـ أخفى السلف الصالح أعمالهم لئلا يتخذوا قدوة، مع ما كانوا يخافون عليه أيضاً من رياء أو غيره، وإذا كان الإظهار عرضة للاقتداء لم يظهر منه إلا ما صح للجمهور أن يحتملوه.

---

(١) كان المراجعة لعبد اللَّه بن عمرو بن العاص لا لعمرو نفسه.

(أ) سورة الحجرات، الآية: ٧.

(٢) حبل وضعته زينب أم المؤمنين رضي اللَّه عنها حتى إذا فترت تعلقت به والحديث أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي.

(٣) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والنسائي (بلفظ امرأة من بني أسد).

(٤) كقيام رمضان جماعة في المسجد.

فصل

إذا ثبت أن الحمل على التوسط هو الموافق لقصد الشارع، وهو الذي كان عليه السلف الصالح، فلينظر المقلِّد أي مذهب كان أجرى على هذا الطريق، فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار، وإن كانت المذاهب كلها طرقاً إلى اللَّه، ولكن الترجيح فيها لا بد منه؛ لأنه أبعد من اتباع الهوى كما تقدم، وأقرب إلى تحري قصد الشارع في مسائل الاجتهاد، فقد قالوا في مذهب داود لمَّا وقف مع الظاهر مطلقاً: إنه بدعة حدثت بعد المائتين؛ وقالوا في مذهب أصحاب الرأي: لا يكاد المُعرِق في القياس إلا يُفارقُ السنة، فإن كان ثمّ رأي بين هذين فهو الأولى بالاتباع، والتعيين في هذا المذهب موكول إلى أهله. واللَّه أعلم.

obeikandl.com

الطرف الثالث

فيما يتعلق بإعمال قول المجتهد المقتدى به وحكم الاقتداء به

المسألة الأولى

[لا يسع المقلد إلا السؤال]

إن المقلد إذا عرضت له مسألة دينية فلا يسعه في الدين إلا السؤال عنها على الجملة[1]؛ لأن اللَّه لم يتعبد الخلق بالجهل، وإنما تعبدهم على مقتضى قوله سبحانه: ﴿واتَّقُوا اللَّه ويُعلِّمكُمُ اللَّه﴾[أ] لا على ما يفهمه[2] كثير من الناس، بل على ما قرره الأئمة في صناعة النحو، أي إن اللَّه يعلمكم على كل حال، فاتقوه، فكأن الثاني سبب في الأول، فترتب الأمر بالتقوى على حصول التعليم ترتباً معنوياً، وهو يقتضي تقدم العلم

---

(١) أي سواء أسأل عنها وطلب الوقوف على دليلها حتى يقتنع كما في العقائد وكما في الفروع إن كان من أهل الاستقلال أم سأل بمقدار ما يصحح به عمله فقط. وأيضاً سواء أكان سؤاله لمن هو أهل أم لا، إلخ ما سيبينه في المسألة الثانية.

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) يفهمونها على حد ﴿إن تتقوا اللَّه يجعل لكم فرقاناً﴾ إلا أن فهمهم لا تساعده قواعداللغة الفصحى، لأنه مبني على أن جملة ﴿ويعلمكم﴾ حال مقدرة، أو بمعنى مضموناً لكم التعليم وكلاهما يفيد أن التعليم مرتب على التقوى، ولكن الجملة المضارعية المثبتة وقوعها حالاً بالواو قليل، حتى قالوا لا بد له من التأويل، والوجه الثاني أن هذه الجمل الثلاث مستقلة بعضها عن بعض. فالأولى طلب تقوى اللَّه، والثانية وعد بالإنعام، والثالثة غاية التعظيم، ولذا ساغ فيها تكرار كلمة الجلالة مع أنهم كرهوا تكرار اللفظ الواحد في الجمل المتعاقبة.

obeikandl.com

على العمل، والأدلة على هذا المعنى كثيرة، وهي قضية لا نزاع فيها، فلا فائدة في التطويل فيها، لكنها كالمقدمة لمعنى آخر، وهي:

المسألة الثانية
[إذا تعدد أهل الذكر وجب الترجيح]

وذلك أن السائل لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه؛ لأنه إسنادُ أمر إلى غير أهله، والإجماع على عدم صحة مثل هذا، بل لا يمكن[١] في الواقع، لأن السائل يقول لمن ليس بأهل لما سئل عنه: أخبرني عما لا تدري، وأنا أسند أمري لك فيما نحن بالجهل به على سواء، ومثل هذا لا يدخل في زمرة العقلاء؛ إذ لو قال له: دُلَّني في هذه المفازة على الطريق إلى الموضع الفلاني، وقد علم أنهما في الجهل بالطريق سواءٌ لَعُدَّ من زمرة المجانين، فالطريق الشرعي أولى؛ لأنه هلاك أخروي، وذلك هلاك دنيوي خاصة، والإطناب في هذا أيضاً غير محتاج إليه؛ غير أنا نقول بعده: إذا تعين عليه السؤال فحق عليه أن لا يسأل إلا من هو من أهل ذلك المعنى الذي يسأل عنه، فلا يخلو أن يتحد في ذلك القطر أو يتعدد، فإن اتحد فلا إشكال، وإن تعدد فالنظر في التخيير وفي الترجيح قد تكفل به أهل الأصول، وذلك إذا لم يعرف أقوالهم في المسألة قبل السؤال، أما إذا كان اطلع على فتاويهم قبل ذلك وأراد أن يأخذ بأحدها فقد تقدم قبل هذا أنه لا يصح له إلا الترجيح؛ لأن من مقصود الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً للَّه، وتخييرُه يفتح له باب اتباع الهوى، فلا سبيل إليه ألبتة، وقد مر[٢] في ذلك تقريرٌ حسن في هذا الكتاب فلا نعيده.

المسألة الثالثة
[الترجيح يكون عاماً أو خاصاً]

حيث يتعين الترجيح فله طريقان: أحدهما عام والآخر خاص.

فأما العام فهو المذكور في كتب الأصول؛ إلا أن فيه موضعاً يجب أن يتأمل

---

(١) أي حصوله من العقلاء.

(٢) في المسألة الثالثة من كتاب الاجتهاد ولواحقها.

ويحترز منه، وذلك أن كثيراً من الناس تجاوزوا الترجيح بالوجوه الخالصة إلى الترجيح ببعض الطعن على المذاهب المرجوحة عندهم، أو على أهلها القائلين بها، مع أنهم يثبتون مذاهبهم ويعتدّون بها ويراعونها، ويفتون بصحة الاستناد إليهم في التقوى، وهو غير لائق بمناصب المرجحين، وأكثر ما وقع ذلك في الترجيح بين المذاهب الأربعة وما يليها من مذهب داود ونحوه، فلنذكر هنا أموراً يجب التنبه لها.

أحدها: أن الترجيح بين الأمرين إنما يقع في الحقيقة بعد الاشتراك في الوصف الذي تفاوتا فيه، وإلا فهو إبطال لأحدهما، وإهمال لجانبه رأساً، ومثل هذا لا يسمى ترجيحاً، وإذا كان كذلك فالخروج في بعض المذاهب على بعض إلى القدح في أصل الوصف بالنسبة إلى أحد المتصفين خروج عن نمط[١] إلى نمط آخر مخالف له، وهذا ليس من شأن العلماء، وإنما الذي يليق بذلك الطعن والقدح في حصول ذلك الوصف لمن تعاطاه وليس من أهله، والأئمة المذكورون برآء[٢] من ذلك النمط لا يليق بهم.

والثاني: أن الطعن في مساق الترجيح يبين[٣] العناد من أهل المذهب المطعون عليه، ويزيد في دواعي التمادي والإصرار على ما هم عليه؛ لأن الذي غُض من جانبه مع اعتقاده خلافَ ذلك حقيقٌ بأن يتعصب لما هو عليه، ويُظهر محاسنه، فلا يكون للترجيح المسوق هذا المساقَ فائدة زائدة على الإغراء بالتزام وإن كان مرجوحاً؛ فإن الترجيح لم يحصل.

والثالث: أن هذا الترجيح مُغر بانتصاب المخالف للترجيح بالمثل أيضاً، فبينما نحن نتتبع المحاسن[٤] صرنا نتتبع القبائح؛ فإن النفوس مجبولة على الانتصار لأنفسها ومذاهبها وسائر ما يتعلق بها، فمن غَض من جانب صاحبه غض صاحبُه من جانبه، فكأنّ المرجحَ لمذهبه على هذا الوجه غاضٌّ من جانب مذهبه؛ فإنه تسبب في ذلك، كما في الحديث: «إنّ مِن أكبرِ الكبائرِ أن يسُبَ الرجلُ والدَيه» قالوا: وهل يسبُّ الرجلُ ووالديه؟

---

(١) لعل فيه سقط كلمة (الترجيح).

(٢) إذ الموضوع أنهم يثبتون مذاهبهم، إلخ ما تقدم.

(٣) أي يثيره.

(٤) أي لترجح بها صار كل منا يبحث عن القبائح عند الآخر، يزعم أن ذلك يرجح مذهبه.

قال: «يسُبُّ أبا الرجلِ فيسُبُّ أباه، ويَسبُّ أُمَّه فيسُبُّ أمّه»[١] فهذا من ذلك، وقد منع اللَّه أشياء من الجائزات[٢] لإفضائها إلى الممنوع؛ كقوله: ﴿لا تقُولوا رَاعِنا﴾[أ] وقوله: ﴿ولا تسُبُّوا الذِين يدْعون مِن دُونِ اللَّه﴾[ب] الآية، وأشباه ذلك.

