

العنوان:	المصادر الأصولية عند ابن حزم الظاهري والاختلاف فيها مع جمهور الأصوليين وأثر ذلك في الفروع
المؤلف الرئيسي:	ريحاوي، عماد أحمد
مؤلفين آخرين:	حمزة، حمزة (مشرف)
التاريخ الميلادي:	2013
موقع:	أم درمان
الصفحات:	1 - 764
رقم MD:	614969
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	جامعة أم درمان الإسلامية
الكلية:	كلية الشريعة والقانون
الدولة:	السودان
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	الأصوليون، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، 384-456 هـ. ، الفقه الإسلامي ، الاختلافات الفقهية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/614969

لإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

ريحاوي، عماد أحمد، و حمزة، حمزة. (2013). المصادر الأصولية عند ابن حزم الظاهري والاختلاف فيها مع جمهور الأصوليين وأثر ذلك في الفروع (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان. مسترجع من <http://614969/Record/com.mandumah.search/>

إسلوب MLA

ريحاوي، عماد أحمد، و حمزة حمزة. "المصادر الأصولية عند ابن حزم الظاهري والاختلاف فيها مع جمهور الأصوليين وأثر ذلك في الفروع" رسالة ماجستير. جامعة أم درمان الإسلامية، أم درمان، 2013. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/614969>

الباب الثالث

مصادر ابن حزم المتوافقة مع المصادر الفرعية أو مع بعض أنواع الدلالات أو
المفهوم عند جمهور الأصوليين

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول - المصدر الرابع: الدليل عند ابن حزم الظاهري

الفصل الثاني - المصدر الخامس: الاستصحاب

الفصل الثالث - المصدر السادس: أقلُّ ما قيل

الباب الثالث - الفصل الأول:

المصدر الرابع: الدليل عند ابن حزم الظاهري

المبحث الأول: حدُّ الدليل وأقسامه إجمالاً.

المبحث الثاني: أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع، وهي أربعة أقسام:

1- استصحاب الحال¹.

2- وأقلُّ ما قيل².

3- وإجماعهم على ترك قولة ما.

4- وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في

حكم كلِّ واحدة منها.

المبحث الثالث: أقسام الدليل المأخوذ من النص، وهي سبعة أقسام:

1- مقدمتان تُنتج نتيجةً ليست منصوصة في إحداهما.

2- شرطٌ معلق بصفة، فحيث وُجد فواجب ما علّق بذلك

الشرط.

3- لفظٌ يُفهم منه معنىً فيؤدى بلفظ آخر.

1 - أفرد بحثُ استصحاب الحال في الفصل الثاني من الباب الثالث، بوصفه من المصادر الفرعية عند

مَنْ قال به من الأصوليين من غير الظاهرية.

2 - أفرد بحثُ أقل ما قيل في الفصل الثالث من الباب الثالث بوصفه من المصادر الفرعية عند مَنْ قال

به من الأصوليين من غير الظاهرية.

4- أقسامُ تبطلُ كُلُّها إلا واحدًا فيصحُّ ذلك الواحد.

5- قضايا واردة مدرّجة.

6- عكس القضايا، الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدًا.

7- لفظ ينطوي فيه معانٍ جمّة.

المصدر الرابع: الدليل عند ابن حزم الظاهري

تمهيد:

ذهب ابن حزم إلى الاحتجاج بالدليل¹، وهو سادس المصادر الأصولية المعتمدة عنده وعند الظاهرية. ويُعدُّ هذا المصدر من أهم مصادر الاستنباط عند الظاهرية، وهو مصدرٌ مستقلٌ بذاته عن بقية المصادر الأخرى من حيث اسمه ومسماه وأقسامه وخصائصه وفروعه.

وقد اصطلح الظاهرية على تسميته بـ «الدليل»، وقصدوا به مسماه الذي هو منهجٌ خاص في الاستنباط، ومسلكٌ متميزٌ في التعامل مع النصوص والألفاظ واستثمار معانيها ومدلولاتها وأحكامها، وهو يختلف عن النص، وعن الإجماع، وعن عموم أي دليل آخر، فإنهم لم يعنوا بهذا المصطلح جميع أو بعض الدلالات الوضعية والعرفية والاصطلاحية لكلمة الدليل، على الرغم من استعمالهم كلمة الدليل من حيث الوضع - لا من حيث الاصطلاح - على معانٍ عدة؛ تتصل: بالأصل والقاعدة والمرشد واللفظ والحجة والبرهان وغير ذلك...

إلا أن الدليل في الاصطلاح عند الظاهرية يُعد مسلكاً أصولياً مستقلاً، وأحد المصادر المهمة المعتمدة لديهم، وقوامه الاشتقاق من النص والإجماع والاستفادة منهما من جهة، واعتماد المنطوق والمفهوم والتعليل من جهة أخرى.

1 - كُتب في هذا الأصل عند الظاهرية رسالةٌ علمية، نال بها الأخ الصديق أ. د. نور الدين الخادمي درجة الدكتوراه من جامعة الزيتونة بتونس عام 1993م، وهي بعنوان: «الدليل عند الظاهرية» دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط1، 1421هـ-2000م. وقد تفضّل د. الخادمي مشكوراً بإهدائي نسخة منها، أفدت منها كثيراً، فأحسن الله إليه، وأجزل له المثوبة، ونفع به وبعلمه.

وقد عُرف ابن حزم والظاهرية من قبله بهذا المصدر التشريعي الواسع الأفق، الذي يُعدُّ ركيزةً مهمةً في إثراء أصوليات أهل الظاهر وتطويرها، وفي جعل المذهب الظاهري يستوعب حوادث ومستجدات كثيرة، ما كان ليستوعبها ويحكم عليها لو اكتفى على ظاهر النصوص والإجماع.

والحق أن من أهم ما يمتاز به هذا الأصل عند الظاهرية أنه أعطى للمدرسة الظاهرية أبعاداً أخرى، تخالف ما عُرف عنها من تمسكها بظاهر النص والإجماع فقط، حيث وسَّع دائرة الاستدلال فيها انطلاقاً من النص والإجماع إلى آفاق مفهومي النص والإجماع، مما يجعل المدرسة الظاهرية مدرسةً غير ظاهرية أو أكثر من ظاهرية إن جاز التعبير، الأمر الذي سيبدو جلياً مما سنعرض له في هذا الفصل.

هل الدليل عند الظاهرية بديلاً عن القياس؟

ذهب بعض العلماء إلى أن الدليل عند ابن حزم والظاهرية إنما هو نتيجةٌ لعدم قولهم بالقياس، مما اضطرهم للقول بما سمَّوه الدليل، وقد ذكر ذلك الخطيب البغدادي في معرض حديثه عن الإمام داود، فقال: «وهو أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً، فسَمَّاه دليلاً»¹.

وإلى نحو ذلك ذهب ابن عبد البرّ فقال في معرض حديثه عن الإمام داود: «وتابعهم من أهل السنة على نفي القياس في الأحكام داود بن علي بن خلف الأصبهاني، ولكنه أثبت بزعمه الدليل، وهو نوعٌ واحد من القياس»².

1 - «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي، ج8، ص 370.

2 - «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البرّ، ج2، ص 856.

وقد يقول قائل إن القياس له الاعتبار نفسه القائم في الدليل عند ابن حزم والظاهرية؛ لأنه حمل على اللفظ، ولكن الحقيقة أنهما مفترقان؛ لأن القياس حمل على النص، وليس من النص في شيء، إذ يقضى القياس أن يتحرى عن علة الحكم إما من نص آخر، أو إجماع على المعنى، أو من استقراء للمعاني الشرعية المقصودة من النصوص، فإذا عُرِفَت العلة بأي مسلك من مسالكها، تعدى الحكم من الأصل المنصوص على الحكم فيه إلى الفرع المقيس، فليس القياس أخذًا من مفهوم اللفظ، ولكنه تحميل لمفهومه، أما الأدلة التي ساقها ابن حزم فهي دلالات لفظية، وإن لم تكن ظاهرة بادي الرأي من النصوص¹.

هذا وقد جعل ابن حزم الدليل أمرًا يؤخذ من النص أو الإجماع، فهو مولدٌ منهما، مفهومٌ بعد من دلالتهم، وليس حملًا عليهما، باستخراج علة، إنما هو أمرٌ يؤخذ من ذاتهما لا بالحمل عليهما، وهو بهذا يخالف القياس؛ لأن القياس أساسه استخراج علة من النص، ثم إعطاء حكم النص على كل ما تتحقق فيه العلة، أما الدليل المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه². لا من علة، وهنا يظهر الفرق بين الدليل والقياس المعلول.

وقد ردَّ ابن حزم على مَنْ قال إن الدليل عند الظاهرية ضربٌ من القياس، وفرَّق بين العلة والدليل فقال: «ظنَّ قومٌ بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظنَّ آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطؤوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبين الدليل الذي نقول به بيانًا يرفع

1 - انظر: «ابن حزم» محمد أبو زهرة، ص 315.

2 - انظر: المرجع السابق، ص 312.

الإشكال جملة... والعلة لا تسمى دليلاً، والدليل لا يسمى علةً، فالعلة هي: كلُّ ما أوجب حكماً لم يوجد قطُّ أحدهما خالياً من الآخر. كتصعيد النار للرطوبات، واستجلابها الناريات فذلك من طبعها.

وهاهنا خلط أصحاب القياس فسَمّوا الدليلَ علةً، والعلةَ دليلاً، ففحش غلطهم، وسَمّوا حكمهم في شيء لم ينص عليه، بحكمٍ قد نصّ عليه شيء آخر دليلاً، وهذا خطأ؛ بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله، فمزجوا المعاني، وأوقعوا على الباطل اسم معنى صحيح، وعلى معنى صحيح اسم معنى باطل، فمزجوا الأشياء، وخلطوا ما شأؤوا، ولم يصفوا بعض المعاني من بعض، فاختلط الأمر عليهم، وتاهوا ما شأؤوا، والحمد لله على هدايته وتوفيقه، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وبالله تعالى التوفيق، والحوّل والقوة به عزّ وجلّ¹.

هل الدليل بمعنى الاستدلال؟

ذهب ابن حزم ابتداءً إلى نفي التشابه بين الدليل الذي هو أحد أصول الظاهرية وبين الاستدلال الذي قال به الأصوليون، فقال: «والاستدلال هو غير الدليل؛ لأنه قد يستدل من لا يقع على الدليل، وقد يوجد الاستدلال - وهو طلب الدليل - ممن لا يجد ما يطلب، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه؛ إما بأن يطالعه في كتاب، أو يخبره به مخبر، أو يثوب إلى ذهنه دفعه، فصَحَّ أن الاستدلال غير الدليل»².

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 889، 891.

2 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 891.

وقد عُرف الاستدلال عند الأصوليين، وسَمَّاه بعضهم الاحتجاج بلا دليل، وذكروا له أنواعاً وأقساماً، وجعلوا له فصولاً في كتبهم¹، فعَرَّفَه الآمدي بقوله: «معناه في اللغة: هو استفعال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب. وأما في اصطلاح الفقهاء: فإنه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل، وسواء كان الدليل نصّاً أو إجماعاً أو قياساً أو غيره.

ويطلق على نوع خاص من أنواع الأدلة، وهي عبارة عن: دليل لا يكون نصّاً ولا إجماعاً ولا قياساً»². وأما أنواعه فقد اختلف فيها الأصوليون، فقال الشوكاني: «اختلفوا في أنواعه: فقليل هي ثلاثة:

الأول: التلازم بين الحكمين، من غير تعيين علة، وإلا كان قياساً.

الثاني: استصحاب الحال.

الثالث: شرع من قبلنا.

قال الحنفية: ومن أنواعه نوعٌ رابع، وهو الاستحسان³.

1 - انظر: «أصول الشاشي»، ص 388. و«التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج، ج 3، ص 286. و«بيان المختصر» شرح مختصر - ابن الحاجب» للأصفهاني، ج 3، ص 250. و«قواطع الأدلة» لابن السمعاني، ج 2، ص 259. و«المنخول» للغزالي، ص 453. و«الإحكام» للآمدي، ج 4، ص 118. و«التحبير شرح التحرير في أصول الفقه» للمرداوي، ج 8، ص 3747. و«إرشاد الفحول» للشوكاني، 770 وما بعدها.

2 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 891.

3 - انظر: «أصول السرخسي» ج 2، ص 200.

وقالت المالكية: ومن أنواعه نوع خامس، وهو المصالح المرسلة¹. وزاد بعضهم إلى تسعة أنواع².

وقال المرداوي: «خلاصة هذا البحث يرجع إلى الاستدلال بالأقسية الاستثنائية، والاقترافية، قال الآمدي: ومن أنواع الاستدلال قولهم:

1- وجد السبب [ثبت الحكم]، والمانع أو فقد الشرط [يتنفي الحكم].

2- ومنها: انتفاء الحكم لانتفاء مدركه.

3- ومنها: الدليل المؤلف من أقوال، يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر.

ثم قسّمه إلى الاقتراني والاستثنائي، وذكر الأشكال الأربعة وشروطها، وضروبها. ا. هـ³.

وإن الناظر في معاني الاستدلال وأقسامه وأنواعه التي قال بها الأصوليون ليجد أن هناك تقاطعاً بيناً بينها وبين بعض أنواع الدليل عند الظاهرية، الأمر الذي نفاه ابن حزم ابتداءً، وهذا ما سيتجلى أكثر في أثناء عرضنا لأنواع الدليل عند ابن حزم الظاهري إن شاء الله تعالى.

1 - «إرشاد الفحول» للشوكاني، ص 770.

2 - انظر: «الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي» محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (ت: 1376هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416هـ - 1995م، ج 1، ص 80، 81.

3 - «التحبير شرح التحرير في أصول الفقه» للمرداوي، ج 8، ص 3747. وانظر: «الإحكام» للآمدي، ج 2، ص 145 وما بعدها.

المبحث الأول: حدُّ الدليل عند ابن حزم الظاهري

بيّن ابن حزم المراد بالدليل في قوله أوضح بيان، حيث قال: «إن دليلنا غير خارج عن النصّ أو الإجماع أصلاً، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط»¹. ويؤكد ذلك بقوله بعد أن ذكر أقسام الدليل وأنواعه: «فهذه هي الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلّها واقعة تحت النص، وغير خارجة عنه أصلاً، وجميع هذه الأنواع كلّها لا تخرج من أحد قسمين:

- إما تفصيلٌ لجملة.

- وإما عبارة عن معنى واحدٍ بألفاظ شتى، كلغة يُعبر عنها بلغة أخرى»².

إذن فالدليل عند ابن حزم والظاهرية إنما هو: مفهوم النص، ومفهوم الإجماع، ومما يؤخذ من معانيهما، فهو مأخوذٌ منهما، وليس خارجاً عنهما. ولا يعني كونه مشتقاً من النصّ والإجماع أنه النصّ والإجماع نفسهما؛ وإنما هو مستفادٌ من النصّ والإجماع بطرقٍ ومسالكٍ وقرائنٍ تميّزه عنهما، من حيث الدلالة الحكمية، واحتواء أحكام ومعاني ليست متضمنة صراحةً في النصّ والإجماع، وبذلك يتميز القول بالدليل عن القول بالقياس.

وقد قال الشيخ أبو زهرة في بيان ذلك: «وإننا نوافق ابن حزم كلّ الموافقة على أن ما أسماه أدلة من أقسام الدليل وأنواعه كلّها هي: مفهومةٌ من النص، وليست خارجةً عنه، إنما هي منه كلّها، وليست من القياس في شيء، إلا على رأي الذين

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 891.

2 - المرجع السابق، ج 5، ص 890.

يقولون: إن دلالة الأولى من باب القياس، فإنه يصح أن تكون دلالة اللفظ على المعاني المتلائمة من قبيل ذلك، لكن الحق في هذا أنه من مفهوم اللفظ، لا من شيء خارج عنه»¹.

وعدَّ ابنُ عبد البرِّ الدليل عند الظاهرية عملاً بمفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب ولحنه أيضاً، فقال: «وأما داود بن علي ومن قال بقوله، فإنهم أثبتوا الدليل والاستدلال في الأحكام، وأوجبوا الحكم بخبر الآحاد العدول، كقول سائر فقهاء المسلمين في الجملة، والدليل عند داود ومن اتبعه: نحو قول الله جل وعز ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2] لو قال قائل: فيه دليل على ردِّ شهادة الفساق كان مستدلاً مصيباً، وكذلك قوله ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6] وكان فيه دليل على قبول خبر العدل، ونحو قول الله عز وجل ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 9] دليل على أن كل مانع من السعي إلى الجمعة واجب تركه؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن جميع أضداده، ونحو قول النبي ﷺ: «مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أَثْرَتْ فَثْمُهَا لِلْبَائِعِ إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ»² دليل على أنها إذا بيعت ولم تُؤبر فثمرها للمبتاع، ومثل هذا النحو حيث كان من الكتاب والسنة، وقال سائر العلماء: في هذا الاستدلال قولان أحدهما: أنه نوعٌ من أنواع القياس، وضرب منه، على ما رتب الشافعي وغيره من

1 - انظر: «ابن حزم» للشيخ محمد أبو زهرة، ص 314 - 315.

2 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب البيوع، باب مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أَثْرَتْ، أو أرضاً مزروعة أو بإجارة، برقم (2204). وأخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب البيوع، باب مَنْ بَاعَ نَخْلًا عَلَيْهَا ثمر، برقم 77 - (1543).

مراتب القياس وضروبه، وأنه يدخله ما يدخل القياس من العلل، والقول الآخر أنه هو القياس بعينه، وفحوى خطابه¹.

أنواع الدليل وأقسامه عند ابن حزم الظاهري إجمالاً

ينقسم الدليل عند ابن حزم الظاهري والظاهرية إلى نوعين:

- الأول: يُؤخذ من الإجماع، وهو أربعة أقسام؛
 - والثاني: يُؤخذ من النص، وهو سبعة أقسام، ولنترك لابن حزم بيان ذلك، حيث قال: «الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع؛
- فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخله تحت الإجماع، وغير خارجة عنه، وهي:

[أولها]: استصحاب الحال.

[ثانيها]: وأقل ما قيل .

[ثالثها]: وإجماعهم على ترك قولة ما.

[رابعها]: وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها.

وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساماً سبعة، كلها واقع تحت النص:

1 - «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر، ج2، ص 887 - 888.

- أحدها: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، كقوله ﷺ: (كُلُّ مسكرٍ خمر، وكلُّ خمر حرام)¹، النتيجة كُـلُّ مسكرٍ حرام، فهاتان المقدمتان دليلٌ برهاني على أن كُـلَّ مسكرٍ حرام.

- وثانيها: شرطٌ معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما عُلّق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: 38]، فقد صحَّ بهذا أن مَنْ انتهى غُفِرَ له.

- وثالثها: لفظٌ يُفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر، وهذا نوع من تسميه أهل الابهتال² بحدود الكلام «المتلازمات» مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114]، فقد فُهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسفيه، وهذا هو معنى واحد يُعبّر عنه بالفاظٍ شتى؛ كقولك: الضيغم، والأسد، والليث، والضر-غام، وعنبسة، فهذه كلّها أسماءٌ معناها واحد، وهو الأسد.

- رابعها: أقسامٌ تبطل كلّها إلا واحداً فيصحّ ذلك الواحد، مثل: أن يكون هذا الشيء؛ إما حرامٌ فله حكمٌ كذا، وإما فرضٌ له حكمٌ كذا، وإما مباحٌ فله حكمٌ كذا، فليس فرضاً ولا حراماً فهو مباحٌ له حكمٌ كذا، أو يكون قوله يقتضي- أقساماً كلّها فاسدٌ فهو قولٌ فاسد.

- وخامسها: قضايا واردة مدرّجة؛ فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان.

1 - تقدّم تخرجه ص 200.

2 - اهتبل: اغتتم، من الهُبالة: الغنيمة. (لسان العرب) لابن منظور، ج 11، ص 687.

- وسادسها: أن نقول: كُلُّ مسكرٍ حرامٌ، فقد صحَّ بهذا أن بعض المحرمات مسكرٌ، وهذا هو الذي تسميه أهل الاختبال بحدود الكلام، «عكس القضايا»، وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبداً.

- وسابعها: لفظ ينطوي فيه معانٍ جمّة، مثل قولك: زيدٌ يكتب، فقد صحَّ من هذا اللفظ: أنه حيٌّ، وأنه ذو جارحةٍ سليمةٍ يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها، ومثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185]، فصَحَّ من ذلك أن زيداً يموت، وأن هنذا تموت، وأن عمراً يموت، وهكذا كُلُّ ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسمه¹.

ولبيان نوعي الدليل وأقسام كل واحد منهما أرى بسطها مع مزيد من التوضيح والبيان لجلاء المراد منها، مما سيكون مادة المبحثين الآتين.

لماذا جعل الدليل عند الظاهرية قسمًا مستقلاً ولم يكن من ضمن دلائل الألفاظ

إن الناظر في أنواع الدليل وأقسامه عند ابن حزم يجد أنها كلها دلالات لفظية ناشئة من مفهوم النص والإجماع، وقد يتبادر إلى الذهن سؤال لاسيما أن هذه الدلالات كلها لفظية، فلماذا ذكرها في قسم مستقل غير النصوص وسمّاه دليلاً، ما دام يرجع الأمر فيها إلى النصوص، أو بالأحرى إلى دلالة النصوص ذاتها؟

الإجابة عن ذلك تكمن في أن ابن حزم ظاهريٌّ، فهو يأخذ المعنى من ظاهر النص، ولا يتأوله، ولا يخرجُه عن ظاهره، إلا بنص آخر، وتفهم فيه النصوص على ذلك الوجه، ولا يسير الباحث إلى تأويلٍ لم يشتق من ظاهر نص آخر.

1 - انظر: «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 889 - 890.

وإذا كانت النصوص تُفهم على ذلك الوجه الظاهر فإنه لا يمكن أن تعد هذه الدلالات من قبيل الدلالة الظاهرة للنص، فعلى مقتضى ذلك النظر الظاهري كان لا بد أن يكون لها تسمية خاصة، فسَمَّوها الدليل؛ لأنها ليست أخذاً بظاهر الألفاظ، إنما هي أخذ بما تضمنته دلالاتها من معانٍ لا تظهر بادي الرأي والنظر، إنما هي أخذت بتأمل؛ لأنها في جملتها من لوازم المعاني اللفظية الظاهرة، ولكنها تعود على أي حال إلى اللفظ والنص، وهي مشتقة منه ومتفرعة عليه¹.

1 - انظر: «ابن حزم» محمد أبوزهرة، ص 315.

المبحث الثاني: الدليل المأخوذ من الإجماع، وأقسامه الأربعة عند ابن حزم

تمهيد

زاد الدليل عند ابن حزم والظاهرية بنوعيه: الدليل المأخوذ من الإجماع، والدليل المأخوذ من النص، وأقسام كلٍّ منهما؛ في اتساع دائرة الاستنباط لدى الظاهرية عمومًا، أمام القضايا والحوادث المتطورة والمستجدة، الأمر الذي جعل أهل الظاهر يتمكنون من استيعابها عبر الأقسام الدليل، التي تعدّت في معظم حالاتها وصورها الطابع الظاهري، والمنهجية الحرفية إزاء فهم النصوص والألفاظ، وإدراك المعاني والأحكام، وتغطية الحوادث والوقائع، ويعود حصول ذلك المراد أساسًا إلى الاستخدام الموسع لقواعد المنطق، وبدهيات الحس والمشاهدة، ومعطيات العقل وحدوده، ومفهوم معاني الشريعة وتصرفاتها، أفرادًا وأجناسًا، إجمالًا وتفصيلًا. وللقوف على ذلك لا بد لنا أن نفرّد كلّ قسم من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع بأقسامه الأربعة، والدليل المأخوذ من النص بأقسامه السبعة، ببعض البيان، لمزيد من الإيضاح والجلاء.

أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع، أربعة أقسام، وهي:

1- القسم الأول: الاستصحاب:

يتفق هذا القسم من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع عند ابن حزم الظاهري مع مَنْ قال بالاستصحاب من الأصوليين وعدّه من المصادر الفرعية، لذا رأيتُ أن أفرد هذا القسم بفصل مستقل يمكن من بسطه أكثر؛ للقوف على نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين ابن حزم ومن قال بالاستصحاب من الأصوليين، وقد

أفردتُ له الفصل الثاني من الباب الثالث من هذه الرسالة، وأرى أن أذكر هنا إلماحةً موجزةً عن رأي ابن حزم في هذا الدليل المأخوذ من الإجماع عنده، فقد قال في بيانه: «وأما الذي عملنا فيه بأن سَمَّيناه استصحاب الحال، فكلُّ أمر ثبت إما بنصٍّ أو إجماعٍ فيه تحريمٌ أو تحليلٌ أو إيجاب، ثم جاء نصٌّ مجملٌ ينقله عن حاله، فإنما ننتقل منه إلى ما نقلنا النص، فإذا اختلفوا ولم يأتِ نصٌّ ببرهانٍ على أحد الوجوه التي اختلفوا عليه، وكانت كلها دعاوى، فإذا ثبت على ما قد صحَّ الإجماع أو النصُّ عليه، ونستصحب تلك الحال، ولا ننتقل عنها إلى دعاوى لا دليلٌ عليها، وهذا القسم موجود كثيرًا»¹.

وأوضح ابن حزم المراد بالاستصحاب عنده ومثَّل له بقوله: «وأما نحن فلا ننتقل عن حكمٍ إلى حكمٍ آخرٍ إلا ببرهان، وكذلك نقول لكلٍّ من ادَّعى النبوة كمسيلمة والأسود وغيرهما: عهدناكم غير أنبياء، فأنتم على بطلان دعواكم حتى يصح ما يثبتها. وكذلك نقول لمن ادَّعى أن فلانًا قد حلَّ دمه بردةٍ أو زنى: عهدناه بريئًا من كلِّ ذلك، فهو على السلامة حتى يصح الدليلُ على ما تدعيه. وكذلك نقول لمن ادَّعى أن فلانًا العدل قد فسق، أو أن فلانًا الفاسق قد تعدَّل، أو أن فلانًا الحيَّ قد مات، أو أن فلانةً قد تزوجها فلانٌ، أو أن فلانًا طَلَّق امرأته، أو أن فلانًا قد زال ملكه عما كان يملك، أو أن فلانًا قد ملك ما لم يكن يملكه، وهكذا كلُّ شيءٍ على أننا ما كنا عليه حتى يثبت خلافه»².

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج3، ص 521.

2 - المصدر السابق، ج5، ص 781.

2- القسم الثاني من الدليل المأخوذ من الإجماع: أقل ما قيل:

يُعدُّ أقل ما قيل مصدرًا من المصادر الفرعية التي قال بها بعض الأصوليين من غير الظاهرية، لذا خصصت لبيانه الفصل الثالث من الباب الثالث، مما يمكن من بسط هذا المصدر مع مزيد من الإيضاح والبيان والمقارنة، مع إبراز نقاط الاتفاق أو نقاط الاختلاف بين ابن حزم والظاهرية من جهة وبين من قال بهذا المصدر من بقية الأصوليين من جهة أخرى، وأجمل هنا رأي ابن حزم في هذا القسم من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع، حيث يقول ابن حزم في بيانه:

«إن الذي عملنا فيه بأن سمّيناه: (أقل ما قيل) فإنما ذلك: في حكمٍ أوجب غرامة مال، أو عملاً بعددٍ لم يأت في بيان مقدار ذلك نص، فوجب فرضاً ألا نحكم على أحدٍ لم يرد ناقض في الحكم عليه، إلا بإجماعٍ على الحكم عليه، وكان العدد الذي قد اتفقوا على وجوبه، وقد صحَّ الإجماع في الحكم به، وكان ما زاد على ذلك قولاً بلا دليل؛ لا من نص ولا إجماع، فحرامٌ على كلِّ مسلمٍ الأخذ به»¹.

ومثل له ابن حزم لأقل ما قيل بمقدار الجزية الأدنى، الذي لا يجوز أخذ أقل منه وهو دينارٌ واحد، وليس أكثر منه؛ فقال: «صحَّ بالنص إيجاب دينارٍ على الواحد منهم، فصحَّ أن من بذل منهم أقل من دينارٍ لم يجز حقن دمائهم بذلك، فكان الدينار أقل ما قال قائلون إنه جزية»². وسيأتي بيان ذلك بالتفصيل في الفصل الثالث من الباب الثالث من هذه الرسالة.

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج3، ص 520.

2 - المصدر السابق، ج3، ص 522.

3- القسم الثالث من الدليل المأخوذ من الإجماع: إجماع المسلمين على ترك قول:

يتعلق هذا القسم من الدليل المأخوذ من الإجماع باتفاق الأمة على ترك قوله معينة وإبطال مسألة محددة لوجوب العمل بغيرها ولثبوت الإجماع على نقيضها وعلى لزوم ترك الشيء الذي لم يقل به أحد.

وصورته: هو أن يختلف الناس على أقوال، ويجمعوا على ترك قول في الموضوع، فإن هذا الترك دليلٌ على البطلان، ومنشؤه الإجماع الذي يعتبر إجماعاً على تركه

ومثاله: كما اختلف الصحابة في مسألة ميراث الجد، مع الإعطاء أولاً؛ ففريق قال: إنه يكون كالأب عند فقد الأب، فيأخذ ما يأخذه الأب، ويحجب الأشقاء كما حجبهم الأب، وفريق قال: إنه يكون معهم كأخ شقيق إن كانوا أشقاء، وكأخ لأب إن كانوا لأب بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث، وفريق: اعتبره كالأخ إن كانوا عصبية، وعصبية وحده إن كانوا إناثاً، ويأخذ الإناث فرضهن، بشرط: ألا يقل عن السدس في الحالين، ولم يقل أحد من الصحابة: إنه لا يرث، أو يرث أقل من السدس، فترك الصحابة بالإجماع لهذا دليلٌ على البطلان، وعلى أنه لا يجوز، ويكون ذلك الدليل معتمداً على الإجماع على الترك¹.

ومن أمثلة ذلك أيضاً: الإجماع على ترك القول بوجوب الزكاة في جميع الأموال، فقد انعقد الإجماع على عدم القول بوجوب الزكاة في جميع الأصناف المالية، وذلك لورود الوجوب فيما يخص بعض الأصناف كالقمح والشعير

1 - انظر: «ابن حزم» أبو زهرة، ص 317.

والتمر، ولانعدام الوجوب فيما يخص بعض الأصناف كالحشيش والخطب، وحلي المرأة... واتفقوا في أصناف سوى هذه أنه لا زكاة فيها»¹.

«وقد ذهب إلى هذا القول غالبية جماهير أهل العلم، باستثناء بعض أئمة العترة من الشيعة فقد ذهبوا إلى أن ما قيمته نصاب من الجواهر، يجب أن يزكى؛ لأنها مال نفيس، بلغ نصاباً فيجب فيه الزكاة، عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: 103]. وقد أجاب الجمهور بأن السنة القولية والعملية قد خصصت العموم في الآية، بالأموال النامية أو القابلة للنماء، فالعلة النماء حقيقة أو تقديرًا، وليست النفاسة حتى يدار الحكم عليها، وهذا بخلاف ما اتخذ كنزًا منها أو جاوز الحد المعقول»².

دلالة هذا القسم وحجته:

دلالة هذا القسم دلالة قطعية؛ فهو حجة شرعية يجب اعتقادها والاحتكام إليها، ويحرم تركها أو إبطالها، ودليل ذلك: الإجماع الكلي على لزوم ترك قوله ما، والنص على عدم انقطاع عمل الإنسان الميت بسبب دعاء ولده له³. والنص والإجماع كلاهما حق لا يجوز تركهما البتة⁴.

1 - انظر: «المحلى» لابن حزم، ج 4، ص 13.

2 - انظر: «فقه الزكاة» د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 21، 1413 هـ، 1993 م، ج 1، ص 284-285. و«الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 358.

3 - فقد ثبت بنص الحديث، وهو قوله ﷺ: (إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، وعلم ينتفع به، وولد صالح يدعو له) أخرجه الترمذي في «سننه» في أبواب الأحكام، باب الوقف، حديث رقم 1376. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

4 - «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 361.

4- القسم الرابع من الدليل المأخوذ من الإجماع: كون حكم المسلمين سواء:

فأساسه أنه إذا كان الحكم قد خُوطب به بعض المسلمين فهو حكم لكل المسلمين، بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين، ما دامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه، وأن ذلك ثابت بإجماع المسلمين المنقول من عصر- النبي ﷺ، فالأحاديث التي ترد في رجال بأعيانهم، ثم يكون حكمها عامًا، فقد فهم العموم من التسوية العامة بين المسلمين، وقد قرر ابن حزم في هذا المقام عند الكلام في العموم والخصوص، أن رسول الله ﷺ لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط، لكن على كل من يأتي إلى يوم القيامة. وعلى ذلك يكون الحكم عامًا، وإن كان اللفظ خاصًا، وليس ذلك من قبيل أن اللفظ الخاص دال على العموم، ولكنه جاء من انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمدية، وعلى التسوية بين المسلمين جميعًا في الأحكام التكليفية، فكان عموم الحكم ليس مأخوذًا من النص؛ بل هو مأخوذ من ذلك الإجماع، ولذلك سمّاه الظاهرية دليلًا اشتق من الإجماع.

