القياس وظاهر النص: مقالات في الاستدلال

Analogy and the Apparent Meaning

Kamāl Yāsīn al-Muslim · The Electric Collective for Rigorous Islamic Science

Browse the sections

Editorial preface

This collection contains seven complete essays by Kamal Yasin al-Muslim, published on Fiqhweb in 2011–2012. It preserves the four essays of the earlier edition and adds three complete translations: a study of general and qualified expressions, an examination of reasoning from one effect to another, and a close argument concerning the report about kissing and rinsing the mouth while fasting. These belong with the author's studies of likeness, necessary inference and the apparent meaning of commands.

The seven essays are selected, not the author's complete writings. Their arrangement and the collection title are editorial. The author's arguments, examples, hypothetical premises and criticisms remain his own. No unusual claim is silently replaced by a more conventional argument.

Sources and dates

Each essay is translated from its complete opening post. Later conversation and acknowledgements are preserved in the working witnesses but are not made part of the essays. The dates below are displayed forum publication dates, not independently established dates of composition.

1. The Error of Invoking Quranic Verses to Establish Analogy. 15 September 2011 (forum publication).
2. Treating Like Cases Alike and Unlike Cases Differently. 18 September 2011 (forum publication).
3. Prayer at Banu Qurayzah and the Apparent Meaning of Commands. 17 September 2011 (forum publication).
4. Ibn Hazm and Saying 'Uff' to One's Parents. 11 April 2012 (forum publication).
5. Inferring One Effect from Another as a Proof for Analogy. 02 October 2011 (forum publication).
6. The Argument from Kissing and Rinsing the Mouth. 21 November 2011 (forum publication).
7. General, Particular, Unqualified and Qualified Expressions. 05 September 2011 (forum publication).

Original HTML and checksums are retained. Empty display rows and zero-width formatting characters are omitted in the reading text, while interrupted sentences are rejoined with explicit mappings to their original paragraph indices. The earlier four-essay working source and provenance are preserved. Its authorial paragraphs and their translations have not been rewritten.

Translation and use

Translated directly from Arabic by **GPT 6.1 sol (Codex)**. This is a complete selected-essay translation draft, without independent scholarly review. The parallel landscape format, linked bilingual contents, marginal source identifiers and labelled translator's footnotes follow the other books in the collection. Reference links are research aids; they do not replace the author's wording or constitute new hadith authentication. UTF-8 companions are supplied in the complete reading pack.

Permission to compile and translate these writings was confirmed by the project commissioner and is recorded in `source/permissions.json`. Retain the author's credit, source references and draft designation.

Contents

Choose a section. Page numbers refer to this edition.

The Error of Invoking Quranic Verses to Establish Analogy	خطأ الاستدلال بالآيات القرآنية على حجية القياس	6
Treating Like Cases Alike and Unlike Cases Differently	نظرية التسوية بين المتماثلين و الفرق بين المختلفين	12
Prayer at Banu Qurayzah and the Apparent Meaning of Commands	حديث الصلاة في بني قريظة و دلالته على الأخذ بظاهر أوامر النبي صلى الله عليه و سلم	17
Ibn Hazm and Saying ‘Uff’ to One’s Parents	مسألة التأفيف عند ابن حزم	22
Inferring One Effect from Another as a Proof for Analogy	الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر في حجية القياس	27
The Argument from Kissing and Rinsing the Mouth	احتجاج أهل القياس بحديث القبلةو المضمضة	31

Contents

Choose a section. Page numbers refer to this edition.

General, Particular, Unqualified and Qualified Expressions المطلق و المقيد و تطبيقات ابن حزم عليها 37

MODERN ZAHIRI VOICES

خطأ الاستدلال بالآيات القرآنية على حجية القياس

The Error of Invoking Quranic Verses to Establish Analogy

Kamāl Yāsīn al-Muslim · Arabic–English parallel edition

Return to the reading collection

[The Error of Invoking Quranic Verses to Establish Analogy]

Imam Ibn al-Qayyim, may Allah have mercy upon him, mentioned the Quran's indications of analogy while speaking on behalf of its advocates. He mentioned, in their words, inferring the possibility of the second creation by analogy with the first—referring to the Exalted's saying, 'He strikes a likeness for Us and forgets his own creation. Say: who will give life to the bones when they have crumbled?' (Ya-Sin, 79). He also mentioned comparing the dead being brought to life after death with the earth being brought to life through vegetation after its death—referring to the Exalted's saying, 'Among His signs is that you see the earth humbled; then, when We send water down upon it, it stirs and swells. He who brought it to life will surely bring the dead to life' (Fussilat, 39). And he mentioned comparing a new creation with the creation of the heavens and the earth. They reached the conclusion that a thing has the same ruling as its like. This is unsound in several respects.[1][2]

The first is this:

The analogy invoked by its advocates consists in assigning to something about which no text speaks a ruling like that expressly assigned to something else, because the cause for which the expressly stated ruling was given is present in it. This applies whether the advocates of analogy have inferred that cause or it has been expressly stated.

Assigning a ruling to something means determining whether it is obligatory, forbidden, permissible, recommended or disliked.

That is: has Allah made it obligatory, forbidden it, permitted it, recom-

[1] **Translator's note (L1):** The author labels the first quotation Ya-Sin 79, although the question about reviving bones occurs in 36:78; 36:79 supplies the answer. His quotation also has 'Say' where the verse has 'he says'. The supplied wording and attribution are retained.

[2] **Qur'an references (L1):** Qur'an 41:39 (Fussilat); Qur'an 36:78 (Ya-Sin); Qur'an 36:79 (Ya-Sin).

[خطأ الاستدلال بالآيات القرآنية على حجية القياس]

ذكر الامام ابن القيم رحمه الله تعالى إشارات القرآن إلى القياس,و كلامه كان على لسان القياسيين, فذكر على لسانهم قياس النّشأة الثانية على النّشأة الأولى في الإمكان(يشير إلى قوله عز و جل"و ضرب لنا مثلا و نسي خلقه,قل من يحيي العظام و هي رميم" يس79), و قياس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنّبات(يشير إلى قوله عز و جل"و من آياته أنك ترى الأرض خاشعة,فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزّت و ربت,إن الذي أحياها لمحي الموتى"فصلت39), و قياس الخلق الجديد على خلق السموات و الأرض,فتوصلوا إلى نتيجة , وهي أنّ حكم الشيء حكم مثله,و هذا فاسد من وجوه:

أحدها:

إن القياس الذي يحتجّ به أهله هو إعطاء حكم على شيء غير منصوص, بمثل حكم نصّ على حكمه, وهذا لوجود السبب الذي من أجله كان الحكم الذي نصّ عليه, سواء كان هذا السبب استنبطه أهل القياس أم كان منصوصا عليه.

