



جورنل الشافعي
JURNAL AL-SHAFI'I
 Jurnal Berwasit Antarabangsa



Pusat Penyelidikan Mazhab Shafi'i (PPMS)
 UNIVERSITI ISLAM SULTAN SHARIF ALI

ISSN:

2015 RABIULAWAL-RAMADHAN 1436H/JANUARI-JUN 2015M BIL 1

5	<ul style="list-style-type: none"> • منهجية الإمام الشافعي في تفسير النص القرآني وتحليله وفهمه د. عدنان الحموي العُلي
34	<ul style="list-style-type: none"> • أهل الرأي وأهل الحديث في ميزان الإمام الشافعي د. مجدي عز الدين حسن سعد
64	<ul style="list-style-type: none"> • البيان القرآني لأدلة التشريع عند الإمام الشافعي د. عمار عبد الله ناصح علوان
84	<ul style="list-style-type: none"> • عفو المقتول وأثره في موجبات القتل الدنيوية: دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي د. علي علي غازي
130	<ul style="list-style-type: none"> • الإمام الشافعي شاعرًا د. عارف كرخي أبوخضيري
159	<ul style="list-style-type: none"> • WASIAT HARTA: PELAKSANAANNYA DALAM MAZHAB SHAFI'I DAN AKTA WASIAT DALAM UNDANG-UNDANG BRUNEI Dr Nuroi Huda binti Pehin Datu Seri Maharaja Dato Seri Utama (Dr) Haji Ismail
184	<ul style="list-style-type: none"> • THE DISCOURSE OF ISLAM: IMAM AL-SHAFI'I ON HIS AL-RISALAH AND THE REFORMATION OF THOUGHT IN ISLAM Dr Shohibuddin Laming

كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

أَحْمَدُ اللَّهِ تَعَالَى أَبْلَغَ الْحَمْدِ وَأَكْمَلَهُ، وَأَزْكَاهُ وَأَشْمَلَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَحَبِيبُهُ وَخَلِيلُهُ، الْمُصْطَفَى بِتَعْمِيمِ دَعْوَتِهِ وَرِسَالَتِهِ، صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ، وَعَلَى إِخْوَانِهِ مِنَ النَّبِيِّينَ، وَآلِ كُلِّ، وَسَائِرِ الصَّالِحِينَ، وَتَابِعِيهِمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ. وبعد:

فهذا العدد الأول من "مجلة الشافعي" يصدره مركز بحوث المذهب الشافعي، جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، دولة بروناي دارالسلام. يَضُمُّ بين دفتيه عددًا من البحوث القيِّمة كتبها كوكبة من العلماء الأجلاء.

وهذا العدد (الأول) من المجلة يحتوي سبعة بحوث، بيانا كالاتي:

1- البحث الأول بعنوان: " منهجية الإمام الشافعي في تفسير النص القرآني وتحليله وفهمه".

وقد تحدث صاحب البحث عن الإمام الشافعي تعريفًا مركِّزًا بالإمام وموسوعيته العلمية؛ لغةً وفقهاً وأصولاً وتفسيرًا وحديثًا، وبيان آثاره العلمية في مجال التفسير وعلوم القرآن. ثم بيّن منهج الإمام الشافعي في التفسير بالرواية، وضح فيها آلية هذا المنهج؛ كتفسير القرآن بالقرآن، والسُّنَّة، وأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين. ثم انتقل إلى دراسة منهج الإمام الشافعي في التفسير بالدراية، موضحًا استدلاله باللغة والشعر، ومنهجه الأصولي في تحليل النصوص وفهمها، وأسلوبه في الاجتهاد والقياس. واختتم بحثه بذكر نماذج من بصمات الإمام الشافعي العلمية، فيمن تأثر بمنهجه ونقل عنه، ممن جاء بعده من أشهر المفسرين.

2- البحث الثاني بعنوان: " أهل الرأي وأهل الحديث في ميزان الإمام الشافعي".

وقد قام الباحث ببيان الكيفية والآلية التي أتبعها وعالج بواسطتها الإمام الشافعي أصول الخلاف الذي استفحل بين أهل الرأي وأهل الحديث. وقام الباحث بمعالجة هذا الموضوع منهجياً من خلال الوقوف على طريقة أهل الحديث وتحديدًا من خلال الإمام مالك بن أنس (ت179هـ)، والوقوف على طريقة أهل الرأي والقياس وتحديدًا من خلال الإمام أبي حنيفة النعمان (ت150هـ) ومن ثم ، كيف تعاطى الإمام الشافعي مع ما كان مستفحلاً من خلاف بين المدرستين؟ وهو الأمر الذي يلقي الضوء على عظم اجتهاده والذي كان له أكبر الأثر في مسيرة الفكر الإسلامي بعامة والفقهاء الإسلامي بخاصة.

3- البحث الثالث بعنوان: " البيان القرآني لأدلة التشريع عند الإمام الشافعي".

أشار الكاتب إلى أن الخلاف اللغوي هو الأصل الأصيل الذي انبثق منه الخلاف الفقهي، وبيّن الكاتب كيف أدخل الإمام الشافعي القياس في جملة البيان القرآني وأخرج منه الاستحسان، وكيف أعطى الإمام الشافعي حق السُنّة النبوية في الاحتجاج بها، وكيف أصّل أن السُنّة مصدر مستقل بذاته، وأن الخبر الواحد حجة يجب العمل به.

4- البحث الرابع بعنوان: " عفو المقتول وأثره في موجبات القتل الدنيوية: دراسة

مقارنة في الفقه الإسلامي".

وقد تحدث الباحث عن الأحكام المتعلقة بمسألة عفو المقتول وأثره في موجبات القتل الدنيوية، وذلك من خلال عرض مذاهب الفقهاء، ومقارنتها والترجيح بينها، وبيّن الباحث في ثنايا بحثه ماهية العفو، وشروطه، وحكمه، وأثر عفو المقتول في حق أولياء الدم من

حيث المطالبة بالقصاص أو الدية، وأثر عفو المقتول في وجوب الكفارة على القاتل، ومعاقبته جنائياً، وحكم ميراثه من المقتول أو وصيته.

5- البحث الخامس بعنوان: " الإمام الشافعي شاعراً " .

وهذا بحثٌ أدبيٌّ ، يوضح فيه صاحب مكانة الإمام الشافعي الشعرية والأدبية، ولا غرو في ذلك؛ فقد كان أهل العربية والعروض والنحو والشعر يأتون الإمام الشافعي وقت الضحى في مسجد عمرو بن العاص – بالقاهرة – للمذاكرة والمناظرة، ويستمرّون معه إلى قرب انتصاف النهار. وقد قام الباحث بتسليط الضوء على تحديد الإمام الشافعي في مفهوم الشعر ورسالته، وتطويره لمضامين شعر الزهد والحكمة. واستطاع الباحث إبراز مكانة الإمام الشافعي بين الشعراء العرب السابقين لعصره والمعاصرين له والذين جاءوا من بعده، كزهير بن أبي سلمى وأبي العتاهية والمتنبي على وجه الخصوص.

6- Tajuk Artikel: "WASIAT HARTA –PELAKSANAANNYA DALAM MAZHAB SHAFI'I DAN AKTA WASIAT DALAM UNDANG-UNDANG BRUNEI".

Kajian ini akan menerangkan secara terperinci hukum berwasiat dan kriteria pewasiat, penerima wasiat dan harta yang diwasiatkan. Kajian juga akan menjelaskan bagaimana wasiat terlaksana, adakah memadai dengan lisan atau perlu kepada penulisan dan bagaimana pula jika pewasiat ingin menarik balik wasiat yang telah dimeterai. Hasil kajian menunjukkan bahawa pemberian wasiat di kalangan orang Islam adalah mengikut garis pandu yang dijelaskan dalam Mazhab Shafi'i. Manakala wasiat bagi orang bukan Islam dikawal oleh Akta Wasiat. Diutamakan wasiat secara bertulis kerana lebih kukuh dan sesuai dengan keadaan semasa.

7- Article Title: “THE DISCOURSE OF ISLAM :IMAM AL-SHÓFI‘Ô ON HIS AL-RISÓLAH AND THE REFORMATION OF THOUGHT IN ISLAM.

The issue of reform is an important theme in the process of social reconstruction. With rapid social change and emergence of new challenges, there is a need to re-look at past and present problems from fresh perspectives. Thus; the theme of reform is a necessary component of Imam al-Shafi'i on the initiative to raise awareness and to build useful and relevant discourses on key issues affecting Muslims today. The idea of reform is also important as we think about the development agenda for the Muslim community in the world. This paper is focusing on the discussion of Imam al- Shafi'i thought.

والله اسأل أن يجعلَ هذا العمل في ميزان حسناتهم، وأن يكون ذخراً لهم يوم لا ينفع مال ولا بنون
إلا مَنْ أتى الله بقلب سليم، وأن يكون علماً نافعاً ينتفع به في مشارق الأرض ومغاربها.

وبالله التوفيق والهداية.

والحمد لله ربّ العالمين، فاتحة كل خير وتمام كل نعمة.

منهجية الإمام الشافعي في تفسير النص القرآني وتحليله وفهمه

د. عدنان الحموي الغلبي¹

ملخص

إن الناظر في الإرث العلمي للإمام الشافعي رحمه الله يستطيع عدّه رائداً للاجتهاد الفقهي، وراعياً مؤسساً لمدرسة الحديث، في مدارس المذاهب الفقهية، إذا ما قورن برواد الاجتهاد في مدرسة الرأي، ولعل تسميته بناصر السنة تؤكد هذا المعنى، إلا أن مطالعة آثاره العلمية تكشف لنا باعه الفدّ في التفسير، ولعلنا في بحثنا هذا نتقصّى منهجه في تحليله للنصوص الشرعية، وتتبعه في الفهم والاستنباط، من خلال أقواله في التفسير، واجتهاده في أحكام القرآن، إضافة إلى إرثه العلمي الموثّق في هذا الميدان في أشهر كتبه؛ كالمسند، والرسالة، والأم، والسنن، وغيرها.

ويسعدني أن أتقدم ببحث عنوانه: (منهجية الإمام الشافعي في تفسير النص القرآني وتحليله وفهمه)، أعرض من خلال ملخصها هذا الخطة المشتملة على مقدمة تتضمن تعريفاً مركزاً بالإمام وموسوعيته العلمية؛ لغة وفقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً، ثم أمهد بتحديد آثاره العلمية في مجال التفسير وعلوم القرآن، فأعرّف بها موجزاً، لتتبعه مباحث ثلاثة؛ أستعرض في أولها منهج الشافعي في التفسير بالرواية، من خلال مطالب أربعة، أبيّن فيها آلية هذا المنهج؛ كتفسير القرآن بالقرآن، والسنة، وأقوال الصحابة، وفتاوى التابعين، ويستقل المبحث الثاني بدراسة منهج الإمام في التفسير بالدراية، محدداً في مطالبه الثلاثة أدوات استنباطه، من خلال: استدلاله باللغة والشعر، ومنهجه الأصولي في تحليل النصوص وفهمها، وأسلوبه في الاجتهاد والقياس، لينتهي المبحث الثالث في مطالبه الأربعة إلى ذكر نماذج من بصمات الإمام العلمية،

¹ الأستاذ المشارك للتفسير وعلوم القرآن، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، الدوحة، دولة قطر.

فيمن تأثر بمنهجه ونقل عنه، ممن جاء بعده من أشهر المفسرين، وسوف يُختم البحث بثلة من النتائج المثمرة، وبعض التوصيات المقترحة. وسأسلك — إن شاء الله تعالى — المنهج العلمي في البحث، فأستشهد بالنصوص الشرعية والأمثلة التوضيحية لكل الفرعيات، وأوثق النقول من مظانها أصولاً، وأبحث بتجرد وموضوعية، إظهاراً للحقيقة العلمية، بعيداً عن الإطناب الممل، والإيجاز المخل.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

أهمية الموضوع: إن الناظر في الإرث العلمي للإمام الشافعي رحمه الله تعالى يستطيع عدّه رائداً للاجتهاد الفقهي، وراعياً مؤسساً لمدرسة الحديث، ضمن مدارس المذاهب الفقهية، إذا ما قورن برواد الاجتهاد في مدرسة الرأي، ولعل تسميته بناصر السنّة تؤكد هذا المعنى، إلا أن مطالعة آثاره العلمية تكشف لنا باعه الفدّ في التفسير، إضافة إلى ما تركه من تراث عظيم وكنز ثمين في الفقه وأصوله، ولعلنا في بحثنا هذا نتقصّى منهجه في تحليله للنصوص الشرعية، وتتبعه في الفهم والاستنباط، من خلال أقواله في التفسير خاصة، واجتهاده في أحكام القرآن، إضافة إلى إرثه العلمي الموثّق في هذا الميدان في أشهر كتبه؛ كأحكام القرآن، والمسند، والرسالة، وغيرها.

الباعث على اختياره: جاءت دراسة هذه المنهجية للإمام الشافعي، رغبة في إبرازها، والاطلاع على جهود المميّزة في علم التفسير، للتأكيد على قوة شخصيته العلمية، من خلال إظهار الملكة التي أوتيها، والكشف عن الأدوات التي اختص بها في ميدان التحليل والاستنباط، وبيان منهجه العلمي في استخلاص الأحكام الفقهية، من خلال تحليل النص القرآني وفهمه وتفسيره،

إذ تُعدُّ هذه الملكةُ الفريدةُ الأداةَ الأقوى والأغلبَ في منهجه، إضافةً إلى أدواته الأخرى في الاستنتاج؛ كشروح السنة، واستخدام اللغة والشعر، وغيرها.

منهج البحث: التزمت المنهج العلمي في البحث، من حيث التقيد بفروع الخطة المثبتة، وتناول عناوين البحث ومحاوره، والاستشهاد بالنصوص الشرعية والأمثلة التوضيحية لكل الفرعيات، والتوثيق المنهجي للنقل من مظانِّ المراجع أصولاً، والبحث بتجرد وموضوعية، إظهاراً للحقيقة العلمية، بعيداً عن الإطناب المملِّ، والإيجاز المخلِّ، وصولاً إلى تحقيق هدف البحث وغايته المنشودة، في بيانٍ دقيقٍ للمفردات المحددة في عنوانه.

مخطط البحث:

المقدمة: وتبحث في أهمية الموضوع، والباعث على اختياره، والمنهج العلمي فيه. **التمهيد:** ويتضمَّن تعريفاً مركزاً بالإمام الشافعي، وموسوعيَّته العلمية؛ لغة، وفقهاً، وأصولاً، وتفسيراً، وحديثاً. وتحديد الآثار العلمية للإمام الشافعي في مجال التفسير وعلوم القرآن، والتعريف بها موجزاً.

المبحث الأول: ويتناول منهج الإمام الشافعي في التفسير بالرواية، من خلال المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول: تفسير القرآن الكريم بالقرآن الكريم.

المطلب الثاني: تفسير القرآن الكريم بالسنة المطهرة.

المطلب الثالث: تفسير القرآن الكريم بأقوال الصحابة.

المطلب الرابع: تفسير القرآن الكريم بفتاوى التابعين.

المبحث الثاني: ويبيِّن منهج الإمام الشافعي في التفسير بالدراية، من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: استدلاله باللغة والشعر.

المطلب الثاني: منهجه الأصولي في تحليل النصوص وفهمها.

المطلب الثالث: موقفه من الإجماع والقياس.

المبحث الثالث: ويستعرض نماذج لمن تأثر بمنهجه ونقل عنه من المفسرين، في المطالب الخمسة التالية:

المطلب الأول: تأثر الإمام النيسابوري الواحدي بالإمام الشافعي في كتبه (الوجيز والبسيط والوسيط).

المطلب الثاني: تأثر الإمام الكيا لهراسي بالإمام الشافعي في كتابه (أحكام القرآن).

المطلب الثالث: تأثر الإمام فخر الدين الرازي بالإمام الشافعي في تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب).

المطلب الرابع: تأثر الإمام أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي بالإمام الشافعي في كتابه (أحكام القرآن).

المطلب الخامس: تأثر الإمام ابن العربي المالكي بالإمام الشافعي في كتابه (أحكام القرآن).
الخاتمة: وفيها أهم النتائج المستفادة، والتوصيات المقترحة.

تمهيد:

ويتضمن الأمور الثلاثة التالية: التعريف بالإمام الشافعي، وموسوعيته العلمية؛ لغة، وفقهاً، وأصولاً، وتفسيراً، وحديثاً، والتعريف بآثاره العلمية في مجال التفسير وعلوم القرآن موجزاً.

أولاً: التعريف بالإمام الشافعي: هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف جدّ جدّ النبي صلى الله عليه وسلم، فهو قرشي مطّلي مكي، يلتقي نسبه مع ابن عمه النبي العربي محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف. وأمه فاطمة من بني أزد أو أسد. وكانت عابدة

تقية. ولد الشافعي سنة خمسين ومائة في غزة، حيث هاجر إليها أبوه من مكة بحثاً عن الرزق وتوفي بها، وعادت به أمه إلى مكة تعني بيته وترعاه، وتولت تربيته، فأرسلته إلى البادية يتعلم أصول العربية والشعر، وحفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، ونال ثقة علماء عصره في ريعان شبابه، ورحل إلى بغداد ليضع قواعد مذهبه الفقهي القديم، واستقر به المطاف في "مصر"، حيث توفي ودفن فيها سنة 204هـ بعد ما اشتهر مذهبه الجديد فيها.

ثانياً: موسوعيته العلمية: يمكننا أن نعدَّ الإمام الشافعي موسوعياً في علمه، مقارنة بما قدّم للمكتبة الإسلامية من إنتاج علمي يتَّسم بالشمولية في عديد من فنون علوم الشريعة، فالشافعي مفسّر ومحدّث ولغويّ وفقه وأصوليّ وشاعر، وله في كل هذه الفنون مصنفات، لم يكتب لبعضها الظهور بسبب ضياعه واندثاره، بينما نجد الكثير الآخر منها أصولاً ثابتة، تشهد لهذا العالم بعلمه، وتدُلُّ على موسوعيّته. ولك أن تطالع هذا العطاء العلمي في سائر مصنفاته، حين يطوّف بك في أرجاء المسألة التي يبحث، فتراه يتنقّل فيها ما بين الشعر واللغة في الاستشهاد، والقواعد والأصول في الاستدلال، وأدب الحوار والمناقشة في استعراض الآراء، والمقارنة والمحاكاة في بيان الرأي والاجتهاد. مما يؤكد على موسوعيّته العلمية، وعقليّته الشمولية، ومنهجه الفكري رحمه الله تعالى.

ثالثاً: التعريف بالآثار العلمية للإمام الشافعي في مجال التفسير وعلوم القرآن موجزاً. يقول ابن زولاق: صنّف الشافعي نحواً من مائتي جزء. ويقول القاضي المروزي: قيل إن الشافعي صنّف مائة وثلاثة عشر كتاباً في التفسير والفقه والأدب وغير ذلك. وأحصاها ياقوت الرومي فبلغت مائة وسبعة وأربعين كتاباً، ولعل عدداً غير قليل منها مما يمكن أن يُضم إلى بعضه كمباحث فرعية في الفقه، تضمّنّها كتاباً: (الأم) و(الرسالة). وقد تميّزت مؤلفاته بالسرعة والدقة والنضج والإتقان، إذا ما قورنت بعمره الذي بلغ أربعاً وخمسين سنة. ومن أشهر ما اشتهر عنه: الأم، والرسالة، والحجة، والمسند، والسنن، وأحكام القرآن، وإبطال الاستحسان، وجماع العلم، واختلاف الحديث، واختلاف مالك، والسير، والمبسوط، وفضائل قريش، والأُمالي،

والإملاء، إضافة إلى ديوان شعره الشهير. أما في مجال التفسير؛ فله مصنف مطبوع في التفسير يحمل اسمه: (تفسير الإمام الشافعي)، وأحكام القرآن وهو مفقود، كما أثبتت فهارس المخطوطات كتباً له غير مطبوعة؛ مثل: كتاب الظاهر من علم القرآن، وكتاب السنة مع القرآن، وكتاب منافع القرآن، وقد ذكره صاحب كشف الظنون أنه أول ما ألف في فضائل القرآن. وقد نقل البيهقي عن الشافعي رأيه فيما ألف، فقال رحمه الله: ألفت هذه الكتب ولم آل فيها، ولا بد أن يوجد فيها الخطأ، لأن الله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، فما وجدت في كتب هذه مما يخالف الكتاب والسنة فقد رجعت عنه. ويقول: ألفت هذه الكتب واستفرغت فيها مجهودي، ووددت أن يتعلمها الناس ولا تنسب إليّ. وسئل الجاحظ في مدح كتب الشافعي فقال: نظرت في كتب هؤلاء النابغة الذين نبغوا فلم أر أحسن تأليفاً من المطلبي، كان فوه ينظم درراً إلى درر. وسئل إسحاق بن راهويه: كيف وضع الشافعي هذه الكتب وكان عمره يسيراً؟ فقال: جمع الله عقله لقلّة عمره⁽¹⁾.

المبحث الأول:

ويتناول منهج الإمام الشافعي في التفسير بالرواية؛ ويقصد بالرواية: التفسير بالمأثور، وهو أحد نوعي التفسير، والرواية أو المأثور ما كان نصاً من كتاب أو سنة أو خبر أو أثر، مما لا مجال للرأي فيه، وتتجلى آلية هذا المنهج من خلال المطالب الأربعة التالية، أتناول فيها نماذج لمنهج الإمام الشافعي في التفسير:

المطلب الأول: تفسير القرآن الكريم بالقرآن الكريم.

وكما أسلفت فلإمام الشافعي كتاب في التفسير يوضح منهجه فيه، وهو محقق ومطبوع، وقد تحيّرت منه مثاليّن اثنين في تفسير القرآن الكريم بالقرآن الكريم.

(1) مناقب الشافعي، البيهقي: 258/1-261.

المثال الأول: قال الله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، قال الشافعي رحمه الله تعالى ورضي عنه: دلّ كتاب الله على أنه إنما وقودها بعض الناس، لقول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].^(١)

المثال الثاني: قال الله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرِضُوهُنَّ لَكُمْ فَرِيضَةٌ وَمِمَّا عَنِ عَلَى الْمُؤْسِيعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، قال الشافعي رحمه الله تعالى: لو سُمِّيَ صداقاً كان أحبّ إليّ، ولا يفسد النكاح بترك تسمية الصداق؛ لأن الله تعالى أثبت النكاح في كتابه بغير مهر.

وبعد أن ساق رحمه الله تعالى الآيات التي وردت في الصداق، قال رحمه الله تعالى: فأمر الله عزّ وجلّ الأزواج: بأن يؤتوا النساء أجورهن وصداقتهن، والأجر هو: الصداق. والصداق هو الأجر والمهر، وهي كلمة عربية تسمى بعدة أسماء. فيحتمل هذا أن يكون مأموراً بصداق، من فرضه — دون من لم يفرضه — دخل، أو لم يدخل. لأنه حق ألزمه المرء نفسه، فلا يكون له حبس شيء منه، إلا بالمعنى الذي جعله الله له، وهو أن يطلق قبل الدخول. قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَضَعْتُمْ مَا قَدْ فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٧]. ويحتمل: أن يكون يجب بالعقد: وإن لم يُسمَّ مهراً، ولم يدخل. ويحتمل: أن يكون المهر لا يلزم أبداً، إلا: بأن يلزمه المرء نفسه، أو يدخل بالمرأة: وإن لم يُسمَّ مهراً. فلما احتل المعاني الثلاث، كان أولها أن يقال به: ما كانت عليه الدلالة من كتاب أو سنة أو إجماع. فاستدلنا بقول الله عزّ وجلّ: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَقْرِضُوهُنَّ لَكُمْ فَرِيضَةٌ وَمِمَّا عَنِ عَلَى الْمُؤْسِيعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٧] أن عقد النكاح يصح بغير فريضة صداق، وذلك: أن الطلاق لا يقع إلا على من عُقد نكاحه.

ثم ساق رحمه الله تعالى الكلام إلى أن قال: وكان بيناً من كتاب الله جلّ ثناؤه أن على الناكح الواطئ صداقاً، بفرض الله عزّ وجلّ في الإمام: أن يُنكحن بإذن أهلهن، ويؤتَيْن

أجورهن، والأجر: الصداق، وبقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [النساء: 24].

وقال رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ﴾ يعني: النساء، وفي قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا﴾ الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ، يقول رحمه الله: يعني الزوج، وذلك أنه إنما يعفو مَنْ له أن ما يعفوه. وقد دلت الآية على أن على الرجل: أن يسلم إلى المرأة نصف مهرها، وأنها مُسَلَّطة على أن تعفو عن مالها. وندب الله عزَّ وجلَّ إلى العفو، وذكر أنه أقرب للتقوى.

وقال رحمه الله تعالى في رواية الزعفراني عنه: وسمعت مَنْ أَرْضَى يقول: ﴿الَّذِي يَدِيهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ الأب في ابنته البكر، والسيد في أُمِّتِهِ، فعفوه جائز. ويقول رحمه الله تعالى: قال عامة مَنْ لقيت من أصحابنا: المتعة هي: التي لم يُدخل بها قط، ولم يُفرض لها مهر، وطُلِّقت. وللمطلقة المدخول بها: المفروض لها، بأن الآية عامة على المطلقات.

وقال رحمه الله تعالى: فيمن نكح امرأة بصدّاق فاسد، فإن طَلَّقَهَا قبل أن يدخل بها: فلها نصف مهر مثلها، ولا متعة لها في قول مَنْ ذهب: إلى أن لا متعة للتي فُرض لها: إذا طُلِّقت قبل أن تُمس، ولها المتعة في قول مَنْ قال: المتعة لكل مطلقة⁽¹⁾.

المطلب الثاني: تفسير القرآن الكريم بالسنة المطهرة.

وحيث اشتهر الشافعي بناصر السنة وناصر الحديث، وأن مذهبه الفقهي شديد التمسك بالأثر، فالشافعي كثير الاحتجاج بالسنة، قوي الانحياز إليها، مقدِّماً الأثر على الرأي، متمثلاً بالمقولة المشهورة: (إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي)، ومثالنا هذا في آية الوضوء شاهد على هذا النمط من التفسير بالمأثور، بالاستدلال على ما يرجّحه من أقوال، بموجب السنة القولية والعملية.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة: 6]. وقال:

(1) تفسير الإمام الشافعي: ص: 48-49، وأحكام القرآن، البيهقي: 200/1-202.

﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ [النساء: 43]. قال الشافعي رحمه الله تعالى: فأتى كتاب الله على البيان في الوضوء دون الاستنجاء بالحجارة، وفي الغسل من الجنابة. ثم كان أقل غسل الوجه والأعضاء مرة مرة، واحتمل ما هو أكثر منها، فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء مرة، وتوضأ ثلاثاً، ودل على أن أقل غسل الأعضاء يُجزئ، وأن أقل عدد الغسل واحدة، وإذا أجزأت واحدة فالثلاث اختيار.

ودلت السنة على أنه يجزئ في الاستنجاء ثلاثة أحجار، ودل النبي صلى الله عليه وسلم على ما يكون منه الوضوء، وما يكون منه الغسل، ودل على أن الكعبين والمرفقين مما يُغسل، لأن الآية تحتل أن يكونا حدّين للغسل، وأن يكونا داخلين في الغسل، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ويلٌ للأعقاب من النار)⁽¹⁾ دل على أنه غسل لا مسح⁽²⁾.

ويقول رحمه الله تعالى: قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: 6]، فقصد جل ثناؤه قصد القدمين بالغسل، كما قصد الوجه واليدين. فكان ظاهر هذه الآية أنه لا يُجزئ في القدمين إلا ما يُجزئ في الوجه من الغسل، أو الرأس من المسح، وكان يحتل أن يكون أريد بغسل القدمين أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض. فلما مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين، وأمر به من أدخل رجله في الخفين وهو كامل الطهارة: دلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أنه إنما أريد بغسل القدمين أو مسحهما بعض المتوضئين دون بعض⁽³⁾.

ثم قال رحمه الله تعالى: أخبرنا مالك عن عمرو بن يحيى عن أبيه: أنه قال لعبد الله بن زيد وهو جدُّ عمرو ابن يحيى: هل تستطيع أن تربني كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) تمام الحديث: عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: تخلف النبي صلى الله عليه وسلم عنا في سفرة سافرناها، فأدركنا وقد أزهقنا العصر، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: (ويلٌ للأعقاب من النار مرتين، أو ثلاثاً). صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب غسل الرجلين ولا يمسح على القدمين، رقم الحديث: 158، وصحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرجلين بكاملهما، رقم الحديث: 355.

(2) الرسالة، الشافعي: ص: 28-29.

(3) الرسالة، الشافعي: ص: 66.

يتوضأ؟ فقال عبد الله: نعم، فدعا بوضوء، فأفرغ على يديه، فغسل يديه مرتين، ثم مضمض واستنشق ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدير، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه⁽¹⁾. فكان ظاهر قول الله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ أقل ما وقع عليه اسم الغسل، وذلك مرة، واحتمل أكثر. فسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء مرة، فوافق ذلك ظاهر القرآن، وذلك أقل ما يقع عليه اسم الغسل، واحتمل أكثر، وسنّه مرتين وثلاثاً. فلما سنّه مرة استدللنا على أنه لو كانت مرة لا تجزئ، لم يتوضأ مرة ويصلي، وأن ما جاوز مرة اختياراً، لا فرض في الوضوء لا يجزئ أقل منه.

وهذا مثل ما ذكرته من الفرائض قبله: لو ترك الحديث فيه استغنى فيه بالكتاب، وحين حكي الحديث فيه دلّ على اتباع الحديث كتاب الله. ولعلهم إنما حكوا الحديث فيه، لأن أكثر ما توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثاً، فأرادوا أن الوضوء ثلاثاً اختياراً، لا أنه واجب لا يجزئ أقل منه، ولما ذكر منه في أن من توضأ وضوءه هذا — وكان ثلاثاً — ثم صلى ركعتين لا يحدث نفسه فيهما غفر له⁽²⁾. فأرادوا طلب الفضل في الزيادة في الوضوء، وكانت الزيادة فيه نافلة. وغسل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الوضوء المرفقين والكعبين، وكانت الآية محتملة أن يكونا مغسولين، وأن يكون مغسولاً إليهما، ولا يكونان مغسولين، ولعلهم حكوا الحديث إبانة لهذا أيضاً. وأشبه الأمرين بظاهر الآية أن يكونا مغسولين. وهذا بيان السنّة مع بيان القرآن. وسواء البيان في هذا وفيما قبله، ومستغنى بالقرآن عند أهل العلم، ومختلفان عند غيرهم⁽³⁾.

(1) الحديث في شرح مسند الشافعي: 171/1، ورواه أيضاً البخاري في صحيحه: كتاب الوضوء، باب مسح الرأس مرة، رقم الحديث: 192، ومالك في الموطأ: كتاب الطهارة، باب العمل في الوضوء: رقم الحديث: 1، ص: 48.

(2) إشارة إلى حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه المروي في صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً، رقم الحديث: 159، وصحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب صفة الوضوء وكماله، رقم الحديث: 226.

(3) الرسالة، الشافعي: ص: 162-166.

المطلب الثالث: تفسير القرآن الكريم بأقوال الصحابة.

وبيّن مذهبه من أقاويل الصحابة حين سئل عن ذلك بقوله رحمه الله تعالى: قد سمعت قولك في الإجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله، أرايت أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا تفرقوا فيها؟ فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس. قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً: أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكون من الأسباب التي قلت بها خيراً؟ قلت له: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحد منهم مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم. قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟ قلت: إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتاباً، ولا سنة، ولا إجماعاً، ولا شيئاً في معناه يُحكم له بحكمه، أو وُجد معه قياس. وقال ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا⁽¹⁾.

وفي تفسيره للقرآن الكريم بأقوال الصحابة نجده يستعرض أقوالهم في المسألة المختلف فيها، ثم يتخير ما يرجحه منها، لموافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس. من ذلك مذهبه في تفسير لفظ: (القرء): في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْصِدْنَ أَنْفُسَهُنَّ تِلْكَتَهُنَّ قُرُوءٌ﴾ [البقرة: 228]، فقد ذهب عائشة وزيد بن ثابت وابن عمر رضي الله عنهم إلى أن القرء الطهر، وذهب الخلفاء الأربعة وابن مسعود وعبادة ابن الصامت وأبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم إلى أنه الحيض. وقد استعرض الشافعي مستند الفريقين واحتمال المعنيين، واختار القول الأول، لكونه أشبه بمعنى كتاب الله، فيقول: قال الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْصِدْنَ أَنْفُسَهُنَّ تِلْكَتَهُنَّ قُرُوءٌ﴾ [البقرة: 228]، فقالت عائشة: الأقرء الأطهار، وقال بمثل معنى قولها زيد بن ثابت وابن عمر وغيرهما. وقال نفر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: الأقرء الحيض، فلا يُجلّوا المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة. قال: فإلى أي شيء تُرى ذهب هؤلاء وهؤلاء؟ قلت: تُجمع الأقرء أنها أوقات، والأوقات في هذا علامات تمرُّ على

(1) الرسالة، الشافعي: ص: 596-598.

المطلقات، تُحبس بها عن النكاح حتى تستكملها. وذهب من قال: الأقراء الحيض، فيما تُرى - والله أعلم - إلى أن قال: إن المواقيت أقل الأسماء لأنها أوقات، والأوقات أقل مما بينها، كما أن حدود الشيء أقل مما بينها، والحيض أقل من الطهر، فهو في اللغة أولى للعدة أن يكون وقتاً، كما يكون الهلال وقتاً فاصلاً بين الشهرين. ولعله ذهب إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر في سبئي أو طاس أن يُستبرأ قبل أن يُوطئ بحبضة، فذهب إلى أن العدة استبراء، وأن الاستبراء حيض، وأنه فرق بين استبراء الأمة والحرّة، وأن الحرّة تُستبرأ بثلاث حيض كوامل، تخرج منها إلى الطهر، كما تُستبرأ الأمة بحبضة كاملة، تخرج منها إلى الطهر. فقال: هذا مذهب، فكيف اخترت غيره، والآية محتملة للمعنيين عندك؟ قال: فقلت له: إن الوقت برؤية الهلال إنما هو علامة جعلها الله للشهور، والهلال غير الليل والنهار، وإنما هو جِماعٌ لثلاثين وتسع وعشرين، كما يكون الهلال الثلاثون والعشرون جماعاً، يستأنف بعده العدد، ليس له معنى هنا، وأن القرء وإن كان وقتاً فهو من عدد الليل والنهار، والحيض والطهر في الليل والنهار من العدة، وكذلك شُبّه الوقت بالحدود، وقد تكون داخله فيما حُدّت به وخارجة منه غير بائن منها، فهو وقتٌ معنى. قال: وما المعنى؟ قلت: الحيض: هو أن يُرْجى الرحم الدم حتى يظهر، والطهر: أن يَقْرَى الرحم الدم فلا يظهر، ويكون الطهر والقَرْي الحبس لا الإرسال. فالطهر إذ كان يكون وقتاً أولى في اللسان بمعنى القرء، لأنه حبس الدم. وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم حين طلق عبد الله بن عمر امرأته حائضاً أن يأمره برجعته وحبسها حتى تطهر، ثم يطلقها طاهراً من غير جماع، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء)، يعني قول الله: — والله أعلم — ﴿إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: 1]، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن العدة الطهر دون الحيض. وقال الله: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ وكان على المطلقة أن تأتي بثلاثة قروء، فكان الثالث لو أبطأ عن وقته زماناً لم تحلّ حتى يكون، أو تؤيس من المحيض، أو يُخاف ذلك عليها، فتعتد بالشهور، لم يكن للغسل معنى، لأن الغسل رابع غير ثلاثة، ويلزم من قال: (الغسل عليها) أن يقول: لو أقامت سنة وأكثر لا تغتسل لم تحل، فكان قول من قال: (الأقراء الأطهار) أشبه بمعنى كتاب الله، واللسان واضح على هذه المعاني، والله أعلم. فأما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يُستبرأ السبئي بحبضة

فبالظاهر، لأن الطهر إذا كان متقدماً للحیضة ثم حاضت الأمة حیضة كاملة صحيحة برئت من الحبل في الطهر، وقد ترى الدم فلا يكون صحيحاً، إنما يصح حیضة بأن تكمل الحیضة، فبأي شيء من الطهر كان قبل حیضة كاملة فهو براءة من الحبل في الظاهر. والمعتدة تعدد بمعنيين: استبراء، ومعنى غير استبراء مع استبراء، فقد جاءت بحیضتين وطهرين وطهر ثالث، فلو أريد بها الاستبراء كانت قد جاءت بالاستبراء مرتين، ولكنه أريد بها مع الاستبراء التبعيد⁽¹⁾. وهكذا يبين الإمام الشافعي رحمه الله تعالى المراد من القرء في الآية الكريمة مفصلاً، ويذكر وجه الاستدلال لكل فريق، لكنه يصرح بأن الأقراء الأطهار، لكونه أشبه بمعنى كتاب الله، مرجحاً بذلك قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ومن وافقها، على غيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

المطلب الرابع: تفسير القرآن الكريم بفتاوى التابعين.

وبيّن مذهبه من الأخذ بأقوال التابعين، فيقول رحمه الله تعالى: فإن قال قائل: قلّ فقيه في بلد إلا وقد روى كثيراً يأخذ به، وقليلاً يتركه؟ فلا يجوز عليه إلا من الوجه الذي وصفت، ومن أن يروي عن رجل من التابعين أو من دونهم قولاً لا يلزمه الأخذ به، فيكون إنما رواه لمعرفة قوله، لا لأنه حجة عليه، وافقه أو خالفه. فإن لم يسلك واحداً من هذه السبل فيعذر ببعضها فقد أخطأ خطأ لا عذر فيه عندنا، والله أعلم⁽²⁾.

وقد ذكر الشيخ أبو زهرة أن الشافعي حصر أصول مذهبه في الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس، ولم يذكر أقوال التابعين في أصول مذهبه، وإنما يذكر ابن القيم أنه وجد آراء فقهية له، اتبع فيها قول بعض التابعين، وقد قال في ذلك ابن القيم: (وقد صرح الشافعي في موضع بأنه قاله تقليداً لعطاء، وهذا من كمال علمه وفقهه رضي الله عنه، فإنه لم يجد في المسألة غير قول عطاء، فكان قوله عنده أقوى ما وجد في المسألة، وقال في موضع

(1) الرسالة، الشافعي: ص: 562-572.

(2) الرسالة، الشافعي: ص: 459-460.

آخر، وهذا يخرج على معنى قول عطاء). وعندي أن هذه العبارة لا تدل على أن الشافعي يرى تقليد التابعي، لأنه يجوز أن يكون قد نسب رأيه لعطاء، لأنه وافق قياسه، أو لأنه تنبّه إلى وجه القياس في القضية مسترشداً في ذلك بسبق عطاء إلى هذا الرأي، وليس لنا إلا أن نتجه إلى ذلك الاتجاه، لأنه لما بيّن مصادر فقهه في الرسالة لم يذكر من بينها أقوال التابعين، ولم يجعل لهم من الاعتبار مكان أقوال الصحابة، ولأنه حصر طرائق الاستدلال في أكثر من موضع من كتبه، ولم نعثر في موضع منها على إشارة أو عبارة تفيد أنه يرى قول التابعي في مكان الاعتبار لا يخرج عنه⁽¹⁾. وأستشهد لهذا بمثال من كتابه (الأم):

قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: أخبرنا سفيان بن عيينة عن ابن أبي نجيح عن عكرمة قال: لما نزلت: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85]، قالت اليهود: فحن مسلمون، فقال الله تعالى لنبيه: فحجّهم، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: حجّوا، فقالوا: لم يكتب علينا، وأبوا أن يحجّوا، قال الله جل ثناؤه: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 97]. قال عكرمة: من كفر من أهل الملل فإن الله غني عن العالمين. وما أشبه ما قال عكرمة بما قال، والله أعلم، لأن هذا كفر بفرض الحج، وقد أنزله الله، والكفر بآية من كتاب الله كفر. أخبرنا مسلم بن خالد وسعيد بن سالم عن ابن جريج قال: قال مجاهد في قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ كَفَرَ﴾ قال: هو ما إن حجّ لم يره برأ، وإن جلس لم يره إثماً. كان سعيد بن سالم يذهب إلى أنه كفر بفرض الحج. قال الشافعي: ومن كفر بآية من كتاب الله كان كافراً، وهذا إن شاء الله كما قال مجاهد، وما قال عكرمة فيه أوضح، وإن كان هذا واضحاً⁽²⁾.

وهكذا نجد الإمام الشافعي يوضح معنى الآية مستدلاً بأقوال التابعين، ويستشهد بقولين مختلفين، ويصرح بحجية أحدهما وقوته ويرجحها، مع اعتبار حجية القول الآخر.

(1) الشافعي، أبو زهرة: ص: 352.

(2) الأم، الشافعي: 109/2.

المبحث الثاني: منهج الإمام الشافعي في التفسير بالدراية

وتتحلى آلية هذا المنهج من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: استدلاله باللغة والشعر.

يقول رحمه الله تعالى: قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِنَلَا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلِأَتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٠]، ففرض عليهم حيثما كانوا أن يولُّوا وجوههم شطره، و(شطره) جهته في كلام العرب. إذا قلت: (أقصد شطر كذا)، معروف أنك تقول: أقصد قصد عين كذا، يعني قصد نفس كذا. وكذلك (تلقاه): جهته، أي أستقبل تلقاه وجهته، وإن كلها معنى واحد، وإن كانت بألفاظ مختلفة. وقال خفاف بن ثدبة:

ألا مَنْ مُبْلَغٌ عَمْرًا رَسُولًا وما تُغْنِي الرسالة شَطْرَ عَمْرٍو

وقال ساعدة بن جُوَيَّة:

أَقُولُ لَأَمَّ زِنَاعٍ أَقِيمِي صدور العيسِ شَطْرَ بني تميم
وقال لَقِيطُ الْإِيَادِي:

وقد أَظْلَكُم مِّنْ شَطْرِ ثَعْرُكُم هَوْلٌ لَهُ ظَلَمٌ تَغْشَاكُم قِطْعًا

وقال الشاعر:

إن العسير بها داءٌ مُّخَامِرُهَا فشَطْرُهَا بَصَرُ الْعَيْنِينَ مَسْحُور

قال الشافعي: يريد تلقاءها بصر العينين، ونحوها: تلقاء جهتها. وهذا كله — مع غيره من أشعارهم — يبيِّن أن شطر الشيء قصد عين الشيء: إذا كان مُعَايِنًا فبالصواب، وإن كان مُعَيَّنًا فبالاجتهاد بالتوجه إليه، وذلك أكثر ما يمكنه فيه⁽¹⁾.

هذه الملكة في العربية جعلت فهم الإمام الشافعي لكتاب الله تعالى كأنه شهد التنزيل، يقول يونس بن عبد الأعلى: كنت أولاً أجالس أصحاب التفسير وأناظر فيه، وكان الشافعي إذا ذكر التفسير كأنه شهد التنزيل. ولهذا كان شيخه في الحديث سفيان بن عيينة إذا جاءه

(1) الرسالة، الشافعي: ص: 34-38.

شيء من التفسير والفتيا، التفت إلى الشافعي وقال: سلوا هذا. وقال أبو حسان الزياتي: ما رأيت أحداً أقدر على انتزاع المعاني من القرآن، والاستشهاد على ذلك من اللغة من الشافعي. وقال داود بن علي إمام أهل الظاهر في مناقب الشافعي له: قال لي إسحاق بن راهويه: ذهب أنا وأحمد بن حنبل إلى الشافعي بمكة، فسألته عن أشياء فوجدته صحيحاً، حسن الأدب، فلما فارقناه أعلمني جماعة من أهل الفهم بالقرآن، أنه كان أعلم الناس في زمانه بمعاني القرآن. ومن يرجع إلى كتاب (الرسالة) للشافعي يرَ من الأصول التي استخرجها من كتاب الله تعالى ما يذهل، وما يشهد له بعميق الفهم لكلام الله تعالى. وما كان الشافعي يرحمه الله يعتمد في التفسير على الرواية إلا ما كان ثابتاً، ذلك لأن روايات كثير من المفسرين ينقصها التوثيق، وإنما كان يعتمد - كما اعتمد البخاري من بعده - على مجاهد، لأنه من أوثقهم، ومن أقلهم رواية عن ابن عباس، فمعظم الرواية عن ابن عباس ليست بثابتة. قال ابن عبد الحكم: سمعت الشافعي يقول: لم يثبت عن ابن عباس في التفسير إلا شبيه بمائة حديث⁽¹⁾.

المطلب الثاني: منهجه الأصولي في تحليل النصوص وفهمها.

يمكننا التعرف على هذا المنهج من خلال أصوله التي استخدمها في مجال الاستنباط، والتي بنى عليها قواعد مذهبه، ودراسة هذه القواعد الأصولية الكلية التي تندرج تحتها الجزئيات. وقد حدد الإمام الشافعي هذا المنهج بقوله: العلم طبقات شتى: الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت السنة، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم، والرابعة اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، والخامسة القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى⁽²⁾.

(1) الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، الدقر: ص: 178.

(2) الأم، الشافعي: 265/7.

وقد وضَّح الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه: (اختلاف الحديث) أن العلم وجهان: اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن سنة، فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً. فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس، وإذا قاس من لهم القياس فاختلفوا، وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه⁽¹⁾.

وهنا نجد الشافعي يصرح بأن الحكم يُبحث عنه أولاً في الكتاب، ثم يُبحث عنه في السنة، إن لم يكن في الكتاب، أو كان مجملاً غير مفصل، أو كان يحتاج إلى بيان. وفي كتاب الأم يذكر أن السنة والكتاب مرتبة واحدة، والتوثيق بين النصين ظاهر، فإنه يبيّن ما يجب أن يتبعه المجتهد، وهو طريق السلف إن وجدوا في القرآن فلا غناء فيما وراءه، وإن لم يجدوا يبحثون عن سنة مروية، وذلك لا ينافي أن مجموع السنة في مرتبة القرآن، لأنها مبيّنة ومفصلة. ولذلك قال الشاطبي: إن السنة حاکمة على الكتاب من حيث احتياجه إليها في البيان⁽²⁾.

المطلب الثالث: موقفه من الإجماع والقياس.

قال رحمه الله تعالى: فقد حكمت بالكتاب والسنة، فكيف حكمت بالإجماع، ثم حكمت بالقياس، فأقمتها مع كتاب أو سنة؟ فقلت: إني وإن حكمت به كما أحكم بالكتاب والسنة: فأصل ما أحكم به منها مفترق. قال: أفيجوز أن تكون أصول مفرقة الأسباب يُحكم فيها حكماً واحداً؟ قلت: نعم، يُحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليهما، الذي لا اختلاف فيها، فنقول: لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن. ويُحكم بالسنة، فقد رويت من طريق الانفراد، لا يجتمع الناس عليها، فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة

(1) اختلاف الحديث: ص: 148، نقلاً عن محقق الرسالة للشافعي في الحاشية، ص: 512، والشافعي، أبو زهرة: ص: 202.

(2) الشافعي، أبو زهرة: ص: 202، والإمام الشافعي فقيهاً ومجتهداً: ص: 261.

ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارة إذا وُجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز⁽¹⁾.

المبحث الثالث:

ويستعرض نماذج من بصمات الإمام الشافعي العلمية، فيمن تأثر بمنهجه ونقل عنه، ممن جاء بعده من أشهر المفسرين. يعدُّ الإمام الشافعي علماً من أعلام التفسير، وإماماً من أئمة، باعتبار مَنْ نقل عنه، خاصة الإمام أبا ثور ومحمد بن عبد الله بن الحكم اللذين كتباً في أحكام القرآن، ونقلوا عنه فيهما كثيراً، إضافة إلى كتابه المفقود: (أحكام القرآن)، حيث نجد أن كثيراً ممن أتى بعده ينقل عنه أقوالاً في التفسير، وسوف نتناول فيما يلي أشهر من تأثر بمنهج الإمام الشافعي من علماء أهل التفسير، ممن جاء بعده في هذه المطالب الخمسة التالية:

المطلب الأول: تأثر الإمام النيسابوري بالإمام الشافعي.

يعدُّ الإمام أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري أحد أئمة التفسير، وصاحب عدة كتب في التفسير منها: الوجيز والوسيط والبسيط والحاوي وجامع البيان وأسباب النزول وغيرها، وهو شافعي المذهب، تأثر بالإمام الشافعي، ونقل عنه في كتبه كثيراً من الأقوال التي تأثر بها في تحرير عدد من المسائل. فقد ذكر في تفسيره (البسيط) عند قوله تعالى: ﴿وَالْوَلَدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: 233]: فقال: وليس التحديد بالحولين تحديد إيجاب، لأنه قال بعد هذا: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾، ولكنه تحديد لقطع التنازع بين الزوجين إذا اشتجرا في مدة الرضاع، فجعل الحولين ميقاتاً لهما يرجعان إليه عند الاختلاف، فإن أراد الأب أن يفطمه قبل الحولين، ولم ترض الأم، لم يكن له ذلك، وكذلك لو كان على عكس هذا، فإن اجتمعا قبل الحولين فطمها، هذا هو الصحيح،

(1) الرسالة، الشافعي: ص: 598-600.

وهو قول ابن عباس في رواية علي بن أبي طلحة والثوري وابن جريج. وقال آخرون: المراد بهذه الآية: الدلالة على أن الرضاع ما كان في الحولين، وأن ما بعد الحولين من الرضاع لا يحرم، وهو قول علي وعبد الله وابن عباس وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري ومذهب الشافعي: فإن عنده التحريم الحاصل بالرضاع يتعلق بالحولين، وبعد الحولين لا يحصل التحريم بالرضاع. وعند أبي حنيفة: تتقدر مدة حصول التحريم بالإرضاع بثلاثين شهراً. والآية حجة للشافعي على قول هؤلاء، لأن الله تعالى حكم الرضاع بالحولين، فدلّ على أن ما زاد على الحولين لا حكم له⁽¹⁾.

ومن أمثلة ما عرض فيه الواحدي لمذاهب الفقهاء ورجّح بينهم، واحتجّ لمذهبه في تفسيره (الوسيط): ما ذكره عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمِنْ فَتَنِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: 25]، حيث قال: وأفاد التقييد بالمؤمنات: أنه لا يجوز التزوج بالأمة الكتابية. وهذا قول مجاهد وسعيد والحسن، ومذهب مالك والشافعي. وعند أبي حنيفة: يجوز التزوج بالأمة الكتابية، والآية حجة عليه. وعلى هذا النحو نجد الواحدي يعرض للمذاهب الفقهية، ويرجّح بينها بما يراه من مرجّحات، وغالباً ما تكون تلك المرجّحات منبثقة من دلالة السياق، أو من فهم النص، في ضوء معطيات اللغة والنحو، ولا يخفى رسوخ قدم الواحدي في تلك المجالات⁽²⁾.

من هذا الاستعراض نلمس مدى تأثر الواحدي بالإمام الشافعي من خلال تصريحه بحجّة الإمام الشافعي فيما ذهب إليه.

المطلب الثاني: تأثر الإمام الكيا لهراسي بالإمام الشافعي في كتابه: (أحكام القرآن). يذكر مدى تأثره بالإمام الشافعي واضحاً في مقدمة كتابه: (أحكام القرآن)، فيقول: (أشرح فيه ما انتزعه الشافعي رضي الله عنه من أحد الدلائل في غوامض المسائل، وضممت

(1) الواحدي ومنهجه في التفسير، المهدي: ص: 364، نقلاً عن تفسير (الوسيط): 499/1.

(2) الواحدي ومنهجه في التفسير، المهدي: ص: 365، نقلاً عن تفسير (الوسيط): 140 مخطوطة أحمد الثالث.

إليه ما نسجته على منواله، على قدر طاقتي وجهدي، ومبلغ وسعي وجهدي⁽¹⁾. وهو تصريح واضح في تأثر الكيا لهراسي بالإمام الشافعي، وأنه ملتزم بمنهجه العلمي في تفسيره لأحكام القرآن.

وأختار مثلاً لهذا التأثير في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ [المائدة: 4]، قال الكيا لهراسي: ذكروا في الطيبات قولين: أحدهما: أنها معنى الحلال، وذلك أنه ضد الطيب وهو الخبيث، والخبيث حرام، فإذا الطيب هو الحلال، والأصل فيه الاستلذاذ، فيشبه الحلال في انتفاء المضرة منهما جميعاً.

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ [المؤمنون: 51]، بمعنى: الحلال، وقال: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ﴾ [الأعراف: 157]، وهي المحرمات. وهذا فيه بُعد من وجه؛ فإنه إن كان الطيب بمعنى الحلال، فتقديره: يسألونك ماذا أحل لهم؟ قل أحل لهم الحلال، فيكون معناه: إعادة العبارة عما سألوا عنه من غير زيادة بيان، فيكون بمثابة من يقول: يسألونك ماذا أحل لهم؟ قل أحل لهم ما أحل لكم، وهو لا يليق ببيان صاحب الشريعة.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ [المؤمنون: 51]، ليس المراد به الحلال فقط. وكذلك قوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾ [الأعراف: 157]، ومعنى الجميع: ما يستطاب من المأكولات، ليس أنه التعبير عن نفس الشيء. وأبان بذلك أنه مناقضة اليهود الذين أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿فَيُظْلَمُونَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: 160]، فقال مخبراً عن هذا الدين: إن هذا الدين يحل لهم الطيبات، ويتضمن التسهيل، ودفع الإصر والأغلال التي كانت على المتقدمين. وهذا حسن في إبانة معنى الآية على خلاف ما قالوه من المعنى الآخر.

ولما كان كذلك: قال الشافعي: أبان الله تعالى أنه أحل الطيبات، والطباع فيما يستطاب من الأشياء واستخبائها مختلفة، فوجب اعتبار حال فريق من الفرق الذين بُعث

(1) أحكام القرآن، الكيا لهراسي: 20/1.

الرسول إليهم، فإنه صلى الله عليه وسلم بُعث إلى أمم مختلفة المهمل والأخلاق والطباع، ولا يمكن اعتبار استطابة الأمم على اختلافها، فجعلت العرب الذين هم قوم رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلاً، وجعل من عداهم تبعاً لهم، فكل ما تستطيه العرب هو حلال كالثعلب والضب، وما لا فلا، فبيّن الشافعي علّة حلّ لحم الضبّ، فإن الضبّ مستطاب عند العرب، وإن كان لا تشتهيه نفوس العجم، فهذا تمام ما أردنا بيانه من هذا المعنى⁽¹⁾.

المطلب الثالث: تأثّر الإمام فخر الدين الرازي بالإمام الشافعي في تفسيره الكبير: (مفاتيح الغيب).

فهو حين يستعرض آراء الفقهاء في مسألة آية أحكام فإنما يستفتحها بقول الإمام الشافعي، مظهراً حجته وأدلته، ثم يقارن رأيه بالآراء الفقهية الأخرى. كما في المسائل الفقهية المستنبطة من سورة (الفاتحة)، فيذكر في المسألة الثانية منها قوله: قال الشافعي رحمه الله: قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة، فإن ترك منها حرفاً واحداً وهو يحسنها لم تصح صلاته، وبه قال الأكثرون، وقال أبو حنيفة: لا تجب قراءة الفاتحة⁽²⁾. وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَسِرَّ مِنْ أَلْهَدَى﴾ [البقرة: 196]، فيذكر في المسألة الثانية منها قوله: قال الشافعي رضي الله عنه: دم التمتع دم جبران الإساءة، فلا يجوز له أن يأكل منه، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه: إنه دم نسك ويأكل منه، حجة الشافعي من وجوه.. ثم ساق أربعة وجوه أيّد فيها قول الشافعي، وختم به الكلام مؤكداً⁽³⁾.

المطلب الرابع: تأثّر الإمام أبي بكر الرازي الجصاص الحنفي بالإمام الشافعي في كتابه: (أحكام القرآن).

(1) أحكام القرآن، الكيا لهراسي: 52-50/3.

(2) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي: 194/1.

(3) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، الرازي: 166/3.

والمتتبع لكتابه هذا يجده كثيراً ما يستشهد بأقوال الشافعي، ويوردها إما لتأييدها إن وافقت رأيه، وإما لردّها ومناقشتها وتأييد رأيه وحجته، من خلال استعراضها واستعراض سواها من أقوال الأئمة؛ كمالك وأحمد وغيرهما، باعتباره حنفي المذهب. وأضرب على هذا مثالين متتاليين:

المثال الأول: في باب تحريم الخنزير: قال الجصاص: وقد اختلف الفقهاء في جواز الانتفاع بشعر الخنزير؛ فقال أبو حنيفة ومحمد يجوز الانتفاع به للخرز، وقال أبو يوسف أكره الخرز به، وروي عنه الإباحة، وقال الأوزاعي: لا بأس أن يخاط بشعر الخنزير، ويجوز للخرز أن يشتريه ولا يبيعه، وقال الشافعي: لا يجوز الانتفاع بشعر الخنزير. قال أبو بكر (أي: الجصاص): لما كان المنصوص عليه في الكتاب من الخنزير لحمه، وكان ذلك تأكيداً لحكم تحريمه على ما بيّننا جاز أن يقال: إن التحريم قد يتناول الشعر وغيره، وجائز أن يقال: إن التحريم منصرف إلى ما كان فيه الحياة منه مما لم يأخذه منه، فأما الشعر فإنه لما لم يكن فيه حياة لم يكن من أجزاء الحي، فلم يلحقه حكم التحريم، كما بيّننا في شعر الميتة، وإن حكم المدكّي والميتة في الشعر سواء، إلا من أباح الانتفاع به من أصحابنا، فذكر أنه إنما أجازته استحساناً، وهذا يدل على أن التحريم قد تناول الجميع عندهم، بما عليه من الشعر، وإنما استحسنا إجازة الانتفاع به للخرز دون جواز بيعه وشرائه⁽¹⁾.

ويلاحظ في تحليل رأي الجصاص في المسألة بيان وجه التحريم، وتعليقه في مذهب الشافعي أولاً، من حيث الأخذ بظاهر النص، ثم تعليل وجه الإباحة في مذهب الحنفية استحساناً.

المثال الثاني: وقال الشافعي رحمه الله تعالى في كتاب (الرسالة): يحتمل أن تكون آية المواريث ناسخة للوصية، ويحتمل أن تكون ثابتة معها، فلما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق مجاهد وهو منقطع أنه قال: (لا وصية لوارث)، استدللنا بما روي عن النبي

(1) أحكام القرآن، الجصاص: 124/1.

صلى الله عليه وسلم من ذلك على أن الموارث ناسخة للوصية للوالدين والأقربين مع الخبر المنقطع.

قال أبو بكر (أي الجصاص): قد أعطى القول باحتمال اجتماع الوصية والميراث، فإذاً ليس في نزول آية الميراث ما يوجب نسخ الوصية للوارث، فلم تكن الوصية منسوخة بالميراث، لجواز اجتماعهما، والخبر لم يثبت عنده، لأنه ورد من طريق منقطع، وهو لا يقبل المرسل، ولو ورد من جهة الاتصال والتواتر لما قضى به على حكم الآية، إذ غير جائز عنده نسخ القرآن بالسنة، فوجب أن تكون الوصية للوالدين والأقربين ثابتة بالحكم غير منسوخة، إذ لم يرد ما يوجب نسخها. قال الشافعي: وحكم النبي صلى الله عليه وسلم في ستة مملوكين أعتقهم رجل لا مال له غيرهم، فجزأهم النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أجزاء، فأعتق اثنين، وأرق أربعة، والذي أعتقهم رجل من العرب، والعرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبين العجم، فأجاز لهم النبي صلى الله عليه وسلم الوصية، فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة بطلت للعبيد المعتقين، لأنهم ليسوا بقرابة للميت، وبطلت وصية الوالدين.

