جمهورية مصر العربية
المجلس الاعلى للشئون الاسلامية
لجنة التعريف بالإسلام

موقف الإمام الشافعي

من مدرسة العراق الفقهية

تأليف
الأستاذ محيي الدين عبد السلام بلتاجي

يشرف على اصدارها :
محمد توفيق عويضة

الكتاب الخامس والثمانون

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

ان هذا البحث الذى نحن بصدده هو نمط جديد فى الدراسات الفقهية، روعى فيه أن ينقل تلك الدراسات والبحوث القيمة التى حمل لواءها علماء أجلاء الى أسلوب العصر الذى نعيشه ، اسهاما فى الكشف عن تراث تعتز به الأمة الاسلامية ، ويقف منه العالم مبهورا يكاد لايصدق أن تلك الدعوة المحمدية قد استطاعت خلال قرنين من الزمن ، أو ما هو قريب من ذلك أن تبلغ بالعقلية الاسلامية تلك المدارج من السمو فى التفكير والنضج فى المعالجة واخضاع جوانب الحياة فى تلك الأمة المترامية الأطراف لهذه المثل الرفيعة التى حملها الاسلام فى أطواء أصله الأول كتاب الله ومعجزة رسوله • ثم فى سنة النبى الأمى العربى •

ان الانسان مهما أوتى من مقدرة فى الابانة عما يحسه لايستطيع أن يوفى ذلك النشاط الفكرى الدافق الذى بعثته الدعوة المحمدية فيمن اعتنق الاسلام من العرب وغيرهم من الأمم التى استظلت بظله ، وعاشت فى كنفه والذى تناول كل ماكان يمكن أن تحتمله الطاقات الفكرية للبشر فى ذلك العصر ، فقد تغلغل الاسلام فى مسارب حياة هؤلاء الناس فكان شعلة متقدة تنير لهم طريق الرقى والتقدم ،ومفتاحا يفتح لهم أبواب الثقافة والعلم ، ونبراسا يهتدون به فى ظلمات جهل كانت تكتنف حياة البشرية فى تلك العصور ، شرع لهم فيه ما يصلح حياتهم ومعادهم ، وهيأ لهم به حياة ماكانت تسمو اليها أنظارهم ، وماكانت تطمح اليها نفوسهم فنقلهم من ظلام الشرك الى نور الوحدانية ، ومن خشونة البداوة الى رفاهة التحضر والتمدين ومن رق

استعباد غاشم ، يستبد فيه القوى بالضعيف ، ويسترق فيه الغنى الفقير ، الى حرية دينية وحرية اجتماعية لاتزال البشرية تتغنى بهما الى يومنا ، وتطمح أن تصل الى قريب منهما فى يوم ما .

أرجو الله أن أكون قد أصبت منه ما أريد ، ووفقت فيه الى ما أبتغى، فيكون لبنة فى بناء ضخم يسعى علماؤنا الى ارساء قواعده بعد أن حادت بنا الطريق يوم نزعنا عنه والتمسنا فى غيره طريقا للحياة ، فان كانت به هنات مما لم يساعفنى الجهد لتلافيها ، فأرجو أن تجد ممن يتفحص البحث غفرانا ، فما كانت للبشر عصمة ، وما كانوا عن التردى فى الخطأ بمعزل وكفانى اعتذارا أنها أولى خطواتى على الطريق .

وقد قسمت البحث الى فصول ستة بعد مقدمة يليها تمهيد ثم خاتمة وثبت مراجع واتبعت فى التقسيم الخطوات التالية :

١ ــ **الفصل الأول** : وتناولت فيه حياة ذلك الامام الجليل محمد ابن ادريس الشافعى المطلبى وقسمت البحث فى تلك الحياة الحافلة الى:

(أ) **حياته الخاصة** : وتناولت فيها التعريف بنسبه ، ثم تحقيق مولده : ثم أول هجرة له وهو طفل للحاق بأهله وعشيرته ، ثم مرحلة طفولته التى قضاها فى مكة .

(ب) **نشأته ودراسته** : وتناولت فيها مرحلة يفاعته وشبابه ورجولته تلك التى لازم فيها البادية مصاحبا لقبيلة هذيل ، ثم دراسته التى تلت ذلك فى مكة ، ثم اتصاله بالامام مالك بن أنس الأصبحى شيخ فقهاء المدينة لعصره ، ثم اتصاله بفقه اليمن فى رحلته اليه ثم شيوخه الذين تلقى عنهم وتأثر بهم مع تناول اتجاهات كل منهم ، وسميت تلك المرحلة من مراحل حياته مرحلة طلبه للعلم .

(ج) **المؤثرات التى عملت فى تكوينه** : وتناولت فيها أثر البيئة الجغرافية والبيئة الزمنية عليه ، ثم اتصاله بالبيئات العلمية المعروفة فى عصره وأثر هذا الاتصال فى توجيه تفكيره ، ثم رحلته فى طلب العلم وأثر هذه الرحلة فى تنمية ملكاته ، ثم أخذه واستفادته من كل الاتجاهات التى كانت تعيش فى عصره .

(د) **منهجـــه الفقهى :** وتناولت فيه : موقفه من الكتاب والسنة ، ثم تحديده لموقف السنة من الكتاب ، ثم موقفه من الاجماع ، ثم موقفه من القياس ، مع ابراز الاتجاهات المخالفة له ، والتى كانت تعيش فى عصره وما قبل عصره •

(هـ) **موقفه من معاصريه بعامة :** وتناولت فيه موقفه من الاتجاهات الفقهية المعاصرة له ، وأثر العصر فى توجيه تلك الاتجـاهات ، ثم الارهاص بتكون المذاهب الفقهية وما تبعه من اتصال فكرى مهد لمرحلة التقريب بين المذاهب •

(و) **تطور الحياة العقلية الاسلامية :** واستعرضت فيه ماعرض للعقلية الاسلامية من تطور خلال الفترة الواقعة بين بعثة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وبين نهاية عصر عمر ، ثم عرضت لنظرة المسلمين بعامه الى تلك الحقبة باعتبارها المصدر الأول الملهم لمسار حياتهم المستقبلة ، ثم الى اختلاف السبل بالمسلمين بعد ذلك وأرجعت هذا الاختلاف الى أمرين **الأول :** اختلاف فهمهم لطبيعة هذا المصدر المشترك وتحليل عناصره وتفسير تعاليمه ، **والثانى :** الظروف التى تأثر بها كل فريق منهم فوجهت نتاجه وجهة مغايرة ، وأثبت أن هـذا المصدر الأول هو الذى ولد ذلك التراث الضخم للحياة الفكرية فيما بعد ، وناقشت موقف المستشرقين من هذا الرأى ، وعرضت أيضـا لارتباط هذا المصدر بالمدينة ، ولارتبـاطه بتعاليم الصـدر الأول من الصحابة ، ثم عرضت للدعوة الاسـلامية بعامة من حيث تأثيرهـا فى معتنقيها ، باعتبارها تحريرا للانسان من القيود العقدية والاجتماعية التى قيدته بها الأديان السابقة وباعتبارها ثورة تؤكد حرية الفـرد العقلية والاجتماعية ، كما تؤكد مسئوليته الاخلاقية أمام الله ، وانه فى ضوء من ذلك وضعت السلطة التى تنظم حياة الجماعة الاسلامية فى يد الفرد يحكم بها من خلال جماعتهم باعتبارهم مصدر السلطة يباشرون تلك السلطة من خلال زعامة ، ثم عرضت لما خول للرسول صلوات الله عليه من أنواع القيـادة دينية كانت أو زمنية ، وما انتقل منها الى خلفائه من بعده ، ثم ماانبثق عن ذلك المصدر الأول من نتائج أثرت فى العقلية الاسلامية ، ثم عرضت بعض نماذج من تشريعات عمر بن الخطاب باعتبارها أكثر تمثيلا لذلك المصدر الأول وأيضا باعتبارها من ركائز التراث الفكرى للحقب اللاحقة •

٢ ــ **الفصل الثانى** : وتناولت فيه موقف الامام الشافعى من مدرسة العراق وعرض للخلاف بين المدارس الفقهية ، وتحليل لأبواب الخلاف التى أوردها الامام فى كتابه الأم وقد قسمت البحث فيه الى :

(أ) **موقف الامام الشافعى من مدرسة العراق** : وتناولت فيه أسباب الخلاف بين المدارس الفقهية ، ثم تناولت منهج الامام الاجتهادى ، والأسس التى قام عليها ، ثم عرضت للقواعد الكلية التى أتى بها الامام ، ثم للرسالة ومكانتها فى ميدان علم الأصول ، ثم الى رأى القدماء والمحدثين فى منهجه والى تطبيق المنهج على السنة ، ثم على القياس ، ثم تناولت المنهج العراقى فى القياس وعرضت لنظرية الامام فى ابطال الاستحسان ، ثم الى موقف منهج الامام الشافعى من الاتجاهين المتعاصرين ، وخلصت الى أن منهج الامام يمثل اتجاها وسطا بينهما ، ثم فصلت مواضع الخلاف بين الاتجاه المدنى والأتجاه الكوفى ثم عرضت لمهاجمة الامام للاتجاهين وأسباب هذه المهاجمة .

(ب) **أما فيما يختص بموضوع الخلاف بين المدارس الفقهية** : فقد تناولت نشأة هذا الخلاف ، ثم الخلاف بين الصحابة وأمثلة من خلافهم وأسبابها ثم أسباب الخلاف بعامة فيما أورده القدماء والمحدثون وما أسفر عنه البحث ، ثم أثر الاعراف فى البيئات المختلفة على الخلاف، ثم الى أثر البيئة الجغرافية والبيئة الزمنية على تنمية الخلاف ، ثم اختلاف التصور الفقهى عند الفقهاء وأثره فى توسيع دائرة الخلاف .

(ج) **تحليل لبعض أبواب الخلاف التى أوردها الامام فى كتاب الأم**: تناولت فيه تلك الأبواب بالشرح والتحليلات المختلفة التى جاءت فيها مثل باب الضمان ، والوطء والرد بالعيب ، والخيار مدته وشروطه ، والعقود والبيوع ، والشفعة ، والوصايا مع ابراز لوجهات النظر المختلفة التى برزت عند الاستنباط من الأصل ، واختلاف التصور الفقهى لدى الفقهاء المختلفين .

٣ ــ **الفصل الثالث** : وتناولت فيه بالبحث موضوعين الأول : السنة كأصل من أصول التشريع الاسلامى ، والثانى : تحليل لفكر الامام الشافعى فى الرسالة وقد قسمت البحث فيه الى :

(أ) نشأة السنة وبيئة المدينة مهد السنة والفرق بين الحديث والسنة ، ثم النزاع حول السنة ، ثم الكتاب والسنة ، ثم حجية السنة، ثم موقف السنة من الكتاب ، ثم اختلاف النظر الى السنة باختلاف العصر الذى ينظر اليها منه كما ناقشت آراء المستشرقين حول السنة ، كما عالجت موضوع عناية السلف للسنة من حيث السند ثم المتن .

(ب) وتناولت فيه بالتحليل نظرية الامام الشافعى الجديدة فى السنة وما جاءت به النظرية فى موقف السنة من تبيان عام الكتاب وخاصه ، ثم السنة المنفردة بأحكام خاصة من دون الكتاب ولا تتعارض مع ماجاء به . ثم السنة المفصلة لمجمل الكتاب ثم جواز وقوع النسخ فى السنة كوقوعه فى الكتاب « ثم اثبات عدم التعارض بين الأحاديث الصحاح ، ثم جواز القياس على الأصول الثابتة ومنها السنة ، ثم لأسباب التعارض بين المرويات ، ثم لتفاوت فهم الصحابة لها ، ثم لاقسام العلم كما جاءت بها النظرية ، ثم لحجية خبر الواحد ، ولمراتب حجية الآثار ، ثم الاجماع بأنواعه وحجيته ، ثم لتعريف القياس وحجيته وشروط القائس ، والاجتهاد وانواعه وشروطه ولمن يجوز ، ثم الاستحسان وابطاله ، ثم لاختلاف أنواعه وطرق معالجته ثم أقوال الصحابة وحجية الأخذ بها .

الفصل الأول

حياته ، نشأته ، دراسته

- المؤثرات التى عملت فى تكوينه ٠
- مذهبـــه ٠
- موقفه من معاصريه بعـــامة ٠
- تطور الحيـــاة العقلية الاسلامية ٠

تمهيد

ما من باحث تعرض للدراسات الفقهية الا أخذ الامام الشافعى من بحثه النصيب الأوفى ، ونال من عنايته الحظ الأكبر ، ذلك أن الفقه الاسلامى مدين للشافعى بالكثير ، فهو من الرعيل الأول الذى حدأصوله وجمع فروعه ، وأرجع الفروع الى الأصول ، وأخرج من الكتاب دلالات الأحكام وسن الطريق التى تتبع فى ذلك ، وأبان موقف السنة من الكتاب ، وحدد الاجماع ، وبين طرق الاستنباط من الكتاب والسنة ، وحد القياس ووضع له الشروط التى يصح بها ، ورسم للمجتهد طريق الاجتهاد على ضوء ماألف فى الأصول ، فكان بذلك ممن عالجوا أصول الفقه فى أوسع دوائره ، وممن تناولوا فروعه فى معالجتها لشتى شئون الحياة •

والامام الشافعى بعد ذلك ظاهرة فذه فى تاريخ الفقه الاسلامى أتى فيه بالجديد فأغناه على منهج لم يسبق اليه ، وأثار حوله حركة عنيفة من الدراسة ازدهرت فى العصر الذى عاش فيه ووجدت المعارض والمؤيد وامتدت من بعده ، فظلت أمدا طويلا موضع درس الدارسين ، وبحث الباحثين ، من المسلمين والمستشرقين على السواء ، كان الشافعى باعثها، وحامل لوائها ابان حياته ، ثم ترك اللواء لتلاميذ من بعده لينهجوا الطريق •

والامام الشافعى أيضا نسيج وحده يختلف عن معاصريه من الفقهاء بفرديته التى تتضح فى تفكيره ومنهجه ، والمنحى الذى نحاه ، بل تتضح من تصوره للمسائل الفقهية التى اجتمعت له من خلال رحلات كثيرة ودراسات عميقة واتصال مستمر بمدارس الفقه المختلفة على تباين اتجاهاتها وتباعد أماكنها ، واختلاف أخذها للأصول ونظرها للمسائل المختلفة التى عرضت للبيئات المتعددة فى عصره وما قبل عصره •

والامام الشـــافعى بعد ذلك قد ترك لنا تراثا ضـــخما فى الفروع والأصـــول نقله الينا تلاميذه والناشرون لمذهبه ، وهو تراث جدير بالدراسة العميقة ، ذلك أن ماخلفه الشافعى لا يمثل الفقه الشافعى فحسب ، وانما يمثل نقلا أمينا للحركة الفقهية التى قامت منذ فجـــر الدعوة الى نهاية القرن الثانى الهجرى ، فهو يمثل جهودا كبيرة لمدارس مختلفة تباعدت أماكنها وتباينت مناهجهـــا تبعا لأسباب عديدة ، وعلى الجملة فهو يحمل معالم ذلك التراث العقلى لتلك الفترة من صـــدر الاسلام الحافلة بالاجتهاد فى تعرف مبادىء الشريعة الاســـلامية ، وتطبيقها على واقع الحياة العملية وما يجد فيها ، والاستنباط منها بما يصلح حال الجماعة الاسلامية فى حياتها ومعادها ، مع ايراد لرأيه فى كل ذلك .

فمن هو الشافعى الذى أثار كل هذا ، وأحدث هذه الحركة الفكرية العنيفة فى ميدان الفقه الاســـلامى ؟ . ان هذا الســـؤال يوجهنا الى البحث فى :

حياته ونشأته ودراسته :

الامام الشافعى هو محمد بن ادريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن السائب بن عبيد بن يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد منافبنمعن ابن كلاب بن مـــرة بن لـــؤى بن غـــالب بن فهـــر بن مالك بن النضر ابن كنانه بن خزيمه بن مدركة بن اليـــاس بن النضر بن نزار ابن معد ابن عدنان بن أد بن أدد ، يلتقى فى نسبه مع رسول الله صلوات الله وسلامه عليه عند عبد مناف (١) .

وقد أجمع المترجمون لحياة الشـــافعى على أنه ولد عام ١٥٠ من الهجرة (٢) واختلفت رواياتهم فيما يختص بتحديد مكان مولده ، فأورد ياقوت فى المعجم روايتين **الأولى** بلســـان الشافعى يقول فيها « ولدت بغزة سنة مائة وخمسين ، وحملت الى مكة وأنا ابن سنتين ، وكانت أمى من الأزد » وغزة من بيت المقدس على ثلاث مراحل ،**والثانية:**

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٧ ص ٢٨١
(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان جـ ٣ ص ٣٠٥

يقول فيها أيضا « ولدت بعسقلان وعسقلان من غزة على ثلاث فراسخ وكلاهما من فلسطين »[1] غير أن ياقوت يعود فيذكر رواية أخرى عن الشافعى أيضا يقول فيها « ولدت باليمن فخافت أمى على الضيعة فحملتنى الى مكة وأنا يومئذ ابن عشر أو شبيه بذلك »[2] • ونعود مرة أخرى لنجد الخطيب يورد رواية عن الشافعى يقول « ولدت باليمن فخافت أمى على الضيعة وقالت الحق بأهلك فتكون مثلهم ، فانى أخاف أن تغلب على نسبك ، فجهزتنى الى مكة فقدمتها وأنا يومئذ ابن عشر أو شبيه بذلك »[3] •

اننا حيال هذه الروايات المتعددة التى أوردتها التراجم الموحدة أو المختلفة ، وحيال غيرها مما أوردته مصادر أخرى نلمس تضاربا فى أمرين ، **الأول** فيما يختص بمكان مولد الامام ، — **والثانى** ، فيما يختص بزمن لحاقه بأهله فى مكة •

فبالنسبة للأمر **الأول** : نجد أن بعض المرويات تحدد مكان مولده بموضعين الأول غزة والثانى عسقلان ، وكلاهما من فلسطين ، وبعضها يحدد مكان المولد باليمن وهى بأقصى جنوب الجزيرة العربية ، وشتان بين فلسطين الواقعة بأقصى الشمال من الجزيرة العربية وبين اليمن الواقعة بأقصى جنوب الجزيرة العربية ، ونحن وان كنا لا نرجح مروية على أخرى ، الا أننا نرى أكثر المرويات تذهب الى أن الامام ولد بفلسطين سواء كان مولده بغزة أو عسقلان وقد يلوح من خلال هذا تغليب احصائى يكون له من تعاضد تلك المرويات شأن ما فى أمر التحديد ، ويوجه ما جاء برواية للخطيب من اشارة الى أن مولده كان باليمن الى أنه من باب اطلاق الحال على المحل ، ذلك أن القبائل التى كانت تسكن غزة وعسقلان من الأزد وهم يمنية ، ويؤيد ذلك أن أم الامام ردية باجماع مؤرخى سيرته •

أما بالنسبة للأمر **الثانى** : — وهو زمن لحاقه بقومه فى مكة — فانه لا يمكننا أن نقطع فيه برأى الآن ، ذلك أن مرحلة طلبه للعلم سوف تلقى

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ١٧ ص ٢٨١
(٢) نفس المصدر ج ١٧ ص ٢٨٢
(٣) تاريخ بغداد للخطيب ج ٢ ص ٥٩ .

ضوءا على هذه النقطة بالذات يساعدنا فى الركون الى رأى فيها ، مع التغاضى عن محاولات للتوفيق بين الروايات المختلفة التى بذلت فى هذا الشأن ، مؤداها أن أم الامام كانت تتردد به بين أحياء قومها اليمن بفلسطين وبين قومه بمكة خلال هذه الفترة ، وأن الانتقال الأول للامام كان وهو ابن سنتين لتعرف أهله به ، وأن انتقاله وهو ابن عشر كان ليقيم بينهم ويتثقف بثقافتهم [1] .

ذلك لأن محاولات التوفيق بين المرويات المتخالفة لا تقوم الا على الظن ، والظن شىء لا يستقيم والبحث العلمى المستهدف الحقائق ، ولا يعيب البحث أن يقف موقفا سلبيا حيال مرويات متعددة مختلفة مستمدة من مصادر تاريخية فى مرتبة الثقة عند الباحثين — مكتفيا بمجرد العرض — انما يعيب البحث أن يعمد الى الظن الذى قد تكشف الأيام عن حقائق تنقضه .

أيام الطلب :

اننا حين نعرض لمسألة طلب الامام للعلم ستطالعنا مرويات متعددة تصور لنا تلك المرحلة النشطة من حياته ، وسوف نعرضها هنا دون الترجيح بين مروية وأخرى ، فلسنا فى مجال تحقيق للمرويات العديدة التى وردت فى هذا الشأن ، وانما نحن فى مجال تلمس الصورة التى تبين لنا حياة الامام أيام الطلب ، كيف بدأ ، والى ما انتهى ، ولسنا نعنى بذلك أننا لن نحاول جادين استخلاص الحقائق من خلال تيه تلك المرويات وانما قصدنا الى أننا لن نرجح بينها ، ذلك أن الترجيح فى ذلك المجال لا يخلو من الاستناد الى ظن قد يقود الى خطأ نرجو ألا نقع فيه ونحن نترجم لتلك الحقبة من حياة هذا الامام الكبير ، كما أن المرويات فى مجموعها تعطى لنا صورة من تلك المرحلة ، بل هى تكاد تكمل بعضها فى ابراز تلك الصورة بما يوفى بغرض الباحث وان كانت تضطرب فى بعض الأحيان شأنها فى ذلك شأن جميع المرويات فى كتب السير والتراجم .

روى عن الامام الشافعى أنه قال : « كنت يتيما فى حجر أمى ، ولم يكن لها مال ، وكان المعلم يرضى من أمى أن أخلفه اذا قام ، فلما

---

(١) الشافعى حياته وعصره آراؤه وفقهه لأبى زهرة ص ١٤ .

جمعت القرآن ، دخلت المسجد ، فكنت أجالس العلماء فأحفظ الحديث أو المسألة ، وكانت دارنا فى شعب الخيف ، فكنت أكتب فى العظم فاذا كثر طرحته فى جرة عظيمة « وفى مروية أخرى عنه أيضا » لم يكن لى مال فكنت أطلب العلم فى الحداثة ، فأذهب الى الديوان فاستوهب الظهور فأكتب فيها » [1] .

وروى الربيع بن سليمان أنه سمع الشافعى يقول « كنت وأنا فى الكتاب أسمع المعلم يلقن الصبى الآية فأحفظها أنا ، ولقد كنت — ويكتبون أيمتهم — ، فالى أن يفرغ المعلم من الاملاء عليهم قد حفظت جميع ما أملى ، فقال لى ذات يوم : ما يحل لى أن آخذ منك شيئا ، قال : ثم لما خرجت من الكتاب كنت أتلقط الخزف والدفوف ، وكرب النخل ، وأكتاف الجمال أكتب فيها الحديث ، وأجىء الى الدواوين فأستوهب الظهور فأكتب فيها حتى كانت لأمى حباب فملأتها أكتافا وكربا مملوءة حديثا ، ثم انى خرجت عن مكة فلزمت هذيلا فى البادية أتعلم كلامها وآخذ طبعها ، وكانت أفصح العرب ، قال فبقيت فيهم سبع عشرة سنة أرحل برحيلهم ، وأنزل بنزولهم ، فلما رجعت أنشد الأشعار ، وأذكر الآداب والأخبار وأيام العرب ، فمر بى رجل من الزبيريين من بنى عمى فقال لى : يا أبا عبد الله عز على ألا يكون مع هذه اللغة ، وهذه الفصاحة ، والذكاء فقه ، فتكون قد سدت أهل زمانك، فقلت : من بقى أقصد ؟ فقال : مالك بن أنس سيد المسلمين يومئذ قال : فوقع فى قلبى فعمدت الى الموطأ فاستعرته من رجل بمكة فحفظته فى تسع ليال ظاهرا قال : ثم دخلت الى والى مكة وأخذت كتابه الى والى المدينة ، والى مالك بن أنس قال : فقدمت المدينة فأبلغت الكتاب الى الوالى ، فلما أن قرأه قال : يا فتى ان مشيى من جوف المدينة الى جوف مكة حافيا راجلا أهون على من المشى الى باب مالك بن أنس ، فلست أرى الذل حتى أقف على بابه ، فقلت : أصلح الله الأمير أن رأى الأمير يوجه اليه ليحضر قال : هيهات ، ليت أنى اذا ركبت أنا ومن معى ، وأصابنا من تراب العقيق نلنا بعض حاجتنا ، قال : فواعدته العصر ، وركبنا جميعا فوالله لكان كما قال لقد أصابنا من تراب العقيق، قال : فتقدم رجل فقرع الباب فخرجت الينا جارية سوداء ، فقال لها

---

(١) طوالع التأسيس لابن حجر العسقلانى فى ص ٥ .

الأمير ، قولى لمولاك انى بالباب فدخلت فأبطأت ثم خـرجت فقالت : ان مولاى يقرئك السلام ويقول ان كانت مسألة فارفعها فى رقعة يخرج لك الجواب ، وان كان للحديث فقد عرفت يوم المجلس فانصرف ، فقال لهـا : قولى له ان معى كتاب والى مكة اليه فى حاجة مهمة ، قـال : فدخلت وخرجت وفى يدها كرسى فوضـعته ، ثم اذا بمالك قد خرج وعليه المهابة والوقار ، وهو شيخ طويل مسـنون اللحية فجلس وهو متطلس ، فرفع اليه الوالى الـكتاب فبلغ الى هذا — ان هذا رجل من أمره وحاله فتحدثه وتفعل وتصـنع — رمى الكتاب من يده ثم قال : سـبحان الله أوصـار علم رسول الله صلى الله عليه وسـلم يؤخذ بالوسائل ؟ قال : فرأيت الوالى قد تهيب أن يكلمه ، فتقدمت اليه وقلت: أصلحك الله انى رجل مطلبى ، ومن حالى وقصتى ، فلمـا أن سـمع كلامى نظر الى ساعة وكانت لمالك فراسة ، فقال لى : ما اسمك ، قلت: محمد فقال لى : يا محمـد اتق الله ، واجتنب المعاصى فانه سيكون لك شأن من الشـأن ثم قال : نعم وكرامة ، اذا كان غـدا تجىء ويجىء من يقرأ لك : فقلت أنا أقوم بالقراءة ، قال فغدوت عليه وابتدأت أن أقرأ ظاهرا ، والكتاب فى يدى ، فـكلما تهيبت مالكا وأردت أن أقطع أعجبه حسن قراءتى واعرابى فيقول : يا فتى زد حتى قرأته فى أيـام يسيرة ، ثم أقمت بالمدينة حتى توفى مالك بن أنس[1] .

وفى مروية أخرى عن مصعب بن عبد الله بن الزبير « أنه خرج الى اليمن فلقى محمد بن أدريس الشافعى ، وهو مستحض فى طلب الشعر والنحو والغريب ، قال : فقلت له الى كم هذا ؟ لو طلبت الحديث والفقه كان أمثل بك ، وانصرفت به معى الى المدينة ، فذهبت به الى مالك بن أنس ، وأوصيته به ، قال : وكان فتى حلوا ، قال : فما ترك عند مالك ابن أنس الا الأقل : ولا عند شيخ من مشايخ المدينة شيئا الا جمعه، ثم شخص الى العراق ، فانقطع الى محمد بن الحسن فحمل عنه ، ثم جاء الى المدينة بعد سنتين ، وقال : فخرجت به الى مكة فكلمت له ابن داود ، وعرفته حاله الذى صار اليه فأمر له بعشرة آلاف درهم »[2] .

---

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ١٧ ص ٢٧٣/٢٨٠

(٢) نفس المصدر ج ١٧ ص ٢٨٣

وهذه المرويات فى مجموعها تصور لنا مراحل ثلاث من مراحل الطلب مر بها الامام يمكن تقسيمها على الوجه التالى :

الأولى : مرحلة الطفولة وهى التى قضاها فى الكتاب يحفظ القرآن، ويتلقى مبادىء الكتابة والقراءة واللغة ، ويجمع ما تيسر له جمعه من الأحاديث خلال جلوسه الى العلماء فى المساجد مستمعا ، وتلك المرحلة تكشف لنا ظاهرتين **احداهما :** أنه كان على قدر كبير من الذكاء الى جانب تمتعه بحافظة قوية لاقطة ، وشغف بتحصيل العلم شديد ، **وثانيتهما :** أنه كان يعانى من شظف العيش الناتج عن يتمه ، وعدم وجود عائل يتكفل بالقيام على شئونه اللهم الا أم فقيرة لا تستطيع سوى النصح والتوجيه .

الثانية : مرحلة اليفاعة وهى التى قضاها ملازما هذيلا يطلب اللغة والشعر والغريب والأخبار ، وعادات العرب ، وذلك مجاراة لما تعورف عليه آنذاك من وسائل التثقيف ، وهنا أيضا نلاحظ ظاهرتين : **احداهما :** أن الامام مهر فيما ذهب الى البادية من أجله حتى روى أن الأصمعى قال : « صححت أشعار هذيل على فتى يقال له محمد بن أدريس الشافعى » ، **وثانيتهما :** ان الرحلة الى البادية قد تركت فى نفسه انطباعات ، وافادته بمعارف سوف تؤثر فى مراحل حياته المقبلة تأثيرا ظاهرا قويا .

الثالثة : مرحلة الشباب وهى مرحلة اتصاله بالامام مالك وغيره من شيوخ المدينة ومكة **وفى هذه المرحلة نلاحظ أن الامام بدأ يتكون التكون** الحقيقى ، ويتأثر بمدرسة المدينة ومكة تأثيرا ظل ملازما له طوال حياته على الرغم من دخول بعض الاتجاهات الاخرى فى منحاه اكتسبها من زيارته لبيئات اسلامية أخرى تختلف مع بيئة الحجاز فى المنزع تلك هى بيئات العراق واليمن ومصر .

ونخرج من هذه المراحل الثلاث بأن الامام قد استرفد أول حياته **من رافدين اثنين ، هما مدرسة المدينة ، ومدرسة مكة** ، فان اتصاله بالبيئات الفقهية الأخرى يأتى تاليا لهذه الفترة ، ولذا فقد كان المعروف عن الشافعى حينئذ أنه تلميذ لمالك فحسب [1] .

---

(١) أصول التشريع الاسلامى ليوسف شاخت ص ٥

وقد رحل الامام الى اليمن بعد وفاة الامام مالك أى بعد عام ١٧٩ من الهجرة ، وهو فى سن التاسعة والعشرين تقريبا ، ولنترك الامام يحدثنا عن تلك الرحلة بطريق من رووا عنه يقول « خرجت الى اليمن فارتفع لى بها الشأن ، وكان بها وال من قبل الرشيد ، وكان ظلوما غشوما ، كنت ربما آخذ على يديه ، وأمنعه من الظلم ، قال : وكان باليمن تسعة من العلوية قد تحركوا ، فكتب الوالى الى الخليفة يقول : ان أناسا من العلوية قد تحركوا ، وانى أخاف أن يخرجوا وان ههنا رجلا من ولد شافع المطلبى لا أمر لى معه ولا نهى ، قال فكتب اليه هارون أن احمل هؤلاء واحمل الشافعى معهم ، فقرنت معهم ، قال : فلما قدمنا على هارون الرشيد أدخلنا عليه ، وعنده محمد بن الحسن فقال : فدعا هارون بالنطع والسيف وضرب رقاب العلوية ، ثم التفت محمد بن الحسن فقال : يا أمير المؤمنين هذا المطلبى ليغلبنك بفصاحته فانه رجل لسن ، فقلت : مهلا يا أمير المؤمنين ، ما تقول فى رجلين أحدهما يرانى أخاه والآخر يرانى عبده أيهما أحب الى ؟ .

قال الذى يراك أخاه : قال : قلت فذاك أنت يا أمير المؤمنين [1] .

ان هذه المروية تدل على أن الامام الشافعى قد اتصل ببيئة اليمن ، وأن اتصاله بها كان اتصال المعلم أو الفقيه أو القاضى ، لا اتصال طالب العلم الراحل فى طلبه ، كما تدل على أن اتصاله بها كان سابقا على اتصاله بيئة العراق ، اذ أن اتصاله بها كان عقب وفاة أستاذه الأول مالك بن أنس عام ١٧٩ من الهجرة ، وقبل اتصاله بمحمد بن الحسن الشيبانى عام ١٨٤ من الهجرة .

ولكن هل حقيقة ان الامام لم يأخذ عن بيئة اليمن شيئا وأنه اكتفى بأن يفتى ويعلم دون أن يحصل ويستوعب ؟ .

ان الواقع يقول غير هذا ، ذلك أن الدارس لحياة الشافعى يجد أنها حلقة متصلة من التعليم والتعلم ، والأخذ والعطاء هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أن المرويات ذاتها تؤيد ما ذهبنا اليه من أن الامام قد تلقى العلم فى بيئات مختلفة ، وعن شيوخ متباينى الاتجاه والنزعة،

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٧ ص ٢٨٨

وأنهم كانوا يمثلون شتى الاتجاهات الفقهية التى تواجدت فى عصره ، فتلقى فقه المدينة على مالك ، وتلقى فقه مكة على مسلم بن خالد الزنجى وسفيان بن عيينه ، وتلقى فقه الشام على عمرو بن سلمه صاحب الأوزاعى ، وتلقى فقه مصر على يحيى بن حسان صاحب الليث بن سعد وتلقى فقه العراق على محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة ، وتلقى فقه اليمن على مطرف بن مازن وهشام بن يوسف قاضى صنعاء .

مجموعة من الفقهاء تمثل المدارس المختلفة فى العالم الاسلامى ، بل تمثل الاتجاهات المتعددة التى تعيش داخل تلك المدارس . ويقول فى ذلك الفخر « أعلم أن مشايخه الذين روى عنهم كثيرون ، ونحن نذكر المشهورين منهم والذين كانوا من أهل الفقه والفتوى ، انهم تسعةعشر،

خمسة مكية ، وستة مدنية ، وأربعة يمنية ، وأربعة عراقية ، أما الذين من أهل مكة فهم سفيان بن عيينه ، ومسلم بن خالد الزنجى ، وسعيد ابن سالم القداح ، وداود بن عبد الرحمن العطار ، وعبد الحميد بن عبد العزيز بن أبى رواد ، أما الذين من أهل المدينة فهم مالك بن أنس، وابراهيم بن سعد الانصارى ، وعبد العزيز بن محمد الدراوردى وابراهيم بن يحيى الاسامى ، ومحمد بن سعيد بن أبى فديك ، وعبد الله بن نافع الصائغ صاحب ابن أبى ذؤيب ، اما الذين من أهل اليمن فمطرف بن مازن ، وهشام بن يوسف قاضى صنعاء ، وعمرو بن سلمة صاحب الأوزاعى ، ويحيى بن حسان صاحب الليث بن سعد ، وأما الذين من أهل العراق فوكيع بن الجراح وأبو أسامة حماد الكوفيان واسماعيل بن عليه ، وعبد الوهاب بن عبد المجيد البصريان » [1] .

هذا الثبت الذى أورده الفخر لأشهر شيوخ الامام يؤيد ماذهبنا اليه من اختلافه لأكثر من شيخ يمثل اتجاها يختلف عن غيره وأخذه عن أكثر من منهج غير أن لنا وجهة نظر فى رواية الفخر نود أن نثبتها قبل أن ننتقل الى نقطة تالية ، وهى أن تلقى الامام لا يخضع لهذا التقسيم التحديدى ، وانما الراجح أن معالم المدارس الفقهية ، أو بعبارة أخرى أن الآراء الفقهية والمرويات التى كانت تشيع فى بيئة كانت

---

(١) مناقب الشافعى للفخر الرازى ص ١٩ — ٢٠ .

تتسرب الى البيئات الأخرى ، بمعنى أنه قد يكون الشافعى قد أخذ آراء بيئة من بيئة أخرى كان يعيش فيها فنحن نعلم أنه أخذ آراء الأوزاعى وهو فى بيئة اليمن ، وأخذ آراء الليث وهو فى بيئة اليمن أيضا قبل أن يرحل الى مصر ويتصل بآراء الليث اتصالا مباشرا كما أن الامام قد اتصل بآراء فقهية أخرى عن طريق فقهاء لم يوردهم الفخر فيما تضمنه ثبته ذاك ، كما اتصل بفقه غيرهم عن طريقهم .

ومن غير المستبعد أن يكون الامام قد استكمل دراسته لفقه اليمن بين يدى فقه العراق ذلك أن شيوخ مدرسة العراق كان معظمهم يمنية، فقد كان رؤسها نخعيين ، فعلقمة نخعى والأسود نخعى ، وابراهيم نخعى ، ومسروق بن الأجدع همدانى ، والشعبى من شعب وهو بطن من همدان ، والنخع وهمدان قبيلتان يمنيتان ، وشريح كندى ، وكنده من اليمن ، وحماد بن أبى سليمان أشعرى بالولاء ، وأشعر قبيلة من اليمن[1] .

ولعل هؤلاء الفقهاء كانوا متأثرين بما خلف معاذ فى بيئة اليمن من اتجاهات ، بل نحن نجد بالفعل بعض أعلام هذه المدرسة كالأسود بن يزيد النخعى يعتبر من تلاميذ معاذ بن جبل ، وقد أخذ الامام فقه مدرسة العراق ، عمن عاصره من أعلامها بما فيه من بقايا التأثر بالفقه اليمنى، وقد كان اتصال الامام بفقه العراق عقب اتصاله بفقه اليمن كما سبق أن أشرنا اذ أنه عقب لقائه لمحمد بن الحسن عند الرشيد ، ونجاته من المحنة التى وضعه فيها والى اليمن بفضل فصاحته وقوة حجته ، دعا بأن تكتب له كتب محمد بن الحسن وهى خلاصة الفقه العراقى وتناولها بالدراسة والبحث ، ويقول الامام فى ذلك « فوجهت كاتب محمد بن الحسن بمائة دينار وقلت : اجمع الوراقين الليلة على كتب محمد بن الحسن ووجه بها الى » ، قال فكتبت ووجه بها الى [2] .

من كل ما سبق نخرج بأن الامام الشافعى قد تلقى الفقه والحديث على شيوخ قد تباعدت أماكنهم واختلفت مناهجهم ، منهم المعتزلى الذى كان يشتغل بعلم الكلام ــ وكان الشافعى ينهى عن الأخذ فيه ــ ومنهم

---

(١) ضحى الاسلام ج ٢ ص ١٨١

(٢) معجم الأدباء لياقوت ج ١٧ ص ٢٨٨

أتباع مدرسة الحديث المحافظة الذين كانوا يعيبون أهل الرأى ومنهم أهل الرأى المتحررون الذين كانوا يفصلون فى الكثير من المسائل بآرائهم دون الرجوع الى الآثار وبخاصة آحادها ــ لأسباب مختلفة سنعرض لها فيما بعد ، وهكذا اجتمع له أشتات من المناهج ، اجتمع له فقه مكة والمدينة والشام ، ومصر واليمن والعراق كما لم يجد حرجا فى طلب العلم عند من اشتهر بالاعتزال ، وعرف بأنه لايسلك فى طلب أصول الاعتقاد مسلك أهل الحديث والفقه ، ذلكم هو ابراهيم بن يحيى الأسلمى .

يقول الفخر « اتفقوا على أن ابراهيم بن يحيى الاسامى كان معتزليا، وهذا لا يضر الشافعى لأن الشافعى كان يأخذ عنه الفقــه والحديث ، لاأصول الدين ، قال الشافعى : كنت على عمل باليمن واجتهدت فى طلب الخير والبعد عن الشر ، ثم قدمت المدينة فلقيت ابن يحيى وكنت أجالسه، فقال : » تخالفونا وتسمعون منا ، فاذا ظهر لأحدكم شىء دخل فيه »[1].

والآن بعد أن عرضــنا لأيام طلب الامام العلم وتحدثنــا فى ذلك عن مراحل طفولته ويفاعته وشبابه والشيوخ الذين اتصل بهم والمواطن التى رحل اليها ومن لقيهم فيها من علماء ننتقل الى جانب آخر وهو مايتعلق:

بالمؤثرات التى عملت فى تكوينه وأولها :

البيــئة : الذى لاشك فيه أن الانسان مهما علا قدره ابن بيئته وكذلك كان الشافعى فقد نشأ فى بيئة عربية خالصة كان الاتجاه التعليمى فيها يجنح الى أمور ثلاثة : تبدأ بتعلم العربية واتقانها ، ثم بتعلم ضروب من الفروســية ، بالاتجــاه الى أحــد **أمــرين** : اما الاتجــار أو الزراعة ، وتلك أمور عملية يمتهن الانسان بها مهنة معينة ، واما بالاتجاه الى العلم وكان مدار العلم آنذاك أمرين تعليم لغوى ويدخل تحت مدلوله الأدب بضروبه المختلفة شعر ونثر ونقد وخطابة وأخبار وأنساب وجمع، وتعرف على الغــريب ، واما تعليم دينى ويدخل تحت مدلوله الفقه والقراءات والأصول ، ومن خلال الاتجاه التعليمى للفرد ، على قدر نبوغه ــ فيه تتحدد مكانته فى المجتمع ، ويتقلد المنصب الذى يتفق واتجاهه ومقدرته .

---

(١) مناقب الامام الشافعى للفخر الرازى ص ١٩

ولم يكن الامام بدعا فى بيئته ، فقد مر بهذه المراحل جميعا ، وأعنى بها مراحل الاتجاه الى التعلم بعد أن تجاوز المراحل الأولى التى يشترك فيها معه عامة من هم فى سنه قبل أن يؤهلوا للكسب ، ومزاولة نشاط معين ، فقد قضى سنى طفولته فى تلقى مبادىء القراءة والكتابة ، ثم حفظ ماتيسر من القرآن الكريم ، ثم جمع ماأتيح له جمعه من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم قضى مرحلة يفاعته ملازما هذيلا يتلقى اللغة صافية من شوائب اللحن بعيدة عن مسارب العجمة ، ثم ضروب من الفروسية كالرماية وما الى ذلك ، ثم عاد ليفرغ للناحية العلمية ، وينتهى به القصد الى الفقه بعد أن نال حظا وافرا من علوم اللغة والغريب ، والشعر والقرآن ، وأحاديث الرسول ، وقد عرضنا لهذه المرحلة من حياة الامام تفصيلا عند الحديث عن حياته ونشأته بيد أننا أردنا هنا أن نبين الأثر البيئى فى توجيه تلك الحياة ، اذ الانسان نتاج بيئته ، وقد تتأثر به البيئة اذا قيض له أن يكون ذا شأن وتأثير عليها ، ولكنه دائما ربيبها توجه نشأته ، وتكيف بدايته وتحدد نهايته ، وتتأثر به عند استوائه وتكونه وبلوغه مبلغ المؤثر ، وننتقل الى المؤثر الثانى وهو :

الرحلة : سبق أن أشرنا الى اختلاف المرويات حول زمن لحاق الامام بأهله فى مكة وأن بعضها يذهب الى أن لحاقه بهم كان فى الثانية من عمره وبعضها يذهب الى أنه لحق بهم وهو فى العاشرة ، فاذا قابلنا ذلك بما جرت عليه عادة العرب من ارسال أبنائهم الى البادية فى سن مبكرة للتفصح قبل أن يسرى اللحن الى ألسنتهم ، وأن ذلك يكون فى الغالب قبل بلوغ العاشرة لما استقام الأمر فى تحديد أطوار طفولته الأولى ، ولو وجدنا أنفسنا امام أمرين مختلفين كل الاختلاف . ذلك أننا لو ذهبنا الى ترجيح المروية القائلة بأن زمن لحاقه بأهله كان وهو فى العاشرة من عمره لاضطررنا الى قبول أمر شاذ غير مألوف ، وهو أن الامام ذهب الى البادية بعد العاشرة بسنوات عدة — ونكون بذلك قد ألغينا مرحلة هامة من مراحل تلقيه مبادىء القراءة والكتابة ، وما ناله من حظ فى علم الكتاب والحديث على النحو الذى عرضنا له قبل أن يرحل الى البادية ويلازم هذيلا .

ولو ذهبنا مع المروية الثانية القائلة بأن زمن لحاقه بأهله كان وهو فى الثانية من عمره لوجدنا أنها تتفق ومنطق الأمور ، اذ أنها تتيح له مرحلة التحصيل الأولى قبل أن يتصل بالبادية فى السن المألوفة أو القريبة منها ،

ومع ذلك فان الامام قد مكث فى البادية فطال مكثه على غير المألوف ، روى الجعدى عند الترجمة للامام أن مدة صحبته للامام مالك بدأت فى دولة المهدى ابن المنصور عام ١٦٤ من الهجرة ، وانتهت بوفاة الامام مالك عام ١٧٩ من الهجرة وبذلك تكون مدة الملازمة خمسة عشر عاما [1] كما تكون بداية الملازمة والامام فى سن الرابعة عشر اذ لا اختلاف على أن مولده كان عام ١٥٠ من الهجرة ، أو لعله عكف بعد عودته من البادية زمنا يعالج اللغويات كما تشير رواية مصعب بن عبد الله بن الزبير حيث وجده مستحض فى طلب الشعر والنحو والغريب، وأن تلك الحقبة الزمنية تفصل بين عودته من البادية وبين لقائه للامام مالك (١٦٤ هجرية) ومهما يكن من أمر فان الفترة التى استغرقت درسه بمكة والمدينة بعد لحاقه بأهله ومكثه فى البادية ملازما لهذيل ثم عكوفه على معالجة اللغويات لاتتجاوز الاثنى عشر عاما اذا ما أخذنا بالمروية الأولى التى أوردها ياقوت فى المعجم والمروية الثانية التى أوردها الجعدى فى طبقات الفقهاء .

وانطلاقا من تحديد المرويات السابقة نستطيع القول بأن التسعة والعشرين عاما التى تقع بين مولد الامام ، ووفاة الامام مالك قد استغرقت المراحل التعليمية الأولى الثلاثة من اتصال بالكتاب لتعلم القراءة والكتابة وشىء من القرآن والحديث ، ثم اتصال بالبادية للتفصح ومعرفة الشعر والرماية ، ثم اتصال بالفكر اللغوى قبل اتصاله بالامام مالك ، ثم اتصاله بالامام مالك الذى كان بمثابة النهاية لتلك المراحل لأخذ الفقه والحديث عليه .

ولكن مروية مصعب لاتمر دون أن تقف العين عند كلمة «يمن» من قوله « خرجت الى اليمن فلقيت محمد بن ادريس وهو مستحض فى طلب الشعر والنحو والغريب » فأى يمن يعنى مصعب ؟ أهو يمن الشام نسبة الى من يسكنه من قبائل فيصبح من اطلاق الحال على المحل ، وقد استخدم بهذا المعنى فى مروية لحاقه بأهله ؟ أم هو يمن جنوب الجزيرة ؟ تساؤل يفرض نفسه على البحث من خلال المعالجة ، والاجابة عليه بوجه القطع متعذرة تعذر الحصول على مصادر تؤرخ لتلك الحقبة من حياة الامام بدقة يطمئن اليها الباحث وتقر نفسه ، الا أنه يمكن الأخذ بالوجه الأول استنادا

---

(١) طبقات فقهاء اليمن لأبى سمرة الجعدى ص ١٤٠

الى أمرين أولهما : ان الامام قد يكون ارتضى تلك الوجهة من العلم اللغوى، وخرج يستزيد منه عند خؤولته بالشام ، وفيهم من يكفيه مؤونته **وهو فقير : وثانيهما** :أنه لاتوجد مروية تشير الى رحيله الى اليمن جنوب الجزيرة قبل اتصاله بالامام مالك عند من ترجموا له•وعلى كل فتلك فروض تعزز الميل الى الأخذ بالرأى الأول ، ومهما يكن من أمر فان الهدف من استجلاء جوانب رحلات الامام ليس سوى خلفية يراد الاستعانة بها فى تتبع الأثر الذى تركته فيه الرحلة عموما خلال تلك الفترة ، وهى تستغرق رحلته الى البادية رغبة فى التفصح ، ثم العودة الى مكة ابتغاء طلب العلم على من فيها ثم الذهاب الى مالك فى طلب مالديه من فقه وحديث •

فان القرائن تؤكد أن الامام كان خلال هذه المراحل كامل الادراك — على صغره — لما حوله متأثرا به مميزا له ، بل انطبع فى مخيلته منه الشىء الكثير ، بعكس رحلته الأولى من فلسطين الى مكة فانها كانت مرحلة مبكرة يصعب عليه فيها الأخذ والاحساس الكامل بما حوله •

رحل الامام الى البادية فى طلب أمرين — كما سبق أن أشرنا — الأول: دراسة العربية والتفصح فيها على من لم تتسرب الى لغتهم العجمة نتيجة الاختلاط بغير أهلها من روم وفرس وغيرهم ممن غشوا الحواضر الاسلامية بعد الفتوح وقد أصاب الامام مبتغاه ، فقد كان ذا ألمعية وذكاء مفرط ، الى جانب مايتمتع به من حافظة قوية لاقطه ، وقد وجد فى هذيل — وهى من أفصح العرب — فيضا نهل منه حتى نال قسطا وافرا من العلم بشعرها، واخبارها ، حتى قال الاصمعى « صححت أشعار هذيل على فتى قرشى يقال له محمد بن أدريس الشافعى » [1] •

وأورد ياقوت عن الآبرى أنه قال « حدثنا محمد بن عبد الله الرازى حدثنا الحسين بن حبيب الدمشقى عن محمود المدى قال : سمعت ابن هشام يقول الشافعى كلامه لغة يحتج بها ، وحدثنى الحسين بن محمد الزعفرانى قال : كان قوم من أهل العربية يختلفون الى مجلس الشافعى

---

(١) معجم الأدباء لياقوت جـ ١٧ ص ٢٩٩

معنا ، ويجلسون ناحية قال : فقلت لرجل من رؤسائهم انكم لا تتعاطون العلم فلم تختلفون معنا ؟ قالوا نسمع لغة الشافعي »[1] .

ويختلف موقف الباحث من المرويات التي تتردد حول فصاحته عن موقفه من المرويات الأخرى فانه لا يسعه الا أن يلقاها بالقبول وذلك لأن ماخلفه الامام من آثار صحيحة النسبة اليه لتقف شاهدة على تلك الفصاحة ، وتدل دلالة قاطعة على أن الامام كان علما من أعلام اللغة فقد أفادته ملازمته لهذيل افادة كبيرة تبدو آثارها واضحة فى المنقول عنه ، وفيما بين أيدينا من آثار حتى اننا نجد رجلا كابن عيينه — مع علو قدره — يسأله فيما غمض عليه فى اللغة ويفسر على مقتضى جوابه .

أما الأمر **الثاني** الذى أفاده الامام من رحلته الى البادية فهو تعلم ضروب من فن الفروسية حتى روى عنه أنه قال : « وكانت همتى فى شيئين فى الرمى والعلم ، فصرت فى الرمى حتى أصيب عشرة من عشرة، وسكت عن العلم فقال بعض الحاضرين : أنت والله فى العلم أكثر منك فى الرمى » ، هذا الى جانب ما اكتسبه من ملابسة لحياة تختلف عن حياة الحضر وتتفاوت عنها اعرافا وتقاليد او موجهات ، ضمت الى محصوله فى تعرف ما يصلح أحوال الناس فى البيئات المختلفة وذلك شيء يحتاجه كل متعرض للافتاء .

وعاد الامام من البادية الى مكة وهو يحمل علما باللغة والغريب والشعر والأخبار الى جانب ما تعلم فى طفولته من القرآن والحديث فجالس شيوخها ، وأخذ عنهم ، ومكث بينهم زمنا حتى بلغ فى ذلك شأنا كبيرا ، وحتى أذن له مسلم بن خالد الزنجى — وهو من كبار شيوخ مكة آنذاك بالفتيا وقال له «أفت أباعبدالله فقد آن لك أن تفتى»[2] . ذلك أن مكة كانت منزلا لابن عباس قضى فيها زمنا عقب عزله من ولايته على البصرة لعلى بن أبى طالب وكان يدارس فيها القرآن ويعالج علومه من تفسير ونسخ ومقيد ، ومطلق ، وعام ، وخاص . وأسباب نزول ، وقد كان علما فى ذلك حتى قال فيه عبد الله بن مسعود

---

(١) نفس المصدر ج ١٧ ص ٢٠٠

(٢) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٣٠٦

« انه ترجمان القرآن » وسئل عبد الله بن عمر فى معنى آية فقال لسائله « انطلق الى ابن عباس فانه أعلم من بقى بما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم » وقال فيه عطاء بن أبى رباح « ما رأيت قط أكـرم من مجلس ابن عباس وأكثر فقها ، وأعظم خشية ان أصحاب الحديث عنده ، وأصحاب القرآن عنده ، وأصحاب الشـعر عنده يصدرهم كلهم عن واد واحد » .

ولذلك فقد ترك ابن عباس بمكة دراسة غنيـة فى الكتاب والفقه واللغة جميعا ، وترك تلاميذ من بعده حملوا طابعه ، وكانوا فى الطبقة الأولى من التابعين الفقهاء ، وكان الطابع المميز لهذه الدراسة الاهتمام الشـديد بالكتـاب وتفسـيره وتعرف مدلولاته وأسباب نزوله ومراتب عمومه وخصوصه وناسخه ومنسوخه ، وحكمه ومتشابهه ، وكان صاحب هذه المدرسة عمدة للمفسرين بل انه شغل جزءا كبيرا من كتب التفسير فيما بعد ، وقد أخذ الامام عمن نقلوا علم ابن عباس أمثال سفيان ابن عيينه المتوفى عام ١٩٨ من الهجرة ، ومسلم بن خالد الزنجى المتوفى عام ١٨٠ من الهجرة ، وداود بن عبد الرحمن العطار المتوفى عام ١٧٥ من الهجرة ، وسعيد بن سالم القداح وغيرهم الشىء الكثير ، وظل متأثرا بتعاليمهم ومنهجهم حتى آخر المطاف ، ذلك أن المتتبع لفقه الامام يجد أنه قد ترسم هذا المنهج ، وأن أثر هذه الدراسة يمثل احدى السمات البارزة فى اتجاهه الفقهى بل لقد كانت أحد العوامل الهامة فى تكوينه حتى أن الرسالة الأصولية التى وضعها الامام والتى تعتبر بحق أهم أثر أصـولى له بين أيدينا كانت تحمل طابع هذه الدراسة بصورة واضحة لا تحتاج الى الاستدلال عليها ، بل نكاد نقرر أنها كانت نتاج هذه الدراسة لغلبة صبغتها عليها ، ومن المؤكد أيضـا أنه قد استفاد من الدراسة علما لم يكن فى البيئات الأخرى التى رحل اليها ، هو الأخذ بطريقة ابن عباس فى دراسة القرآن تلك التى ظهرت جلية فى عناية الامام بمجمل الكتاب ومفصله ، وعامه وخاصه ، وناسخه ومنسوخه وما الى ذلك فى كل ماخلف من آثار .

وانتقل الامام الى المدينة حوالى عام ١٦٤ من الهجرة على ما ورد بمروية أبى سمرة الجعدى واتصل بالامام مالك ولازمه حتى توفى عام ١٧٩ من الهجرة ، ومالك رأس مدرسة المدينة وخلاصة ما انتهى

اليه تطورها ، ومدرسة المدينة هى مدرسة الأثر دون جدال استرفدت من صحابة الرسول وتابعيهم ، وبنيت على فقهاء سبعة طيرت شهرتهم الافاق الى جانب ما تناقله عامة الشعب فيها من أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم وتعاليمه ، عبر الأجيال طبقة عن طبقة ، فقد عاش أغلب صدر الاسلام بينهم ، وتكون من كل ذلك نهر لاغب كان الامام مالك بمثابة المصب له،وكانت ملازمة الامام الشافعى الطويلة له،وما عرف عنه من قوة الحافظة ، والنبوغ المفرط،فى سن تسمح له بأن يعى ويستوعب،ويهضم كل ما يسمع وما يرى ، وقد كان وطن النفس على السير فى هذه الطريق واتخذها غاية فما أبقى عند الامام مالك شيئا الا أخذه ، أتى على ما كتبه وسمع الى كل ما قاله ، وسأله ما شاء له السؤال ، وكان به مفتونا ، وبطريقته معجبا ، وله معظما ، هذا الى جانب من اتصل بهم من فقهاء المدينة ، ومن الوافدين اليها أمثال ابراهيم ابن سعد الانصارى ، وعبد العزيز بن محمد الدراوردى ، وابراهيم بن يحيى الأسامى ومحمد ابن سعيد بن أبى فديك ، وعبد الله بن نافع الصائغ صاحب ابن أبى ذؤيب وغيرهم •

وقد ظل أثر مدرسة المدينة واضحا فى فقه الامام فقد كان ابنها ، حتى اعتبره بعض المؤرخين للفقه الاسلامى من المسلمين والمستشرقين أحد أفرادها ، ولم يستقل الامام عنها الا فى أخريات أيامه ، بعد أن اتصل بفقه مدرستى العراق ومصر ، ان لم يتجرد فقهه من أثرها تجردا كليا فقد كانت بمثابة الدعامة الثانية من دعامات تكوينه الفكرى، غذته فى مبدأ أمره بالحديث والآثار ، وأقوال الصحابة ، وفتاوى التابعين ، وفتحت له طريق الاجتهاد ، وأمدته بمنحى اجتهادى يعتمد فى جملته على تقديم الآثار على ما عداها ، ويفضل الوقوف عندها دون الخوض فى الرأى والعمل به الا فى القليل النادر وتحت الحاح الضرورة القصوى •

وفى نفس السنة التى توفى فيها الامام مالك ١٧٩ من الهجرة قدم الى المدينة والى اليمن فتحدث اليه بعض القرشيين فى أن يجد عملا للامام فأخذه الى اليمن وولاه عملا بنجران فوجد الامام باليمن آثارا خلفها معاذ بن جبل ، وانتهت فى عصر الامام الى علمين هما مطرف ابن مازن المتوفى عام ٢٢٠ من الهجرة ، وهشام بن يوسف قاضى صنعاء

المتوفى عام ١٩٧ من الهجرة •والواقع أن مدرسة معاذ كانتتجمع بين طابعين اثنين هما : العمل بالكتاب والسنة ان وجد النص فيهما معنيا ، وان عز جاز اعمال الرأى ، وقد جالس الامام تلامذة معاذ ، وأخذ عنهم وروى لهم وتأثر بهم •

كما التقى فى بيئة اليمن بعمرو بن سلمة صـــاحب الامام الأوزاعى ويحيى بن حسان صاحب الليث بن سعد المصرى ، وجالسهما وأخذ عنهما فقه الاوزاعى والليث ، واجتمعت له فى رحلته الى اليمن ثروات مدارس ثلاث آثار مدرسة اليمن ، وآثار مدرسة الشام ، واثار مدرسة مصر ولكل منها طابعها ومنحاها فى الاجتهاد ، وهو الى جانب ذلك فى بيئته تلك الجديدة عليه يمارس العمل فيخالط ، ويتعامل ويسمع ، ويرى ، جـــديدا لم يخالطه ولم يسمعه أو يره ويقضى ويفتى ، ويمضى فى تجربة جـــديدة فى بيئـــة جديدة لهـــا خصـــائصها وأعرافها وطـــرق معيشتها ومشاكلها التى تختلف كل الاختلاف عن البيئات التى طرقها من قبـــل •

ظل الامام باليمن يعمل ويدرس فى آن معا ، وهو فى عمله كما تقول المروية متوخيـــا العدل والحق ، وهو فى دراسته مجدا كل الجد ، حتى تبـــدل الوالى وجاء وال غشـــوم على حد تعبيره ، وجد فى لســـان الامام سيفا مسلطا على ظلمه وطغيانه فأراد أن ينكل به فأرسل الى الرشيد كتابه الذى أسلفنا الاشارة اليه ، فأرسل الرشيد فى طلبه ، وكانت المحنة التى انتهت بنجـــاته بسبب قوة حجته ، وبشـــهادة محمد بن الحسن له — فى بعض المرويات الأخرى — وكان ذلك عام ١٨٤ من الهجرة ، وكانت تلك هى أولى قدماته الثلاث الى العراق •

دخل الامام العراق ابان خلافة الرشيد ، والتقى بمدرسة الرأى وجها لوجه بعد أن سمع عنها الكثير ، وكانت كتب محمد بن الحسن ومجالسته مبتغاه ، ذلك أن محمد كان نتاج مدرسة الرأى وحامل لوائها حينئذ ، ومدون فقه الامام أبى حنيفة ، ومدرسة العراق بالتالى نتاج طبقة من الصحابة كانوا يتحرجون من رواية الحديث ، ولا يتداولونه الا بقدر وتنشرح نفوســـهم للعمل بالرأى أى انشراح ، وذلك لاســـباب سنعرض لهـــا تفصيلا فى غير هذا الموضع رأسها الامام على ، وعبد

الله بن مسعود ، وانتقلت الى طبقة من التابعين ساروا على منهجهم ثم جاء فقهاء المدرسة الستة فقووا هذا الاتجاه ، وعضدوا هذا المنهج، واجتهدوا رأيهم فى جل ما عرض لهم من مسائل ، والعراق بيئة عقدت الحضارة ضروب العيش بها ، وما أكثر ما كان يجد فيها ، وما أكثر ماكان مستقرا فيها من اعراف من قبل ، ذلك أنها عانت من التشريع الوضعى منذ القدم فكان لهـا قديم يتمثل فى اعراف مستقرة ، وكان لهـا جديد بحكم التطور استحدثت له أحكام كان الرأى أبـرز سماتها ، وانتقل كل ذلك الى ابراهيم النخعى ، ثم الى حماد بن أبى سـلمة ، وتلقـاه برمته الامام أبو حنيفة فزاد فيه ، واتجه به اتجاه من سبقوه ، وانتقل كل ذلك الى تلامذته من بعده ، وكان محمد بن الحسن أبرز تلامذته فى نشر فقهه ، ونقل مذهبه مضافا اليه ما امتزج به من فقه الامـام مالك الذى أمضى محمد بن الحسن ثلاث سنوات وهو ملازم له بعد وفاة الامام أبى حنيفة • فلا جرم بعد ذلك ان كان محمد بغية الامام الشافعى وطلبته فى العراق فعكف على كتبه وجالسه ، وناظره ، وأخذ عنه ، وخالفه ، وهنا تجدر الاشارة الى أن الامام لم يكن يجلس من محمد مجلس التلميذ ، وانما مجلس الند ، ذلك أن الشافعى آنذاك كان من نضج الآراء وسـعة التفكير ، ووفرة المحصول ما يؤهله لذلك الى جانب أنه كانت قد تكونت له شخصية متميزة مستقلة ، غير أن ذلك لا ينفى أنه أفاد من دراسته للآثار التى كانت تعيش فى البيئة العراقية، والمنحى الاجتهادى الذى يختلف عن منحى مدرسته الأولى بالمدينة وتأثر بذلك أيما تأثر فقد تركت فيه مدرسة العراق أثرا لايمحى وهو الاتجاه الى القاعدة الكلية عن طريق المنطق والربط بين الجزئيات ، وذلك أثر من آثار النظر الفلسفى الذى انسرب الى بيئة العراق وصبغ كل علومها بتلك الصبغة •

وخرج الامام من ذلك الطواف وقد اجتمع له فقه الحجاز ، وفقه العراق ، وفقه اليمن ، وفقه الشام ، وفقه مصر ، اجتمع اليه الفقه الذى يغلب عليه النقل ، والفقه الذى يغلب عليه العقل وتتلمذ على فحول الفقه فى زمانه حتى قال فى ذلك ابن حجر « انتهت رياسة الفقه فى المدينة الى مالك ابن أنس فرحل اليه ولازمه ، وانتهت رياسة الفقه فى العراق الى أبى حنيفة فأخذ عن صـاحبه محمد بن الحسن جملا ليس فيها شىء الا وقد سمعه فاجتمع علم أهل الرأى وعلم أهل الحديث له

فتصرف فى ذلك حتى أصل الأصول وقعد القواعد ، وأذعن له الموافق والمخالف واشتهر أمره ، وعلا ذكره ، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار » (١) .