وقد يقول قائل: لماذا لا يقال إن الحكم مأخوذ من ذات الإجماع، ولا حاجة إلى فرض مصدر ثالث بينهما يسمّى الدليل، ويجاب عن ذلك: بأن الحكم المستفاد نفسه ليس هو موضوع الإجماع في القضية، فقد يكون ذات الحكم وفهمه موضع خلاف، إذا اعتمد على النص الخاص الوارد فيه، وكان التعميم المعتمد عليه الحكم قائمًا على الإجماع، وهو أن المسلمين سواء، فمثلاً: حديث رضاع كبير¹ من امرأة وكونه سببًا

1 - أخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب الرضاع، باب رضاعة الكبير، الأحاديث من (26) -

(1453) إلى (31) - (1454).

للتحريم بينها وبينه، هذا حكمه عام عند ظاهرية فكلُّ رضاعةٍ مستوفية النصاب محرّمةٌ، سواء كان الراضع صغيراً أم كان كبيراً، وأخذ حكم الكبير من الإجماع على التسوية بين المسلمين في التكاليفات، وإن كان الحديث وارداً في رضاع سالم¹ الذي اعتبر رَضاعه محرّماً، وذلك الحكم موضع خلاف، ولذلك يكون الحكم معتمداً على الإجماع في قضية عامة مجمع عليها، وإن لم يكن ذاته موضع إجماع، ولذلك اعتبر الدليل في هذا طريقاً من طرق معرفة الأحكام معتمداً على الإجماع².

ومن أمثلته:

1- عموم فريضة الزكاة:

يرى ابن حزم أن الزكاة فرض واجبٌ على كلِّ مسلمٍ ذكراً كان أو أنثى، كبيراً كان أو صغيراً، حرّاً كان أو عبداً، عاقلاً كان أو مجنوناً، لا يمنع من ذلك إلا الكفر؛ فقال: «والزكاة فرضٌ على الرجال والنساء الأحرار منهم والحرائر والعبيد، والإماء، والكبار والصغار، والعقلاء، والمجانين من المسلمين، ولا تؤخذ من كافر؛ قال الله عز وجل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43] فهذا خطاب منه تعالى لكلِّ بالغٍ عاقل، من حرٍّ، أو عبد، ذكر أو أنثى؛ لأنهم كلهم من الذين آمنوا.

1 - هو: سالم مولى أبي حذيفة من السابقين الأولين، البدرين، والى أبا حذيفة، وفيه كانت قصة رضاع الكبير، مع سهلة بنت سهيل امرأة أبي حذيفة، وقد قالت أم سلمة: أبى أزواج رسول الله ﷺ أن يدخل أحدٌ عليهن بهذا الرضاع، وقلن: إنما هي رخصةٌ لسالم خاصة، كان سالم يؤم المهاجرين بقباء، وفيهم عمر قبل أن يقدم رسول الله ﷺ، وكان من أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وقد استشهد يوم اليمامة رحمه الله تعالى. انظر ترجمته في: «سير أعلام النبلاء» للذهبي، ج 1، ص 167.

2 - انظر: «ابن حزم» أبو زهرة، ص 316.

وقال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، فهذا عمومٌ لكلِّ صغيرٍ وكبير، وعاقِلٍ ومجنون، وحرٍّ وعبد؛ لأنهم كلُّهم محتاجون إلى طُهرَةِ الله تعالى لهم وتزكيتِهِ إياهم، وكلُّهم من الذين آمنوا¹.

مذاهب جمهور الأصوليين في مسألة عموم فريضة الزكاة:

ذهب الإمام فقهاء الحنفية إلى أنه لا زكاة على الصغير غير البالغ، ولا على المجنون جنوناً أصلياً، ولا على العبد وإن كان مأذوناً له في التجارة؛ لأن كسبه لمولاه وعلى المولى زكاته².

أما المتكلمون فذهب الإمام الشافعي إلى أن الزكاة تجب في مال الصبي والمجنون ويؤديها وليهما، وكذا في مال العبد تكون واجبة على سيده لا على العبد نفسه³.

وذهب الإمام مالك إلى أن الزكاة تجب في مال الطفل والمجنون، وليس في أموال العبد زكاة لا على السيد ولا على العبد⁴.

وذهب الإمام أحمد إلى أنه تجب في مال الصبي والمجنون ويؤديها وليهما، ولا زكاة على العبد؛ إذ يُشترط في المزكي أن يكون حرّاً تام الملك، والعبد ليس بتام الملك، فلم تلزمه زكاة⁵.

1 - انظر: «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج 4، ص 3-4.

2 - انظر: «بدائع الصنائع» للكاساني، ج 2، ص 4-6.

3 - انظر: «روضة الطالبين وعمدة المفتين» يحیی بن شرف النووي (ت: 676هـ)، حق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ط 3، 1412هـ - 1991م، ج 2، ص 149-150.

4 - انظر: «المدونة» للإمام مالك، ج 1، ص 307-308.

5 - انظر: «المغني» لابن قدامة، ج 2، ص 464.

2- صحةظهار الأمة:

ذهب ابن حزم والظاهرية إلى أن الظهار من الأمة يُوجب الكفارة كما الظهار من الحرة، فهما في ذلك سواء¹؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَمْ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (3) فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: 3-4].

مذاهب جمهور الأصوليين في مسألة ظهار الأمة:

ذهب الإمام مالك إلى ثبوت ظهار الأمة كما ظهار الحرة²، مثلما ذهب ابن حزم والظاهرية إليه، وذلك خلافاً للإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي والإمام أحمد الذين لا يعدون ظهار الأمة ظهاراً³.

دلالة كون حكم المسلمين سواء وحبجته:

يُعدُّ هذا القسم قسماً تشريعياً مهماً ومسلكاً من مسالك استنباط الأحكام عند أهل الظاهر، وهو حجة دينية قطعية يجب اعتقاده والعمل به، إلا إذا ورد نصٌّ من قرآن أو سنة يفيد التخصيص؛ أي يفيد خصوصية الحكم لفرد معين بعينه، أما إذا لم يرد نصٌّ مخصص فإن الحكم يكون عندها عاماً للمسلمين، ولو كان وروده متعلقاً بشأن شخص بعينه كرضاع سالم المفيد لحرمة رضاع الكبير مطلقاً.

1 - انظر: «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج 9، ص 190.

2 - انظر: «المدونة» للإمام مالك، ج 2، ص 308-309.

3 - انظر: «بدائع الصنائع» للكاساني، ج 3، ص 232. و«روضة الطالبين» للنووي، ج 8، ص 261.

و«المغني» لابن قدامة، ج 8، ص 12.

ويستند أهل الظاهر في إقرار مكانة هذا القسم ودوره ودلالته على ثبوت أحكام شرعية عديدة، إلى الإجماع، وعموم الأدلة، وخصائص الشريعة الإسلامية وغيرها من المستندات المقررة لوجوب العمل؛ كعموم الرسالة المحمدية، والشمول لجميع القضايا والحوادث ولكل عصر وزمان، وحمل اللفظ على عمومته ما لم يرد دليل مخصص له¹.. وفي ذلك يقول ابن حزم:

«إن رسول الله ﷺ لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط؛ لكن على كل من يأتي إلى يوم القيامة، وفي كل ما يحدث من جسم أو عرض إلى انقضاء الدنيا، ولا سبيل إلى أن يبقى عليه حيًّا إلى أن يلقي كلَّ أحد، فكان حكمه على إنسان في حال ما حدث له أو منه حكمًا في وقوع تلك الحال؛ ويبيِّن ذلك الحديث الذي فيه: (هو جبريل أتاكم يعلمكم دينكم)² أجلَّ بيان وأوضحة في أن كلَّ خطاب منه ﷺ لواحد فيما يفتيه به، ويعلمه إياه، هو خطاب لجميع أمته إلى يوم القيامة، وتعليم منه عليه السلام لكل من يأتي إلى انقضاء الدنيا؛ لأن ذلك الحديث إنما خرج بلفظ تعليم الواحد في قوله ﷺ (أن تعبد الله كأنك تراه)³.

ويكفي من هذا الحديث قوله عليه السلام -أثر جوابه لجبريل عليه السلام - إن هذا الذي ذكر تعليم لهم، فأشار إلى الخطاب المتقدم للواحد، ويبيِّن ذلك أيضًا

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 368 وما بعدها.

2 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان...، رقم (50). وأخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام، والقدر

وعلامة الساعة، رقم (1) - (8).

3 - سبق تخريجه في الهامش السابق

قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ
الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۖ﴾
[الإسراء: 23]، فبدأ بالجماعة، ثم خاطب خطاب واحد، وقد صحَّ أن المراد بهذا
الخطاب كلُّ مسلم، والحكم على الأسماء، فكلُّ اسم حكم فيه عليه السلام فهو على
كلِّ ما تحت ذلك النوع الذي يقع عليه ذلك الاسم¹.

1 - انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، ج3، ص496.

المبحث الثالث: الدليل المأخوذ من النص عند ابن حزم الظاهري

وينقسم الدليل المأخوذ من النص عند ابن حزم الظاهري والظاهرية إلى سبعة أقسام، وهي:

القسم الأول: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوبة في إحداهما:

هو أن يكون النص مشتملاً على مقدمتين، وتركت النتيجة ولم ينص عليها، فيكون استخراج النتيجة من المقدمتين هو الدليل، وهذه منهجية أصولية منطقية، ينتج عنها أحكاماً شرعية عبر ربط النتائج بمقدماتها، والأسباب بمسبباتها، وقد ضرب ابن حزم لذلك مثلاً؛ وهو قول النبي ﷺ: «كُلُّ مسكرٍ خمرٌ، وكُلُّ خمرٍ حرامٌ»¹ فإن هاتين مقدمتان ينتج منهما حتماً أن كلَّ مسكرٍ حرامٌ، لا يعتبر تحريم كلِّ مسكرٍ غير المنصوص عليه من أنواع الخمر أخذاً بالقياس؛ بل يعتبره من تطبيق ذلك النص، وأنه إن لم يصرح بأن كلَّ مسكرٍ حرام، فهو مفهومٌ من النص؛ لأن النتائج دائماً مطويات في المقدمات، لذلك كان ذكر المقدمات من غير ذكر النص متضمناً لا محالة الدلالة على النتيجة، ففهمها يكون من نص المقدمتين لا من أمر خارج عنهما². ومن أمثلة هذه القسم أيضاً:

1- قول ابن حزم: «بعض البيوع ربا وليس شيء من الربا حلالاً، فبعض البيوع ليس حلالاً»³. ويمكن أن يكون بيانها على النحو الآتي:

1 - تقدّم تخرجه ص 200.

2 - انظر: «ابن حزم» أبو زهرة، ص 312 - 313.

3 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 122.

بعض البيوع ربا. }
 ليس شيء من الربا حلالاً. }
 بعض البيوع ليس حلالاً.

وفي هذا مسلك استنباطي تعرفنا بمقتضاه على حكم جديد يتعلق بحرمة بعض البيوعات من بينها الربا. فقد كانت النتيجة متصفة بالشمول والعموم والانتواء، أي أنها شاملة للربا وغيره من البيوعات المحظورة، فالحكم المتوصل إليه بالدليل النصي حكم أعم وأشمل من حكم المقدمتين اللتين لم تنصا إلا على اعتبار الربا نوعاً من أنواع البيوع، ونوعاً حراماً محظوراً¹.

2- قول ابن حزم: «ليس شيء حلالاً مما نهيت عنه، وكل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه، فليس حلالاً ذبحك لما لم تملكه»². ويمكن أن يكون بيانها على النحو الآتي:

ليس شيء حلالاً مما نهيت عنه. }
 كل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه. }
 ليس حلالاً ذبحك لما لم تملكه.

3- وقول ابن حزم: «كلُّ مرضعة خمس رضعات حرام، وبعض المرضعات خمس رضعات أم، فبعض الأمهات حرام»³. ويمكن أن يكون بيانها كما الآتي:

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» الخادمي، ص 96.

2 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 122.

3 - المرجع السابق، ص 123.

كل مرضعة خمس رضعات حرام. } بعض المرضعات خمس رضعات أم.
بعض المرضعات حرام.

انطوت المقدمة الأولى على أن المرأة التي أرضعت خمس رضعات هي حرام على رضيعها، شريطة أن تكون الرضعات تقطع كلّ رضعة من الأخرى، أو خمس مصات مفترقات، أو خمس ما بين مصة ورضعة تقطع كل واحدة من الأخرى، هذا إذا كانت المصّة تغني شيئاً من الجوع، وإلا فليس شيئاً ولا تحرّم شيئاً¹.

أما المقدمة الثانية فقد انطوت على أن بعض المرضعات خمس رضعات أم، أي أن النساء اللاتي أرضعن خمس رضعات حسب الشروط والضوابط الشرعية هن أمهات للرضع، وهذه الضوابط هي أن يمتص الرضع من ثدي المرضعة بفيه فقط، وهي أن تكون خمس رضعات متفرقات.

أما النساء اللاتي لم يرضعن خمس رضعات حسب الضوابط السابقة فإنهن لسن أمهات إطلاقاً؛ كأن يسقى الرضيع لبن المرأة، فيشربه من إناء، أو يطعمه بخبز، أو يصب في فيه أو أنفه أو أذنه، أو يحقن به... لذلك لم يعتبر كلّ المرضعات أمهات، وإنما اعتبر من أرضعت خمس رضعات متفرقات، وأرضعت الرضيع بمص هذا الأخير ثدي المرضعة بالفم فقط.

أما النتيجة الحاصلة من المقدمتين فقد انطوت على حكم جديد هو أن بعض النساء المرضعات حرام².

1 - انظر: «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج 10، ص 189.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 97.

دلالة هذا القسم وحجته:

يُعد هذا القسم الأصولي الظاهري المتعلق بلزوم النتيجة من مقدمتين قسمًا مهمًا في دلالاته على المعاني والأحكام. إذ هو حجة شرعية قطعية تفيد العلم والعمل معًا وذلك لأمرين أساسيين:

- اعتماد أهل الظاهر على الأدلة والبراهين القطعية اليقينية فقط على نحو النص، والإجماع، والحديث الآحاد، ومسلمات العقل... لذلك يعتمدون على هذا القسم الأصولي المهم بوصفه دليلًا قطعيًا وحجة لازمة، إذ لو كان حجة ظنية احتمالية لطرح وتُرَدَّت كما رُدَّ الاستحسان والعرف وغيرهما...

- تصريح أهل الظاهر بكون دلالة هذا القسم دلالة يقينية، وبكون نتائجه صحيحة صادقة قطعية يحتكم إليها. ويحتج بها، وذلك بشروط توافر ضوابطه وقيوده الضرورية.

لذلك جعلوه مسلكًا شرعيًا ومنطقيًا ثبت بمقتضاه المعاني والأحكام الشرعية والمنطقية والعامة، على نحو حرمة النبيذ والقات والمخدر...، التي دخلت ضمن الجزم بصحة وحتمية النتيجة المتوصل إليها بموجب استعمال هذا القسم في أحد أمثله المتعلقة بكون المسكر حرامًا كله.

إن من طبيعة هذه الدلالة كونها دلالة فهمية التزامية تثبت معانيها وأحكامها الموضوعية لها عن طريق الفهم البديهي والمنطقي لسياقات الكلام واجتماع القضيتين وعموم البناء اللفظي، وعن طريق اقتضاء التركيب لمعان وإن لم ينص على ألفاظها وكلامها، ومن ثم فإن هذه الدلالة لا تثبت بطريق النطق باللفظ الدال على معناه

صراحة وجلاء، وإنما عن طريق لزوم وجود المعنى والحكم من مجرى اللفظ الذي لم يسق مباشرة وصراحة للدلالة على ذلك الحكم وذلك المعنى¹.

وإن الناظر في الأمور المتوصل إليه عبر هذا القسم من قبل أهل الظاهر ومن قبل بقية الأصوليين متفقة؛ فالإسكار مثلاً: هو سبب حرمة الخمر وغيره من المسكرات كالنبذ والقات وغيرها... فهذه الأمور المتوصل إليها من قبل أهل الظاهر حسب هذا القسم الأول المأخوذ من الدليل النصي، ومن قبل الجمهور القياسيين حسب القياس لعل الإسكار، تجعل هذا القسم والقياس شبيهين في الحقيقة والجوهر والمراد². مما حدا ببعض الفقهاء أن يقولوا عنهم: إنهم يأخذون بالقياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها، وذلك حق في جملته؛ لأن ذلك لا يعتبرونه قياساً؛ بل هو في الحقيقة تطبيق للنص الكلي الذي اشتمل على العلة، إذ صرح بأن كل ما يدخل في عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس، وتسمية ذلك قياساً هو موضع النظر³. فالمسلك والمنهج لكل من أهل الظاهر وأهل القياس مختلف، وإن كانت النتيجة والمآلات واحدة.

1 - انظر: المرجع السابق، ص 105 - 106.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» الخادمي، ص 113.

3 - انظر: «ابن حزم» أبو زهرة، ص 313.

القسم الثاني: الشرط المعلق بصفة، يجب ما عُلّق به

إن الأحكام الشرعية الثابتة بشروطها يلزم منها ارتباط الشرط ودورانه مع حكمه قطعاً، وهو ما صرح به ابن حزم بقوله: «الشرط المعلق بصفة فحيث وجد فواجب ما عُلّق بذلك الشرط»¹، فهو تطبيق عموم فعل الشرط، وهذا مما يفهم من اللفظ، ومن تطبيق الحكم على كل الناس؛ لأن الناس سواء بالنسبة للأحكام الشرعية، وهذا لا يُعد قياساً، ولكنه دلالة اللفظ ذاته².

ومن أمثلة هذا القسم:

1- قصر الصلاة في السفر مع الخوف أو الأمن:

ذهب ابن حزم والظاهرية إلى أن على المسافر أن يقصر - الصلاة، سواء أصلى منفرداً أم صلى مع أمام³. ودليل أهل الظاهر على وجوب القصر حال السفر قوله ﷺ: «صدقة تصدق الله بها عليكم فأقبلوا صدقته»⁴، الذي بين بجلاء ووضوح قول الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: 101]. فقد أفاد النصان وجوب القصر عند السفر مع الخوف أو مع الأمن. كما أن الحديث الشريف دفع حيرة الصحابة واختلافهم حول تفسير الآية، وحول حكم السفر من الأمن الذي لم تنص عليه الآية المذكورة بصراحة.

1 - انظر: «الإحكام» لابن حزم، ج5، ص 889.

2 - انظر: «ابن حزم» أبو زهرة، ص 313.

3 - انظر: «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج3، ص 187، و 230.

4 - أخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم (4) - (686).

وقد ذهب ابن حزم إلى أن الحديث على عمومته، فلم يخص عليه السلام سفرًا من سفر، فلا يجوز لأحد تخصيص ذلك، ولم يجز ردّ صدقة الله تعالى التي أمر عليه السلام بقبولها، فيكون من لا يقبلها عاصيًا. وبهذا يكون ابن حزم قد عدّ السفر الموجب للقصر هو السفر في حالتي الخوف والأمن¹؛ والسفر المقصود به الطاعة أو المعصية. وقد خالف بهذا التعميم الأخير (الطاعة والمعصية) جمهور الأصحاب الظاهريين وعلى رأسهم داود الظاهري².

وكذلك خالف ابن حزم جمهور الأصوليين باستثناء الإمام أبي حنيفة الذي وافق ابن حزم في القول بوجوب القصر في حالتي الطاعة والمعصية عند السفر³.

2- قراءة الفاتحة في الصلاة:

ذهب ابن حزم إلى وجوب قراءة المصلي الفاتحة في كلّ ركعة من كلّ الصلاة، فالفاتحة فرض في كلّ ركعة من كلّ صلاة، إمامًا كان أو مأمومًا أو منفردًا - والفرض والتطوع سواء، والرجال والنساء سواء؛ واستدل على ذلك بقوله ﷺ: (لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن)⁴، وقال: «فإن قيل: فمن أين أو جبتموها فرضًا في

1 - انظر: «المحلي» لابن حزم، ج3، ص 185.

2 - انظر: «معجم فقه السلف، عترة وصحابة وتابعين» محمد المنتصر الكتاني، الناشر: جامعة أم القرى، مكة المكرمة، مطبعة الصفا، (د. ط)، (د. ت)، ج2، ص 146.

3 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» الخادمي، ص 123 - 124. و«الهداية في شرح بداية المبتدي» المرغيناني، ج1، ص 81. و«مغني المحتاج» للشربيني، ج1، ص 516. و«المغني» لابن قدامة، ج2، ص 194. و«القوانين الفقهية» لأبي القاسم محمد ابن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزري الكلبي الغرناطي (ت: 741هـ)، الدار العربية للكتاب، تونس، طبعة عام 1988، ص 59.

4 - أخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة...، رقم (37) - (394).

كلّ ركعة؟ قلنا: لما حدثنا... عن أبي هريرة فذكر حديث الذي أمره النبي ﷺ أن يعيد الصلاة، فأخبره أنه لا يحسن غير ذلك، فقال له رسول الله ﷺ: (إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها)¹. فوجب بهذا الأمر فرضاً أن يفعل في باقي صلاته في كلّ ركعة مثل هذا².

واستدل أيضاً بمبادئ أصولية قواعد، منها: التخصيص بالاستثناء، والجمع بين الأدلة، فقال ابن حزم عقب حديث (إنما جعل الإمام ليؤتمّ به، فإذا كبر فكبروا، وإذا ركع فاركعوا، وإذا رفع فارفعوا وإذا سجد فاسجدوا...)³: «وأما نحن فإنه عندنا صحيح، وبه كله نأخذ؛ لأن تأليف كلام رسول الله ﷺ وضمّ بعضه إلى بعض والأخذ بجميعه: فرض لا يحلّ سواه. وقد قال عليه السلام: (إذا قرأ الإمام فأنصتوا)⁴، و(لا صلاة لمن لم يقرأ بأمّ القرآن)⁵، فلا بدّ في جميع هذه الأوامر من أحد وجهين لا ثالث لهما:

- 1 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها... رقم (757) وفي باب أمر النبي ﷺ الذي لا يتم ركوعه بالإعادة، برقم (793). وأخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب الصلاة، باب اقرأ ما تيسر معك من القرآن، رقم (45) - (397).
- 2 - (المحلّ بالآثار) لابن حزم، ج 2، ص 265.
- 3 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في نحو أحد عشر موضعاً منها: في كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتمّ به، رقم (689). وأخرجه مسلم في «صحيحه» في ثلاثة مواضع منها: في كتاب الصلاة، باب اتمام المأموم بالإمام، رقم (77) - (411).
- 4 - أخرجه مسلم في «صحيحه» في كتاب الصلاة، باب التشهد في الصلاة، رقم (63) - (404). وابن ماجه في «سننه» في كتاب إقامة الصلاة...، باب إذا قرأ الإمام فأنصتوا، رقم (846) و(847).
- 5 - تقدم تخرجه ص 555.

- إما أن يكون وجه ذلك أن يقول: إذا قرأ فأنصتوا، إلا عن أم القرآن، كما قلنا نحن.

- وإما أن يكون وجه ذلك أن يقول: لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن، إلا إن قرأ الإمام، كما يقول بعض القائلين. وإما أن يكون وجه ذلك أن يقول: لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن، إلا أن يجهر الإمام كما يقول آخرون.

قال علي: فإذا لا بدَّ من أحد هذه الوجوه؛ فليس بعضها أولى من بعض إلا ببرهان، وأما بدعوى فلا، فنظرنا في ذلك فوجدنا الحديث الذي قد ذكرناه من قول رسول الله ﷺ إذ انصرف من صلاة الفجر، وهي صلاة جهر فقال: «أتقروون خلفي؟ قالوا: نعم؛ هذا يا رسول الله؛ قال: لا تفعلوا إلا بأم القرآن، فإنه لا صلاة إلا بها»¹ فكان هذا كافيًا في تأليف أوامره عليه السلام؛ لا يسع أحدًا الخروج عنه².

دلالة هذا القسم وحجته:

تعليق الحكم على شرطه أو وصفه أصل برهاني ضروري، يدلُّ دلالةً قطعية على وجوب دوران الحكم مع شرطه أو وصفته عقلاً وعادةً وشرعاً. ويدلُّ كذلك على وجوب الاعتقاد في صحة الشروط الشرعية التي وضعها الشارع بالتنصيص

1 - أخرجه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، في كتاب الصلاة، من رخص في القراءة خلف الإمام، رقم (3756). والإمام أحمد في «مسنده» في تنمة مسند الأنصار، حديث عبادة بن الصامت، رقم (22671)، و(22746). والبخاري في «جزء القراءة خلف الإمام» باب لا يُجهر خلف الإمام بالقراءة، رقم (159)، حق: فضل الرحمن الثوري، راجعه: محمد عطا الله خليف الفوحباني، المكتبة السلفية، لاهور، ط1، 1400هـ - 1980م.

2 - «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج2، ص 270.

أو الإجماع، وفي صحة الشروط العقلية، التي تدرك بمقتضى- البديهيات الحسية والمنطقية. ويدلُّ أيضًا على لزوم تطبيق وتنفيذ هذه الشروط المعتبرة عقلاً وشرعاً¹.

الفرق بين الظاهرية والقياسيين في هذا الدليل

يتجلى التوافق بين الظاهرية في قولهم بهذا القسم وبين القياسيين في اعتدادهم بالقياس في دوران الحكم مع شرطه أو وصفه وجوداً وعدمًا، إذ عدَّ أهل الظاهر أن الحكم يدور مع شرطه الذي قد يكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا، وأن هذا الدوران قطعي حتمي واجب الوجود كلما توافرت ظروفه وأسبابه. كما أن جمهور القائسين أقرُّوا بحقيقة الدوران بين العلة -التي قد تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا، وقد تكون مجرد سببٍ أو علامةٍ على وجود الحكم- والمعلول. وعبروا عن هذا الدوران بالجريان أو بالطرد والعكس؛ وهو: أن يوجد الحكم بوجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه.

لذلك قلنا بوجود التطابق بين الفريقين في حقيقة عملية الدوران؛ أي: في حتمية تلازم العلة مع معلوها، أو تلازم الحكم مع شرطه أو وصفه، مع تسجيل بعض التباينات المعهودة المتصلة بطبيعة هذا الوصف والشرط، أو هذه العلة، من حيث عدُّها علامةً على وجود الحكم، أو عدُّها أمرًا باعثًا عليه، مؤثرًا فيه².

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 147.

2 - انظر: المرجع السابق، ص 153.

القسم الثالث: «الأسماء والقضايا المترادفة» لفظٌ يُفهم منه معنىً فيؤدى بلفظ آخر هو أن يكون المعنى الذي يدلُّ عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر، لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ، ويتصل هذا القسم بحسب اسمه بحقيقة الترادف، ودلالاته على المعاني والأحكام، ومن حيث استخدام مكوناته وأجزائه لإيجاد أحكام شرعية عملية، ويعود هذا الأمر الدلالي على إثبات الأحكام أو المعاني إلى مرونة هذا القسم وثرائه، وإلى توسُّع أصحاب الظاهر في استعماله واستثماره؛ حيث أجروه على مبادئ أصولية ومسالك منطقية عدة، نحو: مفهوم المخالفة، ومفهوم الموافقة، وتخصيص العام، والتعريف بالضد... وإن كان التصريح باعتماد هذه المسالك وتبنيها غير ثابت، أو ربما كان المؤكِّد عكسه، وهو نفي هذه المسالك التي لا تتماشى حسب المعطيات الأولية لمناهج المدرسة الظاهرية وخصائصها. أما حقيقة هذا القسم من الدليل والمراد منه فقد أوضحها ابن حزم بقوله:

«هذه لفظة عبَّرَ بها الأوائل عن قضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني، وإن كان ظاهرُ لفظ بعضها وحقيقةُ معناها النفي، وظاهرُ بعضها وحقيقةُ معناها الإيجاب، وهي مع ذلك متفقة المعاني اتفاقاً صحيحاً لا اختلاف بينها.

فاعلم أنه قد ترد أخبارٌ وقضايا بألفاظٍ شتى ومعناها واحدٌ، فيظنُّ الجاهل أنها مختلفة المعاني بسبب ما يرى من اختلاف ألفاظها فيغلط كثيراً، وهذا مما ينبغي لطلاب الحقائق أن يضبطوه، ويقفوا على مراتبه، ولا يمرون عنها معرضين»¹.

1 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 101.

من أمثلة هذا القسم:

1- ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: 23]، مع قوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: 83]، فإن ذلك يتضمن أيضاً النهي عن الضرب، والنهي عن النهر، وأن يقول لهما أف، والأمر بالإحسان معان لا تتلاءم. ولذلك ادّعى بعض العلماء أن الظاهرية يأخذون بالقياس الجلي؛ لأن دلالة الأولى من القياس الجلي، ولكنهم لا يعدّون ذلك من القياس في شيء، إنما هي دلالة تضمنها اللفظ في ذاته¹.

2- مثل ذلك كما قال ابن حزم، قولك: «وطء الرجل كل ما عدا الزوجة المباحة له أو أمته المباحة له حرام»، وقولك: ليس شيء مما عدا زوجة الرجل المباحة له أو أمته المباحة له حلالاً، معنيان متفقان متطابقان، والألفاظ مختلفة، ظاهر أحدى القضيتين إباحة، وظاهر الأخرى تحريم.

3- وكذلك إذا قلت: كُلُّ ما ليس لحم خنزير حلالاً، وقولك: بعض ما ليس لحم خنزير ليس حلالاً، فهذان لفظان مختلفان ومعنيان متفقان، وهكذا ينبغي أن تتأمل الألفاظ الواردة، وتتأمل معانيها؛ لئلا تتجاذب أنت وخصمك فنون الاختلاف والتشاجر وأنتم متفقان غير مختلفين.

4- وفي هذا النوع: كُلُّ عدد استثنى منه عدد؛ كقولك: مئة غير واحد، ملائم لقولك تسعة وتسعين، وقولك: مئة غير تسعة وتسعين ملائم لقولك واحد.

1 - انظر: «ابن حزم» أبو زهرة، ص 313.

5- وكذلك كلُّ عدد أضفت إليه عددًا آخر يلائم العدد المساوي؛ كقولك: ثلاثة وسبعة، فذلك ملائم لقولك عشرة فاعلمه»¹.

ثم قال ابن حزم بعد أن ذكر مثالين الأخيرين: «والجامع لهذا الباب: هو أنك إذا أثبت معنىً بلفظٍ إيجابٍ لشيءٍ ما، ثم نفيت عن ذلك الشيء نفيَ الصفة التي أوجبت له، فقد أوجبت له تلك الصفة. وكلُّ كلامٍ أعطي معنىً كإعطاء كلامٍ آخر، فالكلامان مختلفان والمعنى واحد، فاحفظ هذا واضبطه. وأنت إذا سلبت شيئاً ما معنىً ما أي نفيته عنه بلفظٍ النفي ثم أوجبت لذلك الشيء نفيَ ذلك المعنى الذي نفيته عنه في القضية الأخرى، فاللفظان مختلفان والمعنى واحد. مثال ذلك أن نقول: زيد صالح، فإذا سلبت الصلاح فقلت: زيد غير صالح، فإذا نفيت النفي فقلت: زيد ليس غير صالح، فقد أوجبت له الصلاح، فاحفظ هذا تسترخ من شغبٍ كثير وتخليطٍ كثير ولا تعد هذه الرتبة إن شاء الله»².

6- السعي إلى الجمعة بأداء لوازمه وترك موانعه:

فقال ابن حزم: «لا يحل البيع مذ تزل الشمس من يوم الجمعة إلى مقدار تمام الخطبتين والصلاة، لا للمؤمن، ولا لكافر، ولا لامرأة، ولا لمریض... وكلُّ بيع وقع في الوقت المذكور فهو مفسوخ... وبرهان صحة قولنا: قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (9) فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ

1 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 101-102

2 - المرجع السابق، ص 102-103.