والرابع أن هذا العمل مورِثٌ للتدابر والتقاطع بين أرباب المذاهب، وربما نشأ الصغير منهم على ذلك، حتى يرسخ في قلوب أهل المذاهب بغض من خالفهم فيتفرقوا شيعاً، وقد نهى اللَّه تعالى عن ذلك وقال: ﴿ولا تكُونُوا كالذِين تفَرَّقُوا واختلفُوا﴾[جـ] الآية، وقال: ﴿إن الذين فَرَّقُوا دِينَهم وكانوا شِيَعاً لستَ مِنهم في شَيء﴾[د] وقد مر تقرير هذا المعنى قبل، فكلُّ ما أدّى إلى هذا ممنوع. فالترجيح بما يؤدي إلى افتراق الكلمة وحدوث العداوة والبغضاء ممنوع، ونقل الطبري عن عمر بن الخطاب ـ وإن لم يصحح سنده ـ أنه لما أرسل الحطيئة من الحبس في هجاء الزبرقان بن بدر قال له: إياك والشعر، قال: لا أقدر يا أمير المؤمنين على تركه؛ مأكلةُ عيالي، ونملة على لساني، قال: فشبِّب بأهلك، وإياك وكلَّ مدحة مجحفة! قال: وما هي؟ قال: تقول بنو فلان خير من بني فلان امدح ولا تفضِّل، قال: أنت يا أمير المؤمنين أشعر مني، فإن صح هذا الخبر وإلا فمعناه صحيح، فإن المدح إذا أدى إلى ذم الغير كان مجحفاً، والعوائد شاهدة بذلك.

والخامس أن الطعن والتقبيح في مساق الرد أو الترجيح ربما أدى إلى التغالي والانحراف في المذاهب، زائداً إلى ما تقدم، فيكون ذلك سبب[٣] إثارة الأحقاد الناشئة عن التقبيح الصادر بين المختلفين في معارض الترجيح والمحاجّة.

---

(١) تقدم (جـ ٢ ـ ص ٣٢٣).

(٢) أي فما بالك بالممنوعات؟

(أ) سورة البقرة، الآية: ١٠٤.

(ب) سورة الأنعام، الآية: ١٠٨.

(جـ) سورة آل عمران، الآية: ١٠٥.

(د) سورة الأنعام، الآية: ١٥٩.

(٣) لعله(بسبب) كما يدل عليه لاحق الكلام. فالزائد على ما تقدم إنما هو الانحراف الشديد والتغالي في مجافاة الحق، بسبب الأحقاد الناشئة عن مر التشنيع في معرض المحاجة، كما سيمثل له في كلام الغزالي.

قال الغزالي في بعض كتبه: أكثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جُهال أهل الحق أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء[١]، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا بها في الحال بعد السكوت عنها طول العمر قديمة، ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء لما وجد مثل هذا الاعتقاد مستقراً في قلب مجنون فضلاً عن قلب عاقل.

هذ ما قال، وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية.

وقد جاء في حديث الذي لطم وجه اليهودي القائل: والذي اصطفى موسى على البشر أن النبي ﷺ غضب وقال: «لا تفضِلوا بينَ الأَنبِيَاءِ»[٢] أو «لا تفضلوني على موسى»[٣] مع أن النبي ﷺ جاء بالتفضيل[٤] أيضاً، فذكر المازري في تأويله عن بعض شيوخه أنه يحتمل أن يريد: لا تفضلوا بين أنبياء اللَّه تفضيلاً يؤدي إلى نقص بعضهم؛ قال: وقد خرج الحديث على سبب، وهو لطم الأنصاري وجه اليهودي، فقد يكون عليه الصلاة والسلام خاف أن يفهم من هذه الفعلة انتقاص موسى، فنهى عن التفضيل المؤدي إلى نقص الحقوق، قال عياض: وقد يحتمل أن يقول هذا وإن علم بفضله عليهم وأعلم به أمته؛ لكن نهاه عن الخوض فيه والمجادلة به؛ إذ قد يكون ذلك ذريعة إلى ذكر ما لا يحب منهم عند الجدال، أو ما يحدث[٥] في النفس لهم بحكم الضجر والمراء، فكان نهيه عن المماراة في ذلك كما نهي عنه في القرآن[٦] وغير ذلك، هذا ما قال، وهو

---

(١) من قولهم (أدلى فلان في فلان) أي قال قبيحاً، وليس المراد الإدلاء بالحجة لأنه لا يناسب ما قبله وما بعده.

(٢) روى مسلم (لا تفضلوا بين أنبياء اللَّه، فإنه ينفخ في الصور فيصعق من في السموات والأرض إلا من شاء اللَّه ـ إلى أن قال: فإذا موسى عليه الصلاة والسلام آخذ بالعرش إلخ).

(٣) أخرجه في التيسير عن الخمسة إلا النسائي بلفظ (لا تخيروني) وسيأتي للمؤلف قريباً.

(٤) أي التفضيل بين الأنبياء وتفضيله على موسى. فهو راجع للروايتين.

(٥) معطوف على (ذكر) أي ذريعة إلى أن يحدث في نفوسهم شيء لا يليق بمقامهم بسبب ضجرها من المراء والجدل وإن لم يتكلم به.

(٦) ولا تجادلوا أهل الكتاب.

حق، فيجب أن يعمل به فيما بين العلماء، فإنهم ورثة الأنبياء.

فصل

[الترجيح بذكر الفضائل]

وأما إذا وقع الترجيح بذكر الفضائل والخواص والمزايا الظاهرة التي يشهد بها الكافة فلا حرج فيه، بل هو مما لا بد منه في هذه المواطن، أعني عند الحاجة إليه، وأصله من الكتاب قول اللَّه تعالى: ﴿**تلك الرسلُ فضلنَا بعضهمْ على بعضٍ**﴾[أ] الآية، فبين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل وقال تعالى: ﴿**ولقد فضلنا بعض النبيين على بعضٍ وآتينا داودَ زَبوراً**﴾[ب].

وفي الحديث من هذا كثير؛ لما سئل من أكرمُ الناس؟ فقال: «أتقاهم» فقالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: فيوسف، نبيُّ اللَّه ابن نبيِّ اللَّه ابن نبيِّ اللَّه، ابن خليل اللَّه» قالوا: ليس عن هذا نسألك. قال: «فعن معادن العرب تسألوني؟ خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»[١]، وقال عليه الصلاة والسلام: «بينما موسى في ملأ من بني إسرائيل جاءه رجل فقال: هل تعلمُ أحداً أعلمَ منك؟ قال: لا. فأوحى اللَّهُ إليه: بلى، عبدنا خضِر»[٢] وفي رواية «أن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل: أيُّ الناس أعلم؟ قال: أنا، فعتب اللَّه عليه، إذ لم يردَّ العلم إليه، قال له: بلى لي عبدٌ بمجمعِ البحرين هو أعلم منك» الحديث[٣]... واستبّ رجلٌ من المسلمين ورجلٌ من اليهود، فقال المسلم: والذي اصطفى محمداً على العالمين، في قسم يقسم به. فقال اليهودي: والذي اصطفى موسى على العالمين، إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: «لا تخيروني على موسى؛ فإن الناس يَصعقون فأكونُ أولَ من يفيق؛ فإذا موسى آخذٌ بجانب العرش،

(أ) سورة البقرة، الآية: ٢٥٣.

(ب) سورة الإسراء، الآية: ٥٥.

(١) أخرجه في التيسير عن الشيخين.

(٢) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي. وهذه إحدى روايات مسلم بلفظ (الخضر).

(٣) أخرجه في التيسير عن الشيخين والترمذي. ولا منافاة بين الروايتين؛ ففي الأولى أيضاً لم يرد العلم إلى اللَّه تعالى.

فلا أدري أكان فيمن صَعق فأفاق أو كان ممن استثنى اللَّهُ»[١] وفي رواية: «لا تفضلوا بين الأنبياء؛ فإنه ينفخ في الصور» الحديث[٢]... فهذا[٣] نفي للتفضيل مستند إلى دليل، وهو دليل على صحة التفضيل في الجملة إذا كان ثم مرجح، وقال: «كمل من الرجال كثيرٌ، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران، وإن فضل عائشة على النساءِ كفضل الثريد على سائر الطعام»[٤] وقال للذي قال له: يا خير البرية: «ذاك إبراهيم»[٥] وقال في الحديث الآخر: «أنا سيد ولد آدم»[٦] وأشباهه مما يدل على تفضيله على سائر الخلق، وليس النظر هنا في وجه التعارض بين الحديثين، وإنما النظر في صحة التفضيل ومساغ الترجيح على الجملة، وهو ثابت[٧] من الحديثين. وقال: «خيرُ القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[٨] وقال عمر[٩]: كنا نخير بين الناس في زمان رسول اللَّه ﷺ، فنخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان، وقال عثمان[١٠] للرهط القرشيين الثلاثة، وهم عبد اللَّه بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحُرث بن هشام: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابتٍ في شيء من القرآن[١١] فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم» ففعلوا ذلك، وقال: «خيرُ دور الأنصار بنو النجار، ثم بنو عبد الأشهل، ثم بن الحرث بن الخزرج، ثم بتو ساعدة. وفي كلِّ دور الأنصار خيرٌ»[١٢]

---

(١) و (٢) تقدماً آنفاً.

(٣) أي فهذا النوع في حديثي موسى نهى عن التفضيل إذا لم يكن له مرجح. فماذا كان له مرجح ومستند فلا مانع منه، كما في الأحاديث الأخرى. ومنه يعلم أن الأصل هكذا (نفى للتفضيل إذا كان غير مستند إلى دليل) كما يرشد إليه ما بعده.

(٤) رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء.

(٥) أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي.

(٦) في الجامع الصغير (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة) وهو صدر حديثين أحدهما عن مسلم وأبي داود عن أبي هريرة وثانيهما عن أحمد والترمذي عن أبي سعيد.

(٧) أي في كل منهما صراحة، وإن كان الأول يفيد تفضيل إبراهيم على جميع الخلق والثاني يفيد تفضيل خاتم الأنبياء على أولاد آدم. فلذا كان بينهما تعارض كما قال المؤلف.

(٨) في البخاري بلفظ (خير الناس).

(٩) صوابه (ابن عمر) كما في البخاري والترمذي وأبي داود. وأيضاً فمثله لا يقع من عمر.

(١٠) أخرجه البخاري والترمذي.