وعاد الامام مرة أخرى الى مكة حوالى عام ١٨٦ من الهجرة يحمل ما اكتسب خلال رحلاته العديدة ، ويحمل تحصيل ستة وثلاثين عاما من السعى الدائب فى طلب العلم انى علمه ، وحيث تنسم ريحه وأخذ يلقى دروسه فى الحرم المكى ، وهناك التقى بالأمام أحمد بن حنبل ، وغيره من المجتهدين والفقهاء وقد أخذت شخصيته تظهر بفقه جديد ، لا هو حجازى ، ولا هو عراقى ولا هو يمنى ، وانما هو مزاج منها جميعا ، وخلاصة تجارب عقل المعى أنضجه علم الكتاب والسنة وغذته العربية ، وصقله القياس ، وافادته الرحلة ، اذ خبر عن كثب صلة الحاكم بالمحكوم وعلاقات الناس ، وما يسيرون عليه فى معاملاتهم وعاداتهم واعرافهم ، وأثر كل ذلك فى توجيه رأيه فى العدل وفهمه للحكم وأثره على الناس هذا الى جانب أن الاسفار فوق ما تعطيه للفقيه من مادة وخبرة فهى تنمى المدارك ، وترهف الحس ، وتغذو الفكر بعديد — من الصور مما يساعده على التصور الدقيق ، ويفتح له سبل الفروض العقلية ويقربه من واقع التجربة العملية — نتاج المشاهدة وتلك أمور لازمة بالضرورة لمن يتعرض لوضع قواعد كلية لجزئيات الحياة على اختلافها وتنوعها .

قضى الامام بمكة تسع سنوات هى الواقعة بين ١٨٩ من الهجرة و ١٩٥ من الهجرة أعمل فيها فكره فى تلك المجموعة من الآراء المتباينة والمسائل الجزئية المتعارضة ، فتبينت له الحاجة الماسة الى ايجاد رابط يضبط كل هذا ، يستبان به الحق من الباطل ، والخطل والصواب ففكر فى استخراج قواعد الاستنباط ، فتوافر على الكتاب يعرف طرق دلالاته وعلى السنة يعرف مكانها من الشريعة ، وعلى أحكامها يعرف ناسخها من منسوخها ، وعلى طرق الاستدلال بها وعلى مقامها من الكتاب ثم يعرف كيف تستخرج الأحكام حين لا يكون نص من الكتاب

---

(١) طوالع التأسيس لابن حجر العسقلانى مخطوط ٧٦٥ مكتبة بلدية الاسكندرية

أو السنة وما ضوابط الأجتهاد فى هذا المقام ، وما الحدود التى ترسم للمجتهد فلا يعدوها ليأمن الشـــطط ، فأخذ يعالج كل هـــذا فى روية وتؤدة ، ويربط كل مجموعة من الأحكام التى ينتهى اليها بقاعدة كلية، حتى اطمأن الى ما وصل اليه ، ثم عاد الى العراق يحمل قواعد كلية أصل أصولها ، وضبط بها المسائل الجزئية ، عاد بالفقه علما كليا لامسائل جزئية وقواعد عامة لا فتاوى خاصة ، وكان ذلك عام ١٩٥ من الهجرة .

وعن تلك الحقبة من حياة الامام تحدثنـــا مروية أوردها الفخر تفيد أنه ألف فى قدمته تلك الى العراق كتاب الرسالة لابن مهدى « روى أن عبد الرحمن بن مهدى التمس من الشافعى وهو شاب أن يضع له كتابا يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقـــرآن ، والسنة والاجمـــاع ، والقياس ، وبيان الناسخ والمنسوخ ، ومراتب العموم والخصوص ، فوضع الشافعى كتاب الرسالة وبعثها اليه ، فلما قرأها عبد الرحمن ابن مهدى ، قال : ماأظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل — ثم يستطرد بعد ذلك قائلا — وأعلم أن الشـــافعى قد صنف كتاب الرسالة وهو ببغداد ، ولمـــا رجع الى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة، وفى كل واحد منهما علم كثير » (١) .

وقضى الامـــام بالعراق سنتين نشر فيها منهجه الأصولى ، فاعتنقه من اعتنق ، وتدارسه من تدارس من علماء العراق وأثار حوله ماأثار من جدل ، ثم خرج بعد ذلك الى مكة عام ١٩٧ من الهجرة حيث قضى بها قرابة العام الى العراق مرة أخرى حوالى عام ١٩٨ من الهجرة ،ويمضى بها أشهرا يعتزم بعدها الخروج الى مصر فيخرج اليهـــا مع مطلع عام ١٩٩ من الهجرة ويصل اليها فى نفس العام .

ويقضى الامام بقية حياته الحافلة بمصر الى أن يتوفى بها عام ٢٠٤ من الهجرة ويدفن بالحى المسمى باسمه والواقع أن رحلة الامام الى مصر كانت ذات أثر كبير على فقهه ، ولكى نصل الى نتائج رحلة الامام الى مصر ، وأثرها على مذهبه الفقهى ، وعلى آرائه العامة يجب أن نلم المـــامة عابرة بتطور آراء الامام الفقهية ، وأن نرجع الى وراء

---

(١) مناقب الامام الشـــافعى للفخر الرازى ص ٥٧ نسخة ٧٣٧ بلدية اسكندرية .

قليلا لنبدأ بأولى مراحل نضوجه الفكرى لنتابع ذلك التطور خطوة فخطوة ، ولذا سنرجىء ذلك الى موضع آخر من هذا البحث لنتناول .

منهجه :

١ ــ موقف الامام من الكتاب والسنة :

الكتاب عند الامام ــ كما هو عند جمهور المسلمين ــ الأصل الأول الظنى الدلالة وآياته قطعية الثبوت ، وهو من حيث الاستدلال لا يعادل بعكس السنة ، اذ ترتبط مرتبتها بالأسناد من حيث الصحة والثبوت ، اما الاستدلال بالكتاب فهو مرتبة واحدة قطعية الثبوت ظنية الدلالة ، والسنة محل تأويل ، والسنة فرع الكتاب أصلها ، اذا عارضته أخذ به دونها واذا كان النص الوارد فى الكتاب لا يحتاج الى تبيان أستقل بالاستدلال دونها ، ولذلك فمن المحتم أن يلجأ اليه فى الاستدلال قبلها ، ولذلك فهو يقدمه عند البحث ويقسم الامام عام القرآن الى ثلاثة أقسام :

أولها : عام ظاهر يراد به العام الظاهر ، أى يراد به كل ما دخل فى مفهومه من السياق ويمثل لذلك بقوله تعالى « الله خالق كل شىء » (١) « والله على كل شىء وكيل » (٢) و « خلق السموات والأرض » (٣) « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها » (٤) ويقول فى بيان عمومها ، فكل شىء من سماء وأرض وذى روح وشجر ، وغير ذلك خلقه الله ، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستودعها .

ثانيها : عام الظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص ، ويمثل لذلك بقوله تعالى « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الاعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه » (٥) « والمستضعفين

---

(١) آية ٦٢ من الزمر .
(٢) آية ١٢ من هود .
(٣) آية ٣ من التغابن .
(٤) آية ٦ من هود .
(٥) آية ١٢٠ من التوبة .

من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها »[1] و « حتى اذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما »[2] .

ويبين أن الصيغ فى هذه الآيات كلها عامة ، الا أن فى كل منها من هو أولى بالخطاب وهو الخاص المستثنى من عمومها ، ففى الآية الأولى القادرون على الجهاد ، وفى الآية الثانية من وقع منهم الظلم فعلا ، وفى الآية الثالثة من وقع منهم الاباء ، وبذلك تكون الآيات الثلاث قد جمعت عموما معتبرا وخصوصا مقصودا .

ثالثها : عام ظاهر يراد به الخاص، ويمثل لذلك بقوله تعالى : « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم »[3] ويبين أن المراد بذلك أبو سفيان ، فظاهر السياق عام استخلاصا من لفظ الناس والمراد به خاص[4] .

٢ ــ موقف الامام من مكان السنة من الكتاب :

قلنا أن الكتاب قطعى الثبوت ظنى الدلالة ، اما السنة فالمتواتر منها قطعى الثبوت وغير المتواتر ظنى الثبوت فى تفصيله ، وان كان قطعيا فى جملته ، ومرتبة ظنى الثبوت تأتى بعد مرتبة قطعى الثبوت ، ومن هنا كانت السنة مرتبة بعد مرتبة الكتاب ، كما أن السنة اما أن تكون بيانا للقرآن ، أو زيادة عليه فان كانت بيانا فهى فى المرتبة الثانية من الاعتبار بالنسبة للمبين عنه ، ذلك أن المبين عنه هو الاساس والابانة فرع ، وان كانت زيادة فهى غير معتبرة الا بعد التأكد من عدم وجود الزائد فى الكتاب . وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب عن السنة[5] .

وقد تعرض الامام الى مقام السنة من الكتاب من جهات عدة ، اما من حيث تفصيلها لمجملة ، أو تعيينها لمعنى يحتمله ، أو الابانة عن ارادة

---

(١) آية ٧٥ من النساء .
(٢) آية ٧٧ من الكهف .
(٣) الآية ١٧٣ من آل عمران .
(٤) الأم جـ ٧ ص ٢٧٥ ، والرسالة ص ٦٢/٥٣ تحقيق شاكر .
(٥) الموافقات جـ ١٠٦/٢٩١ المقدمات الـ ١٣ .

خاص فى بعض عمومه ، ويمثل الامام للنوع الاول : بفرض الصلاة فى الكتاب مجملة من قوله تعالى « ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » [1] فان هذا فرضا فرض مجملا ، وبين الرسول عدد الصلاة وكيف تكون فى السفر والحضر ، ومثل للثانى : بان يكون السياق محتملا لمعنيين فتحدد السنة أحدهما دون الآخر بقوله « فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ، فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا » [2] وأن قوله عز وجل احتمل ــ حتى تنكح زوجا غيره ــ أن يتزوجها غيره ولو لم يدخل بها ، وان عقد عقدة النكاح كاف لاحلالها للأول ، واحتمل الا يحلها حتى يدخل بها لان اسم النكاح يقع على الاثنين العقد والدخول ، فلما قال الرسول صلى الله عليه وسلم « لا تحلين له حتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك » تعين أن الاحلال لا يكون بغير دخول • ويمثل الثالث : بحديث الرجم ، فقد فرقت السنة بين البكر والثيب دون النص القرآنى الذى أجمل الحكم فى هذا •

وهكذا يستطرد الامام فى تحديد مكان السنة من القرآن ، فهى اما مفصلة لمجمله أو مبينة لعام أريد به العام ، أو عام أريد به الخاص، أو تزيد فرائض تثبت بالنص أحكاما تترتب عليها أو متصلة بها ، أو تأتى بحكم ليس فى الكتاب نص عليه ، وليس هو زيادة على نص قرآنى أو تأتى دالة على الناسخ والمنسوخ ، ويمثل لكل ، ثم يعرض بعد ذلك الى تحديد موقف السنة فى النسخ فالسنة قد تنسخ السنة ، ولكنها لا تنسخ القرآن ، كما لا ينسخ القرآن السنة لأن مصدرها متحد هو الوحى •

٣ ــ موقف الامام من القياس :

ويبدأ الامام معالجة القياس على طريقة انفرد بها من دون الفقهاء والأصوليين اذ تكاد تكون الطريقة المثلى فى هذا الباب ، فهى تجمع بين عمل الأصولى المقنن الذى يضع الحدود والقوانين ، وعمل الفقيه أو قل القاضى الذى يطبق تلك القوانين داخل تلك الحدود على ما يعرض له من أمور الحياة العامة ، فقد ضرب له الأمثلة واشترط له الشروط ، ومن خلال تلك الشروط والأمثلة التى وضعها يتضح المنهج ويتبين أنه يقصد

---

(١) الآية ١٠٣ من النساء .
(٢) الآية ٢٣٠ من البقرة .

الى حقيقة القياس المصطلح عليه لدى علماء الأصول قصدا مستقيما ، وقد عرف العلماء بأنه الحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكهما فى العلة الموجبة ، وعرفه الامام على طريقته بقوله « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة ، وعليه اذا كان فيه بعينه حكم اتباعه واذا لم يكن فيه بعينه ، طلبت الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس [1] فترادف لديه الاجتهاد والقياس على معنى .

ثم أخذ بعد ذلك يعدد الشروط التى يجب توافرها فى القائس باعتبارها آلته الى القياس أو الاجتهاد على حد تعبيره ، فقال « ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف ، واجماع الناس واختلافهم ، ولسان العرب[2] » فخلص — على عادته — فى تلك العبارة الموجزة الى جميع الأدوات القياسية التى توصل القائس عند طلب الدلالة الى بلوغ الحق والعدل ، وتقوده عند الاستنباط واستخراج الأحكام وهو فى مأمن من الخطأ .

٤ — موقف الامام من الاجماع :

والاجماع عند الامام حجة ما لم يجد له مخالفة عند أحد وهو فى مرتبة تالية للكتاب والسنة غير أنه يضيق دائرته جدا حتى ليدفعه عدم الاطمئنان الى توافره ، وتوافر شروطه التى حددها الى أن يقصره على الأمور التى تناقلتها عامة المسلمين عن عامتهم فحسب وهو لا يأخذ باجماع أهل المدينة ، ولا يحتج به ، وهو يقرر أن أهل المدينة أنفسهم لا يتفقون الا على ما هو مجمع عليه فتكون بذلك الحجة فى اجماع الجميع وليست فى اجماعهم وهو لا يسلم بالاجماع السكوتى ، وينتهى من بحثه فى هذا الباب الى أن الاجماع الذى لا يوجد له مخالف هو ما كان فى جملة الفرائض والأصول دون غيرها ، ولا اجماع غير هذا يصرح بذلك فى الرسالة ، وفيما نقل عنه فى كتاب اختلاف الحديث أيضا اذ يقول « وجملته أنه لم يدع الاجماع فيما سوى جملة الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) الرسالة ص ٤٧٧ تحقيق شاكر .

(٢) الرسالة ص ٥١٠ تحقيق شاكر .

ولا التابعون ، والقـرن الذين من بعدهم ، ولا القـرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الأرض ، ولا أحد تنسبه العامة الى علم الا حينا من الزمن » [1] .

ما دمنا قد حددنا منهج الامام وموقفه الأصولى فلابد لنا أن نكمل الصورة لنحدد موقفه من معاصريه فى ضوء هذا المنهج بصـفة عامة ، ولكى نحدد موقف الامام من معاصريه يجب أولا : أن نصور هذا العصر بما كان يعتمل فيه ، والاتجاهات التى كانت فيه ، ثم نحدد فى ضوئها موقف الامام من كل اتجاه .

ولد الامام وتوفى فى عصر استقرار الدولة العباسية ، ابان ازدهار الحياة الاسلامية الزاخرة بالنشاط ، فهناك حركة لاحياء العلوم وهناك نهضـة فكرية شـاملة ، وهناك حـركة ترجمة واقتباس من اليونانية والفارسية والهندية ، ثم هناك بعد ذلك مدن اسلامية ، تزخر بأخلاط من الفرس والروم والهنود والنبط ، وبغداد حاضرة الاسلام ، وموطن الحكم ، ملتقى لتلك الفئات وغيرها بما تحمله من أفكار وتقاليد وطبائع متباينه ، والتفاعل الاجتماعى بين تلك الفئات مختلف المظاهر تنتج عنه أحداث متباينة الأسـباب ، والفقهاء يتعرضون لجـديد الأحـداث فى محاولة لادراجها تحت أحكام الشرع ، واجدين فيها مجالا لاستخراج المسائل واسـتنباط الأحكام واقعين فيها على فيض من الفروض والتصورات أحوج ما تكون الى الضوابط العامة منها الى الحلول الجزئية .

وهناك حركة ترجمـة تلقى من الدولة التشجيع كل التشجيع ، وعن طريقها تتسرب الأفكار اليونانية ينقلها السريان ، وينقلها اليونان أنفسهم ، وينقلها الفرس ممن يجيدون اليونانية وهى تحمل فى أطوائها فلسـفة ومنطقا جديدا على البيئة ، جديدا على من فيها ، والناس مختلفون من حيث استجابتهم لذلك الجديد باختلاف عقولهم وثقافتهم واستعدادهم الفطرى فتأثر به من تأثر ، وأعرض عنه من أعرض واختلف المتأثرون به والمعرضون عنه بين فقيه وكاتب وشاعر وفيلسوف .

ثم كان هناك فئة من الداخلين فى الاسـلام تعتنقه فى ظاهر أمرها

---

(١) اختلاف الحديث ص ١٤٧ بهامش الجزء ٧ من الأم ط الحسينى .

تقية ، وتضمر له الكيد ، تحاول هدمه والقضاء على أهله ، وهى تتكون من أشـــتات اختلفت لهذا الأمر دوافعهم واتحد هدفهم فى القضاء على الدولة الجديدة ، منهم المدفوع بعامل حقد ترسب عن انهيار ملك وضياع سلطان ، ومنهم المدفوع لمناصرة عقيدة قوضتها الدعوة الاسلامية من اطار المجتمع العام ولكنها كامنة فى النفوس لم تنزع بعد ، طائفة تعلن ذلك بخروج على الدولة اذا ساعفتها القوة وتهيأت لها أسباب الخروج وطائفة تعمل فى الخفاء متخذة من بث العقائد الفاسدة بين العامة طريقها الى الهدف المنشود ، والدولة حيال الخارجين تعمل السيف ما استطاعت الى ذلك سبيلا ، وعلماء المعتزلة من المسلمين يتصدون للطائفة الأخرى يقارعون الحجة بالحجة ، ويفندون المزاعم الهدامة ، ويهاجمون الداعين لها سرا وعلانية .

وقد كان تجرد المعتزلة للرد على أولئك الزنادقة والمجوس المتسربلين بالاسلام سببا فى أن يسلكوا سبيلا وعرة جديدة على الاسلام والمسلمين تتشابه وطريقة مخالفيهم فى اعتمادهم على الاستدلال العقلى والمنطق والفلسفة فتورطوا فيما لم يفكر فيه السلف من الصحابة والتابعين مثل حرية الارادة ومسائل الصفات والذات أمختلفان هما أم شىء واحـــد فابتعدوا بذلك عن طريق الفقهاء والمحدثين وخالفوا السلف ، فانشعبت الطريق بعلماء المســلمين ، فريق الفقهاء والمحدثين عكوف على الكتاب والسنة يقتصر نشـــاطهم على فهمها والاســـتنباط للأحكام منهما ، ثم الاجتهاد بالرأى أن عز النص دون الخروج على النهج أو الابتعاد عن الطريق ، وفريق يذهب الى اثبات المســـائل العقدية بالادلة العقلية ، وسيلته الى ذلك المنطق والبحث الفلسفى والدولة ريثا من الزمن تناصر المعتزلة على الفقهاء وتغلو فى المناصرة فتحاول اجبار الفقهاء على اعتناق بعض آرائهم مثل القول بخلق القرآن ، حاول ذلك أكثر من خليفة من خلفاء المســـلمين ، حاوله المأمون فى آخـــر عصره ، وحاوله المعتصم ، وحاوله الواثق ، وامتحن الفقهاء فى ذلك امتحانا رهيبا .

وقد تأثر الامام بطريقة المعتزلة الجدلية واستعملها فى الميدان الفقهى، ولكنه كره علمهم ذلك الجـــديد الذى أطلق عليه علم الكلام ، واستنكر الاشتغال به ، بل انبرى فى بعض الاحيان لمجادلة فقهائهم من أمثال بشر المريسى وغيره .

وهناك فرقتان من الفرق الاسلامية هما الشيعة والخوارج كانت قد ضعفت شكوتهما لذلك العهد تحت وطأة ضربات الدولة العباسية ، فلجأتا الى طريق غير طريق السيف ، لجأتا الى طريق العلم تعبران به عن آرائهما وتسجلان به حججهما ، ولم تقتصر هذه الآراء على ميادين النزاع السياسى وانما انسربت الى الميدان الفقهى ، وأدلت فيه كل طائفة بدلوها فكانت للخوارج طوائف ومنها فقهاء أيضا يعبرون عن آرائهم فى الفقه ، وكانت للشيعة طوائف ومنها فقهاء أيضا يعبرون عن آرائها بها ، وجادل معتنقيها فى مؤلفاته وما أثر عنه وان لم يشر اليهم صراحة .

فى ذلك العصر أيضا كان التدوين المسبوق بعصر التلقى والسماع والترجمة ، فدونت علوم اللغة من عروض وجمع ونحو ، وصرف ، وشمل التدوين الفقه والحديث ، فجمعت فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عباس ، وكبار التابعين فى المدينة وأخذ فقهاؤها ينظرون فيما جمع ، ويستنبطون منه ، ويفرعون عليه ، وجمع عليه العراقيون فتاوى ابن مسعود ، وقضايا على وقضايا شريح وغيره من مفتى الكوفة واستخرجوا منها وقاسوا عليها ، ثم دون الحديث مرتبا ترتيبا فقهيا وعلى الجملة دون الفقه الحجازى ، ودون الفقه العراقى ، ووجد الامام فى كليهما تراثا فقهيا حقيقا بالدرس وباعثا عليه ، فانكب عليه ينهل منه ، ثم أثراه بما اضافه اليه مما سوغته له موهبته وعقليته ، فكان مذهبه وكانت أصوله .

وفى ذلك العصر امتدت رقعة الدولة الاسلامية الى الاندلس ، غربا والى الصين شرقا وانتشر فيها من انتشر من صحابة الرسول ، وتتلمذ عليهم الكثير من أهل تلك البلاد ، ولكل بلد مظاهره الاجتماعية والاقتصادية ، ومشاكله التى تختلف عن غيره ، وتعددت الحواضر ، ففى الغرب قرطبة وفى الشرق بغداد محاطة بالكوفة والبصرة ، وفى الشمال القيروان ، وفى مصر الفسطاط ، ودع عنك المدينة ومكة ، ولكل علماء وفى كل مجتهدون ، ولكل حضارة موروثة وفى كل نشاط علمى جديد ، والفقه مظهر من أهم مظاهر النشاط العلمى فى الاسلام فهو عماد الدعوة وقوامها ، وقد عمل التدوين على نشره وساعد على ذيوعه

وتداوله ، والامام يجوب تلك الآفاق من شمال الجزيرة الى جنوبها ومن الكوفة الى البصرة ، ثم من العراق الى مصر ، يأخذ ويعطى ويجادل ويناقش فى آن معا •

قامت الدعوة لبنى العباس على أساس نسبتهم الى النبى صاحب الدعوة فاصطبغت دولتهم بصبغة دينية ، ولذلك عملت على تقريب علماء الدين ورفع شأنهم ، فقد قرب المهدى والهادى والمأمون والمعتصم والواثق المعتزلة ليحاربوا بهم المفتاتين على الدين اما فى عهد الرشيد فقد كانت الحظوة لعلماء الفقه والحديث ، ولذلك أخذ الفقهاء والفقه مكانهما فى عهده وسعى الناس فى طلب الفقه وكان مثل ذلك فى عصر الأمين وصدر عصر المأمون ، حتى كانت محنة القول بخلق القرآن ، ومانال الفقهاء من أذى لمخالفتهم لها ، والامام قضى أغلب حياته فى عصر الرشيد ، وعاش فى بغداد فى ظله ، وبذلك عاش ازدهار الفقه ، وعظمة الفقهاء •

والعصر عصر جدل ومناقشة أو بتعبير آخر عصر نشاط فكرى متعدد المناحى تسرى فيه معالم الحياة بوفرة ، فهو أشبه بيقظة فكرية عنيفة تتناول جوانب الحياة المختلفة فى أعقاب عصر محافظ ، وكان أبرز مظاهر ذلك النشاط هو الجدل والمناظرة ، جدل ومناظرة بين المعتزلة والزنادقة ، وجدل ومناظرة بين المعتزلة والفقهاء ، وجدل ومناظرة بين الفقهاء بعضهم وبعض ، كل يدافع عن رأيه ، ويحتج لمذهبه واتجاهه ، ناهيك بأهل الفرق ، مساجلات يبتغى فيها الحق ، ومساجلات يلتبس فيها الحق بالباطل ، وكلها تمثل فيض النشاط العقلى لمرحلة خصبة من مراحل الحياة الاسلامية فى أزهر عهودها ، وقد تتعدى المناظرات المشافهة الى المكاتبة كالذى كان بين الليث بن سعد ومالك بن أنس ، والامام يحيى كل ذلك ويحسه ويشارك فيه دارسا تارة وناقدا أخرى ، والفقه الاسلامى مدين لتلك الحقبة من الزمن التى اتسمت بالجدل والمناظرة فقد انبعثت فيها مسائل كانت موضعا للنظر الفقهى ، ومدارا للابحاث الفقهية ، كما كانت تلك المناظرات سجلا للأدلة الفقهية ، وللأصول التى استمدت منها الآراء المختلفة فى الفروع ، ذلك أن طابع كتب تلك الحقبة كان يتمثل فى اشتمالها على الفروع والأحكام الخاصة بها دون ذكر للأدلة والأصول التى بنيت عليها تلك الأحكام فيذكر الحادث الجزئى

والحكم الشرعى الذى ارتآه الفقهاء فيه فحسب ، فكانت المناظرة محل الابانة عن الحجة والدلالة اذ فيها تتصادم الآراء ، ويفصح كل عن المسلك الذى سلكه الى الأصل ، وتأثر الامام بذلك الاسلوب ايما تأثر ، وكل ما أثر عنه مما بين أيدينا يحمل ذلك الطابع الجدلى — طابع عصره — ويشهد على تأثره به .

منذ وفاة الرسول الى عصر الامام ويسيطر على الحياة الفقهية اتجاهان أحدهما يطلق على معتنقيه أهل الرأى ، والآخر يطلق على القائلين به أهل الحديث ، وتبعا لذلك انقسم الفقهاء الى أصحاب رأى ، وأصحاب حديث وينسحب هذا الحكم على فقهاء الصحابة والتابعين وتابعيهم ثم الأئمة المجتهدين أبو حنيفة ومالك وغيرهم ، يقول الشهر ستانى فى الملل والنحل « ان الحوادث ، والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدد ونعلم قطعا أنه لم يرد فى كل حادثة نص ، ولايتصور ذلك أيضا والنصوص اذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ومالا يتناهى لايضبطه ما يتناهى علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد » ، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبى امام حوادث لا تتناهى ولا تحصر وبين ايديهم كتاب الله والمعروف من سنن الرسول فلجأوا الى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث ، فان وجدوا حكما صريحا حكموا به ، وان لم يجدوا فى الكتاب الحكم واضحا اتجهوا الى المأثور عن الرسول ، واستثاروا ذاكرات الصحابة . ليعلنوا حكم النبى فى أمثال قضاياهم فان لم يكن بينهم من يحفظ حديثا اجتهدوا آراءهم مثلهم فى ذلك مثل القاضى المقيد بنصوص قانون اذا لم يجد فى النص ما يحكم به فى قضية بين يديه طبق ما يراه عدلا وانصافا ، وهكذا كان الصحابة قد أخذوا بالرأى غير انهم اختلفوا فى مقدار أخذهم فمنهم من أكثر ، ومنهم من قلل ، وغلب عليه التوقف اذا عز نص من كتاب أو سنة ثابتة .

ومن هنا يتأكد لنا أن الصحابة كانوا مجمعين على الاعتماد على الكتاب ثم السنة المتواترة ان وجدت ، وكان الاتجاه الى الرأى خطوة تالية يلجأ اليها فى حالة الاضطرار فحسب ، وقد انقسم الصحابة حيال هذا الأمر الى فريقين فريق يرى الأخذ بالرأى اذا بادر الشك نفسه ، من ذلك ما روى عن عمران بن حصين أنه كان يقول والله كنت لأرى أنى لوشئت

لحدثت عن رسول الله يومين متتاليين ، ولكن أبطأنى عن ذلك أن رجالا من أصحابه سمعوا كما سمعت ، وشـــهدوا كما شـــهدت ، ويتحدثون أحاديث ما هى كما يقولون وأخاف أن يشبه لى كما شبه لهم ، وما روى أبو عمرو الشيبانى قال « كنت أجالس ابن مسعود حولا لا يقول قال رسول الله فاذا قالها استقلته رعدة ، وقال هكذا ، أو نحوذا أو قريب من ذا وكان الدافع الى ذلك الخوف من الخطأ فيرى أحدهم أنه من الخير أن يخطىء برأيه ويتحمل تبعة خطئه ، وعلى أن يخطىء فى الرواية عن الرسول ويقول عنه شيئا لم يقله ، وقد كان فرح ابن مسعود يشـــتد اذا علم أن رأيه قد وافق حديثا يروى عن الرسول ، كما جاء فى مسألة المفوضة التى قضى لها بمهر مثلها فشهد بعض الصحابة بأن الرسول قضى بمثل ما قضى به .

وفريق يأخذ على الذين يفتون برأيهم انهم يفتون فى دين الله بغير سلطان من كتاب أو ســـنة ويكثرون من الحديث ابتغاء معرفة أحـــكام الاحداث التى تجـــد ، ثم كان عصر التابعين وتابعيهم ومن تلوهم من المجتهدين ، واستمسكت كل طائفة بأحـــد الطريقين فاتسعت بذلك هوة الخلاف بينهما ، ولم يكن أساس الاختلاف هو الاحتجاج بالسنة وانما هو فى الأخذ بالرأى والمغالاة فى اعماله فيما وقع وما لم يقع من أحداث عند فريق ومجانبة الرأى وعدم اعماله والتحرج الشديد فى الأخذ به عند الفريق الآخر ، ثم كان هناك فريق يرد الآثار جميعا ويرى اعمال ما جاء بالقرآن من أحكام فحسب وهـــذا الفريق تعرض له الامام فى الجزء السابع من الأم وفى بعض فصول الرســـالة الأصـــولية بالنقد الشديد وبين وجه الضلال فى مذهبه .

بيد أنه عند تكون المذاهب عقب حركتى الترجمة والتدوين بدأ تقارب بين أهل الرأى وأهل الحديث ، وأغلب الظن أن مرد هذا التقارب يرجع الى انكباب كل فريق على كتب الفريق الآخر ممحصا لهـــا لمعرفة مواطن الضعف فيها للرد على الفريق المخالف الا أن ملامح كل مذهب انسربت الى المذهب الآخر من خلال هذه الدراسة وبدأ كل فريق يعدل الى رأى الفريق الآخر اذا وجد الصواب الى جانب رأيه ، أو وجد الحديث الذى يعضد ما ذهب اليه ، ولما كان تعريف الرأى لذلك العصر يشمل القياس

والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف جميعا وكانت مدرسة الكوفة تأخذ بالقياس والاستحسان والعرف وكانت مدرسة المدينة تأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف أيضا ، وكان الاستدلال المرسل للأحكام من غير نص يعتمد عليه ، يمثل بعض سمات العصر اتخذ الامام وجهة أخرى، فرأى أنه لا رأى فى الشريعة الا أن قام على قياس واضح، اما الاستدلال المطلق غير المتقيد بقاعدة عامة ، والتعليل المطلق للأحكام من غير الاعتماد على علة فى المنصوص تتوافر مثيلتها للقياس كشرط لصحة الحكم فهو البدع فى الشرع وبذلك حدد القياس وأبان الطريق اليه ، وأيضا حدد له موقفا واضحا بين الاتجاهين .

كان هذا عصر الشافعى ، وكانت تلك هى الاتجاهات السائدة فيه وكان هذا هو موقفه منها بوجه عام ، والى هنا نترك تفصيل ذلك الى فصول تالية حيث تمحص تلك الاتجاهات وتلقى الاضواء على منابعها المختلفة ، وذلك بعد أن نعرض عرضا موجزا لتطور الحياة العقلية الاسلامية

ولما كنا بسبيل معالجة تطور التفكير الفقهى الاسلامى منذ عصر الصحابة تكوين المذاهب فى الفصل الثانى من هذا البحث ، ولما كان هذا التطور فى ذاته يمثل جانبا من جوانب تطور الحياة العقلية الاسلامية فانه يبدو من الضرورى التعرض لذلك التطور فى جملته حتى اذا ماخلصنا الى معالجة تطور التفكير الفقهى كانت الصورة أكمل والرؤية أوضح ، ولم يكن ذلك من قبيل عزل جانب من جوانب النشاط العقلى ومعالجته منفردا دون التعرض للنشاط العقلى ككل لا ينفصم ، قد تتعدد مظاهره وتشمل أكثر من جانب من جوانب الحياة ، وتتشعب الطرق بضروبه المختلفة الا أن المصدر لكل هذا النشاط هو العقل الكلى للجماعة مرتبطا بجذور ثقافية تمتد فى أعماق الزمن ، ممارسا لنشاط فكرى عام يستغرق جوانب الحاضر ، ومتطلعا الى آفاق من المعرفة تمثل ارهاصات المستقبل ، فليس من سبيل اذن الى عزل ظاهرة بعيدا عن ذلك التشابك وأفرادها بالبحث والدرس قد يصلح ذلك فى العلوم العملية بين العينات تحت المجهر اما فى الفكر الانسانى — المتشابك المعقد التركيب المتماسك المظاهر والمترابط الاسباب فى العلوم الانسانية فليس الى ذلك من سبيل ، ولذا سنبدأ بالتعرض الى ما يسمى بالأصل الأول

أو العمل القديم ، وهو ما يطلق عليه المأثور مما كان يوجه الحيـــاة فى المصدر الأول من الاسلام •

ان الفترة الأولى من حياة الاســـلام التى تبدأ ببعثة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنتهى بانتهاء خلافة عمر بن الخطاب رضوان الله عليه ، تعتبر عند جمهور المسلمين الأصل الأول الذى تتمثل فيه تعاليم الاسلام الأولى ، والذى ترجع اليه أصول الحياة الفكرية فى الاسلام بعـــامة •

والمسلمون على اختلاف مذاهبهم يرون فى هذا الأصل المشترك مصدرا تلتقى عنده جميع أصول تعاليمهم ومذاهبهم ، فمن هذا المصدر مأخذهم جميعا ، وان اختلفت بهم الســـبل بعد ذلك فانما تختلف وتتباين تبعا لعاملين اثنين :

الأول : الاختلاف فى فهم طبيعة هذا المصدر المشترك ، وفى تحليل عناصره وتفسير تعاليمه •

الثانى : الاختلاف فى الظروف التى تأثر بهـــا كل فريق فوجهته فى نتاجه وجهة مباينة •

ونحن اذا أردنا أن نتتبع تطور الحياة العقلية الاسلامية كان علينا أن نعنى بهذين العـــاملين لنتبين كيف تباينت التيارات الفكرية وكيف نشأت العناصر الاساسية المكونة لكل اتجاه من هذه الاتجاهات الفكرية ، وهذا الأصل القديم هو المصدر الأول المشترك بين جميع التيارات الفكرية فى الاسلام هو الصورة المثالية للاسلام المعترف بها بين جمهور المسلمين، وهى نظر كل مسلم الصورة الكاملة للاسلام ، وهى منبع جميع المذاهب التى تمخضت عنها فيما بعد • وقد نجد بعض الدارسين للاسلام ممن لا يستطيعون فهم حقيقة تعاليمه يمارى فى هذه الحقيقة ، أو يقصر فهمه عن ادراكها ، فيرى عندما يقال أن تعاليم هذا الأصل الأول متصلة بذلك التراث الضخم الذى تولد عن الحياة الفكرية فيما بعد ــ أن هذا الأصل الأول أقل خطرا من ذلك التراث الضخم الذى نشأ بعد ذلك ــ ولكنه قد يكون مصروف الذهن فى فكرته هذه الى العنـــاية بالاشـــكال الخارجية والفرعية للتعاليم الاســـلامية ، دون الروح والجوهر أو قد

يكون مقيما كبير وزن للمؤثرات الخارجية ، والظروف العامة التى عملت على تكوين هذا التراث ، وممن قالوا بهذا المستشرق جولد تسيهراذ يقول « بان القسم الأكبر من الحديث ليس الا نتيجة للتطور الدينى أو السياسى والاجتماعى للاسلام فى القرنين الأول والثانى ، وانه ليس صحيحا ما يقال من أنه وثيقة للاسلام فى عهده الأول عهد الطفولة ، ولكنه أثر من آثار جهود الاسلام فى عهد النضوج » [1] .

وقد انبرى كثير من علمائنا للرد عليه نذكر منهم الدكتور على حسن عبد القادر فى كتابه نظرة عامة فى تاريخ الفقه الاسلامى صحيفة (١٢١) والدكتور مصطفى السباعى فى كتابه السنة ومكانتها فى التشريع الاسلامى صحيفة (٣٧٣) وكان ردهما وافيا فى ذلك الموضوع ، ولذا سنكتفى بهذه الاشارة لمن يرغب فى الاطلاع على هذا الادعاء والرد عليه ، ثم ان فى بقية المعالجة ما يضحد هذا الادعاء .

ان الأصل القديم يرتبط بالمدينة ارتباطا وثيقا ، كما يرتبط بتعاليم الصدر الأول من الصحابة فمن خلال هاتين الناحيتين تنفذ أضواء لتكشف لنا عن طبيعة هذا الأصل الأول — فتعين على فهمه وتصوره ، وتحليل عناصره ، ومضمون مراميه ، ذلك أن الاسلام نظام شامل ، ينظم كل جوانب الحياة الانسانية وهو يقوم فى أول الأمر على دعوة التوحيد ، ودعوة التوحيد فى الاسلام هى تحرير للعقل مما علق به من أوهام الديانات السابقة عليه ، كما أنها تحرير له من القيود العقدية أو الاجتماعية التى قيدته بها عقائد الديانات السابقة ونظمها الاجتماعية .

ولقد فطن أنصار الديانات السابقة من مشركى مكة وأهل الكتاب الذين عاصروا نشأة الاسلام الى هذه الحقيقة فى تعاليم الاسلام فقاوموه لذلك بكل ما أوتوا من قوة ، لا لأنه دعوة الى تنزيه الله وتوحيده أو لأنه ايمان برسوله ، ولكن لأنه ثورة تهدم نظامهم الروحى والاجتماعى من أصوله . فدعوة التوحيد فى الاسلام تخلق عقلا متحررا

---

(١) دراسات اسلامية لجولد تسيهر .

لا يدين بالطاعة والخضوع لغير الله ، أو بمعنى آخـــر لا يؤمن بغـــير الحق والعدل •

ولعل هذا يتطرق بنا الى معالجة أسباب معارضة المعارضين للاسلام تفصيلا لنلقى الضوء على ما احتف بنشـــأة الدعوة الاسلامية ، فنحن نجد أن دعوة التوحيد فى الاسلام قد نقضت النظام الوثنى الذى كانت تقوم عليه الحياة الاجتماعية بمكة ، والديانة الوثنية شأنها فى ذلك شـــأن كل ديانة وثنية كانت تسخر النظام الروحى لخدمة النظام الاقتصادى ولخدمة مصالح طبقة السادة التى كانت تسيطر على المجتمع والاوهام والاساطير التى كانت تدور حول الاصـــنام وعبادتها انما كانت ترمى الى سـلب القدرة على التفكير الحر للانسان ، الذى يعيش فى هذا المجتمع لتجعل منه عبدا لخدمة مصالح هؤلاء السادة الذين كانوا يسيطرون على مصائر الحياة يومئذ ، فجاء الاسلام ثورة على هذه العبودية ، وتحريرا للعقل الانسانى الذى يجب ألا يسلم بهذه الطاعة أو العبودية ، والذى يجب ألا يؤمن بغير الحق والعدل ، ومعارضة فكرة التوحيد للنظـــام الروحى والاجتماعى لأهل الـــكتاب ليست أقل شـــدة من معارضتهـــا للديانات الوثنية •

فالمسيح أو الناسوت الذى تقمص فيه اللاهـــوت ، هو عنـــدهم ابن الله ، ومن ناحية أخرى هو الله ، والاسلام جاء ليعارض هذه الفـــكرة معارضة قوية فى عديد من آياته مثل قوله « قل هو الله أحد ••••• » ذلك أن هذه الفكرة التى كانت تذهب الى تأليه فرد ، ورفعه الى درجة العبادة تعارضت تعارضـــا مطلقا مع ما جاء به الاسلام من دعوة الى توحيد الله واختصاصه بالعبادة ، وفكرة التوحيد فى الاسلام قد أقامت حدا فاصلا بين الانسانية والألوهية ونصت على أن الطاعة والعبودية لا تكون لغير الله ، ولا تكون لأحد من البشر مهما ســـمت منزلته أو علا نسبه ولا صلة بين الله وبين غيره من الكائنات سوى تعبدهم لذاته، فالله هو الحق والعدل وهو الواحد الصمد •

فاله اسرائيل الذى تصورته اليهـــود الها طائفيا ، واعتبروه ربا لهم دون بقية الناس ينصرهم على غيرهم ، ويؤيدهم على من ســـواهم ،

ويجعلهم شعبا مختارا على بقية شعوب الأرض لا يجد مكانا فى فكرة التوحيد فى الاسلام ، فالله فى عقيدة المسلم هو رب العالمين وليس ربا لشعب أو لطائفة من الناس ، انما هو رب هذا الملكوت ، وخالق جميع الكائنات وبذلك فقد أصبح من الواضح أن دعوة التوحيد فى الاسلام تهدم فكرة الشعب المختار التى تؤمن بها اليهودية ، والتى يقوم على أساس منها نظامهم الدينى والاجتماعى .

ولنزيد فكرة التوحيد وضوحا ، فنقول ان الديانات القديمة كانت ديانات ارستقراطية ، أو بعبارة أخرى كانت تدين بها الطبقات الارستقراطية وكانت تتخذها وسيلة للسيطرة على أوهام العامة وتفكيرهم ، كما كانت تتخذها وسيلة للمحافظة على مصالحها ، فاقتضت فكرة التوحيد فى الاسلام تحرير العقل الاسلامى من هذه الأوهام ، وذلك بهدم ما كانت تقو معليه هذه الديانات من أصول تتعارض مع التوحيد ، وما كانت تسبغه من قدسية على غير الله سواء أكان من البشر أو الكائنات ، كما اقتضت تحرير العامة من سيطرة ذوى الارستقراطية واقامة النظام الاجتماعى على أساس العدل بين الناس ، كما انها تحرير للمجتمع من سيطرة طبقة من الطبقات على الطبقات الاخرى ، واقامة المجتمع على أساس العدل .

وعقيدة التوحيد فى الاسلام تستتبع الايمان باليوم الآخر ، وبالثواب والعقاب والخير والشر أو بمعنى آخر تستتبع الشعور بالمسئولية الاخلاقية للفرد ، أمام الله يقول تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » .

ونخرج من ذلك بان فكرة التوحيد قد أكدت الحرية العقلية والاجتماعية للفرد ، وردت له ما سلبته اياه الأديان الأخرى السابقة على الاسلام وتركت ذلك له أمانة فى عنقه يسأل عنها أمام الله ، وهو الا يؤمن بغير الحق ولا يدين بغير العدل ، ولا يفعل الا الخير ، ولكن فكرة التوحيد بتحريرها العقلى والاجتماعى ، بتلك الصورة تكون قد هدمت الأسس التى كانت تقوم عليها المجتمعات السابقة على الاسلام ، اذن فلا بد لدعوة الاسلام أن تنشىء مجتمعا جديدا يقوم على الأسس التى دعت اليها فكرة التوحيد ، وهنا يأتى الجانب العملى من دعوة الاسلام .

مما لاشك فيه أن حجر الزاوية فى أى نظام يقوم عليه أى مجتمع من مجتمعات هو السلطة التى تحكمه وتنظمه ، والاسلام اذ يؤكد حرية الفرد العقلية والاجتماعية ومسئوليته الاخلاقية امام الله ، انما يجعل السلطة فى المجتمع الاسلامى تعتمد أولا على الفرد ، ولكن الفرد من حيث هو فرد لايستطيع أن يستقل بهذه السلطة ، وانما يشاركه فيها بقية أفراد المجتمع الاسلامى ممن يؤمنون بالله ، ويدينون بدين الحق الذى يدين به .

فالمؤمنون جميعا هم مصدر السلطة التى تحكم المجتمع الاسلامى وتنظمه والمقصود بالمؤمنين هنا ليس هو أفراد المجتمع الاسلامى من حيث هم عدد وكثرة ، ولكن من حيث تمثيلهم لمبادىء الاسلام وفكرته . ومن هنا نشأت أهم خصائص المجتمع الاسلامى التى ترتكز عليها أصول نظمه ، وهى مسئولية الفرد ضمن حدود الجماعة .

والمسلم مكلف بأن يتبع الحق والعدل ، كما ان المجتمع الاسلامى مكلف أيضا بنفس التكليف ولكن معرفة الحق والعدل فى أى أمر من الامور لاتتحقق بكثرة المؤيدين لها أو بقلتهم فقد يكون الحق فى جانب القلة ، كما أن الباطل والجور قد يكون فى جانب العدد والكثرة ، ولكن يعرف الحق والعدل بما يصادفه من تأييد الضمير الجمعى للمجتمع فالسلطة فى المجتمع الاسلامى لاتكون فى يد الكثرة من المؤمنين من حيث هم كثرة ، وانما تكون فى يد من ينطق بلسان الضمير الجمعى للجماعة ، سواء أكان هذا العدد قليلا أو كثيرا وبذلك تكون السلطة فى يد جماعة المسلمين جميعا يباشرونها خلال من يمثل الضمير الجمعى للجماعة وينطق بلسانها .

واذا ترجمنا ذلك الى اللغة العملية فى تنظيم المجتمعات ، وجدنا أن جماعة المؤمنين انما تلتف حول زعامة لها ، وأن الجماعة التى هى مصدر السلطة فى السلام انما تباشر هذه السلطة خلال الزعامة وأن الجماعة انما تنهض برسالتها الروحية وبتعاليمها الاساسية خلال زعامتها تلك .

والقيادة الأولى لجماعة المسلمين انما فرضها الله فرضا حين فرض على المؤمنين الايمان برسوله وطاعته ، ولكن اذا كان الايمان بالرسول يعنى فى المقام الأول تصديقه والايمان برسالته فهو يعنى فى المقام الثانى ضرورة التفاف المؤمنين حول قيادة لهم ، وطاعة الرسول واجبة من حيث هو رسول الله ، ومن حيث هو قائد لجماعة المؤمنين ، وهذا هو ما فهمه

المسلمون فى طبيعة مهمة الرسول حين أختاروا خليفة لرسـول الله فى قيادة الأمة ، واجتمعت كلمتهم على هذا الخليفة ، وحاربوا المرتدين الذين ظنوا ان ماكانوا يدينون به من طاعة انما كانت لرسول الله نفسه فخليفة رسول الله ليس هو خليفته فى التبليغ عن ربه اذ لايوحى اليه انما كان الوحى للنبى فقط ، وانما هو خليفته فى قيادة جماعة المؤمنين وفى اجتماع كلمتهم عليه فاذا تركنا جانبا ناحية التبليغ عن الله والاتصال بالوحى ، وهى ناحية مقصورة على الرسول لايشاركه فيها أحد غيره ، فان مهمته بعد ذلك فى قيادة جماعة المؤمنين والتى خلفه فيها من أتى بعده من الخلفاء انما كانت تقوم على ناحيتين أساسيتين :

الأولى : هى القيادة الروحية للمجتمع •

الثانية : هى القيادة السياسية بكل مايتصل بها أو يتبعها •

واقتران هاتين الناحيتين فى شخصية الرسول وفى قيادته لم يكن غير ذى مغزى بالنسبة للأساس الذى يقوم عليه المجتمع الاسلامى وبالنسبة للنشأة الأولى للتقاليد الاسلامية فالصلة بين الناحية الروحية والناحية العملية للحياة الاسلامية ، قد تأكدت منذ اللحظة الأولى تحت قيادة النبى صلى الله عليه وسلم للجماعة الاسـلامية ، وان من يستعرض قيادة الرسول فى الناحية العملية يجد أن ماسنه صلوات الله وسلامه عليه فى هذه الناحية لم يكن مستقلا عن تعاليم الاسلام ومبادئه وانما كان مدعما لهذه التعاليم ومؤكدا لاهدافها ومراميها ، فالناحية الروحية لا تستقيم دون الناحية العلمية ذلك أن المشاكل العملية لحياة الجماعة الاسلامية هى جانب من جوانب الحياة الروحية للجماعة ، فتعنى الجماعة بعلاجها على الوجه الأكمل ليسلم لها دينها وتستقيم لها دنياها ، ان الأصول التى تقوم عليها الحياة العملية للاسلام قد شرعها الله فى كتابه ، فشرع الجهاد ، والزكاة ، والتقاضى الى رسـول الله ، وان كان كثيرا مما يتصل بهـذه الأصول قد بينه الرسول فى حديثه •

ولكن تأسيس الدولة الاسلامية ، وما تقدم عليه من دسـتور ينظم ادارتها المدنية والعسكرية ويحدد سلطاتها المختلفة قد شرعه رسول الله فيما سنه خلال قيادته للجماعة الاسلامية وبمعالجته للمشاكل المختلفة التى كانت تنشأ فى محيط الجماعة ، ولم يشأ الاسـلام أن يسلب —

المسلمين السلطة فى أن يشرعوا لأنفسهم فى حياتهم العملية فى حدود ماأنزل الله وما سنه رسوله ، فترك لهم الكثير مما كان عليهم أن يستكملوه على ضوء مايجد لهم من أمور ، وما يطرأ على حياتهم من مشاكل ، فسار أبو بكر وعمر على سنة رسول الله ، وبما خوله اياهما المسلمون من قيادتهم فعمد على استكمال تأسيس الدولة الاسلامية وتدعيم نظمها ، وهنا نستطيع أن نكشف عن عنصر هام فى طبيعة التقاليد الاسلامية وهو عنصر النمو والتطور ، فالتقاليد الاسلامية ليست جامدة ولا عقيمة ، وانما تنمو وتتطور فى حدود تعاليم الاسلام الأولى ، والتقاليد الاسلامية لا تسلب المسلمين سلطتهم فى أن يشرعوا لأنفسهم فى حدود ماأنزل الله وما سنه الرسول لاستكمال نواحى حياتهم العملية على ضوء مايجد لهم من أمور ، وقد مارس المسلمون هذا الحق فى المرحلة الأولى من مراحل الحياة الاسلامية ، فاستن الصحابة سننا فيما عن من أمور عرفت مع ما سبقها من سنن النبى وافعاله باسم السنة ، وكان ذلك مقترنا فى أغلب الأحيان بحياة المدينة حتى نهاية عهد عمر ، اذ كانت كلمة المسلمين واحدة ، وجماعتهم مؤتلفة يسيطر عليها مافرضه الله على المسلمين من رعاية تعاليم الاسلام وتحر للحق والعدل ، نخرج من هـذا التحليل الموجز لتعاليم الاسلام ومثله على عهد الصدر الأول بالمدينة وهى ماعرضناه باسم الأصل القديم بنتائج خمس :

الأولى : ان تعاليم الاسلام قد أكدت الحرية العقلية للفرد والجماعة كما أكدت شخصية الفرد والجماعة ومسئوليتها الخلقية والدينية •

الثانية : ان الاسلام بما فرضه من طاعة الرسول قد أوجب على المسلمين ضرورة العمل الجمعى ، والايمان تحت قيادة موحدة •

الثالثة : ان مصدر السلطة فى المجتمع الاسلامى هو جماعة المسلمين وهى تباشر هذه السلطة خلال قيادتها •

الرابعة : ان الشخصية التشريعية للجماعة قائمة فى حدود التعاليم الاسلامية والتقاليد المسنونة فيما يتصل بحياتها العملية وما يجد امامها من مشـاكل •

الخامسة : ان التقاليد الاسلامية ليست جامدة ولا عقيمة فيما يتصل بنمو الحياة الاسلامية وتطورها •

وعلى ضوء هذه النتائج الخمس نعرض للنظم الاسلامية فى الدور الأول من حياة المدينة باعتبارها مرحلة تالية تكمل الصورة وتوضح تطور التقاليد الاسلامية فى ذلك الطور اللاحق لظهور تلك القيم والتقاليد على مسرح المجتمع الاسلامى ، فقد تبلورت تقاليد الاسلام الأولى ومثله الروحية فى صورة نظم تربط الأوضاع العامة للمجتمع ، وقد بلغت هذه النظم مرحلة النضج والاستقرار على عهد عمر لما امتاز به من مقدرةعلى التنظيم والضبط ، وتلك الصورة الكاملة لهذه النظم كانت على عهد عمر ومن بعده ، وقد تحرى فيها أن تكون منبثقة من تقاليد الاسلام ومطابقة لتعاليمه ، وموافقة لسنة رسول الله وهديه ، وتقتضى هذه النظم أن يكون للمؤمنين أمير هو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بيده مقاليد الأمر فى كل مايتعلق بأمور الامة من الناحية الروحية أو السياسية أو الادارية ، فهو امام المسلمين فى الصلاة ، وهو صاحب السلطان الذى ينظم أمور الجماعة فى جميع نواحيها العسكرية والمدنية والسياسية ، والسلطة التى يتمتعبها الخليفة قد خوله اياها المسلمون من أفراد المجتمع بوصفه خليفة لرسول الله فى قيادة الأمة فالسلطة العليا فى يد الأمةولكنها تباشرها بطريق غير مباشر خلال أولى الامر أو أهل الحل والعقد ، وهم الطبقة التى تمثل تقاليد الأمة الاسلامية وتؤتمن على مصالحها ، وهذه الطبقة تتكون من أهل السابقة ، وممن رفعتهم أفعالهم وتضحياتهم فى سبيل الجماعة الى مصاف القيادة ويعرفون بالتقوى والورع ، والخليفة نفسه واحد منهم ، وأجدر أفراد هذه الطبقة بزعامتها ، ولم تكن هناك طريقة معينة لاختيار أفراد هذه الطبقة أو لتعيينهم ، ولكن المتميزين من بين المؤمنين بأعمالهم وتقواهم وسداد رأيهم تميزا يعترف به كل من الأمة والخليفة كانوا يعتبرون من طبقة أولى الأمر هذه دون ماحاجة الى وصف لهم بهذا الأمر ، أو تسمية لأسمائهم ضمن هذه الطبقة ، وكانوا يمثلون الرأى العام للأمة ، والخليفة الذى هو أمير المؤمنين وجماعة أولى الأمر من الأمة الذين يمثلون الرأى العام فيها كانوا جميعا يلتزمون فى تصريفهم للأمور ، وفى تشريعهم للأمة بتعاليم الاسلام من كتاب وسنة، أو بمعنى آخر كانوا يتصرفون فى حدود مثل أعلى يرسم وجهة الدولة ، وينظم حياة المجتمع ، وهذا المثل الأعلى باختصار هو صلاح أمور المسلمين كافة فى معادهم ومعاشهم ، والخليفة بوصفه الراعى لمصالح الأمة القيم على تقاليد الجماعة وبوصفه الامام الروحى ، كان عليه أن يشرع من النظم والأحكام ما يجعل الدستور الاساسى للحياة الاسلامية

والأوضاع العامة للحياة الاجتماعية والاتجاه الرئيسى لمن بيده الأمر فى مجموعة يخدم النظـام الروحى للأمة ويتجه نحو المثل الاعلى للدولة الاسـلامية •

ولم تكن هناك طريقة معينة مستقرة للوصول الى هذه الغاية وضمان الاتجاه الى الهدف ولكن كان ذلك متروكا لاجتهاد الخليفة ، ولنصيحة اولى الأمر سواء كانت هذه النصيحة للخليفة أو للمسلمين •

وفى زمن عمر شرع الخليفة من الأحكام والنظم فى هذا الصدد ما جعل اتجاه النظام الروحى والسياسى والاجتماعى للدولة الاسلامية مرتبطا ارتباطا قويا بالمثل الأعلى للاسلام ، وان يكن كثير من هذه النظم التى شرعها فى هذا الصدد كانت من قبيل النظم التى فهمت على أنها نظـم وقتية ، أو استثنائية خاصة بظروف معينة ، أو اقتضتها حاجة الدولة الناشئة ، ولم يفهم ماكانت تنطوى عليه هذه النظم من غايات بعيدة فيما وراء حدود الظروف ، وتتلخص هذه الاجراءات التى اتخذها عمر لتوجيه الأوضاع العامة للمجتمع فى خدمة المثل الأعلى للدولة فى أن جعل المدينة مركزا للقيادة السياسـية والروحية للمجتمع ، وحذر على أولى الأمر مغادرتها الى البلاد المفتوحة ليدعم زعامة المدينة السياسية والروحية ، وليجعل الحياة السياسية للامة الاسلامية بعيدة عن أن تتأثر بالعناصر الجديدة على الاسلام ، تلك التى لم تكن قد هضمت تعاليمه بعد ، وكذلك حرص على أن تبقى طبقة أولى الأمر بعيدة عن التأثر بالانقلاب الاقتصادى الجديد فحال بينها وبين الخروج الى البلاد المفتوحة أو الاشتراك فى الفتح لكى لا يقترن سلطانها الروحى بما قد يعييه من ثراء فتصبح طبقة من الأغنياء بعيـدة عن المثل الأعلى للدولة كما حال بين العناصر الرجعية القديمة وبين النفوذ السياسى والاجتماعى ، بان جعل هذه العناصر بعيدة عن طبقة أولى الأمر ، وجعل المؤمنين على طبقات تبعا للسابقة فى الاسلام مما اقتضى جعل اشراف قريش الذين لم يدخلوا الاسلام الا بعد فتح مكة يأتون فى الطبقة الدنيا من طبقات المجتمع من حيث خطرها فى توجيه المجتمع وسياسته على الرغم ممـا كانت تتمتع به من ثراء ونفوذ قبل الاسـلام •

ومن المعروف أن عمر حين دون الداووين اتبع رأى أبى بكر فسوى بين

الناس ، ولكنه لم يلبث بعد فتح العراق أن عدل الى التفضيل ، ورأى أنه الرأى ، فكان يقول ما من أحد الا وله فى هذا المال ، وما أنا فيه الا كأحدهم، ولكنا على منازلنا من كتاب الله ، وقسمنا من رسول الله والرجل وقدمه فى الاسلام ، والرجل وغناؤه فى الاسلام والرجل وحاجته اما سياسته نحو العناصر الرجعية من أهل مكة فقد كان من المعروف أنه لم يستخدم أهل مكة فى غزوة ولم يرزقهم من بيت المال .

وكان من أثر هذه النظم التى تبلورت فى عهد عمر أن أصبح للدولة الاسلامية وللمجتمع الاسلامى مثل أعلى واحد هو صلاح أمور الخلق كافة فى معاشهم ومعادهم ، وكان للحياة العقلية وجهة واحدة لتحقيق هذا المثل والاتجاه نحوه،واذا أردنا أن نتتبع الخطوط الرئيسية لتطور الحياة العقلية فى هذه الفترة الأولى من حياة الاسلام فى المدينة وجب أن نعنى بناحية التشريع لان ناحية العقيدة لم تكن موضع تطور فى فهمها وتأويلها فى هذه الفترة لأن المثل الأعلى الذى كان يسيطر على الحياة آنذاك هو نفسه المثل الذى كان يسيطر عليها منذ نشأة الاسلام فى عهد النبى لان التقوى والايمان كانا لايزالان مسيطرين على كل جوانب الحياة .

أما ماعرف عن ذلك من زهد وورع وتقوى خاصة من أهل الصفة ، فهو وان كان مصدر الكثير من الالهام عند أهل التصوف المتأخرين،الا انه كان بعيدا عن الأفكار الصوفية التى تطورت بعد ذلك ، فالتطور العقلى فى هذه الفترة كان محصورا فى الناحية التشريعية فحسب ذلك لأن المطالب العملية للمجتمع كانت تدعو الى ذلك التطور ، والذى يعنينا هو المنهج الذى أحدث هذا التطور العقلى من ناحية التشريع ، أو بعبارة أخرى ان مايعنينا هو ما يمس أصول التشريع .

ان أهم ظاهرة فى تطور الحياة العقلية فى الاسلام فى هذه الفترة بالمدينة هو ظهور السنة كمصدر من مصادر التشريع ، وقد اقترن ذلك باسم المدينة ، فعرفت بأنها مهد السنة وقد اختلفت الأقوال فى تحديد معنى السنة ، والذى يعنينا هنا هو ماكان يصدق عليه لفظها فى تلك الفترة من حياة الاسلام ، ذلك أن السنة يختلف معناها باختلاف الزمن الذى ينظر الانسان منه اليها ، فالسنة بالنسبة لمن تأخر عن وقت ظهورها أمر سلف ومضى قبله ، ولكنه بالنسبة الى الشخص الذى عاصر ظهورها أمر

يشرع وينشأ ، فاذا تكلمنا عنها فى العصر الذى نشأت فيه فان المعنى الذى يعنينا هو تشريع هذه السنة لا اتباعها •

والمرحلة الأولى فى نشأة السنة ، أو فى سنها تقترن بتصرفات الرسول وتصرفات الرسول كانت تدور بين أمور أربعة : الرسالة ، والفتيا ، والقضاء ، والامامة فما يدور حول الرسالة فانما هو التبليغ عن الله تعالى ، وهو يعتمد على الوحى ، وتصرفات الرسول فى تلك لا تعدو النقل والتبيين ، ومايدور حول الفتيا فهو اخبار عن الله تعالى بمقتضى مايجد من الأدلة مما أوحاه الله اليه ، فهو يعتمد كذلك على النقل عنه سبحانه ، أما تصرف الرسول فى القضاء ، والحكم فهو استجلاء للحقيقة بما يصح لديه من الاسباب والحجج ، وتصرفه هذا فيه نوع من الانشاء والالزام من قبله بمقتضى ما نتج لديه من وجوب الحق ، وأما تصرف الرسول فيما يتصل بالامامة فيقوم به بصفة أخرى زائدة عن صفة النبوة والفتيا والقضاء ، وهذه الصفة الزائدة هى صفة الامامة فالامام هو الذى خولت اليه السياسة العامة للأمةمن صلح وحربودرء للمفاسد ، وذلك ــ يختلف عن صفة الرسالة والفتيا ، فكم من رسول بعثه الله ولم يطلب اليه النظر فى مصالح العامة ، كما أن صفة الرسالة هذه تختلف عن الحكم والقضاء، لان الحكم يعنى بالفصل فى الخصومات فقط دون التصدى للسياسة العامة ، من تشريع وتنفيذ ، وتصرف الرسول بالامامة لايعتمد على النقل كما يعتمد فيما يتصل بالفتيا والرسالة ، فتصرفه فى الامامة يعتمد على نوع من الاجتهاد لمعالجة المشاكل التى تتصل بالسياسة العامة للأمة ، والصفة التى يتصف بها الرسول بالرسالة والفتيا لا تنتقل الى غيره ،واما اختصاصه بالحكم والامامة فينتقل الى من يفوض اليه التصرف فيهما ، ويقوم فيهما على نوع من الاجتهاد لمعالجة مايجد من شئون •

أما الفرق بين اجتهاد الرسول واجتهاد غيره من المجتهدين فيرجع الى أن اجتهاده بمنزلة الوحى الثابت لانه لا يقر على الخطأ فهو صواب لا محالة ، وهذا بخلاف اجتهاد غيره من المجتهدين فانه يحتمل الخطأ والصواب ، فلما لم يوافق اذنه وجه الصواب لم يقر عليه وأنزل الله تعالى « عفا الله عنك لم أذنت لهم » ومن أمثلة ماورد الاجتهاد بالرأى فيه عن النبى مايروى من أن الرسول شاور يوم الاحزاب سعد بن معاذ ، وسعد بن عبادة فىأن يبذل للمشركين شطرا من ثمار المدينة لأجل الصلح

فقالا : لايارسول الله انهم لم ينالوا ثمار المدينة فى الجاهلية الا بشراء أو بقرى ، فاذا أعز الله الاسلام لا نعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف ، فنزل الرسول على رأيهما .

ومن هذه الأمثلة أنه أخذ برأى أسيد بن حضير ، أو الحباب بن المنذر حين أراد النزول يوم بدر ، فقد قال له: ان كان عن رأى فانى أرى أن ننزل على الماء ونأخذ الحياض وغير ذلك مما يروى من الوقائع ففى كتب الحديث كثير مما يدل على اجتهاد الرسول ووقوع الرأى منه مثل قوله « انما أقضى بينكم برأى فيما لم ينزل ، واذا أمرتكم بشىء من رأى فانما أنا بشر » وان ما سنه الرسول من العمل بالرأى ، والاجتهاد فى أمور الحرب وأحكام الشرع قد باشره الخلفاء من بعده فكان لهم اجتهادهم ورأيهم فى أمور الشرع والحرب كذلك ، وأوضح الأمثلة على ذلك عمر ، فقد كانت له بعض التشريعات الهامة سنها على أساس اجتهاده ورأيه ، نذكر منها حد شارب الخمر ، وحد الرجم ، وتشريع رأيه فى الطلاق الثلاث والمتعة والفىء ، وصلاة التراويح .