قال أبو بكر (أي الجصاص): هذا كلام ظاهر الاختلال منتقض على أصله؛ فأما اختلاله فقوله: إن العرب إنما تملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم، وهذا خطأ، من قبل أنه جائز أن تكون أمه أعجمية، فيكون أقرباؤه من قبل أمه عجماً، فيكون العتق الذي أوقعه المريض وصية لأقربائه، ومن جهة أخرى: أنه لو ثبت أن آية الموارث نسخت الوصية للوالدين والأقربين، فإنما نسختها لمن كان منهم وارثاً، فأما من لا يرث منهم، فليس في إثبات الميراث لغيره ما يوجب نسخ وصيته، وأما انتقاضه على أصله، فإنما يجابه نسخ الوصية للأقربين بخبر عمران بن حصين في عتق المريض لعبيده، ومن أصله أن السنة لا تنسخ بالقرآن⁽¹⁾.

ويلاحظ هنا في تحليل الجصاص للمسألتين إثبات حجة مذهبه، ومناقشة مذهب الشافعي، من خلال أصول مذهبه، لكننا لو تتبعنا أصل المسألة في مذهب الشافعية لوجدناها تسير وفق قواعد المذهب وأصوله، وهكذا شأن أوجه الترجيح، ومناقشة الآراء في الفقه المقارن.

(1) أحكام القرآن، الجصاص: 166/1.

المطلب الخامس: تأثر الإمام ابن العربي المالكي بالإمام الشافعي في كتابه:
(أحكام القرآن).

ونجد الإمام ابن العربي المالكي في (أحكام القرآن) يستعرض أقوال الشافعي ويناقش اجتهاداته، فتارة يؤيده إذا ما وافق رأيه، وتارة أخرى يقر بعلمه، ويعترف بفضله، ويقدم رأيه على غيره، ولو كان رأي إمامه، وتارة ثالثة يرد رأيه بما عُرف عنه من شدة وقسوة في رد رأي مخالفه. وأستعرض لهذه الحالات الثلاث بالأمثلة المتوالية:

المثال الأول: المسألة الثانية عشرة: قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ لَا تَعُولُوا﴾ [النساء: 3]، اختلف الناس في تأويله على ثلاثة أقوال: الأول: ألا يكثروا عيالكم، قاله الشافعي، الثاني: ألا تضلوا، قاله مجاهد، الثالث: ألا يميلوا، قاله ابن عباس والناس. وقد تكلمنا عليه في رسالة: (ملحئة المتفقهين) بشيء لم نر أن نختصره ههنا. قلنا: أعجب أصحاب الشافعي بكلامه هذا، وقالوا: هو حجة لمنزلة الشافعي في اللغة، وشهرته في العربية، والاعتراف بالفصاحة، حتى لقد قال الجويني: هو أفصح من نطق بالضاد، مع غوصه على المعاني، ومعرفته بالأصول؛ واعتقدوا أن معنى الآية: فانكحوا واحدة إن خفتهم أن يكثروا عيالكم، فذلك أقرب إلى أن تنتفي عنكم كثرة العيال. قال الشافعي: وهذا يدل على أن نفقة المرأة على الزوج. وقال أصحابه: لو كان المراد بالوعول ههنا لم تكن فيه فائدة؛ لأن الميل لا يختلف بكثرة عدد النساء وقِلَّتِهِنَّ، وإنما يختلف بالقيام بحقوق النساء؛ فإنهن إذا كثرن تكاثرت الحقوق. قال ابن العربي: كل ما قال الشافعي، أو قيل عنه، أو وُصِفَ به، فهو كله جزء من مالك، ونغبة من بحره، ومالك أوعى سمعاً، وأثقب فهماً، وأفصح لساناً، وأبرع بياناً، وأبدع وصفاً، ويدلك على ذلك مقابلة قول بقول في كل مسألة وفصل⁽¹⁾.

(1) أحكام القرآن، ابن العربي: 339/1.

المثال الثاني: المسألة الثامنة في قوله تعالى: ﴿الَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء: 23]: اختلف فيه على ثلاثة أقوال: الأول: أن الدخول هو الجماع، قاله الطبري والشافعي، الثاني: وقالت طائفة أخرى: هو التمتع من اللبس أو القبل، قاله مالك وأبو حنيفة. الثالث: أنه النظر إليها بشهوة، قاله عطاء وعبد الملك بن مروان، وهي مسألة خلاف قد ذكرناها. وجملة القول فيها ان الجماع هو الأصل، ويُحمل عليه اللبس لأنه استمتع مثله، يحل بحله، ويحرم بحرمة، ويدخل تحت عمومها، كما يبيناه قبل هذا⁽¹⁾.

المثال الثالث: المسألة الثالثة عشرة: في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّون مِن نِّسَابِهِمْ رِزْقٌ مِّن رَّبِّكَ أَشْهُبٌ فَأَوَّوْا۟ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُوٌّ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 234]: قال أصحاب الشافعي: هذه الآية بعمومها دليل على صحة إيلاء الكافر. قلنا: نحن نقول بأن الكفار مخاطبون بفروع الشرع بلا خلاف فيه عند المالكية، ولكن لا عبرة به عندنا بفعل الكافر حتى يُقَدَّم على فعله شرط اعتبار الأفعال، وهو الإيمان، كما لا ينظر في صلاته حتى يُقَدَّم شرطها؛ لأن زوجته إن قدّرت مسلمة لم يصح بحال، وإن قدّرت كافرة فما لنا ولهم؟ وكيف ننظر في أنكحتهم؟ ولعل المولى فيها هي الخامسة أو بنت أخيه أو أخته؛ فهذا لغو من قول الشافعي، ولا يلتفت إليه⁽²⁾.

وخلاصة الأمر أن كل من أتى بعد عصر الشافعي من المفسرين قد تأثر به أيما تأثر، خاصة ممن تخصّص في تفسير آيات الأحكام، إذ هو جمع بين الفقه والتفسير، وقد رأينا أن الإمام الشافعي رحمه الله تعالى أستاذ متخصص في فنيهما، وإمام حجة لمن بعده بهما.

(1) أحكام القرآن، ابن العربي: 400/1.

(2) أحكام القرآن، ابن العربي: 207/1.

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج المستفادة، والتوصيات المقترحة.

أولاً: أهم النتائج المستفادة:

1. الاهتمام بالأسانيد في التفسير بالرواية؛ أما النص القرآني فقوّته في قطعية ثبوته، بينما يتعين الاهتمام بالإسناد في أمر الحديث، إذ العناية بالسند؛ صحة وقوة وحجية لا يقل أهمية عن صحة وقوة دلالة النص ومفهومه ومنطوقه، من هنا تأتي مقولة (إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي)، عنواناً عريضاً وقيداً واضحاً في تحديد آلية الاحتجاج، وتوضيح منهجية الاستدلال، وكان الإسناد من الدين بمعنى: أن الخبر الضعيف غير المسند لا يلتفت إليه، ولا يقوى على الاحتجاج به.
2. رجوع الإمام الشافعي إلى ديوان العرب في تفسير بعض مفردات القرآن يؤكد على أهمية اللغة في فهم النص وتحليله، والشافعي قد أوتي باعاً في العربية لا يشق له غبار فيه، وهنا يؤكد على مهمة عنصر اللغة لدى المفسر والفقيه والأصولي؛ شعراً ونثراً وتعبيراً وقواعد، كملكة رئيسة، وأداة هامة، وركن أساس، لضبط استنباط الأحكام وتحليلها.
3. وضوح المنهجية العلمية التي تميّز بها سلفنا الصالح وأئمتنا الأعلام، في وضع قواعد راسخة وأصول ثابتة لآلية الاجتهاد والاستنباط، فلم يكن علمهم مزاجاً عابراً، أو نزوة طارئة، أو قولاً بالهوى، إنما تهطل من معين فيّاض، نابع عن منهج ثابت المعالم، واضح الأهداف، محدد في الآليات، مقيد في الأدوات.
4. بيان أدب الحوار والمحاكاة والترجيح، وهو خلاصة ما ينبغي الوصول إليه والوقوف عليه، فما فاز من فاز إلا بالأدب، والعكس صحيح، وهذا ما يلزم الطالب والعالم في كل عصر وزمان، أن يتمثّل أدب هؤلاء الأعلام في حوارهم ونقاشهم وخلافهم في المسائل، ونتائجهم في الاجتهاد، فالكل يهدف إلى غاية واحدة، وهي إظهار حكم الشارع في المسألة، قال تعالى: ﴿وَلِكُلِّ وُجْهٌ هُوَ مُوَلِّيًا﴾ [البقرة: 148]، ولا

يعكّر صفو هذه الغاية الاختلاف في النتائج الموصلة إليها، بل إن جامع ما يسعى إليه أهل العلم هو تحري حكم الله تعالى في القضايا المختلف فيها بغاية من الأدب والصدق والإخلاص.

ثانياً: التوصيات المقترحة:

1. الاهتمام بدراسة منهجية الأئمة الأعلام في أصول الاستنباط والاجتهاد، واعتماد تقاريرها في مناهج كليات الشريعة والدراسات الإسلامية، في مقاومة ما يشاع في بعض الأوساط غير العلمية من التصدي لإصدار الفتاوى والأحكام على غير بصيرة ودراية، وانتشار أنصاف المتعلمين والمتفقيين الذين يقدّمون أحكام الدين للعامة بغير منهجية، إلا منطق الجهل والهرء، حين يهرفون بما لا يعرفون.
2. التركيز على إظهار أن معنى اختلاف الأئمة في أقوالهم، وتباين آرائهم في مذاهبهم، إنما ينبع من الفهم والتحليل النابع عن منهجية علمية واضحة المعالم، لا على أنه مجرد خلاف نابع عن نزعة رأي، أو نظرة مزاج، تصيب هنا وتزلّ هناك. يؤكد هذا تناقل أهل العلم للمقولة المشهورة: (إجماعهم حجة قاطعة، واختلافهم رحمة واسعة).
3. تفعيل مراكز البحث العلمي، وتنشيط طلاب الدراسات العليا في السعي لكشف اللثام عن المخطوطات المتعلقة بالتفسير والفقه، والعناية بها دراسة وتحقيقاً وإخراجاً، خدمة للعلم وأهله وطلابه.

هذا وبالله تعالى التوفيق.

وصلّى الله وسلّم وبارك على معلّم الناس الخير، نبينا وحبيبنا محمد، وعلى آله وصحبه، وتابعيه بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

ثبت المراجع

1. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. 1430هـ_2009م. **أحكام القرآن**. صيدا _ بيروت. المكتبة العصرية.
2. أبو زهرة، محمد. 1948م. **الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه**. القاهرة. دار الفكر العربي.
3. البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. 1424هـ_2004م. **صحيح البخاري**. صيدا. بيروت. المكتبة العصرية.
4. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. 1391هـ_1971م. **مناقب الشافعي**. ط. 1. تحقيق السيد أحمد صقر. القاهرة.
5. الدقر، عبد الغني. 1396هـ_1976م. **الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر**. ط. 2. سلسلة أعلام المسلمين (2). دمشق. دار القلم.
6. الرازي الجصاص، الإمام أبو بكر أحمد بن علي. 1335هـ. **أحكام القرآن**. طبعة مصورة عن الطبعة الأولى في مطبعة الأوقاف الإسلامية. دار الخلافة العلية. بيروت. دار الكتاب العربي.
7. الرازي، الإمام محمد فخر الدين بن ضياء الدين عمر المشتهر بخطيب الري. 1410هـ_1990م. **تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب**. بيروت. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
8. سلسلة الدراسات الإسلامية، 1422هـ_2001م. **الإمام الشافعي فقيهاً ومجتهداً**. ط. 1. بيروت. دار التقريب بين المذاهب الإسلامية.
9. الشافعي، الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس. 1393هـ_1973م. **الأم**. ط. 2. تحقيق محمد زهري النجار. بيروت. دار المعرفة للطباعة والنشر.

10. الشافعي، الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس. 1370هـ-1951م. **أحكام القرآن**. جمع الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي. تعريف محمد زاهد الكوثري. تحقيق وعناية وتصحيح عبد الغني عبد الخالق.
11. الشافعي، الإمام المطلب محمد بن إدريس. 1399هـ-1979م. **الرسالة**. ط. 2. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة. مكتبة دار التراث.
12. الشورى، مجدي بن منصور بن سيد، 1416هـ-1995م. **تفسير الإمام الشافعي**، ط. 1. بيروت. دار الكتب العلمية.
13. الطبري الكيا لهراسي، عماد الدين بن محمد. **أحكام القرآن**. تحقيق موسى محمد. القاهرة. مطبعة حسان.
14. القزويني الرافي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد. 1428هـ-2007م. **شرح مسند الشافعي**. ط. 1. تحقيق وائل محمد زهران. الدوحة، قطر. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.
15. القشيري النيسابوري، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج. 1421هـ-2001م. **صحيح مسلم**. ط. 1. بيروت. دار الكتب العلمية.
16. مالك بن أنس. الإمام. 2005م. **الموطأ**، شرح محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة. دار الحديث.
17. المهدي، د. جودة محمد محمد. 1978م. **الواحد ومنهجه في التفسير**، لجنة التعريف بالإسلام. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. جمهورية مصر العربية. وزارة الأوقاف.

تمّ البحث بحمد الله تعالى وتوفيقه

أهل الرأي وأهل الحديث في ميزان الإمام الشافعي

د. مجدي عزالدين حسن سعد¹

ملخص

واجه الإمام الشافعي الخلاف الذي كان دائراً بين أهل الرأي وأهل الحديث: حيث انطلق الاتجاه الأخير من الموروث الإسلامي ودعا إلى اعتماده أصلاً وحيداً للحكم على الأشياء، في مقابل الاتجاه الأول الذي انطلق من الرأي وأعتبره الأصل الذي يجب اعتماده، سواء في الحكم على ما استجدَّ من مشاكل وقضايا أو في فهم الموروث الإسلامي نفسه. وكانت ستكون النتائج خطيرة لو استمر هذا الخلاف: فلقد كان الحديث يتضخم بالوضع تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعياً، وكان الرأي يتضخم هو الآخر بالذهاب بعيداً مع افتراضاته النظرية. وإذن، كان لابد من التأسيس النظري لمجموعة قواعد ومبادئ وأصول يلتزم بها الكل، تجعل حداً للحاجة إلى وضع الحديث وتقنن الرأي عند حدود معينة. وتلك هي المهمة التي قام بها الإمام الشافعي. في حدود ما رسمه الإطار السابق، تهدف هذه الورقة البحثية إلى تبيان الكيفية والآلية التي أتبعها وعالج بواسطتها الإمام الشافعي أصول الخلاف الذي استفحل بين أهل الرأي وأهل الحديث. وسيقوم الباحث بمعالجة هذا الموضوع منهجياً من خلال الوقوف على طريقة أهل الحديث وتحديداً من خلال الإمام مالك بن أنس (ت179هـ)، والوقوف على طريقة أهل الرأي والقياس وتحديداً من خلال الإمام أبو حنيفة النعمان (ت150هـ) ومن ثم سيحجب الباحث على التساؤل التالي: كيف تعاطى الإمام الشافعي مع ما كان مستفحلاً من خلاف بين المدرستين؟ وهو الأمر الذي يلقي الضوء على عظم اجتهاده والذي كان له أكبر الأثر في مسيرة الفكر الإسلامي بعامة والفقهاء الإسلامي بخاصة.

1 قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة النيلين، الخرطوم، السودان.

مقدمة:

نحن هنا غير معنيون بسرد (المضمون) الفقهي عند الإمام الشافعي وتعيين مسائل اتفاهه واختلافه مع فقه مدرسة أهل الحديث وفقه مدرسة أهل الرأي، وإنما البحث مُعنى بالدرجة الأولى بتبيان طريقة التفكير الفقهي* عند الإمام الشافعي ومدى اتفاهه واختلافها عما كان سائداً قبلها من طرائق نظر فقهية وتحديداً عند مدرستي أهل الحديث وأهل الرأي. وبطريقة أخرى: تهتم هذه الورقة البحثية بتبيان طريقة الإنتاج النظري في الفقه الإسلامي والتي وضع أسسها وأصولها الإمام الشافعي، والكيفية والآلية التي أتبعها وعالج بواسطتها الإمام الشافعي أصول الخلاف الذي استفحل آنذاك بين أهل الرأي وأهل الحديث.

واجه الإمام الشافعي الخلاف الذي كان دائراً بين أهل الرأي وأهل الحديث: حيث انطلق الاتجاه الأخير من الموروث الإسلامي ودعا إلى اعتماده أصلاً وحيداً للحكم على الأشياء، في مقابل الاتجاه الأول الذي انطلق من الرأي وأعتبره الأصل الذي يجب اعتماده، سواء في الحكم على ما استجدَّ من مشاكل وقضايا أو في فهم الموروث الإسلامي نفسه. وكانت ستكون النتائج خطيرة لو استمر هذا الخلاف: فلقد كان الحديث يتضخم بالوضع تحت ضغط الحاجة إلى تغطية المسائل المستجدة واقعياً، وكان الرأي يتضخم هو الآخر بالذهاب بعيداً مع افتراضاته النظرية. وإذن، كان لابد من التأسيس النظري لمجموعة قواعد ومبادئ وأصول يلتزم بها الكل، تجعل حداً للحاجة إلى وضع الحديث وتقنن الرأي عند حدود معينة. وتلك هي المهمة التي قام بها الإمام الشافعي.

في حدود ما رسمه الإطار السابق، تهدف هذه الورقة البحثية إلى تبيان الكيفية والآلية التي أتبعها وعالج بواسطتها الإمام الشافعي أصول الخلاف الذي استفحل بين أهل الرأي وأهل الحديث. وسيقوم الباحث بمعالجة هذا الموضوع منهجياً من خلال الوقوف على طريقة أهل الحديث وتحديداً من خلال الإمام مالك بن أنس (ت179هـ)، والوقوف على طريقة أهل الرأي والقياس وتحديداً من خلال الإمام أبو حنيفة النعمان (ت150هـ) ومن ثم سيجيب الباحث

* نقصد بالتفكير الفقهي عند الشافعي: البناء النظري للفقه الذي قام بوضع أصوله وقواعده الأولى الإمام الشافعي، والذي عُرف فيما بعد بـ (علم أصول الفقه).

على التساؤل التالي: كيف تعاطى الإمام الشافعي مع ما كان مستفحلاً من خلاف بين المدرستين؟ وهو الأمر الذي يلقي الضوء على عظم اجتهاده والذي كان له أكبر الأثر في مسيرة الفكر الإسلامي بعامة والفقهاء الإسلامي خاصة.

بين أهل الرأي وأهل الحديث:

ارتبط تطور الفقه الإسلامي بتطور حياة المسلمين خاصة بعد اتساع الفتوحات حيث أصبحت الدولة الإسلامية مترامية الأطراف، وتشعبت الحياة المادية والاجتماعية للمسلمين وتعددت. مما استلزم بدوره مواكبة الفقه لواقع من أهم سماته أنه متجدد ومتغير باستمرار. لذلك واجه العقل الإسلامي آنذاك المشكلة المتمثلة في التساؤل التالي: ما العمل مع ما استجد من وقائع الحياة والتي لا تقف عند حد من جهة، وتناهي المأثور الديني من الجهة الأخرى؟

برز في الحياة الدينية والفكرية منهجان في كيفية التعاطي مع السؤال السابق: المنهج الأول يعتمد بشكل أساسي على العقل، وعلى ذلك فهو منهج عقلي. والمنهج الثاني يتأسس على النقل، وعلى ذلك فهو منهج نقلي. وهو الأمر الذي يؤرخ للبدايات الأولى التي توضح لنا كيفية نشوء ثنائية العقل/النقل، أو ما يُعرف بإشكالية المعقول/المنقول، وهو ما عُبر عنه على مستوى مؤسسة الفقه بمدرسة الرأي ومدرسة الحديث. فالمدرسة الأولى اعتمدت العقل كمصدر أول للتشريع الإسلامي في مقابل الثانية التي اعتمدت النقل كمصدر أساسي للتشريع.

ارتبطت مدرسة أهل الرأي بالعراق وتحديداً الكوفة التي مثلت المركز الرئيسي لها، وقد تأثرت كبير الأثر بمسلك الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود الذي أرسله عمر بن الخطاب إلى الكوفة ليعلم أهلها أمور دينهم، ولذلك تعتبر مدرسة ابن مسعود النواة الأساسية لمدرسة أهل الرأي. وبجانب ابن مسعود نجد عدد من الصحابة انطلق أيضاً من الرأي وأعتبره الأصل الذي يجب اعتماده، سواء في الحكم على ما استجد من مشاكل وقضايا أو في فهم الموروث الإسلامي نفسه، ويأتي على رأسهم عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب رضي الله عنهما. وأصحاب مدرسة الرأي يقولون "باجتهاد الرأي في المسائل التي ليس لها حكم معروف، وبالقياس والاستحسان. ويضعون الأحكام لما يحدث من الأشياء ويشترطون في الأحاديث أن

يرويهها جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جماعة كذلك. ويقدمون القياس الجلي على خبر الواحد. ولا يقبلون خبر الواحد فيما يكثر وقوعه وتعم به البلوى. ويشترطون ألا يعمل راويه بخلافه، فإن عمل بخلافه يثير احتمال وجود حديث ناسخ له"¹

وقد سمي أهل الحديث أصحاب مدرسة الرأي ب(الرأييون) لإكثارهم من (الرأي) لو كان كذا، وأخذوا عليهم ميلهم إلى افتراض المسائل قبل أن تقع. وعلى ذلك وصف فقهم على أنه (فقه تقديري) ويقصد بالفقه التقديري: لجوء المجتهد إلى وضع الأحكام الشرعية لما لم يقع بعد من المسائل والنوازل، وهو الأمر الذي يعني "الفتوى في مسائل لم تقع، ويفترض وقوعها، وقد كثر هذا النوع من الفقه عند أهل القياس والرأي من الفقهاء، لأنهم إذ يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة، يضطرون إلى فرض وقائع، لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل للأحكام في مسارها واتجاهها فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد، وقد أكثر أبو حنيفة من ذلك، إذ أكثر من القياس، واستخراج العلل من ثانيا النصوص وما يلابسها، حتى لقد أدعى أنه وضع ستين ألف مسألة، وقيل وضع ثلاثمائة ألف مسألة"² ولقد جاء في تاريخ بغداد أنه "عندما نزل قتادة الكوفة وقام إليه أبو حنيفة، قال له: يا أبا الخطاب ما تقول في رجل غاب عن أهله أعواماً، فظنت امرأته أن زوجها مات، فتزوجت، ثم رجع زوجها الأول، ما تقول في صداقها؟ وكان قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: أن حدث بحديث ليكذب، ولئن قال برأي نفسه ليخطئن، قال قتادة: "ويحك، أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا، قال: فلم تسألني عما لم يقع؟ قال أبا حنيفة إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه، والخروج منه"³

¹ عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت، ص72

² محمد أبو زهرة، أبو حنيفة حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1947م، ص258

³ تاريخ بغداد، ج13، ص348، نقلاً عن: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق الذكر، ص259

وعلى ذلك يعتبر الإمام أبو حنيفة* (80هـ . 150هـ) أكثر أهل الرأي لجوءاً إلى افتراض النوازل والمسائل وتقدير الحكم الشرعي لها، وقد لُقّب أبي حنيفة ب(الإمام الأعظم) وب(فقيه العراق) وب(إمام أهل الرأي) وب(مخ العلم). وقد أخذ الشافعي علم أبي حنيفة بواسطة تلميذه محمد بن الحسن الشيباني . مدوّن فقه الإمام أبي حنيفة وناسر مذهبه وكان حامل لواء مدرسة أهل الرأي في عصره . وعنه أخذ فقه مدرسة أهل الرأي وأصولها . وهو الذي قال فيه الشافعي : (ما ناظرت أحداً إلا تغير وجهه، ما خلا محمد بن الحسن). ويوضح لنا أبو زهرة الطريقة التي انتهجها الإمام أبو حنيفة في بناء مذهبه الفقهي، بقوله: " وضع أبو حنيفة مذهبه شورى بينهم، لم يستبد فيه بنفسه دونهم اجتهاداً منه في الدين، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقي مسألة مسألة، يقبلها ويسمع ما عندهم ويقول ما عنده، وينظرهم، حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول، حتى أثبت الأصول كلها"¹

جاء في كتاب تاريخ بغداد نقلاً عن أبي حنيفة ما نصه: " أخذ بكتاب الله، فإن لم أجد، فبسنة رسول الله (ص)، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله أخذت بقول الصحابة، أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فأما إذا انتهى الأمر . أو جاء . إلى إبراهيم، وابن الشعبي، وابن سيرين، والحسن، وعطاء وسعيد بن المسيب . وعدّد رجالاً . فقوم اجتهدوا . فاجتهد كما اجتهدوا"² وجاء في مناقب أبي حنيفة للموفق المكي ما نصه: " كلام أبي حنيفة أخذ بالثقة وفرار من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلح عليه أمورهم، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمضي له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه، ثم يقيس عليه ما دام القياس سائغاً، ثم

* ولد أبو حنيفة في خلافة الأموي عبد الملك بن مروان وتوفي في خلافة العباسي أبي جعفر المنصور . وعلى ذلك يكون قد قضى معظم أيام حياته في عهد الدولة الأموية وتوفي في أول خلافة الدولة العباسية .

¹ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره . آراؤه وفقهه، مرجع سابق الذكر، ص 213

² تاريخ بغداد، ج 13، ص 368، نقلاً عن: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق الذكر، ص 266

يرجع إلى الاستحسان، أيهما كان أوفق رجح إليه¹ وعلى ذلك تكون الأدلة الفقهية عند أبي حنيفة: الكتاب، والسنة، وقول الصحابي، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والعرف.

في المقابل نشأت مدرسة الحديث وترعرعت في الحجاز ومثلت المدينة المنورة مركزها الأساسي، ولذلك عرفت بمدرسة المدينة وعرفت أيضاً بمدرسة الحجاز. واستقت هذه المدرسة منهجها من الصحابة الذين تمسكوا بالرواية والحديث والأثر، وفي مقدمتهم: ابن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص، ومن التابعين: سعيد بن المسيب (ت 94هـ) وسعيد بن جبير (ت 95هـ). وكان من منهجهم التوقف عن الفتوى في كل مسألة لم ترد فيها آية أو حديث، والخلاصة أن هذه المدرسة حرصت على الأخذ بالحديث والآثار وتجنبت القياس والرأي. وبوسعنا القول بأن منهج أهل الحديث هو منهج نقلي وهو على ذلك منهج إتباعي يتقيد بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة. في حين أن منهج أهل الرأي هو منهج عقلي يُعمل الفكر استنباطاً واجتهاداً.

ومن أبرز أئمة مدرسة الحديث الإمام مالك بن أنس (93هـ. 179هـ) الذي يعتبر مؤسس المذهب المالكي وإمام مدرسة أهل الحديث، ولد وتوفي بالمدينة المنورة، جمع بين الفقه والحديث. قيل عنه: (لا يُفتى ومالك في المدينة)، أهم كتبه وأشهرها كتاب المؤطا. وهو أستاذ الإمام الشافعي حيث أخذ منه هذا الأخير "الحديث روايةً ودرايةً وما اتصل به من علم الجرح والتعديل ونحوه، وتلقى في حلقاته أصول مدرسة أهل الحديث"² ويعتبر الشافعي الإمام مالك أستاذه وشيخه الأول، وفي ذلك أخرج الحافظ بن عبد البر بسنده إلى الإمام الشافعي يقول: "إذا ذُكر العلماء فمالك النجم، وما من أحد آمن عليّ من مالك بن أنس. وأخرج أيضاً عن الشافعي قوله: "مالك بن أنس معلمي وعنه أخذت العلم"³

¹ المناقب، ج 1، ص 82، نقلاً عن: محمد أبو زهرة، أبو حنيفة، مرجع سابق الذكر، ص 266

² أكرم يوسف القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2003م،

ص 61

³ نفس المرجع السابق، بنفس الصفحة

وخلاصة العرض السابق: قبل الإمام الشافعي كانت ثمة مدرستين: مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث. الأولى ارتبطت في نشأتها بالحجاز وكانت المدينة المنورة مركزاً لها، والثانية نشأت في العراق واتخذت من الكوفة مركزاً لها. ويطرح سياق العرض السابق التساؤل التالي: لماذا كان الحجاز مهد لمدرسة الحديث وبالتالي محتضناً للنقل ومتشككاً إزاء العقل، ولماذا كان العراق مهد لمدرسة الرأي وبالتالي محتفياً بالعقل ومقدماً للقياس واجتهاد الرأي؟ ويجب أحد الباحثين بقوله: "كان من الطبيعي أن تنمو مدرسة الحديث في الحجاز عامة. وفي المدينة خاصة. لأن الحجاز مهد السنة، وموطن الصحابة الذين تلقوها وحملوها، كما كان من الطبيعي أن تزدهر مدرسة الرأي والعقل في العراق، لأن العراق بلد جديد في الإسلام، وهو بعيد عن موطن السنة، وله تراث قانوني وحضاري، فأهله محتاجون إلى ما يقنعهم، ولا بد في إقناعهم من الدليل والبرهان، ومن هنا أنفسح المجال أمام العقل والتفكير... ربما ساعد على ظهور هذا المذهب نمو المجتمع واتساعه، بجوار ما نجم من تأثر بالتفكير اليوناني الذي أخذ طريقه إلى المجتمع الإسلامي، فأعطى العقل إرادة قوية في البحث عن علل الأحكام وحكمة التشريع"¹

وسطية الإمام الشافعي:

جمع الشافعي في مذهبه بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث، وعلى ذلك اجتمع له فقه الحجاز وفقه العراق، حيث اجتمع له الفقه الذي يغلب عليه العقل والاستنباط من النصوص والقياس عليها وكذلك الفقه الذي يغلب عليه النقل والنص والأثر. وإن كنا نرى ترجيحه لفقه أهل الحديث على حساب أهل الرأي، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ضبط الرأي ووضع له موازين ومقاييس، وأوضح الكيفية التي نفهم بها مقصود النصوص من القرآن والسنة، وبوضعه لأصول الفقه يكون أول من وضع المبادئ الثابتة لصناعة الاستنباط وأصول التخريج. وإن كنا لا نتشكك في وقوف الشافعي على فقه أهل الحديث وفقه أهل الرأي، إلا أن ما أثير حول مسألة وسطية مذهبه بين أهل الحديث وأهل الرأي ظلت موضعاً للبحث

¹ أحمد الشرباصي، الأئمة الأربعة، دار الهلال، د.ت، ص 9-16

والاستقصاء من قبل الباحثين: فثمة وجهة نظر تذهب إلى أن الشافعي لم يتوسط بين أهل الرأي وأهل الحديث وإنما انتصر للثاني على الأول، وعلى ذلك يعتبر امتداداً لفقه مدرسة الحديث، يقول الفخر الرازي في كتابه مناقب الإمام الشافعي: "الناس كلهم كانوا قبل زمان الشافعي فريقين: أصحاب الحديث وأصحاب الرأي. وأما الشافعي فإنه كان عارفاً بسنة النبي (ص) محيطاً بقوانينها، وكان عارفاً بآداب النظر والجدل قوياً فيه، وكان فصيح اللسان قادراً على فهر الخصوم، فأخذ في نصرة أحاديث رسول الله (ص). وكان كل من أورد عليه سؤالاً أو إشكالاً أجاب عنه بأجوبة شافية كافية، فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أصحاب الحديث وسقط فقههم، وتخلص بسببه أصحاب الحديث من شبهات أصحاب الرأي"¹ فالواضح من هذا النص إدراج الفخر الرازي للشافعي ضمن أصحاب مدرسة الحديث. وهو الأمر الذي يؤكد الإمام أحمد بن حنبل بقوله: "لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث". ويقول أيضاً: "كانت أقضيئتنا أصحاب الحديث في أيدي أصحاب أبي حنيفة ما تُنزع، حتى رأينا الشافعي، فكان أفقه الناس في كتاب الله، وفي سنة رسول الله"² ومقولة ابن حنبل هذه إن دلت على شيء إنما تدل على أن الشافعي إنما كان في حقيقة الأمر يخوض معركته ضد أهل الرأي نصرة لأهل الحديث. وفي ذات السياق يورد الجابري وجهة نظره بقوله: "لقد كان الشافعي من حيث الموقف أميل إلى مالك، فهو من هذه الناحية ينتصر للحديث بل لقد كان أكثر تساهلاً في قبول الحديث من كثير من أهل الحديث، ولكنه كان من حيث المنهج أقرب إلى أبي حنيفة بسبب اعتماده (القياس) أصلاً من أصول التشريع"³ وفي ذات الاتجاه ذهب نصر أبو زيد إلى تأكيد انتماء الشافعي إلى مدرسة أهل الحديث "رغم اعترافه بمشروعية القياس، ذلك أنه كبل القياس بمجموعة من القيود أدت به في النهاية إلى أن يكون مجرد استناد غير مباشر إلى النصوص"⁴ فهو قد حرص على توسيع دائرة النص لتشمل السنة والإجماع من

¹ أكرم يوسف القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، مرجع سابق الذكر، ص 98

² نفس المرجع السابق، ص 6

³ محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، 1991م، ص 118

⁴ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1993م، ص 50

جانب، في الوقت الذي عمل فيه على تضيق دائرة الرأي والقياس من الجانب الآخر. ويظهر هذا الأمر بشكل واضح وجلي من خلال مؤلفات الشافعي، ففي كتاب اختلاف الحديث يقول الشافعي: " العلم من وجهين: إتباع واستنباط. والإتباع إتباع كتاب فإن لم يكن فسنة فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس وإذا قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلاً أن يقول بمبلغ اجتهاده ولم يسعه إتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه والله أعلم"¹ وهو الأمر الذي يوضح حسم الشافعي للجدال الدائر بين أهل الرأي وأهل الحديث وتحديدًا فيما يختص بسؤال الأسبقية: هل هي للعقل أم للنقل؟ فقد جعل الشافعي العقل (مثلاً في الاجتهاد والرأي والقياس) تابعاً للنقل ومسترشداً به. من جهة أخرى، يوضح لنا نص الشافعي السابق ترتيب مصادر التشريع كما يلي: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس. وفيما يلي تفصيل هذه الأدلة.

الدليل الأول: الكتاب

هو الدليل الأول من أدلة الأحكام، والمصدر الأول للتشريع الإسلامي. والقرآن قطعي من حيث وروده وثبوته ونقله إلينا، فكل ما وصل إلينا منه إنما هو عينه الذي أنزله الله على نبينا محمد. أما من حيث دلالة على الأحكام فمنها: " ما هو قطعي في دلالة على حكمه، ومنها ما هو ظني في ذلك. فالقطعي هو: الذي يدل على معنى يتعين فهمه منه من غير أن يكون قابلاً للتأويل، ولا دالاً على معنى آخر، ...، وأما الظني فهو ما يدل على معنى يحتمل التأويل، بأن يكون قابلاً للدلالة على غيره"²

¹ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، الأم، الجزء العاشر، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط5، 2008م، ص20

² عمر مولود عبد الحميد، حجية القياس في أصول الفقه الإسلامي، منشورات جامعة قارونس، بنغازي، 1988م، ص23-24

ويرسخ الشافعي في كتابه الرسالة لمبدأ عام يتمثل في قوله: " فليست تنزل بأحدٍ من أهل دين الله نازلةً إلاّ وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها"¹ ويربط ما بين الكتاب واللسان العربي، فيجعل فهم الأول متوقفاً على الإحاطة بالثاني، وهو ما استهل به الشافعي كتابه الرسالة تحت عنوان (كَيْفَ الْبَيَانُ؟) بقوله: "إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها. وأن فطرته أن يُخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العامُّ الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عم آخره. وعاماً ظاهراً يُراد به العامُّ ويدخله الخاصُّ، فيُستدلُّ على هذا ببعض ما خُوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يُراد به الخاصُّ. وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يُراد به غيرُ ظاهره. فكل هذا موجودٌ علمُه في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يُبين آخر لفظها منه عن أوله. وتكلم بالشيء تُعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، وتُسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتُسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة"²

يعرف الشافعي البيان بقوله: " البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع: فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خُوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدَّ تأكيد بيانٍ من بعضٍ. ومختلفة عند من يجهل لسان العرب"³ وينقسم البيان إلى:

1. منه: ما أبانه الله لخلقه نصّاً: وهو " ما أتى الكتابُ على غاية البيان فيه، فلم يحتاج مع التنزيل فيه إلى غيره"⁴ ومثاله فرض الصلاة والصيام والزكاة والحج. ومنه قوله تعالى: { شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر } سورة البقرة (185)

¹ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ص 20

² نفس المصدر السابق، ص 51-52

³ نفس المصدر السابق، ص 21

⁴ نفس المصدر السابق، ص 32

2. ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، وبَيَّن كيف هو على لسان نبيه: وهو ما فرضه الله في القرآن "فَبَيَّنَ رَسُولُ اللَّهِ عَنْ اللَّهِ: كيف فرضُهُ، وعلى من فرضُهُ، ومتى يزول بعضُهُ ويثبتُ ويجبُ"¹ كالفرائض والأحكام التي جاء ذكرها في القرآن مجملاً، وبينتها السنة النبوية قولاً وفعلاً. ومثال هذا النوع: الصلاة جاء فرضها في القرآن وتولت السنة النبوية تفصيل عدد ركعاتها ومواقيتها.. الخ. وكذلك الوضوء، في قوله تعالى: { إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وإن كنتم جنُباً فاطهروا } سورة المائدة (6)
3. ومنه: ما سنَّ رسول الله مما ليس لله فيه نصُّ حكمٍ، كقوله تعالى: { إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً } سورة النساء (103)، وقوله تعالى: { وأقيموا الصلاة واتوا الزكاة } سورة البقرة (43)، فقد بينت السنة الشريفة عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسُنَّها. وعدد الزكاة ومواقيتها.
4. ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه

الدليل الثاني: السنة

هي الأصل الثاني من أصول الفقه، والمصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وإذا كان القرآن كله قطعي الثبوت، فإن السنة منها القطعي ومنها الظني. والسنة في اللغة هي العادة والطريقة، وهي إما سنة محمودة أو سنة مذمومة. واصطلاحاً هي ما نُقل عن رسول الله (ص) من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير. ويستدل الشافعي في كتابه (جماع العلم) على حجية السنة من القرآن الكريم، ويذكر آيات من مثل: (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) الحشر: 7، (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) النساء: 65، (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) الأحزاب: 36، (من يطع الرسول فقد أطاع الله) النساء: 80

¹ نفس المصدر السابق، بنفس الصفحة.

ويستدل على حجيتها من السنة، في كتابه (جماع العلم) حيث يقول: " أخبرنا ابن عيينة، عن أبي النضر، عن عبيد الله بن أبي رافع، عن أبيه: أن رسول الله (ص) قال: " لا أعرفن ما جاء أحدكم الأمر، مما أمرت به أو نهيته عنه، وهو متكئ على أريكته، فيقول: ما ندري هذا، ما وجدنا في كتاب الله عز وجل اتبعناه"¹ " أخبرنا الدراوردي، عن عمرو بن أبي عمرو، عن المطلب بن حنطب: أن رسول الله (ص) قال: ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا تركت شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتمكم عنه"²

ويوضح الشافعي . في مواضع مختلفة من كتابه جماع العلم . ضرورة ومشروعية السنة بقوله: " لم أسمع أحداً نسبته للناس، أو نسب نفسه إلى علم يخالف في أن فرض الله عز وجل إتباع أمر رسول الله (ص)، والتسليم لحكمه، بأن الله جل ثناؤه لم يجعل لأحد بعده إلا إتباعه، وأنه لا يلزم قول بكل حال إلا بكتاب الله أو سنة رسوله (ص)، وأن ما سواهما تبع لهما. وأن فرض الله علينا، وعلى من بعدنا وقبلنا، في قبول الخبر عن رسول الله (ص) واحد لا يختلف، في أن الفرض والواجب قبول الخبر عن رسول الله (ص)"³ وقد أمرنا بإتباع ما أمر به، واجتناب ما نهى عنه، وفرض الله عز وجل ذلك في كتابه على خلقه، وما في أيدي الناس من هذا إلا ما تمسكوا به عن الله تبارك وتعالى، ثم عن رسوله (ص)، ثم عن دلالته"⁴ " فمن قبل عن رسول الله (ص) بفرض الله عز وجل قبل"⁵ ويؤكد على هذا الأمر أيضاً في كتابه الرسالة، بقوله: " وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله والانتهاة إلى حكمه. فمن قبل عن رسول الله بفرض الله قبل"⁶ ويقول في موضع آخر من الرسالة: " فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه: قبل عن رسول الله سنته، بفرض الله طاعة رسوله على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه. ومن قبل عن

¹ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب جماع العلم، الأم، الجزء التاسع، تحقيق وتخریج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء

للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط5، 2008م، ص47

² محمد بن إدريس الشافعي، كتاب جماع العلم، مصدر سابق الذكر، ص49

³ نفس المصدر السابق، ص5

⁴ نفس المصدر السابق، ص47

⁵ نفس المصدر السابق، ص43

⁶ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق الذكر، ص22

رسول الله فعن الله قِيلَ، لما افترض الله من طاعته¹ ويستهل كتابه (اختلاف الحديث) بالقول: "إن الله جل ثناؤه وضع رسوله موضع الإبانة لما افترض على خلقه في كتابه، ثم على لسان نبيه (ص). وإن لم يكن ما افترض على لسانه نصاً في كتاب الله فأبان في كتابه أن رسول الله (ص) يهدي إلى صراط مستقيم، صراط الله، ففرض على العباد طاعته، وأمرهم بأخذ ما آتاهم، والانتفاء عما نهاهم عنه"²

ويبين الشافعي وجوه الأحكام التي اشتملت عليها السنة ويحصرها في ثلاثة وجوه: الأول: ما يأتي منها موافقاً ومؤيداً لما جاء به القرآن الكريم. ومن أمثلة ذلك ما رواه النسائي أن الرسول صلى الله عليه وسلم، قال: اتقوا الله في النساء فإنه يطابق قوله تعالى: (وعاشروهن بالمعروف) سورة النساء (29)

والوجه الثاني: ما أحكم فرضه بكتابه، وبَيَّن كيف هو على لسان نبيه: وهو ما فرضه الله في القرآن "فبين رسول الله عن الله: كيف فرضه، وعلى من فرضه، ومتى يزول بعضه ويثبت ويجب"³ كالفرائض والأحكام التي جاء ذكرها في القرآن مجملاً، وبينتها السنة النبوية قولاً وفعلاً. ومثال هذا النوع: الصلاة جاء فرضها في القرآن وتولت السنة النبوية تفصيل عدد ركعاتها ومواقيتها.. الخ. وكذلك الوضوء، في قوله تعالى: { إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين، وإن كنتم جُنُباً فاطهروا } سورة المائدة (6)

الوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله مما ليس لله فيه نصٌّ حكمي، كقوله تعالى: { إنَّ الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً } سورة النساء (103)، وقوله تعالى: { وأقيموا الصلاة واتوا الزكاة }

¹ نفس المصدر السابق، ص 33

² محمد بن إدريس الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، مصدر سابق الذكر، ص 5

³ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق الذكر، ص 32

سورة البقرة (43)، فقد بينت السنة الشريفة عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسُننها. وعدد الزكاة ومواقيتها.

وهناك إجماع على الوجهين الأول والثاني، بخلاف الوجه الثالث حيث اختلفوا فيه " فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب"¹ من ناحية أخرى ينبغي التأكيد على أن الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث لم يكن دائراً حول مشروعية السنة من حيث المبدأ، فقد اتفق فقهاء مدرسة الرأي وفقهاء مدرسة الحديث على أن السنة هي التي تتولى بيان القرآن. وإن كان ثمة فرق بين فقه المدرستين، فإنما يتمثل في " أن فقهاء الرأي يحدون مواضع الحاجة إلى البيان في القرآن، وفقهاء الأثر يوسعون فيه مواضع الحاجة إلى البيان من السنة، ولقد رأيت ذلك في الخاص، وفقهاء الرأي قد اعتبروه بيناً في مدلوله لا يحتاج إلى بيان، فكل ما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه، فهو زيادة عليه لا تقبل إلا إذا كانت في قوته من حيث الثبوت، ويرى فقهاء الأثر أن كل ما صح من الآثار في موضع من المواضع التي ذكرها القرآن الكريم فهو مبین له مخصص لعمومه، أو مقيد لمطلقه، أو مبین لخاصه، وهكذا فالخاص يحتاج إلى بيان أحياناً، وما جاء من السنة متعلقاً بموضوعه يكون بياناً له. وفقهاء الرأي إذن وعلى رأسهم أبو حنيفة يرون أن السنة مبينة للكتاب إن احتاج إلى بيان، وإن كانت الحاجة إلى بيان في نظرهم أقل من الحاجة في نظر فقهاء الأثر"² ويرى نصر أبو زيد أن الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث إنما كان في الأساس " خلافاً حول الثقة في بعض أنواع الأحاديث، خاصة بعد استشراف ظاهرة الوضع لأسباب عديدة معروفة. كان هناك من يرى أن في القرآن كفاية وغنية عن أحاديث وسنن يصعب التعرف على مدى صدقها ونسبتها إلى الوحي، وكان يرى دلالة الكتاب حاکمة على المرويات. وكان هؤلاء فيما

¹ نفس المصدر السابق

² محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه، مرجع سابق الذكر، ص 298

يبدو يعتمدون على مرويات تؤكد موقفهم، بالإضافة إلى مواقف بعض الصحابة من مرويات لم يأخذوا بها لتعارضها مع دلالة بعض نصوص القرآن¹

قسم علماء الحديث والأصول الحديث النبوي من حيث الرواية إلى ثلاثة أقسام: حديث متواتر، وحديث مشهور، وحديث آحاد، فالحديث المتواتر رواه كثيرون و "لا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم"² والحديث المتواتر حجة عند أبي حنيفة. والأحاديث المشهورة هي "الأحاديث التي تكون الطبقة الأولى، أو الثانية فيها آحاداً، ثم تنتشر بعد ذلك وينقلها قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب... وقد اختلفوا في حكمه، فقال فريق إنه كحديث الآحاد لا يفيد إلا الظن، ويكتفي فيه بالعمل، وذهب بعض علماء التخريج في المذهب الحنفي إلى أنه مثل المتواتر، فيثبت به اليقين، ولكن بطريق الاستدلال، لا بطريق العلم الضروري"³ أما حديث الآحاد، أو خبر الخاصة فهو "كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة، واتصال أحاديث الآحاد إلى النبي (ص) إنما هو على سبيل الظن الراجح لا على سبيل العلم اليقيني، ولذلك يقول العلماء فيه إنه اتصال فيه شبهة... ولهذا الشبهة في أحاديث الآحاد وجد في عصر الاجتهاد من أنكر الاحتجاج بها، لكثرة من كذبوا على رسول الله (ص) ولاختلاط الصحيح بغير الصحيح من الأخبار"⁴ والإمام أبو حنيفة كان يقبل أحاديث الآحاد ولكن القضية التي اختلف العلماء فيها هي "موقف أبي حنيفة إذا تعارض خبر الآحاد مع القياس، أيرد خبر الآحاد، لمخالفته القياس، وتعتبر هذه المخالفة علة في الحديث؟ أم يُقبل الحديث، ويُهمَل القياس، لأنه لا قياس بجوار النص؟ أم يقبل الحديث من الراوي الفقيه. ويُرد من غيره، أم يُقبل بشرط ألا ينسد باب الرأي؟"⁵ في المقابل قدّم فقهاء الأثر خبر الآحاد على القياس "لأن الرأي لا يكون إلا حيث

¹ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق الذكر، ص 37

² محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه، مرجع سابق الذكر، ص 305

³ نفس المرجع السابق، ص 307

⁴ نفس المرجع السابق، ص 308-309

⁵ نفس المرجع السابق، ص 315

لا نص، وقد وجد النص، فلا مجال للرأي، ولأن الرأي لا يكون إلا في حالة الضرورة، والضرورة تُدفع بوجود أثر منسوب لرسول الله (ص)، ولأن القياس في الجملة ظني، وحديث الآحاد ظني في ثبوته. وإذا تعارض ظني منسوب إلى الرسول بظني منسوب إلى الفقيه فالمنطق يوجب ترجيح المنسوب إلى الرسول. ولأن كبار الصحابة وكبار التابعين من بعدهم، كانوا يرجعون عن آرائهم إذا نقل إليهم حديث يخالفها، فعمر رضي الله عنه ترك رأيه في عدم توريث المرأة من دية زوجها بالحديث الذي رواه الضحاك¹ هذا مسلك عامة فقهاء مدرسة الحديث لا يجعلون للرأي مجالاً عند وجود حديث حتى ولو كان حديث آحاد. أما بالنسبة لموقف الحنفية إذا كان الراوي مجهولاً لم تُعرف عدالته فإن خبره المخالف للقياس يُرد عندهم ويُؤخذ بالقياس.

حجية خبر الواحد عند الشافعي:

تنقسم أدلة الشريعة إلى قسمين رئيسيين: أدلة ظنية وأدلة قطعية، ويقع خبر الآحاد ضمن القسم الأول، وهو على ذلك دليل ظني باتفاق الفقهاء. ومن المتفق عليه عند جميع الفقهاء أنه لا يؤخذ بالدليل الظني في وجود الدليل القطعي.

وحديث الآحاد أو خبر الخاصة كما أسلفنا هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان أو الأكثر من ذلك، ولا يتوافر فيه سبب الشهرة. وبصورة عامة كان موقف أصحاب مدرسة الرأي عدم الأخذ بخبر الآحاد وتقديم القياس عليه " حتى مع افتراض أن دلالة القياس دلالة ظنية احتمالية، وذلك لأن القياس يعتمد عندهم على القرائن والأحكام الكلية، التي أطلق عليها فيما بعد اسم المقاصد الكلية للشريعة"² وكمثال على تقديم القياس على خبر الآحاد عند أهل الرأي " موقف الإمام أبي حنيفة من قضية العبودية، وكيف أنه يعتبر أن الحرية في الإنسان هي الأصل. واعتبر ذلك من المبادئ الكلية التي يقاس عليها. وانطلاقاً من هذا المبدأ القطعي الدلالة يرد الإمام أبو حنيفة بعض أحاديث الآحاد التي تخالف دلالته. من هذه

¹ نفس المرجع السابق، ص 316

² نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق الذكر، ص 61

الأحاديث ما يروى من أن النبي أقرع بين ستة من المماليك الذين كان قد أعتقهم سيدهم قبل موته، ولم يكن له مال سواهم، فأعتق اثنين منهم ورد الأربعة الباقين إلى العبودية. رد الإمام أبو حنيفة ذلك الخبر لأنه مخالف للأصول: لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني، والعتق حلّ في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نزل في الحل لا يمكن رده"¹

وفي كتاب (اختلاف الحديث) نجد دفاع الشافعي عن حجية خبر الواحد ضد منكريه، لنستمع للشافعي وهو يقول: " فإن قال قائل: أين الدلالة على قبول خبر الواحد عن رسول الله (ص)؟ قيل له: (1) كان الناس مستقبلي بيت المقدس ثم حولهم الله عز وجل إلى البيت الحرام، فأتى أهل قباء آت وهم في الصلاة، فأخبرهم أن الله عز وجل أنزل على رسوله كتاباً، وأن القبلة حوّلت إلى البيت الحرام، فاستداروا إلى الكعبة وهم في الصلاة. (2) وأن أبا طلحة وجماعة كانوا يشربون فضيخ بُسر، ولم يحرم يؤمئذ من الأشربة شيء، فأتاهم آت فأخبرهم أن الخمر قد حرمت، فأمرُوا أناساً فكسروا جرار شراهم ذلك. (3) وأمر رسول الله (ص) أم سلمة أن تُعلم امرأة أن تُعلم زوجها إن قبّلها وهو صائم لا يحرم عليه. (4) وأمر رسول الله أنيساً الأسلمي أن يغدو على امرأة رجل، فإن اعترفت رجماً، فاعترفت فرجماً"²

والخلاصة أن حجية خبر الآحاد عند الشافعي أقوى من حجية القياس، وعلى ذلك فإن الشافعي يرجح خبر الآحاد على القياس. أما الحنفية فرأوا عدم وجوب العمل بخبر الواحد إذا خالف القياس. وكان أصحاب مدرسة الحديث وعلى رأسهم الإمام مالك بن أنس يعملون بحديث الواحد إذا حسن سنده، ويشترطون أن يوافقه عمل أهل المدينة وإلا قدموا القياس عليه.

عند الشافعي لا تقوم الحجة بخبر الواحد حتى يجمع أموراً: " أن يكون من حدّث به ثقةً في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يُحدّث به، عالماً بما يُحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يُحدّث به على المعنى، لأنه إذا حدث

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1975م، الجزء الثالث، ص23-

24. نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مرجع سابق الذكر، ص61

² محمد بن إدريس الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، مصدر سابق الذكر، ص8-9

به على المعنى وهو غير عالم بما يحيلُ معناه: لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام. وإذا أَدَّاه بحروفه لم يبق وجه يُخاف فيه إحالته الحديث، حافظاً إن حدّث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدّث من كتابه. إذا شَرِك أهل الحفظ في الحديث وافق حديثهم، برياً من أن يكون مدلساً: يُحدّث عن مَنْ لَقِيَ ما لم يسمع منه، ويحدّث عن النبي ما يُحدّث الثقاتُ خلافه عن النبي. ويكون هكذا مَنْ فوقه ممن حدّثه، حتى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي أو إلى من انتهى به إليه دونه"¹

الدليل الثالث: الإجماع

الأصل الثالث من أصول التشريع الإسلامية الإجماع، وتأتي رتبته بعد الكتاب والسنة. والإجماع اصطلاحاً هو "اتفاق مجتهدي أمة محمد (ص) بعد وفاته في عصر من العصور على أمرٍ من الأمور. والمراد بالاتفاق: الاشتراك إما في الاعتقاد، أو في القول، أو في الفعل"² ويحتاج الشافعي في (كتاب الاستحسان) على أن الإجماع أصل من أصول التشريع الإسلامي بقوله: "فإن قال قائل: فما الحجة في قبول ما اجتمع الناس عليه؟ قيل: لما أمر رسول الله (ص) بلزوم جماعة المسلمين، لم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا لزوم قول جماعتهم. وكان معقولاً أن جماعتهم لا تجهل كلها حكماً لله، ولا لرسوله (ص)، وأن الجهل لا يكون إلا في خاص، وأما ما اجتمعوا عليه فلا يكون فيه الجهل، فمن قَبِل قول جماعتهم فبدلالة سنة رسول الله قَبِل قولهم"³ ولم يختلف أحد من الأئمة على أصل حجية الإجماع ولكنهم اختلفوا في انعقاد الإجماع: فقد رأى المالكية أن الإجماع هو إجماع أهل المدينة، متعللين بأن "المدينة مهبط الوحي ودار الهجرة، ومجتمع الصحابة، ومحل سكنى النبي،.. فأهلها أعلم بذلك ممن سواهم، وهم

¹ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق الذكر، ص 370-371

² محمد عبد الرحمن المرعشلي، اختلاف الاجتهاد وتغيّره وأثر ذلك في الفتيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2003م، ص 226

³ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الاستحسان، الأم، الجزء التاسع، تحقيق وتخريج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط 5، 2008م، ص 70-71

شهداء آخر العمل من النبي وعرفوا ما نسخ وما لم ينسخ"¹ وعلى الرغم من اتفاق المالكية على أن الإجماع هو إجماع أهل المدينة فإنهم اختلفوا في حجته، "فقال طائفة منهم: إنما إجماعهم إجماع وحجة، فيما كان من جهة النقل فقط، وقالت طائفة منهم: إجماعهم إجماع وحجة، من جهة النقل كان أو من جهة الاجتهاد، لأنهم أعلم بالنصوص التي منها يستنبط وعليها يقاس، فإذا هم أعلم بذلك، فاستنباطهم وقياسهم أصح من قياس غيرهم واستنباط غيرهم"² وعلى العموم فقد ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة، وكان يعتبر إجماع أهل المدينة مقدماً على حديث الآحاد "وذهب الأكثرون إلى أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة لأنهم بعض الأمة، والإجماع الحجة هو اتفاق الجميع"³ وعلى الرغم من اعتبار أبو حنيفة الإجماع أصلاً من أصول فقهه إلا أنه لا يُرجح بعمل أهل المدينة "ويعتبر الحنفية الإجماع السكوتي حجة، ولو كان أساسه فعلاً، ولا يلزم أن يكون قولاً"⁴

ويذكر ابن حزم في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) أقوال لطوائف متفرقة في الإجماع: "اختلف الناس في وجوه من الإجماع،...، فقالت طائفة: الإجماع إجماع الصحابة رضي الله عنهم فقط، وأما إجماع من بعدهم فليس إجماعاً، وقالت طائفة: إجماع أهل كل عصر إجماع صحيح، ثم اختلف هؤلاء، فقالت طائفة منهم: إذا صح إجماع كل عصر ما فهو إجماع صحيح، وليس لهم ولا لأحد بعد أن يقول بخلافه. وقالت طائفة منهم أخرى: بل يجب مراعاة ذلك العصر، فإن انقضوا كلهم ولم يحدثوا ولا أحد منهم خلافاً لما أجمعوا عليه، فهو إجماع قد انعقد لا يجوز لأحد خلافه، وإن رجع أحد منهم عما أجمع مع أصحابه فله ذلك، ولا يكون ذلك إجماعاً. وقالت طائفة: إذا اختلف أهل عصر ما في مسألة ما، ثم أجمع أهل العصر الذي بعدهم على بعض قول أهل العصر الماضي، فهو إجماع صحيح لا يسع أحداً خلافه أبداً، وقالت طائفة: إذا اختلف أهل العصر على عشرة أقوال مثلاً أو أقل أو أكثر فهو

¹ ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1992م، ص585

² نفس المصدر، بنفس الصفحة.