(١١) أي من جهة الإملاء الذي ينبني على النطق لا في أصل الألفاظ حاشا للَّه، أن يكون ذلك في المتواترة ألفاظه لفظاً لفظاً.

(١٢) رواه البخاري في فضائل الأنصار.

وقال: «أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدَّهم في اللَّه عمر، وأصدقهم حياءً عثمان، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بنُ جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أُبيُّ بن كعب، ولكل أمة أمين، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجرّاح»[١] وقال عبد الرحمن بن يزيد: سألنا حذيفة عن رجل قريب السمت والهدي من النبي ﷺ حتى نأخذ عنه، فقال: ما أعرف أحداً أقرب سَمْتاً وهَدْياً ودلاً بالنبي ﷺ من ابن أُمِّ عبد[٢]. ولما حضر معاذاً الوفاة قيل له: يا أبا عبد الرحمن أوصنا؟ قال: أجلسوني، قال: إن العلم والإيمان مكانهما، من ابتغاهما وجدهما، يقول ذلك ثلاث مرات، والتمسوا العلم عند أربعة رهط، عند عُوِيمر أبي الدرداء، وعند سلمان الفارسي، وعند عبد اللَّه بن مسعود. وعند عبد اللَّه بن سلام. الحديث...

وقال عليه الصلاة والسلام: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر»[٣] وما جاء في الترجيح والتفضيل كثير لأجل ما ينبني عليه من شعائر الدين وجميعه ليس فيه إشارة إلى تنقيص المرجوح، وإذا كان كذلك فهو القانون اللازم والحكم المنبرم الذي لا يتعدى إلى سواه، وكذلك فعل السلف الصالح.

---

(١) ذكر في التيسير عن الترمذي عن أنس (أرحم أمتي بأمتي أبو بكر، وأشدهم في أمر اللَّه تعالى عمر، وأشدهم حياء عثمان، وأفضلهم علي، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأفرضهم زيد بن ثابت، وأقرؤهم أبي بن كعب، ولكل أمة أمين وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح ولا أظلت الخضراء ولا قلت الغبراء أصدق لهجة من أبي ذر، أشبه عيسى عليه السلام في ورعه، فقال عمر رضي اللَّه عنه أتعرف ذلك له؟ قال نعم فاعرفوه له) ـ ورواه في الجامع الصغير عن ابن عمر بزيادة يسيرة عما هنا عن ابن أبي ليلى ولفظه (أرأف أمتي إلخ).

قال المناوي في شرح الجامع الصغير لكن في الباب أيضاً عن أنس وجابر وغيرهما عند الترمذي وابن ماجه والحاكم وغيرهم، لكن قالوا في روايتهم (أرحم) بدل أرأف وقال الترمذي: حسن صحيح، وأبو داود والحاكم على شرطهما وتعقبهم ابن عبد الهادي في تذكرته بأن في متنه نكارة وبأن شيخه ضعفه، بل رجح وضعه ا هـ.

وقال ابن حجر في الفتح: هذا الحديث أورده الترمذي وابن حبان من طريق عبد الوهاب الثقفي عن خالد الحذاء مطولاً وأوله (أرحم) وإسناده صحيح، إلا أن الحفاظ قالوا إن الصواب في أوله الإرسال والموصول منه ما اقتصر عليه البخاري ا هـ.

(٢) وهو عبد اللَّه بن مسعود.

(٣) أخرجه الترمذي كما في التيسير.

فصل

وربما انتهت الغفلة أو التغافل بقوم ممن يشار إليهم في أهل العلم أن صيروا الترجيح بالتنقيص تصريحاً أو تعريضاً دأبَهم، وعمروا بذلك دواوينهم، وسودوا به قراطيسهم، حتى صار هذا النوع ترجمة من تراجم الكتب المصنفة في أصول الفقه، أو كالترجمة، وفيه ما فيه مما أشير إلى بعضه، بل تطرق الأمر إلى السلف الصالح من الصحابة فمن دونهم، فرأيت بعض التآليف المؤلفة في تفضيل بعض الصحابة على بعض على منحَى التنقيص بمن جعله مرجوحاً وتنزيه الراجح عنده مما نسب إلى المرجوح عنده، بل أتى الوادي فطَّم على القرى، فصار هذا النحو مستعملاً فيما بين الأنبياء، وتطرق ذلك إلى شرذمة من الجهال، فنظموا فيه ونَثرُوا، وأخذوا في ترفيع محمد عليه الصلاة والسلام وتعظيم شأنه، بالتخفيض من شأن سائر الأنبياء، ولكن مستندين إلى منقولات أخذوها على غير وجهـها، وهو خروج عن الحق، وقد علمت السبـب في قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تفضِّلوا بينَ الأَنْبياء» وما قال الناسُ فيه، فإياكَ والدخول في هذه المضايق، ففيها الخروج عن الصراط المستقيم.

وأما الترجيح الخاص فلنفرد له مسألة، وهي:

المسألة الرابعة
[أقسام المفتين]

وذلك أن من اجتمعت فيه شروط الانتصاب للفتوى على قسمين:

أحدهما: مَن كان منهم في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام، حتى إذا أحببت الاقتداءَ به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول اللَّه ﷺ يؤخذ العلم من قوله وفعله وإقراره.

فهذا القسم إذا وجد فهو أولى ممن ليس كذلك وهو القسم الثاني، وإن كان في أهل العدالة مبرزاً، لوجهين:

أحدهما ما تقدم في موضعه من أن من هذا حاله فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك، لأنه الذي ظهرت ينابيع العلم عليه، واستنارت كليته

به، وصار كلامه خارجاً من صميم القلب، والكلام إذا خرج من القلب وقع في القلب، ومن كان بهذه الصفة فهو من الذين قال اللَّه فيهم: ﴿**إنما يخشى اللَّه من عبادِه العلماءُ**﴾[أ] بخلاف من لم يكن كذلك، فإنه وإن كان عدلاً وصادقاً وفاضلاً لا يبلغ كلامه من القلوب هذه المبالغ، حسبما حققته التجربة العادية.

والثاني[١]: أن مطابقة الفعل القول شاهد لصدق ذلك القول، كما تقدم بيانه أيضاً؛ فمن طابق فعله قوله صدقته القلوب، وانقادت له بالطواعية النفوس، بخلاف من لم يبلغ ذلك المقام وإن كان فضله ودينه معلوماً، ولكن التفاوت الحاصل في هذه المراتب مفيد زيادة الفائدة أو عدم زيادتها، فمن زهَّد الناس في الفضول التي لا تقدح في العدالة وهو زاهد فيها وتارك لطلبها فتزهيده أنفع من تزهيد من زهد فيها، وليس بتارك لها؛ فإن ذلك مخالفة وإن كانت جائزة، وفي مخالفة القول الفعل هنا ما يمنع من بلوغ مرتبة من طابق قوله فعله.

فإذا اختلفت مراتب المفتين في هذه المطابقة فالراجح للمقلد اتِّباع من غلبت مطابقة قوله بفعله.

والمطابقة أوعدمها ينظر فيها بالنسبة إلى الأوامر والنواهي، فإذا طابق فيهما ـ أعني فيما عدا شروط العدالة ـ فالأرجح المطابقة في النواهي، فإذا وجد مجتهدان أحدهما مثابر على أن لا يرتكب منهياً عنه لكنه في الأوامر ليس كذلك والآخر مثابر على أن لا يخالف[٢] مأموراً به لكنه في النواهي على غير ذلك، فالأول أرجح في الاتباع من الثاني؛ لأن الأوامر والنواهي فيما عدا شروط العدالة إنما مطابقتها من المكملات ومحاسن العادات، واجتناب النواهي آكد وأبلغ في القصد الشرعي من أوجه.

أحدها: أن درء المفاسد أولى من جلب المصالح، وهو معنى يعتمد عليه أهل العلم.

(أ) سورة فاطر الآية: ٢٨.

(١) يحتاج إلى الفرق بين هذا الوجه وسابقه.

(٢) أي بقدر ما في قدرته، كما تقدم له، وكما يأتي في قوله بعد (فلا قدرة للبشر على فعل جميعها إلخ).

والثاني: أن المناهي تمتثل بفعل واحد وهو الكف، فللإنسان قدرة عليها في الجملة من غير مشقة، وأما الأوامر فلا قدرة للبشر على فعل جميعها، وإنما تتوارد على المكلف على البدل بحسب ما اقتضاه الترجيح، فترك بعض الأوامر ليس بمخالفة على الإطلاق، بخلاف بعض النواهي، فإنه مخالفة في الجملة، فترك النواهي أبلغ في تحقيق الموافقة.

الثالث النقل، فقد جاء في الحديث: «فإذا نهيتُكُم عن شيءٍ فانتهوا، وإذا أمرتُكم بأمر فأْتُوا منه ما استطعتم»[1] فجعل المناهي آكد في الاعتبار من الأوامر، حيث حتَّم في المناهي من غير مَثْنَوِيَّة، ولم يحتم ذلك في الأوامر إلا مع التقييد بالاستطاعة، وذلك إشعارٌ بما نحن فيه من ترجيح مطابقة المناهي على مطابقة الأوامر.

المسألة الخامسة

[أنواع الاقتداء بأفعال أهل الاقتداء]

الاقتداء بالأفعال الصادرة من أهل الاقتداء يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون المقتدى به بالأفعال ممن دل الدليل على عصمته؛ كالاقتداء بفعل النبي ﷺ، أو فعل أهل الإجماع أو ما يعلم[2] بالعادة أو بالشرع أنهم لا يتواطئون على الخطأ؛ كعمل أهل المدينة على رأي مالك والثاني: ما كان بخلاف ذلك.

فأما الثاني فعلى ضربين:

أحدهما: أن ينتصب بفعله ذلك لأن يقتدي به قصداً، كأوامر الحكام ونواهيهم، وأعمالهم في مقطع الحكم: من أخذ وإعطاء ورد وإمضاء، ونحو ذلك؛ أو[3] يتعين بالقرائن قصده إليه تعبداً به واهتماماً بشأنه ديناً وأمانة.

والآخر: أن لا يتعين فيه شيء من ذلك.