فَصَلِّ اللَّهَ ﴿ [الجمعة: 9-10] فهما أمران مفترضان: السعي إلى ذكر الله تعالى، وترك البيع، فإذا سقط أحدهما بنص ورد فيه كالمرضى والخائف والمرأة والمعدور، لم يسقط الآخر، إذ لم يُوجب سقوطه قرآن ولا سنة¹. ففي قوله تعالى ﴿ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ [الجمعة: 9] دليل على أن كل مانع من السعي إلى الجمعة واجب تركه؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن جميع أضداده²، فالآية دليل على أن السعي المنطوق به واجب أكيد: وأن ترك موانع السعي من بيع وشراء وطلاق وزواج وهبة وغيرها من الموانع المسكوت عنها واجب أيضًا. وذلك لأن الانشغال بالبيع والتجارة وغيرها في أثناء الجمعة، يخالف صراحة وجوب التأهب والسعي لإدراك هذه الفريضة، فكأن استفادة حكم وجوب السعي وحرمة الاشتغال بغيره تمت وحصلت بمقتضى قاعدة مفهوم المخالفة التي تنص: على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه. كما أن الأمر بالسعي المنصوص عليه، هو أمر كذلك بكلّ لوزامه وشروطه المسكوت عنها؛ كالغسل والنية والتطيب والخشوع والتكبير وغيرها من المعاني المتفقة والمتساوية³.

7- تمتع المشتري بثمرة النخلة التي لم تؤبر: ففي قول رسول الله ﷺ: (مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرَتْ فَثَمَرَتَهَا لِلْبَائِعِ، إِلَّا أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ)⁴ دليل على أنها إذا بيعت ولم

1 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 101-102

2 - «جامع بيان العلم وفضله»: لابن عبد البر الذي نسب هذا القول للإمام داود الظاهري في إطار قوله بالدليل والاستدلال بالأحكام، ج2، ص 888.

3 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 163.

4 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب البيوع، باب مَنْ بَاعَ نَخْلًا قَدْ أُبْرَتْ، أو أرضًا مزروعة أو بإجارة، رقم (2204).

تؤبّر فثمرها للمبتاع¹، وهو دليلٌ عن طريق مفهوم المخالفة على وجوب تسليم ثمرة النخلة التي لم تؤبّر للمبتاع. وذلك لأن الحديث نصّ صراحةً على وجوب تسليم تلك الثمرة للبائع إذا أُبّرَت النخلة، فيستفاد وجوب التسليم للمبتاع عند انعدام التأبير عملاً بمفهوم الصفة الذي هو: ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، عند انتفاء صفة التأبير. وقد قال سائر العلماء في هذا الاستدلال قولين: أحدهما: إنه نوعٌ من أنواع القياس، وضربٌ منه، وأنه يدخله ما يدخل القياس من العلل، والقول الآخر: إنه هو النصُّ بعينه وفحوى خطابه².

8- قبول شهادة العدل: ففي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6]، قال ابن عبد البر: والدليل عند داود ومَن اتبعه نحو قول الله جل وعز ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [الطلاق: 2] لو قال قائل: فيه دليلٌ على ردِّ شهادة الفاسق كان مستدلاً مصيباً، وكذلك قوله ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: 6] وكان فيه دليلٌ على قبول خبر العدل³. ففي الآية دليلٌ على وجوب ردِّ خبر الفاسق حتى التَّيُّن، وعلى وجوب قبول شهادة العدل عملاً بالمفهوم المخالف، القائم على أساس إثبات نقيض الحكم المنطوق به (قبول شهادة العدل) للمسكوت عنه (رد خبر الفاسق)، عند انتفاء صفة الفسق عن المخبر، ولذلك سمّوا هذا النوع مفهوم الصفة⁴.

1 - «جامع بيان العلم وفضله»: لابن عبد البر، ج2، ص 887.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 163.

3 - «جامع بيان العلم وفضله»: لابن عبد البر الذي نسب هذا القول للإمام داود الظاهري في إطار قوله بالدليل والاستدلال بالأحكام، ج2، ص 888.

4 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 163-164.

دلالة هذا القسم حجتيه:

إنَّ الترادف الظاهري في اللغة والمنطق والكلام العام يدلُّ على أن الألفاظ المترادفة والأقضية المترادفة تقع على معانيها ومدلولاتها وقوعاً مستويًا واحدًا، وتعمل على تحصيل المراد المشترك الحاصل من قبلها جميعًا. فجميع أسماء القط (الهر، السنور، الضيئون) تقع على معنى واحدٍ متساوٍ مع مدلولات كلِّ اسم من أسماء القط يرد على الذهن، «فإن هذه ألفاظ مختلفة، وهي كلُّها واقعةٌ وقوعاً واحداً على كلِّ شخص من أشخاص النوع المتخذ في البيوت لصيد الفأر، الذي يلجُّ في السؤال عند الأكل، وتشبه الأسد في خلقه، وهذا النوع من الأسماء يسمَّى المترادفة»¹.

كما أن ورود الترادف في الشرع يدلُّ دلالةً شرعية على وجوب العمل بجميع المترادفات للمعنى الأصلي، وعلى لزوم استخراج جميع العناصر اللفظية والمعنوية والحكمية المنطوقة ضمن الجملة الأم والمعنى الأكبر، ثم تحويلها إلى جانب التطبيق والعمل والآثار.

إذ إن دلالة الجملة القرآنية: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 9] دلالةً قطعية جلية في وجوب ترك جميع موانع إدراك الجمعة، وفي طلب النية الصادقة، والغسل والتطيب الجميلين، والتبكير بالذهاب والخشوع، ومداومة الذكر وملازمته... فهذه المعاني وغيرها ثابتة بمقتضى ورود الجملة المذكورة، وبموجب استخدام دلالتها على ثبوت عديد المعاني الجزئية المتفقة مع المعنى الأساسي المنطوية والمنخرطة فيه، علماً أن هذه الدلالة قطعية في منع الاشتغال بأي مانع من موانع

1 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 37.

الجمعة، وفي إيجاب بعض مطالب الجمعة كالسعي إليها وعقد النية الخالصة بغية إدراكها وقبولها من الله عز وجل، هذه الدلالة القطعية المفيدة للوجوب الشرعي والحجة اللازمة إنما تتصل بالترادف في النصوص الشرعية، أو بالقسم المستند إلى النص القرآني أو النبوي؛ إذ لا إلزام من غير الشرع، إلا إذا كانت النصوص غير الشرعية - المتمثلة في كلام الناس عمومًا - مستوحاةً من صميم نصوص الشرع، أو خادمة لأصل شرعي، أو مقصد معتبر، وحجة مقطوع بها.

أما النصوص البشرية التي يعتمد عليها هذا القسم فإنها تفيد مدلولاتها ومطالبها حسب وضعها اللغوي وسياق استعمالها، فقد تفيد الإلزام أحيانًا كقول القائل: كلُّ من دخل الدار آمن. كما قد تفيد هذه الدلالة غير الإلزام: كالأستحسان والتخير، أو ربما مجرد الإحضار ولفت الانتباه، كمن قال: إن المتجاوز للمجال الجوي المحيط بالأرض والمتضمن جاذبيتها لا يستطيع العودة إلى الأرض فإن هذا مجرد كلام يشمل غالبية أو جميع سكان الأرض ولا يرجى تطبيقه لتعذره واستحالة وقوعه من قبل كلِّ من دخل في هذا الخطاب عن طريق الانطواء والانخراط¹.

دليل الترادف ودلالة الالتزام:

إن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في: المطابقة، والتضمن، واللزوم. فالمطابقة: كدلالة لفظ «البيت» على معنى البيت. وإنما سُمِّيت هذه الدلالة مطابقة؛ لأن اللفظ موافق لتمام ما وضع له، فاللفظ موافق للمعنى لكونه موضوعًا بإزائه.

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 179 - 181.

والتضمن: كدلالته على السقف، ودلالة لفظ «الإنسان» على الجسم. فدلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه، وقد سميت بذلك لتضمنه إياه؛ لأنه يدلُّ على الجزء الذي في ضمنه، فيكون دالاً على ما في ضمنه.

واللزوم أو الالتزام: كدلالة لفظ «السقف» على الحائط؛ إذ ليس جزءاً من السقف، لكنه لا ينفك عنه، فهو كالرفيق الملازم¹. فدلالة الالتزام إذن هي دلالة اللفظ على لازمه؛ كدلالة الأسد على الشجاعة، وإنما يتصور ذلك في اللازم الذهني، وهو الذي ينتقل ذهن إليه عند سماع اللفظ².

فالدلالة في الالتزام وفي الترادف الانطوائي، دلالة تحصيل بمقتضى - اللزوم الذهني، الذي يستوجب استحضر معنى ملازم لللفظ، بطريقة عقلية بديهية، وبصورة يتلازم فيها المعنى الاستلزامي واللفظ الذي دلَّ عليه؛ أي أن دلالة الالتزام ودلالة الترادف الانطوائي يشتركان في تحصيل معانٍ مستوحاة من اللفظ عن طريق الفهم والإلزام الذهني، لا عن طريق النطق مباشرة، أو عن طريق تطابق المعنى مع اللفظ، أو تضمن اللفظ لذلك المعنى، لذلك اعتبرت دلالة الالتزام تشمل المفهوم والاقتضاء والإشارة³.

1 - انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة، ج 1 ص 70 - 71. و«التجوير شرح التحرير» للمرداوي، ج 1، ص 319.

2 - «نهاية السؤل شرح منهاج الوصول» للإسنوي، ص 85. وانظر: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ج 1، ص 15. و«تقريب الوصول إلى علم الأصول»: ابن جُزي 39. و«الإيهاج في شرح المنهاج» تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1416 هـ - 1995 م، ج 1، ص 205.

3 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 185 - 186.

دليل الترادف ودلالة التضمن:

دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسمّاه كدلالة لفظ البيت على سقفه¹، كما مرّ آنفاً، ودلالة هذا القسم هي شبهةٌ إلى حدٍّ كبير بدلالة التضمن، وذلك لأن الجملة أو القضية المترادفة تدلُّ على جزء مسمّاهما بالنطق واللفظ، وتدُلُّ على أجزائها الأخرى بالتضمن والانطواء كدلالة الجملة في قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 9]، على النية، وكدلالة لفظ التيمم في السفر على الحدث، وما أشبه ذلك كله. فاللفظ في دلالة التضمن هو اللفظ الذي يتضمن أجزاءه وعناصره وإن لم يُنصَّ عليها تصريحاً أو تفصيلاً، وكذلك اللفظ أو الجملة في الترادف الانطوائي فإنها تنطوي على معانيها الجزئية وإن لم يُنصَّ عليها صراحةً وتفصيلاً.

ويذكر أن دلالة التضمن هي دلالةٌ على جزء المسمّى من حيث هو جزء، لا من حيث هو جزء يُوجب الكل تحرّراً من الدلالة المطابقة². فدلالة لفظ السعي على النية من حيث هي جزءٌ وركنٌ للعبادة، سواء أُدّيت في الجامع بعد السعي إليه، أم أُدّيت في البيت³.

دليل الترادف ومفهوم الموافقة:

ذهب جمهور الأصوليين إلى أن المفهومَ مقابلٌ للمنطوق، والمنطوق أصلٌ للمفهوم، والمنطوق: هو ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق. كتحریم

1 - «تقريب الوصول إلى علم الأصول»: ابن جزي 39.

2 - «تقريب الوصول إلى علم الأصول»: ابن جزي 39. و«المحصول» للرازي، ج 1، ص 219.

و«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ج 1، ص 15.

3 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 186-187.

التأفف مع الوالدين من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ﴾ [الإسراء: 23]. وأما المفهوم: فهو ما فهم من اللفظ في غير محلّ النطق¹.

وإذا عرف معنى المفهوم، فهو ينقسم إلى: ما يُسمّى مفهوم الموافقة، وإلى ما يُسمّى مفهوم المخالفة؛ فأما مفهوم الموافقة² فهو متفق عليه عند العلماء³، وهو: ما يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافقاً لمدلوله في محلّ النطق، ويسمّى أيضاً فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، والمراد به معنى الخطاب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: 30]. أي في معناه. ومثاله: تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ﴾ [الإسراء: 23]، فإن الحكم المفهوم من اللفظ في محلّ السكوت موافق للحكم المفهوم في محلّ النطق، وكذلك دلالة قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: 10]، على تحريم إتلاف أموالهم⁴.

وعبر النظر في مفهوم الموافقة بنوعيه: فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، والقائم على أساس: أن دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وموافقته له نفيًا وإثباتًا؛ لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحثٍ واجتهاد. وسُمّي مفهوم موافقة؛ لأن المسكوت عنه موافق في الحكم للمذكور⁵.

1 - انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ج 3، ص 66.

2 - «المحصول» لابن العربي، ص 104.

3 - وهو دلالة النص عند الحنفية. «تفسير النصوص» أ. د. محمد أديب صالح، ج 1، ص 607.

4 - انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ج 3، ص 66.

5 - «تفسير النصوص» أ. د. محمد أديب صالح، ج 1، ص 608.

لذا يمكن اعتبار أن مفهوم الموافقة يشبه إلى حد كبير هذا الدليل عند ابن حزم والظاهرية باعتبار كون هذا القسم بمبدأ الترادف الانطوائي القائم على أساس وجود المعاني الجزئية المسكوت عنها، والموافقة للمعنى الأساسي المنطوق به. وهذا التوافق:

- إما أن يكون توافقاً أولوياً: أي كون المسكوت عنه أولى من المنطوق في المعنى والحكم، نحو: حرمة ضرب الوالدين أولى من حرمة التأفف وأخرى.

- وإما أن يكون توافقاً مساوياً: أي أن يكون المسكوت عنه مساوياً في المعنى والحكم للمنطوق به، نحو: وجوب السعي إلى الجمعة الذي يستوي من حيث القيمة والإلزام الشرعيين مع وجوب النية والتطهر من النجاسة، علماً أن إدراك هذا المعاني المنطوية ضمن المعنى الأصلي حصل بمجرد معرفة اللغة، ولم يحصل باستفراغ كبير لاستقراء النصوص وإجراء الرأي والقياس.

هكذا نلاحظ التطابق الذي يكاد يكون كلياً بين الجمهور وبين الظاهرية إزاء العمل بمفهوم الموافقة. إلا أن اللبس الذي يبقى حاصلاً ويجعل الجزم بالتطابق الكلي بين الفريقين أمراً مؤاخذاً ومعلقاً عليه؛ هو تصريح ابن حزم الظاهري برفضه القطعي اعتماد هذا المفهوم، وتصريحه بكون هذا الموقف هو موقف أهل الظاهر جميعاً.

إلا أننا عبر النظر في معظم الأمثلة والقول بالانطواء في هذا القسم، والاعتماد على قرائن ظاهرة في ثنايا كلام الظاهرية تجعل مفهوم الموافقة ليس مقتصرًا على القائلين به من قبل الجمهور، وإنما يتعدى ليشمل بعضاً من أهل الظاهر تصريحاً

كداود الذي تبنى صراحةً القياس الجلي¹، ويشمل كذلك جمهور الظاهرية حسب أمثلتهم وفروعهم وحسب قسمهم هذا².

دليل الترادف ومفهوم المخالفة:

مفهوم المخالفة هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق، ويسمى دليل الخطاب أيضًا³. فمفهوم المخالفة هو حيث يكون المسكت عنه مخالفًا للمذكور في الحكم، إثباتًا ونفيًا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، وقد سمّي دليل الخطاب؛ لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه⁴. هو: المعنى المفهوم من اللفظ الذي يخالف حكمه حكم المنطوق به⁵. لذلك فإن مفهوم المخالفة حسب دلالاته الأصلية، وحقيقة هذا القسم في جزء منه يتفقان ويتطابقان: أي أن مفهوم المخالفة معمولٌ به داخل جوهر هذا القسم الأصولي المهم ومسماه، وإن كان أهل الظاهر رفضوا مطلقًا الاعتداد بمفهوم المخالفة عمومًا؛ بل إن التصريح برفضهم لمفهوم الموافقة يقتضي -منهم على سبيل الأولوية رفضهم لمفهوم المخالفة. وأبلغ مثال على ذلك استشهادهم بكون تسليم

1 - انظر: «طبقات الشافعية الكبرى» للسبكي، ج 2، ص 290. و«حاشية العطار على شرح الجلال

المحلي على جمع الجوامع» للعطار، ج 2، ص 243.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 187-188.

3 - انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ج 3، ص 66.

4 - «إرشاد الفحول» للشوكاني، ص 591.

5 - انظر: «الوجيز في أصول التشريع الإسلامي» أ. د. محمد حسن هيتو. مؤسسة الرسالة، بيروت -

لبنان، ط 1، 1403 هـ - 1983 م، ص 125.

ثمرة النخلة التي لم تُؤبّر للمشتري حكمًا مسكوتًا مخالفًا للحكم المملفوظ به، والمتمثل في تسليم ثمرة النخلة التي أُبّرت إلى البائع¹.

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 188.

القسم الرابع: أقسامٌ تبطلُ كُلُّها إلا واحدًا فيصحُّ ذلك الواحد، وهو ما يُعبرُّ عنه بالأحكام الشرعية، والأحكام غير الشرعية أو الفاسدة.

بيّن ابن حزم هذا القسم من أقسام الدليل المأخوذ من النص فقال: «مثل: أن يكون هذا الشيء؛ إما حرامٌ فله حكمٌ كذا، وإما فرضٌ له حكمٌ كذا، وإما مباحٌ فله حكمٌ كذا، فليس فرضًا ولا حرامًا فهو مباحٌ له حكمٌ كذا، أو يكون قوله يقتضي- أقسامًا كُلُّها فاسدٌ، فهو قولٌ فاسد»¹. أي أن يكون الشيء- غير منصوص على حكمه، فيقال: الشيء إما أن يكون حرامًا فيكون حكمه الإثم إن فعل، وإما أن يكون فرضًا بالنص، فيكون آثمًا إن ترك، وإما أن يكون مباحًا لا فرض ولا تحريم، فله أن يفعل أو أن يترك، فإذا لم يكن نصٌّ بالفرضية، ولا نصٌّ بالتحريم فهو مباح².

هذا وقد عدَّ الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله هذا القسم متعلقًا بالإباحة الأصلية في باب الاستصحاب فقال: «وهذا القسم في الحقيقة في باب الاستصحاب، وهو أن يكون الشيء على أصل الإباحة المنصوص عليها، حتى يقوم دليلٌ التحريم أو الفرضية»³. وفي الحقيقة قلل الشيخ رحمه الله من مجال هذا القسم واتساعه ليشمل أحكامًا شرعية أخرى غير المباح، وسيدل البيان اللاحق على أن هذا القسم ينطوي في ذاته على جميع الأحكام الشرعية بما فيها الإباحة. إذا لو كان يدل على الإباحة فقط لما كان في تخصيص قسم آخر مأخوذ من الإجماع يتعلق باستصحاب الحال والإباحة - أثرٌ أو جدوى أو قيمةٌ تُذكر⁴.

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج5، ص 890.

2 - «ابن حزم» أبو زهرة، ص 313.

3 - المرجع السابق، ص 314.

4 - انظر: تعقيب د. الخادمي على كلام الشيخ أبو زهرة في حاشية «الدليل عند الظاهرية» ص 189.

وقد وقع تناوله بكيفيات مختلفة متفاوتة في المظان والمصادر الأصولية والمنطقية والفرعية لدى أهل الظاهر، وشكل بمختلف مظانه ومتعلقاته أصلاً أصولياً مهماً في إثراء الأحكام عند الظاهرية وغيرهم، وفي إبراز حجم التوافق أو التباين بينهم وبين جمهور الأصوليين، وفي إكساب المنهج الظاهري مزيداً من الاتساع والمرونة والتعمق، ومن بيان ابن حزم السالف نجد أن هذا القسم الأصولي عند الظاهرية ينطوي على جانبين رئيسيين:

1- الأحكام الشرعية: الثابتة عن طريق الشرع الإسلامي القويم والمتعلقة بمختلف أحوال المكلف وشؤونه؛ من أفعال وأقوال واعتقاد؛ نحو الحكم المتعلق بوجوب الإيمان بالله تعالى، واعتقاد حجية النص، والإجماع، واستصحاب الحال، وأقل ما قيل، وحرمة الاعتقاد بالقياس والرأي وغيره من الأصول الباطلة عندهم، لاسيما وأن أحكام الشريعة المتعلقة بما يصلح حياة الناس في دينهم ودنياهم ومعادهم قد جرى بيانها من النبي ﷺ عبر آي القرآن وسنته ﷺ وإجماع الصحابة الكرام، وقد كان مبعث ابن حزم وأهل الظاهر في تقرير ذلك اعتمادهم شمولية الشريعة الإسلامية وانطواء تعاليمها الشريعة على جميع جزئيات الوجود، وعناصر الحياة، وعلى ختم الدين واكتمال نزول الوحي بوفاة الرسول ﷺ. كما بينوا أن هذه الأحكام إما: أنها أوصاف شرعية لصحة الأعمال وفسادها، أو أنها أسباب شرعية وشروط وموانع تعمل على وجود الحكم أو انعدامه، حسب ما رتبته المشرع عليها من آثار ونتائج في الدنيا والآخرة.

وإننا نجدهم غالباً ما يعودون إلى النصوص القرآنية والنبوية وإلى الإجماعات الشرعية بهدف إبراز هذه الأحكام، وبيان آثارها وأسبابها وشروطها وموانع

حصولها في بعض الأحيان. هذا الأمر جعلهم يشتركون مع جمهرة الأصوليين القائلين بالأحكام الشرعية وبأقسامها ومسائلها وأصولها المختلفة، وإن كان الخلاف واضحاً جلياً فيما يتصل بالتسميات والإفراد بالتأليف والاستهلال في عرض الأصول والآثار والفروع، والتقسيمات والتبويبات المعهودة عند الجمهور ولا سيما المتأخرين منهم¹.

2- الأحكام غير الشرعية: التي لم تثبت وفق الشرع (الكتاب والسنة والإجماع)، وقد اصطلح على تسميتها بالأحكام الفاسدة أو الباطلة².

ويُقصد بها عند الظاهرية أمران:

- الأول: الأحكام المتعلقة بالأفعال التي لا تصح من المكلف، ولا تترتب آثارها ولا نتائجها عليها، سواء أكان الفعل متصلاً بحقوق الله تعالى كالصلاة والصوم ونحوهما، أو كان متصلاً بحقوق العباد كالبيع والإرث ونحوهما؛ لأنها لم تستوف مطالب الشرع جميعها، كضرورة وجود السبب، وحصول الشرط، وانتفاء المانع، وهذا ما أجمع العلماء على القول به؛ باعتباره وثيق الارتباط بمباحث الحكم التكليفي من حيث وقوع الفعل وفق مراد الشارع، وحسب السبب والشرط والمانع التي اعتبرها المشرع في قيام الحكم التكليفي.

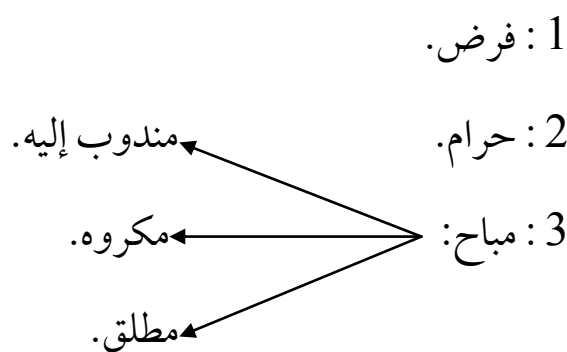
1 - انظر: المقال المعنون بـ: «مقارنة بين الأحكام التكليفية والوضعية» للدكتور محمد شريف الرحموني، منشور في النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، العدد الثامن، السنة 1406 هـ، ص 113. منقول من كتاب «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 194-195.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 189-190.

- والثاني: الأحكام الثابتة عن طريق غير النص أو الإجماع عند الظاهرية، مثل: القياس أو الاستحسان أو الرأي أو عمل أهل المدينة وغيرها من الأحكام المردودة؛ أي الباطلة والفاصلة؛ لفساد الأصل الذي اعتمد عليه، وهو ما يقع ضمن مباحث الصحة والبطلان المنتمية لمباحث الحكم الوضعي.

الحكم التكليفي:

عرّف ابن حزم الحكم بقوله: «هو إمضاء قضية في شيء ما، وهو في الدين: تحرّم، أو إيجاب، أو إباحة مطلقة أو بكراهة أو باختيار»¹. وبناءً عليه تكون أقسام الشريعة أو أقسام الحكم التكليفي عند ابن حزم والظاهرية على النحو الآتي:



وقد أبان ابن حزم أقسام الحكم التكليفي، في قوله:

«والشريعة كلّها؛ إما فرضٌ: يعصي مَنْ تركه. وإما حرامٌ: يعصي مَنْ فعله، وإما مباحٌ: لا يعصي مَنْ فعله ولا مَنْ تركه. وهذا المباح ينقسم ثلاثة أقسام: إما مندوبٌ إليه: يُؤجر مَنْ فعله ولا يعصي مَنْ تركه. وإما مكروه: يُؤجر مَنْ تركه ولا يعصي مَنْ فعله. وإما مطلقٌ: لا يُؤجر مَنْ فعله ولا مَنْ تركه، ولا يعصي مَنْ فعله ولا مَنْ تركه»². وعرفها في الأحكام بقوله:

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 77.

2 - «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج 1، ص 82-83. وانظر «النبذ» لابن حزم ص 107-108.

«الفرض: ما استحق تاركه اللوم واسم المعصية لله تعالى، وهو: الواجب،
واللازم، والحثم»¹. وهو عند الظاهرية قسمان: متعين وكفائي، قال ابن حزم:
«الفرض: هو الذي من تركه عامداً، كان عاصياً لله عز وجل وهو الصلوات
الخمسة... والقضاء لما نسي منها، أو نام عنها، هو هي نفسها، والفرض قسمان:
فرض متعين على كل مسلم عاقل بالغ، ذكر أو أنثى، حر أو عبد، وهو ما ذكرناه؛
وفرض على الكفاية؛ يلزم كل من حضر؛ فإذا قام به بعضهم سقط عن سائرهم،
وهو الصلاة على جنائز المسلمين»².

«والحرام: وهو ما استحق فاعله اللوم واسم المعصية لله تعالى، إلا أن يسقط
ذلك عنه من الله تعالى عفو أو توبة، وهو: المحذور، والذي لا يجوز، والممنوع»³.
والندب: «أمر بتخير في الترك، إلا أن فاعله مأجور، وتاركه لا آثم ولا مأجور،
وهو: الائتساء، والمستحسن، والمستحب، وهو: الاختيار، وهو: كل تطوع ونافلة
كالركوع غير الفرض، والصدقة كذلك، والصوم كذلك، وسائر أعمال البر.

والكراهة: نهى بتخير في الفعل، إلا أن على تركه ثواباً، وليس في فعله أجر ولا
إثم، وذلك نحو: ترك كل تطوع، ونحو: اتخاذ المحاريب في المساجد، والتنشف بعد
الغسل من الجنابة بثوب معدّ لذلك غير الذي يلبسه المرء، وبيع السلاح ممن لا
يؤمن منه أن يستعمله فيما لا يحل، وابتياح الخصيان إذا أدى ذلك إلى خصائهم
بطلب الغلاء في أثمانهم، والحلق في غير علة أو حج أو عمرة، والأكل متكئاً.

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 69.

2 - انظر: «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج 2، ص 3.

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 69.

والإباحة: تسوية بين الفعل والترك، لا ثواب على شيء منهما، ولا عقاب؛ كمن جلس متربعا، أو رافعا إحدى ركبتيه، أو كمن صبغ ثوبه أخضر أو لازوديا، وسائر الأمور كذلك، وهو: الحلال»¹.

وإن الناظر في أقسام الحكم التكليفي وبيانها عند الظاهرية ليجد التقاطع بينها وبين ما هو متعارف عليه عند جمهور الأصوليين بينا لا يحتاج إلى كثير نظر أو مزيد إيضاح.

الحكم الوضعي:

إن الحكم الوضعي عند ابن حزم وأهل الظاهر هو الحكم الذي وضعه النص أو الإجماع على الكلف، وترتبت آثاره على عمل المكلف وتصرفاته صحة وبطلانا، سواء أكان هذا الحكم سببا لا بد من وجوده، أو كان شرطا لا بد من توافره، أو كان مانعا لا بد من أبعاده وانتفائه، وسواء أكان هذا الحكم أصليا في الأحوال العادية، أو كان استثنائيا في الطوارئ والأعذار والظروف الخاصة، أم كان أثرا ومالا نحكم بمقتضاه على صحة العمل أو بطلانه وفساده؛ فالحكم على العمل بالصحة أو البطلان هو الأثر العملي والاستنتاج المنطقي لوجود الأسباب، وحصول الشروط، وانتفاء الموانع، ومراعاة الأحكام الأصلية والاستثنائية وفق مقتضيات النصوص وضوابطها.

وعبر البحث نجد أن ابن حزم وأهل الظاهر يوافقون تقريباً الجمهور في محتوى هذه التسمية وفي مسائلها وأمثلتها وأدلتها، ويوافقونهم أيضاً في محتوى التسميات

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 70.

والاصطلاحات الموضوعية لمسائل الحكم الوضعي الأخرى على نحو: العزيمة والرخصة وعلى نحو: السبب والعلة والشرط والمانع، مع عدم إطلاق أهل الظاهر لهذه التسميات والاصطلاحات على موضوعاتها ومحتوياتها، كما فعل ذلك جمهور الأصوليين الدارسين لمبحث الحكم الشرعي والحكم الوضعي.

وبعد تتبع الفروع الفقهية واستطلاع المسائل الأصولية لأهل الظاهرية وقع التوصل إلى إبراز مكونات وعناصر الحكم الوضعي وإلى اعتبارات شبيهة إلى حد كبير لما تعارف عليه الجمهور إزاء هذا المبحث¹.

أقسام الحكم الوضعي عند ابن حزم والظاهرية

نجد أقسام الحكم الوضعي مبثوثة في ثنايا فقه ابن حزم وأصوله، وإن لم يقع التصريح بوجودها وبتقاسيمها المعروفة عند غير ابن حزم وأهل الظاهر من جمهور الأصوليين، وهي ما يأتي:

1 - السبب.

2 - الشرط.

3 - المانع.

4 - العزيمة والرخصة.

5 - الصحة والبطالان.

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 209 وما بعدها.

ولنذكر في بيان كل قسم منها بعض كلمات تظهر المراد منه عند ابن حزم والظاهرية:

1 - السبب: قال ابن حزم ومن قبله الإمام داود وأصحابه بالسبب، ذلك بين واضح منشور في كتبهم، فعرف ابن حزم السبب بقوله: «أمر وقع، فاختار الفاعل أن يوقع فعلاً آخر من أجله، ولو شاء ألا يوقعه لم يوقعه، ككون الذنب سبباً لعقوبة المذنب»¹.

وشرطوا فيه عملاً بأصولهم أن يكون السبب منصوباً عليه بنص أو إجماع، وألا يكون علة للحكم؛ إذ لا وجود للعلل في الدين كما نصوا عليه، فقال ابن حزم: «والا نتعدى السبب المنصوص عليه إلى ما لم ينص»²، وقال: «وأما ما لا نص فيه فلا يجوز أن يقال فيه: إن هذا لسبب كذا، وقال أبو سليمان [الإمام داود الظاهري] وجميع أصحابه رضي الله عنهم: لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعلّة أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نصّ الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا لسبب كذا، أو من أجل كذا، ولأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة. قال أبو محمد: وهذا هو ديننا الذي ندين به، وندعو عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى»³. لذا فرّق ابن حزم بين العلة والسبب والغرض والعلامة والمعنى، مما قد

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 71.

2 - المرجع السابق، ج 8، ص 1411.

3 - المرجع السابق، ج 8، ص 1409.

يوهم المشابهة بينها، فيقع الاختلاف في تطبيق المراد منها على معانيها، فيقع البلاء والإشكال، وهذا في الشريعة أضُرُّ شيء وأشدُّه هلاكًا كما قال¹.

ومثاله عندهم كما في: «قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعُهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ﴾ [التوبة: 54]، قال أبو محمد: وهذا بيانٌ جلي على أن السبب المانع من قبول نفقاتهم هو الكفر، فإذا ارتفع ذلك، ارتفع السبب المانع من قبول نفقاتهم، فإذا ارتفع ذلك السبب، فقد وجب قبول النفقات، وهذا نصُّ القرآن والسنة وبالله تعالى التوفيق»².

2 - الشرط: يشكل الشرط عند الظاهرية قسمًا من أقسام الدليل المأخوذ من النص وقد سمّوه الحكم المعلق بالشرط أو الصفة، ويندرج ضمناً في أقسام الحكم الوضعي، حيث تعلّق عليه الأحكام وترتبط به وجوداً وعدماً، وشرطه عند الظاهرية عملاً بأصولهم أن يكون منصوباً عليه بنصٍّ أو إجماع، وإلا كان باطلاً، وقد عرّفه ابن حزم بقوله: «تعليق حكمٍ ما بوجوبٍ آخر، ورفع برفعه؛ وهو باطلٌ ما لم يأت به نصٌّ، وذلك نحو قول القائل: إن خدمتني شهراً أعطيتك درهماً»³.

وقد قال ابن حزم في وجوب إحلال من عاقه عائقٌ عن إتمام الحج والعمرة: «فكيف والسنة قد جاءت بذلك نصّاً؟! وشغب بعضهم بالخبر الثابت عن رسول الله ﷺ: (كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، مَا بَالُ أَقْوَامٍ

1 - انظر: المرجع السابق، ج 8، ص 1429 - 1431.