فقد روى عن السائب بن يزيد « كنا نؤتى بالشارب فى عهد الرسول وفى امرة أبى بكر وصدر من امرة عمر فنقوم اليه نضربه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر امرة عمر فجلد أربعين جلده ، حتى اذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين » فحد الخمر ثمانين لم يسن الا فى عهد عمر ، ولم يفرض الرسول فى الخمر حدا ، كما روى عن على أنه قال « ما كنت اقيم حدا على أحد فيموت وآخذ فى نفسى منه شيئا الا صاحب خمر ، فانه لو مات لوديته ، وذلك أن رسول الله لم يسنه ولكن عمر سنه ، لما رأى الناس قد انهمكوا فى شرب الخمر ، واستخفوا العقوبة فاستشار الصحابة فأشار اليه بعضهم جلد الثمانين لانه أخف الجلد فأخذ به » .

وكذلك حد الرجم فانه أول ما نزل فى عقوبة الزنا قوله تعالى « واللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت » فكان حد الزانية فى بدء الاسلام الامساك بالدار حتى الموت ، وكان الزانى يؤذى بالتعيير

والضرب بالنعال ، ثم نزلت بعد ذلك آية الجلد ، فنسخت الامساك فى الدار والأذى ، وذلك ــ بقوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله » ولم يكن فى نص الآية التفريق بين البكر والثيب فى الحكم غير انه من الثابت بالسنة أن الرسول رجم المحصن ، فرجم ما عزا ، وأمر أنيسا أن يغدوا على امرأة الأسلمى فان اعترفت رجمها ، وقد أخذ عمر بعقوبة الرجم هذه وتمسك بها تمسكا قويا حتى صارت كأنها سنة من سننه .

والواقع ان فعل عمر فيما يتعلق بحد الرجم يحتاج الى شىء من التحليل لفهم أصله الشرعى الذى يستند اليه ذلك أن ما روى عن عمر يدل على أنه استند الى آية الرجم المنسوخة التلاوة دون الحكم « لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » .

وقد روى عن عمر أنه قال فى بعض خطبه « أن الرسول رجم ورجمنا بعده » ولولا أن تقول الناس زاد عمر فى كتاب الله لكتبتها ولكن يبدو أن الفقهاء الذين ذهبوا مذهب عمر من القول برجم المحصن لم يصلوا الى ما وصل اليه من حكم عن طريق تلك الآية المنسوخة التلاوة وانما وصلوا الى ذلك عن طريق السنة ، فقد روى عن عبادة بن الصامت فى تبيين قوله تعالى « فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا » ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال « خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » فثبت لدى الفقهاء ان هذا الحديث قد نسخ حكم الحبس بالنسبة للبكر فجعله جلدا وتغريب عام ، وبالنسبة للثيب فجعله جلدا ورجما ، ثم لما ثبت من فعل الرسول انه رجم ما عزا ولم يجلده ، وأنه أمر انيسا أن يغدو على امرأة الاسلمى لرجمها استدلوا من ذلك على أن حكم الجلد بالنسبة للثيب قد نسخ وثبت حكم الرجم فقط دون الجلد ، اذن فحكم الرجم قد ثبت لدى الفقهاء بمقتضى السنة لا بمقتضى الآية المنسوخة التلاوة كما ثبت ان هذا الحكم كان جلدا ورجما فقط ، بيد أن التعارض الكائن بين حديث عبادة بن الصامت الذى يجعل حد الثيب رجما وجلدا وبين ما صح الخبر به عن الرسول من انه رجم ولم يجلد ، جعل بعض الفقهاء

يذهب الى تضعيف حديث عبادة لمخالفته الخبر الصحيح عن الرسول ولمخالفته للاجماع ولكنهم لم يذهبوا الى امكان الجمع بين حديث عبادة وبين فعل الرسول على أساس أن حكم الرسول قد نسخ حكم الجلد بالنسبة للثيب وأثبت الرجم ، وهذا الرأى الذى يضعف حديث عبادة يجنح لثبوت حد الرجم بما صح نقله من أن الرسول رجم الثيب وانه ترك جلد من رجم ، ولم يجمع بين جلد ورجم ، ويبدو أن الظروف التى لا بست عقوبة الرجم هذه كانت كفيلة بأن تثير شيئا من الخلاف فيما يتعلق بأصلها الشرعى الذى تستند اليه ، ولولا فعل عمر الذى جعلها تستند الى اجماع الصحابة وسنة رسول الله لكان لها وضع آخر فى نظر الفقهاء ، ونستطيع أن نتبين بعض هذه الملابسات اذا علمنا أن حوادث الرجم على عهد الرسول كان من شأنها أن تكون نادرة ، وأن ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم مما أمر به من الرجم لا يمكن من استجلاء الأصل الشرعى الذى يستند اليه الحكم ، أكان يستند الى آية الرجم المنسوخة التلاوة أو الى سنة الرسول التى نسخت حكم الحبس والأذى الوارد فى القرآن الكريم •

كما أن هذه الظروف لا تبين موقف الحكم بالنسبة للآية العامة فى فى حكم الزنا « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ،اذأن هذه الآية لم تفرق بين ثيب وبكر ، مما جعل من الممكن أن يذهب بعضهم الى أنها نسخت آية الرجم ، أو انها نسخت عقوبة الرجم •

ومهما يكن من أمر فان الفقهاء الذين رأوا هذه الملابسات بعينى عمر ومن خلال فعله ذهبوا الى ثبوت هذا الحد بسنة الرسول واجماع الصحابة ، ولكن من لم ير هذا الحكم بعينى عمر أنكره ، فقد أنكر الخوارج وبعض المعتزلة حد الرجم ، وقالوا انه ليس فى كتاب الله ، ومهد لهم ذلك انهم كانوا ينكرون حجيته ، كما أن بعضهم لا يرى أن ينسخ القرآن بالسنة ، وربما ذهب الى انكار وقوع الرجم عند الرسول لانكارهم خبر الواحد ، فهذه العقوبة ثبتت عند الاجيال اللاحقة بفعل عمر ومن فهمه لملابسات ما وقع من الرسول من الرجم •

وشبيه بذلك ما روى عن طاووس عن ابن عباس انه قال : «كان الطلاق على عهد رسول الله وابى بكر،وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة،

فقال عمر بن الخطاب : أن الناس قد استعجلوا أمرا كان لهم منه أناة فلو اقتضيناه عليهم ، فأقضاه والزمهم به » فكان ذلك مما سنه عمر من التشريع •

كما نهى عن المتعتين ، متعة النكاح ، ومتعة الحج ، اما متعة النكاح فكان النبى قد رخص بها عام خيبر ثم نهى عنها ، ثم رخص بها عام أوطاس ، ثم نهى عنهـا ، ثم جاء عمر فأكد هذا النهى ، فيروى عنه أنه كان يقول « أحل الله المتعة للناس على عهد رسول الله والنساء يومئذ قليلة » روى أيضا انه قال بعد نهيه عن المتعة « لا أوتى بأحد تزوج متعة الا عذبته بالحجـارة » غير أن عليا خالفه فى أمر النهى ، فقد روى عنه أنه كان يقول « لولا ما سبق من ابن الخطاب فى المتعة ما زنى الا شقى ، أما القائلون بالمتعة فيقولون ان الرخصة فيها كانت للضرورة ، ثم كان النهى عند انقضاء الضرورة والحكم باق على ذلك، وهو الترخيص كلما حدثت ضرورة ، وأما عن الرخصة فعلى اعتبار ان الرخصـة كانت اباحة ، وان النهى كان نسخا لهذه الاباحة وبقى الأمـر على ذلك •

أما متعة الحج وهى الاهلال بالعمرة فى أشهر الحج ثم التحلل من هذه العمرة والاهلال بالحج فى نفس السنة فقد نهى عنه عمر ، وهذه المتعة قد فعلها النبى ، والناس من بعده ، ويروى عن عمر أنه قال « قد علمت أن رسول الله فعلها وأصحابه ، ولكن كرهت أن يظلوا بها معرشين تحت الآراك ، ثم يرجعوا بالحج تقطر رؤوسهم فنهى عنه » ويبدو أن عمر كان يخشى أن ــ تحول متعة الحج دون أدائه ، ويكتفى المعتمر بالعمرة فنهى عن المتعة ، ويروى عنه أنه قال « متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما » •

وقد كان الناس يصلون التراويح فرادى على عهد الرسول وابى بكر ، وصدر من خلافة عمر بن الخطاب ، فخرج ليلة فوجد الناس أوزاعا يصلون فى المسجد فقال : لو جمعتهم على امـام فأمر ابى ابن كعب فصلى بهم تلك الليلة ، ثم خـرج ليلة أخرى فرآهم مجتمعين على أبى بن كعب يصلى بهم ، فكان جمع الناس على صلاة التراويح فى رمضان من تشريع عمر وسننه •

أما موضوع الفيء ، فانه لم يكن هناك مورد ثابت للانفاق على الجيش عند بدء تأسيس الدولة الاسلامية ، وكان النظام المعمول به يومئذ يقضى بأن تكون الغنيمة التى يظفر بها المحاربون فى المواقع التى يخوضونها هى التى تكفل لهم النفقات التى يتكبدونها فى سبيل تزويد أنفسهم بالعدة والسلاح ، ولسد المطالب الضرورية لهم لاعالة أسرهم وللانفاق على أنفسهم وكانت هذه الغنائم فى أول الأمر شيئا ضئيلا يسيرا لا يكاد يفى بهذه المطالب الا بشىء من الزهد والتقشف ، وكان قسم من هذه الغنيمة وهو الخمس يرصد للانفاق على المصالح العامة للمسلمين يقول تعالى « واعلموا انما غنمتم من شىء فأن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل »[1] والأربعة الأخماس الباقية تقسم بين المحاربين الذين شهدوا الموقعة ، وكان وجه استحقاقهم لهذه الغنيمة هو ما تعرضوا له من تضحيات فى أنفسهم ، وأموالهم فيما تكلفوا من جهاد العدو ، واما الفتوح التى لا يتعرضون فيها لشىء من التضحية فقد كان لها اعتبار آخر ، فما ظفروا به دون حرب كان يذهب للمنافع العامة للمسلمين وكان يعرف بالفيء « وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شىء قدير ، ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الاغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب »[2] .

أما ما فتح صلحا بناء على عهد من المغلوبين أو تسليم من أهله ، فقد كان يدفع عنه أهله لبيت مال المسلمين جزية هى مقدار ما صولحوا عليه ، وتدخل هذه الجزية فى النفقات العامة التى يقوم بها بيت المال، فالغنيمة التى يصيب فيها المحاربون كانت فيما فتح عنوة فقط ولم يكن هناك تفريق فى هذه الغنيمة بين الأرضين وغيرها ، بل كان يقسم جميعه بين من اشترك فى فتحه ، وكان العمل بذلك فى عهد الرسول وفى خلافة أبى بكر من بعده ، وشطر من خلافة عمر فقد أعطى (بجيله) أول الأمر ثلث السواد من العراق ، ولكن لما كان فتح المدائن عام ١٤

---

(١) الآية ٤١ من الأنفال .

(٢) الآيات ٥ و ٦ من الحشر .

من الهجرة على عهد عمر ، وترتب على ذلك فتح جميع العراق واستيلاء المسلمين على جميع أرضه نشأت حينئذ مشكلة فيما يتعلق بتقسيم الأرض العراقية بين الفاتحين ، وقد طلب الفاتحون من عمر قسمة ما فتح من أرض العراق على أنها غنيمة لهم أربعة أخماسها سواء فى ذلك الأرضين أو الدور أو العلوج ، غير أن عمر أبى أن يأخذ بهذا الرأى .

ومن هنا بدأت فكرة الدولة فى الظهور واضحة جلية فى معالجة عمر لهذه المشكلة بالذات ذلك أن الجيش الفارسى الذى انهزم فى موقعة المدائن لم يكن يدافع عن ملك خاص به انما كان يدافع عن دولة بأسرها، والأرض التى كان يدافع عنها كانت ملكا لمن عليها من الفلاحين كما كان جزء منها ملكا لكسرى أو من يلوذ به ، أو بعبارة أخرى ملكا للدولة الفارسية بأكملها التى تشد أزره وتؤمن صفوفه واحتياجاته فكانت الدولة شريكة كلها له فى هذا الملك .

ومهما يكن الوضع القانونى الذى ارتآه عمر فقد رأى الا يتعرض لممتلكات الأفراد ، فأقر كل انسان على ما فى يده ، ووضع على أرضه الخراج يؤديه عنها ، وفرض على رأسه الجزية تبعا لطاقته ودخله ، اما الممتلكات العامة التى كانت ملكا لكسرى ، ومن يلوذ به وكذلك الأرضين التى مات عنها أصحابها أو فروا ، فقد رأى أنها من حيث الملكية فيىء لبيت المال ، وأن عينها ملك لبيت المال، ولكنه من ناحية أخرى رأى أنها من حيث الدخل والغلة ملك للفاتحين الذين فتحوها،فقسم أربعة أخماس هذا الفىء بين المحاربين الفاتحين وجعلهم يتمتعون بغلتها ودخلها دون ملكيتها ، ووكل بهذا الفيىء من يقوم على زراعته واستغلاله نيابة عن هؤلاء الفاتحين وما يخرج منه ينفق على المصالح العامة للمسلمين واما ما يحصله بيت المال من الخراج والجزية فينفق منه على الفاتحين بالثغور الأخرى ومن فى المدن من المحاربين والمرابطين ، كما ينفق منه على المصالح العامة للمسلمين ، وعلى ما تتطلبه العناية باستثمار هذه الأرضين من المشاريع وكذلك المرافق العامة .

وبديهى أن ما ذهب اليه عمر يعتبر تطورا فى التشريع فيما يختص بنظام الغنيمة والفىء ، وقد خالفه قوم فيما ذهب اليه مستندين الى ما كان عليه العمل زمن الرسول صلوات الله عليه ، وأبى بكر رضى الله عنه ، وما فعله عمر نفسه فى صدر خلافته ، ولكن ما رآه عمر

قد روى فى تبريره ورده الى القرآن ، وعمل رسول الله ، ما يقال من أن عمر قال لهم بعد تدبر طويل وجدت حجة فى تركه وأن لانقسمه، وهو قوله تعالى « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وما آتاكم الرسول فخذوه — وما نهاكم عنه فانتهوا ، واتقوا الله ان الله شديد العقاب » [1] وقوله « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا ، وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون ، والذين تبوءوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر اليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ، والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالايمان ولا تجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربنا انك رؤوف رحيم » [2] فتلى عليهم ذلك وحين بلغ قوله تعالى « والذين جاءوا من بعدهم » قال فكيف أقسمه لكم وأدع من يأتى بغير قسمة ، فكان رأى عمر أنه حق للأجيال اللاحقة ، وأما ما كان قسمة من الأرضين قبل ذلك فاسترده واشتراه لبيت المال ممن كان قد قسمه لهم .

ولقد أجمع الصحابة على صحة ما انتهى اليه عمر فى معالجة هذه المشكلة ، وان اختلفت مذاهب الفقهاء بعد ذلك فى توجيه ما فعله عمر واستنباط الأصول التشريعية والقانونية التى ينطوى عليها فعله .

بهذه المرحلة التى وصلها التشريع الاسلامى فى عهد عمر نتبين أن السنة كانت تنطوى فى معناها على عنصر هام لم يكن موضع جدل يومئذ وهو الاجتهاد والرأى ، فقد رأينا أنه قد وقع من الرسول الاجتهاد والرأى كأصل من الأصول التى تعتمد عليها السنة كما وقع ذلك من عمر أيضا ، ومما لاشك فيه أن الاجتهاد كان لا غنى عنه فى دور الانشاء الذى كانت تجتازه الحياة — الاسلامية ، ومما لا جدال فيه أيضا أن السنة كانت فى هذا العصر أمرا انشائيا وتشريعا جديدا وهى لهذا تختلف عما غلب عليها بعد ذلك من أنها اتباع لما سار عليه العمل ، فدور الانشاء هو دور بناء وتشريع ، وأهم ما فيه هو

(١) الآية ٦ من سورة الحشر .
(٢) الآيات ٧ و ٩ من الحشر .

انشاء تشريعات جديدة لا اتباع سنة قديمة ، هكذا نشأت ـــ السنة فى هذا العصر ، وكان معناها الاجتهاد والتشريع ولكن وفق تعاليـــم العصر وروحه وليس ما يخالف ذلك وتعاليم العصر فى ذلك الوقت هى كتاب الله ، وماصح من جملة أقوال الرسول صلوات الله وسلامه عليه وأفعاله ، وما تقتضيه روح العصر من تقوى وورع ، أو بعبارة أخرى هى تعاليم الاسلام فى صورتها المثالية ، أو ما يوافق هـــدى صحابة رسول الله الذين كانوا صورة حية لهذه التعاليم •

ولكى نزيد مفهوم السنة وخصوصا ، هذا المفهوم الذى اكتسبته من هذا العصر ، لا بأس من أن نتبين صدى معناها فى التفريق بينها وبين الحديث عند الأجيال المتأخرة ، وان كنا لا نتعرض لتفصيل ذلك وانما نجمله اجمالا لتكتمل الصورة •

فالسنة تختلف عن الحديث فى أمور ، ذلك أن الحديث هو ما حدث به الرسول ، اما السنة فهى سواء استندت الى حديث ، أم لم تستند فهى العادة الدينية أو التشريعية التى كانت موجودة فعلا عند المسلمين قديما ، وقد يكون العمل قديما فى شأن من الشئون يصادف ما يرد فى حديث من الأحاديث فيقال « ان هـــذا الحديث ينطوى على تلك السنة » كما فى قول الامام أحمد مثلا « فى هذا الحديث خمس سنن » وقد تكون السنة فى لغة بعضهم بمعنى الحديث فيقال « هذا الحديث مخالف للسنة والاجماع » •

وقد كان العلماء يطلبون السنة كما كانوا يطلبون الحديث ، وكان بعضهم ينبغ فى هذا وبعضهم ينبغ فى تلك ، كما كان بعضهم ينبغ فيهما جميعا ، فكان يقال « سفيان الثورى امام فى الحديث ، وليس بامام فى السنة ، والأوزاعى أمام فى السنة وليس بامام فى الحديث ، ومالك امام فيهما جميعا ، ومثل ذلك ما قاله أبو داود عن حديث رفعه الى أنس ، اذا كان الراوى رفعه الى الرســـول فذاك ، ولكنه قال السنة كذا ، فدل على انها غير الحديث ، فالسنة هى العمل بالقديم ، وهى الأمر الذى نظمه الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وسار عليه أصحابه من بعده أو قضـــت به التقـــاليد الاسلامية الأولى مما يؤثر المجتهدين ، وقد يكون ذلك فى أمور الشرع والدين ، أو فى أمور الدنيا والحيـــاة •

الفصل الثاني

١ - موقف الإمام الشافعي من مدرسة العراق

٢ - تحليل لأبواب الخلاف الهامة التي وردت بكتاب الأم .

موقف
الإمام الشافعى من
مدرسة العراق الفقهية

قبل أن نصور موقف الامام من مدرسة العراق يتعين علينا بادىء ذى بدء أن نحدد المنحى الاجتهادى له ، ذلك أنه ما لم تتحدد لنا معالم منحاه يصبح من الصعب تصوير موقفه من مدرسة العراق أو غيرها أيضا ، فانه على ضوء هذا المنحى ستبرز معالم الخلاف أو الموافقة التى تشكل جوانب هذا الموقف ويمكن تحديد منهج الامام اجمالا وبصورة شديدة الايجاز فى تلك الكلمات المستخلصة من مواضع مختلفة من رسالته الأصولية وهى قوله « الأصل قرآن وسنة ، فان لم يكن فقياس عليهما ، واذا اتصل الحديث عن الرسول وصح الاسناد منه فهو سنة ، والاجماع أكبر من الخبر المفرد ، والحديث على ظاهره، واذا احتمل معانى فما أشبه منها ظاهره أولاها به ، واذا تكافأت الاحاديث فأصحها اسنادا أولاها ، وليس المنقطع بشىء ما عدا منقطع ابن المسيب ، ولا يقاس أصل على أصل ، ولا يقال للأصل لم وكيف . وانما يقال للفرع لم ، فاذا صح قياسه على الاصل ، صح وقامت به الحجة » .

ومن خلال هذا الموجز الذى روعى فيه القصد ما كان الى القصد سبيل نستطيع أن نحدد بعض الخصائص التى ينفرد بها الامام عن غيره ، ذلك أنه بتحديد هذه النقاط التى تشكل فى مجموعها المنهج الذى اتخذه قد استبان لنا منحاه ويمكن القول أيضا بأن الرؤية قد اتضحت أمامه بصورة دقيقة من خلال تحصيل دائب ومعاناة طويلة ، واتصال واع بمختلف الاتجاهات الفقهية التى تعاصرت فى زمنه ، وقبل زمنه، بل ومن خلال ملابسته لفقهاء هذه الاتجاهات ومناقشته لهم ولطرق بحثهم واجتهادهم ، كل ذلك انتهى به الى أن يحدد موقفه منهم جميعا، تحديدا دقيقا واضحا وأن يرسم لنفسه مسارا محددا لا يخرج عليه الا فى النذر اليسير الذى يعرضه الضعف البشرى الذى يقصر بالناس وتغايره مع موقف الكوفيين ، كما لمس موقف المدنيين من القياس

ـ أيا كانوا ـ عن بلوغ الكمال فقد لمس موقف المدنيين من الحديث والرأى وتغايره مع موقف الكوفيين ، ورأى مثل ذلك فى اجماع أهل المدينة واجماع العلماء عامة ، وتلمس مساره بين كل هذا محاولا ايجاد الضوابط التى تحدد هذا المسار وهذا نقله بالتالى من الفروع الى الأصول ، وكانت تلك بلا شك خطوة جديدة فى التفكير الفقهى بعامة، وفى تفكير الامام بخاصة ، وانتهى به ذلك كما قلنا الى تحديد مساره بحدود دقيقة ثم عرض بعد ذلك للنتاج الفكرى الفقهى باصوله وفروعه فى الاتجاهات المتعاصرة فى زمنه فما وجده مخالفا لما انتهى اليه من قواعد هاجمه لا يفرق فى ذلك بين اتجاه وآخر وغير متأثر فى ذلك بأى عامل من العوامل الذاتية أو البيئية •

ومهما يكن الأمر فى تقييم المنهج الذى انتهى اليه الامام ، ومهما كان رأى الناقدين لأثره وقيمته أو لمبلغ ما حقق للفقه الاسلامى من تطور ، فان الذى لا شك فيه أن الامام كان أولا وقبل كل شىء يمثل أول مجدد بين فقهاء المسلمين فى عصره فقد امتاز بالنظرة الشاملة وكانت جل عناية معاصريه تتسم بالصبغة الجزئية ، وانتهت جهوده الخاصة الى وضع منهج كلى يستغرق شتات الفروع المتفرقة ويخضعها لأصول ثابتة موحدة ، ثم يعرض للاجتهادات المختلفة ويعرضها على تلك الأصول ، وهى لديه صحيحة ما استقامت لشروطه وحدود ـ منهجه ـ الذى اعتقد أنه الصواب ـ وينبذ ما تخالفت مع حدود هذا المنهج وما افتقرت ـ لتلك الشروط •

ويتعين علينا قبل أن نمثل لعمل الشافعى فيما سبق به القول أن نلفت الى سبقه فى هذا المضمار ، مما جعله على رأس قائمة واضعى أصول الفقه من علماء المسلمين ، والواقع أن معاناة وضع أصول الفقه تقف بالأصول امام طريقين : الأول : أن يضع قواعد تعين المجتهد على استنباط الأحكام من مصادر التشريع المتفق عليها وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس • الثانى : استخراج القواعد العامة الفقهية لكل باب من أبواب الفقه ومناقشتها وتطبيق الفروع عليها لينتهى من ذلك لتحديد القواعد التى تعالج جوانب حياة الجماعة الانسانية المختلفة ، مثل قواعد البيع والايجار وغيرها ، مع تحديدها وتبيين مسالك التطبيق عليها وكلا الطريقين يصح أن يطلق عليه أصول الفقه •

وقد مزج الامام فى منهجه بين الطريقتين ، فنحن نجده فى مواضع كثيرة من كتابه الرسالة يضع القواعد التى يستعان بها على الاستنباط من الأصول ثم يحاول مناقشة تلك القواعد وتطبيقها على الفروع ، ويبين مسالك التطبيق بل ويتجاوز ذلك فيعرض لاوجه المخالفة ليناقشها ويبرز جوانب الخطأ فيها • وهذا الذى نجده فى الرسالة نجده أيضا فى مواضع عديدة من كتابه الأم صحيفة ٢٥٠ وما بعدها [١] ونجده أيضا فى الفصل الذى يعقده لابطال الاستحسان فى الجزء السابع من الأم صحيفة ٢٦٧ وما بعدها ، فقد عرض لاثنتات من الفروع وانتهى الى أصول متفرقة ثم قعد لها ، ثم جرد تلك القواعد ورتبها ، ويتضح ذلك فى تنظيمه للاجماع وتنظيمه للقياس ووضع قواعد له ، وتقسيمه ، وتوضيح علله ومواضع جوازه ومنعه •

وقد أكسبه هذا السبق ، وتلك القدرة على المعالجة مكانة اعترف له بها الأقدمون يقول الفخر فيما أورده صاحب طبقات الشافعية ، واعلم أن نسبة الشافعى الى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس الى علم المنطق وكنسبة الخليل الى علم العروض، وذلك لأن الناس كانوا قبل ارسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة ، لكن ما كان عندهم قانون ملخص فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين ، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة ، فان مجرد الطبع اذا لم يستعن بالقانون الكلى قلما أفلح ، فلما رأى ارسطاطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة واستخرج علم المنطق ، ووضع للخلق قانونا كليا يرجع اليه فى معرفة ترتيب الحدود والبراهين ، وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون اشعارا وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانونا كليا فى معرفة مصالح الشعر ومفاسده ، فكذلك — هاهنا — الناس كانوا قبل الامام الشافعى يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ، ويستدلون ويعترضون ،ولكن ماكان لهم قانون كلى مرجوع اليه فى معرفة دلائل الشريعة ، وفى كيفية معارضتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعى رحمه الله علم أصول الفقه ، ووضع قانونا كليا يرجع اليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع فثبت أن نسبة الشافعى الى علم الشرع كنسبة ارسطاطاليس الى علم العقل » [٢] •

---

(١) طبعة الكليات الأزهرية تحقيق محمد زهرى النجار .
(٢) طبقات الشافعية لتاج الدين السبكى ج ١ ص ١٠٠ وما بعدها .

ومن هنا يمكن القول بأن الشافعى بدأ فقيها وانتهى أصوليا ، ثم جمع فى أخرياته بين الاثنين حين نزل مصر وأعاد النظر فى كتبه الفقهية على ضوء ما انتهى اليه بعد تحديد مساره من خلال تراث فقهى ضخم تحكمت فى توجيهه اتجاهات مختلفة ، ولذا فان الأم يطالعنا بالاتجاهين معا وهو يشكل مجموعة أمالية على تلاميذه بمصر •

وقد آن لنا الآن أن نعرض لطريقته وهو يحدد هذا المسار فى معرض معالجة أصل من الأصول الهـامة وهو الحديث ، لقد وجد الامام جماعة يقفون من الحديث موقف المفكر • وجماعة يقفون موقف المتردد المتشكك يضعون له شروطا قد تصل الى حد العسف لاعماله وجماعة يعملون به فى سهولة ويسر ، وآراء متعددة متباعدة لا سـبيل الى التوفيق بينها بل ووجد أن المطلوب ليس التوفيق بينها ، وانما المطلوب هو ابتداع طريقة جديدة تخلص الى قاعدة كلية تعرض عليها تلك الآراء المختلفة ، ويحتكم اليها فيما وصلت اليه هذه الآراء ــ وهى بعد ذلك منتهية الى أحد أمرين اما أن تسـتقيم لهذه القاعدة فتندرج تحتها وتثبت صحتها وسلامتها ، ويبرز الأدلة على تلك الصحة والسلامة ، ولا تسـتقيم فتنبذ وينبرى الامام لمهاجمتها ويبرز الأدلة على خطئها وبعدها عن الصواب ، وقد بدأ عند معالجته للحديث ينفذ هذه الطريقة ، فنجده يضع القاعدة الكلية على هيئة بنود تستغرقها على الوجه التالى :

(أ) اذا حدث ثقة عن رسـول الله ، ولم يكن هناك حـديث يخالفه عمل به •

(ب) اذا تخالفت الأحاديث نظر :

١ ــ هل فيها ناسخ ومنسـوخ كأن يتأخر أحدها فى الزمن ويثبت بدليل ما أن الأخير ينسخ الأول فيعمل الأخير •

٢ ــ فان لم يتأكد وقوع النسـخ نظر فى أوثق الروايات ومنعه فى الصحة مستعينا بعلم الرواية فعمل بها •

٣ ــ فان تكافأت المرويات عرضت على الكتاب وعموم السنة الثابتة وعمل بما كان منها أقرب الى ذلك من غيره •

(ج) اذا ثبت الحديث عن رسول الله فانه لا يعدله شيء من رأى أو قياس أو أثر مروى عن صحابى أو تابعى •

وبعد أن وضع الامام القاعدة الكلية معتمدا على ما تؤدى اليه من معارف وعلوم عصره ومسترشدا بمراسه الطويل فى ميدان الفقه، ومستلهما الصواب من يقينه وروح الشريعة وما حواه أصلها من تحديد لمكانة الرسول وحديثه يبدأ فى عرض الاتجاهات السائدة فى عصره حيال الحديث على تلك القاعدة الكلية التى انتهى اليها •

فاذا ما انتهينا من ذلك التعميم ، ونزعنا الى التخصيص تبين موقف الامام من مدرسة العراق — فى شيء من الاجمال — بالنسبة لهذا الأصل بعد أن عرضنا لمنهجه فيه بالتفصيل فنجده يهاجم أعلام المدرسة ، أولا: لأنهم يشترطون لأعمال الحديث أن يكون المشهور على اختلاف مفهوم فى ذلك الحين — ثم لانهم يقدمون القياس على خبر الآحاد وان صح سنده ثانيا : ولأنهم يتركون بعض الاحاديث لأنها غير مشهورة ويعملون أحاديث أخرى لم تصح عند علماء الحديث بدعوى أنها مشهورة ، ثالثا: اذن فالشافعى لم يعترض على منحى العراقيين الا حينما تخالف مع القاعدة التى انتهى اليها ، وكذلك مع غيرهم فعل •

واذا ما انتقلنا الى أصل آخر مثل القياس نجد أيضا أن الامام كان يقف حيال اتجاهين متعاصرين ، اتجاه المدنيين واتجاه العراقيين ، فقد كان المدنيون يتشددون فيه أيما تشدد ، بينما توسع فيه العراقيون وأوغلوا فيه أيما ايغال وهنا يلجأ الامام كعادته الى وضع القاعدة الكلية ليعرض عليها كلا الاتجاهين ، ويخلص القاعدة على الوجه التالى :

« ان جهة العلم الكتاب والسنة ، والاجماع والقياس ولا يقيس الا من جمع الأدلة التى له القياس بها ، وهى العلم بأحكام كتاب الله عز وجل، فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه ولا يجوز لاحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف — واجماع الناس واختلافهم ولسان العرب ، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل وحتى يفرق بين المشتبه ولا يعمه بالقول دون التثبت ، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه لأنه يتنبه بالأستماع لترك الغفلة ، ويزداد به تثبتا فيما اعتقد من الصواب ، وعليه فى ذلك بلوغ غاية جهده

والانصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال مايقول ، وترك مايترك» [1]

ان الامام هنا يضع القـاعدة الكلية التى انتهى اليها ، وضمنها من الشروط ما رآه كفيلا بتوجيه المجتهد الى عدم الخروج على الأصل عند التفريع ، ثم يحدد موقفه من مدرسة العراق فى ضوء تلك القاعدةالكلية، فنراه يأخذ عليهم ذلك التوسع فىأعمال القياس وهو أصل لاحقمع وجود الأصول الثابتة المتقدمة عليه مرتبة ، مثل تقديم القياس على خبر الآحاد مع توافر الأدلة على ثبوته أو تقديم القياس على الحديث الذى لا يخضع لسلسلة من الشروط المتعسفة ـ فى بعض الأحيان ـ التى أحاطه بها العراقيون دون مبرر ، أو تقديم القياس على الحديث قبل أن يقلب على الوجوه التى أوردها فى شروط قبوله وأعماله ، أو تقـديم القياس على الحديث لجهل القـائس بوجود الحديث المتضمن الحـكم المغنى عنه ، أو السعى الى القياس فى فروض لم تقع بها الاحداث ، ويهاجم الامام هذه الطرق ، اذ القياس عنده أصل لاحق لا يلجأ اليه الا عند الضرورة الملحة وحال افتقاد الحكم فى أى من الأصول التى تعلوه مرتبة ، واذا دعت الحاجة لابد من شروط تتوافر لأعماله منها أن يكون القياس قياس فرع على أصل عند توافر المشـابهة ، لا أصل على أصل ، وتلك شروط موضوعية ، نجد الى جوارها شروطا ذاتية تتعلق بالقائس نفسـه لابد أيضا من توافرها اذ هى فى نظره ضرورية حتى لا ينتهى الاجتهاد الى تناقض نتيجة لتردد المجتهد بين الأخذ بالعلم تارة وبالخاص تارة أخرى، والى الأخذ بالدلالة القطعية مرة ، والى الأخذ بالدلالة الظنية أخرى عن حسن قصـد لجهل فيه ، أو أن يعوقه عدم توافر آلة القياس له عن الاصابة ، أو عـدم الاحاطة بالموضـوع ، الى غير ذلك من القصـور الذاتى .

ولذلك نجده يطوق التفريعات القياسية لمدرسـة العراق بقاعدتهتلك العامة بشقيها الموضوعى والذاتى ، فان سايرتها فيها ونعمت ، وان لم تسايرها هاجم القائلين بها ، وعدها خروجا على حدود الشريعة ، ومخالفة لمـا كان عليه السلف ، وأيا كان مقدار الصحة فى منطق الامام ، فهومقنن وضع قوانين تحكم موضوع عمله ، حيث أنها أصلح ماتكون لهذا الأمر

---

(١) كتاب الرسالة ص ٧٠ تحقيق أحمد شاكر .

فالبحث عن صحة هذه القوانين والحكم عليها موضوع آخر قد نعرض له فى الفصل الخامس من هذا البحث عند الحديث عن تحليل فكرة الامام فى الرسالة اذ هناك موضعه •

واذا ما انتقلنا الى أصل آخر ــ وهو عراقى النشأة ــ مثل الاستحسان نجد أن الامام ينكره انكارا مطلقا ويهاجم القائلين به ، وخلاصة نظرته الى الاستحسان أنه لايخرج عن كونه مجرد رأى متجرد من الاستناد الى أصل شرعى، وبذلك يعتبره لايمت الى التشريع الاسلامى بصلة، فهو أقرب الى التشريع الوضعى منه الى السماوى ولذلك نراه يقرر أن من استحسن فقد شرع باعتبار أن الاستحسان مجردا رأى لاينتسب الا لصاحبه، فهو غير مؤسس على قاعدة شرعية ، مهما تحكمت فى توجيه صاحبه روح الشريعة ــ وبذلك فهو ليس نوعا من القياس ، وما دام كذلك فهو ليس أصلا من أصول الشريعة التى سبق أن حددها وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس عليها ، ومن هنا أنكره وهاجم القائلين به ، ومنشئيه العراقيين •

ونعود مرة أخرى لنحدد موقف الشافعى من الاتجاهات المتعاصرة فى زمنه فنجد أنه قد توسع فى استعمال الحديث والاستدلال به أكثر من العراقيين ومن الحجازيين أنفسهم وقد بالغ فى ذلك فأخذ فى بعض الاحيان بآحاد منكرة وأخذ بمراسيل دفعت البعض لمتابعته فيها واظهار بطلانها ومن جانب آخر نجده يضيق من دائرة القياس والرأى وخاصة الرأى غير المستند لأصل شرعى والذى يطلق عليه الاستحسان ومع ذلك لم ينكرهما جملة •

ونخرج من ذلك بأن أهم ما يميز مدرسة الشافعى أنها كانت تقف من تلك الاتجاهات موقفا وسطا فهى تأخذ بالحديث بما يرضى الحجازيين وهى تأخذ بالقياس بما لا يغضب العراقيين وتقعد له القواعد وتضع له الشروط وقد لفت الى ذلك الفخر حين قال « ان الناس قبل الشافعى كانوا فريقين : أصحاب الحديث وأصحاب الرأى أما أصحاب الحديث فكانوا عاجزين عن المناظرة والمجادلة عاجزين عن تزييف طريق أصحاب الرأى فما كان بسببهم قوة فى الدين ونصرة الكتاب والسنة وأما أصحاب الرأى فكان سعيهم وجهدهم مصروفا الى تقرير ما استنبطوه برأيهم

ورتبوه لفكرهم ، فجاء الشافعى وكان عازما بالنصوص من القرآن والاخبار ، وكان عازما بأصول الفقه وشرائط الاستدلال .. وكان قويا فى المناظرة والجدل .. فرجع عن قول أصحاب الرأى أكثر أنصارهم واتباعهم » (١) .

والى هنا يبرز سؤال هام يفرض نفسه على الحديث هو ، هل كان مذهب الشافعى مذهب توفيق وتقريب بين المذاهب التى سبقته والتى عاصرته أو بعبارة أخرى هل كان هدف الامام الشافعى هو التقريب بين الاتجاهات المتعاصرة فى زمنه فانصرف جهده الى انتهاج طريق وسط بينها يخفف من حدة الخلاف الذى كان قائما بينها وبذلك أرضى أصحاب الاتجاهات على اختلاف منازعهم مع تفاوت نسبة ذلك الرضى عن عمله ذاك ؟ .

ان الاجابة عن هذا السؤال بل تلك التساؤلات تقتضى منا أن نقوم منهج الامام لنحكم هل كان الشيخ مجددا ؟ أم كان مجرد مصنف جمع ورتب ووفق بين اتجاهات فقهية عاشت فى عصره وما قبل عصره ؟ اننا نقرر هنا استنادا للاستقراء لمنهج الشافعى أن الامام كان مجددا — هذا اذا ما تغاضينا عن شهادة معاصريه له بذلك . — فلم يكن هناك علم للأصول قبل الشافعى ، بل ولم تكن العقلية ذات النظرة الشاملة التى تميز بها الشافعى والتى جعلته ينظر الى التراث الفقهى الاسلامى ككل يجب تبويبه واخضاعه لأصول الاسلام العامة بصورة منتظمة ودقيقة وثابتة والتى انتهت به الى أن يكون صاحب علم الأصول وواضع أول تقنين له وهذا العمل لا يمكن لقائل أن يدعى أنه يستهدف مجرد التوفيق بين اتجاهات متخالفة وانما هو عمل ابداعى تنظيمى يدرج الفروع المتشابهة تحت قاعدة موحدة ثم يجرد القاعدة لتصبح قانونا عاما يخضع لها كل ما يدخل فى باب التفريع على الأصل سابقه ولاحقه .

غير أن القواعد التى انتهى اليها الامام جاءت تلقائية تمثل الموقف الوسط ليس بين القواعد التى كانت موجودة آنذاك — لأنه لم تكن هناك قواعد أصولية وانما بين مجموعات — الاجتهاد التى كانت تعيش لذلك العصر والتى كان كل منها يأخذ فى الغالب سمتا معينا يجعله فى موقف متخالف

---

(١) طبقات الشافعية لتاج الدين السبكى ج ١ ص ٢٤٣ .

مع الآخر ، وليس على الامام بأس ان انتهى به المنهج الأصولى الى قواعد وسط وانما المهم ان التوفيق بين وجهات النظر المتعارضة لم يكن هدفه من هذا — العمل ، ولذلك ما يجب أن نقرره ونثبته له ،فالتوفيق ما كان ليجبره على وضع القواعد المجردة وانما كان يدعو الى المقارنة بين القولين أو الاجتهادين ليخرج بقول أو أن ينتهى الى اجتهاد ثالث يجمع فى ثناياه ظاهرة التوفيق بينهما ، وقد يتبادر ذلك الى ذهن المتتبع للفروع التى عالجها فى مجموعة أماليه فى مصر والتى أطلق عليها كتاب الأم ذلك أن الصورة السريعة التى يفاجأ بها القارىء من خلال مطالعته توهمه أن ذلك كذلك ، بل وطريقة العرض التى — القيت بها تلك الامالى توحى أيضا بشىء من هذا القبيل فالامـام يعرض لاراء العراقيين فى المسألة الواحدة ، ثم رأى الحجازيين فيها ، ثم يخلص فى غالب الاحيان الى رأى منفرد وفى بعض الاحيان الى موافقة أحد الرأيين ورفض الآخر غير أن النظرة الفاحصة والدراسة الدقيقة تنتهى الى أن الامام قد وضع من قبل قواعد عامة وأنه يعرض تلك الاجتهادات فى كل مسألة مما تندرج تحت موضوع فقهى واحد على تلك القواعد العامة ويقر منها ما استقام معها ويرفض ما لم يستقم ، أو يرفضها جميعا ما لم تخضع لها ، ويخرج بالاجتهاد الأمثل من وجهـة نظـر قواعده ، وقلما خانه التوفيق فى عمله هذا .

ويجمل بنا أن نشير هنا الى أن الامام كان قد وضع أصوله وجرد قواعده قبل أن يصل الى مصر ويبدأ فى املاء تلك الفصول الفقهية التى اطلق عليها الأم ، اذ المعروف أن أهم أثر أصولى نسب له قد صنف قبل تلك الفترة ، وأن كانت بعض الروايات تشـير الى أنه أعاد النظر فى مصنفه الأصولى بعد استقراره بمصر واتصاله بفقه الليث بن سعد الفقيه المصرى المعروف .

ان الامام استعرض فقه الحجازيين ، واتصل به عن كثب خلال ملازمته للامام مالك الذى يمثل التقاء لكافة الاتجاهات الحجازية فى عصره واتصل بالفقه العراقى عن كثب أيضا من خلال كتب محمد بن الحسن الشيبانى، التى تعتبر أهم سجل للفقه العراقى واتصل بالفقه المكى من خلال تلامذة ابن عباس ممن عاصرهم خـلال مقامه بمكه ، ولابس الفقه اليمنى من خلال سنوات قضاها فى اليمن مفتيا ومجالسا لفقهائه ، واتصل بالفقه

الشامى من خلال تلامذة الأمام الأوزاعى ممن تم له لقاؤهم فى اليمن، واتصل اخيرا بفقه الليث بن سعد خلال اقامته بمصر من خلال تلامذة الليث وكتبه ، ثم استعرض تراث كل بيئة من خلال القواعد الكلية التى انتهى اليها ، وعلى ضوء من هذا جميعه حدد موقفه من كل تراث بصفة قاطعة وكانت له خلافات مع موروث كل بيئة الا أن خلافه مع موروث العراقيين كان أوضح ، ذلك أن منهج الامام الشافعى يعتبر تخليصا للفكر الفقهى الاسلامى من شوائب لحقته وهو يساير تطور الحياة الاسلامية أبعدت ما بينه وبين الأصـــول الأولى التى وجهت الحياة فى صـدر الاسلام والعراقيون كانوا أكثر اندفاعا مع تيار الحياة الجارف تجديدا وابداعا فى ميدان الفقه لملابسات احتفت بالبيئة التى عاشوا فيها ترتبط بماضيها وتساير حاضرها ، عرضنا لها فى غير هذا الموضع •

ورغم أن هذا الاندفاع التفريعى قـد اثرى الفقه الاســلامى ثراء لا يختلف اثنان على كبير أثره فى تنمية واتساع قاعدته بحيث أصبحت تملك من المقومات ما تستغرق به مراحل زمنية لاحقة من تطور وتغير قيم الحياة ومفاهيمها الا أن هذا الاندفاع كان فى بعض الاحيان يخرج بها عن الخطـــوط التى كانت تحددها الأصول الاســلامية داخل اطار الشريعة مما يجعل كل ما يتفرع عنها يبـــدأ منها وينصرف الى تحقيق غاياتها ، ورأى الامام الشافعى أن يحد من هذا الاندفاع بأن يرد كل ما نجم من تفريعات ــ وبعضها يباين الأصول ــ الى الاندراج تحت تلك الخطوط المحددة وذلك مع ابراز لمواطن العلل التى تبعدها عن المســار الصحيح للتطور الطبيعى فى ظل تلك الأصول التى قررها الشارع هديا للنـــاس •

وتأسيسا على هذا فان موقف الامام الشـــافعى من مدرســـة العراق انحصر فيما أثاره حول ثلاثة أصـــول هامة ، اثنان منها معترف بهما فى جميع البيئات الفقهية وأعنى بهما السنة والقياس ــ والثالث من ابتداع المدرسة العراقية وأعنى به الاستحسان •

اما بالنسبة للسنة فقد انحصر مآخذه على العراقيين فى عدة نقاط تتحدد فى أنهم عند أعمالهم السنن لم يتجاوزوا بها الى ما هو أدنى من المشهور، والمشهور هو أول أقسام الآحاد وهو ماله طرق محصـــورة بأكثر من

اثنين[1] أو هو ما وراء الصحابة عدد لايبلغ حد التواتر ثم تواتر فى عصر التابعين وهو بذلك فى مرتبة لاحقه المتواتر .

وقد أدى بهم تتبع المشـــهور الى الأخذ بما ظنوه مشـــهورا مما لم يستوف الشروط للشهرة واعماله مع ترك مشـــهور أجمع علماء الحديث على شهرته وقد تتبعهم الامام فى مواضع كثيرة من كتابة الأم وأبان عن مزالق أخذهم ، كما أخذ عليهم أيضا تقديمهم القياس ـــ وهو أصل لاحق للسنة مرتبة ـــ على خبر الآحاد ـــ غير المشهور ـــ وان صح سنده مع أعمال السلف له وأخذهم به وهو عنده أعلى من القياس ماثبتت صحته مبرأ من العلل الموهنه ، ولعل أغلب هجوم الامام على المدرسة العراقية ينصب اساسا على هذه النقطة وهى ناشئة من اندفاع نحو القياس حاول الشافعى أن يحد منه بأعمال خبر الواحد فبرزت بينهما المخالفة فى تلك الصحائف الضخمة من الأم ومن الرسالة أيضا .

ان موقف الامام من المدرســـة العراقية حيال موضوع القياس يعتبر امتدادا لموقفه منها حيال ترك بعض السنن ، وعدم اعمال خبر الواحد ـــ أن صـــح ســـنده ـــ واللجوء الى القيـــاس والحال غير ملجئة اليه ، اذ لا سبيل الى اعماله الا مع افتقاد الحكم فى النصوص الصحيحة الثابتة وخبر الواحد له تلك المنزلة ما ثبت ، اما العراقيون فيقفون عند المشهور أول الآحاد بل ولا يعملون بعضـــه الا بشروط وضعوها واشـــتدوا فى تطبيقها ، فسقطت منهم بعض مشاهير الاحاديث نتيجة لذلك رغم وجود شبه اجماع على شهرتها .

والى نفس النقطة أيضا ـــ نقطة عدم اعمال بعض السنن واللجوء الى القياس استند الامام فى مهاجمة المدرســـة وأسس المهاجمة على نقاط رئيسية ثلاث ترتبط أساسا بتوافر المفهوم الذى يتحدد به وجود أعمال السنن بما لها من حجية تجعلها تحجب القياس وأول هذه النقاط ، أن السنة المروية عن ثقة وحدث بها ثقة عن رسول الله ولم يكن لها معارض من درجتهـــا يثبت لها التقـــدم على ما عداها من الأصـــول اللواحق ، وثانى النقاط : أن السنة المروية عن ثقة وحدث بها ثقة عن رسول الله

---

(١) شرح نخبة الفكر لابن حجر العسقلانى ص ٥ .

ولها معارض من درجتها ، فان وجود المعارض لا يخرج بها عن أحد أمور ثلاثة : أولها وجود الناسخ ووجود الدلالة على وقوع النسخ وأعمال الناسخ والحال كذلك واجب لما له من حجية جواز النسخ وثبوت وقوعه فى الشريعة وجريان العمل به فى عصر الرسول ووجود الدلالة على ذلك فى الكتاب ، وثانيها : معالجة السند بطريق المعالجة المعروفة والترجيح يثبت لأوثق المرويات ، واعمال الراجح والحال كذلك واجب لما له من حجية يستمدها من تحقق الثقة فى الطريق المؤدية اليه ، وهى السبيل المعتمدة للعلم به ، وثالثها : أن تتكافأ المرويات ثقة مع وجود التعارض فى الظاهر ، وهنا يعرض المتعارض على الكتاب — الأصل الأول وعلى المقطوع بثقته من السنن — الأصل الثانى — فما وافقتها وجب اعماله بما له من حجية ناتجة من مطابقته للأصوليين،أما ثالث النقاط فهو تفريع على المعالجة السابقة للقضية بل ويعتبر أول نتائجها ، ومؤداه أنه اذا ثبتت السنة بطريق من الطرق السابقة فلا يعد لها قياس أو أثر مروى لصحابى أو تابعى وبذلك فقد حصر الامام خلافه حيال القياس العراقى فى موضوع تقديمه — فى بعض الاحيان — على سنن توافر لها الثبوت والصحة من خلال تلك القواعد التفصيلية .

اذا ما قلنا أن القياس هو انسحاب حكم سابق على حادثة لاحقة لاشتراكهما فى العلة الموجبة للحكم فان الحكم السابق يستند بلا شك الى أحد الأصول الثابتة استنادا مباشرا ، والمشابهة وحدها هى التى وجهت انسحابه على الحادثة اللاحقة ، وبذلك فانه يندرج تحت مفهوم التفريع على الأصل الأول المتضمن الحكم ، وقد تختلف دلالة المشابهة التى تربط بينهما وهذا يتوقف على الفقيه ومدى تصوره الفقهى عند التماس الدلالة التى تربط بين الأصل المقيس عليه والفرع محل القياس ويرتبط بمدى توافر آلة القياس له ، وقدراته الذاتية على الاستنباط .

وليس كذلك الاستحسان فان الحنفية يعرفونه بأنه قياس خفيت علته بالنسبة الى قياس ظاهر متبادر ، بمعنى أن يكون فى المحل ظاهرة توجب له حكما الحاقا بأصل ووصف آخر خفى يقضى بالحاقه بأصل آخر وبذلك يكون الترجيح بالخفاء أو الظهور ، ومن هنا نظر اليه الامام الشافعى على أنه مجرد رأى لا يستند الى قاعدة شرعية معينة وأن استلهمت فيه روح الشريعة المستهدفة تنظيم مصالح الناس فى معاشهم ومعادهم

ولذا فقد ابطله واعتبره تشريعا اذ يرى أن لا استحسان الا للشارع ولا قياس الا على استحسان الشارع ولا قياس على استحسان المجتهد، ذلك أن الاستحسان فى رأيه لا يرتبط بدلالة ظاهرة مستمدة من أصل وهو بهذه الصورة يصبح مجرد رأى لصاحبه ما دامت دلالته التى تربطه بالأصل غير واضحة •

وقد عرف الاستحسان بعضهم بأنه قياسان : أحدهما جلى ضعيف أثره فسمى قياسا والآخر خفى قوى أثره فسمى استحسانا ، أى قياسا مستحسنا فالترجيح بقوة الأثر أو ضعفه لا بالخفاء أو الظهور ومن هنا هاجم ابن حزم القياس جميعه قال : ان كان ههنا قياس ــ يوجب ترك قياس آخر ويضاده ويبطله ، فقد صح بطلان دلالة القياس وصح بالبرهان الضرورى ابطال القياس كله جملة بهذا العمل لأن الحق لا يتضاد ولا يبطل بعضه بعضا ، ولا يضاد برهان برهانا ابدا » [1] •

ووقف بعض الفقهاء موقفا وسطا فقالوا ان الفقيه يرى فى الاستحسان تحقيق مصلحة أكثر مما يتحقق بطريق القياس ، ولكن علة ذلك تكون فى خلده ولذا فقد أطلق عليه القياس الخفى أو أن الاستحسان قد يحقق مصلحة جزئية من خلال مصلحة كلية يقرها القياس •

ولكن السؤال الآن ، ماهى الضرورة الملجئة الى الاستحسان ذى الدلالة الخفية طالما وجد القياس ذو الدلالة الظاهرة ؟ وطالما أن الفقية قد ساعفته قدرته الاستنباطية على التوصل الى دليل من الدقة بدرجة أنه خفى على غيره ، فلماذا لم تساعفه بالدليل الظاهر القريب والطريق لا شك اليه أقل عناء ؟ وما دمنا نساير روح الشريعة فما الذى يلجئنا الى الخفاء والشارع سبحانه لم يلجأ اليه فيما استن للناس وما شرع لهم •

واذا كان القياس نوعا من الاجتهاد الفردى يبطله الا يكون قائما على مشابهة أصل مع وضوح الدلالة ، فكيف الحال بالاستحسان وقد خفيت دلالته التى تربطه بالأصل ؟ •

هذه تساؤلات لا شك عرضت لكل من عارض الاستحسان وعلى رأسهم

---

(١) الاحكام فى أصول الاحكام ج ٥ ص ٧٦٠ تحقيق أحمد شاكر .

الامام الشـــافعى ، ومن خلالهـــا يمكن أن نســـتشف اتجاهه لابطـــال الاستحسان ومعارضته الشديدة للقائلين به فالاستحسان عراقى النشأة وهو يعتبر درجة فى تطور القياس من وجهة النظر العراقية ولكن الامام الشافعى كما قلنا قد اقام القياس على مجرد توافر المشـــابهة مع تحقق الدلالة بصورة ظاهرة وجعل ذلك شرطا لقبوله باعتباره تفريعا على الأصل تفرضه احداث الحياة المتجددة يلجأ اليه عند افتقاد الحكم فى الأصل اذ المعلوم أن الأصـــول انما تحمل من القواعد الكلية ما يستغرق الفواصل الزمنية والحدود المكانية ، ولكنها لا تســـتغرق ـــ جزئيات الحياة التى يطالع بها الناس كل يوم وكل جزئية منها تنطوى على حدث أو أكثر ـــ يحتاج الى مايحتاج اليه ويربطه بالقوانين الاسلامية وقد ترك أمر ذلك للناس تيسيرا من الشارع دون ما قيد سوى عدم الخروج على مقتضى تلك القواعد الكلية الواردة فى الأصول العامة للشريعة •

واذا كان الأمر كذلك فالقياس فى رأى الامام يفى به ولا حاجة بالناس الى الاستحسان فان الحجة فى القياس متحققه متى سلم واتضحت دلالته واذا ظهر التخالف فيه فالتعرف على مواطن الخطأ ميسور لأن الطريق اليه محدود ، والدلالة ظاهرة ، اما الاستحسان ذو الدلالة الخفية فان التحقق من صحته غير ميسور ، بل ويكاد يكون مســـتحيلا ، ومقياس تحقق الناس فيه يختلف باختلاف نظرة المجتهد الخاصـــة ومدى تقديره الفردى وعلى أساس من تلك النظرة يستحسن أو لايستحسن وتلك سلطة قد تعطى لمشروع وضعى ولكنها لا تعطى لمن يعالج التفريع على تشريع سماوى ، ومن هنا قال الامام الشافعى من استحسن فقد شرع أى أعطى لنفسه سلطة المشرع الذى ليس لاحد غيره أن يستحسن أو لايستحسن، وهاجم المدرسة العراقية ، ووقف منها موقفا متشـــددا فى اعتبارها للاستحسان وأعماله •

عرض الخلاف بين المدارس الفقهية :

ان الخلاف الذى يعرض له الامام الشافعى فى مواضع عدة فى كتابه الأم ـــ والذى قام بين الرواد الأول من فقهاء الصـــحابة والتابعين وتابعى التابعين ، والذى انتقل الى الفقهاء من بعدهم حتى غدا للفقه مدارس لكل منها طابع مميز ، واتجاه مخالف للاتجاه الذى تسير عليه المدرسة الأخرى فى كثير من المسائل ، وظهور تلك الاتجاهات المذهبية ـــ

التى تعددت فى المدرسة الواحدة حتى أصبح فى كل مدرسة أكثر من اتجاه ، هذا الخلاف الذى عقد له الامام عدة فصول فى الأم منها كتاب مااختلف فيه أبو حنيفة وابن أبى ليلى عن أبى يوسف وكتاب اختلاف على وعبد الله بن مسعود ، وكتاب اختلاف مالك والشافعى وباب خلاف ابن عباس فى البيوع وباب خلاف زيد بن ثابت فى الطلاق وباب خلاف عمر بن عبد العزيز فى عشور أهل الذمة ، وباب خلاف سعيد وأبى بكر فى الايلاء وكتاب الرد على محمد بن الحسن وكتاب سير الأوزاعى الى غير ذلك من الكتب والأبواب التى وردت فى الأم — انما يرجع الى أسباب عدة تمتد الى عصر الصحابة وتلك الاسباب التى قام عليها الخلاف عرض لها القدامى والمحدثون من الدارسين والباحثين بالبحث، الا أنهم لم يأتوا فيها على الغاية ولم يوفوها حقها أو بعبارة أخرى غابت عنهم بعض المواضع — التى كانت من الاسباب الاساسية فى الخلاف — وليس معنى ذلك اننا نقلل من الجهد الذى بذل فى هذا الميدان على أيدى العاملين فيه من القدامى والمحدثين على السواء ، وانما نقول هذا لاننا وجدنا بعض أشياء قد غابت عنهم أو لأنهم عللوها بطريق غير صحيحة ، ولذا سنحاول هنا أن نعرض لهذه الأمور بالتحليل ونحاول أن نرجعها الى الأسباب الحقيقية التى أوجدتها والتى عملت على اثارتها كما سنحاول أن نردها الى العوامل الحقيقية فى تكوينها.

ولكننا قبل أن نبدأ هذا سنتناول ما عرضوا له مبينين وجه الحق فيه خلال هذا العرض السريع لما ثار من خلاف بين المدارس الفقهية المختلفة، وانا لنجد ابن حزم يرجع هذا — الخلاف الى تفرق الصحابة للجهاد . وطلب المعاش وعدم جلوسهم الى النبى صلوات الله وسلامه عليه بصفة دائمة ، ثم تفرقهم على عهد أبى بكر الى حروب الخارجين والمتنبئة والمرتدين عن الاسلام يقول « فكانت الحكومة تنزل فى المدينة أو غيرها من البلاد ، فان كان عند الصحابة الحاضرين لها فى ذلك عن النبى صلى الله عليه وسلم أثر حكم به ، والا اجتهد أمير تلك المدينة فى ذلك وقد يكون فى تلك القضية حكم عن النبى صلى الله عليه وسلم موجودا عن صاحب آخر فى بلد آخر ، وقد حضر المدنى ما لم يحضر المصرى وحضر المصرى مالم يحضر الشامى وحضر الشامى ما لم يحضر البصرى وحضر البصرى مالم يحضر الكوفى وحضر الكوفى ما لم يحضر البصرى كل هذا موجودا فى الآثار ، وفى ضرورة العلم بما

قدمنا ، من تغيب بعضهم عن مجلس النبى صلى الله عليه وسلم فى بعض الأوقات وحضور غيره ثم تغيب الذى حضر أمس وحضور الذى غاب ، فيدرس كل واحد منهما ماحضر ويفوته ماغاب عنه ، هذا — معلوم ببديهة العقل [1] .

والواقع أن هذا الذى أشار له ابن حزم كان من أسباب الخلاف الهامة فنحن نعلم يقينا أن الصحابة لم يتفرغوا للجلوس عند الرسول وانما كان منهم المجاهد،وكان منهم التاجر وكان منهم المشتغل بزراعته وأن القلة القليلة التى دأبت على حضور مجلسه من أمثال أبى هريرة رضى الله عنه وغيره قضوا معظم حياتهم بالمدينة لم يبارحوها وأن الذين خرجوا للجهاد من صحابته كانوا هم المرجع للاجناد فى الحكم فى المسائل التى تجد باعتبارهم أول المتلقين عنه وأن منهم من استقر فى بيئات تبعد عن مقام الرسول ، واستقل بالافتاء فيها على مبلغ علمه وأن الكثير من الآثار التى حكم فيها الرسول كان متغيبا عنه لبعده عن هذه الاحداث ، ولانشغاله بما هو فيه من جهاد وأن بقى من هؤلاء الصحابة فى المدينة وشغله الاتجار والمزارعة عن تتبع أحكام الرسول فيما يجد من مسائل كان الآخر على غير المام بها ككل وانما كان يجتمع لاحدهم الحكم والحكمان والثلاثة ويكثر أو يقل محصوله من هذه الآثار تبعا لقربه من مجلس الرسول أو بعده عنه وهذا الأمر قد ترتب عليه أن انفرد بعضهم بأحكام دون بعض وأن من كان منهم يوفد الى بيئة كان يفتى بما عنده من أحكام حتى اذا عرض له أمر ليس فيه لديه حكم اجتهد فيه رأيه متأسيا بما وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذا الى اليمن من طلب الاحكام فى كتاب الله فان لم يكن ففى سنة نبيه فان لم يكن فاجتهاد بالرأى مع مسايرة روح الشريعة التى اشربتها نفوس الصحابة الأول بين يدى الوحى والموحى اليه .

وقد تأيد لدينا الآن — بعد ذلك التحليل الموجز — لما ذهب اليه ابن حزم من أن تفرق الصحابة فى الجهاد والمتاجرة والمزارعة ، كان ذا أثر فى اختلاف ماالجتمع لهم من أحكام فى المسائل قلة وكثرة وقد عاود ابن حزم الاشارة اليه بقوله « وقد كان علم التيمم عند عمار وغيره وجهله عمر وابن مسعود ، فقالا : لا يتيمم الجنب ، ولو لم يجد الماء

(١) الاحكام فى أصول الاحكام — لابن حزم ج ٢ ص ١٢٦ .

شهرين وكان حكم المسح عند على وحذيفة رضى الله عنهما وغيرهما وجهلته عائشة وابن عمر وأبو هريرة وهم مدنيون وكان توريث بنت الابن مع البنت عند ابن مسعود وجهله أبو موسى وكان حكم الاستئذان عند أبى موسى وعند أبى سعيد وابى وجهله عمر وكان حكم الاذن للحائض فى أن ــ تنفر قبل أن تطوف عند ابن عباس وأم سليم وجهله عمر وزيد بن ثابت وكان حكم تحريم المتعة والحمر الاهلية عند على وغيره ، وجهله ابن عباس وكان حكم الصرف عند عمر وأبى سعيد وغيرهما وجهله طلحة وابن عباس وابن عمر وكان حكم اجلاء أهل الذمة من بلاد العرب عند ابن عباس وعمر فنسيه عمر سنين فتركهم حتى ذكر فذكر فأجلاهم وكان علم الكلالة عند بعضهم ولم يعلمه ــ عمر وكان النهى عن بيع الخمر عند عمر وجهله سمره وكان حكم الجدة عند المغيرة وحمد بن مسلمة وجهله أبو بكر وعمر كان حكم أخذ الجزية من المجوس وأن لا يقدم على بلد فيه طاعون عند عبد الرحمن بن عوف وجهله عمر وأبو عبيدة وجمهور الصحابة رضوان الله عليهم وكان حكم ميراث الجد عند معقل بن سنان وجهلة عمر ومثل هذا كثير (١) .

وتفرق هؤلاء الصحابة فى البلدان يفقهون الناس كل يفتى بما اجتمع له ، ويختص كل منهم ببيئة معينة فاختص ابن عباس بمكة وابن عمر بالمدينة وابن مسعود بالكوفة ومعاذ باليمن ، وهكذا وأخذ الناس عنهم هذا الذى اجتمع لهم الى جانب ما أفتوا فيه بآرائهم فيما كان يجد من أحداث دون أن يحفظوا له أثرا عن رسول الله ، أو يعلموا له نص حكم من الكتاب ، فأصبحت الآثار وآراءهم تكون مجموعة الآثار التى يرجع اليها فى البيئة التى نزل اليها كل صحابى فأخذت طابعه الى جانب محفوظه وطريقته فى التصور الفقهى وعلى الجملة أصبح فقهه مدارا للفقه عموما فيها مفضلا عند أهلها على غيره مما أثر عن غيرهم ممن عاشوا فى البيئات الأخرى وفى ذلك يقول الدهلوى نقلا عن ابن الحاجب « انه اذا اختلفت الصحابة والتابعون فى مسألة فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده ، وشيوخه لأنه أعرف بصحيح أقوالهم وتبحرهم فذهب عمر وعثمان وابن عمر وعائشة وابن عباس وزيد بن ثابت وأصحابهم مثل سعيد بن المسيب فانه كان أحفظ لقضايا عمر وحديث أبى هريرة ومثل عروة وسالم وعطاء بن يسار وقاسم وعبيد الله ابن

---

(١) الاحكام فى أصول الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ٢٣٩ .