³ محمد عبد الرحمن المرعشلي، اختلاف الاجتهاد وتغيّره وأثر ذلك في الفتيا، مرجع سابق الذكر، ص227

⁴ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه، مرجع سابق الذكر، ص354

اختلاف فيما اختلفوا فيه، وهو إجماع صحيح على ترك ما لم يقولوا به من الأقوال، فلا يسع أحداً الخروج على تلك الأقوال كلها، له أن يتخير منها ما أداه إليه اجتهاده"¹

ويورد ابن حزم الأندلسي فصل في إبطال قول من قال: إن قول الواحد من الصحابة رضي الله عنهم إذا لم يعرف له مخالف فهو إجماع وإن ظهر خلافه في العصر الثاني " قال بهذا طوائف من المالكيين والحنفيين، ثم أقحم هذا الشغب معهم الشافعيون، ثم اختلفوا فقالت طائفة: سواء انتشر أو لم ينتشر فهو إجماع، وقالت طائفة إنما يكون إجماعاً إذا اشتهر وانتشر، وأما إذا لم يشتهر ولا انتشر فلا يكون إجماعاً. وقالت طائفة: إنما يكون إجماعاً إذا كان من قول أحد الأئمة الأربعة، أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم فقط، وانتشر مع ذلك وإلا فليس إجماعاً، وإن كان من قول غيرهم فلا يكون حجة وإن انتشر. وقالت طائفة: ليس شيء من ذلك إجماعاً ولكنه حجة"² وقد كان أبو حنيفة يعتبر أن قول الصحابي حجة وواجب الإتيان. " وإنه إذا اجتهد في موضوع كانت للصحابة آراء فيه، يختار من هذه الآراء ولا يخرج عن آرائهم إلى غيرها. وإنه إذا لم يكن له رأي اجتهد، ولا يتبع رأي التابعي، فهو لا يقلد التابعي، ولكن يقلد الصحابي"³ وعلى ذلك فإن أبو حنيفة لم يكن يأخذ بفتوى التابعي على أنها واجبة الإتيان. ويرى الشافعي أن أقوال الصحابة إذا تفرقت في مسألة ما فيجب أن " نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس"⁴

الدليل الرابع: الاجتهاد: حدود الرأي وشروطه

الاجتهاد هو الأصل الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع. والاجتهاد: " افتعال من الجهد، وحقيقة معناه أنه استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه، حيث يرجى وجوده فيه، أو

¹ ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر، ص 537

² نفس المصدر السابق، ص 598-599

³ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه، مرجع سابق الذكر، ص 344

⁴ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق الذكر، ص 597

حيث يوقن بوجوده فيه¹ والتعريف الاصطلاحي للاجتهاد هو " بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم شرعي، عقلياً كان أو نقلياً، قطعياً كان أو ظنياً. وهو صفة للأصولي والفقيه والمفتي"² ويستدل الشافعي على حجته . في كتابيه الرسالة والأم . من السنة بحديث الرسول (ص): " إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"³ ويشدد الشافعي على أن الاجتهاد لا يكون في الفقه إلا " لمن عرف الدلائل عليه من خبر لازم وكتاب، أو سنة، أو إجماع، ثم يطلب ذلك بالقياس عليه بالاستدلال ببعض ما وصفت"⁴ وعند الشافعي القياس والاجتهاد اسمان لمعنى واحد، إذ أن القياس هو آلية المجتهد. والقياس هو " بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه بالكتاب أو السنة أو الإجماع، لا شراكه معه في علة الحكم"⁵ والقياس من وجهين: " أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاهما به وأكثرها شبهاً فيه"⁶

أما مرتبته كأصل من أصول التشريع الإسلامي ففيه اختلاف: فمن ناحية يُغلب أصحاب مدرسة الحديث الاستدلال استناداً على النصوص، ولو كانت ظنية، على القياس، ومن الناحية الأخرى يُغلب فقهاء مدرسة الرأي القياس على النصوص الظنية. وفي الوقت الذي نهت فيه مدرسة الحديث عن القياس، ودعت فيه مدرسة الرأي بمطلقية القياس، نجد الشافعي أقره كأصل من أصول الفقه وذلك بعد أن ضبطه وقتنه ووضع له الحدود. يقول الشافعي في كتابه الرسالة: " ليس لأحدٍ أبداً أن يقول في شيء: حلّ ولا

¹ ابن حزم الأندلسي، الأحكام في أصول الأحكام، الجزء الثاني، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1992م، ص587

² محمد عبد الرحمن المرعشلي، اختلاف الاجتهاد وتغيّره وأثر ذلك في الفتيا، مرجع سابق الذكر، ص58

³ متفق عليه، رواه البخاري في (الصحيح) كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد، الحديث رقم (7352). ومسلم في (الصحيح)، كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم، الحديث رقم (15-1716)

⁴ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب جماع العلم، مصدر سابق الذكر، ص17

⁵ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه، مرجع سابق الذكر، ص367

⁶ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق الذكر، ص479

حرّم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس¹ وعلى ذلك فإن دائرة الرأي قد قُيدت بحدود دائرة القياس. والقياس ما هو إلا آلية عقلية يقوم بواسطتها المجتهد بربط فرع. يُراد إصدار حكم فيه. بأصل يشبهه ويوافقه. ويعرف الشافعي القياس بقوله: "القياس ما طُلِبَ بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب أو السنة. وموافقته تكون من وجهين: أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرّم الشيء منصوصاً أو أحلّه لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يُنصّ فيه بعينه كتاب ولا سنة: أحللناه أو حرّمناه، لأنه في معنى الحلال أو الحرام. أو نجد الشيء يُشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبيهاً من أحدهما: فنلحقه بأولى الأشياء شبيهاً به"²

وتطبيق آلية القياس عند الشافعي محددة بالشرطين التاليين:

1. القياس يكون فيما لم يرد فيه نص. سواء كان من القرآن الكريم أو من السنة المطهرة. ولا خبر.

2. يجب أن يكون القياس على (مثال سبق) يضبطه نص أو خبر أو إجماع. وهذا يعني أنه لكي يكون هناك قياس يجب أن يكون هناك نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع، يؤخذ كأصل يُقاس عليه الفرع. وحتى يكون القياس صحيحاً يجب أن تكون علاقة الفرع بالأصل: علاقة مشابهة. وعلى ذلك يمكن لنا أن نصيغ آلية القياس وفقاً للصيغة التالية: يتم قياس (ما لم يرد فيه نص ولا خبر) على مثال سبق من الكتاب أو السنة أو الإجماع. وهناك شرط ثالث يختص بالمجتهد القائم بفعل القياس، وفي هذا السياق يقول الشافعي: "لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياسُ بها وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه، وإرشاده... ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السُنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب"³ ويؤكد نفس المعنى في كتابه (إبطال الاستحسان) بقوله: "لا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً إلا حتى يجمع أن

¹ نفس المصدر السابق، ص 39

² محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق الذكر، ص 25

³ نفس المصدر السابق، ص 510

يكون عالماً علم الكتاب، وعلمه ناسخه ومنسوخه، وخاصه وعامه، وفرضه وأدبه، وعالماً بسنن رسول الله (ص)، وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً، وعالماً بلسان العرب، عاقلاً يميز بين المشتبه، ويعقل القياس، فإن عدم واحداً من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياساً. وكذلك لو كان عالماً بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع، لم يجوز أن يقال لرجل: قس وهو لا يعقل القياس. وإن كان عاقلاً للقياس وهو مضيع لعلم الأصول، أو شيء منها، لم يجوز أن يقال له: قس على ما لا تعلم"¹

موقف الشافعي من الاستحسان والمصالح المرسلة وعمل أهل المدينة وقول الصحابي والعرف:

رفض الإمام الشافعي بعض الأدلة التي قال بها غيره من أئمة مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، فقد رأى أنه لا يصح الاستدلال بها، ومما رده من الأدلة:

1. المصالح المرسلة: وكان شيخه الإمام مالك قد قبلها. والمصالح المرسلة هي "المصالح التي يبيحها العقل ولا يأبأها الشرع، فلا يشهد لها أو ضدها أصل شرعي، ولكنها تحقق مصلحة أذن الله بها، فالاجتهاد في خدمتها واجب شرعي... ولما قال مالك إن الاستحسان تسعة أعشار العلم. كان يقصد هذه المصالح المرسلة"² والمصالح المرسلة هي "التي لم يقم دليل من الشارع لا على اعتبارها ولا على إلغائها وإنما سميت مُرسلة، لأن الشارع أطلقها، فلم يُقيدها باعتبار ولا إلغاء"³ وارتبطت المصالح المرسلة عند العلماء ب(الاستصلاح) والذي يقصد به "ترتيب الحكم الشرعي في واقعة لا نص فيها ولا إجماع، بناءً على مراعاة مصلحة مُرسلة"⁴ والاستصلاح في نظر الحنفية ليس أصلاً مستقلاً وإنما يدخل عندهم ضمن الاستحسان والعرف. وقد كانت لمالك في الأخذ بالمصلحة تطبيقات: "منها إجازة البيعة

¹ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب إبطال الاستحسان، مصدر سابق الذكر، ص 76-77

² عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، مرجع سابق الذكر، ص 244

³ محمد عبد الرحمن المرعشلي، اختلاف الاجتهاد وتغيره وأثر ذلك في الفتيا، مرجع سابق الذكر، ص 270

⁴ نفس المرجع السابق، ص 272

إذا خيف اضطراب الأمر، لشخص يوجد من هو أولى منه بالخلافة. ومنها فرض الفرائض على الأغنياء في أوقات حصاد الغلات وجني الثمار، لسد حاجة بيت المال إذا خلا من المال، أو ارتفعت حاجات الجهاد. ومنها إباحته لمن وجد في بلد لا تقام فيه الشريعة، ويُعمل فيه بالحرام، ولم يستطع تغيير الحال أو الانتقال إلى أرض تقام فيها الشريعة، ويسهل الكسب الحلال، أن ينال كارها من المكاسب الخبيثة دفعا للضرر، كمثل ما يباح أكل الميتة ولحم الخنزير اضطراباً¹ ومن كبار الفقهاء من أرجع الاعتراض على المصالح المرسلّة إلى أسباب سياسية، يقول القرافي: " وإنما فرّ أكثر علماء الأمة من تقرير هذا الأصل تقريراً صريحاً، خوفاً من اتخاذ أئمة الجور إياه حجة لإتباع أهوائهم وإرضاء استبدادهم في أموال الناس ودمائهم. فرأوا أن ينفوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص، ولو بضروب من الأقيسة الخفية. فجعلوا مسألة المصالح المرسلّة من أدق مسائل العلة في القياس. ولم ينيطوها باجتهاد الأمراء والحكام. وهذا الخوف في محله. ولكن لم يق الأئمة من أهواء الحكام كما ينبغي إذ كان يوجد في عهد كل ظالم من علماء السوء من يمهّد له ولو لبعض ما يريد من إتباع الهوى"²

2. الاستحسان: الاستحسان في واقع الأمر " عدول من المجتهد عن الحكم في المسألة بمثل ما يحكم به في نظائرها إلى غيره، لدليل أقوى يقتضي العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر رجوعاً إلى ما علم من قصد الشارع في أمثال الأشياء المعروضة. فهذا استدلال بأمر معلوم من الشريعة. ومسائل الاستحسان على الجملة مسائل خرجت عن حكم نظائرها، سواء بنص الشارع كما في المستثنيات بنص، أو باتفاق المجتهدين، أو برأي مجتهد بذاته تبعاً للمصلحة، اعتماداً على دليل يعارض القياس أو قياس خفي غير

¹ عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، مرجع سابق الذكر، ص 245

² نفس المرجع السابق، ص 246

القياس الجلي، أو في تعبير وجيز: تخصيص قياس بدليل أقوى منه أو عدول عن قياس لقياس أقوى منه"¹.

والاستحسان ليس المراد به التشريع دون أي شرط أو قيد لرأي دون دليل شرعي. وقد كان الإمام أبو حنيفة وأصحاب مدرسة الرأي يعملون به " بل هم أول من عمل به، كما قال به مالك وأصحابه والتابعون له"² وقد اختلف علماء الأصول في الأخذ به: فالإمام مالك كان يقول: (الاستحسان تسعة أعشار العلم)، وأبو حنيفة قبله كان يعمل بالاستحسان كلما استقبح القياس، وقد أكثر منه وكان فيه لا يُجاري. أما الإمام الشافعي فقد كان له موقف مضاد لموقف سابقه، وعبر عن موقفه هذا في الرسالة بقوله: " ليس لأحد دُونَ رسول الله أن يقول إلا بالاستدلال،...، ولا يقول بما استحسَن ، فإن القول بما استحسَن شيء يُحدِّثُهُ لا على مثالٍ سبق"³ ويذهب الشافعي أبعد من ذلك بقوله: (من استحسَن فقد شرع) وله كتاب أسماه (إبطال الاستحسان) ساق فيه الأدلة لإثبات بطلانه، يقول فيه: " أفرأيت إذا قال الحاكم والمفتي في النازلة: ليس فيها نص خبر ولا قياس، وقال: أستحسن، فلا بد أن يزعم أن جائزاً لغيره أن يستحسن خلافه فيقول كل حاكم في بلد ومفت بما يستحسن، فقال في الشيء الواحد بضروب من الحكم والفتيا. فإن كان هذا جائزاً عندهم فقد أهملوا أنفسهم، فحكموا حيث شاءوا. وإن كان ضيقاً فلا يجوز أن يدخلوا فيه"⁴ ويقول في موضع آخر: " لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم وذلك: الكتاب، ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز

¹ نفس المرجع السابق، ص 243

² عمر مولود عبد الحميد، حجية القياس في أصول الفقه الإسلامي، مرجع سابق الذكر، ص 46

³ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق الذكر، ص 25

⁴ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب إبطال الاستحسان، مصدر سابق الذكر، ص 76

له أن يحكم، ولا يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجباً، ولا في واحد من هذه المعاني"¹

وعلى ذلك يجب إن تكون الفتوى قائمة بالاستناد على النص، أو بالقياس على النص في حالة الاجتهاد بالرأي، والاستحسان عند الإمام الشافعي باطل لأنه ليس أخذاً بالنصوص ولا حملاً عليها.

3. القول بعمل أهل المدينة: وهو مما رده الإمام الشافعي، فقد ذهب الإمام مالك إلى أن عمل أهل المدينة فيما أجمعوا عليه حجة، " ففيها أقام الرسول ومات. وفيها أعمال الرسول وأقواله وآثاره وأعمال صحبه، معمولاً بها جيلاً بعد جيل. وهم يعملون بحديث الواحد إذا حسن سنده، ويشترطون أن يوافقه عمل أهل المدينة"² وقد كان الإمام مالك يقدم إجماع أهل المدينة على حديث الآحاد. رد الشافعي هذا الدليل لأن الصحابة قد تفرقوا في الأمصار بعد الفتوحات الإسلامية. يقول الشافعي: " إنما عبتنا أنا نجد في المدينة اختلافاً في كل قرن فيما يدعى فيه الإجماع، ولا يجوز الإجماع إلا على ما وصفت من أن لا يكون له مخالف"³

4. العرف: " الأصل في اعتبار العرف دليلاً شرعياً، ما روى موقوفاً على عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه: (ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسناً)... وإن العلماء إذ يقررون أن العرف أصل من أصول الاستنباط يقررون أنه دليل حيث لا يوجد دليل شرعي، فهو دليل حيث لا كتاب ولا سنة"⁴ وعند أبي حنيفة " لا يؤخذ بالعرف إلا إذا لم يمض القياس

¹ نفس المصدر السابق، ص 68

² عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، مرجع سابق الذكر، ص 72

³ محمد بن إدريس الشافعي، كتاب جماع العلم، مصدر سابق الذكر، ص 29

⁴ محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه، مرجع سابق الذكر، ص 397

ولا الاستحسان، فهو دليل حيث لا دليل سواه، ولا يعتبر حجة إلا إذا خلا الأمر من حجة"¹

أما عند الشافعي فلا يؤخذ بالعرف كأصل من أصول التشريع الإسلامي.

5. قول الصحابي: الصحابي هو من اجتمع مع النبي مؤمناً به ولازمه مدة طويلة وإن كان البعض لا يشترطون طول الاجتماع بالنبي. اتفق الإمام مالك وأبي حنيفة على أن قول الصحابي بالنسبة لغيره من المجتهدين ممن ليسوا من الصحابة، حجة. أما الشافعي فرأى أنه ليس بحجة.

الخاتمة:

واجه الإمام الشافعي الخلاف الذي كان دائراً بين أهل الرأي وأهل الحديث: انطلق أصحاب مدرسة الحديث من الموروث الإسلامي ودعوا إلى اعتماده أصلاً وحيداً للحكم على الأشياء، وكان من منهجهم التوقف عن الفتوى في كل مسألة لم ترد فيها آية أو حديث، والخلاصة أن هذه المدرسة حرصت على الأخذ بالحديث والآثار وتجنب القياس والرأي. وبوسعنا القول بأن منهج أهل الحديث هو منهج نقلي وهو على ذلك منهج إتباعي يتقيد بنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

في المقابل انطلق فقهاء مدرسة الرأي من الرأي واعتبروه الأصل الذي يجب اعتماده، سواء في الحكم على ما استجد من مشاكل وقضايا أو في فهم الموروث الإسلامي نفسه. وعلى ذلك كان منهج أهل الرأي منهجاً عقلياً يُعمل الفكر استنباطاً واجتهاداً.

وفي مواجهة ما استشرى من خلاف بين فقه المدرستين كان لابد من التأسيس النظري لمجموعة قواعد ومبادئ وأصول يراعيها الجميع ويلتزم بها الكل، تجعل حداً للحاجة إلى وضع

¹ نفس المرجع السابق، ص 399

الحديث وتقنن الرأي عند حدود معينة واضحة. وتلك هي المهمة التي قام بها الإمام الشافعي، حيث جمع الشافعي في مذهبه بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث، وعلى ذلك اجتمع له فقه الحجاز وفقه العراق، حيث اجتمع له الفقه الذي يغلب عليه العقل والاستنباط من النصوص والقياس عليها وكذلك الفقه الذي يغلب عليه النقل والنص والأثر. وإن كنا نرى ترجيحه لفقه أهل الحديث على حساب أهل الرأي، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ضبط الرأي ووضع له موازين ومقاييس، وأوضح الكيفية التي نفهم بها مقصود النصوص من القرآن والسنة، وبوضعه لأصول الفقه يكون أول من وضع المبادئ الثابتة لصناعة الاستنباط وأصول التخريج.

وفي الوقت الذي نهت فيه مدرسة الحديث عن القياس، ودعت فيه مدرسة الرأي بمطلقية القياس، نجد الشافعي أقره كأصل من أصول الفقه وذلك بعد أن ضبطه وقتنه ووضع له الحدود، فالقياس مع الشافعي يكون فيما لم يرد فيه نص ولا خبر. ويجب أن يكون القياس على (مثال سبق) يضبطه نص أو خبر أو إجماع. من جانب آخر وسع الشافعي من مجال السنة برده الاعتبار لأحاديث الآحاد، وأصبحت حجية خبر الآحاد عند الشافعي أقوى من حجية القياس، وعلى ذلك فإن الشافعي يرجح خبر الآحاد على القياس. أما الحنفية فرأوا عدم وجوب العمل بخبر الواحد إذا خالف القياس. وكان أصحاب مدرسة الحديث وعلى رأسهم الإمام مالك بن أنس يعملون بحديث الواحد إذا حسن سنده، ويشترطون أن يوافقه عمل أهل المدينة وإلا قدموا القياس عليه.

رتب الشافعي مصادر التشريع كما يلي: الكتاب، السنة، الإجماع، القياس. وفي ذات الوقت رفض الإمام الشافعي بعض الأدلة التي قال بها غيره من أئمة مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، فقد رأى أنه لا يصح الاستدلال بها، ومما رده من الأدلة: المصالح المرسلة، الاستحسان، عمل أهل المدينة، العرف، قول الصحابي.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم
2. ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1992م.
3. ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الثاني، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1992م.
4. أحمد الشرباصي، الأئمة الأربعة، دار الهلال، د.ت.
5. أكرم يوسف القواسمي، المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2003م.
6. عبد الحليم الجندي، الإمام الشافعي ناصر السنة وواضع الأصول، دار المعارف، القاهرة، ط4، د.ت.
7. عمر مولود عبد الحميد، حجية القياس في أصول الفقه الإسلامي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، 1988م..
8. محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره. آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.
9. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
10. محمد بن إدريس الشافعي، كتاب اختلاف الحديث، الأم، الجزء العاشر، تحقيق وتخرىج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط5، 2008م.
11. محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الاستحسان، الأم، الجزء التاسع، تحقيق وتخرىج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط5، 2008م.
12. محمد بن إدريس الشافعي، كتاب جماع العلم، الأم، الجزء التاسع، تحقيق وتخرىج: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط5، 2008م.

13. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1991م.
14. محمد عبد الرحمن المرعشلي، اختلاف الاجتهاد وتغيّره وأثر ذلك في الفتيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2003م.
15. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سينا للنشر، القاهرة، ط1، 1993م.

البيان القرآني لأدلة التشريع عند الإمام الشافعي

د. عمار عبدالله ناصح علوان¹

ملخص

مما لا يختلف فيه الباحثون إن لكل خلاف ناشئ في أي علم من العلوم له جذوره وفلسفته عند أصحابه. في هذا البحث سوف أبين كيف إن الخلاف اللغوي هو الأصل الأصيل الذي انبثق منه الخلاف الفقهي سواء كان الخلاف في أصول الشريعة أو في فروعها، فالإمام الشافعي -رحمه الله ورضي عنه- وهو الإمام في اللغة والشريعة معاً قد حمل لواء إن القرآن الكريم فيه بيان كل شيء على سبيل الهدى. قال الإمام الشافعي: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها قال الله تبارك وتعالى ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾"، فتعرض الإمام الشافعي وفقاً لمقولته إلى امتحان صعب لتأصيل مشروعية الإجماع من القرآن الكريم على سبيل الهدى فنجح فيه أيما نجاح ، وأبهر الأصوليين بعمق استنباطه البياني. هذا البحث سوف يبين كيف أدخل الإمام الشافعي القياس في جملة البيان القرآني وأخرج منه الاستحسان، ويبين البحث -أيضاً- كيف أعطى الإمام الشافعي حق السنة النبوية في الاحتجاج بها ، وكيف أصل أن السنة مصدر مستقل بذاته ، وأن الخبر الواحد حجة يجب العمل به.

¹ محاضر أول في جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية.

مقدمة:

كتاب الله تعالى قد جاء فيه البيان لجميع الأحكام على سبيل الهدى: يرى الإمام الشافعي أن كتاب الله عز وجل تضمن فيه الدليل على سبيل الهدى جميع النوازل التي تنزل على المسلم

فقال: "فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها قال الله تبارك وتعالى: ﴿الرَّكَابُ أَتَزَلُّوا إِلَيْكَ لِنُجْجِ النَّاسِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (سورة إبراهيم: 1)؛ وقال: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل: 44)؛ وقال: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (سورة النحل: 89) وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة الشورى: 52).¹

من خلال النص السابق ندرك أن الإمام الشافعي - رحمه الله ورضي عنه - يرى أن القرآن فيه الدليل على سبيل الهدى لجميع النوازل في حياة المسلم . فإذا كانت جميع النوازل التي تنزل بالمسلم فيها الدليل على سبيل الهدى من كتاب الله تعالى ، فمن باب أولى أن تكون أدلة التشريع التي هي مصادر الاستنباط للنوازل قد جاء فيها بيان من القرآن الكريم علمه من علمه وجهله من جهله فما على المجتهدين سوى النظر إلى النصوص واستنباطها ويصبروا على ذلك ، فطريق الاستنباط البياني ليس سهلا مثل حفظ المادة العلمية ، فالاستنباط يحتاج إلى تحريك العقل وإعادة قراءة النصوص مرات عدة حتى يتضح وجه الاستنباط ، فمن ميزة الاجتهاد أنه لا يؤتى لمن اقتصر على حفظ النصوص ولم يحرك ملكة الاستنباط في فهمها.

امتحان صعب للإمام الشافعي للبرهنة على صحة مقولته:

سبق القول إن الإمام الشافعي - رحمه الله ورضي عنه - يرى أن القرآن قد بيّن جميع الأحكام على سبيل الهدى "قال الشافعي: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى.." فتعرض الإمام الشافعي - رحمه الله - لامتحان صعب وفقا لمقولته ، فقد جاء في أحكام القرآن أن شيخا جاء إلى الإمام الشافعي - ويظهر لي أن الشيخ كان ممتحنا للشافعي وليس مستفسرا - والشافعي - رحمه الله ورضي عنه - كان

¹ - الشافعي ، الرسالة (1399هـ - 1994م)

قد استند إلى اسطوانة ، فقام الشافعي وسوى عليه ثيابه واستوى جالسا وأخذ الشافعي ينظر إلى الشيخ هيبة له إذ قال الشيخ أسأل فقال: سل قال أيش الحجة في دين الله؟ فقال الشافعي كتاب الله قال: وماذا؟ قال وسنة رسول الله قال: وماذا؟ قال: اتفاق الأمة قال: من أين قلت اتفاق الأمة من كتاب الله؟ فتدبر الشافعي ساعة ، فقال يا شيخ قد أجلتك ثلاثة أيام ولياليها ، فإذا جئت بالحجة من كتاب الله وإلا تب إلى الله عز وجل قال (الراوي) فتغير لون الشافعي ثم إنه ذهب فلم يخرج ثلاثة أيام ولياليهن ، فجلس فلم يكن بأسرع أن جاء الشيخ فسلم وجلس فقال: حاجتي! فقال الشافعي : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم قال الله عز وجل: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (سورة النساء: 115)، لا يصلية على خلاف المؤمنين إلا وهو مرضي فقال : صدقت. قال الفريابي قال المزني أو الربيع قال الشافعي: -لما ذهب الرجل - قرأت القرآن في كل يوم وليلة ثلاث مرات حتى وقفت عليه".¹

انظر - رحمك الله - كيف إن الإمام الشافعي على قدره وضلوعه في اللغة العربية قد قرأ القرآن ثلاث مرات حتى وفق على الاستدلال بالآية ، فكيف بحال طلبة العلم اليوم! بل عندما أراد - رحمه الله ورضى عنه - أن يملأ كتاب أحكام القرآن كان قد قرأ القرآن مائة مرة قبل إملايه على تلميذه الربيع. هذا ما رواه الربيع بن سليمان الذي دون أحكام القرآن. فتلميذ الشافعي النجيب الربيع بن سليمان - رحمه الله - أراد أن يقدم روائع استنباط الشافعي - رحمه الله ورضى عنه - للعلماء وطلبة العلم لتكون لهم منهجا في الاستدلال. جاء في مقدمة كتاب أحكام القرآن جمع البيهقي "قد صنف غير واحد من المتقدمين والمتأخرين في تفسير القرآن ومعانيه وإعرابه ومبانيه وذكر كل واحد منهم في أحكامه ما بلغه علمه وربما يوافق قوله قولنا وربما يخالفه ، فرأيت من دلت الدلالة على صحة قوله أبا عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المطلبي ابن عم محمد رسول الله وعلى آله قد أتى على بيان ما يجب علينا معرفته من أحكام القرآن ، وكان ذلك مفرقا في كتبه المصنفة في الأصول والأحكام ، فميزته وجمعه في هذه الأجزاء على ترتيب المختصر ليكون طلب ذلك منه على من أراد أيسر واقتصر في حكاية كلامه على ما يتبين منه المراد دون الإطناب ونقلت من كلامه في أصول الفقه واستشهاده بالآيات التي احتاج إليها من الكتاب على غاية الاختصار ما يليق بهذا الكتاب..".

نظرة تحليلية في استدلال الإمام الشافعي للدليل الإجماع :

¹ - الشافعي ، أحكام القرآن ، جمع البيهقي (1414 هـ - 1994 م) ، صفحة 39 الجزء الأول

1- المؤيدون لاستنباط الإمام الشافعي (وهم الأغلبية).

درج العلماء عامة والأصوليون بخاصة على الاستدلال لحجية الإجماع من الكتاب على ما استدل به الإمام الشافعي حتى رأينا مدرسة الفقهاء الحنفية المخالفة لمدرسة المتكلمين الشافعية في التأصيل والتقعيد الأصولي استدلو بما استدل به الإمام الشافعي على حجية الإجماع مثل استدلال السرخسي¹ و الجصاص² ، بل حتى الزمخشري وهو إمام من أئمة المعتزلة ، و وتد من أوتاد اللغة العربية في البلاغة والبيان استدل بما استدل به الشافعي - رحمه الله - على حجية الإجماع قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (سورة النساء: 115)، هو السبيل الذي هم عليه من الدين الحنيف القيم وهو دليل على أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفتها -كما- لا تجوز مخالفة الكتاب والسنة ، لأن الله - عز وعلا- جمع بين اتباع سبيل غير المؤمنين وبين مشاققة الرسول في الشرط وجعل جزاءه الوعيد الشديد ، فكان اتباعهم واجبا كمواالات الرسول عليه الصلاة والسلام." ³ و ابن كثير صرح عن استنباط الإمام الشافعي بقوله "عول عليه الشافعي رحمه الله في الاحتجاج على كون الإجماع حجة تحرم مخالفته هذه الآية الكريمة بعد التروي والفكر الطويل وهو من أحسن الاستنباطات وأقواها..." ⁴.

2- الناقدين على استدلال الإمام الشافعي.

رأت قلة من الأصوليين أن استدلال الإمام الشافعي على مشروعية دليل الإجماع من قوله تعالى: "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا" (سورة النساء: 115)، فيه نظر منهم الشوكاني فقال بعد ما أورد الآية " ولا حجة في ذلك عندي لأن المراد بغير سبيل المؤمنين هنا هو الخروج من دين الإسلام إلى غيره ، كما يفيد اللفظ ويشهد به السبب ، فلا تصدق على عالم من علماء هذه الملة الإسلامية اجتهد في بعض مسائل دين الإسلام فأداه اجتهاده إلى مخالفة من عصره من المجتهدين فإنه إنما رام السلوك في سبيل المؤمنين وهو الدين القويم والملة الحنيفية ولم يتبع غير سبيله." ⁵.

¹ - السرخسي ، أصول السرخسي صفحة 292 الجزء الأول.

² - الجصاص ، (1405)، أحكام القرآن ، صفحة 219 الجزء الخامس.

³ - الزمخشري، (1407 هـ) ،الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل صفحة 282 الجزء الأول

⁴ - ابن كثير ، (1420هـ - 1999) تفسير القرآن العظيم 1: 736

⁵ - الشوكاني ، (1414 هـ) فتح القدير 1: 776

فهل استدراك الشوكاني على استدلال الإمام الشافعي صحيح؟ بادئ ذي بدء: يجب تحرير موضع النزاع ببيان المراد بالاستدلال هل يراد به إن سبيل اتباع المؤمنين له حجته عند الله تعالى واعتبار من يفارقه يضل ، كضلال من يشاقق الله ورسوله ، أم المراد به كفرية مخالف الإجماع؟

أراد الإمام الشافعي باستدلاله على أن الإجماع له حجته واعتباره عند الله ، كحجية السنة وكتاب الله تعالى والدليل على ذلك - كما قال إمام اللغة الزمخشري - أن الله - عز وجل - جمع بين اتباع سبيل غير المؤمنين ، وبين مشاقة الرسول في الشرط وجعل جزاءه الوعيد الشديد ، فكان إتباعهم واجبا ، كمواالات الرسول عليه الصلاة والسلام.

أما كفرية المخالف للإجماع للضرورة من الدين. فقد جاء من باب تكذيب لما هو معلوم من الدين بالضرورة فالذي يكذب بفرضية الصلاة -مثلا- يكذب النصوص القرآنية والنبوية المتواترة التي جاءت بفرضية الصلاة.

وهناك من الأصوليين ، مثل الإمام الغزالي من نقد استنباط الشافعي في دلالة الآية على الإجماع فقال: "...فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين وهذا ما تمسك به الشافعي وقد أطينا في كتاب تهذيب الأصول في توجيه الأسئلة على الآية ودفعها¹ والذي نراه أن الآية ليست نصا في الغرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته ونصرتة ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى ، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرتة والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهي وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فإن لم يكن ظاهرا فهو محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك رفعا للنص كما لو فسر المشاقة بالموافقة واتباع سبيل المؤمنين بالعدول عن سبيله المسلك الثاني وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطأ وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود.²

- بعد البحث ظهر لي أن كتاب تهذيب الأصول للغزالي من جملة الكتب التي فقدت. و جاء ذكره عدة مرات في كتاب المستصفى منها في مقدمته.

²- الغزالي، (1413هـ - 1993م) المستصفى من علم الأصول 138

فالمسلك الذي سلكه الإمام الغزالي وغيره من الأصوليين في نقد استدلال الإمام الشافعي على الآية جاء نتيجة من منهجهم المنطقي في الاعتراضات على الأدلة- كما سيأتي جليا عند الرازي- و الرد على الإمام الغزالي ما قاله الزمخشري في شرطية الآية.

أما الرازي- وهو قائد نظرية الاعتراضات العشرة على الأدلة¹- فقد رأى أن أصل دلالة الآية كان مجازيا- على وفق نظريته- فيجوز حملها على مجاز آخر ، ولكن في نهاية المطاف أقر في دلالة الآية على أصل الإجماع تأدبا منه -رحمه الله- ألا يقدر أصل مشروعية الإجماع ، وإن خالف الاستدلال مذهبه المنطقي فقال : " والآية على هذا مجاز فلم لا يجوز لنا حملها على مجاز آخر وهو أن نقول المراد هو أن نقول المراد إيجاب متابعة السبيل الذي من شأنه أن يكون سبيلا للمؤمنين كما إذا قيل اتبع سبيل الصالحين لا يراد به وجوب اتباع سبيل من يعتقد فيه كونه صالحا بل وجوب اتباع السبيل الذي يجب أن يكون سبيلا للصالحين سلمنا دلالة الآية على كون الإجماع حجة لكن دلالة قطعية أم ظنية الأول ممنوع والثاني مسلم لكن المسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالدلائل الظنية بيانه ما تقدم في كتاب اللغات أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين ألبة فإن قلت إنا نجعل هذه المسألة ظنية قلت إن أحدا من الأمة لم يقل إن الإجماع المنعقد بصريح القول دليل ظني بل كلهم نفوا ذلك فإن منهم من نفى كونه دليلا أصلا ومنهم من جعله دليلا قاطعا فلو أثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا تخطئه لكل الأمة وذلك يقدر في الإجماع".²

منظومة مكانة المؤمنين في الخطاب التشريعي تؤكد صحة استدلال الإمام الشافعي.

- بيّن الرازي أن السبب في ظنية النصوص يعود إلى أن الخلل يتوجه إليها عند فهم مراد المتكلم خمسة منها على وجه الإجمال وعشرة احتمالات على وجه التفصيل قال: "... التعارض الحاصل بين أحوال الألفاظ اعلم أن الخلل الحاصل في فهم مراد المتكلم ينبني على خمس احتمالات في اللفظ أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف أو الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الإضمار وخامسها احتمال التخصيص ..واعلم أن التعارض بين هذه الاحتمالات يقع في عشرة أوجه لأنه يقع التعارض بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية ثم بين النقل والثلاثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم

¹ بين الاضمار والتخصيص فكان المجموع عشرة". انظر المحصول 352-353 الجزء الأول.

-الرازي، (1418-1997)، المحصول من علم الأصول 4: 39²

الحق مع ما ذهب إليه الإمام الشافعي في استدلاله بالآية على صحة العمل بالاجماع. فإن من يستقرأ الخطاب القرآني والخطاب النبوي يجد هناك منظومة متكاملة من الأدلة والأحاديث النبوية تجعل لمجموع المؤمنين مكانة في الدين وفي التشريع تكريماً لهذه الأمة ، ولنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، منها قوله تعالى : وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (سورة التوبة: 122). فالمراد بالمؤمنين هنا جماعة المؤمنين الذين يعتد بهم في التشريع الإسلامي ، فنفريغ تلك الجماعة في النفير والجهاد يؤدي إلى خلل علمي في المجتمع الإسلامي. فأناط الله بهم مهمة التفقه في الدين والإنذار. وقوله تعالى: وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (سورة التوبة: 71). ذكر الله تعالى صفات جماعة المؤمنين الذين يقوم بهم المجتمع الإسلامي بعد ما ذكر جماعة المنافقين الذين يريدون الخلل في المجتمع الإسلامي ، فأهم سماتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي يقوم بها عماد التشريع الإسلامي - لاحظ رحمك الله - أن الله تعالى قدّم فرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على فرضية إقامة الصلاة والزكاة وما ذلك إلا أن كلمة المؤمنين في الخطاب تمثل الجماعة المناطة بها إقامة التشريع الإسلامي في المجتمع المسلم.

أما المنظومة النبوية منها قوله النبي صلى الله عليه وسلم: "ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر"¹ فالنبي صلى الله عليه وسلم قرن إرادة الله في تولي أبي بكر مع إرادة المؤمنين المناط بهم الحل والعقد وإجماع الأمة في صحة تولي أبي بكر الصديق - رضى الله عنه - الخلافة من بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

يؤكد صحة استدلال الإمام الشافعي السابق ، وإن استدلاله ليس بعيداً عن مراد الآية القرآنية استدلال عبدالله بن عمر - رضى الله عنهما - بالآية ذلك حين طلب منه معاوية بن أبي سفيان مبايعة ابنه يزيد. فقد اخرج ابن أبي حاتم عن ابن عمر قال: دعاني معاوية فقال:

- عن عائشة أم المؤمنين قالت: دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليوم الذي بدى به فقلت وأرأساه فقال وددت أن ذلك كان وأنا حي فهياتك ودفنتك فقلت غيره كأي بك ذلك اليوم عروسا ببعض نسائك قال وأرأساه أدعي لي أبك وأحاك حتى أكتب لأبي بكر كتابا فإني أخاف أن يقول -- قائل ويتمنى أنا أولى ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر" الحديث ورد في سنن البيهقي الكبرى 4: 254¹

بايع لابن أخيك فقلت : يا معاوية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فأسكته عنه".¹

فأراد عبد الله بن عمر - رضى الله عنهما - مبايعته ليزيد مخالف لطريق المؤمنين في ترشيح الخلافة عن طريق تنصيب أبنائهم من بعدهم لأولادهم ، فهذه كسروية وقيصرية ليست من شأن طريق المؤمنين وسبيلهم.

عرض نظرية البيان القرآني لأدلة التشريع عند الإمام الشافعي:

عرض الإمام الشافعي نظرية البيان بمقولته الشهيرة " : فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها قال الله تبارك وتعالى: ﴿الرَّكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (سورة إبراهيم: 1)؛ وقال: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (سورة النحل: 44)؛ وقال: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (سورة النحل: 89) وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (سورة الشورى: 52).

ثم أتبع - رحمه الله ورضي عنه - أدوات البيان لكيلا الفهم عنه فأول ما بدأ به - رحمه الله - أن عرف البيان بتعريف كلي متعدد المصادر منه الكتاب والسنة متشعبة الفروع منه اجتهاد المجتهد. فقال "والبيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع: أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض. ومختلفة عند من يجهل لسان العرب قال الشافعي: فجَمَاع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تَعَبَّدَهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه: من وجوه:

فمنها ما أبانه لخلقه نصاً. مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ونصّ الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير وبيّن لهم كيف فَرَضَ الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً ومنه : ما أحكم فرضه بكتابه وبيّن كيف هو على لسان نبيه؟ مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

- السيوطي ، النص موجود في الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي 2:685

ومنه: ما سَنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نصٌ حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله صلى الله عليه وسلم والانتهاز إلى حكمه فمن قبل عن رسول الله فيفرض الله قبل ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم فإنه يقول تبارك وتعالى: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ (سورة محمد: 31)، "...وَلَيَبْتَلِيَنَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلَيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (سورة آل عمران: 154)، وقال تعالى: "...قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عُدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (سورة الأعراف: 129)¹

يؤكد الإمام الشافعي في موضع آخر أن مراده بالاجتهاد هو القياس بأن القياس من نوع البيان الذي لم يجرى الحكم بعينه وإنما جاء فيه على سبيل طلب الحق. قال - رحمه الله -: "كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس"².

فإذا القياس من البيان الشرعي ليس أنه نصاً من كتاب الله تعالى أو سنة النبي صلى الله عليه وسلم بل من باب الدلالة عليه وهو الاجتهاد والاجتهاد إذا أطلق عند الإمام الشافعي أراد به القياس.

وجعل الإمام الشافعي بيان القياس من جهة معنى النص بعد كلامه عن البيان في السنة النبوية. جاء في الرسالة "...وأما القياس على سنن رسول الله فأصله وَجْهَانِ، ثُمَّ يَتَفَرَّغُ فِي أَحَدِهِمَا وَجْوه. قال: وما هما؟ قلت: إِنَّ اللَّهَ تَعَبَّدَ خَلْقَهُ فِي كِتَابِهِ وَعَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ بِمَا سَبَقَ فِي قَضَائِهِ أَنْ يَتَعَبَّدَهُمْ بِهِ، وَلِمَا شَاءَ، لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ فِيمَا تَعَبَّدَهُمْ بِهِ، مِمَّا دَلَّهم رَسُولُ اللَّهِ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي لَهُ تَعَبَّدَهُمْ بِهِ، أَوْ وَجَدُوهُ فِي الْخَبَرِ عَنْهُ لَمْ يُنْزَلْ فِي شَيْءٍ فِي مِثْلِ الْمَعْنَى الَّذِي لَهُ تَعَبَّدَ خَلْقَهُ، وَوَجِبَ عَلَى أَهْلِ الْعِلْمِ أَنْ يُسَلِّكُوهُ سَبِيلَ السَّنَةِ، إِذَا كَانَ فِي مَعْنَاهَا، وَهَذَا الَّذِي يَتَفَرَّغُ تَفَرُّعاً كَثِيراً."³

¹ - الشافعي، (1358هـ-1940م) الرسالة ص 19

² - الشافعي، (1358هـ-1940م) الرسالة ص 476

³ - الشافعي، (1358هـ-1940م) الرسالة ص 216

وختتم بيانه بقوله " وأَتَّبَعْتُ مَا كَتَبْتُ مِنْهَا عِلْمَ الْفَرَائِضِ الَّتِي أَنْزَلَهَا اللَّهُ مُفَسَّرَاتٍ وَجُمَلًا، وَسُنَنَ رَسُولِ اللَّهِ مَعَهَا وَفِيهَا لِيَعْلَمَ مَنْ عِلْمَ هَذَا مِنْ عِلْمِ (الكتاب) ، الْمَوْضِعَ الَّذِي وَضَعَ اللَّهُ بِهِ نَبِيِّهِ مِنْ كِتَابِهِ وَدِينِهِ وَأَهْلَ دِينِهِ. وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اتِّبَاعَ أَمْرِهِ طَاعَةُ اللَّهِ، وَأَنَّ سُنَّتَهُ تَبِعَ لِكِتَابِ اللَّهِ فِيمَا أَنْزَلَ، وَأَنَّهَا لَا تَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ أَبَدًا وَيَعْلَمُ مَنْ فَهِمَ (هذا الكتاب) أَنَّ الْبَيَانَ يَكُونُ مِنْ وَجْهِهِ، لَا مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ، يَجْمَعُهَا أَهْلُ الْعِلْمِ بَيِّنَةً وَمُسْتَشَبَّهُةً الْبَيَانَ، وَعِنْدَ مَنْ يُقْصَرُ عِلْمُهُ مُخْتَلِفَةً الْبَيَانَ".¹

فإذا البيان الشرعي لأدلة التشريع عند الإمام الشافعي متعدد الوجوه ليس ذو وجه واحد بسبب هذا التعدد كانت نظرية الإمام الشافعي في البيان قد أتت على مباحث الأساسية لعلم أصول الفقه - كما سيأتي - وانظر - رحمك الله - إلى قول الإمام الشافعي - رحمه الله - " .. يَجْمَعُهَا أَهْلُ الْعِلْمِ بَيِّنَةً وَمُسْتَشَبَّهُةً الْبَيَانَ، وَعِنْدَ مَنْ يُقْصَرُ عِلْمُهُ مُخْتَلِفَةً الْبَيَانَ"². إنما أراد الإمام الشافعي أن ينعت على من قصره نظره في البيان الشرعي على بعض أنواع من البيان ونفى بعض أنواعه.

مكانة السنة النبوية في التشريع عند الإمام الشافعي:

هياً الله الإمام الشافعي في الذود عن مكانة السنة التشريعية في عصر قد ماج بالفرق والمذاهب. فلا يختلف مسلمان أن القرآن الكريم قد أمر باتباع السنة في آيات كثيرة. جاء في كتاب الرسالة " ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله. فقال في كتابه: " رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ، وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَيُزَكِّيهِمْ. إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (129) " [البقرة]. وقال جل ثناؤه: " كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا، وَيُزَكِّيكُمْ، وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَيُعَلِّمُكُمُ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ (151) " [البقرة]. وقال: " لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ، وَيُزَكِّيهِمْ، وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (164) " [آل عمران] .

وقال جل ثناؤه: " هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ، وَيُزَكِّيهِمْ، وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (2) " [الجمعة]. وقال: "

¹ - الشافعي ، (1358هـ - 1940م) الرسالة ص 145

² - الشافعي ، (1358هـ - 1940م) الرسالة ص 145

وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ، وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ (231) " [البقرة]
 .وقال: " وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ، وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ
 عَظِيمًا (113) " [النساء] .وقال: " وَأَذْكُرَنَّ مَا يُثَلَّى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ. إِنَّ
 اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا (34) " [الأحزاب] .فذكر الله الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة،
 فسمعتُ مَنْ أَرْضَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ يقول: الحكمة سنة رسول الله.

وهذا يشبه ما قال، والله أعلم. لأن القرآن ذكر وأُتبعته الحكمة، وذكر الله منه على خلقه
 بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يَجُزْ - والله أعلم - أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول
 الله. وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله، وأن الله افترض طاعة رسوله، وحتم على الناس اتباع أمره
 ، فلا يجوز أن يقال لقول: فرض، إلا لكتاب الله، ثم سنة رسوله. ما وصفنا، من أن الله جعل
 الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به. وسنة رسول الله مُبَيَّنَّة عن الله معنى ما أراد، دليلاً على خاصه
 وعامه، ثم قرن الحكمة بها بكتابه، فاتبعها إياه، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله.

والناظر في كتاب جماع العلم للإمام الشافعي يجد أنه قد أزال كل ما يتوهم عدم
 المراد بالحكمة السنة النبوية ، ذلك بفضل قوة حجة الإمام الشافعي الاستدلالية وناصعة بيانه
 . ومن قوة حجة الاستدلال لديه أنه يورد من تلقاء نفسه على ما يؤخذ على استدلاله من
 معان أخرى ويرد عليها واتباع الشافعي -رحمه الله- منهجية القلت والقال و هي منهجية
 قائمة على الحوار بين الطرفين¹ . ومنه على سبيل المثال " فقد علمنا أن الكتاب كتاب الله
 فما الحكمة؟. قلت: سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: أفيحتمل أن يكون يعلمهم
 الكتاب جملة والحكمة خاصة وهي أحكامه قلت: تعني بأن يبين لهم عن الله عز وعلا مثل ما
 بين لهم في جملة الفرائض من الصلاة والزكاة والحج وغيرها فيكون الله قد أحكم فرائض من
 فرائضه بكتابه وبين كيف هي لسان نبيه صلى الله عليه وسلم. قال: إنه ليحتمل ذلك.

قلت: فإن ذهب هذا المذهب فهي في معنى الأول قبله الذي لا تصل إليه إلا بخبر
 عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال: فإن ذهب مذهب تكرير الكلام؟. قلت: وأيهم أولى

¹ - تلك الطريقة نجد لها نواة في القرآن الكريم في سورة الكهف " فقال لصاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب
 .."

به إذا ذكر الكتاب والحكمة أن يكونا شيئين أو شيئاً واحداً. قلت: فأظهرهما أولاً في القرآن دلالة على ما قلنا وخلاف

ما ذهب إليه. قال: وأين هي؟. قلت: قال: الله عز وجل: {واذكروا ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة إن الله كان لطيفاً خبيراً} [الأحزاب: 34] . فأخبر أنه يتلى في بيوتهن قال: فهذا القرآن يتلى فكيف تتلى الحكمة؟. قلت: إنما معنى التلاوة أن ينطق بالقرآن والسنة كما ينطق بها. قال: فهذه أبين في أن الحكمة غير القرآن من الأولى.

بعد إزالة الإمام الشافعي ما يشكل على استدلال الآية من معان أخرى يعمد الإمام الشافعي إلى الاستدلال المحكم الذي لا يختلف أحد في أن المراد به هي السنة النبوية . "وقلت: افترض الله علينا إتباع نبيه صلى الله عليه وسلم. قال: وأين؟. قلت: قال: الله عز وجل: {فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً} [النساء: 65] . وقال: عز وجل: {من يطع الرسول فقد أطاع الله} [النساء: من الآية 80] وقال: {فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم} [النور: من الآية 63] . ثم يحتتم الإمام الشافعي استدلاله المستقرأ من آيات عدة تدل على أن المراد بالحكمة هي السنة النبوية. فقال "قال: ما من شيء أولى بنا أن نقوله في الحكمة من أنها سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان بعض ما قال: أصحابنا أن الله أمر بالتسليم لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم وحكمته إنما هو مما أنزله لكان من لم يسلم له أن ينسب إلى التسليم لحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم: لقد فرض الله عز وجل علينا اتباع أمره فقال: {وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا} [الحشر: 7] .

والحق فيما ذهب إليه الإمام الشافعي ، فأيات القرآن التي استدلل بها الإمام الشافعي تعضد أن المراد بالحكمة هي السنة النبوية. فما مضى نقله من كتاب الرسالة يعد النموذج الأول للتفسير القرآن بالقرآن الذي انتهجه الإمام الشافعي في استدلالاته.

القواعد الأصولية التي أرساها الإمام الشافعي في الاحتجاج بالسنة إذا دقق أحد ما أملاه الإمام الشافعي في كتابي الرسالة وجماع العلم نجد الفضل يرجع إليه في الاستدلال الأصولي في الاحتجاج بالسنة من خلال ترسيخه تلك القواعد الأصولية:

1. السنة مبينة مجمل القرآن :
جاء في الرسالة "...ومنه : ما أحكم فرضه بكتابه وبَيَّن كيف هو على لسان نبيه؟ مثل
عدد الصلاة والزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه..."

2. السنة أصل قائم بذاتها لا تحتاج إلى ما يعضدها من القرآن:
يبدو أن هناك مسألتان فكريتان قد شغلت الناس في عصر الإمام الشافعي .الأولى: هل
السنة أصل قائم بذاتها لا تحتاج إلى أصل قرآني لها ؟.
فانبرى الإمام الشافعي في إعطاء السنة النبوية مكانتها من التشريع .فعدّ السنة النبوية
أصلاً تشريعاً مستقلاً لا تحتاج أن يكون لها أصلاً في القرآن الكريم .قال الإمام الشافعي :
وما سنَّ رسول الله فيما ليس فيه حكمٌ، فيُحكم الله سنَّه . وكذلك أخبرنا الله في قوله :
وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (52) صِرَاطِ اللَّهِ ... (53) [الشورى] .وقد سن رسول
الله مع كتاب الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعينه نصُّ كتاب .

وكل ما سن فقد ألزمتنا الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العُتود عن اتباعها
معصيته التي لم يعذر بها خلقاً، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجاً، لما وصفتُ، وما
قال رسول الله .خبرنا "سفيان" عن "سالم أبو النضر" مولى "عمر بن عبيد الله" سمع "عبيد الله
بن أبي رافع" يحدث عن أبيه، أنَّ رسول الله قال: " لَا أَلْفَيْتُ أَحَدَكُمْ مُتَّكِئاً عَلَى أُرِيكَتِهِ، يَأْتِيهِ
الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي، مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ، أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فيقول: لَا أَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ
"

بعد ذلك استدلل الشافعي على صحة ما ذهب إليه من كتاب الله .إن من تمام المنة
على عباده أن تكون الحكمة وهي السنة النبوية أن تكون أصلاً مستقلاً وإلا لما أمر الله بتعملها
ولأكتفي بأمره بتعلم كتاب الله عزوجل وحده"

كل ما سنَّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا، من ذكر ما منَّ
الله به على العباد من تعلُّم الكتاب والحكمة: دليلٌ على أن الحكمة سنة رسول الله."
ولكيلا يتوهم متوهم إن الإمام الشافعي يخالف أول كلامه آخره بما قرره من تقريرات وهو أن
القرآن فيه بيان كل شئ على سبيل الإجمال فيكتفى بالمتواتر وهو القرآن الكريم عن السنة وهي
الآحاد. لكن هذا لا يمنع أن تبين السنة أحكاماً ليست موجودة في القرآن الكريم لأن تعريف

البيان عند الإمام الشافعي - كما سبق - اسم جامع لمعاني كثيرة .. فجعل البيان لأحكام الشريعة على أنواع . فقال " .. مع ما ذكرنا مما افترض الله على خلقه من طاعة رسوله ، وبَيَّن من موضعه الذي وضعه الله به من دينه : الدليل على أن البيان في الفرائض المنصوصة في كتاب الله من أحد هذه الوجوه .

ومنها : ما أتى الكتاب على غاية البيان فيه ، فلم يحتج مع التنزيل فيه إلى غيره
ومنها : ما أتى على غاية البيان في فرضه وافترض طاعة رسوله ، فبين رسول الله عن الله كيف فرضه؟ وعلى من فرضه؟ ومتى يزول بعضه وَيَتَّبُثُ وَيَجِبُ؟

ومنها : ما بينه عن سنة نبيه بلا نص كتاب . وكل شيء منها بيان في الكتاب الله .
فكل من قَبِلَ عن الله فرائضه في كتابه : قَبِلَ عن رسول الله سننه بفرض الله طاعة رسوله على خلقه ، وأن ينتهوا إلى حكمه ، ومن قَبِلَ عن رسول الله ، فمن الله قَبِلَ لِمَا افترض الله من طاعته . فيجمع القبول لما في كتاب الله ، ولسنة رسول الله : القبول لكل واحد منهما عن الله ، وإن تفرقت فروع الأسباب التي قَبِلَ بها عنهما ، كما أحل وحرم ، وفرض وحداً بأسباب متفرقة ، كما شاء جل ثناؤه ، (لا يُسأل عما يفعل ، وهم يسألون) (الأنبياء 23) .

فإذا لا يمنع أن تكون السنة النبوية أصلاً نبوياً مستقلاً بذاتها لأن الله تعالى قد جعل لها القبول وافترضها على عباده ، فمن قبل العمل بجميع السنة ، فقد قبل عن الله ولا عبرة للتعليل العقلي هنا بأن يقال أن أسباب القبول عن القرآن الكريم مختلفة عن السنة النبوية ، فالقرآن الكريم متواتر لفظاً ، بينما السنة النبوية خبرها آحاد . لأن التحريم والتحليل أمر تعبدي محض لا مجال للبحث العقلي فيه ، فالله تعالى لا يسأل عن أفعاله والعباد هم الذين يسألون .

3. وجوب العمل بالخبر الواحد .

المسألة الثانية وهي أشهر من الأولى وهي وجوب العمل بالخبر الواحد . يبدو إن المسألة قد أشغلت جدلاً واسعاً بين مدرسة أهل الكلام - كما في تسمية الإمام الشافعي - ومدرسة أهل الحديث . وهناك مدرسة الفقهاء قد عملت بالسنة النبوية لكن قد جعلت لها ضوابط كثيرة من أجل العمل بها قد تخل بمنزلتها التشريعية لدى المسلم ، بينما أهل الحديث قد عملوا

بالخير الواحد على الإطلاق حتى إنهم عملوا بالحديث المرسل بدون ضوابط لكن كان ينقصهم التأصيل الأصولي بوجوب العمل بالخبر الواحد. جاء ذكر خلاف العمل بالخبر الواحد عند الإمام الشافعي وشيئا من حججهم في كتاب جماع العلم " . ثم تفرق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تفرقا أما بعضهم فقد أكثر من التقليد والتخفيف من النظر والغفلة والاستعجال بالرياسة. وسأمثل لك من قول كل فرقة عرفتة مثالا يدل على ما وراءه إن شاء الله تعالى. الشافعي رحمه الله تعالى: قال: لي قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه أنت عربي والقرآن نزل بلسان من أنت منه وأنت أدري بحفظه وفيه لله فرائض أنزلها لو شك شك قد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبهت فإن تاب وإلا قتلته وقد قال: الله عز وجل في القرآن {تبينا لكل شيء} فكيف جاز عند نفسك أو لأحد في شيء فرض الله أن يقول مرة الفرض فيه عام ومرة الفرض فيه خاص ومرة الأمر فيه فرض ومرة الأمر فيه دلالة وإن شاء ذو إباحة؟.

وأكثر ما فرقت بينه من هذا عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر عن آخر أو حديثان أو ثلاثة حتى تبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحدا لقيتموه وقدمتموه في الصدق والحفظ ولا أحدا لقيتم ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطئ في حديثه بل وجدتمكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان في حديث كذا وفلان في حديث كذا ووجدتمكم تقولون لو قال: رجل لحديث أحللتكم به وحرمتكم من علم الخاصة لم يقل هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما أخطأتم أو من حدثكم وكذبتم أو من حدثكم لم تستتيبوه ولم تزيدوا على أن تقولوا له بئس ما قلت: . أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن وظاهره واحد عند من سمعه يخبر من هو كما وصفتم فيه؟ وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وإنكم تعطون بها وتمنعون بها؟" ¹.

نستنبط من النص السابق أن أهم شبه المانع من أن تكون السنة المصدر الثاني

للتشريع التالي:

¹ - الشافعي ، (1423هـ-2002) جماع العلم ص2

1. أن القرآن الكريم فيه تبيان لكل شيء فلا حاجة إلى السنة النبوية.
 2. أن القرآن الكريم منقول إلينا بالتواتر حتى لو أنكر أحد حرف منه لاستيب الناكرو..
بخلاف السنة التي هي أحادية الأخبار، ويحتمل في نقلها الخطأ والكذب.
- هذه شبه أهل الكلام الذين رأوا الاختصار على الكتاب دون السنة. لكن كيف رد الإمام الشافعي عليهم: "فقلت: إنما نعطي من وجه الإحاطة أو من جهة الخبر الصادق وجهة القياس. وأسبابها عندنا مختلفة وإن أعطينا بها كلها فبعضها أثبت من بعض. قال: ومثل ماذا؟. قلت: إعطائي من الرجل بإقراره وبالبينة وإبائه اليمين وحلف صاحبه والإقرار أقوى من البينة والبينة أقوى من إباء اليمين ويمين صاحبه ونحن وإن أعطينا بها عطاء واحدا فأسبابها مختلفة.
- بادئ ذي بدء نسف الشافعي -رحمه الله- من خلال النص السابق الحجة النظرية من يقول إنه لا يجوز العدول من الأعلى إلى الأدنى في البيان التشريعي وإن نيابة الأدنى عن الأعلى له في واقع التشريع أصل فأقوى البينات هي الإقرار ولكن قد يعدل عن الإقرار وهو الأقوى و لا يأخذ به إذا قامت البينة فالنتيجة هي الحكم وإن اختلفت الأسباب من حيث القطع والظن "قال: وإذا قمتم على أن تقبلوا أخبارهم وفيهم ما ذكرت من أمركم بقبول أخبارهم وما حجتكم فيه على من ردها؟. فقال: لا أقبل منها شيئا إذا كان يمكن فيه الوهم ولا أقبل إلا ما أشهد به على الله كما أشهد بكتابه الذي لا يسع أحدا الشك في حرف منه أو يجوز أن يقوم شيء مقام الإحاطة وليس بها؟. فقلت: له من علم اللسان الذي به كتاب الله وأحكام الله دله علمه بهما على قبول أخبار الصادقين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق بين ما دل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الفرق بينه من أحكام الله وعلم بذلك مكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ كنت لم تشاهده خبر الخاصة .." ¹

- جاء تعريف خبر الخاصة وخبر العامة من لدن الإمام الشافعي " فخير عامة عن عامة عن النبي صلى الله عليه وسلم يحمل ما فرض على العباد أن يأتوا به بألسنتهم وأفعالهم، ويؤتوا به من أنفسهم وأموالهم، وهذا ما لا يسع جهله، وما كان على أهل العلم والعوام أن يستووا فيه؛ لأن كلاكه كعدد الصلاة وصوم رمضان وتحريم الفواحش، وإن الله عليهم حقا في أموالهم، وخبر خاصة في خاص الأحكام لم يكلفه العامة، لم يأت أكثره كما جاء الأول". اختلاف الحديث (1410-1990) الكتاب ملحق بكتاب الأم 8: 587 -

بعد ذلك أخذ الإمام الشافعي يستقرأ الأحكام التي وردت في السنة ولم ترد في القرآن مع الخصم حتى أقرّ بمكانة السنة في التشريع " .. ما تقول في هذا لرجل أجنبي أمحرّم الدم والمال؟ قال: نعم قلت: فإن شهد عليه شاهدان بأنه قتل رجلاً وأخذ ماله فهو هذا الذي في يديه قال: أقتله قوداً وأدفع ماله الذي في يديه إلى ورثة المشهود له قال: قلت أويمكن في الشاهدين أن يشهدا بالكذب والغلط؟ قال: نعم قلت: فكيف أبحت الدم والمال المحرمين بإحاطة بشاهدين وليس بإحاطة قال: أمرت بقبول الشهادة قلت أفتجد في كتاب الله تعالى نصاً أن تقبل الشهادة على القتل؟ قال: لا ولكن استدلالاً أي لا أوامر بما إلا بمعنى قلت: أفيحتمل ذلك المعنى أن يكون لحكم غير القتل ما كان القتل يحتمل القود والدية؟ قال: فإن الحجة في هذا أن المسلمين إذا اجتمعوا أن القتل بشاهدين قلنا: الكتاب محتمل لمعنى ما أجمعوا عليه وأن لا تخطئ عامتهم معنى كتاب الله وإن أخطأ بعضهم فقلت له أراك قد رجعت إلى قبول الخبر عن رسول الله .."¹

استثناء الاستحسان من أدلة التشريع عند الإمام الشافعي:
استثنى الإمام الشافعي الاستحسان من أن يكون من أدلة التشريع لأن الاستحسان - عند الإمام الشافعي مجرد تشهي في دين الله تعالى ولا يكون الاستحسان من باب الاجتهاد لأن البيان لا يكون أبداً إلا على مطلوب أي على محسوس والمطلوب عنده لا بد أن يكون على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها أو تشبيه على عين قائمة . في هذا قال الإمام الشافعي " .. والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تُطلب بدلالة يُقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر - من الكتاب والسنة - عينٌ يتأخى معناها المجتهد ليصبيه، كما البيئ يتأخاه من غاب عنه ليصبيه، أو قصده بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفت من طلب الحق .."²

وإذا اعترض معترض على الإمام الشافعي بأن الاستحسان يندرج ضمن أمر النبي بالاجتهاد. يرد الإمام الشافعي بالفرق بين القياس والاستحسان من حيث الدلالات فقال: "أما الكتاب والسنة فيدلان على ذلك، لأنه إذا أمر النبي بالاجتهاد، فالاجتهاد أبداً لا يكون

¹ - الشافعي، (1423-2002) جماع العلم ص12

² - الشافعي، (1358هـ-1940م) الرسالة ص503

إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس، قال: فأين القياس مع الدلائل على ما وصفت؟ قلت: ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبداً لم يقولوا لرجل: أقم عبداً ولا أمةً إلا وهو خابِرٌ بالسوق، ليُقيم معنيين: بما يُخبركم ثمناً مثله في يومه؟ ولا يكون ذلك إلا بأن يُعتبر عليه بغيره، فيقيسه عليه، ولا يقال لصاحب سلعة: أقم إلا وهو خابِرٌ. ولا يجوز أن يقال لفقيه عدلٍ غير عالم بقيم الرقيق: أقم هذا العبد... وإذا كان هذا هكذا، كان على العالم أن لا يقول إلا من جهة العلم، - وجهة العلم الخبر اللازم - بالقياس بالدلائل على الصواب حتى يكون صاحب العلم أبداً متبعاً خبراً، وطالب الخبر بالقياس، كما يكون متبع البيت بالعيان، وطالب قصده بالاستدلال بالأعلام مجتهداً..¹

¹ - الشافعي ، (1358هـ-1940م) الرسالة ص504 .¹

خاتمة

أهم نتائج البحث :

- استدلال الإمام الشافعي بالآية "...ويتبع غير سبيل المؤمنين" على حجية الإجماع يؤيده منظومة لفظة المؤمنين في الكتاب والسنة ، ويؤيده -أيضا- استدلال بعض الصحابة بالآية.
- إن الاستحسان خارج عن أدلة التشريع عند الإمام الشافعي إذ ليس فيه شئ من دلائل النصوص ، وإنما يرجع الاستحسان -عنده- إلى مجرد التشهي.
- إن استدلال الإمام الشافعي بالآية "...ويتبع غير سبيل المؤمنين" كان من باب إقران الله تعالى بين مشاقة الله ومخالفة سبيل المؤمنين ، وليس من باب إن منكر الإجماع كافر-مثلما فهم بعض الأصوليين ذلك-
- الإمام الشافعي أول من أصّل الاحتجاج بالسنة النبوية الأحادية وبيّن العلاقة البيانية بينهما.
- من قيمة السنة النبوية عند الإمام الشافعي أنها أصل مستقل بذاتها لا تحتاج إلى ما يعضدها من القرآن الكريم.
- الإمام الشافعي توسط بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة الفقهاء في شروط الاحتجاج بالخبر الواحد.
- من أساليب الاحتجاج عند الإمام الشافعي الاستدلال بالنظير على النظير في أحكام الشريعة.
- فضل السبق في منهجية تفسير القرآن بالقرآن تعود إلى الإمام الشافعي.