و إعطاء حكم على شيء, يعني هل هو واجب أم حرام, أم مباح, أم مستحب, أم هل هو مكروه .

يعني هل أوجبه الله أم حرمه الله أم أباحه الله أم استحبه الله , أم هل كرهه الله عز و جل, و ليس الحكم هو فعل من أفعال الله عز و جل من خلق و إماتة و إهلاك و هداية, و غير ذلك, ليس في الفقه قياس لاصدارحكم من هذا النوع.

mended it or disliked it? A ruling here is not an act of Allah such as creating, causing death, destroying, guiding or anything of that kind. Jurisprudence contains no analogy for issuing a ruling of that sort.

L6 For example, advocates of analogy frequently argue that Allah warned the unbelievers that what befell earlier unbelievers might befall them because they disobeyed their messenger. Yet this has not led them to say: if we find people doing what Hud's people did, and Allah has not sent the barren wind against them, we shall send that wind against them ourselves. Nor has any of them said: if we find people doing what Thamud did, and Allah has not sent the Cry against them, we must send the Cry against them ourselves. That is not the ruling of which they speak, nor the ruling they intend. Accordingly, every argument of theirs which does not observe this distinction is rejected and invalid. The Quranic indications mentioned by Ibn al-Qayyim do not fall within the analogy its advocates invoke. The argument is therefore invalid, and invoking it serves no purpose.

L7 Likewise:

L8 These indications mentioned by Ibn al-Qayyim contain no mention of analogy, its manner of application, its conditions or a command to practise it. How, then, may a servant lawfully issue a ruling through analogy when he has not been commanded to do so? Even supposing that the Exalted employed analogy according to the analogists' conditions, He employs it while we do not employ it to derive rulings: He is not questioned about what He does, whereas they are questioned.[3]

L9 Do you suppose that, if He gives a ruling and then says, 'That is better for you,' this means we may issue rulings because they are better for us?

L10 Someone will object: 'This is the very analogy you seek to deny. You are comparing the prohibition upon servants' employing analogy as their Lord

[3] **Qur'an references (L8):** Qur'an 21:23 (Al-Anbya).

فمثلا: كثيرا ما يحتج أهل القياس أن الله عز و جل حذر الكفار مما قد يقع لهم كما وقع للكفار من قبلهم بسبب معصيتهم لرسولهم, فهذا لم يؤدي بهم إلى أن يقولوا أنه إذا وجدنا قوم فعلوا ما فعل قوم هود , و لم يرسل الله عز و جل الريح العقيم, فسنرسل عليهم نحن هذه الريح, و لم يقل أحد منهم أنه إذا وجدنا قوم فعلوا ما فعلت ثمود و لم يرسل الله عز و جل عليهم الصيحة, فلازم أن نرسل نحن عليهم الصيحة, فليس هذا هو الحكم الذي يتكلمون عنه, و ليس هذا هو الحكم الذي يقصدونه, فبهذا كل استدلال منهم لا ينضبط بهذا الضابط فهو استدلال مرفوض و باطل, و على هذا فإن الإشارات القرآنية التي ذكرها ابن القيم لا تدخل في القياس الذي يحتج به أهله, فهو استدلال باطل, و لا معنى للاستدلال به.

و كذلك:

هذه الإشارات التي ذكرها ابن القيم ليس فيها ذكر للقياس و لا لكيفية تطبيق القياس, و لا لضوابطه,و لا على الأمر به, فكيف يحل لعبد أن يصدر حكما بالقياس و هو غير مأمور به, فحتّى لو أنّه عزّ و جلّ قاس بضوابط القياسيين, فهو عزّ و جلّ يقيس و نحن لا نقيس لاستخراج الأحكام,لأنّه عزّ و جلّ لا يسأل عمّا يفعل, و هم يسألون.

أترى أنّه إذا حكم بشيء ثمّ قال ذلك خير لكم, يعني جاز لنا أن نطلق أحكاما لأنّها خير لنا؟

سيعترض أحدهم و يقول:هذا هو القياس الذي تريدون إنكاره,و هو قياس حرمة قياس العباد كما قاس ربّ العباد, على حرمة حكم العباد كما حكم ربّ العباد,فيقال لهم:

does with the prohibition upon servants' legislating as their Lord does.' They are answered as follows.

L11 First: that is not the argument we intended. Nevertheless, what you have objected to is itself no analogy. Servants' issuing such rulings is legislation which Allah has not authorised, and their employing analogy is legislation which Allah has not authorised, so long as no command to employ analogy has come from Him. Allah has forbidden legislation which He has not authorised. Servants' issuing such rulings and their employing analogy are therefore forbidden because both constitute legislation which Allah has not authorised.

L12 Second: our actual argument is that you supposed servants may do everything Allah does. That supposition led you to say: since He employed analogy, servants may employ analogy. Apply your supposition, and you will say: since He permits and forbids, servants may permit and forbid. This is plain unbelief. Your supposition is thus invalidated by the consequences you have seen it entail.

L13 Likewise, if the analogists reflected upon these indications in the Quran, they would find them evidence against themselves. Their claim that He compared the second creation with the first, and that a thing therefore has the same ruling as its like, shows that they believe we would have known through analogy that we shall be resurrected even had no text from Allah told us so. This is a fabrication against Allah. They must therefore abandon that argument.

L14 If they say, 'Rather, it was possible—and that is what Ibn al-Qayyim meant when he said, "He compared the second creation with the first with respect to possibility,"' they are answered: we did not dispute that. We disputed your issuing a revealed legal ruling through analogy, not the possibility that such a ruling might come from Allah. We have not denied that Allah could forbid exchanging lentils for lentils in unequal quantities, just as He forbade exchanging wheat for wheat in unequal quantities. What we have denied is someone's forbidding that through analogy, when we know that Allah has not forbidden it.

أوّلا: ليس هذا هو الاستدلال الذي أردناه, رغم أنّ هذا الذي اعترضتم به ليس قياسا,لأنّ حكم العباد هو تشريع بما لم يأذن به الله عزّ و جلّ, و قياس العباد هو تشريع بما لم يأذن به الله عزّ و جلّ, ما دام لا يوجد أمر من عنده عزّ و جلّ بالقياس, و الله عزّ و جلّ حرّم التشريع بما لم يأذن به, فحكم العباد و قياسهم محرّم لأنّ كليهما تشريع بما لم يأذن به الله عزّ و جلّ

ثانيا:أمّا الذي استدللنا به, فهو أنّكم ظننتم أنّ كلّ ما يفعله الله عزّ و جلّ جاز لعباده أن يفعلوه, فهذا هو الذي أدّاكم إلى أن تقولوا أنّه مادام عزّ و جلّ قاس,جاز للعباد أن يقيسوا, فتطبيقا لظنكم,ستقولون أنّه مادام عزّ و جلّ أحلّ و حرّم, جاز للعباد أن يحلّوا و أن يحرّموا, و هذا كفر صريح, فبطل ظنكم الذي رأيتم عواقبه.