فهذه أقسام ثلاثة، لا بد من الكلام عليها بالنسبة إلى الاقتداء.

---

(١) تقدم (جـ ١ ـ ص ١٤٢).

(٢) واقعة موقع (من) فهو داخل فيمن دل الدليل على عصمته.

(٣) صنف آخر من أحد الضربين، وقوله (والآخر إلخ) هو الضرب الثاني فلا هو ممن دل الدليل على عصمته، ولا هو ممن انتصب للاقتداء أو تعين قصده، فلذا كانت الأقسام ثلاثة فقط.

فالقسم الأول: لا يخلو أن يقصد المقتدي إيقاع الفعل على الوجه الذي وقعه عليه المقتدى به، لا يَقصِد به إلا ذلك، سواء عليه أفهم مغزاه أم لا، من غير زيادة، أو يزيد عليه تنويه المقتدى به في الفعل أحسن[١] المحامل مع احتماله في نفسه، فيبني في اقتدائه على المحمل الأحسن، ويجعله أصلاً يرتب عليه الأحكام ويفرع عليه المسائل.

فأما الأول فلا إشكال في صحة الاقتداء به على حسب ما قرره الأصوليون، كما اقتدى[٢] الصحابة بالنبي ﷺ في أشياء كثيرة: كنزع الخاتم الذهبي، وخلع النعلين في الصلاة، والإفطار في السفر والإحلال من العمرة عام الحديبية، وكذلك أفعال الصحابة التي أجمعوا عليها[٣] وما أشبه ذلك.

وأما الثاني[٤]: فقد يحتمل أن يكون فيه خلاف إذا أمكن[٥] انضباط المقصد ولكن الصواب أنه غير معتد به شرعاً في الاقتداء؛ لأمور:

أحدها: أن تحسين الظن إلغاء لاحتمال[٦] قصد المقتدى به دون ما نواه المقتدي من غير دليل.

فالاحتمال الذي عينه المقتدي لا يتعين، وإذا لم يتعين لم يترجح إلا بالتشهي، وذلك مهمل في الأمور الشرعية، إذ لا ترجيح إلا بمرجح.

---

(١) وهو أن يكون فعله تعبداً، مع احتماله أن يكون دنيوياً، وقد يقال إنه في صورة فهم مغزاه وسره الشرعي، يتعين فيه أن يكون فاهماً في التعبد من المعصوم لعدم التنويه المذكورة إنما فيما لم يفهم مغزاه.

(٢) فإن قيل: وهل اقتداؤهم به ﷺ في مثل الإفطار في السفر والإحلال من العمرة كان مجرداً من تنويتهم له ﷺ أنه فعل ذلك تعبداً وإنما فعلوه لمجرد أنه فعله من غير زيادة حتى يصح عده من القسم الأول؟ قلنا: إن محل الفرق بين القسمين قوله (مع احتماله في نفسه) في الثاني وهذه الأمثلة ليست مما يحتمل في نفسه، لأنها متعينة للتعبد، فاتضح كلامه.

(٣) كصلاة التراويح جماعة في المسجد.

(٤) وهو زيادة نية التعبد.

(٥) فإذا لم يمكن فلا وجه للاختلاف فيه، بل يتعين إلغاؤه.

(٦) أي وهو احتمال قوي لا يصح إهماله بمجرد تحسين المقتدي الظن بأن المقتدى به فعله على الوجه الأفضل وهو التعبد، وإلغاؤه بدون دليل ترجيح لأحد الاحتمالين بمجرد التشهي.

obeikandl.com

ولا يقال: إن تحسين الظن مطلوب على العموم، فأولى أن يكون مطلوباً بالنسبة إلى من[١] ثبتت عصمته.

لأنا نقول: تحسين الظن بالمسلم ـ وإن ظهرت مخايل احتمال إساءة الظن فيه ـ مطلوب بلا شك، كقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن**﴾[أ] الآية، وقوله: ﴿**لولا إذ سمعْتُموه ظنَّ المؤمنون والمؤمناتُ بأنفسِهم خيْراً**﴾[ب] الآية، بل أُمر الإنسان في هذا المعنى أن يقول ما لا يعلم ـ كما أُمر[٢] باعتقاد ما لا يعلم ـ في قوله: ﴿**وقالوا هذا إفكٌ مبين**﴾[جـ] وقوله: ﴿**لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم**﴾[د] إلى غير ذلك مما في هذا المعنى. ومع ذلك فلم يبن عليه حكم شرعي، ولا اعتبر في عدالة شاهد ولا في غير ذلك مجرد هذا التحسين، حتى تدل الأدلة الظاهرة المحصلة للعلم أو الظن الغالب.

فإذا كان المكلف مأموراً بتحسين الظن بكل مسلم، ولم يكن كل مسلم عدلاً بمجرد هذا التحسين حتى تحصل الخبرة أو التزكية دل على أن مجرد تحسين الظن بأمر لا يثبت ذلك الأمر، وإذا لم يثبته لم ينبن عليه حكم، وتحسين الظن بالأفعال من ذلك، فلا ينبني عليها حكم.

---

(١) أي كما هو الفرض في هذا القسم.

(أ) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

(ب) سورة النور، الآية: ١٢.

(٢) أداة الطلب الموجه إلى القول في الآيتين واحدة، وهي (لولا)، كما أنها موجهة إلى ظن الخير بالمؤمنين والمؤمنات في الأولى. فالمطلوب في الأولى أن يظنوا الخير بأهل الإيمان، وأن يقولوا هذا إفك مبين. وفي الثانية أن يكذبوا ما سمعوا ويهولوا عليه ويقولوا (سبحان اللّه) أي تنزه عن أن يصم نبيه ويشينه؛ لأن فجور الزوجة ينفر القلوب من زوجها، وأن يقولوا ﴿هذا بهتان عظيم﴾. وعليه فلا يظهر وجه لما قيل (أن موضع الأمر قوله لولا إذ سمعتموه وذكر الأول لتعلقه به). ويبقى الكلام في أن طلب الجزم في قولهم ﴿هذا إفك مبين﴾ و﴿هذا بهتان عظيم﴾ من باب طلب القول والاعتقاد لما يعلم أو ما لا يعلم؟ قال بالأول الفخر والعلامة الثاني، لأن الأنبياء معصومون من كل منفر، وهذا منه كما أشرنا إليه. واستشكل بأن هذا لو كان شرطاً عقلياً في النبوة لما خفي عليه ﷺ ولما سألها فقال (إن كنت ألممت بذنب فاستغفري اللّه وتوبي إليه إلخ)، وأجيب بأجوبة واختار الألوسي أن هذا من مجرد تحسين الظن بخيرة المؤمنين. فراجعه.

(جـ) سورة النور، الآية: ١٢.

(د) سورة النور، الآية: ١٦.

ومثاله كما إذا فعل المقتدى به فعلاً يحتمل أن يكون دينياً تعبدياً، ويحتمل أن يكون دنيوياً راجعاً إلى مصالح الدنيا، ولا قرينة تدل على تعين أحد الاحتمالين، فيحمله هذا المقتدي على أن المقتدى به إنما قصد الوجه الديني بناء على تحسينه الظن به.

والثاني: أن تحسين الظن عمل قلبي من أعمال المكلف بالنسبة إلى المقتدى به مثلاً، وهو مأمور به مطلقاً وافق ما في نفس الأمر أو خالف؛ إذ لو كان يستلزم المطابقة علماً أو ظناً لما أُمر به مطلقاً، بل بقيد الأدلة المفيدة لحصول الظن بما في نفس الأمر، وليس كذلك باتفاق، فلا يستلزم المطابقة، وإذا ثبت هذا فالاقتداء بناءً على هذا التحسين بناءٌ على عمل من أعمال نفسه، لا على أمر[١] حصل لذلك المقتدى به، لكنه قصد الاقتداء بناء على ما عند المقتدى به، فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء، وذلك باطل، بخلاف الاقتداء بناء على ظهور علاماته، فإنه إنما انبنى على أمر حصل للمقتدى به علماً أو ظناً، وإياه قصد المقتدي باقتدائه، فصار كالاقتداء به في الأمور المتعينة[٢].

والثالث[٣]: أن هذا الاقتداء يلزم منه التناقض، لأنه إنما يقتدى به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر ظناً مثلاً، ومجرد تحسين الظن لا يقتضي أنه كذلك في نفس الأمر لا علماً ولا ظناً، وإذا لم يقتضه لم يكن الاقتداء به بناء على أنه كذلك في نفس الأمر، وقد فرضنا أنه كذلك، هذا خلف متناقض.

وإنما يشتبه هذا الموضع من جهة اختلاط تحسين الظن بنفس الظن، والفرق بينهما ظاهر؛ لأمرين:

أحدهما: أن الظن نفسه يتعلق بالمقتدى به مثلاً بقيد كونه في نفس الأمر كذلك، حسبما دلت عليه الأدلة الظنية، بخلاف تحسين الظن، فإنه يتعلق به كان في الخارج على حسب ذلك الظن أولاً.

---

(١) وهو قصده في الواقع بهذا الفعل التعبد، وقوله (على ما عند المقتدى به) أي كما يقتضيه معنى الاقتداء.

(٢) أي للتعبد كما في الصنف الأول من هذا القسم.

(٣) هذا الوجه لازم لما قبله. ولو قال عقب قوله (فأدى إلى بناء الاقتداء على غير شيء): ويلزمه أيضاً التناقض، لصح؛ لأن مقدمات هذا الوجه هي محصل مقدمات الوجه الثاني.

والثاني: أن الظن ناشىء عن الأدلة الموجبة له ضرورة[١] لا انفكاك للمكلف عنه، وتحسين الظن أمر اختياري للمكلف غير ناشىء عن دليل يوجبه، وهو يرجع إلى نفي بعض الخواطر المضطربة الدائرة بين النفي والإثبات في كل واحد من الاحتمالين المتعلقين بالمقتدى به، فإذا جاءه خاطر الاحتمال الأحسنِ قوَّاه وثبته بتكراره على فكره ووعظ النفس في اعتقاده؛ وإذا أتاه خاطر الاحتمال الآخر ضعَّفه ونفاه، وكرر نفيه على فكره، ومحاه عن ذكره.