أهم المصادر والمراجع:

1. الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي الرازي ،(1405هـ) أحكام القرآن ، تحقيق : محمد صادق قمحاوي ، دار الإحياء العربي.
2. الزمخشري ، جار الله محمود بن عمرو ، (1407هـ) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ط3 ، تحقيق: عبدالرازق مهدي ، دار الكتاب العربي-بيروت
3. الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن ، (1418هـ-1997م) المحصول من علم الأصول ، تحقيق : طه جابر العلواني مؤسسة الرسالة.
4. السرخسي ، أحمد بن محمد ، أصول السرخسي ، تحقيق : أبو الوفا الأفغاني ، لجنة لجنة إحياء المعارف النعماني-حيدر آباد الدكن ، الهند.
5. السيوطي ، أبو بكر عبدالرحمن ، جلال الدين ، الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، دار الفكر، بيروت.
6. الشافعي ، أبو عبدالله محمد بن إدريس المطلبي ، (1358هـ-1994م) الرسالة ط1 ، المحقق: أحمد شاكر ، مكتبة الحلبي ، مصر.
7. الشافعي ، أبو عبدالله محمد بن إدريس المطلبي ، (1423هـ-2002م) جماع العلم ، دار الآثار.
8. الشافعي ، أبو عبدالله محمد بن إدريس المطلبي ، (1410هـ-1990م) اختلاف الحديث مطبوع ملحق بكتاب الأم ، دار المعرفة ، بيروت.
9. الشافعي ، أبو عبدالله محمد بن إدريس المطلبي ، (1414هـ-1994م) أحكام القرآن ط2 جمع الإمام البيهقي ، قدم له : محمد زاهد الكوثري ، مكتبة الخانجي ، القاهرة.
10. الشوكاني ، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله ، (1414 هـ) فتح القدير ، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت.
11. الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، (1413هـ-1993م) المستصفى من علم الأصول ط1 ، تحقيق : محمد عبدالسلام عبدالشافي ، دار الكتب العلمية.بيروت.

عفو المقتول وأثره في موجبات القتل الدنيوية

دراسة في الفقه الإسلامي

د. علي علي غازي¹

ملخص

تُرغَّب الشريعة الإسلامية في العفو، وتدعو إليه، قال -تعالى-: (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (آية: ٤٠ من سورة الشورى)، وتتعاظم قيمة العفو في جرائم الاعتداء على النفس؛ لما لها من تعلق بحياة الإنسان، الذي كَرَّمَهُ الخالق - سبحانه - قال تعالى: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) (صدر الآية 70 من سورة الإسراء)، ولما قد يتعلق به من إحياء نفس الجاني بالعفو عن القصاص. ونظراً لأن الجناية يتعلق بها حقٌّ للمجني عليه، ويتعلق بها حقٌّ لأوليائه، كما يتعلق بها حقٌّ للمجتمع، فإن العفو الصادر من المجني عليه قبل أن يموت من الجناية يثير مسائل عدة حول حدود العفو وشروطه، وكذا أثر العفو عن جناية العمد في حق الورثة، وعليه، فهل يحق لهم المطالبة بالقصاص أم بالدية؟ أم إن عفو المجني عليه يسقط كل آثار الجناية، وما أثر العفو في وجوب الكفارة على القاتل؟ وما الموقف من تعزيز القاتل بعد عفو المقتول؟ هل يبقى لولي الأمر حق في عقاب الجاني بعد العفو؟ وما حكم ميراث القاتل من المقتول الذي عفا عنه؟ هذه المسائل ونحوها هي محور اهتمام هذا البحث، أحاول التعرف على الأحكام المتعلقة بمسألة عفو المقتول، وذلك من خلال عرض مذاهب الفقهاء، ومقارنتها والترجيح بينها. ويأتي هذا البحث في إطار الفقه الجنائي الإسلامي، وينتهي إلى إعمال عفو المقتول في بعض الصور، وإهماله في صور أخرى، على حسب عبارته، كما ينتهي البحث إلى جواز معاقبة الجاني تعزيراً، وإلى منع القاتل من ميراث المقتول ومن وصيته.

¹ محاضر أول بجامعة السلطان الشريف علي الإسلامية - سلطنة بروناي دارالسلام.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، سيدنا محمد وآله وصحبه والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين... وبعد:

فإن الإسلام يدعو إلى العفو بشكل عام، قال تعالى: (وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) (بعض الآية 237 من سورة البقرة) وروى أبو هُرَيْرَةَ -رضي الله عنه- عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- قَالَ: (مَا نَقَصَتْ صَدَقَةٌ مِنْ مَالٍ وَمَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلَّا عِزًّا وَمَا تَوَاضَعُ أَحَدٌ لِلَّهِ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ)⁽¹⁾

وتتعاظم قيمة العفو في جرائم الاعتداء على النفس ومادونها، خاصة في ظل دولة فتية تقوم على تطبيق القانون، وتنفيذ القصاص، واستيفاء الحقوق بحزم، فلا يطل فيها دم، ولا يضيع في ربوعها حق، فيكون في العفو إحياء لنفس القتال. وموجب القتل مقتضاه⁽²⁾، والمراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل⁽³⁾ والذي يجب بالقتل العمد -على وجه العموم- (القصاص - الدية - الكفارة -⁽⁴⁾ الإثم - الحرمان من الميراث⁽⁵⁾)، والوصية باعتبارها شقيقة الميراث - حق ولي الأمر في معاقبة الجاني تعزيراً) وذلك على حسب نوع القتل.

(1) مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين (ت: 261هـ). المسند الصحيح المختصر (صحيح مسلم) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي - بيروت. كتاب: البر والصلة والأدب، باب: استحباب العفو والتواضع 2001/4، رقم 2588.

(2) الزحيلي. وهبة بن مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته.. دار الفكر - سوربة - دمشق. ط. رابعة 5677/7 هامش 2

(3) صدر الشريعة. عبيد الله بن مسعود ت: 747هـ التوضيح في حل غوامض التنقيح. مطبوع مع: شرح التلويح على التوضيح. للفتاواني. سعد الدين مسعود بن عمر الفتاواني (ت: 793هـ) مكتبة صبيح بمصر 1/ 326.

(4) على خلاف بين الفقهاء في وجوب الدية والكفارة في القتل العمد.

(5) الحصكفي. محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحمن الحنفي (ت: 1088هـ). الدر المختار شرح تنوير الأبصار وحاشية ابن عابدين عليه. دار الفكر - بيروت. ط. ثانية، 1412هـ - 1992م 6/ 627.

ويشير العفو الصادر من المقتول مسائل عدة: تتعلق بحدود العفو، ومدى جوازه في حق أوليائه، وتأثيره في موجبات الجنائية، غير أنني أقتصر على بحث تأثير عفو المقتول على الموجبات الدنيوية فقط (القصاص-الدية-الكفارة- معاقبة الجاني تعزيراً- الحرمان من الميراث) مفوضاً أمر الجزاء الأخروي للمولى -تبارك وتعالى-.

مشكلة البحث: يُعنى هذا البحث بدراسة عدة مشكلات، منها:

- 1- ماهية العفو، وشروطه، وحكمه. 2- أثر عفو المقتول في حق أولياء الدم من حيث المطالبة بالقصاص أو الدية.
- 3- أثر عفو المقتول في وجوب الكفارة على القاتل، ومعاقبته جنائياً، وحكم ميراثه من المقتول أو وصيته.

الدراسات السابقة: حاول الباحث الوقوف على أبحاث كتبت في هذا الموضوع على وجه الخصوص، وقد عثرت على بعض الأبحاث، ولا شك أنني أفدت منها، ومن هذه الأبحاث:

- 1- العفو عن القصاص في النفس الإنسانية- دراسة فقهية مقارنة، عبد الستار جلال عبد الستار الفراء⁽¹⁾، وقد جاء البحث في مفصل تمهيدي وثلاثة فصول رئيسية، تناول فيه الباحث الحديث عن حفظ النفس في الشريعة الإسلامية، ثم تحدث عن حقيقة العفو عن القصاص وتقسيماته، وتكلم عن حق العفو عن القصاص، فتناول عفو المقتول، ثم عفو أولياء الدم، وقد عرض في الفصل الثالث للحق في العفو عن القصاص إلى الدية.
- وأجد البحث على أصالته قد أعرض عن بيان حكم العفو عن القصاص والدية، ولم يعرض لتأثير العفو في غير ذلك، هذا فضلاً عن أنه قد غصّ الطرف عن بحث بعض الجزئيات، كالعفو في الجنائية على غير النفس والتي ينتج من سرايتها الموت.

(1) رسالة ماجستير من كلية الشريعة والقانون-الجامعة الإسلامية- غزة 2009.

2- أثر عفو المجني عليه في سقوط القصاص عن الجاني، الخضر. عبد الكريم بن يوسف بن عبد الكريم.⁽¹⁾

عرض في المقدمة لتعريف العفو، وأدلة مشروعية القصاص، ثم تناول في مبحث أول أثر عفو المجني عليه في النفس في سقوط القصاص، وفي المبحث الثاني: أثر عفو المجني عليه فيما دون النفس في سقوط القصاص.

والبحث عام في كل عفو يصدر من المجني عليه سواء مات من الجناية أو لم يموت، كما أنه لم يعرض لتأثير العفو في غير القصاص.

3- الإبراء من الدية والقصاص، عبد الحميد عبد المحسن هنيي⁽²⁾، وقد جاء في مقدمة وثلاثة مباحث، تناول في الأول تعريف الإبراء وفي الثاني الإبراء من الدية وفي الثالث الإبراء من القصاص.

والبحث تناول الإبراء سواء كان من المقتول أو المجرع أو أولياء الدم، كما أنه قاصر على بيان أحكام الإبراء في القصاص والدية فقط، ولم يعرض حكمه فيما سواهما. وأزعم أن بحثي هذا يعرض حقيقة العفو مع بيان شروط صحته، كما يتناول تأثير العفو الصادر من المقتول فقط في كل ما قد توجهه الجناية التي أدت لموته.

أسئلة البحث: من خلال هذا البحث أحاول الإجابة على التساؤلات التالية:

1- ما حقيقة العفو في جناية القتل؟ وما شروط صحته؟ وما حكمه التكليفي؟ وكيف يتم إثباته؟

(1) مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية) العدد: الأول 1421 هـ 2001 م، المجلد 13 من ص 23: 45.

(2) مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد التاسع عشر، العدد الأول يناير 2011، من ص 561:

- 2- ما أثر عفو المقتول فيما توجهه جناية القتل؟ هل يسري هذا العفو في حق أولياء الدم فيسقط حقهم في القصاص؟ وما مدى تأثيره في استحقاقهم الدية؟
- 3- ما أثر عفو المقتول في وجوب الكفارة على القاتل (عند من يرى وجوبها في العمد)؟
- 4- هل يحق لولي الأمر (السلطان أو نائبه) معاقبة الجاني بعد عفو المقتول؟
- 5- هل يؤثر عفو المقتول عن قاتله في الحرمان من ميراثه، أو وصيته؟

فروض البحث:

- في سبيل الإجابة على الأسئلة السابقة يفترض الباحث عدة فروض، ويحاول من خلال البحث التحقق من صحتها، ومن هذه الفروض:
- 1- الشريعة الإسلامية ترغب في العفو عن القصاص.
 - 2- عفو المقتول يعني: إسقاطه الجزاء المترتب على الجناية عليه.
 - 3- عفو المقتول يسقط القصاص عن الجاني.
 - 4- يختلف حكم عفو المقتول بجناية على غير نفسه بحسب عبارته.
 - 5- الكفارة الواجبة في القتل لا تسقط بعفو المقتول.
 - 6- عفو المقتول لا يمنع ولي الأمر من معاقبة الجاني تعزيراً.
 - 7- عفو المقتول عن قاتله لا يؤثر في حرمانه الميراث والوصية.

منهج البحث: سأتبع في هذا البحث

المنهج الاستقرائي: بتتبع أقوال الفقهاء وأدلتهم في المسائل محل البحث.
المنهج التحليلي: بذكر ما يراه الباحث راجحاً من أقوال الفقهاء، مدللاً على هذا الترجيح.

خطة البحث: أقسم هذا البحث أربعة مطالب

المطلب الأول: عفو المقتول حقيقته وحكمه.

المطلب الثاني: أثر عفو المقتول في إسقاط القصاص.

المطلب الثالث: أثر عفو المقتول في الدية.

المطلب الرابع: أثر عفو المقتول في وجوب الكفارة وتعزيز الجاني وحرمانه الميراث والوصية.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث.

والله تعالى أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتجاوز عن كل ما فيه من خطأ، وأن ينفع به، وأن يجعله يوم القيامة في ميزان حسناتي، وميزان حسنات والديّ وشيوخه، وكل أصحاب الفضل عليّ، إنه تعالى ولي ذلك والقادر عليه. والحمد لله رب العالمين.

المطلب الأول

عفو المقتول - حقيقة وحكمه

سأعرض في هذا المطلب حقيقة العفو الصادر من المقتول، وحكمه، وأركانه وشروط صحته، وإثباته، وذلك في أربعة فروع:

الفرع الأول

حقيقة العفو

العَفْوُ لَفْظٌ: التَّجَاوُزُ عَنِ الذَّنْبِ وَتَرْكُ الْعِقَابِ عَلَيْهِ، وَأَصْلُهُ "الْحَوُّ وَالطَّمْسُ"، ... وكل من استحقَّ عقوبةً فتركها فقد عَفَوَتْ عنه، وَأَعْفَاهُ مِنَ الْأَمْرِ: بَرَّاهُ، وَاسْتَعْفَاهُ: طَلَبَ ذَلِكَ مِنْهُ، وَالِاسْتِعْفَاءُ: أَنْ تَطْلُبَ إِلَى مَنْ يُكَلِّفُكَ أَمْرًا أَنْ يُعْفِيَكَ مِنْهُ، يُقَالُ أَعْفَنِي مِنَ الْخُرُوجِ مَعَكَ، أَي: دَعْنِي مِنْهُ، وَالْعَفْوُ: الْمَعْرُوفُ، وَالْعَفْوُ: الْفَضْلُ، وَعَفَوْتُ الرَّجُلَ: إِذَا طَلَبْتَ فَضْلَهُ، وَقِيلَ: الْعَفْوُ مَا أَتَى بِغَيْرِ مَسْأَلَةٍ، وَعَفَا الْقَوْمُ: كَثَرُوا، وَفِي التَّنْزِيلِ: (ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا) (صدر الآية 95 من سورة الأعراف) أَي كَثَرُوا. وَمِنْ هَذَا الْبَابِ: الْعَفْوُ: الْمَكَانَ الَّذِي لَمْ يُوْطَأَ، تَقُولُ: هَذِهِ أَرْضُ عَفْوٍ: لَيْسَ فِيهَا أَثَرٌ فَلَمْ تُرْعَ. وَطَعَامٌ عَفْوٌ: لَمْ يَمْسَسْهُ قَبْلَكَ أَحَدٌ،

فأما قولهم عفا: درس، فهو من هذا؛ وذلك أنه شيء يُترك فلا يُتَعَهَّد ولا يُنْزَل، فيخفى على مرور الأيام.⁽¹⁾

العفو شرعاً: الحو والتجاوز⁽²⁾، أي: التجاوز عن الذنب وترك العقاب عليه⁽³⁾ أو إسقاط الجزاء المترتب على الجريمة كله أو بعضه⁽⁴⁾ والمقتول: من وقع عليه فعل القتل.

الفرق بين الصلح والعفو:

الصلح **عقد** يرتفع به النزاع وتنقطع به الخصومة.⁽⁵⁾ وقد يتصور التداخل بين الصلح والعفو في الجناية على النفس وما دونها، نظراً لوجود بدل في الصلح قد يتشابه مع الدية أو الأرش. غير أن الفرق بين الصلح والعفو يبدو في أن العفو إسقاط وإبراء من طرف واحد، و لا يكون إلا مجاناً- بلا بدل- قال الشافعي -رضي الله عنه- "لأن العفو ترك الحق بلا عوض"⁽⁶⁾، أما الصلح فإنه عقد بين طرفين، يخضع للأحكام العامة للعقود، ويكون بمقابل.

(1) ابن منظور. محمد بن مكرم الأفرقي المصري. لسان العرب-دار صادر - بيروت. ط. أولى. مادة (عفا)-، ابن فارس. أبو الحسين أحمد بن فارس ابن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار الفكر. ط. 1399هـ. 1979م. مادة (عفو).

(2) البهوتي. منصور بن يونس بن إدريس (ت: 1051هـ) كشف القناع عن متن الإقناع. دار الكتب العلمية 5/ 543.

(3) البعلي. محمد بن أبي الفتح (ت: 709هـ) المطلع على ألفاظ المقنع. تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب. مكتبة السوادى للتوزيع. ط. أولى 2003م ص438.

(4) ابن زيد: زيد بن عبد الكريم. العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامى، دار العاصمة بالرياض. الطبعة الأولى 1410هـ. ص31.

(5) البعلي. المطلع ص 299، الجرجاني. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: 816هـ) كتاب

التعريفات. دار الكتب العلمية بيروت -لبنان. ط. أولى 1403هـ -1983م ص134.

(6) الشافعي. محمد بن إدريس (ت: 204هـ) الأم. تحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب. دار الوفاء- المنصورة- مصر. ط. أولى 2001م 24/7.

الفرع الثاني

حكم العفو

لا يصح العفو إن وقع القتل من قاطع الطريق⁽¹⁾ إذا أخذ قبل التوبة، فإن قتل قتيلاً ولم يأخذ المأل قُتِلَ به القاتل حتماً، ولا يتوقف قتله على خيار الولي، ولا يصح العفو عنه من المجني عليه ولا غيره، لأن الحق في قتله لله تعالى (حداً للحراية)، وليس قصاصاً، فإن أخذ بعد التوبة جاز العفو عنه، لأن قتله في هذه الحالة قصاصاً، لا حراية.⁽²⁾

والدليل على ذلك:

1- قوله تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ) (صدر الآية 33 من

(1) قطاع الطريق (المحاربون): طائفة من المسلمين المكلفين، يترصدون للناس، فإذا رأوهم برزوا قاصدين الأموال أو القتل، معتمدين في ذلك على قوة وقدرة يتغلبون بها. (الشريبي: محمد بن الخطيب. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. دار المعرفة بيروت. ط. أولى 1418 هـ. 235/4، 236) بتصرف يسير.

(2) الكاساني. بدائع الصنائع. 95/7، ابن نجيم. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970 هـ) البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ومعه تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد 1138 هـ). وبحاشيته منحة الخالق لابن عابدين. دار الكتاب الإسلامي. ط. ثانية 73/5، وقال مالك بعدم جواز العفو في قتل الغيلة أيضاً، وهي القتل لأخذ المأل؛ لأن القتل لدفع الفساد في الأرض، فالقتل هنا حق لله لا للإنسان، وعلى هذا يقتل حداً لا قوداً. (ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، أبو عمر (ت: 463 هـ) الكافي في فقه أهل المدينة. تحقيق: محمد محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية. ط.: ثانية، 1400 هـ/1980 م 487/1، 1088/2، سعد: محمد محمد. دليل السالك لمذهب الإمام مالك، ومعه رسالة "المستثنيات بشرح العلامة أبي البركات سيدي أحمد الدردير. دار الندوة. ص 130)، الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الحاوي الكبير. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية بيروت. ط. أولى 1414 هـ. 356/13، الشريبي. مغني المحتاج. سابق. 238/4.

سورة المائدة) فكان ظاهره الوجوب: لأنه أمر مقيد بشرط، والواجب حدٌ، والحدود حقوق الله تبارك وتعالى، فلا يعمل فيها العبد ولا صلحه ولا الإبراء عنها.⁽¹⁾

2- ولأن كل جرم أوجب عقوبة في غير المحاربة، تغلظت عقوبته في المحاربة، كالمال تغلظت عقوبته في المحاربة بالأمر بقطع الرجل، فاقتضى أن تتغلظ عقوبة القتل بإيجابه حتماً، وإسقاط حق العفو فيه.⁽²⁾

وأما إذا وقع القتل في غير الحاربة فالعفو جائز بإجماع أهل العلم⁽³⁾، والعفو أفضل⁽⁴⁾ فهو مستحب⁽⁵⁾ وقال الحنفية العفو أفضل من الصلح، والصلح أفضل من القصاص⁽⁶⁾

ودليل استحبابه:

¹⁻ قوله تعالى: (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ) (بعض الآية 45 من سورة المائدة) "أجمع العلماء على أن قوله تعالى: (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ) أن المراد بالمتصدق ههنا هو المقتول

⁽¹⁾ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي (ت: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية - القاهرة. ط. ثانية 1964م 156/6، ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير، دار سحنون - تونس - 1997 م، 185/6، الكاساني. بدائع الصنائع 95/7.

⁽²⁾ وإن كان المقتول في الحاربة غير مكافئ للقاتل: لأنه حر قتل عبداً أو والد قتل ولداً ففيه قولان: أحدهما: لا يقتل القاتل إذا لم يكن كفواً. الثاني: أن التكافؤ غير معتبر ويقتل القاتل وإن لم يكن كفواً؛ لأنه لما سقط في قتل الحاربة خيار الولي سقط فيها شرط المكافأة. (الماوردي - الحاوي. سابق- 13/356، 357، الشربيني. مغني المحتاج. سابق. 4/238) ⁽³⁾ ابن قدامة: شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت: 682هـ) - الشرح الكبير. مطبوع مع المقنع والإنصاف. تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي. دار عالم الكتاب - الرياض - المملكة العربية السعودية. 2005م. 152/25، 201.

⁽⁴⁾ ابن قدامة - الشرح الكبير - 152/25، 201، 202، البهوتي: منصور بن يونس بن إدريس ت: 1051هـ. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. عالم الكتب. بيروت 1996م 278/3، البليهي، صالح بن إبراهيم. السلسيل في معرفة الدليل. مكتبة جدة. ط. رابعة 1406هـ 874/3.

⁽⁵⁾ النووي: يحيى بن شرف (ت: 676هـ) روضة الطالبين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخر، دار عالم الكتب. الرياض. 1423هـ. 103/7.

⁽⁶⁾ الحصكفي. الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه. سابق 548/6.

يتصدق بدمه"، وإنما اختلفوا: على من يعود الضمير في قوله: (فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ) فقيل: يعود على القتال، هذا عند من رأى للقاتل توبة، وقيل: يعود على المقتول، فيكون عفوه تكفيرا لذنوبه وخطاياها.⁽¹⁾

2- قوله تعالى: (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ) (عجز الآية 40 من سورة الشورى) فمن عفا عمن أساء إليه إساءته، ولم يعاقبه، وهو على عقوبته قادر، وكان ذلك ابتغاء وجه الله، فأجر عفوه على الله، والله مثيبه عليه، قال ابن عباس: من ترك القصاص، وأصلح بينه وبين الظالم بالعفو "فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ" أي إن الله يأجره على ذلك.⁽²⁾

3- وقوله عز شأنه: (وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) (عجز الآية 237 من سورة البقرة)، فقد ندب سبحانه وتعالى إلى العفو عاما⁽³⁾.

4- ما روى أنس -رضي الله عنه-: "ما رأيت النبي صلى الله عليه وسلم رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو"⁽⁴⁾.

5- ولأن القياس يقتضيه، ذلك أن القصاص حق، فجاز لمستحقه تركه كسائر الحقوق.⁽⁵⁾

(1) ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي. الحفيد (ت: 595هـ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار الحديث، القاهرة 2004م 185/4. القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. سابق 208/6، الطبري: محمد بن جرير، أبو جعفر (ت: 310هـ) جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. ط. أولى 2000م-369/10.

(2) الطبري. جامع البيان-سابق-548/21، القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. سابق. 40/16.

(3) الكاساني. بدائع الصنائع. سابق 186/7.

(4) ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. دار الفكر. بيروت. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. باب العفو عن القصاص-898/2.

(5) ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد (ت: 884هـ) المبدع شرح المقنع. دار عالم الكتب، الرياض. ط. 1423هـ 257/8.

الفرع الثالث

أركان العفو وشروط صحته

أولاً: أركان العفو: للعفو أركان ثلاثة:

العافي: وهو من يصدر من العفو (المجني عليه أو وليه)

المعفو عنه: وهو الحق في القصاص أو الدية.

الصيغة: وهي العبارة الصادرة من العافي، والتي تفيد حصول العفو.⁽¹⁾

ثانياً: شروط العفو: يشترط لصحة العفو ما يلي:

- 1- أن يصدر العفو من مستحقه، فلا يعفو عن القصاص أو الدية غير مستحقهما، ويعيننا هنا عفو المقتول فينبغي أن يصدر العفو عنه، أو عن وكيله المفوض بهذا، فلا يصح عفو الأجنبي لعدم الحق.⁽²⁾
- 2- أن تكون العبارة واضحة الدلالة على العفو، كأن يقول: عفوت أو أسقطت أو أبرأت أو وهبت وما يجري هذا المجرى.⁽³⁾
- 3- أن يكون مالكاً لأمر نفسه، فلا يصح عفو الصبي، ولا المجنون، وعفوهما لغو⁽⁴⁾، كذا المقتول الذي وآل إلى حال لا يعي فيها ما يقول، فإن عبارته تكون مهددة؛ لعدم العقل.

(1) الشاذلي، حسن علي. الجريمة حقيقتها وأسسها العامة-دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي ومقابلة بالنظم الوضعية. دار الكتاب الجامعي. ص709، 710.

(2) الكاساني. بدائع الصنائع 246/7، القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: 684هـ). الذخيرة. تحقيق: محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي- بيروت. ط. أولى، 1994 م 415/12.

(3) الكاساني. البدائع. سابق. 246/7، البهوتي في شرح منتهى الإرادات 278/3.

(4) الكاساني. البدائع. سابق. 246/7، النووي: روضة الطالبين. سابق. 106 / 7، خلافاً لمأخري الماكية حيث يرون جواز عفو الصبي عن القصاص، حيث جاء في حاشية الشيخ العدوي "قَوْلُهُ (وللرجل العفو) مفهوم الرجل مفهوم موافقة إذ الأنثى والصغير كذلك" العدوي: علي الصعيدي. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني. تحقيق: أحمد حمدي إمام. ط. أولى 1989م. مطبعة مدني السعودية 22/4، وأيضاً: النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا الأزهرى المالكي ت: 1126هـ. الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني. تحقيق عبد الوارث محمد علي. دار الكتب

4- أن يكون مختاراً، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، وغيرهم، وبه قال عبد الله بن عمر، وابن الزبير، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن عباس⁽¹⁾، وهذا يعني: أن الإكراه على العفو يبطله، فلا يصح العفو الصادر تحت تأثير الإكراه، لعدم وجود الرضا، لقوله تعالى (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (عجز الآية 106 من سورة النحل) "فإنه لما سمح الله عز وجل بالكفر به -وهو أصل الشريعة- عند الإكراه ولم يؤخذ به، حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها، فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤخذ به ولم يترتب عليه حكم"⁽²⁾ ولما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تجاوز الله عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه»⁽³⁾

العلمية. بيروت. ط. أولى 1418 هـ 303/2، وهذا الكلام مردوداً بأما هو مقرر في المذهب من عدم النظر إلى عفو الصبي إذا كان واحداً من أولياء الدم (القراي). الذخيرة 342/12 فكيف يصح هنا؟
(1) القراي. الذخيرة. سابق 300/10، الخطاب. أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي (ت: 954هـ). مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. دار الفكر. ط. ثالثة 1992م. 245/4، الشافعي. الأم. سابق 496/4، 497، ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ). الكافي في فقه الإمام أحمد. دار الكتب العلمية. ط. أولى، 1414 هـ - 1994 م. 111/3، 60/4، 186/4، 298/4، والمغني. مكتبة القاهرة. 1388 هـ - 1968 م. 110/5، 382/7، 67/9.

(2) القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. سابق 181/10، 182.

(3) قال الحاكم: "هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه" أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري (ت: 405هـ) المستدرک علی الصحیحین. تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. ط. أولى، 1411هـ - 1990م، 216/2، رقم 2801. وقال ابن حجر: "أخرجه بن ماجه من حديث بن عباس إلا أنه بلفظ وضع بدل رفع وأخرجه الفضل بن جعفر التيمي في فوائده بالإسناد الذي أخرجه به بن ماجه بلفظ رفع ورجاله ثقات إلا أنه أعلّ بعله غير قاذحة فإنه من رواية الوليد عن الأوزاعي عن عطاء عنه وقد رواه بشر بن بكر عن الأوزاعي فزاد عبید بن عمیر بین عطاء وبن عباس أخرجه الدارقطني والحاكم والطبراني وهو حديث جليل قال بعض العلماء ينبغي أن يعد نصف الإسلام لأن الفعل إما عن قصد واختيار أو لا" أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار المعرفة - بيروت، 1379. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. 161/5، ولأن المكروه يحكي قول المكروه، وليس على الحاكم شيء.

الفرع الرابع

إثبات العفو

يجري إثبات العفو وفقاً للقواعد العامة في الإثبات، فمن يدعي العفو عليه إثباته، ويكون ذلك بشهادة شاهدين، أو إقرار أولياء الدم، فإن أنكروا أحلفوا، فإن نكلوا حلف القاتل.⁽¹⁾ وإذا اختلف الجاني والولي أو المجني عليه في حدود العفو⁽²⁾ فالقول قول المجني عليه أو وليه إن كان الخلاف معه؛ لأن الأصل عدم العفو عن الجميع، وقد ثبت العفو عن البعض بإقراره، فيكون القول في عدم سقوطه قوله.⁽³⁾

المطلب الثاني

أثر عفو المقتول في إسقاط القصاص

تمهيد وتقسيم:

القصاص لغة: المساواة، وشرعاً: أن يُفعل بالجاني مثل ما فعل بالمجني عليه، والقصاص في النفس يعني: قتل القاتل، ويسمى القود، لأن الجاني يقاد إلى القتل بشيء كالحبل ونحوه⁽⁴⁾.

(1) الدسوقي. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 265/4، الشافعي. الأم. سابق 7 / 39.

(2) كأن يقول الجاني: عفا المقتول عن القصاص والدية، ويقول ولي الدم (أو المجني عليه - إن كان حياً-) : بل عفوت عن القصاص والدية، ونحو ذلك. قال الإمام الشافعي: وإن عفا ولم يبين قبل موته سئل ورثته، فإن قالوا لا نعلمه عفا المال، أحلفوا ولهم الدية، إلا أن يأتي القاتل ببينة على عفوهم المال والقصاص جميعاً. (الشافعي. الأم. سابق 7 / 39)

(3) ابن قدامة. المغني. مكتبة القاهرة 359/8، 360.

(4) الدسوقي. حاشية الدسوقي 239/4.

وإذا وقعت جناية عمدية على شخصٍ ما، ومات منها، فإنها تُرتَّب لأوليائه دمه حقاً في المطالبة بالقصاص - لأنه موجب من موجبات القتل العمد⁽¹⁾ باتفاق الفقهاء⁽²⁾ -، فإذا عفا المقتول عن القاتل بعد الجناية وقبل الموت⁽³⁾ فهل يترتب على هذا العفو سقوط حق أوليائه الدم في المطالبة بالقصاص؟

للإجابة على هذا السؤال، ونظراً لاختلاف صور الجناية التي يمكن أن تقع على المقتول وتؤدي إلى قتله⁽⁴⁾ وللتعرف على رأي الفقهاء في هذه المسألة يلزم التفريق بين ثلاث صور للجناية:

1- جناية عمدية على النفس مباشرة.

(1) العمد في اللغة: ضد الخطأ في القتل وسائر الجنايات، وقد تَعَمَّدَ وعَمَّده يَعْمِدُه عَمْدًا، وَعَمَدَ إليه وله يَعْمُدُ عمدًا، وتَعَمَّدَ واعتَمَدَه: قصده، والعَمْدُ المصدر (ابن منظور، لسان العرب. مادة "عمد" ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة "عمد"، الفيومي: أحمد بن محمد بن علي المقرئ. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي. المكتبة العلمية - بيروت. كتاب العين. مادة "عَمَدَت" 428/2) واصطلاحاً: أن يقصد الجاني إتيان الفعل المحظور (عودة: عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. دار الكتاب العربي بيروت 405/1)، وقد اختلف الفقهاء في تعريف القتل العمد، وأختار تعريف الجناية: أن يقتله بما يغلب على الظن موته به، علماً بكونه آدمياً معصوماً⁽⁵⁾ ابن مفلح. المبدع. سابق 191/7؛ وذلك لجزالته ووضوحه، وعليه فالمقتول عمداً: الأدمي الذي مات للتعدي عليه بما يغلب على الظن موته منه، وعفو المقتول عمداً يعني: إسقاطه الجزاء المترتب على الجناية التي وقعت عليه كله أو بعضه.

(2) قال ابن رشد: "وأما صفة الذي يجب به القصاص فاتفقوا على أنه العمد" بداية المجتهد 397/2.

(3) أما إن أذن المالك لأمره (الحر. البالغ. العاقل) فقال لآخر اقتلني، فقتله، أو قال اقطع يدي -مثلاً. فقطعها وسرت الجناية إلى النفس فمات منها، فهو هدر، هذا مذهب أبي حنيفة وصاحبيه ورواية في المذهب المالكي، وهو أظهر في المذهب الشافعي، ورأي الجناية، إلا أن أبا حنيفة خالف في الأمر بالقطع أو الشج، فإن أمره بالقطع أو الشج، ففعل، ثم مات منها، فقد ذكر الكاساني أن أبا حنيفة يرى وجوب الدية، لأن أمره بالشج أو القطع ليس أمراً بالقتل، فتكون الشجة أو القطع هدراً، وتجب دية النفس، وكان القياس وجوب القصاص، إلا أنه قال بسقوط القصاص وجوب الدية لشبهة الإباحة التي هي بمثابة العفو، وهو قول في المذهب الشافعي (الكاساني. البدائع. سابق. 236/7، العبدري: محمد بن يوسف بن أبي القاسم ت: 897هـ. التاج والإكليل لمختصر خليل. دار الفكر. بيروت 1398هـ. 235/6، الشربيني. مغني المحتاج. سابق. 67/4، الغزالي، الوسيط 320/6، البهوتي. كشف القناع. سابق 518/5).

(4) فقد تقع جناية القتل على النفس كأن يضره فيموت، وقد تقع الجناية على مادون النفس، كأن يشحه أو يجني عليه جنايةً غير قاتلة لكنها تسري فيموت منها، وقد يجني عليه جناية لا يموت منها ثم يعود ويجهز عليه.

2- جناية عمدية على ما دون النفس ومات منها (سراية الجناية⁽¹⁾).

2- قتل الجاني المجني عليه بعد العفو عنه.

أولاً: عفو المقتول عمداً في الجناية المباشرة على النفس

إذا وقعت جناية عمدية على النفس، وقبل أن يموت المجني عليه عفا عن الجاني (القاتل) ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية⁽²⁾ والمالكية⁽³⁾ والشافعية⁽⁴⁾ والحنابلة⁽⁵⁾، وهو قول الحسن البصري، والشعبي، وعطاء والأوزاعي، وطاوس وسفيان الثوري وقتادة⁽⁶⁾: سقوط القصاص

(1) السراية: أن ينتقل الشيء من مكان إلى آخر، وسراية الجناية: أن ينتقل أثرها من المكان الأول إلى مكان آخر ويتسع، وقد يصل إلى النفس فيكون الموت. (أبو حبيب. سعدى. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً. دار الفكر. دمشق - سورية. ط. ثانية 1408 هـ - 1988 م ص 171 بتصرف)

(2) فإذا عفا المجروح عن القتل ثم مات وكان حراً صح استحساناً، والقياس أن لا يصح، وجه القياس: أن العفو عن القتل يستدعي وجود القتل، والفعل لا يصير قتلاً إلا بفوات الحياة عن المحل، ولم يوجد، فالعفو لم يصادف محله فلم يصح، أما الاستحسان فله وجهان: أحدهما: أن الجرح متى اتصلت به السراية تبين أنه وقع قتلاً من حين وجوده، فكان عفو عن حق ثابت، فيصح، ولهذا لو كان الجرح خطأ فكفر بعد الجرح قبل الموت ثم مات جاز التكفير، والثاني: أن القتل إن لم يوجد للحال فقد وجد سبب وجوده، وهو الجرح المفضي إلى فوات الحياة، والسبب المفضي إلى الشيء يقام مقام ذلك الشيء في أصول الشرع كالنوم مع الحدث، والنكاح مع الوطء، وغير ذلك، ولأنه إذا وجد سبب، وجود القتل كان العفو تعجيل الحكم بعد وجود سببه، وإنه جائز، كالتكفير بعد الجرح قبل الموت في قتل الخطأ. الكاساني. البدائع. سابق. 248/7، 249، ابن نجيم. البحر الرائق. 8/ 361.

(3) إذا أبرأه بعد إنفاذ مقتله (يعني: بعد أن يفعل الجاني بالمجني عليه ما لا يمكن تصور حياته بعدها)، أما قبل إنفاذ مقتله فلا يسقط القصاص، لأنه يكون أسقط حقاً قبل ثبوته، لعدم حصول السبب، وهو إنفاذ المقاتل (حاشية الدسوقي. 240/4، ابن رشد. بداية المجتهد. سابق. 185/4، القرافي. الذخيرة. سابق 319/12، وأيضاً: مالك: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: 179هـ) المدونة الكبرى. تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية بيروت. لبنان 656/4، المنوفي. كفاية الطالب الرباني، وحاشية العدوي عليه. سابق 22/4.

(4) الشافعي. الأم. سابق 27/7، و ص 39.

(5) ابن قدامة المقدسي (ت: 620هـ). المغني. دار الفكر. 486/9، ابن قدامة. الشرح الكبير. 222/25، البهوتي. شرح منتهى الإرادات. 280/3.

(6) ابن رشد. بداية المجتهد. سابق 185/4، ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9، ابن قدامة. الشرح الكبير 222/25.

عن القاتل، فلا يحق لأولياء دم المقتول المطالبة بالقصاص بعد عفو المجني عليه (المقتول) عن الجناية

مستدلين لمذهبهم بما يأتي من القرآن والسنة والمعقول:

أ (القرآن، ومنه:

1- قوله تعالى (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ) (بعض الآية 45 من سورة المائدة) حيث قال -تعالى- ذلك عقب قوله -جلّ وعلا- في صدر ذات الآية (وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ) ويذهب الفقهاء إلى أن المتصدق في الآية هو المجروح أو المقتول أو وليه يتصدق بدمه، وينقل ابن رشد الإجماع على هذا الرأي فيقول: "وقد أجمع العلماء على أن قوله تعالى: (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ) أن المراد بالمتصدق ههنا هو المقتول يتصدق بدمه، وإنما اختلفوا: على من يعود الضمير في قوله: (فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ) فقليل على القاتل لمن رأى له توبة وقيل على المقتول من ذنوبه وخطاياها." (1)

2- قوله تعالى (فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) (بعض الآية 40 من سورة الشورى) (فمن عفا عمن أساء إليه إساءته فغفرها، ولم يعاقبه ابتغاء وجه الله، فأجره على الله) وقد سبق ذكر قول ابن عباس: من ترك القصاص وأصلح بينه وبين الظالم بالعفو "فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ" أي إن الله يأجره على ذلك. (2)

ب (السنة، ومنها:

1- ما روي عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن عروة بن مسعود الثقفي دعا قومه إلى الله ورسوله، فرماه رجل منهم بسهم فمات، فعفا عنه، فرفع ذلك إلى رسول الله (صلى الله

(1) ابن رشد. بداية المجتهد. سابق 185/4. القرطبي. الجامع لأحكام القرآن-سابق. 208/6، الطبري. جامع البيان. سابق-369/10.

(2) الطبري. جامع البيان-سابق-548/21، القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. سابق. 40/16.

عليه وسلم) فأجاز عفوّه، وقال: هو كصاحب ياسين.⁽¹⁾ فهذا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أجاز عفو المقتول ومدحه.

2- عن عدي بن ثابت قال : هشم رجلٌ فمَ رجلٌ على عهد معاوية، فأعطي ديتته فأبى أن يقبل، حتى أعطي ثلاثاً، فقال رجل: إني سمعت رسول الله -صلى الله عليه و سلم- يقول: "من تصدق بدم أو دونه كان كفارة له من يوم ولد إلى يوم تصدق"⁽²⁾
(ج) المعقول، ووجهه:

(1) ابن أبي شيبه: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه العباسي الكوفي (ت: 235 هـ) المصنف. تحقيق: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد. الرياض. ط. أولى 1409 هـ. الرجل يقتل فيعفو بعض الأولياء 421/5، ابن عبد البر. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463 هـ) الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م باب: العفو في القتل العمد. 180/8.

(2) الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الفكر، بيروت . 1412 هـ. باب: ما جاء في العفو عن الجاني والقاتل 474/6، وقال: " رواه أبو يعلى ورجاله رجال الصحيح غير عمران بن ظبيان وقد وثقه ابن حبان وفيه ضعف"، وأخرج البيهقي عن يونس بن أبي إسحاق الهمداني أنه حدثهم عن أبي السفر : "أن رجلاً من قريش دق سن رجل من الأنصار، فاستعدى معاوية، فقال الأنصاري لمعاوية: إن هذا دقّ سني، فقال معاوية، كلا إنا سنرضيك، قال: وألح على معاوية، وأكبت عليه، حتى أبرمه، فقال: شأنك بصاحبك، قال: وأبو الدرداء جالس عند معاوية، فقال أبو الدرداء: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من رجل مسلم يصاب بشيء في جسده فيصدق به إلا رفعه الله -عز و جل. به درجة، وحط عنه به خطيئة، فقال الأنصاري لأبي الدرداء: أنت سمعت هذا من رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، سمعته أذناي ووعاه قلبي، فقال الأنصاري: فإني ادعها لله، فقال معاوية: لا جرم، والله لا تخيب، وأمر له بمال" وقال عنه: (منقطع) البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر. سنن البيهقي الكبرى -مكتبة دار الباز. مكة المكرمة، 1414 هـ-تحقيق: محمد عبد القادر عطا. باب ما جاء في الترغيب في العفو عن القصاص- 55/8، 56. ووجه انقطاعه أن أبا سفر ليس له سماع من أبي الدرداء. الطبري. جامع البيان-سابق. 364/10 هامش 2. وقال الترمذي " هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ولا أعرف لأبي السفر سماعاً من أبي الدرداء، وأبو السفر: اسمه سعيد بن أحمد، ويقال له محمد الثوري " (الترمذي: محمد بن عيسى. سنن الترمذي-دار إحياء التراث العربي- بيروت-تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين. كتاب الديات، باب ما جاء في العفو. 14/4).

1- أن الشيء الذي جُعل للولي إنما هو حق المقتول، فناب فيه منابه، وأقيم مقامه، فكان المقتول أحق بالخيار من الذي أقيم مقامه بعد موته.⁽¹⁾

الفرع الثاني

عفو المجني على ما دون نفسه جناية عمدية مات منها

إذا وقعت جناية عمدية على ما دون النفس من ضربة أو شجة أو جرح أو قطع، وعفا عنها المجني عليه، ثم مات منها، ننظر:

أ (فإن قال: (عفوت عن الجناية، أو عفوت عن الجناية وما يحدث منها، أو عفوت عن الجراحة أو الشجة أو الضربة وما يحدث منها) صح عفوه⁽²⁾، وينقل الكاساني الإجماع على ذلك⁽³⁾، كما ذكرت الموسوعة الفقهية الكويتية أيضاً الإجماع على ذلك⁽⁴⁾، وليس لأوليائه الحق في المطالبة بالقصاص من القاتل.⁽⁵⁾

وتعليل هذا القول:

1- أن لفظ الجناية لا يختص القطع، بل يتناول القتل، وكذا لفظ "الجراحة وما يحدث منها" فكان عفوا عن القتل فيصح.

2- أن العفو عن الجناية عفو عما يحدث منها، لأن النفس لا تتبععض.

3- أنه إسقاط للحق بعد انعقاد سببه (الجناية المؤدية للقتل).

(1) ابن رشد. بداية المجتهد. سابق. 185/4، وقال ابن قدامة: "لأن الحق له، فصح العفو عنه كماله" الشرح الكبير 222/25.

(2) الماوردي. الحاوي الكبير. سابق. 202/12، ابن قدامة في المغني. مكتبة القاهرة 359/8.

(3) الكاساني، بدائع الصنائع. 249/7.

(4) جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية 179/30 "فإن كان العفو بلفظ الجناية أو بلفظ الجراحة وما يحدث منها صح بالإجماع ولا شيء على القاتل"

(5) أما بالنسبة للدية ففي المذهب الشافعي قولان (المطيعي). محمد نجيب. تكملة المجموع شرح المذهب للشيرازي. مكتبة الإرشاد حدة 405/20

4- أن العفو يصح عن القصاص الذي لم يجب، وآية ذلك أنه لو قال لرجل اقتلني ولا شيء عليك، فقتله، لم يجب القصاص.

ب (أما إن قال المجني عليه: "عفوت عن الضربة أو الجرح أو الشجة، ولم يذكر ما يحدث منها، فهنا يفرّق فقهاء الشافعية والحنابلة بين ما إذا كانت الجناية التي وقعت عليه مما يجري في القصاص، كقطع اليد مثلاً، أو كانت مما لا يجري في القصاص كالجائفة⁽¹⁾، وسأبحث المسألة على هذا التفريق:

أولاً: عفو المجني على غير نفسه جنايةً توجب قصاصاً ثم يموت منها
إذا كانت الجناية على غير النفس مما يوجب القصاص، بأن جرحه موضحةً أو قطع يده أو رجله، وعفا المجني عليه عن قوده (القصاص) في الجناية قبل سرايتها، ثم سرت الجناية إلى

(1) ولم أجد هذا التفريق في غير مذهب الشافعية والحنابلة، خلافاً لما ذهب إليه الباحث: عبد الكريم بن يوسف بن عبد الكريم الخضر، في بحثه (أثر عفو المجني عليه في سقوط القصاص عن الجاني) المنشور في مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية) العدد: 1، 1421 هـ 2001 م، المجلد 13 ص 36 إلى أن الحنفية يفرقون بين عفو المجني عليه عن الجنايات التي توجب قصاصاً، وبين عفو عن تلك التي لا توجب قصاصاً، والحق أنني لم أجد فيما اطلعت عليه من كتب المذهب الحنفي ما يؤيد قوله، بل وجدته لا يفرقون بين النوعين، فقد ذكر داماد أفندي: عبد الرحمن بن محمد بن سليمان ت: 1078 هـ. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. تحقيق: خليل عمران المنصور. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. 1419 هـ . 1998 م 330/4، 331 (ومن قطعت يده عمدا فعفا المقطوع عن القطع فمات منه أي من القطع فعلى قاطعه الدية في ماله عند الإمام ... والشج كالقطع أي العفو عن الشجة كالعفو عن القطع فإذا عفا المشحوج عن الشجة فمات منها يضمن شاحه أرشه عند الإمام ...) ويراجع أيضاً: الكاساني. بدائع الصنائع 249/7، حيث لم ألمح في هذه النصوص فرقا بين القطع الموجب للقصاص من غيره، أو الشجة الموجبة للقصاص من غيرها. بل أجد ما يؤيد رأيي في عدم تفريق الحنفية بين ما يوجب القصاص وما لا يوجهه في قول داماد أفندي في مجمع الأنهر السابق.

النفس ومات المجني عليه نتيجة لهذه الجناية، فقد ذهب الفقهاء في الراجح إلى سقوط القصاص مطلقاً (في النفس وما دونها) وهو مذهب أبي حنيفة وصاحبيه⁽¹⁾ والشافعي⁽²⁾ وأحمد⁽³⁾.

وتعليل هذا الحكم:

- 1- أن السراية تولدت من معفو عنه، فكان العفو شبهة دافعة للقصاص.
 - 2- ولأن سقوط القود في أصل الجناية (القطع أو الجرح) يوجب سقوطه فيما حدث عنها، لأنه أسقط حقه في موجب الجناية، والسراية تبع للجناية (لأن السراية أثر الجراحة) والعفو عن الشيء عفو عن أثره، كما لو قال عفوت عن الجراحة وما يحدث منها، وصار كما لو قطع يد مرتد ثم أسلم ثم مات منها.
 - 3- تعذر استيفاء القصاص في النفس دون العضو المعفو عنه، فصار كما لو عفا بعض الأولياء حيث يسقط القصاص عن القاتل، فكذا هنا.⁽⁴⁾
- ثانياً: عفو المجني على مادون نفسه جناية لا توجب قصاصاً ثم يموت منها.
- إذا جُني على إنسان جناية لا توجب قصاصاً كأن جرح جرحاً لا قصاص فيه كالجائفة ونحو ذلك، وعفا المجني عليه عن هذه الجراحة، ثم سرت هذه الجناية وتعدت إلى نفس المجني

(1) ابن الهمام. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: 861هـ) شرح فتح القدير. دار الفكر 251/10، مع أن أبا حنيفة يقول بصحة العفو عن الجناية دون سرايتها (النفس) والقياس عنده وجوب القصاص، ولكن يسقط القصاص لشبهة العفو، وتجب الدية، الكاساني. البدائع. سابق. 249/7.

(2) الشافعي. الأم-سابق 27/7، المطيعي. تكملة المجموع 403/20، 406، الشربيني. مغني المحتاج-سابق. 67/4. المحلى. شرح منهاج الطالبين. سابق. 128/4، المزني: أبو إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى ابن إسماعيل المصري (ت: 264هـ) مختصر المزني في فروع الشافعية. دار الكتب العلمية بيروت. ط. أولى 1419هـ ص320، الغزالي. الوسيط. سابق 320/6، الماوردي. الحاوي. سابق 201/12.

(3) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9، ابن قدامة. الشرح الكبير. سابق. 211/25، البهوتي. شرح منتهى الإرادات. 279/3.

(4) الشافعي. الأم. سابق 27/7، المطيعي. تكملة المجموع. سابق 403/20، 406. الشربيني. مغني المحتاج. سابق 67/4، المزني. مختصر المزني. سابق. ص320، الغزالي. الوسيط. سابق. 6/320، الماوردي. الحاوي. سابق. 201/12، ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9.

عليه فمات منها، فقد ذهب المالكية⁽¹⁾ والشافعية⁽²⁾ والحنابلة⁽³⁾ إلى أن عفو المجني عليه لا يسقط القصاص، ويكون لولي الدم المطالبة بالقصاص في النفس من الجاني. وتعليل هذه الحكم:

- 1- أن العفو قد وقع عن القود فيما لا قود فيه، فلم يؤثر العفو⁽⁴⁾ لأنه يكون لغوا.⁽⁵⁾
- 2- أن عفو المجني عليه وقع عن قصاص في جناية لا قصاص فيها، فلم يُعتد به، لأنه وقع قبل الوجوب، وإنما وجب القصاص بعد العفو، فلا اعتداد بالعفو السابق.⁽⁶⁾

ثالثاً: قتل الجاني المجني عليه بعد العفو.

أ) إذا جنى إنسان جناية على غيره فقطع يده مثلاً، وعفا المجني عليه عن الجاني، ثم عاد الجاني وقتله قبل الاندمال (الشفاء) أو بعده، فهل تدخل الجناية الثانية في العفو الأول؟

للفقهاء في هذه المسألة رأيان أرجحهما: لا يسقط القصاص بعفو المجني عليه عن الجناية الأولى، وللولي المطالبة بالقصاص في النفس، وهذا رأي عامة الفقهاء⁽⁷⁾ من الحنفية⁽⁸⁾ والمالكية⁽⁹⁾ وأبي سعيد الإصطخري والشافعية وهو المنصوص عليه في المذهب⁽¹⁰⁾.

(1) إلا إذا عفا عن الجرح وما يؤدي إليه من النفس، عlish. منح الجليل. 85/9، ابن عبد البر. الكافي 1099/2.

(2) الشريبي. مغني المحتاج. سابق. 67/4، النووي. روضة الطالبين. سابق. 110/7.

(3) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9.

(4) الشريبي. مغني المحتاج. سابق. 67/4.

(5) النووي. روضة الطالبين. سابق. 110/7.

(6) الشريبي. مغني المحتاج. سابق. 67/4، ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9.

(7) الكاساني. بدائع الصنائع 247/7.

(8) الكاساني. بدائع الصنائع 247/7.

(9) ذلك أن مذهبهم عدم سقوط القصاص بعفو المجني عليه عن جرح، وباعتبار الجناية الثانية مستقلة يتأكد مذهبهم بعدم سقوط القصاص.

(10) المطيعي. تكملة المجموع - سابق 404/20.

وتعليل هذا الرأي: أن جناية القتل متفردة عن الجناية الأولى (المعفو عنها)، فلم تدخل في حكمها، فيكون كما لو قتله غير الجاني الأول.⁽¹⁾

ب (أما إن عاد وقتله بعد العفو وبعد أن شفيت الجناية الأولى، فلا يسقط القصاص⁽²⁾، لأنهما جنايتان عفي عن إحداها ولم يعف عن الأخرى.

المطلب الثالث

أثر عفو المجني على نفسه في وجوب الدية

الدية لغة: حَقُّ الْقَتِيل، والجمع "الدَّيَات"، والهَاءُ عوض من الواو؛ تقول ودَيْتُ الْقَتِيلَ: أَدَيْتُهُ دِيَةً، إِذَا أَعْطَيْتَ دَيْتَهُ، وَاتَّذَيْتُ أَي أَخَذْتُ دَيْتَهُ، وَإِذَا أَمَرْتُ لِإِنْسَانٍ بِدَفْعِ الدِّيَةِ قُلْتُ: دِ فُلَانًا، وَلِلثَّانِينَ دِيَا، وَلِلْجَمَاعَةِ دُؤَا فُلَانًا، يُقَالُ: وَدَى فُلَانٌ فُلَانًا، إِذَا أَدَّى دَيْتَهُ إِلَى وَلِيهِ، وَأَصْلُ الدِّيَةِ: وَدِيَةٌ، فَحُذِفَتِ الْوَاوُ، كَمَا قَالُوا شَيْئًا مِنَ الْوَشْيِ.⁽³⁾

وفي الشرع: المال الواجب بالجناية على الحر في نفس أو فيما دونها⁽⁴⁾.

والدية واجبة في القتل غير العمد، وتنحملها العاقلة إذا وجبت بسبب فعل غير عمد (كالخطأ أو شبه العمد)، وثبتت الجناية بالبينة، أو إقرار الجاني وصدقته العاقلة، أما إذا كانت

(1) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9.

(2) النووي. روضة الطالبين. سابق. 7 110.

(3) ابن منظور. لسان العرب. سابق. مادة: "ودي" 383/15، الفيومي. المصباح المنير. سابق. مادة "ودى" 654/2.

(4) الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، الشهير بالشافعي الصغير (ت: 1004 هـ). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. دار الفكر للطباعة-بيروت. 1404 هـ. 315/7، الحصني. تقي أبو بكر محمد الحسيني. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار. تحقيق: محمد كامل عويضة. دار الكتب العلمية 2001م ص 603. ومن الألفاظ المتعلقة بالدية: الأرض: ويطلق غالبا على المال الواجب في الجناية على ما دون النفس، فهو أخص من الدية بهذا المعنى؛ لأنها تشمل المال المؤدى مقابل النفس وما دون النفس، وقد يطلق الأرض على بدل النفس أيضا، فيكون بمعنى الدية، ومنها أيضا: حكومة عدل: وتطلق عند الفقهاء على الواجب الذي يقدره حكم عدل في جناية ليس فيها عقوبة مقدرة بمقدار معين من المال، فهي تختلف عن الأرض والدية في أنها غير مقدرة في الشرع، وتجب وتقدر بحكم العدل.

الجناية عمدا وسقط القصاص بشبهة أو نحوها، أو ثبتت باعتراف الجاني وأنكرته العاقلة، فإن الدية تجب في مال الجاني نفسه. (1) (2)

وقد سبق بيان أثر العفو في وجوب القصاص، وهنا أبين أثر عفو المقتول عن الدية، فهل يصح عفوّه؟ وإن صحّ فهل تحسب الدية من تركته كلها أم من ثلثها؟
لبيان أثر عفو المجني على نفسه في الدية يلزم التفريق بين جناية العمد وغيرها:
وسأعرض أولاً تأثير عفو المقتول عمداً في وجوب الدية، ثم أعرض ثانياً تأثير عفو قاتل غير العمد في وجوب الدية.