و كذلك: هذه الاشارات المذكورة في القرآن لو تأمّلها القيّاسيون, لكانت حجّة عليهم,فقولهم أنّه عزّ و جلّ قاس النّشأة الثّانية على الأولى, فبذلك يكون حكم الشيء حكم مثله,فدليل أنّهم يرون بذلك أنّه حتّى لو لم يكن نصّ من عند الله عزّ و جلّ أنّنا سنبعث مرّة أخرى,لعلمناه من طريق القياس, و هذا افتراء على الله عزّ و جلّ, فوجب عليهم ترك ذلك الاستدلال.

فإن قالوا:بل كان ذلك ممكنا,و هو ماذكره ابن القيم عندما قال"فقاس النّشأة الثّانية على الأولى في الإمكان" قيل لهم:لم ننازعكم في هذا , و إنّما نازعناكم في إصدار حكم شرعي عن طريق القياس, و ليس في إمكانية أن يكون ذلك الحكم من عند الله عزّ و جلّ, فنحن لم ننكر أن يكون الله عزّ و جلّ قادرا على أن يحرّم بيع العدس بالعدس

متفاضلا مثلما حرّم بيع البر بالبر متفاضلا, و إنّما أنكرنا على من يحرّم ذلك عن طريق القياس, و قد علمنا أنّ الله عزّ و جلّ لم يحرّم ذلك.

و كذلك:ذكر ابن القيم على لسان القياسيين أنّ الله عزّ و جلّ ضرب الأمثال بما ذكره في كتابه , فيقال كما قلنا سابقا, أنّه عزّ و جلّ لم يأمرنا بضرب الأمثال, و هذا ما عقله أبو هريرة رضي الله تعالى عنه عندما قال: قال رسول الله ص "الوضوء ممّا مست النار ولو من ثور أقط" قال: فقال له ابن عبّاس: يا أبا هريرة أنتوضأ من الدّهن؟ أنتوضأ من الحميم؟ قال: فقال أبو هريرة: يا ابن أخي, إذا سمعت حديثا عن رسول الله ص فلا تضرب له مثلا", فهذا أبو هريرة يحذر من ضرب الأمثال لحديث النّبيّ ص التي ما هي إلّا أحكام من عند الله عزّ و جلّ, و هذا ابن عبّاس ما وجد بما يردّ على ما نهاه عنه أبو هريرة, فهذان صحابيان جليلان, لا يريان أن تضرب الأمثال لأحكام الله عزّ و جلّ.

و كذلك:قول ابن القيم على لسان القياسيين أنّ حكم الشّيء حكم مثله فيه لبس, فحكم بيع البر2البر بيع حكم نفس له متفاضلا 1 متفاضلا,لأنّ البر2البر و 1 متماثلان, أمّا حكم بيع العدس متفاضلا فليس له نفس الحكم بالضّرورة, لأنّ البرّ شيء و العدس شيء آخر, و من ادّعى أنّهما متماثلان فقد كابر و عاند.

و كذلك: قوله أنّ القرآن اشتمل على أمثلة تتضمن تشبيه الشيء بنظيره و التّسوية بينهما في الحكم, فهذا حقّ, فالله عزّ و جلّ يفعل ما يشاء, إلّا أنّنا نقول لو أنّه عزّ و جلّ لم يخبرنا عن حكم نظير ذلك الشيء, لم يكن لأحد أن يتنبأ لذلك الحكم, و هذا يهدم القياس, فإن قالوا كنّا سنعرف أنّه عزّ و جلّ ممكن أن يحكم بذلك الحكم, قيل لهم, جوابنا نفس الجواب السّابق, نحن لم ننازعكم في أنّ الله عزّ و جلّ قادر على كلّ

L15 Likewise, Ibn al-Qayyim stated on behalf of the analogists that Allah strikes likenesses through what He mentions in His Book. The answer is as before: the Exalted has not commanded us to strike such likenesses. Abu Hurayrah, may Allah be pleased with him, understood this when he related: the Messenger of Allah ﷺ said, 'Perform ablution after what fire has touched, even a piece of dried curd.' Ibn Abbas said to him, 'Abu Hurayrah, are we to perform ablution after fat? After hot water?' Abu Hurayrah replied, 'Son of my brother, when you hear a hadith from the Messenger of Allah ﷺ, do not strike a likeness for it.' Here Abu Hurayrah warns against striking likenesses for the Prophet's hadith, which contains rulings from Allah. Ibn Abbas found no answer to the prohibition Abu Hurayrah addressed to him. These, then, are two eminent Companions who did not consider that likenesses should be struck for Allah's rulings.[4]

L16 Likewise, Ibn al-Qayyim's statement on behalf of the analogists that a thing has the same ruling as its like contains an ambiguity. The ruling on exchanging wheat 1 in unequal quantities is the same as the ruling on exchanging wheat 2 in unequal quantities, because wheat 1 and wheat 2 are alike. But exchanging lentils in unequal quantities does not necessarily have the same ruling. Wheat is one thing and lentils another. Whoever claims they are alike in this sense is obstinate and contentious.

L17 Likewise, his statement that the Quran contains examples which compare a thing with its counterpart and give them the same ruling is true: Allah does whatever He wills. Yet we say that, had He not informed us of the ruling on that thing's counterpart, no one could have predicted it. This demolishes analogy. If they say, 'We would have known that He could give that ruling,' they are answered as before: we have not disputed that Allah has power

[4] **Translator's note (L15):** The quotation abbreviates the blessing upon the Prophet with the Arabic letter ṣād; the translation writes ﷺ. The author's inference about Ibn Abbas's agreement is his own assessment of the exchange.

over everything. Moreover, just as the Quran contains examples comparing a thing with its counterpart and giving them the same ruling, it also contains comparisons in which their rulings differ.

شيء, هذا, و كما أنّ القرآن على أمثلة تتضمن تشبيه الشيء بنظيره و التّسوية بينهما في الحكم, اشتمل كذلك على تشبيه الشيء بنظيره و التفرقة بينهما في الحكم .