فإن قيل: إذا كان المقتدى به ظاهرُه والغالب من أمره الميل إلى الأمور الأخروية، والتزود للمعاد، والانقطاع إلى اللَّه، ومراقبة أحواله فيما بينه وبين اللَّه، فالظاهر منه أن هذا الفرد المحتمل ملحق بذلك الأعم الأغلب، شأن الأحكام الواردة على هذا الوزان.

فالجواب: أن هذا الفرد إذا تعين هكذا على هذا الفرض فقد يقوي الظن بقصده إلى الاحتمال الأخروي، فيكون مجال الاجتهاد كما سيذكر بحول اللَّه؛ ولكن ليس هذا الفرض بناء على مجرد تحسين الظن، بل على نفس الظن المستند إلى دليل يثيره، والظن الذي يكون هكذا قد ينتهض في الشرع سبباً لبناء الأحكام عليه، وفرض مسألتنا ليس هكذا، بل على جهة أن لا يكون لأحد الاحتمالين ترجيح يثير مثلُه غلبةَ الظن بأحد الاحتمالين، ويُضعف الاحتمالَ الآخر؛ كرجل[٢] متق للَّه محافظ على امتثال أوامره واجتناب نواهيه، ليس له في الدنيا شغل إلا بما كلف من أمر دينه بالنسبة إلى دنياه وآخرته، فمثل هذا له في هذه الدار حالان: حال دنيوي، به يقيم معاشه ويتناول ما منَّ اللَّه به عليه من حظوظ نفسه، وحال أخروي، به يقيم أمر آخرته، فأما هذا الثاني فلا كلام فيه، وهو متعين في نفسه، وغير محتمل إلا في القليل، ولا اعتبار بالنوادر،

---

(١) كما قالوه في لزوم النتيجة للدليل.

(٢) لتكن على ذكر من أصل الموضوع، وهو أن المقتدى به ممن دل الدليل على عصمته، كالنبي ﷺ أو فعل أهل الإجماع، لا فعل واحد منهم، بل فعل صدر من جمع يتحقق منهم الإجماع الشرعي، أو صدر من جماعة يقوم الدليل على أنهم لا يتواطئون على الخطأ، كعمل أهل المدينة؛ فالفعل المقتدى فيه فيما عدا النبي ﷺ لا يكون عمل فرد، ولا جماعة لا يتحقق فيهم ما ذكر فتمثيله برجل إلخ هنا وفيما يفهم من أصل السؤال بعيد عن أصل الفرض، ومحتاج تطبيقه على أصل الموضوع إلى تكلفات. وإنما يتضح التمثيل فيما يأتي له بعد بالأفعال الجبلية بالنسبة له ﷺ من حيث تحسين الظن بأن أفعاله مصروفة إلى الآخرة.

وأما الأول فهو مثار الاحتمال، فالمباح مثلاً يمكن أن يأخذه من حيث حظ نفسه، ويمكن أن يأخذه من حيث حق ربه عليه في نفسه، فإذا عمله ولم يُدرَ وجهُ أخذِه فالمقتدِي به بناءً على تحسين ظنه به وأنه إنما عمله متقرباً إلى اللَّه ومتعبداً له به، فيعمل به على قصد التقرب ولا مستند له إلا تحسين ظنه بالمقتدى به، ليس له أصل يبني عليه؛ إذ يحتمل احتمالاً قوياً أن يقصد المقتدَى به نيلَ ما أبيح له من حظه، فلا يصادف قصد المقتدي محلاً، بل إن صادف صادف أمراً مباحاً صيره متقرباً به، والمباح لا يصح التقرب به، كما تقدم تقريره في كتاب الأحكام.

بل نقول: إذا وقف المقتدى به وقفةً، أو تناول ثوبَه على وجه، أو قبض لحيته في وقت ما، أو ما أشبه ذلك، فأخَذ هذا المقتدِي يفعلُ مثل فعله بناءً على أنه قصد به العبادة مع احتمال أن يفعل ذلك لمعنى دنيوي أو غافلاً، كان هذا المقتدِي معدوداً من الحمقى والمغفَّلين، فمثل هذا هو المراد بالمسألة.

وكذلك إذا كان له درهم مثلاً فأعطاه صديقاً له لصداقته[١]، وقد كان يمكن أن ينفقه على نفسه ويصنع به مباحاً أو يتصدق به، فيقول المقتدي: حسن الظن به يقتضي أنه يتصدق به، لكن آثر به على نفسه في هذا الأمر الأخروي، فيجيء[٢] منه جواز الإيثار في الأمور الأخروية.

وهذا المعنى لحظ بعض العلماء في حديث: «واختبأتُ دَعوتِي شفاعةً لأُمتي يومَ القيامة»[٣] فاستنبط منه صحة الإيثار في أمور الآخرة؛ إذ كان إنما يدعو[٤] بدعوته التي أُعطيَها في أمر من أمور الآخرة لا في أمور الدنيا، فإذا بنينا على ما تقدم[٥] فلقائل أن

(١) أي لا لفقر مثلاً.

(٢) أي يفرع عليه جواز ذلك ولا بد له أن يجعل في طي حسن ظنه أنه إنما أعطاه لصديقه ليتصدق به، حتى يتم له الاستنباط.

(٣) (لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل كل نبي دعوته، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء اللَّه تعالى من مات من أمتي لا يشرك باللَّه شيئاً) أخرجه في التيسير عن الثلاثة والترمذي.

(٤) أي فحسن الظن به ﷺ أنه يدعو بها لأمر أخروي، فآثر أمته عن نفسه في أمر أخروي.

(٥) وهو أن الصواب أنه غير معتد به شرعاً للأدلة السابقة فلنا أن نرد ما لحظه هذا البعض، فنقول: إن ما قاله إلخ.

يقول إن ما قاله غير متعين، لأنه كان يمكنه أن يدعو بها في أمر من أمور دنياه، لأنه لا حجْر عليه ولا قَدْح فيه ينسب إليه، فقد كان عليه الصلاة والسلام يحب من الدنيا أشياء، وينال مما أعطاه اللَّه من الدنيا ما أبيح له، ويتعين ذلك في أمور؛ كحبه للنساء والطيب والحلواء والعسل والدباء، وكراهيته للضب وأشباه ذلك، وكان يترخص في بعض الأشياء مما أباح اللَّه له، وهو منقول كثيراً.

ووجه ثان[١] وهو أنه قد دعا عليه الصلاة والسلام بأمور كثيرة دنيوية، كاستعاذته من الفقر، والدَّين، وغَلَبة الرجال، وشماتة الأعداء، والهمّ، وأن يرد إلى أرذل العمر، وكان يمكنه أن يعوض من ذلك أمور الآخرة فلم يفعل، ويدل عليه في نفس المسألة أن جملة من الأنبياء دَعَوا الدعوة المضمونة الإجابة لهم المذكورة في قوله: «لكلِّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[٢] على وجه مخصوص بالدنيا جائز لهم، وهو الدعاء عليهم؛ كقوله: ﴿**وقالَ نوحٌ ربِّ لا تَذَرْ على الأرض من الكافرين دَيّاراً**﴾[أ] حسبما نقله المفسرون، وكان من الممكن أن يدعو بغير ذلك مما فيه صلاح لهم في الآخرة، فكونهم فعلوا ذلك وهم صفوة اللَّه من خلقه دليلٌ على أنه لا يتعين في حقهم أن تكون جميع أعمالهم وأقوالهم مصروفة إلى الآخرة فقط، فكذلك دعوة النبي ﷺ لا يتعين فيها أمر الآخرة ألبتة، فلا دليل في الحديث على ما قال هذا العالم.

وأمر ثالث[٣] وهو أنا لو بنينا على هذا الأصل[٤] لكُنَّا نقول ذلك القولَ في كل فعل من أفعاله عليه الصلاة والسلام، كان من أفعال الجِبِلَّة الآدمية أولاً؛ إذ يمكن أن يقال إنه قصد بها أموراً أخروية وتعبداً مخصوصاً، وليس كذلك عند العلماء؛ بل كان يلزم منه أن لا يكون له فعل من الأفعال مختصاً[٥] بالدنيا إلا ما بيّن أنه راجع إلى الدنيا، لأنه لا يتبين

(١) مغايرة هذا الوجه لما قبله من حيث إنه في هذا وقع الدعاء فعلاً بأمور دنيوية وفيما قبله أنه بحيث لو وقع لكان مقبولاً، لما ثبت أنه كان يميل إلى بعض أمور دنيوية ولا حجر عليه في طلبها.

(٢) هو صدر الحديث السابق وسيأتي الكلام على قوله في (أمته) من جهة الرواية ومن جهة المعنى.

(أ) سورة نوح، الآية: ٢٦.

(٣) هذا يصلح دليلاً لأصل الموضوع وهو أن الصواب عدم الاعتداد بالمحتمل في الاقتداء، فيكون رابع الأدلة الثلاثة المتقدمة.

(٤) أي المجيز للاقتداء تحسين الظن الذي بني عليه الإيثار في أمور الآخرة.

(٥) أي متعيناً لها غير محتمل.

إذ ذاك كونُه دنيوياً لخفاء قصده فيه حتى يصرح به[١]، وكذلك إذا لم يبين جهته لأنه محتمل أيضاً، فلا يحصل من بيان أمور الدنيا إلا القليل. وذلك خلاف ما يدل عليه معظم الشريعة، فإذا ثبت هذا صح أن الاقتداء على هذا الوجه غير ثابت[٢]، وأن الحديث لا دليل فيه من هذا الوجه.

مع أن الحديث ـ كما تقدم ـ يقتضي أن الدعوة مخصوصة بالأمة؛ لقوله فيه: «لكلّ نبيٍّ دعوةٌ مستجابةٌ في أمته»[٣] فليست مخصوصة به، فلا يحصل فيها معنى الإيثار الذي ذكره؛ لأن الإيثار ثانٍ عن قبول الانتفاع في جهة المُؤْثر، وهنا ليس كذلك.