2 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 900 - 901.

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 72.

يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟ مَنْ اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له، كتابُ الله أحقُّ وشرطُ الله أوثق¹. قال أبو محمد: هذا من أعجب شيء؛ لأنهم احتجوا بما هو أعظم حجة عليهم، والاشتراط في الحج هو في كتاب الله تعالى منصوص مما ذكرنا من قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]. ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]. و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. وبقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7].

وإنما الشروط التي ليست في كتاب الله تعالى فهي الشروط التي أباحوا: من أن كلَّ امرأةٍ يتزوجها على فلانة امرأته فهي طالق، وكلَّ أمةٍ اشتراها عليها فهي حرة. وأن يكون بعض الصداق لا يلزم إلا إلى كذا وكذا عاماً والله تعالى يقول: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4]. وكبيع السنبل وعلى البائع درسه. وكنزول أهل الحرب وبأيديهم الأسرى من المسلمين بشرط أن لا يمنعوا من الوطء لهم، ولا من ردّهم إلى بلاد الكفر؛ وسائر الشروط الفاسدة التي أباحوا².

1 - ذكر البخاري في «صحيحه» نحو شطره الأول موقوفاً على ابن عمر أو عمر في أول باب: المكاتب وما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله. وأخرج نحوه ابن ماجه في «سننه» مرفوعاً في قصة بريرة، كتاب العتق، باب المكاتب، برقم 2521. وفي «صحيح ابن حبان» في كتاب الطلاق، حديث رقم (4272)، حق: شعيب الأرناؤوط.

2 - «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج5، ص 109.

ومن ذلك نجد أن الشرط هو ما يتم بوجوده وجود الحكم إذا توافرت لوازمه الشرعية اللازمة لوجود الحكم، وهو كذلك ما ينعدم بانعدامه الحكم. وهذا هو المعبر عنه بما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم. فهو مؤثر من جهة العدم فحسب¹. ومثاله قول ابن حزم: «من شرط في العدل في الشهادة خاصة أن يكون غير معروف بالغلط، فقد زاد شرطاً ليس في كتاب الله عز وجل فهو مبطل فيه»².

ومن ذلك قوله في مسألة تعجيل أداء الدّين: «وإن أراد الذي عليه الدّين المؤجل أن يعجله قبل أجله بما قلّ أو كثر، لم يجبر الذي له الحق على قبوله أصلاً، وكذلك لو أراد الذي له الحق أن يتعجل قبض دينه قبل أجله بما قلّ أو كثر، لم يجز أن يجبر الذي عليه الحق على أدائه؛ سواء في كلّ ذلك: الدينير والدراهم، والطعام كله، والعروض كلها، والحيوان. فلو تراضيا على تعجيل الدّين أو بعضه قبل حلول أجله، أو على تأخيره بعد حلول أجله، أو بعضه: جاز كل ذلك. وهو قول أبي سليمان، وأصحابنا.

وقال المالكيون³: "إن كان مما لا مؤنة في حمله ونقله أجبر الذي له الحق على قبضه، وإن كان مما فيه مؤنة في حمله ونقله لم يجبر على قبوله قبل محله".

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 213.

2 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 192.

3 - انظر: «مواهب الجليل في شرح مختصر خليل» شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالخطاب الرّعيني المالكي (ت: 954هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 3، 1412هـ - 1992م، ج 4، ص 545.

قال أبو محمد: وهذا قول في غاية الفساد:

أول ذلك: أنه قول بلا برهان؛ لا من قرآن، ولا سنة، ولا إجماع، ولا قول صاحب لا مخالف له، ولا قياس، ولا رأي سديد.

والثاني: أن شرط الأجل قد صحَّ بالقرآن والسنة، فلا يجوز إبطال ما صححه الله تعالى.

والثالث: أنهم أبطلوا هذا الشرط الصحيح الذي أثبتته الله تعالى في كتابه. وأجازوا الشروط الفاسدة التي أبدلها الله تعالى في كتابه، كمن اشترط لامرأته أن كلَّ امرأة يتزوجها عليها فهي طالق، وكل سرية يتخذها عليها فهي حرة، وأن لا يرحلها عن دارها، فإن فعل فأمرها بيدها.

واحتجوا هاهنا برواية مكذوبة وهي (المسلمون عند شروطهم)¹، فهلا احتجوا بها إذ هي عندهم صحيحة في إنفاذ شرط التأجيل المسمّى بالدَّين، فتأملوا هذه الأمور تروا العجب!².

3 - المانع: هو الشيء الذي جعله المشرّع حائلاً دون تحقيق السبب أو الحكم؛ وشرطه عند الظاهرية عملاً بأصولهم أن يكون منصوباً عليه بنصٍّ أو إجماع، وإلا كان باطلاً، فلم يلتفتوا إلى ما يمنعه العقل مما لم يرد فيه نصٌّ أو إجماع، فقد قال ابن

1 - ذكره البخاري في «صحيحه» في كتاب الإجارة، باب أجرة السمسار. وأخرجه أبو داود في «سننه» في كتاب الأفضية، باب البيوع، برقم (3594) بلفظ "على". وكذلك الحاكم في «مستدركه» في كتاب البيوع من حديث أبي هريرة، برقم (2309). وابن أبي شيبة في «مصنفه» في كتاب البيوع والأفضية، في: مَنْ قال المسلمون عند شروطهم، برقم (22022)، وغيرهم.

2 - «المحلى» لابن حزم، ج6، ص 352-353.

حزم في مسألة تأخر البيان: «ولسنا نقول بهذا؛ لأن العقل يمنع ذلك، لكن لأن النص قد ورد بذلك، وإنما منعنا من تأخير الله البيان عن وقت وجوب العمل؛ لقول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]»¹.

ومثاله منع الكلام في أثناء الخطبة²، لقوله ﷺ: (ما من رجل يتطهر يوم الجمعة كما أمر، ثم يخرج إلى الجمعة، فينصت حتى يقضي صلاته، إلا كان كفارة لما كان قبله من الجمعة)³.

كما يباح الكلام في غير هذا الموضع؛ فقد قال ابن حزم: «والكلام جائز في جلسة الإمام بين الخطبتين، لأن الكلام بالمباح مباح، إلا حيث منع منه النص، ولم يمنع النص إلا من الكلام في خطبة الإمام كما أوردنا قبل»⁴. وكذلك إباحة الكلام قبل صلاة الصبح وبعدها، حيث قال ابن حزم: «كرهه أبو حنيفة مذ يطلع الفجر إلى أن تطلع الشمس - قال علي: هذا باطل؛ لأنه لم يمنع من ذلك قرآن ولا سنة؛ فهذان الوقتان في ذلك كسائر الأوقات ولا فرق. وإنما منع الله تعالى من الكلام في الصلاة وحين حضور الخطبة فقط، وأباحه فيما عدا ذلك ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: 1]»⁵.

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 123.

2 - انظر: «المحلى» لابن حزم، ج 3، ص 268.

3 - أخرجه النسائي في «سننه» في كتاب الجمعة، باب فضل الإنصات وترك اللغو يوم الجمعة، برقم (1403). والحاكم في «مستدركه» في كتاب الجمعة، من حديث سلمان، برقم (1028). وقال

الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد.

4 - «المحلى» لابن حزم، ج 3، ص 281.

5 - المرجع السابق، ج 2، ص 156.

قال الخادمي: «المانع: هو الشيء الذي يلزم من وجوده عدم الحكم أو عدم السبب، ولا يلزم من عدمه وجود الحكم أو السبب، ولا عدم الحكم أو السبب¹. فهو مؤثرٌ من جهة الوجود فقط، بخلاف الشرط الذي يكون مؤثراً من جهة العدم فقط. وقد يكون المانع مانعاً للحكم: كاختلاف الدين المانع للميراث، وقد يكون مانعاً للسبب: كالحاجة الأصلية المانعة لملك النصاب، كما يكون مانعاً داخلياً في مقدور المكلف: كالکفر المانع للتوارث، أو غير داخل: كالنفاس المانع من الصيام والوطء. وبهذا التفصيل الظاهري للمانع كتصرف شرعي معتبر، وكقسم مهم من أقسام الحكم الوضعي يكاد يكون عمل الظاهرية والجمهور متطابقاً متكاملًا، لاسيما من حيث عرض المسائل والفروع، ومن حيث المآل والمصير المشترك»².

4 - العزيمة والرخصة.

يرى ابن حزم والظاهرية أن العزيمة هي ما نصَّ الشرع بوجوبه، والرخصة ما هي ما نصَّ الشرع عليه بعد نهي أو تحذير، وكلُّ منهما سبب في ما يترتب عليه من أحكام، وفي ذلك يقول ابن حزم:

«ولولا أن الرخصة وردت صحيحة من الحجامة للصائم لأوجبنا الإفطار بها، ولكن استعمال الأحاديث يوجب قبول الرخصة؛ لأنها متيقنة بعد النهي، إذ لا تكون لفظة الرخصة إلا عن شيء تقدّم التحذير منه، ولهذا الحديث أجزنا الحجامة للصائم، وأن يكون حاجماً ومحجوماً على ظاهر لفظ الأحاديث، لا بالحديث الذي

1 - انظر: «شرح مختصر الروضة» للطوفي، ج 1، ص 433. و«علم أصول الفقه» للخلاف، ص 211.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 214.

يقول: (احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم)¹؛ لأنه ليس في ذلك الحديث دليل على أنه كان بعد النهي، فهو موافق لمعهود الأصل، ولا فيه بيان أيضًا أنه كان في صيام فرض لا يجوز الإفطار فيه؛ بل لعله كان في تطوع يجوز الإفطار فيه، أو في سفر كما جاء في بعض تلك الأحاديث أنه كان صائمًا محرّمًا عليه السلام، وبالله تعالى التوفيق².

ومثال ذلك أيضًا: ما أورده ابن حزم «عن جابر بن عبد الله (أن رسول الله ﷺ مرَّ برجل في ظل يُرش عليه الماء، فسأل عنه، فأخبر أنه صائم، فقال: ليس من البرّ أن تصوموا في السفر، وعليكم برخصة الله التي رخص لكم فاقبلوها)³، فهذا أمر بقبولها، وأمره عليه الصلاة والسلام فرض، فهي رخصة مفترضة؛ وصحَّ بهذه الأخبار أن الله تعالى أسقط عن المسافر الصوم ونصف الصلاة، وهذه آثار متواترة متظاهرة لم يأت شيء يعارضها، فلا يجوز الخروج عنها⁴.

1 - أخرجه هذا اللفظ عبد الرزاق في «مصنفه» في كتاب الصيام، باب الحجامة للصائم، عن عكرمة، برقم (7536). والنسائي في «السنن الكبرى» برقم (3210). والعمدة في ما أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الصيام، باب الحجامة والقيء للصائم، برقم (1938) ولفظه: عن ابن عباس رضي الله عنهما: «أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم، واحتجم وهو صائم».

2 - «الإحكام» لابن حزم، ج3، ص460.

3 - أخرجه النسائي في «سننه» في الصيام، باب ما يكره من الصيام في السفر، برقم (2258). قال ابن القطان: وإسنادها صحيح متصل. انظر: «البدر المنير» لابن الملقن، ج5، ص719. وأخرج مسلم نحوه في «صحيحه» في كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر... برقم 92 - (1115) عن جابر أيضًا، ولفظه: (ليس البرّ أن تصوموا في السفر).

4 - «المحلى» لابن حزم، ج4، ص401.

فكان إيراد العزيمة والرخصة ضمن أقسام الحكم الوضعي من قبيل جعلها أسباباً لوجود المسببات، التي هي الأحكام المترتبة على هذه الأسباب¹.

5- الصحة والبطالان.

«يُعد القسم الخامس من أقسام خطاب الوضع ثمرةً منطقيةً للأقسام الأربعة التي سبق بيانها. وذلك أن العمل الشرعي متى حصلت أسبابه، وتوافرت شروطه، وانتفت موانعه، ومتى راعى أصلية الحكم أو استثنائيته وفق الحالة أو الوضعية التي يكون عليها المكلف؛ فإن الحكم عندها يكون صحيحاً وليس باطلاً؛ أي: أن المكلف يكون قد أدّى ما عليه من تكاليف، وقد خلصت ذمته من الالتزامات والآثار الدنيوية والأخروية التي عليه أن يتحملها، وإلا كان عمله باطلاً غير صحيح. وكثيراً ما جاءت الإشارة أو التصريح الجزئي وغير المباشر لهذا القسم الأصولي الوضعي الظاهري في بعض البيانات النظرية والفروع الفقهية لمذهب أهل الظاهر»².

ومن ذلك قول ابن حزم: «والحق هو كون الشيء صحيحاً الوجود، وكون الخبر صدقاً. والباطل: ما ليس حقاً»³. وقوله: «والباطل لا يصحح الحق ولا يحقق الباطل ولا يثبت به شيء... ولو لا يزيد الحق درجةً في أنه حقٌّ أن يُعمل به، ولا يُبطله أن يُترك العمل به، أن أهل الأرض كلّهم أصفقوا على معصية محمد ﷺ ما كان ذلك مسقطاً لوجوب طاعته، وقد فعلوا ذلك في أول مبعثه ﷺ، فما كان ذلك مبطلاً

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 216.

2 - انظر: المرجع السابق نفسه.

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج 1، ص 67. و«رسائل ابن حزم» ج 4، ص 414.

لصحة قوله، ولو آمن به جميع أهل الأرض وأطاعوه ما زاد قوله عليه السلام منزلةً في الصحة على ما كان عليه قبل أن يقبله أو يعمل به أحد من الناس، ونفسه ضرَّ تاركُ العمل بالحق، ولم يضر الحق شيئاً¹.

كما جاء في بيان نوعي الشروط الصحيحة والفاسدة أو الباطلة: إن وجود شرط من هذه الشروط الباطلة يفضي - لا محالة إلى بطلان الحكم الشرعي كـله، عملاً بأصلهم التشريعي المهم المتصل بتعلق الحكم مع شرطه الثابت وجوداً وعدماً؛ فالشروط الصحيحة التي تترتب عليها أحكامها الشرعية الصحيحة واللازمة إنما هي: الشروط الشرعية الثابتة بالنص أو الإجماع. أما الشروط غير الشرعية: فهي الشروط الفاسدة أو الباطلة، ولا أثر لها في ثبوت الأحكام².

كما نلاحظ في ثنايا فروع وفقه ابن حزم وأهل الظاهر كثيراً ورود ألفاظ الصحيح والباطل والفاسد³ المفيدة لمحتوى هذا القسم ومقتضياته. نحو قول ابن حزم:

«...العارية المطلقة التي ليست إلى أجل هي التي صحت بالنصوص وبالإجماع وأما شرط التأجيل فيها فهو باطل؛ لأنه شرط ليس في كتاب الله تعالى، ولا جاء به نص ولا إجماع، فهو باطل»⁴. «ويؤكد هذا كـله العنوانُ الصريح لهذا القسم الأصولي الظاهري الذي هو الأحكام الشرعية، والأحكام الفاسدة أو الباطلة من الوجهة الشرعية الدينية»⁵.

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج2، ص 310.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 217.

3 - انظر مثلاً: «المحلى» لابن حزم، ج7، ص 543، وج8، ص 47، وج9، ص 86.

4 - «الإحكام» لابن حزم، ج2، ص 310.

5 - «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 218.

حجية الأحكام الشرعية وحجية الأحكام الفاسدة¹:

الأحكام الشرعية بنوعيتها التكليفية والوضعية أحكاماً قطعية، يلزم اعتقاد حقيقتها، والعمل بها؛ لعموم الأدلة الكثيرة والإجماعات المتعاقبة على وجوب العمل بالأحكام الثابتة بالنصوص والإجماع. والثابتة بموجب تجمع مكونات الحكم: أي بحصول السبب ووجود الشرط وانتفاء المانع، ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: 7]، ولأن جميع مكونات الحكمين التكلفيين والوضعي قد تدعمت قوتها وثبت وجودها بموجب التنصيص الشرعي والاتفاق الإسلامي².

وأما الأحكام الفاسدة سواء أكان فسادها باعتمادها على غير النصوص والإجماع، أو كان بانتفاء أحد مكوناتها المتصلة بالسبب أو الشرط أو المانع أو غير ذلك؛ فهذه الأحكام يلزم طرحها، واعتقاد بطلانها، وتجنب فعلها، ومن قبيل ذلك: الحكم الفاسد الثابت بمقتضى الشرط الجعلي الذي وضعه المكلف في أي نوع من أنواع معاملاته وأحواله³.

1 - انظر: المرجع السابق، ص 226-227.

2 - انظر: «السبب عند الأصوليين» أ. د. عبد العزيز الربيعة، مكتبة العبيكان، الرياض-السعودية،

ط 1، 1425هـ، ج 1 ص 60 وما بعدها.

3 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 226.

القسم الخامس: قضايا واردة مدرّجة [متدرجة]¹:

نصّ ابن حزم على أن القضايا المدرّجة تقتضي: «أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم يُنصّ على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان»².

يمكن للناظر من الوهلة الأولى أن يدرك خاصيةً من خاصيات فهم النصوص والألفاظ وإدراك معانيها؛ ألا وهي خاصية مفهوم الأولوية أو دلالة الأولوية. فالناظر في المقدّمين يدرك بالبداهة العقلية، وبمقتضى الوضع اللغوي، والارتباط المنطقي، إقرار أفضلية أبي بكر على عثمان. وهذا هو الأمر المتعارف عليه في المراد بالمفهوم الأولوية الذي يركز على أولوية شيء على شيء حسب النظر العقلي السليم، وحسب قوانين اللغة والحس والمشاهدة؛ وهو ما يدرك منه اعتماد المسكوت عنه من كون الأفضل من الأفضل إنما هو أفضل من الجميع، والأكبر من الأكبر إنما هو أكبر من الكل، بالرغم من أن إقرار هذه الحقيقة لم ينص عليها، وإنما هي مسكوت عنها، إلا أنها تدرك بمجرد العمل العقلي، وربط المقدّمات بالنتائج³.

وقد تناول ابن حزم هذا القسم بصورة موسّعة ومتداخلة في كتابه «التقريب» وجعل تتضاعف الصفات من أنواع البرهان، فقال: «واعلم أنه قد تقع مقدمات بنسبة أعداد في الكثرة أو في القلة أو المساواة، أو تفاضل كيفيات في الشدة أو

1 - الأقسام الثلاثة الباقية من الدليل المأخوذ من النص هي أشبه بما يُؤخذ من البراهين المنطقية عند بيان وجه دلالتها.

2 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 890.

3 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 232-233.

الضعف أو تماثلها؛ فمنها ما هو تقديم صحيح فينتج إنتاجاً صحيحاً راجعاً إلى الشكل الأول، كقولك: النرجس أشد صفرةً من التفاح، والتفاح أشد صفرة من الأترج. النتيجة: فالنرجس أشد صفرة من الأترج...»¹.

ورجّح أبو زهرة أن هذا القسم في الحقيقة داخل في النوع الأول من الدليل؛ لأنه ذكر المقدمتين، وترك النتيجة التي تفهم ضمناً من القول². وذكر د. الخادمي أن هناك تشابهاً جزئياً بين القسمين، إلا أن لكل قسم استقلاليته، ويّين الفروق القائمة بين القسمين، فقال: «من المواطن الاختلافية بين القسمين نذكر ما يأتي:

- الاختلاف في عدد المقدمات بالنسبة لكل قسم: إذ بإمكان القسم الخامس أن يحتوي على أكثر من مقدمتين؛ أي أن يحتوي على ثلاث أو أربع مقدمات أو أكثر، وهذا بخلاف القسم الأول الذي لا يمكن البتة أن تتجاوز قرينته مقدمتين اثنتين فقط ولا أكثر، ولذلك نجد اسم هذا القسم يدلُّ عليه بصرامة وجلاء، وهو: مقدمتان تنتج نتيجة أو لزوم النتيجة من مقدمتين. ومثال ذلك قولنا :

أبو بكر أفضل من أبي هريرة.

أبو بكر أفضل من أبي جهل.

أبو هريرة أفضل من معاوية.

معاوية أفضل من أبي جهل.

1 - انظر: «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 132 وما بعدها.

2 - انظر: «ابن حزم» محمد أبو زهرة، ص 314.

- الاختلاف في عموم نتيجة كل قسم وشمولها: حيث نجد نتيجة القسم الأول أكثر عمومًا وشمولًا وإحاطةً من نتيجة القسم الخامس التي لا تتصل إلا ببيان حالة فردية واحدة، أو حالة خاصة بين اثنين فقط؛ إذ إن نتيجة القسم الأول التي هي: «كلُّ مسكرٍ حرام» نتيجةٌ عامة، تتضمن في ذاتها أنواعًا وأصنافًا كثيرة من المسكرات، وتنطوي بالتالي على حرمة جميع هذه الأنواع والأصناف المسكرة ومنعها. أما النتيجة الأخرى فهي لم تتضمن سوى الحديث عن علاقة أبي بكر بأبي جهل من حيث الأفضلية والأقومية والأصلحية.
- الاختلاف في قوة درجة الدلالة الأولوية بين القسمين: إذ إن المفهوم الأولوية في القسم الخامس أشد وضوحًا وأعظم أثرًا وملازمة منه في القسم الأول...
- يمكن اعتبار القسم الخامس جزءًا مهمًا أو عنصرًا معتبرًا داخلًا في القسم الأول من حيث مراعاة الترتيب ولزوم النتيجة عن المقدّمتين فقط¹.

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 234-236.

القسم السادس: عكس القضايا

كأن يكون النص هكذا: كُلُّ مسكرٍ حرامٌ، فيعكس عكسًا مستويًا هكذا؛ يجعل المحمول موضوعًا، والموضوع محمولًا، فيقال: بعضُ الحرامِ مسكرٌ، وذلك أيضًا من الدلالات التي تفهم من النص ذاته¹.

وعرّف ابن حزم العكس أو الانعكاس بقوله: «هو أن تجعل الخبرَ مخبرًا عنه موصوفًا، وتجعل المُخْبَرَ عنه خبرًا موصوفًا به، من غير أن يتغير المعنى في ذلك أصلًا، بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كلية قبل العكس، جزئية بعد العكس، لا تختلف في العكس بغير هذا البتة»².

والاستدلال المقصود من قضايا العكس هو استدلال قضية من أخرى، ويتم عن طريق تبديل طرفي أو حدي القضية الأصلية، وذلك بإحلال كلٍّ منهما محل الآخر، بمعنى أن يأخذ المحمول مكان الموضوع، ويأخذ الموضوع مكان المحمول، ولكن دون أن يتغير كيف القضية، كما بيّن ابن حزم بقوله: «والعكس الذي ذكرنا إنما هو تبدل مواضع الألفاظ في القضية فقط»³.

1 - «ابن حزم» محمد أبو زهرة، ص 314.

2 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 108.

3 - المرجع السابق، ص 109.

ويبدو أن المقصد الأساسي لهذا القسم هو بيان تحول القضية الموجبة الكلية إلى القضية الموجبة الجزئية، والاقتصار على ذلك فحسب؛ بدليل تنصيب ابن حزم على ذلك في أثناء عرضه الموجز لحقيقة هذا القسم¹.
وقد أوضح ابن حزم ما ينعكس من القضايا وما لا ينعكس في كتابه «التقريب»²، ومن ذلك قوله فيما ينعكس:

- «إن النافية الكلية تنعكس نافية كلية؛ فنقول: لا واحد من الناس حجر، فإذا عكسه قلت: لا واحد من الحجارة إنسان.

- واعلم أن كل ما انعكس كلياً فإنه ينعكس جزئياً؛ إذ كل ما أوجبه للكل فهو موجب لكل جزء من أجزائه التي تُسمّى باسمه،

- وكل ما نفите عن الكل فهو منفي عن كل جزء من أجزائه التي تُسمّى باسمه، نريد بالأجزاء هنا أشخاص النوع التي كل شخص منها يسمّى باسم النوع؛ فإن كل آدمي يُسمّى في ذاته إنساناً، والنوع أيضاً كله يُسمّى إنساناً ولم نرد أجزاء الجسم التي لا يقع على الجزء منها اسم الكل، كيد الإنسان ورجله؛ ألا ترى أنك لو قلت أيضاً: ولا بعض الحجارة إنسان، أو قلت: لا بعض الناس حجر، لصدقت، فهذا الذي ذكرنا عكس صحيح صادق أبداً.

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 236-237.

2 - انظر: «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 108 وما بعدها. ومن طبعة التركماني ص 468 وما بعدها.

- والموجبة الكلية تنعكس موجبةً جزئيةً؛ فتقول: كلُّ إنسان حيٌّ، فإذا عكست قلتَ: وبعض الأحياء إنسان، وهذا عكسٌ صادقٌ أبدًا

- واعلم أن ما كان من هذا الباب والذي بعده مما قلنا فيه: إنه ينعكس جزئيًّا فإنه لا ينعكس كليًّا أصلًا؛ لأنه ليس كلُّ ما وجب للجزء وجب للكل؛ ألا ترى أنك لو قلتَ: وكلُّ حيٍّ إنسانٌ. لكذبت؛ لأن الملك حيٌّ وليس إنسانًا، والفيل حيٌّ وليس إنسانًا...

- والموجبة الجزئية تنعكس موجبةً؛ فتقول: إن كان بعض الناس نحويين، فبعض النحويين ناسٌ، ولا تنعكس كليةً؛ لأنك وإن كنتَ تصدق في بعض المواضع، فإنك كنتَ تكذب في مواضعٍ أخرى أيضًا. وإنما تصدق في الحمل الأخصّ والمساوي، وتكذب في الحمل الأعم، وأنت إذا عكستها جزئيةً صدقتَ أبدًا على كلِّ حال. ألا ترى أنك تقول: إذا كان بعضُ النحويين ناسًا، فكلُّ الناسِ نحويون. كذبت.

واعلم أن هذه القضايا كلها التي ذكرنا أنها تنعكس؛ أي أنها تصدق إذا عكست أبدًا، فإنها تصدق: في إيجابك الواجب، وفي كلِّ إخبارك عن الممكن بما هو حقٌّ من صفاته، وفي نفيك الممتنع.

- واعلم أن النافية الجزئية لا تنعكس؛ أي أنها ليس لها رتبةٌ تصدق فيها أبدًا؛ لأنها وإن صدقت في نفي الممتنع إذا قلتَ: ليس بعضُ الناس حجرًا، فعكست فقلتَ: ولا بعضُ الحجارة إنسان، فصدقتَ، فإنك إن نفيتَ الممكن حقَّ نفيه، فقلتَ: ليس كلُّ إنسان طيبًا، فإنك صادقٌ، فإن عكستَ

فقلت: ولا كلُّ طيب إنسانٌ، أو قلت: ولا بعض الأطباء ناسٌ، كنتَ كاذبًا،
فلهذا لم نشتغل بعكس النوافي في الجزئيات؛ لأنها في بعض المواضع تكذبُ
في العكس. فافهم ذلك كله، فبكلِّ طالب علم حقيقةً إليه حاجة.

ونمثل ذلك بمثال شرعي فنقول:

إنك تقول في النافية الكلية: إذا صحَّ أنه ليس شيءٌ من المسكرات حلالًا،
فليس شيءٌ من الحلال مسكرًا، أو لو عكستها جزئية لصدقت أيضًا، ولكن الكليَّ
أتم وأعم للمطلوبات، فاكتفينا به إذا وجدناه، واستغنينا به عن أن نذكر ما ينطوي
فيه من جزئيات، لأن الإخبار عن الكلِّ إخبار عن كلِّ جزءٍ من أجزائه.

وتقول في الموجبة الكلية: إذا كان كلُّ والدٍ واجبَ البرِّ، فبعضُ الواجبِ برُّهم
الوالد. ولو عكستها كليةً لكذبت؛ لأنه يجبُ برُّ الأم، والخليفة، والعالم، والفاضل،
والجار، وليس واحدٌ من هؤلاء والدًا.

وتقول في عكس الموجبة الجزئية: إذا كان بعضُ الكفار مباحَ الدِّمِّ، فبعضُ المباحِ
دماؤهم كفارًا، ولو عكستها كليةً فقلت: وكلُّ مباحٍ دمه كافرٌ. لكذبت؛ لأن الزاني
المحصن مباحٌ دمه وليس كافرًا، فافهم هذا كله، وثق به، فإنه لا يخونك أبدًا...¹.

حجة هذا القسم من الدليل المأخوذ من النص:

إن دلالة هذا القسم على معانيه وأحكامه دلالةٌ قطعية؛ أي أن تحوّل القضية
الأصلية إلى القضية المعكوسة أمرٌ قطعي لازمٌ، يجب اعتقاده والعملُ به [عند

1 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 109-111.

جمهور الأصوليين¹؛ وذلك لصحة هذا البرهان، وصدق قضاياه قبل الانعكاس وبعده، فهو إذن حجة شرعية، وأصل برهاني مقطوع به، ومسلكٌ يوصل إلى إدراك بعض المعاني والأحكام².

الدليل المأخوذ عبر هذا القسم ودلالة الالتزام والتضمن والانطواء:

يمكن عدّ هذا القسم متضمنًا إلى حدّ كبير دلالة الالتزام³، أي دلالة القضية الأصلية على لازم ذهني يستوجبه سياق الكلام. ومثاله: دلالة قولنا: كلُّ مسكرٍ حرامٌ، على أن المسكرَ بعضُ الحرام، وليس كله أو جميعه. كما يدخل هذا القسم في دلالة التضمن⁴: أي دلالة قولنا: كلُّ مسكرٍ حرامٌ، على أن المسكرَ بعضُ

1 - وهو قول جمهور الأصوليين انظر: «المسودة» لآل تيمية، ص 425. وجاء في «بيان المختصر» شرح مختصر ابن الحاجب» للأصفهاني: العكس لازم الأصل، وصدق اللازم شرط في صدق الملزوم. ج 1، ص 104. وقال الغزالي في «المستصفى» ص 338: «إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم». وكذا إن اتحدت العلل، وعليه لا يشترط لزوم العكس إن تعددت العلل عند الشافعية. انظر: «الإحكام» للآمدي، ج 3، ص 234 وما بعدها. قال البرماوي: في حجية قياس العكس، خلاف وكلام الشيخ أبي حامد يقتضي المنع، لكن الجمهور على خلافه. قال أبو إسحاق الشيرازي في «الملخص»: اختلف أصحابنا في الاستدلال به على وجهين، أحدهما - وهو المذهب - أنه يصح، استدلال به الشافعي في عدة مواضع. والدليل عليه: أن الاستدلال بالعكس استدلال بقياس مدلول على صحته بالعكس، وإذا صح القياس في الطرد وهو غير مدلول على صحته، فلا يصح الاستدلال بالعكس وهو قياس مدلول على صحته أولى. «التحبير شرح التحرير» للمرداوي، ج 7، ص 3128. انظر: «اللمع» للشيرازي، ص 120.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 243-244.

3 - انظر بيانها في ص 578 من هذه الرسالة.

4 - انظر بيانها في ص 578 من هذه الرسالة.

المحرمات، أو أن الحرام كلّهُ يتضمن: المسكرات، كما يتضمن الشرك، و السحر والربا... واستفاد هذا القسم أيضًا من مبدأ الانطوائية¹ المقرّر عند أهل الظاهر؛ أي انطواء القضية الأصلية على معنى القضية الجزئية وحكمها. فالقول بأن كلّ نباتٍ نام ينطوي في ذاته - وبمجرّد قواعد اللغة، ومعطيات الواقع، ومسلمات العقل - على أن النبات هو نوعٌ من الأنواع النامية، أو القابلة للنمو والنماء².

1 - وهو التعبير عن معانٍ كثيرة بلفظ واحد. انظر: «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 140.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 247.

القسم السابع: لفظ ينطوي فيه معانٍ جمّة؛ وهو ما يُعبّر عنه بالقضايا والأسماء المشتركة

أي هو اللفظ الدال على معنى بالقصد والذات، ولهذا المعنى لوازم، فتفهم هذه اللوازم من اللفظ؛ مثل: زيد يكتب، فإن الجملة وضّحت الكتابة، ولكنها تدلّ على أن زيداً حيٌّ، وأن أصابعه تتحرك، وأنه سليم إحدى اليدين. وهكذا، وإن هذا هو ما يفهم بالإشارة لا بالعبرة، ويسمّي المناطق «الدلالة التضمنية»¹ ².

وقد تناول ابن حزم هذا الموضوع في كتابه «التقريب» تحت عنوان: «باب من أحكام القضايا»، كان مما جاء فيه قوله: «وهذا الذي ذكرنا في هذا الباب من قضايا تفهم من قضايا لم يُلفظ بها، إنما هو الانطواء فيها فقط، ومعنى الانطواء: أننا أتينا إلى معانٍ كثيرة فعبّرنا عنها: بلفظٍ واحدٍ طلباً للاختصار»³.