عبد الله والزهرى ، ويحيى بن سعيد وزيد بن اسلم ، وربيعة أحق بالأخذ من غيره عند أهل المدينة لما بينه النبى صلى الله عليه وسلم فى فضائل المدينة ولأنها مأوى الفقهاء ومجمع العلماء فى كل عصر ولذلك نرى مالكا يلازم محجتهم — ومذهب عبد الله بن مسعود وأصحابه وقضايا على وشريح والشعبى وفتاوى ابراهيم أحق بالأخذ عند أهل الكوفة من غيرهم (١) .

وواضح من هذا أن كل بيئة كانت تفضل الأخذ عمن استقر بها من الصحابة وتفضله دون النظر الى مافى البيئات الأخرى ، أو دون محاولة درسه — فى ذلك العصر على الأقل — وانما كانت تكتفى بما عندها وقد تفضل رأى من بها من الصحابة والتابعين على آثار عن الرسول تعيش فى بيئة أخرى للأسباب التى أوردها الدهلوى وهى العلم بآثار من فيها وأحكامهم وطرقهم فى الاستدلالات ويقول فى ذلك ابن حزم « ثم خلف بعدهم — بعد الصحابة — التابعون الآخذون عنهم ، وكل طبقة من التابعين فى البلاد التى ذكرنا فانما تفقهوا على من كان عندهم من الصحابة وكانوا لايتعدون فتاواهم ، لاتقليدا لهم ، ولكن لانهم انما أخذوا ورووا عنهم اليسير مما بلغهم عن غير من كان فى بلادهم من الصحابة رضى الله عنهم كاتباع أهل المدينة فى الأكثر فتاوى ابن عمر ، واتباع أهل الكوفة فى الأكثر فتاوى ابن مسعود واتباع أهل مكة فى الأكثر فتاوى ابن عباس » (٢) .

وظل ذلك هو المعمول به الى أمد غير قصير رغم اتصال هذه البيئات ببعضها ورغم علم من فيها بما فى البيئات الأخرى اذ أننا نرى ذلك سائدا بعد عصر التابعين وتابعيهم بل هو ممتد الى عصر الفقهاء ، وهذا واضح فى قول ابن حزم « ثم أتى بعد التابعين فقهاء الامصار كأبى حنيفة وسفيان وابن أبى ليلى بالكوفة ، وابن جريج بمكة ، ومالك وابن الماجشون بالمدينة وعثمان السبتى وسوار بالبصرة والأوزاعى بالشام والليث بمصر ، فجروا على تلك الطريقة من أخذ كل واحد منهم عن التابعين من أهل بلده فيما كان عندهم واجتهادهم فيما لم يجدوا عندهم وهو موجود عند غيرهم (٣) .

---

(١) حجة الله البالغة للدهلوى ج ١ ص ١٤٤ .
(٢) الاحكام فى أصول الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٢٧ .
(٣) الاحكام فى أصول الاحكام لابن حزم ج ٢ ص ١٢٨ .

ومن خلال ما عرضنا له نكون قد وضعنا أيدينا على سببين هامين من أسباب الخلاف أولهما :هو عدم تساوى الصحابة فى العلم بكل ماجاء عن الرسول من أحكام فى المسائل ــ وأن هذا راجع لاسباب أشرنا اليها من قبل ــ وثانيهما : أن علماء كل بيئة كانوا يفضلون ما أثر عمن سبقوهم من أهل بيئتهم على غيرهم مما كان مأثورا عند غيرهم فى البيئات الأخرى ، ولكن هل هذه هى **كل الأسباب التى قام عليها الخلاف الفقهى خلال القرنين الاولين من الهجرة ؟** .

الواقع يقول غير هذا اذ أن هناك أسباب أخرى لها من الأهمية مالما **ذكرنا من أسباب أولهما : اختلاف النظر الفقهى للأصل عند استنباط** الحكم منه ، وهذا وقع لكثير من الصحابة وقد أشار الى ذلك ابن حزم فى قوله « وقد يبلغ الرجل مما ذكرنا حديثان ظاهرهما التعارض فيميل الى أحدهما دون الثانى بضرب من الترجيحات ــ التى صححنا أو أبطلنا قبل هذا فى هذا الباب ــ ويميل غيره الى الحديث الذى ترك هذا بضرب من تلك الترجيحات كما روى عن عثمان فى الجمع بين الأختين ، حرمتهما آية ، واحلتهما آية ، وكما مال ابن عمر الى تحريم نساء أهل الكتاب جملة بقوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» وكما جعل ابن عباس عدة الحامل آخر الأجلين من وضع الحمل أو اتمام أربعة اشهر وعشرة وكما تأول بعض الصحابة فى الحمر الأهلية أنها انما حرمت لانها لم تخمس ، وتأول آخر منهم أنها حرمت لانها حمولة الناس ، وتأول آخر أنها حرمت لانها تأكل العذرة ، وقال بعضهم بل حرمت لعينها وكما تأول قدامة فى شرب الخمر قول الله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » فعلى هذه الوجوه ترك مالك ومن كان قبله ماتركوا من الحديث والآيات وعلى هذه الوجوه خالفهم نظراؤهم فأخذ هؤلاء ماترك أولئك (١) .

ومن ذلك نتبين أن الاختلاف فى النظر الفقهى يرجع الى عهد الصحابة وأنه تبعا لتفضيل كل بيئة لمأثورات من كان بها من الصحابة ، أصبح بها من المسائل التى تخالف مافى البيئات الأخرى تبعا لذلك ــ الى عهد

---

(١) الاحكام فى أصول الاحكام ج ٢ ص ٢٤٠ .

الفقهاء وتكون المدارس الفقهية — ونورد هنا ملاحظة أخرى تختص بهذا السبب ، وهى أن ذلك كان يقع فى المدرسة الواحدة ، لأنه اختلاف عام وقع للتابعى كما وقع للصحابى ، ووقع لتابع التابعى كما وقع للتابعى ووقع للفقيه كما وقع لتابع التابعى فهو أمر عام يطرد الوقوع فيه عند كل من تعرض للافتاء ابتداء من الصحابى الى الفقيه الذى ليست له صحبة أو تباعة ، ولذا فقد كان تأثيره لا بين البيئات المختلفة فحسب بل فى البيئة الواحدة أيضا •

وسبب آخر من أسباب الخلاف الهامة أيضا ، ذلك هو وجود أعراف مستقرة فى البيئات التى انتشر فيها الاسلام اختصت بها من دون البيئات الأخرى وأثرت فى الفقه من خلال تأثير البيئة على ماعاش من الصحابة والتابعين والفقهاء وأعراف أخرى استقرت فى البيئة بعد الاسلام لاختلاف فى النظم التى عاناها الصحابة فى بيئة المدينة فافتوا فيها بآرائهم فأصبحت تستمد قوتها من استقرارها وجريان العمل بها فى هذه البيئات وبدأت تتسرب الى — الفقه الاسلامى وتؤثر فيه وتأخذ مكانها الى جانب الاحكام المستمدة من أصول اسلامية بحته ، وهذا يرجع فى أغلبه الى وجود قوانين وضعية فى بيئات عانت من التشريع الوضعى قبل حلول الاسلام بها — كبيئتى العراق والشام — وجاء الاسلام فأقر بعضها ونبذ بعضها وهذا الذى أقره الاسلام منها يختص بجانب المعاملات كالمساقاة والمتاجرة والمزارعة والنظم الضريبية العامة — دون العبادات التى استقلت بنظام خاص جاء به الاسلام يختلف عماكان فى هذه البيئات قبله •

٣ — ومن أسباب الخلاف الهامة اختلاف التصور الفقهى للأصل عند الاستلالال واستخراج العلة فنحن نجد أن الاحناف يتصورون الزكاة على أنها أموال وهذا التصور هو الذى حدا بأبى حنيفة أن يجعل فى الرياحين زكاة مخالفا بذلك الأصل الثابت عن الرسول ، بينما تصورها الشافعى على أنها قوت واستند أبو حنيفة فيما ذهب اليه الى قوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة » واعتبر الرياحين ضمن الأموال،واستند الشافعى الى عمل الرسول فى فرضه الزكاة فيما يؤكل من قمح وشعير وتمر ، وابل وبقر •

وقد ذهب ابن حزم الى ارجاع الخلاف الى عشرة أسباب يقول «هى

وجوه عشرة كما ذكرنا أحدها ، ألا يبلغ العالم الخبر فيقضى فيه بنص آخر بلغه كما قال عمر فى خبر الاستئذان خفى على » هذا أمر من أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم الهانى عنه الصفق بالاسواق ،وثانيها: أن يقع فى نفس الراوى ان راوى الخبر لم يحفظه وأنه وهم ، كفعل عمر فى خبر فاطمة بنت قيس ، وكفعل عائشة فى خبر الميت يضرب ببكاء أهله، وهذا ظن لا معنى له أن أطلق بطلت الأخبار كلها وان خص بها مكان دون مكان كان تحكما بالباطل وثالثها : ان يقع فى نفسه انه منسوخ كما ظن ابن عمر فى آية نكاح الكتابيات ، ورابعها : أن يغلب نصا على نص بأنه أحوط وهذا لامعنى له اذ لم يوجبه قرآن ولاسنة ، خامسها : أن يغلب نصا على نص لكثرة العاملين به أو لجلالتهم ، وهذا لامعنى له لما قد أفسدناه قبل ترجيح الأخبار ، وسادسها : أن يغلب نصا لم يصح على نص صحيح وهو لا يعلم بفساد الذى غلب، وسابعها : أن يخصص عموما بظنه : **ثامنها : أن يأخذ بعموم لم يجب الأخذ به ويترك الذى ثبت تخصيصه ، تاسعها : أن يتناول فى الخبر عن ظاهره بغير برهان لعلة ظنها بغير برهان وعاشرها : أن يترك ــ نصا صحيحا بقول صحابى بلغه** ويظن انه لم يترك ذلك النص الا لعلم كان عنده ، هذه ظنون توجب الاختلاف الذى سبق فى علم الله عز وجل أنه سيكون » [1] .

الواقع أن ماأورده ابن حزم من أسباب الخلاف له نصيب كبير من الصحة ولكن هل كانت أسباب الخلاف قاصرة على ما ذكره وما سبق أن أشرنا اليه ؟ الذى لاشك فيه أن هناك أسباب كثيرة للخلاف غير ماعرض له ، وما عرضنا له نحن ، وأننا اذ رجعنا الى الأبواب السابقة التى أشرنا اليها فى صدر هذا البحث والتى جاءت فى كتاب الأم لنلتمس أسبابا أخرى للخلاف ــ لها نفس الأهمية والاثر ــ فاننا لاشك واجدون أسبابا أخرى عديدة ، فان الاستقاء الدقيق والتتبع المقترن بالبحث فى هذه الأبواب سيضع أيدينا على الكثير منها ، ويوصلنا الى ما نبتغى ويعطينا الى جانب هذه الأمثلة الحقيقية لمثار هذا الخلاف ومواطنه منذ نشأ وترعرع وأصبح يشغل حيزا كبيرا ، ويضع حدودا فاصلة ــ بين المدارس

---

(١) الأحكام فى اصول الأحكام لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٩/٢٨ .

بعامة وبين ــ الاتجاهات المذهبية التى ثارت بداخلها بخاصة ــ من الدقة بحيث قد تخفى على بعضهم صورة مكتملة لاسباب ذلك الخلاف ، اذن فلنتناولها بابا بابا ، وكتابا كتابا ، كما جاءت فى الأم بالبحث والتنقيب لنصل الى مبتغانا .

ولكن قبل أن نستطرد فى تتبع أبواب الخلاف التى أوردها الأمام فى كتابه الأم مستهدفين استخلاص أسباب الخلاف ــ مرتبطة بالنصوص ــ التى ظهرت فى الفروع بين أعلام هم فى حقيقة الأمر يمثلون الاتجاهات المختلفة لذلك العصر ، وليس كما يبدو من عناوين تلك ــ الأبواب أنهم كانوا يمثلون دواتهم ، أو بعبارة أخرى أن الخلاف لم يكن خلافا بين فرد وفرد لكل وجهة ونظرة خاصة وانما كان خلافا بين ممثلين للاتجاهات المتخالفة ، ولذا كان لزاما علينا قبل معالجة هذا الموضوع أن نقف قليلا فى محاولة لوضع خطوط نلتزم بها فى ذلك البحث ــ أعنى بحث أسباب الخلاف ــ مقتدين بالأمام نفسه حين وضع قواعد عامة عرض عليها مجموعات الاجتهاد الفقهى التى شاعت فى عصره وتلك بلا شك خطوة تنظيمية يحتاجها البحث والذى لاشك فيه أن الاجتهاد الفقهى ظاهرة من ظواهر النشاط الفكرى للجماعة الاسلامية ونحن اذا نظرنا الى أى نوع من أنواع النشاط الفكرى لاية مجموعة انسانية نجد أنه يرتبط أساسا بأمرين : ــ

الأول : البيئة العامة وتشمل :

١ ــ البيئة الجغرافية :

وهى تتحكم فى توجيه نشاط الجماعة الانسانية التى تحيا فيها بما تفرضه عليها من طرق معيشة معينة ، وبالتالى فهى تطبع كل مايشرع لتنظيم الحياة المعيشية لتلك الجماعة بطابعها رغم انها تبدو بعيدة كل البعد عن التأثير فى توجيه الحياة الفكرية بأوجه نشاطها المختلفة ــ والتقنين احدها ــ غير أن التتبع الدقيق يثبت بمالا يدع مجالا للشك ما لها من بعيد أثر على تلك الأوجه مجتمعة .

٢ ــ البيئة الزمنية :

وهى تتحكم فى توجيه النشاط الفكرى للجماعة الانسانية من خلال ماض يحمل تراثا حضاريا يمثل مجموعة المعارف المتلقاه عن الأجيال السابقة عليها ، وحاضر يمثل النتاج الفكرى لزمنها ، ومستقبل يمثل المقدمات الفكرية للأجيال اللاحقة ذلك أن الحياة الفكرية فى عصرها ، ماهى الا حلقة تقع بين حلقتين فى سلسلة الحياة الفكرية العامة لتلك الجماعة فتمثل التى يسبقها الماضى الفكرى للجماعة وهو عبارة عن موروثها من المعارف اما هى فتمثل الحاضر الفكرى للجماعة وهو عبارة عن نتاجها الخاص مرتبطا بذلك الماضى وتمثل التى تليها المقدمات الفكرية لمستقبلها الفكرى • فالحياة الفكرية سلسلة متصلة الحلقات يرتبط فيها الماضى بالحاضر بالمستقبل •

٣ ــ البيئة الخاصة :

وهى تتكون من الأسرة والمدرسة والأقران ، وتلك فى مجموعها تمثل الدائرة القريبة المحيطة بكل فرد من أفراد الجماعة ــ والفرد وحدتها ــ فتعمل فى تكوينه الذاتى ، وتشكل مزاجه الخاص ، وتحدد اتجاهه الأخلاقى ، وعلى الجملة هى الأساس الاول فى بناء شخصيته •

الثانى : النشاط الفكرى العام :

واذا ما أردنا أن نضع تعريفا له ، نجد أنه عبارة عن مجموعات النشاط الفكرى التى تستغرق جوانب الحياة الفكرية لعصر ما فى بيئات مختلفة لجماعات انسانية متباينة ، تربطها وسائل للاتصال متعددة ، تسهل انتقال ضروب ذلك النشاط بينها ممثلة تراث المعارف الانسانية فى حقبة زمنية •

ومن خلال هذا النشاط الفكرى العام يحدد النشاط الفكرى لكل مجموعة انسانية فى بيئة أو بيئات مشتركة على حدة ، ثم تتحدد أنواع هذا النشاط الفكرى وتبرز جوانبه ، ثم تتحدد بعد ذلك العوامل الموجبة له والمؤثرة فيه ، ثم تتحدد بعد ذلك الاتجاهات المؤلفة لكل نوع على حدة ، ثم يتحدد موقع الفرد من خلال الاتجاه الذى يعتنقه •

وتأسيسا على ماسبق يمكن القول بأن من أسباب الخلاف التغاير الواضح فى البيئة العامة بين البيئتين اللتين نشأ فيهما اسبق اتجاهين متعارضين فى حياة التفكير الفقهى الاسلامى ، فالأول نشأ فى الحجاز ، والحجاز له بيئته الجغرافية الخاصة التى تقترب به من الجبل الوعر ، والصحراء القاحلة ، الا فى مواضع قليلة كالطائف ويثرب وتبتعد به عن السهل المنبسط والوادى الخصيب ، ويعتمد فى ريه على الغيث المتوقع ويفتقر الى النهر الجارى المنتظم الفيض ، وعلى ضوء من هذا تشكلت معالم حياته فهى تقوم على الرعى تطلب اليه مواطن الكلأ حيث تسخو السماء بالغيث فى رحلة دائمة فى طلب مواطن العيش ومنابع الحياة ، الا فى القليل مما أشرنا اليه وتلك هى البادية تعانق دوحات الحجاز من كل صوب ومنها ينقل الى تلك الدوحات قليل مما تنتج من نبت ، وكثير مما تنتج من حيوان ، فاذا ما انتقلنا الى تلك الدوحات وجدنا ضروب الحياة المعيشية بها تختلف بعض الشىء عنها فى البادية فهى تعتمد فى اقتصادياتها بالمكان الأول على التجارة فى رحلتين احداهما الى الشمال صائفة والأخرى الى الجنوب شاتية ، يساندها موسم الحج وما يتأدى فيه من تبادل اذن هى حياة تتميز بالبساطة فى التركيب الاقتصادى والبناء الاجتماعى زراعة تعتمد على الامطار ، ولا تعقيد فى تنظيمها مزارعة ، أو مساقاة ، وتجارة لا تجاوز قوافل لا يجمعها فى العام سوى رحلتين ، لاتتجاوز الروابط المنظمة لها سوى توفير الحراسة ، وتحديد بداية الرحلة ، والاتفاق على طريقها ، ولا تخضع لتنظيم سلعى ، أو ماشاكل ذلك من تعقيدات التجارة المنظمة ، وانما تغذوها رؤس أموال فردية ، أو فى حدود المشاركة الضيقة والبناء الاجتماعى بدائى فمنه القبيلة ، وساقه الفخذ ، وقد تجمع بين القبائل أحلاف مؤقتة ولا مزيد ، وللقبيلة رأس ومنها وجوه هم أصحاب الرأى وأهل المشورة ولا ولاء الا للقبيلة ولا حكومة الا لرءوسها تزداد منعتها بكثرة أفرادها وقوتهم فى العدوان على الغير ، وتقل بقلتهم وبطش الغير بهم ، ولا تتجاوز تقاليدهم ومعارفهم بساطة ما هم فيه من عيش فان تجاوزت ، فمنقول معارف متلقاة من مورثات اليهودية والمسيحية الى جانب خبرات مكتسبة من واقع التجارب فالبيئة الزمنية لا تتجاوز بهم القرن السابع الميلادى ، ومعارفه المنقولة الى الحجاز لا تعدو تلك الموروثات وقليل من صور حضارة الروم واليونان والفرس والهند على أيدى قلة من أفراد هذه الأمم قذفت بهم الحياة لسبب أو لآخر الى ذلك الجزء من الأرض الذى

تقســـو فيه الحياة احيانا حتى لنقصر طاقات المتحضر عن تحملها فى أيسر أماكنها وما تلك البيئـــة الزمنية بالشيء الكثير ، اذا ما قورنت بما تلاها وما نقل منها الى الحجاز يسير .

وقد تولد فى تلك البيئة نشاط فكرى من احتكاك بين تلك المعارف القليلة المنقولة وبين تلك الخبرات المكتســبة وليدة تجربة الجماعة الانسانية فى تلك البيئة بما يميزها من بساطة وما يكتنفها من يسر ،ثم جاء الاســـلام بثورة التوحيد فبدل من قيم الجماعة وقوض أركان نظامها الاقتصادى والاجتماعى ، ووضع لها نظما جديدة ، وأقر بعض ماوجد فيه صلاح الجماعة وغيرها ، ونبذ ما وجد فيه شرها وفسادها واستتبع ذلك ظهور ثورة فكرية فى اطار تلك البيئة وبساطتها وبداءتها وشرع لها مايلائمها ويوائمها ، مراعيا ماكانت عليه حال الجماعة من حياة هى أقرب الى الفطرة منها الى التعقيد الحضارى وواكب التشريع تطورها فتدرج فى تنظيم حياتها خطوة خطوة ، تلك كانت حال الحجاز فواءمها أن تركن الى مأثور تعاليم الاسلام لا تخرج بها الى مواطن التعقيد وأنى لها أن تخرج والحياة فيها أبعد ما تكون عنه والتطور نحوه يسير وئيدا لايلابسه شيء من السرع ، رتيبا لا يشوبه ضرب من التغيير ، حيـــاة على الفطرة ودين هو دين فطـــره ، فما أسرع ما أشربته النفوس ، واكتفت به البيئة لا يحتاج من فيها الى التفريع عليه ، الا فى القليل من أمرهم ، والرسول صلى الله عليه وسلم فيهم كلما عن جديد أوجد له من مأثور يساعفه الوحى بما يحتوى الحياة فى البيئة كلها فلا يغادر كبيرة أو صغيرة الا ويأتيه الحكم فيها ، ولا يكاد يعرو البيئة من بعده الا الطفيف من التغير ، وحتى هذا تلاحقه فتاوى الصحابة ومن بعدهم التابعين مما اثرى البيئة بمأثور دفع عنها الحاجة الى الاجتهاد المعقد الذى نراه فى غيرها من البيئات الأخرى .

فاذا ما انتقلنا الى بيئة العراق طالعتنا حياة تختلف عن حياة الحجاز فى كل شيء فالبيئة الجغرافية توفر لساكنيها لونا من المعيشة المستقرة تقوم على الزراعة المنظمة ، فالسهول ممتدة وافرة الرى يغذوها به رافدان على مدار العام يمتدان من أعالى جبال تركيا وينتهيان عند الخليج العربى ، فى رحلة تجتاز أرضها طولا ومن حولهما تنهل الوديان الممتدة ماشاء لها طلعها دون مشقة أو عناء ، والحاجة تدعو الجماعة

الى اقامة الجسور وشق القنوات وتنظيم توزيع مياه النهر ، ووضع نظام لدورة زراعية — مهما كانت بساطته — ومع استقرار الحياة فى البيئة تستقر بها بعض أعراف بتوالى حضارات عاشت على تلك الضفاف فتصبح من موروثات البيئة والجماعة معا ، وعلى نظام الزراعة الدائم تقوم تجارة أغلب سلعها نتاج ذلك الحرث وأنواع من الصناعة البدائية من قبل ماكان يضيع فى تلك البيئة الزمنية وبذلك نجد أن البيئة الجغرافية قد شكلت حياة العراق واكسبتها ألوانا تغاير تلك التى اصطبغت بها بيئة الحجاز فخلقت بها مجتمعا زراعيا تجاريا صناعيا اذا مانظرنا اليه بعين تلك البيئة الزمنية التى كانت تحياها الجماعة الانسانية بعامة ومبلغ ماتوافر من محدود المعارف آنذاك .

والعراق يصاقب الدولة الفارسية وبينه وبينها علائق وصلات وتلك تفرض عليه أن يحتك بالحضارة القائمة بها احتكاكا مباشرا ، وتبعا لذلك تنسرب اليه مظاهر تلك الحضارة بشقيها المادى والمعنوى فتثريه بألوان من النشاطين ، ولمظاهر النشاط المادى ما ينظمها من مظاهر النشاط المعنوى أقلها ابتداع النظم التى تكفل له السير والنماء فيما نسميه نحن الآن بالتقنين لأوجه نشاط الجماعة المادى .

والبيئة العراقية — كما سبق أن أشرنا — مستقر لحضارات بادت غير أنها خلفت فيما خلفت آثارا قانونية ، فهى عانت التشريع الوضعى فى بيئات زمنية تعاقبت على مسار الحياة ، فاندثر فيها ما اندثر ،وبقى دليلا على ماكان .

بعد تلك الالمامة القصيرة بمظاهر الحياة فى كل بيئة من البيئتين على حدة ، مع الالتزام بمفهوم البيئة العامة ، والنشاط الفكرى العام ، يظهر لنا بجلاء ،الاختلاف البين فى أساليب الحياة فى كل فالبيئة الحجازية تسير فيها الحياة قلقة شاقة قاحلة، ومنذ ذلك تبعد عن التعقيد الحضارى وتتسم ببساطة البداوة وتتحدد فيها حاجات الجماعة ، والبيئة العراقية تسير فيها الحياة سهلة ميسرة مستقرة ومع ذلك تقترب من التعقيد الحضارى ، وتصطبغ بالتركيب المدنى وتكاد مطالب الجماعة فيها أن تكون بغير حدود .

وقد أثر ذلك بلا شك فى التكوين العقلى لأهل كل بيئة تأثيره فى سير

الحياة نفسها ذلك أن الناس بعض بيئتهم ، فكان ذلك التفاوت فى التفكير وكانت أهم مظاهره ذلك الخلاف الفقهى الواسع وشاغل الحياة الأول فى البيئتين آنذاك هو النشاط الدينى — فى الأخذ والمعالجة والاستنباط من الاصول الاسلامية ، وكان الخلاف فى التصور الفقهى للأصل عند استنباط الحكم وتلمس العلة والبحث عن الدلالة لكل اسلوبه وطريقته والى جانب هذا التفاوت فى التفكير كانت حاجة البيئة التى جعلت جماعة تكتفى بالمنقول المأثور ترى فيه غنـــاء يستغرق جوانب حياتها فلا تلجئها ضرورة لاجهاد عقلى تحتمه حوادث متجددة تطالعها بها حياة عقدتها الحضارة وشعبت سبلها وعددت مظاهر نشاطها ، وجعلت جماعة تتوسع فى القياس ، وتجهد فى محاولات للتفريع على الأصول فالمأثور لايستغرق حياتها المتجددة — الاحداث دواما ، الا اذا واكبه تفريع يلاحق ذلك التجدد فالحياة التى يحيونها تلهث من حولهم وتغذ السير، وهم مطالبون بملاحقتها ، والا جمدوا وأشيع عن دعوتهم أنها لاتستطيع مسايرة موكب الحياة وهم على يقين من قدرتها على ذلك ما اختلف زمان ومكـــان •

• وتخرج من كل ما عرضنا له بأن أســباب الخـــلاف من وجهة نظر الأقدمين تنحصر فى النقاط الآتية :

أولا : اختلاف نصيب الصحابة من الاحاطة بجميع الآثار ، اما بسبب انشغالهم فى الجهاد أو فى طلب الرزق وما ترتب على ذلك من تفاوت فى محصولهم فكان له أثره فى تعاليمهم وأثره فيمن تعلموا منهم باعتبارهم رسل صاحب الدعوة فى تفقيه الناس ، بدينهم فأصـــبح كل يغذو البيئة التى يفد اليها بحصيلته فقط ، فأوجد ذلك التفاوت فى العلم بالمأثور كله اختلافا كان يمكن تجنبه فيما لو اجتمعت الآثار جملة لكل معلم فى بيئته •

ثانيا : اعتزاز كل بيئة بما خلف فيها من نزلها من الصحابة من آثار رووها وفتاوى أصدروها وثقتهم المطلقة فيها ثقة جعلتهم يفضلونها على غيرها مما يشيع فى البيئات الأخرى بل وذهبت بهم الى حد التشكك فى كل مايفد اليهم من البيئات الأخرى ، ومدافعته بشدة فى تلك البيئة الزمنية بالذات دون فحص أو وضعه موضع الدراسة المنظمة الا فى

القليل ، حتى جاء الشافعى فبدأ ذلك على ماسوف نفصله فى الفصل الذى سنعقده لدراسة رسالته الاصولية •

ثالثا : ما أورده ابن حزم فى كتابه الاحكام وأرجع فيه الخلاف الى أسباب عشرة هى : عدم الالمام بالأخبار جملة ــ الشك فى راوى الخبر ــ الظن بنسخ الخبر ــ تغليب نص على آخر بدافع الحيطة ــ تغليب نص على آخر لشيوعه وكثرة العمل والعاملين به ــ تغليب نص على آخر لتوهم أن أحدهما أكثر من الآخر صحة ــ تخصيص عموم استناد لمجرد الظن ــ الأخذ بعموم ظاهر وترك ما يخصصه ــ تأول الخبر على غير ظاهره لسبب أو لآخر يعتقده المتأول ــ ترك الخبر لقول صحابى •

هذه المجموعة من الأسباب تعتبر أسبابا أساسية للخلاف عند مجموعة من أعلام الأصوليين والفقهاء هم ابن حزم ، وابن الحاجب والامدى والدهلوى وتقدمهم فى هذا الاعتبار الامام الشافعى رضى الله عنه وتابعهم عليها جمهرة المحدثين فما زادوا عليها غير الشرح والابانة ، والتفصيل ، ونضيف الى هذه الأسباب مجموعة أخرى لامحيص من اضافتها فهى أيضا أسباب أساسية فى هذا الباب وهى :

رابعا : الأعراف المستقرة فى كل بيئة وأثرها فى توجيه التفكير الفقهى لدى الفقهاء والمفتين •

خامسا : اختلاف التصور الفقهى للأصل عند كل فقيه حين الاستنباط والتماس العلة والبحث عن الدلالة •

سادسا : البيئة جغرافية وزمنية ، وخاصة ، وأثرها على توجيه التفكير الفقهى •

سابعا : النشاط الفكرى الخاص للبيئة وأثره فى توجيه الحياة الفقهية وفى تحديد الاتجاهات المكونة لها •

الآن وقد حددنا أسباب الخلاف عند الأقدمين والمحدثين وأضفنا اليه ما رأينا انه يمكن اضافته مكملا لها ننتقل الى الارتباط بالنصوص

تحليل لأبواب الخلاف الهامة التى وردت بكتاب الأم :

ان كتـــاب الأم يعرض علينا ابوابا كثيرة للخلاف الواقع بين أعلام المدرسة الواحدة الذين يخضعون لتأثير بيئة واحدة ونشاط فكرى ذى اتجاهات متقاربة وكذلك بين أعلام مدارس مختلفة يباعد بينهم تفاوت فى البيئة العامة ، وتباين فى اتجاهات النشاط الفكرى الموجهة لحياتهم والامام الشافعى يدلى بدلوه مشاركا هؤلاء الاعلام نجده تارة مؤيدا لوجهات نظر بعضهم ناقدا لمن يعارضها وأخـــرى مخالفا لوجهات نظر بعضهم مؤيدا لمن يعارضها وكما ســبق أن قلنا فان الامام الشـــافعى لا يلتزم بمســـايرة اتجاه بعينه او حتى مجموعة اتجاهات تنتســب لمدرسة بذاتها وانما هو قد حدد لنفسه مسارا فى اطار منهج كان دائما يعرض عليه هذه الخلافات ويحكمه فيهـــا ، ويخلص دائما الى النتيجة التى توافقه وتسايره ، ويترك ماعدا ذلك وما تجاوز ذلك المســـار الا فى القليل النـــادر •

وقد أخذت مجموعة من الابواب الهامة فى الخلاف مما جاءت بكتاب الأم ، وراعيت فى هذا الاختيار أن تكون هذه الابواب ممثلة للاتجاهات المتخالفة لمثلى المدارس المتعددة ، ســـواء كان ذلك داخل المدرســـة الواحدة أم كان بين مدرسة وأخرى ، حتى أستطيع من خلال تناولها أن أعرض لوجهات النظر المتعددة بقدر الاستطاعة ولما كانت هذه الابواب تســـتغرق أكثر من موطن من مواطن الخلاف فقد اخترت أيضا بعض هذه المواطن رغبة فى الانجاز وبعدا عن الاطالة مع مراعاة لاســـتيفاء حاجة البحث منها فجعلتها تشمل المعاملات والعبادات حتى يتضح جانبا الخلاف فى كل ، والطرق المؤدية اليه ثم وصلت ذلك كله بما أسفر عنه الجزء السابق من البحث من أسباب عملت على ايجاد هذا الخلاف سواء كانت مما توصل اليه الأقدمون أو مما فصله المحدثون أو مما امكننى التوصل اليه •

وأول ما يطالعنا من أبواب الخلاف فى كتاب الأم هو كتاب ما اختلف فيه أبو حنيفة وابن أبى ليلى عن أبى يوسف ، أو ما عنون له فيما بعد بكتاب اختلاف العراقيين وهو يســـتغرق الصفحات من ٥٧ : ١٥٠ من طبعة مصطفى بك الحسينى ، ويتألف من أربع وثلاثين مســـألة منها

ما يختص بالعبادات ومنها ما يختص بالمعاملات وذهابا مع الارتباط بالنص فى المعالجة رأيت أو أورد الأقوال المتعددة فى المسألة فى ضوء أسباب الخلافات السابق الاشارة اليها ، وارجاع الخلاف فى كل الى السبب الذى أوجده ومن هذه المسائل مسألة :

الضـــمان :

والذى أثار الخلاف حول هذه المســألة هو تحديد الوضع القانونى للشىء المنتقلة حيازته من شــخص لآخر بغير طــريق الملكية ، واتخذ موضوع له ما سمى بتضمين الصناع ، وكان لاختلاف التصور الفقهى لهذا الوضع القانونى عند الفقهاء الأثر الأكبر فى اثارة هذا الخلاف ذلك أن انتقال الحيازة بغير وجه التمليك لا يخرج عن وجهين أحدهما طريق الاعارة ، وبذلك يكون وجود المنقول حيازته فى يد المنقول اليه وجود عارية والثانى : طريق الوديعة وبذلك يكون وجود المنقول حيازته فى يد المنقول اليه وجود وديعة وعلى أساس تصور هذا الوجود فيما يكون لدى الصناع مما للغير تتحدد مسئولية الضمان لهذه الأشــياء ، وقد ذهب الامام أبو حنيفة الى أن ما تنقل حيازته للصانع بغرض اجراء عمل فيه انما حكمه حكم الوديعة فى يد المودع ولما كان المودع لديه غير ضامن للوديعة فيما ليس له فيه يد ، من مثل الحريق أو السرقة أو ماشاكل ذلك فكذلك الصانع غير ضامن للثوب قياســا على حال المودع لديه فهو أن لم يبدد أو يتلف يصبح غير مسئول •

اما ابن أبى ليلى فقــد كانت له وجهة نظر أخــرى فلم ينظر الى الموضوع من زاوية الوضع القانونى للشىء وانما نظر الى الأجر المتقاضى نظير اجراء العمل فيه ، واعتبر أن هذا الأجر ليس مقابلا للعمل فحسب وانما يتجاوز ذلك فيتضمن نظير ضمانه والمحافظة عليه وأن الصــانع سواء بدد أم لم يبدد فهو ضامن لما فى حوزته وبذلك اتخذ الأجر عنده مفهوما آخر يختلف عنه عند غيره فهو من وجهة نظره يستغرق المستحق لقاء العمل وأيضا نظير الضمان فى آن معا وهذا يمثل اختلافا فى مفهوم الأجر بين الفقهــاء ، ولعله مســايرة لاتجاه شريح فيما أورده عنه الشافعى على لسان ابن عيينه من أنه ضمن قصارا احترق بيته ، أخذا بقاعدة ســد الذرائع •

ويشارك أبو يوسف ابن أبى ليلى هذا المفهوم ، غير أنه نظر الى الجزء المخصص من الأجر للضمان نظرة أخرى فحمله معنى الضمان فى حالتى التبديد والاتلاف فقط ، ولم يتجاوز به ذلك الى ضمان ما يحدث للمضمون من أمور خارجة عن ارادة الصانع .

اما الامام الشافعى فيورد المسألة من وجهين :

الثانى : ان من أخذ أجرا لقاء عمل يعمله فى شىء لا يضمنه معتبرا وجوده فى حوزته وجود عارية وكما أن الانتفاع بالعارية مقابل لضمانها فكذلك الأجر مقابل للعمل والضمان غير أنه يعود فيعرض على هذا القياس ويرى أن الضمان فى العارية مرتبط بالمنفعة فوجود العارية عند المستعير وجود انتفاع بخلاف وجود الشىء فى حوزة الصانع فهو وجود مرتبط بعمل يعمله فيه وليس مصرح له فى الانتفاع به قياسا على دابة اليهودى استعارها الرسول فنفقت عنده فعوضه بخير منها .

الثانى : ان أخذ أجرا لقاء عمل يعمله فى شىء لا يضمنه معتبرا وجوده فى حوزته وجود وديعة وبما أن الوديعة من وجهة نظره لا تضمن فكذلك الشىء فى حوزة الصانع اما الأجر فمفهومه لا يتجاوز به الا أن يكون مقابلا للعمل ولا يدخل فيه مدلول الضمان ويستند فى ذلك الى ما ذهب اليه عطاء بن أبى رباح فى قياسه ما فى أيدى الصناع على أنه وديعة وبذلك فلا ضمان عليهم الا فيما جنته أيديهم تبديدا أو اتلافا .

واذا ما انتقلنا الى البيوع فاننا نجد أن الامام قد أثار عدة نقاط على درجة من الأهمية تتعلق بشروط صحة البيع وفساده وتتعلق بالخيار ومدته وتتعلق بالرد بالعيب ، وما أشبه ذلك من موضوعات ثار الخلاف حولها فى عصره وما قبل عصره ، فأورد الآراء التى قيلت منها وطبق عليها منهجه فشايع منها ما اعتقد فيه مسايرة للأصل أو صحة القياس ورفض منها ما اعتقد أنه مخالف للأصول أو أخطأ فى قياسه عليها ثم خرج فى بعض الاحيان برأى جديد يساير منهجه ويخالف الآراء الأخرى .

من ذلك ما أثار حول صحة بيع المغتصب وفساده وما يترتب على البيع الفاسد من نتائج[1] وهنا يرى الامام أبو حنيفة أن الاغتصاب

---

(١) صحيفة ٨٨ جـ ٧ من الأم .

لايحقق ملكية ومن ثم يترتب على ذلك ــ عــدم تملك الشيء موضع البيع ــ فساد البيع الواقع بعد الاغتصاب لان من باع مالا يملك فبيعه فاسد ويترتب على فساد البيع عدم انتقال ملكية المبيع الى المشترى لأنه اشترى ممن لا يملك وكذلك يكون عتق العبد المشترى من غاصب له باطل لأنه ترتب على بيع باطل وما يترتب على باطل فهو باطل وقد شارك أبو يوسف الامام ابا حنيفة هذا الرأى •

ومع أن ابن أبى ليلى يتجه هذا الاتجاه أيضا الا أن تصوره لموضوع عتق المغتصب يختلف فقد ذهب الى أنه يجوز للمشترى من الغاصب أن يعتق العبد المشترى غير انه الزم الغاصب بالقيمة وبذلك يكون قد أجاز انتقال ملكية المغتصب للمشترى التى تجيز له التصرف وعوض المغتصب منه بالقيمة ولكنه أوقف التصرف على مبدأ العتق تمشيا مع تشــوف الشــارع للعتــق ، والتطلع الى تحقيق تشــوف الشــارع للعتق اذا ما وضع فى مقابل التدخل فى أحقية المالك فى التصرف فى ملكيته ــ اذا اقرت له الملكية ــ يحتــاج الى نظــر فى مبدأ حق التصرف فى الملكية الفردية ومدى هذا التدخل ، فانه على الرغم من أن الشريعة الاسلامية قد تدخلت احيانا فى تحديد أوجه التصرف فى الملكية الفردية الا أنها لم تمس هذ االحق الا فيما يتعلق باستيفاء حقوق الله والمجتمع منها ولم تزد على ذلك •

ويرى الامام الشافعى أن البيع باطل فى هذه الحالة والعتق أيضا باطل حتى لو انتقل المبيع الى عدة أيد قبل العتق ذلك لأن البيع الأول فاسد وأن الانتقال لا يغير من فساد البيع الأول وبذلك يكون كل ماترتب على البيع الأول من معاملات (بيع = عتق ــ هبة) فهو فاسد وأن رد المغتصب فى هذه الحال واجب مهما تناقلته الأيدى بأى من الطرق التى تتصف بالصحة بعد ذلك •

ويرتبط بموضوع البيوع موضوع الرد بالعيب فى حالة التدليس به وتعالج هذه النقطة من عدة جوانب ، وأول هذه الجوانب هو ما هى موانع الرد بالعيب الذى أجازته السنة فى موضوع المصراه •

١ ــ الوطء :

يقول الامام أبو حنيفة ان الوطء بعمومه مانع من الرد بالعيب ــ فى حال بيع الجارية ــ حتى اذا علم أن البائع دلس به وهو بهذا الاتجاه ينظر الى الرقيق لا على انه مال فحسب ، وانما يغلب النظرة الانسانية فان الوطء عنده لا يقــوم ولذا وجد فيه مانعا من الرد حتى فى حالة التدليس بالعيب ، وفى نفس الوقت حفظ للمشترى حقه بأن جعل له حق الرجوع على البائع المدلس بالعيب بفضل ما بين الصحة والعيب من الثمن ، وتابعه على ذلك أبو يوسف •

ونظر ابن أبى ليلى الى الموضوع من زاوية أخرى فلم يعتبر الوطء مانعا من الرد فى حالة التدليس بالعيب ، بيد أنه جعــل الوطء موجب للصداق ــ صــداق المثل ــ الذى حدده بـــ ٥ر٧٪ من قيمة الجارية ، وبذلك جعل للمشترى الحق فى أن يرد بالعيب الذى دلس له به بعد الوطء ثم الزمه بصداق المثل ولما لم يكن استحلال نكاح الجوارى يحقق بطريق الصداق وانما يحقق بطريق التملك فقد حدد هو صداقا اجتهاديا هو الذى أشرنا اليــه •

وذهب الامام الشافعى الى أن الوطء لا يعتبر مانعا للرد فى حالة الجارية الثيب قياســا على الأثر الوارد فى حالة رد العبد ــ الخراج بالضمان ــ فقاس وطء الأمة الثيب على خدمة العبد ، اذ يرى أن الوطء لاينقص الثيب شيئا ونظرته تلك الى الرقيق لا تتسم ــ بالانسانية التى نراها فى نظرة الامام أبى حنيفة وانما هى نظرة الى مال فقط ، وهذه النظرة جعلت القياس لا يطرد فى حالة الجــارية العذراء ــ وهو ما الجأه الى التفريق بين البكر والثيب ــ اذ وجــد أن الوطء ينقص الجارية البكر فهو يذهب عذرتها ، لذلك فهو يقــرر أنه فى حالة الجارية البكر فان للمشترى أن يرجع بفضل ما بين الصحة والعيب ــ الذى هو ذهاب العذرة ــ من الثمن وقياس الوطء على الخدمة فى حالة الثيب كما قلنا يبعد عن النظرة الانسانية •

٢ ــ حدوث العيب فى حوزة المشترى :

يقول الامام أبو حنيفة أن حدوث العيب فى حوزة المشترى المدلس

له بعيب مانع من الرد فـان على المشـترى أن يرجع بفضـل ما بين الصحة والعيب من الثمن على البائع المدلس وتابعه أبو يوسف .

ويرى ابن أبى ليلى أن حدوث العيب فى حوزة المشترى المدلس لهبعيب لا يعتبر مانعا من الرد ، بل يجوز رد السـلعة وأن يرد معها مقـدار ما نقصها من العيب الذى حدث لها وهى فى حوزة المشترى .

ويبدو أن الامام الشافعى يذهب فى هذه النقطة مذهب ابن أبى ليلى وان لم يتطرق لهذه المسألة الا أنه يؤيد هذا أنه أباح الرد فى حالةوطء الجارية الثيب ، وهو أشد من أى عيب آخر يحدث فى يد المشترى غير الهلاك فلا يبعد أن يجيز الرد فى حالة حدوث عيب للجارية وهى فى حوزة المشـترى وكذلك السـلعة أيضا وننتقل من هذا الى موضـوع يرتبط بالرد وهو :

٣ ــ تبرئة البائع ومدى اعتمادها :

يقول الامام أبو حنيفة انه يجب الأخذ بقول البائع اذا برأ المبيع قبل البيع من العيوب ولا أحقية للمشترى فى الرد بالعيب بعد ذلك لاحتمال حدوث العيب فى حوزة المشترى ويرى أن الابراء من العيب قبل البيع مانع من رد المبيع لعيب بعده وتابعه أبو يوسف اسـتنادا الى الحديث الذى رواه ابن مسعود عن رسـول الله « اذا اختلف المتبايعان وليس بينهما بينة فالقول قول رب السلعة أو يتتاركان » (١) .

ويرى ابن ابى ليلى رأى أبى حنيفة الا أنه يشترط الا يكون سريان الابراء المانع من الرد الاعلى العيوب المسماة من البائع دون لمس موضع العيب .

ويذهب الامام الشافعى الى أن البراءة فى هذه الحال مقترنة بعلم البائع أو ــ بمعنى آخر أن البراءة تقع على ما يعلم من عيـوب ولا تقع على ما خفى عليه ، (ويخص بذلك ــ الحيوان اذ قد تخفـى بعض عيوبه على بائعه نفسه) وهو يساير بذلك قضاء عثمان وفى هذه الحال يكون الابراء مانعا من الرد اما أن يكون البائع على علم بالعيبولم

---

(١) رواه الخمسة وصححه الحاكم .

يسمه فالرد هنا جائز ، وينقلنا ذلك الى موضوع هام ذى أثر بارز فى البيوع فى الاسلام وهو شرطالخيار وقد عولجمن جوانب عدة أهمها :ـ

٤ ـ مدة الخيار :

يقول الامام أبو حنيفة أن شرط الخيار اذا زاد على ثلاثة أيام فسد البيع بفساد الشرط فهو بذلك يعلق فساد البيع على فساد أحد شروطه قياسا على حديث المصراه ، والحديث كما روى متفق عليه عن أبىهريرة عن رسول الله انه قال « لاتصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ان شاء أمسكها وأن شاء ردها وصاعا من تمر » ، ورواية مسلم فهو بالخيار ثلاثة أيام [1] وقد تمسك الأمام أبو حنيفة بحرفية النص فى مدة الخيار .

أما ابن أبى ليلى وأبو يوسف فقد ذهبا الى جواز مد شرط الخيار بما يجاوز الثلاثة أيام اذا توافر الرضى من الجانبين واعتبرا البيع فى تلك الحال صحيحا قياسا على أن الأصل فى الخيار جملة يرتبط برضى المتبايعين ومادام الأصل هو الرضى فهما مخيران فى مدة الشرط وهذا تصور اعتبارى لقيام الخيار على الرضى ، وما دام الرضى قد أجاز الثلاثة أيام فهو يجيز ما فوقها وما دونها .

ويرى الأمام الشافعى أنه اذا زادت مدة الخيار على ثلاثة أيام فسد البيع اذ أن فى زيادة مدة الخيار انقاصا من الملكية الآيلة بالبيع فهى عائق امام التصرف فى المملوك بالنسبة للمشترى ، والتصرف فى المقبوض بالنسبة للبائع ـ فالتصرف منهما مرتبط بانتهاء ـ مدة الخيار المتفق عليه ، وبذا يصبح البيع معلقا ـ بزمن قد يطول أو يقصر ـ وهذا يحد من تمام الملكية التى يوجبها البيع وهو لا يميل الى أعمال الخيار لولا ورود الخبر به عن الرسول ـ فلا يقبله بطريق قياس أو منطق فى حالة المصراه ، وفيهما وجه به الرسول حبان بن منقذ فيما رواه ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال لرسول الله أنه يخدع فى البيوع فقال له الرسول وفيما « اذا بايعت فقل لا خلابه » .

---

(١) بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر العسقلانى ص ١٦٩ .

٥ ــ أثر شرط الخيار على مسئولية المشترى :

هل تعلق البيع على شرط الخيار يوجب ــ ضمانا على المشترى حيال الشيء المبيع وقد قبضه ؟ وما هو الوضع القانونى للشيء المبيع فى حوزة المشترى خلال مدة شرط الخيار ؟

يرى الامام أبو حنيفة أن المشترى ضامن للشيء المبيع فان تعلق البيع بشرط الخيار لا ينقص من البيع شيئا وأن هلاك الشيء المبيع فى يد المشترى يجعله ضامنا له بالقيمة اذ أن قبضه له كان بطريق البيع وتعلق البيع بالشرط لا يخلى مسئولية المشترى حيال الشيء المبيع اذ أن الحيازة تمت له مع توافر أركان البيع ، وهلاك المبيع فى يده والحالة كذلك ــ يوجب عليه القيمة وتابعه أبو يوسف .

ويرى ابن أبى ليلى أن المشترى أمين على الشيء المبيع ولا ضمان عليه بقيمة أو بثمن ــ وهذا يخالف القاعدة ــ أذ أن شرط الخيار يستفاد منه الشورى فقط ، والتحقق من عدم التدليس بالاختبار ، ولكنه لا ينقص البيع ركنا من أركانه ، ولا محل لكون المشترى أمينا على ما أخذه أخذ بيع قد خوله فى حوزته دخول ملك ، والانتفاع به متأكد اذ هو وسيلة الاختيار ، رغم ارتباطه بمدة الشرط بعكس الامانة ، فان الانتفاع بالمؤتمن منتف ، بل ومتأكد انتفاؤه سواء طال زمن وجوده بحوزة الأمين أو قصر ــ اذ هو فى حكم الوديعة ــ وسواء كان الشرط من قبل البائع أو من قبل المشترى .

ويرى الأمام الشافعى أن هلاك الشيء المبيع المشترط فيه خيارا يجعل المشترى ضامنا له بالقيمة دون الثمن والذى منعه من تضمينه الثمن هو أن البيع لم يتم لتعلقه بشرط الخيار والذى أوجب عليه الضمان بالقيمة هو أن المشترى قبض المبيع قبض بيع ، فيأخذ من المشترى مقابل المبيع عديله أو عوضه . والعوض يقابل القيمة ولا يقابل الثمن .

وهو لا يرى الا أن يكون المبيع مضمونا ولا وجه لكون المشترى أمينا فيما قبضه قبض بيع اذ انتفاع المشترى بما اشترى متأكد رغم ارتباطه بشرط الخيار بعكس الامانة ، فان حيازة الأمين لها قاصرة على منفعة صاحبها الأصلى لا الحائز الأمين عليها ، سواء كان الخيار للبائع أو

للمشترى فان المشترى ضامن بالقيمة ولنا على موضوع الخيار تعليق يرتبط أولا بجوازه فان جمهور الائمة والفقهاء يعتمدون لاجازته على حديث حبان بن منقذ فيما وجهه به رسول الله من قوله « اذ بعت فقل لا خلابه وأنت بالخيار ثلاثا « وما روى من حديث ابن عمر » البيعان بالخيار ما لم يتفرقا الا بيع الخيار » الا أن بعض الفقهاء اعترضوا عليه ومنعوه (١) وعلة المنع ــ عندهم انه من قبل بيع الغــرر ، وأن الأصل فى البيع هو اللزوم الا أن يقوم دليل جواز البيع على الخيــار من كتاب الله أو سنة ثابتة أو اجماع ووقفوا حيال حديث حبان بن منقذ موقفين : الأول أنه غير صحيح فلا يجوز العمل به والثانى : أنه من باب الخاص أريد به الخاص ذلك أنه لما شكا الى الرسول من أنه يخدع فى البيع وجهه الرسول الى هذا المخرج وقالوا فى حديث ابن عمر ان قوله « الا بيع الخيار » قد فسر المعنى المراد بهذا اللفظ وهوما ورد فيه من لفظ آخر وهو أن يقول أحدهما لصاحبه اختر •

ويرتبط ثانيا بمدته فنحن نجد أن الامام مالكا يرى أن مدة الخيار مرتبطة بنوع المبيع ولا يجوز غير ذلك بينما نجد الامام الشافعى ، والامام أبا حنيفه يريان أن مدة الخيار ثلاثة أيام ولا يجوز أن تكون اكثر من ذلك ولا يربطان بينهما وبين نوع المبيع ، ونجد أن أبا يوسف وأحمد ومحمد بن الحسن وداود يرون أن مدة الخيار مرتبطه بشرطها أى أنها متعلقه برضى المتبايعين •

ولكن هل هناك خيار مطلق أى غير مقيد بمدة معلومة ؟ نجد أيضــا خلافا حول هذه النقطة بين الأئمة والفقهاء فالثورى والحسن البصرى وابن جنى يرون جــواز وجود خيار مطلق امــا أبو حنيفة والشافعى فيريان أن الخيار المطلق غير جائز ويفسد البيع ومع افتراض وجودخيار مطلق ــ ذهابا مع من قال به ــ فهل اذا وقع الخيار خلال ثلاثة الايام الأولى من الخيار المطلق يفسد البيع ؟ وهنا ينحصر الخلاف بين الامام الشافعى والامام أبى حنيفة فان الأول يرى أن البيع مع الخيار المطلق فاسد بينما يرى الثانى جواز وقوع الخيار خلال ثلاثة الايام الأولى فاذا تجاوزها فسد البيع •

---

(١) الثورى وابن شبرمه وطائفة من اهل الظاهر كما أن الشافعى لم يقبله الا بطريق الخبر وليس بطريق القياس والمنطق .

ويرتبط ثالثا : بالنقد ، أى هل يشترط فى الخيار النقد يرى الامام مالك وأصحابه أن ذلك غير جائز لتردده عندهم بين السلف والبيع بينما يجوزه غيرهم .

ويرتبط رابعا : بضمان المبيع فى مدة الخيار ، وقد ثار الخلاف حول ممن يكون الضمان فى تلك المدة يرى الامام مالك وأصحابه والليث ابن سعد والأوزاعى أن مصيبته على البائع والمشترى أمين سواء كان الخيار لكلا المتبايعين أو لاحدهما دون الآخر ، باعتبار أن العقد غير لازم لعدم توافر القبول النهائى لدى الطرفين وهو ركن من أركان العقد، وعند متأخرى المالكية أن هلاك المبيع فى يد البائع يجعله ضامنا له ،وان هلك بيد المشترى فحكمه كحكم الرهن أو العارية ان كان مما يغاب عليه فضمانه منه ، وأن كان مما لايغاب عليه فضمانه من البائع ، وهنا يظهر ارتباط الضمان بانتقال الملكية وعدم اتمام البيع لتعلقه بالخيار — وهو يوقف انتقال الملكية المتعلق باتمام البيع أما الامام أبو حنيفة فيرى أنه اذا كان شرط الخيار لكليهما أو للبائع وحده فضمانه من البائع والمبيع على ملكه ذلك لأن اشتراط البائع للخيار فيه ابقاء للمبيع فى ملكه أما اذا اشترط المشترى وحده فقد خرج المبيع عن ملك البائع ولم يدخل فى ملك المشترى وبقى معلقا بالخيار حتى تنقضى مدته وفى حالة هلاك المبيع فان على المشترى الثمن ، وهذا يدل على أنه دخل فى ملك المشترى وهو ضعيف لقياسه موضع الخلاف على موضع الاتفاق ، أما الامام الشافعى فيرى أن الضمان على المشترى لأيهما كان الخيار تشبيها له بالبيع اللازم وهو ضعيف أيضا لقياسه موضع الخلاف على موضع الاتفاق .

ونخلص من هذه النقطة الى أن تعليق الضمان بمشترط الخيار ذهابا الى أن اشتراط البائع للخيار فيه ابقاء للمبيع فى ملكه واشتراط المشترى فيه صرف للمبيع عن ملك البائع ودخوله فى ملك المشترى أمر لا يستقيم ذلك أن اشتراط أحدهما للخيار يقابله قبول الآخر له ، وبذلك يكونان متفقين على قبول الخيار ومشتركين فيه وهذا يمانع الحكم ويعود الخلاف أصلا الى هل الخيار مشترط لايقاع الفسخ فى البيع أو لاتمام البيع ؟ .

وهذا بدوره يقودنا الى أمرين : ــ

الأول : اذا قلنا ان الخيار مشترط لفسخ البيع فقد خرج المبيع من ضمان البائع له •

الثانى : وان قلنا أنه مشترط لاتمام البيع فهو فى ضمانه •

ونعود الى موضوع الرد بالعيب لنبحث أثر :

٦ ــ وقوع الرد على جزء المبيع :

هل يجوز رد جزء من الشىء المبيع بالعيب المدلس به بعد اكتشاف العيب وبعد بيع جزئه الآخر ؟ •

يرى الامام أبو حنيفة أن رد المبيع بالعيب المدلس به لا يجوز اذا ما بيع جزء منه ، اذا أن القاعدة فى الرد بالعيب تقوم على أساسين : ــ

الأول : رد المبيع جملة والغاء البيع الذى قام على التدليس اذا لم يرغب المشترى فى الأمساك •

الثانى : الرجوع بما بين الصحة والعيب على البائع اذا رغب المشترى فى الامساك ، وقبل البائع الأداء ولم يطالب برد المبيع جملة مع الغاء البيع ، وفى ذلك صيانة لحق البائع فى استرداد المبيع جملة اذا ما نسب اليه التدليس بالعيب وتابعه أبو يوسف •

ويرى أبن أبى ليلى جواز الرد بالعيب فى جزء من المبيع وهذا يهدر حق البائع فى استرداد المبيع جملة فقد يكون فى رد الجزء عليه دون جملة المبيع ضرراً وفى هذا خروج على القاعدة العامة لا ضرر ولا ضرار •

ويرى الامام الشافعى عدم جواز الرد بالعيب فى جزء من المبيع على البائع الا فى حالة استحالة رد المبيع جملة بموت أو عتق أو حدوث عيب لجزئه الآخر فى حوزة المشترى يمنع من رده، فجواز الرجوع بفضل مابين الصحة والعيب متعلق بهم ، والا فان تمسك البائع باسترداد المبيع جملة دون جزئه حق له ، وليس للمشترى فى هذه الحال الرد أو الرجوع ثم ننتقل الى موضوع : ــ

٧ ــ أثر الشروط على تمام الملكية :

هل يجوز للمتبايعين أن يشترط شرطا يكون فيه انقاص لتمام الملكية؟.

يرى الامام أبو حنيفة أن الشرط المعطل لتمام الملكية يبطل البيع بطلانا مطلقا أيا كان هذا الشرط ، ولو تعلق بعتق ، وتابعه أبو يوسف .

ويرى أبن أبى ليلى أن الشرط المعطل لتمام الملكية لا يبطل البيع وانما يقع البطلان على الشرط دون البيع .

ويرى الامام الشافعى أن الشرط المعطل لتمام الملكية يبطل البيع بطلانا مطلقا الا اذا تعلق الشرط بالعتق لمفارقة العتق لغيره ، وتشوف الشارع للعتق وقياسا على أن تصرف المالك فى نصف الشيء على أى وجه لايلزمه أو يلزم المالك للنصف الآخر بشيء سواء كان التصرف ببيع أو هبة ما تصرف المالك فى نصفه بالعتق فانه يلزم شريكه بعتق النصف الآخر الذى يخصه كما يلزم شريكه بخروج ما يملك من يده بغير امره مسايرة لتشوف الشارع .

وقبل أن نخرج من موضوع البيوع نعرج على موضوع البيع الى أجل وهو يتناول عدة نقاط أهمها : ــ

٨ ــ مد أجل الدين المترتب عليه وأثره على البيع :

هل يجوز للمشترى المدين بجزء من ثمن المبيع المحدد له أجل أن يمد أجل الدفع اذا حل قضاؤه ؟ وهل البائع ملزم بقبول هذا المد ؟ وهل المد يؤثر فى البيع أى يحل الرجوع فيه ؟

يرى الامام أبو حنيفة أن للمشترى المدين بجزء من ثمن البيع أن يمد أجل الدفع الذى حل الى أجل آخر وأن البائع ملزم بقبول هذا المد وتابعه أبو يوسف والترخيص بمد الأجل عنده من باب التيسير على المشترى ولايرى الامام أثرا لذلك على البيع، ولا يبيح الأرجاع استنادا الى أن البيع قد تم وليس هناك ما يفسده وأن الموضوع قد تحول الى دين وخرج عن حدود البيع ، وجواز مد أجل السداد فى الدين جائز .

ويرى ابن أبى ليلى أن للبائع فى هذه الحال الرجوع فى البيع وأن

ليس للمشترى المدين بجزء من ثمن المبيع الذى حل دفعة أن يمد الأجل الا عن تراض مع البائع •

ويرى الامام الشافعى أن البائع غير ملزم بقبول المد لأنه لا يأخذ مقابلا عن هذا المد ، وأن التأجيل فى قضاء المبلغ يخرج من البائع حقا من حقوقه هو حق التقاضى عند حلول أجله بل يذهب الى ما هو أبعد من ذلك وهو أن للبائع الرجوع عما سبق أن قرره من النظرة للمشترى ، وأن المشترى ملتزم بالقضاء والأمام هنا لا يأخذ بنظرة التيسير التى تشوف اليها الشارع فى المعاملات فهو لم يراع الملابسات التى أدت بالمشترى الى مد الأجل وهى المعول عليها فى قبول مد الأجل أو عدمه وهى الفرصة التى أتاحها ابن أبى ليلى وان كان قد علقها على رضا البائع •

٩ ــ ومنها تحديد أجل التقاضى :

هل يجوز البيع مع عدم تحديد أجل تقاضى الثمن أو بعضه ؟ وبماذا يلتزم المشترى ــ فى هذه الحال اذا هلك المبيع فى يده ؟ وبماذا يلتزم اذا حدث للمبيع عيب وهو فى حوزة المشترى ؟ وهل يجوز له رده ؟ وهل يجوز للمشترى وحده ابطال شرط الأجل غير المعلوم وتوقيع البيع بسعر الحال ؟ •

يرى الامام أبو حنيفة أن البيع فى هذه الحال باطل لفقد شرط أجل التقاضى وهو ما أتبع فى السلم من ضرورة تحديد اجل التقاضى ، أما بالنسبة الى هلاك المبيع فى يدى المشترى الى عطاء فانه يرى أن عليه القيمة وبالنسبة الى حدوث عيب فى المبيع حال وجوده فى حوزة ــ المشترى فانه يجوز له رد المبيع مع ما نقصه من العيب وبالنسبة الى ابطال شرط الأجل فانه يرى أنه يجوز للمشترى ذلك كما يبيح له الشراء بسعر الحال •

ويرى ابن أبى ليلى أن البيع جائز مع حلول المال ، أما بالنسبة الى هلاك المبيع فى يد المشترى الى عطاء فانه يرى أن عليه القيمة ، وبالنسبة الى حدوث عيب فى المبيع حال وجوده فى حوزة المشترى فانه يرى أنه يجوز له رده مع ما نقصه من العيب وبالنسبة الى ابطال شرط الأجل والشراء بسعر الحال فانه يجوز ذلك للمشترى وتابعه أبو يوسف •

ويرى الامام الشافعى أن البيع الى عطاء باطل مع عدم تحديد أجل التقاضى ، ويرى أن تحديد أجل التقاضى شرط لصحة البيع ، أما بالنسبة الى هلاك المبيع فى يد المشترى فأنه يرى أن عليه القيمة ، وبالنسبةالى حدوث العيب فى المبيع لدى المشترى فأنه يجوز له الرد مع ما أنقصه العيب ولا يجوز الشافعى أبطال شرط الأجل والشراء بسعر الحال للمشترى اذ يرى أن البيع من أوله فاسد ولا يجوز لأحد المتبايعين أن يصلح بيعا قام أصلا على الفساد دون الآخر ويرى أن ابطال الشرط والشراء بسعر الحال يعتبر فى ذاته بيعا جديدا ولا يجوز اجراء بيع فاسد ، وانما يعتبر الأول باطلا لأنه قام على شرط مجهول وأن هذا البطلان قائم من أول الأمر ، ولذا يجب التراد فيه ، وعقد بيع جديد مع توفر رضا المتبايعين .

وننتقل الى نقطة أخيرة فى باب البيوع وهى : ــ

١٠ــ تنازل البائع عن بعض الدين للمدين الغائب :

هل يعفى المدين مما حطه الدائن عنه من بعض دينه أثناء تغيبه بعد ظهوره ؟ وهل يلزم الدائن بما أعلن عن تنازله عنه من دين المدين أثناء تغيبه اذا ما ظهر المدين وطالب باحتساب هذا التنازل . ؟

يرى الامام أبو حنيفة أنه يجوز للدائن أن يتنازل عن بعض دينه للمدين حالة تغيبه وأن دخول الجزء المتنازل عنهمن الدين فى ذمة المدين جائز من هذا الوجه ، غير أنه يرى أنه يجوز للدائن الرجوع فيما تنازل عنه اثناء تغيب المدين عند ظهوره .

ويرى ابن أبى ليلى أن اعلانه عن تنازله عن جزء من الدين غير ملزم له عند ظهور المدين ويتابعه أبو يوسف .