والقسم الثاني: إن كان مثلَ انتصاب الحاكم ونحوه فلا شك في صحة الاقتداء؛ إذ لا فرق بين تصريحه[٤] بالانتصاب للناس وتصريحه بحكم ذلك الفعل المفعول أو المتروك، وإن كان مما تعين فيه قصدُ العالم إلى التعبد بالفعل أو الترك بالقرائن الدالة على ذلك، فهو موضع احتمال، فللمانع أن يقول إنه إذا لم يكن معصوماً تطرق إلى

---

(١) لعله قد سقطت هنا جملة المشبه به، والأصل (فما بين رجوعه إلى الآخرة فهو أخروي وكذلك إلخ) وقوله (فلا يحصل إلخ) مبني على تمهيد مطوي، حاصله أن ما لم يبين جهته هو الغالب والكثير. وقوله (وذلك خلاف إلخ) في قوة الاستثنائية القائلة: وذلك باطل.

(٢) طبق قوله سابقاً (الصواب أنه غير معتد به شرعاً).

(٣) لفظ حديث البخاري (لكل نبي دعوة مستجابة وأريد أن أختبىء دعوتي شفاعة لأمتي في الآخرة) وفي مسلم ست روايات عن أبي هريرة في معنى رواية البخاري وفيه روايتان قريبتان في المعنى مما يرويها المؤلف: إحداهما (لكل نبي دعوة دعا بها في أمته) والأخرى (دعاها لأمته) وعلى هاتين يتمشى كلام المؤلف أما على رواية البخاري وروايات مسلم الأولى فيمكن استنباط الإيثار الذي قاله بعضهم، لولا الاحتمال الذي ذكره المؤلف سابقاً من أنه لا مانع أن يدعو بها في أمور دنياه، فلا يكون في أمور الآخرة متعيناً حتى يستدل به على الإيثار المذكور وإلى ما فصلناه أشار المؤلف بقوله (كما تقدم) أي أنه بالرواية المتقدمة لا معنى للاستدلال به على الإيثار رأساً. يعني وما قررناه أولاً مقطوع فيه النظر عن هذه الرواية، ومصروف إلى الروايات الأخرى التي لم تصرح بما يقتضي أن الدعوة مختصة بأمته.

(٤) أي لا فرق بين ما بعد كالتصريح القولي بسبب الانتصاب المذكور. وهو فعله في مقطع الحكم من أخذ ورد إلخ، وبين تصريحه اللفظي بحكم الفعل من إذن ومنع مثلاً. وإنما أولنا كلمة (التصريح) بهذا لأن موضوع المسألة الاقتداء بفعله.

أفعاله الخطأ والنسيان والمعصية[١] قصداً، وإذا لم يتعين وجه فعله[٢] فكيف يصح الاقتداء به فيه قصداً في العبادات أو في العادات؟ ولذلك حكي عن بعض السلف أنه قال: «أضعفُ العلم الرؤية» يعني أن يقول: رأيت فلاناً يعملُ كذا، ولعله فعله ساهياً، وعن إياس بن معاوية: لا تَنْظُر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْه يصدُقْكَ. وقد ذمّ اللَّه تعالى الذين قالوا[٣]: ﴿إنَّا وجدنا آباءَنا على أمة﴾[أ] الآية، وفي الحديث من قول المُرْتَاب: سَمِعتُ الناسَ يقولونَ شيئاً فقُلْته، فالاقتداء بمثل هذا المفروض كالاقتداء بسائر الناس، أو هو قريب منه.

وللمجيز أن يقول: إن غلبة الظن معمول بها في الأحكام، وإذا تعين بالقرائن قصده إلى الفعل أو الترك ـ ولا سيما في العبادات، ومع التكرار أيضاً، وهو من أهل الاقتداء بقوله ـ فالاقتداء بفعله كذلك، وقد قال مالك في إفراد يوم الجمعة بالصوم إنه جائز[٤]؛ واستدل على ذلك بأنه رأى بعض أهل العلم يصومه، قال: وأراه كان يتحَرَّاه. فقد استند إلى فعل بعض الناس عند ظنه أنه كان يتحراه، وضم إليه أنه لم يسمع أحداً من

---

(١) هذا في الحقيقة لا داعي إليه في الدليل ويكر بالإبطال على الأقوال نفسها وعلى أفعال المنتصب اللذين سلمنا فيهما بصحة الاقتداء ويرشح ما قلناه قوله بعد (ولعله فعله ساهياً) ولم يقل أو عاصياً.

(٢) إلا بقرائن قد لا تصدق. كما هو موضوع كلامه.

(٣) أي الذين قلدوا من ليس أهلاً. وفي الحديث لفظ (الناس) أي مطلق الناس الذين لا يقلدون، فتقليد من ليس أهلاً المنفي عليه في الآية والحديث يشبهه تقليد العالم في الفرض المذكور وليس التقليد بعمومه مذموماً كما تدل عليه تلك المسائل الأصولية.

(أ) سورة الزخرف، الآية: ٢٢.

(٤) وذهب الجمهور إلى كراهته وقال عياض. لعل قول مالك يرجع إليه، لأن مذهبه كراهة تخصيص يوم معين بالصيام. وأشار الباجي إلى احتمال أنه قول آخر له. وقال الداودي: لم يبلغه الحديث، ولو بلغه ما خالفه. قال الأبي: فالحاصل أن المازري والداودي فهما من الموطأ الجواز، وعياض رده إلى ما علم من مذهبه من كراهة تخصيص يوم معين بالصوم، وعضده بما أشار إليه الباجي. هذا وأكثر الشيوخ يحكي عن مالك الجواز، ولكن بناؤه على ما قال المؤلف بعيد، فإنه روى عن ابن مسعود أنه (كان ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما رأيته يفطر يوم الجمعة) وعن ابن عمر (ما رأيته مفطراً يوم الجمعة قط) ويكون قوله: (لم أسمع أحداً من أهل العلم ينهى عنه) وقوله (وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه إلخ) من باب الترشيح والتقوية لهذه الأحاديث لا أن عمل بعض أهل العلم هو الدليل المسقط لحكم الحديث الصحيح كما يقول المؤلف. يراجع الزرقاني على الموطأ.

أهل العلم والفقه ومن يُقتدَى به ينهَى عن صيامه، وجعل ذلك عمدةً مسقطة لحكم الحديث الصحيح من نهيه عليه الصلاة والسلام عن إفراد يوم الجمعة بالصوم، فقد يلوح من هنا أن مالكاً يَعتمدُ هذا العمل الذي يفهم من صاحبه القصد إليه إذا كان من أهل العلم والدين، وغلب على الظن أنه لا يفعله جهلاً ولا سهواً ولا غفلة؛ فإن كونه من أهل العلم المقتدَى بهم يقتضي عمله به، وتحريه إياه دليلٌ[١] على عدم السهو والغفلة، وعلى هذا يجري ما اعتمد عليه من أفعال السلف، إذا تأملتها وجدتها قد انضمت إليها قرائن عيّنت قصد المقتدى به، وجهة فعله، فصح الاقتداء.

والقسم الثالث هو أن لا يتعين فعل المقتدى به لقصد دنيوي ولا أخروي، ولا دلت قرينة على جهة ذلك الفعل، فإن قلنا في القسم الثاني بعدم صحة الاقتداء فههنا أولى، وإن قلنا بالصحة فقد ينقدح فيه احتمال؛ فإن قرائن التحري للفعل موجودة، فهي دليل يتمسك به في الصحة[٢]، وأما ههنا فلما فقدت قوى احتمال الخطأ والغفلة وغيرهما، هذا مع اقتران الاحتياط على الدين. فالصواب ـ والحالة هذه ـ منع الاقتداء إلا بعد الاستبراء بالسؤال عن حكم النازلة المقلد فيها، ويتمكن قول من قال: لا تنظر إلى عمل الفقيه، ولكن سَلْهُ يَصْدقك. ونحوه.

المسألة السادسة
[الاقتداء بأقوال وأفعال أرباب الأحوال]

قد تقدم أن لطالب العلم في طلبه أحوالاً ثلاثة:

أما الحال الأول: فلا يسوغ الاقتداء بأفعال صاحبه كما لا يقتدى بأقواله؛ لأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد بعد، فإذا كان اجتهادُه غيرَ معتبر فالاقتداء به كذلك، لأن أعماله إن كانت باجتهاد منه فهي ساقطة، وإن كانت بتقليد فالواجب الرجوع في الاقتداء إلى مقلَّدَه أو إلى مجتهد آخر، ولأنه عرضةٌ لدخول العوارض[٣] عليه من حيث لا يعلم بها، فيصير عمله مخالفاً، فلا يوثق بأن عمله صحيح فلا يمكن الاعتماد عليه.

---

(١) خبر قوله (وتحريه).

(٢) أي في القسم الثاني.

(٣) أي التي من شأنها أن تدخل النقص والخلل في أعماله. وذلك كدواعي الهوى والانحراف عن قصد الدليل وغير ذلك.

وأما الحال الثالث، فلا إشكال في صحة استفتائه، ويجري الاقتداء بأفعاله، على ما تقدم في المسألة قبلها.

وأما الحال الثاني، فهو موضع إشكال بالنسبة إلى استفتائه، وبالنسبة إلى الاقتداء بأفعاله، فاستفتاؤه جارٍ على النظر المتقدم في صحة اجتهاده أو عدم صحته.

وأما الاقتداء بأفعاله، فإن قلنا بعدم صحة اجتهاده فلا يصح الاقتداء، كصاحب الحال الأول، وإن قلنا بصحة اجتهاده جرى الاقتداء بأفعاله على ما تقدم من التفصيل والنظر.