وكما وقع تناول بعض أجزاءه وفروعه في ثنايا الفقه الظاهري وأصوله لا سيما فيما يتعلق بقاعدة العموم والخصوص، وفي ذلك يقول ابن حزم: «ومن العموم أن يكون لفظه مشتركاً، يقع على معانٍ شتى، وقوعاً مستوياً في اللغة، ومعنى قولنا: مستوٍ، أنه وقوع حقيقي، وتسمية صحيحة لا مجازية، فإذا كان ذلك فحملها واجبٌ على كلّ معنى وقعت عليه»⁴ وقد توسّع ابن حزم وأهل الظاهر في القول والأخذ به، ولا سيما من حيث تعميمه؛ ليشمل: الألفاظ المفردة، والجمل والقضايا التامة،

1 - انظر بيانها في ص 578 من هذه الرسالة.

2 - «ابن حزم» محمد أبو زهرة، ص 314.

3 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 140. وطبعة التركماني: ص 515.

4 - «الإحكام» لابن حزم، ج 3، ص 494.

التي عملت على إثراء المذهب، وتوسيع دائرة الاستنباط فيه. ومن ثم فقد شكّل هذا القسم أصلاً مهماً ضرورياً عند أهل الظاهر من حيث التعرف على المعاني والأحكام وإثباتها في حياة الناس وشؤون المكلفين¹.

أنواع هذا القسم من أقسام الدليل المأخوذ من النص: لهذا القسم نوعان، حسب ما هو مبسوط في أمثله ومضامينه، وحسب ما يدل عليه عنوانه، وهما:

أولاً: الأسماء المشتركة:

وهي الأسماء والألفاظ المفردة الدالة على معنيين فأكثر؛ وهذا النوع هو المقصود به أساساً مبحث المشترك المقرر عند أهل اللغة والتشريع والمنطق، الذي شكّل نقطة توافق كبيرة بين الظاهرية وبين القائلين بالمشترك من اللغويين والأصوليين²؛ كلفظ المحصنة والحب ودون وغيرها، وفي بيان ذلك يقول ابن حزم:

«قلنا نحن وسائر أصحابنا إن قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: 4]، فأوجبنا كلنا معشر- القائلين بالظاهر إلا قوماً توقفوا دون قطع، وقلنا: بإيجاب حدّ القذف كاملاً على كلّ قاذف محصنة، بأي معنى وقع عليها اسم «محصنة» من: عفاف، أو إسلام، أو زواج، فأوجبنا الحدّ على قاذف الأمة، والكافرة، والصغيرة. وكذلك أوجبنا

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 248.

2 - انظر: «أصول الشاشي»، ص 36، و«أصول السرخسي» ج 1، ص 126. و«المحصول» لابن العربي، ص 76. و«شرح تنقيح الفصول» للقرافي، ص 29. و«المستصفى» للغزالي، ص 240. و«المحصول» للرازي، ج 1، ص 261. و«المسودة» لآل تيمية، ص 166. و«مختصر التحرير شرح الكوكب المنير» لابن النجار، ج 1، ص 139.

الزكاة في القمح، والشعير، والتمر، دون سائر الحبوب والثمار؛ لقول رسول الله ﷺ: (لَيْسَ فِيهَا دُونُ خَمْسَةِ أَوْسَاقٍ مِنْ تَمْرٍ، وَلَا حَبِّ صَدَقَةٍ)¹، ولفظة «دون» في اللغة التي بها خوطبنا تقع على معنيين وقوعاً مستويًا حقيقياً لا مجازياً، وهما: بمعنى أقل، وبمعنى غير؛ كما قال تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ﴾ [الزمر: 43]، يريد غير الله تعالى، وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ [الأنفال: 60]، فذكر تعالى المجاهرين بالعداوة للمسلمين، وآخرين من غيرهم، مكاتمين بها، فلم يكن حمل لفظة «دون» في الحديث المذكور على معنى أقل، أولى من حملها على معنى غير، فوجب حملها على كلا المعنيين جميعاً، وقد تناقض في ذلك أصحابنا²، فلم يحملوها إلا على معنى أقل فقط³.

فلم يقتصر ابن حزم على أحد المعنيين؛ لعدم وجود المرجح للقول بأحدهما من نصٍّ أو إجماع، وفي ذلك يقول ابن حزم: «فإذا وقعت اللفظة في اللغة على معنيين فصاعداً وقوعاً مستويًا، لم يجز أن يقتصر بها على أحدهما بلا نصٍّ ولا إجماع، لكن يحمل على كلِّ ما يقع عليه في اللغة ولا بدَّ؛ لما ذكرنا من ذمِّ مَنْ حَرَّفَ كلام الله عن

1 - أخرجه مسلم في «صحيحه» في أول كتاب الزكاة، برقم 4 - (979).

2 - نرى أن ابن حزم قد شذ عن أصحابه في تفسير لفظ دون بمعنى أقل وبمعنى غير، الأمر الذي أدى إلى تضيق مجال الزكاة وحصرها في الحبِّ والتمر فحسب، وذلك مخالف لأصحابه لاسيما الإمام داود الذي أوجب الزكاة في جميع أصنافها مستحضراً مقاصد الزكاة المتصلة بالزيادة وإعانة الفقير وشمول المال وغير ذلك. انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 269

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج 3، ص 495-496. وانظر «المحلى» لابن حزم، ج 4، ص 23.

مواضعه، وإذا جاء في القرآن لفظٌ عربي منقول عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر كالصلاة والزكاة والصوم والحج، فإن هذه ألفاظ لغوية، نُقلت إلى معاني شرعية، لم تكن العرب تعرفها قبل ذلك، فهذا ليس مجازاً، بل هي تسمية صحيحة؛ لأن الله تعالى خالق اللغات تعبدنا بأن نسمي هذه المعاني بهذه الأسماء¹.

ثانياً: القضايا المشتركة:

وهي الجملة التامة المتركة من لفظين فأكثر، التي تنطوي على معانٍ عدة مختلفة، وقد سمّي هذا الجزء المقدمات أو القضايا المشتركة. وكلا الجزئين يشتركان في الدلالة على معنيين مختلفين أو معانٍ مختلفة، تضمنها البناء اللفظي، وهي نوعان:

1- القضية المشتركة مكتملة الألفاظ: وهي التي تتكون من كل ألفاظها دون حذف أو تنقيص. وفي بيانها يقول ابن حزم: «فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها؛ كقولك: الإنسان حيٌّ، فإنك قد أخبرت أن زيداً حيٌّ، وعمراً حيٌّ، وخالدًا حيٌّ، وهند حيةٌ، وبالجملة؛ فكلُّ رجلٍ وامرأة؛ لأنهم أجزاء الإنسان، فافهم هذا. وكذلك ينطوي أيضًا في كلِّ قضية إبطال ضدها؛ كقول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114]، فقد انطوى فيه نفي ضدِّ الحلم وهو السَّفَه، فقد انطوى فيه أن إبراهيم ليس سفيهاً². وهذا من المعاني الثابتة بالضد.

ومن المعاني الثابتة بالمثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] الدال على معاني القطع والكسر - والجرح والقتل

1 - «النبد» لابن حزم، ص 62-63.

2 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 140-141. وطبعة التركماني: 515.

والدية وغير ذلك من المعاني الكثيرة التي أبرزها النص أو القضية المشتركة، التي تندرج ضمن وجوب المعاملة بالمثل¹. فقد قال ابن حزم في بيان ذلك: «فدخل تحت هذا اللفظ ما لو تقصي ملئت منه أسفار عظيمة؛ من ذكر: قطع الأعضاء عضوًا عضوًا، وكسرها عضوًا عضوًا، والجراحات جرحًا جرحًا، والضرب هيئةً هيئةً، وذكر أخذ الأموال، وسائر ما يقتضيه هذا المعنى من تولي المجني عليه للاقتصاص ونفاذ أمره في ذلك»².

ومن المعاني الثابتة بالاستغراق قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185]، فهذا الخطاب القرآني أو القضية المشتركة دلّ على أن كل نفس على وجه الاستغراق وسبيل الإحاطة والشمول ستموت وتنفي؛ فنفس زيد، ونفس عمرو، ونفس هند ستموت، وكل الأنفس آيلة إلى الموت، مفضية إلى الفناء والهلاك، إلا ما دلّ الدليل على بقاءه، قال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (26) وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 26-27]³.

2- القضية المشتركة بالحذف: وهي الناقصة الألفاظ وهي التي تدلّ على معانٍ عدّة مع حذف لفظ أو بعض ألفاظ منها. ووجود المحذوف أو ترك اللفظ لا يؤثر في الكلام شيئًا، ويستوي ذكره وعدم ذكره، ويفهم الكلام بالبداهة العقلية لمن له أدنى فهم باللسان العربي، ولمن له معرفة بالملة الإسلامية.

1 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 250.

2 - «الإحكام» لابن حزم، ج 8، ص 1343-1344.

3 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 265.

وهذا النوع من القضايا موجود بكثرة في الكلام العربي عموماً، وفي الأحكام
 الفقهية الشرعية على وجه الخصوص والتأكيد، وفي بيان ذلك يقول ابن حزم:
 «اعلم أن من القضايا ينطوي في ذكرك إياها قضايا أخرى، وإن كنت لم تلفظ بها،
 وهذا المعنى يؤخذ من المتلازمات، ومن عكس القضايا وقد ذكرناها. وهذا نحو
 قولك...: كل مسكرٍ حرامٌ، فقد انطوى فيه: أن المسكر ليس حلالاً، وأن الحلال
 ليس مسكراً، وانطوى فيه أيضاً أن نبذ التمر إذا أسكر حرام، وأن السَّيْكَرَانَ
 [نبات] إذا أسكر حرام، وأن نبذ التفاح إذا أسكر حرام وغير ذلك كثير،
 وكذلك إذا قلت: زيدٌ يمشي، فقد انطوى لك فيه أنه متحرك، وأنه ذو رجلٍ
 سالمة، وأنه حيٌّ، وأشياء كثيرة...»¹.

ويتابع ابن حزم بيان القضية المشتركة بالحذف وأمثلتها في موضع آخر فيقول:
 «ولا يضرُّ ذلك الحذف شيئاً، وهو كما لو ذكر ولا فرق، إذا تيقن كونه قائماً في
 المعنى، وذلك نحو مقدِّمة نأخذها من قول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ
 سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا
 طَيِّبًا﴾ [النساء: 43] فلا شك عند السامع لهذه الآية - إن كان له أدنى فهم للسان
 العربي وأقل معرفة بالملة الإسلامية - أن ها هنا معنىً بنا إليه ضرورة، قد حذف من
 اللفظ، اكتفاءً بأنه لا يخفى ذلك أصلاً، وهي: «فأحدثتم» ومكان معنى هذه اللفظة:
 بين ﴿سَفَرٍ﴾ وبين ﴿أَوْ جَاءَ﴾. وكذلك إن احتجنا إلى مقدِّمة أخرى من قوله تعالى:
 ﴿ذَلِكَ كَفَّارَةٌ لِّأَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: 89]، فلا شك عند من له لسان من أهل

1 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 140. وطبعة التركماني: ص 513-514.

الملة الإسلامية واللغة العربية أن المعنى «فحشتم». وقد يكون الحذف على رتبة أخرى، وهو أن يوجب اللفظ في بنية اللغة ارتباطاً بمعنى لم يذكر، ولا بدّ من تصحيحه؛ كقول القائل: فلانٌ تاب؛ فلا يختل على سامع أنه أذنب. وفلانٌ ارتدّ؛ فلا يختل على سامع أنه قد كان مسلماً. وهذا المألّ موزون؛ فلا يختل على سامع أنه بميزان، ومثل هذا كثير.

فمثل هذا الحذف لا يضرُّ الكلام شيئاً، والكلام صحيح، وأخذُ المقدمات منه للبرهان واجبٌ، وإثباتُ المعنى للمحذوف منها لازمٌ، ولا يتعلل في مثل هذا الحذف إلا جاهلٌ غبي، أو مكابرٌ سخي، أو منقطعٌ متسلل.

وكذلك إذا قلت: ضرب زيدٌ بالسيف عمرًا، فأبان رأسه؛ أنتجت: أن زيدًا قتل عمرًا، وهذا إنتاجٌ صادقٌ صحيحٌ، وتقديمٌ صحيحٌ، ولا يضرُّك إن حذفت من المقدمة: وكلُّ من أبين رأسه مقتولٌ، وكلُّ من أبان رأس غيره فقد قتله، قتل فلان.

وكذلك قوله عز وجل: ﴿صِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: 196] فهذا إنتاجٌ صحيحٌ مكتفى به عن أن نقول: سبعة وثلاثة مساوية لعشرة، فتلك عشرة، لصحة العلم بذلك¹.

عموم المشترك عند الظاهرية:

ذهب ابن حزم إلى حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه، ما لم تكن هناك قرينة من الشارع تصرف المشترك إلى أحد معانيه وتطرح الباقي؛ فقال في معرض

1 - «التقريب لحد المنطق» لابن حزم، ص 142-143. وطبعة التركماني: ص 518-519.

حديثه عن قول رسول الله ﷺ: (ليس فيما دُونَ خمسةِ أوساقٍ من تمرٍ، ولا حَبٍّ صدقةٌ)¹: «لفظة «دون» في اللغة التي بها خوطبنا تقع على معنيين وقوعاً مستويًا حقيقيًا لا مجازيًا، وهما: بمعنى أقل، وبمعنى غير... ونحن إذا حملنا «دُونَ» هاهنا على معنى: غير، دخل فيه: أقل؛ وتخصيص اللفظ بلا برهان من نصٍّ لا يحل»².

كما نصَّ ابن حزم على أن حمل اللفظ على جميع معانيه يكون واجبًا فرضًا، وليس احتياطًا أو جوازًا أو تخييرًا. ويؤكد على أن الحمل على العموم وعلى كلِّ معاني اللفظ أو القضية المشتركة إنما يقع إذا لم يوجد نص قرآني أو نبوي أو برهان منهما، فقال:

«ومن العموم أن يكون لفظه مشتركًا، يقع على معانٍ شتى وقوعاً مستويًا في اللغة. ومعنى قولنا: «مستوٍ» أنه وقوع حقيقي، وتسمية صحيحة لا مجازية، فإذا كان ذلك فحملها [أي اللفظة المشتركة] واجبٌ على كلِّ معنى وقعت عليه، ولا يجوز أن يخصَّ بها بعض ما يقع تحتها دون بعض؛ بالبراهين التي أثبتنا آنفاً في إيجاب القول بالعموم»³.

عموم المشترك عند جمهور الأصوليين

ذهب الأصوليون في عموم المشترك إذا امتنع عن القرينة ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب جمهور الأصوليين من الفقهاء ومن تبعهم من المتكلمين: أنه لا يجوز أن يراد من المشترك إلا واحد من معانيه، وإلى هذا ذهب

1 - تقدّم تخرجه، انظر: ص 601.

2 - «المحلّ» لابن حزم، ج 4، ص 24.

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج 3، ص 494.

جمهور الحنفية، وقالوا: إن المشترك لا عموم له¹. وإلى ذلك ذهب الجويني² والغزالي³، والرازي⁴، وغيرهم.

ومن أدلة مَنْ ذهب هذا المذهب:

- احتمال أن يكون كل واحد [من المعاني التي حواها الاسم المشترك] هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مرادًا به انتفى الآخر، مثل: لفظ البينونة؛ فإنه يحتمل معنى الإبانة، ومعنى البين، ومعنى البيان؛ يقول الرجل: بان فلان عني؛ أي: هجرني. وبان العضو من الجسم؛ أي: انفصل. وبان لي كذا؛ أي: ظهر. فيعلم أن مطلق اللفظ لا ينتظم هذه المعاني ولكن يحتمل كل واحد منها أن يكون مرادًا ولهذا سمي مشتركًا.
- الاشتراك عبارة عن المساواة، وفي الاحتمال وجدت المساواة بينهما فبقي المراد به مجهولًا، لا يمكن العمل بمطلقه في الابتداء بمنزلة المجل⁵.

المذهب الثاني وهو مذهب لفيف من الأصوليين من مدرسة المتكلمين: هو جواز أن يراد من المشترك جميع معانيه (حقيقة ومجازًا) احتياطًا⁶، فيكون كالعام في

1 - انظر: «أصول السرخسي»، ج 1، ص 126-126. و«كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري، ج 1، ص 36، 38، 40.

2 - «البرهان» للجويني، ج 1، ص 121.

3 - «المنخول» للغزالي، ص 220.

4 - «المحصول» للرازي، ج 1، ص 268.

5 - انظر: «أصول السرخسي»، ج 1، ص 126.

6 - انظر: «تيسير التحرير» لأmir بادشاه، ج 1، ص 126.

شموله على ما يدلُّ عليه، بشرط أن لا يمتنع الجمع بين المعاني، كاستعمال العين في الباصرة والشمس، أما إذا امتنع الجمع كلفظ القرء في الحيض والطهر، لم يصح ذلك¹؛ وإلى هذا ذهب الإمام الشافعي وجماعة من أصحابه²، وخالفه في ذلك الجمهور³، ونقله القرافي عن مالك⁴؛ ونقل أيضاً عن القاضي أبي بكر الباقلاني⁵، وعدد من الحنابلة⁶. قال الغزالي: «قال الشافعي رحمته الله الاسم المشترك إذا ورد مطلقاً كالعين والقرء عُمَم في جميع مسمياته، إذا لم يمنع منه قرينة»⁷. سواء كان ذلك في النفي أو في الإثبات⁸. ويتفق مع هذا المذهب في عموميه ما ذهب إليه ابن حزم الظاهري. ومن أدلة مَنْ ذهب هذا المذهب:

- أن ذلك وقع في القرآن الكريم، والوقوع دليل الجواز، نحو قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ

1 - انظر: «تفسير النصوص» أ. د. محمد أديب صالح، ج 2، ص 142.

2 - انظر: «البرهان» للجويني، ج 1، ص 121. و«المحصول» للرازي، ج 1، ص 268. و«الإحكام» للآمدي، ج 2، ص 297. و«تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني، ص 272. و«نهاية السؤل في شرح منهاج البيضاوي» للإسنوي، ج 1، ص 261.

3 - «شرح تنقيح الفصول» للقرافي، ص 22.

4 - «الفروق» للقرافي، ج 1 ص 177.

5 - انظر: «بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب» للأصفهاني، ج 2 ص 161.

6 - انظر: «العدة» للقاضي أبي يعلى الفراء، ج 1، ص 188. و«المسودة» لآل تيمية، ص 166. و«التحبير شرح التحرير» للمرداوي، ج 5، ص 2401 وما بعدها. «شرح الكوكب المنير» لابن النجار، ج 3، ص 189.

7 - «المنخول» للغزالي، ص 219.

8 - انظر: «التبصرة في أصول الفقه» للشيرازي، ص 186، 457.

وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ﴿[الحج: 18].

فلفظ (السجود) مشترك بين وضع الجبهة على الأرض، وبين الخضوع

والانقياد، وقد استعمل في الآية الكريمة بالمعنيين معاً.

- أن اللفظ إذا استوت نسبته إلى كل واحد من المسميات، فليس تعين بعضها

بأولى من بعضها الآخر، كما أن إرادة معنى معين دون آخر ترجيح دون

مرجح، وهذا غير جائز، لذا وجب حمله على جميع معانيه احتياطاً، إذا لم

يمنع من ذلك مانع.

المذهب الثالث: يجوز أن يراد بالمشترك جميع معانيه في النفي أو السلب، لا في

الإثبات¹، حكاه الآمدي² عن أبي الحسين البصري³. قال المرداوي: «لأن النكرة

في النفي تعم. ورُدَّ بأن النفي لا يرفع إلا ما يقتضيه الإثبات. وهذا القول احتمال

لأبي الحسين في «المعتمد»⁴، وتبعه عليه الرازي¹، وهو وجه للشافعية، وهو ظاهر

كلام الحنفية²»³.

1 - انظر: «نهاية السؤل»، ج 1، ص 116.

2 - «الإحكام» للآمدي، ج 2، ص 298.

3 - هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم

الأعلام المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام، مليح العبارة، غزير المادة، إمام وقته، وله

التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منه «المعتمد» وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي

كتاب «المحصل»، وله «تصفح الأدلة» في مجلدين، و«غرر الأدلة» في مجلد كبير، و«شرح الأصول

الخمس» وكتاب في الإمامة، وغير ذلك في أصول الدين، وانتفع الناس بكتبه. سكن بغداد وتوفي

بها سنة 436 هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان، ج 4، ص 271.

4 - ج 1، ص 304 وما بعدها.

مما يترتب على هذا الاختلاف⁴:

1- لفظ القُرء يطلق على الحيض والطُّهر:

اختلف الأصوليون في المراد بالقُرء في قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: 228]، وذلك تبعًا لاختلافهم في المشترك هل هو عام في جميع معانيه أو لا عموم له؟ فقال ابن حزم موضحًا مذهبه في لفظ القُرء المشترك بين معنيي الحيض والطُّهر: «فإن ذكر ذاكر الخبر الثابت عن رسول الله ﷺ أنه قال للمستحاضة: (إذا أتاك قرؤك فلا تصلي، وإذا مرَّ القرء تطهري، ثم صلي من القرء إلى القرء)⁵ والخبر الثابت عنه ﷺ أنه أمرها أن تترك الصلاة قدر أقرأها وحيضتها؟ قلنا: لم ننكر أن الحيض يسمَّى قرءًا، كما أنكم لا تنكرون أن

1 - انظر: «المحصول» للرازي، ج 1، ص 273.

2 - انظر: «العناية شرح الهداية للمرغيناني» لمحمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبي عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابري (ت: 786هـ)، دار الفكر، بيروت، (د. ت) و(د. ط)، ج 10، ص 482.

3 - «التحبير شرح التحرير» للمرداوي، ج 5، ص 2405.

4 - لمزيد من الأمثلة انظر: «تفسير النصوص» أ. د. محمد أديب صالح، ج 2، ص 147 وما بعدها. و«أثر الاختلاف في القواعد الأصولية» أ. د. مصطفى الحن، ص 232 وما بعدها، و«القرينة عند الأصوليين» د. محمد حسان الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق، ط 1، 2010م، ص 185 وما بعدها. وغيرها من كتب أثر الاختلاف.

5 - أخرجه النسائي بلفظ قريب في «سننه»، في كتاب الطهارة، باب ذكر الأقراء، رقم (211) و(358). وكذا أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» في مسند القبائل، من حديث فاطمة بنت أبي حبيش، رقم (27360). وقال محققو المسند: حديث صحيح لغيره، ج 45، ص 350.

الطهر يُسمَّى قرءاً، وإنما اختلفنا في أي ذلك المراد من قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾
[البقرة: 228]¹.

وقالوا [أي مَنْ ذهب إلى أن المراد بالقرء الحيض]: إنما أمر الله تعالى بطلاق النساء لاستقبال العدة. قالوا: فلو كان القرء هو الطهر لكان مطلقاً في العدة؟
فقلنا: هذا خطأ من حكمكم، وبنائكم على مقدمة صحيحة ونعم، إن الطلاق إنما أمر الله تعالى بالطلاق في استقبال العدة، فلو كانت العدة التي هي الأقراء الحيض؛ لكان بين الطلاق وبين أول العدة مدة ليست فيها معتدة، وهذا باطل.

قال أبو محمد: فسقط كل ما احتجوا به - وبقي قولنا - فوجدنا حجة من قال به -: ما روينا من طريق البخاري أنا إسماعيل بن عبد الله أنا مالك عن نافع (عن ابن عمر: أنه طلق امرأته، وهي حائض، فسأل عمر رسول الله ﷺ عن ذلك؟ فقال رسول الله ﷺ: مَرَّةٌ فَلْيَرَا جَعَهَا، ثم لِيَمْسُكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضُ، ثُمَّ تَطْهَرُ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ)². فأشار رسول الله ﷺ إلى الطهر، وأخبر أنه العدة التي أمر الله تعالى أن تطلق لها النساء - فصَحَّ أن القرء هو الطهر».

فأوجب ابن حزم أن: «يكون القرء في حكم العدة هو الطهر خاصة دون الحيض، وإن كان القرء في اللغة واقعاً على الحيض كوقوعه على الطهر ولا فرق»³.

1 - «المحلى» لابن حزم، ج 10، ص 36.

2 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الطلاق، باب قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ...﴾ رقم (5251).

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج 4، ص 561.

وما ذهب إليه ابن حزم سبقه إليه الإمام مالك في المشهور عنه، والإمام الشافعي¹، والإمام أحمد في رواية عنه² وغيرهم، فقالوا: القرء في الآية إنما هو الطُّهر بين الحيضتين.

وذهب الإمام الحنفية³ والإمام أحمد في الصحيح عنه⁴ إلى أن المراد بالقرء في الآية إنما هو الحيض؛ مستدلين:

أ. أن الله تعالى نقل العدة إلى الشهور عند عدم الحيض فقال تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ﴾ [الطلاق: 4]، فأقام الأشهر مقام الحيض دون الأطهار.

ب. كما أن الغرض الأصلي من العدة هو استبراء الرحم، والحيض هو الذي تستبرأ به الأرحام لا الطهر.

ت. إن القول بأن القرء هو الحيض يمكن من استيفاء ثلاثة قروء كاملة، وهو الأليق بظاهر الآية، وأما القول بأن القرء هو الطهر، فتخرج به العدة بقرأين وبعض الثالث.

1 - انظر: «الرسالة» للإمام الشافعي، ص 564. و«البحر المحيط» للزركشي، ج 4، ص 435.

2 - انظر: «المغني» لابن قدامة، ج 8، ص 101.

3 - انظر: «أصول السرخسي» ج 1، ص 198. و«كشف الأسرار» للبخاري، ج 1، ص 43، 81 وما بعدها، و«شرح التلويح على التوضيح» للتفتازاني، ج 1، ص 63.

4 - انظر: «المغني» لابن قدامة، ج 8، ص 101.

الباب الثالث - الفصل الثاني:

الاستصحاب

تمهيد

المبحث الأول: حدُّ الاستصحاب وأمثله

المبحث الثاني: حجية الاستصحاب، وأنواعه، ومما يتفرع عنه من القواعد،
وتحرير موضع الاختلاف. ومما يترتب عليه من أثر
الاختلاف.

المصدر الخامس: الاستصحاب

تمهيد:

ذهب ابن حزم الاحتجاج بالاستصحاب بوصفه قسمًا من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع، ويعد الدليل بنوعيه وأقسام كل منهما أحد أهم المصادر الأصولية عند الظاهرية كما سبق بيانه¹، ويمكن أن يُعد الاستصحاب بعد أن أفردناه عن الدليل خامس المصادر الأصولية المعتمدة عند الظاهرية وابن حزم الظاهري. لا سيما أن ابن حزم قد تناول الاستصحاب بصفة مستقلة وأفرد له بابًا مستقلًا من كتابه «الإحكام» هو الباب الثالث والعشرين، وقد ذهب بقية الأصوليون إلى الاحتجاج بالاستصحاب بين مضيق وموسع؛ فمن وسّع نطاق الاستدلال لم يعتمد على الاستصحاب كثيرًا، ومن ضيق نطاق الاستدلال فتح الباب للاستصحاب واسعًا؛ وفي بيان ذلك يقول أبو زهرة:

«الاستصحاب أصل فقهي، قد أجمع عليه الأئمة الأربعة ومن تبعهم على الأخذ؛ ولكنهم اختلفوا في مقدار الأخذ به، فأقلهم أخذًا به الحنفية، وأكثرهم أخذًا به الحنابلة ثم الشافعية، وبين الفريقين المالكية، ويظهر أن مقدار أخذ الأئمة بالاستصحاب كان تابعًا لمقدار الأدلة التي توسّعوا فيها، فالذين توسّعوا في القياس والاستحسان، واعتبروا العرف دليلًا من أدلة الشرع [وهم الذين توسّعوا في الاستدلال بالرأي] يؤخذ به حيث لا نص قلّت عندهم مقادير المسائل التي

1 - انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، حق: ج3، ص 520. وكذا قال ابن السمعاني:

يصلح أن يكون من توابع الإجماع. انظر: «قواطع الأدلة» ج2، ص 34.

أخذوا فيها بالاستصحاب، وكذلك كان الحنفية، وقاربهم المالكية؛ لأنهم أيضًا وسَّعوا باب الاستنباط بالمصالح المرسلة، فكان ذلك سببًا في قلة المسائل التي اعتمدوا فيها على هذا الأصل.

أما الحنابلة والشافعية الذين يعتبرون القياس أمرًا لا يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة، فإنهم وسَّعوا طرائق الاستنباط بذلك الأصل، وكان الشيعة أكثر أخذًا من الفريقين؛ فالإمام الشافعي لم يعتبر الاستحسان والمصالح المرسلة حجة شرعية، ولم يعتبر من الحجج الشرعية إلا النص، والحمل على النص بالقياس فقط، فنراه قد وسَّع الاستدلال بالاستصحاب، وكذلك قد فعل ابن حنبل فنهج منهاجه في ذلك»¹.

ومن هذا نجد بداهة أن الظاهرية ومنهم ابن حزم سيذهبون للأخذ بالاستصحاب من أوسع أبوابه؛ كما قال أبو زهرة بأن الظاهرية فتحوا الباب على مصراعيه² في اعتدادهم البالغ بالاستصحاب وتوسعهم المفرط في إثبات الأحكام غير المنصوص عليها بمقتضاه وسببه؛ نظرًا لتضييقهم الاستدلال وتقييده تقييدًا شديدًا، وقصره على النص والإجماع فقط، وقد حمل ابن حزم على الأصوليين والفقهاء الذين ضيقوا نطاق الاستصحاب وانتقدتهم انتقادًا كبيرًا كعاداته في مَنْ خالفه³. ولنشرع في بيان ما ذهب إليه ابن حزم في الاستصحاب وموقف الأصوليين منه.

1 - انظر: «ابن حنبل، حياته وعصره - آراؤه وفقهه» للإمام محمد أبو زهرة، ص 225. وكتابه «ابن

حزم، حياته وعصره - آراؤه وفقهه» ص 319.

2 - انظر: «ابن حزم» لأبي زهرة، ص 412.

3 - انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، ج 5 ص 779 وما بعدها.

المبحث الأول: حدُّ الاستصحاب وأمثلته.

أولاً: حدُّ الاستصحاب عند ابن حزم الظاهري :

قال ابن حزم معرّفًا الاستصحاب الذي احتج به: «وأما الذي عملنا فيه بأن سمّيناه استصحابَ الحال: فكلُّ أمر ثبت إما بنصٍّ أو إجماعٍ فيه تحريمٌ أو تحليلٌ أو إيجاب، ثم جاء نصٌّ مجملٌ ينقله عن حاله، فإنما ننتقل منه إلى ما نقلنا النص، فإذا اختلفوا ولم يأت نصٌّ برهانٍ على أحد الوجوه التي اختلفوا عليه، وكانت كلّها دعاوى، فإذا ثبت على ما قد صحَّ الإجماع أو النصُّ عليه، ونستصحب تلك الحال، ولا ننتقل عنها إلى دعاوى لا دليل عليها، وهذا القسم موجود كثيرًا»¹.

وقد توسع ابن حزم والظاهرية في الأخذ بالاستصحاب بوصفه صالحًا للدفع والإثبات؛ أي صالحًا لبقاء الحقوق الثابتة المقررة، ونفي زوالها إلا بدليل، كما أنه صالح لإثبات حقوق جديدة لم تكن ثابتة من قبل، ومن ثم فإن الاستصحاب في اصطلاح أهل الظاهر هو: بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منها على التغير²، وقد أبان ابن حزم ذلك في قوله: «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثم ادّعى مدّع أن ذلك الحكم قد انتقل -أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه- عن بعض أحواله، أو لتبدل زمانه، أو لتبدل مكانه، فعلى مدّعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي برهان من نصٍّ قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة، على أن ذلك الحكم

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج3، ص 521.

2 - انظر: «الدليل عند الظاهرية» د. الخادمي، ص 296.

قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صحَّ قوله، وإن لم يأت به فهو مبطلٌ فيما ادَّعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النصُّ، ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه؛ لأنه اليقين، والنقلَةُ دعوى وشرعٌ لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما»¹.

من أمثلة الاستصحاب عند ابن حزم الظاهري:

ذكر ابن حزم أمثلة كثيرة توضح مفهومه لاستصحاب الحال، فكان من ذلك قوله:

- «استصحاب الحال كقولنا فيما ادَّعاه قومٌ من فسخ النكاح بالعنة وبالعيب، قد صحَّ النكاحُ بإجماعٍ، فلا يزول إلا بنصٍّ أو إجماع»².

- «وأما حلي الذهب فإنه قد أجمعت الأمة على وجوب الزكاة في الذهب قبل أن يصاغ حليًا إذا بلغ المقدار الذي ذكرنا ثم اختلفوا في سقوطها إذا صيغ فاستصحبنا الحال الذي أجمعنا عليها ولم نسقط الاختلاف ما قد وجب باليقين والإجماع»³.