MODERN ZAHIRI VOICES

نظرية التسوية بين المتماثلين و الفرق بين المختلفين

Treating Like Cases Alike and Unlike Cases Differently

Kamāl Yāsīn al-Muslim · Arabic–English parallel edition

Return to the reading collection

[نظرية التسوية بين المتماثلين و الفرق بين المختلفين]

قال ابن القيم رحمه الله تعالى على لسائن القياسيين دائما:و قد ركّز الله في فطر النّاس و عقولهم التسوية بين المتماثلين, و إنكار التفريق بينهما, و الفرق بين المختلفين و إنكار الجمع بينهما.

قلت: و هذا باطل لا شكّ في بطلانه, و يقال لمن أثبت هذا القول: ما هما المتماثلان, فإن قالوا: هو الشيء و شيء آخر من نفس الجنس, قيل لهم هذا لا ينكر أي التسوية بين الشيء و آخر من نفس الجنس, فالبر له نفس حكم البر, و العدس له نفس حكم العدس, و لكن ليس هذا ما يقصدونه.

و إن قالوا: هو الشيء المثيل للشيء و لكن ليس من جنسه, قيل لهم: كيف عرفتم أنّه مثيله؟ فسيقولون: لصفة كانت مؤثرة في الحكم المنصوص, وجدث في المسكوت عنه, أو لصفة وجدت في الشيئين المتماثلين, قيل لهم: سنبيّن لكم أنّ الله فرّق بين المتماثلين.

قال عزّ و جلّ" ألم تر أنّ الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها", فكلّ الثمرات خلقت من ماء واحد,و بنص القرآن كان الماء مؤثرا في الأثر, إلّا أنّ قدرة الله عزّ و جلّ جعل من شيئين متماثلين -من حيث أنهما سقيا من ماء واحد- أحكاما متعددة, فجعل منهما واحدة لونها أصفر و الأخرى أحمر, واحدة أخضر و الأخرى أبيض, بل أكثر من ذلك, واحدة أكلها حلال و الأخرى أكلها حرام.

فهذا المثال يبين أنّ التشابه في الأشياء و التماثل لا يوجب التساوي في الأحكام,

فإن قال قائل: ليس هذا التشابه و التماثل الذي ذكرتموه في المثال الأول هو الذي يوجب تساوي الأحكام,

[Treating Like Cases Alike and Unlike Cases Differently]

Ibn al-Qayyim, may Allah have mercy upon him, said—still speaking on behalf of the analogists: Allah has implanted in people's natural dispositions and minds the equal treatment of like things, the rejection of distinctions between them, the different treatment of unlike things, and the rejection of treating them alike.[1]

I say: this is false beyond doubt. Whoever affirms it is asked: what are these two like things? If they answer, 'A thing and another thing of the same kind,' they are told: this is not denied—that is, treating a thing and another of its own kind alike. Wheat has the same ruling as wheat, and lentils the same ruling as lentils. But this is not what they intend.

If they say, 'A thing resembling another thing, although not of the same kind,' they are asked: how did you know it resembled it? They will say: because a property which affected the expressly stated ruling is present in the unmentioned case, or because a property is found in both like things. They are answered: we shall show you that Allah has treated like things differently.

The Exalted says, 'Have you not seen that Allah sends down water from the sky, and through it We bring forth fruits of differing colours?' All these fruits were created from one water, and the Quran expressly makes the water effective in producing the result. Yet Allah's power gave these two like things—alike in being watered by the same water—different determinations: one yellow, another red; one green, another white. More than that: eating one is lawful, while eating another is forbidden.[2]

This example shows that resemblance and likeness between things do not require their rulings to be equal.

If someone says, 'The resemblance and likeness you mentioned in the first

[1] **Translator's note (L19):** The Arabic word hukm ranges here across legal rulings, attributes and created outcomes. 'Ruling' and 'determination' distinguish these uses in English; the author's movement between them is retained.

[2] **Qur'an references (L22):** Qur'an 35:27 (Fatir).

example are not the kind which requires equal rulings,'

L25 they are answered: we shall demonstrate this through the likeness you yourselves acknowledge—the likeness mentioned by Ibn al-Qayyim, may Allah have mercy upon him. I shall leave Ibn Hazm to explain it.

L26 Ibn al-Qayyim said: He compared the second creation with the first with respect to possibility, making the first creation the original case and the second a derivative case based upon it.

L27 I say: the answer to this has already been given. Ibn Hazm will show that the likeness you acknowledge did not require equal determinations.

L28 Ibn Hazm said in Al-Ihkam: 'If Allah's first creation of the bones required that He give them life a second time, it would necessarily follow that, having annihilated them after creating them the first time, He must annihilate them a second time after creating them the second time. They do not say this, nor does any Muslim except Jahm ibn Safwan alone. It would also require that He return them to this world a second time, just as He first originated and created them in it. This is sheer unbelief, maintained only by believers in transmigration.' His words end here.

L29 I say: the two creations are alike in the analogists' view, yet the determination of the first was extinction and that of the second eternity; the first was a creation for this world and the second a creation for the Hereafter. No rational person would say that we shall perish after the second creation, and, when asked for his evidence, answer: the One who caused us to perish after the first creation will cause us to perish after the second, by analogy with our extinction after the first.

L30 It is thus clear that Allah made the two alike with respect to their possibility, but distinguished them with respect to their ultimate fate and their place.

L31 Ibn al-Qayyim then said: He compared the dead being brought to life after death with the earth being brought to life through vegetation after its death.

قيل لهم: سنبيّن هذا , من التماثل الذي أقررتموه, و هو التماثل الذي ذكره ابن القيم رحمه الله تعالى, و سأترك ابن حزم يبيّن هذا.

قال ابن القيم: فقاس النشأة الثانية على النشأة الأولى في الإمكان, و جعل النشأة الأولى أصلا و الثانية فرعا عليها.

قلت: تقدّم الجواب على هذا, و سيبين ابن حزم أن التماثل الذي أقررتموه لم يوجب تساوي الأحكام,

قال ابن حزم في الإحكام:لو كان إنشاء الله تعالى للعظام أولا يوجب أن يحييها ثانية, لوجب ضرورة إذا أفناها أيضا بعد أن أنشأها أولا, أن يفنيها ثانية بعد أن أنشأها ثانية, و هذا ما لا يقولونه, و لا يقول به أحد من المسلمين إلا جهم بن صفوان وحده, و لو كان ذلك أيضا لوجب أن يعيدهم إلى الدنيا ثانية كما ابتدأهم و أنشأهم فيها أول مرة, و هذا كفر مجرّد لا يقول به إلا أصحاب التناسخ. انتهى كلامه

قلت: فالنشأتين متماثلتين في نظر أهل القياس, لكن كان حكم الأولى الفناء, و كان حكم الثانية الخلود, و كان حكم الأولى أن ينشأوا للدنيا و كان حكم الثانية أن ينشأوا للآخرة, فليس بعاقل من يقول أنّ بعد النشأة الثانية سنفنى, فيقال له: و ما هو دليلك؟ فيجيب: إن الذي أفنانا بعد النشأة الأولى سيفنينا بعد النشأة الثانية قياسا على فناءها بعد النشأة الأولى,

فبهذا يتبين أنّ الله عزّ و جلّ سوّى بين المتماثلين في حكم إمكانيتهما, و فرّق بينهما في حكم مآلهما , و حكم مكانهما.