ويرى الأمام الشافعى أن ليس للدائن الرجوع فيما تنازل عنه للمدين حال غيابه بعد أن يقبض ما تبقى له ، ولا يرى فى ذلك اكراها للدائن اذ أن التغيب منوط بتقدير الدائن غير أنه لايرى الدائن ملزما بهذا قبل قبضه بقية الدين ، لأن ذلك يدخل تحت عملية المخاطرة .

ومن باب الوصية نختار موضوع انتقال الوصايا بارادة الموصى اليه

بعد وفاة الموصى فى مثل أن رجلا أوصى الى رجل فمات الموصى اليه بعد أن أوصى الى آخر ، فهل تتصرف وصايته الى الآخر الى ما أوصى الى المتوفى به من مال غيره مما كانت له عليه وصاية ؟ .

يرى الامام أبو حنيفة أن الآخر وصى الرجلين جميعا حتى ولو لم يشر الوصى الأوسط الى ماله عليه وصاية من مال الموصى الأول ، وذلك قول ابراهيم النخعى .

ويرى ابن أبى ليلى أن الآخر وصى من أوصى اليه فحسب ولا يكون وصيا للأول الا أن يكون الآخر قد أوصى اليه بوصية الأول فيكون وصيهما جميعا وتابعه أبو يوسف .

ويرى الامام الشافعى أنه اذا أوصى الرجل الى الرجل ثم حضرت الوصى الوفاة فأوصى اليه بماله وولده وصية الذى أوصى اليه الى رجل آخر فلا يكون الآخر بوصية الأوسط وصيا للأول ويكون وصيا للأوسط الموصى اليه ذلك أن الأول رضى بأمانة الأوسط ولم يرض بأمانة الذى بعده .

ويعلل لذلك بأن الوصى أضعف حالا فى أكثر أمره من الوكيل ولو أن رجلا وكل رجلا بشىء لم يكن للوكيل أن يوكل غيره بالذى وكله به مستوجب الحق ولو كان الميت الأول أوصى الى الوصى أن لك أن توصى بما أوصيت به اليك الى من رأيت فأوصى الى رجل بتركة نفسه لم يكن وصيا للأول ولا يكون وصيا للأول حتى يقول قد أوصيت اليك بتركة فلان فيكون حينئذ وصيا له .

ومن باب الأجير والأجارة نختار موضوع اختلاف العامل ورب العمل حول الأجر وبماذا نأخذ فى هذا الخلاف أبقول العامل أم رب العمل ؟.

يرى الامام أبو حنيفة أنه اذا اختلف العامل ورب العمل حول الأجر، فانه يؤخذ بقول رب العمل مع يمينه اذا كان العامل قد أتم العمل وأن لم يكن قد أتم العمل تحالفا وترادا ويتابعه أبو يوسف غير أنه يشترط أنه اذا كان الخلاف متقاربا أخذ بقول رب العمل وأحلفه ، واذا تفاوت الخلاف لم يقبل قول رب العمل ويجعل للعامل أجرا مثل ما اذا حلف

ويرى ابن أبى ليلى الأخذ بقول العامل فيما بينه وبين أجرة مثله

الا أن يكون الذى ادعى أقل فيعطيه اياه ، اذا كان قد أتم العمل وان لم يكن قد أتم العمل تحالفا وترادا .

ويرى الامام الشافعى أنه اذا استأجر رب العمل عاملا وتصادقا على الاجارة واختلفا كم هى فان كان لم يتم العمل تحالفا وترادا الاجارة ، وان كان قد أتم العمل تحالفا وترادا — أجر مثله سواء كان أكثر مما ادعى أو أقل مما أقربه رب العمل ، ذلك أننا اذا ابطلنا الاتفاق وزعمنا أنه منسوخ لم يجز أن نستدل بالمنسوخ على شىء ، وأن استدللنا به كنا نستعمل المنسوخ ولا الصحيح على شىء .

ويدخل ضمن أبواب الخلاف باب الشفعة وقد وردت أحاديث كثيرة حول حق الجار فى الشفعة أهمها ما أورده البخارى عن جابر بن عبد الله قال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة فى كل ما لم يقسم ، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة ، وما أورده البخارى والحاكم عن ابن ابى رافع قال ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الجار أحق بصقبه » ومما تعرض للخلاف موضوع الرجل يشترى دارا ويبنى فيها ويطالب الشفيع بالدار بعد اجراء البناء .

يرى الامام أبو حنيفة أن يأخذ الشفيع الدار بما له من حق الشفعة، ويأخذ المشترى — أنقاض بنائه الذى بنى وتابعه أبو يوسف ، والامام أبو حنيفة هنا لم يراع حق المشترى ذلك أن تكاليف البناء لا شك تزيد على ثمن الأنقاض ويبدو أنه بنى ذلك على أن للمشترى أن يتحقق من حق الجار فى الشفعة قبل أن يشترى وبذلك جعل مصلحة الجار فى الشفعة فوق مصلحة المشترى .

ويرى ابن أبى ليلى أن يأخذ الشفيع ، الدار والبناء ويتحمل قيمة البناء وثمن الدار الذى اشتراها به صاحب البناء والا فلا شفعة وابن أبى ليلى جعل مصلحة المشترى تحجب حق الجار فى الشفعة ذلك أن على الجار عند علمه بالبيع أن يتقدم للمطالبة بحقه فى الشفعة فان لم يتقدم فعليه أن يتحمل قيمة البناء والا فلا شفعة له .

ويرى الامام الشافعى أن على الشفيع أن يؤدى الثمن وقيمة البناء بسعر اليوم ، والا فلا شفعة له لان المشترى لم يبين ما بنى متعديا فلا يكون عليه هدم ما بنى فهو قد بنى فى ملكه الذى آل اليه بطريق

الشراء الصحيح وأن تخلف الشفيع عن التقدم للمطالبة بحقه لا يلزم المشترى بهدم ما بنى ، وانما يحجب شفعته الى أن يؤدى قيمة البناء بسعر اليوم الذى يتقدم فيه للمطالبة بحقه فى الشفعة

ولكن الى أى موعد يمتد حق الشفيع فى الشفعة ويظل العقار معلقا بحق الشفيع فى الشفعة ؟

يرى الامام أبو حنيفة أن للشفيع حق الشفعة متى علم بنية البيع فاذا علم ولم يتقدم فلا شفعة وتابعه أبو يوسف •

ويرى ابن أبى ليلى أن الشفيع بالخيار لثلاثة أيام من علمه فى التقدم للمطالبة بحقه فى الشفعة والا فلا شفعة له بعد ذلك •

ويرى الامام الشافعى أنه اذا بيع جزء من دار والشفيع حاضر عالم فطلب مكانه فله الشفعة وأن أخر الطلب فذكر عذرا من مرض أو من امتناع من وصول الى السلطان أو حبس سلطان أو ما أشبه من العذر كان على شفعة وليس هناك زمن لذلك يحدد ، الا أن يمكنه وعليه فى هذه ــ الحال اليمين أنه ما ترك ذلك عن رضى وتسليم للشفعة وتركا لحقه فيها ، وكذلك اذا كان غائبا ما لم يمكنه الخروج أو التوكيل ولم يكن له حابس فان ترك ذلك انقطعت شفعته ويستند الامام الشافعى فيما نرى الى ما روى عن جابر بن عبد الله عن رسول الله أنه قال : « الجــار أحق بشــفعة جاره ينتظر بها ــ وأن كان غائبا ــ اذا كان طريقهما واحد ، رواه احمد والأربعة » •

ولكن على من تكون المسئولية أمام الشفيع فى صفقة البيع أهى على البائع الأول أم هى على المشترى الذى باع للشفيع •

يرى الامام أبو حنيفة أن المسئولية تقع على المشترى الأخير الذى باع الدار أو جزءها الذى تقاضى الثمن وتابعه أبو يوسف •

ويرى ابن أبى ليلى أن المسئولية تقع على البائع الأول باعتبار أن الشفعة وقعت يوم اشترى المشترى للشفيع •

ويرى الامام الشافعى أن المسئولية تقع على المشترى أمام الشفيع وعلى البائع أمام المشترى ذلك أن المسئولية تقع على من قبض المــال

وقبض منه المبيع ذلك أن البائع الأول ليس بمالك فلو أبرأ الأخذ بالشفعة من الثمن لم يبرأ ولو كان تبرأ الى المشترى منه من عيب لم يعلم به المستشفع فان علم المستشفع بعد أخذه بالشفعة كان له رده .

ولكن ما هو حكم الشفعة لليتيم ؟

ويرى الامام أبو حنيفة أن لليتيم الشفعة فان كان له وصى أخذ له بها وان لم يكن له وصى كان على شفعته اذا أدرك فان لم يطلب الوصى لليتيم بعد علمه فليس له شفعة اذا أدرك ومثله الغلام اذا كان أبوه حيا وتابعه أبو يوسف .

ويرى ابن أبى ليلى الا شفعة للصغير .

ويرى الامام الشافعى أن لليتيم والغلام فى حجر أبيه شفعة وأن للولى والأب أن يأخذا بالشفعة للذى يليان أن كانت غبطة فان لم يفعلا فاذا بلغا أن يليا أموالهما كان لهما الأخذ بالشفعة فاذا علما بعد البلوغ فتركاه ، (الترك الذى لو أحدث البيع فى تلك الحال فتركاه انقطعت شفعتهما) [1] .

ولكن ما هى مراتب الشفعاء ؟ .

يرى الامام أبو حنيفة أن أولها للشريك الذى لم يقاسم ، وهى من بعده للشريك الذى قاسم والطريق واحدة بينهما وهى من بعده للجار الملاصق فاذا تعدد الجيران وكانوا فى التصاقهم سواء فهم شركاء فى الشفعة .

ويرى ابن أبى ليلى رأى أبى حنيفة الا أن ابن عباس أرسل اليه الا شفعة الا للشريك الذى لم يقاسم فقضى بذلك .

ويرى الامام الشافعى الا شفعة الا فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود فلا شفعة وكذلك اذا اقتسموا الدار والأرض وتركوا بينهم طريقا أو مشربا لم تكن شفعة وهو لا يوجب الشفعة فيما قسم بشرك فى طريق ولا ماء ، ويستند الامام الشافعى فى ذلك الى حديث

---

(١) هامش الأم جـ ٤ ص ٨ مكتبة الكليات الأزهرية كتاب اختلاف العراقيين .

جابر عن الرسول انه قضى بالشفعة فى كل ما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة .

وما هو الحكم اذا سلم المشترى الشفيع العقار بثمن أعلى مما اشترى به ؟

يرى الامام أبو حنيفة أن الشفيع على شفعته أى أن له الحق فى أن يسترد ما زاده المشترى من الثمن وتابعه أبو يوسف .

ويرى ابن أبى ليلى أنه لا شفعة له لانه سلم ورضى .

ويرى الامام الشافعى أنه اذا سلم المشترى الشفيع بما يزيد على الثمن الذى اشترى به فان للشفيع الشفعة وأن له أن يسترد ما زاده المشترى وأن التسليم ليس بقاطع شفعته انما سلمه على ثمن فلما علم ما هو دونه كان له الأخذ بالشفعة .

ولنا هنا وقفة حول موضوع الشفعة نتناول فيه عدة نقاط تعتبر خلاصة لما دار حوله من بحوث وهى :

أولا : من هو الشافع ، أو بعبارة أخرى من الذى له حق الشفعة ؟

نجد أن أهل الحجاز وتابعهم الامام الشافعى يرون أن لا شفعة الا للشريك غير المقاسم والا شفعة للجار ولا للشريك المقاسم استنادا الى ما روى عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه من أنه قضى بالشفعة فيما لم يقسم بين الشركاء فاذا وقعت الحدود بينهم فلاشفعة » ووجه استدلالهم من هذا الأثر ما ذكر فيه من أنه اذا وقعت الحدود فلا شفعة ذلك أنه اذا كانت الشفعة غير واجبة للشريك المقاسم فهى أحرى الا تكون للجار واجبة وأيضا فان الشريك المقاسم هو جار اذا قاسم ويستندون أيضا الى أن الأصول تقتضى أن لا يخرج ملك أحد من يده الا برضاه وان من اشترى شيئا فلا يخرج من يده الا برضاه حتى يوجد الدليل على التخصيص .

أما العراقيون فيرون أن حق الشفعة على مراتب أولى الناس بها الشريك الذى لم يقاسم ثم الشريك المقاسم اذا بقيت فى الطريق أو فى

الصحن شركة،ثم الجار الملاصق استنادا الى مارواه أبو رافع عن النبى أنه قال « الجار أحق بصقبه » ووجه استدلالهم أنه لما كانت الشفعة المقصود منها دفع الضرر الداخل من الشركة وكان هذا المعنى موجودا فى الجار وجب أن يلحق به •

ثانيا : المشفوع فيه ما هو المشفوع فيه أو بعبارة أخرى فيم تكون الشفعة ؟

ان المتفق عليه عند الجمهرة أن الشفعة فى العقار والأرض واجبة ، واختلف فيما عدا ذلك فذهب الحجازيون الى أن ما تجب فيه الشفعة ثلاثة أنواع أحدها مقصود : وهو العقار من الدور والحوانيت والبساتين ، الثانى ما يتعلق بالعقار ، مما هو ثابت لا ينقل ولا يحول وذلك مثل البئر ومحال النخل ما دام الأصل فيها على صفة تجب فيها الشفعة عنه ، وهو أن يكون الأصل الذى هو الأرض مشاعا بينه وبين شريكه غير مقسوم ، والثالث ما تعلق بهذه من الثمار وكراء الأرض للزرع وكتابة المكاتب ، اما ما عدا ذلك من العروض والحيوان فلا شفعة فيه عندهم وكذلك لا شفعة فى ــ الطريق ولا عرصه الدار ، وتابعهم الامام الشافعى فى العرصة وفى الطريق والبئر •

اما العراقيون فلم يجيزوا الشفعة فى البئر والنخل ، وأجازوها فى عرصة الدار والطريق والجمهور على الا شفعة الا فى العقار وعمدتهم ماورد فى الحديث من قوله عليه الصلاة والسلام « الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » فكأنه قال الشفعة فيما تمكن فيه القسمة ما دام لم يقسم وهو من قبيل الاستدلال بدليل الخطاب •

أما من أجاز الشفعة فى كل شىء فيستند الى ما أخرجه الترمذى عن ابن عباس عن رسول الله أنه قال « الشريك شفيع والشفعة فى كل شىء ولان معنى ضرر الشركة والجوار موجود فى كل شىء وان كان فى العقار أظهر •

ثالثا : المشفوع عليه وهو من انتقل اليه الملك بشراء من شريك غير مقاسم أو من جار عند من يرى الشفعة للجار ، واختلف فيمن انتقل اليه الملك بغير شراء ، يرى الحجازيون ويتابعهم الشافعى أن الشفعة

انما تجب اذا كان انتقال الملك بعرض ، كالبيع والصلح والمهر وأرش الجنايات وغير ذلك لانهم يرون أن كل ما انتقل بعوض فهو على معنى البيع وفى موضع آخر أنها تجب فى كل ملك انتقل بعوض أو بغير عوض كالهبة لغير الثواب والصدقة ما عدا الميراث فانه لا شفعة فيه عند الجميع باتفاق ويخالف الشافعى بعض الحجازيين فى قوله بأن الشفعة فى الهبة للثواب غير جائزة — لانها عنده باطلة .

وأما العراقيون فيرون أن الشفعة فى البيع فقط ، ويستندون فى ذلك الى ظاهر الأحاديث وذلك أن مفهومها يقتضى أنها فى المبيعات فحسب، بل ذلك نص فيها لا فى بعضها فلا بيع حتى يستأذن البائع شريكه ، ويرون الا شفعة فى الهبة للثواب لان الشفعة عندهم فى المبيع فقط .

رابعا : الشفعة وبيع الخيار فاذا كان المبيع بالخيار فان الجمهور على أنه اذا كان الخيار فيه للبائع فان الشفعة لا تجب حتى يجب البيع أما اذا كان الخيار للمشترى فان العراقيين وتابعهم الشافعى يرون أن الشفعة واجبة عليه لان البائع قد حرم الشفيع عن ملكه وأبانه منه أما الحجازيون فقالوا ان الشفعة فيه غير واجبة لانه غير ضامن واختلف فى الشفعة فى المساقاة — وهى تبديل أرض بأرض وعنهم فى ذلك ثلاث مرويات الاول الجواز والثانى المنع ، والثالث أن تكون المناقلة بين الاشراك وحينئذ لا شفعة بين الاشراك والأجانب فتكون الشفعة .

خامسا : فى الأخذ بالشفعة وهو يتناول النقاط الثلاث الآتية :
بماذا يأخذ الشفيع وكم يأخذ ، ومتى يأخذ ؟

فبالنسبة للنقطة الأولى : فقد اتفق على أن يأخذ الشفيع فى البيع بالثمن ان كان حالا واختلفوا اذا كان البيع الى أجل على ثلاثة أوجه هل يأخذ الشفيع بالثمن الى ذلك الأجل ؟ أو يأخذ المبيع بالثمن حالا ؟ أو هو مخير ؟

فقال الحجازيون يأخذه بذلك الأجل اذا كان مليا أو يأتى بضامن، وقال العراقيون وتابعهم الشافعى أن الشفيع مخير فان عجل تعجلت الشفعة والا تتأخر الى وقت الأجل وذهب الثورى الى أنه لا يأخذها الا بالنقد لانها قد دخلت فى ضمان الأول أما الذين رأوا الشفعة فى

سائر المعاوضات مما ليس ببيع فالمعلوم عندهم أنه يأخذ الشفعة بقيمة المشفوع ان كان بعوض مما ليس يتقدر .

وبالنسبة للثانية : فان الشفيع لايخلو أن يكون واحدا أو أكثر والمشفوع عليه أيضا لا يخلو أن يكون واحدا أو أكثر فاما أن الشفيع واحد والمشفوع عليه واحد فلا خلاف فى أن الواجب على الشفيع أن يأخذ الكل ، أو أن يدع الكل ، اما اذا كان المشفوع عليه واحدا والشفعاء أكثر من واحد فانهم اختلفوا من ذلك فى موضوعين .

أحدهما كيفية قسمة المشفوع فيه بينهم ، الثانى : اذا اختلفت أسباب شركتهم هل يحجب بعضهم بعضا عن الشفعة أم لا ؟ مثل أن يكون بعضهم شركاء فى المال الذى ورثوه لانهم أهل سهم واحد ، وبعضهم لأنهم عصبة .

أما بالنسبة للثالثة : فان الذى له الشفعة رجلان حاضر أو غائب فاما الغائب فاجمع العلماء على أن الغائب على شفعته ما لم يعلم بشفعته شريكه واختلفوا اذا علم وهو غائب فذهب بعضهم الى أنها تسقط عنه لان سكوته قرينة تدل على رضاه باسقاطها وقال الحجازيون لا تسقط شفعته مستندين الى قوله عليه الصلاة والسلام « الجار أحق بشفعته ينتظر بها اذا كان غائبا » ذلك أن الغائب فى الأكثر معوق عن الأخذ بالشفعة فوجب عذره أما الحاضر فاختلف فى وقت وجوب الشفعة له ، يرى العراقيون وتابعهم الشافعى أنها واجبة له على الفور بشرط العلم وامكان الطلب فان علم وأمكن الطلب ولم يطلب بطلت شفعته واستدرك أبو حنيفة فقال ان أشهر بالأخذ لم تبطل شفعته وان تراخى أما الحجازيون فليست عندهم على الفور بل أو وقت وجوبها متسع واختلف فيما ورد عنهم فى تحديد أمد سقوطها ، وقد احتج الشافعى لوجوبها الفورى بما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « الشفعة كحل العقال » وروى عنه أنه جعل أمدها ثلاثة أيام .

تلك نماذج مما ثار الخلاف حوله من موضوعات يرجع الخلاف فيها الى اختلاف النظر الفقهى للأصل عند الاستنباط والتماس الدلالة كما شاهدنا فى موضوع الضمان ، وتعدد وجهات النظر حوله واختلاف النظر الى الوضع القانونى للمضمون وأيضا اختلاف نظرة كل فقيه الى طائفة من طوائف المجتمع الذى يعيش فيه وهم العمال ومدى الثقة

فيهم مقترنة بالحفاظ على حقوق بقية الطوائف المتعاملة معها وتلك ناشئة بلا شك عن تركيب طبقى معين لمجتمع فى بيئة ما ، ويحف بتلك النظرة ما يصطرع بين الطوائف المكونة لهذا المجتمع من مشاكل ومعالجة للصلات التى يجب أن يسرى التعامل بينها على أساسه بما يكفل الخير لها جميعا عن طريق اخضاع علائق الحياة بينها الى مبادىء الشريعة أولا ، والا فلروحها ويتلمس ذلك أيضا فيما ثار حول اختلاف العامل ورب العمل حول مقدار الأجر وكما شاهدنا فى موضوع الرد بالعيب الذى يستند الى أصل شرعى والشروط التى وضعت لوجوبه وموانعه مثل الوطء وحدوث العيب فى حوزة المشترى ومدى اعتماد تبرئة البائع للمبيع من العيوب ، ووقوع الرد على جزء المبيع دون كله وما أثير حول ذلك كله ومن خلافات عملت فيها البيئة والنظرة الفقهية المنفردة ، والمدارك المتحصلة كمؤثرات اختلفت نسبة تأثيرها وضوحا وخفاء وقريب من ذلك بل ومرتبط به شرط الخيار ، وما أثارته معالجته من خلافات — وهو يستند الى أصل شرعى أيضا — حول مدته وأثره على مسئولية المشترى وأثر الشروط فى البيوع بعامة على تمام الملكية ، وامتدت بحوث الفقهاء فيه الى البيوع بعامة وتناولت فى أطوائه الملكية من حيث حرية تصرف المالك وما يقيد هذا التصرف مما يستند الى أثر شرعى يقتضيه التكامل الاجتماعى ، أو تنظيم وضعى تفرضه البيئة الزمنية والمكانية على المقنن ، وقريب منه ما أثار حوله الخلاف وهو موضوع البيع الى أجل وفيما ثار حوله من الآثار القانونية المترتبة عليه جوازا ومنعا ، وتحديد أجل التقاضى ومدى الالتزام به وامكان تجديد الأجل ، ثم صحة تنازل البائع عن بعض الدين للمدين الغائب وأثر ظهور المدين أو عودته على هذا التنازل وما استهدفته معالجة هذا الموضوع من احاطته بسياج يحقق كل الشريعة مما جاء فى قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » [1] وبذلك يتم الحفاظ على حقوق المتعاملين دون جور ، وباعث ذلك حرص شديد يلتمس فى دقة المعالجة حتى ليتبين أن مناط الخلاف بين نظرة وأخرى عبارة عن دقيقة من الدقائق أحاط بها حرص مجتهد وغابت عن فهم مجتهد آخر أو استوجبتها الحيطة فى بيئة لملابسات احتفت بمسيرة الحياة فيها بين المتعاملين واستغنى عن اللجوء اليها فى بيئة أخرى وهكذا .

---

(١) الآية ٢٩ من النساء .

فاذا ما انتقلنا الى الوصايا طالعنا الحرص الشديد على التأكد من توافر ثقة الموصى فى الوصى باعتبارها صمام الأمان لقيام الوصية فى أغلب أمرها على تحقيق رغبة الموصى باستثناء بعض القيود الشرعية الملاحظة فى توجيه التصرف الفردى فيما يتعلق بالأموال فى عموم الشريعة الاسلامية ان كل اجتهاد فى هذا الباب على اختلاف وجهات النظر فيه يستهدف التحقق من رضى الموصى القائم أصلا على الثقة فى الوصى فى المقام الأول ، ولذلك اتجهت المعالجة الى منع انتقال الوصاية بوفاة الموصى اليه الى غيره ممن أوصى بانتقال وصيته هو اليه ما لم يتحقق من توافر رضى الموصى الأول عن ذلك الانتقال بطريق أو بأخرى فى غالب ما انتهت اليه المعالجة واذا ما انتقلنا الى موضوع الشفعة وهى حق الجار الشريك فى العقار بأنواعه فى الامتلاك بطريق الشراء عن المشترى الأجنبى وفقا للضرر الناشىء عن المجاورة نجد أنه حق متقرر بنصوص شرعية اختلفت مروياتها زيادة ونقصا فيما اشتمل مضمونها من أحكام وتناولت المعالجة فيه الشافع وهو صاحب الحق فى الشفعة وأثيرت خلافات عديدة حول من له هذا الحق فمن الفقهاء من وسع دائرة من لههذا الحق استنادا الىبعض المرويات التى شاعت فى بيئته وتضمنت ما يوحى — بهذا ومنهم من استنبط ذلك بطريق القياس مستلهما روح الشريعة فى دفع الضرر ورأى أن دائرة الضرر تتسع فتشمل غير الجار المقاسم ، بل ورتب بعضهم من لهم هذا الحق مراتب وعموما فانه على أساس من اختلاف وجهات النظر اتسعت دائرة امتداد هذا الحق أو ضاقت كما تناولت أيضا المشفوع فيه وهو الشىء موضع الشفعة ، والاجماع على أنه فى العقار بمفهومه الشامل يدخله المبنى والأراضى وهو بهذه الصورة يحظى باجماع غير أن الخلاف قائم فيما يتعلق بالعقار مما يعتبر العقار أصلا فى وجوده مما دفع البعض الى سحب أحكام العقار عليه ، ومنشأ اختلاف النظر الى هذا الموضوع يرجع الى اختلاف مدلول لارتباط بين الأصل والمنقول ومقدار ارتباط الشىء مناط الخلاف بكل من المدلولين ونتج عن ذلك أن

اتسعت دائرة الاشياء موضع الشفعة عند بعضهم وضاقت عند الآخرين ، وتناولت أيضا المشفوع عليه وهو من انتقل اليه الملك بشراء من شريك غير مقاسم ، أو من جار عند من يرى الشفعة للجار ، واتجه الخلاف هنا الى من انتقل اليه الملك بغير شراء وهل يجوز أن يكون مشفوعا عليه والملك فى الاسلام ينتقل بأكثر من طريق ينتقل بالتوريث وهذا النوع مجمع على عدم الشفعة فيه ، وينتقل بالهبة لغير الصدقة وينتقل بالهبة بقصد الصدقة والأمر أن الأخيرين هما مدار الخلاف ومنع الشفعة فيما انتقل بطريق الصدقة أغلب ، وفيما انتقل بالهبة بقصد الصدقة أقل اذ هى ممتنعة عند بعض الفقهاء والدافع الى الشفعة أصلا يقوم على حدوث بيع لا يرضى الشريك والبيع فى بعض مواضعه يرتبط بشرط الخيار ، وبالتالى فقد ارتبط تناول موضوع الشفعة بالبيع القائم على الخيار والشفعة متحققة فيه وبحث فيه موضوع حلول حق الشفعة ومدى ارتباطه بمدة الخيار وساقهم البحث الى معرفة مصدر الرغبة فى شرط الخيار أهى الجهة البائعة فتكون واجبة أم هى الجهة المشترية فتجب عند البعض تأسيسا على أن البائع نزع ملكيته بالقبول فانتقلت والانتقال هو الأصل — بهذه الطريق — فى وجوب حق الشفعة ورأى الآخرون انها غير واجبة لارتباطها بشرط المشترى وهو غير ضامن للشىء المنتقلة اليه ملكيته طالما تعلق بشرط لم يستوف يرتبط تمام الملكية باستيفائه وانتقلوا أيضا الى بحث موضوع الأخذ بالشفعة ذاته أى بماذا يأخذ الشفيع وكم يأخذ ومتى يأخذ ويرتبط الأول بآداء ثمن المبيع الذى شفع فيه أيؤديه حالا ان كان حالا واذا كان مؤجلا أهو مخير ، ثم ان عليه الآداء فى الحال ، وأغلب الآراء على أنه مخير ، ويرتبط الثانى بتعدد الشفعاء والمشفوع عليهم فان كان الشفيع واحدا والمشفوع عليه واحد فلا خلاف وانما الخلاف اذا وقع التعدد ومداره كيفية قسمة المشفوع فيه واختلاف أسباب الشركة ويرتبط الثالث بالمدى الزمنى الذى يسقط فيه حق الشفعة ، الشفيع أحد اثنين حاضر أو غائب وتسقط الشفعة عن كليهما بأسباب •

خلاصة القول ان دراسة هذه الاجتهادات لا تصور النشاط الفقهى لعقول هؤلاء المجتهدين على اختلافهم فحسب وانما هى الوشائج التى تصل بين الفئات المختلفة من الناس فى مجتمع ما مكونة لتيار الحياة الدافق فى كل بيئة على حدة ومرتبطة بالمرحلة الزمنية التى تحياها

البيئة غير منفصمة عن التيار الفكرى العام للعصر حتى اذا جمعت حصيلة البيئات المختلفة أعطت صورة متكاملة للنشاط العقلى للمجتمع الاسلامى على رقعة تمتد من الصين شرقا الى جنوب أوربا غربا وماكان يتدفق فى شرايين ذلك المجتمع العريض من ألوان النشـــاط المتعددة والفقه لا شك أحدها بل وأبرزها لمـــا كان له من أثر متغلغل فى حياة الناس ، ولمـــا كان للدين من أثر فى نفوس المسلمين باعتباره الأساس فى قيام حضارتهم ، ورغبتهم الأكيدة المخلصة فى أن تحيط شرعتهم بجوانب حياتهم ابتغاء وجه الله .

الفصل الثالث

١ - السنة كأصل من أصول التشريع

٢ - تحليل لفكرة الشافعي في الرسالة

السنة كأصل من أصول التشريع الاسلامى

لا ريب أن السنة هى الأصل الثانى من أصول التشريع الاسلامى وذلك أمر مسلم به بين جمهرة المسلمين ، وان كنا قد قررنا ذلك نحن أيضا فلأن ذلك هو ما اسفر عنه البحث وانتهت اليه الدراسة خلال هذا الفصل فصدرنا الفصل به يقينا منا وايمانا نود أن يقر فى كل نفس بما لا يدع مجالا لشك أو موضعا لريب عند أحـد طالع رأيا انحرف به الهوى أو خانه البحث والتقصى ، فضلا عن نور النبوة وحكمة الرسول المقضى بطاعته والتـأسى به ، ولكن تقرير الأمر على هذه الصـورة لا يساغ فى مجال البحث العلمى وانما يقتضى التعرض للموضوع قبل اصدار النتائج وابراز الحجج قبل اطلاق الحكم بل ان بلوغ الحكم يكون من خلال البحث والتقصى والعرض حتى يقر الاقناع فى النفس ويقبله العقل وتطمئن له الجوانح ولا سبيل غير ذلك فى كل بحث جاد ، ومن هنا كان يجب علينا قبل البـدء أن نعرض لنشأة السنة باعتبارها مدار البحث .

نشـأة السـنة :

ان ظهور السنة كمصدر من مصادر التشريع الاسلامى يعتبر ظاهرة هامة فى تاريخ تطور الحيـاة العقلية فى الاسلام بالمدينة ، وقد اختلف حول تحديد معنى السنة والذى لا شك فيه أن السنة يختلف معناها باختلاف الزمن الذى ينظر اليها منه ، فهى بالنسبة لمن عاصرها أمر ينشأ ويشرع ، وبالنسبة لمن تأخر عن زمن ظهورها أمر سلف ومضى يجب اتباعه ، كما أنها فى عرف السابقين العمل القديم الذى سارت عليه الجماعة الاسلامية وهى فى عرف اللاحقين مثل الامام الشافعى ومن جاءوا بعده هدى الرسول .

ونحن اذا تحدثنا عن السنة خلال عصر نشأتها فالذى يعيننا هو تشريع السنة لا اتباعها والعكس اذا نظرنا اليها من خلال عصرنا فهى أمر واجب الاتباع أبيح القياس عليه وعموما فقد نشأت السـنة وكان معناها الاجتهاد والتشريع وفق روح العصر وتعـاليمه المستقاة من

الكتاب ، وأقوال الرسول وفعله وتقريراته ، أو من تعاليم الاسلام فى صورتها المثالية ، وقد اختلف فى تحديد الفروق بين الحديث والسنة على أقوال ، فما الفرق بينهما ؟ سؤال شغل به الناس ردحا من الزمن.

الفرق بين الحديث والسنة :

ان الحديث هو عبارة عما تحدث به الرسول سواء تضمن شيئا من السنن أم لا أما السنة فهى عبارة عن العادة الدينية والشرعية التى كانت موجودة فعلا عند المسلمين قديما سواء استندت الى حديث أم لا، وقد يكون العمل قديما فى شأن من الشئون فيصادف أن يرد به الحديث، فيقال ان الحديث ينطوى على تلك السنة ، ومثله اشارة الامام احمد « فى هذا الحديث خمس سنن » ، وما أورده القاضى عياض فى المدارك، من أن الثورى امام فى الحديث وليس اماما فى السنة ، والأوزاعى امام فى السنة وليس اماما فى الحديث ، ومالك امام فيهما [1] .

وقد ذهب بعضهم الى أن السنة هى الحديث ، فيقال : هذا الحديث مخالف للسنة والاجماع أى للاحاديث والاجماع (وهو بعيد عن الصواب) ، ويمكن القول بأن السنة هى العمل بالقديم مما نظمه الاسلام وسار عليه ، أو قضت به التقاليد الاسلامية الأولى مما يؤثر عن الرسول ، وعن الصحابة المهدين للدعوة سواء كان ذلك فى أمور الشرع والدين ، أو فى أمور الدنيا والحياة ، والحديث عن نشأة السنة وعن الفرق بينها وبين الحديث ينقلنا الى الحديث عن :

مهد السنة :

لقد كانت بيئة المدينة مهد السنة الصحيحة بلا جدال ، فهى مستقر الدعوة ومنزل الرسول وبها عاش أغلب صحابته جل أعمارهم ، وهناك شبه استحالة فى الكذب على حديث الرسول لانتشاره بينهم ، ولكثرة من حضروه وسمعوه وشاهدوه ، بخلاف بيئة كالعراق كثر بها الوضع لبعدها عن المدينة موطن الحديث ووجود اخلاط من الأمم بها لم يصل الايمان الى قلوبهم من جهة ومن جهة أخرى لظهور الفرق المختلفة

---

(١) أورده صاحب الترجمة المحررة للامام مالك ج ٣ نقلا عن المدارك ورقة ٢٩ .

فيها سياسية وغيرها ، ومحاولة كل تأييد دعواه بأحاديث موضوعة ، وللامام مالك فى هذا الشـــأن قالة اشتهرت هى « اذا جاوز الحديث الحرتين ضعفت شجاعته » وقد أثير حول الســـنة نزاع من حيث موضوعها واعتبارها وهذا يدعونا للحديث عن :

النزاع حول السنة :

ليس من شك فى أن السنة أساس فى التشريع يرجع اليه اذا تعذر الوقوع على النص الذى تستفاد منه الدلالة ناهيك بالحكم الصريح أن تضمنته ، الا أن بعد العهد وكثرة المتصدين لروايتها ، وشـــيوع المكذوب منها ، جعل من ابتغى السبيل الى استنباط الأحام منها تقف حياله عقبة صعبة التذليل هى تعذر تحقيق السنة الصـــحيحة قبل الاشتغال بفهم النصوص ومعرفة طرق الاستنباط منها وفتح ذلك بابا من أبواب النزاع حول نقطتين هامتين : **الأولى** : هل السنة أصل من التشريع الاسلامى مكمل للقرآن **والثانية** : اذا قلنا أنها أصـــل فما طريق اعتمادها ؟ [1] وللاجابة عن هذين السؤالين لابد من التعرض لمصادر التشريع .

الكتاب والسنة الثابتـــة :

ان السنة الثابتة هى المصدر الثانى من مصادر التشريع الاسلامى فهى مبينة ومفصلة للكتاب بصورة تجعل من المستحيل فى بعض الاحيان الالتزام بأحكامه أو فهمها دون الاستعانة بالسنة هذا بالاضافة الى استقلالها باضافات لم يتضمنها النص القرآنى وانما أمر الرسول بانفاذها على ذلك الوجه ، فكانت حاكمة على بعض نصوصـــه من هـــذا الوجـــه .

يقول الامام ابن حزم « دين الاسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ الا من القرآن أو مما صح عن رسول الله ، واما رواية جميع علماء الأمة واما بنقل جماعة عنه ، وهو نقل الكافة واما برواية الثقات واحدا عن واحد حتى يبلغ اليه عليه الصلاة والسلام ولا مزيد [2] .

---

(١) تاريخ التشريع الاسلامى / للخضرى ص ٢٩٤ بتصرف .
(٢) المحلى / لابن حزم الأندلسى ج ١ ص ٥ .

ويعرض الامام الشافعى تفصيلا لهذا الأمر فى كتابه الرسالة ،ونحن انما نورد هنا مطلع هذا التعرض يقول : « الأصل قرآن وسنة ثم اجماع وقياس عليها » .

ويتعرض الامام ابن حزم لما يبدو من تعارض ظاهرى يقول « فان تعارض فيما يرى المرء آيتان ، أو حديثان صحيحان ، أو حديث صحيح وآية فالواجب استعمالها جميعا لان طاعتهما سواء فى الوجوب فلايحل ترك أحدهما للآخر مادمنا نقدر على ذلك ، وليس هذا الا بأن يستثنى الأقل معانى ، فان لم نقدر على ذلك وجب الأخذ بالزائد حكما لانه متيقن وجوبه ، ولا يحل ترك اليقين بالظنون »[1] وهـذا يستطرد بنا الى التعرض الى .

حجية السنة :

ان الادلة على حجية السنة كثيرة ، ولكن أجمعها للدلالة وأملؤها باليقين ماجاء به كتاب الله ، ثم ما يعضده مما تضمنته السنة الثابتة عنه صلوات الله عليه ونحن نورد هنا كل ماحمل دلالة على ذلك من آى الكتاب الملزمة لكل مسلم يقينا ثم نتلو ذلك بالثابت من سنة الرسول وفيها لاريب غناء لسائل .

قال تعالى من سورة الحشر « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب »[2] .

ويقول جل شأنه « فلا ربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ، ويسلموا تسليما »[3] .

ويقول عز اسمه « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ، قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم »[4] .

---

(١) المحلى / لابن حزم الأندلسى ج ١ ص ٥١ .
(٢) الآية السابعة من سورة الحشر .
(٣) الآية الخامسة والستون من سورة النساء .
(٤) الآية الثالثة والستون من سورة النور .

ويقول جل وعلا فى سورة النساء أيضا « ياأ أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليـوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا » (١) .

ويقول تعالى « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسـوله فقد ضـل ضلالا مبينا » (٢) .

ويقول تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (٣) .

وننتقل من هذا الى ماجاءت به السنة الثابتة فى هذا الشأن وهو غنى بالأدلة الواضحة الصريحة ، منها ماروى الامام أحمد عن أبى نجيح العرباض بن سارية السلمى أنه قال : وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها العيون ، فقلنا : يارسول الله كأنها موعظة مودع ، فأوصنا قال : « أوصيكم بتقوى الله ، والسمع والطاعة ، وان تأمر عليكم عبد ، وأنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ ، وايكم ومحدثات الأمور ، فان كل محدثة بدعة ، وكل بدعة ضلالة ، وكل ضلالة فى النار » ومنها ماروى أبو داود عن المقداد بن معد يكرب عن رسول الله أنه قال : « الا وانى قد أوتيت الكتاب ومثله معه ، لا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول ، عليكم بالقرآن فما وجـدتم فيه من حلال فأحلوه وماوجدتم فيه من حرام فحرموه ، الا لا يحل لكم الحمار الأهلى ، ولا كل ذى ناب من السباع ، ولا لقطة معاهد الا أن يستغنى عنها صاحبها ، ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه ، فان لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه » .

فى كتاب الله تتوارد الآى بضرورة الطاعة ولزومها لكل ما يصدر عن الرسول وتنهى عن مخالفته فطاعته صلوات الله عليه والانتهاء الى

---

(١) الآية التاسعة والخمسون من سورة النساء .
(٢) الآية السادسة والثلاثون من سورة الأحزاب .
(٣) الآية الثمانون من سورة النساء .

حكمه ملزم لعامة المسلمين والسنة هى حكمه ، ثم صاحب الدعوة وكأنه بما أوتى من حساسية تأمل بنظر الى النـــاس من خلاف عصور مقبلة يهملون ما كلف ابلاغه اليهم عن طريق السنة فيحذرهم من ذلك وينهاهم عنه ، نخرج من كل هذا بأمر نطمئن اليه عن يقين وهو أن السنة هى الأصل الثانى من أصول التشريع الاسلامى بلا مراء ، ولكنا مع ذلك لانهمل الاستدلال بشواهد من التطبيق العملى للسنة الذى صـــاحب حياة الاسلام والمسلمين غير أنا نتركه لموضع آخر لنعرض الأمر هام هو .

موقف السنة من الكتاب

كى نبرز مكانة السنة التى تتمتع بها ، والتى لا يلحقها فيها أصل من أصول التشريع الأخرى لابد أن نتناول موقف السنة من الكتاب ،ذلك أن المرتبة الأولى للكتاب تتلوه مرتبة السنة ، اذ الأول كلام الله أوحاه الى رسوله وتعبد الناس بتلاوته ، ونقله الرسول الى الناس وهو من الوحى لفظا ومعنى فهو قطعى الثبوت فى جملته ، وهو كلى الشريعة وأصلها الأول والسنة تقل عنه فى أنها ظنية الثبوت فيما عدا المتواتر منها ، وفى أنها غير متعبد ألفاظها ، ثم هى بعد ذلك مبينة للكتاب والبيان مؤخر عن المبين ، ومن المعروف أن ماجاءت به السنة بالنسبة الى ماجاء به الكتاب على ثلاثة أضرب .

الأول : ماجاءت به السنة مطابقا لما جاء به الكتاب من باب التأكيد فيصبح الحكم فى هذه الحالة مستفادا من مصدرين متطابقين ، الكتاب مقرر له ، والسنة مؤيدة ــ ومن هذا الضرب الأحاديث التى تحمل دلالة وجوب اقام الصلاة وايتاء الزكاة والصـــوم والحج ، وحرمـــة الاشراك بالله ، والقتل وشهادة الزور ، وما الى ذلك مما نص عليه الكتاب وجاءت به السنة على وجه التطابق دون بيان أو زيادة .

الثانى : ماجاءت به السنة يحمل تبيانا لما جاء فى الكتاب استنادا الى قوله تعالى « وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم ولعلهم يتفكرون » [1] وبيان السنة لما جاء بالكتاب على ثلاثة أنواع تفصيل لمجمل ، وتقييد لمطلق ، وتخصيص لعام .

---

(١) الآية ٤٤ من سورة النحل .

تفصيل المجمل : من هذا القبيل ما جاء فى الكتاب من الأمر بالصلاة على اجمال دون بيان لأركان ، أو مواقيت ، أو كيفية ، فجاءت السنة مبينة على لسان النبى فى قوله « صلوا كما رأيتمونى أصلى » ثم الأمر فى الكتاب بأداء الحج دون بيان لمناسكه ، وجاءت السنة مبينة على لسان الرسول صلوات الله عليه فى قوله « خذوا عنى مناسككم » ،ثم الأمر فى الكتاب بأداء الزكاة دون بيان لما تجب فيه من المال ، ولا المقدار الواجب أخذه ، وجاءت السنة ببيان كل ذلك .

تقييد المطلق : من هذا القبيل ما جاء فى قوله « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما »[1] ولم يقيد الكتاب بموضع ، ولا فيما يكون القطع ، فجاءت السنة فقيدته بأن يكون من الرسخ ، وفيما يكون القطع وفيما لا يكون ، وقال تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق »[2] والأمر هنا يوجب الطواف على اطلاق دون قيد ولكن السنة جاءت فقيدته بوجوب الطهارة ، وقال تعالى : « من بعد وصية يوصى بها »[3] فجاءت الوصية على ظاهر الاطلاق قد تشمل المال جميعه وقد تشمل بعضه ، وجاءت السنة فقيدتها بانحصارها فى الثلث دون ما زيادة .

تخصيص العام : جاء الأمر فى الكتاب بوجوب الميراث للأولاد والآباء والامهات فى قوله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ..... »[4] .

فكان الحكم عاما فى كل مورث لوارث ، فخصصت السنة الميراث للوارث غير القاتل لمورثه لقوله عليه السلام ، « لا يرث القاتل » وغير الكافر ،لقوله عليه السلام « ولا يرث الكافر المسلم » ، وفى آية المحرمات بعد تبيان من يحرم التزويج منهن ومن يباح التزويج بهن ، قال تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم »[5] على ما فى ذلك من عموم مطلق ، غير أن السنة خصصته بقوله عليه السلام ، « يحرم من الرضاع

---

(١) الآية ٣٨ من سورة المائدة .
(٢) الآية ٢٩ من سورة الحج .
(٣) الآية ١٢ من سورة النساء .
(٤) الآية ١١ من سورة النساء .
(٥) الآية ٢٤ من سورة النساء .

مايحرم من النسب » وقوله أيضا « لاتنكح المرأة على عمتها ، ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها فانكم اذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » .

بالاضافة الى ماجاءت به السنة وكان مشتملا على حكم جديد دون ما تأكيد أو تبيين لما جاء به الكتاب ، وهذا الصنف اختلفت فيه أقوال العلمـــاء .

فقال بعضهم ان السنة قد تأتى بما ليس فى الكتاب ، وان ماجاءت به من هذا القبيل واجب الاتباع لما أمر به الله من طاعة رسوله ، ولأقرار الرسول لمعاذ فى الرجوع الى السنة فيما لم يرد به النص اذ أعوزه الحكم حال ذهابه الى اليمن ولذمه صلوات الله عليه لترك ما جاءت به السنة والتمسك بما جاء به الكتاب دونها فيما روى المقدام بن معد يكرب ، ومن الثابت أن السنة تفردت بأحكام لم ترد بالنص منها تحريم الحمر الأهلية وتحريم أكل كل ذى ناب من السباع ، وتحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، والذى لاشـــك فيه أيضا أن تفرد السنة بهذه الاحكام لا يحيل الى مناقضة الكتاب ذلك أن الرسول صلوات الله عليه أعلم الناس بما يبلغ عن ربه ، وأفقههم بمقاصة الشريعة التى كلف بابلاغها الى الناس وهو فى عصمة من الزيغ لما شمله الله به من هديه وتوجيهه الى الحق .

وقال بعضهم ان السنة لاتجىء بشىء الا وله أصل فى الكتاب فان كانت مفصـــلة لمجمله أو مقيدة لمطلقه أو مخصصة لعامه فهى من قبيل توضيح المراد لما جاء به وان كانت على غير هذا فمقصودها ينصرف الى أمرين **الأول** : يكون لا لحاق فرع بأصله الذى خفى الحاقه به **والثانى:** يكون الالحاق فرع ، بأحد أصلين واضحين يتجاذبانه ، ولنمثل لكل من هذين الأمرين فمثال **الأول** : أن الله تعالى ذكر الفرائض مقدرة دون ميراث العصبيات الا مانص عليه فى قوله تعالى « يوصـــيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الانثيين » ، وقوله تعالى « وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين »[1] ، وهذا يفيد أن العاصب من غير الأولاد والاخوة ليس له فرض مقدر من الميراث بل له ما تبقى منه

---

(١) الآية ١٧٦ من سورة النساء .
(١) الآية ٦ من المائدة .

بعد أداء الفرائض ، وهذا قياس قد يخفى فبينه الرسول فى حديثه « الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لأولى رجل ذكر » .

ومثال الثانى : أن الله تعالى أحل شرب ما لا يسكر مثل اللبن والعسل وحرم المسكر وهو الخمر وبين الحلال والحرام مشتبهات ، من ذلك ماليس بمسكر ولكن يخشى أن يسكر مثل نبيذ الدباء ، والمزفت ، والمقير ونحوها ، فأبانت السنة أنه ملحق بالمسكر سدا للذرائع .

ومن ذلك تبين أنه ما من حكم جاءت به السنة الا وله فى الكتاب أصل يرجع اليه فهى هادفة الى تبيان مقاصده وبالتالى معينة على تطبيق أحكامه وقواعده وصاحب السنة مكلف ببيان ما أنزل اليه من ربه بكل أمانة ودقة وقد فعل فأمر الناس بطاعته لما أطاع ربه ، وقد ذم صلوات الله عليه من لا يستعين بالسنة على فهم الكتاب كما أقر معاذا على الرجوع اليها اذا أعوزه استنباط الحكم من الكتاب كما سبق أن أسلفنا(٢) .

الواقع أننا تناولنا فى صدر هذا الحديث عدة نقاط تساوقت مستلهمة مما يستهدفه الفصل من معالجة لموضوع السنة ، منها نشأة السنة ، والفرق بينها وبين الحديث ومهد السنة ، والنزاع الذى دار حولها ، وموضع الكتاب وموضع السنة من الأصول الاسلامية ، ثم حجية السنة ثم موقفها من الكتاب ، وانبثقت من خلال تلك المعالجة مفاهيم اختلفت تبعا لاختلاف النظر الى السنة من خلال عصور مختلفة ، وكان لزاما علينا أن نكمل الصورة بتوضيح تلك المفاهيم مع ابراز الموقف الامام الشافعى منها باعتباره رائدا ومجددا فى هذا الميدان ، وصاحب نظرية حديثة تخالف النظريات التى كان متعارفا عليها عند السابقين .

فنحن اذا نظرنا الى السنة على أنها العمل بالقديم نكون قد تبعنا مفهوم النظرية القديمة المؤسسة على المعنى المادى لأول تطور لكلمة السنة فى ظل الفقه الاسلامى بعد أن أخذت فى التدرج قليلا نحو معنى العرف المستقر المعمول به والذى أقرته التعاليم الاسلامية ،وما استفاده

---

(١) يرجع فى تفصيله الى كتاب الرسالة للامام الشافعى الصفحات من ٧٩/٦٤ الفقرات من ٢٥٧/٢١٤ .

منها مما أثر عن صـاحب الدعوة ، وبذلك تكون النظرية القديمة قد جعلت المستفاد من حكمة السنة يشمل آثارا لا تمت اليها بصـلة قريبة أو بعيدة بقياس المفهوم المتأخر ، وهذا ما حمل الامام الشافعى رضى الله عنه فى أواخر القرن الثـانى الهجرى على اثارة النظرية الجـديدة للسنة ، أو بمعنى آخر أن يبرز المفهوم الحديث لمعنى السـنة ـ الذى توصل اليه ـ بعد تخليصها من آثار انسربت اليها لا تستند الى قول سمع عن الرسول أو فعل أثر عنه أنه قام به أو اقرار شاع عنه .

ويحضرنا فى هذا المقام ما كتبه المستشرق الألمانى يوسف شاخت فى كتابه أصول الشريعة المحمدية تحت عنـوان تطور النظرية التشريعية ، النظرية القديمة وتطور الفقه الاسلامى بعد أن تعرض لما أورده جولد تسـيهر من التطور التاريخى للنظرية التشريعية ، يقـول « اذن لنترك الشافعى والسابقين عليه والمعاصرين له فنجد أنفسنا أمام مصـدرين للمادة التشريعية ـ معترفا بهما هما القرآن والسـنة ، لذا يمكننا أن نلاحظ أهمية القرآن كأصل مسلم به فى التشريع الاسلامى ، وان كنا على الرغم من ذلك سنرجعه الى عصر سابق على الشافعى ، أما بالنسبة الى الشافعى فان السنة تحتل عنده منزلة موازية لتلك التى احتلها الاجمـاع فى النظرية المتأخرة ، وهذه احدى النتائج الرئيسية التى توصلنا اليها فى الباب الأول من هذا الكتاب ، وهى أن الشـافعى هو المشرع الأول الذى حدد السنة بأنها المثل فى سلوك النبى ، خلافا لاسلافه الذين كانت السـنة بالنسبة اليهم لا ترتبط ضرورة بالنبى ، ولكنها تمثل الآثار ـ ولو تصورا ـ التى كان عليها العمل بين الجماعة مكونة العرف ، فكانت على قدم المساواة مع ما كان يجرى عليه العمل من عاداتهم ، أو ماكانت تأخذ به عامتهم على وجه العموم [1] » .

ونحن وان كنا نلتزم الحذر فى الاعتماد على أقوال المسـتشرقين ـ وبخاصة فيما يتعلق بالسنة ـ الا أننا لا يجب أن نغفل ما يحمله قول يوسف شاخت من دلالات لها خطورتها وأثرها البارز على حقيقة الصورة التى رسمها لمفهوم السنة فيما سبق عصر الامام ، وأيضا على حقيقة الدور الذى قام به لتخليص السنة من ذلك المفهوم القديم القائل بتمثيلها

---

(1) Origins of Muhammadan Jurisprudence J. Ch. P. 1/5.

للآثار ، ولو تصـــورا « التى كان عليها العمل بين الجماعة مكونة للعرف المستقر بينهم ، ونقلها الى المفهوم الجديد ، وهو أنها المثل فى سلوك الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فانه يؤيد ما ذهبنا اليه فى صدر هذا الفصل وفى فصول سابقة عليه من القول بأن النظر الى السنة يختلف باختلاف العصر الذى ينظر اليها منه لاختلاف ساد المفاهيم التى كانت تؤدى اليها كلمة السنة ارتبط باختلاف هذه الأعصر كما يحمل دلالة أخـــرى من الأهمية بمكان وهى الاعتراف الصريح بأن الدراسة المستنيرة أدت الى الأقرار بأن القرآن والسنة هما مصدرا المادة ــ التشريعية فى الشريعة الاسلامية ، وأهمية الاعتراف هنا ترجع الى صـــدوره ــ عن مستشرق عرف عنه وعن أضرابه مثل جولد تسيهر ، ومارجليوث وبرجشتراس ، وهرجرونج تلمس المطاعن لهدم السنة والتشكيك فيها كمصدر ثابت يصلح الاعتماد عليه فى اســـتنباط الأحكام الملزمة لكثرة ما ألقوا عليها من ظلال الريب وهى منها براء •

ويقودنا ذلك بالتالى الى التعرض لما أورده شـــاخت فى أعقاب تلك الفقرة من تحديد لموقف الامام الشافعى فى سلوكه لمحاولة تخليص السنن من الآثار المنسوبة اليها وللخروج بالمفهوم الجديد لنظريته ،يقول «لذلك فان الشافعى اعتمد فقط على اعمال الرسول الثابتة بالرواية عنه ، وقبل بصفة خاصة الآثار المنسوبة اليه نفسه ، على الرغم من أنه كانت تظهر عنده بعض آثار السابقين من الفقهاء بقبوله لآثار الصـــحابة ، وآراء التابعين وحتى بعض ثقات المتأخرين متخذا منها عاضدا له فى حجاجه[1]•

ونحن لا ندافع عن الامام فيما يتعلق بما جاء بالشطر الأخير مما انتهى اليه شاخت فى تلك الفقرة اذا ما قلنا ان الامام الشافعى كان رائد الطريق فى تخليص السنة مما علق بها وهى مهمة من الخطورة بمكان فهى بحاجة الى جهد أى جهد ومشقة واعمال ذهن ، وتوفر حصول ، ومعرفة بأقوال تعددت لعصره حتى كاد يعجز عنها الحصر ويخطؤها العد ، ومع هذا فقبول الامام لآثار الصحابة وآراء التابعين واتخاذها عاضدا له فى حجاجه لايدينه ولا يقلل من شأن عمل جليل قام به ، ولا يعد مفخرا يؤخذ به، ذلك أن تلك الآثار والآراء كانت تمثل امتداد التراث التشريعى والفقـــه

---

(١) نفس المصدر السابق .

الاســـلامى ، وما كان يمكن تجاهلها عند ابداع نظرية جـــديدة تناقض النظرية القديمة تمام المناقضة ، وتجريد السنة فى محاولة تعتبر الأولى فى هذا المجال .

ويستطرد شاخت بعد ذلك ـــ ولا مناص من ايراد استطراداته حيث تخدم فكرتنا فى القاء الضوء على النظريتين القديمة والحديثة لتقويم عمل الشافعى وأثره بجلاء ـــ الى القول « ومن ناحية أخرى فانه من المؤكد أن الســـابقين والمعاصرين للشافعى كانوا يقدمون أحاديث الرســـول ، الا أنهم كانوا يضعونها فى نفس المنزلة التى يضعون فيها آثار الصحابة والتابعين ، ويفسرونها على ضوء عرفهم الخاص ويبيحون فى ذلك أن يطغى العرف على الأحاديث ، وقد كان الاحتجاج بآثار الصحابة والتابعين هو المعمول فيه عند الجيلين السابقين للشافعى ، وكان الاحتجاج بأحاديث الرسول هو الأمر الشاذ فأصبح عمل الشافعى أن يجعل الأمر الشاذ هو الأمر المعمول عليه عنده ، وعلى ذلك فاننا سنجد من المحتم علينا أن نستنتج أن آثار الصحابة والتابعين كانت أقدم بصفة عامة من أحاديث الرسول[1]

وهنا يفسر شاخت مضمون النظرية القديمة وما كانت تقوم عليه بأنها كانت تقدم أحاديث الرسول غير أنها كانت تضـــعها هى وآثار الصحابة والتابعين فى منزلة واحدة مع تفسير تلك الأحاديث على ضوء الاعراف المستقرة فى البيئة الاسلامية الأولى ، والى جانب استباحة أن يطغى العرف على أحاديث الرسول ومن هنا كان المأخذ فى النظرية القديمة ، فأن الأمر الطبيعى هو أن تكون أحاديث الرسول هى الحاكمة على ما عداها من تلك الآثار ، لا أن تكون تلك الآثار هى الحـــاكمة على الأحاديث وذلك لســـببين ، الأول : وهو أن الأحاديث هى الاصـــل ، والآثار هى الفرع ، والأصل يحكم الفرع وليس العكس والثانى : أن الأحاديث أسبق فى الترتيب الزمنى ، والآثار متأخرة عنها وحكم المتأخر على المتقدم فى هذه الحالة بالذات يحيل الى لبس فى تقدير ترتيب الأسبقية لكل ما وضـــح فيما وصل اليه استنتاج شاخت ومن هنا تحدد عمل الامام الشـــافعى ووضحت معالم طريقه ، اذ كان عليه أن يعكس الصـــورة حتى يستقيم الأمر بجعل الحـــديث هو الحاكم على الآثار اللاحقة عليه مما أثر عن صحابة الرسول وتابعيهم .

---

(١) نفس المصدر السابق .

ولكن شاخت على سنن أصحابه وعاداتهم ممن ذكرنا ومن لم نذكر ينساق خلف التعصب الاستشراقى ويبعد عن الموضوعية التى يدعيها على نهج سلفه جولد تسيهر فى تناول السنة بالغمز والتشكيك ، ولا يجد سبيلا الى ذلك سوى الاسناد وطريقة تحقيق العلماء المسلمين للسنة الثابتة ليركز عليها فى الطعن يقول : « وعموما فأن كل الآثار التى يستدل عليها يدعى اسنادها الى الرسول وهى غالبا ما تكون اخبارا مفردة قد وضعت فى صورة مختصرة مسبوقة بسلسلة من الرواة تعرف عادة بالاسناد وهى التى يقصد بها التثبيت من صحتها ولنحقق هذه الغاية يجب أن يكون الاسناد متصلا ، وأن يقودنا الى شاهد بالعيان أو السماع كما يجب توفر الثقة المطلقة فى الرواة جميعا ، ولقد كان نقد الحديث — كما قام به العلماء المسلمون بصفة مستمرة قاصرا على نقد شكلى محض للأسانيد تبعا لهذه الطريقة ، والأحاديث التى ترفع الى الرسول بصفة عامة ، والتى تمخضت عن تطبيق هذا المنهج النقدى — وفيه القليل أو الكثير من التشدد — قد جمعت فى القرن الثالث الهجرى فى عدد من المصنفات خلع على ستة منها فيما بعد صفة خاصة من الاعتبار ، وهى تكون فى مجموعها مجموعة الأحاديث المعترف بها عند أهل السنة وهى مصنفات البخارى ، ومسلم وأبى داود ، والترمذى ، وابن ماجه ، والنسائى وغيرها من المجموعات المشهورة فى الحديث والتى سوف نشير اليها فى بعض الأحيان اذا ما أتيحت لنا الفرصة وهى لابن حنبل ، والدارمى ، والدارقطنى ، والبيهقى ، وقد بدأ واضحا أن تركيز الاهتمام على آثار الرسول دون ذكر للتابعين بله الفقهاء انما يعكس نجاح ما أصر عليه الشافعى من أن الأحاديث التى ترفع الى الرسول هى وحدها التى يحتج بها ،وأنه من المسلم به بصفة عامة أن نقد الحديث كما قام به العلماء المسلمون قاصر وان كان قد عمل على التقليل من الأحاديث الموضوعة ، فان مجموعة الأحاديث المعمول بها عند أهل السنة تحتوى على عدد كبير من الأحاديث التى لا يمكن الجزم بصحتها ، ولقد باءت بالفشل كل الجهود التى حاولت أن تخرج من هذا التراث الذى يغلب عليه التناقض بخلاصة صحيحة مستعملة بما يسمى بالنقد التاريخى [1] .

يستخلص من هذه الفقرة أن شاخت اكتشف أن الآثار المنسوبة الى

---

(١) نفس المصدر السابق والباب .

الرسول عبارة عن اخبار مسبوقة باسناد عبارة عن سلسلة من الرواة نقلته عن سماع أو مشاهدة وأن هؤلاء الرواة تتوافر فيهم ثقة مطلقة، وأن هذه الآثار قد جمعت فى مصنفات معترف بهـا عبارة عن الصحاح الستة مضافا اليها المجموعات المشهورة الأخرى وهى التى اخرجها الامام أحمـد والدارمى ، والدارقطى ، والبيهقى وأنه طبق فى جمع هـذه المصنفات منهجا شكليا يعتمد على نقد السند فحسب مع اختلاف التشدد عند تطبيق هـذا المنهج ، وأن تطبيق هـذا المنهج أدى الى التقليل من الأحاديث الموضـوعة ولكنه فشـل فى تخليص الأحاديث من المكذوب المتناقض لاقتصاره على معالجة السند معتمدا على النقد غير التاريخى ودون — العناية بنقد المتن ، وأخيرا وجـود ظاهرة تؤكد نجاح نظرية الامام الشافعى وهى ظاهرة تركيز الاهتمام على آثار الرسول المرفوعة اليه والاحتجاج بها وحدها دون غيرها من بقية الآثار •

ونحن نوافقه على الشطر الأول مما وصل اليه فى اكتشـافه الا أنا مخالفة فيما أورده بعد ذلك من حيث الادعاء بتطبيق المنهج الشكلى الذى يدعيه ويعلن فيه فى عجالة لاتليق ببحث يترتب على النتائج المستفادة منه أمور على جانب من الخطورة كبير ، لذلك أن اغفـال جزء هام من النظرية النقدية التى اتبعها المسلمون فى تحقيق أحاديث الرسـول عند جمعها يرجع الى أحد أمرين ، اما قصور فى محصول الباحث — أدى به الى اصدار حكم عن جهل بموضوعه وهو ما نجل الباحث عنه لما يتضمنه كتابه من لمحـات تدل على سـعة اطلاع ومثابرة على البحث ووفرة محصول ، واما أنه يصـدر عن هوى فى نفسه مصدره التعصب صبغة المستشرقين من أمثاله فى الطعن على السنة ، ومحاولة النيل منها باصدار أحكام ظاهرها الموضوعية وباطنها تعصب أعمى يجلله الخطأ ولا يغيب عن كل باحث مدقق •

ونحن نكتفى فى ردنا على هذا الأفتراء بايراد المنهج الذى اتبعه علماء المسلمين بجزأيه لنترك للقارىء أن يحكم بعد ذلك على مبلغ بطلان ادعائه وخطأ النتائج التى انتهى اليها بحثه ايا كان مصدر استمداده •

ان النظرية النقدية التى اتبعهاعلماء المسلمينفى تحقيق الآثارالمنسوبة الى الرسول كانت تعتمد اساسا على جزأين هما : نقد السند ، ونقـد

المتن ذلك أن كل خبر نقل عنه صلوات الله وسلامه عليه كان يتمثل فى أقوال ، أو افعال أو تقريرات سمعت أو شوهدت ونقلت عن طريق الرواة المعتمدة على سلسلة من الرواة نقلها كل منهم عن سابقه الى لاحقه ، وترتب على ذلك أن قدمت العناية بطريقة نقل النص على العناية بمضمونه أى أنه ابتدىء بالعناية بالسند فاشترط لاعمال الخبر المروى عن الرسول تحقق شروط قبوله ، وأول هذه الشروط فيما يتعلق بالراوى باعتبار أنه مادة السند — وهى نوعان : الأول : ويتعلق بالتحمل أى التلقى وتتلخص فى :

(أ) **التمييز** : بمعنى معرفة الضار من النافع من الأمور فلا يقبل حديث تلقاه الراوى وهو غير مميز ، وحكم غير المميز كالمعتوه ، وقدرت سنوات التمييز بسبع سنين •

(ب) **الضبط** : وهو تمام الوعى ، وقوة الحفظ وعدم الغفلة التى تؤدى الى الخلط بين الأمور وبعضها •

(جـ) **السماع** : وهو أن يروى عن شيخ يثبت سماعه عنه ، وكذلك سماع من شيخه الى أن يصل الى صحابى مشهور الى رسول الله •

الثانى : ويتعلق بالاداء وتتلخص فى :

(أ) **البلوغ** : لا تقبل رواية غير البالغ ولو كان مميزا لأنه لا يعرف الخوف من الله فيكون احتمال الكذب منه راجحا أو مساويا فلا تحصل غلبة الظن بصدقه •

(ب) **الاسلام** : فلا تقبل رواية عن كافر ولو كان راهبا عدلا فى دينه ملتزما للصدق فى خبره لان قبول الرواية تلق للدين ، ولا يتلقى الدين ممن يعاديه ويعتبر فساده صلاحا وخيرا •

(جـ) **العدالة** : أى الاتزان فى تقدير الأمور والتزام جانب الحق والعدل ، وهى صفة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة وتجعله موضع ثقة الناس ، ويكون ذلك باجتناب الكبائر ، وان يترك من الصغائر ما يدل على نقص الدين وعدم الترفع عن الكذب •

(د) **الضـــبط** : وهو تمام الوعى ، وقوة الحافظة ، والدقة ، وتعرف الأمـــور ويتحقق هذا الشرط متى كان الراوى لمـــا يسمعه من وقت التحمل الى وقت الآداء ، أرجح من عدم ضبطه ، وذكره له أرجع من سهوه فبهذا تحصل غلبة الظن بصدقه .