- براءة الذمة: «الأصل براءة الذمم من لزوم جميع الأشياء إلا ما ألزمتنا إياه نص أو إجماع فإن حكم حاكم بخلاف ما قلنا فسخ حكمه»⁴.

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 779-780. وانظر: «النبذ» لابن حزم، ص 43.

2 - «النبذة الكافية في أحكام أصول الدين» لابن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1405 هـ، ص 28.

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج 4، ص 4.

4 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 44. (ج 5، ص 822).

ثانيًا: حدُّ الاستصحاب عند الفقهاء والمتكلمين:

1. حدُّ الاستصحاب عند أصحاب مدرسة الفقهاء:

قال شارح أصول البزدوي: «الاستصحاب:

في اللغة: طلب الصحبة، ويقال استصحب الكتاب وغيره، وكلُّ شيء لازم شيئاً فقد استصحبه، وسُمِّي هذا النوع استصحاب الحال؛ لأن المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحباً للحال، أو يجعل الحال مصاحباً لذلك الحكم.

وفي الشريعة: هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناءً على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول. وقيل هو: التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المغير. وعبارة بعضهم هو: الحكم ببقاء الحكم الثابت، للجهل بالدليل المغير لا للعلم بالدليل المتبقي. وقال بعضهم هو: عبارة عن الحكم ببقاء حكم ثابت بدليل غير متعرض لبقائه ولا لزواله، محتمل للزوال بدليله، لكنه التبس عليك حاله. وهذه العبارات تؤدي معنى واحداً في التحقيق»¹.

من أمثلة الاستصحاب عند الحنفية:

قال صاحب كشف الأسرار: «مثال استصحاب الحال فإنه لما كان ثابتاً بطريق الظاهر صلح حجة دافعة لا ملزمة، حتى إن حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب نجعل حجة لدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله، ولا يصلح سبباً للاستحقاق حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود لاحتمال الموت.

1 - «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري، ج3، ص 377.

وكذلك مجهول الحال إذا شهد لا يرد شهادته باحتمال كونه عبداً؛ إذ الأصل في بني آدم هو الحرية»¹.

2. حدُّ الاستصحاب عند أصحاب مدرسة المتكلمين:

ذهب جمهور الأصوليين من المتكلمين إلى أن استصحاب الحال يكون لأمر وجودي أو عدمي، عقلي أو شرعي؛ ومعناه: أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل، فمن ادَّعاه فعلية البيان، مأخوذ من المصاحبة، وهو ملازمة ذلك الحكم ما لم يوجد مغيرٌ. فيقال: الحكم الفلاني قد كان فلمَ نَظَنَّ عدمه، وكلُّ ما كان كذلك فهو مظنونُ البقاء². وإذا كانت غلبة الظن باستمرار الحال موجبة لاستمرار حكمها، فإن ذلك لا يعتبر دليلاً قوياً للاستنباط، ولذلك إذا عارضه أضعف أدلة الاستنباط الأخرى قُدم عليه³.

وعرّفه ابن القيم بأنه: «استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفيّاً»⁴. أي بقاء الحكم القائم نفيّاً وإثباتاً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة، فهذه الاستدامة لا تحتاج إلى دليل إيجابي؛ بل تستمر لعدم وجود دليل مغير⁵.

1 - انظر: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري، ج3، ص 297.

2 - «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 13-14. وانظر «إرشاد الفحول» للشوكاني، ص 772-774.

3 - انظر: «ابن حنبل» للإمام محمد أبو زهرة، ص 225.

4 - «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية، ج1، ص 255.

5 - انظر: «ابن حنبل» للإمام محمد أبو زهرة، ص 225.

من أمثلة الاستصحاب عند جمهور الأصوليين من مدرسة المتكلمين:

- قال ابن العربي من المالكية: «فأما استصحاب الإجماع، فمثاله: قول أصحابنا في التيمم إذا صلى ثم طرأ عليه الماء في أثناء الصلاة، فقال مالك: يتمادى. وقال أبو حنيفة يقطع¹. فاحتج أصحابنا بأن قالوا: أجمعنا على أن صلاته صحيحة فمن ادعى أنها قد فسدت برؤية الماء فعليه الدليل. وهذا مما اختلف عليه علمائنا رحمهم الله...

وإما استصحاب حال العقل فهو دليل صحيح، مثاله: دليل قول علمائنا في أن الوتر ليس بواجب، وإن المضمضة والاستنشاق لا يجبان في غسل الجنابة، وأمثالها من المسائل؛ لأن الأصل براءة الذمة، وفراغ الساحة من الإلزام، وطريق استعمالها في الشرع وليس في الشرع بعد التنبيه دليل على وجوب الوتر والمضمضة والاستنشاق...»².

ومن أمثلة الاستصحاب ما ذكره الغزالي - وذكر ابن قدامة³ نحوها - فقال: «إذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً؛ إذ لا مثبت للوجوب، فبقي على النفي الأصلي؛ لأن نطقه بالإيجاب قاصر على الخمسة، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأن السمع لم يرد، وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم

1 - انظر بيان المسألة في «أصول السرخسي» ج2، ص 116 - 117.

2 - «المحصول» لابن العربي، ص 130.

3 - «روضة الناظر» لابن قدامة، ج1، ص 446. (ط. مؤسسة الريان).

شوال على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية، وإذا أوجب على القادر بقي العاجز على ما كان عليه¹.

1 - «المستصفى» للغزالي، ص 159. (ط. الكتب العلمية).

المبحث الثاني: حجية الاستصحاب وأنواعه وما يتفرع عنه من القواعد:

أولاً: حجية الاستصحاب عند ابن حزم:

ذهب ابن حزم على الاحتجاج بالاستصحاب في حالتي النفي والإثبات؛ فقال: «إذا اجتمعت الأمة على إباحة شيء، أو تحريمه، أو إيجابه، ثم ادّعى بعضهم أن ذلك الحكم قد انتقل، لم يلتفت إلى قوله إلا بنص، وإلا فقولُه باطل؛ لأنه دعوى لا إجماع معها، ولا نص من كتاب ولا سنة، فهي ساقطة لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 111]، فصَحَّ أن مَنْ لا برهان له فليس صادقاً، أعنى في ذلك، وهو ما نسّميه استصحاب الحال؛ كقولنا فيما ادّعاه قوم: من فسخ النكاح بالعتة¹، وبالعيب. قد صحَّ النكاح بإجماع فلا يزول إلا بنص أو إجماع². هذا وقد ردَّ ابن حزم على مَنْ خالفه في حجية الاستصحاب في نحو خمس وأربعين صفحة في كتابه «الإحكام»³، وطالب المخالف له بتجديد الدليل على ما هو قائم عليه في كلِّ حين، فقال: «ويلزم مَنْ خالفنا في هذا أن يطلب كلَّ حين تجديد الدليل على لزوم الصلاة والزكاة، وعلى صحة نكاحه مع امرأته، وعلى صحة ملكه لما يملك»⁴.

ثانياً: حجية الاستصحاب عند الأصوليين من الفقهاء والمتكلمين:

1. حجية الاستصحاب وأنواعه عند جمهور أصوليي الحنفية "مدرسة

الفقهاء":

1 - العَيْنُ: الذي لا يأتي النَّسَاء ولا يُرِيدُهُنَّ. «لسان العرب» لابن منظور، ج 13، ص 291.

2 - انظر: «النبد في أصول الفقه الظاهري» لابن حزم ص 43 - 44.

3 - انظر: ج 5، ص 780 - 825.

4 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 780.

وذهب أكثر الحنفية إلى أن الاستصحاب ليس حجة أصلاً، لا في نفي الحكم ولا في إثباته؛ فقال شارح أصول البزدوي: «قال كثير من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعي [كابن السمعاني] وأبو الحسين البصري وجماعة من المتكلمين: إنه ليس بحجة أصلاً، لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لإبقاء ما كان على ما كان»¹.

وذهب أكثر المتأخرين من الحنفية إلى أن الاستصحاب يصلح حجة للدفع لا للإلزام؛ فقال عبد العزيز البخاري: «قال أكثر المتأخرين من أصحابنا مثل: القاضي الإمام أبي زيد، والشيخين، وصدر الإسلام أبي اليسر، ومتابعيهم، إنه لا يصلح حجة لإثبات حكم مبتدأ، ولا للإلزام على الخصم بوجه، ولكنه يصلح لإبلاء العذر وللدفع، فيجب عليه العمل به في حق نفسه، ولا يصح له الاحتجاج به على غيره... وعندنا الاستصحاب لا يكون للإيجاب؛ أي: لا يصلح للإلزام، لكنها حجة دافعة؛ أي يدفع إلزام الغير واستحقاقه»².

وقال السرخسي: «استصحاب الحال فإنه يصلح حجة للدفع، لا للإلزام؛ لبقاء الاحتمال فيه»³.

أنواع الاستصحاب عند الحنفية:

ذكر الإمام السرخسي أن للاستصحاب أنواعاً عدة، ويُنَّ ما هو المقبول منها عندهم، وما هو مردود؛ فقال: «استصحاب الحال ينقسم أربعة أقسام؛ أحدها:

1 - «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري، ج3، ص 378.

2 - المرجع السابق نفسه.

3 - «أصول السرخسي» ج2، ص 147.

استصحاب حكم الحال مع العلم يقيناً بانعدام الدليل المغير، وذلك بطريق الخبر
عمن ينزل عليه الوحي، أو بطريق الحس فيما يعرف به، وهذا صحيح قد علمنا
الاستدلال به في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام:
145]، الآية، وهذا لأنه لما علم يقيناً بانعدام الدليل المغير، وقد كان الحكم ثابتاً
بدليله، وبقاؤه يستغني عن الدليل، فقد علم بقاؤه ضرورة.

والثاني: استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر والاجتهاد
بقدر الوسع، وهذا يصلح لإبلاء العذر، وللدفع، ولا يصلح للاحتجاج به على
غيره...

والثالث: استصحاب حكم الحال قبل التأمل والاجتهاد في طلب الدليل
المغير: وهذا جهل؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم، بانتفاء الدليل
المغير ظاهراً ولا باطناً، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب، وجهله لا يكون
حجة على غيره، ولا عذراً في حقه أيضاً إذا كان متمكناً من الطلب، إلا أن لا
يكون متمكناً منه¹.

والنوع الرابع: استصحاب الحال لإثبات الحكم ابتداءً: وهذا خطأ محض، وهو
ضلالٌ محضٌ ممن يتعمده؛ لأن استصحاب الحال كاسمه، وهو: التمسك بالحكم
الذي كان ثابتاً إلى أن يقوم الدليل المزيل. وفي إثبات الحكم ابتداءً لا يوجد هذا

1 - ومثل السرخسي لذلك بقوله: «وعلى هذا قلنا: مَنْ لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى
جهة، فإنه لا تجزیه صلاته ما لم يعلم أنه أصاب، بخلاف ما إذا اجتهد وصلى إلى جهة، فإنه تجزیه
صلاته، وإن تبين أنه أخطأ». «أصول السرخسي» ج2، ص225.

المعنى، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى، وقد بينّا في مسألة المفقود: أن الحياة المعلومة باستصحاب الحال يكون حجة في إبقاء ملكه في ماله على ما كان، ولا يكون حجة في إثبات الملك له ابتداءً في مال قريبه إذا مات»¹.

ثم ذكر السرخسي نوعاً خامساً وهو الاستصحاب حال الإجماع، وأوضح عدم حجية ذلك عندهم، فقال: «مذهب علمائنا أن الاتفاق متى حصل في شيء على حكم، ثم حدث فيه معنى اختلفوا لأجله في حكمه، فالإجماع المتقدم لا يكون حجة فيه. وقال بعض العلماء ذلك الإجماع حجة فيه، يجب التمسك به حتى يوجد إجماع آخر بخلافه، وبيان هذا: في الماء الذي وقع فيه نجاسة ولم يتغير أحد أوصافه، فإن الإجماع الذي كان على طهارته قبل وقوع النجاسة فيه لا يكون حجة لإثبات صفة الطهارة فيه بعد وقوع النجاسة فيه، وعند بعضهم يكون حجة.

وكذلك المتيّم إذا أبصر الماء في خلال الصلاة، فالإجماع المنعقد على صحة شروعه في الصلاة قبل أن يبصر الماء لا يكون حجة لبقاء صلاته بعدما أبصر الماء، وعند بعضهم يكون حجة... وأصحابنا قالوا هذا مذهب باطل، فإن الإجماع كان ثابتاً في عين على حكم، لا لأنه عين، وإنما كان ذلك لمعنى، وقد حدث معنى آخر خلاف ذلك، ومع هذا المعنى الحادث لم يكن الإجماع قط، فكيف يستقيم استصحابه، وبه نبطل نحن على ما كنا عليه؟! فإننا لم نكن على الإجماع مع هذا المعنى قط»².

1 - «أصول السرخسي» ج2، ص 224-225. وانظر: «تقويم أصول الفقه» لأبي زيد الدبوسي، ج2، ص 848 وما بعدها.

2 - «أصول السرخسي» ج2، ص 116-117.

وخلاصة رأي السرخسي في استصحاب الحال في قوله: «فأما استصحاب الحال فهو عمل بالجهل، فلا يجوز المصير إليه، إلا عند الضرورة المحضة، بمنزلة تناول الميتة»¹.

2. حجة الاستصحاب وأنواعه عند جمهور الأصوليين من مدرسة المتكلمين:
أ. حجته:

ذهب جمهور الأصوليين من المالكية والشافعية والحنابلة إلى الاستصحاب حجة، واختلف هؤلاء في كون الاستصحاب حجة في النفي أو في الإثبات، فقالوا: إن الاستصحاب حجة صالحة لإبقاء الأمر على ما كان عليه؛ وأبان الزركشي ذلك بقوله: «هو حجة يفزع إليها المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة. وبه قال الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية والظاهرية، سواء كان في النفي أو الإثبات. والنفي له حالتان؛ لأنه إما أن يكون عقلياً أو شرعياً، وليس له في الإثبات إلا حالة واحدة، وهي النفي، لأن العقل لا يثبت حكماً وجودياً عندنا»².

فقال جمهور الأصوليين من المالكية بحجة الاستصحاب؛ فقال القرافي: «الاستصحاب: ومعناه أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال، فهذا الظن عند مالك والإمام المازني وأبي بكر الصيرفي -رحمهم الله تعالى- حجة، خلافاً لجمهور الحنفية والمتكلمين. لنا أنه قضى بالطرف الراجح»³.

1 - «أصول السرخسي» ج2، ص 140.

2 - «البحر المحيط» للزركشي، ج4، ص 14.

3 - «شرح تنقيح الفصول» للقرافي، ج1، ص 447.

وقال ابن جُزَي المالكي: «هو حجة عند المالكية»¹. وميَّز الباجي في الاستصحاب المقبول عندهم والمردود؛ فقال: أدلة الشرع ثلاثة أضرب: أصل، ومعقول أصل، واستصحاب حال.. وهو على ضربين؛ أحدهما: استصحاب حال الفعل، وذلك إذا ادَّعى في المسألة أحد الخصمين حكماً شرعياً، وادَّعى الآخر البقاء على حكم العقل، وذلك مثل: أن يسأل المالكي عن وجوب الوتر، فيقول: الأصل براءة الذمة، وطريق اشتغالها الشرع، فمن ادَّعى شرعاً يوجب ذلك فعليه الدليل، وهذه طريقة صحيحة في الاستدلال. والثاني: استصحاب حال الإجماع.. وهذا غير صحيح من الاستدلال؛ لأن الإجماع لا يتناول موضع الخلاف...»².

وقال جمهور الأصوليين من الشافعية بحجية الاستصحاب؛ فقال الرازي في المحصول: «واعلم أن القول باستصحاب الحال أمرٌ لا بدَّ منه في الدِّين والشرع والعرف»³... وأيضاً فالفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتفقوا: على أنَّ متى تيقَّنا حصول شيء، وشككنا في حدوث المزيل، أخذنا بالمتيقَّن، وهذا عين الاستصحاب؛ لأنهم رجَّحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث... بل لو تأملنا لقطعنا بأن أكثر مصالح العالم ومعاملات الخلق مبني على القول بالاستصحاب»⁴.

وقال الآمدي: «ذهب جماعة من أصحاب الشافعي؛ كالمزي والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين إلى صحة الاحتجاج به، وهو المختار، وسواء كان ذلك

1 - «تقريب الوصول إلى علم الأصول» لابن جُزَي، ص 133.

2 - «الإشارات في أصول الفقه المالكي» للباجي، ص 104 - 105.

3 - انظر التفصيل في: «المحصول» للفخر الرازي، ج 6 ص 120 - 121.

4 - «المحصول» للفخر الرازي، ج 6 ص 120 - 121.

الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي أو عقلي أو شرعي؛ وذلك لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال، فإنه يستلزم ظن بقائه [أي: ظن بقاء ما كان متحققاً قبل ذلك من وجود أو عدم] والظن حجة متبعة في الشرعيات على ما سبق تحقيقه¹. وقال السبكي: «إنه حجة، وبه قال الأكثرون، وهو مختار الإمام [أي الشافعي]»².

وذهب الحنابلة إلى حجية الاستصحاب؛ فقال ابن قدامة: «الأصل الرابع استصحاب الحال ودليل العقل: اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دَلَّ العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل. فالنظر في الأحكام: إما في إثباتها، وإما في نفيها. فأما الإثبات: فالعقل قاصر عنه. وأما النفي: فالعقل قد دَلَّ عليه إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه، فينتهض دليلاً على أحد الشطرين. ومثاله: لما دَلَّ السمع على خمس صلوات، بقيت السادسة غير واجبة، لا لتصريح السمع بنفيها؛ فإن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها متتفياً، ولا مثبت للوجوب، فيبقى على النفي الأصلي. وإذا أوجب عبادة على قادر، بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت، بقيت في غيره على البراءة الأصلية»³. وقال ابن النجار: «وكون الاستصحاب دليلاً: هو الصحيح»⁴.

1 - «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ج4، ص 127. (ط. المكتب الإسلامي).

2 - «الإبهاج شرح المنهاج» لتقي الدين السبكي، وولده تاج الدين، ج3، ص 171.

3 - «روضة الناظر» لابن قدامة، ج1، ص 443-446.

4 - «مختصر التحرير شرح الكوكب المنير» لابن النجار الحنبلي، ج4، ص 403.

أدلة كل فريق¹:

واحتج القائلون بالاستصحاب بحجة مطلقاً بأدلة كثيرة؛ من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول²، ومن ذلك:

ومن استدلالهم بالنص: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ [الأنعام: 145]، الآية، وعن عباد بن تميم، عن عمه، أنه شكاً إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة؟ فقال: «لا يفتل - أو لا ينصرف - حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»³ فيحكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه، وهو عين الاستصحاب.

ومن استدلالهم بالإجماع: هو أنه إذا تيقن بالوضوء، ثم شك في الحدث جاز له أداء الصلاة ولم يكن الوضوء، ولو تيقن بالحدث ثم شك في الوضوء يبقى الحدث، وكذا إذا تيقن بالنكاح ثم شك في الطلاق لا يزول النكاح بما حدث من الشك، وهذا كله استصحاب.

ومن استدلالهم بالدليل المعقول: هو أن الحكم إذا ثبت بدليل، ولم يثبت له معارض قطعاً ولا ظناً، يبقى بذلك الدليل أيضاً، ألا ترى أن الحكم الثابت بالنص

1 - أثرت تقديم أدلة كل فريق على أنواع الاستصحاب عند المتكلمين حتى لا يطول العهد بالأدلة.

2 - انظر بيانها في: «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» لعبد العزيز البخاري، ج 3، ص 379 و«الإحكام» للآمدي، ج 4، ص 155 وما بعدها. «أثر الأدلة المختلف فيها» د. البغا، ص 191 وما بعدها.

3 - أخرجه في البخاري في صحيحه، في كتاب الوضوء، باب من لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن. حديث رقم (137).

يبقى به بعد وفاة رسول الله ﷺ حتى تعذر نسخه، أي نسخ ذلك الحكم؛ لبقاء النص الموجب له وبعد وفاته ﷺ¹.

ومنه قول ابن حزم: «البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله ﷺ أتانا بهذا الدين، وذكر أنه آخر الأنبياء، وخاتم الرسل، وأن دينه هذا لازم لكل حي، ولكل من يولد إلى القيامة في جميع الأرض، فصَحَّ أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان، وفي كل مكان، وعلى كل حال، حتى يأتي نصُّ ينقله عن حكمه في زمان آخر، أو مكان آخر، أو حال أخرى. وكذلك إن جاء نصُّ بوجوب حكم في زمان ما، أو في مكان، أو في حال ما، وبَيَّن لنا ذلك في النصِّ وجب ألا يتعدى النص، فلا يلزم ذلك الحكم حينئذ في غير ذلك الزمان، ولا في غير ذلك المكان، ولا في غير تلك الحال ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [الطلاق: 1].

وأمر رسول الله ﷺ مَنْ لم يدرِ كم صلى، أن يصلي حتى يكون على يقين من التمام، على شك من الزيادة؛ لأنه على يقين من أنه لم يصل ما لزمه، فعليه أن يصله². وهذا هو نص قولنا³.

قال الآمدي: «إنما قلنا: إنه يستلزم ظن بقائه لأربعة أوجه:

1 - انظر: «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري، ج3، ص 379.

2 - وذلك كما في قوله ﷺ: (... وإذا شك أحدكم في صلاته، فليتحَرَّ الصواب فليتمَّ عليه، ثم ليسلم، ثم يسجد سجدتين». أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب: باب التوجه نحو القبلة حيث كان، حديث رقم (401).

3 - «الإحكام في أصول الأحكام» لابن حزم، ج5، ص 782 - 783.

الأول: أن الإجماع منعقد على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة ابتداءً لا تجوز له الصلاة، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة، ولو لم يكن الأصل في كلٍّ متحققاً دوامه للزوم إما جواز الصلاة في الصورة الأولى، أو عدم الجواز في الصورة الثانية، وهو خلاف الإجماع...

الوجه الثاني: أن العقلاء وأهل العرف إذا تحققوا وجود شيء أو عدمه وله أحكام خاصة به فإنهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود أو العدم... ولولا أن الأصل بقاء ما كان على ما كان؛ لما ساغ لهم ذلك.

الثالث: أن ظن البقاء أغلب من ظن التغير...

الوجه الرابع: إذا وقع العرض فيما هو باق بنفسه كالجوهر، فقد يقال: غلبة الظن بدوامه أكثر من غيره، فكان دوامه أولى¹.

أدلة القائلين إنه حجة في الدفع لا في الإثبات

إن الدليل الموجب أي المثبت لحكم في الشرع لا يوجب بقاءه؛ لأن حكمه الإثبات والبقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالإيجاد لا يوجب البقاء؛ لأن حكمه الوجود لا غير... فكذا الحكم لما احتمل النسخ بعد الثبوت علم أن دليله لا يوجب البقاء؛ لاستحالة الجمع بين المزيل والمثبت.

وهذا -أي ما قلنا: إن الدليل الموجب لشيء- لا يوجب بقاءه -ثابت؛ لأن البقاء بمنزلة أعراض تحدث فلم يصلح أن يكون وجود شيء علة لوجود غيره

1 - انظر: «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، ج4، ص 127-128. (ط. المكتب الإسلامي).

أي لم يصلح أن يكون نفس وجود شيء من غير انضمام دليل آخر إليه علة لوجود غيره من الأعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه الذي هو غيره بمنزلة العرض القائم به فثبت أن الدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاء فلا يكون البقاء ثابتاً بدليل بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع الاحتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به جاز له العمل به إذ ليس في وسعه وراء ذلك جاز له العمل بالتحري عند الاشتباه»¹.

أدلة النافين مطلقاً

تمسك من لم يجعل الاستصحاب حجةً مطلقاً بأن المستصحب ليس له دليلٌ عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف، فإن العقل لا يدلُّ على تغاير الحكم الشرعي بعد ثبوته. وكذا دلائل الشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ولم يدل شيء منها بقاء الحكم بعد الثبوت، فكان العمل بالاستصحاب عملاً بلا دليل.

وكيف يجعل حجةً لإبقاء ما كان على ما كان، والبقاء لا يضاف إلى الدليل الموجب؛ بل حكمه الثبوت لا غير.

ولأن التمسك بالاستصحاب يؤدي إلى التعارض في الأدلة؛ فإن من استصحب حكماً من صحة فعلٍ له وسقوط فرضٍ، كان لخصمه أن يستصحب خلافه في مقابله كما لو قيل إن المتيمم إذا رأى الماء قبل صلاته وجب عليه التوضؤ

1 - «كشف الأسرار» لعبد العزيز البخاري، ج3، ص 380.

فكذلك إذا رآه بعد دخوله في الصلاة باستصحاب ذلك الوجوب أمكن أن يعارض بأن الإجماع قد انعقد على صحة شروعه في الصلاة وانعقاد الإحرام وقد وقع الاشتباه في بقاءه بعد رؤية الماء في الصلاة فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب وما ادعى إلى مثل هذا كان باطلا¹.

الترجيح:

بعد النظر في عموم الاستصحاب وأدلته وكثرة المسائل المرتبطة به، فإني أرى رأي ابن حزم ومَن قال من الأصوليين إن الاستصحاب حجة في النفي والإثبات؛ ولأن هذا القول أظهر حجة، وأقوى أدلة، وأسدّ نظراً، والله تعالى أعلم.

ب. أنواع الاستصحاب عند المتكلمين:

سبق أن ذكرنا أنواع للاستصحاب عند الحنفية الذين قالوا بشيء منها، ردوا معظمها، وكذا عدَّ الأصوليون من مدرسة المتكلمين أنواعاً للاستصحاب، قبلوا قسماً منها وردوا قسماً، وبعضهم زاد فيها وبعضهم أنقص، وقد عدَّ السبكي² وغيره منها ما يأتي:

1- استصحاب العدم الأصلي:

وهو الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلي؛ كنفي وجوب الصلاة سادسة، وصوم شوال، فالعقل يدلُّ على انتفاء وجوب ذلك، لا لتصريح الشارع

1 - المرجع السابق، ج3، ص 379-380.

2 - «الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي» تقي الدين وتاج الدين السبكي، ج3 ص 168-170. وانظر: «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 18 وما بعدها.

لكن لأنه لا مثبت للوجوب، فبقي على النفي الأصلي؛ لعدم ورود السمع به، والجمهور على العمل بهذا، وأدعى بعضهم فيه الاتفاق.

2- استصحاب العموم إلى أن يرد مخصص:

وهو دليل عند القائلين به، واستصحاب النص إلى أن يرد ناسخ، وهو دليل على دوام الحكم ما لم يرد النسخ، كما دلّ العقل على البراءة الأصلية، بشرط أن لا يردّ سمع متغير.

3- استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه:

كالمُلك عند جريان فعل المُلك، وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو إلزام، فإن هذا وإن لم يكن حكمًا أصليًا فهو شرعي، دلّ الشرع على ثبوته ودوامه جميعًا، ولولا دلالات الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه، فالاستصحاب ليس بحجة إلا بما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه، بشرط عدم المتغير، كما دلّ على البراءة العقلية وعلى الشغل السمعي وعلى الملك الشرعي. ومن هذا القبيل الحكم بتكرار الأحكام عند تكرار أسبابها كشهور رمضان ونفقات الأقارب عند مسيس الحاجات وأوقات الصلوات... فإذا استصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعًا إلى عدم العلم بالدليل؛ بل إلى دليل، مع العلم بانتفاء المتغير، أو مع ظن انتفاء المتغير، عند بذل الجهد في الطلب.

4- استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف:

مثاله: مَنْ قال: إن المتيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة؛ لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، وطريان وجود الماء كطريان هبوب

الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث، فنحن نستصحب دوام الصلاة حتى يدلّ الدليل على أن رؤية الماء قاطعة. وقد سبق رد الحنفية لهذا النوع من الاستصحاب¹، وقال الزركشي: «وهذا النوع هو محل الخلاف، كما قاله في «القواطع» وكذا فرض أئمتنا الأصوليون الخلاف»². لذا أرى أن أتوسع قليلاً في بيان هذا النوع ومَن لم يقل به، ومَن قال به، من الأصوليين، وهم في ذلك على مذهبين: أولاً: مَن قال إنه ليس بحجة:

قال الزركشي: «ذهب الأكثرون إلى أنه ليس بحجة... منهم الشافعي وجمهور العلماء، فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب؛ بل إن اقتضى القياس أو غيره إلحاقه بما قبل الصفة ألحق به، وإلا فلا»³. وقال ابن السمعاني: «إنه الصحيح من المذهب»⁴. وقال السبكي: «ليس بحجة عند كافة المحققين»⁵.

وقال الباجي من المالكية: «فأما استصحاب حال الإجماع، وذلك نحو استدلال الداودي في بيع أم الولد «بأننا أجمعنا على جواز بيعها، فمن ادّعى بعد ذلك تحريم بيعها وجب عليه الدليل؛ لأن ولادتها بمنزلة الأمور الطارئة من هبوب الرياح ونزول المطر وغير ذلك، مما لا يمنع بيعها» فهذا غلط من الاستدلال؛ لأن الإجماع إنما حصل قبل الحمل، فأما بعد الحمل فما حصل

1 - انظر ص 625 من هذه الرسالة، وانظر: «أصول السرخسي» ج 2، ص 116 - 117.

2 - «البحر المحيط» للزركشي، ج 8، ص 20. وانظر: «قواطع الأدلة» لابن السمعاني، ج 2، ص 35.

3 - انظر: «البحر المحيط» للزركشي، ج 8، ص 20 - 21.

4 - «قواطع الأدلة» لابن السمعاني، ج 2، ص 35.

5 - «الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي» للسبكي، ج 3 ص 169.

بالإجماع، وقد ذهب إليه محمد بن المُرَني، وأبو داود، والصيرفي؛ وإليه ذهب محمد ابن سحنون من أصحابنا، ولا أعلم من أصحابنا مَنْ قال به غيره. وذهب القاضي أبو بكر، والقاضي أبو الطيب، والقاضي أبو جعفر، وأكثر الناس من المالكيين والحنفيين والشافعيين إلى أنه ليس بدليل. والدليل على ذلك أن الإجماع لا يتناول موضع الخلاف وإنما يتناول موضع الاتفاق. وما كان حجة فلا يصح الاحتجاج به في الموضع الذي لا يوجد فيه...»¹.

– ثانيًا: مَنْ قال إنه حجة:

ذهب ابن حزم إلى القول بأن هذا الاستصحاب حجة كما سبق بيانه. وقال الزركشي: «ذهب أبو ثور وداود إلى الاحتجاج به، ونقل ابن السمعاني القول به عن المُرَني وابن سريج والصيرفي وابن خيران [من الشافعية]، وحكاها الأستاذ أبو منصور عن أبي علي القطني، وأبي الحسين القطان. وقال الأستاذ أبو إسحاق في شرح الترتيب: كان أبو الحسين بن القطان شديد القول به، حتى أنه لو اقتصر، ما كان يخرج إلى استصحاب الحال. وقال: وإنما أخذه أهل الكوفة من أصحابنا، وأهل ما وراء النهر من أهل سمرقند وغيرهم أيضًا شديدو القول به. انتهى. واختاره الآمدي وابن الحاجب. وقال سليم² في التقريب: إنه الذي

1 – «إحكام الفصول» للباجي، ج2، ص 701 وما بعدها حيث استعرض الباجي أدلة الفريقين، وردَّ على أدلة مَنْ قال بالجواز، فليراجع.

2 – هو: سليم بن أيوب بن سليم الرازي أبو الفتح، الفقيه الشافعي، نزيل دمشق، توفي غريبًا سنة 447هـ، له: الإشارة في الفروع، والتقريب في الفروع، وضياء القلوب في تفسير القرآن، وغريب الحديث، وغيرها. انظر: «هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين» لإسماعيل بن محمد أمين بن

ذهب إليه شيوخ أصحابنا، فيستصحب حكم الإجماع حتى يدلّ الدليل على ارتفاعه¹. وذكر الزنجاني أنه مذهب الشافعي وهو حجة عنده². وهو حجة أيضًا عند الحنابلة³.

- وقال د. البغا: من خلال النظر في الفروع وأدلتها نستطيع أن نقول: إن ظاهر مذهب مالك وأحمد رحمهما الله تعالى كمذهب الشافعي⁴؛ أي في حجة الاستصحاب حال الإجماع في محل الخلاف.

5- الاستصحاب المقلوب:

وهو استصحاب الحال في الماضي، كما إذا وقع البحث في أن هذا المكيال مثلاً هل كان على عهد رسول الله ﷺ فيقول القائل نعم إذ الأصل موافقة الماضي للحال... وقد قال به الأصحاب في صورة واحدة وهي ما إذا اشترى شيئاً وادّعاه مدّعٍ وأخذه منه بحجة مطلقة.