ثمّ قال ابن القيم: و قاس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات,

L32 I say: the analogists consider the dead being brought to life after death and the earth being brought to life after its death two like things.

L33 Ibn Hazm will show that Allah did not give these two like things the same determination.

L34 Ibn Hazm said in Al-Ihkam: ‘Were this analogy, it would require that Allah bring the dead to life every year at the beginning of spring, and that they then die at the beginning of winter, as happens to fruits and all vegetation.’ His words end here.

L35 The likeness between the dead being brought to life and the earth being brought to life did not prevent Allah from giving them different determinations. This invalidates the claim that Allah implanted in people’s natural dispositions and minds the equal treatment of like things and the rejection of distinguishing between them—if this is what likeness means.

L36 As for his statement that Allah distinguishes between unlike things and rejects treating them alike: undoubtedly a thing is not another thing. But undoubtedly the ruling on one thing and the ruling on another sometimes differ and sometimes agree.

L37 The Exalted says, ‘The two seas are not alike: this is sweet, refreshing, pleasant to drink; that is salty and bitter. Yet from each you eat fresh meat and extract ornaments which you wear.’ Here are two seas: one sweet and clear, the other different from it, bitter—that is, harsh to the taste. Yet from both fresh meat is eaten and ornaments are extracted. The difference in their waters’ taste did not prevent agreement in the lawfulness of eating their meat, its freshness, and the extraction of their ornaments.[3]

L38 It is thus clear that difference—and more than difference, opposition—between two things does not require their rulings to differ.

L39 If someone says, ‘The difference you mentioned in the second example is not the kind which requires unlike things to be treated differently,’ they are

قلت: يرى أهل القياس أن حياة الأموات بعد الموت و حياة الأرض بعد موتها شيئان متماثلان,

فسيبين ابن حزم أن هذان الشيئان المتماثلين لم يجعل الله عز و جل لها نفس الحكم.

قال ابن حزم في الإحكام:و لو كان هذا قياسا لوجب أن يحي الله الموتى كل سنة في أول الربيع, ثم يموتون في أول الشتاء, كما تفعل الثمار و جميع النبات. انتهى.

فتماثل حياة الأموات بعد الموت مع حياة الأرض بعد موتها لم يمنع أن يجعل الله عز و جل لهما أحكاما مختلفة, فبهذا تبطل مقولة أن الله ركّز في فطر الناس و عقولهم التسوية بين المتماثلين و إنكار التفرقة بينهما,إن كان التماثل بهذه الصورة.

أمّا قوله أن الله عز و جل فرّق بين المختلفين و أنكر الجمع بينهما, فلا شكّ أنّ الشيء ليس هو غيره, أمّا حكم الشيء و حكم غيره فلا شكّ في أنّهما يختلفان أحيانا و يتفقان أحيانا.

يقول عزّ و جلّ:"و ما يستوي البحران, هذا عذب فرات سائغ شرابه و هذا ملح أجاج, و من كل تأكلون لحما طريّا و تستخرجون حلية تلبسونها", فهذان بحر العذب الزلال, و الآخر مختلف عنه أجاج, أي مرّ, لكن من كليهما تأكل اللحوم الطّرية و تستخرج الحليّ, فاختلاف ذوق البحار, لم يمنع من أن يتفقا في حلية أكل لحومها و طراوتها و استخراج حلّيها.

فبهذا يتبين أنّ الاختلاف و أكثر من ذلك التضاد الموجود في الشيئين, لا يوجب التفرقة بين أحكامها,

فإن قال قائل ليس هذا الاختلاف الذي ذكرتموه في المثال الثاني هو الذي يوجب التفريق بين المختلفين, قيل لهم: سنبين هذا من المختلفين الذي أقررتموه أنهما مختلفين,

[3] **Qur’an references (L37):** Qur’an 35:12 (Fatir).

answered: we shall demonstrate this through things you yourselves acknowledge to be unlike.

L40 Ibn al-Qayyim said: Allah has denied that His judgement and wisdom treat unlike things alike in their ruling, saying, ‘Shall We then treat those who submit like the criminals?’ I say: the Muslim differs from the criminal, and Allah has not given them equal recompense. This takes place in the Hereafter and is not disputed. Yet just as He has not made them equal in recompense in the Hereafter, and in many things in our present world, He has made them equal in their creation. The Muslim does not differ from the criminal in his created constitution: when an apostate apostasises, his eyes are not plucked out nor his limbs removed. The Muslim does not differ from the criminal: here is a Muslim whose face people find unattractive, and a criminal with an ugly face; here is a handsome Muslim, and a handsome criminal. The Muslim does not differ from the criminal in health: here is a healthy Muslim and a healthy criminal, a sick Muslim and a sick criminal. Nor in livelihood: here is a rich Muslim and a rich criminal, a poor Muslim and a poor criminal. Has Allah made them different in these respects? All this is observable, denied only by the obstinate. All of it belongs to this world, where the analogists practise analogy, rather than the Hereafter, where Allah distinguished the Muslim from the criminal. Conversely, in that abode He made wine and milk alike: wine is forbidden in our world and milk lawful in our world, so they are two unlike things; yet Allah made them alike in the Hereafter and made both a drink for His servants.[4][5]

L41 The proof thus establishes the invalidity of saying that revelation treats like things alike and unlike things differently.