أولاً: تأثير عفو المقتول عمداً في وجوب الدية:

إذا كانت الجناية على النفس عمدية وعفا المجني عليه عن القود والأرش، وكان يلي ماله⁽³⁾، فإذا صرح المجني عليه عمداً بالعفو عن الدية صح عفوّه وسقطت الدية⁽⁴⁾ عند من يقول بصحة عفو المجني عليه وصحة الوصية للقاتل، وهو المذهب عند الشافعية⁽⁵⁾.
أما إذا قال عفوت عن القصاص، أو عن الجناية أو نحو ذلك مما لا تصريح فيه بالعفو عن الدية، هنا وقع الخلاف بين الفقهاء في سقوط الدية بهذا العفو، وسأعرض أولاً حكم

(1) والعاقلة: أهل الديوان من العصابات، يقال فلان من أهل الديوان أي ممن أثبت اسمه في الجريدة، ويروى أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- فرض المعاقلة على أهل الديوان، وذلك لأنه أول من فرض الديوان، وجعل العقل فيه، وكان قبل ذلك على عشيرة الرجل في أموالهم (الحصكفي). الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه. سابق 640/6 وعند المالكية: عصبة القاتل، بشرط التكليف والذكورة والموافقة في الدين والدار (القراي). الذخيرة. سابق. 387/12، 388، وعند الشافعي ورواية عن أحمد: قرابة القاتل من العصابات الذكور المكلفين الأحرار، إلا الأصل والفرع، وبشرط: اتفاق الدين وعدم الفقر، فلا تدخل فيها الزوجة ولا الفقير. (الشريبي-مغني المحتاج-سابق 123، 124/4، المغني. مكتبة القاهرة 390/8، 391).

(2) الحصكفي. الدر المختار وحاشية ابن عابدين عليه. سابق 643/6، 644، العبدري. التاج والإكليل. سابق. 254/6، الحصني. كفاية الأختيار. سابق ص 593، ابن قدامة. المغني. مكتبة القاهرة. 271/8.

(3) أما إن كان لا يلي ماله، كالصبي والمجنون والمخجور عليه جاز عفوّه عن القصاص، ولا يصح عفوّه عن المال، لأنه ليس له أن يهب من ماله شيئاً. (الشافعي. الأم-سابق 39/7)

(4) وإن عفا ولم يبين قبل موته سُئل ورثته، فإن قالوا لا نعلمه عفا المال، أحلفوا ولهم الدية، إلا أن يأتي القاتل ببينة على عفوّه المال والقصاص جميعاً. (الشافعي. الأم. سابق 39/7)

(5) قال النووي في الروضة وبعد ذكر القولين في المذهب: (والمذهب الصحة مطلقاً) روضة الطالبين-سابق 102/5)

سقوط الدية في الجناية على النفس، ثم تناول حكم سقوط الدية في الجناية على مادون النفس والتي تؤدي إلى الموت.

أ- حكم سقوط الدية بعفو المجني على نفسه عمداً:

إذا قال المجني على نفسه عمداً عفوت عن القصاص، أو عن الجناية أو نحو ذلك مما لا تصريح فيه بالعفو عن الدية فهل تسقط الدية بهذا العفو؟

يرى الفقهاء في الراجح أنه: يجوز العفو، ويسقط القصاص ولكن لا تسقط الدية، وهو قول عند الشافعية⁽¹⁾ والحنابلة⁽²⁾، وذلك على القول بأن الواجب في العمد القصاص أو الدية. ودليلهم أن الواجب أحد الأمرين (القصاص أو الدية) فإذا ترك أحدهما وجب الآخر.⁽³⁾ وأذهب إلى القول بصحة هذا المذهب: باعتبار العفو صحيحاً لانعقاد سببه، ويسقط القصاص ولكن تجب الدية في مال القاتل، لأن العمد يوجب أحد شيئين: القصاص أو الدية، فإذا سقط أحدهما بقي الآخر على الوجوب، وبهذا الرأي لا يطل دم القاتل.

ب- حكم سقوط الدية بعفو المجني على غير نفسه جنايةً عمديةً مات منها:

إذا كانت الجناية العمدية على ما دون النفس، كالجرح والقطع ونحو ذلك، وعفا المجني عليه عن الجناية ثم سرت إلى النفس ومات منها وجب النظر إلى صيغة عفو، فإذا أن يكون عفا عن القطع أو الجرح أو الشج وما يحدث منه، وإما أن يكون قد عفا عن الجناية دون ذكر ما يحدث منها:

(1) قال الشرييني في مغني المحتاج 64/4 "موجب العمد في نفس أو غيرها القود عيناً.... والدية أو الأرض بدل عند سقوطه بعفو أو غيره كموت الجاني"، وقال في الأم 39/7 "ولو مات المجني عليه من جناية الجاني بعد قوله قد عفوت عن الجاني جنايته علي سقط القصاص وكان عليه في ماله دية النفس".

(2) ابن قدامة-المغني. دار الفكر 449/6، بناءً على أن الواجب في العمد أحد أمرين القصاص أو الدية.

(3) الشيرازي. المهذب 198/3.

1) عفو المجني عليه جناية العمد دون ما يحدث منها.

إذا عفا المجني على ما دون نفسه عمداً عن الجناية كالقطع أو الشج دون ما يحدث منها ثم سرت إلى نفسه فمات منها تجب دية النفس منقوص منها أرش الجناية التي عفا عنها المجني عليه، وهو مذهب الشافعية⁽¹⁾، وصورة ذلك:

● إذا كان المجني عليه عفا عن قصاص جرح أو قطع يوجب قصاصاً وكان عفوه على غير مال، هذا أيضاً مذهب الحنابلة⁽²⁾.

● إذا كان المجني عليه قد عفا عن القصاص والدية في جناية على ما دون النفس لا توجب قصاصاً، وكان العفو بلفظ الوصية (على القول بصحة الوصية للقاتل، حيث يسقط من دية الجناية الأصلية -المعفو عنها- ما يخرج من ثلث تركة المقتول، ويلزم الجاني إكمال دية نفس المقتول) وهو رأي الحنابلة⁽³⁾، حيث يرون وجوب دية النفس مخصوم منها أرش الجناية التي عفا عنها، ويلزم الجاني دفع ما يكمل دية النفس.

● إذا كان المجني عليه عفا عن دية الجناية الأصلية بغير لفظ الوصية⁽⁴⁾

● إذا كان المجني عليه عفا عن قصاص ودية الجناية الأصلية بغير لفظ الوصية⁽⁵⁾

ووجه هذا المذهب في تلك الصور أنها سرية جناية أوجب الضمان، فكانت مضمونة

كما لو لم يعف، وإنما سقطت ديتها بعفوه (المجني عليه) عنها، فيختص السقوط بما عفا

(1) النووي. روضة الطالبين. سابق 108/7.

(2) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9، ابن قدامة. الشرح الكبير. 212/25، البهوتي. شرح منتهى الإرادات. 279/3.

(3) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9، ابن قدامة. الشرح الكبير. 212/25، البهوتي. شرح منتهى الإرادات. 279/3.

(4) على القول بأن حكم العفو بغير لفظ الوصية كحكم الوصية وأنها تصح للقاتل، فيسقط أرش الجناية المعفو عنها، ويلزم الجاني إكمال دية نفس المقتول للأولياء.

(5) على القول بأن حكم العفو بغير لفظ الوصية ليس كحكم الوصية، فيصح الإبراء من أرش الجناية الأصلية، ويسقط أرشها ويجب إكمال دية النفس.

عنه دون غيره، والمغفو عنه نصف الدية (إذا كانت الجناية نحو قطع يد)، لأن الجناية أوجبت نصف الدية، فإذا عفا سقط ما أوجب دون ما لم يجب، فإذا صارت نفساً وجب بالسراية نصف الدية، ولم يسقط أرش الجرح فيما إذا لم يعف، وإنما تكملت الدية بالسراية (1)

2 (عفو المجني عليه جناية العمد وما يحدث منها
ما حكم الدية إذا عفا المجني عليه عن الجناية العمدية على ما دون النفس وعن سرايتها،
أو ما يحدث منها؟
يذهب الحنفية⁽²⁾ والحنابلة⁽³⁾ إلى القول بسقوط دية النفس بهذا العفو.
وعلة هذا الحكم عندهم:

- 1- أن موجب هذه الجناية القصاص، ولم يتعلق به حق الورثة؛ لأنه ليس مالا⁽⁴⁾.
- 2- ولأنه أسقط حقه بعد انعقاد سببه فسقط، كما لو أسقط الشفعة بعد البيع، وكذا إذا عفا عن الجناية، لأن الجناية لا تختص بالقطع⁽⁵⁾.
- أما عدم اعتبار الدية الساقطة من ثلث مال المقتول فلأن الواجب القصاص عيناً، أو أحد شيئين، فما تعين إسقاط أحدهما⁽⁶⁾.

ثانياً: تأثير عفو قاتل غير العمد في وجوب الدية

إذا قُتل شخصٌ بجناية غير عمدية أو جرح بها فعفاً عن الجاني، ثم سرت الجناية إلى النفس، فمن المقرر أن جناية غير العمد لا توجب قصاصاً، وإنما توجب المال فقط (الدية)

(1) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9، ابن قدامة. الشرح الكبير. 25/212، البهوتي. شرح منتهى الإرادات. 279/3.

(2) ابن نجيم. البحر الرائق. 361/8.

(3) ابن قدامة. المغني دار الفكر 486/9. الكافي في فقه الإمام أحمد 3/281.

(4) ابن نجيم. البحر الرائق. 361/8.

(5) ابن قدامة. المغني دار الفكر 486/9.

(6) ابن قدامة. المغني دار الفكر 486/9. الكافي في فقه الإمام أحمد 3/281.

وعليه فإن عفو المقتول هنا يظهر تأثيره في وجوب الدية من عدمه⁽¹⁾. ويصح عفو المجني على غير نفسه جناية غير عمدية ولم تسر إلى نفسه؛ لأنه حقه، وهو أولى به من غيره، فإذا سرت هذه الجناية غير العمدية إلى النفس فمات منها وكان عفوها عن الجناية الأصلية فقط، أو كانت الجناية غير العمدية واقعة على نفسه مباشرة فعفا عنها، هنا يأتي السؤال: ما تأثير عفو المقتول بجناية غير عمدية في وجوب دية النفس؟

فقد ذهب فقهاء الحنفية⁽²⁾ والمالكية⁽³⁾ والشافعية⁽⁴⁾ والحنابلة⁽⁵⁾ إلى القول بصحة العفو، ويسقط من الدية ما يخرج من ثلث تركة المقتول.

ويستندون إلى: أن موجب جناية الخطأ هو المال، وقد تعلق به حق الورثة، فيعتبر من الثلث كسائر أمواله.⁽⁶⁾

(1) ودية الخطأ على العاقلة إلا إذا ثبتت الجناية باعتراف الجاني أو وجبت الدية بصلح الجاني النووي. روضة الطالبين - سابق. 109/7، الشريبي. مغني المحتاج. سابق. 123/4.

(2) ابن نجيم. البحر الرائق. 361/8.

(3) مالك. المدونة. سابق 660/4، المنوفي. كفاية الطالب الرباني، وحاشية العدوي عليه. سابق. 22/4، 23، عlish. منح الجليل 82/9، القرافي. الذخيرة. 412/12.

(4) إذا قال المجني عليه: عفوت عن العاقلة، أو أسقطت الدية عنهم، أو قال عفوت عن الدية، ننظر: فإن كانت الدية واجبة على العاقلة كان تبرعاً على غير القاتل، فينفذ في حدود ثلث تركة المقتول، ويبرؤون من الدية إن وئى الثلث بها، وإن لم يف سقط عنهم بحسابه، سواء جعلناهم متأصلين في وجوب الدية عليهم، أو متحملين (يعني: أن وجوب الدية على القاتل ثم تحمّلها العاقلة). أما إن كانت الدية على القاتل (إذا ثبتت جناية الخطأ بإقرار القاتل) فإن عفو المجني عليه يكون تبرعاً للقاتل، وبأخذ حكم الوصية للقاتل، وفيها وجهان (سبق الحديث عنهما) وما عليه المذهب الشافعي جوازها في حدود الثلث. أما إن قال المجني عليه للجاني: عفوت عنك، نفرق بين حالتين: 1- الدية تجب على العاقلة (الجناية ثبتت بالبينّة، أو اعتراف الجاني وصدّقته العاقلة) لم يصح العفو، لأن العفو لم يصادف محلاً، فقد عفا عن القاتل، والدية على العاقلة. وقيل: يصح، وذلم إذا قلنا يلاقيه الوجوب ثم يُحمل عنه (تجب على الجاني ابتداءً، ثم تحمّلها عنه العاقلة)، لأنه بمجرد الوجوب ينتقل عنه إلى العاقلة، فيصافه العفو عند الوجوب. 2- الدية واجبة على القاتل في ماله (الجناية ثبتت بإقرار القاتل وأنكرت العاقلة) يكون العفو تبرعاً على القاتل، وفيه الخلاف الوارد في صحة الوصية للقاتل (سبق بيانه) أصحها جواز العفو عنه في حدود ثلث التركة، وهو المذهب. (النووي - روضة الطالبين. 110/7، الشريبي - مغني المحتاج - سابق، 123/4.

(5) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 486/9، وابن قدامة. الشرح الكبير. 223/25، البهوتي. شرح منتهى الإرادات 280/3.

(6) ابن نجيم. البحر الرائق. 361/8.

المطلب الرابع

أثر العفو في وجوب الكفارة وتعزير الجاني وحرمانه من الإرث

من الآثار المترتبة على جناية القتل والتي لا تتعلق بأولياء الدم: وجوب الكفارة، وحق ولي الأمر (السلطان) في معاقبة الجاني تعزيراً، وكذا حرمان القاتل من الميراث، فما مدى تأثير العفو عن الجناية في هذه الأمور؟ هذا ما أجيب عنه من خلال هذا المطلب، وأقسمه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أثر عفو المقتول في وجوب الكفارة.

الفرع الثاني: أثر عفو المقتول في تعزير الجاني.

الفرع الثالث: أثر عفو المقتول في حرمان القاتل من ميراثه.

الفرع الأول

أثر عفو المقتول في وجوب الكفارة

الكفارة لغة: مأخوذة من (كَفَرْتُه) (كَفَرًا) يعني: سترته، قالوا (كَفَرُ) النعمة أي غطاها مستعار من (كَفَر) الشيء إذا غطاه، ويقال للفلاح (كَافِرٌ) لأنه (يَكْفُرُ) البذر أي يستره، وقال الفارابي (كَفَرْتُه) إذا غطيته، و (كَفَرْتُه) بالتشديد: نسبه إلى الكفر، أو قال له كفرت، و (كَفَرْتُه) الله عنه الذنب: محاه، و منه (الكَفَّارَةُ) لأنها تكفّر الذنب و (كَفَرْتُه) عن يمينه إذا فعل الكفارة.⁽¹⁾

وشرعا: ما وجب على الجاني جبراً لما منه وقع وزجراً عن مثله⁽²⁾

⁽¹⁾ ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. سابق. مادة (ك ف ر)، ابن منظور. لسان العرب. سابق. مادة (كفر)

⁽²⁾ المناوي: محمد عبد الرؤوف. التوقيف على مهمات التعاريف. دار الفكر المعاصر، دار الفكر. بيروت، دمشق. ط. أولى 1410هـ. تحقيق: د. محمد رضوان الداية. ص 606، الكفارة أمر بها المولى - جلّ وعلا. في قوله تعالى (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا) (الآية 92 من سورة النساء) فهي: عتق رقبة مؤمنة، فإن عجز فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يقدر ففيه قولان: أحدهما: يطعم ستين مسكيناً؛ لأن الله - تعالى - نص عليه في كفارة

ويتفق الفقهاء على وجوب الكفارة في القتل الخطأ وشبه العمد (عند من يرى شبه العمد)⁽¹⁾، ويختلفون في وجوبها في العمد⁽²⁾، ومذهب الحنفية والمالكية⁽³⁾ والحنابلة أنها غير واجبة⁽⁴⁾ ويرى الشافعية⁽⁵⁾، ورواية عن أحمد⁽⁶⁾ وجوبها في العمد؛ لأنها إذا وجبت في الخطأ وهو أخف فلأن تجب في العمد أولى لأنه أعظم وأخطر.

وعفو المجني عليه لا يسقط الكفارة، وعليه إجماع الفقهاء⁽⁷⁾، كما أنها لا تسقط بغيره.

الظهار، وأطلق ذكره في كفارة القتل، فوجب أن يحمل المطلق في كفارة القتل على المقيد في كفارة الظهار، إذ المطلق محمول على المقيد من جنسه. الثاني: أنه لا إطعام فيها، وتكون الكفارة بأحد الأمرين (العتق أو الصوم) باقية في ذمته إلى أن يقدر عليها؛ لأن الأبدال في الكفارات إنما تكون بالتوقيف، دون القياس، ولم يأت توقيف بالبدل. ولا يجوز حمل مطلقها على المقيد إلا في الوصف (وصف الإيمان في الرقبة، أو التتابع في الصوم) دون الأصل. كذلك في الكفارة حملنا إطلاق العتق في كفارة الظهار على تقيده بالإيمان من كفارة القتل؛ لأنه حمل مطلق على مقيد في وصف. ولم يحمل إغفال الإطعام في كفارة القتل على ذكره في كفارة الظهار؛ لأنه حمل مطلق على مقيد في أصل. (ابن الممام).

شرح فتح القدير. سابق 271 / 10، الماوردي. الحاوي 68/13، 69.

(¹) جاء في المغني. دار الفكر 35/10: "وأجمع أهل العلم على أن على القاتل خطاً كفارة ... سواء باشره بالقتل أو تسبب إلى قتله بسبب يضمن به النفس ... وبهذا قال مالك و الشافعي وقال أبو حنيفة لا تجب بالتسبب لانه ليس بقتل ولانه ضمن بدله بغير مباشرة للقتل فلم تلزمه الكفارة كالعاقلة" ويراجع: القرابي. الذخيرة 417/12

(²) لا يعينني الترجيح هنا لأن محل بحثي في المسألة: تأثير العفو في وجوب الكفارة، وهذا يكون عند من يرى وجوبها في العمد.

(³) ابن عبد البر. الكافي. سابق 1108/2 "والكفارة في قتل الخطأ واجبة ولا كفارة في قتل عمد ولا في قتل كافر ولا عبد إلا أنه استحباب مالك الكفارة في قتل العبد خطأ، المنوفي. كفاية الطالب الرباني. 58/4، وتستحب في العمد إذا عفي عن القاتل، لعظم ما ارتكبه من الإثم.

(⁴) لأن القتل العمد كبيرة محضة، وما كان كذلك لا يكون سبباً لما فيه معنى العبادة، والكفارة فيها معنى العبادة. ابن قدامة. المغني. دار الفكر 35/10.

(⁵) الشيرازي. المهذب 248/3.

(⁶) ابن قدامة. المغني. دار الفكر 35 / 10 .

(⁷) قال الجصاص: (ولا نعلم خلافاً بين أهل العلم أن العفو عن القصاص غير مجزئ في الكفارة) أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر. أحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي. بيروت، 1405هـ. تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. 204/2.

وتعليل ذلك: أن كفارة القتل العمد لا تسقط بالقصاص، ولا بآداء الدية، لأنها حق الله تعالى فلم تسقط بتأدية حق الآدمي، كما لم تسقط بآداء الدية في الخطأ. وإذا كان القصاص وآداء الدية لا يسقط كفارة العمد، فالعفو أولى ألا يسقطها. وإذا لم تسقط كفارة العمد بالقصاص ولا بآداء الدية ولا بالعفو، فكذا لا تسقط في شبه العمد ولا الخطأ، ولو أدى الدية، لما سبق أنه حق الله -تعالى- فلا تسقط بتأدية حق الآدمي.⁽¹⁾

الفرع الثاني

أثر عفو المقتول في تعزيز الجاني

إذا عفا المقتول عن قاتله فهل يمنع هذا العفو حقَّ السلطان في معاقبة القاتل عن جرمته، وترويعه أمن المجتمع؟ أجيب عن هذا السؤال مبيناً أثر عفو المقتول عمداً في معاقبة القاتل، ثم أوضح أثر عفو المقتول خطأً في معاقبة القاتل.

أولاً: أثر عفو المقتول عمداً في معاقبة القاتل

إذا عفا المجني عليه عمداً عن القصاص فما مدى حق السلطان (ولي الأمر) في معاقبة المجني عليه؟
اختلف الفقهاء في هذه المسألة، وكان خلافهم على مذهبين:

(1) تعدد الكفارة بتعدد القاتل: إذا اشتركت جماعة في قتل نفس عمداً أو خطأً، فإنهم يشتركون في الدية، فلا يلزمهم إلا دية واحدة، ولكن هل يشتركون في الكفارة؟ يرى فقهاء الشافعية أنهم لا يشتركون في الكفارة، ويلزم كل واحد منهم كفارة كاملة. وذهب عثمان البتي، وحكي عن الشافعي، أنهم يشتركون في الكفارة كما يشتركون في الدية. ولكن يرد هذا القول بما يلي: 1. حكاية هذا القول عن الإمام الشافعي غلط، لم يعرف في شيء من كتبه، ولا نقله عنه أحد من أصحابه، ونصوصه في جميع كتبه بخلافه. 2. القول باشتراكهم في الكفارة قياساً على اشتراكهم في الدية قياساً باطل؛ للفرق بين الكفارة والدية، وذلك من وجهين: أحدهما: أن الدية تتبع، فجاز أن يشتركوا فيها، والكفارة لا تتبع، فلم يصح اشتراكهم فيها. الثاني: أن الدية بدل من النفس، وهي (النفس) واحدة، فلم يلزم فيها إلا دية واحدة، والكفارة لتكفير القتل، وكل واحد منهم قاتل، فلزم كل واحد منهم كفارة. (الماوردي-الحاوي. سابق 68/13).

المذهب الأول: ذهب الشافعية ووافقهم المالكية وأحمد، وإسحاق وأبو ثور وعطاء بن أبي رباح وعمرو بن دينار إلى أن القاتل عمداً بعد العفو لا عقوبة عليه. ولكن قال أبو ثور: "إلا أن يكون يعرف بالشر فيؤدبه الإمام على قدر ما يرى أنه يردعه"⁽¹⁾ **وحجتهم:**

1- ما روي عن سماك بن حرب أن علقمة بن وائل حدثه أن أباه حدثه قال: إني لقاعد مع النبي -صلى الله عليه وسلم- إذ جاء رجل يقود آخر ينسعة فقال: يا رسول الله هذا قتل أخي، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: أقتلته؟ فقال: إنه لو لم يعترف أقمت عليه البينة، قال: نعم قتلته، قال: كيف قتلته؟ قال: كنت أنا وهو نختبئ من شجرة ففسبني فأغضبني فضربته بالفأس على قرنيه فقتلته، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: هل لك من شيء تؤديه عن نفسك؟ قال: ما لي مال إلا كسائي وفأسي، قال: فترى قومك يشترونك؟ قال: أنا أهون على قومي من ذاك، فرمى إليه بنسعته، وقال: دونك صاحبك، فانطلق به الرجل، فلما ولى قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: إن قتله فهو مثله، فرجع فقال: يا رسول الله إنه بلغني أنك قلت: إن قتله فهو مثله، وأخذته بأمرك، فقال: رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: أما تريد أن ييؤء بإثمك وإثم صاحبك، قال: يا نبي الله -لعله قال- بلى، قال: فإن ذاك كذاك، قال: فرمى بنسعته، وخلى سبيله"⁽²⁾، وفيه إطلاق القاتل المعفو عنه ومسيره بلا ضرب ولا نفي.

2- أن التحديد في ذلك لا يكون إلا بتوقيف (بنص من الشارع)، ولا توقيف ثابت في ذلك.

(1) ابن رشد. بداية المجتهد. سابق 4/ 186، ابن عبد البر. الاستدكار. 181/8، 182، ابن قدامة. المغني. دار الفكر 464/9، البهوتي. شرح منتهى الإرادات. 278/3 حيث قال: "ثم لا تعزير على جان (بعد عفو لأن عليه حقا واحدا وقد سقط كعفو عن دية خطأ".

(2) أخرجه مسلم. صحيح مسلم. سابق. كتاب القسامة، باب صحة الإقرار بالقتل وتمكين ولى القتل من القصاص واستحباب طلب العفو منه، 1307/53، رقم 1680، والنسعة: حبل مضاف من الجلد ونحوه (لسان العرب. مادة: ن-س-ع)

المذهب الثاني: قال مالك والليث وأهل المدينة يجلد مائة جلدة ويسجن سنة⁽¹⁾، و وفي أقوال الحنفية وأمثلتهم ما يوافق هذا الرأي، ففي البحر الرائق : "إذا طين على آخر بيتا حتى مات جوعا أو عطشا لم يضمن شيئا في قول أبي حنيفة وقالوا عليه الدية وفي الخانية قال محمد يعاقب الرجل وعلى عاقلته الدية وفي الظهيرية، ولو أن رجلا أخذ رجلا فقيده وحبسه حتى مات جوعا قال محمد أوجعه عقوبة والدية على عاقلته والفتوى على قول أبي حنيفة أنه لا شيء عليه"⁽²⁾.

وحجتهم:

1- ما روي عن ابن جريج أخبرني عباس بن عبد الله أن عمر بن الخطاب قال في الذي يُقتل عمدا ثم لا يقع عليه القصاص: يجلد مائة، قلت: كيف؟ قال في الحر يقتل عمدا، أو في أشباه ذلك.⁽³⁾

ولكن يرد هذا الأثر بأنه ضعيف، فقد ذكر ضعفه ابن عبد البر، وأشار إليه كذلك ابن رشد.⁽⁴⁾

2- ما روى إسماعيل بن عياش عن إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة عن إبراهيم بن عبد الله بن حنين عن علي: أن "رجلا قتل عبداً له، فجلده رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مائة، ونفاه سنة، ومحا سهمه من المسلمين، ولم يقده به"⁽⁵⁾

(1) ابن رشد. بداية المجتهد 186/4، ابن عبد البر. الاستذكار. سابق 181/8، 182، القراني. الذخيرة. سابق 412/12 و 421، سعد. دليل السالك. سابق ص 140، المنوفي. كفاية الطالب الرباني. وحاشية العدوي عليه. سابق. 23/4، 24، وقال العدوي عن الحبس: (أي: في غير بلده، فيغرب)
(2) 366/8.

(3) عبد الرزاق: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. مصنف عبد الرزاق. المكتب الإسلامي - بيروت. ط. ثانية 1403هـ. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. كتاب: العقول. باب: عقوبة القتال 407/9، ابن عبد البر. الاستذكار - سابق. 181/8.

(4) ابن رشد. بداية المجتهد. سابق 186/4.

(5) البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين ت: 458هـ. معرفة السنن والآثار. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي. جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي باكستان. دار الوعي. حلب. دار قتيبة-دمشق. بيروت. دار الوفاء. المنصورة. مصر - ط. أولى 1991م. كتاب الجراح باب: منع قتل الحر بالعبد رقم 15772، 35، 36، وقال: "وعن إسحاق

ويرد الاستدلال بهذا الحديث لضعفه⁽¹⁾

الراجح: أرى أن قول أبي ثور "إلا أن يكون يعرف بالشر فيؤدبه الإمام على قدر ما يرى أنه يردعه" قول له وجاهته؛ وذلك لما يأتي:

1- القتل يترتب عليه حقان، حق لله -تعالى- ويتمثل في ترويع أمن المجتمع، وحق للعبد المقتول، ويتمثل في الاعتداء على حقه في الحياة، والغالب حق العبد، فإذا سقط حق العبد بالعفو، بقي حق المجتمع.⁽²⁾

2- السلطان نائب عن المجتمع، ويناط به حفظ أمنه وسلامته، وردع الأشرار عن ارتكاب الجرائم، وإنما يتأتى ذلك بإنزال العقوبة المناسبة على مرتكبي هذه الجرائم.

3- شرعت العقوبات التعزيرية في الجرائم التي ليس لها عقوبة مقدرة، ولا شك أن ترويع أمن المجتمع جريمة تتعلق بالحق العام، الذي ينبو فيه السلطان عن الأمة، ويناط به الردع عن المساس بهذا الحق العام.

وعليه أرى أن عفو المقتول أو أوليائه عن القاتل لا يمنع حق السلطان في معاقبة هذا القاتل بما يراه رادعا له عن العود للإجرام، ولغيره عن فعل مثله، على أن يفوض القاضي في

، عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده ، عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل ذلك، أخبرناه أبو حازم الحافظ ، أخبرنا أبو الفضل بن خيروه ، حدثنا أحمد بن نجرة ، حدثنا سعيد بن منصور ، حدثنا إسماعيل بن عياش ، حدثني إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة ، . . . فذكره بالإسنادين ، وهذا مما لا تقوم به الحجة لضعف إسحاق ، وإسماعيل ، وقد قيل عن إسماعيل ، عن الأوزاعي ، عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده ، وزاد : وأمره أن يعتق رقبة" ، وقال ابن حجر: "وفي طريقه إسماعيل بن عياش؛ لكن رواه عن الأوزاعي، وروايته عن الشاميين قوية؛ لكن من دونه محمد بن عبد العزيز الشامي؛ قال فيه أبو حاتم: لم يكن عندهم بالمحمود، وعنده غرائب، ورواه ابن عدي من حديث عمر مرفوعاً⁴، وفيه عمر بن عيسى الأسلمي، وهو منكر الحديث" (أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير - دار الكتب العلمية. ط. أولى 1989م. كتاب: الجراح، باب: ما يجب به القصاص 53/4

⁽¹⁾ سبق بيان ضعفه في الهامش السابق.

⁽²⁾ جاء في التقرير والتحبير: (وما اجتماعا أي: حق الله وحق العبد فيه، والغالب حق العبد، وهو القصاص بالاتفاق) ابن أمير الحاج: محمد بن محمد. التقرير والتحبير في علم الأصول (ت: 879هـ) دار الفكر بيروت. 1417هـ . 1996م. 148/2.

تقدير العقوبة المناسبة، على ما هو معروف في باب التعزير، على ألا تصل العقوبة التعزيرية إلى القصاص، إلا إذا كان الجاني خطراً على المجتمع، فللدولة أن توقع عليه عقوبة القتل، عفا عنه أولياء الدم أو لم يعفوا.⁽¹⁾

ثانياً: أثر عفو قاتل غير العمد في معاقبة القاتل

إذا وقع القتل بجنائية غير عمدية وعفا المقتول عن قاتله، فهل يبقى للسلطان حق في معاقبة الجاني؟

أرى أن حق ولي الأمر (السلطان) بمعاقبة قاتل غير العمد لا يسقط بعفو المجني عليه عن الدية؛ ذلك أن خطأ الجاني قد يكون بسبب مخالفة القوانين المعمول بها في الدولة (أي دولة)، ومثال ذلك من يقود سيارته بسرعة تزيد عن السرعة المقررة، ومن يمشي في اتجاه معاكس، ومن يقف في مكان يمنع فيه الوقوف، ومن يصطاد بإطلاق النار في مكان يمنع فيه الصيد، أو يلعب في مكان غير مخصص للعب، أو يكون فعله نتيجة الإهمال، وعدم التحرز وأخذ الحيطة، فيؤدي كل ذلك إلى إصابة إنسان فيموت.

والفقه الإسلامي لا يأبى العقوبة التعزيرية إذا وجدت دواع راجحة لتوقيعها على المرتكب جنائية خطأ، حتى يتخذ الجاني من وسائل الحيطة والحذر ما يجنبه ويجنب غيره الوقوع في مثل ذلك.⁽²⁾

ورأيت أنه يحق للسلطان هنا أن يعاقبه على تلك المخالفات -رغم عفو المقتول أو وليه- حتى لا يعود إلى مخالفة القوانين والأنظمة المعمول بها في البلد، ولا يتعود الإهمال واللامبالاة، ولئلا يتجرأ غيره على فعل ما فعله.

(1) يراجع: عودة. التشريع الجنائي 615/1، 616، 775، الشاذلي. حسن علي. الجنايات في الفقه الإسلامي دراسة

مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون. دار الكتاب الجامعي. ط. ثانية ص 349.

(2) الشاذلي. الجنايات ص 459.

الفرع الثالث

أثر عفو المقتول في حرمان القاتل من ميراثه ووصيته

معلوم أن القتل مانع من موانع الميراث والوصية، ويتفق الفقهاء على أن قاتل العمد العدوان لا يرث من مال المقتول ولا من الدية ولا وصيته، كما يتفقون على أن القاتل خطأ لا يرث من الدية⁽¹⁾، ويختلفون في غير العمد والخطأ من أنواع القتل.⁽²⁾ والذي يعني هنا هل للعفو الصادر من المقتول تأثير في حرمان قاتله من ميراثه ووصيته، والذي عليه رأي الفقهاء أن العفو لا تأثير له في حرمان القاتل من الميراث والوصية⁽³⁾، قال في الذخيرة: "لا يرث ولو عفا عنه"⁽⁴⁾، فسقوط القصاص بالعفو لا تأثير له في المنع من الإرث، كما لو

(1) القرافي. الذخيرة. سابق 20/13، خلافاً للخوارج حيث يورثونه، وهو قول محكي أيضاً عن سعيد بن المسيب وابن جبير؛ لأن آية الميراث تتناول (القاتل) بعمومها فيجب العمل بها، واستصحاباً لحاله قبل القتل (المأورد). الحاوي الكبير. سابق 84/8. ابن قدامة. المغني مكتبة القاهرة 364/6، وقد وصف ابن قدامة خلاف الخوارج وما حكى عن ابن المسيب وابن جبير بالشذوذ، فقال: "ولا تعويل على هذا القول؛ لشذوذه، وقيام الدليل على خلافه. فإن عمر - رضي الله عنه - أعطى دية ابن قتادة المذحجي لأخيه دون أبيه، وكان حذفه بسيفه فقتله، واشتهرت هذه القصة بين الصحابة - رضي الله عنهم -، فلم تُنكر، فكانت إجماعاً...." ويراجع أيضاً: المقدسي، عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (ت: 624هـ) العدة شرح العمدة. دار الحديث، القاهرة. 1424هـ 2003 م ص 365.

(2) فالقاتل الذي يمنع من الميراث عند الحنفية هو القاتل مباشرة بغير حق، سواء كان عمداً أو خطأ، ولا يحرم القاتل بالتسبب، أو القاتل بحق كالقاتل قصاصاً أو حداً، وكذا الصبي والمجنون (ابن نجيم. البحر الرائق. سابق 8/556، 557)، ويرى المالكية أن العمد العدوان هو المانع من الميراث، أما الخطأ فإن مالكاً يورثه في المال ولا يورثه في الدية (القرافي. الذخيرة. سابق 20/13)، وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن كل قتل مضمون بدية أو كفارة أو قصاص يمنع من الميراث، سواء كان عمداً أو خطأ أو بسبب أو مباشرة من مكلف أو مجنون أو صبي، أما القتل غير المضمون كالقتل حداً لله تعالى فإنه غير مانع من الميراث (الغزالي. الوسيط 363/4، ابن قدامة. المغني. مكتبة القاهرة 364/6).

(3) حيث لم أقف - فيما اطلعت عليه من كتب الفقه - على قول بأن عفو المقتول أو غيره يعطي للقاتل الحق في ميراث من قتله.

(4) القرافي. الذخيرة. 247/12، ويراجع أيضاً: الخرشي، محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (ت: 1101هـ) شرح مختصر خليل للخرشي. دار الفكر للطباعة - بيروت 222/8 حيث قال في موانع الميراث "ولا قاتل عمداً عدواناً إلخ، ولو عفا عنه، ولو كان القاتل مكروهاً"، وجاء في سبل السلام "وإن كان القتل عمداً فالقود إلا أن يعفو أولياء المقتول فإن عفو فلا ميراث له من عقله، ولا من ماله قضى بذلك عمر بن الخطاب وعلي وشريح، وغيرهم من قضاة المسلمين" الصنعاني. سبل السلام. 149/2.

سقط القصاص لشبهة الأبوة أو غيرها، قال في الذخيرة أيضاً: " إذا قتل الأبوان ابنيهما على وجه الشبهة وسقط القصاص عنهما فالدية عليهما ولا يرثان منها ولا من المال لأنه عدوان... "(1)

وعدم توريث القاتل ولو بعد عفو المقتول عنه مبني فيما يظهر كلام القرافي على بقاء الوصف (القتل)، فالقاتل يبقى متصفاً بأنه قاتل حتى بعد العفو عنه.

لذا أرى أن القاتل يبقى محروماً من ميراث المقتول ووصيته وإن عفى عنه المقتول؛ وذلك لبقاء وصف القتل، ولزومه للقاتل أبداً، فعفو المقتول لا يسقط وصف القتل وإن أسقط العقوبة.

(1) القرافي. الذخيرة. سابق 17/13.

الخاتمة

من خلال العرض السابق يمكن التوصل إلى النتائج الآتية:

- 1- عفو المقتول يعني: إسقاطه الجزاء المترتب على الجناية الواقعة عليه، كله أو بعضه.
- 2- لا يصح العفو عن القتل الذي يقع في الحاربة، وأما في غير الحاربة فمستحب.
- 3- لا يصح العفو إلا ممن يملكه، ولا يصح عفو المكره، كما لا يصح العفو عن الدية إلا ممن هو أهل للتصرف المالي.
- 4- يصح عفو المقتول بجناية عمدية مباشرة على النفس ويسقط القصاص بهذا العفو.
- 5- إذا عفا المجني على مادون نفسه جنايةً لا توجب قصاصاً ثم مات منها لا يُسقط عفوهِ قصاصَ النفس.
- 6- إذا عفا المجني على مادون نفسه جنايةً توجب قصاصاً ثم مات منها يسقط القصاص في النفس وما دونها.
- 7- إذا جنى شخص على آخر فعفا المجني عليه، ثم عاد الجاني وقتله بعد عفوهِ وجب القصاص في النفس.
- 8- إذا عفا المقتول عمداً عن الدية يصح عفوهِ وتسقط الدية ولا تحسب من ثلث تركته.
- 9- إذا لم يصرح المقتول عمداً بالعفو عن الدية: فإن كانت الجناية على نفسه لم تسقط الدية، وإن كانت على غير نفسه لكنها سرت إلى النفس:
أ- فإن كان عفا الجناية دون ما يحدث منها وجبت الدية منقوصاً منها أرش الجناية الأصلية.
ب- إن كان عفا عن الجناية وما يحدث منها سقطت الدية كلها (ولا تحسب من الثلث)
- 10- إذا جرح شخصٌ بجناية غير عمدية فعفا عن الجاني، ثم مات تجب الدية منقوصاً منها أرش الجناية الأصلية.
- 11- إذا عفا المقتول بجناية غير عمدية مباشرة على النفس تسقط الدية في حدود ثلث تركة المقتول.
- 12- لا تسقط الكفارة الواجبة في القتل بعفو المقتول.

- 13- عفو المقتول عمداً أو خطأ لا يمنع حق السلطان في معاقبة الجاني تعزيراً بما يراه محافظاً على أمن المجتمع على ألا يبلغ القصاص.
- 14- عفو المجني عليه لا يعطي القاتل الحق في ميراثه، فيبقى محروماً.

المصادر والمراجع⁽¹⁾

المعاجم ولغة الفقه:

- البعلي. محمد بن أبي الفتح (ت: 709هـ) المطلع على ألفاظ المقنع. تحقيق: محمود الأرناؤوط وآخر. مكتبة السوادي. ط. أولى - 2003.
- الجرجاني. علي بن محمد بن علي الزين (ت: 816هـ) التعريفات. دار الكتب العلمية بيروت - لبنان. ط. أولى 1403هـ - 1983م.
- أبو جيب. سعدي. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا. دار الفكر. دمشق - سورية. ط. ثانية 1408هـ - 1988م.
- ابن فارس. أبو الحسين أحمد بن فارس (ت: 395هـ). معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. دار الفكر. ط. 1979م.
- الفيومي: أحمد بن محمد بن علي المقري - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي - المكتبة العلمية - بيروت.
- المناوي: محمد عبد الرؤوف (ت: 1031هـ). التوقيف على مهمات التعاريف. دار الفكر المعاصر، دار الفكر . بيروت. دمشق . ط. أولى 1410هـ. تحقيق: د. محمد رضوان الداية.
- ابن منظور. محمد بن مكرم الأفريقي المصري. لسان العرب - دار صادر - بيروت. ط. أولى.

التفسير:

- الجصاص. أحمد بن علي (ت: 370هـ) أحكام القرآن. دار إحياء التراث العربي. بيروت 1405هـ - تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.
- الطبري: محمد بن جرير (ت: 310هـ) جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. مؤسسة الرسالة. ط. أولى 2000م.

(1) تم ترتيب المراجع ألف بائي بحسب لقب المؤلف مجردا من (ال - ابن).

- ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور(ت: 1393هـ) التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997م.
- القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي (ت: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. دار الكتب المصرية - القاهرة. ط. ثانية، 1384هـ - 1964م.

السنة شروحها والتخريج:

- البيهقي: أحمد بن الحسين (ت: 458هـ):
- 1- معرفة السنن والآثار. تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي. جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي باكستان. دار الوعي. حلب. دار قتيبة-دمشق. بيروت. دار الوفاء. المنصورة. مصر-ط. أولى 1991م.
- 2- سنن البيهقي الكبرى - مكتبة دار الباز. مكة المكرمة، 1414هـ-تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
- الترمذي: محمد بن عيسى (ت: 279هـ) سنن الترمذي-دار إحياء التراث العربي. بيروت. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين.
- الحاكم. أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري(ت: 405هـ) المستدرک على الصحيحين. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية - بيروت. ط. أولى، 1411هـ - 1990م.
- ابن حجر. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني الشافعي (ت: 852هـ)
- 1- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير - دار الكتب العلمية. ط. أولى 1989م.
- 2- فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.
- ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت: 235هـ) المصنف. تحقيق: كمال يوسف الحوت. مكتبة الرشد. الرياض. ط. أولى 1409هـ.

- الصنعاني. محمد بن إسماعيل بن صلاح (ت: 1182هـ) سبل السلام. دار الحديث.
- ابن عبد البر. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ). الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض. دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2000م
- عبد الرزاق. أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: 211هـ). مصنف عبد الرزاق. المكتب الإسلامي - بيروت. ط. ثانية 1403هـ. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.
- العظيم آبادي. محمد شمس الحق (ت: 1329هـ). عون المعبود شرح سنن أبي داود. دار الكتب العلمية. بيروت. ط. ثانية، 1415هـ.
- ابن ماجه. محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ). سنن ابن ماجه. دار الفكر. بيروت. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- مسلم: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري أبو الحسين (ت: 261هـ). المسند الصحيح المختصر (صحيح مسلم) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- الهيثمي. نور الدين علي بن أبي بكر (ت: 807هـ). مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. دار الفكر - بيروت. 1412هـ.
- الفقه الحنفي:
- الحصكفي. محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحمن الحنفي (ت: 1088هـ). الدر المختار شرح تنوير الأبصار وحاشية ابن عابدين عليه. دار الفكر - بيروت. ط. ثانية، 1412هـ - 1992م
- داماد أفندي. عبد الرحمن بن محمد بن سليمان (ت: 1078هـ). مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. تحقيق: خليل عمران المنصور. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. 1419هـ . 1998م
- الكاساني. علاء الدين، أبو بكر بن مسعود (ت: 587هـ) بدائع الصنائع. دار الكتب العلمية. ط. ثانية 1986م.

- ابن نجيم. زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: 970هـ) البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ومعه تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفى القادري وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين. دار الكتاب الإسلامى. ط. ثانية.
- ابن الهمام. كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسى (ت: 861هـ) شرح فتح القدير. دار الفكر.

الفقه المالكي:

- الثعلبى. أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر الثعلبى البغدادى المالكي (ت: 422هـ). التلقين فى الفقه المالكي. تحقيق: أبى أويس محمد بو خبزة الحسنى التطوانى. دار الكتب العلمية. ط. أولى 1425هـ-2004م.
- الخطاب. أبو عبد الله محمد بن محمد المغربى (ت: 954هـ). مواهب الجليل فى شرح مختصر خليل. دار الفكر. ط. الثالثة 1992م.
- الخرشي، محمد بن عبد الله (ت: 1101هـ) شرح مختصر خليل للخرشي. دار الفكر للطباعة - بيروت.
- سعد: محمد محمد. دليل السالك لمذهب الإمام مالك، ومعه رسالة "المستثنيات بشرح العلامة أبى البركات سيدى أحمد الدردير. دار الندوة.
- ابن عبد البر. يوسف بن عبد الله بن محمد، أبو عمر (ت: 463هـ) الكافي فى فقه أهل المدينة. تحقيق: محمد محمد أحمد ولد مادىك الموريتانى. مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية. ط.: ثانية، 1400هـ/1980م.
- العبدري. محمد بن يوسف بن أبى القاسم (ت: 897هـ) التاج والإكليل لمختصر خليل. دار الفكر. بيروت 1398هـ.
- العدوى. علي الصعيدي. حاشية العدوى على كفاية الطالب الربانى. تحقيق: أحمد حمدي إمام. ط. أولى 1989م. مطبعة مدني السعودية.

- عlish. محمد عlish (ت: 1299هـ). منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل. دار الفكر. بيروت 1409هـ. 1989م.
- القرافي. أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس (ت: 684هـ). الذخيرة. تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي - بيروت. ط. أولى، 1994م
- مالك. مالك بن أنس (ت: 179هـ) المدونة الكبرى. تحقيق: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية بيروت. لبنان.
- النفراوي. أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا الأزهرى المالكي ت: 1126هـ. الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني. تحقيق: عبد الوارث محمد علي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط. أولى 1418هـ

الفقه الشافعي:

- الحصني. أبو بكر محمد الحسيني. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار. تحقيق كامل محمد عويضة. دار الكتب العلمية 2001م.
- الرملي: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة، الشهير بالشافعي الصغير (ت: 1004هـ). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج - دار الفكر - بيروت - 1404هـ.
- الشافعي. محمد بن إدريس (ت: 204هـ) الأم. تحقيق: د. رفعت فوزي عبد المطلب. دار الوفاء - المنصورة - مصر. ط. أولى 2001م.
- الشربيني: محمد بن الخطيب (ت: 977هـ). مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج. دار المعرفة بيروت. ط. أولى 1418هـ.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ) الوسيط في المذهب. ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر. دار السلام - القاهرة. ط. أولى 1417هـ.
- الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (ت: 450هـ). الحاوي الكبير. تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود. دار الكتب العلمية بيروت. ط. أولى 1414هـ.

- المزني. إسماعيل بن يحيى ابن إسماعيل المصري (ت: 264هـ) مختصر المزني. دار الكتب العلمية بيروت. ط. أولى 1419هـ.
- المطيعي: محمد نجيب. تكملة المجموع شرح المذهب للشيرازي. مكتبة الإرشاد جدة.
- النووي: يحيى بن شرف (ت: 676هـ) - روضة الطالبين - تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخر - دار عالم الكتب. الرياض. 1423هـ.

الفقه الحنبلي:

- البعلي. محمد بن أبي الفتح (ت: 709هـ). المطالع على أبواب الفقه. المكتب الإسلامي . بيروت 1401هـ. تحقيق : محمد بشير الأدلبي.
- البليهي، صالح بن إبراهيم. السلسيل في معرفة الدليل. مكتبة جدة. ط. رابعة 1406هـ.
- البهوتي. منصور بن يونس بن إدريس (ت: 1051هـ)
- 1- كشف القناع عن متن الإقناع. دار الكتب العلمية.
- 2- شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى. عالم الكتب. بيروت 1996م.
- ابن قدامة المقدسي. موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت: 620هـ).
- 1- الكافي في فقه الإمام أحمد. دار الكتب العلمية. ط. أولى، 1414هـ - 1994م.
- ابن قدامة: شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت: 682هـ) - الشرح الكبير. مطبوع مع المقنع والإنصاف. تحقيق: د. عبد الله عبد المحسن التركي. دار عالم الكتاب - الرياض - المملكة العربية السعودية. 2005م.
- المرداوي. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: 885هـ). الإنصاف في معرفة راجح من الخلاف. دار إحياء التراث العربي. ط. ثانية.
- ابن مفلح: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد (ت: 884هـ) المبدع شرح المقنع. دار عالم الكتب، الرياض. ط. 1423هـ.

- المقدسي. عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد (ت: 624هـ) العدة شرح العمدة. دار الحديث، القاهرة. 1424هـ 2003م.

الفقه المقارن:

- ابن رشد. أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي (ت: 595هـ) بداية المجتهد ونهاية المقتصد. دار الحديث. القاهرة 2004م.

أصول الفقه

- ابن أمير الحاج: محمد بن محمد. التقرير والتحريير في علم الأصول (ت: 879هـ) دار الفكر بيروت. 1417هـ - 1996م.
- صدر الشريعة. عبيد الله بن مسعود ت: 747هـ التوضيح في حل غوامض التنقيح. مطبوع مع: شرح التلويح على التوضيح. للتفتازاني. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: 793هـ) مكتبة صبيح بمصر.

قواعد الفقه:

- القرافي: أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت: 684هـ) الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق. تحقيق خليل المنصور. دار الكتب العلمية بيروت. 1418هـ.

كتب وبحوث معاصرة:

- الزحيلي. وهبة بن مصطفى. الفقه الإسلامي وأدلته.. دار الفكر - سورية - دمشق. ط. رابعة
- ابن زيد. زيد بن عبد الكريم. العفو عن العقوبة في الفقه الإسلامي، دار العاصمة بالرياض. الطبعة الأولى 1410هـ.
- الشاذلي. حسن علي.
- 1- الجنايات في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون. دار الكتاب الجامعي. ط. ثانية.

2- الجريمة حقيقتها وأسسها العامة-دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي ومقابلة بالنظم

الوضعية. دار الكتاب الجامعي.

● عودة. عبد القادر. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي. دار الكتاب العربي-بيروت.

● هنيي. عبد الحميد عبد المحسن. الإبراء من الدية والقصاص. مجلة الجامعة الإسلامية(سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد التاسع عشر، العدد الأول 2011م

الموسوعات

● وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. الكويت. الموسوعة الفقهية الكويتية. ط. أولى. مطابع دار الصفوة. مصر. 1404هـ.

الإمام الشافعي شاعرًا

د. عارف كرخي أبوخضيري¹

ملخص

حظيت آثار الإمام الشافعي النثرية بعناية بالغة من الدارسين ولاسيما كتاباته في الفقه والحديث، بيد أن آثاره الشعرية لم تحظ بعناية مماثلة للعناية التي لقيتها آثاره النثرية . فعلى الرغم من كثرة طبقات ديوان شعره ، فإن الديوان لم يحظ بتحقيق علمي دقيق ينفي كل ما حمل عليه من أشعار، كما لم تبيّن مكانة الإمام الشافعي بين شعراء العرب عامة وشعراء عصره خاصة ، رغم تميّزه وعلو قدره في فنّ الشعر، ورغم طرحه نظرية شعرية على درجة عالية من الأهمية . ويهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على تحديد الإمام الشافعي في مفهوم الشعر ورسالته ، وتطويره لمضامين شعر الزهد والحكمة. ولتحقيق هذين الهدفين استعان الباحث بمنهجين من مناهج البحث الأدبي ، وهما المنهج الجمالي والمنهج المقارن . أما الغرض الأساسي لهذه الدراسة كلّها فهو تبيين مكانة الإمام الشافعي بين الشعراء العرب السابقين لعصره والمعاصرين له والذين جاءوا من بعده ، كزهير بن أبي سلمى وأبي العتاهية والمتنبي على وجه الخصوص .

المصطلحات الأساسية: مفهوم الشعر-رسالة الشعر-الزهد-الحكمة-الشاعرية.

¹ أستاذ مشارك بجامعة السلطان الشريف علي الإسلامية ، بروناي دارالسلام.

مقدمة

على الرغم من شهرة الإمام الشافعي بوصفه إماماً من أئمة المسلمين الكبار ، وكونه صاحب أشهر المذاهب الفقهية وأوسعها انتشاراً ، فإن أكثر الناس لا يعرفون أنه كان ممن تؤخذ عنهم اللغة ، وأنه له فيها آراء صائبة ينفرد بها كما كان راوية لشعر هذيل يحفظ شعر سبعين شاعراً من شعرائها ، وقد روى عنه شعرهم لغويون عرب كبار كالأصمعي . وإلى جانب ذلك كان الإمام الشافعي شاعراً متميزاً سما بشعره عن اللهو والمدح والهجاء والمجون ، وله فيه نظرية متكاملة ، كما صدر فيه عن تصوّر إسلامي واضح ، ووظّفه في نشر مكارم الأخلاق والنصح ، وبرّز في شعر الزهد والحكمة ، و " انطلق في شعره مقدماً نموذجاً إسلامياً يؤازر التنظير الإسلامي ، فجاء شعره مجسّداً للمفاهيم الحكمية وكلّ ما هو أخلاقي ؛ فاستحق أن يلقّب بشاعر الحكمة والأخلاق. ⁽¹⁾

وسأركّز في هذا البحث على قضيتين مهمتين ، أولاهما الشافعي والشعر ، والثانية شعر الإمام الشافعي . أما القضية الأولى فتتضمّن ثلاثة موضوعات وهي حياة الشافعي في الشعر ، ومفهومه له ، ورسالة الشعر عنده . وأما القضية الثانية فتشتمل على خمسة موضوعات وهي كثرة الشعر المنسوب للإمام الشافعي ، ومصادر شعره وموضوعاته ، وتفوقه في شعر الزهد والحكمة ، والخصائص العامة في شعره. وسوف أعتمد في هذه الدراسة على ديوان الإمام الشافعي الذي جمعه الأستاذ محمد عبد الرحيم ونشره في دار الفكر ببيروت سنة 2009م لاحتوائه على أكثر ما تبقى من شعر قاله الإمام الشافعي أو نسب إليه.

1- الشافعي والشعر

كان حياة الإمام الشافعي (150-204هـ) ولاسيما نشأته ورحلاته والشخصيات التي قابلها والأحداث التي مرّ بها وتجاربه الشخصية - كان لكلّ ذلك أثره الكبير في إقباله على الشعر والانشغال به في مستقبل عمره ، ثم في تحوّل عنه أخيراً إلى العلم أو بعبارة أدقّ إلى

¹ حكمت صالح، دراسة فنية في شعر الشافعي، 1984م، بيروت، عالم الكتب، ص9.

الفقه والحديث على وجه الخصوص . فمن المعروف أن الشافعي حفظ القرآن الكريم في السابعة من عمره ، وبعد ذلك وجه اهتمامه إلى الحديث ، فمضى يلتقط الخزف والدفوف وكرب النخل وأكتف الجمال يكتب فيها الحديث ، ويجيء إلى الدواوين فيستوهب منها الظهور فيكتب فيها حتى كانت لأمه حجاب ملأها أكتافاً وخزفاً وكرباً فملأ داره بالعظام والأكتاف .⁽¹⁾ ثم تأتي مرحلة أخرى مهمة في حياة الشافعي وهي التي رحل فيها من مكة إلى البادية يأخذ الشعر والأدب من قبيلة هذيل المعروفة بالشعر والفصاحة وعاش فيها عشر سنوات " يتعلم كلامها ويأخذ طبعها ، ويرحل برحيلهم ، وينزل بنزلهم " ،⁽²⁾ كما روى الشافعي نفسه . وعندما بلغ الشافعي السابعة عشرة من عمره توجه إلى المسجد الحرام طلباً للتفسير والحديث والفقه من الفقهاء والمحدثين ، وجلس في حلقة مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة وفقهائها ، وكان لقاء الشافعي بهذا الفقيه الشهير نقطة تحول في حياة المطلي ؛ فقد دار بينهما حديث رواه الشافعي فقال : " خرجت أطلب النحو والأدب فلقيني مسلم بن خالد الزنجي فقال : يا فتى ، من أين أنت ؟ قلت : من مكة . قال : أين منزلك ؟ قلت : بشعب مكة . قال : من أي قبيلة أنت ؟ قلت : من عبد مناف . قال : بخ بخ ! لقد شرفك الله في الدنيا والآخرة ؛ ألا جعلت فهمك هذا الفقه فكان أحسن بك ! " ⁽³⁾ فلاقت هذه النصيحة هوى في نفس الشافعي ، فعكف على حفظ كتاب الموطأ للإمام مالك وتوجه إلى المدينة ليتلقى عنه الحديث . وروى الشافعي قصة لقائه بالإمام مالك فقال : " فإذا مالك شيخ طوال قد خرج وعليه المهابة ، وهو متطلس ، فدفع الوالي الكتاب إليه ، فلما بلغ إلى قوله " محمد بن إدريس رجل من أمره كذا وكذا " رمى الكتاب من يده وقال : سبحان الله ! صار علم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بحيث يطلب بالرسائل ، فتقدمت إليه فقلت : أصلحك الله تعالى ! رجل مطلي من حالي وقصتي كذا وكذا ، فلما سمع كلامي نظر إلي ساعة ، وكان بمالك فراسة ، فقال لي : ما اسمك ؟ قلت : محمد ، فقال لي : يا محمد ، اتق الله واجتنب المعاصي فإنه

¹ عبد الغني الدقر، الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، 2005، دمشق ، دار القلم، ص53.

² المرجع نفسه ، ص58.

³ المرجع نفسه ، ص55.

تعالى ألقى على قلبك نوراً فلا تطفئه بالمعصية .⁽¹⁾ وظل الشافعي يتلقى العلم على الإمام مالك حتى توفي الإمام مالك سنة 179 هـ ، فمضى إلى اليمن وتولّى بها عملاً من قبل واليها ولم يتوقف عن طلب العلم فواصل أخذ الفقه والحديث عن مطرف بن مازن وهشام بن يوسف قاضي صنعاء وعمرو بن سلمى صاحب الأوزاعي . ثم مضى إلى بغداد سنة 183 هـ وهو في الرابعة والثلاثين من عمره ، ودرس فقه العراقيين فقرأ كتب الإمام أبي حنيفة وأصحابه كأبي يوسف ومحمد بن الحسن ، ثم رحل الشافعي إلى بلاد فارس ثم منها إلى فلسطين ثم عاد إلى مكة والتقى بأحمد بن حنبل ثم مضى إلى بغداد مرة أخرى ودوّن كتابه "الرسالة" ووضع فيه أصول علم الفقه. ثم رجع الشافعي إلى مكة وعاد إلى بغداد مرة أخرى سنة 199 هـ وأقام فيها شهراً ثم خرج إلى مصر.⁽²⁶⁾ وفي مصر أقام في الفسطاط والتقى بعبدالله بن وهب والليث بن سعد فقيه مصر وإمامها ومحدثها، وصار يلقي دروسه بجامع عمرو بن العاص . ومما يجدر ذكره هنا أن تحوّل الشافعي عن الأدب والشعر إلى علمي الحديث والفقه لا يعني هجره للشعر وانصرافه عنه ، فحتى في هذه المرحلة الأخيرة من حياته استمر الشافعي في تدريس الشعر في حلقاته ؛ فقد روى الربيع بن سليمان المرادي أحد تلاميذه : "كان الشافعي رحمه الله تعالى يجلس في حلقاته إذا صلى الصبح فيجيئه أهل القرآن ، فإذا طلعت الشمس قاموا وجاء أهل الحديث فاستوت الحلقة للمذاكرة والنظر، فإذا ارتفع الضحى تفرقوا وجاء أهل العربية والعروض والشعر فلا يزالون إلى قرب انتصاف النهار ثم ينصرف رضي الله عنه " ⁽³⁾. كذلك لم يتوقف الشافعي عن نظم الشعر ، بل استمر يقول الشعر حتى اللحظة التي لفظ فيها أنفاسه الأخيرة ؛ إذ روى الإمام المزني أحد تلاميذه : دخلت على الشافعي رضي الله عنه وهو عليل، فقلت : كيف أصبحت يا أستاذ ؟ فقال : أصبحت من الدنيا راحلاً ، ولإخوان مفارقاً ، وعلى الله وardاً ، ولكأس المنية شارباً ، ولا والله لا أدري روعي تصوير إلى الجنة فأهنيها ، أو إلى النار

¹ المرجع نفسه ، ص77.

² ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس، ص72.

³ ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، 1993، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ص304 ، 203.

فأعزبها . ثم بكى وأنشد يقول :

إليك - إله الخلق - أرفع رغبتني	وإن كنتُ - يا ذا المن والجود - مجرماً
ولما قسا قلبي وضافت مذهبني	جعلت الرجا مني لعفوك سُلماً
تعاضمني ذنبي فلما قرنته	بعفوك ربي كان عفوك أعظماً
وما زلتَ ذا عفو عن الذنب لم تنزل	تجود وتعفر منة وتكرماً
ولولاك ما يقوى لإبليس عابد	وكيف وقد أغوى صفيك آدماء
فإن تعف عني ، تعف عن متمردي	ظلوم غشوم لا يزایل مأثماً
وإن تنتقم مني ، فلست بآيس	ولو أدخلت نفسي بجرمي جهنماً
فجرمي عظيم ، من قديم وحادث	وعفوك - يا ذا العفو - أعلى وأجسماً

(1)

ولم يلبث الشافعي أن توفي في الفسطاط في سنة 204هـ ودفن بها. وترك الإمام الشافعي ثروة علمية لا تقدر بثمن لا في الفقه والحديث فحسب ، بل وفي اللغة والشعر أيضاً ؛ فقد روى عبد الملك بن هشام اللغوي وكان من أصحاب الشافعي: "طالت مجالستنا للإمام للشافعي فما سمعت منه لحنة قط، ولا كلمة غيرها أحسن منها. (2) وقال الحسن بن محمد الزعفراني أحد تلاميذه: "كان قوم من أهل اللغة العربية يختلفون إلى مجلس الشافعي معنا ويجلسون ناحية ، قال : فقلت لرجل من رؤسائهم : إنكم لا تتعاطون العلم ، فلم تختلفون معنا ؟ قالوا : نسمع لغة الشافعي " (3). كذلك وجد الأدباء في تأليفه جمالاً وروعة وحلاوة

¹ المرجع نفسه، ج5، ص200-201.

² المرجع نفسه، ج5، ص201.

³ ديوان الشافعي ، 1971م، تحقيق محمد عفيف الزعبي ، بيروت، دار الجيل، ص 12.

لم يجدوها في تأليف غيره . قال الجاحظ: "نظرت في كتب هؤلاء النبغة في العلم ، فلم أر أحسن تأليفاً من المطلبي (الشافعي) كان في كلامه ينظم ذراً إلى ذرّ". (1) لأجل ذلك عُدت كتبه من روائع الأدب . قال الربيع بن سليمان المرادي أحد تلاميذه : " فكتبه كلّها مثل رائعة من الأدب العربي النقي ، في الذروة العليا من البلاغة ، يكتب على سجيته ، ويملي بفطرته ، لا يتكلف ولا يتصنع ، أفصح نثر تقرأه بعد القرآن والحديث ، لا يساميه قائل ، ولا يدانيه كاتب " . (2)

وكان اللغويون يستشهدون بلغته كما فعل الأزهري في تهذيب اللغة، بل كان عالماً من علماء اللغة له آراؤه التي عرفت عنه ، ومن ذلك رأيه في أن القرآن الكريم كلّ عربي وليس فيه ألفاظ أعجمية . قال : " والقرآن يدل على أنه ليس من كتاب الله إلا بلسان العرب " . (3) كما كان يرى أن اللغة العربية تأثيراً في شخصية من يتعلّم وتهذيب طبعه يقول : " من تعلم اللغة العربية رقّ طبعة . وروي أن الأصمعي الأديب اللغوي الراوية صاحب النوادر والأخبار تعلّم شعر هذيل من الشافعي روايته وشرحه وفصيحته وغريبه . قال الأصمعي : " صححت أشعار الهذيليين على شاب من قريش بمكة يقال له محمد بن إدريس الشافعي " (4).

وإلى جانب نبوغه وتفوّقه في اللغة ، تبخّر الشافعي في الشعر فحفظ أشعار هذيل حتى جاء إليه علماء اللغة ليتلقوا منه ما كان يحفظ من شعر الهذيليين أو ليصححوا ما يشكّون فيه . قال الزبير بن بكار : " قال لي عمي مصعب : " كان أبي والشافعي يتناشدان ، فأتى الشافعي على شعر هذيل حفظاً وقال: لا تعلم بهذا أحداً من أهل الحديث؛ فإنهم لا يحتملون ذلك " . (5)

¹ الإمام الشافعي ، الرسالة ، 1939م ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، ص 14.

² يوسف محمد البقاعي ، ديوان الشافعي ، 1986م ، بيروت ، دار الفكر ، ص 16.

³ المرجع نفسه، ص 16.

⁴ عبد الغني الدقر، المرجع السابق، ص 5، وياقوت الحموي، المرجع السابق، ص 201.

⁵ مصطفى الشكعة ، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الطبعة الثالثة، 1990م، القاهرة ، دار الكتاب المصري، ص 23.

كذلك اعترف العلماء العرب بشاعرية الشافعي ، قال أبو العباس المبرد رأس مدرسة البصرة: " كان الشافعي من أشعر الناس " .⁽¹⁾ وقال ابن رشيقي : " أما محمد بن إدريس الشافعي فكان من أحسن الناس افتناناً في الشعر ".⁽²⁾

2- الشعر عند الشافعي

لقد صدر الشافعي في نظمه عن مفهوم صائب دقيق لفن الشعر؛ فالشعر عنده " كلام حسنه كحسن الكلام ، وقبيحه كقبيح الكلام ، غير أنه كلام باقٍ سائر ، فذلك فضله على الكلام . فمن كان من الشعراء لا يعرف بنقص المسلمين وأذاهم والإكثار في ذلك ، ولا بأنه يمدح فيكثر الكذب ؛ لم تردّ شهادته . ومن أكثر الوقعة في الناس على الغضب أو الحرمان حتى يكون ذلك ظاهراً كثيراً مستعلناً ، وإذا رضي مدح الناس بما ليس فيهم يكون ذلك ظاهراً مستعلناً كذباً محضاً ؛ ردت شهادته بالوجهين ، وبأحدهما لو انفرد . و إن كان يمدح فيصدق ويحسن الصدق أو يفطر فيه بالأمر الذي لا يحض أن يكون كذباً ؛ لم تردّ شهادته . و من شبب بامرأة بعينها ليست ممن يحل له وطؤها حين شب ، فأكثر فيها فشهرها وشهر مثلها بما يشبب ، وإن لم يزن ، ردت شهادته . ومن شبب ولم يسمّ أحداً لم تردّ شهادته ؛ لأنه يمكن أن يشبب بامرأته ، وجاريته ، وإن كان يسأل بالشعر لا يسأل به فسواء . وفي مثل معنى الشعر في ردّ شهادة من مزق أعراض المسلمين وسألمهم أموالهم ، فإذا لم يعطوه أباح شتمهم " ⁽³⁾.

وواضح أن الإمام الشافعي في هذه الوثيقة الخطيرة في شهادة الشعراء يميّز بين الشعر الإسلامي وبين الشعر غير الإسلامي ، ويردّ شهادة شعراء الغزل الفاحش وشعراء الهجاء المقذع وشعراء المديح الكاذب ، بينما يقبل شهادة شعراء المديح الصادق والغزل العفيف الذي يبرز ويقدر الجمال الروحي والكمال الخلقى " .⁽⁴⁾ وواضح أيضاً أن فهمه للشعر يصدر عن القرآن

¹ نعيم زرزور، ديوان الشافعي، 1986م ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، دار الكتب العلمية، ص22.

² ياقوت الحموي، المرجع السابق ، ج 5 ، ص 201.

³ حكمت صالح ، المرجع السابق ، 37.

⁴ المرجع نفسه ، 37.

والسنة النبوية ، وبعبارة أخرى استند في حكمه على الآيات 224-227 من سورة الشعراء حيث يقول الله عز وجل: ﴿ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴾ [٢٢٤] أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ۗ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ ﴾ [٢٢٦] ، كما اعتمد على بعض الأحاديث النبوية التي رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم حول الشعر ومنها قوله : " الشعر بمنزلة الكلام ، حسنه حسن الكلام ، وقبيحه قبيح الكلام " .^(١)

أما رسالة الشعر عند الإمام الشافعي فمكملة لعمله كفقيه ؛ فللشعر عنده وظيفة اجتماعية خلقية تنحصر في الدعوة إلى المعروف والنهي عن المنكر، ونشر مكارم الأخلاق ، وقد التزم الشافعي نفسه بهذه الرسالة في كل ما قاله من شعر في مراحل حياته المختلفة .

3- كثرة الشعر المنسوب للشافعي

بيد أن الدارس لشعر الإمام الشافعي تعترضه مشكلة من المشكلات العويصة وهي اختلاط شعره بأشعار غيره من الشعراء ، أعني أننا نجد أبياتاً وقصائد شعرية كثيرة في ديوان الإمام الشافعي تنسب لغيره من الشعراء ، كما هو الحال في هذه الأبيات في فوائد السفر :

تغرب عن الأوطان في طلب العلا	وسافر ففي الأسفار خمس فوائد
تفريج هم ، واكتساب معيشة	وعلم ، وآداب ، وصحبة ماجد

و قوله في الفرغ بعد الشدة وهو يجري مجرى المثل:

ضاق فلما استحكمت حلقاتها	فجت وكنت أظنها لا تفرج
--------------------------	------------------------

و قوله في تقلب الأيام :

¹ حكمت صالح ، المرجع نفسه، ص13.

ما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع

وقد تنبّه القدماء إلى هذه القضية ، ويبدو هذا التشكك ، كما يرى حكمت صالح ، فيما نستشفه من عنوان ديوانه الذي صنّفه أحمد بن أحمد العجمي المتوفى سنة 1029 هـ ، والموسوم بـ : "نتيجة الأفكار فيما يعزى إلى الإمام الشافعي من أشعار" ⁽¹⁾. ومن ذلك أيضاً ما ورد في بعض نسخ وفيات الأعيان من إنكار أن تنسب إلى الإمام الشافعي الأبيات التي مطلعها :

ماذا يخبر ضيف بيتك أهله إن سيل كيف معاده ومعاجه

فقد علّق عليها بقوله : " حاشا لله أن ينسب مثل هذا الشعر للإمام الشافعي ، أو إلى غيره من أئمة المسلمين وقد أنشده ابن السمعاني في المذيل لشخص يعرف بكنية غريبة لا استحضرها الآن ورد على صاحب بن عباد فلم ير منه براً فكتب إليه فجاءه واعتذر إليه وبرّه " ⁽²⁾. وأورد سالم شمس الدين الأبيات التي مطلعها :

سيفتح باب إذا سد باب نعم ، وتهون الأمور الصعاب

وصدّرها بقوله : " وقيل إنها لسهل الوراق ، والله أعلم " ⁽³⁾ .

وأورد محمد عفيف الزعبي البيتين التاليين :

لا يكن ظنك إلا سيئاً إن سوء الظن من أقوى الفطن

ما رمى الإنسان من مخمصة غير حسن الظن والقول الحسن

ثم قال : هذه الأبيات وأمثالها وردت في الديوان ، حاشا لله أن تكون للشافعي ، ولكن أثبتناها

¹ سالم شمس الدين ، ديوان الإمام الشافعي ، 2009 ، بيروت ، المكتبة العصرية ، ص172.

² حكمت صالح ، المرجع نفسه ، ص13.

³ محمد عفيف الزعبي ، المصدر السابق ، حاشية صفحة 84.

أمانة للنقل " (1). وهذه أمانة لا تحسب لهذا الجامع لديوان الإمام الشافعي ، ولا لمن سبقه أو لحقه ممن تصدوا لجمع أشعاره في ديوان خلطوا فيه بين ما صدر عنه ، وما قاله غيره ، إنما الأمانة في صنع الديوان هي أمانة التحقيق ، لا أمانة النقل ، وذلك بأن يتحقق المحقق مما للشاعر من أشعار فيثبتها في مجموعته ، أما الأشعار التي لم تثبت صحتها له فيطرحها ، أو يفردا في ملحق خاص بآخر الديوان ، وينسبها إلى قائلها الحقيقي ، ويذكر المصادر التي وجدها فيها .

وحاول بعض الدارسين الجادين أن يضع معياراً يفرز به الصحيح من المكذوب من شعر الشافعي ، فقال : "والمقياس الأول الذي نستطيع أن نتيّن به صحة نسبة الشعر إلى الشافعي ما ذكره في قبول شهادة الشعراء أو ردّها... ونستطيع ردّ الأبيات التي تنسب إليه في الطعن بالآخرين ، وهي متناثرة في ديوانه ، في معرض الحديث عن الحساد وأصدقاء السوء...والأخرى التي نشك في صحة نسبتها إلى الشافعي بعض ما ورد في ديوانه عن العلم ومنزلة العلماء حيث نلمس فيه انحذاراً بيّناً لا نحسبه يهبط بمستواه وبذوقه إلى مثل هذا.... ومما نشك فيه من أبيات الديوان بعض أبيات تتناول إشارات إلى قضايا فقهية بصيغ متكلفة نحسبها من وضع الفقهاء عليه ... كما أن هناك أبيات فيها التردّي في الوقوع في المحسنات اللفظية ما لا نحسب الشافعي يستسيغ مثلها ، ولعلها من وضع العصور المتأخرة . ولم يكتف الباحث بهذا ، بل وضع ملحقاتاً لبحثه وذكر فيه ما ينسب إلى الشافعي وإلى غيره ، وضمّن الملحق تسعة نصوص شعرية (2) . وهذه محاولة بارعة من الباحث ، إلا أن بحثه - مع ذلك - لم يسلم من إيراد أبيات لشعراء آخرين ، ومنها الأبيات التي مطلعها :

وربّ ظلوم قد كفيت بحربه فأوقعه المقدور أي وقوع

والبيت التالي :

¹ حكمت صالح ، المرجع نفسه، ص13.

² حكمت صالح ، المرجع نفسه، ص 271-276.

أنا إن عشت لست أعدم قوتاً وإذا مت لست أعدم قبراً

وثمة محاولة جادة أخرى قام بها الدكتور إحسان عباس في تقديمه ومراجعته لديوان الشافعي ؛ إذ وضع ملحقاً للشعر المنسوب للشافعي مما أنشده أو تمثل به أو لشبهة عرضت ، وضمّنه واحداً وعشرين نصاً شعرياً ، وجمع في الديوان مائة وتسعة وسبعين نصاً صحّت نسبتها عنده للإمام الشافعي. وقد أرجع ما حمل على الإمام الشافعي من شعر لم يقله إلى النظرة التعليمية الأخلاقية . يقول إحسان عباس : " وقد مهّدت النظرة التعليمية الأخلاقية لقبول شعر تعليمي كثير وربط باسم الشافعي ، حتى امتزج بشعر بعض شعر أبي العتاهية ، ومحمود الوراق ، والفيقي منصوريل وأبيات زهدية تنسب لأبي نواس أو للشاعر الخارجي عمرو القنا العنبري وغيرهم . لهذا أصبح تخلص شعر الشافعي من غيره أمراً عسيراً " ⁽¹⁾. بيد أنه على الرغم من دقته وحيطته تضمّن الديوان الذي جمعه خمسة وعشرين نصاً لشعراء آخرين ، منها خمسة أبيات مطلعها :

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيب سوانا

وهي لأبي الحسن محمد المعروف بابن لنكك. ومنها ستة أبيات مطلعها :

لا خير في حشو الكلا م إذا اهتديت إلى عيونه

وهي لأبي العتاهية . والبيت التالي :

إني نشأت وحسادي ذوو عدد ربّ المعارج لا تفني لهم عددا

وهو لنصر بن سيار ، وهلم جرا.

وهذه قضية عويصة كما أشرنا تحتاج إلى بحث مفصّل مستقل ، وليس من ههنا القيام به هنا ، و سنكتفي في دراستنا بطرح كلّ ما نسب لشعراء آخرين ، واستبعاد ما لا يتفق مع

¹ إحسان عباس، ديوان الشافعي، 2007م، الطبعة الثالثة ، بيروت ، دار صادر، ص7.

شخصية الإمام الشافعي ، وطريقته في نظم الشعر، ونظريته في ماهية الشعر ووظيفته حتى نركز دراستنا على ما خلص للإمام الشافعي من شعر ، وهو قليل بغير شك ، ولسنا نشك في ضياع كثير من شعره ، ودليلنا على ذلك ما ذكره إحسان عباس قائلاً : " لقد فقد كثير من شعره يدلنا على ذلك عنايته بالشعر منذ مطلع حياته حتى نهاية حياته ، كما يدلنا عليه ما ذكره القدماء ؛ فقد ذكر ابن خلكان أن للشافعي أشعاراً كثيرة ، وكذلك قال الذهبي " وكان محمد بن غانم ممن ألّف في مناقب الشافعي قد جمع شعر الشافعي " ، ولكن هذا المجموع لم يصلنا ، ولا بد أن يكون ما جمعه ابن غانم هذا كثيراً ، ولكن لم يتبق منه إلا ما أورده بعض المصادر التي عنت بالاستشهاد بشعره في النواحي الأخلاقية وفي الوعظ والتعليم ، فأكثر ما بقي من شعره يعدّ من اللون الأخلاقي التعليمي. ولعل هذا هو الجانب المهم في نظر فقيه " (1) . ويمكننا أن نذكر دليلاً آخر ، وهو بيت الإمام الشافعي التالي :

وَ دَعِ الَّذِينَ إِذَا أَتَوْكَ تَنَسَّكُوا وَإِذَا حَلُّوا فَهَمَ ذُنَابُ خِرَافِ

(ديوان) الإمام

الشافعي، ص 288)

فبداية البيت بواو العطف تدل على أن ثمة بيت أو أبيات سابقة سقطت من يد الزمن .

4- مصادر شعر الشافعي

مصادر شعر الإمام الشافعي عديدة ، أهمها القرآن الكريم ، والحديث النبوي ، والتجارب التي مرت به في مراحل حياته المختلفة . أما معانيه من القرآن فنجدتها في قوله :

وَلَا تَمْشِينَ فِي مَنَكَبِ الْأَرْضِ فَاخِرًا فَعَمَّا قَلِيلٍ يَحْتَوتِيكَ تَرَابُهَا

(الديوان، 127)

¹ إحسان عباس، المصدر نفسه ،المصدر نفسه، ص 7.

فالشطر الأول من قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴾
(لقمان 18)

وقوله :

آل النبي ذريعتي وهم إليه وسيلتي
بهم أعطى غداً بيد اليمين صحيفتي

(الديوان، 162)

فالبيت الأخير من قوله جلّ وعلا : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ۖ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُوا ۖ كِتَابِيَهٗ ۚ ﴾
(الحاقة 19) ، وقوله :

وكن معي طول دنياي وفي يوم حشري بما أنزلت في عبس

(الديوان، ص 251)

يقصد قوله تعالى : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ ﴾ ۖ ﴿ صَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴾ ۖ ﴿ (عبس 38-39)

وقوله :

بعهد قلم من "ألت بربكم" بمن كان مكنوناً فعرف الأسماء

(الديوان،

ص 351)

يشير إلى قوله تعالى : ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۚ ﴾ (الأعراف 172)

كما صدر الشافعي في شعره عن بعض الأحاديث النبوية ، كما نرى في قوله :
ومن فاته التعليم وقت شبابه فكبر عليه أربعاً لوفاته

(الديوان ،

ص164)

وهو من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "العلم في الصغر كالنقش على الحجر" (المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي، ص 375) . وقوله :

ومن يقض حق الجار بعد ابن عمه وصاحبه الأدنى على القرب والبعد

(الديوان، 190)

من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه" (مسند أحمد 410/9). وقوله :

عمدة الخير عندنا كلمات أربع قالهن خير البرية
اتقِ الشبهات وازهد ودع ما ليس يعنيك واعملن بنية

(الديوان، ص405)

من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: " اتقِ المحارم تكن أعبد الناس" (سنن الترمذي ، 127/4). وقوله :

إذا افترقت في الدين سبعون فرقة ونيفاً كما قد صح في محكم النقل
ولم يك ناج منهم غير فرقة فقل لي بها يا ذا الرجاحة والعقل
أفي فرق الهلاك آل محمد أم الفرقة التي نجت منهم قل لي

(الديوان، ص334-335)

هو من حديث النبي صلى الله عليه وسلم: " تفرق أمتي على بضع وسبعين فرقة " (المعجم الكبير للطبراني 18/ 50).

وأما المصدر الثالث ، تجربته في الحياة ، فيبدو في كثير من شعره ، ومنه قوله في الحياة والناس :

والعيش عيشان ذا صفو وذا كدر	الدهر يومان ذا أمن وذا خطر
وتستقر بأقصى قاعه الدرر	أما ترى البحر تعلو فوقه جيف
وليس يكسف إلا الشمس والقمر	وفي السماء نجوم لا عداد لها

(الديوان، ص229)

وقوله في الغني ونظرة الناس إليه :

حتى يزين بالذي لم يفعل	المرء يحظى ثم يعلو ذكره
يُخشى ويُحل كل ما لم يعمل	وترى الغني إذا تكامل ماله

(الديوان،

ص328)

5- موضوعات شعر الشافعي

الناظر في ديوان الإمام الشافعي يجده يدور حول موضوعات عديدة أهمها تجاربه في الحياة ، والابتهالات والأدعية ، ومكارم الأخلاق ، والحكمة ، والزهد ، و حبّ السفر ، وشعر النصيحة ، وطلب العلم ، ونقد المجتمع ويلاحظ تفوقه وبراعته في شعر الحكمة والزهد خاصة . وسنقف هنا عند هذين الموضوعين الأخيرين وحدهما وقفة قصيرة لنرى أسلوب تناول الإمام الشافعي لهما، وتميّزه فيهما عن غيره من الشعراء العرب الذين سبقوه أو عاصروه أو الذين جاءوا من بعده ، وعُرف بعضهم بشعر الزهد ، واشتهر بعضهم الآخر بشعر الحكمة

والحكمة عند الإمام الشافعي لها مذاق خاص نلمس فيها تركيزاً على العقيدة الإسلامية الصحيحة التي تشتمل على النصائح والإرشاد والتنبيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹²⁸⁾، والمزج بين النزعة الإسلامية والنزعة الإنسانية التي توجه إلى كلّ طبقات الناس في كلّ زمان ومكان .⁽²⁾

وتختلف الحكمة عنده عن الحكمة عند الشعراء السابقين واللاحقين، كزهير (نحو 530-627م) والمتنبي (303-354هـ) اختلافه عنهما في الأسلوب والأفكار والذوق والمصدر والهدف والبيئة .⁽³⁾

فحكمة زهير تتصل ببيئته العربية الجاهلية وثقافتها وتقاليدها وأخلاقها وآدابها كما يتبدى في قوله في معلقته:

ومن لم يزد عن حوضه بسلاحه يهدّم ، ومن لا يظلم الناس يظلم

(ديوان

زهير، ص111)

أو قوله فيها أيضاً :

لسان الفتى نصف ، ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

(ديوان

زهير، ص112)

¹ محمد عدلي كشف الله، الحكمة في شعر الإمام الشافعي: دراسة وترجمة، 2000، ص48-49.

² محمد عدلي كشف الله ، المرجع نفسه، ص49.

³ محمد عدلي كشف الله ، المرجع نفسه، ص48.

وحكمة المتنبي فثمرة تجربة حياتية وتفكير عميق ؛ فهو رجل الآمال والأطماع ، وهو رجل إسماعيلية متفلسفة، وقرمطية ثائرة ، وهو رجل تأمل في معاكسات الأيام ، ومنافسات الحساد ، ومناوآت الزمان وأهليه ، وهو أخيراً رجل ثقافة واطلاع ، أفاد من الفلسفة الإغريقية وفلسفة الشيعة علماً واسع النطاق ، ⁽¹⁾ ونلمس ذلك في قوله:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

(ديوان)

المتنبي، ص571)

أما حكمة الإمام الشافعي فتتأثر بالإسلام وتعاليمه وشريعته ودعوته ، كما أنه يصبغها بالصبغة الأخلاقية فإذا تحدّث عن اللسان قال :

فلا ينطق فيك اللسان بسوءة فكلّك سوات وللناس أعين

(الديوان،

ص365)

أو تحدّث عن العقل قال :

لو كنت بالعقل تعطى ما تريد لما ظفرت من الدنيا بمرزوق

(الديوان،

ص306)

فلا يتحدّث عن اللسان مرتبطاً بالفصاحة والبيان ، كما صنع زهير ، ولا يصف العقل كأداة تفرّق بين الإنسان والحيوان ، كما ذكر المتنبي ، وإنما ربط اللسان بالأخلاق ونصح بعدم ذكر عيوب الناس ، وربط العقل بالرزق وذكر أن الله تعالى يرزق الناس لا حسب عقولهم وذكاؤهم

¹ حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي، 1986، الطبعة الأولى ، بيروت ، دار الجبل، ص814.

، وإنما مِنَّةٌ منه وكرماً لأنه خالقهم وقد قسم رزق الخلائق كلهم .

أما شعر الإمام الشافعي في الزهد فيشبهه في ظاهره شعر الزهد عند معاصره أبي العتاهية (130-2011هـ) حتى اختلطت بعض أشعارهما ، إلا أن زهدهما يختلف في المضمون والشكل معاً ؛ إذ يختلط زهد أبي العتاهية بالمانوية التي كان يدين بها ، والتي كانت ترى " أن العالم نشأ عن أصلين هما النور والظلمة ، ومن النور نشأ كل خير ، ومن الظلمة نشأ كل شرّ ، وأن أجناس الخير خلاف لأجناس الشرّ وفي كلّ حاسة من حواس الإنسان جنس قائم بنفسه من النوعين ، جنس مستقل عما يماثله في الحواس الأخرى".⁽¹⁾ كما يتبدّى ذلك واضحاً في قوله :

الخير والشرّ بها أزواج لذا نتاج ، ولذا نتاج

لكلّ إنسان طبيعتان خير وشرّ وهما ضدان

والخير والشرّ إذا ما عدّا بينهما بون بعيد جدّا

أبي (ديوان

العتاهية، ص494)

كما يبدو في شعره تشاؤم قائم يدعو إلى اليأس والقنوط كما نرى في قوله :

لدّوا للموت ، وابنوا للخراب فكلّكم يصير إلى تباب

لمن نبني ، ونحن إلى تراب نصير ، كما خلقنا ، للتراب

(ديوان أبي العتاهية، ص46)

ويميل أبو العتاهية إلى المطولات من القصائد كقصيدته " ذات الأمثال " التي بلغت أربعة

¹ شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، 1966، القاهرة، دار المعارف ، ص241.

آلاف بيت ، كما يجنح إلى السهولة المفرطة ، ويستخدم ألفاظ الحياة اليومية .

أما زهد الإمام الشافعي فهو زهد إسلامي خالص ، يدعو فيه إلى الاعتزاز بالنفس والتفاؤل والثقة بالله عز وجل كما يظهر في قوله :

إذا أصبحت عندي قوت يومي فخلّ الهم عني يا سعيد

ولا تخطر هموم غد بيالي فإن غداً له رزق جديد

(الديوان،

ص183)

ويختلف زهد الإمام الشافعي في بنائه اللغوي عن زهد أبي العتاهية ؛ فلغة الشافعي أحزل من لغة أبي العتاهية ونظمه يتسم بالتماسك ، كما تتصف ألفاظه بالفصاحة كما يتبدى في قوله:

أمتّ مطامعي فأرحت نفسي فإن النفس ما طمعت تهون

وأحييت القنوع وكان ميتا ففي إحيائه عرض مصون

إذا طمع يحل بقلب عبد علته مهانة وعلاه هون

(الديوان، ص362-363)

6- خصائص شعر الشافعي

يتسم شعر الشافعي كلّه بخصائص عديدة ، من أهمها أنه نصوص قليلة العدد ، لا يزيد ما جمعه المحدثون منه عن مائة وأربعة وخمسين نصاً ، ولا يعدو 495 بيتاً شعرياً . وإلى جانب ضآلة حجم الديوان ، يتصف شعر الإمام الشافعي بأنه - في الغالب - مقطوعات قصيرة لا تتجاوز البيت أو البيتين أو الستة أبيات . أما القصائد التي تتراوح بين السبعة أبيات

إلى ثلاثة وعشرين بيتاً فلا يتجاوز عددها اثنتى عشرة قصيدة . ويتميّز شعره أيضاً بخلوه من الغزل والهجاء والخمر والمجون ، كما يبدو عليه الارتجال والعفوية وبساطة التعبير وسهولة اللفظ وعذوبته وموسيقاه المطربة .

أجمع العلماء على روعة شعر الإمام الشافعي . يرى مصطفى الشكعة أن الشافعي " من أجود شعراء العربية سلامة عبارة ، ونقاء جرس ، وجلالة معنى ، وعمق فكرة ، وطهارة قصد ، وحسن بيان" ⁽¹⁾ . ويقول محمد عفيف الزعبي : " إذا أنشد (الشافعي) شعراً انتسب إليه السحر أصح انتساب ، وتدفقت على لسانه معجزات البلاغة ، وانهمرت منها الحكيم ، وقد انسابت حلوة رقيقة عذبة ، وانتشرت منها المعاني درراً ، فسالت على يراعه تتحاسد في التسابق إلى خواطره ، فإذا هي إكليل درّ ما لمنظومها سلك ، وإذا بها ديوان نظم عقد البلاغة ومعسول العبارة وبديع الحكمة ، ورقة الموعظة " ⁽²⁾ . ويقرر حكمت صالح " أن شعر الشافعي يتسم بالوضوح والسلاسة معاً " ⁽³⁾ . ويرى صالح الشاعر أن " شعر الإمام الشافعي مطبوع ، تسيطر عليه - في الغالب - السلاسة والعذوب ، وتبرز فيه روح شاعرة سخرها لخدمة الدين ، وطوّعها لبث الأخلاق والحكمة ، ناظراً في ذلك إلى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : " إن من الشعر لحكمة " ⁽⁴⁾ . ولاحظ سالم شمس الدين أن موضوعات شعر الإمام الشافعي "كلّها مصطبغة بالصبغة الإسلامية التي تنسجم مع كثير من شخصيته وحياته وفقهه " ⁽⁵⁾ . وهذه ملاحظة دقيقة تتفق فيها معه إذ يعكس شعر الشافعي شخصيته وما كان يتسم به من شغف بالعلم ، وسماحة ، وسخاء ، وتواضع ، وورع وزهد في حطام الدنيا ، وحبّ لأصدقائه وتلامذته ، واجتهاد في إرشاد الناس ، وتقديم النصيح لهم ، والإيمان الثابت والتسليم لله عزّ وجل ، وحبّ للنبي صلى الله عليه وسلم وآل بيته ، وقناعته والرضا بقضاء الله

¹ مصطفى الشكعة، المرجع السابق، ص 19.

² محمد عفيف الزعبي ، المصدر السابق، 3.

³ حكمت صالح، المرجع السابق، 252.

⁴ صالح الشاعر، ديوان الإمام الشافعي ، 2006م، القاهرة ، مكتبة الآداب، ص 7.

⁵ سالم شمس الدين، المصدر السابق، ص 32.

وقدره . أما إحسان عباس فينفرد برأي خاص يختلف عن آراء الدارسين الآخرين إذ يرى أن " شعر الشافعي ذو شبه بشعر الفقهاء ، وإن كان في المستوى التعبيري أعلى من عامة منسوب شعر الفقهاء " .⁽¹⁾ وليس ذلك فحسب ، بل ذهب إلى أبعد من هذا ، وأخرجه من زمرة الشعراء ، فقال إنه بسبب اتجاهه العلمي الديني " لا يصنف الشافعي في الشعراء ، وإنما يطل عالماً كبيراً جزل الأسلوب ، ذا قدرة على تطويع اللغة لتعبّر عن نظراته ومبادئه الأخلاقية " .⁽²⁾ ونحن لا نتفق مع إحسان عباس في رأيه إذ " ليس من الدقة أن يصنّف شعر الشافعي على أنه (شعر علماء) ؛ فهذا القول قد يشير إلى التكلف ، وندرة الخيال ، والقصد إلى الإرشاد المباشر ، وشعر الإمام الشافعي أبعد ما يكون عن ذلك فهو قريب من القلوب ، ذو لغة سهلة - إلا فيما ندر - وإذا برز فيه أحياناً أثر للفقّه ومصطلحاته - مثل زكاة الجاه ، النصاب ، القياس - فهو أمر لا يستغرب لأنه شعر صادر عن طبع صادق ، فقد برزت فيه ملامح شخصيته ، كتقواه ، وعلو همته ، وترفعه عن الصغائر ، وتواضعه ، وعفوه عمن أساء إليه " .⁽³⁾ فضلاً عن ذلك فإن في ديوان الإمام الشافعي أكثر من اثنتي عشرة قصيدة تعدّ - في رأينا - من عيون الشعر ، كقوله في النصيحة :

دع الأيام تفعل ما تشاء	وطب نفساً إذا حكم القضاء
ولا تجزع لحادثة الليالي	فما لحادث الدنيا بقاء
وكن رجلاً على الأهوال جلداً	وشيمنتك السماحة والوفاء
وإن كثرت عيوبك في البرايا	وسرك أن يكون لها غطاء
فغطي بالسماحة كلّ عيب	وكم عيب يغطيه السخاء

¹ إحسان عباس، المصدر السابق، ص6.

² إحسان عباس، المصدر السابق، ص7.

³ صالح الشاعر، المصدر السابق، ص7.

ولا حزن يدوم ولا سرور	ولا بؤس عليك ولا رخاء
ولا ترج السماح من بخيل	فما في النار للظمان ماء
ورزقك ليس ينقصه التأني	وليس يزيد في الرزق العناء
إذا ما كنت ذا قلب قنوع	فأنت ومالك الدنيا سواء
ومن نزلت بساحته المنايا	فلا أرض تقيه ولا سماء
وأرض الله واسعة ولكن	إذا نزل القضا ضاق الفضاء
دع الأيام تغدر كل حين	ولا يغني عن الموت الدواء

(الديوان، ص 111-113)

وقوله في آل البيت :

يا راكباً قف بالمحصب من منى	واهتف بقاعد خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى	فيضاً كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حب آل محمد	فليشهد الثقلان أني رافضي
وأخبرهم أني من النفر الذي	لولاء أهل البيت ليس بناقض

(الديوان، ص 266-267)

وقوله في الغريب :

إن الغريب له مخافة سارق	وخضوع مديون وذلة موثق
فإذا تذكر أهله وبلاده	ففؤاده كجناح طير خافق

(الديوان، ص301)

وقوله في المناجاة:

بموقف ذلي دون عزتك العظمى	بمخفي سرّ لا أحيط به علما
بإطراق رأسي ، باعترافي بذلتي	بمدّ يدي ، أستمطر الجود والرّحمي
بأسمائك الحسنى التي بعض وصفها	لعزتها يستغرق النثر والنظما
بعهد قديم من : (ألست بربكم)	بمن كان مكنوناً فُعرف بالأسما
أدقنا شراب الأنس يا من إذا سقى	مُحبّاً شراباً لا يضام ولا يظما

(الديوان، ص350-351)

وقوله عند وفاته مخاطباً الذات الإلهية :

إليك - إله الخلق - أرفع رغبتني	وإن كنتُ - يا ذا المن والجود - مجرماً
تعاضمني ذنبي فلما قرنته	بعفوك ربي كان عفوك أعظما
فما زلتُ ذا عفو عن الذنب لم تزل	تجود وتعفو منة وتكرّما
فإن تعف عني ، تعف عن متمرّد	ظلوم غشوم حين يلقاك مسلما
وإن تنتقم مني ، فلست بآيس	ولو أدخلت نفسي بجرمي جهنّما
فجرمي عظيم ، من قديم وحادث	وعفوك - يا ذا العفو - أعلى وأجسما
فلولاك لم يصمد لإبليس عابد	فكيف وقد أغوى صفيك آدمّا
فيا ليت شعري هل أصير لجنة	أهنأ وإما للسّعير فأندما

(الديوان، ص 352-354)

وقوله في التوكل على الله :

سهرت أعين ، ونامت عيون	في أمور تكون أو لا تكون
فأدراً همّ ما استطعت عن النفس	س فحملانك الهموم جنون
إن ربّاً كفاك بالأمس ما كا	ن سيكفيك في غد ما يكون

(الديوان، ص 369)

وقوله في صالح الأعمال :

إن لله عبادةً فُطنا	تركوا الدنيا وخافوا الفتننا
نظروا فيها فلما علموا	أنها ليست لحَيّ وطننا
جعلوها جُنةً واتخذوا	صالح الأعمال فيها سُفناً

(الديوان، ص 373)

وقوله في الصبر :

لا تحملن لمن يمن	من الأنام عليك منّة
واختر لنفسك حظها	واصبر فإن الصبر جنة
منن الرجال على القلو	ب أشدّ من وقع الأستّة

(الديوان، ص 377)

وقوله في المنّ الوحيم :

رأيتك تكويني بميسم منّة كأنك كنت الأصل في يوم تكويني
فدعني من المنّ الوحيم فلقمة من العيش تكفيني إلى يوم تكفيني

(الديوان، ص 386)

وهذه القصائد - بما فيها من صدق العاطفة وعذوبة الألفاظ وسموّ المعاني وروعة الخيال -
تفسح للإمام الشافعي مكاناً مرموقاً بين الشعراء العرب الكبار .

خاتمة

لعله يحسن بنا - في خاتمة حديثنا عن الإمام الشافعي شاعراً - أن نرصد بعض النتائج التي
توصلنا إليها في هذا البحث الوجيز وأولها أن شعر الإمام الشافعي أثر من الآثار الفنية الرفيعة
التي تصوّر في براعة وصدق شخصيته وثقافته وفكره ؛ إذ دفعته نشأته الدينية الملتزمة في مكة ،
وحفظه للقرآن الكريم ، ورحلته وإقامته في قبيلة هذيل وحفظه لشعر شعرائها وتعمقه في لغتها
وفصاحته ، ومدامته للسفر ، وتعمقه في دراسة الحديث والفقه ، وعمله في التدريس والإفتاء
- دفعته كلّ هذه العوامل دفعاً إلى إبداع ما نظمته من شعر يميّز بالفصاحة والعذوبة والوضوح
، واصطناع المقطعات القصيرة ، وإيثار شعر الزهد والحكمة ، والإكثار من شعر النصيحة
والأخلاق .

والنتيجة الثانية أنه على الرغم من تحوّل الإمام الشافعي من الشعر إلى الحديث والفقه إلا أنه
لم يتوقف عن تدريس الشعر وإنشاده ، بل استمر في عقد مجالسه الشعرية ، كما ظل يقول

الشعر ويرويه لتلامذته ومريديه حتى آخر لحظة من حياته.

والنتيجة الثالثة أن شهرة الإمام الشافعي في مجال الفقه والحديث قد غطت على إبداعه في مجال الشعر واللغة والأخبار.

والنتيجة الرابعة أن شعر الإمام الشافعي لا يُسلك في شعر الفقهاء ولا يحسب عليهم . و قد نبه إلى ذلك القدامى فقالوا عن شعره : " لا يشبه شعر الفقهاء " الذي كان - ولا يزال - مثار انتقاص الأوساط النقدية من حيث كونه أقرب إلى النظم منه إلى الطبع⁽¹⁾.

والنتيجة الخامسة أن الشافعي شاعر متمكن مجيد ، وأن في ديوانه ما يخرج به إلى باحة الفن الجميل والذوق الرفيع ؛ ذلك لأنه كان يمتلك حساً فنياً وحساً إبداعياً شهد له فيهما المتقدمون من أئمة اللغة والبيان⁽²⁾ كما أقرّ النقاد أن لشعره "مذاقاً خاصاً يميّزه عن بقية شعراء العربية"⁽³⁾ ؛ إذ يجد الناظر في شعر الإمام الشافعي صوتاً مميّزاً معبراً عن القيم الإسلامية . ومن جهة أخرى حينما يتكلم بضمير " الأنا " يحاول أن يرسم لـ " نحن " سبيل الخلاص إلى الأفضل من العلاقات الإنسانية ، والأنزّه من التفاعل الاجتماعي الخيّر⁽⁴⁾.

وأما النتيجة السادسة والأخيرة فهي أن الشافعي لم يكن أحد الأئمة الأربعة الكبار، وشاعراً من الشعراء العرب المتميزين فحسب ، بل كان أيضاً ناقداً ومنظراً للشعر، وكانت له فيه نظرية متكاملة ، وانطلق في شعره مقدماً نموذجاً إسلامياً يؤازر التنظير الإسلامي⁽⁵⁾ ، يمكن أن يفيد منه الشعراء الإسلاميون المحدثون في إبداعهم ، كما يمكن أن يفيد منه النقاد في تأصيل نظرية الأدب الإسلامي الحديث.

¹ إحسان عباس، المصدر السابق، ص6.

² صالح الشاعر، المصدر السابق، ص8.

³ حكمت صالح، المرجع السابق، ص245.

⁴ مصطفى الشكعة، المرجع السابق، المقدمة.

⁵ حكمت صالح، المرجع نفسه، ص58-59.

المراجع

القرآن الكريم

ابن حنبل ، أبو عبد الله أحمد. (1989) . مسند أحمد بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ،
الجزء التاسع ، بيروت : البشائر الإسلامية.

البيهقي ، أبو بكر أحمد بن الحسين . (1989). السنن الصغير الجزء الرابع بتحقيق عبد المعطي
أمين قلنجي ، كراتشي : جامعة الدراسات الإسلامية.

البيهقي، أحمد بن الحسين (د . ت) . المدخل إلى السنن الكبرى بتحقيق محمد ضياء الرحمن
الأعظمي، الكويت : دار الخلفاء للكتاب الإسلامي.

الترمذي ، أبو عيسى محمد. (1998). سنن الترمذي الجزء الرابع بتحقيق بشار عواد
معروف، بيروت : دار الغرب الإسلامي.

الدّقر، عبد الغني. (2005). الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر، دمشق: دار القلم.

الشافعي ، محمد بن إدريس . (1939) . الرسالة بتحقيق أحمد محمد شاكر، بيروت: دار
بيروت.

_____ . (1986) . ديوان الشافعي ، الطبعة الثانية بتحقيق نعيم
زرزور ، القاهرة : دار الكتب العلمية .

_____ . (1986) . ديوان الشافعي بتحقيق محمد البقاعي ، بيروت
: دار الفكر.

_____ . (1971) . ديوان الشافعي بتحقيق محمد عفيف الزعبي،
بيروت: دار الجيل.

- _____ . (2009) . ديوان الإمام الشافعي بتحقيق سالم شمس الدين ، بيروت : المكتبة العصرية.
- _____ . (2007) . ديوان الشافعي بتحقيق إحسان عباس ، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار صادر.
- _____ . (2006) . ديوان الإمام الشافعي بتحقيق صالح الشاعر، القاهرة: مكتبة الآداب .
- _____ . (2009) . ديوان الإمام الشافعي بتحقيق محمد عبدالرحيم ، بيروت : دارالفكر.
- _____ . (1990) . الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الطبعة الثالثة، القاهرة : دار الكتاب المصري.
- _____ . (1984) . دراسة فنية في شعر الشافعي ، بيروت : الكتب.
- _____ . (1966) . العصر العباسي الأول ، الطبعة الثانية عشرة ، القاهرة : دار المعارف.
- _____ . (1986) . ديوان أبي العتاهية ، بيروت : بيروت.
- _____ . (1994) . توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس ، القاهرة : مكتبة الآداب.
- _____ . (1993) . معجم الأدباء ، الجزء الخامس ، بتحقيق إحسان عباس ، بيروت : دار الغرب الإسلامي .

الفاخوري ، حنا . (1986) . الجامع في تاريخ الأدب العربي ، الطبعة الأولى، بيروت: دار الجيل.

المتني، أبو الطيب أحمد بن الحسين. (1983). ديوان المتني، بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر.

جعفر ، محمد عدلي كشف الله.(2000). الحكمة في شعر الإمام الشافعي : دراسة وترجمة ، بحث تخرج غير منشور، قسم اللغة العربية ، معهد السلطان عمر علي سيف الدين للدراسات الإسلامية ، جامعة بروناي دار السلام.

المنزي ، زهير بن أبي سلمى . (1988) . ديوان زهير بن أبي سلمى ، شرح وتقديم علي حسن فاعور، بيروت: دار الكتب العلمية.

WASIAT HARTA – PELAKSANAANNYA DALAM MAZHAB SHÓFI‘Ô DAN AKTA WASIAT DALAM UNDANG-UNDANG BRUNEI

Oleh:

Dr Nurol Huda binti Pehin Datu Seri Maharaja Dato Seri Utama (Dr) Haji
Ismail ¹

Abstrak

Di dalam Islam, pahala amalan seorang muslim terputus selepas mati melainkan dengan tiga perkara iaitu pahala sedekah yang berterusan, sumbangan ilmu yang bermanfa'at dan doa anak yang soleh. Salah satu peluang daripada pahala yang berterusan itu ialah dengan wasiat harta sama ada sebahagian atau keseluruhannya. Hukum asal berwasiat adalah wajib pada permulaan Islam tetapi kemudiannya berubah mengikut situasi. Untuk melaksanakan wasiat harta, Mazhab ShÉfi‘Ê telah menggariskan panduan tertentu supaya amal soleh yang dilakukan tidak sia-sia. Begitu juga dalam akta wasiat, terdapat tata cara yang perlu dilakukan oleh pewasiat supaya wasiat diterima di sisi undang-undang. Objektif kajian ialah bagi menjelaskan hukum berwasiat dalam Mazhab ShÉfi‘Ê, memaparkan cara dan urus tadbir wasiat serta menyatakan peraturan pembubaran wasiat dalam Mazhab ShÉfi‘Ê dan Akta Wasiat. Metode kajian adalah kajian perbandingan iaitu menyorot persamaan dan perbezaan berkenaan syarat dan pelaksanaan wasiat harta dalam Mazhab ShÉfi‘Ê dengan akta wasiat dalam Undang-Undang Brunei. Kajian ini akan menerangkan secara terperinci hukum berwasiat dan kriteria pewasiat, penerima wasiat dan harta yang diwasiatkan. Kajian juga akan menjelaskan bagaimana wasiat terlaksana, adakah memadai dengan lisan atau perlu kepada penulisan dan bagaimana pula jika pewasiat ingin menarik balik wasiat yang telah dimeterai. Hasil kajian menunjukkan bahawa pemberian wasiat di kalangan orang Islam adalah mengikut garis pandu yang dijelaskan dalam Mazhab ShÉfi‘Ê. Manakala wasiat bagi orang bukan Islam dikawal oleh Akta Wasiat. Diutamakan wasiat secara bertulis kerana lebih kukuh dan sesuai dengan keadaan semasa.

Kata kunci: pelaksanaan wasiat – mazhab ShÉfi‘Ê – akta wasiat

¹ Pusat Penyelidikan Mazhab ShÉfi‘Ê , Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Negara Brunei Darussalam.

1.0 Pendahuluan

Kedatangan Islam adalah bagi memberi kemudahan kepada manusia dalam mengharungi kehidupan di dunia dan menggarap kebahagiaan di akhirat. Bagi sesiapa yang memilih agama Islam sebagai anutan dan pegangan hidup, maka dia telah menempah jalan ke syurga. Amal kebajikan bagi seorang muslim, bukan sahaja dilakukan semasa hidupnya tetapi boleh berterusan hingga ke alam fana'. Salah satu daripadanya ialah melalui wasiat sebahagian daripada hartanya kepada mereka yang difikirkan layak untuk menerimanya.

Selain itu, wasiat disyariatkan untuk memudahkan urusan umat Islam. Di antara kepentingan wasiat ialah membantu orang yang mempunyai tanggungan hutang tetapi tidak berkesempatan melunaskannya semasa hayatnya. Hutang itu merangkumi hutang dengan Allah atau manusia.

2.0 Pengertian wasiat

Pengertian wasiat ditinjau dari empat sudut iaitu sudut bahasa, pendapat fuqaha mazhab ShÉfi'Ê berkenaan wasiat, wasiat harta dan akta wasiat dalam Undang-Undang Brunei.

2.1 Pengertian dari sudut bahasa

Wasiat berasal daripada perkataan Arab. Di dalam *LisÊn al- 'Arab*,¹ ia adalah kata nama bagi perkataan *waÎÎÊ* (وصى) dan *awÎÊ* (أوصى) yang mempunyai beberapa makna seperti perjanjian, benda yang diwasiatkan, perintah dan sambung. Contohnya jika seseorang berkata kepada kawannya: "Saya wasiatkan benda ini untukmu", maka kata-kata tersebut dikategorikan sebagai perjanjian iaitu dia berjanji akan memberi benda tersebut kepada kawannya selepas kematiannya.

Di dalam *al-Mu'jam al-WajÊz*,² perkataan wasiat boleh dimaksudkan sebagai sesuatu atau benda yang diwasiatkan. Contohnya seseorang berkata sambil memegang sesuatu: "Ini wasiat saya untuk orang miskin di kampung ini". Perkataan wasiat yang disebutkan itu bermaksud benda yang hendak diwasiatkannya.

¹ Ibn ManĐÊr, *LisÊn al- 'Arab*, jilid 15, hlm. 394.

² Majma' al-Lughah al- 'Arabiyyah, *al-Mu'jam ' al-WajÊz*, hlm. 672.

Wasiat juga boleh membawa makna perintah atau suruhan¹ sebagaimana dalam surah *al-An'aEm* ayat 153, Allah berfirman:

ذٰلِكُمْ وَصَّيْكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾

Maksudnya: Yang demikian itu diperintahkan Allah kepada kamu agar kamu bertakwa.

FirmanNya dalam surah *al-NisE* ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴿١١﴾

Maksudnya: Allah memerintahkan kepada kamu berkenaan dengan anak-anak kamu, bagi seorang anak lelaki mendapat bahagian dua orang anak perempuan.

Dalam kedua-dua ayat al-Qur'an di atas, perkataan *وصم* dan *يوصيكم* bermakna perintah selepas mati.

Selain itu, perkataan wasiat bermakna sambung, hubung atau tiada putus.² Ini disebabkan, bahawa apabila seseorang itu berwasiat, dia menghubungkan sesuatu yang dimilikinya atau kewajibannya semasa hidup dengan keadaan yang akan ditempuhinya selepas mati. Jika sesuatu yang diwasiatkan itu mempunyai faedah yang boleh dimanfaatkan oleh penerimanya dalam tempoh yang lama atau sebaliknya, maka pemberinya akan mendapat hasil kebajikan dari wasiatnya dalam tempoh tersebut.

Jelas di sini bahawa perkataan wasiat mempunyai makna yang berbeza mengikut keperluan dan tujuan penyebutnya. Makna wasiat dari sudut bahasa ini ada hubungkait dengan pengertian wasiat dari sudut istilah syara' yang diperkatakan oleh fuqaha mazhab ShEfi'E.

2.2 Wasiat menurut pendapat fuqaha mazhab ShEfi'E

Para fuqaha' mazhab ShEfi'E telah menghuraikan pengertian wasiat dari sudut istilah syara' secara terperinci. Menurut Imam al-ShirbEnE al-KhaIEb

¹ Ibn ManDEr, *LisEn al-'Arab*, jilid 15, hlm. 394.

² Ibn ManDEr, *LisEn al-'Arab*, jilid 15, hlm. 394.ÊÊ

(wafat tahun 977H),¹ wasiat ialah suatu perjanjian khas yang disandarkan pelaksanaannya selepas kematian. Perjanjian ini berlaku di antara pemberi wasiat dan penerimanya tetapi bukan dalam bentuk yang kukuh kerana pemberi boleh menarik balik atau membatalkan perjanjian semasa hidupnya. Perkara ini akan dibincangkan nanti di bawah tajuk *ÊjËb* dan *qabËl*.

Pengertian wasiat yang dinyatakan oleh Imam al-ShirbËnË adalah sama maksudnya dengan pengertian yang dijelaskan oleh fuqaha yang lain daripada kalangan mazhab ShËfi‘Ë seperti Imam al-RamlË (wafat tahun 1004H),² Imam QalyËbË (wafat tahun 1069H) dan Imam ‘Umayrah (wafat tahun 957H)³ di dalam kitab-kitab mereka. Ini menunjukkan bahawa mereka lebih cenderung mentakrifkan perkataan wasiat itu sebagai suatu amal kebajikan yang pahalanya akan dapat digarap selepas mati. Walaupun begitu, pengertian tersebut tidak bertentangan dengan pengertian wasiat yang umumnya bermaksud sebagai suatu perjanjian, kerana kata-kata orang yang mahu berwasiat umpama suatu janji kepada orang yang menerima wasiat.

Seorang ulama mazhab ShËfi‘Ë, Sayyid Abu Bakr al-DimyËËË (wafat tahun 1302H)⁴ pula menyatakan bahawa wasiat ialah membuat kebajikan (*ËËË*) pada harta atau lainnya yang disandarkan pelaksanaannya selepas kematian secara *haqËqat* atau *taqdËr*. *HaqËqat* seperti seorang berkata: “Saya beri kepadanya benda ini selepas kematian saya”. Perkataan kematian disebut dengan jelas. *TaqdËr* pula seperti seorang berkata: “Saya wasiatkan benda ini untuknya”, tanpa menyebut selepas kematian. Pada sebutan pertama, difahami secara langsung bahawa dia menentukan pemberian itu selepas kematiannya. Manakala pada sebutan kedua tidak ditentukan selepas kematian. Walau bagaimanapun sebutan tersebut dianggap selepas kematian kerana dia menyebut perkataan “wasiat” yang pastinya bermaksud selepas kematian.

Selain daripada itu didapati dalam takrif, bahawa perkataan wasiat itu bermaksud “selepas kematian”, adalah kerana penjelasan yang terdapat di dalam kitab *al-Umm*, karangan Imam al-ShËfi‘Ë (wafat tahun 204H) bahawa wasiat itu ialah suatu pemberian yang dilakukan oleh seseorang selepas mati.⁵

¹ Al-ShirbËnË al-KhaËËb, *MughnË al-MuhtËj*, jilid 3, hlm. 39.

² Al-RamlË, *Nihayah al-MuhËj*, jilid 6, hlm. 40.

³ QalyËbË wa ‘Umayrah, *HashiËtË QalyËbË wa ‘Umayrah*, jilid 3, hlm. 156.

⁴ Al-DimyËËË, *I‘Ënah al-ÛËlibËn*, jilid 3, hlm. 321.

⁵ Al-ShËfi‘Ë, *al-Umm*, jilid 4, hlm.89.

Pengertian tersebut juga berdasarkan nas al-Qur'an, ayat 180 dalam surah *al-Baqarah*:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾

Maksudnya: Diwajibkan atas kamu, apabila seseorang di antara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika dia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu bapa dan kerabat secara ma'ruf sebagai kewajiban orang-orang yang bertakwa.

dan ayat 106 dalam surah *al-ME'idah*:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا شَهِدَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ
أَثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِّنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ
فَأَصْبَحْتُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ ۚ

Maksudnya: Wahai orang yang beriman, apabila salah seorang daripada kamu menghadapi kematian sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah wasiat itu disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu atau dua orang yang berlainan agama dengan kamu, jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian.

Kedua-dua ayat di atas menyebut perkataan mati (الموت) sebelum perkataan wasiat. Di dalam sunnah Nabi *Øallallahu 'Alaihi Wasallam* pula, kita dapati satu nas yang menyebut perkataan mati dan dikaitkan dengan wasiat iaitu kisah Nabi Muhammad *Øallallahu 'Alaihi Wasallam* semasa melawat Sa'ad bin AbÊ WaqqÊs yang sedang sakit di Mekah. Sa'ad merasa takut akan mati di situ.

أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على سعد يعوده بمكة، فبكى. قال: ما يبكيك؟ فقال: قد خشيت أن أموت بالأرض التي هاجرت منها. كما مات سعد بن خولة. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: اللهم اشف سعدا اللهم اشف سعدا ثلاث مرار. قال: يا رسول الله، إن لي مالا كثيرا. وإنما يرثني ابنتي. أفأوصي بمالي كله؟ قال: لا قال: فبالثلثين؟ قال: لا قال: فالنصف؟ قال: لا قال: فالثلث؟ قال: الثلث، والثلث كثير.¹

Maksudnya: Sesungguhnya Nabi *Øallallahu 'Alaihi Wasallam* telah menziarahi Sa'ad. Lalu Sa'ad menangis. Nabi bertanya: Apa yang menyebabkan kamu menangis? Sa'ad menjawab: Saya merasa takut sekiranya saya mati di tempat yang saya telah tinggalkannya dahulu (Mekah), sebagaimana kematian Sa'ad bin Khaulah. Maka Nabi *Øallallahu Alahi Wasallam* berdoa: Ya Allah sembuhkanlah Sa'ad, Ya Allah sembuhkanlah Sa'ad, sebanyak tiga kali. Sa'ad berkata: Sesungguhnya saya memiliki harta yang banyak. Anak perempuan saya yang akan mewarisiya. Apakah boleh saya wasiat semua harta itu? Nabi menjawab: Tidak. Sa'ad bertanya: Jika dua pertiga? Nabi menjawab: Tidak. Sa'ad bertanya lagi: Jika satu perdua? Nabi menjawab: Tidak. Sa'ad bertanya lagi: Jika satu pertiga? Nabi menjawab: Satu pertiga kerana satu pertiga itu banyak.

2.3 Wasiat harta²

Secara umumnya, wasiat boleh dikaitkan pada semua perkara termasuk harta benda. Wasiat harta ialah perjanjian untuk melakukan amal kebajikan selepas mati dengan menggunakan harta pada salah satu daripada tujuan berikut atau semuanya. Pertama, wasiat dengan tujuan bersedekah. Kedua, wasiat untuk menunaikan hutang sama ada hutang kepada Allah iaitu menunaikan zakat, fardhu haji, bayaran *fidyah*³ dan *kaffÉrah*⁴ atau hutang kepada manusia.

¹ Muslim, *ØahÉh Muslim*, hlm. 806.

² Harta dalam bahasa 'Arab disebut '*mÉl*' iaitu sesuatu yang dimiliki oleh seseorang. Harta boleh dipindah atau sebaliknya seperti kenderaan, barang perniagaan, wang, haiwan, tanah serta hasilnya dan binaan. Lihat AbÉ Jaib, *al-QÉmÉs al-FiqhÉ*, hlm. 344; Qal'ajÉ dan QunaibÉ, *Mu'jam Lughah al-FuqahÉ*, hlm. 396.

³ *Fidyah* ialah melaksanakan sesuatu sebagai ganti kerana terlepas daripada perkara yang tidak diingini. Contoh: *Fidyah* berbuka puasa di bulan Ramadhan kerana sakit yang tidak boleh sembuh. Lihat: Qal'ajÉ dan QunaibÉ, *Mu'jam Lughah al-FuqahÉ*, hlm. 341.

⁴ *KaffÉrah* ialah suatu perbuatan yang diwajibkan oleh syara' untuk menghapuskan dosa tertentu seperti membunuh dan melanggar sumpah. Lihat: Qal'ajÉ dan QunaibÉ, *Mu'jam Lughah al-FuqahÉ*, hlm. 382.

Ketiga, wasiat bagi mengembalikan *wadÊ‘ah* kepada tuannya. *WadÊ‘ah* ialah harta yang diamanahkan kepada seseorang supaya menjaganya dalam tempoh tertentu atau tidak ditentukan tempohnya.¹ Melalui wasiat ini, boleh menghindarkan waris pewasiat daripada terambil harta *wadÊ‘ah*.