هذا إذا لم يكن في أعماله صاحبَ حال؛ فإن كان صاحب[1] حال وهو ممن يستفتى فهل يصح الاقتداء به بناء على التفصيل المذكور أم لا؟ وهل يصح استفتاؤه في كل شيء أم لا؟ كل هذا مما ينظر فيه، فأما الاقتداء بأفعاله حيث يصح الاقتداء بمن ليس بصاحب حال فإنه لا يليق إلا بمن هو ذو حال مثله، وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغون غاية الجهد في أداء الحقوق، إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامل المحبة، فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه، فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جد السير راحة، فمن كان بهذا الوصف فكيف يقدر على الاقتداء به من هو طالبٌ لحظوظه مُشاحٌّ في استقصاء مباحاته؟! وأيضاً: فإن اللَّه تعالى سهَّل عليهم ما عسّر على غيرهم، وأيدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم، والثقيل على غيرهم خفيفاً عليهم، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أو راضٍ بالأوائل، عن الغايات؟! فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال؛ وإن تطوقوا ذلك زماناً فعما قريب ينقطعون[2]، والمطلوب الدوام، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: «خُذُوا مِن العملِ ما تطيقون، فإن اللَّهَ لَنْ يَمَلّ حتى تملوا»[3]

---

(١) ليس خاصاً بالحالة الثانية، بل عام لكل من صح اجتهاده واستفتاؤه كان من ذوي الحالة الثانية أو الثالثة.

(٢) كما في حديث الترمذي الصحيح (إن لكل شيء شرة ولكل شرة فترة) والشرة النشاط والرغبة.

(٣) تقدم (جـ ١ ـ ص ٣٠٥).

وقال: «أحَبُّ العملِ إلى اللَّهِ ما داومَ عليهِ صاحبهُ وإن قل»[١] وأمر[٢] بالقصد في العمل وأنه مبلِّغ، وقال: «إنّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ في الأمر كله»[٣] وكره العنف والتعمق والتكلف والتشديد[٤] خوفاً من الانقطاع وقال: ﴿**واعْلَمُوا أنَّ فيكم رسولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعكم في كثير من الأمر لعنتمْ**﴾[أ] ورفع عنا الإصر الذي كان على الذين من قبلنا، فإذا كان الاقتداء بأرباب الأحوال آيلاً إلى مثل هذا الحال لم يلق أن ينتصبوا منصب الاقتداء وهم كذلك، ولا أن يتخذهم غيرهم أئمة فيه، اللهم إلا أن يكون صاحب حال مثلهم وغير مخوف عليه الانقطاع، فإذا ذاك يسوغ الاقتداء بهم على ذكر من التفصيل، وهذا المقام قد عرفه أهله، وظهر لهم برهانه على أتم وجوهـه.

وأما الاقتداء بأقواله إذا استُفتي في المسائل فيحتمل تفصيلاً، وهو أنه لا يخلو إما أن يُستفتى في شيء هو فيه صاحب حال أوْ لا، فإن كان الأول جرى حكمه مجرى الاقتداء بأفعاله؛ فإن نُطْقَه في أحكام أحواله من جملة أعماله، والغالبُ فيه أنه يفتي بما يقتضيه حاله، لا بما يقتضيه حال السائل، وإن كان الثاني ساغ ذلك لأنه إذ ذاك كأنما يتكلم من أصل العلم لا من رأس الحال؛ إذ ليس مأخوذاً فيه.

المسألة السابعة

[أوصاف العلماء الذين يصح تقليدهم].

يذكر فيها بعض الأوصاف التي تشهد للعاميّ بصحة اتباع من اتصف بها في فتواه.

قال مالك بن أنس: ربما وردتْ عليَّ المسألة تمنعُني من الطعام والشراب والنوم، فقيل له: يا أبا عبد اللَّه، واللَّه ما كلامك عند الناس إلا نقرٌ في حجر، ما تقول شيئاً إلا تلقَّوْه منك، قال: فمن أحقُّ أن يكون هكذا إلا من كان هكذا؛ قال الراوي: فرأيتُ في النوم قائلاً يقول: مالكٌ معصوم.

---

(١) بقية الحديث السابق. أخرجه في التيسير عن الستة.

(٢) كما في حديث البخاري (سددوا وقاربوا إلخ).

(٣) رواه البخاري في كتاب الأدب.

(٤) كما في حديث أبي داود (لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم إلخ).

(أ) سورة الحجرات، الآية: ٧.

وقال: إني لأُفَكِّرُ في مسألة منذ بضع عشرة سنة، فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن.

وقال: ربما وردت عليَّ المسألة فأفكر فيها ليالي.

وكان إذا سئل عن المسألة قال للسائل: انصرفْ حتى أنظر فيها. فينصرف ويردد فيها؛ فقيل له في ذلك، فبكى وقال: إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأي يوم؛ وكان إذا جلس نكَّس رأسه وحرك شفتيه يذكر اللَّه، ولم يلتفت يميناً ولا شمالاً؛ فإذا سئل عن مسألة تغير لونه ـ وكان أحمر ـ فيصفر وينكِّسُ رأسه ويحرك شفتيه، ثم يقول: ما شاء اللَّه، لا حول ولا قوة إلا باللَّه! فربما سئل عن خمسين مسألة فلا يجيب منها في واحدة، وكان يقول: من أحب أن يجيب عن مسألة فليعرض نفسه قبل أن يجيب على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصه في الآخرة، ثم يجيب.

وقال بعضهم: لكأنما مالك واللَّه إذا سئل عن مسألة واللَّه واقف بين الجنة والنار.

وقال: ما شيءٌ أشدُّ عليَّ من أن أُسأل عن مسألة من الحلال والحرام، لأن هذا هو القطع في حكم اللَّه، ولقد أدركت أهل العلم والفقه ببلدنا وإن إحدهم إذا سئل عن مسألة كان الموت أشرف عليه، ورأيت أهل زماننا هذا يشتهون الكلام فيه والفتيا، ولو وقفوا على ما يصيرون إليه غداً لقللوا من هذا، وإن عمر بن الخطاب وعلياً وعامة خيار الصحابة كانت تَرِدُ عليهم المسائل وهم خير القرن الذي بعث فيهم النبي ﷺ وكانوا يجمعون أصحاب النبي ﷺ ويسألون ثم حينئذ يُفتون فيها؛ وأهل زماننا هذا قد صار فخرهم الفتيا، فبقدر ذلك يفتح لهم من العلم، قال: ولم يكن من أمر الناس ولا مَن مضى من سلفنا الذين يُقْتدى بهم ومعوَّل الإسلام عليهم أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، ولكن يقول: أنا أكره كذا وأرى كذا، وأما حلال وحرام فهذا الافتراء على اللَّه، أما سمعت قول اللَّه تعالى: ﴿**قُلْ أرأيتم ما أنزل اللَّه لكم من رزق**﴾[1] الآية، لأن الحلال ما حلَّله اللَّه ورسوله، والحرام ما حرماه.

قال موسى بن داود: ما رأيت أحداً من العلماء أكثر أن يقول: لا أحسن من مالك؛ وربما سمعته يقول: ليس نُبتلى بهذا الأمر، ليس هذا ببلدنا. وكان يقول للرجل يسأله:

(أ) سورة يونس، الآية: ٥٩.

اذهب حتى أنظر في أمرك؛ قال الراوي: فقلت: إن الفقه من باله[١] وما رفعه اللَّه إلا بالتقوى.

وسأل رجل مالكاً عن مسألة ـ وذكر أنه أرسل فيها من مسيرة ستة أشهر من المغرب ـ فقال له: أخبر الذي أرسلك أنه لا علم لي بها؛ قال: ومن يعلمها؟ قال مَن علَّمه اللَّه. وسأله رجل عن مسألة استودعه إياها أهل المغرب، فقال: ما أدري ما ابتُلينا بهذه المسألة ببلدنا، ولا سمعنا أحداً من أشياخنا تكلم فيها، ولكن تعود؛ فلما كان من الغد جاء وقد حمل ثقله على بغله يقوده، فقال: مسألتي؟ فقال: ما أدري ما هي؟ فقال الرجل: يا أبا عبد اللَّه تركت خلفيَ من يقول ليس على وجه الأرض أعلم منك، فقال مالك غير مستوحش: إذا رجعت فأخبرهم أني لا أُحسن؛ وسأله آخر فلم يجبه، فقال له: يا أبا عبد اللَّه أجبني؟ فقال: ويحك، تريد أن تجعلني حجة بينك وبين اللَّه، فأحتاج أنا أولاً أن أنظر كيف خلاصي ثم أخلصك. وسئل عن ثمان وأربعين مسألة فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا أدري. وسئل من العراق عن أربعين مسألة، فما أجاب منها إلا في خمس. وقال: قال ابن عجلان: إذا أخطأ العالم لا أدري أصيبت مقاتِله. ويروى هذا الكلام عن ابن عباس، وقال: سمعت ابن هرمز يقول: ينبغي أن يورّث العالم جلساءَه قول: لا أدري. وكان يقول في أكثر ما يسأل عنه: لا أدري. قال عمر بن يزيد: فقلت لمالك في ذلك، فقال: يرجع أهل الشام إلى شامهم، وأهل العراق إلى عراقهم، وأهل مصر إلى مصرهم، ثم لعلِّي أرجع عما أرجع أفتيهم به، قال: فأخبرت الليث بذلك، فبكى وقال: مالكٌ واللَّه أقوى من الليث؛ أو نحو هذا. وسئل مرة عن نيف وعشرين مسألة فما أجاب منها إلا في واحدة؛ وربما سئل عن مائة مسألة فيجيب منها في خمس أو عشر، ويقول في الباقي: لا أدري.

قال أبو مصعب قال لنا المغيرة: تعالَوْا نجمع كل ما بقي علينا ما نريد أن نسأل عنه مالكاً، فمكثنا نجمع ذلك، وكتبناه في قنداق ووجّه به المغيرة إليه، وسأله الجواب، فأجابه في بعضه وكتب في الكثير منه: لا أدري. فقال المغيرة: يا قوم، لا واللَّه ما رفعَ اللَّهُ هذا الرجل إلا بالتقوى، من كان منكم يُسأل عن هذا فيرضى أن يقول لا أدري؟

(١) أي معروف عنده، ولكنه لورعه يريد التثبت. وهذا نوع من التقوى الموجبة لرضى اللَّه عن عبده ورفعه في أعين خلقه.