وثانى شروط هذه النظرية فيما يتعلق بالمضمون أو المتن باعتباره مادة الخبر نفسه المنقول عن الرسول صلوات الله عليه وسلامه ، تنقسم الى ما يأتى :

(أ) **من حيثلغة الخبـــر** : وهى الا يكون ركيك اللفظ بحيث لا يقوله بليغ أو فصيح وهما أمران معلومان عن صاحب الدعوة .

(ب) **من حيث المخالفة للمعقول** : الا يكون مخالفا لبديهات العقول بحيث لا يمكن تأويله .

(جـ) **من حيث مخالفة الواقع** : وهـــو الا يكون مخالفـــا للحس والمشاهدة .

(د) **منحيث مخالفته للعلوم المعروفة** : وهو ألا يخالف البدهى فى الطب والحـــكمة .

(هـ) **من حيث الدعوة الى الرذائل** وهو الا يكون داعيا الى رذيلة تبرأ منها الشرائع .

(و) **من حيث مخالفة أصول العقيدة** وهو الا يخالف المعقول فى الكتاب أصول العقيدة من صفات رسول الله .

(ز) **من حيث مخالفة السنن الطبيعية** وهو الا يكون مخالفا لســـنة الله فى الكون والانسان .

(ح) **من حيث تضمنه للسخافات** : وهو الا يشتمل على سخافات يصان عنها العقلاء .

(ط) **من حيث مخالفة الكتاب والسنة الثابتة** . وهو الا يكون مخالفا للقرآن أو محكم السنة أو المجمع عليه أو المعلوم من الدين بالضرورة بحيث لا يحتمل التأويل .

(ى) من حيث الحقائق التاريخية : وهو الا يكون مخالفا للحقائق التاريخية المعروفة عن عصر الرسول .

(ك) من حيث مخـــالفة مذهب رواية اذا كان داعيا لمذهب بعينه : الا يوافق مذهب الراوى الداعية الى مذهبه .

(ل) من حيث الانفراد بخبر تحتم عموميته أن يراه جمع من الناس: الا يخبر عن أمـــر وقع بمشهد عظيم ينفرد روا واحد بروايته .

(م) من حيث صدوره عن باعث نفسى عند الراوى : ألا يكون ناشئا عن باعث نفسى حمل الراوى على روايته .

(د) من حيث المبالغة فى الوعد والوعيد الا يشتمل على افراط فى الثواب ــ للعظيم على الفعل الصغير ، والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير [1] .

والآن وقد أوجزنا عرض شطرى النظرية التى اعتمد عليها المسلمون فى تحقيق الآثار المنسوبة الى الرسول ، لم يعد أمامنا الا أن نترك للقارىء الحكم على ماجاء بشأن هذا الموضوع على لسان الاستاذ يوسف شاخت وانما تعلق بكلمة صغيرة مؤداها أن التعصب والهوى غالبا ما تضيع بينهما آثار مجهودات صادقة لو بذلت بعيدا عن أثرها لأخرج للناس عمل جليل القدر فى صورة دراسات حديثة يتبع فيها منهج جديد يأتلف مع متطلبات عصرنا الحاضر ويســـاير الدعوة الى معالجة ذلك التراث معالجة حية تبعـــده عن متاهات الجمود التى عاش فيها وهو ينبض بالحياة الدافقة ، ولبرزت للناس حياة جديدة من خلال تلك المعالجة الانسانية أحوج ماتكون اليها فى عصر تضاربت نظمه وما عادت تفى بحاجات الناس أو هى فشلت فى مسايرة حياتهم والحنفية السمحاء دين كل زمان ومكان ونظام خالد لحياة مشرقة .

---

(١) نخبة الفكر / لابن حجر العسقلانى ، مصطفى السباعى فى السنة ومكانتها . صحيفة ٢٥٠/٢٥١ .

تحليل لفكرة الامام الشافعى فى الرسالة

أن أهم مباحث الرسالة تنصرف الى تأكيد نظرية الامام فى السنة الثابتة وهى القائلة بأن الأحاديث الثابتة عن الرسول مقدمة على غيرها وان كانت مروية بطريق الآحاد ، وأن المرفوعة منها الى الرسول صحيحة النسبة اليه ترتفع فوق آثار الصحابة والتابعين ومتأخرى الفقهاء مهما كان معمولا بها ، ومهما بلغت من الاستقرار ، ومهما كانت البيئة التى استقرت فيها ، والذى لا شك فيه أن معالجة هذا الموضوع فى مباحث الرسالة كانت تمثل رد فعل لما شاع فى القرنين الأول — والثانى الهجريين من الاعتماد على آراء الصحابة والتابعين وتفريعات الفقهاء عليها دون الرجوع الى السنن رغم ما تحمله بعض هذه الآراء من تعارض مع الثابت من السنن فى بعض الأحيان ، والامام يرجع هذا التعارض الى عدم الاحاطة لما جاءت به السنة فى الأمور التى هى موضوع المعارضة ، وتبرز الدلالة على ذلك فى تعذر اثبات جماعية المعارضة للسنة الثابتة ، ونظرية الامام هذه التى استخدم فى اثباتها الأدلة العقلية المنطقية تمثل تطورا فى التفكير الفقهى ذا تأثير واضح على النظريات الفقهية لكافة المدارس القديمة ، الى جانب أنها تمثل تطورا فى التفكير الفقهى عنده فقد تحول اتجاهه من قبول طبيعى لتعاليم أهل المدينة — حيث نشأ — الى أخذ منهجى لأحاديث الرسول ، ووضع لمراتب الاستدلال والمعالجة لها على نمط جديد ، ومن هذه النقطة — نقطة التحول فى اتجاهه الفقهى — هاجم الامام المدارس الفقهية على اختلافها لتركها الحديث والاعتماد على مأثورات عن الصحابة والتابعين شاعت فى بيئة كل ولأهمالها فى بعض الأحيان فى الأخذ بأحاديث الرسول من أجل أقوال أو افعال نقلت عن صحابته فضلا عن اعرافهم الخاصة التى كانت مستقرة بينهم ، وقد وجد أن اتجاه هذه المدارس لايؤلف فى ذاته أساسا ثابتا مقنعا يمكن أن تقوم عليه أحكام شرعية ذات قوة الزامية ، ولهذا فهو يقرر أن المصدر الوحيد المؤكد الذى يجدر الاعتماد عليه هو أحاديث الرسول معتبرها الأساس فى نظريته ، وبهذه الطريقة تمكن من وضع يده على الحل الأمثل الذى مهد له الطريق خلال الغموض الذى كانت تثيره المأثورات المختلفة عن الرسول وصحابته وتابعيهم والمصادر الأخرى وماذرع عليها فى البيئات المتعددة مخلفا تراثا ضخما فى المسائل يصعب الخروج منه بطائل تعددت مصادر استمداده حتى ليكاد الأمر يلتبس على متتبعها الى أى من تلك المصادر يعزوها ، وبتلك الدعوة الى توحيد المصدر ، وبهذا المنهج حرر

الامـام الشـافعى الفقـه من التطـور الطبيعى المستـمر فى تنمية المسائل تفريعا على أصول قد تتعارض وتختلف تبعا لتعدد مصادرها ، ونموها فى أكثر من بيئة تختلف الاعراف المستقرة بها باختلاف معاناتها وتغاير جوانب الحياة مادية ومعنوية فيها كما تختلف المؤثرات العاملة فى نموها باختلاف النشاط الفكرى ومدى تطوره لمـا يكتنفه من عوامل منشطة ومثبطة ، ذاتية وعامة ، فردية وجماعية .

والامام يضع منهجا للقضاء على التعارض ذا جـوانب متعددة ، فيعرض مواطنه ويحدد الطريق للخروج منه ، ويلخص تواجد التعارض بين الثابت من الاحاديث أما بالنسخ ، والطريق هو أعمال الناسخ ، فاذا انعدم النسخ مع وجود التعارض فالترجيح فان تعادلت مراتب الرجحان فالموافق للكتاب أولى بالاعمال ، ولا قيام لآثار أخرى أمام السنة الثابتة ، وقد يستخدم الطريقة الاحصـائية فى اثبات بعض جوانب نظريته فى اعتماد الاحاديث فى مجال التعارض فيجعل الثبوت للأكثر شيوعا فى العدد كما يقدم النص المثبت على المنفى ، والأكثر اشتمالا على المسائل على حديث ثابت يتأكد بالدلالة التاريخية من وقوعه لاحقا للمنسوخ ، أو بنقل القول بنسخه اعتمادا على سماع مباشر عن الرسـول تأدى ، أو بثبوت عن جماعة من العلماء يؤمن تواطؤهم أو ما الى ذلك من تلك الدلائل التى يسيغها العقل ويساندها النقل .

واستكمالا لجوانب النظرية لا يكاد الامام يغادر أمرا يمس النسخ الا ويتناوله فيعرض لتبادل النسخ بين الأصلين المعتمدين من أصـول التشريع الكتاب والسنة وينفى امكان ذلك بشدة مقررا استحالة وقوعه وأن القرآن لا ينسخ الا بقرآن مثله ولا ينسخ بسـنة تعتبر لاحقة له مرتبة ، وبالمثل لا تنسخ السنة الا بسنة ، ذلك أن الشارع اذا ما أراد أن يبدل حكما فى مسألة فان الرسول بالتالى يحدث سنة أخرى تنسخ السابقة المسايرة لروح الحكم المنسوخ فى النص القرآنى ، وهذا أمر يحتمه الاقرار باستحالة وجود التعارض بينهما وأن السنة لا تترك الا فى حال واحدة وهى أن يتضمنها الكتاب فى نص عام حتى فى حال توافر الموافقة ، وهذه النظرية بما تحمله من تقارب بين الأصـلين تجعل السنة فى بعض الأحيان حاكمة على النص ضرورة لتفسيره على ضوء منها ، وهذا يقود الى ايراد موقف السنة من الكتاب تخصيصا وتقييدا ، وتباينا ، وتفصيلا ، وهو ما سنعود اليه تفصيلا عقب اسطر قليلة ـــ

وتستكمل النظرية أركانها باثبات استحالة قيام التعارض بين الكتاب والسنة ، ذلك أن القول بالتعارض بينهما لا يصدر الا عن جهل بالمكان الذى خصص للسنة من القرآن نفسه ، وهذا يؤدى بدوره الى جواز اعتبار العديد من الفروض الاساسية التى قامت على أوامر الرسول منسوخة بالقرآن وفى هذا تعطيل لهـا .

وتختتم النظرية باعتبار وجوب النظر الى السنة النبوية على أنهـا شىء الهى موحى به لهـا نفس قطعية الأوامر الواردة فى القرآن طالما تحقق لهـا الثبوت والصحة .

الآن قد تعرضنا للخطوط الرئيسية التى تشكل هيكل نظرية الامام حول الأصل الثانى من أصول التشريع الاسلامى ، والتى قامت عليها فكرة الرسالة بايجاز فقد آن لنا أن نعرض لاهم المباحث التى تضمنتها بشىء من التفصيل حتى تكتمل الصورة ، وتبرز الفكرة ، فان من أهم المباحث التى جاءت به تلك التى تتناول مراتب العموم والخصوص فى كتاب الله فانها تتسم بالجدة والطرافة ــ على الأقل فى العصر الذى ألفت فيه ــ وتبرز نوعا من التفكير المستنير والفطرة العميقة والتناول الجاد حتى لقد أدهشت معاصرى الامام فان أسباب هذا البحث كانت مهيأة ، ومواده بينهم متداولة وما عن لاحد أن يتناوله حتى ظهـر ذلك الشاب القرشى ففتح بابا من أبواب العلم جديدا نال تقدير الناس على تطاول الازمان منذ أنشـأه فى أواخر القرن الثانى الهجرى الى يومنا هذا ويستغرق البحث ستا وعشرين صفحة من الكتاب هى الواقعة بين صفحتى ٥٣ ، و٧٩ وتتقسم البحوث الفرعية فيه الى أبواب هى :

الأول : باب بيان ما نزل من الكتاب عامـا يراد به العـام ويدخله الخصوص وينقسم بدوره الى أمور ثلاثة :

١ ــ ويتحدث فيه الامام عما تضمنه النص من عام القـول الذى لا يدخله خصوص ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى « الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل » (١) وقوله « خلق السموات والأرض » (٢) وقوله « وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقهـا » (٣) عبـارات

(١) الآية ٦٢ من الزمر .
(٢) الآية ٥ من الزمر .
(٣) الآية ٦ من هود .

تحمل عموما مطلقا تنتهى بتقرير نتيجة ثانية هى نسبة شمول الخلق لله وعموم الوكالة له وضمانه الرزق لعامة المخلوقات .

(ب) ويتحدث فيه الامام عما يشمل العموم والخصوص ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى «ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه ، [1] ويشير الى أن الخصوص هنا متوجه الى من أطاق الجهاد من الرجال دون بقية الناس ، كما أن العموم فيه ناتج من أن جميع أهل المدينة ومن حولهم لا يجوز لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبى صلوات الله وسلامه عليه ، وبذلك يستفاد العموم والخصوص كلاهما من الآية .

(جـ) ويتحدث فيه الامام عن العام الذى يدخله الخصوص ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى « والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها » [2] وقوله « حتى اذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما » [3] ويستخلص من الآية الأولى أن أهل القرية لم يكونوا جميعا ظالمين ، ومن الثانية أنهما لم يتسطعما كل أهل القرية ، ومن هنا كان الخصوص بينما فى السياق دلالة على أن الظلم عام فى أهل القرية ظاهرا وان الاستطعام واقع على كل أهل القرية .

الثانى : باب بيان ما نزل من الكتاب ، عام الظاهر وهو يجمع العام والخاص :

ويتحدث فيه الامام عن الآيات التى نزلت وهى تجمع بين العموم والخصوص رغم انها عامة الظاهر ، ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى « انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ، ان اكرمكم عند الله اتقاكم » [4] وقوله « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون » [5] وقوله « ان الصلاة كانت على

---

(١) الآية ١٢٠ من التوبة .
(٢) الآية ٧٥ من النساء .
(٣) الآية ٧٧ من الكهف .
(٤) الآية ١٣ من الحجرات .
(٥) الآية ١٨٣ من البقرة .

المؤمنين كتابا موقوتا » [1] فالعمـوم فى الآية الأولى يقع على الشـطر الأول من أن كل نفس مخلوقة منذ بدء الخلق والخصوص يقع على الشطر الثانى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ذلك أن التقوى لا تقع الا على من عقلها — وهم المختصون من البالغين بالخطاب — دون غيرهم من بقية المخلوقات كالدواب ، والمغلوبين على عقولهم والأطفال ، وكذلك الصلاة والصوم فى الآيتين ان دل الظاهر على العموم الا أن الخصوص يقع على العـاقلين البـالغين ، ويستثنى من لم يبلغ ، ومن غلب على عقله ، والحيض أيام الحيض ، والسـنة تويد ذلك وتؤكده فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاثة ، النائم حتى يستيقظ والصبى حتى يبلغ والمجنون حتى يفيق »[2] .

الثالث : باب بيان ما نزل من الـكتاب عام الظاهر يراد به كلـه الخصـوص ويتحدث فيه الامام عن الآيات التى نزلت عـامة الظـاهر ويراد بها الخصوص فحسب ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى « الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايماما »[3] وقوله« يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا لـه ، وان يسلبهم الذباب شـيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب »[4] ، وقوله « ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس » [5] ففى الآية الأولى العمـوم الظاهر من لفظـه الناس المستغرقة للجنس ، والخصوص الناتج من قصد الشارع الى بعض الناس بالخطاب لا عمومهم بدلالة أن الذين أخبروا يقع عليهم لفظ الناس ، والمجموعين يقـع عليهم أيضا لفظ النـاس ، والجامعين بدورهم يقع عليهم لفظ الناس ومن هنا نتج مفهوم الخصوص المقصود من أن بعض الناس هم الذين أخبروا الرسـول وصحبه ، أن بعض الناس قد جمعوا لهم ، والمجمـوعون أيضـا ناس وقع عليهم جمع الجـامعين ، وكذلك المعنى فهو أيضـا عـام الظـاهر اذ الأية الثانيةـ يوجه فيها الخطاب بلفظ الناس وهى لفظة تستغرق الجنس وتحمل دلالة العموم المطلق ، الا أن الخصوص واقع على تلك الفئة التى تدعو

---

(١) الآية ١٠٣ من النساء .
(٢) رواه ابو داود عن عائشة ج ٤ ص ٢٣٤ ، رواه أحمد فى المسند
(٣) الآية ١٧٣ من آل عمران .
(٤) الآية ٧٣ من الحج .
(٥) الآية ١٩٩ من البقرة .

من دون الله الها آخر واستثنى من ذلك من لم يفعل ، والمرفوع عنه التكليف لعدم المشاركة فى الاثم وفى الآية الثالثة يحمل لفظ الناس أيضا العموم فى منطوقه بينما تتضمن الآية مفهوم الخصوص وهو الحاصل من أن من أفاضوا فى عرفة لم يكونوا كل الناس .

الرابع : باب الصنف الذى يبين سياقه معناه ، وهنا يتحدث الامام عن الآيات التى يدل فيها السياق على تحديد المقصود باللخطاب ، ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى « واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر ، اذ يعدون فى السبت ، اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم ، كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون » (١) وقوله « وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوما آخرين ، فلما أحسوا بأسنا اذا هم منها يركضون »(٢)، فالسؤال فى **الآية الأولى** يتجه بداءة الى القرية الى أن يبلغ السياق قوله تعالى « اذ يعدون فى السبت » يتضح أن المقصود بالمسألة هم أهل القرية ذلك أن القرية لا تكون عادية كما أنها غير فاسقة بالعدوان فى السبت أو غيره ، وفى **الآية الثانية** يقع القصم على القرية حتى يبلغ السياق الى قوله تعالى « كانت ظالمة » دل على أن القصم واقع على أهل القرية ذلك أن الظلم واقع منهم ويؤيد ما جاء فى السياق بعد ذلك من قوله تعالى « أنشأنا بعدها قوما آخرين ، دلالة ثانية تبرز من استبدال قوم ظالمين بآخرين يعضده دليل آخر هو احساسهم البأس من القصم . ووقوع الركض منهم » .

الخامس : الصنف الذى يدل لفظه على باطنه دون ظاهره ، ويتحدث فيه الامام عن دلالة اللفظ على المعنى الخفى دون المعنى الظاهر المستفاد للوهلة الأولى ويضرب لذلك مثلا بقوله « وما شهدنا الا بما علمنا ، وما كنا للغيب حافظين ، واسأل القرية التى كنا فيها ، والعير التى أقبلنا فيها وانا لصادقون » (٣) وهذا الصنف كما يقرر الامام لا يختلف عن الصنف السابق عليه عند أهل العلم باللسان وانما يختلف عنه فى تصوره فقط .

---

(١) الآية ١٦٣ من الأعراف .
(٢) الآية ١٢ من الأنبياء .
(٣) الآية ٨٢ من يوسف .

السادس : ما نزل عاما دلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص

ويعرض فيه الامام لما نزل من الكتاب عاما وخصصته السنة ، ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى « ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد ، فان لم يكن له ولد وورثة أبواه فلأمه الثلث ، فان كان له اخوة فلامه السدس » (١) ، وقوله تعالى « ولكم نصف ما ترك أزواجكم ان لم يكن لهن ولد ، فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ، ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد ، فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين وان كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس ، فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله ، والله عليم حليم » (٢) ، والامام يقرر أن هذا الصنف عام المخرج ذلك أن الله سبحانه وتعالى أبان فى الآية أن للوالدين والازواج نصيب مما سمى غير أن السنة خصت بعض الوالدين والازواج دون بعض مبينة بذلك قصد الشارع مثل أن يكون دين الوالدين والمولود والزوجين واحدا والا فلا ميراث ، والا يكون الوارث منهما قاتلا أو مملوكا ، وفى الآية الثانية يقول تعالى « من بعد وصية يوصى بها أو دين » فأبانت السنة تحديدا أن الوصايا مقتصر فيها على الثلث لا يتعدى ذلك الى بقية التركة ، ولأهل الميراث الثلثان ، كما أبانت أن الدين سابق دينهم ، ويتضح من هذا التخصيص بالسنة أنه بدونه وبدون اجماع الناس عليه لم يكن ميراث الا بعد وصية أو دين ، وان استغرقت الوصية التركة جميعا ، ولم تعد الوصية أن تكون مبداة عن الدين أو تكون هى والدين سواء ، استفادة من نصوص الحكم الواردة فى الكتاب .

ثم يتحدث أيضا عن عمل السنة فى تحديد المقصود المستفاد من الحكم على وجه من الدقة والتفصيل ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق ، وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين » فتوجه قصد الشارع الى غسل القدمين والوجه واليدين ، ودل ظاهر الآية انه لا يجزىء فى

---

(١) الآية ١٢ من النساء .
(٢) الآية ١٢ من النساء .

القدمين الا ما يجزىء فى الوجه من الغسل أو الرأس من المسح وكان يحتمل أن يكون أريد بغسل القدمين أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض •

ثم تحدث عن استثناء السنة لبعض المقصود بالحكم من جملة المقصود به ، ويضرب لذلك مثلا بقوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله[1] » وتبين سنة رسول الله أن لا قطع فى كثر ولا ثمر وأن لا يقطع الا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعدا وقال تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » [2] وقال فى الاماء « فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » [3] فدل القرآن على أنه انما أريد بجلد المائة الحرائر دون الاماء ، فلما رجم رسول الله الثيب من الزناة ولم يجلده دلت السنة على أن المراد بجلد المائة من الزناة الحران البكران ، وعلى أن المراد بالقطع فى السرقة من سرق من حرز وبلغت سرقته ربع دينار دون غيرهما ممن لزمه اسم سرقة أو زنا •

وينتقل الامام بعد التدليل على وجوب طاعة الرسول والانتهاء الى حكمه الى تحديد موقف السنة من الكتاب فيقول « وسن رسول الله مع كتاب الله وجهان أحدهما نص كتاب فاتبعه رسول الله والآخر جملة ما بين رسول الله فيه عن الله معنى ما أراد جملة ، وأوضح كيف فرضها عاما أو خاصا ، وكيف أراد أن يأتى به العباد وكلاهما اتبع فيه كتاب الله •

ويقصد الامام بهذين الوجهين اللذين يندرجان تحت اسم واحد ما جاء من السنن مطابقا لنص القرآن مطابقة تامة بغرض التوكيد ، وما جاء من السنن يفصل مجمل ما جاء به القرآن أو يبين هيئته وكيفية أدائه وهذا القسم لا خلاف فيه •

أما القسم الثانى الذى يقصد اليه الامام فهو ما سنه الرسول فيما

---

(١) الآية ٣٨ من المائدة .
(٢) الآية ٢ من النور .
(٣) الآية ٢٥ من النساء .

ليس فيه نص كتاب ، وهو موضع اختلاف الآراء ، منها القائل بأنه ليس هناك سنة الا ولهـا أصل فى كتاب الله كما فى الصلاة والبيوع وغيرها ، ومنها القائل بان السنن القيت فى روعه من عند الله وهى بذلك تشريع مفروض له قوة التشريع المفروض بنص القرآن والمعول عليه عند الامام هو الرأى **الأول والثانى** .

ثم ينتقل بعد ذلك الى تقسيم السنة من حيث هى أصل من أصول التشريع فيضعها فى مرتبة تالية للكتاب مع تحديد موقفها منه فهى مرة مستدل بها على بعض ناسخ الكتاب ومنسـوخه ، وهى تارة مفصلة للفرائض المنصوصة ، وهى تارة أخرى — واقفة موقف الأبانة لكيفية أداء الفرض أو تحديد وقت ادائه فى الفرائض المجملة نصا وهى تارة أخرى مبينة لعامه وخاصه ، ثم هى بعد ذلك متضمنة أحكاما لم يرد بها النص .

ويعرض الامام بعد ذلك رأيه فى جواز أن تكون السنة الثابتة حاكمة على النص مستندا فى ذلك الى وحدة المصدر المستمدين منه ، والى أن الرسول لا ينطق عن الهوى ، فالكتاب موحى اليه ، والسنة القيت فى روعه ، وكذلك الى ما ورد عن الرسـول فى قصر حـكم القطـع فى السرقة على بعض الحالات دون بعض ، وكذلك تفريقه فى عقوبة الزنا بين حكم البكر وحكم الثيب ، ويهاجم القائلين بفكرة عرض السنة على الكتاب فما وافقه اعمل وما خالفه ترك ، وينفى بشدة وجود فـكرة التعارض بينهما ، ويثبت أن السنة لا تكون الا موافقة للكتاب بالنظر الى عموم نصوصه وروح التشريع بعامه ، وأن الذى أدى الى ظهور فكرة التعارض انما هو عدم الاحاطة بجهات العلم وطرقه .

ثم يتناول بعد ذلك الناسخ والمنسوخ الذى يدل الكتاب على بعضه والسنة على بعضه ، ويضرب لذلك مثلا بفرض نص عليه قبل فرض الصلوات الخمس وهو ما تضمنه قوله تعالى : « يا أيها المزمل قم الليل الا قليلا ، نصفه أو انقص منه قليلا أوزد عليه ورتل القرآن ترتيـلا » [1] وينص على نسخها بقوله تعالى « ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ، ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك ، والله

---

(١) الآيات من ١ — ٤ من المزمل .

يقدر الليل والنهار ، علم أن لن تحصوه فتاب عليكم ، فاقرءوا ما تيسر من القرآن ، علم أن سيكون — منكم مرضى ، وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله ، وآخرون يقاتلون فى سبيل الله • فاقرءوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » [1] ومن هنا يتبين أن النسخ وقع على قيام الليل ونصفه والنقصان من النصف والزيادة عليه ، من قوله تعالى « فاقرأوا ما تيسر منه » ، واحتمل عدا القول معنيين :

الأول : كونه فرضا ثابتا لانه أزيل به فرض غيره •

الثانى : أن يكون منسوخا أزيل بغيره كما أزيل به غيره •

وللاستدلال نذكر قوله تعالى « ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا »[2] اذن فالتهجد هنا نافلة ، لذلك احتمل أن يتهجد بغير الذى فرض عليه مما تيسر منه ، فطلب الاستدلال من السنة لاحد المعنيين ، فحددت السنة الأوجب من الصلاة الا الخمس ، وأن ما سوى ذلك مما سبق وجوبه بالنص فمنسوخ ، والاستدلال — بالسنة عما سبق يرجع الى حديث مالك عن أبى سهيل بن مالك عن أبيه أنه سمع طلحة بن عبيد الله يقول : « جاء اعرابى من أهل نجد ثائر الرأس ، نسمع دوى صوته ولا نفقه ما يقول ، حتى دنا منا فاذا هو يسأل عن الاسلام ؟ فقال النبى : خمس صلوات فى اليوم والليلة ، قال هل على من غيرها ؟ فقال لا الا أن تطوع ، قال وذكر له رسول الله صيام شهر رمضان فقال هل على غيره ؟ قال لا: الا أن تطوع، فأدبر الرجل وهو يقول لا أزيد على هذا ولا أنقص منه ، فقال رسول الله ، أفلح ان صدق [3] •

ثم يستطرد الى مواقع للاستدلال أخرى فينكر من أعذر من فرض الصلاة بالكتاب ثم بالسنة ويستدل بآية المحيض فى سورة البقرة [4]

---

(١) الآية ٢٠ من المزمل .
(٢) الآية ٧٩ من الاسراء .
(٣) روى باطول من هذا عن يحيى ، ج ١ ص ١٨٧/١٨٩ وجامع مسلم ج ١ ص ٣١ ط التحرير .
(٤) الآية ٢٢٢ من البقرة .

وما جاءت به السنة فى حديث عائشة رضى الله عنها فى الطواف [1] ويستطرد فى الاستدلال بتحويل القبلة ثم صلاة الخوف ، ثم التفريق فى كيفية أداء الفرض والنافلة وجواز الثانية على الرحل ، وعدم جواز الأولى الا على أرض ، ثم آية التحريض على القتال ، وقدرة المؤمن على قتال عشرة من المشركين ، ثم التخفيف الناسخ لهـا ، وقصر قدرته على قتال الاثنـين ثم بآية الزنا [2] وفرض عقوبة الجلد على الزناة بعامة ، ثم تفريق السـنة بين البكر والثيب فى العقوبة على ما أورده الامام أحمد فى مسـنده [3] وينتقل الى آية المحصنات من المملوكات وتقرير نصف العقوبة المقررة على الحرائر عليهن [4] وتصريح السنة بأن نصف العقوبة المقصود يقتصر على حد الجلد دون حد الرجم حيث يسـتحيل التبعيض على ما رواه مالك عن أبى هـريرة رضى الله عنه فى موطـأه [5] .

وكذلك يورد آية الوصية للوالدين والأقربين [6] وأيضا آية الوصية للأزواج [7] واحتمال الآيتين أن تثبتا الوصـية للوالدين والأقربين ، والوصية للزوج ، والميراث مع الوصايا لهم فيأخذون بالميراث والوصايا معا ، واحتمال أن تكون المواريث ناسخة للوصايا ، وأن الدلالة فى الترجيح فيما جاءت به السنة لا وصية [8] لوارث ، فنسخت السنة الجمع بين الميراث والوصية ، ثم ما ورد من فعل النبى فى تحديد الوصايا بالثلث والا تجاوزه ، وذلك بفعله فى ميراث العربى الذى أعتق عبيده الستة المكونين لجميع ماله فدل ذلك على أن لا وصية الا فى الثلث .

ثم ينتقل بعد ذلك الى الفرائض التى نص عليها الكتاب وسنن الرسول معها ويتناول فيه بيان السنة مع بيان القرآن ، فيورد قوله تعالى «اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ، وامسحوا

---

(١) أورده مالك فى الموطأ ، ج ١ ص ٢٦٣ .
(٢) الآية ٢ من سورة النور .
(٣) مسند أحمد ج ٥ ص ٣٢٧ .
(٤) الآية ٢٥ من النساء .
(٥) الموطأ ، ج ٣ ص ٤٤ .
(٦) الآية ١٨٠ من البقرة .
(٧) الآية ٢٤٠ من البقرة .
(٨) مسند أحمد ج ٥ ص ٢٧٦ .

برءوسكم وأرجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا » [1] وقوله تعالى « ولا جنبا الا عابرى سبيل حتى تغتسلوا » [2] ويعلق على ذلك بأنه قد تحدد من الآيتين أنه لا يجزىء فى الجنابة سوى الغسل ويتناول ما سنه الرسول فى الوضوء فاذا هو كما أنزل الله من غسل الوجه واليدين الى المرفقين ، ومسح الرأس وغسل الرجلين الى الكعبين استنادا الى ما روى عنه صلى الله عليه وسلم من أنه توضأ مرة مرة رواه ابن عباس [3] ثم ما ورد أيضا عنه صلوات الله عليه فى الوضوء مرتين مرتين ، وثلاث مرات ، رواه البخارى عن عبد الله بن زيد نقلا عن عمرو بن يحيى [4] .

والذى لا شك فيه أن ظاهر النص يدل على أن أقل ما وقع عليه اسم الغسل يجزىء غير أنه يحتمل الأكثر فلما سن الرسول فى الوضوء غسل المرة وافقت السنة ظاهر النص ، وسن غسل المرتين والثلاث فدلت السنة على أن مازاد عن المرة الواحدة انما يقع اختيارا ، وأن ما جاءت به السنة الى جانب ما أورده النص — رغم امكان الاستغناء بظاهر النص — انما هو من قبيل الاستحباب ، وطلب الفضل بغسل الثلاث وهو يرجع الى ما روى عن عثمان رضى الله عنه « أن من توضأ ثلاثا ثم صلى ركعتين لا يحدث فيهما غفر له » [5] .

ينتقل الامام بعد ذلك الى جانب آخر من جوانب الاستنباط بين السنة والنص يفيد أن كلا منها مكمل للآخر من طريق التخصيص ، مثل الفروض المنصوصة التى دلت السنة على أنه انما أريد بها الخاص ويستدل لذلك بقوله تعالى « يستفتونك ، قل الله — يفتيكم فى الكلالة . « ان لم يكن لها ولد »[6] وقوله تعالى « للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون وللنساء نصيب ..... مفروضا » [7] وقوله تعالى «ولأبويه لكل واحد منهما السدس ... أو دين » [8] وقوله تعالى « ولهن

---

(١) الآية ٦ من المائدة .
(٢) الآية ٤٣ من النساء .
(٣) صحيح البخارى ج ١ ص ٥١ ط الشعب .
(٤) صحيح البخارى ج ١ ص ٥٨ .
(٥) صحيح البخارى ج ١ ص ٥٢/٥٣ ط الشعب .
(٦) الآية ١٧٦ من النساء .
(٧) الآية ٧ من النساء .
(٨) الآيات ١١ و ١٢ من النساء .

الربع » [1] وما جاءت به السنة فى الدلالة على أن الله انما أراد ممن سمى له المواريث من الأخوة والأخوات والولد والاقارب والوالدين والأزواج وجميع من سمى له فريضته فى كتاب خاصا فيمن سمى بحيث تتوافر لهم شروط هى أن يتحد دين الوارث والمورث فلا يختلفان ،وأن يكونا من المشركين فيتوارثان بالشرك ، وذلك فيما أورده الامام أحمد عن ابن عيينة عن رسول الله « لا يرث المسلم الكافر ، ولا الكافر المسلم » [2] وأن يكون الوارث والمورث حرين مسلمين ، وذلك فيما أورده أحمد عن ابى عيينة عن رسول الله أنه قال « من باع عبدا وله مال فماله للبائع الا أن يشترط المبتاع » [3] وهنا نفت السنة عن العبد حق ملكيته المال فهو غير مالك لنفسه ويستتبع ذلك الا يكون مالكا لشىء فى حوزته ، انما هو ما يملك لمالكه ، ومن لايملك لايستطيع أن يورث لأن التوريث قائم على انتقال ملكيته المملوك بعد وفاة مالكه لوارثيه ومن هنا كانت العبودية حائلا بين العبد وانتقال ماله بالوراثة فاشترط للتوريث الحرية ، وشرط آخر هو أن يكون الوارث غير قاتل لمن سيرث لما أورده أبو داود فى سننه عن الرسول « ليس لقاتل شىء .. » [4].

ويخرج من ذلك كله الى وجوب عدم التفرق بين الناس حول شىء من سنن الرسول بعد أن قامت هذا المقام فيما لله فيه فرض منصوص فهى بذلك فيما ليس لله فيه فرض منصوص أوجب — والخطاب فيما أقام الامام من حجج موجه الى مدارس الفقه التى كانت تعتنق النظرية القديمة للسنة وعلى الأخص المدرسة العراقية فالالتزام بالسنة واجب كالالتزام بالكتاب اذ لا خلاف بينهما ولا يجب أن يكون .

ويستطرد فى معرض الاستدلال على ذلك الرأى الى الاستشهاد بقوله تعالى : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » [5] وقوله تعالى « ذلك بأنهم قالوا انما البيع مثل الربا ، وأحل الله البيع وحرم الربا [6] ومع ما جاء بالنص فقد نهى

---

(١) بقية الآية ١٢ من النساء .
(٢) مسند أحمد ج ٥ ص ٢٠٠ .
(٣) مسند أحمد ج ٢ ص ٩ .
(٤) سنن أبى داود ج ٤ ص ٣١٣/٣١٤ .
(٥) الآية ٩ من النساء .
(٦) الآية ٢٧٥ من البقرة .

الرسول عن بيوع تراضى عنها المتبايعان فحرمت لسنته مثل الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ، ومثل الذهب بالورق واحدهما نقدا والآخر نسيئة وما كان فى معنى هذا بما ليس فى التبايع به مخاطرة ولا أمر يجهله البائع ولا المشترى دلت السنة على أن الله أراد باحلال البيع ما لم يحرم على لسان نبيه ، واختصت السنة دون الكتاب بأحكام فى البيوع منها الرد بالعيب مع الخراج بالضمان ، وأن مال العبد المبيع للبائع مالم يشترط المشترى ، وأن النخل التى أبرت ثمرها للبائع الا أن يشترط المشترى ، وكلها أحكام لازمة ، لها من القوة بالاحكام الكتاب من وجوب الاتباع .

ينتقل الامام بعد ذلك الى جمل الفرائض ، وهى فرائض أحكم فرضها الكتاب — وبينت السنة كيف قضاؤها ، فتناول فرض الصلاة، ثم الزكاة ، وختم بالحج ، وأورد آيات فرضها فى الكتاب على الترتيب التالى ، قوله تعالى من سورة النساء « ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » وقوله تعالى من سورة البقرة « واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » (٢) وقوله تعالى من سورة التوبة « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها » (٣) وقوله تعالى من سورة آل عمران « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (٤) .

ثم تناول ما جاءت به السنة على لسان النبى مبينة لكيفية أداء فرض الصلاة بحالاته المختلفة ، من ذلك ما أخبر به الرسول من أن عدد الصلوات المفروضة خمس فى اليوم والليلة ، وأن عدد الظهر والعصر والعشاء فى الحضر أربع أربع ، وعدد المغرب ثلاث ، وعدد الصبح ركعتان ، كما سن صلوات الله وسلامه عليه فيها جميعا قراءة وسن أن الجهر بالقراءة فى المغرب والعشاء والصبح ، وأن المخافتة فى القراءة فى الظهر والعصر ، وسن أن الفرض فى الدخول فى كل صلاة بتكبير ، والخروج منها بتسليم وانه يؤتى فيها بتكبير ثم قراءة ثم ركوع ، ثم سجدتين بعد الركوع وما سوى هذا من حدودها ، كما سن فى صلاة السفر قصرا كلما كان أربعا من الركعات ان شاء المسافر واثبات المغرب

---

(١) الآية ١٠٣ من النساء .
(٢) الآيات ٤٣ و ٨٣ و ١١٠ من البقرة .
(٣) الآية ١٠٢ من التوبة .
(٤) الآية ٩٧ من آل عمران .

والصبح على حالها فى الحضر والسفر ، وانها كلها الى القبلة مسافرا كان المصلى أو مقيما الا فى حال من الخوف واحدة ، كما سن أن النوافل فى مثل حالها لا تعمل الا بطهر ، ولا تجـوز الا بقراءة وما تجوز به المكتوبات من السجود والركوع واستقبال القبلة فى الحضر وفى الأرض وفى السفر ، وأن للراكب أن يصلى النافلة حيث توجهت به دابته ، كما سن فى صلاة الاعياد والاستقاء سنة الصـلوات فى عدد الركوع والسجود ، وسن فى صلاة الكسوف فزاد فيها ركعة على ركوع الصلوات فى كل ركعة ركعتين ، وسن جواز تأخير الصلاة لعذر قاهر .

ويستشهد الامام لكل ماقاله بأحاديث الرسول التى تضمنت تلك السنن ، فأورد حديث جابر بن عبد الله فى الدلالة على صلاة الرسول لغير القبلة فى حال الخوف التى أشار اليها فى غزوة بنى أنمار (١) وأورد حديث ابن عباس فى الدلالة على زيادة الركعة فى الكسوف (٢) وأورد حديث عبد الرحمن بن أبى سعيد عن أبيه فى الدلالة على تأخير الصلاة عن أوقاتها لعذر قاهر (٣) وأورد حديث خوات بن جبير فى الدلالة على صلاة الخوف ووقوف طائفة مع النبى ووقوف طائفة فى مواجهة العدو (٤) وكان الرسول صلوات الله وسلامه عليه قد جمع فى الصلاة بين أربع فروض الى أن نزلت آية صلاة الخوف (٥) ثم سن سنة فنسخ سنته الأولى وتساير ماجاء بالكتاب فأورد الامام فى الدلالة على ذلك حديث ابن عمر فى جواز الصلاة فى الخوف راجلين أو راكبين ، مستقبلين القبلة أو غير مستقبليها (٦) .

وكما تناول الامام فرض الصلاة تناول كذلك فرض الزكاة بنفس الطريقة فبدأ بايراد الآيات التى جاءت بفرضها وهى قوله تعالى من سورة البقرة « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وقوله تعالى من سورة النساء « والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة » (٧) .

---

(١) مسند الامام احمد ج ٣ ص ٣٠٠ .
(٢) الموطأ ج ١ ص ١٩٤ / ١٩٦ .
(٣) الام ج ١ ص ٥٧ .
(٤) صحيح مسلم ج ٢ ص ٢١٤ ط . التحرير .
(٥) الآية ١٠٢ من النساء .
(٦) ابن ماجه ج ١ ص ١٩٦ .
(٧) الآية ١٦٢ من سورة النساء .

وقوله تعالى من سورة التوبة « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ، وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم ، والله سميع عليم »(١) ولما كان مخرج هذه الآيات عاما يشمل كل صنوف المال واحتمل أن تكون الزكاة فى بعض الأموال دون بعض فقد جاءت السنة بالدلالة على أن الزكاة فى بعض الأموال دون بعض ، والمال أصناف منه .

١ ــ **الماشية** : وقد أخذ الرسول من الابل والغنم والبقر ، ولم يأخذ من غيرها مثل الخيل والبغال والحمير ، كما أنه أخذ منها بعدد معين ، وفى كل عام .

٢ ــ **الزرع والغراس** : وقد أخذ النبى من النخل والعنب الزكاة ، ثم انه أخذ منها العشر اذا سقيت بمطر أو من عين ، ونصف العشر اذا سقيت من بئر ، وأخذ من الزيتون قياسا عليهما ، ولم يأخذ من باقى الغراس ، وزرع الناس الحنطة والشعير والذرة وغيرها ، فأخذ الرسول من الحنطة والشعير والذرة ، وأخذ النــاس بعده من الدخن والسلت والعلس والأرز ، وكل ما نبته الناس وجعلوه قوتا خبزا وعصــيدة وسويقا وادما ، وترك ماعدا ذلك من الزرع والغراس ، فدل على أن الزكاة فى بعض الزرع دون بعض ، كما دل على أنها فى بعض الغرس دون بعض وحدد يوم الحصاد لأخذ الزكاة .

٣ ــ الذهب والفضــة : وفرض الرسول فى الورق صدقة ، وأخذ المسلمون فى الذهب .

بأخبار متعاضده عنه فيه واشترط انقضاء الحول على احترازه لجواز الأخذ منه ، ولم تؤخذ من المعادن الأخرى من نحاس وحديد ورصاص ، كما لم تؤخذ من الأحجار ــ الكريمة .

٤ ــ الركاز : وقد أخذ الرسول من الركاز الخمس .

ويخرج من هذا الى أنه لولا دلالة الســنة كان ظاهر القــرآن أن الأموال كلها سواء وأن الزكاة فيها جميعا لا فى بعضها دون البعض ، ونلاحظ هنا أن الامام أورد الآيات الدالة على فرض الزكاة فى الأموال

---

(١) الآية ١٠٢ من سورة التوبة .

دون أن يذكر الأحاديث التى جاءت متضمنة للسنن المخصصة أو المبينة وانما اكتفى بذكر السنن فحسب •

ثم تناول فرض الحج ، ولكن متجاوزا عن ذكر الآى الدالة على الفرض فى مثل قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » [1] على الطريقة المتبعة فى التفصيل من ايراد الآى المتضمنة الفرض ، ثم الأحاديث المتضمنة الفسر والتبيين كما يتجاوز أيضا فى فرض الحج عن السنة المبينة للفظة السبيل الواردة بالآية ، وقد وردت فى حديث أنس بن مالك عن رسول الله أنه قال «السبيل الزاد والراحلة»[2] انما يذكر أن السنة أبانت أن السبيل هو الزاد والركب ، وأنها حددت مواقيت الحج ، وكيف التلبية فيه ، وما يتقى المحرم من لبس الثياب والطيب ، ومناسك الحج سواها من عرفة والمزدلفة ، والرمى والحلاق ، والطواف وما سوى ذلك ، ثم يخرج من ذلك الى القول بأنه لولا السنة مع وجود الفرض جملة بصورته التى جاء بها الكتاب لجهل الناس طرق اداء الفريضة ، وبذلك يتحدد مقام السنة من الكتاب وتقوم الحجة بوجوب اتباعها كما يستدل من ذلك على عدم مخالفة السنة للكتاب ، وأن السنة لازمة ، وأن لم يكن معها نص كتاب لوجوب طاعة الرسول بفرض الله وطاعته فى كتابه ، وأن الرسول اختص من دون الناس بتلك الطاعة ، وأن يلتزم الناس فى القول والعمل بكتاب الله ثم بسنة رسوله ، وأنه ما من عالم يخالف عن السنة الا لغير علم بما سبق الرسول ولو علم لما خالف عن سنته •

والامام مع عدم اطراد منهجه فى التقسيم وما غلب عليه من كثرة الاستطراد الا أنه لا يحيد عن النظرية التى التزم فى شأن تقديم السنن الثابتة على ما عداها من الآثار الأخرى يستخدم المنطق العقلى والحجة الدامغة ليخلص دائما الى النتائج التى تعضد ما ذهب اليه ، ويكرر التناول للموضوع على أكثر من وجه وقد تغلب الاطالة على طريقته حتى لتظن أنه معلم يشرح لطلاب ليسوا على المستوى الذى — يؤهلهم الى استكناه ما يرمى اليه ، وهو فى بعض الأحيان موجز شديد الايجاز حتى لا يكاد يصل اليه الا عالم متمكن بالغ من العلم مرتبة رفيعة •

---

(١) الآية ٩٧ من آل عمران .
(٢) الترمذى ج ١ ص ١٥٥ .

ثم ينتقل بعد ذلك الى أنواع أخرى من الفرائض مثل فرض العدة، ومحرمات النساء ، ومحرمات الطعام ، وفيما تمسك عنه المعتدة من الوفاة ، بنفس الطريقة وعلى نفس المنهج من ذكر الآيات المتضمنة الفرض الواجب بالكتاب ثم السنن المبينة والمفصلة أو المتضمنة زيادة فى الحكم أو ما شاكل ذلك — وأن كان على غير اطراد فى طريقة التقسيم — بغية ايضاح موقف السنة من الكتاب والمكانة العالية التى تحتلها ووجوب اتباعها كأصل ثان مكمل لأحكام الشريعة الاسلامية .

ونساير الامام بعد ذلك متابعين منهج بحثه تفصيلا مبرزين جوانب النظرية التى أوردنا جملتها فى صدر هذا الفصل فننتقل الى باب العلل فى الأحاديث وهو من الابواب التى يبرز فيها المنهج متخذا سبيل المناظرة بين الامام واتباع النظرية القديمة من المدارس المختلفة ويميل بنا الاعتقاد الى أن الحديث موجه الى أصحاب مدرسة العراق ويستغرق الصفحات التى تقع بين ٢١٠ و ٣٥٥ من كتاب الرسالة .

ان الامام يدير الحديث فى هذا الباب على هيئة نقاش بينه وبين شخص يتمثله غير أن هذا الشخص سواء كان ماثلا يشارك الامام النقاش أو غير ماثل الا أنه يمثل وجهة نظر عراقية بالنسبة الى الأحاديث المأثورة عن رسول الله ، وهذا هو الأمر الأول : الذى يجب أن نلفت اليه ، والأمر الثانى : هو أن المناقشة تدور حول علل الأحاديث ، وفيها يحاول الامام هدم الدعامات التى بنيت عليها وجهة نظر المدارس القديمة وعلى الأخص وجهة النظر العراقية القائمة على الغلو فى استعمال الرأى.

وتبدأ المناقشة فى هذا الباب بمجموعة من الأسئلة توجه الى الامام من الشخص المناقش تتلخص فى الآتى :

يقول المناقش أن من أحاديث الرسول ما جاء الكتاب بمثله نصا ، وفيها ما تضمن الكتاب ما جاءت به هذه الأحاديث من سنن بطريقة مجملة غير أن هذه الأحاديث تحوى أكثر مما حواه النص المجمل .

وأن من الأحاديث ما هو متفق ، ومنها ما هو مختلف ناسخه ومنسوخه ومنها ما هو مختلف دون ما دلالة على نسخ ، ومنها ما يتضمن نهيا للرسول فيعتبر ما نهى عنه حراما ، ومنها ما يتضمن النهى فيعتبر مانهى

عنه وما أمر به على الأختيار دون ــ التحريم ، وقد يعمل الناس بعض الأحاديث المختلفة ولا يعملون بعضها الآخر وقد يقيس الناس على بعض حديثه دون بعض ، ثم يختلفون فى القياس على المقيس عليه ، ثم يترك بعض حديثه فلا يقاس عليه ، فما الحجة فى القياس على بعض حديثه دون بعض ؟

ويختلف الناس فى الأخذ بحديث الرسول فمنهم من يترك من حديثه الشيء ويأخذ بمثل الذى ترك أو ما هو أضعف اسنادا منه ؟

كل هذه التساؤلات التى مرت تكاد تشكل الجزء الأكبر مما دار حول الحديث من خلافات ، جمعها الامام على تلك الصورة ووضعها على لسان مناقشه ليرد عليها دفعة واحدة فى هذا الباب من كتابه الرسالة ولاريب أن الاجابات التى يرد بها عليها تمثل وجهة نظر الامام فى تلك المسائل وبالتالى فهى تهدى الى معالم نظريته وجوانب فكرته فى الرسالة .

ويبدأ الامام الرد بتقرير أن كل ما جاءت به السنة وفى الكتاب مثله فهو موافق لما جاء منصوصا فيه يقول « كل ما سن رسول الله مع كتاب الله من سنة فهى موافقة كتاب الله فى النص بمثله » واما ما جاءت به السنة مفصلا ، وجاء به الكتاب جملة فانه من باب بيان السنة لمجمل الكتاب يقول « وفى الجملة بالتبيين عن الله والتبيين يكون أكثر تفسيرا من الجملة » [1] .

وأن ما سنه الرسول ولم يأت فيه نص كتاب فاننا ملتزمون بطاعته حيث فرضت طاعته بنص كتاب الله يقول « وما سن مما ليس فيه نص كتاب الله فيفرض الله طاعته عامة فى أمره تبعناه » [2] .

ثم ينتقل الى جواز النسخ فى السنة قياسا على ما وقع من نسخ فى كتاب الله وأن سنةالرسول تنسخ السنة يقول : « واما الناسخة والمنسوخة من حديثه فهى كما نسخ الله الحكم فى كتابه بالحكم غيره من كتابه عامة فى أمره ، وكذلك سنة رسول الله تنسخ بسنته [3] أما السنن

---

(١) فقرة (٥٧٠) من الرسالة ص ٢١٢ .
(٢) فقرة (٥٧١) من الرسالة ص ٢١٢ .
(٣) فقرة (٥٧٢) ص ٢١٢ من الرسالة .

التى تبدو مختلفة وليس هناك دلالة على أنها ناسخة ــ ولا منسوخة فهى جميعا متفقة غير مختلفـــة وان كان ظاهرها الاختلاف ، وان ذلك الاختلاف فى الظاهر انما يرجع الى أن الرسول قد يقول القول عاما يريد به العام ، وعاما يريدبه الخاص ، وقد يسأل عن الشىء فيجيب على قدر المسألة ويؤدى عنه المخبر عنه الخبر مقتضبا أو مختصرا ، أو تأدى ببعض معناه دون بعض ، ويروى الرجل عنه الحديث ، وقد أدرك الرسول وهو يجيب ولم يدرك السائل وهو يسأله فلا يعلم حقيقة الجواب من خلال السؤال لعدم سماعه ، وقد يسن الرسول فى الشىء سنة وفيما يخالفه أخرى فلا يفرق بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين فيهما سن ، ويسن سنة فى نص معناه فيحفظها حافظ ، ويســـن فى معنى يخالفه فى معنى ويجامعه فى معنى ســـنة غيرها ، ويســـن بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شىء أو بتحليله ويسن فى غيره خلاف الجملة فيستدل على أنه لم يرد بما حرم ما أحل ولا بما أحل ما حرم[1] .

وبذلك لاتتخالف السنن الصحيحة المأثورة عن الرسول وانما هى تمحص فيعرف سبب هذا الاختلاف الظاهر ، وقد أورد الأمام بعض العلل التى هيأت لظهور هذا الخلاف الظاهرى فانخدع الناس بها واعتقدوا وجود الخلاف بين سنن الرسول وهذا محال .

ثم يستطرد الى الناسخ والمنسوخ فيقول : « ان الرسول قد يسن السنة ثم ينسخها بسنته ولم يدع أن يبين كلما نسخ من سنته بسنته غير أنه قد يذهب على السامع منه بعض علم الناسخ والمنسوخ فيحفظ أحدهما دون الآخر ، مع ذلك لا يذهب هذا على عامة العلماء اذا طلب بالبحث والتقصى ، وكل ماجاء عن الرسول فقد اتبع على ماسنه وفرق بين ما فرق بينه منـــه ، وأن القول بأن الرســـول لم يفرق بينـــه لا يكون الا عن جهل أو شك هو شر من الجهل وكل واجبة فيه الطاعة[2] .

أما ما ثبت فيه الاختلاف فان هذا الاختلاف يرجع الى أمور اما أنه لم يحفظ متقص فيصبح مختلفا ويغيب عنا السبب فى اختلافه مما لو علمناه فى غيره ، واما أن يكون وهما من محدث ، اما ماعدا ذلك فلابد من وجود

---

(١) الفقرات من ٥٨٢/٥٨٥ ص ٢١٤/٢١٥ من الرسالة .
(٢) الفقرات من ٥٧٤/٥٨٠ ص ٢١٣/٢١٤ من الرسالة .

وجه يدل على عدم اختلافه ويجعله مندرجا تحت الأسباب السابقة الدالة على عدم الاختلاف ، أو قد يكون من غير الثـابت عنه فنجد الدلالةعلى الثابت فيصير الى الثابت من حيث السند ، أو نجد الدلالة على الأثبت فى موافقته للكتاب وباقى السنن الثابتة ، وأنه لا يوجد حديثان مختلفان عنه الا ولهما مخرج أو على احدهما دلالة ، اما بموافقة للكتاب أو غيره من السنن ، أو بعض الدلائل الأخـرى ، وما نهى عنه الرسـول فهو على التحريم حتى تقوم الدلالة بانه أراد به غير ذلك [1] .

ثم ينتقل الامام بعد ذلك الى القياس على سنن الرسول فيجوزه وهو عنده منقسم قسمين :

الوجه الأول : وهو أن الله تعبد النـاس بأحـكام فى كتابه وعلى لسان نبيه وأن الرسول دلهم على المعنى الذى له تعبدهم به ، أو أنهم وجدوه فى الخبر عن الرسول ، وأن ما بينه الرسول من هذا ، أو ماأخبر به عنه وجب أن يتخذوه سنة اذا كان فى معناها ، وهذا الوجه يتفرع الى فروع كثيرة » [2] .

الوجه الثـانى : أن يكون الله قد أحل لهم شـيئا جملة وحرم منه شيئا بعينه فيحلون الحلال بالجملة ويحرمون الشىء بعينه ولا يقيسون على الاقل الحرام لأن الأكثر منه الحلال ، والقياس على الاكثر أولىمن يقاس عليه على الأقل ، وكذلك القول اذا حرم جملة وأحل بعضها ، وكذلك القول ان فرض شيئا وخص رسول الله التخفيف فى بعضه ، وقد أخذ بالقياس استدلالا بالكتاب والسنة والآثار [3] .

آما مخالفة حديث ثابت عن الرسول فليس ذلك لأحد ، غير أنه قد يجهل بعضهم بالسنة فيكون له قول يخالفها دون عمد ، أو قد يغفل فيخطىء فى التأويل .

الامام فى كل ما أوضـح من ضروب العلل فى الأحاديث فى كلامه

---

(١) الفقرات من ٥٨٦/٥٩١ ص ٢١٦/٢١٧ من الرسالة .
(٢) الفقرات من ٥٩١/٥٩٤ ص ٢١٧/٢١٨ من الرسالة .
(٣) الفقرات من ٥٩٥/٥٧٩ ص ٢١٨ من الرسالة .

المستفيض الذى يدل على غزارة العلم انما هو كعهده المدافع عن السنة بالحق امام تلك التيارات التى حاولت أن تسىء اليها بأدعاء وجود الاختلاف والتضارب فيها مما يجعل استنباط الدلالة منها أمرا صعب المرتقى ، وهى تيارات انسربت اليها شعوبية كانت تعيش فى بيئة العراق ، وتحاول هدم السنن المأثورة الثابتة عن الرسول بتلك الظلال القاتمة من الشك التى كانت تضيفها عليها والتى كانت بمثابة معاول هدم ذلك البناء الشامخ من تعاليم الرسول المتضمنة تبيانا وتفسيرا وتوضيحا واضافات لم ينص عليها فى كتاب الله ، أمر الرسول بأخذ الناس بها فصدع بما أمر ، مبتغيا بلوغ الهدى من تلك السبيل ، مبلغا ومبينا عن ربه ، وقد تصدى لهذه التيارات الضارة رهط من علماء الملة بالتفنيد والانكار ابتغاء وجه الله والحق ، ودفعا لضرر كاد يحيق بالمسلمين ويغلف الأصل الثانى من أصول التشريع الاسلامى بتلك الريب البغيضة ، وكان على رأسهم الامام الشافعى فبلغ ما أراد وأوفى على الغاية والسطور التى عرضنا لها فى هذا الفصل من تلك الأبواب التى تضمنتها الرسالة خير شاهد على ما وفقه الله اليه من الذود عن حياض السنة كما يدل على أصالة وطول باع فى هذا الميدان .

ولا يقف الأمر بالامام عند حد ما أورده فى مناقشته تلك التى يديرها بينه وبين من تمثله أحد أفراد العراقيين يعتنق تلك التيارات التى سبقت الاشارة اليها ، وانما يستطرد فى مناقشته ليبسط القول فى أمثلة تحمل للدلالة على مصداق كل حرف مما ذكره من تك العلل التى أشار اليها وهو بصدد حديثه فى مهاجمة القول بوجود اختلاف بين أحاديث الرسول ، ويبدأ الحديث عن تحول القبلة من بيت المقدس الى البيت الحرام وثبوت وقوع النسخ فى تحول القبلة فى كتاب الله وثبوت وقوع النسخ أيضا فى سنة الرسول بالفعل فى ذلك التحول ، وبذلك فان وقوع النسخ فى القرآن يستتبعه وقوع النسخ فى السنة يوافقه حتى لا يشبه على أحد بان الرسول يسن فيكون فى الكتاب شىء يرى من يجهل اللسان أو العلم بموقع السنة من الكتاب أو بانتهاء معانيه ، أن الكتاب ينسخ السنة [1] .

ثم يعرض للقول بوجود نص ظاهر عام وسنة تحتمل أن تبين عنه

---

(١) الفقرات من ٦٠٠/٦٠٩ ص ٢١٩/٢٢١ . من الرسالة .

وتحتمل أن تكون بخلاف ظاهره ، أو تكون منسوخة بالقرآن فيرفضه قائلا ان الرسول مأمور باتباع ما أنزل اليه مشهودا بالهدى ، والناس مأمورون بطاعته فلا يجوز له أن يسن سنة تخالف كتاب الله أولا تكون تبعا له بمثل ما نزل به أو مبينة معنى ما أراد فهى فى كافة الاحوال تابعة للكتاب فيما جاء به الا أن اللسان العربى كما سبقت الاشـــارة محتمل للمعانى الكثيرة ، وقد يتضمن الكتاب نصا عاما يراد به الخاص ، وخاصا يراد به العام ، وفرضا جملة تبينه سنة رسول الله » (١) .

ويرد كعادته الأمثلة على ذلك من تبيان السنة لفروض الصلاة والزكاة والحج ، وابانة الســـنة لكيفية الصلاة وعددها ، ومواقيتها ، وسننها ، وكم الزكاة من المال ، وما يســـقط عنه فرضها من المال ، وما يثبت عليه ووقتها وكيف عمل الحج وما يجتنب فيه ويباح ، ثم ما ورد دلت عليه الســـنة فى تبيان حكم السرقة والزنا ، بان الله أراد الخاص من السراق والزناه ، وأن كان مخرج الكلام فيها عاما فى الظاهر .

ثم يعرض للحديث الموضوع على الرسول « ما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فما وافقه فأنا قلته ، وما خالفه فلم أقله » (٢) .

وينفى ثبوته ويعارضـــه بحديث صحيح من مرويات سفيان بن عينية أن رسول الله قال « لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو نهيت عنه ، فيقول لا أدرى ما وجدنا فى كتاب الله تبعناه » (٣) .

ويعرض بعد ذلك للسنة مع الكتاب تحمل دلالة على أن بعض ما جاء بالكتاب من أحكام خاصة وأن كانت عامة الظاهر ، ويستدل لذلك بآية محرمات النســـاء (٤) ثم اباحه الله تعالى ما لم يرد بالآية ذكر تحريمه منهن على العموم ، وما جاءت به السنة من الدلالة على تخصيص بعض هذا العموم فى صورة عدم الجمع بين المرأة وعمتها ، ولا بين المرأة

---

(١) الفقرات من ٦١٠/٦١٣ ص ٢٢٢/٢٢٣ من الرسالة .
(٢) ضعفه ابن حزم فى الأحكام ج ٢ ص ٧٦/٨٢ .
(٣) أورده الترمذى ج ١ ص ١١٠/١١١ .
(٤) الآية ٢٣ و ٢٤ من سورة النساء .

وخالتها [1] ويستخلص من ذلك أن السنة لا تكون ابدا مخالفة للكتاب ، وانما هى مبينة لعامه وخاصه[1] ثم يتنـاول قوله تعـالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » مبينا أن الاحلال بشروط ، وليس على اطلاق كما يوحى ظاهر النص ، فهو لا يكون الا بنكاح صحيح ، ولا يجوز تجاوز الأربع جمعا « أو غير ذلك مما نهى الله عنه » [2] .

ثم يذكر فرض الوضوء فى معرض الاستدلال على ما جاءت به السنة من أحكام مع القرآن ، وكذلك مسح الرسـول على الخفين وتلقى ذلك بالقبول من عامة المسلمين — تخريجا على وجوب الطاعة المسـتمد من الكتاب — وعدم مخالفة ذلك لما جاء به القرآن ، ويخرج من ذلك الى اثبات عدم مخالفة السنة للكتاب فى جميع الأحوال[3] .

ثم يفرق بين قوله تعـالى « قل لا أجد فيما أوحى الى محرما ... الآية[4] بما جاءت به السنة من تحريم أكل كل ذى ناب من السباع ، لينتهى الى أن الآية أحلت كل مطعوم مما لم ينص على تحريمه فى الكتاب وما دلت السنة على تحريمه مستمدا الدلالة على ذلك من قوله تعالى فى سورة الأعراف « الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والأنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ... الى أولئك هم المفلحون » [5] بأن هذا الاطلاق فى الاحلال قد جاءت السنة مخصصة له بتحريم بعض مايقع تحته ، والكتاب يعضد أصلا اتجاه السنة الى ذلك فى هذا الموضع بالنص الوارد فى الأعراف المؤكد له ، وفى مواضـع أخر لكل موضـع الدلالة عليه[6] .