وزاد الزركشي على أنواع الاستصحاب:

مير سليم الباباني البغدادي (ت: 1399هـ) طبع بعناية وكالة المعارف الجليّة في مطبعتها البهية إستانبول 1951، وأعدت طبعه: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج 1، 409.

1 - انظر: «البحر المحيط» للزركشي، ج 8، ص 20 - 21.

2 - «تخريج الفروع على الأصول» محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزنجاني (ت: 656هـ)، بتحقيق أستاذنا الدكتور محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1398 هـ، ص 73.

3 - انظر: «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية، ج 1، ص 258 - 259.

4 - «أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي» أ. د. مصطفى ديب البغا، دار القلم، دمشق - سورية، ط 3، 1420 هـ، 1999 م، ص 190.

6- استصحاب الحكم العقلي:

وهو قول المعتزلة¹ الذين قالوا: إن العقل حكمٌ في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي. وهذا لا خلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به؛ لأنه لا حكم للعقل في الشرعيات².

وذكر ابن القيم نوعاً سابعاً هو:

7- استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه:

كاستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث، واستصحاب بقاء النكاح، وبقاء الملك، وشغل الذمة بما تشغل به، حتى يثبت خلاف ذلك³.

تحرير محل الاختلاف:

شهد الاستصحاب وأنواعه خلافاً واسعاً بين علماء الأصول؛ وقال ابن العربي: «الاستصحاب الفقهي هو من أصعب الأدلة»⁴. وقد ذكر الزركشي - أن محل الخلاف إنما هو في استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف كما بيناه. وإلى ذلك ذهب ابن القيم أيضاً، وزاد ابن القيم أن النزاع يكمن في استصحاب البراءة الأصلية والعدم الأصلي أيضاً، بينما نقل الزركشي عن القاضي

1 - انظر: «المعتمد في أصول الفقه» محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي (ت: 436هـ)،

حق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403 هـ. ج2، ص 322.

2 - «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 19.

3 - «إعلام الموقعين عن رب العالمين» لابن قيم الجوزية، ج1، ص 256.

4 - «المحصول» لابن العربي، ج1، ص 56.

أبي الطيب أنه قال: إن ذلك حجة بالإجماع. وذكر الجلال المحلي أن الخلاف يكمن في استصحاب ما دلَّ الشرع على ثبوته لوجود سببه.

وخلص الدكتور البغا إلى أن الذي يُؤخذ من كلام الأصوليين -ويدل عليه الخلاف في الفروع- أن الخلاف يشمل جميع الأنواع غالباً أو في أكثر الأحيان ما عدا استصحاب العموم إلى أن يرد دليل التخصيص، واستصحاب النص حتى يرد النسخ، وهو النوع الرابع¹.

ثالثاً: من القواعد التي تفرعت عن الاستصحاب:

تفرع عن هذا الأصل قواعد أصولية عدة ومن ذلك:

- إذا كان الأصل في شيء هو الإباحة، فإنها تستمر، حتى يقوم دليل على الحظر،
- وإذا كان الأصل في شيء الحظر فإنه يستمر الحظر، حتى يقوم دليل على الإباحة،
- وإذا كان الأصل في أمر الوجوب استمر الوجوب، حتى يقوم دليل على عدمه،
- فإذا كان الأصل في العقود والشروط وجوب الوفاء بها أخذاً من عموم النصوص الموجبة لها، فإن ذلك الوفاء ثابت لكل عقد وشرط، مهما يكن، حتى يقوم الدليل على وجوب الوفاء،

1 - انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها» أ. د. مصطفى ديب البغا، ص 188.

- وإذا كان الأصل في المصالح والمنافع الإباحة فإن كل أمر فيه منفعة يصح تناولها، حتى يقوم الدليل على حظرها¹.

ومما بناه ابن حزم على الاستصحاب ما يأتي:

1- أن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله، فلا يزول بالشك؛ فمن كان متوضئاً وشك في حدث نقض وضوءه، قال: يستمر على حكم المتوضئ، ويصلي بوضوءه، ومن شك في أنه طلق امرأته فلا تطلق، لأن الزواج قائم بيقين، فلا يزول إلا بطلاق متيقن مثله، ومن طلق إحدى نسائه ونسي من يقصد، ثم شك من التي طلقها - لا يطلقهن جميعاً لا كما قال المالكية. وقد شدد في النكير على المالكية².

2- وأن ما ثبت حله لا يزول الحل إلا بدليل أو بأمر يغير ذاته، ومن ذلك أن النجاسة إذا وقعت في ماء، أو أي سائل طاهر، لا ينجس إلا إذا غيرت وصفه، فإن لم تغيره فلا ينجس الماء، ويقول في ذلك: «وكل شيء مائع - من ماء أو زيت أو سمن أو لبن أو ماء ورد أو عسل أو مرق أو طيب أو غير ذلك، أي شيء كان، إذا وقعت فيه نجاسة، أو شيء حرام يجب اجتنابه، أو ميتة، فإن غيّر ذلك لون ما وقع فيه، أو طعمه، أو ريحه، فقد فسد كله وحرم أكله، ولم يحز استعماله ولا بيعه، فإن لم يغير شيئاً من لون ما وقع فيه، ولا من طعمه، ولا من ريحه، فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله - إن كان قبل ذلك كذلك - والوضوء حلال بذلك الماء، والتطهر به في الغسل أيضاً كذلك، وبيع ما كان جائزاً بيعه قبل ذلك حلال، ولا

1 - «ابن حنبل» لأبي زهرة، ص 226.

2 - انظر: «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 781-782. و«ابن حزم» لأبي زهرة، ص 323 وما بعدها.

معنى لتبين أمره، وهو بمنزلة ما وقع فيه مخاط أو بصاق، إلا أن البائل في الماء الراكد الذي لا يجري حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاعتسال به لفرض أو لغيره، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره. وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره، إن لم يغير البول شيئاً من أوصافه. وحلال الوضوء به والغسل به لغيره. فلو أحدث في الماء، أو بال خارجاً منه، ثم جرى البول فيه، فهو طاهر، يجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره، إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئاً من أوصاف الماء، فلا يجزئ حينئذ استعماله أصلاً له ولا لغيره¹. وهكذا نجده لا يحكم بنجاسة الماء الذي تقع فيه نجاسة إلا بأحد أمرين: إما بتغير لونه أو وصفه أو ريحه، وإما بنص وارد، كما ورد النص في الماء، فإن النص ورد بمنع بول الشخص في الماء الراكد، والتوضؤ منه بعد البول فيه. ولابن حزم في النجاسة غرائب بناها على أصوله²، وكان الاستصحاب المستند الأوفر في ما ذهب إليه فيها.

3- ومما بناه ابن حزم على الاستصحاب ما قرره في العقود من أنه: لا إلزام إلا بنص، فكل عقد أو شرط لا يثبت فيه نص باسمه وبالتراماته لا يلزم به العاقد؛ لأن الأصل أنه لا إلزام، فلا حق لأحد العاقلين قبل الآخر إلا إذا كان مستمداً من الشارع، فهو الملزوم، وهو الذي يثبت الحقوق التي لكل واحد من العاقلين على صاحبه، والأصل هو البراءة من هذه الالتزامات، فبمقتضى استصحاب الحال يجب بقاء هذا الأصل حتى يجيء النص الشرعي المسوغ للخروج عن ذلك. وفي ذلك يقول: «وأما العقود والعهود والشروط والوعد فإن أصل الاختلاف فيها على قولين؛

1 - «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج 1، ص 141-142.

2 - انظر: «ابن حزم» لأبي زهرة، ص 325.

لا يخرج الحق عن أحدهما، وما عداهما فتخليط ومناقضات لا يستقر لقائلها قول على حقيقة؛ فأحد القولين المذكورين: إما أنها كلها لازم حق إلا ما أبطله منها نص. والثاني: أنها كلها باطل غير لازم إلا ما أوجبه منها نص أما ما أباحه منها نص¹.

وإذا قيل لابن حزم إن الإلزام في العقود بالتزام الشخص، فبالتزامه خرج من البراءة الأصلية، يقول: إن التزامه نفسه لا يُعد دليلاً للإلزام، ولا مثبتاً له؛ لأن التزام نتائج العقود كالتزام العبادات لا تثبت عبادة، فمن التزم صلاة سادسة لا تجب عليه، وكذلك من التزم بعقد أو شرط غير ما ألزم الشارع في هذا العقد، فهو كمن التزم عبادة زائدة، لا يمكن أن تفرض عليه بالتزامه. يقول في ذلك: «ونسألم حينئذ عمن التزم في عهده وعقده وشرطه إسقاط الصلوات وإسقاط صوم شهر رمضان وسائر ذلك فمن أجاز ذلك فقد كفر، وإما أن يكون أوجب على نفسه ما لم يوجبه الله تعالى عليه فهذا عظيم لا يحل، ونسألم عمن التزم صلاة سادسة أو حج إلى غير مكة أو في غير أشهر الحج وكل هذه الوجوه تعدّ لحدود الله وخروج عن الدين، والمفرّق بين شيء من ذلك قائل في الدين بالباطل نعوذ بالله من ذلك»².

كلمة أخيرة: الاستصحاب لا يُثبت حكماً جديداً

الذي يظهر من تعريف الاستصحاب، أنه ليس دليلاً مستقلاً، وإنما هو قرينة على بقاء الحكم السابق، الذي أثبتته دليل شرعي آخر، ومن هنا كان من واجب المجتهد ألا يلجأ إليه إلا إذا انعدمت الأدلة الشرعية التي فوقه من كتاب وسنة

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 784.

2 - المرجع السابق، ج 5، ص 792.

وإجماع وقياس، لذا قرر الأصوليون أن الاستصحاب هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سُئل عن حادثة، طلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم في الإجماع، ثم في القياس، فإن لم يجده، فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله [كَمَن شك في زوال وضوئه]، فالأصل بقاءه، وإن كان التردد في ثبوته [كَمَن شك في عدد ركعات صلاته]، فالأصل عدم ثبوته¹.

رابعاً: مما يترتب على هذا الاختلاف²:

- إرث المفقود

هذه المسألة من أبرز المسائل التي تُبرز أثر الاختلاف في اعتبار الاستصحاب حجة في الدفع والإثبات، أو في الدفع فقط. وكما مر معنا فقد أخذ ابن حزم بالاستصحاب في كل أحواله، فلم يجعله كما جعل الحنفية، ويقاربهم المالكية - في دائرة الدفع لا الإثبات، إذ جعلوه صالحاً لبقاء الحقوق المقررة الثابتة، فلا تزول الحقوق إلا بالدليل، ولكنهم لم يجعلوا بقاء الحال مثبتاً لحقوق لم تكن ثابتة، وضربوا لذلك مثلاً بالمفقود، وهو الذي غاب ولم تعلم حياته ولا موته، فإن الحنفية قالوا إنه يبقى ماله الذي له على ملكه، ولا يزول حتى يحكم بموته فيرثه ورثته الموجودون وقت الحكم بموته لا وقت فقده، ولكنه لا من غيره، قبل

1 - انظر: «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 13-14. و«إرشاد الفحول» للشوكاني، ص774.

و«تيسير الوصول إلى علم الأصول» د. عبد الرحيم يعقوب، ص 237.

2 - لمزيد من أمثلة الاستصحاب في أثر الاختلاف بين الأصوليين انظر: «أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء» أ. د. مصطفى الخن، ص 545 وما بعدها. و«أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي» أ. د. مصطفى البغا، ص 200 وما بعدها.

الحكم بموته، فإذا مات مورث له لا يرثه إذا حكم بموته بعد موت مورثه، ويعتبر كأنه مات من وقت فقده لا من وقت الحكم بالنسبة لذلك. وعلى ذلك يقررون أن المفقود يكون حيًا بالنسبة لماله الذي يملكه، أما الأموال الأخرى التي تتول إليه، فيصير في حكم الميت من وقت الغياب ولو كانت المدة بين فقده والحكم بموته أكثر من عشرين سنة، وهذا معنى قولهم الاستصحاب يصلح حجة للدفع، ولا يصلح حجة للإثبات، أي لإثبات حقوق لم تكن ثابتة.

أما الشافعية والحنابلة فيرون أن الاستصحاب يصلح حجة للإثبات والدفع معًا، أي يصلح حجة لإبقاء الحقوق الثابتة ويصلح حجة أيضًا لإثبات حقوق جديدة لم تكن ثابتة ما دام سببها قد فرض بقاءها¹.

وبناء على ما سبق اختلف الأصوليين في المفقود على ثلاثة مذاهب:

1- فذهب مالك والشافعي وابن حزم إلى استصحاب حال الحياة في حقه فيعد حيًا في حق نفسه وعليه لا يوزع ماله، وكذلك يعد حيًا في حق غيره، فإذا مات من يرثه احتفظ له بنصيبه إلى أن يعلم حياته أو موته، أو يمضي من الزمان ما لا يعيش مثله غالبًا.

جاء في الذخيرة للقرافي المالكي: «المفقود أو الأسير إذا انقطع خبره، إن كان له مال لا يقسم على ورثته، ما لم تقم بينة على موته، أو لا يعيش إلى مثل تلك المدة غالبًا، وحدها سبعون، وقيل ثمانون، وقيل تسعون، فيقسم على ورثته الموجودين عند الحكم. وإن مات له قريب حاضر توقفنا في نصيبه حتى نعلم حياة المفقود،

1 - «ابن حزم» للإمام محمد أبو زهرة، ص 323.

فيكون المال له، أو يمضي تعميره فيكون مال الميت لورثته دون المفقود وورثته، وإذا قسّمنا على الحاضرين أخذنا في حقهم بأسوأ الأحوال حتى لا نورث بالشك»¹.

وقال النووي في المنهاج: «ومن أسر أو فقد وانقطع خبره، ترك ماله حتى تقوم بينة بموته أو تمضي مدة يغلب على الظن أنه لا يعيش فوقها، فيجتهد القاضي ويحكم بموته، ثم يعطي ماله من يرثه وقت الحكم. ولو مات من يرثه المفقود وقفنا حصته، وعملنا في الحاضرين بالأسوأ؛ أي من يسقط بالمفقود لا يعطى شيئاً حتى يتبين حاله»².

وقال ابن حزم: «ومن فقد فعرف أين موضعه، أو لم يعرف في حرب فقد، أو في غير حرب - وله زوجة أو أم ولد وأمة ومال - لم يفسخ بذلك نكاح امرأته أبداً، وهي امرأته حتى يصح موته أو تموت هي، ولا تعتق أم ولده، ولا تباع أمته، ولا يفرق ماله، لكن ينفق على من ذكرنا من ماله»³.

2- وذهب الإمام أحمد أن للمفقود حالتين؛ الأولى: مَنْ كان الغالب من حاله الهلاك فيُعد حياً في حق نفسه وفي حق غيره، مدة أربع سنين من غيابه، وبعد انقضائها يُعد ميتاً في حق نفسه وفي حق غيره، فتوزع تركته ولا يرث من أحد ممن يرثهم شرعاً. والثانية المفقود الذي ليس الغالب من حاله الهلاك كالمسافر مثلاً وفصل فيها. وبيان ذلك فيما يأتي؛ فقد جاء في المغني:

1 - «الذخيرة» للقرافي، ج 13، ص 22 - 23.

2 - انظر: «مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج» للشربيني، ج 4، ص 48 - 49.

3 - «المحلى بالآثار» لابن حزم، ج 9، ص 316.

«ميراث المفقود، وهو نوعان:

أحدهما: الغالب من حاله الهلاك، وهو من يُفقد في مهلكة، كالذي يفقد بين الصنفين... فلا يرجع، ولا يُعلم خبره، فهذا ينتظر به أربع سنين، فإن لم يظهر له خبر، قُسِّم ماله، واعتدت امرأته عدة الوفاة، وحلَّت للأزواج، نصَّ عليه الإمام أحمد... وإن مات للمفقود مَنْ يرثه قبل الحكم بوفاته، وقف للمفقود نصيبه من ميراثه، وما يشك في مستحقه، وقُسِّم باقيه؛ فإن بان حيًّا، أخذه، وردَّ الفضل إلى أهله، وإن علم أنه مات بعد موت موروثه، دفع نصيبه مع ماله إلى ورثته. إن علم أنه كان ميتا حين موت موروثه، ردَّ الموقوف إلى ورثة الأول،

وإن مضت المدة، ولم يُعلم خبره، ردَّ أيضًا إلى ورثة الأول؛ لأنه مشكوك في حياته حين موت موروثه، فلا نورثه مع الشك... وكذلك إن علمنا أنه مات، ولم يدر متى مات...

النوع الثاني: من ليس الغالب هلاكه، كالمسافر لتجارة، أو طلب علم، أو سياحة، ونحو ذلك، ولم يعلم خبره ففيه روايتان؛ إحداهما، لا يقسَّم ماله، ولا تتزوج امرأته، حتى يتيقن موته، أو يمضي - عليه مدة لا يعيش مثلها، وذلك مردود إلى اجتهاد الحاكم... لأن الأصل حياته، والتقدير لا يصار إليه إلا بتوقيف، ولا توقيف هاهنا، فوجب التوقف عنه.

والرواية الثانية، أنه ينتظر به تمام تسعين سنة مع سنة يوم فقد... لأن الغالب أنه لا يعيش أكثر من هذا»¹.

1 - «المغني» لابن قدامة، ج6، ص 389 - 390.

3- وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن المفقود يُعد حيًّا في حق نفسه، فلا توزع تركته حتى تعلم حياته أو مماته، أو يمضي زمن التعمير، وأما في حق غيره فيُعد ميتًا، فإذا مات مَنْ يرثه فلا يحتفظ له بنصيب، ولا يُعتد به في توزيع التركة على ورثة المتوفى.

فقال السرخسي: «وحكمه في الشرع أنه حي في حق نفسه حتى لا يقسم ماله بين ورثته، ميت في حق غيره حتى لا يرث هو إذا مات أحد من أقربائه؛ لأن ثبوت حياته باستصحاب الحال فإنه علم حياته فيستصحب ذلك ما لم يظهر خلافه، واستصحاب الحال معتبر في إبقاء ما كان على ما كان غير معتبر في إثبات ما لم يكن ثابتًا، وفي الامتناع من قسمة ماله بين ورثته إبقاء ما كان على ما كان، وفي توريثه من الغير إثبات أمر لم يكن ثابتًا له، ولأن حياته باعتبار الظاهر، والظاهر حجة لدفع الاستحقاق، وليس بحجة للاستحقاق، فلا يستحق به ميراث غيره، ويندفع به استحقاق ورثته لماله بهذا الظاهر»¹.

1 - «المبسوط» للسرخسي، ج 11، ص 34-35.

المصدر السادس: الأخذ بأقلِّ ما قيل

تمهيد

المبحث الأول: بيان مفهوم أقلِّ ما قيل عند القائلين به وأمثله وإنكار ابن

حزم لما ذهب إليه الأصوليون فيه وإنكارهم عليه.

المبحث الثاني: حجية الأخذ بأقلِّ ما قيل، ووجه الاستدلال، وشروط

العمل به، ومما يترتب عليه من أثر الاختلاف.

المصدر السادس: الأخذ بأقل ما قيل

تمهيد:

ذهب ابن حزم الاحتجاج بأقل ما قيل، وعدّه اتباعاً للإجماع، وإجماعاً صحيحاً¹، إلا أنه يختلف في مفهومه للأخذ بأقل ما قيل عمّن قال به من الأصوليين وهم الشافعية الذين صرّحوا بالأخذ به، أو حتى أولئك الذين لم يصرّحوا بالأخذ به من الحنفية والمالكية والحنابلة، وإن رجّحوا به بين الأقوال في فروعهم الفقهية.

المبحث الأول: بيان مفهوم أقل ما قيل عند القائلين به وأمثله.

1- بيان مفهوم أقل ما قيل عند ابن حزم:

بيّن ابن حزم المراد بالأخذ بأقل ما قيل في قوله: «إذا ورد نصّ بإيجاب عملٍ ما، فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض؛ كمن أمر بصدقة؛ فبأي شيء تصدق فقد أدّى ما أمر به، ولا يلزمه زيادة؛ لأنها دعوى بلا نص ولا غاية لذلك فهو باطل»². وقال أيضاً: «إن الذي عملنا فيه بأن سمّيناه: (أقل ما قيل) فإنما ذلك: في حكم أو جب غرامة مال، أو عملاً بعدد لم يأت في بيان مقدار ذلك نصّ، فوجب فرضاً ألا نحكم على أحدٍ لم يرد ناقض في الحكم عليه، إلا بإجماع على الحكم عليه، وكان العدد الذي قد اتفقوا على وجوبه، وقد صحّ الإجماع في الحكم به، وكان ما زاد على ذلك قولاً بلا دليل؛ لا من نصّ ولا إجماع، فحرام على كل مسلم الأخذ

1 - انظر: «الإحكام» لابن حزم، ج 3، ص 520.

2 - المرجع السابق، ج 5، ص 828.

به¹. مما سبق يظهر أن ابن حزم يأخذ بأقل ما قيل في النصوص، فإنه يوجب في فهم النصوص أقل ما يدل عليه النص. وهذا هو القسم الذي سَمَّاه ابن حزم أقل ما قيل، وقد عدّه من قبيل الاعتماد على الإجماع؛ لأن القائل به لم يعتمد على نصٍّ قائم بذاته، ولم يكن في المسألة إجماع، إنما كان فيها إجماع (إن حصل على شرطه) على الأقل، فيؤخذ بأقل ما قيل، باعتباره صادف الإجماع المشترط المتفق عليه، فإذا كان الصحابة قد اختلفوا في ميراث الجد على أقوال ثلاثة أو أكثر، فإن القدر الأقل وهو السدس كان موضوع إجماع منهم، فلا يسوغ بحال من الأحوال أن يعطى أقل من السدس، وكل قول يؤدي إلى ذلك باطل؛ لأنه مخالف للإجماع².

من أمثلة احتجاج ابن حزم بأقل ما قيل:

ذكر ابن حزم أمثلة عدة على مفهومه للأخذ بأقل ما قيل؛ فكان مما قال: «ونحن نمثل من ذلك أمثلة؛ لتكون أبين للطالب، فنقول -وبالله تعالى التوفيق:

- قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29] صحَّ بالنص إيجاب دينار³ على الواحد منهم، فصَحَّ أن مَنْ بذل منهم أقل من دينار لم يجز حقن دمائهم بذلك، فكان الدينار أقل ما قال قائلون: إنه جزية، يلزم قبولها بالنص، وليس في أكثر من ذلك حدٌ ووقف عنده...

1 - المرجع السابق، ج3، ص 520.

2 - انظر: «ابن حزم» لأبي زهرة، ص 318.

3 - نصّ البخاري عليه في «صحيحه» في أول كتاب الجزية. وأخرجه الإمام أحمد في «مسنده» في تنمة مسند الأنصار، من حديث معاذ بن جبل، ونص: (... ومن كل حالم دينارًا) رقم (22013). وقال محققو المسند: إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين، ج36، ص 338 وما بعدها.

- ولما صح تحريم أموال أهل الذمة بالجزية المتفق على قبولها وجب أيضًا ألا نحكم عليهم بعد تيقنا تحريم دمائهم وأموالهم وسبيهم إلا بأقل ما قيل عليهم.

- لم نقل أيضًا في الدية المأخوذة منهم في قتل بعضهم بعضًا إلا بأقل ما قيل، وذلك ثلثا عشر دية المسلم؛ إما ثمانمائة درهم، وإما ستة أبعرة وثلثا بعير، ما لم ينقضوا ذمتهم فيعودوا بنقضها إلى ما كانوا عليه قبل الذمة بالإجماع والنص وبالله التوفيق...»¹.

2- تعريف الأخذ بأقل ما قيل عند الأصوليين القائلين به:

قال الإمام الشيرازي من الشافعية: «هو أن يختلف الناس في حادثة على قولين أو ثلاثة، فقضى بعضهم فيها بقدر، وقضى بعضهم فيها بأقل من ذلك القدر، وذلك مثل: اختلافهم في دية اليهودي والنصراني. فمنهم من قال: تجب فيه دية مسلم، ومنهم من قال: تجب فيه نصف دية مسلم، ومنهم من قال: تجب فيه ثلث دية مسلم»².

من ذلك نجد أن الأخذ بأقل ما قيل يعني: أن توجد أقوال عدة في مسألة واحدة، وليس هناك دليل يرجح أحدها، وتكون هذه الأقوال متفقة ضمناً على قسط معين فيما بينها، وهو الأقل، ومختلفة فيما زاد عنه، فيتمسك بهذا القسط الذي هو أقل الأقوال، وهو المراد من قولنا الأخذ بأقل ما قيل³.

1 - انظر: «الإحكام» لابن حزم، ج 3، ص 522-523.

2 - «اللمع» للشيرازي، ج 1، ص 123.

3 - انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي» أ. د. مصطفى البغا، ص 634.

وقد عرّفه المَحِلِّي بأنه: تَمَسُّكٌ بما أُجْمِع عليه، مع ضَمِيمَةٍ أن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه¹.

نفي التوهم عما قد يوحي به التعريف:

1- قد يتوهم أن الأخذ بأقل ما قيل إنما هو قولٌ بالإجماع، وليس كذلك؛ لأن نفي الزائد عن ذلك الأقل ليس مجمّعاً عليه، ونفي الزائد إنما كان من قبيل التمسك بالبراءة الأصلية. وقد أكد ذلك الغزالي في معرض حديثه عن دية اليهودي، وأن الشافعي لم يقل فيها إنها مثل دية المسلم، ولا هي على النصف منها؛ بل هي على الثلث الذي هو الأقل، فقال: «ظن ظانون أنه تمسك بالإجماع، وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، فلا يخالف فيه، وإنما يختلف فيه سقوط الزيادة، ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع، ولكان مذهبه باطلاً على القطع، لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه، وبحث عن مدارك الأدلة، فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة، فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل، فهو تمسكٌ بالاستصحاب، ودليل العقل، لا بدليل الإجماع»². وقال الشيخ الشنقيطي: «وأظهر دليل على ذلك جواز مخالفته»³.

1 - «شرح المَحِلِّي على جمع الجوامع، مطبوع حاشية العطار» لجلال الدين المَحِلِّي، ج 2، ص 221.

2 - «المستصفى» للغزالي، ج 1، ص 159.

3 - «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» محمد الأمين الشنقيطي، دار القلم، بيروت - لبنان، (د).

(ط)، (د. ت)، ص 159.

2- قد يتوهم أن الأخذ بأقل ما قيل إنما هو تقليد لصاحب القول الأقل، وليس كذلك، وإنما أخذ بالأقل؛ لأنه مجمع عليه ضمناً، لا على أنه أحد الأقوال، ولذلك لو حظ فيه استصحاب البراءة الأصلية في نفي الزائد عنه، ولهذا يشترط فيه: أن تكون الأقوال محصورة، وأن يكون الأقل جزءاً من الأكثر، بحيث لو وجد قول بلا شيء لا يؤخذ بالأقل؛ ويكون عندها قول مجتهد وهو ليس بحجة¹.

3- إنكار ابن حزم على الأصوليين مذهبهم في الأخذ بأقل ما قيل وإنكارهم عليه

اختلف ابن حزم مع بقية الأصوليين في حقيقة الأخذ بأقل ما قيل؛ فأنكر عليهم وأنكروا عليه، ومما مرَّ معنا نجد أن ابن حزم ذهب في الأخذ بأقل ما قيل مذهباً يختلف عن مذهب بقية الأصوليين القائلين به، فأخذ ابن حزم بأقل فيما يقع عليها الإجماع، أو أقل ما يقع عليه النص، دون زيادة، وأنكر على بقية الأصوليين مذهبهم في الأخذ بأقل ما قيل، وعدهم ذلك أخذاً بالأقل المجمع عليه، على نحو ما بيَّنه في تعريفهم له، حيث قال ابن حزم: «ادَّعى قوم أن هذا [الأخذ بأقل ما قيل] أيضاً نوعٌ من أنواع الإجماع صحيح لا شك فيه، وقالوا: لأنه قد صحَّ إلزام الله عز وجل لنا اتباع الإجماع والنص، وحرَّم علينا القول بلا برهان: فإذا اختلف الناس في شيء؛ فأوجب قومٌ فيه مقداراً ما - وذلك نحو: النفقات والأروش²

1- انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي» أ. د. مصطفى البغا، ص 634.

2- جمع أرش: وهو ما يسترد من ثمن المبيع إذا ظهر فيه عيب. - وعند المالكية: قيمة العيب. - عند الحنفية: المال الواجب على ما دون النفس. أو هو: الواجب في الجناية التي موجبها المال دون

والديات وبعض الزكوات وما أشبه ذلك - وأوجب آخرون أكثر من ذلك، واختلفوا فيما زاد على ذلك. فالإجماع فرض علينا أن نأخذ به، وأما الزيادة فدعوى من موجبها، إن أقام على وجوبها برهاناً من النص، أخذنا به والتزمناها، وإن لم يأت عليها بنص فقله مطرح، وهو مبطل عند الله عز وجل بيقين لا شك فيه، ونحن محقون في الأخذ بأقل ما قيل عند الله عز وجل بيقين؛ لأنه أمر مجتمع عليه، والاتفاق من عند الله عز وجل، ولزوم ما اجتمع عليه فرض لا شك فيه، والاختلاف ليس من عند الله عز وجل، قال الله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82].

قال أبو محمد: كان يكون هذا حقاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام في كل عصر، وإذ لا سبيل إلى هذا فتكلفه عناء لا معنى له، ولا بد من ورود النص في كل حكم من أحكام الشريعة¹.

هذا وقد حمل ابن حزم على من خالفه في القول بأقل ما قيل، فقال: «وكل من خالفنا في هذا الأصل فإنه يتناقض ضرورة، ويرجع إلى القول به؛ ألا ترى أننا اتفقنا كلنا على إيجاب خمس صلوات، وادّعى قوم أن الوتر فرض، فوجب الانقياد لما اجتمعوا عليه، وترك ما اختلفوا فيه، إلا أن يأتوا بدليل على ما زادوا. وكذلك اتفقنا على أن في خمسين من البقر: بقرة، وقال قوم في كل خمس بقرات: شاة، وقال قوم في الثلاثين: تبيع، وفي الأربعين، وقال قوم فيما زاد على الأربعين بحساب ذلك بجزء

القصاص، عند الشافعية: مثل القول الأول للحنفية، أو هو عبارة عن الشيء المقدر الذي يحصل به الجبر عن الفأث. انظر: «القاموس الفقهي» د. سعدي أبو حبيب، ص 19.

1 - انظر: «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 827 - 828.

من بقرة، فوجب الأخذ بما اتفقوا عليه، وترك ما اختلفوا فيه، إذا لم يأتوا بدليل على ما ادَّعوا من ذلك. ووجب أن يلزم أحدًا إلا البقرة في خمسين، وهي المتفق عليه منهم ومن غيرهم، لا ما زاد في إيجاب الغرامة في ذلك.

ثم نقول لمن خالفنا في هذا الأصل: أرأيت إن اجتمع الناس على مقدار ما، ثم قال قومٌ بأزيد منه، ولم يأتوا على صحة قولهم بدليل، هل لك بدٌّ من ثلاثة أوجه لا رابع لها: إما أن تقول بما أجمعوا عليه، وبترك ما اختلفوا فيه، وهو قولنا هذا الذي خالفنا فيه، أو تأخذ بأكثر ما قيل بلا دليل، فتصير قافيًا ما ليس لك به علم، ومثبتًا حكمًا بلا برهان، فهذا حرامٌ بنص القرآن، وبإجماع الأمة، لم يقل به أحد، ويصير قائله منتهكًا؛ إما عرضًا حرامًا، وإما مألًا حرامًا، وإما موجبًا شرعًا لم يأذن به الله تعالى، وكلُّ ذلك حرامٌ لا يحل أصلاً، وإما أن يترك هذين القولين فيفارق الإجماع جملةً، ويأتي أيضًا بقول لم يقله أحد، فإذا قد سقط هذان القولان بالضرورة البرهانية صحَّ القول الأول ضرورةً ييقين لا بدَّ منه، وبالله تعالى التوفيق»¹.

وبالمقابل أنكر الأصوليون على ابن حزم وعدوه ممن لم يقل بأقل ما قيل، وفق ما قالوا به، إذ من شروط الأخذ بأقل ما قيل عند القائلين به: عدم ورد النص فيما يأخذون به بأقل ما قيل إذ لو وجد النص لعملوا به؛ لأن الحكم ثابت به، على ما سيأتي بيانه في شروط العمل بأقل ما قيل، بينما يقول ابن حزم: لا بد من ورد النص في كلِّ حكم من أحكام الشريعة، ومذهبه في تطبيق هذا الأصل يختلف كليًا عن مذهب عموم الأصوليين، إذ هو يأخذ بأقل ما يقع عليه النص أو الإجماع فقط،

1 - انظر: «الإحكام» لابن حزم، ج 5، ص 828 - 829.