قال ابن القيم: و قد نفى الله سبحانه عن حكمه و حكمته التسوية بين المختلفين في الحكم فقال تعالى"أفنجعل المسلمين كالمجرمين", قلت: فالمسلم غير المجرم فلم يساوي بينهما الله عز و جل في الجزاء, و هذا لا يكون إلا في الدار الآخرة, و هذا لا ينكر, و لكن كما أنه عز و جل لم يساوي بينهما في الجزاء في الدار الآخرة و في أشياء كثيرة في دنيانا, فلقد سوى بينهما في الخلقة, فالمسلم لم يخالف المجرم في خلقته, فالمرتد عندما ارتد لم تقلع عيناه, و لم تنزع أعضاؤه, و المسلم لم يخالف المجرم , فهذا مسلم وجهه لا يستحسنه الناس, و هذا مجرم قبيح الوجه, وهذا مسلم حسن الوجه, و هذا مجرم حسن الوجه, و المسلم لم يخالف المجرم في صحته, فهذا مسلم صحيح, و هذا مجرم صحيح, و هذا مسلم عليل, و هذا مجرم عليل, و المسلم لم يخالف المجرم في معيشته, فهذا مسلم غني, و هذا مجرم غني, و هذا مسلم فقير, و هذا مجرم فقير, فهل خالف الله عز و جل بينهما؟ و هذا كله مشاهد لا ينكره إلا معاند, و هذه كلها في الدنيا, و هي الدار التي يجري فيها القياسيون القياس, و ليست في الدار الآخرة, أين فرّق فيها الله عز و جل بين المسلم و المجرم, و لكن بالمقابل في هذه الدار سوى بين الخمر و اللبن, فالخمر محرم في دنيانا, و اللبن حلال في دنيانا, فهما شيئان مختلفان, إلا أن الله عز و جل سوّى بينهما في الآخرة و جعلهما شرابا لعباده.

فقام البرهان على بطلان أن الشريعة سوّت بين المتماثلين و فرّقت بين المخلفين.

[4] **Translator’s note (L40):** The source writes al-humur (‘donkeys’) at the comparison with milk. ‘Wine’ renders the apparent intended reading al-khamr, expressly named in the following clause. The Arabic witness has not been altered.

[5] **Qur’an references (L40):** Qur’an 68:35 (Al-Qalam).

MODERN ZAHIRI VOICES

حديث الصلاة في بني قريظة و دلالته على الأخذ بظاهر أوامر النبي صلى الله عليه و سلم

Prayer at Banu Qurayzah and the Apparent Meaning of Commands

Kamāl Yāsīn al-Muslim · Arabic–English parallel edition

Return to the reading collection

[حديث الصلاة في بني قريظة و دلالته على الأخذ بظاهر أوامر النبي صلى الله عليه و سلم]

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على رسوله الأمين

فيما يلي ما أعتقده في مسألة تصرف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم مع حديث الصلاة في بني قريظة:

عن ابن عمر، رضي الله عنهما، قال: قال النبي ، صلى الله عليه وسلم، يوم الأحزاب: لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلّي لم يُرد منا ذلك فذُكر ذلك للنبي ، صلى الله عليه وسلم، فلم يعنِّف واحداً منهم "رواه البخاري 4119.

في هذا الحديث قال بعضهم:

أنّ فريقا من الصحابة أخذوا بظاهر اللفظ, و الفريق الآخر أخذ بالمعاني,

و في الحقيقة أن كلا الفريقين أخذ بظاهر اللفظ.

و إنما توصلوا لذلك لعدم اختيارهم الحيز الملائم لاستقراء ما جرى.

و كان من الممكن أن يأتي آخر و بنفس الاستدلال يتوصل إلى أن الفريق الذي قالوا عنه أخذ بظاهر اللفظ هو الذي أخذ بالتعليل و المعاني, و الفريق الذي قالوا عنه أنه أخذ بالتعليل هو الذي أخذ بظاهر اللفظ.

أما الشيء الذي أداهم إلى أن يقولوا أن الفريق الأول أخذ بمبدأ التعليل , و الآخر بظاهر اللفظ, فهو لأنهم دخلوا حيزا متكونا من قوله صلى الله عليه و سلم"لا يصلين

[Prayer at Banu Qurayzah and the Apparent Meaning of Commands]

Praise belongs to Allah, Lord of the worlds, and blessings and peace upon His trustworthy Messenger.

What follows is my understanding of the Companions' conduct, may Allah be pleased with them, concerning the hadith about prayer at Banu Qurayzah.

Ibn Umar, may Allah be pleased with both him and his father, related that the Prophet ﷺ said on the day of the Confederates: 'Let none of you pray Asr except at Banu Qurayzah.' The time for Asr overtook some of them on the road. Some said, 'We shall not pray until we reach it.' Others said, 'Rather, we shall pray; he did not intend that of us.' This was mentioned to the Prophet ﷺ, and he rebuked neither group. Al-Bukhari, 4119.[1]

Some have said about this hadith:

One group of Companions followed the wording's apparent meaning, while the other followed its underlying meanings.

In truth, both groups followed the wording's apparent meaning.

They reached their conclusion only because they did not choose the appropriate frame within which to examine what happened.

Someone else could have used the same manner of argument to conclude that the group they describe as following the apparent wording was actually following causal explanation and underlying meanings, while the group they describe as following causal explanation was following the apparent wording.

What led them to say that the first group followed causal explanation and the other the apparent wording was their choosing a frame consisting of the

[1] **Hadith references (L45):** Sahih al-Bukhari 4119.

saying, ‘Let none of you pray Asr except at Banu Qurayzah,’ together with the conduct of Companions numbered 1 and Companions numbered 2.

L52 They looked within that frame and supposed that Companions 1 followed causal explanation, while group 2 followed the apparent wording.

L53 Had they instead chosen a frame consisting of the hadith specifying the prayer times, together with the conduct of groups 1 and 2, they would have reversed the matter and said that group 1 followed the apparent wording and group 2 causal explanation.

L54 Yet both arguments are mistaken.

L55 While the Companions were on their way to Banu Qurayzah, a particular moment came—let us make it the last moment of Asr’s time. At that moment it was as though they heard two commands, not one: the Prophet’s command to perform Asr within its specified time, and another command to pray Asr at Banu Qurayzah. One command said, ‘Pray Asr now’; the other said, ‘Do not pray it now.’ No one could do both together. It was therefore impossible that the Prophet ﷺ had commanded both in this sense. Of one command it had to be said, ‘The Prophet did not intend this of us.’ Just as group 1 said this about the second command, group 2 said it about the first.

L56 Ibn Hazm said in Al-Ihkam:

L57 ‘If they appeal to what is related from the Messenger of Allah ﷺ, that on the day of Banu Qurayzah he said, “Let none of you pray Asr except at Banu Qurayzah,” and some prayed Asr before reaching it, saying, “He did not intend this of us,” while others prayed it after nightfall, and the Prophet ﷺ heard of this and rebuked neither party—’

L58 Ali said: ‘This too is evidence for them. Had those who hold that the

أحد العصر إلا في بني قريظة",و من فعل الصحابة رقم رقم الصحابة فعل من و ,1
2.
فنظروا إلى هذا الحيز, فظنوا أن الصحابة رقم الفريق أن و ,التعليل بمبدأ أخذوا 1
2 رقم أخذ بظاهر اللفظ,

و لو أنهم دخلوا حيزا متكونا من حديث أوقات الصلوات, و من فعل الفريق 1 , و من فعل الفريق الفريق و , بالظاهر أخذ 1 رقم الفريق أن قالوا و الأمر لعكسوا ,2
2 بالتعليل.