Dalam surah *al-Baqarah*, ayat 180, ada menyebut perkataan *khairan* (خيرًا) sebelum perkataan wasiat. Ibn KathÊr² menyatakan bahawa Ibn ‘AbbÊs dan lain-lain ulama mengatakan bahawa *khairan* bermaksud harta. Namun begitu mereka tidak sependapat tentang banyak atau sedikit kadar harta yang dimiliki oleh seseorang bagi melaksanakan perintah berwasiat. Sebahagian ulama³ mengatakan bahawa tiada kadar maksima untuk mewajibkan pemiliknyanya berwasiat. Bahkan kadarnya berubah mengikut keadaan bilangan orang yang di bawah tanggungan pewasiat dan keperluan mereka.

2.4 Wasiat dalam Akta Wasiat Undang-Undang Brunei⁴

Di dalam Undang-Undang Brunei, Akta Wasiat, seksyen 2(1), menyatakan bahawa wasiat ialah suatu keterangan atau pengisytiharan yang dibuat oleh pewasiat, bermaksud supaya ada kesan atau kuasa undang-undang, berkaitan dengan hartanya atau lain-lain dan berhasrat pengisytiharan tersebut dilaksanakan atau dikuatkuasakan selepas kematiannya.

2.5 Persamaan dan perbezaan pengertian wasiat di dalam mazhab ShÊfi‘Ê dan Akta Wasiat Undang-Undang Brunei

Bahagian ini akan membincangkan persamaan dan perbezaan wasiat di dalam mazhab ShÊfi‘Ê dan Undang-Undang Brunei dari sudut pengertiannya sahaja. Daripada pengertian yang dinyatakan di atas, kita dapati bahawa wujudnya persamaan di antara pengertian wasiat di dalam mazhab ShÊfi‘Ê dan peruntukannya dalam Akta Wasiat Undang-Undang Brunei dalam beberapa perkara iaitu:

¹ Al-DimyÊÎÊ, *I‘Ênah al-ÛÊlibÊn*, jilid 3, hlm. 388.

² Ibn KathÊr, *TafsÊr al-Qur‘an al-‘ADÊm*, jilid 1, hlm. 288.

³ Al-Fakhr al-RÊzÊ, *TafsÊr al-Fakhr al-RÊzÊ*, jilid 2, hlm. 58.

⁴ Undang-undang Brunei adalah undang-undang yang telah diubah suai oleh Kerajaan British apabila menguasai pentadbiran Brunei pada tahun 1906. Sebelum itu, Kerajaan Brunei menggunakan Hukum Kanun Brunei yang menerapkan Syariat Islam. Hukum Kanun itu telah diguna pakai bermula pada pemerintahan Sultan Muhammad Hasan (1582-1598M). Akta Wasiat adalah sebahagian daripada undang-undang yang digubal untuk orang bukan Islam. Manakala bagi orang Islam, mengguna pakai hukum syara‘. Lihat: Hajah Saadiah binti Hj Tamit, *Pentadbiran Undang-Undang Islam di Negara Brunei Darussalam Pada Zaman British*, hlm. 1. Haji Mahmud Saedon bin Awang Othman, *Perlaksanaan dan Pentadbiran Undang-Undang Islam di Negara Brunei Darussalam: Satu Tinjauan*, hlm. 21-33.

Pertama, wasiat merupakan kehendak daripada pemberi wasiat dan dengan kerelaannya.

Kedua, pelaksanaan wasiat dilakukan selepas kematian pewasiat.

Ketiga, jenis harta yang boleh diwasiatkan merangkumi semua jenis harta alih atau tak alih. Harta alih ialah harta yang tidak tetap kedudukannya, boleh dipindahkan daripada satu tempat ke tempat yang lain seperti wang dan barang dagangan. Harta tak alih ialah harta yang tetap kedudukannya seperti tanah, ladang dan bangunan.¹

Keempat, wasiat merupakan satu perjanjian di antara pewasiat dan penerima wasiat.

Walaupun begitu, terdapat sedikit perbezaan pada perjanjian itu. Dalam mazhab Shâfi'î, perjanjian tersebut dikategori sebagai perjanjian yang rapuh. Pewasiat boleh menarik balik hasratnya selama mana beliau masih hidup.² Pewasiat tidak terikat dengan perjanjiannya itu. Ini kerana wasiat merupakan amal kebajikan (تبرع) yang diharapkan pahalanya selepas mati.

Ia boleh berubah mengikut budi bicara pewasiat. Tambahan pula persetujuan bagi penerimaan wasiat daripada penerima wasiat diperlukan untuk pengesahan sesuatu wasiat, tetapi persetujuan itu tidak diiktiraf melainkan setelah kematian pewasiat.

Dalam Undang-Undang Brunei pula, wasiat adalah pengumuman atau pengisytiharan daripada pewasiat. Pewasiat terikat dengan pengakuannya itu selama mana keterangan bertulis itu wujud atau tidak terbatal melalui cara-cara yang boleh menyebabkan pembatalan wasiat tersebut. Ini disebabkan wasiat mesti dibuat secara bertulis³ dan pewasiat menghendaki supaya wasiat itu diproses melalui undang-undang.

3.0 Hukum wasiat

Di dalam mazhab Syafi'i, hukum wasiat terdiri daripada lima kategori mengikut keadaan atau keperluan sesiapa yang hendak berwasiat. Kategori tersebut seperti berikut:

¹ Al-Shirbânî al-Khâfî, *al-Iqnâ'*, jilid 2, hlm. 110; Abû Jaib, *al-Qémès al-Fiqhî*, hlm. 344; *Laws of Brunei* edisi 2000.

² Al-Shâfi'î, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm. 461.

³ Akta Wasiat, Seksyen 5 (1).

Pertama: Wajib

Wajib adalah hukum asal bagi wasiat berdasarkan kepada firman Allah dalam surah *al-Baqarah*, ayat 180. Menurut Ibn Kathîr,¹ ayat tersebut menyatakan bahawa seorang muslim disuruh berwasiat untuk kedua ibu bapa dan kaum kerabat sama ada mereka itu waris atau bukan waris. Manakala perkataan *كُتِبَ* menunjukkan suruhan itu di peringkat wajib. Kemudiannya hukum wajib berwasiat kepada ibu bapa dan waris itu dimansuhkan oleh ayat 7 surah *al-Nisâ*:

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

Maksudnya: Lelaki ada bahagian dari harta peninggalan ibu bapanya dan kerabat, dan wanita juga ada bahagian dari harta peninggalan ibu bapanya dan kerabat, sama ada sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.

Penurunan ayat di atas membatalkan kewajipan berwasiat kepada ibu bapa dan kerabat dalam kategori waris. Ini telah disepakati oleh para ulama. Waris terbahagi kepada dua golongan iaitu *al-ĤĥEb al-furĖĖl* dan '*alĥabah*.² Golongan pertama menerima pusaka yang telah ditetapkan kadarnya oleh syara'. Mereka adalah ibu bapa, suami, isteri, anak perempuan, cucu perempuan daripada anak lelaki dan adik beradik perempuan seibu sebapa atau sebapa. Golongan kedua menerima kadar harta yang tidak tertentu bergantung kepada baki harta yang ada setelah golongan *al-ĤĥEb al-furĖĖl* mengambil bahagian masing-masing. Diantara waris yang termasuk dalam golongan '*alĥabah* ini ialah anak lelaki, cucu lelaki daripada anak lelaki, adik beradik lelaki seibu sebapa atau sebapa, bapa saudara seibu sebapa atau sebapa dan anak saudara lelaki seibu sebapa atau sebapa. Kedua-dua golongan yang tersebut terikat dengan syarat-syarat tertentu yang telah ditetapkan dalam sistem pewarisan Islam.

Tegahan berwasiat kepada waris itu disokong oleh hadĖĥ daripada AbĖ UmĖmah al-BĖĥilĖ bahawa beliau telah mendengar Rasulullah *Ŗallallahu Ėalaihi Wasallam* bersabda:

¹ Ibn KathĖr, *TafsĖr al-Qur'an al-ĖĖĖĖ*, jilid 1, hlm. 286.

² Al-DimyĖĖĖ, *I'Ėnah al-ĖĖĖĖĖĖ*, jilid 3, hlm. 359.

إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث.¹

Maksudnya: Sesungguhnya Allah telah memberi kepada sesiapa yang berhak akan haknya, maka tiada wasiat untuk waris.

Wasiat adalah wajib mengikut keadaan seseorang. Bagi sesiapa yang bernazar untuk berwasiat kerana mendapat sesuatu nikmat atau sebagainya, maka wajib baginya berwasiat setelah memperolehnya bagi melaksanakan nazar tersebut. Orang yang berhutang atau menyimpan barang amanah tanpa saksi, wajib baginya berwasiat supaya sesuatu hak itu tidak hilang daripada pemiliknya. Begitu juga wajib berwasiat bagi orang yang ada menanggung kewajipan zakat, *kaffÉrah*, *fidyah* dan haji fardhu yang merupakan hak Allah Ta‘ÉÉ.

Oleh itu, jelaslah bahawa wasiat bukanlah suatu yang diwajibkan kecuali kepada orang yang tertentu seperti yang disebutkan di atas.

Kedua: Sunat

Hukum wasiat adalah sunat jika tidak berlaku keadaan-keadaan yang tersebut di atas, bertujuan bagi mendekatkan diri kepada Allah seperti berwasiat untuk menyedekahkan satu pertiga harta atau kurang daripada satu pertiga untuk diberikan kepada bukan waris. Wasiat sunat ini, boleh mengingatkan seseorang kepada kematian yang pasti akan ditempuh tanpa diketahui masanya

Sunat berwasiat adalah berdasarkan hadith Nabi *Øallallahu ‘Alaihi Wasallam*:

مَا حَقَّ أَمْرِيءَ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُرِيدُ أَنْ يُوصِيَ فِيهِ بَيْتَ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتَهُ مَكْتُوبَةً عِنْدَهُ.²

Maksudnya: Tiada lebih baik bagi seorang muslim yang ada keinginan untuk berwasiat, melainkan membuat persediaan dengan segera menulisnya.

¹ Ibn MÉjah, *Sunan Ibn MÉjah*, jilid 2, hlm. 905.

² Muslim, *ØahÉh Muslim*, hlm. 804.

Perkataan berkeinginan (يريد) dalam hadîth di atas, menunjukkan bahawa wasiat itu tidak wajib. Jika sekiranya wajib, sudah tentu Rasulullah *Qallallahu ‘Alaihi Wasallam* tidak mengaitkan wasiat itu dengan keinginan.¹ Hadîth tersebut adalah sebagai galakan untuk menulis wasiat bagi sesiapa yang berkeinginan. Hadîth tersebut juga mengingatkan umat Islam supaya bersedia dan ingat kepada kematian kerana ada kalanya kematian berlaku secara mengejut.

Ketiga: Harus

Wasiat dihukumkan harus jika tujuannya bukan untuk mendekatkan diri kepada Allah Ta‘âlî.² Contohnya berwasiat untuk memberikan hartanya kepada orang kaya atau kafir. Ini kerana orang kaya atau kafir bukan golongan sasaran penerima pemberian atau bantuan seperti pada penerimaan zakat dan fidyah.

Keempat: Haram

Keadaan yang boleh membawa kepada haram seperti berwasiat kepada orang yang disangkakan akan membelanjakan harta wasiat pada perkara maksiat. Ianya termasuk dalam larangan Allah supaya tidak membantu sesuatu yang mungkar, sebagaimana dalam surah *al-MÊ'idah* ayat 2:

وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ^ج

Maksudnya: Dan janganlah kamu bantu membantu dalam berbuat dosa dan permusuhan.

Selain itu, wasiat menjadi haram jika berwasiat lebih daripada satu pertiga daripada harta yang dimiliki oleh pewasiat dengan tujuan mengurangkan bahagian yang akan diterima oleh waris dan tanpa izin waris. Sesuatu yang lebih daripada kadar satu pertiga itu seolah-olah pewasiat mengambil hak waris tanpa izin. Jika sekiranya mendapat keizinan daripada waris, maka tidak dihukumkan haram.³

¹ Ibn Hajar al-‘AsqalÊnÊ, *Fath al-BÊrÊ*, jilid 11, hlm. 193.

² Al-DimyÊÎÊ, *I‘Ênah al-ÛÊlibÊn*, jilid 3, hlm. 321.

³ Al-DimyÊÎÊ, *I‘Ênah al-ÛÊlibÊn*, jilid 3, hlm. 322.

Kelima: Makruh

Makruh berwasiat jika harta yang diwasiatkan itu lebih daripada satu pertiga daripada harta yang dimiliki oleh pewasiat tetapi tidak bertujuan mendatangkan kemudharatan kepada ahli waris.¹ Misalnya, waris pewasiat adalah seorang yang kaya. Jika pewasiat berwasiat lebih daripada satu pertiga hartanya, tentu tidak memudharatkan waris tersebut. Tetapi perbuatan itu menyalahi perintah Rasulullah *Øallallahu ‘Aliahi Wasallam* yang menghendaki had maksima harta yang diwasiatkan ialah satu pertiga daripada harta yang dimiliki oleh seseorang pewasiat.

3.1 Perbezaan hukum wasiat diantara mazhab ShÉfi‘Ê dan akta wasiat dalam Undang-Undang Brunei

Hukum-hukum di atas yang dikemukakan oleh mazhab ShÉfi‘Ê, hanya ditentukan kepada orang Islam sahaja. Akta wasiat tidak menyentuh mana-mana hukum di atas. Ini disebabkan akta tersebut diperuntukkan kepada orang bukan Islam.² Mereka bebas dan tidak terikat dengan hukum-hukum itu.

4.0 Syarat-syarat bagi orang yang berwasiat, penerima wasiat dan harta yang diwasiatkan

Di dalam mazhab ShÉfi‘Ê, setiap orang yang hendak berwasiat, penerima wasiat dan harta yang diwasiatkan dikawal oleh syarat-syarat tertentu. Antara syarat-syarat tersebut:

4.1 Orang yang berwasiat (الموصى)

Bagi orang yang hendak berwasiat, dia mestilah seorang yang telah *bÉligh*,³ berakal, merdeka dan dengan kehendaknya sendiri. Tiada perbezaan di antara lelaki dan perempuan. Wasiat kanak-kanak yang belum *mumayyiz*, orang gila atau tidak siuman, hamba yang tidak mendapat keizinan daripada tuannya dan orang yang dipaksa, adalah tidak sah.

¹ Al-DimyÉîÊ, *I‘Énah al-ÙÉlibÊn*, jilid 3, hlm. 322.

² Akta Wasiat, Seksyen 2(2).

³ *BulÉgh* ialah suatu peringkat di mana seseorang Islam memikul kewajiban yang ditetapkan oleh syara‘. Tanda-tanda *bÉligh* itu adalah salah satu daripada tiga keadaan iaitu pertama, keluar mani bagi kanak-kanak lelaki dan perempuan yang telah berumur sembilan tahun *qamariyyah*. Kedua, keluar darah *hai‘l* bagi kanak-kanak perempuan yang telah berumur sembilan tahun *qamariyyah*. Ketiga, cukup umur 15 tahun *qamariyyah* jika tiada berlaku keadaan pertama atau kedua. Lihat: Al-Khin dll, *al-Fiqh al-ManhajÊ*, jilid 1, hlm. 78.

Manakala kanak-kanak yang sudah *mumayyiz*,¹ wasiatnya sah sebagaimana dalam salah satu pendapat Imam al-Shâfi'î yang lebih diterima oleh kumpulan *fuqahâ* di dalam mazhabnya. Ini disebabkan wasiat tidak menghilangkan milik seorang *mumayyiz* secara segera kerana pelaksanaan wasiat dilakukan selepas kematiannya. Selain itu wasiat termasuk amal *âlih* yang mana pelakunya mendapat ganjaran pahala.

Wasiat orang gila dan orang yang dipaksa dihukumkan tidak sah seperti juga amalnya yang lain. Disebutkan dalam hadîth Nabi *Øallallahu 'Alaihi Wasallam*:

رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل.²

Maksudnya: Diangkat *qalam* (malaikat tidak mencatat perbuatannya) daripada tiga orang: daripada orang yang tidur sehingga dia jaga, daripada kanak-kanak sehingga dia *bâligh* dan daripada orang gila sehingga dia siuman.

Pada riwayat yang lain pula, Nabi *Øallallahu 'Alaihi Wasallam* bersabda:

إن الله تجاوز لأمتي عما توسوس به صدورها ما لم تعمل به أو تتكلم به وما استكروها عليه.³

Maksudnya: Allah tidak mengambil kira was-was pada dada selama mana umatku tidak melakukannya atau memperkatakannya dan sesuatu yang dipaksakan ke atasnya.

Orang mabuk yang minum arak atau melakukan sesuatu yang boleh membawa kepada mabuk dengan sebab perbuatannya sendiri, kemudian berwasiat, wasiatnya dihukumkan sah seperti sahnya wasiat orang mukallaf yang tidak mabuk. Mabuk dengan pilihan sendiri tidak memberi kesan pencegahan kepada wasiat.

¹*Mumayyiz* ialah kanak-kanak yang mampu makan, minum dan beristinja' bersendirian. Pada kebiasaannya ketika berumur 7 tahun. Lihat: Al-Shaqfah, *al-Dir'asât al-Fiqhiyyah 'Alî Mazhab al-Imâm al-Shâfi'î*, hlm. 217.

²Abû Dâwûd, *Sunan Abû Dâwûd*, hlm. 619.

³Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, jilid 1, hlm. 659.

Syarat lain bagi orang yang hendak berwasiat ialah tidak mempunyai hutang yang boleh menyebabkan harta pusakanya habis digunakan untuk membayar hutang tersebut melainkan dengan izin pemiutang. Ini kerana hutang wajib diselesaikan sebelum dilaksanakan wasiat yang merupakan suatu kebajikan sahaja.

4.2 Penerima wasiat (الموصى له)

Penerima wasiat terbahagi kepada dua iaitu manusia dan benda atau untuk kepentingan orang ramai.

4.2.1 Perseorangan atau kumpulan

Berikut adalah syarat-syarat bagi penerima wasiat yang tertentu kepada seorang atau lebih:

1) Ada pada waktu wasiat kerana wasiat merupakan suatu pemilikan.¹ Ia berkaitan dengan wasiat kepada janin dalam kandungan yang mana dibolehkan dengan dua syarat. Syarat pertama ialah diketahui wujudnya janin tersebut semasa berwasiat iaitu dengan melihat kepada waktu kelahirannya. Kelahirannya hendaklah berlaku dalam tempoh enam bulan daripada waktu wasiat. Syarat kedua, janin itu mestilah lahir dalam keadaan hidup. Jika lahir dalam keadaan mati, maka dia tidak berhak mendapat wasiat.

Seorang wanita yang sedang hamil dan berada dalam *'iddah* wafat kerana kematian suaminya, tempoh maksimum kehamilan ialah empat tahun. Janin mestilah lahir dalam tempoh tersebut atau kurang daripada itu. Janin yang lahir selepas waktu tersebut tidak berhak menerima wasiat.²

2) Hidup semasa kematian pewasiat.³ Jika penerima wasiat mati terlebih dahulu sebelum kematian pemberi wasiat atau bersamaan dengan kematiannya, maka wasiat terbatal. Sebaliknya jika beliau mati selepas kematian pemberi wasiat tetapi belum melafazkan *qabĒl* (menerima wasiat) atau menolak, maka waris penerima wasiat berhak menerima atau menolak sebagai ganti simati.

¹ Pemilikan (الملك) ialah suatu ikatan syara' diantara seseorang dengan sesuatu harta yang membolehkan hanya orang itu sahaja melakukan sesuatu pelakuan (تصرف) yang diharuskan kepada harta itu. Orang lain dilarang sama sekali untuk melakukannya tanpa izin. Lihat AbĒ Jaib, *al-QĒmĒs al-FiqhĒ*, hlm. 340.

² Al-ShĒrĒzĒ, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm.

³ Al-ShĒrĒzĒ, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm 453.

3) Penerima wasiat hendaklah orang yang tertentu yang tiada kesangsian pada bilangan dan sebagainya dengan syarat pemberi wasiat menyebut perkataan “wasiat” semasa ‘*aqad*.¹ Jika pemberi wasiat berkata kepada dua orang lelaki bahawa dia memberi wasiat kepada salah seorang daripada mereka, maka wasiat itu dihukumkan tidak sah. Ini kerana wasiat merupakan penyerahan harta milik pemberi wasiat kepada penerima wasiat. Orang yang dimaksudkan oleh pemberi wasiat sahaja yang patut memilikinya, bukan orang lain daripadanya.

4) Penerima wasiat bukan daripada kalangan waris pewasiat.² Walau bagaimanapun wasiat kepada waris dibolehkan dengan syarat mendapat keizinan daripada waris-waris yang lain selepas kematian pewasiat. Jika keizinan diberi oleh sebahagian daripada waris dan sebahagian lagi tidak mengizinkan, maka waris yang diberi wasiat hanya boleh mendapat bahagian daripada mereka yang mengizinkan sahaja. Manakala wasiat terbatal pada bahagian yang tidak mengizinkan. Keizinan hendaklah daripada waris yang mukallaf dan dengan kerelaan.

Penentuan samaada seseorang itu waris pewasiat atau bukan waris ialah selepas kematian pewasiat kerana adakalanya berlaku perubahan pada status. Al-BÉjËrË menyatakan bahawa jika seorang yang tidak mempunyai anak berwasiat untuk memberi sesuatu kepada adiknya, kemudian beliau dikurniakan anak lelaki beberapa ketika sebelum mati, adiknya tidak termasuk dalam kalangan waris.³ Justeru, pelaksanaan wasiatnya kepada adiknya tidak memerlukan kepada izin daripada waris-warisnya yang lain kerana adik beradik tidak termasuk dalam kategori waris jika simati mempunyai anak lelaki.

5) Bukan pembunuh pemberi wasiat kerana wasiat diqiaskan dengan pusaka yang mana kedua-duanya mempunyai persamaan dari sudut pemilikan harta selepas mati. Ini adalah salah satu pendapat Imam ShÉf‘Ë. Orang yang membunuh waris ditegah daripada mempusakai harta simati sama ada pembunuhan tersebut secara senghaja, tersalah atau dipaksa. Menurut pendapat Imam ShÉfi‘Ë yang *aDhar*, boleh berwasiat kepada pembunuh

¹ Al-DimyÉÏË, *I‘Énah al-ÙÉlibËn*, jilid 3, hlm. 327-328. Al-RamlË, *NihÉyah al-MuhtÉj*, jilid 6, hlm. 43.

² Al-HusainË, *Kifayah al-AkhyÉr*, jilid 2, hlm. 21.

³ Al-BÉjËrË, *Hasyiah al-BÉjËrË*, jilid 2, hlm. 86.

kerana wasiat adalah pemilikan dengan sebab 'aqad yang menyerupai jual beli.¹

4.2.2 Pihak umum (جهة عامة)

Wasiat kepada pihak umum bermaksud wasiat kepada selain daripada manusia seperti benda dan bangunan atau untuk kepentingan orang ramai. Jika berwasiat kepada perkara tersebut disyaratkan sesuatu yang diwasiatkan itu boleh membawa kepada mendekatkan diri kepada Allah dan perintahnya seperti wasiat kepada masjid untuk dinaik taraf dan ka'bah. Bukan tempat atau benda maksiat seperti berwasiat kepada gereja, kuil dan tempat perjudian.²

Jika berwasiat kepada perkara yang dilarang Allah atau maksiat seperti yang disebutkan, maka perbuatan tersebut telah bertentangan dengan tujuan asal berwasiat iaitu untuk mendapat pahala dan menghampirkan diri kepada Allah. Selain itu, ia membawa kepada bertolong-tolong dalam perkara maksiat sedangkan Allah melarangnya sebagaimana dinyatakan dalam surah *al-MÉ'idah* ayat 2.

4.3 Harta yang diwasiatkan (الموصى به)

Syarat bagi harta yang hendak diwasiatkan:

- 1) Bernilai dari pandangan syara' iaitu boleh dimanfaatkan oleh orang Islam seperti wang dan tanah. Sesuatu yang tidak boleh dimanfaatkan seperti arak, patung berhala dan serunai tidak boleh diwasiatkan.³ Larangan terhadap arak dan suruhan menjauhinya jelas disebutkan dalam ayat 90 daripada surah *al-MÉ'idah*:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ
عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

¹ Al-ShÉrÉzÉ, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm. 451. Al-ShirbÉnÉ al-KhÉÏÉb, *MughnÉ al-MuhtÉj*, jilid 3, hlm. 43.

² Al-RamlÉ, *NihÉyah al-MuhtÉj*, jilid 6, hlm. 42.

³ Al-HusainÉ, *Kifayah al-AkhyÉr*, jilid 2, hlm. 20.

Maksudnya: Wahai orang yang beriman sesungguhnya arak, judi, berkorban untuk berhala, mengundi nasib dengan panah adalah keji yang tergolong daripada perbuatan syaitan, maka hendaklah kamu menjauhinya, semoga kamu berjaya.

Al-Husain¹ menyatakan bahawa serunai terdiri daripada sesuatu yang tiada manfaat dari pandangan syara' kerana ia termasuk dalam jenis alat-alat muzik yang melalaikan dari mengingati Allah. Oleh itu tidak boleh diwasiatkan.

- 2) Bukan bahan najis seperti bangkai kerana ia tidak termasuk dalam kategori harta dalam pandangan syara'. Sekiranya najis itu daripada yang boleh dimanfaatkan seperti najis binatang ternakan untuk dijadikan baja atau kulit binatang yang suci setelah disamak, maka sah diwasiatkan.
- 3) Milik pewasiat. Jika pewasiat belum memilikinya semasa wasiat tetapi akan memilikinya, maka hendaklah disebut di dalam 'aqad "jika saya memilikinya" kerana pemilikan dikira selepas mati.

Sesuatu yang sukar untuk diserahkan seperti burung di udara dan binatang yang lari daripada tuannya boleh diwasiatkan kerana wasiat sama seperti pembahagian harta pusaka yang dilaksanakan selepas kematian pewasiat. Menjadi kewajiban pewasiat untuk memperolehnya.

- 4) Satu pertiga daripada harta atau kurang,² sebagaimana sabda Rasulullah *Øallallahu 'Alaihi Wasallam* kepada Saidina Sa'ad:

قال: لا، الثلث، والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكفون الناس.³

Maksudnya: Nabi *Øallallahu 'Alaihi Wasallam* bersabda: Tidak, berwasiat satu pertiga harta sahaja kerana satu pertiga itu banyak. Sesungguhnya jika kamu meninggalkan para waris dalam keadaan

¹ Al-Husain^Ê, *Kifayah al-Akhy^Êr*, jilid 1, hlm. 149.

² Al-Raml^Ê, *Nih^Êyah al-Muht^Êj*, jilid 6, hlm. 54.

³ Muslim, *Sah^Êh Muslim*, hlm. 805.

kaya lebih baik daripada kamu meninggalkan mereka dalam keadaan meminta-minta.

Jika pewasiat mempunyai waris, salah satu daripada pendapat Imam ShÉfi‘Ê, pewasiat mesti mendapat izin waris jika mahu berwasiat lebih daripada satu pertiga kerana itu adalah hak waris. Jika tidak mempunyai waris, sebahagian *fuqahÊ* mazhab ShÉfi‘Ê berpendapat wasiat tidak boleh lebih daripada satu pertiga kerana bakinya menjadi hak orang Islam.¹

4.4 Pewasiat, penerima wasiat dan harta wasiat dalam Akta Wasiat

Akta Wasiat menetapkan bahawa pewasiat tidak dibawah umur.² Wasiat yang dibuat oleh individu yang dibawah umur iaitu berumur bawah 18 tahun³ tidak diterima. Akta ini juga menyatakan bahawa orang yang boleh berfikir dengan waras, boleh membuat wasiat.⁴

Sesiapa sahaja boleh menerima wasiat jika namanya dinyatakan dalam wasiat itu dan hidup semasa kematian pewasiat. Akta wasiat tidak menegah waris daripada dimasukkan dalam senarai penerima wasiat. Oleh itu kezinaan daripada waris yang lain tidak diperlukan.

Undang-undang ini menyatakan bahawa harta yang boleh diwasiatkan ialah harta yang dimiliki oleh seseorang atau dia mempunyai hak ke atas harta itu samaada melalui perintah undang-undang atau ekuiti. Selain daripada itu, pewasiat boleh mewasiatkan semua hartanya.⁵ Tiada had maksima bagi harta yang hendak diwasiatkan.

5.0 Cara wasiat

Ada dua cara berwasiat iaitu lisan dan tulisan.

5.1 Secara lisan

Di dalam mazhab ShÉfi‘Ê, wasiat dilakukan secara lisan di antara pemberi dan penerima dengan cara tertentu. Ia merupakan salah satu perkara penting dalam wasiat dan penentu kesahihan wasiat. Wasiat secara lisan merangkumi *ÊjÊb*, *qabÊl* dan *rad*.

¹ Al-RamlÊ, *NihÊyah al-MuhtÊj*, jilid 6, hlm. 54. Al-HusainÊ, *Kifayah al-AkhyÊr*, jilid 2, hlm. 21.

² Akta Wasiat, Seksyen 4.

³ Children Order, 2000, Section 2(1)

⁴ Akta Wasiat, Seksyen 3.

⁵ Akta Wasiat, Seksyen 3 dan 21.

Pertama: *ÔjÊb* (Lafaz pemberian wasiat)

ÔjÊb adalah perkataan yang lahir daripada pihak yang berwasiat sebagai menandakan keinginannya untuk berwasiat. Setiap lafaz yang bermaksud wasiat boleh digunakan dalam *ÊjÊb*. Walaupun begitu lafaz boleh dibahagikan kepada dua bahagian¹ iaitu *ÎarÊh* (lafaz yang tiada keraguan bahawa pewasiat bermaksud hendak berwasiat) dan *kinÊyah* (lafaz yang meragukan samaada pewasiat bertujuan hendak berwasiat atau selain daripadanya).

Contoh lafaz *ÎarÊh* ialah saya wasiatkan rumah ini untuk A, saya jadikan rumah ini sebagai kepunyaan A selepas kematian saya atau saya beri rumah ini kepada A selepas kematian saya.

Contoh lafaz *kinÊyah* ialah kambing ini untuk B. Ada keraguan pada lafaz tersebut. Adakah pewasiat bermaksud untuk memberi atau berwasiat? Oleh itu lafaz *kinÊyah* perlu kepada niat. Memada berniat semasa menyebut sebahagian daripada lafaz.

Kedua: *QabËl* (Lafaz penerimaan wasiat)

QabËl adalah perkataan yang bermaksud penerimaan wasiat daripada pihak yang menerima wasiat. Syarat *qabËl* ialah:

- 1) Jika penerima wasiat seorang yang tertentu, *bÊligh* dan berakal, maka lafaz *qabËl* hendaklah daripada dirinya sendiri. Sekiranya belum *bÊligh* dan berakal, maka walinya menggantikannya untuk berlafaz kerana kata-kata orang yang belum *bÊligh* dan berakal tidak digunapakai pada sisi syara'.²

Penerima wasiat yang tidak tertentu kerana disebut secara umum atau tidak terbatas bilangannya seperti wasiat ini untuk fakir miskin, *qabËl* daripada mereka tidak diperlukan. Wasiat berkuatkuasa selepas kematian pewasiat dan pemberian boleh dibataskan kepada tiga orang sahaja daripada mereka.

- 2) *QabËl* hendaklah dilafazkan selepas kematian pewasiat.³ *QabËl* yang dilafazkan sebelum itu tidak dikira kerana pewasiat boleh menarik balik wasiatnya semasa masih hidup. Sebaliknya jika penerima wasiat menolak wasiat tersebut semasa hayat pewasiat, dia boleh

¹ Al-RamlÊ, *NihÊyah al-MuhtÊj*, jilid 6, hlm.64-65.

² Al-RamlÊ, *NihÊyah al-MuhtÊj*, jilid 6, hlm.66.

³ Al-RamlÊ, *NihÊyah al-MuhtÊj*, jilid 6, hlm.66.

menarik balik penolakan tersebut lalu melafazkan *qabĒl* selepas kematian pewasiat kerana wasiat ialah pemilikan yang sabit selepas kematian.

Waris penerima wasiat boleh menerima atau menolak wasiat tersebut jika penerima wasiat mati selepas kematian pewasiat tetapi belum sempat untuk melafazkan *qabĒl* atau menolak.

- 3) *QabĒl* hendaklah dengan cara lafaz, tidak boleh dengan perbuatan kerana wasiat menyerupai *hibah*.

QabĒl boleh secara segera atau lambat mengikut kemaslahatan tetapi mesti selepas kematian pewasiat. Sesuatu wasiat yang ditujukan kepada kanak-kanak yang belum *bĒligh* tetapi walinya tidak melafazkan *qabĒl*, kanak-kanak tersebut boleh melafazkan *qabĒl* ketika sudah *bĒligh*.

Ketiga: Rad (Lafaz penolakan wasiat)

Selain daripada menerima wasiat, tiada menjadi kesalahan bagi pihak yang diberi wasiat untuk menolaknya. Penolakan mengakibatkan sesuatu wasiat itu menjadi batal kerana orang yang diberi wasiat telah mengugurkan haknya semasa dia mempunyai pilihan untuk menerimanya.

Syarat bagi penolakan wasiat ialah:

- 1) Penolakan dinyatakan selepas kematian pemberi wasiat.¹ Penolakan semasa hayat pemberi wasiat, tidak memberi kesan kepada sesuatu wasiat.
- 2) Penolakan tidak didahului oleh penerimaan (*qabĒl*). Jika sudah menerima, tidak boleh menolak sama ada harta wasiat itu sudah diambilnya atau pun belum. Ini kerana harta itu menjadi miliknya selepas menyebut lafaz penerimaan (*qabĒl*).
- 3) Penolakan dinyatakan secara lafaz *ĪarĒh* (terang) seperti “saya menolaknya”, “saya tidak menerimanya” atau “saya membatakannya. Boleh juga digunakan lafaz *kinĒyah* (tidak menjurus kepada maksud penolakan) seperti “saya tidak berhajat kepada benda itu” atau “benda itu tidak layak bagi saya”. Semasa menyebut lafaz *kinĒyah* mestilah disertai dengan niat.

¹ Al-RamlĒ, *NihĒyah al-MuhtĒj*, jilid 6, hlm.66.

Jika penerima wasiat mati selepas kematian pewasiat tetapi belum sempat menyatakan penerimaan atau penolakan, warisnya boleh menerima atau menolak.

5.2 Secara tulisan

5.2.1 Dalam mazhab ShÉfi‘Ê

Wasiat secara bertulis dibolehkan tetapi perlu kepada niat kerana penulisan dikategorikan sebagai wasiat secara *kinÉyah*.¹ Niat itu mesti diperakukan dengan mulut seperti pewasiat berkata: “Aku berniat bahawa penulisan ini adalah wasiat untuk sipolan”. Pengakuan ini hanya bagi yang boleh berkata-kata. Orang bisu atau ada kecacatan pada lidah tidak perlu membuat pengakuan dengan mulut sebaliknya menggunakan isyarat sahaja.

Pengharusan wasiat secara bertulis adalah berdasarkan hadÊth yang diriwayatkan oleh Imam Muslim bahawa Nabi Øallallahu ‘Alaihi Wasallam bersabda:

ما حق امرئ مسلم له شيء يريد أن يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده.²

Maksudnya: Tiada lebih baik bagi seorang muslim yang ada keinginan untuk berwasiat, melainkan membuat persediaan dengan segera menulisnya.

HadÊth ini sebagai gesaan kepada orang yang mempunyai keinginan untuk berwasiat supaya segera menulis sesuatu yang hendak diwasiatkan dan kepada siapa wasiat itu hendak diberikan supaya mudah bagi waris atau yang berkenaan untuk menyelenggarakannya. Penulisan wasiat itu tidak ditentukan waktunya. Boleh pada waktu sihat atau sebaliknya dan samaada pewasiat itu sendiri menulis atau dibantu oleh orang lain.

Menurut Imam Ibn Hajar al-‘AsqalÉnÊ (wafat tahun 852H),³ hadÊth ini juga menyatakan keperluan menulis sesuatu yang penting selain wasiat kerana tulisan lebih terpelihara daripada ingatan (tanpa menulis) dan boleh disimpan.

¹ Al-RamlÊ, *NihÉyah al-MuhtÉj*, jilid 6, hlm.65.

² Muslim, *ØahÊh Muslim*, hlm. 804.

³ Ibn Hajar al-‘AsqalÉnÊ, *Fath al-BÊrÊ*, jilid 11, hlm. 165.

Imam Nawawî (wafat tahun 676H)¹ berpendapat bahawa wasiat secara tulisan hendaklah disertai dengan penyaksian. Kegagalan berbuat demikian akan menyebabkan wasiat itu ditolak.

5.2.2 Dalam Akta Wasiat Undang-Undang Brunei

Wasiat mestilah dalam bentuk tulisan mengikut peraturan yang ditetapkan dalam Akta Wasiat, Seksyen 5(1), (2), (3) dan (4). Tulisan wasiat itu hendaklah ditandatangani oleh pewasiat atau wakilnya dan disahkan oleh dua orang saksi. Tandatangan tersebut hendaklah diletakkan selepas kenyataan wasiat itu.

Di sini, jelas bahawa Undang-Undang Brunei tidak menerima wasiat yang disebut secara lisan. Persetujuan daripada penerima wasiat juga tidak diperlukan. Setiap wasiat yang telah ditulis menurut prosedur undang-undang akan dilaksanakan selepas kematian pewasiat.

6.0 Pembubaran wasiat

Dalam mazhab Shâfi'î, pembubaran wasiat boleh berlaku melalui empat cara:

Pertamanya ialah pemberi wasiat menarik balik kata-katanya untuk memberi wasiat sebelum matinya.² Dia berhak berbuat demikian kerana pengiktirafan sesuatu wasiat itu adalah selepas kematiannya.

Kedua, pemberi wasiat melakukan suatu perbuatan atau transaksi yang menyebabkan hilang haknya sebagai pemilik seperti menjualnya atau memberinya kepada orang lain.³

Ketiga, penerima wasiat menolak pemberian wasiat daripada pemberi wasiat selepas kematiannya.⁴

Keempat, waris penerima wasiat menolak pemberian wasiat tersebut.⁵ Ini disebabkan penerimaan wasiat dan penolakannya menjadi hak waris jika penerima wasiat mati sebelum sempat menyatakan penerimaan atau penolakan wasiat tersebut.

¹ Al-Nawawî, *ØahØh Muslim Bi Syarh al-Nawawî*, jilid 4, hlm. 158.

² Al-Shirîzî, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm. 461.

³ Al-Shirîzî, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm. 462.

⁴ Al-Shirîzî, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm. 452.

⁵ Al-Shirîzî, *al-Muhazzab*, jilid 1, hlm. 452-453.

Di dalam Akta Wasiat seksyen 14, menyatakan bahawa wasiat terbubar melalui beberapa cara. Di antaranya ialah adanya wasiat lain yang membatalkan wasiat terdahulu. Pelakuan lain yang menjadikan wasiat terbubar ialah dengan cara memusnahkan wasiat tersebut seperti membakar atau mengoyak. Samaada perbuatan itu dilakukan sendiri oleh pewasiat atau pewasiat mengarahkan wakilnya untuk berbuat demikian. Pembubaran secara lisan tidak diterima.

7.0 Penutup

Wasiat yang dilakukan oleh seorang muslim dikawal oleh hukum dan syarat tertentu bagi menentukan kesahihannya dan pelaksanaannya. Ia mestilah tidak bertentangan dengan yang digariskan oleh syara'. Bagi wasiat yang dilaksanakan dibawah Undang-Undang Brunei, pengkhususannya adalah kepada orang bukan Islam. Orang bukan Islam yang hendak berwasiat hendaklah mengikut peraturan yang terdapat dalam akta wasiat tersebut.

Melihat kepada peredaran zaman dan keperluan semasa, di samping penggunaan lisan, kita perlu melihat kepada pendapat Imam Ibn Hajar al-'AsqalÉnÊ dan Imam NawÉwÊ iaitu wasiat hendaklah dibuat secara bertulis dan ada saksi. Ini bersesuaian dengan firman Allah dalam surah *al-Baqarah* ayat 282 yang menggalakkan transaksi dilakukan secara bertulis dan disaksikan oleh beberapa orang yang tertentu. Walaupun ayat tersebut berkenaan hutang dan jualbeli tetapi ianya boleh diaplikasikan pada wasiat kerana semuanya itu adalah dalam perkara muamalat. Ini tidak bermakna mengeneipkan transaksi secara lisan. Penulisan dan penyaksian adalah cara yang lebih selamat dan bukti kukuh. Pihak waris akan menerimanya dengan senang hati dan pelaksana wasiat akan dapat menjalankan tugasnya dengan licin. Justeru itu kita perlu menggunakan kedua-dua cara iaitu lisan dan tulisan ketika berwasiat.

BIBLIOGRAFI

Al-Qur'an al-Karim.

AbÊ DÉwÊd, Sulaiman bin Asy'as. 1999. *Sunan AbÊ DÉwÊd*. al-RiyÉl: DÉr al-SalÉm.

AbÊ Jaib, Sa'dÊ. 1998. *Al-QÉmÊs al-FiqhÊ*. Dimashq: DÉr al-Fikr.

Al-BÉjurÊ, Ibrahim. (t.t). *HÉshiah al-BÉjurÊ*. al-QÉhirah: DÉr Ihya' al-Kutub al-Arabiah.

Al-BujairimÊ, Sulaiman. 1951. *BujairimÊ 'AlÉ al-Khġib*. al-QÉhirah: Maġba'ah MusġafÉ al-BÉbÊ al-HalabÊ.

Al-DimyÉġÊ, Abu Bakr bin Muhammad ShaġÉ. 2001. *I'Énah al-ÙÉlibÊn*. BayrÊt: DÉr Ihya al-TurÉth al-'ArabÊ.

Al-Fakhr al-RÉzÊ, Muhammad bin Umar. 2005. *TafsÊr al-Fakhr al-RÉzÊ*. BayrÊt: DÉr al-Fikr.

Hajah Saadiah binti Hj Tamit. 2006. *Pentadbiran Undang-Undang Islam di Negara Brunei Darussalam Pada Zaman British*. Kertas kerja Seminar Sejarah Brunei III pada 8-9 Mach 2006.

Haji Mahmud Saedon bin Awang Othman. 1996. *Perlaksanaan dan Pentadbiran Undang-Undang Islam di Negara Brunei Darussalam: Satu Tinjauan*. Brunei Darussalam: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Al-HusainÊ, Abu Bakr bin Muhammad. 1937. *Kifayah al-AkhyÊr FÊ Hal GhÉyah al-IkhtiġÊr*. al-QÉhirah: Maġba'ah MusġafÉ al-BÉbÊ al-HalabÊ.

Al-Jaġġaġ, Ahmad bin 'AlÊ. 2003. *AhkÊm al-Qur'an*. BayrÊt: DÉr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Khin, MusġafÉ; al-BughÉ, MusġafÉ; al-SharbajÊ, 'AlÊ. 1991. *Al-Fiqh al-ManhajÊ*. Dimashq: DÉr al-Qalam.

Al-NawÉwÊ, YahyÉ bin Sharf. 1991. *Rauġah al-ÙÉlibÊn Wa 'Umdah al-MuftÊn*. BayrÊt: al-Maktabah al-IslÉmÊ.

_____. (t.t). *ØahÊh Muslim Bi Sharh al-NawÉwÊ*. al-QÉhirah: DÉr al-Sha'ab.

Al-QurġubÊ, Muhammad bin Ahmad. 2008. *Al-JÉmi' LiahkÊm al-Qur'an*. BayrÊt: DÉr al-Fikr.

Al-RamlÊ, Muhammad bin AbÊ al-'AbbÉs. *NihÉyah al-MuhtÉj*. DÉr al-Fikr.

Al-ShÉfi'Ê, Muhammad bin IdrÊs. *Al-Um*. BayrÊt: DÉr al-Ma'arifah.

Al-ShirbÊnÊ al-KhaġÊb, Muhammad. (t.t). *Al-IqnÉ' FÊ Hil AlfÉD AbÊ ShujÉ'*. Al-QÉhirah: DÉr Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah.

_____. (t.t). *MughnÊ Al-MuhtÉj*. al-QÉhirah: DÉr al-Fikr.

Al-Shaqfah, KhÉlid bin Abdullah. 1989. *Al-DirasÊt al-Fiqhiyyah 'AlÉ Mazhab al-ImÊm Al-ShÉfi'Ê*. Al-QÉhirah: DÉr al-SalÉm.

Al-ShÊrÉzÊ, IbrÉhÊm bin 'AlÊ. (t.t). *Al-Muhazzab*. Al-QÉhirah: Maġba'ah 'IsÉ al-BÉbÊ al-HalabÊ.

Constitution of Brunei Darussalam, Order Under section 83(3), Children Order 2000.

Ibn Hajar al-‘AsqalÉnÊ. (t.t). *Fath al-BÉrÊ*. al-QÉhirah: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah.

Ibn KathÊr, IsmÉil bin KathÊr. 1988. *TafsÊr Al-Quran Al-‘ADÊm*, edisi kedua. Dimasyq: Maktabah DÉr al-Faiha’.

Ibn ManÐÊr, Muhammad bin Mukram. (t.t). *LisÉn al-‘Arab*. BayrËt: DÉr ØÉdir.

Ibn MÉjah, Muhammad bin YazÊd. *Sunan Ibn MÉjah*. BayrËt: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah.

Laws of Brunei, Chapter 193 Wills S55/99, revised edition 2000.

Muslim, Muslim bin al-HajjÉj. 2004. *ØahÊh Muslim*. BayrËt: DÉr al-Fikr.
Qal‘ajÊ, Muhammad RawÊs dan QunaibÊ, HamÊd SÉdiq. 1988. *Mu‘jam Lughah al-FuqahÊ*. BayrËt: DÉr al-Nafa’is.

Al-QalyËbÊ, Ahmad bin Ahmad ‘Umayrah, Ahmad al-BarlasÊ. 1995. *HashyËtÊ QalyËbÊ wa ‘Umayrah*. BayrËt: DÉr al-Fikr.

**THE DISCOURSE OF ISLAM :
IMAM AL-SHÓFI'Ō ON HIS AL-RISÓLAH
AND THE REFORMATION OF THOUGHT IN ISLAM.**

DR SHOHIBUDDIN LAMING ¹

ABSTRACT

Imam al-ShÉfi'Ê was an Islamic religious leader who was born in the year 150 h along with the death of another Islamic leader is Imam AbË HanÊfah (Imam Sect). Birth place of Islam leader who is famous for its school of history mentions this in several places but most of the city Ghazza Masyur is exactly adjacent to the southern city of Palestine. The issue of reform is an important theme in the process of social reconstruction. With rapid social change and emergence of new challenges, there is a need to re-look at past and present problems from fresh perspectives. Thus; the theme of reform is a necessary component of Imam al- ShÉfi' Ê on the initiative to raise awareness and to build useful and relevant discourses on key issues affecting Muslims today. The idea of reform is also important as we think about the development agenda for the Muslim community in the world. This paper is focusing on the discussion of Imam al- ShÉfi' Ê thought.

Introduction

ÎlÊÍ (reformation) or the process of reform, renewal to the religious comprehension is a necessity. Throughout the history of this ummah, the movement or the struggle of tajdÊd was instrumental in preventing the ummah from becoming weak and incompetent. In a ØaÍÊÍ hadÊth reported by al-Imam Abu Daud, the Prophet s.a.w said: "Allah will raise for this community at the end of every hundred years someone who will restore its

¹ Lecturer, Centre for the Promotion of Knowledge and Language Learning, University Islam Sultan Sharif Ali, Negara Brunei Darussalam.

religion for it.”¹ *TajdÊd* does not denote the establishment of a new religion. There are two different definitions that can be assigned to *tajdid*. The first definition is to restore the religion’s original look just as we would restore the condition of something that has gone bad or has expired. Reform (*tajdÊd* or *ÎÎÊÎ*) means that the situation and time renders it necessary to restore something to its original form. A practical exemplar is the renewal of our driving license or something similar. Basically, we have the original driving license but it has to undergo a renewal process because it is old or expired. The second definition of *tajdÊd* is that it can also imply the innovation of certain element to fulfill contemporary need and requirement such as the innovation of modern vehicle. It has never been created before but it serves the same basic purpose required by humankind since the earliest of time that is to move from one place to another. Therefore, in the context of Islam, innovation should be performed such that it does not change the religion but rather, it is to satisfy the new understanding or view brought about by the change in circumstances. However, it should not deviate from the essence and the requirement of al-Quran and al-Sunnah. In other words, the renewal of Islam refers to the restoration of the original look of Islam that is being practiced by the ummah because the look of Islam has been contaminated or neglected as time passes by and as circumstance varies. It can also refer to the construction of new understanding and new view to meet the contemporary requirement but is still centered upon the al-Quran and al-Sunnah. In another hadith, the Prophet s.a.w said:

“This knowledge must be carried by those who are righteous among the successors (from one generation to another). They deny (oppose) the deviance performed by the extremists, the false claims made by the immoral and the interpretation done by the ignorants.” (Reported by al-BaihaqÊ, Ibn ‘Adi and others. Ranked by xasan by al-ImÊm AÎmad).²

¹ Imâm Abû MuÎammad xusayn bin MaÎmûd al-Baghawî and Imâm Walîyuddîn Abû ‘Abdullâh MaÎmûd Tabrîzî Al-KhaÎib ul-‘Umrî, *Mishkât al-Masâbîh*, translation by al-xâjj Mawlânâ Fazlul Karîm, published by I.M. Trust, Dacca, 1970. P. 232

² Imâm Abû Zakariyyâ Yalîyâ bin Sharaf an-NawÊwî, *Riyâl u’s-SâliÎîn min Kalâmi Sayyid i’l Mursalîn* (The Gardens of the Righteous, in the words of the Master of all the Prophetic Messengers), Manâr li’n nashr wa’t tawzî‘, Damascus, 1422/2001. Al-ShÊfi‘Ê, MuÎammad b. IdrÊs, "The Book of the Amalgamation of Knowledge" translated by A.Y. Musa in *HadÊth as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Islam*, New York: Palgrave, 2008

General meaning

Words such as *Reform*, *Reformity*, *refortarian*, and *reform* all trace their history to the Latin *form*, which means "change. One of the first recorded instances of the word *Reform* occurs in 1375, when it was used to describe the *Reform arts*. The word's early connection with the classical education of a medieval university soon gave way to a proliferation of different denotations and connotations. *Reform* could refer to "free in bestowing" as early as 1387, "made without stint" in 1433, "freely permitted" in 1530, and "free from restraint"—often as a pejorative remark—in the 16th and the 17th centuries.

In 16th century England, *Reform* could have positive or negative attributes in referring to someone's generosity or indiscretion. In his book "*Much I do about Nothing*", Shakespeare wrote of "a Reform villaine" who "hath...confest his vile encounters". With the rise of the Enlightenment, the word acquired decisively more positive undertones, being defined as "free from narrow prejudice" in 1781 and "free from bigotry" in 1823. In 1815, the first use of the word *Reformism* appeared in English. By the middle of the 19th century, *Reform* started to be used as a politicized term for parties and movements all over the world.

Background

The issue of reform is an important theme in the process of social reconstruction. With rapid social change and emergence of new challenges, there is a need to re-look at past and present problems from fresh perspectives.

Thus, the theme of reform is a necessary component of Imam al-ShÉfi‘Ê on this article as an initiative to raise awareness and to build useful and relevant discourses on key issues affecting Muslims today. By focusing on Imam al-ShÉfi‘Ê on the reformation of thought.

Imam al- ShÉfi‘Ê: The Defenders al-Sunnah and al-HadÊth of the Prophet

His name is MuÍammad with his father’s name AbË Abdillah. His nasab complete was MuÍammad ibn IdrÊs ibn al-‘AbbÊs ibn ‘UthmËn ibn ShÉfi‘ bin As-SÉÊb ibn ‘Ubayd ibn’ Abdu ibn Zayd ibn HÉshim ibn al-Muttalib ibn ‘Abdu ManÊf ibn Qusai. His nasab met the Prophet *nasab* at ‘Abdu ManÊf ibn Qusai. That way, he still included the relatives of the Messenger of Allah Prophet Muhammad because the biological relatives from distant descendants of his uncle, namely HÉshim ibn al-Muttalib.¹

His father, Idris, arrived from the region *Tibalah* (A region in the area *Tihamah* on the way to Yemen). He is a man who does not have. At first he lived in Medina and then moved and settled in ‘Asqalan (seaside city in the Palestinian territories) and eventually died when he still young. ShÉfi‘Ê, the grandfather of his grandfather, whose name became the source-of Imam al-ShÉfi‘Ê name he (ShÉfi‘Ê) – according to some scholars is a friend *ÎigÊr* (junior) of the Prophet. As-Saib, father Imam al-ShÉfi‘Ê his self included friend (senior) who has a physical resemblance with the Prophet Muhammad *Îhollallahu’alaihi wasallam*. He was included in the line of figures in the Battle of Badr Kuraysh idolaters. When he was captured and then redeem itself and declare himself a Muslim.²

Historians, scholars and experts agree that Imam al-ShÉfi‘Ê *hadith* comes from the pure Arab descent. Imam Bukhari and Imam Muslim would have to give their testimony and the validity of these continue generations with the Prophet, then they argue with the opinions of a group of people among Malikiyah and Hanafiyyah stating that the original is not a descendant of Imam al- Shafi’i in nasab Kuraysh, but only in offspring *Wala’* alone. As for his mother, there are differences of opinion about her identity. Some opinions say she is still the descendants of al-Hasan ibn ‘Ali ibn Abu Talib, while others mention a woman from the nomadic tribe that has nick name Ummu Habibah Azadiyah. Imam an-Nawawi argued that the mother Imam al-

¹ - Al-GhazÊlÊ, *The Ethical Philosophy of Al-GhazÊlÊ*, A.S Noordeen, Kuala Lumpur 1996. P 97. See also, Hourani, A. (1984) *Arabic Thought in the Liberal Age* (1798-1939), Cambridge: Cambridge.p23. See also, Amîn, A. (1928) ‘*Fajr ‘l-Islâm*’ (The Dawn of Islam), Cairo.p.129.

² - Al-GhazÊlÊ, *The Ethical Philosophy of Al-GhazÊlÊ*, A.S Noordeen, Kuala Lumpur 1996. P 97

ShÉfi‘Ê is a woman who diligently serve and have a high intelligence. He was a *faqÊh* in religious matters and has the ability to do *istinbÊ‘*.

As a follow- *manhaj Ash-hÊbul HadÊth*, he is in defining a problem, especially problems of *aqidah* which always makes the al-Qur‘an and the Sunnah of the Prophet as the basis and source of law. He always mentions the postulates of both and make *hujjah* in the face of opponents, especially from among experts *kalÊm*. He said, “If you’ve got the Sunnah of the Prophet, so follow it and do not you turn to take the opinion of others.” Because of his commitment to follow the Sunnah and defend it, he received a title as *NÊ‘ir al-Sunnah wa al-HadÊth*.

There are many *atsar* about his dislike for *KalÊm* to expert studies, given the differences he has with them *manhaj*. He said, “Every person who speaks (*mutakallim*) with one derived from al-Quran and Sunnah, the words are true, but if the other two, then the words just sheer delirium.” Imam Ahmad said, “For if it had been convinced by Imam al-ShÉfi‘Ê with the hadÊth, then he will disclose. And the best attitude is that he is not interested at all with the science of theology, and was more interested in jurisprudence (*fiqh*).” “Imam al-ShÉfi‘Ê said,” There’s nothing I hate more than the science of kalam and the expert. “Al-Mazani said,” It is the Imam al-ShÉfi‘Ê have busyness in the science of kalam. He forbade us busy in the science of kalam. “Dislike of him to give *fatwÊ* on the level of expert knowledge that the law was hit with a *midrib kalÊm* dates, and then mounted on the back of a camel and marched around among the tribes by announcing that it is a punishment for people who left the al-Qur‘an and Sunnah and choose the science of *kalam*.

Malik ibn Anas and Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani were among his most prominent teachers and he took position against both of them in *fiqh*. Imam al-Shafî‘î said: "From Muhammad ibn al-Hasan I wrote a camel-load." Al-Hakim narrated from ‘Abd Allah ibn Abd al-Hakam: "Imam al-ShÉfi‘Ê never ceased to speak according to Malik’s position and he would say: ‘We do not differ from him other than in the way of his companions,’ until some young men spoke unbecomingly at length behind his back, whereupon Imam al-ShÉfi‘Ê resolved to put his differences with Malik in writing. Otherwise, his whole life he would say, whenever asked something: ‘This is what the teacher said’ - *hâdha qawl al-ustadh* - meaning Malik."¹ Like Abu Hanifa and al-Bukhari, he recited the entire al-Qur‘an each day at prayer, and twice a day in the month of Ramadan. Abu ‘Ubayd al-Qasim ibn Sallam said: "If the

¹ - Khadduri, Majid (1987). *Islamic Jurisprudence: ShÉfi‘Ê 's RisÊla*. Cambridge: Islamic Texts Society. pp. 286.

intelligence of an entire nation was brought together he would have encompassed it." Similarly, al-Muzani said: "I have been looking into Imam al-Sh  fi  's *Ris  la* for fifty years, and I do not recall a single time I looked at it without learning some new benefit.¹ Al-Sakhawi in the introduction to his *al-Jaw  hir wa al-Durar* and others narrate that someone criticized Ahmad ibn Hanbal for attending the fiqh sessions of Imam al-Sh  fi   and leaving the hadith sessions of Sufyan ibn   uyayna. Ahmad replied: "Keep quiet! If you miss a hadith with a shorter chain you can find it elsewhere with a longer chain and it will not harm you. But if you do not have the reasoning of this man [Imam al-Shafi  i], I fear you will never be able to find it elsewhere." Ahmad is also related by his students Abu Talib and Humayd ibn Zanjuyah to say: "I never saw anyone adhere more to hadith than Imam al-Sh  fi  . No-one preceded him in writing down the hadith in a book." The meaning of this is that Imam al-Sh  fi   possessed the understanding of hadith after which Ahmad sought, as evidenced by the latter's statement: "How rare is fiqh among the scholars of had  th!" This is a reference to the had  th: "It may be one carries understanding (*fiqh*) without being a person of understanding (*faq  h*)." Sufyan himself would defer to Imam al-Shafi  i in matters of tafs  r and fatwa. Yunus ibn Abi Ya  la said: "Whenever Imam al-Shafi  i went into tafs  r, it was as if he had witnessed the revelation." Ahmad ibn Hanbal also said: "Not one of the scholars of hadith touched an inkwell nor a pen except he owed a huge debt to Imam al-Sh  fi  ."²

Imam al-Sh  fi   was known for his peculiar strength in Arabic language, poetry, and philology. Imam Bayhaqi narrated: Imam al-Sh  fi   followed the path of the *Salaf* in avoiding any interpretation of the verses and narrations pertaining to the divine attributes. He practiced "relegation of the meaning" (*tafw   l al-ma  n  *) to a higher source, as established in his saying: "I leave the meaning of the verses of the Attributes to Allah, and I leave the meaning of the had  ths of the attributes to Allah's Messenger." At the same time, rare instances of interpretation are recorded from him. Thus, Imam al-Bayhaqi relates that al-Muzani reported from Imam al-Sh  fi   the following commentary on the verse: "To Allah belong the East and the West, and

¹ Abd Majid, Mahmood (2007). *Tajdid Fiqh Al-Imam Al-Sh  fi  *. Seminar pemikiran Tajdid Imam As Shafie 2007.p.218. See also, Rippin, Andrew (2005). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (3rd ed.). London: Routledge. pp. 90–93. ISBN 0-415-34888-9.