وهذا يختلف تمامًا عن الأخذ بأقل ما قيل عند باقي الأصوليين، ومن أنكر على ابن حزم الإمام الزركشي حيث يقول: «وأما ابن حزم في «الإحكام» فأنكر الأخذ بأقل ما قيل، وقال: إنما يصح إذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام، ولا سبيل إليه. وحكى قولاً أنه يأخذ بأكثر ما قيل ليخرج عن عهد التكليف بيقين. قال: وليس الثلث في دية اليهودي بأقل ما قيل، فقد روينا من طريق يونس بن عبيد، عن الحسن البصري، أن دية اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم، وهو أقل من ثلث دية المسلم، فكان ينبغي أن تقولوا به؛ لأنه أقل ما قيل. وعن بعض المتقدمين أنه لا دية للكتابي أصلاً، فليس ثلث الدية أقل ما قيل. قال: ولنا فيه تفصيل»¹.

1 - «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 30-31.

المبحث الثاني: حجية الأخذ بأقل ما قيل:

1- ابن حزم وحجية الأخذ بأقل ما قيل:

احتج ابن حزم بأقل ما قيل، وفق مفهومه للأخذ بأقل ما قع عليه النص أو الإجماع، وعده دليلاً يجب الأخذ به، وقد ذكر بيانه في معرض ذكره نوعين من الإجماع فذكر الأول الاستصحاب، وقال في بيان الثاني:

«وأما إذا جاء نصٌّ بحكم ما، ثم خصَّ الإجماعُ بعضه، فواجب الانقياد للإجماع، فإن ادَّعى مدَّعٍ أن ذلك التخصيص متماذٍ، وخالفه غيره، فالواجب قطع ذلك التخصيص، والرجوع إلى النص؛ إذ هو البرهان. برهان ذلك: أن دعوى التخصيص هاهنا عارية من الإجماع، ومخالفة للنص، فهي باطلة... [وهذا ما] نسّميه أقل ما قيل؛ مثل: أن النصَّ ورد بتحريم الأقوال، ثم جاء إجماع بإباحة شيء منها، فلا نبيح ما قاله قائل في ذلك بزيادة على ما أباحه الإجماع، فهذا حكم الإجماع وبيانه والحمد لله رب العالمين»¹.

2- حجية الأخذ بأقل ما قيل عند جمهور الأصوليين من الشافعية:

احتج الإمام الشافعي بأقل ما قيل، وعده دليلاً يجب الأخذ به، وتبعه في ذلك جمهور الأصوليين من أصحابه؛ فقال الفخر الرازي: «مذهب الشافعي رحمته الله أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل»².

1 - «النبذة الكافية» لابن حزم، ص 28.

2 - «النبذ» لابن حزم، ص 51 - 52 (ط. الحمود النجدي).

وقال السبكي: «ذهب إمامنا الشافعي رضوان الله تعالى عليه إلى أنه يجوز الاعتماد في إثبات الأحكام على الأخذ بأقل ما قيل، ووافقه القاضي أبو بكر والجمهور، وخالفه قوم»¹.

وقال الإسني: «الدليل الرابع من الأدلة المقبولة: الأخذ بأقل ما قيل، وقد اعتمد عليه الشافعي رحمته الله في إثبات الحكم، إذا كان الأقل جزءاً من الأكثر، ولم يجد دليلاً غيره، كما في دية الكتابي»².

وقال الزركشي: «أثبت الشافعي والقاضي [اليضاوي]. قال القاضي عبد الوهاب: وحكى بعض الأصوليين إجماع أهل النظر عليه. وحقيقته - كما قال ابن السمعاني³ -: أن يختلف المختلفون في مقدر بالاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الحكم، أي إذا لم يدل على الزيادة دليل»⁴.

3- حجية الأخذ بأقل ما قيل عند جمهور الأصوليين من الحنابلة:

ذكر الحنابلة قول الأخذ بأقل ما قيل في كتبهم، إلا أنهم لم يعدوه أصلاً من أصولهم المعتمدة عندهم، على الرغم من الترجيح به والاحتجاج فيه في بعض ما ذهبوا إليه من فروع، وفيه يقول القاضي أبو يعلى: «فأما القول بأقل ما قيل فيه؛ فيجوز الاحتجاج به، ويرجع معناه إلى استصحاب حكم العقل في براءة الذمة»⁵.

1 - «الإبهاج في شرح المنهاج» للسبكي، ج3، ص 175.

2 - «نهاية السؤل» للإسني، ج2، ص 941.

3 - انظر: «قواطع الأدلة» لابن السمعاني، ج2، ص 44.

4 - «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 26.

5 - «العدة» لأبي يعلى الفراء، ج4، ص 1268.

وقال أبو الخطاب الكلوذاني: «فأما الاستدلال بأقل ما قيل، فهو ضربٌ من الاستصحاب حال براءة الذمة، وهو دليلٌ صحيح. ومثاله: قولنا في إحدى الروايتين: إن دية الكتابي ثلث دية المسلم؛ لأن ذلك متفقٌ عليه، وما زاد لو كان واجباً لدلّ عليه الشرع، فلما تصفحنا أدلة الشرع، فلم نجد على الزيادة دليلاً، فثبت أنها غير واجبة، وإن شئت قلت: الأصلُ براءة الذمة من الزيادة، فمَن شغلها فعليه الدليل»¹.

وقال ابن تيمية في معرض ردّه على القائلين بتقليد أهل المدينة: «وأيضاً فإن قولهم في المد والصاع هو أقل ما قيل، فهو حجة عندنا من هذه الجهة، كما لو قال غيرهم ذلك سواء، ولا فرق؛ لأن قوماً قالوا الصاع ثمانية أرطال، وقال قوم أكثر من ذلك»². وقال في المسودة: «يجوز الأخذ بأقل ما قيل ونفي ما زاد؛ لأنه يرجع حاصله إلى استصحاب دليل العقل على براءة الذمة فيما لم يثبت شغلها به، وأما أن يكون الأخذ بأقل ما قيل أخذاً وتمسكاً بالإجماع فلا؛ لأن النزاع في الاقتصار عليه، ولا إجماع فيه»³.

4- حجة الأخذ بأقل ما قيل عند أصوليي الحنفية والمالكية

لم يصرح الحنفية والمالكية بالأخذ بأقل ما قيل، إلا أننا وعبر النظر في كتب الفروع لكلا المذهبين نجدهم يستأنسون به، ويرجّحون به أقوالاً على غيرها؛ لأنها

1 - «التمهيد» لأبي الخطاب الكلوذاني، ج 4، ص 267 - 268.

2 - «صحة أصول مذهب أهل المدينة» لابن تيمية، بتصحيح زكريا علي يوسف، مكتبة القاهرة، ص

117. انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها» د. البغا، ص 636.

3 - «المسودة» لآل تيمية، ص 490.

الأقل¹، كما نجد له ذكرًا في بعض كتبهم، مثل قول الباجي: «فصل في الحكم بأقل ما قيل، وهذا باب له تعلق باستصحاب الحال؛ وذلك إذا اختلف العلماء في إيجاب شيء؛ فأوجب بعضهم قدرًا ما، وأوجب سائرهم أكثر منه، كان ما أوجبه أقلهم إيجابًا مجمعًا عليه، وما زاد عليه مختلفًا فيه. والأصل براءة الذمة فيجب استصحاب حال الأصل فيما زاد على المجمع عليه حتى يدل الدليل على زيادة عليه. وهذا من باب استصحاب الحال»².

ومن ذلك ترجيح الحنفية: قول ابن مسعود رضي الله عنه في تكبيرات صلاة العيدين على قول ابن عباس وغيره من الصحابة، وحجتهم في ذلك قولهم: «لأن التكبير ورفع الأيدي خلاف المعهود فكان الأخذ بالأقل أولى»³.

ومن ذلك قولهم: «وقد أطلق محمد في «الجامع» عن أبي حنيفة رحمهما الله، فقال: فأما النكاح؛ فإن أبا حنيفة كان يقول: إذا جاءت بشاهد يشهد على ألف وخمسمائة، وشاهد يشهد على ألف، جازت الشهادة بالألف، وهي تدعي ألفًا وخمسمائة، فأما يعقوب ومحمد فقالا: النكاح باطل أيضًا... يعني ما ذكره من التعليل لأبي حنيفة من أن المال تابع في النكاح، وإنما المقصود منه الحل والازدواج والمملك، ولا اختلاف في هذا بل في التبع، وإذا وقع في التبع يقضى بالأقل لاتفاقهما

1 - انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها» د. البغا، ص 635.

2 - «إحكام الفصول» للباقي، ج 2، ص 705.

3 - انظر: «الهداية في شرح بداية المبتدي» لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين (ت: 593هـ)، حق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج 1، ص 85. و«فتح القدير» لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت: 861هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، (د. ط. ت.)، ج 2، ص 75.

عليه، وحينئذ يلزم بالضرورة القضاء بالنكاح بألف، فإن هذا الوجه يقتضي-
الصحة بالأقل بلا تفصيل»¹.

وكذلك قولهم: «والإجارة تعقد للانتفاع وعنده ترتفع الجهالة، ولو احتيج إلى
الإيجاب بمجرد التسليم يجب أقل الأجرين للتيقن به»².

ومن ذلك ترجيح المالكية في مسألة: مَنْ باع عبداً، فباعه مبتاعه من غيره، فوجد
به المشتري عيباً كان عند بائعه الأول، فقالوا: «إن كان العبد قد فات لا يرجع على
الأول إلا بالأقل من قيمة العيب من ثمنه الذي اشتراه به من المفلس يوم اشتراه منه،
أو الأقل من قيمة العيب من الثمن الذي باعه به من المفلس يوم باعه منه»³.

ومن ذلك قولهم في مسألة: الرجل يغتصب العبد، فيستحقه عنده المغتصب
منه، وقد جنى جناية عند المغتصب: «وأغرمنا الغاصب لعداء وظلمه لسيد العبد،
ما لم يكن له بد من غرمه لغيره، وأخذنا في ذلك بالأقل؛ لأنه وإن ظلم، فقد كان إن
اختار سيد العبد قيمة عبده، أن يخرج عقل الجناية، فيفتدي بها العبد أو يسلمه أو
يبرأ»⁴. وغير ذلك كثير منشور في كتب فروع المذهبين فليُنظر.

5- وجه استدلال القائلين بالأخذ بأقل ما قيل:

ووجه الاستدلال به كما مر آنفاً إنما كون الأخذ بأقل ما قيل أخذاً بالاستصحاب
حال براءة الذمة، وباليقين المتفق عليه، وقد عدّه بعضهم أخذاً بالإجماع الحاصل

1 - انظر: «فتح القدير» لابن الهمام، ج7، ص 451.

2 - انظر: «الهداية» للمرغيناني، ج3، ص 245. و«فتح القدير» لابن الهمام، ج9، ص 136.

3 - انظر: «البيان والتحصيل» لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ) حق: د. محمد
حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1408 هـ - 1988 م، ج9، ص 136.

4 - المرجع السابق، ج11، ص 267.

على الأقل، وهو ما نفاه عدد من الأصوليين القائلين بالأخذ بأقل ما قيل، وكما مرَّ معنا في نفي التوهم عما قد يوحي به التعريف. وفي بيان وجه الاستدلال يقول الشيرازي: «فهذا الاستدلال به من وجهين:

أحدهما: من جهة استصحاب الحال في براءة الذمة، وهو أن يقول: الأصل براءة الذمة إلا فيما دلَّ الدليل عليه من جهة الشرع، وقد دلَّ الدليل على اشتغال ذمته بثلاث الدية، وهو الإجماع. وما زاد عليه باقٍ على براءة الذمة، فلا يجوز إيجابه إلا بدليل. فهذا استدلال صحيح؛ لأنه استصحاب حال العقل في براءة الذمة.

والثاني: أن يقول هذا القول متيقن، وما زاد مشكوك فيه، فلا يجوز إيجابه بالشك، فهذا لا يصح؛ لأنه لا يجوز إيجاب الزيادة بالشك، فلا يجوز أيضًا إسقاط الزيادة بالشك»¹. لذا قال الزركشي: «الأخذ بأقل ما قيل عبارة عن الأخذ بالمحقق، وطرح المشكوك فيه؛ فيما أصله البراءة. والأخذ بما يخرج عن العهدة بيقين؛ فيما أصله اشتغال الذمة»².

والثالث: وذكر بعضهم في الاستدلال به: الإجماع على الأقل؛ لأن كل واحد من الأقوال القائلة بما زاد عن الأقل إنما هي قائمة بالأقل ضمناً، مختلفة في الزيادة، متفقة على الأقل، فيكون في حكم المجمع عليه³. وأوضح الزركشي ذلك بقوله: «الأخذ بأقل ما قيل مركَّب من الإجماع، ومن البراءة الأصلية، فلا يتجه من القائل

1 - «اللمع» للشيرازي، ج 1، ص 123.

2 - «البحر المحيط» للزركشي، ج 8، ص 29.

3 - انظر: «المحصول» للرازي، ج 6، ص 154. و«نهاية السؤل» للإسنوي، ج 2، ص 942. و«أثر

الأدلة المختلف فيها» أ. د. البغا، ص 634.

المخالفة فيه. ولا يصح التمسك فيه بالإجماع وحده؛ كما قال القاضي والغزالي وتبعه ابن الحاجب. قال القاضي: ونقل بعض الفقهاء عن الشافعي أنه تمسك بالإجماع، وهو خطأ عليه، ولعل الناقل زلّ في كلامه. وقال الغزالي: هو سوء ظن به، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، ولا مخالفة فيه، والمختلف فيه: سقوط الزيادة، والإجماع عليه. نعم المشكل جعله دليلاً مستقلاً مع تركيبيه من دليلين، فكيف يتجه ممن يوافق على الدليلين المذكورين مخالفة الشافعي فيه»¹.

6- شروط العمل بأقل ما قيل عند القائلين به

ذهب القائلون به إلى أنه إنما يتم الأخذ بأقل ما قيل بشروط:

أحدها: أن لا يكون أحدٌ قال بعدم وجوب شيء؛ وإلا لم يكن الثلث دية الذمي مثلاً أقل الواجب. بل لا يكون هناك شيء هو الأقل.

ثانيها: أن لا يكون أحدٌ قال بوجوب شيء من ذلك النوع، كما لو قيل: إنه يجب هاهنا فرس، فإن هذا القائل لا يكون موافقاً على وجوب الثلث، وإن نقص ذلك عن قيمة الفرس، والقائل بالثلث لا يقول بالفرس وإن نقصت قيمتها عن ثلث الدية، فلا يكون هناك شيء هو أقل.

ثالثها: أن لا يوجد دليل أخذ غير الأقل، وإلا كان ثبوته بذلك الدليل، لا بهذا الطريق.

رابعها: أن لا يوجد دليل يدل على ما هو زائد، وإلا وجب العمل به، وكان مبطلاً لحكم هذا الأصل، ولهذا لم يقل الشافعي بانعقاد الجمعة بثلاثة، ولا بالغسل

1 - «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 30.

من ولوغ الكلب ثلاثاً، وإن كان أقل ما قيل، لقيام الدليل على اشتراط ما صار إليه»¹.

وزاد بعضهم شرطاً خامساً وهو: أن تنحصر الأقوال، بحيث يكون الأقل جزءاً من الأكثر، ومجموعاً عليه ضمن هذه الأقوال، وإلا فلا يُعد حجة؛ لأنه يصبح قول أحد المجتهدين، وهو ليس بحجة².

7- وما يترتب عليه من أثر الاختلاف

- دية اليهودي والنصراني:

ذهب الإمام الشافعي وأصحابه إلى أن دية الذمي يهودياً كان أو نصرانياً إنما هي: ثلث دية المسلم، فقد قال الإمام في «الأم»:

«أمر الله تعالى في المعاهد يُقتل خطأ بديّة مسلّمة إلى أهله، ودلّت سنة رسول الله ﷺ على أن لا يُقتل مؤمنٌ بكافرٍ³ مع ما فرّق الله عز وجل بين المؤمنين والكافرين، فلم يجز أن يحكم على قاتل الكافر إلا بديّة، ولا أن يُنقص منها إلا بخبرٍ لازم؛ فقضى عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما في دية اليهودي والنصراني بثلث دية المسلم، وقضى عمر في دية المجوسي بثمانمائة درهم، وذلك ثلثا عشر دية المسلم؛ لأنه كان يقول: تُقَوَّم الدية اثني عشر ألف درهم، ولم نعلم أحداً قال في دياتهم أقلّ من هذا، وقد قيل: إن دياتهم أكثر من هذا، فألزمنا قاتل كل واحدٍ من هؤلاء الأقلّ مما اجتمع عليه، فمن قتل يهودياً أو نصرانياً خطأ، وللمقتول ذمةٌ بأمانٍ إلى مدة، أو

1 - «البحر المحيط» للزركشي، ج8، ص 29.

2 - انظر: «أثر الأدلة المختلف فيها» أ. د. البغا، ص 634.

3 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الديات، باب لا يُقتل المسلم بكافر، رقم (6915).

ذمة بإعطاء جزية أو أمان ساعة، فقتله في وقت أمانه من المسلمين فعليه ثلث دية المسلم، وذلك ثلاث وثلاثون من الإبل وثلث»¹.

وللحنابلة في ذلك روايتان: الأولى كالشافعية أنها ثلث دية المسلم، واستندوا فيها إلى أقل ما قيل، والرواية الثانية أنها نصف دية المسلم، وهي الرواية الراجحة والمعمول بها في عند الحنابلة؛ وقد جاء في كتاب العدة للقاضي أبي يعلى الحنبلي قوله: «مثاله [أي الأخذ بأقل ما قيل]: دية اليهودي والنصراني، فإنها ثلث الدية عند الشافعي. وإحدى الروايتين لأحمد رحمه الله. والأخرى نصف الدية، وهو قول مالك. وقال أبو حنيفة: مثل دية المسلم. فكان الثلث أقل ما قيل فيه، فيجب ذلك بالإجماع، وما زاد على ذلك فلا يجب؛ لأن الأصل براءة الذمة منه، ووجوبه يحتاج إلى دليل شرعي، ولم نجد دليلاً يدل عليه، فوجب تبقية الدية على البراءة»².

وجاء في المغني لابن قدامة: «ودية الحر الكتابي نصف دية الحر المسلم، ونسأؤهم، على النصف من دياتهم: هذا ظاهر المذهب. وهو مذهب عمر بن عبد العزيز، وعروة، ومالك، وعمرو بن شعيب. وعن أحمد، أنها ثلث دية المسلم. إلا أنه رجع عنها، فإن صالحاً روي عنه، أنه قال: كنت أقول: دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف، وأنا اليوم أذهب إلى نصف دية المسلم... ولنا، ما روى عمرو بن شعيب³، عن أبيه، عن جده، عن النبي ﷺ قال: (دية المعاهد نصف دية المسلم)¹.

1 - «الأم» للإمام الشافعي، ج6، ص 113.

2 - «العدة» لأبي يعلى الفراء، ج4، ص 1269.

3 - هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي، تابعي صغير مشهور مختلف فيه، والأكثر على أنه صدوق في نفسه، وحديثه عن غير أبيه عن جده قوي. قال ابن معين: إذا حدث عن أبيه عن جده فهو كتاب، ومن هنا جاء ضعفه، إذا حدث عن سعيد بن المسيب

وفي لفظ، (أن النبي ﷺ قضى أن عقل الكتابي نصف عقل المسلم)². رواه الإمام أحمد. وفي لفظ: (دية المعاهد نصف دية الحر)³.

قال الخطابي: ليس في دية أهل الكتاب شيء أثبت من هذا، ولا بأس بإسناده⁴.

وذهبت المالكية إلى أنها النصف من دية المسلم، فقال ابن رشد: «أما دية أهل الذمة إذا قُتلوا خطأ فإن للعلماء في ذلك ثلاثة أقوال: أحدها: ديتهم على النصف

وسليمان ابن يسار وعروة فهو ثقة. وقال أبو زرعة: روى عنه الثقات، وإنما أنكروا عليه كثرة روايته عن أبيه عن جدّه، وقالوا: إنما سمع أحاديث يسيرة، وأخذ صحيفة كانت عنده فرواها... وعدّ ابن حجر ذلك تدليسا؛ لأنه ثبت سماعه من أبيه، وقد حدّث عنه بشيء كثير مما لم يسمعه منه، مما أخذه عن الصحيفة، بصيغة: عن، وهذا أحد صور التدليس. انظر: «تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس» لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ)، حق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي، مكتبة المنار - عمان، ط 1، 1403 - 1983، ص 35-36.

1 - أخرجه أبو داود في «سننه» في كتاب الديات، باب في دية الذمي، رقم (4583) بلفظ: (نصف دية الحر) بدلا من: (نصف دية المسلم). وأخرجه الطبراني في «الوسيط» في باب الميم، رقم (7582) عن أشعث عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما.

2 - أخرجه الإمام أحمد في «مسنده» في مسند المكثرين من الصحابة، في مسند عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما، بلفظ قريب هو: (أن رسول الله ﷺ قضى أن عقل أهل الكتابين نصف عقل المسلمين، وهم اليهود والنصارى). رقم (6716) وقال محققو المسند: إسناده حسن. وأخرجه عبد الرزاق في «المصنف» في كتاب العقول، باب دية أهل الكتاب، رقم (18475).

3 - أخرجه أبو داود في «سننه» في كتاب الديات، باب في دية الذمي، رقم (4583).

4 - «المغني» ج 8، ص 398-399.

من دية المسلم؛ ذكرانهم على النصف من ذكران المسلمين، ونساؤهم على النصف من نسائهم. وبه قال مالك¹. وعمدتهم حديث عمرو بن شعيب السالف.

وذهبت الحنفية إلى أنها مثل دية المسلم، فقال المرغيناني في الهداية:

«وديّة المسلم والذمي سواء... ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: (دِيَّةُ كُلِّ ذِي عَهْدٍ فِي عَهْدِهِ أَلْفُ دِينَارٍ)² وكذلك قضى أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، وما رواه

1 - «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: 595هـ)، دار الحديث - القاهرة، (د. ط) 1425هـ - 2004م، ج4 ص 196 - 219. أخرجه أبو داود في «المراسيل» في باب دية الذمي، رقم (264)، حق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ. وهذا مرسل ضعيف، قال: ابن التركماني: وقد تأيد هذا المرسل بمرسلين صحيحين، وبعده أحاديث مسندة، وإن كان فيهما كلام، وبمذاهب جماعة كثيرة من الصحابة ومن بعدهم، فوجب أن يعمل به الشافعي كما عُرف من مذهبه. انظر: «الجواهر النقي على سنن البيهقي» علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، الشهير بابن التركماني (ت: 750هـ)، دار الفكر، دمشق - بيروت، (د.ت) (د.ط)، ج8، ص 103. وانظر بيان ذلك كله في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» لابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) حق: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت) (د.ط)، حديث رقم (1028)، ج2، ص 275.

2 - أخرجه أبو داود في «المراسيل» في باب دية الذمي، رقم (264)، حق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1408هـ. وهذا مرسل ضعيف، قال: ابن التركماني: وقد تأيد هذا المرسل بمرسلين صحيحين، وبعده أحاديث مسندة، وإن كان فيهما كلام، وبمذاهب جماعة كثيرة من الصحابة ومن بعدهم، فوجب أن يعمل به الشافعي كما عُرف من مذهبه. انظر: «الجواهر النقي على سنن البيهقي» علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، الشهير بابن التركماني (ت: 750هـ)، دار الفكر، دمشق - بيروت، (د.ت) (د.ط)، ج8، ص 103. وانظر بيان ذلك كله

الشافعي رحمه الله لم يعرف راويه، ولم يذكر في كتب الحديث، وما روينا أشهر مما رواه مالك، فإنه ظهر به عمل الصحابة رضي الله عنهم والله أعلم¹.

وذهب ابن حزم الظاهر أن لا دية لهما أصلاً، وأن أقل ما قيل في ديتيها ثمانمائة درهم أو ستة أبعرة وثلثي بعير، وليس ثلث دية المسلم هو الأقل، وخالف أصحاب المذاهب الأربعة فيما ذهبوا إليه، فقال: «من المسائل مسائل ليس يروى فيها نص وإنما هي إجماع مجرد على أمر أمره النبي ﷺ... كإجماع طوائف من الناس على الإيجاب في دية الذمي إذا قتله ذمي ثمانمائة درهم أو ستة أبعرة وثلثي بعير، واختلف آخرون في الزيادة على ذلك؛ إلى أن ساواه قوم دية المسلم، وقال آخرون: نصف دية المسلم، وقال آخرون: ثلث دية المسلم.

فاحتج الموجبون في ذلك ثمانمائة درهم أو ستة أبعرة وثلثي بعير بأن قالوا: هذا مجمع على وجوبه، وما زاد على ذلك فمختلف فيه، وذكروا ما روينا من طريق يونس بن عبيد أن الحسن البصري قال: (دية اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم)² وقال بهذا المقدار في دية المجوسي خاصة مالك والشافعي، ورووه عن عثمان رضي الله عنه³.

في «الدراية في تخريج أحاديث الهداية» لابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) حق: السيد عبد الله

هاشم اليماني المدني، دار المعرفة، بيروت، (د.ت) (د.ط)، حديث رقم (1028)، ج2، ص 275.

1 - انظر: «الهداية» ج4، ص 461، وانظر شروحاتها.

2 - أخرجه ابن حزم في «الإحكام»، ج5، ص 834.

3 - لم ترو الأحدث الواردة في دية المجوسي عن عثمان رضي الله عنه، وإنما عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في معظمها، انظر: «سنن الترمذي» أبواب الديات، باب ما جاء في دية الكفار، تحت حديث رقم (1413). ورواه الإمام مالك عن يحيى بن سعيد، أن سليمان بن يسار، كان يقول: «دية المجوسي ثمانمائة درهم» قال مالك: «وهو الأمر عندنا» انظر: «الموطأ - حق عبد الباقي» كتاب العقول،

واحتجَّ مَنْ أوجب في ذلك نصف الدِّية: برواياتٍ عن بعض الصحابة وآثارٍ من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهي صحيفة لا تصح، وقد اختلف الصحابة في هذا، فبطلَ هذا القول.

واحتجَّ مَنْ أوجبَ في ذلك ثلث الدِّية: وهم الشافعي وأصحابه، بأن رَووا ذلك عن بعض الصحابة، وقد قلنا إنَّ الصحابةَ مختلفون في ذلك، فليس بعضهم في ذلك حجةً دونَ بعض.

واحتجَّ في ذلك بعضُ أصحاب الشافعي بأن ادَّعى أنه أقلُّ ما قيل، وهذا باطلٌ؛ لما أوردناه من قول الحسن أنفاً.

وقال بعضهم ممن يعرف الاختلاف: لم نقل ذلك لشيء من هذا كله، لكن لقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (35) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: 36]، فوجب ألا يساوى به المسلم ولا المسلمة، فوجبُ حطُّه إلى ثلث الدِّية.

وقال أبو محمد: وهذا احتجاجٌ فاسدٌ البتة؛ لأنهم يساوون بينهما في أنه إن غصب المسلم مالَ ذمي أن يغرمه الذميُّ ما غصب، وفي قطعهما في السرقة، ويحلف كلُّ واحدٍ منهما للآخر في الدعوى. وأيضاً فقد جعلوا دِيَّةَ الذميِّ أكثر من دِيَّةِ يد المسلمة، ومن دِيَّةِ عينها، وساووه بمأمومة الحرِّ المسلم، ولا شك في أن حرمة شعرة من مسلمٍ أعظم من حرمة كلِّ ذميٍّ في الأرض، فكيف عضوٌ من أعضاء المسلم!

باب ما جاء في دِيَّةِ أهل الذمة. ورواه الإمام الشافعيُّ عن فضيل بن عياض عن منصور بن المعتمر عن ثابت الحداد عن ابن المسيب أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قضى في دِيَّةِ اليهودي والنصراني بأربعة آلاف، وفي دِيَّةِ المجوسي بثمانمائة درهم. «الأم» ج 4، ص 308.

ونجدهم قد فضلوا على المسلم في بعض المواضع؛ فقالوا: لا يُقتل الكافر الحرُّ إذا قتل عبداً مسلماً، فجعلوه ههنا أعظمَ حرمةً من المسلم، وهذا قولٌ سوءٍ تقشعرُّ منه الجلود، ويلزمهم على هذا: أن أبا جهل وأبا لهب كانا أعظمَ حرمةً من زيد بن حارثة وبلال بعد إسلامهما وقبل عتقهما، ومعاذ الله من هذا، وإنما يجب استعمال قوله عزَّ وجلَّ: ﴿أَفَجَعَلَ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: 35] في ألا يساوى بينهما في القود أصلاً، وأما في الحقوق الواجبة فيما دون الأجسام والكرامة والحرمة فليس التساوي فيها تساوياً في القدر؛ لأنه لا خلاف بين أحدٍ من أن أحكام الأموال يستوي فيها أبو بكر والصحابة وأهل الذمة، وبالله تعالى التوفيق»¹.

وقد ردَّ ابنُ حزم على الأصولي الشافعي على نحو خاصة في هذه المسألة، وحرَّر مذهبه فيها؛ فقال: «وقد قال بعض الشافعيين محتجاً في أخذ الشافعي رحمه الله في دية اليهودي والنصراني بأنها ثلثُ دية المسلم، بأن ذلك أقلُّ ما قيل.

قال أبو محمد: وليس كذلك، وقد روينا عن يونس بن عبيد عن الحسن (أن دية النصراني واليهودي ثمانمائة درهم)² وقد صحَّ عن بعض المتقدمين³ أنه لا دية له، فليس ثلثُ الدية أقلَّ ما قيل.

1 - «الإحكام» لابن حزم، ج5، ص 834 وما بعدها.

2 - أخرجه ابن حزم في «الإحكام»، ج5، ص 838.

3 - لم أجد أحداً من العلماء خلافاً للظاهرية يقول إنه لا ديةٌ لذي، وقد صرح ابن حزم هنا بأنه قد صح عن بعض العلماء ذلك! وفي موضع آخر من «الإحكام» يقول: لعل من العلماء من قال لا ديةٌ لذي...! فقال: «فنظرنا في قول الحسن فوجدناه لا ينسند أصلاً، ولا وجه له، فسقط، ولا ندرى أيضاً هل أجمع على مقدار ذلك أو لا؛ بل لعل من العلماء من قال لا ديةٌ لذي أصلاً، ولعل في

وأما نحن فإننا نقول: إنه لا ديةٌ لدمي أصلاً لا يهودي ولا نصراني ولا مجوسي إذا قتله مسلمٌ خطأً أو عمدًا، وإن قتله عندنا يهوديًا كان أو نصرانيًا أو مجوسيًا أقل ما قيل وهو ثمانمائة درهم أو ستة أبعرة وثلاثا بغير.

وبرهاننا على ذلك: أن الله تعالى إنما ذكر قبل الخطأ والدية فيه إن كان المقتول مؤمنًا، هذا هو نصُّ الآيات الواردة في ذلك، فلم يذكر الله تعالى لدمي ديةً، وقال عليه السلام: (مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ: إما أَنْ يَأْخُذُوا الدِّيَّةَ، وإما أَنْ يَسْتَقِيدُوا)¹ أو كما قال عليه السلام. ونهى عليه السلام أَنْ يُقْتَلَ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ²، فبطلتِ الديةُ إن قتله مسلمٌ؛ لأنه عليه السلام إنما جعل الديةَ في العمد حيث يكون الخيار فيها، أو في القود، وليس ذلك بين المؤمن والكافر، لكنه بين الكفار فيما بينهم، وبين المؤمنين فيما بينهم، فصَحَّ قولنا وبالله تعالى التوفيق³.

العلماء مَنْ يقول بأقل مما قال الحسن، فسقط هذا القول!». «الإحكام»، ج5، ص 840. وهذا من أعجب ما رأيت من طرق الاستدلال، وهو استدلال لا يصح أن يحتج به طالب علم فضلاً عن أن يحتج به عالم كابن حزم!

1 - أخرجه البخاري في «صحيحه» في كتاب الديات، باب من قتل له قتيلاً فهو بخير النظرين، رقم (6880) بلفظ: (... ومن قتل له قتيلاً فهو بخير النظرين: إما يؤدى وإما يُقَاد) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. وأخرجه الشافعي بلفظ قريب أيضاً في «مسنده - بترتيب سنجر» في كتاب القتل والقصاص والديات والقسامة، باب التخيير في العقل والقود، رقم (1630)، عن أبي شريح الكعبي، ولفظه أن رسول الله ﷺ قال: (مَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَأَهْلُهُ بَيْنَ خَيْرَتَيْنِ، إِنْ أَحْبَبُوا فَلَهُمُ الْعَقْلُ [الدية]، وَإِنْ أَحْبَبُوا فَلَهُمُ الْقَوْد).

2 - تقدم تخريجه، ص 664.

3 - «الإحكام» لابن حزم، ج5، ص 838.