إلا أنه كلا الاستدلالين خاطئ,

فالصحابة عندما كانوا في طريقهم إلى بني قريظة, و في لحظة من اللحظات , و لنجعل هذه اللحظة هي آخر وقت العصر, ففي هذه اللحظة, و كأن الصحابة يسمعون لأمرين و ليس لأمر واحد, يسمعون لأمر النبي صلى الله عليه و سلم لأداة صلاة العصر الذي هو في وقت محدد, و يسمعون لأمر آخر و هو أن يصلوا العصر في بني قريظة.فأمر يقول لهم صلوا العصر الآن, و أمر يقول لهم لا تصلوها الآن, و لا يمكن لأحد أن يفعل الأمران معا, فبالتالي محال أن يكون النبي صلى الله عليه و سلم أمرهم بهذين الأمرين , فوجب أن يقال في أحد الأمرين , لم يرد النبي منا ذلك, فكما أن الفريق 1
2 الفريق فإن ,الثاني الأمر هذا قال يقولون بهذا في الأمر الأول.

قال ابن حزم في الإحكام:

فإن تعلقوا بما روي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم أنه قال يوم بني قريظة لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فصلى قوم العصر قبلها وقالوا لم يرد هذا منا ,وصلاها آخرون بعد العتمة فبلغ ذلك النبي صلى الله تعالى عليه و سلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين.

truth lies in both conflicting opinions sought to cause confusion with this hadith, their attempt would have been more pertinent, although it contains no evidence for them either.'[2]

L59 'As for those who use it to argue that commands need not convey obligation, it contains no evidence for them. A command had already come from the Messenger of Allah ﷺ concerning Asr's time: from when an object's shadow exceeds its own length until the sun turns yellow; and whoever delays it until the yellowing without an excuse acts as the hypocrites act. On that day the Companions thus faced two commands together, one of which necessarily had to prevail over the other.' His words end here.

L60 The Companions' saying, 'He did not intend this of us,' therefore does not give causal explanation precedence over the wording's apparent meaning. It gives one apparent meaning precedence over another.

L61 Those who prayed only at Banu Qurayzah considered that, in commanding them to pray within its time, the Prophet ﷺ did not intend them to pray Asr before reaching Banu Qurayzah.

L62 They too gave one apparent meaning precedence over another.

L63 Two commands thus came from the Prophet ﷺ, the apparent meaning of one conflicting with the apparent meaning of the other. Naturally, the Prophet did not intend one of the commands in its apparent sense. This belongs to the subject of conflicting texts, rather than to the question of following the apparent meaning.

L64 Group 1 may have considered the saying, 'Let none of you pray Asr except at Banu Qurayzah,' elliptical, its full sense being, 'Let none of you pray Asr within its time except at Banu Qurayzah.' 'Within its time' may have been omitted because praying on time was already known. The Companions were

[2]**Translator's note (L58):** Ali here is Ibn Hazm, whose personal name was Ali. The supplied quotation says 'this too is evidence for them', immediately followed by a denial that it is evidence. A negative appears to have been omitted. The contradiction in the forum quotation is retained rather than silently repaired.

قال علي: و هذا حجة لهم فيه أيضا, ولو شغب بهذا الحديث من يرى الحق في القولين المختلفين لكان أدخل في الشغب مع أنه لا حجة لهم فيه أيضا.

فأما احتجاج من حمل الأوامر على غير الوجوب فلا حجة لهم فيه, لأنه قد كان تقدم من رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم أمر في وقت العصر أنه مذ يزيد ظل الشيء على مثله إلى أن تصفر الشمس وأن مؤخرها إلى الصفرة بغير عذر يفعل فعل المنافقين,فاقترن على الصحابة في ذلك اليوم أمران واردان واجب أن يغلب أحدهما على الآخر ضرورة. انتهى.

فقول الصحابة رضي الله تعالى عنهم" لم يرد منا ذلك" ليس تقديم مبدأ التعليل على ظاهر اللفظ, و إنما تقديم ظاهرا على ظاهر آخر.

و الذين لم يصلوا إلا في بني قريظة, رأوا أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يرد منهم في أمره بالصلاة في وقتها, أن يصلوا العصر قبل أن يصلِوا إلى بني قريظة.

فهؤلاء قدموا ظاهرا على ظاهر آخر.

فبالتالي صدر من النبي صلى الله عليه و سلم أمران ظاهر أحدهما يعارض ظاهرا آخر, و طبيعي أن يكون النبي صلى الله عليه و سلم لم يرد أحد الأمرين على ظاهره, و هذا يدخل في باب تعارض النصوص , و ليس في الأخذ بالظاهر.

فممكن أن الفريق 1 رأى أن قوله صلى الله عليه و سلم "لا يصلين أحد العصر إلى في بني قريظة"فيه حذف, و الأصل هو " لا يصلين أحد العصر في وقتها إلا بني قريظة", فممكن أن يكون حذف "في وقتها", لأن الصلاة في الوقت شيء معلوم, فكان على الصحابة الإسراع حتى يدركوا صلاة العصر في بني قريظة, فلما لم يدركوها, امتثلوا للأمر الأول على ظاهره و هو الصلاة في وقتها,و نقلوا حديث "لا يصلين أحد العصر

therefore to hurry so as to catch Asr at Banu Qurayzah. When they failed to do so, they obeyed the first command in its apparent sense—praying on time—and transferred the hadith, 'Let none of you pray Asr except at Banu Qurayzah,' to another apparent reading. They were not blameworthy for failing to catch the prayer at Banu Qurayzah, because Allah burdens no soul beyond its capacity.[3]

L65 Group 2, however, considered the hadith on prayer times to contain an omitted qualification: 'except where I make a particular exception for one of you.' They followed the apparent meaning of 'Let none of you pray Asr except at Banu Qurayzah,' while transferring the hadith on prayer times to another apparent reading. This applies the principle of excepting the narrower case from the broader, which Ibn Hazm adopted.

L66 It is thus clear that this incident contains no principle of disobeying a text, or adding to a text through a causal explanation which the Prophet ﷺ did not mention.