والروايات عنه في لا أدري ولا أحسن كثيرة؛ حتى قيل: لو شاء رجل أن يملأ صحيفته من قول مالك: لا أدري لفعل قبل أن يجيب في مسألة. وقيل له: إذا قلت أنت يا أبا عبد اللَّه لا أدري فمن يدري؟ قال: ويحك، أعرفتني؟ ومن أنا؟ وإيش منزلتي حتى أدري ما لا تدرون، ثم أخذ يحتج بحديث ابن عمر، وقال هذا ابن عمر يقول: لا أدري، فمن أنا؟ وإنما أهلك الناسَ العُجْبُ وطلب الرئاسة؛ وهذا يضمحل عن قليل، وقال مرة أخرى: قد ابتلي عمر بن الخطاب بهذه الأشياء فلم يجب فيها، وقال ابن الزبير لا أدري، وابن عمر لا أدري، وسئل مالك عن مسألة فقال: لا أدري؛ فقال له السائل: إنها مسألة خفيفة سهلة، وإنما أردت أن أعلم بها الأمير، وكان السائل ذا قدر، فغضب مالك وقال: مسألة خفيفة سهلة، ليس في العلم شيء خفيف، أما سمعت قول اللَّه تعالى: ﴿**إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً**﴾[1] فالعلم كله ثقيل، وبخاصة ما يسأل عنه يوم القيامة. قال بعضهم: ما سمعت قط أكثر قولاً من مالك: لا حول ولا قوة إلا باللَّه. ولو نشاء أن ننصرف بألواحنا مملوءة بقوله: لا أدري، إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين لفعلنا.

وقال له ابن القاسم: ليس بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر. فقال مالك: ومن أين علموها؟ قال: منك، فقال مالك: ما أعلمها، فكيف يعلمونها بي؟ وقال ابن وهب: قال مالك: سمعت من ابن شهاب أحاديث كثيرة ما حدثت بها قط ولا أحدث بها. قال الفروي فقلت له: لم؟ قال: ليس عليها العمل، وقال رجل لمالك: إن الثوري حدثنا عنك في كذا. فقال: إني لأحدث في كذا، وكذا حديثاً ما أظهرتها بالمدينة، وقيل له: عند ابن عيينة أحاديث ليست عندك، فقال: أنا أحدث الناس بكل ما سمعت؟ إني إذاً أحمق؛ وفي رواية: إني أريد أن أضلهم إذاً؛ ولقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضُربت بكل حديث منها سوطاً ولم أحدث بها، وإن كنت أجزع الناس من السياط. ولما مات وجد في تركته حديث كثير جداً لم يحدث بشيء منه في حياته، وكان إذا قيل له: ليس هذا الحديث عند غيرك تركه. وإن قيل له: هذا ما يحتج به أهل البدع، تركه. وقيل له: إن فلاناً يحدث بغرائب؟ فقال: من الغريب نفر. وكان إذا شك في الحديث طرحه كله. وقال: إنما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا رأيي فكل

(١) سورة المزمل، الآية: ٥.

ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق ذلك فاتركوه. وقال ليس كل ما قال الرجل وإن كان فاضلاً يتبع ويجعل سنة ويذهب به إلى الأمصار، قال اللَّه تعالى: ﴿**فبشر عبادِ * الذين يستمعون القول**﴾[1] الآية، وسئل عن مسألة أجاب فيها ثم قال مكانه: لا أدري، إنما هو الرأي، وأنا أخطىء وأرجع، وكل ما أقول يكتب. وقال أشهب: ورآني أكتب جوابه في مسألة فقال: لا تكتبها، فإني لا أدري أأثبتُ عليها أم لا. قال ابن وهب: سمعته يعيب كثرة الجواب من العالم حين يسأل، قال: وسمعته عندما يكثر عليه من السؤال يكف ويقول: حسبكم، من أكثر أخطأ. وكان يعيب كثرة ذلك، وقال: يتكلم كأنه جمل مغتلِم يقول: هو كذا هو كذا يهدر في كل شيء، وسأله رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ، أيأكله؟ فقال مالك: سل عما يكون، ودع ما لا يكون، وسأله آخر عن نحو هذا فلم يجبه فقال له: لم لا تجيبني يا أبا عبد اللَّه؟ فقال: لو سألت عما تنتفع به أجبتك. وقيل له: إن قريشاً تقول إنك لا تذكر في مجلسك آباءها وفضائلها، فقال: إنما نتكلم فيما نرجو بركته، قال ابن القاسم: كان مالك لا يكاد يجيب، وكان أصحابه يحتالون أن يجيء رجل بالمسألة التي يحبون أن يعلموها كأنها مسألة بلوى فيجيب فيها. وقال لابن وهب: اتق هذا الإكثار وهذا السماع الذي لا يستقيم أن يُحدَّث به، فقال: إنما أسمعه لأعرفه، لا لأحدث به. فقال له: ما يسمع إنسان شيئاً إلا يحدث به، وعلى ذلك لقد سمعت من ابن شهاب أشياء ما تحدثت بها، وأرجو أن لا أفعل ما عشت، ولقد ندمت أن لا أكون طرحت من الحديث أكثر مما طرحت، قال أشهب: رأيت في النوم قائلاً يقول: لقد لزم مالك كلمة عند فتواه لو وردت على الجبال لقلعتها وذلك قوله: ما شاء اللَّه لا قوة إلا باللَّه.

هذه جملة تدل الإنسان على من يكون من العلماء أولى بالفتيا والتقليد له، وتبين بالتفاوت في هذه الأوصاف الراجح من المرجوح، ولم آتِ بها على ترجيح تقليد مالك وإن كان أرجح بسبب شدة اتصافه بها، ولكن لتتخذ قانوناً في سائر العلماء؛ فإنها موجودة في سائر هداة الإسلام، غير أن بعضهم أشد اتصافاً بها من بعض.

(أ) سورة الزمر، الآيتان: ١٧ و ١٨.

المسألة الثامنة

[العامي يسقط عنه التكليف بما لا يعلم حكمه إذا لم يجد مفتياً]

يسقط عن المستفتي[١] التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر ولا من تقليد: والدليل على ذلك أمور:

أحدها: أنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة عليه على الصحيح ـ حسبما تبين في موضعه من الأصول ـ فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأساً أحق وأولى.

والثاني: أن حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب، والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهذا غير عالم بالفرض، فلا ينتهض سببه على حال.

والثالث: أنه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يطاق، إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال إما عقلاً وإما شرعاً والمسألة بينة.

فصل

ويتصور في هذا العمل أمران:

أحدهما: فقد[٢] العلم به أصلاً، فهو كمن لم يرد عليه تكليف ألبتة.

والثاني: فقد العلم بوصفه دون أصله، كالعالم بالطهارة أو الصلاة أو الزكاة على الجملة، لكنه لا يعلم كثيراً من تفاصيلها وتقييداتها وأحكام العوارض فيها، كالسهو وشبهه، فيطرأ عليه فيها ما لا علم له بوجه العمل به، وكلا الوجهين يتعلق به أحكام

---

(١) أي من هو بصدد الاستفتاء، وهو من عرضت له مسألة دينية وليس من أهل الاجتهاد.

(٢) كمن يسمع أن التهجد مطلوب ولكن لا يدري ما هو؟ أو يسمع أن العمرة مطلوبة ولا يعرفها من أي نوع من العبادات؟ لا أنه لم يرو إليه حتى اسم العمل المطلوب، لأنه حينئذ لا يتحقق فيه أنه مستفت هذا ومغايرته لما بعده ظاهرة. وما يسقط عنه في الأول أصل العمل. وما يسقط عنه في الثاني الوصف الذي لم يتيسر له طريق معرفته.

بحسب الوقائع لا يمكن استيفاء الكلام فيها، وكتب الفروع أخص[١] بها من هذا الموضع.

المسألة التاسعة

[قول المجتهد بالنسبة للعامي كالدليل بالنسبة للمجتهد]

فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة[٢] الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين.

والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذ كانوا لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم ألبتة، وقد قال تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[أ] والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذاً القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام الشارع.

---

(١) فمنها يعلم ما رتب على هذه المسألة مما يسقط عنه وما لا يسقط، بعد حصول العلم به.

(٢) أي قائمة مقامها. فكما أن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة إلخ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم، كما قال الآمدي في الأحكام، واستدل عليه بالنص والإجماع والمعقول. فالنص الآية التي استدل بها المؤلف. والإجماع السكوتي على ذلك والمعقول وهو أن من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد إذا حدثت به حادثة فرعية فأما ألا يكون متعبداً بشيء أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإن كان متعبداً بشيء فأما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد، والأول ممتنع؛ لأن ذلك مما يفضي في حقه وحق الخلق أجمع إلى النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وتعطيل الحرف والصناعات، وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل، ورفع التقليد رأساً، وهو منتهى الحرج والإضرار المطلوب رفعهما. فلم يبق إلا التقليد وأنه هو المتعبد به عند ذلك الفرض. هذا هو ما يريد المؤلف تقريره، وهو بعينه الذي يوافق المسألة قبله من سقوط التكليف عن المستفتي والمقلد إذا لم يجد المفتي. فهذا لا يكون إلا إذا كانت أقوال المجتهدين كأقوال الرسل، من جهة وجوب اتباعها والتزام العمل بها، وأنها كخطاب اللّه الوارد على لسان الرسل بالنسبة للعوام. ولا معنى لكونها حجة على الناس إلا ذلك. وسبق للآمدي في تعريف التقليد ما صرح فيه بوجوب أخذ العامي بقول المفتي، حتى قال إنه حجة ملزمة كالأخذ بالإجماع وبقول الرسول عليه السلام. وأما كون ذلك حجة لذاته أو ليس لذاته، وكذا كون الأدلة الشرعية للمجتهدين حجة لذاتها أو للمعجزة، فهذا أمر آخر وبحث آخر لا يخص موضوع المسألة.

(أ) سورة النحل، الآية: ٤٣.