² - al-Sh  fi  , Muhammad b. Idris, "The Book of the Amalgamation of Knowledge" translated by A.Y. Musa in *Had  th as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Islam*, New York: Palgrave, 2008

wheresoever you turn, there is Allah's face (*wajh*)" (2:115): "It means – and Allah knows best – thither is the bearing (*wajh*) towards which Allah has directed you." Al-Hakkari (d. 486) related in his book *`Aqida* Imam al-Sh  fi   that the latter said: "We affirm those attributes, and we negate from them likeness between them and creation (*al-tashb  h*), just as He negated it from Himself when He said: *'There is nothing whatsoever like unto Him'*".¹

Imam al-Sh  fi  's hatred of dialectic theology (*kal  m*) was based on his extreme caution against errors which bear heavy consequences as they induce one into false beliefs. Among his sayings concerning this: "It is better for a scholar of knowledge to give a fatwa after which he is said to be wrong than to theologize and then be said to be a heretic (*zind  q*). I hate nothing more than theology and theologians." Dhahabi comments: "This indicates that Abu `Abd Allah's position concerning error in the principles of the Religion (*al-us  l*) is that it is not the same as error in the course of scholarly exertion in the branches." The reason is that in belief and doctrine neither *ijtih  d* nor divergences are permitted. In this respect Imam al-Sh  fi   said: "It cannot be asked 'Why?' concerning the principles, nor 'How?'" Yet Imam al-Sh  fi   did not completely close the door to the use of *kal  m* in defense of the Sunna. Yunus ibn Abi Ya  la narrated that Imam al-Sh  fi   defined the "principles" as: "The al-Qur  n, the Sunna, analogy (*al-qiy  s*), and consensus (*al-ijm   *)"; he defined the latter to mean: "The adherence of the Congregation (*jam   h*) of the Muslims to the conclusions of a given ruling pertaining to what is permitted and what is forbidden after the passing of the Prophet, blessings and peace be upon him."²

Imam al-Sh  fi   did not close the door on the right use of *kal  m* as is clear from Ibn Abi Hatim's narration from al-Rabi   of his words: "If I wished, I could produce a book against each one of those who deviated, but dialectic theology is none of my business, and I would not like to be attributed any part in it." Similar to it is his advice to his student al-Muzani: "Take proofs from creation about the Creator, and do not burden yourself with the knowledge of what your mind did not reach." Ibn Abi Hatim himself spoke similarly when he was told of Ibn Khuzayma's unsuccessful attempt at *kal  m*: "It is preferable not to meddle with what we did not learn." Note that Imam al-Sh  fi   also spoke of his wish not to have a single letter out of all his works

¹ Al-Qur  n : 42 : 11

² - Abd Majid, Mahmood (2007). *Tajdid Fiqh Al-Imam Al-Syafi'i*. Seminar pemikiran Tajdid Imam As Shafie 2007.

attributed to him, regardless of topic. Imam al-Sh  fi  's attitude towards *tasawwuf* was as strict as with *kal  m*, and he both praised it and denigrated its abuse at the hands of its corrupters. In criticism of the latter he said: "No-one becomes a Sufi in the morning except he ends up a dolt by noon" while on the other hand he declared in his *D  w  n*: "Be at the same time a *faq  h* and a *S  f  *." In Mecca Imam al-Sh  fi   was the student of Fudayl ibn   yad. Imam al-Nawawi in his *Bustan al-  riffin f   al-Zuhd wa al-Tasawwuf* ("The Garden of the Gnostics in Asceticism and *Tasawwuf*") narrated from Imam al-Sh  fi   the saying: "Only the sincere one (*al-mukhlis*) can recognize self-display (*al-riy  *)." Al-Nawawi comments: "This means that it is impossible to know the reality of self-display and see its hidden shades except for one who resolutely seeks (*ar  da*) sincerity. Such a one strives for a long time, searching, meditating, examining at length within himself until he knows, or knows something of what self-display is. This does not happen for everyone. Indeed, this happens only with special ones (*al-khaw  s*). But for a given individual to claim that he knows what self-display is, this is real ignorance on his part."¹

Imam al-Sh  fi   deferred primacy in the foundations of fiqh to Imam Abu Hanifa with his famous statement: "People are all the children of Abu Hanifa in fiqh." Ibn Hajar al-Haytami mentioned in the thirty-fifth chapter of his book on Imam Abu Hanifa entitled *al-Khayrat al-Hisan*: "When Imam al-Sh  fi   was in Baghdad, he would visit the grave of Imam Abu Hanifa, greet him, and then ask Allah for the fulfillment of his need through his means."² Al-Subki related that the Imam al-Sh  fi   scholars considered al-Rabi  's narration from Imam al-Sh  fi   sounder from the viewpoint of transmission, while they considered al-Muzani's sounder from the viewpoint of fiqh, although both were established hadith masters. Imam al-Sh  fi   said to al-Rabi  : "How I love you!" and another time: "O Rabi  ! If I could feed you the Science I would feed it to you." Al-Qaffal al-Shashi in his *Fat  w  * relates that al-Rabi   was slow in his understanding, and that Imam al-Sh  fi   once repeated an explanation forty times for him in a gathering, yet he did not understand it then got up and left in embarrassment. Later, Imam al-Sh  fi   called him in private and resumed explaining it to him until he understood. This shows the accuracy of Ibn Rahuyah's statement: "I consider the best part

¹ Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University. p. 16.

² - Abd Majid, Mahmood (2007). *Tajdid Fiqh Al-Imam Al-Syafi'i*. Seminar pemikiran Tajdid Imam As Shafie 2007.

of me the time when I fully understand Imam al-ShÉfi'Ê's discourse.¹" Imam al-ShÉfi'Ê took the verse "Or if you have touched women" (4:43) literally, and considered that contact between the sexes, even accidental, nullified ablution. This is also the position of Ibn Mas`ud, Ibn 'Umar, al-Sha'bi, al-Nakha'i, al-Zuhri, and al-Awza'i, which is confirmed by Ibn 'Umar's report: "Whoever kisses or touches his wife with his hand must renew his wuĒ." It is authentic and related in numerous places including Malik's Muwatta'. Imam al-ShÉfi'Ê said: "Something similar has reached us from Ibn Mas'ud." They all read the above verse literally, without interpreting "touch" to mean "sexual intercourse" as do the Hanafis, or "touch with pleasure" as do the Malikis.²

A major contribution of Imam al-ShÉfi'Ê in the foundations of the Law was his division of innovation (*al-bid'a*) into good and bad on the basis of 'Umar's words about the tarÉwÊh or congregational supererogatory night prayers in the month of Ramadan: "What a fine innovation this is!" Harmala narrated that Imam al-ShÉfi'Ê concluded: "Therefore, whatever innovation conforms to the Sunna is approved (*mahmĒd*), and whatever opposes it is abominable (*madhmĒm*)." Agreement formed in the Four Schools around his division, as illustrated by the endorsement of some major later authorities in each school. Among the Hanafis: Ibn 'Abidin, al-Turkumani, and al-Tahanawi; among the Malikis: al-Turtushi, Ibn al-Hajj, and al-Shatibi; consensus among the Imam al-ShÉfi'Ê; and reluctant acceptance among later Hanbalis, who altered Imam al-ShÉfi'Ê's terminology to read "lexical innovation" (*bid'a lughawiyya*) and "legal innovation" (*bid'a shar'iyya*), respectively although inaccurately matching Imam al-ShÉfi'Ê's "approved" and "abominable".³ Among Imam al-ShÉfi'Ê's other notable positions: Al-Muzani said: "I never saw any of the scholars make something obligatory on behalf of the Prophet as much as Imam al-ShÉfi'Ê in his books, and this was due to his high remembrance of the Prophet. He said in the Old School: 'Supplication ends with the invocation of blessings on the Prophet, and its end is but by means of it.'" Al-Karabisi said: "I heard Imam al-ShÉfi'Ê say that he disliked for someone to say 'the Messenger' (*al-RasĒl*), but that he

¹ - Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University. pp. 16.

² Khadduri, Majid (1987). *Islamic Jurisprudence: ShÉfi'Ê 's RisĒla*. Cambridge: Islamic Texts Society. p. 286.

³ Abd Majid, Mahmood (2007). *Tajdid Fiqh Al-Imam Al-ShÉfi'Ê*. Seminar pemikiran Tajdid Imam As Shafie 2007.p.218

should say ‘Allah’s Messenger’ (*RasĒlullah*) out of veneration (*ta‘ĎĒm*) for him.¹ Among Imam al-ShĒfi‘Ē’s other sayings:

"The study of hadith is better than supererogatory prayer, and the pursuit of knowledge is better than supererogatory prayer." Ibn ‘Abd al-Barr in *KitĒb al-‘Ilm* listed the many hadĒths of the Prophet on the superior merit of knowledge. However, Imam al-ShĒfi‘Ē by this saying meant the essence and purpose of knowledge, not knowledge for its own sake which leads to Satanic pride. The latter is widely available while true knowledge is the knowledge that leads to godwariness (*taqwĒ*). This is confirmed by Imam al-ShĒfi‘Ē’s saying: "Knowledge is what benefits. Knowledge is not what one has memorized." This is a corrective for those content to define knowledge as "the knowledge of the proof" (*ma‘rifa al-dalĒl*). "*He gives wisdom to whomever He will, and whoever receives wisdom receives immense good.*" (2:269) "You [the scholars of *hadĒth*] are the pharmacists but we [the jurists] are the physicians." This was explained by ‘Ali al-Qari in his book *Mu‘taqad Abi Hanifa al-Imam* (p. 42): "The early scholars said: The hadith scholar without knowledge of fiqh is like a seller of drugs who is no physician: he has them but he does not know what to do with them; and the fiqh scholar without knowledge of hadĒth is like a physician without drugs: he knows what constitutes a remedy, but does not dispose of it."² Malik was asked about *kalĒm* and [the Science of] Oneness (*tawhĒd*) and he said: ‘It is inconceivable that the Prophet should teach his Community hygiene and not teach them about Oneness! And Oneness is exactly what the Prophet said: ‘I was ordered to fight people until they say ‘There is no God but Allah.’ So, whatever makes blood and property untouchable that is the reality of Oneness (*haqĒqa al-tawhĒd*).’" This is a proof from the Salaf against those who, in later times, innovated sub-divisions for tawhĒd or legislated that their own understanding of Allah’s Attributes was a precondition for the declaration of Oneness. Al-Halimi said: "In this hadith there is explicit proof that that declaration (*lĒ ilĒha illallĒh*) suffices to extirpate oneself from all the different kinds of disbelief in Allah Almighty."³ Imam al-ShĒfi‘Ē stated that "Satiation weighs down the body, hardens the heart, does away with sagacity, brings on sleep,

¹ - Rippin, Andrew (2005). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (3rd ed.). London: Routledge. pp. 90–93. ISBN 0-415-34888-9.

² -Ibid

³ Imām Abū Muhammad Husayn bin Maĥmūd al-Baghawī and Imām Walīyuddīn Abū ‘Abdullāh Maĥmūd Tabrīzī Al-Khaṭīb ul-‘Umrī, *Mishkāt al-Masābīh*, translation by al-Hājj Mawlānā Fazlul Karīm, published by I.M. Trust, Dacca, 1970p. 219

and weakens one from worship." This is similar to the definition of *tasawwuf* as "hunger" (*al-jË'*) given by some of the early masters, who acquired hunger as a permanent attribute and were called "hungerers" (*jË'ÿÿËn*). A notable example is al-Qasim ibn `Uthman al-`Abdi al-Dimashqi al-Ju`i (d. 248), whom al-Dhahabi describes as "the Imam, the exemplar, the wali, *the muhaddith*, the *shaykh* of the *SËfËs* and the friend of Ahmad ibn al-Hawari.¹" "I never swore by Allah - neither truthfully nor deceptively." This is similar to the saying of the Sufi master Sahl ibn `Abd Allah al-Tustari narrated by al-Dhahabi: "Among the manners of the truthful saints (*al-ËiddËqËn*) is that they never swear by Allah, nor commit backbiting, nor does backbiting take place around them, nor do they eat to satiation, if they promise they are true to their word, and they never speak in "

Al-Buwayti asked: "Should I pray behind the Rafidi?" Imam al-Shafi`i said: "Do not pray behind the Rafidi, nor behind the Qadari, nor behind the *Murji`*." Al-Buwayti said: "Define them for us." He replied: "Whoever says 'Belief consists only in speech' is a *Murji`*, and whoever says 'Abu Bakr and `Umar are not Imams' is a Rafidi, and whoever attributes destiny to himself is a Qadari²." In the introduction of his compendium of Imam al-Shafi`i fiqh entitled *al-MajmË' al-Nawawi* mentions that Imam al-Shafi`i used a walking stick for which he was asked: "Why do you carry a stick when you are neither old nor ailing?" He replied: "To remember I am only a traveller in this world."³ It is here where he produced a final version of *al-RisËla* and eventually died on the last day of Rajab 204 A.H. (820 CE). The original version of *al-RisËla* was produced in Baghdad and was probably less complete than the new version produced in Egypt. The progress of the *al-RisËla* shows how Imam al-ShËfi`Ë himself progressed from a strict follower of the Maliki school to becoming the founder of the Imam al-ShËfi`Ë school of thinking. His thoughts and method were tested by scholars of both the

¹ - Abd Majid, Mahmood (2007). *Tajdid Fiqh Al-Imam Al-ShËfi`Ë*. Seminar pemikiran Tajdid Imam As Shafie 2007.

² - Calder, Norman, Jawid Mojaddedi, and Andrew Rippin (2003). *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*. London: Routledge. Section 7.1

³ - Ibid

Hanafi school and the Maliki school through many debates where he not only excelled but refined his own thinking.¹

The Arrangement of the *al-RisÉla*

The *al-RisÉla* is arranged into a series of sections with general titles. The complexities of each subject are then explored either directly or by way of a third-party questioner who asks questions about various aspects of an issue such as abrogation. The chapters are, in order: *Al-BayÉn* (explicit declaration), Legal Knowledge, The Book of Allah (*al-Qur'an*), Obligation of Man to accept the authority of the Prophet, Abrogation of Hukm Shar'i, Duties, Nature of Allah's Orders of Prohibition and the Nature of Messenger's Orders of Prohibition, Traditions (*Sunnah*), Khabar *Ahad* (single individual traditions), *IjmÉ* (consensus), *QiyÉs* (Analogy), *IjtihÉd*, *IstihsÉn* (juristic preference), and finally *IkhtilÉf* (disagreement). Some, like the chapter on the Book of Allah, have many different subtopics, like the Arabic nature of the al-Qur'an, while others, such as Qiyas, are small and discussed more thoroughly in Imam al-ShÉfi'É's other books, such as *KitÉb-ul-Umm* or *IkhtilÉf al-HadÉth*. Two schools of legal thought or madhahib are actually attributed to Imam ShÉfi'É, englobing his writings and legal opinions (*fatÉwÉ*). These two schools are known in the terminology of jurists as "The Old" (*al-qadÉm*) and "The New" (*al-jadÉd*), corresponding respectively to his stays in Iraq and Egypt. The most prominent transmitters of the New among Imam Shafi'i's students are al-Buwayti, al-Muzani, al-Rabi' al-Muradi, and al-Bulqini, in *KitÉb al-Umm* ("The Motherbook"). The most prominent transmitters of the Old are Ahmad ibn Hanbal, al-Karabisi, al-Za'farani, and Abu Thawr, in *KitÉb al-Hujja* ("Book of the Proof"). Imam al-ShÉfi'É's *al-RisÉla* is one of the earliest available treatises on Islamic jurisprudence. For those who have not heard of Imam al-ShÉfi'É, he is the founder of one of the four major schools of Islamic law in the 8th century (the other three being Abu Hanifa, Malik bin Anas and Ibn Hanbal). *Al-RisÉla* is

¹ Al-ShÉfi'É, Muhammad b. Idris, "The Book of the Amalgamation of Knowledge" translated by A.Y. Musa in *HadÉth as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Islam*, New York: Palgrave, 2008.p 128

targeted at those familiar with the basics of Islamic jurisprudence, undergraduate levels and above.

Iraqi born translator Majid Khadduri, profesor of Middle Eastern studies at the Johns Hopkins School for Advanced International Studies, is a well known authority on many Islamic subjects including history and politics. He undertook this translation in the 1960s, so it does lack a lot of terminology which has since become standard in works of this kind. He adds a comprehensive introduction to the translation, starting with the historical background of the *al-RisÉla*. He explains the state of Islamic jurisprudence before the advent of Imam al-ShÉfi‘Ê, outlines ShÉfi‘Ê’s biography, discusses the old and new *al-RisÉla* and provides an overview of some of the key ideas of the *al-RisÉla*.

Fundamental Ideas of the al-RisÉla

The *al-RisÉla* begins with an introductory chapter discussing the religious basis of Islamic jurisprudence, aimed at reforming mankind into a God fearing community. The al-Qur’an and the orders of Muhammed (pbuh) comprise two important elements of the new and final religion. The next chapter focuses on the al-Qur’an as the basis of legal knowledge, its rules addressing all matters, spiritual and temporal. From a juridicial point of view, Imam al-ShÉfi‘Ê identifies legal rules, general principles and groupings which Imam al-ShÉfi‘Ê summarises into four categories: specific legal provisions from the al-Qur’an, provisions from the al-Qur’an where modes of observance are specified by Muhammed (pbuh), broad provisions particularised by Muhammed (pbuh), provisions laid down by Muhammed (pbuh) and rules sought through *IjtihÉd*. This analysis was innovative at the time and provided a significant idea through which the al-Qur’an was viewed in the following centuries. Imam al-ShÉfi‘Ê discusses the legal contribution that the Sunnah makes in clarifying the meaning of particular al-Qura’nic legislation or elaborating law and explains its role as a source of law. In this discussion, Imam al-ShÉfi‘Ê made it clear that only authenticated traditions of the Prophet (pbuh) were binding and considered authoritative sources of legislation. This was in sharp contrast to existing Hijazi and Iraqi schools that often took traditions based on local customs or embodied a personal opinion as valid for legislation. Imam al-ShÉfi‘Ê spends considerable time clarifying what constitutes an authentic tradition, who are reliable transmitters and why certain authentic traditions are contradictory to one another. Furthermore, Imam al-ShÉfi‘Ê categorised traditions relating back to the Prophet (pbuh),

the companions or leading jurists with the latter being accepted to clarify the meaning of text but is not binding.¹

Imam al-Sh  fi   discusses the principle of abrogation, where al-Qur  nic injunctions were repealed by later ones. He does not accept that the al-Qur  n can abrogate the Sunnah or vice versa. The Prophet (pbuh) would replace any Sunnah action contradicted by al-Qur  nic revelation thus clarifying the Sunnah  s role as a second source.² *Al-Ris  la* covers the remaining important subjects of Islamic jurisprudence: *Ijm   * (consensus), *Qiy  s* (analogy), *Ijtih  d* (personal reasoning), *Istihs  n* (juristic preference) and *Ikhtil  f* (disagreements) with less coverage than the al-Qur  n and Sunnah. Imam Sh  fi   formulates the concept of *ijm   * as consensus of the scholars as a method of expounding law acceptable to contemporary jurists but invests the community with higher authority. This has led to successive jurists from his own school differing with him, primarily, due to the absence of any mechanism of implementing consensus of the community.

There is a more detailed discussion of *Qiy  s* and *Ijtihad* due to the widespread and sometimes unrestricted usage of *Qiy  s* with a number of critics denying it in its entirety. Imam Sh  fi   limits the usage of *Qiy  s* and imposes a number of conditions on its usage. In addressing *Istihs  n*, which was primarily used by the Iraqi jurists, he rejects the principle due to its unlimited and unrestricted use of discretion. He states that personal reasoning through the mechanism of *Qiy  s* should be used following al-Qur  n, *Sunnah* and *Ijm   *.³

Finally Imam al-Sh  fi   considers *Ikhtil  f* in interpretation which at his time was quite fluid and tolerated. Having proposed a systematic approach to dealing with the sources of jurisprudence, he limited the degree of interpretation to those texts that have the propensity for different interpretations and where personal reasoning can be exercised in *Qiy  s*. This was much stricter than the prevailing views and created significant discussion.⁴

¹ Al-Sh  fi  , Muhammad b. Idris, "The Book of the Amalgamation of Knowledge" translated by A.Y. Musa in *Hadith as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Islam*, New York: Palgrave, 2008, p 235

² - Ibid

³ -op.cit

⁴ Ibid, p 198. See also, Abu Zayd, N. (1994) *Al-Mar  ah f   Khit  b al-Azmah* (Women in The Discourse of Crisis).p.128

A number of jurists across the various legal schools of thought have historically provided detailed critique of the concepts introduced in the *al-RisÉla*. However, over time much of the contents of *al-RisÉla* have been incorporated into all the schools of thought. The systematic organisation and development of the primary and secondary sources, the critical acceptance of narrations, the differentiation of sources which are authoritative and those which are supportive to mention but a few. However the main failing of *al-RisÉla* is that of the concept of *ijmÉ‘*, which Imam al-ShÉfi‘Ê mandates as *ijmÉ‘ al-ummah*. This is weak for two reasons - firstly the evidences used to show it is a source are not definitive and are open to a multitude of interpretations, and secondly, *ijmÉ‘ al-ummah* has historically occurred only on a small number of credal matters, rendering the principle inoperable for the purposes of legislation. *RisÉla* has had a major historic impact which continues to reverberate to modern times. A clear and systematic methodology has been adopted by all modern Islamic jurists influenced by Imam al-ShÉfi‘Ê. The Imam al-ShÉfi‘Ê *madhhab* is predominant in Northeast Africa, parts of the Arabian Peninsula and Southeast Asia.

The Imam al-ShÉfi‘Ê school is followed throughout the Ummah and is the official school of thought of most traditional scholars and leading Sunni authorities. It is also recognized as the official school of thought by the governments of Brunei Darussalam and Malaysia. In addition, the government of Indonesia uses this *madhab* for the Indonesian compilation of *shari‘a* law.¹

Reform – Between *UsÉl* and *FurÉ‘*

The Muslim world, had seen great changes in the last two hundred years. More recently, it is encountering the emergence of a new global landscape that challenges present paradigm of thinking. Thus, we cannot afford to ignore the responsibility of reviewing and renewing ourselves but instead choose to isolate ourselves and live within our present comfort zones. In order for us to be at the forefront of civilization, we need to understand,

¹ ‘AmarÉh, M. (ed.) (1976) *Al-A`mÉl al-KÉmilah li QÉsim AmÊn* (QÉsim AmÊn’s works), Beirut, p.28. Khadduri, Majid (1987). *Islamic Jurisprudence: ShÉfi‘Ê’s RisÉla*. Cambridge: Islamic Texts Society. pp. 286. See also, Khadduri, Majid (1987). *Islamic Jurisprudence: ShÉfi‘Ê’s RisÉla*. Cambridge: Islamic Texts Society. P 295

examine and evaluate our present thinking and strategies. This warrants us to be reform minded¹.

By 'reform', we do not mean change for the sake of change alone. Reform is not mere adaptation. Reform requires an assertion of what are fundamental that need to be upheld and protected, and what are contingent (ie can change) and can be reformulated according to the needs of the time. The notion of Reform (*iġġġġ*) is in fact, inherent in the Islamic tradition as we have seen from the reformist ideas of classical scholars (in jurisprudence) like Imam al-Shġġġġ and Imam Abu Hanifah and (in theology and philosophy) like Imam Al-Ghazali.²

In Islam, what constitutes the fundamentals is clear. Aspects of '*aqġġdah*' as encapsulated in the 5 pillars of Islam (*Rukun Islam*) and the 6 pillars of faith (*Rukun Iman*) are the foundation of Islam and not subjected to changes. At the same time, all Muslims accept the divine status of the Holy al-Qur'an and believe that its message remains true and relevant for humanity at all times and in all places. A Muslim also must believe in the prophethood of Muhammad (may peace be upon him) and his position as the Final Messenger of God. Muslims also embrace universal values of '*adl* (justice) and *rahmah* (compassion) and precepts of morality (eg it is wrong to steal). The Holy al-Qur'an calls upon Muslim to uphold these values, even in the most difficult circumstances and this clearly reflects their fundamental nature to Islamic teachings. These constitute the *usġġl* (fundamentals) that are not subjected to any form of revision.

However, beyond the fundamentals, Muslim scholars have differed greatly in many matters pertaining to our specific understanding of the general aspects of Islam, to specific legal matters, and to specific implementation of aspects of Muslim practices. According to Imam Abu Hamid al-Ghazali in his treatise entitled "On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam" no Muslim can be charged with unbelief (*kufr*) on the basis of disagreements

¹ - al-Shġġġġ, Muhammad b. Idris, "*The Book of the Amalgamation of Knowledge*" translated by A.Y. Musa in *Hadġġth as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Islam*, New York: Palgrave, 2008

² Al-Ghazġġġġ, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazġġġġ*, A.S Noordeen, Kuala Lumpur 1996. P 97. See also, Hourani, A. (1984) *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge: Cambridge.p23. See also, Amġġn, A. (1928) '*Fajr 'l-Islġġm*' (The Dawn of Islam), Cairo.p.129.

over secondary matters that constitute the non-fundamental aspects of the religion.¹

Diversity and Differences of Agreement or *Ikhtilâf*

Differences of agreement (*ikhtilâf*) have always existed since the early periods of Islam. Even among the Companions of the Prophet (may peace be upon him), there are differences, as narrated in *sûrah* and *hadîth*. It is differences of opinions on specific issues in Islamic thinking that has generated so much diversity and formed the many schools of thought throughout Muslim history. The diversity that emerges out of different ways of understanding and practising Islam need not be feared nor suppressed – as long as they do not contravene the fundamental aspects of Islam. It is this principle of diversity that has generated the richness and dynamism within Islam, and ensured the continued flourishing of Muslim cultures and civilization. Given the situation, Muslims today must learn how to manage this diversity and harness its potential. Despite the diversity and various disagreements on specific aspects of Islamic thinking and practices, we must always maintain unity on the basis that we all belong and adhere to a common faith, *al-Islâm*. We must not allow sectarian thinking and attempts to create discord dominate and undermine the tranquillity and *ukhuwwah* among the believers.

According to renowned Muslim jurist, Taha Jabbar al-Alwani in his book, “*The Ethics of Disagreement in Islâm*” there are natural differences in the way different people view things and conduct their affairs. Therefore, we must adopt the proper *adab* in engaging on differences and not allow sectarian thinking to impose singular opinion on others and to silence other views by branding people as “deviant” and “sinful”. Such behaviour will only bring further discord, weaken the foundation of Muslim unity and destroy the potential to progress based on the al-Qur’anic principle of learning from each other and competing in good deeds.²

¹ Al-Ghazâlî, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazâlî*, A.S Noordeen, Kuala Lumpur 1996. P 97. See also, Hourani, A. (1984) *Arabic Thought in the Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge: Cambridge.p23

² Thaha Jabir al-Alwani, *The Ethics of disagreement in Islâm*, p129. See also, Hunwick, J.O. et al. ‘Tasawwuf’ in: P.J. Bearman et al. (eds.) *The Encyclopaedia of Islâm*. P.182

Imam al-Sh  fi  : reformist

Imam al-Sh  fi   *madhab*, which was also the dominant one in South Arabia and southern India. *Fiqh* is, for the traditionalists, the queen of the sciences; it is the guide for all behavior prescribing what the believer should and should not do. In the other religious sciences of doctrine (*'aq  dah*) and mysticism (*tasawwuf*), they also practice *taql  d*, following in matters of belief Asy'ari and his school (with lip service to the rival school of Maturidi) and in mysticism the moderate Imam al-Ghazali, while rejecting Ibn   Arabi's mysticism and metaphysics. Reformists reject Asy'ari and Imam al-Ghaz  l   (as well as, of course, Ibn   Arabi) and elevate the muslim scholar, Ibn Taimiyya to the status of the greatest scholar of the past. Ibn Taimiyya's works, in turn, are the major references in the world. The traditionalist insistence on *taql  d* appears to be rooted in a pessimistic view of history, according to which knowledge and piety necessarily decrease with increasing distance from the Prophetic intervention.¹

The periodical appearance of *mujaddid*, great scholars who revitalised and renewed the old teaching, could only temporarily stall this process of general decline. Today's ulama are believed to be but pale shadows of the great scholars of the past, and presuming to improve upon their rulings by practising one's own *ijtihad* is seen as unwarranted arrogance. Reformists and Reforms, on the other hand, vehemently criticised '*blind taql  d*' and the accompanying medieval mentality as responsible for the backwardness of Muslim's community. Their call for a return to the Qur'an and *had  ts* often amounted to a radical rejection of most of the religious literature of the intervening period, and especially of *fiqh* and its *madhhab*. Both traditionalists and reformists, incidentally, have tended to exaggerate the rigidity of the *madhhab*. It is true that *fiqh* books prescribe in great detail what has to be done in numerous specific situations, but a fair amount of flexibility and freedom has always existed because *fiqh* is neither a complete nor a consistent system. It is not complete, for many concrete problems are not covered by it, so that the expert has to choose which known problem he considers most relevant to the case at hand.

And the casuistry of the *fuqah  * is proverbial; a skilled legist can find arguments in support of almost any opinion. This is further facilitated by the

¹ Al-Sh  fi  , Muhammad b. Idris, "The Book of the Amalgamation of Knowledge" translated by A.Y. Musa in *Had  th as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Isl  m*, New York: Palgrave, 2008. P 129

fact that on many questions that are explicitly treated in the *fiqh* works there appear to exist not one but several answers, derived by different leading lights of the *madhhab* or sometimes by the same expert in different periods of his life. Due to the willingness to accommodate different opinions and inconsistencies, the *madhhab* have retained a certain potential for development and adaptability. *Taqīd* is not necessarily rigid. Ironically, in the late 20th century, traditionalist ulama often appear more flexible than the spokesmen for reformist Islam, many of whom have not evolved beyond the positions taken at the beginning of this century.¹

The concept of *taqīd* is closely associated with the great respect in which the ulama, and especially those of the past, are held by traditionalist Muslims. The ulama deserve respect as the carriers of (religious) knowledge; they are, as a celebrated *hadīth* has it, the 'heirs of the prophets.' The transmission of religious knowledge, even if this concerns only a written text, involves a personal relationship between teacher and disciple, and the latter is acutely aware of being at the end of a long chain of such teacher-disciple links (the chain is called *isnad* in the case of *hadīth* and other textual knowledge, *silsilah* in the case of mystical initiations).²

CONCLUSION

By 'reform', we do not mean change for the sake of change alone. Reform is not mere adaptation. Reform requires an assertion of what are fundamental that need to be upheld and protected, and what are contingent (ie can change) and can be reformulated according to the needs of the time. The notion of Reform (*tajdīd*) is in fact, inherent in the Islamic tradition as we have seen from the reformist ideas of classical scholars (in jurisprudence) like Imam al-Shāfi'ī and Imam Abu Hanifah and (in theology and philosophy) like Imam Al-Ghazālī.

In Islam, what constitutes the fundamentals is clear. Aspects of '*aqidah*' as encapsulated in the 5 pillars of Islam (*Pillars of Islām*) and the 6 pillars of faith (*Pillars of Imān*) are the foundation of Islam and not subjected to

¹ Al-Iskandrani, M. (1880) *Kashf al-Asrār 'l-Nawrāniyya 'l-Qur'āniyya fīmā Yata'laqu bi 'l-Ajram* .p.149. See also, Khadduri, Majid (1987). *Islamic Jurisprudence: Shāfi'ī's Risāla*. Cambridge: Islamic Texts Society. P 239

² Ibid, Al-Iskandrani, M. (1897) *Islamic Education, Perceptions and Exchanges Muqāranat Ba'd Mab'ith al-Hay'a bi 'l-Warid fi 'Nussūs Shar'iyyah* (Comparing Some of the Astrological Discoveries with What is Syari'ah).p 126

changes. At the same time, all Muslims accept the divine status of the Holy Qur'an and believe that its message remains true and relevant for humanity at all times and in all places. A Muslim also must believe in the prophethood of Muhammad (may peace be upon him) and his position as the Final Messenger of God. Muslims also embrace universal values of 'adl (justice) and *raġmah* (compassion) and precepts of morality.

REFERENCES

Abd Majid, Mahmood (2007). *TajdĒd Fiqh Al-ImĒm Al-ShĒfiĒĒ*. Seminar pemikiran Tajdid Imam As Shafie 2007.

al-ShĒfiĒĒ, Muhammad b. Idris, "*The Book of the Amalgamation of Knowledge*" translated by A.Y. Musa in *Hadith as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Islam*, New York: Palgrave, 2008

Abaza, Mona, *Islamic Education, Perceptions and Exchanges: Indonesian Students in Cairo*, (Paris: Cahier de Archipel, 1994).

Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1987).

Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. (Bandung: Mizan, 1986).

Al-GhazĒlĒĒ, *The Ethical Philosophy of Al-GhazĒlĒĒ*, A.S Noordeen, Kuala Lumpur 1996.

Al-Iskandrani, M. (1880) *Kashf al-AsrĒr 'l-NawrĒniyya 'l-Qur'Ēniyya fimĒ Yata`laqu*

b i 'l-AjrĒm. Darul Ma'rifah, Beirut 1997

Azra, Azyumardi, "*The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle-eastern and Malay-Indonesian "Ulama" in the Seventeenth and Eighteenth*", Ph.D dissertation, Colombia University, New York, 1992.

Encyclopaedia Britannica Deluxe Edition CD-ROM.

Hamzah, Abu Bakar, *Al-Imam: Its Role in Malay Society 1906-1908*, (Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1981).

Imām Abū Muhammad ḫusayn bin Maʾmūd al-Baghawī and Imām Walīyuddīn Abū ʿAbdullāh Maʾmūd Tabrīzī Al-Khaḏīb ul-ʿUmrī, *Mishkāṭ al-Maʾlābīh*, translation by al-ḫājj Mawlānā Fazlul Karīm, published by I.M. Trust, Dacca, 1970p

Ristiyanto, Sugeng, *A Study on Management Perspective in Relation to the Existence of Islamic Institution* (Thesis pada Program magister Islamic Studies di Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2000)

Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University. pp. 16.

Khadduri, Majid (1987). *Islamic Jurisprudence: ShÉfi ʿÉ's RisÉla*. Cambridge: Islamic Texts Society. pp. 286.

Abd Majid, Mahmood (2007). *Tajdid Fiqh Al-Imam Al-ShÉfi ʿÉ*. Seminar pemikiran Tajdid Imam As Shafie 2007.

Shafi'i, Muhammad b. Idris, "The Book of the Amalgamation of Knowledge" translated by A.Y. Musa in *Hadith as Scripture: Discussions on The Authority Of Prophetic Traditions in Islam*, New York: Palgrave, 2008

Yahia, Mohyiddin (2009). *Shafi'i et les deux sources de la loi islamique*, Turnhout: Brepols Publishers, ISBN 978-2-503-53181-6

Rippin, Andrew (2005). *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (3rd ed.). London: Routledge. pp. 90–93. ISBN 0-415-34888-9.

Calder, Norman, Jawid Mojaddedi, and Andrew Rippin (2003). *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*. London: Routledge. Section 7.1.

Schacht, Joseph (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University. pp. 16.

Khadduri, Majid (1987). *Islamic Jurisprudence: ShÉfi ʿÉ's RisÉla*. Cambridge: Islamic Texts Society. pp. 286

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Skilas pandang tentang Jurnal Al-Shafi'i:

Latar Belakang:

Pusat Penyelidikan Mazhab Shafi'i (PPMS) adalah sebuah Pusat Penyelidikan di bawah Pentadbiran Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) antara lain bertujuan untuk menerbitkan Jurnal al-Shafi'i. Ia berhasrat untuk menjadi platform bagi para ulama Islam di seluruh dunia untuk berurusan dengan aktiviti penyelidikan, dokumentasi dan penerbitan hasil penyelidikan yang berkaitan dengan Mazhab al-Shafi'i dengan tujuan untuk mengembangkan dan mengukuhkan penyebaran ajaran Islam bermazhabkan al-Shafi'i di Asia Tenggara.

Objektif:

- Menggalakkan aktiviti penyelidikan di kalangan kakitangan akademik dan mahasiswa/i UNISSA serta orang ramai dalam dan luar negara untuk menghasilkan penyelidikan yang sah dan telus yang memberi manfaat kepada masyarakat secara keseluruhan khususnya rakyat Negara Brunei Darussalam;
- Memperkayakan penyelidikan dalam semua aspek pegangan Mazhab al-Shafi'i mengikut keperluan umat Islam hari ini dan untuk memenuhi keperluan tersebut;
- Memelihara kewujudan dan keselamatan pegangan Mazhab al-Shafi'i di Negara Brunei Darussalam khususnya dan Asia Tenggara secara umum;
- Menggalakkan cara kerjasama dalam bidang penyelidikan Mazhab al-Shafi'i antara UNISSA dan lain-lain Institusi Pengajian Tinggi dalam dan luar Negara Brunei Darussalam.

Bidang Keutamaan Penyelidikan:

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------|
| • Aqidah | • Ekonomi Islam |
| • Akhlak | • Fiqh Kontemporari |
| • Usul al-Fiqh | • Al-Quran dan Ulum al-Quran |
| • Qawaid al-Fiqhiyyah | • Al-Hadith dan Ulum al-Hadith |
| • Cabang al-Fiqh | • Bahasa dan Sastera |
| (Meliputi bidang Fiqh Ibadat, | • Kajian Manuskrip |
| Mu'amalat, Ahwal Syahksiyyah, | • Tarikh |
| Jinayat, Qawl Qadim, Qawl Jadid, | |
| dan sebagainya). | |

About The Journal of Al-Shafi'i:

Background:

The Mazhab Shafi'i Research Centre (MSRC) at Sultan Sharif Ali Islamic University (UNISSA) seeks to publish al-Shafi'i Journal. It intends to be a platform for the Muslim scholars all over the world to deal with scientific research activities, documentation and publication of research findings that relate to al-Shafi'i Doctrine with the purpose of expanding and strengthening the spread of the Islamic doctrine of al-Shafi'i in South East Asia.

Objectives:

- Encouraging research activities amongst the academic staff and students at UNISSA and public in and out to produce valid and transparent research that benefit the society as a whole especially the people of Brunei Darussalam;
- Enriching research in all aspects of al-Shafi'i Doctrine according to the needs of the Muslims today and to fulfill these needs;
- Preserving the existence and safety of al-Shafi'i Doctrine in Brunei Darussalam in particular and South East Asia in general;
- Encouraging means of cooperation in the field of research of al-Shafi'i Doctrine between UNISSA and other pioneering higher educational institutions of learning in and out Brunei Darussalam.

Research Areas:

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| • Beliefs | • Islamic Economic |
| • Morals | • Contemporary Fiqh |
| • Usul al-Fiqh | • Al-Quran and Ulum al-Quran |
| • Qawaid al-Fiqhiyyah | • Al-Hadith and Ulum al-Hadith |
| • Branch al-Fiqh | • Language and Literature |
| (Includes Fiqh Ibadat, Mu'amalat, | • Manuscript Review |
| Ahwal Syahksiyyah, Jinayat, Qawl | • History |
| Qadim, Qawl Jadid, and so on). | |

التعريف بمجلة الشافعي

مقدمة:

يسعى مركز بحوث المذهب الشافعي، بجامعة السلطان الشريف علي الإسلامية إلى إصدار مجلة الإمام الشافعي، لتكون منبراً لعلماء المسلمين من شتى بقاع الأرض، لتناول أنشطة البحث العلمي، وتوثيق ونشر نتائج البحوث ذات الصلة بالمذهب الشافعي؛ لغرض توسيع وتعزيز وانتشار المذهب الشافعي الإسلامي في جنوب شرق آسيا.

أهداف:

- 1- تعزيز الأنشطة البحثية بين المؤسسات الأكاديمية في جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية، الطلاب الجامعة والمجتمع الداخل والخارج البلد لإنتاج البحوث ذات المصداقية والشفافية، والتي يمكن أن تعود بالنفع على المجتمع بأكمله، وخاصة سكان بروناي دار السلام.
- 2- إثراء البحث العلمي في مختلف تخصصات المذهب الشافعي، وفقاً لمتطلبات المسلمين اليوم وتلبيةً لحاجاتهم.
- 3- الحفاظ على وجود وسلامة المذهب الشافعي في بروناي دار السلام خصوصاً، وفي دول جنوب شرق آسيا عموماً.
- 4- تعزيز سبل التعاون في مجال بحوث المذهب الشافعي بين جامعة السلطان للشريف علي الإسلامية ومؤسسات التعليم العالي الرائدة في داخل بروناي وخارجها.

محاور المجلة:

- العقيدة
- الأخلاق
- أصول الفقه
- القواعد الفقهية
- الفروع الفقهية
- يشمل: فقه العبادات، المعاملات، الأحوال
- الشخصية، الجنائيات، قول القدر، قول
- الجديد وغيرها.
- الاقتصاد الإسلامي
- فقه المعاصر
- القرآن وعلوم القرآن
- الحديث وعلوم الحديث
- اللغة والأدب
- تحقيق المخطوطات
- تاريخ المذهب الشافعي

JURNAL AL-SHAFI'I
THE JOURNAL OF AL-SHAFI'I

مجلة الشافعي

PENASIHAT/ADVISOR/المستشار

Yang Berhormat Pehin Datu Seri Maharaja Dato
Paduka Seri Setia (Dr) Ustaz Haji Awang Abdul
Aziz bin Junaid, Mufti Kerajaan

Yang Berhormat Pehin Orang Kaya Paduka Seri
Utama Dato Paduka Seri Setia Haji Awang Salim
bin Haji Besar, Ketua Hakim Syarie

Yang Mulia Profesor Emeritus Tan Sri Dato' Dr
Abdul Shukor bin Haji Husin, Pengerusi
Jawatankuasa Fatwa Majlis Kebangsaan Bagi Hal
Ehwal Ugama Islam Malaysia

Dr Haji Norafan bin Haji Zainal, Rektor
UNISSA.

AHLI-AHLI LEMBAGA PENASIHAT
MEMBERS OF ADVISORY BOARD

اعضاء الهيئة الاستشارية

Prof. Dr Abdul Hayy Azab, President of al-Azhar
University (Egypt)

Prof. Dr Muhammad Saleh Tawfiq, Dean Faculty
of Sciences, Cairo University (Egypt)

Prof. Dr Muhammad Nabil Ghanaim, Professor
and Advisor for Islamic Sharia, Cairo University
(Egypt)

Prof. Dr Muhammad Ahmad Abdul Rahman,
Dean Faculty of Arabic and Islamic Studies,
Dubai (United Arab Emirates)

Prof. Dr Ahmad Yusuf Sulaiman, Head
Department of Sharia, Faculty of Arabic and
Islamic studies, Dubai (United Arab Emirates)

Prof. Dr Jibril bin Muhammad al-Basili,
Professor and Head Department of Fiqh and
Usul, Faculty of Sharia, King Khalid University
(Kingdom of Saudi Arabia)

Prof. Dr Saleh bin Ibrahim al-Judi'i, Professor of
Fiqh and Usul, Faculty of Sharia, al-Qasim
University (Kingdom of Saudi Arabia)

Prof. Dr Muhammad Nasran bin Muhammad,
former Dean Faculty of Islamic Studies, National
University of Malaysia (Malaysia)

Prof. Dr Sayyid Aqil al-Mahdaly, Former Rector
of al-Insaniyya University (Malaysia)

Prof. Dr Aisha Yusuf al-Manaai, former Dean
Faculty of Sharia and Islamic Studies, Qatar
University (Qatar).

SIDANG EDITOR -EDITORIAL BOARD-

هيئة التحرير

Ketua Editor - Editor-in-Chief - رئيس التحرير

Dr Azme bin Haji Matali
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

**Penolong Ketua Editor- Assistant Editor-in-
Chief - نائب رئيس التحرير**

Profesor Madya Dr Abdel Wadoud Moustafa
Moursi El-Seoudi
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Sidang Editor-Editorial Board- هيئة التحرير

Profesor Dr Mahmood bin Mohamed Sanusi
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Profesor Madya Dr Ahmed Cherchel
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Profesor Madya Dr Jilani Ben Touhami Meftah
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Profesor Madya Dr Naamane Djeghim
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Profesor Madya Dr Haji Mahayuddin bin Haji
Yahaya
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Dr Sulaiman Dorloh
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Pg Dr Haji Saiful Bahrin bin Haji Kula
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Dr Kamaru Salam bin Yusof
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Dr Abdol Rauh Yaacob
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Dr Nurol Huda binti Pehin Datu Seri Maharaja Dato
Seri Utama (Dr) Haji Ismail
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Dr Hjh Rose bin Abdullah
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Setiausaha-Secretary- السكترير
Hussaini Pehin Ahmad
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

Dk Zaahirah binti Pg Zulkifli
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Negara Brunei Darussalam

PANDUAN PENERIMAAN ARTIKEL JURNAL AL-SHAFI'I

JURNAL AL-SHAFI'I mengalu-alukan sumbangan asli penulis yang tidak pernah diterbitkan atau dipertimbangkan untuk penerbitan dalam mana-mana penerbitan lain. dan format penulisan jurnal seperti berikut:

1. Artikel penyelidikan hendaklah berkaitan dengan salah satu bidang penyelidikan Mazhab al-Shafi'i yang telah ditetapkan;
2. Artikel penyelidikan hendaklah asli dan bekualiti;
3. Artikel penyelidikan hendaklah bukan sebahagian daripada penulisan Ijazah Sarjana dan Doktor Falsafah atau projek penyelidikan Ijazah Sarjana Muda;
4. Artikel penyelidikan hendaklah yang belum pernah dibentangkan dalam tempatan atau persidangan antarabangsa. Penulis hendaklah membuat pengakuan secara bertulis dan dihadapkan bersama artikel;
5. Para penyelidik perlu mengambil kira yang berikut:
 - 5.1. Artikel ini secara saintifik harus tahan uji, asli, fokus dan intensif;
 - 5.2. Artikel hendaklah ditulis sama ada dalam Bahasa Melayu, Bahasa Inggeris atau bahasa Arab;
 - 5.3. Panjang artikel penyelidikan hendaklah mengandungi antara 20-30 muka surat;

- 5.4. Artikel penyelidikan perlu termasuk (abstrak tidak melebihi 300 patah perkataan) yang mengandungi empat mata: masalah kajian, objektif, kaedah penyelidikan dan hasil penyelidikan. Abstrak tersebut perlu dikemukakan dalam dua bahasa (Bahasa penyelidikan asal dan Bahasa Inggeris);
- 5.5. Font Times New Roman saiz 12 (artikel bahasa Melayu dan Inggeris). Font Tradisional Arabic saiz 16 (artikel Bahasa Arab);
- 5.6. Di taip dengan format selang satu baris (Single spacing);
- 5.7. Artikel ini hendaklah ditulis dalam Microsoft Word;
- 5.8. Semua dokumen perlu diletakkan pada akhir artikel sebagai Nota hujung;
- 5.9. Dokumen perlu mengikut sistem APA Antarabangsa yang boleh diperolehi daripada <http://owl.english.purdue.edu/owl/resource/560/01/>;

Perhatian umum:

- Pendapat dan idea-idea yang dikemukakan dalam kajian ini adalah tanggungjawab peribadi penyelidik dan jurnal al-Shafi'i tidak bertanggungjawab atas pendapat dan idea yang dinyatakan di dalamnya.
- Susunan artikel dalam jurnal al-Shafi'i secara teknikal sahaja.

- Tarikh akhir untuk penyerahan artikel yang disiarkan pada bulan (Januari-Jun) adalah pada akhir bulan Mac setiap tahun.
- Tarikh akhir untuk penyerahan artikel yang disiarkan pada bulan (Julai-Disember) adalah pada akhir bulan September setiap tahun.
- Artikel yang diserahkan selepas tarikh akhir, akan diterbitkan - jika diterima untuk penerbitan - dalam bilangan yang akan datang.

SEMUA ARTIKEL yang diserahkan untuk diterbitkan dalam Jurnal Al-Shafi'i adalah tertakluk kepada proses *peer review* selaras dengan amalan akademik biasa.

© 2015

UNIVERSITI ISLAM SULTAN SHARIF ALI

SEMUA HAK TERPELIHARA. *Tiada mana-mana bahagian penerbitan ini boleh diterbitkan semula, diterjemahkan, disimpan dalam sistem dapatan semula, atau dihantar dalam sebarang bentuk atau dengan apa-apa cara, elektronik, mekanikal, fotokopi, rakaman atau sebaliknya, tanpa kebenaran bertulis daripada penerbit terlebih dahulu.*

Penyerahan artikel hendaklah diserahkan kepada:

**Ketua Editor
Jurnal Al-Shafi'i
Pusat Penyelidikan Mazhab Shafi'i (PPMS)
Universiti Islam Sultan Sharif Ali
Simpang 347, Jalan Pasar Baru
Gadong, BE1318
Negara Brunei Darussalam.
Tel: (673) 2462000 sambungan 182/313/507
Fax: (673) 2462233
Laman Sesawang: www.unissa.edu.bn
atau
E-mel: wadoud@unissa.edu.bn**

GUIDELINE FOR RECEIVING ARTICLES JOURNAL OF SHAFI'I

JOURNAL AL-SHAFI'I welcomes original contributions which have been published or considered for publication by any other publishers and format of journal writing as follows:

1. The research articles intended for publication in this Journal should be related to al-Shafi'i Doctrine.
2. The research articles for this Journal should be original and of good quality.
3. The research articles should not be part of a Master or PhD or a part of Bachelor graduation research project;
4. The research article should not have been presented in a local or an international conference. The researcher writes statement to this effect and sends it along with the research article;
5. The researchers should take the following into consideration:
 - 5.1 The article should scientifically be genuine, original, focused and intensive;
 - 5.2 The articles should be written either in Malay, English or Arabic language;
 - 5.3 The length of the research articles should be between 20-30 pages;
 - 5.4 The research article should include (an abstract of not more than 300 words) that contains four points: the research problem, objectives, research method and salient research findings. The abstract should be presented in two

- languages (the original research language and English);
- 5.5 Times New Roman is to be used with font 12 (for Malay and English language articles) and Traditional Arabic with font 16 (for Arabic article);
- 5.6 Spacing is 1.0 (single spacing);
- 5.7 The article should be written in Microsoft Word;
- 5.8 All documentations should be placed at the end of the article as Endnote;
- 5.9 Documentations should follow the International APA system which can be obtained from <http://owl.english.purdue.edu/owl/resource/560/01/>;

General Notes:

- The journal of al-Shafi'i will not be liable for any opinions or ideas stated by the researcher. The researcher is solely responsible for opinions or ideas submitted.
- The arrangement of articles in the journal is purely technical.
- The deadline for submission of the article published in the month of January-June is at the end of March each year.
- The deadline for submission of the article published in the month of July-December is at the end of September each year.

Article submitted after the deadline, will be published
- if accepted for publication - in the next issue.

All Articles submitted for publication in the Journal of Shafi'i are subject to a process of peer review, in accordance with the normal academic practice.

© 2015 by

SULTAN SHARIF ALI ISLAMIC UNIVERSITY

ALL RIGHT RESERVED. *No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission of the publisher.*

All articles should be submitted to:

Chief Editor

Journal of Al-Shafi'i

Mazhab Shafi'i Research Centre

Sultan Sharif Ali Islamic University

Simpang 347, Jalan Pasar Baru

Gadong, BE1318

Negara Brunei Darussalam.

Tel: (673) 2462000 sambungan 182/313/507

Fax: (673) 2462233

Laman Sesawang: www.unissa.edu.bn

atau

E-mel: wadoud@unissa.edu.bn

مجلة الشافعي

دليل كتابة المقال للمجلة

يجب أن تراعى الأمور الآتية:

1. يشترط في المقالات العلمية التي تنشر في هذه المجلة أن تكون من العلوم ذات الصلة بالمذهب.
2. يشترط كذلك أن تكون البحوث المرسلة إلى المجلة أصيلة ومبتكرة، ولم تنشر من قبل، وليست قيد النشر في مجلات أخرى.
3. يشترط ألا تكون البحوث جزءًا من رسالة الماجستير أو الدكتوراه، أو جزءًا من بحوث التخرج في مرحلة البكالوريوس.
4. يشترط ألا تكون البحوث قد شارك بها صاحبها في مؤتمرات علمية محلية أو دولية. ويكتب الباحث إقرارًا بذلك موقعًا منه، ويرسله مع البحث.
5. ويجب على الباحثين مراعاة الآتي:
 - 5.1 أن تتصف المقالة بالجدّة والأصالة والعمق والرصانة العلمية.
 - 5.2 أن تكون المقالات بإحدى ثلاث لغات: الملايوية، والإنجليزية، والعربية.
 - 5.3 أن يكون عدد صفحات البحث يتراوح ما بين 20 - 30 صفحة.
 - 5.4 أن يتضمن البحث ملخصًا (لا يزيد عن 300 كلمة) يحتوي أربعة أمور: مشكلة البحث، أهداف البحث، منهج البحث، أهم نتائج البحث. وأن يكون الملخص باللغتين: (اللغة الأصلية للبحث، واللغة الإنجليزية).

5.5 أن تكتب المقالة بخط TIMES NEW ROMAN ، وقياس الخط 12 (للمقالة باللغة الملايوية والانجليزية)؛ وخط TRADITIONAL ARABIC، وقياس الخط 16 (للمقالة باللغة العربية).

5.6 أن تكون المسافة بين السطور واحدة (*single spacing*)

5.7 أن تكون المقالة مكتوبة على Microsoft Word

5.8 أن يكتب جميع هوامش المقالات في نهاية البحث (*endnote*)

5.9 أن يكون التوثيق متمشيًا مع النظام العالمي APA

تخضع المقالات التي تسلم إلى المجلة لعملية التحكيم العلمي وفقاً للمعايير الأكاديمية المعترف بها علمياً.

ملاحظات عامة:

- الآراء والأفكار المطروحة في البحوث تُعتبر مسؤولية الباحث الشخصية، والمجلة غير مسؤولة عما ورد فيها من آراء وأفكار.
- ترتيب البحوث داخل المجلة مسألة فنية خالصة، وليس فيها اعتبار لأفضلية البحوث على بعضها.
- الموعد الأخير لتقديم البحوث للنشر في عدد (يناير - يونيو) هو نهاية شهر مارس من كل عام.
- الموعد الأخير لتقديم البحوث للنشر في عدد (يوليو - ديسمبر) هو نهاية شهر سبتمبر من كل عام.
- البحوث المقدمة بعد الموعد المحدد، سوف تنشر - إذا قبلت للنشر - في العدد القادم.

حقوق الطبع 2015 محفوظة جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية.

لا يسمح بإعادة إنتاج أو استخدام هذه المقالات في أي شكل وبأي صورة،
آلية كانت أو إلكترونية أو غيرها، بما في ذلك الاستنساخ أو التسجيل، من
دون إذن مكتوب من الناشر.

عنوان المراسلة:

مركز بحوث المذهب الشافعي

جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية

Simpang 347, Jalan Pasar Baru

Gadong, BE1318

Negara Brunei Darussalam.

Tel: (673) 2462000 sambungan 182/313/507

Fax: (673) 2462233

Laman Sesawang: www.unissa.edu.bn

atau E-mel: wadoud@unissa.edu.bn

KANDUNGAN/CONTENTS/محتويات

	HALAMAN/PAGE صفحة/
منهجية الإمام الشافعي في تفسير النص القرآني وتحليله وفهمه	5
د. عدنان الحموي العُلي	
أهل الرأي وأهل الحديث في ميزان الإمام الشافعي	34
د. مجدي عز الدين حسن سعد	
البيان القرآني لأدلة التشريع عند الإمام الشافعي	64
د. عمار عبد الله ناصح علوان	
عفو المقتول وأثره في موجبات القتل الدنيوية: دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي	84
د. علي علي غازي	
الإمام الشافعي شاعرًا	130
د. عارف كرخي أبوخضيري	
WASIAT HARTA: PELAKSANAANNYA DALAM MAZHAB SHAFI'I DAN AKTA WASIAT DALAM UNDANG-UNDANG BRUNEI	159
Dr Nurol Huda binti Pehin Datu Seri Maharaja Dato Seri Utama (Dr) Haji Ismail	
THE DISCOURSE OF ISLAM: IMAM AL-SHAFI' ON HIS AL-RISALAH AND THE REFORMATION OF THOUGHT IN ISLAM	184
Dr Shohibuddin Laming	

Daripada Editor:

Alhamdulillah, syukur ke hadrat Allah *Subhanahu wa Ta'ala* di atas Rahmat dan limpah KurniaNya jua, Pusat Penyelidikan Mazhab Shafi'i dapat menerbitkan *Jurnal Al-Shafi'i, Bilangan. 1*, yang merupakan sebuah Jurnal Berwasit Antarabangsa. Jurnal ini memuatkan 7 buah artikel berkaitan kefahaman Mazhab Shafi'i yang merangkumi aqidah, shari'ah, ḥadith, tafsir, da'wah, falsafah dan akhlaq.

Semoga dengan penerbitan *Jurnal Al-Shafi'i, Bilangan. 1* ini dapat menambah lagi bahan bacaan dan kajian ilmiah serta meningkatkan lagi ilmu pengetahuan, khususnya yang berhubung kait dengan *kefahaman Mazhab Shafi'i*.

Sekian.

Artikel Bahasa Melayu

Rupa Taip Teks: *AHT Times New Roman*

Saiz Taip Teks : *12 poin*

Artikel Bahasa Arab

Rupa Taip Teks: *Traditional Arabic*

Saiz Taip Teks : *16 poin*

Penerbit

Pusat Penyelidikan Mazhab Shafi'i

Dengan kerjasama

Pusat Penerbitan dan Penyelidikan

Universiti Islam Sultan Sharif Ali

Simpang 347, Jalan Pasar Baru

Gadong, BE1318

Negara Brunei Darussalam.

Tel: (673) 2462000 sambungan 182/313/507

Fax: (673) 2462233

Laman Sesawang: www.unissa.edu.bn

Dicetak oleh:

Pereka Kulit:

Semua hak cipta © 2015 terpelihara oleh UNISSA. Tiada mana-mana bahagian penerbitan ini boleh diterbitkan semula, diterjemahkan, disimpan dalam sistem dapatan semula, atau dihantar dalam sebarang bentuk atau dengan apa-apa cara, elektronik, mekanikal, fotokopi, rakaman atau sebaliknya, tanpa kebenaran bertulis daripada penerbit terlebih dahulu. Penerbit berhak membuat penyuntingan ke atas artikel yang diterima selagi tidak mengubah isinya.

TRANSLITERATION TABLE

Arab	Latin	Arab	Latin
ا\ء	'a	ض	ḍ
ب	B	ط	ṭ
ت	T	ظ	ẓ
ث	Th	ع	'a
ج	J	غ	gh
ح	ḥ	ف	F
خ	Kh	ق	q
د	D	ك	k
ذ	Dh	ل	l
ر	R	م	m
ز	Z	ن	n
س	S	هـ	h
ش	Sh	و	w
ص	ṣ	ي	y
Vokal Panjang		Vokal Pendek	
آ	Ā/ā	—	a
و	Ū/ū	—	i
ي	Ī/ī	—	u



مجلة الشافعي
JOURNAL OF AL-SHAFI'I
 مجلة دولية محكمة
 A Refereed International Journal



Mazhab Shafi'i Research Centre (MSRC)
 Sultan Sharif Ali Islamic University

مركز بحوث المذهب الشافعي
 جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية

ISSN:

2015

ربيع الأول - رمضان 1436 / يناير - يونيو 2015

العدد الأول

5	• منهجية الإمام الشافعي في تفسير النص القرآني وتحليله وفهمه د. عدنان الحموي العُلي
34	• أهل الرأي وأهل الحديث في ميزان الإمام الشافعي د. مجدي عز الدين حسن سعد
64	• البيان القرآني لأدلة التشريع عند الإمام الشافعي د. عمار عبد الله ناصح علوان
84	• عفو المقتول وأثره في موجبات القتل الدنيوية: دراسة مقارنة في الفقه الإسلامي د. علي علي غازي
130	• الإمام الشافعي شاعرًا د. عارف كرخي أبوخضيري
159	• WASIAT HARTA :PELAKSANAANNYA DALAM MAZHAB SHAFI'I DAN AKTA WASIAT DALAM UNDANG-UNDANG BRUNEI Dr Nurol Huda binti Pehin Datu Seri Maharaja Dato Seri Utama (Dr) Haji Ismail
184	• THE DISCOURSE OF ISLAM: IMAM AL-SHAFI'I ON HIS AL-RISALAH AND THE REFORMATION OF THOUGHT IN ISLAM Dr Shohibuddin Laming