ثم يعرض للآيات التى وردت فى احلال البيع وتحريم الربا[7] ثم ما حرم من المجازفة والمخاطرة والغرر وما الى ذلك مما يؤدى الى ضياع

---

(١) الفقرات ٦١٧/٦٢٩ ص ٢٢٤/٢٢٨ .
(٢) الفقرة ٦٣٥ ص ٢٢٩ من الرسالة .
(٣) الفقرات من ٦٣٦/٦٤٠ ص ٢٣٠ .
(٤) الآية ١٤٥ من سورة الانعام .
(٥) الآية ١٥٧ من سورة الاعراف .
(٦) الفقرات من ٦٤١/٦٤٣ ص ٢٣١ من الرسالة .
(٧) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة .

أموال المسلمين بينهم بالباطل مستثنيا من ذلك التجارة التى تتم عن تراض[1] ويقرنه بما حرم الرسول من بعض أنواع البيوع — مع توفر شرط التراضى — مثل الدنانير بالدراهم الى أجل وكان التحريم بالسنة هو المعمول به ومع ذلك فهو غير مخالف لكتاب الله بوجه لما سبق .

ويخرج من ذلك كله الى أن الكتاب يتضمن من الدلالة على أن الله تعالى قد وضع رسوله صلوات الله عليه موضع المبين عنه لما أراد ، كما فرض على خلقه اتباع أمره ، وهذا يستوجب عمل الاحلال فى البيع على مالم ينه الله عنه فى كتابه أو على لسان نبيه ، وبالمثل فى محرمات النساء الاحلال يقع على غير مانهى الله عنهن وغير مانهى رسوله،ومن هنا يمكن القول بأنه لو جاز ترك السنة — عند من يقول بهذا — لجاز ترك المسح على الخفين لعدم ورود النص به ، ولجاز اباحة كل ما لزمه اسم بيع ، ولجاز الاحلال فى الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ، واباحة أكل كل ذى ناب من السباع ، مما خصصت فيه السنة اطلاق الاباحة ، أو اطلاق التحريم ببعض أحكام ، ولجاز أيضا والحال هذه — من القول بعرض السنة على الكتاب فان لم توافقه تركت — وأن يقطع فى كل سرقة مع ما أفادته السنة من أن القطع لا يكون الا فيمن بلغت سرقته ربع دينار، لما جاء فى الكتاب من وجوب القطع على كل من لزمه اسم سرقة ، وبالمثل لا ترجم الثيب الزانية مع ورود السنة بذلك ، لما جاء بالكتاب فى آية الزنا من النص على أن العقوبة هى الجلد مائة دون تفريق بين بكر أو ثيب ولجاز ترك ما حرم الرسول من بعض انواع البيوع لما جاء فى آية احلال البيع وقصر التحريم فيها على الربا ، ويقرر الامام أن القائلين بذلك ما هم الا معطلون للسنن جاهلون بموضع السنة من الكتاب ، جاهلون بموضع الرسول فى الابانة عن ربه[2] .

وعلى طريقته يتناول الامام النسخ من خلال مناقشة تتضمن اجابة عن جمع من تساؤلات ، مع ايراد لمواضع نسخ ينتهى بخروج بنتيجة كلية ، فى منهج علمى جدير باللفت يجمع الى طريقة البحث عرض المادة وكلاهما تحتاجه دراسة العصر عند بعث التراث التشريعى بصورة حية حقيقة بالتقدير ، وهو يوضح أسباب ظهور الخلاف بين المروى الثابت

---

(١) الآية ٢٩ من سورة النساء .
(٢) الفقرات ٦٤٤/٦٥٤ ص ٢٣٢/٢٣٤ من الرسالة .

من الأحاديث ويرجعها الى بلوغ خبر النسخ لبعض الراوين دون بعض .

ويبدأ الحديث بسؤال يوجه اليه من محدثه يطالبه فيه بايراد سنة نسخت بسنة ونتج عن وقوع النسخ فى الأولى اختلاف فى الأخذ بين الراوين فيورد حديث عبد الله بن أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن عبد الله بن واقد عن عبد الله بن عمر فى النهى عن أكل لحوم الضحايا الا بعد ثلاثة أيام ، وحديث عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة فى اباحة الرسول ذلك فى غير الدافه[1] .

ويستطرد الى احصاء المرويات المتضمنة النهى فيذكر حديث ابن عيينة عن الزهرى عن أبى عبد مولى أزهر عن على فى النهى بأكثر من طريق[2] ثم المرويات التى جاءت تحمل الاباحة ، فيذكر ما أورده ابن عيينة عن ابراهيم بن ميسرة عن أنس بن مالك فى ذلك وينتهى الى أن الأمر بالنهى قد اجتمع لعبد الله بن واقد وعلى بن أبى طالب ، وأن الاباحة لم تبلغهما فحدثا بالنهى ، وأن الاباحة بلغت أنس بن مالك أو أن النهى ثم الاباحة قد اجتمعا له فأعمل الاباحة وحدث بها لعلمه بأنها ناسخة للنهى ، ومن هنا ظهر الخلاف بين المرويات فى شأن الأخذ من الأضحية نهيا، واباحة والأساس فيه مبلغ علم كل راو بالنسخ أو عدمه حتى حدثت عائشة فكان حديثها الفيصل مع تضمنه لرخصة الاباحة فى غير الدافة والأمر بالنهى فى وجودها[3] .

ويستطرد فى ايراد ألوان من النسخ فى السنن قام الخلاف بين المرويات أيضا على أساس من عدم بلوغ خبر هذا النسخ لبعضهم بينما عرف به بعضهم كما فى صلاة الخوف وفى نسخ الحبس عن الزناة باثبات الحدود فى الكتاب ومتابعة السنة للنسخ المستفاد منه فى ذلك ، وفى الصلاة خلف الامام قاعدا لعذر ، ونسخ صلاة الناس خلفه جلوسا[4] وخروج من

---

(١) أورده مالك فى الموطأ ج ٢ ص ٣٦ .
(٢) صحيح مسلم ج ٢ ص ١٢ .
(٣) الفقرات من ٦٥٥/٦٧٣ ص ٢٣٤/٢٤٠ من الرسالة .
(٤) دعوى وقوع النسخ هنا مرد ودة لحديث أنس فى الموطأ ص ١٥٥ ، وحديث عائشة فى نفس المصدر ج ١ ص ١٥٥/١٥٦ كما أوردهما الشيخان واحمد ، والمخرج فيهما وجوب متابعة الامام فى جلوسه وثبات الحكم دون النسخ .

ذلك الى القول بأن وقوع النسخ مع عدم بلوغ خبرة لعامتهم تسبب فى ظهور الخلاف بين بعض المرويات رغم ما تتصف به من صحة وثبات[1] .

وينتقل الامام الى نوع آخر من أنواع الخلاف التى تظهر فى المرويات وليست الدلالة فيها منسوبة للنسخ ، وانما الدلالة عليها تؤخذ من عدم موافقة ما جاءت به المرويات لما جاء فى الكتاب أولا ، ثم مخالفته للمنطق العقلى الذى يفرضه واقع الحال وما يحفه به من ملابسات ويحيطه من ظروف — ونحن ننتهز هذه المناسبة لنشير الى خطأ الأستاذ يوسف شاخت فى القول بعدم تناول علماء المسلمين لمتن الحديث بالنقد ، واعتمادهم على منهج نقدى شكلى قوامه نقد السند فحسب فها هو ذا الامام وهو سابق على جماع الحديث وصيارفته من أمثال الشيخين وغيرهما يعرض لنقد متن الحديث مستخدما اسلوبين مما أحصينا فى صدر هذا الفصل من أساليب نقد المتن الأول : مدى موافقة المروى للكتاب ، والثانى : مدى موافقته للمنطق العقلى فقد أورد حديث صلاة الخوف عن مالك عن يزيد ابن رومان عن صالح بن خوات[2] ومؤداه أن الرسول صلوات الله وسلامه عليه صلى يوم ذات الرقاع نصف الصلاة بطائفة من المحاربين وترك الطائفة الأخرى فى غير صلاة للحراسة فى مواجهة العدو ، فركع بمن معه ركعة واتموا هم واستمر الرسول ، وأخذ موضعهم من الحراسة وأكملت الطائفة الثانية الصلاة معه ، وأورد حديث أبى عياش الزرقى[3] وحديث بن عبد الله [4] وهما يخالفان حديث ابن خوات فان مؤداهما أن الرسول صف المسلمين جميعا فركعوا بركوعه سجدت طائفة منهم بسجوده وبقيت طائفة بغير سجود للحراسة حتى رفعت الطائفة الساجدة مع الرسول ، ثم سجدت الطائفة الأخرى وبقيت الأولى للحراسة وأتموا جميعا معا ، ويرجح الشافعى وجوب الأخذ بحديث ابن خوات فى يوم ذات — الرقاع لاسباب أهمها : أولا : موافقته لمنطق العقل وواقع الحال اذ المفروض أن تكون هناك فئة متحللة من فريضة الصلاة مستعدة للمبادرة غير مقيدة بالدخول فى الفرض وعلى حال من الركوع معوقة ، ثانيا : لاتفاقه مع نص الكتاب فيما جاء بشأن كيفية صلاة الخوف

---

(١) الفقرات من ٦٧٤/٧٠٩ ص ٢٤٢/٢٥٨ من الرسالة .
(٢) الموطأ ج ١ ص ١٩٢ ، وصحيح مسلم ج ١ ص ٢١٤ ط التحرير .
(٣) سنن الامام أحمد ، ج ٤ ص ٥٩/٦٠ .
(٤) صحيح الامام مسلم ج ١ ص ٢١٣ ط التحرير .

وهيئتها فى قوله تعالى من سورة النساء : « واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك،وليأخذوا أسلحتهم،فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ، ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا ، فليصلوا معك ... » [1] فوافق ماروى ابن خوات ماجاء بالكتاب من وجوب الأخذ بالحذر والحيطة، كما أنه أحرى أن تتكافأ الطائفتان صلاة وحراسة ، وما خالف حديث ابن خوات كان على غير ذلك من حيث توفر الحذر والحيطة والتكافؤ بين الطائفتين ، بالاضافة الى ما تحمله الآية من الأجزاء فى القضاء للطائفتين والامام أيضا وهو ما يشير اليه حديث ابن خوات [2] .

ويستطرد الامام معددا أنواع الخلاف التى تقع بين المرويات مثل اختلاف اللفظ دون المعنى فيورد المرويات المختلفة فى التشهد مثل رواية ابن مسعود عن النبى [3] ورواية مالك عن الزهرى عن عروة بن عبد الرحمن بن عبد القارى عن عمر [4] ويؤكد الامام أنها كانت المروية الثابتة عنده والمعمول بها الى أن سمع مرويات أخرى منها مروية يحيى ابن حسان عن الليث بن سعد عن أبى الزبير المكى عن سعيد بن جبير وطاووس عن ابن عباس [5] موضحا أن الخلاف فى مرويات التشهد انما يقع فى اللفظ الذى أدى به دون المعنى فيورد المرويات المختلفة فى التشهد مثل رواية ابن مسعود عن النبى رواية مالك عن الزهرى . فانه الى جانب هذه المرويات توجد مرويات أخرى فى التشهد لأبى موسى وعائشة وابن عمر ، وكلها تختلف لفظا وتتحد فى المعنى ، ويرجع اختلاف اللفظ فيها الى أن الاعتماد كان على السماع والحفظ وهو شىء مستوجب للحيطة ، غير أنه طالما أن هذا الخلاف اللفظى لا يحيل فهو مقبول ، فان هذه المرويات على ما بينها من خلاف فى ــ اللفظ لا تتضمن زيادة أو نقصا ، أو اختلافا يحيل المعنى ، وهى الى جانب ذلك تحتمل اجازة النبى لصور الحفظ المختلفة اللفظ المتحدة المعنى مثل الذى وقع فى القرآن وأجازه الرسول وهو ما رواه مالك عن الزهرى عن عروة ابن عبد الرحمن بن عبد القارى عن عمر [6] مما وقع بين عمر وبين

---

(١) الآية ١٠٢ من سورة النساء .
(٢) الفقرات من ٧٣٦/٧١٠ ص ٢٦٧/٢٥٩ .
(٣) نيل الاوطار للشوكانى جـ ٢ ص ٣١٥ .
(٤) الموطأ جـ ١ ص ١١٣ .
(٥) الزيلعى فى نصب الراية جـ ١ ص ٤٢٠ .
(٦) الموطأ جـ ٢ ص ٢٠٦ .

هشام بن حكيم بن حزام من خلاف فى قراءة سورة الفرقان واجازة الرسول لكلتا القراءتين وتفسيره لاجازة ذلك بأن القرآن نزل على سبعة أحرف ، وقياسا فان ما سوغ الاجازة فى قراءة القرآن مع خلاف اللفظ واتحاد المعنى يسوغ وقوع ذلك فى الأحاديث ، وأن الاجازة على مثل تلك الصورة لا تقع الا فيما ليس فيه حكم ، والتشهد من هذا القبيل اذ ما هو الا تعظيم لله ، وكعادته فى ترجيح ما يحمل زيادة على ما لا يحمل يصير الى حديث ابن عباس لاشتماله على زيادة ترجح الأخذ به عنده [1] .

وينتقل الى نوع من الخلاف يقوم على تخصيص حكم عام وبصدد هذا النوع يورد الامام المرويات المختلفة عن ربا الفضل وتحققه مع نسيئه أو بغيرها ، منها ما أورده مالك عن نافع عن أبى سعيد الخدرى[2] وما أورده أيضا مالك عن موسى بن تميم عن سعيد بن يسار عن أبى هريرة [3] وما أورده مالك عن سعيد بن قيس عن مجاهد عن ابن عمر[4] وما رواه مالك عن عثمان بن عفان بلاغا[5] وما أورده مسلم عن عبادة ابن الصامت[6] .

وجميعها لا تشترط النسيئة لتحقق الربا ، ثم يورد مروية تشترط النسيئة لتحقيق الربا وهى مروية سفيان بن عيينة عن عبيد الله ابن أبى زيد عن ابن عباس عن أسامة بن زيد »[7] .

ويقرر الامام أن حديث اسامة رغم اشتراطه النسيئة لتحقق الربا ، فانه يحتمل موافقة الاحاديث التى لا تحمل مثل هذا الشرط كما يحتمل مخالفتها ، وأن المخالفة ترجع الى : أن يكون أسامة قد حضر الاجابة عن سؤال فيما اختلف جنسه ، أو ما اختلف جنسه متفاضلا يدا بيد ، فاشترط لوقوع الربا وجود النسيئة ، ويؤيد هذا الرأى أن حديثه لا يحمل ما ينفى هذا ، وفى هذه الحالة يكون موافقا للاحاديث ــ الأخرى،

---

(١) الفقرات ٧٣٧/٧٥٧ ص ٢٦٧/٢٧٦ .
(٢) الموطأ ج ٢ ص ١٣٥ .
(٣) الموطأ ج ٢ ص ١٣٤/١٣٥ .
(٤) الموطأ ج ٢ ص ١٣٥ .
(٥) الموطأ ج ٢ ص ١٣٥ .
(٦) صحيح مسلم ج ٥ ص ٤٣ ط التحرير .
(٧) مسند أحمد ج ٥ ص ٢٠٤ .

واما احتماله للمخالفة فيأتى من أن ابن عباس كان يقول بحديث اسامة ويعمله ، ويذهب الامام الى ترك حديث اسامة لاسباب تتعلق برجال السند .

فهو يرى أن عثمان ، وعبادة ، وابا هريرة أكثر تقدما فى صحبة الرسول من اسامة وانهم ليسوا متهمين فى حفظهم ، ويعمد الى الطريقة الاحصائية — تأييدا لرأيه — مقررا أن تعدد الطرق يعضد ترك حديث أسامة والأخذ بحديث الكثرة[1] .

ثم تناول حديث رافع بن خديج — وهو من الأحاديث التى تبدو مخالفة وهى ليست كذلك — فى موضوع الخروج من صلاة الفجر مع الاسفار [2] وحديث عائشة رضى الله عنهـا بأن الدخول والخروج فى صلاة الفجر كان فى غلس [3] وموافقة حديث سهيل بن سعد ، وزيد ابن ثابت لحديث عائشة ، والامام يذهب الى حديث عائشة لاسباب أولها : أنه أشبه بكتاب الله حيث قال تعالى : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » ذلك أن المحافظة المطلوبة فى الآية تنطبق على مقدم الصلاة اذا حل وقتها ، **ثانيهـا** ، ما اشتهر به الراوون عن عائشة من ثقة وحفظ ، ثالثهما : أن حديث عائشة تسانده طرق معتمدة عن غيرها ممن يرون عن النبى منهم زيد بن ثابت ، وسهيل بن سعد[4] **رابعها** : أن حديث عائشة بسنن رسول الله أشبه اذ يوافق قول الرسول « أول الوقت رضوان الله ، وآخره عفو الله » [5] .

ويستنتج من مناقشة الامام أن الفضل فى التقديم ، وأن تقديم صلاة الفجر يؤثر عن أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وابن مسعود ، وأبى موسى ، وأنس بن مالك وغيرهم وأن القول بدخول أبى بكر وعثمان فى صلاة الفجر مغلسين وخروجهم منها مسفرين باطالة القراءة ، لا يرد الأخذ بحديث عائشة حيث العبرة بالدخول فى الصلاة لا الخروج منها،

---

(١) الفقرات ٧٧٣/٧٥٨ ص ٢٨١/٢٧٦ .
(٢) أورده الترمذى جـ ١ ص ١٩٠/٢٨٩ .
(٣) أورده الترمذى جـ ١ ص ٢٨٩/٢٨٧ .
(٤) ثالثهم أنس بن مالك ذكره الشافعى فى كتاب اختلاف الحديث ص٢٠٧
(٥) هذا الحديث موضوع وهو مما رواه الترمذى جـ ١ ص ٤٢٢/٣٢١ عن يعقوب بن الوليد المدنى وهو من رماه الامام أحمد بالكذب والوضع .

هذا بالاضافة الى أنه كما أثر عنهم الخروج مسفرين ، فأنه قد أثر عنهم أيضا الخروج منها مغلسين ، ومع هذا لا يذهب الامام الى القول بوقوع الاختلاف بين الحديثين على احتمال أن الرسول صلوات الله عليه فى حديث رافع بن خديج كان يقصد اسفار الفجر الأول وهو سابق على غلس الفجر الآخر ، ويستشهد بوقوع هذا الاحتمال بحديث محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان [1] والامام يورد هنا بعض شروطه فى الأخذ بالحديث واعماله وترجيحه مثل ، مشابهة الحَديث لما جاء به الكتاب ، واشتهار رواته بالحفظ بانهم ثقات ، وتعدد الطرق المروى بها الحديث ، وموافقة الحديث للثابت من سنن الرسول ثم يستطرد موردا أنواعا أخرى من الخلاف لا تخرج عن تلك التى ذكر .

وينتقل الامام الى أنواع النهى محصيا لها ، ومبينا أنها تؤدى الى اختلاف فى الاحاديث أن لم تتناول بفهم ودراية ، **وأول هذه الأنواع :** النهى عن معنى فى حديث غيره ، فيورد حديث أبى هريرة فى النهى عن أن يخطب المسلم على خطبة أخيه [2] ويورد حديث ابن عمر بمثل معناه [3] ويأتى بالدلالة على أن الرسول انما يفرق فى النهى على معنى دون معنى وأن النهى فى الحديث يقع على من رضيت خطبة رجل وأذنت فى نكاحه ثم خطبها من هو أرجح عندها منه فرجعت عن الأول الذى أذنت فى نكاحه ويستند فى انصراف معنى النهى الى هذا الوجه بما رواه أبو مسلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس [4] من أنها طلقت فتقدم لخطبتها معاوية بن أبى سفيان وأبوجهم فأشار عليها الرسول بترك خطبتهما ، ورشح لها اسامة بن زيد على غير ميل منها اليه ، وهنا تجىء الدلالة فى السنة بأنها لم تأذن لأحدهما والا نهاها الرسول عن ذلك ، وانما كان اخبارها الرسول من باب طلب المشورة قبل أن تأذن لاحدهما وأنها سواء كانت تميل الى اسامة أم لا ، فان أذنها للولى كان يمنع من خطبتها لغير من أذنت فيه [5] .

---

(١) أورده البيهقى ص ٢١٥ .
(٢) أورده مالك فى الموطأ جـ ٢ ص ٦٢ .
(٣) أورده مالك فى الموطأ جـ ٢ ص ٦٢/٦١ .
(٤) نيل الأوطار جـ ٦ ص ٢٣٧
(٥) الفقرات ٨٦٢/٨٤٧ ص ٣١٣/٣٠٧ من الرسالة .

وثانى هذه الأنواع : النهى عن معنى أوضح من معنى قبله ، فيورد حديث ابن عمر « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا الا بيع الخيار »[1] وحديث ابى هريرة « لا يبيع الرجل على بيع أخيه »[2] ويستدل من ذلك على أن النهى واقع على أن يبيع الرجل على بيع أخيه اذا تبايعا قبل أن يتفرقا عن مقامهما الذى تبايعا فيه ، وأن نسخ البيع مع الخيار يكون قبل مفارقة مكان البيع كما يورد حديث أبى هريرة « لا يسوم أحدكم على سوم أخيه »[3] وانه من باب حديث الرسول « لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه » اذا رضى البائع البيع وأذن فيه فقد لزمه اتمامه ، وأن الدلالة على ذلك فى أن الرسول أجاز السوم قبل اتمام البيع والاذن به[4] .

وثالث هذه الأنواع : النهى عن المعنى يشبه الذى قبله فى شىء ويفارقه فى شىء غيره ، فأورد حديث أبى هريرة « أن الرسول نهى عن الصلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس ، وعن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس »[5] . وحديث ابن عمر « لا يتحرى أحدكم بصلاته عند طلوع الشمس ولا عند غروبها »[6] وحديث عبد الله الصنابحى « ان الشمس تطلع ومعها قرن الشيطان ، فاذا ما ارتفعت فارقها ، ثم اذا استوت قارنها ، فاذا زالت فارقها ، ثم اذا دنت للغروب قارنها ، فاذا غربت فارقها ، ونهى رسول الله عن الصلاة فى تلك الساعات »[7] وينتهى الى أن النهى هنا يحتمل معنيين : **الأول** : أن يكون على كل صلاة لازمة الا تصلى فى هذه الساعات مما نسى أو نيم عنه ، **الثانى** : أن يكون النهى واقعا على بعض الصلوات دون بعض .

ومن المسلم به أن الصلاة تفترق على وجهين : **الأولى** وهى الواجبة فمن تركها فى وقتها عليه قضاؤها ، **والثانية** : نافلة وقضاؤها فى غير وقتها على الاختيار ، وقد فرق بينهما فى السفر ، فلا تصلى الواجبة

---

(١) أورده مالك فى الموطأ ج ٢ ص ١٦٠ .
(٢) نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٦٨/٢٧١ .
(٣) نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٦٨/٢٧١ .
(٤) الفقرات ٨٦٣/٨٧١ ص ٣١٣/٣١٦ .
(٥) أورده مالك فى الموطأ ج ١ ص ٢٢١ .
(٦) صحيح البخارى ج ١ ص ١٥٢ ط الشعب .
(٧) أورده مالك فى الموطأ ج ١ ص ٢٢١ .

الا على أرض ، وتصلى النافلة على الدابة ، وفرق بينهما فى الحضر فيمن اطاق القيام فلا تجوز الواجبة مع عدم قيامه ، وتجوز النافلة مع عدم القيام وتوفر القدرة عليه .

فلما احتملت أحاديث النهى أن يكون النهى واقعا على جميع الصلاة واجبة ونافلة ، واحتملت أن تكون على الواجبة دون النافلة ، أو العكس مع وجود تلك الفروق بينهما ، وجب التماس الدلالة على ترجيح أحد الاحتمالات لبيان المقصود بالنهى فى السنة أو فى الاجماع ، وينطبق هذا على جميع أحاديث الرسول التى تحمل عموما فى ظاهر الحكم ولا تخصص الا بدلالة من سنة أو اجماع ، ثم يورد الامام أحاديث تعارض هذا النهى — فى الظاهر — وتثبت الاباحة فى أوقات حرمت فى أحاديث النهى الصلاة فيها ، منها حديث أبى هريرة رضى الله عنه ، من أدرك ركعة من الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر » (١) وينتهى الى أن هذه الاجازة فى آداء الواجبة فى الاوقات المنهى عنها تعطى الدلالة على أن النهى انما يقع على آداء النافلة فى هذه الأوقات ، ويؤيد ما ذهب اليه الامام من حديث ابن المسيب « من نسى صلاة فليصلها اذا ذكرها ، فان الله تعالى يقول (وأقم الصلاة لذكرى) (٢) وحديث أنس ابن مالك ، وعمران بن حصين التى تجيز اقامة الواجبة متى ذكرت ، وحديث جبير بن مطعم (٣) فى اجازة الطواف والصلاة فى أى ساعة من ساعات النهار والليل ، وحديث عطاء بمثله » (٤) وهذا ينتهى بنا الى أن النهى يقع على النوافل وليس على الصلاة الواجبة ، ويعضد من ذلك أن المسلمين أقاموا صلاة الجنائز وهى واجبة فى كل ساعة من ساعات النهار ، واما ما روى عن عمر من أنه طاف بعد الصبح وترك الصلاة حتى حل بذى طوى ، فان ذلك لانه سمع النهى جملة ، فانه على الأخذ بالنهى على العموم دون تخصيص النوافل بالنهى ، ومثله فعل أبى سعيد الخدرى ، وقد أثرت اقامة الصلاة الواجبة فى الأوقات المنهى عنها عن ابن عمر ، وابن عباس ، وعائشة والحسن والحسين ،

---

(١) أورده مالك فى الموطأ ج ١ ص ٢٣/٢٢ .
(٢) الآية ١٤ من سورة طه .
(٣) رواه الحاكم فى المستدرك ج ١ ص ٤٤٤ .
(٤) الام ج ١ ص ١٣١ .

وهذا واضح بالنسبة لابن عمر فيما رواه عنه عمرو بن دينار [1] كما هو واضح بالنسبة للحسن والحسين فيما رواه ابن شعبة وبالنسبة لابن عباس فيما رواه ابن أبى مليكة [2] وينتهى الى التفريق بين الصحابة ويرجع الى هذا المعنى ، أى أن منهم من أخذ النهى على العموم ، ومنهم من أخذ النهى على التخصيص ، وهو لفت لظاهرة الخلاف فى مأثورات الصحابة ، وبالاضافة الى أن لا تكون قد بلغتهم صفة التخصيص على عموم الحكم ويخلص الى أن اللازم لجميع المسلمين هو الثابت من سنن الرسول [3] .

ويتابع الامام التعرض لانواع النهى المختلفة مبينا أوجه الاختلاف التى نشأت من اختلاف فهم معنى النهى بين الفقهاء ، ويستغرق هذا البحث بتعليلاته التى يوردها الامام الصفحات من ٣٠٧ الى ٣٥٥ ، ويخرج الامام من هذا كله الى أن الاحتكام فى باب المنهيات يقاس بمعايير ثلاثة لا يخرج عنها ، تعرض الآراء المختلفة فيه عليها فما وافق تلك المعايير أعمل ، وما خالفها ترك فالمنهى عنه يظل على صفته من النهى ما لم تتبين دلالة على حله من : كتاب الله **أو سنة نبيه ، أو اجماع المسلمين** وهى فيصل كل نزاع فيه .

ثم ينتقل الى باب العلم وهو يستغرق الصفحات من ٣٥٧ الى ٣٦٩ وهذا الباب يتناول أصول العلم من حديث ، وفقه وقد برع الامام فى تقسيمه بما لم يسبقه اليه أحد ، اذ يقسم العلم قسمين :

الأول : علم عام وهو المفروض أن يعلمه كل مسلم بالغ عاقل ، ويشمل من الفروض الصلوات الخمس ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا والزكاة فى الأموال ويشمل من المنهى عنه الزنا ، والقتل ، والسرقة ، والخمر ، وما كان من هذا القبيل ، وكلاهما من المنصوص عنه فى كتاب الله ، ومعروف لعامة المسلمين تنقله عامتهم عن عامتهم حكاية عن الرسول دون تنازع فى حكايته أو فى وجوبه ، وهو مما لا يقع فيه الغلط ، ولا يحتمل التأويل ولا يجوز فيه التنازع .

---

(١) السنن الكبرى للبيهقى جـ ٢ ص ٤٦٢ .
(٢) السنن الكبرى للبيهقى جـ ٢ ص ٤٦٣ .
(٣) الفقرات ٨٧٤/٩٠٥ ص ٣١٦/٣٣٠ من الرسالة .

الثانى : علم خاصة وهو فروع الفرائض وما تختص به من أحكام مما لم ينص عنها فى كتاب الله ، ولا نص عليها فى سنة الرسول ، وان أتت السنة بشىء من نهى من أخبار الخاصة وهو المحتمل للتأويل ، ويتوصل اليه بالقياس ، والعامة غير مكلفة به وكذلك لا نكلف به جميع الخاصة ، فاذا بلغ بعض الخاصة أصبحت مكلفة به غير معطلة له ، وقيامها به يسقط الأثم عمن لم يقم به ، ويمثل لذلك بفرض الجهاد من قوله تعالى « ان الله اشترى من المؤمنين ... وذلك هو الفوز العظيم » (١) وقوله تعالى « وقاتلوا المشركين كافة ... المتقين » (٢) وقوله تعالى « فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ... غفور رحيم (٣) وقوله تعالى « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ... وهم صاغرون »(٤) ثم بحديث أبى هريرة « لا أزال أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا منى دماءهم وأموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » (٥) وقوله تعالى « ما لكم اذا قيل لكم انفروا فى سبيل الله .. والله على كل شىء قدير » (٦) وقوله تعالى : « انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا .... ان كنتم تعلمون » .

ويقرر الامام أن هذه الآيات تحتمل أن يكون الجهاد كله والنفير خاصة مفروضا على كل مطيق له ، لا يسع أحدا أن يتخلف عنه ، كما فى الفروض الأخرى من صلاة وزكاة ــ وحج ، كما تحتمل أن يكون قصد بالفرض فيها الكفاية ، فمن جاهد نال الفضل ، ورفع الأثم عمن تخلف عن الجهاد ، ومع مراعاة التفريق الوارد فى النص القرآنى بين المجاهدين والقاعدين ممن يطيقون الجهاد فى قوله تعالى « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا ، وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما » (٧) فظاهر الآيات أن الفروض على العامة

---

(١) الآية ١١١ من سورة التوبة .
(٢) الاية ٣٦ من سورة التوبة .
(٣) الآية ٥ من سورة التوبة .
(٤) الآية ٢٩ من سورة التوبة .
(٥) صحيح البخارى ج ٤ ص ٥٨ ط . الشعب .
(٦) الآيات ٣٨/٣٩ من سورة التوبة .
(٧) الآية ٩٥ من سورة النساء .

وجاءت الدلالة على أن الجهاد فرض كفاية اذا قام به بعضهم أخرج الباقون من المـأثم فى قوله تعالى « وكلا وعد الله الحسنى » فالقاعدون غير آثمين ، والمجاهدون مفضلون عنهم درجة ، ودلالة أخرى على ذلك ذلكم هو قوله تعالى « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » (١) .

فأبانت الآية أن النفير على بعضهم دون البعض وأن التفقه على بعض دون بعض وعليه فكل فرض كفاية اذا قام به نفر من المسلمين رفعوا الاثم عن بقيتهم ، وأن لم يقوموا به كلهم وقعوا فى المـأثم لقوله تعالى « الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما » (٢) ومثل ذلك الصلاة فى الجنائز ، ورد السلام(٣) .

وينتقل الامام الى باب خبر الواحد وهو يستغرق الصفحات من ٣٦٩/٤٧١ . ، وخبر الواحد عند الامام من أخبار الخاصة وهو يعرفه بأنه خبر الواحد عن الواحد حتى ينتهى به الى النبى أو من انتهى به اليه دونه ، وفى هذا الباب يكاد الامام يجمع كافة القواعد الصحيحة لعلوم الحديث ، ويعتبر سباقا فى الابانة عنها بتلك الصـورة الرائعة لعصره ، وهو مناصر للحديث مورد لحجج وجوب العمل به يتصدى للرد على مخالفيه من العراقيين ممن لا يعملون خبر الواحد ، وهو يشترط لقيام الحجة بخبر الواحد شروطا يجب توافرها فى الراوى هى:

١ ــ أن يكون من حدث به ثقة فى دينه .

٢ ــ معروفا بالصدق فى حديثه .

٣ ــ عاقلا لمـا يحدث به .

٤ ــ عالمـا بما يحيل من معانى الحديث من اللفظ ان أحال .

٥ ــ أن يكون ممن يؤدون الحديث بحروفه كما سمع لا يحدث به على المعنى .

---

(١) الآية ١٢٢ من سورة التوبة .
(٢) الآية ٣٩ من سورة التوبة .
(٣) الفقرات ٩٦١/٩٩٧ ص ٣٥٧/٣٦٩ من الرسالة .

٦ ــ حافظا ان حدث به من حفظه ، وحافظا لكتابه ان حدث من كتابه ، اذا اشرك أهل الحفظ فى الحديث وافق حديثهم .

٧ ــ بريا من أن يكون مدلســا .

٨ ــ ويكون أشياخه ممن حدث عنهم مثله فى تلك الشروط حتى ينتهى بالحديث موصولا الى الرســول أو الى من انتهى به اليه دونه ، لان كل واحد منهم مثبت لمن حدثه ، ومثبت على من حدث عنه .

ولنقف قليلا أمام تلك الشروط التى وضعها الامام للرواة الممثلين لمــا يسمى بسلسلة السند فلا نجد علماء المسلمين قد خرجوا فيما وصلوا اليه بعد الامام بقرون من التقنين والبحث بوضع منهج نقدى مستقيم يعتبر أساسا لنقد السند ، بأكثر مما خرج به الامام الشافعى من صدق عقيدة ، وصدق حديث ، وتمام عقل وفهم ، وفقه عند الاحالة، ووقوف بالحديث عند لفظه دون معاناة ، حفظ سواء اعتمد على الذاكرة أو على الكتب ، واتفاق مع أهل الحفظ ان تشاركوا معا فى طرق ، وعدم تدليس ، ومشاركة فى كل تلك الصفات تتوافر فيمن ذكر من سلسلة سنده الذى انتقل اليه الحديث عنهم ، ولا يسعنا أمام هذا المنهج الذى يتميز بالدقة والضبط الا أن نقرر أن كل من عالج هذا الموضوع ، موضوع نقد السند بعده ــ كان عالة عليه ذلك أنه السباق الرائد فى كل ما تناول من علوم الشريعة فلله دره .

ويخرج الامام من باب العلم الى عقد مقارنة بين الشهادة وخبر الواحد من حيث قبــول كل ليمهد بها للدخول فى اثبــات حجية خبر الواحد ، ويقرر أنهما يجتمعان فى أشــياء ويتخالفان فى أشياء فمما يتخالفان فيه .

ان الحديث يقبل من الرجل الواحــد ، ومن المــرأة الواحدة ، والشهادة لا تقبل الا من رجلين أو رجل وامرأتين ، والحديث يقبل من واحد عن واحد بطريق الرواية ولا يقبل فى الشهادة الا السمع والرؤية، وقد تختلف الأحاديث فيرجع بعضها استدلالا بالكتاب ، أو السنة ، أو الاجماع أو القياس ، ولا يرجح بين الشهادتين بمثل ذلك ، ولا يقبل الحديث من رواية الا بشروط تتوافر فيه خشية الاحالة فى المعنى بينما تقبل الشهادة ممن لا تتوافر منهم تلك الشروط ، ذلك أن احالة المعنى

فى الحديث أخفى من احالته فى الشهادة ، وتقبل الشهادة ممن لا يقبل حديثة وهو لا يعرف حاله فيحدث عنه على أمل أن يعضده ثقة غيره ، اطراد الزمن ، والأمر فى الشهادة يختلف فهى مقتصرة على واقعة محددة وافراد بأعينهم ، ولان الاداء فى الرواية بغير لفظ الحديث الذى قيل فيه قد يحيل المعنى وخاصة اذا كان الراوى غير عاقل لمعنى ما يحدث به ولذا لا يقبل حديثه ، وهو بتلك الحال عدل غير مقبول الحـــديث

ومما يجتمعان فيه : أن رواية الثقة عمن فوقه فيها توثيق لمن فوقه ، كما أن شهادة العدول بعدل الشاهدين فيه تعديل لشهادتهم ، الا أن التحفظ فى قبول الحديث الا من ثقة أقل منه فى قبول الشهادة الا ممن عرفت عدالته ، ذلك أن المحدث قد يحسن الظن بمن حدث عنه فيقبل حديثه وهو لا يعرف حاله فيحدث عنه على أمل أن يعضده ثقـــة غيره ، أو يكون تحديثه عنه من قبيل الانكار ، أو التعجب ، أو الغفلة ، ــ ومن الثابت أن الرواة كما يحدثون عن الثقات يحدثون عن غير الثقات ــ ومن هنا كان وجوب طلب الدلائل على صدق الراوى ومن يروى عنه لان كلا منهم مثبت خبـــرا عمن فوقه ولمن دونه ، وكما لا يقبل الحديث من غير المدلس المعروف بالصدق الا بالتحقق من صدق من فوقه ، فكذلك وجب الا تقبل الشهادة من الشهود وان شهد لهم الغير بأنهم عدول ما لم تتحقق عدالتهم فى أنفسهم ، ويظل العمل بعدالتهم حتى يثبت غير ذلك فيحترس منهم ، وكذلك فيمن حدث ، ولا نعرف عنه تدليسا تأخذ بحديثه حتى اذا دلس فلا نقبل منه حديثا حتى يقول حدثنى أو سمعت ، وقد تفسد الظنة شهادة الشاهد مع اعتقـــاده أنه لا يشهد بباطل أو تعمده ذلك ، وكذلك الظنة مع الراوى الذى لا يؤدى الحديث بحروفه ولا يعقل معاينة ، وقد توضع الشهادة موضع الاعتبار فاذا جاءت دلالة على ميل من الشهود لا تقبل شهادتهم ، وكذلك ان شهدوا فى شىء لا علم لهم به لا تقبل شهادتهم لانهم لا يعقلون معنى ما شهدوا عليه ، ومن كثر غلطه من المحـــدثين لا يقبل حديثه ، ومثلهم الشهود من كثر غلطه منهم لا تقبل شهادته •

ويستطرد الامام ليفرق بين أهل الحديث ، فيقدم منهم المعروف بعلم الحديث وبطلبه وسماعه من الأب والعم وذوى الرحم ، والجالس لاهل التنازع فيه عن غيره ــ ويعتبر هذه الأمور مرجحة للاخذ بحديثه، كما يقدم من وافق حديثه حديث أهل الحفظ عمن سواه وأن تلك الوجوه تعاضد ما سبق أن أشار اليه فى الترجيح بين الاحاديث •

ويورد الامام على عادته بعض الأسئلة التى تشمل الموضوع الذى يسود الحديث فيه ممهدا بهـا للدخول فيه مؤادها ، الحجة فى قبول خبر الواحد مع عدم قبول شهادة الرجل الواحد ، ثم ما الحجة فى قياس خبر الواحد على الشهادة فى أكثر أمره ، والتفريق بينه وبين الشهادة فى بعض أمره ؟ ليقرر فى اجابته أن المقارنة بين الشهادة وخبر الواحد ليست من قبيل القياس وانما هى من قبيل التمثيل لتوضيح الفكرة ، وأن خبر الواحد أصل فى ذاته غير محتاج الى أن يقاس على غيره ، وأن موافقته للشهادة فى أكثر أمره ، ومخالفته لهـا فى بعض أمره تعد فى ذاتهـا حجة على ثبوت خبـر الواحد ، ذلك أن سـبيل الشهادات مختلفة فان أقل ما يقبل فى شهادة الزنا أربعة شهود وأن نقصوا عن ذلك حدوا ، وأقل ما يقبل فى الشهادة على القتـل والكفر وقطع الطريق شاهدان وعقوبة الجانى فيهـا جميعا القتل ، وتقبل الشهادة فى الأموال من شـاهد وامرأتين ، وتقبل الشهادة فى عيـوب النساء من امرأة واحدة ، وأن نقص الشهود فى كل ذلك لم يحدوا ، ومن هنا اختلفت سبيلها فى العدد ، وفى وجوب الحد عند النقص فى بعضها دون بعض ، فلو وقع هذا فى خبر الواحد وهو مجامع للشهادة فى جل أمره — مما سبقت الاشارة اليه — ومفارق لهـا فى عدده لكان حجة يجب أعماله والأخذ به مع ما فيه من خلاف ، وأنه ان كانت الشهادة بما فيها من اختلاف العـدد قبلت بطريق الخبر والاستدلال فكذلك خبر الواحد قبل بطريق الخبر والاستدلال ، فقد قبلت شهادة النساء فى الولادة اتباعا ، ولم يذكر فى القرآن قبول الشهادة الا من رجل وامرأتين ولم يمنع القرآن جواز أقل من ذلك فاجازه المسلمون ومع ذلك فهو غير مخالف للقرآن لعدم ورود النهى عنه ، وبالمثل أجيز تثبيت خبر الواحد استدلالا بأشـياء أقوى من اجازة شهادة النساء بطريق الاتباع .

وفرق آخر بين عبر الواحد والشهادة من غير طريق الاتباع ، وهو أن الشاهد العدل جائز الشهادة فى أمور مردودها فى أمور كثيرة أخرى ، فهو مردود الشهادة اذا كانت شهادته تؤدى الى منفعته أو تدفع عنه ضررا ، وكذلك منفعة ولده أو والده أو تدفع عنهم ضررا وما شابه ذلك من مواضع الظنة فى جلب النفع أو دفع الضرر ، وليس كذلك المحدث فانه بما يحل ويحرم بحديثه لا يطلب منفعة ولا يدفع مضرة لا هو ولا من حدثه فلا تختلف حالة بهذا الوجه من الظن فيرد حديثه أو يقبل كما تختلف حال الشاهد فترة شهادته أو تقبل تبعا لقيام الظنة .

وتصح أخبار المحدثين فى حالات ، منها أن تحضرهم التقوى ، وتصح منهم النية ويكون الفكر أدوم والغفلة أقل ، وأكثر من ذلك عند تخوف من موت بمرض أو سفر أو ذكر الموت دون توقعه من مثل تلك الحالات المنبهة للغفلة ، فان عدل الى غير ذلك فان بقية المحدثين لن يعدلوا ، والعقوبة المتوعد بها فى الكذب على الرسول هى النار من ذلك حديث وائلة بن الأسقع عن الرسول فى توعد من يكذب على الرسول بالحلول فى النار [1] وحديث أبى هريرة عن الرسول بمثل معناه [2] وحديث ابن عمر عن الرسول بمثل معناه [3] ويعدد الامام الشافعى أحاديث تؤيد الوعيد بالنار لكل من كذب على رسول الله فيما يخبر به عنه متعمدا [4] .

وننتقل مع الامام الى ما يسميه بباب الحجة فى تثبيت خبر الواحد وفيه يورد الدلائل على حجية خبر الواحد مستندا الى النقل والعقل كعادته فيذكر الاحاديث التى تحمل الدلالة على حجيته ثم يستخرج الدلالة تلو الدلالة فى منهج استقرائى ، اذ يعرض الأمثلة ويستخرج من مجموعة الدلائل التى تحويها القاعدة الكلية ، أو النتيجة العامة التى يستهدفها من اجتماع تلك الدلائل ، وتلك طريقة من أحدث الطرق المتبعة فى التعليم فى العصر الحاضر وهى الخروج بالقاعدة من خلال الأمثلة وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أستاذية الامام على بعد العهد ، وسذاجة العيش التى كانت تكشف عصره ، وتلك حساسية تأمل تشهد له بها طفرات شتى حظيت بها العلوم التى أسهم فيها ، وهو هنا يورد حديث ابن مسعود عن الرسول انه قال « نضر الله عبدا سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه الى من هو افقه منه، ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم، اخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم ، فان دعوتهم تحيط من ورائهم » [5] والحديث يحمل الدلالة على انه يجوز لفرد واحد أن يؤدى عن الرسول علمه ، واجازة ذلك تقيم الحجة على قبول الخبر

---

(١) صحيح الامام البخارى ج ٤ ص ١٨١/١٨ ط السلطانية .
(٢) صحيح الامام مسلم ج ١ ص ٥ .
(٣) مسند الامام أحمد ج ٢ ص ٢٢ .
(٤) الفقرات ٩٩٨/١١٠٠ ص ٣٦٩/٤٠٠ من الرسالة .
(٥) الترمذى ج ٣ ص ٣٧٢ .

المؤدى بطريق الفرد الواحد ، لان ما يؤدى عنه صلوات الله وسلامه عليه انمـا هو حلال يؤتى وحرام يجتنب ، وحد يقام ، مال يؤخـذ ويعطى ونصيحة فى دنيا ودين •

ثم يورد حديث أبى رافع عن الرسول أنه قال : « لا الفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما نهيت عنه أو أمـرت به فيقول : « لا ندرى ، ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه » [1] وفيه دلالة على الالتزام بالاحكام المخبر بها عن الرسول صلوات الله عليه فيما لم يرد به نص فى كتاب الله •

ثم يورد حديث عطاء بن يسار « ان رجلا قبل امرأته وهو صائم فوجد من ذلك وجدا شديدا فارسل امرأته تسأل عن ذلك ، فدخلت على أم مسلمة أم المؤمنين فأخبرتها فقالت أم مسلمة : ان رسول الله يقبل وهو صائم ، فرجعت المرأة الى زوجها فأخبرته ، فزاده ذلك شرا ، وقال : لسنا مثل رسول الله يحل الله لرسوله ما شاء ، فرجعت المرأة الى ام مسلمة فوجدت رسول الله عندها ، فقال رسـول الله ما بال هذه المرأة ؟ فأخبرته أم مسلمة ، فقال : الا أخبرتها أنى أفعل ذلك ؟ فقالت أم مسلمة : قد أخبرتها فذهبت الى زوجها فأخبرته فزاده ذلك شرا ، وقال لسنا مثل رسول الله يحل الله لرسوله ما شاء ، فغضب رسول الله ، ثم قال : والله انى لاتقاكم لله ، ولأعلمكم بحدوده » [2] والحديث يحمل الدلالة على أن خبر أم مسلمة عنه مما يجوز قبوله لانه لا يأمرها بأن تخبر عنه الا وفى خبرها ما تقـوم به الحجة على من أخبرته ، وهى امرأة واحدة ، ومثله خبر المرأة الواحدة الناقلة عن أم مسلمة الحكم الى زوجها ، ان كانت من أهل الصدق عنده •

ثم يورد حديث ابن عمر « بينما الناس بقباء فى صلاة الصبح اذ أتاهم آت ، فقال : ان رسول الله قد أنزل عليه قرآن ، وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها ، وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الـكعبة » [3] وما كان لأهل قبـاء وهم اهل سابقة فى الاسلام من

---

(١) الترمذى ج ١ ص ١١٠/١١١ .
(٢) الموطأ ج ١ ص ٢٧٣ .
(٣) صحيح الامام مسلم ج ١ ص ١٤٨ .

الأنصار أن يتركوا التوجه الى قبلة فرض عليهم استقبالها بفرض الله الى قبلته أخرى بخبر الواحد من أهل الصـدق ، الا والحجة تقوم عندهم به فانهم لم يسمعوا خبر التحول عن القبلة الأولى من عامة ، أو من رسول الله سـماعا مباشرا وتلك دلالة أخرى على حجية خبر الاحاد متى كان المخبر به ـ معروفا بصدقه .

ثم أورد حديث أنس بن مالك « كنت أسقى أبا طلحة وأبا عبيدة بن الجراح وأبى بن كعب شرابا من فضيخ وتمر ، فجاءهم آت فقال . ان الخمـر قد حرمت ، فقال أبو طلحـة يا أنس الى هذه الجـرار فاكسرها ، فقمت الى مهرس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت » [1] وما كان لهم فى العلم والمكان من النبى وتقدم الصحبة ، والشرب عندهم حلال أن يأمروا بكسر الجرار ، ويهرقوا حلالا اهراقة سرف ـ وهم ليسوا من أهل السرف ـ ما لم تقم عندهم الحجة بخبر الواحد ، كما لم يقولوا : نحن على تحليل الخمر حتى نلقى رسول الله مع قربه منهم، أو حتى يأتينا خبر عامه بذلك .

والحديث يحمل الدلالة على حجية خبر الواحد من المعروف بالصدق واعماله فور العلم به عند أكابر صحابة الرسول .

وأرسل رسول الله أنيسا الى امرأة ماعز الأسلمى حين اتهمها زوجها بالزنا وطلب اليه ان اعترفت أن يرجمها [2] ، فلما اعترفت رجمها ، ولم يطلب اليه أحد دلالة على أن الرسول أمره بالرجم حال اعتراف المرأة ـ والعقوبة أقسى ما أوقعه الاسلام بمذنب ـ ولا طلبت اليه دلالة على نقله عن الرسول وهو واحد ـ غير أنه ثبت لديهم صدقه ـ فدل ذلك على حجية خبر الواحد .

وأورد ما قالته النوار بنت عبد الله بن الحرث بن جماز ـ وهى صحابية ـ « بينما نحن بمنى اذ على بن أبى طالب على جمل يقول : ان رسول الله يقول : ان هذه أيام طعام وشراب ، فلا يصومن أحد فاتبع النـاس ، وهو على جمله يصرخ فيهم بذلك » [3] والدلالة فى

---

(١) الموطأ جـ ٣ ص ٥٧ .
(٢) مسند الامام أحمد جـ ٤ ص ١١٥ .
(٣) شرح المبارك فورى على الترمذى جـ ٢ ص ٦٣ .

الرواية هى أن الرسول لا يبعث واحدا بنهيه الا والحجية قائمة بقبول خبره عنه ، وكان فى مقدوره أن يبعث اليهم فيخبرهم هو بالنهى عن الصوم أو أن يبعث اليهم بعدد من صحابته ليؤدوا الخبر عنه ليكون خبـــر عامة •

ثم أورد ما رواه سفيان بن عمرو بن دينار عن عمرو بن عبد الله ابن صفوان عن ابن شيبان أنه قال : « كنا فى موقف لنا بعرفة يباعده عمرو عن موقف الامام ، فأتانا مربع الأنصارى فقال لنا : أنا رسول رسول الله اليكم ، يأمركم أن تقفوا على مشاعركم ، فانكم على ارث أبيكم ابراهيم » (١) فانه لو لم تقم الحجة بخبر الواحد لديهم لما تابعوا مربعا فيما قال ، ولطلبوا الدلالة منه على صـــدق ما حمله الرسول من رســـالة •

ومن هذا القبيل بعث الرسول لأبى بكر واليا على الحج فأقام للناس مناسكهم ، وأخبرهم عن رسول الله وحده بما لهم وما عليهم ، وبعث عليـــا فقرأ عليهم فى مجمعهم يوم النحر آيات من سورة براءة ونبذ الى قوم على سواء ، وجعل لهم مددا ، ونهاهم عن أمور ، وقبل من كليهما ماأدى عن الرسول من خبر ومناسك ولم يكن الرسول ليبعث الا واحدا تقوم الحجة بخبره على من بعثه اليه •

وقد بعث النبى عماله على نواح كثيرة ، فبعث قيس بن عاصم ، والزبرقان بن بدر ، وابن نويره الى عشائرهم لعلمه بصدقهم عندهم ، وقدم عليهم وفد البحرين فعرفوا من معه فبقى معهم أبان بن سعيد ابن العاص فبعث معاذ بن جبل الى اليمن وأمره أن يقاتل من أطاعه من عصاه ويعلمهم ما فرض الله عليهم ويأخذ منهم ما وجب عليهم لمعرفتهم بمعاذ ومكانه منهم وصدقه ، وكل من ولى فقد أمره بأخذ ما أوجب الله على من ولاه عليه ولم يكن لأحد ممن قدم عليهم أن يقول له ـــ مادام معروفا بالصدق ـــ أنت واحد وليس لك أن تأخذ منا مالم نسمع رسول الله يذكر أنه علينا ، ولا يعقل أن يبعثهم الرسول الا والحجة تقوم بمثلهم على من بعثوا اليهم •

ومن مثل ذلك أمر السرايا ، فقد بعث فى بعث مؤته زيد بن حارثة وقال « فان أصيب فجعفر فان أصيب ، فابن رواحه » وبعث ابن أنيس

---

(١) سنن أبى داود جـ ٢ ص ١٣٣ ظ ١٣٤ •

سرية وحده ، وبعث امـراء سراياه وكلهم حاكم فيما بعثه فيه لأن عليهم أن يدعوا من لم تبلغه الدعوة ويقاتلوا ممن حل قتاله ، وكذلك كل بعث أو صاحب سرية .

وبعث الرسول الرسل الى الملوك يدعوهم الى الاسلام ، ولم يبعثهم الا الى من قد بلغته الدعوة وقامت عليه الحجة فيها ، والا يكتب فيها دلالات لمن بعثهم اليه على أنها كتبه ، وقد تحرى فى الرسل أن يكونوا معروفين فى النواحى المرسلين اليها ، والا طلبت الدلالة على أنهم رسله ومتى وجدت وجب العمل بما حملوا وظلت كتب الرسول تنفذ الى ولاته بالأمر والنهى ، ولم يكن لأحـد من ولاته ترك أنفـاذ أمره ، ولم يكن ليبعث رسولا الا صادقا عند من بعثه اليه ، وهكذا كانت كتب خلفائه من بعده وعمالهم ، وما أجمع المسلمون عليه من أن يكون الخليفة واحدا والقاضى واحدا والامير واحدا ، والامام واحدا ، فاستخلفوا أبا بكر ، واستخلف أبو بكر عمر ، ثم عمر أهل الشورى ليختاروا واحدا ، ثم الولاة من القضاء وغيرهم فنفذوا أحكامهم ، ويقيموا الحدود ، وينفذ من بعدهم أحكامهم ، وأحكامهم أخبار عنهم .

ان الامام هنا ينفذ الى أعماق الحياة العملية للمسلمين ليستخرج الدلالة على حجية خبر الواحد ، فلا تكفيه الأخبار المفردة التى تحمل الدلالة على ذلك ، وانما يتسلسل بفكره الى كل تطبيق للأوامر والنواهى فى الحياة العامة ، والذى تكمن فيه الدلالة على أن حجية خبر الواحد تتغلغل الى ضروب الحيـاة المتشعبة فهى موجودة فى نظام الخلافة ، وفى نظام الرسل وفى نظام السرايا ، وفى نطاق الفتاوى تصدر عن الفقهاء ، وفى نطاق الاحكام يصدرها القضاة ، وبذلك يخرج بالحجية على خبر الواحد من نطاقها الضيق فى المرويات التى أخذ بها وأعملت ، على عهد الرسول الى ذلك الشمول الذى يستغرق حياة الجماعة الاسلامية بجوانبها المختلفة، وديدنه فى ذلك كله ابراز الخطأ فى القول بأن خبر الواحد ليس حجة ، وأن حجيته تقررت فى حياة الرسول بأكثر من طريق ، وتقررت بعد انتقاله الى الرفيق الأعلى باجماع المسلمين على تلقيها فى واقع حياتهم بالقبول وسريان ذلك مع تتابع الزمن واطراد الحياة .

ويستطرد الامام فى الاستمداد من واقع الحياة الاسلامية فيقول ان القاضى عندما يقضى لرجل على رجل انما يقضى بخبر أخبر به عن بينة تثبت عنده ، أو باقرار من الخصم أقر به عنده فأنفذ الحكم فيه ، فلما

ألزمه أن ينفذه بعلمه كان ذلك اعتمادا على ماأخبر به ، وكان فى ذلك مثله مثل المخبر بحلال أو حرام ، ولا يحكم القاضى بشهادة شهود على رجل لم يحاكم اليه ، أو باقرار من خصـــم لم يخاصم اليه فى أن يأخذ منه ماشهد به عليه لمن شهد له به ، كان ذلك فى معنى الشهادة عند غيره ممن اختص بالفصل فى النزاع فلا يقبل الا بشاهد معه •

ويورد الامام ما روى عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قضى فى الابهام بخمس عشرة ، وفى التى تليها بعشر ، وفى الوسطى بعشر ، وفى التى تلى الخنصر بتسع ، وفى الخنصر بست ، وذلك لأن عمر كان يعلم أن الرسول قد قضى فى اليد بخمسين ، وكانت اليد مكونة من خمسة أطراف مختلفة الجمال والمنافع فنزلها منازلها فحكم لكل واحد من الأطراف بقدره من دية الكف ، فكان ذلك قياسا على الخبر فلما وجد الناس كتاب آل عمرو بن حزم وفيه أن رسول الله قال « وفى كل اصبع مما هنـــالك عشر من الأبل » صـــاروا اليه بعد أن تثبتوا أنه كتـــاب الرسول ، ويخرج من هذا بدلالات **احـــداها** : قبول الخبر الواحـــد والأخذ به ، **ثانيها** : أن الخبر يقبل فى الوقت الذى يثبت فيه وان لم ينص عمل من **الأئمة** بمثل الخبر الذى ثبت بعدهم ، ودلالة ثالثة : وهى أن عمل الأئمة اذا وجد خبر عن النبى يخالفه ترك عملهم للخبر المروى عنه ، ودلالة رابعة : وهى أن حديث رسول الله يثبت بنفسه لا بعمل غيره ، فانه لم يعترض أحد على ترك فعل عمر عندما ثبت الخبر عن الرسول بغيره ، ولو بلغ ذلك عمر نفسه لرجع عما فعل الى فعل النبى اتباعا لأمره وفعله •

وهذا ومثله يؤدى بنا الى أنه اذا لم تكن سنة فالقول يكون من جهة الرأى حتى وجدت السنة ترك الرأى وأخذ بها اذا كانت بخلافه ، كما يبطل القول بأن الســـنة لا تثبت الا بخبر بعدها ، ومن هذا القبيل ما روى عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب كان يقول : الدية للعاقلة ولا ترث المرأة فى دية زوجها شيئا حتى أخبره ـــ الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب اليه أن يورث امرأة أشيم الضبابى من ديته فرجع عمر اليه [1] ومنه ماروى عن طاووس أن عمر قال « اذكر الله امرأ سمع عن النبى فى الجنسين شيئا ؟ فقام حمل بن مالك النابغة ، فقال : كنت

---

(١) مسند الامام أحمد ج ٣ ص ٣٥٢ .

بين جاريتين لى ، يعنى ضرتين ــ فضربت احداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله بغره ، فقال عمر ، لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره [1] أو ان كدنا نقضى فى مثل هذا برأينا ، أى أن عمر كاد يقضى بالسنة الموجودة ، وهى أن فى النفس مائة من الابل ، ولا يعدو الجنين ــ أن يكون حيا ففيه مائة أو ميتا فلاشىء فلما أخبر بقضاء الرسول فيه سلم له ، ولم يجعل لنفسه الا اتباعه ، وترك حكم نفسه لمخالفته لقضاء الرسول ، وقد رجع عمر عن دخول الشام وفيها الطاعون عن خبر عبد الرحمن بن عوف عن رسول الله » [2] كما سن فى المجوس سنة أهل الكتاب عن خبر عبد الرحمن بن عوف عن الرسول [3] وما روى عن بجالة أنه قال : « لم يكن عمر أخذ الجزية حتى أخبره عبد الرحمن بن عوف أن النبى أخذها من مجوس هجر » [4] وهنا نجد أن عمر قبل خبر عبد الرحمن بن عوف فأخذ الجزية من المجوس وهو يقرأ فى القرآن قوله تعالى « من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » [5] ، كما يقرأ فيه بقتال الكافرين وهم عنده من الكافرين غير أهل الكتاب ، وهو لايعرف فيهم شيئا عن النبى ، فقبل قول عبد الرحمن بن عوف فيهم عن النبى واتبعه .

وان عمر وان كان قد طلب الدلالة على صدق الخبر عند أكثر من واحد فى غير هذا الموضع ، فان طلبه لا يكون الا من وجوه ثلاثة : **الأول :** أن يكون عن حيطة فيكون أوثق عنده ، وأن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد فخبر الاثنين أكثر وهولا يزيدها الا ثبوتا ، **الثانى : أن يكون لم يعرف المخبر فيقف عند خبره حتى يأتى مخبر يعرفه الثالث:** أن يكون المخبر له غير مقبول القول عنده فيرد خبره حتى يجد غيره ممن يقبل قوله .

وطلب عمر الزيادة فى حال أبى موسى كان من قبيل الاحتياط لأن أبا موسى ثقة أمين والدلالة فيما رواه مالك عن ربيعة أن عمر قال لأبى موسى

---

(١) مسند الامام أحمد متصل السند جـ ٤ .
(٢) موطأ الامام مالك جـ ٣ ص ٢٠٦ .
(٣) موطأ الامام مالك جـ ١ ص ٢٦٤ .
(٤) مسند الامام أحمد جـ ١ ص ١٩٠/١٩١ .
(٥) الآية ٢٩ من سورة التوبة .

أما انى لاأتهمك ، ولكنى خشيت أن يتقول الناس على رسول الله [1] وقد أقام الله الحجة فى الكتاب على الخلق بواحد فأرسل لكل قوم نبيا ، وقامت الحجة على نبوتهم بمن شـــاهد أمورها ودلائلها التى خالفوا بها بقية الناس ،وكان الواحد فى ذلك والأكثر من الواحد سواء تقوم الحجة به كما تقوم بهم ، وقال تعالى « واضرب لهم مثلا أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون ، اذ أرســلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث فقالوا انا اليكم مرسلون قالوا ما أنتم الا بشر مثلنا ، وما أنزل الرحمن من شىء ان أنتم الا تكذبون » [2] وكما أقام الله الحجة على خلقه بالرسول الواحد أقامها بالاثنين والثـــلاثة وليست الزيادة فى التأكيد مانعة أن تقوم الحجة بالواحد اذا أعطاه الله ما يباين به الخلق من غير النبيين •

ثم يورد الامام ما روى عن الفريعة بنت مالك بن سنان « أنها جاءت الى النبى تسأله أن ترجع الى أهلها من بنى خدرة ، فان زوجها خرج فى طلب أعبد له ، حتى اذا كان بطواف القدوم لحقهم فقتلوه ، فسألت رســول الله أرجع الى أهلى ، فان زوجى لم يتــركنى فى مســكن يملكه قالت : فقال رسول الله : نعم ، فانصرفت حتى اذا كنت بالحجرة أو فى المسجد دعانى ، أوأمر بى فدعيت له ، فقال : كيف قلت؟ فرويت عليه القصة التى ذكرت له من شأن زوجى، فقال لى امكثى فى بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله ، فقالت : فاعتدت فيه أربعة أشهر وعشرا فلما كان عثمان أرسل الى فسألنى عن ذلك فأخبرته فاتبعه وقضى به[3] وهنا نجد أن عثمان يقضى بخبر امرأة واحدة وهو بين المهاجرين والانصار من صحابة رسول الله ولم يعارضه أحد ولم يطلب هو الى المرأة أن تأتى بمن يعاضــد خبرها •

ويورد ماروى عن طاووس « كنت مع ابن عباس اذ قال له زيد بن ثابت: أتفتى أن تصدر الحائض قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت ؟فقال له ابن عباس : اما لى فسل فلانه الأنصارية[4] هل أمرها بذلك النبى فرجع زيد بن ثابت وهو يضحك ويقول : ما أراك الا قد صدقت » [5] وهنا

---

(١) شرح الزرقانى على الموطأ ج ٤ ص ٧٨
(٢) الآيات ١٣ الى ١٥ سورة يس .
(٣) موطأ الامام مالك ج ٣ ص ١٠٦/١٠٧ .
(٤) هى أم سليم بنت ملحان الموطأ ج ١ ص ٣٦٣ .
(٥) مسند الامام أحمد ج ١ ص ٢٢٦ .

نجد أن زيدا سمع النهى عن أن يصدر أحد من الحاج حتى يكون آخر عهده بالبيت ، وكانت الحائض عنده من الحاج الداخلين فى ذلك النهى، فلما أفتاها ابن عباس بالصدر اذا كانت قد زادت بعد النحر ، أنكر عليه زيد ذلك ، فلما أخبره عن المرأة أن رسول الله أمرها به فسألها فأخبرته صدق المرأة ، ورأى عليه حقا أن يرجع عن مخالفة ابن عباس، وليس لابن عباس حجة غير خبر المرأة ، وزيد هو زيد قربة من رسول الله ، وعلما وفقها ويظل الامام يورد الاحاديث التى يستقى منها أعمال خبر الواحد والأخذ به فيورد حديث ابن جبير فى زعم نوف البكالى أن موسى صاحب الخضر لم يكن موسى بنى اسرائيل ، وتكذيب ابن عباس له اعتمادا على حديث أبى عن الرسول وهو واحد [1] وحديث نهى ابن عباس لطاووس عن الركعتين بعد العصر [2] وزجر ابن عباس له لعدم امتثاله للسنة عن الرسول فى ذلك بآية وجوب طاعة الرسول[3] وحديث ابن عمر عن جواز المخابره — زراعة الأرض بجزء مما يخرج منها — والرجوع عن ذلك بخبر رافع عن نهى رسول الله عن المخابرة[4] وماروى من مفارقة أبى الدرداء لمعاوية بن أبى سفيان لاجازته بيع الذهب أو الورق بأكثر من وزنه مخالفا بذلك نهى رسول الله فيه [5] وماروى عن عمر بن عبد العزيز من قضائه لمخلد بن خفاف برد العبد بالعيب وغلته ، ورجوع عمر عن ذلك لما علم من حديث الرسول فى الرد بالعيب مع الخراج بالضمان » [6] .

ويخرج من ذلك كله ، وبعد ما أورد من الشواهد التى تقوم بها الحجة فى تثبيت خبر الواحد الى أن ذلك الذى كان ولا يزال معمولا به بين علماء المدينة وعلماء مكة ، وعلماء اليمن والشام ، والبصرة ، والكوفة ، فكلهم يحفظ عنه تثبيت خبر الواحد ، والانتهاء اليه ، والافتاء به ، ويقبله كل واحد منهم عمن فوقه ، ويقبله عنه من تحته .

وانه لم يجتمع للامام حفظ اختلاف بين العلماء على تثبيت خبر

---

(١) الجامع الصحيح للبخارى ج ١ ص ٣٥/٣٦ .
(٢) سنن البيهقى ج ٢ ص ٤٥٣ .
(٣) الآية ٣٦ من سورة الاحزاب .
(٤) مسند الامام أحمد ج ٣ ص ٣٠٤ .
(٥) سنن النسائى ج ٢ ص ٣٢٢/٣٢٣ .
(٦) سنن أبى داود ج ٣ ص ٣٠٤/٣٠٥ .

الواحد ، ولا يقول أحدهم بخلافه الا ولديه حديث يخالفه سمعه ممن هو أوثق ممن يرويه له ، أو يكون من يروى له ليس بحافظ ، أويكون متهما عنده أو يتهم من فوقه ممن حدثه ، أو يكون الحديث محتملا معنيين فيتأول فيذهب الى أحدهما دون الآخر ، وأنه لا يمكن لعالم أن يدع خبر واحد ثقة بخبر واحد آخر الا بوجه من الوجوه التى عددها ، وأن من يسلك منهم خلاف هذا المسلك فقد أخطأ بلا عذر يبرر خطأه •

وينتقل الامام بعد ذلك الى وضع مراتب لحجية الآثار فيقسمها على الوجه التالى :

أولا ــ بالنسبة للكتاب والسنة المجمع عليها ، فلا عذر لتاركها ويجب الأخذ بها ، بل يتشدد الامام غاية التشدد على تاركها بأنه يجب استتابته فالحجة هنا يقينية •

ثانيا ــ بالنسبة للسنة من خبر الآحاد الذى قد يختلف الخبر فيه فيكون محتملا للتأويل ، وجاء الخبر فيه عن طريق الآحاد فانه خبر لازم، وأن قبوله من قبيل قبول شهادة العدول ان كان المخبر به ثقة ، ولكنه ليس من قبيل علم الاحاطة كما فى حالة النص القرآنى أو السنة المجمع عليها ، ولا يستتاب تاركه ، وانما الأخذ به قياس على الأخذ بشهادة العدول ، فالحجة هنا قياسية ، ويلاحظ هنا ماسبق أن قرره الامام من أن الحديث بخبر الآحاد أصل فى نفسه وليس مقيسا على الشهادة •

ثالثا ــ بالنسبة للمراسيل فانه يختلف الأخذ بها على وجوه :

١ ــ مرسل مروى عن تابعى شاهد أصحاب الرسول فيؤخذ حديثه بشروط :

(أ) المرتبة الأولى : من مراسيل كبار التابعين : أن ينظر الى مرسله فان شاركه فيه الحفاظ مسندا الى الرسول بمثل ماروى كان فى هذا دلالة على صحته وقبوله ، وكذلك اذا انفرد بارساله •

(ب) المرتبة الثانية : من المراسيل : أن يوافق مرسل التابعى مرسل غيره ممن قبل العلم عنه من غير رجاله الذين قبل عنهم ، وفى هذا دلالة تقوى بها مرسله ، ولكنه فى مرتبة تالية للأول •

ـ **المرتبة الثالثة** : من المراسيل : أن يوافق ماروى عن بعض أصحاب الرسول فتقوم الدلالة على أنه لا يروى مرسله الا عن أصل صحيح ، وكذلك أن وجد أن عامة اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روى عن النبى.

هذا ويجب أن تجتمع للمرسل شروط أخرى عامة ، منها أنه عندما يسمى من روى عنه لايسمى مجهولا ، ولا مرغوبا عن الرواية عنه ويكون اذا شارك أحد الحفـاظ فى حديثه لا يخالفه فان خالفه ووجد حديثه انقص كان هذا دليلا على صحة حديثه ، ومتى خرجت المراسيل عن تلك الشروط لايجوز قبولها ، ومع كل هذا فان حجيته تقع تالية لمرتبة المتصل لان معنى المرسل مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه اذا سمى ، وأن بعض المراسيل ـ وان وافقتها مرسلات مثلها ـ يحتمل أن يكون مخرجها واحدا حتى اذا سمى المأخوذ عنه لم تقبل وتعاضد الضعيفين لا يقوى الأخذ بأحدهما وذلك على وجهين ، **الأول** : أن موافقة قول الصحابى للمرسل تدل دلالة قوية على صحته، **الثانى** : أن يكون التابعى سمع الخبر ممن لوسمى لم يقبل فلما رأى قول الصحابى يوافقه غلط فيه فظنه أمارة صحته فرواه على الارسال ولم يسم من حدثه أياه ، ومع قبول الامام لبعض المراسيل من حديث كبار التابعين اعتمادا على تلك الدلائل التى ذكرها ، فانه يبدو متخوفا ولذلك فهو يصور احتمال الخطأ فيه بصورة قوية .

وعموما فان قبول المرسل حتى من كبار التابعين فيه أقوال ، منها القائل بقبوله مع الحيطة والحذر وتوفر شروط بعينها مثل الذى أورده الامام ، ومنها القائل بعدم قبوله على الاطلاق سواء من كبار التابعين أو من غيرهم ، لأن مخرج المرسل مجهـولا ، ورواية الذى أخذ عنه التابعى لايعرف عدله ، فهو ليس بحجة حتى يعرف عدله ، وممن يقول برفض المرسل ابن الصلاح ليقول ختاما لحديثه عن المراسيل وماذكرناه من سقوط الاحتجاج بالمرسل والحكم بضعفه هو الذى استقر عليه رأى جماعة حفاظ الحديث ونقاد الأثر ، وتداولوه فى تصانيفهم » .

٢ ـ حديث مرسل مروى عن غير كبار التابعين ممن لم يشاهدوا أصحاب الرسول فلا يقبل للأسباب التالية :

(أ) أنهم أشد تجوزا فيمن يروون عنه .
(ب) توافر الأدلة على ضعف مخرج ما أرسلوا .

(ج) كثرة الاحالة عندهم مما يؤدى الى الوهم ، وضعف من يقبلون عنـــه • والعلماء متفرقون فى مناهج الأخذ ، فمنهم من يقنع باليسير من العلم ، ولا يستعين الا بأحد جوانبه ، وقد يكون ماترك أرجح مما أخذ فيكون من أهل التقصير ، ومنهم من يتوسع فيأخذ بجميع جوانبه فيقبل ما لو ترك المكان خيرا له ، ومنهم من تدخل عليه الغفلة فيقبل عن ضعيف ويترك القوى ، ويقبل عن ضعيف اذا وافق قوله ، ويرد حديث ثقه اذا خالفه قوله ، وأن الخبرة وعدم الغفلة تؤديان الى ترك مرسل كل من دون كبار التابعين •

ويضرب مثلا لعدم الأخذ بالمرسل بحديث ابن المنـــكدر « أن رجلا جاء الى النبى فقال يا رســـول الله ان لى مالا وعيالا ، وان لأبى ماله وعياله ، وأنه يريد أن يأخذ مالى فيطعم عياله ، فقال رسول الله أنت ومالك لابيك » •

وهو من غير المعمول به ، لأن من أخذ بهذا جعل للأب الموسر أن يأخذ من مال ابنه ، كما أن الله فرض للأب الميراث من ابنه فجعله كوارث غيره ، وقد يكون أقل حظا من كثير من الورثة والميراث انتقال ملكية الارث بالموت الى الوارث وفى هذا دلالة على أن ابنه مالك للمال دونه، ومع ذلك فان ابن المنكدر الثقة أرسله عن مجهول فانتهى الى خطأ ،ومثله حديث ابن شهاب الزهرى « ان رسول الله أمر رجلا ضحك فى الصلاة أن يعيد الوضوء والصلاة [1] وابن شهاب معروفة مكانته فى الرواية والخبرة بالمحدثين ، وقد قبل هذا الحديث عن سليمان بن أرقم ، لأنه أحسن الظن به ، ثم سكت عنه مرسلا ، فلما سأله معمر فاسند مرسله تبين ضعف من أخذ عنه •

أما الأحاديث المتصلة الثابتة فلا اجماع من الناس على مخالفتها وانما منهم من يأخذ بها ، ومنهم من يدعها ليأخذ بغيرها ، اما أن يجمعوا على خلافهـــا كأجماعهم على بعض المرســـل فهذا لايكون ، والحجة فى رد المرسل واضحة ، أما المستند فهو ملزم يجب الأخذ به[2] •

---

(١) أورده الزيلعى فى نصب الراية ج ١ ص ٥٢ •
(٢) الفقرات من ١٣٠٨/١١٠١ ص ٤٧١/٤٠١ من الرسالة •

وعلى عهده وأصول نظريته ، يسير الامام فى هذا الباب متبعا الحجاج العقلى فى اثبات نظريته متخذا المنهج التطبيقى المعتمد على الطريقة الاحصائية واستخراج النتائج من واقع التطبيق العملى سبيلا ليخرج بالكليات المؤيدة لنظريته حيال السنة بعامة ، وحيال اثبات حجية خبر الواحد على وجه الخصوص وفى ثنايا ذلك نجد العالم الخبير بدواضع الخلاف واسبابها ، والمتيقظ لمواطن زلل العلماء وخفايا هذا الزلل ، والبصير بمختلف المناهج التى اتبعوها والعارف باتجاهات المدارس المختلفة وطرق أخذها للسنة على تباين هذا الأخذ والتصور الفقهى الذى أدى اليه ، وكأن الامام قد أخرج للناس فى هذا العصر ليؤدى تلك المهمة التى عكف عليها وهى انقاذ السنة مما ثار حولها من خلاف ومما لفها من غموض ، ويضع ذلك المنهج الصحيح السليم والأساس الثابت الذى يمكن أن تقوم عليه كل دراسة موضوعية ، واستنباطات فقهية تطرد على الاستمداد من الأصل الثانى الموحد بعد تخليصه من الآثار الكبيرة التى ليست منه الا وهو السنة الثابتة عن الرسول والسنة فحسب ذات المقام الأول اللاحق للكتاب ، وما عداها فهو مرتبة تالية لايلجأ اليه الا حيث لا تكون سنة .

الاجمـــاع :

ينتقل الامام بعد ذلك الى الاجماع وهذا البـاب يستغرق الصفحات من ٤٧١/٤٧٦ من كتابه الرسالة وهو يستهل الباب بما انتهى اليه من وجوب طاعة الله وطاعة الرسول بما فرض الله من طاعته ، وبأنه لايحل لمسلم أن يقول بخلاف أحكام كتاب الله وأحكام السـنة الثابتة عن رسوله ، ثم يلخص ما يثيره الاجماع من تساؤلات ليرد عليها جاعلا من تلك الردود مادة المعـالجة للموضـوع ، والتسـاؤلات التى يثيرها الامام وهى :

١ ــ ما هى الحجة فى متابعة الاجماع وهو ما لم يرد به نص كتاب أو روى عن الرســول ؟

٢ ــ ألا بد أن يكون مصدر الاجماع سنة ثابتة وان لم تحك ؟

وهنا يقسم الامام الاجماع قسـمين فى معرض رده على هـذه

التساؤلات ، الأول : ما أجمع الناس عليه وذكروا أنه حكاية عن رسول الله ، وهذا النوع من الاجماع هو الواجب الأتبـاع لأن عامة الناس لاتجتمع على خلاف سنة الرسول من جهة ، ومن جهة أخرى فان النقل بطريق العامة عن العامة يؤمن معه التواطؤ على الكذب •

الثانى : وهو مالم يذكروا أنه حكاية عن الرسول وهذا النوع يحتمل أن يكون سنة محكية عنه أو غير ذلك ، وفى هذه الحالة لايجوز أن يكون حكاية عنه لأنه من غير المعقول أن يحكى غير مسموع ، كما أنه لا يحكى شيئا يتوهم منه أنه يحتمل غير ماقال •

ثم يورد الاحاديث التى تجمع الدلالة على ضرورة لزوم الجماعة ، فيورد حديث عبد الله بن مسعود عن الرسول أنه قال « نضر الله عبدا سمع مقالتى فحفظها ووعاها وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه ، ثلاث لايغل عليهن قلب مسلم ، اخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم فان دعوتهم تحيط من ورائهم » [1] وما رواه عبد الله بن سليمان بن يسار عن أبيه من أن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية فقال : « ان رسول الله قام فينا كقيامى فيكم فقال : أكرموا أصحابى ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يظهر الكذب ، حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ،ويشهد ولا يستشهد الا فمن سره ببحبوحه الجنه فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الفذ وهو من الأثنين أبعد ، ولا يخلون رجل وامرأة فان الشيطان ثالثهما ومن سرته حسنته ، وساءته سيئته فهو مؤمن[2] •

ويستطرد الامام الى شرح لزوم الجماعة الوارد فى المرويتين فيقول: ان المراد بلزوم الجماعة هو لزوم قولهم ، لا لزوم ابدانهم والقصـد لزوم الجماعة فيما هم عليه من تحليل وتحريم والطاعة فيهما ، ومن قال بذلك فقد لزم جماعتهم ، ومن قال بخلافه فقد فارق جماعتهم ،وأن الغاية من لزوم الجماعة هو أن الغفلة مفارقة لهم وهى واقعة عند الفرقة عنهـم •

---

(١) مسند الامام أحمد ج ١ ص ٤٣٦ •
(٢) اسنده الامام أحمد فى مسنده ج ١ ص ١٨ •

والامام يضيق دائرة الاجماع كما سبق أن أشرنا فى فصول سابقة من هذا البحث ، فالمستفاد من معالجته للاجماع ينتهى بنا الى أمرين

الأول : أن مصدر الاجماع لابد أن يكون سنة ثابتة يذكر أن الرسول قد حكاها وان لم يحك .

الثانى : الاجماع لا يكون معتبرا الا فيما تنقله العامة عن العامة حتى يؤمن فيه التواطؤ .

واننا بالنظر الى الأمر **الأول** نجد أن الاجماع فى أصله يكون على سنة من السنن عمل بها دون حكايتها ، وليس هناك سبب لعدم الرواية هذا الا أن تكون السنة من الشيوع والاستقرار ومعرفة عامة المسلمين بها مما لا تدعو معه الحاجة الى ذكرها ، ويكتفى بتطبيقها اعتمادا على شيوع العلم بها بين الكافة ، وهذا يدخل بنا الى **الأمر الثانى** وهو عدم اعتبار الاجماع ما لم يتأد نقل حكمه بواسطة عامة عن عامة مما يؤمن فيه التواطؤ ، وما أرى الا أن الأمرين يكمل كل منهما الآخر فالأصل فى عدم رواية السنة التى عليها الاجماع يعتمد على ذيوع العلم بها الذى يؤدى بدوره الى عدم الحاجة الى ذكرها ، والذيوع على تلك الصورة التى تنتهى الى عدم الذكر — لعدم الحاجة اليه — لايكون الا على مستوى الكافة ولا يجعل الاعتبار لغيره مما شاع ، مثل اجماع أهل المدينة عند الامام مالك .

القيـاس :

ينتقل الامام بعد ذلك الى القياس ، وهذا الباب يستغرق الصفحات من ٤٧٦/٤٨٦ من كتاب الرسالة ، ويستهل الامام هذا الباب بتعريف القياس — حسب طريقته — بأنه والاجتهاد اسمان لمعنى واحد ، يقول : كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه اذا كان فيه اتباعه ، واذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس » [1] .

ثم يبسط عدة تساؤلات جول القياس تجمع كل ما يثار حوله منها :

---

(١) فقرة ١٣٢٦ ص ٤٧٧ من الرسالة .

هل كل من قاس يستطيع التأكد من أنه أصاب الحق بقياسه الذى انتهى اليه وهل يجوز للقائســين أن يختلفوا فى قياسهم ؟ وهل يتحتم عليهم القياس بطريق واحد ، أم ان لهم اتباع طرق متخالفة وما هى الحجة فى القياس على ظاهر النص دون باطنه ؟ وما الذى يجيز لهم التفرق فى سبيل القياس ؟ وهل هناك فرق بين أن يقيسوا فى شأنهم ، وبين أن يقيسوا فى شأن غيرهم ؟ ومن الذى يجوز له ان يجتهد فيقيس فى شأنه وحده ؟ ومن الذى يجوز له أن يجتهد فيقيس فى شأنه وشأن غيره ؟

تكاد هذه التساؤلات التى يثيرها الامام تشمل كل مايدور حول القياس من أقوال فى الأخذ به وقبوله ، أورده وتركه ، فهى تتناول ما يتردد فى نفس القائس من يقينه أو ظنه فيما انتهى اليه قياســه كما تتناول مسألة جواز اختلاف القائسين ، وجواز تعدد طرق القياس وحجية القياس على الظاهر دون الباطن ، ثم ما يبيح للقائسين الأخذ بطرق متخالفة فى قياسهم ، كما تتناول الفروق بين القائس فى شأن نفسه ، والقائس فى شأن غيره ، ومن الذى يقف به قياسه عند شأن نفسه ، ومن الذى يتجاوز عند شأن نفسه ، ومن الذى يتجاوز

وللاجابة على هذه التساؤلات يعمد الامام الى تقسيم العلم الى أربعة أقسام : أولا : علم احاطة فى الظاهر والباطن وهو ما كان نص حكم الله ، أو سنة لرسول الله نقلها العامة عن العامة ، وهما السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال وفيما حرم أنه حرام ، وهما مما لايسمع أحد أن أن يجهله أو يشــك فيه ، ثانيا : علم حق فى الظاهر وهو علم الخاصة سنته من خبر الخاصة يعرفها العلماء ولم يكلفها غيرهم وهى معروفة لهم ، أو معروفة لبعضهم بصدق المخبر عن رسول الله بها ، وهذا اللازم لأهل العلم أن يصــيروا اليه وهو الحق فى الظاهر ، مثل جواز القتل بشاهدين ، وقد يمكن فى الشاهدين الغلط ، ثالثا : علم الاجماع رابعا : علم الاجتهاد بقياس طلبا لاصابة الحق وهو حق فى الظاهر عند قائسه لا عند عامة العلماء .

ثم ينتقل من ذلك التقسيم العام الى تقسيم فرعى ينحصر فى القياس فيقسمه الى قسمين من حيث اختلاف القائسين فيه ، الأول : أن يكون المقيس فى معنى المقيس عليه ، وهذا لا يختلف القياس فيه ، الثانى : أن يكون المقيس له أشباه فى المقيس عليه ، أى أن تجمع بين الأثنين صفات

شـــبه ، فيلحق الفرع بأكثر الأصول شـــبها به ، وهـــذا قد يختلف القائسون فيه •

ثم يضرب الأمثال لعلم الاحاطة بالحق فى الظاهر والباطن فيقـــول : ان المسلم اذا كان فى المسجد الحرام يرى الكعبة فهو مكلف أن يستقبلها باحاطة اذ هى شاهدة ، وان الصلاة والزكاة والحج فرضت عليه وهو مكلف أن يأتيها باحاطة اذ هو يعلمها ، وفرض جلد الزانى مائة ،والقاذف ثمانين ، وقتل المرتد ، وقطع يد السارق فالمسلمون مكلفون أن يفعلوه بمن ثبت باحاطة ، وسواء كان ذلك كله فى أنفسهم أو فى غيرهم فهم مكلفون بفعله بعلمهم أنه فرض عليهم •

ثم يضرب الأمثال لعلم الاحاطة بحق فى الظاهر دون الباطن فيقول : اننا مكلفون بأن نتوجه الى البيت فى الصلاة اينما كنا ، فهل تجدنا على احاطة من اننا أصبنا البيت بهذا التوجه ؟ أم أن هناك فرق فى التكليف بين المشاهد والغائب ففى المشاهد يكون الالتزام بالتوجه اليه ضرورة لوقوعه تحت المشـــاهدة ولا وجه للتعذر فى تحقيق التوجه ، وفى المغيب يكون الالتزام بالتوجه اليه على سبيل الاجتهاد وفى كلا الحالين نكون قد أدينا ، كما أننا كلفنا أن نقبل عدل الرجل على ماظهر لنا منه من عدالة، وحلال أن نناكحه ونوارثه على ما يظهر لنا من اسلامه ، وقد يكون غير عدل فى الباطن ، ولكنا ماكلفنا غير الظاهر ، ويكون حراما عند غيرنا ان علم منه كفرا الا قتله ومنعه المناكحة والموارثة ، وما أعطيناه وبذلك يتضح أن الفرض هنا متعلق بمبلغ العلم من اختلاف الحال فى الرجل الواحد وبات كل مؤديا ما عليه على مبلغ علمه وهكذا فى كل ماطلبت فيه الدلالة باجتهاد القياس انما التكليف فيه مرتبط بما فيـــه من ظاهر الحق المعتمـــد على مبلغ العلم •

وقد يختلف الحكم فى الأمر الواحد اذا ما اختلفت أسبابه فقد يحكم على الرجل باقراره ، أو بالبينة تقوم عليه أو باليمين أن أنكر ، فان امتنع فبيمين خصمه مع العلم بأن الاقرار أصـــدق من شهادة الغير لأن الشاهد قد يغلط أو يكذب ، وأن شـــهادة العدول أقرب الى الصـــدق من امتناع المدعى عليه عن اليمين ، والأخذ بيمين خصمه اذا كان غير عدل ، فنأخذ منه باســـباب بعضـــها أقوى من بعض واذ رجع عن اليمين أخذنا منه بالرجوع عن يمينه وهذا أضعف مما قبله ، ومع أن أقوى الاســـباب

فى هذا هو الأخذ باقراره ، الا أنه قد يقر عن نسيان ، أو خطأ ، ولكنه يؤخذ منـــه به ولكننا كلفنا أن نفعل هـــذا ، كلفنا الحق من وجهـــين ، أحدهما : حق باحاطة فى الظاهر والباطن ، والآخـــر : حق بالظاهر دون الباطن .

ثم يورد الأدلة على التكليف فى الوجه الآخـــر فيما يختص بالأخـــذ بالظاهر دون الباطن من قوله تعالى « و لايحيطون بشىء من علمه الا بما شاء » (١) فالله أعطى الناس من علمه ما شاء وحجب عنهم ما شاء وقوله تعالى « يسئلونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكراها ، الى ربك منتهاها » (٢) وما رواه عروة ابن الزبير عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت : « لم يزل رسول الله يسأل عن الساعة حتى أنزل الله (فيم أنت من ذكراها) فانتهى (٣) فغيب الله عند صلوات الله عليه بعض علمه وقال تعالى : « قل لا يعلم من فى السموات والأرض الغيب(٤) الا الله » فخص ذاته بعلم الغيب ، وقال تعالى : « ان الله عنده علم الساعةوينزل الغيث ويعلم ما فى الارحام ، وما تدرى نفس ماذا تكسب غدا ،وما تدرى نفس بأى أرض تموت ان الله عليم خبير » (٥) ومن هنا كان النـــاس مكلفين بأن يفعلوا ، ويقولوا ما أمروا به ، وينتهوا اليه ، غير متجاوزيه لأنه تعـــالى علمهم أشـــياء وحجب عنهم أشـــياء ، وحكمهم منوط بما علموا » (٦) .

الاجتهـــاد :

ينتقل الامام بعد ذلك الى باب الاجتهاد ، وهو يستغرق الصفحات من ٤٨٧ الى ٥٠٣ من كتابه الرسالة ، والاجتهاد كما يتصوره الامام هو طلب معرفة الحق بظاهر الدلالة ، والعباد مكلفون بهذا الطلب أى الاجتهاد الى بلوغ الحق ، وهم على الحق ما اجتهدوا فى طلبه على ظاهر دلائله أصابوه أم لم يصيبوه ، وأكاد اقرر الاجتهاد فى ذهن الامام بالقياس من حيث تشابه الطريق الموصلة الى كل ــ طبقا لهذا التصـــور ــ فالطريق عنده عبارة عن محاولة بلوغ الحكم فى مغيب عن طريق حكم فى ظاهر اعتمادا على ظاهر دلالة جامعة بينهما .

(١) الآية ٢٥٥ من سورة البقرة .
(٢) الآيات ٤٢/٤٤ من سورة المنازعات .
(٣) الدر المنثور لابن مردويه ج ٦ ص ٣١٤ .
(٤) الآية ٦٥ من سورة النمل .
(٥) الآية ٣٤ من سورة لقمان .
(٦) الفقرات من ١٣٢١/١٣٧٦ ص ٤٧٦/٤٨٦ من الرسالة .

وهذا أقرب ما يـكون الى ما انتهى اليه الاصطلاح المتأخـر عنـد الأصوليين فىشأن القياس ، والامام يعمد الى طريق الشرع التطبيقى على عادته مستهدفابلوغ القاعدة العكسية،فيقول ان المصلىكلف بالتوجه شطر البيت الحـرام اذا كان مغيبا عنه بتوجيه النص فى قوله تعالى : « ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره » (١) والتوجه شطر المسجد وهو مغيب لا يكون الا باجتهاد فى اصابته ، اعتمادا على دلائل ظاهرة تجمع للتوجه اليه بما يغلبه الظن من أن اصابته قد وقعت له من هذا التوجه ، وقد يحقق توجه هذا القائم على الاجتهاد اصابة البيت أو لا يحقق ، وفى كل هو قد اجتهـد محاولا الاصابة بظاهر دلائل توافرت له ، ومثله تلمس العدالة فى الشاهد فهى قائمة على ما اجتمع لمن عدله عن ظواهر حاله التى ترجح لديه عدالته بطريق اجتهاده وقد يصيب فى تعديله له أو يخطىء ، ولكنه الاجتهاد فى تحقيق المثل فى قتل الصيد مع العمـد فى الاحرام بتوجيه النص فى قوله تعالى : « لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة(٢) والاجتهاد فى طلب المثل من النعم على الدلائل الظاهرة التى تقرب التماثل المطلوب تحقيقه فى الهدى بحكم العدول بغية الانتهاء الى حكم الله تعالى فى الآية ، وقد ينتهى المجتهد الى اصابة ما يريد أولا ينتهى وفى كلا الحالين هو مثاب على ذلك وان اختلفت درجة أثابته لحديث رسول الله فيما رواه عنه عمرو بن العاص رضى الله عنه أنه قال : « اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، واذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر » (٣) .

ومن هنا فان الاجتهاد لا يكون الا على طلب عين مغيبة بدلالة ، وأنه قد يسع الاختلاف من له الاجتهاد ، ذلك أن الله من على العباد بالعقول للاستدلال بها على الفروق بين المختلف ، ومن أهم السبل الى الحق نصا ، ثم دلالة فالنص فى الأمر بالتوجيه الى البيت ــ فى مسألة التوجه الى القبلة، فيما نص بالتوجه اليه ، وطلب الدلالة والتأخر فى حالة تغيبه عنهم ، ثم وضع العلامات التى يهتدى بها فى تلمس الدلالة على صحة

---

(١) الآية ١٥٠ من سورة البقرة .
(٢) الآية ٩٥ من سورة المائدة .
(٣) الجامع الصحيح للامام مسلم ج ٥ ص ١٣١ ط التحرير .

التوجه فقال تعالى : « وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر » وقوله تعالى : « وعلامات وبالنجم هم يهتدون » [1] .

وبذلك فرض عليهم تكلف الدلالات استعانة بالعقول المركبة فيهم ليقصدوا قصد التوجه للعين التى فرض عليهم استقبالها فان فعلوا مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل فقد أدوا ما عليهم ، كما أبان أن التوجه شطر البيت لا أصابة البيت بعينه بكل حال ، وليس لهم سوى ذلك [3] .

ومن هنا نجد أن الامام لا يكاد يفرق بين القياس والاجتهاد ، بل انهما عنده كما قرر فى صدر معالجته لموضوع القياس اسمان لمعنى واحد ، فكلاهما يتوصل الى الحق فيهما بطلب الدلائل الظاهرة التى تنتهى باجتماع شبه بين ظواهر فى معروف ومغيب فتنسحب أحكام المعروف على المغيب بمقتضى هذه الظواهر التى تجمع بينهما وكذلك فالاجتهاد لا يكون الا على مطلوب ، والمطلوب لا يكون ابدا الا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها اليها ، أو تشبيه على عين قائمة كما يقرر الامام [4] .

الاستحسان :

ينتقل الامام الى باب الاستحسان وهو يستغرق الصفحات من ٥٠٣ الى ٥٢٣ من كتاب الرسالة ، والامام يبدؤه بابطال الاستحسان ، وعدم اجازته الا اذا وافق الخبر ، والخبر عنده الكتاب والسنة ، أى أن الاستحسان ان لم يكن معتمدا على أصل من تلك الأصول فهو غير معتمد عنده بل هو محرم [5] ولكنا نتساءل هنا ــ قبل الاسترسال مع الامام فيما أورده عن الاستحسان فى كتابه الرسالة ــ هل كانت كلمة الاستحسان فى عصر الامام تنتهى بسامعها الى ما انتهى اليه المعنى المستقر فى الاصطلاح المتأخر للكلمة من أنه القياس الخفى ذو الأثر الأغلب على قياس ظاهر ورجحته قوة أثره وتغوضى عن خفائه ، أم أنها كانت تنتهى بالسامع الى أبسط من هذا بكثير يساير العصر ويواكب البيئة

---

(١) الآية رقم ٩٧ من سورة الانعام .
(٢) الآية رقم ١٦ من سورة النحل .
(٣) الفقرات من ١٣٧٧/١٤٥٥ ص ٤٨٧/٥٠٣ من الرسالة .
(٤) الرسالة ص ٥٠٣ .
(٥) الفقرات ١٤٥٦/١٤٥٧ ص ٥٠٣/٥٠٤ من الرسالة .

المادية والمعنوية ويخالف المعنى الاصطلاحى كل المخالفة ويبتعد عنه كل البعد .

الواقع أن هناك تخالفا يجمل بنا الا ننكره حول معنى الاستحسان ، وما كانت تؤديه اللفظة سواء اختلفت بها الأعصر أم البيئات أم المذاهب فالكلمة مستخدمة عند الامام مالك بكثرة توحى بأنه منشىء الاستحسان ولكن النظرة الفاحصة فى تراث مالك الفقهى تنتهى بالمعنى عند الترجيح بين حكمين فى مسألة واحدة مؤداها واحد على أصل واحد يمتاز احدهما بالتشدد والآخر باليسر ، أو ما شابه ذلك مما يرتفع بالمعنى الى اعتبار استحسانه أصل شرعى مفرد قائم على التلذذ ، أو حتى الى ماانتهى اليه ابن العربى من أن الاستحسان عند المالكية والحنفية هو العمل بأقوى الدليلين،اذ أن هذا تدرج لا شك يتباعد وعصر مالك والشافعى،ويماثله ما قاله بعد ذلك ابن العربى أيضا من أن الاستحسان ايثار ترك مقتضى الدليل للعرف ، أو للاجماع ، أو للمصلحة أو للتيسير ورفع المشقة [1] ، أو الى المعنى المستمد مما كانت تردده الحنفية من أن القياس يقتضى الحظر ، والاستحسان يقتضى الاباحة فيتوهم من ذلك أنهم جعلوه دليلا شرعيا يعارض دليلا مثله ، أو ما انتهوا اليه من أنه نوع من القياس الخفى ذو أثر قوى رجح على قياس ظاهر من أجل ذلك الأثر القوى ، فان تلك المفاهيم والتعاريف التى تواردت على لفظة الاستحسان وليدة عصور وبيئات ومذاهب مختلفة ما فى ذلك ريب .

والذى لا شك فيه أن لفظة الاستحسان لو انتهت الى ما انتهت اليه فى عصر الامام الشافعى وتأدت اليه بهذه الصورة لكان له فى الاستحسان رأى مخالف لما انتهى اليه ، فالاستحسان بتعريف أبى الحسن الكرخى الفقيه الحنفى « هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول » [1]، ومعنى هذا أن يجىء الحكم على سبيل الاستثناء من قاعدة اضطرارية لأمر عارض يجعل الخروج عن القاعدة أقرب الى الشرع من الاستمساك بها ، أى يجعل الاستحسان أقوى استدلالا فى المسألة المعروضة من

---

(١) الاعتصام للشاطبى ج ٢ ص ٣١٩/٣٢١ .
(٢) فخر الاسلام البزدوى ص ١١٢٣ .

القياس فالاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه حكم فى مسألة جزئية ولو نسبيا فى مقابل قاعدة كلية فيلجأ اليه الفقيه فى هذه الجزئية لكيلا يؤدى الاغراق فى الاستمساك بالقـاعدة الى الابتعاد عن حكم الشرع وروحه ومعناه ، ولذا فانا نلفت الى اننا يجب أن ننظر الى مناقشة الامام للاستحسان بعين عصره، وبيئته الخاصة ــ والعامة ، ومن خلال اتجاهه الخاص فى ترجيح الظاهر على الخفى ، وأخـذه للأصـول أخذا ماديا موضوعيا ، حتى توزن آراؤه بميزان دقيق ، ولا يبدو جامدا معارضا كل محاولة لاثراء التراث الفقهى وكل ما يعتبر تفريعا على أصوله بغرض اغناء مادته ، والآن سنعود لمتابعة الامام فى مناقشته لهذا الأصل ــ ان جاز هذا الاطلاق على الاستحسان ــ لنرى ما اعتمد عليه الامام لرفضه وعدم اباحة العمل به •

يقول الامام اننا لو أجزنا تعطيل القياس ــ نزوعا الى الاستحسان وهو الذى تطرد فيه القاعدة على أصول معتمدة قطعية الدلالة فى الشريعة بطرق معلومة متعارف عليها لا يجوز مخالفتها ، فان ذلك سيؤدى بدوره الى أن يستحسن كل من كان له أدنى نصيب من العلم ولو لم يكن أهلا لذلك ، هذا باعتبار أن الاستحسان ليس نوعا من القياس الخفى كما يقرر متأخرو الحنفية،وانما باعتباره ميلا الى نوع من التخريج على غير أصل وهو ما لا يجيزه الامام ، اذا لقول بغير خبر ولا قياس عنده غير جائز فالاجتهاد ــ كما أمر به الرسول ــ لا يكون الا على طلب شىء بالاعتماد على الدلائل والدلائل هى القياس فى نظره ، وليس الاستحسان كذلك ، وأنه اذا كان يجوز أن يطلب الى شخص أن يقوم سلعة وهو من غير أهل الخبرة بثمنها أو بسوقها ، فكذلك لا يجوز لفقيه أن يقوم شيئا على غير مثال بدلالة والا كان متعسفا ، فاذا لم نجز هذا فى تقدير السلع اليسيرة فى الأموال ، فمن باب أولى الا يلجأ اليه فيما أحل الله وحرم ، ذلك أن الاستحسان ضرب من التلذذ ، أما القياس فلا يقول به الا عالم بالاخبار ــ الكتاب والسنة ــ مدرك لأوجه التشبيه عليها •

ومن هنا وجب على العـالم الا يفتى الا عن طريق الخبر اللازم أو القياس بالدلائل فهو اما متبع خبر ، أو طالب خبرا بالقياس ، مثله فى ذلك مثل المتجه الى البيت وهو مشاهد له ، أو طالب الاتجاه اليه بطريق الاستدلال ، أما القول بغير خبر لازم ، أو ــ قياس على خبر فهو يؤدى

الى اثم ،كماييبيح لغير أهل العلم أن يفتوا ، وأنه ليس لغير رسول الله أن يفتى على غير علم مضى من كتاب وسنة وأجماع وقياس عليها .

ينتقل الامام بعد ذلك الى تحديد شروط القائس ، فيقول : « ولا يقيس الا من جمع الآلة التى له القياس بهـا وهى العلم بأحكام كتاب الله ، واضعا بذلك الكتاب وعلومه فى الترتيب الأول : من الشروط فهو يجب أن يكون على علم بأحكام الكتاب ، فرضه ، وأدبه وناسخه ، ومنسوخه، وعامه ، وخاصه ، وارشاده والشرط الثانى : أن يكون على علم بموقف السنة من الكتاب واجماع المسلمين يقول : « ويسـتدل على ما احتمل التأويل منه بسنن رسـول الله ، فاذا لم يجد سنة فباجماع المسلمين ، فان لم يكن اجماع فبالقياس » ومن شروط القائس الا يقيس الا اذا كان عالما بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف ، واجماع الناس ، ولسان العرب ، وأن يكون صحيح العقل ، ليفرق بين المشتبه ، والا يعمل بالقول به دونتثبيت والا يمتنع من الاستماع ممن خالفه لأنه قد ينتبه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد ، وأن يبلغ فى ذلك غاية الجهد والانصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول ــ وترك ما يترك ، وأن يعتنى بما خالفه ، عنايته بما يقوله حتى يعرف فضل ما يصير اليه على مايترك ولا يجيز له تمام العقل القياس مالم يكن على علم بما سبق كما لا يجوز لمن عرف ذلك بطريق الحفظ دون أن يقيس لأنه قد يذهب عليه فهم المعانى ، أو كان حافظا مقصر العقل ، أو مقصرا عن علم لسان العرب لعدم اجتماع الآلة التى يجوز بها القياس فمن اجتمع له الحفظ كان عليه الاتباع ولا يجوز له القياس [1] .

ولست أجد فيمن سبق الامام من وضـع مثل تلك الشروط الدقيقة المحكمة لقائس ، فهى خلاصة تجربة دقيقة لفقيه أصولى عالم مقدر تمام التقدير للمسئولية المترتبةعلى ما يؤدى اليهاجتهاد المجتهد وقياس القائس وما لذلك من أثر بعيد فى حياة الجماعة الاسلامية وتعلقه بتراثها المقدس ، مع حيطة دينية ، تشع من ايمان عميق ، وقدسـية تتغلغل الى اعماق النفس فتوجه الاجتهاد فى حذر وتحيطه بسياج متين من التقوى ، وتبرز المسئولية الدينية فى ذلك العمل بوضوح وقوة ، ولا تترك ثغرة الا وتسدها أمام كل انحراف عن الطريق السوى،ان الامام ليبلغ القمة وهو يتلمس

---

(١) الفقرات من ١٤٥٨/١٤٧٩ ص ٥٠٥/٥١١ من الرسالة .

مواطن الضعف والوهن فيدل عليها ويحـذر منها ، ويتحسس مواطن الحيطة والحذر فينادى باتباعها ويرشد اليها ، رائده الحق وديدنه الرشد فلله دره ، رسم الطريق ، وأنار السبل وكان سباقا كدأبه .

وينتقل الامام بعد ذلك العرض المستفيض للشروط الواجب توافرها فى القائس الى شرح القياس شرحا تطبيقيا على طريقته المألوفة من عرض للأمثلة تستفاد منه القاعدة الكلية التى يرمى الى ابرازها عن طريق المناقشة مع ابراز للاتجاهات المخالفة مركزا على مخالفيه من المدرسة العراقية خاصة فى أبواب القياس والاستحسان من الابواب التى كانت تمتزج بالنزعة العقلية المفرقة والجنوح الى الفروض البعيدة فى تلك المدرسة .

ويضرب الامام الأمثال للنوع الأول من القياس بقول الرسول « ان الله حرم من المؤمن دمه وماله ، وأن يظن به الا خيرا [1] يقول الامام فاذا كان التحريم يقع على الا يظن به الا الخير فكان تحريم القول بغير الخير أولى قياسا ، وبقوله تعالى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره » [2] فيكون ما هو أكثر من مثقال ذرة من الخير أحمد ، ويكون ما هو أكثر من مثقال ذرة من الشر أعظم اثما، على القياس .

وأنه قد أبيح للمسلمين دماء أهل الكفر المقاتلين غير المعاهدين ، وأموالهم لا يحظر عليهم منها شىء فكان ما ينال من أبدانهم دون الدماء ، ومن الأموال دون كلها أولى أن يكون مباحا ، وتلك قاعدة الأخذ بالاكثر، اذ أحل الأقل وتجنب الأكثر اذا حرم الأقل ، والعكس أى الأخذ بالأقل اذا احل الأكثر وتجنب الأقل اذا حرم الأكثر ، وهى من باب تغليب حكم الجزء على الكل منعا واباحة ، أو تغليب حكم الكل على الجزء منعا واباحة وهى نوع من القياس البسيط الذى لا يعتمد على طرفين متخالفين مع وجود وجه شبه يسمى بالصلة الموجبة لانسحاب الحكم فى احدهما منصوصا على الآخر مما لم ينص عليه ، والامام يقرر فى الرسالة أن هذا النوع من القياس مختلف على ادراجه تحت اسم القياس بين

---

(١) هنا ليس حديثا مستقلا روى عن الرسول وانما هو استخلاص من جملة . أحاديث .

(٢) الآيات ٧ ، ٨ من سورة الزلزلة .

العلماء فمنهم من يجيز اطلاق القيـاس عليه ، ومنهم من يمنعه لاتحاد الطرفين ، وشرط القياس تخالفهما [1] .

اما النوع الثانى : فهو المستنبط من قوله تعالى : « والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة ، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف » [2] وقوله تعـالى : « وان أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم اذا سـلمتم ما آتيتم بالمعـروف » [3] وأمر الرسول لهند بنت عتبه أن تأخذ من مال زوجها أبى سـفيان ما يكفيها وولدها منه ــ وهم ولده ــ بالمعروف بغير أمره .

فدل الكتاب والسنة على أنه على الوالد رضاع ولده ونفقتهم صغارا ، اذ الولد من الوالد فجبر على صلاحه فى الحال التى لا يغنى الولد فيها نفسـه .

ويقتضى القيـاس ما دام الولد من الوالد أنه اذا بلغ الأب الا يغنى نفسه بكسب ولا مال فعلى ولده صلاحه فى نفقته وكسوته ، وينسحب هذا الحكم على الوالدين وان بعدوا ، والولد وان سـفلوا ، فينفق كل غنى منهم محترف على كل محتاج غير محترف ، والقيـاس هنا قياس مشابهة والعلة فيه الحاجة عند كل .

وقضى الرسول فى عبد دلس للمبتاع فيه بعيب ، فظهر عليه العيب بعد ما استغله ، أن للمبتاع رده بالعيب ، وله حبس الغلة بضمانه للعبد .

فاستدللنا أن الغلة ليست من الصفة حتى يكون لها صحة من الثمن ، وانما هى حادثة فى ملك المشترى وأنها نظير ضمان المشترى للسلعة ، ذلك أنها ان ــ هلكت وهى فى حوزته كان عليه ثمنها ، وقيس على ذلك ثمر النخل، ولبن الماشية وصوفها وأولادها، وولد الجارية، وكل ماحدث فى ملك المشترى لضمانه ، وكذلك وطء الأمة الثيب وخدمتها قياسا على السنة فى حديث الرسول فيما رواه عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين عن رسول الله أنه قال : « الخراج بالضمان » [1] .

---

(١) الفقرات من ١٤٩٥/١٤٤٧ ص ٥١٦/٥١٤ .
(٢) الآية ٢٣٣ من سورة البقرة .
(٣) الآية ٢٣٣ من سورة البقرة .
(٤) المستدرك للحاكم ج ٢ ص ١٥ .

ويعرض الامام لما يخالفه فيه العراقيون فقد منعوا القياس فى اعتبار وطء الأمة وان كانت ثيبا خراجا من حق المشترى ، بل جعلوا ذلك مانعا من الرد ، وكذلك فى مثل النخل والبان الماشية وأصوافها ونتاجها ، وولد الجارية باعتبار أن هذه جزء منها ، والخراج ليس جزءا من العبد .

ويبرز الاختلاف بين الامام والعراقيين فى أن الامام لا يمنع ذلك باعتبار أن هذه الأشياء حادثة فى ملك المشترى فهى متشابهة من هذا الوجه ، بينما يمنعه العراقيون باعتبار أن كسب العبد ليس جزءا منه ، وثمر النخل وولد الجارية والماشية منها ، ورد الامام بأن كل ما صار فى ملك العبد بغير طريق الكسب فهو آيل للمشترى مثل الهبة ، وهى خارجة عن الخراج اذا اعتبر الخراج على قول العراقيين كل ما جاء بطريق الكسب وأن آيلولته للمشترى ترجع الى أنه يستغل وقته الذى هو ملك للمشترى أصلا فى هذا الكسب ، ولما كانت الهبة ليست بخراج على قول العراقيين فكيف انتهوا بالحكم للمشترى بها وفى مقابل هذا الاعتراض يرد العراقيون بأنه وان كانت الهبة ليست بخراج فهى حادثة فى ملك المشترى ، وهى من حقه ، وهنا يقيم عليهم الامام الحجة باحقية المشترى فى كل مايحدث فى ملكه من أشياء .

ويخالف المالكية الامام فى ولد الجارية تأسيسا على الضرر الناشىء من الفصال بين الطفل وأمه، وهى نظرة انسانية رغم اعتبار الجوارى مالا، فيها تغليب للاعتبار الانسانى الذى يدخل ليمنع الفصل وما يترتب عليه من اضرار للطفل والأم معا، أما الامام فيعتبرها جميعا مالا ، وينتهى به الى أن كلمة الخراج تستغرق كل ما يحدث فى ملك المشترى ويبيح له امتلاكه اذا رد بالعيب استدلالا بحديث الرسول « الخراج بالضمان » [1] .

وفى معرض ايراده لانواع القياس يورد حديث أبى سعيد الخدرى عن الرسول أنه « نهى عن الذهب بالذهب ، والتمر بالتمر ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير الا مثلا بمثل يدا بيد » [2] وهذا النهى فى الحديث ينتهى الى معنيين . الأول : الا يباع صنف من هذه الاصناف بمثله

---

(١) الفقرات من ١٥٠٣/١٥١٧ ص ٥١٨/٥٢٣ من الرسالة .
(٢) نيل الاوطار للشوكانى ج ٥ ص ٢٩٧ .

واحدهما نقد والآخر دين ، والثانى : الا يزاد فى واحد منهما شيء على مثله يدا بيد .

وهكذا كل ما كان فى معناها فهو محرم بالقياس عليها ، فيقاس عليها كل ما أكل مما بيع موزونا لأنها تجتمع فى أنها مأكولة ومشروبة ، وكلاهما اما قوت للناس وهو ما يمسك الرمق ، واما غذاء وهو ما يكون به نماء الجسم وقوامه ، والوزن فى معنى الكيل فيهما ، ولا يجوز قياسه على الوزن فى الحديث وهو الذهب لأنه مباح بيع المأكولات بالذهب لأجل ، وهذا غير جائز فى المأكولات والمشروبات الا يدا بيد ، ومن هنا كانت المفارقة ، ومن هنا نجد أن حكم المأكول المكيل هو حكم المأكول الموزون ، اما الدنانير والدراهم فهى محرمات فى أنفسها ولا يقاس شيء من المأكول عليها لأنه ليس معناها ، بينما المأكول المكيل محرم فى نفسه ويقاس عليه ما فى معناه من المكيل والموزون وذلك لفروق عدة بينهما أهمها :

(ا) أنه من المتفق عليه اجازة شراء الطعام المكيل والموزون بالدنانير والدراهم الى أجل ، ولا يجوز ذلك فى الدنانير والدراهم .

(ب) أن الدراهم والدنانير لو اكتسبت وأدى حق الزكاة فيها ثم بقيت لعام آخر أديت عنها الزكاة فى كل عام وليس كذلك فى المطعومات فانه لو أدى عنها حقها عند الحصاد لم تكن عليها بعد ذلك زكاة [٣] .

والامام هنا يجيز قيـــاس الموزون على المكيل تحريما فى المطعومات لأنها متجانسة فهى اما غذاء واما قوت ، والنوعان قد يختلف المستخدم منهما من اقليم لآخر فوجب أن يمتد القياس الى غيرهما، بعكس الذهب والورق فانهما وان كانا من المحرمات لنفس العلة ، وهى ربا الفضـــل الا أن التحريم فى نفسيهما فحسب ولا يمتد لغيرهما لوقوع العمـــل بشراء المطعومات بهما لأجل واجازته .

ويستطرد الامام فى ايراد الامثلة للقياس ، فيورد المقيس عليه والمقيس مع عرض للخلاف بين مذهبه ومذهب العراقيين ، فيعرض للقياس فى ديات القتل الخطأ والقتل العمد ، ولمسألة المسح على الخفين ، ويعرض فى ثنايا الحديث لآراء الامام مالك فى الدية ، ويهاجم اجماع أهل المدينة

---

(١) الفقرات من ١٥١٨/١٥٣٥ ص ٥٢٣/٥٢٨ من الرسالة .

ثم يقرر أن الاجماع لا يكون الا فيما تنقله عامة المسلمين عن عامتهم ، كالفروض المعروفة والمحرمات،آخذا بقاعدته فى تضييق دائرة الاجماع التى يسير عليها ، ثم يعرض لما يجامع فيه العبد الحر وما يفارقه فيه عند تناوله لعقوبة القتل الخطأ والقتل العمد ، وفى الديات وجراح العبد وجراح الحر ، ويقارن بين ثمن العبد ودية الحر ، ويعرض لانواع الخير التى يقاس عليها ، والتى لا يقاس عليها ، وهى عنده ما كان لله فيه حكم منصوص ثم كانت لرسوله فيه سنة بتخفيف فى بعض فروض دون بعض فيعمل بما رخص فيه دون سواه ولا يقاس ما سواه عليه ، وكذلك كل ماكان لرسول الله من حكم عام بشىء ثم سن فيه سنة تفارق حكم العام ويضرب لذلك مثلا بفرض الوضوء فى الكتاب واستثناء السنة فى مسألة المسح على الخفين ، ويبين علة الاستثناء وهى وجود الطهر قبل لبس الخفين ، ويبين أن الاستثناء المستفاد من السنة الثابتة متعبد بها شأنها شأن الكتاب ، ويعرض للنهى عن المزابنة للترخيص فى بيع العرايا بخرصها ، فالتحريم عام والاستثناء قاصر على العرايا ولا يقاس عليها ، ويعرض لحكم الرسول فى الجنين بغرة ، وعدم جواز أن يقاس عليه ، وعدم التفريق فى الحكم بين الجنين ذكرا كان أم أنثى ، والمفارقة بين الجنين حيا وميتا فى الدية ، ثم ينتقل الى الأمر الذى يجتمع فيه ما يقاس عليه ، وما لا يقاس عليه،وهو موضوع المصراة ، فان مقابل لبن التصرية عند الرد صاع من تمر طبقا للحديث المروى ، وما بعد التصرية انما يخضع لقاعدة الخراج بالضمان ، فالأول : استثناء لا يقاس عليه ، والثانى : قاعدة عامة يدخل تحتها كل قياس بالمثل فيما يندرج تحت مفهوم الخراج ، وان اختلف مفهومه بين الفقهاء ، أهو كل ما يحدث فى ملك المشترى ، أم أنه قاصر على ما يكتسبه العبد فى ملكه وما شابهه ، فالقول فى لبن التصرية حادث فى ملك المشترى لم تقع عليه الصفقة ، ومثله المرأة تبلغها وفاة زوجها فتعتد ثم تتزوج ويدخل بها الزوج لها الصداق وعليها العدة والولد لاحق فاذا ظهر الغائب فلاحد على واحد منهما ، ويفرق بينهما ولا يتوارثان وتكون الفرقة فسخا بلا طلاق ، ويحكم له اذا كان ظاهره حلال حكم الحلال فى ثبوت الصداق والعدة ، ولحقوق الولد ودرء الحد ، وحكم عليه اذا كان حراما فى الباطن حكم الحرام فى أن لا يقر عليه ، ولا تحل اصابتها ، بذلك النكاح اذا علما به ، ولا يتوارثان ، ولا يكون الفسخ طلاقا لانها ليست بزوجة، ومثله المرأة تنكح فى عدتها [1].

(1) الفقرات من ١٥٣٦/١٦٧٠ ص ٥٢٨/٥٢٩ من الرسالة .

والامام فى كل مايعرض له ، انما يتبع المنهج التطبيقى الذى ينتهى به الى القاعدة الكلية المقصودة معتمدا على الحجاج العقلى المنطقى المؤيد بالخبر ، ويتعرض فى ثنايا حديثه لمختلف آراء المدارس التى تمس المسائل التى يعالجها ، وبخاصة ما يتعلق بوجهة نظر المدرسة العراقية وهو يكاد يحيل باب الاستحسان الى باب يعالج صنوف القياس المختلفة ، ثم ينتقل بعد ذلك الى :

باب الاختلاف :

ويعرض فيه الامام لأنواع الخلاف كما يراها فيقسمها قسمين الأول : وهو الخلاف المحرم وهو كل ما أقام الله به الحجة فى كتابه أو على لسان نبيه منصوصا بينا ، وهذا القسم لا يحل الخلاف فيه لمن علمه ، والثانى : وهو ما كان من القسم الأول ولكنه يتحمل التأويل ويدرك بطريق القيـــاس فذهب المتأول أو القائس الى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وان خالفه فيه غيره ، ويدلل على النهى فى الأول بقوله تعالى : « وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة » [٢] وبقوله تعالى : « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات » [٣] ويمثل للنوع الثانى مع وجود الدلالة عليه فى كتاب الله أو سنة رسوله ، أو فى القياس عليهما بالاختلاف الذى ثار حول لفظة القرء من قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » [٤] فالمستمد من حديث عائشة أن الأقراء هى الطهور وتابعها عليه زيد بن ثابت وابن عمر فيما رواه عنها مالك عن الزهرى عن عروة بن الزبير عن عائشة [١] وقول نفر من أصحاب الرســـول أن القرء هو الحيض ، وهو قول أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وابن مسعود وأبى موسى وعبادة بن الصامت وأبى الدرداء وابن عباس ، ومعاذ بن جبل فيما أورده ابن القيم الجوزية [٢] .

ويعرف الامام الأقراء بأنهـــا أوقات ، والأوقات علامات تمر على المطلقات تحبس بها عن النكاح حتى تستكملها ، وقد ذهب الذين قالوا

---

(١) الآية رقم ٤ من سورة التوبة .
(٢) الآية ١٠٥ من سورة آل عمران .
(٣) الآية رقم ٢٢٨ من سورة البقرة .
(٤) الام جـ ٥ من ٢٠٩ تحقيق / محمد زهرى النجار .
(٥) زاد الميعاد فى هدى خير العباد جـ ٤ ص ٢٠٣/١٨٤ .

ان الأقراء الحيض الى أن المواقيت أقل الأسماء لأنها أوقات ، والأوقات أقل مما بينها كما أن حدود الشيء أقل مما بينه ، والحيض أقل من الطهر فهو فى اللغة أولى للعدة أن يكون وقتا كما يكون الهلال وقتا فاصلا بين الشهرين ولعلهم قد ذهبوا الى أن النبى أمر فى سبى أوطاس أن يستبرئن أن قبل أن يوطأن بحيضه[٣] وأنه فرق بين استبراء الأمة والحرة ، وأن الحرة تستبرأ بثلاث حيضات كوامل تخرج منها الى الطهر كما تستبرأ الأمة بحيضة كاملة تخرج منها الى الطهر .

وذهب الذين قالوا ان القرء هو الطهر الى أن القرء وان كان وقتا فهو من عدد الليل والنهار ، والحيض والطهر فى الليل والنهار من العدة وكذلك شبه الوقت بالحدود وقد تكون داخلة فيما حدث به أو خارجة منه غير بائن منهـا فهو وقت معنى ، فالحيض هو أن يرخى الرحم الدم حتى يظهر والطهر أن يقرى الرحم الدم فلا يظهـر ، ويكون الطهر والقرى الحبس لا الارسال ، فالطهر اذا كان يكون وقتا أولى فى اللسان بمعنى القرء لأنه حبس الدم ، وقد أمر الرسول عمر حين طلق عبد الله بن عمر امرأته حائضا أن يأمره برجعتها وحبسها حتى تطهر ثم يطلقها طاهرا من غير جماع ، وقال رسول الله « فتلك العدة التى أمر الله أن يطلق لهـا النساء »[٤] يعنى بذلك قوله تعالى : « اذا طلقتم النسـاء فطلقوهن لعدتهن »[٥] فأخبر الرسـول أن العدة الطهر دون الحيض ويبدو أن الرسول أمر بذلك كى تستقبل العدة وهى الحيض ، وليس الطهر اذا كان الامسـاك الى الطهر فالمستقبل الحيض وليس الطهـر اذ هو يعقبه ، وتخريج الامام للمعنى هنا بعيد ، وفى قوله تعالى : » ثلاثة قروء فكان على المطلقة أن تأتى بثلاثة قروء فكأن الثالث لو أبطأ عن وقته زمانا لم تحل حتى يكون أو تيأس من المحيض ، أو يخاف عليها ذلك فتعتد بالشهور لم يكن للغسل معنى ، لأن الغسل رابع غير ثلاثة ، ويلزم من قال أن الغسل عليها أن يقول لو أقامت سنة وأكثر لا تغتسل لم تحل ، فكان قول من قال ، الأقراء الأطهار « أشبه بمعنى كتاب الله واللسان واضح على هذه المعانى ، ثم ينتقل بعد ذلك الى الخلاف الذى ثار حول عدة المتوفى عنهـا زوجها فيعرض للآراء المختلفة فيه ، ثم يعرض للايلاء ،

---

(١) مسند الامام أحمد جـ ٣ ص ٢٨ .
(٢) موطأ الامام مالك جـ ٢ ص ٩٦ .
(٣) الآية رقم ١ من سورة الطلاق .

وأيضا للخلاف الذى ثار حوله ، والاختلاف فى استنباط معنى الحكم من الآية ، بالطريقة السالفة فى عرض الآراء المختلفة مع ابراز وجهة نظره وما يعاضدها من خبر أو لغة ، وأصول قياس أو منطق عقلى فى بعض الأحيان مع تناول لآراء مخالفيه بالنقـــد ، ويخلص من ذلك الى عرض موضوع آخر من مواضيع الخلاف وهو موضوع فضل الميراث بعد من سمى لهم وهو من نوع الخلاف الذى ليس فيه نص ســـنة مما دل عليه القرآن نصا واستنباطا ، يقول ان زيد بن ثابت ومن ذهب مذهبه يعطى كل وارث ماسمى له ، فان فضل ولا عصبية للميت ، ولا ولاء كان مابقى لجماعة المسلمين ، أما من خالفه فكان يرد الفضل على ذوى الارحام، فلو أن رجلا ترك أخته ورثت النصف ورد عليها النصف ، واستند الأولون الى قوله تعالى : « ان امـــرؤ هلك ليس له ولد ، وله أخت فلهـــا نصف ما ترك ، وهو يرثها ان لم يكن لها ولد »[1] وقوله تعالى : « وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين »[2] لأن الله ذكر الأخت منفردة فانتهى بها الى النصف ، والأخ منفردا فانتهى به الى الكل ، وذكر الأخوة والأخوات فجعل للأخت نصف ما للأخ ، وكان حكمه فى الأخت منفردة ومع الأخ ســـواء بأنها لا تساوى الأخ ، وأنها تأخذ النصف مما يكون له من الميراث ، فمن قال فى رجل مات وترك أخته لها النصف بالميراث ، وأردد عليها النصف يكون قد أعطاها الكل منفردة وانما جعل الله لها النصف فى الأنفراد والاجتماع ومن قال انه انما يعطى لها ردا يكون ذلك بطريق الاستحسان ، ومن قال له أنه بطريق التوريث فقد ورثها غير ما ورثها الله ، بالاســـتناد فى المخالفة الى قوله تعـــالى : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله »[3] فقد نزلت لأن النـــاس توارثوا بالحلف ثم توارثوا بالاسلام والهجرة ، فكان المهاجر يرث المهاجر ولا يرثه من ورثته من لم يكن مهاجرا وهو أقرب اليه من ورثته فنزلت « وأولوا الارحام » على ما فرض الله لهم والدلالة على ذلك أنا نجد من ذوى الارحام من يرث ومنهم من لا يرث وأن الزوج يكون أكثر ميراثا من أكثر ذوى الارحام ميراثا ، وأن التوريث لو كان بالرحم كانت رحم البنت من الأب كرحم الأبن ، وكان ذوو الارحام يرثون معا ويكونون

---

(١) الآية ١٧٦ من سورة النساء .
(٢) الآية ١٧٦ من سورة النساء .
(٣) الآية ٧٥ من سورة الانفال .

أحق من الزوج الذى لا رحم له ، ولو كانت الآية كما ذهب المعارضون لمذهب زيد بن ثابت لكانوا قد خالفوها فيما ذكر من أن من يترك أختـــه ومواليه فتعطى أخته النصف ومواليه النصف وليســـوا بذوى أرحـــام ولا مفروض لهم فى كتاب الله فرض منصوص ثم يفرض بعد ذلك للخلاف الذى ثار حول ميراث الجد بنفس الطريقة [٢] لينتقل بعد ذلك الى :

باب أقاويل الصحابة :

والامام يقرر أنه يصـــير مع أقوال الصحابة الى ما وافق الكتاب أو السنة ، أو الاجماع ، أو كان أصح قياسا ، والأخذ بقول الواحد منهم ما لم يعارض بكتاب أو سنة أو اجماع ، أو شى فى معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس وقليل ماهو لينتقل بعد ذلك الى :

منزلة الاجماع والقياس :

والامام هنا يجعل الاجماع والقياس من الأصول التى تقوم مع الكتاب والسنة الثابتة ، غير أنه يجعل المرتبة الأولى للكتاب والسنة فالحكم بها حكم بالحق فى الظاهر والباطن ، ويحكم بخبر الآحاد ـــ وهو يقدمه على الاجماع ـــ فيكون حكمه بالحق فى الظاهر ، ثم يحكم بالاجماع ثم القيـــاس ـــ وهما عنده أقل منزلة ، بل هما منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود ، فما بعد السنة حجة ـــ اذا لم تكن سنة ، وبالمثل القضاء على الرجل بالعلم أو أقراره أقوى من القضاء عليه بشـــاهدين، والقضاء عليه بشاهد أقوى من القضاء عليه بشاهد ويمين ، والقضاء عليه بشاهد ويمين أقوى من القضاء عليه بنكوله عن اليمين ويمين خصمه [١] .

---

(١) الفقرات ١٨٠١/١٦٧١ .
(٢) الفقرات ١٨٢١/١٨١٢ ص ٦٠٠/٥٣٨ من الرسالة .

فهرس الكتاب

صفحة

مقدمة ٣

الفصل الأول

تمهيد ١١
حياته ونشأته ١٧
المؤثرات التى عملت فى تكوينه ٢١

منهجه

موقف الامام من الكتاب والسنة ٣٢
موقف الامام من مكانة السنة من الكتاب ٣٣
موقف الامام من القياس ٣٤
موقف الامام من الاجماع ٣٥

الفصـــل الثـــانى

صفحة

موقف الامام الشافعى من مدرسة العراق الفقهية ٦٥
عرض الخلاف بين المدارس الفقهية ٧٨
تحليل لأبواب الخلاف الهامة التى وردت بكتاب الأم . . . ٩٣

الفصـــل الثـــالث

السنة كأصـــل من أصول التشريع ١٢١
تحليل لفكرة الشافعى فى الرســـالة ١٣٨
الاجمـــــاع ١٨٩

مطابع الاهرام التجارية

رقم الايداع بدار الكتب
١٩٧٣ / ٣٣٩٦