L67 As for the causal explanation its advocates propose:

L68 Suppose the Prophet ﷺ had not specified prayer times before that incident, and, when he sent them out, had said, 'Do not pray Asr except at Banu Qurayzah.' Would the advocates of causal explanation say that he intended them to hurry, or would they follow the text's apparent meaning? Here lies the difference between those who maintain causal explanation and those who follow the wording's apparent meaning.

إلا في بني قريظة "إلى ظاهر آخر, أما عدم إدراكهم للصلاة في بني قريظة فهذا غير ملامين عليه, لأنه لا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

أما الفريق 2, فرأوا أن حديث أوقات الصلوات فيه حذف "إلا ما أخصصه لأحدكم",فأخذوا بظاهر حديث" لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"كما نقلوا حديث أوقات الصلوات إلى ظاهر آخر,و هذا بمبدأ استثناء أقل المعاني من الأكثر, و هو الذي أخذ به ابن حزم.

فتبين أن هذه القصة ليس فيها مبدأ عدم طاعة النص أو زيادة على نص, لتعليلٍ لم يذكره النبي صلى الله عليه و سلم.

أمّا التعليل الذي يذكره أهله هو:

لو أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يذكر أوقات الصلاة قبل تلك الحادثة,فلما بعثهم قال لهم "لا تصلين العصر إلا في بني قريظة" هل سيقول القائلون بالتعليل أن النبي صلى الله عليه و سلم أراد بذلك الإسراع, أم يأخذون النص على ظاهره؟ فهنا الفرق بين القائلين بمبدأ التعليل و الذين يأخذون بظاهر اللفظ.

[3] **Translator's note (L64):** The Arabic quotation of the proposed expanded command omits 'at' before Banu Qurayzah. The English supplies the preposition required by the author's explanation. Two source paragraphs accidentally divide the Quranic phrase 'except its capacity'; they are joined here without changing its wording.

MODERN ZAHIRI VOICES

مسألة التأفيف عند ابن حزم

Ibn Hazm and Saying ‘Uff’ to One’s Parents

Kamāl Yāsīn al-Muslim · Arabic–English parallel edition

Return to the reading collection

[Ibn Hazm and Saying ‘Uff’ to One’s Parents]

Much has been said about Ibn Hazm concerning the question of saying ‘uff’, and he has been mocked for the position he took. Yet Ibn Hazm flattered no one at his religion’s expense. He openly declared what he believed to be true, even if people mocked him. That alone is enough to show the stature of this brilliant scholar.

Allah, mighty and majestic, says: ‘Do not say “uff” to either of them.’[1][2]

Ibn Hazm said: ‘As for Allah’s saying, “Do not say ‘uff’ to either of them”: had no wording other than this come, it would contain no prohibition on striking or killing them. It would prohibit only saying “uff”.’ His words end here.

He also said in Al-Taqrib:

‘Likewise His saying, “Do not say ‘uff’ to either of them”: nothing is understood from this wording except the prohibition of “uff” alone. As for killing, striking and anything else, this wording contains no prohibition of it whatsoever, because none of those things is called “uff” or expressed by “uff”.’ His words end here.

His opponents said that the Exalted’s saying, ‘Do not say “uff” to either of them,’ contains an indication prohibiting striking and insulting them.

I say: Ibn Hazm does not hold that striking and insulting one’s parents is forbidden; rather, he holds that treating them well is obligatory. Yet this is not established by the saying, ‘Do not say “uff” to either of them.’[3]

He said in Al-Ihkam:

[1] **Translator’s note (L71):** Uff is a brief expression of irritation or disgust. The passage is Quran 17:23; the longer quotation below includes 17:24.

[2] **Qur’an references (L71):** Qur’an 17:23 (Al-Isra).

[3] **Translator’s note (L76):** The Arabic explicitly says that Ibn Hazm ‘does not hold that striking and insulting parents is forbidden’. This conflicts with the author’s express prohibition later in the essay and with the quotation immediately following. A qualification such as ‘on the basis of this phrase alone’ may be missing, but it has not been silently inserted.

[مسألة التأفيف عند ابن حزم]

قيل الكثير عن ابن حزم في مسألة التأفيف,و سخروا منه من أجل ما ذهب إليه, لكن في الحقيقة , ابن حزم لم يجامل أحدا على حساب دينه, بل جاهر بما اعتقده أنه الحق,و لو سخر منه الناس,و كفى بهذا بيان قدر هذا العالم العبقري.

قال الله عز و جل "فلا تقل لهما أف"

قال ابن حزم: أما قول الله تعالى:"فلا تقل لهما أفّ" فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما و لا قتلهما,و لما كان فيها إلا تحريم قول"أفّ" فقط.انتهى

و قال أيضا في التقريب:

و كذلك قوله تعالى :"فلا تقل لهما أف",فإنّه لا يفهم من هذا اللفظ إلّا منع "أفّ" فقط, و أمّا القتل و الضّرب و غير ذلك فلا منع منه في هذا اللفظ أصلا,لأنّ كل ذلك لا يسمّى "أفّ" و لا يعبّر عنه بأفّ".انتهى

و قال مخالفوه, أن قوله عز و جل"فلا تقل لهما أف" فيه إشارة إلى نهي ضربهما و شتمهما ,

قلت:إن ابن حزم لا يذهب إلى تحريم ضرب الوالدين و شتمهما, بل إلى وجوب الإحسان إليهما, إلا أن هذا ليس بدليل قوله عز و جل"فلا تقل لهما أف" ,

فلقد قال في الإحكام:

و لكن لمّا قال الله تعالى في الآية نفسها :"و بالوالدين إحساناإما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما, واخفض لهما جناح الذل من الرحمة و قل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا", اقتضت هذه الألفاظ من الاحسان و القول الكريم و خفض الجناح و الذل و الرحمة لهما و المنع من انتهارهما, و أوجبت أن يؤتى إليهما كل بر و كل خير و كل رفق, فبهذه الألفاظ و بالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه و بكل معنى, و المنع من كل ضرر و عقوق بأي وجه كان. انتهى

L78 'But when Allah said in that very verse, "And kindness towards parents: if one or both reach old age with you, do not say 'uff' to them, nor rebuke them, but address them with noble speech. Lower to them the wing of humility out of mercy, and say: My Lord, have mercy upon them as they raised me when I was small," these expressions—kindness, noble speech, lowering the wing, humility and mercy towards them, and the prohibition of rebuking them—required every form of dutifulness, goodness and gentleness towards them. Through these expressions, and the hadiths transmitted concerning this, dutifulness towards parents became obligatory in every respect and sense, and every form of harm and undutiful conduct became forbidden.' His words end here.[4]

و الحق مع ابن حزم في هذا و إليك البرهان:

L79 Ibn Hazm is right in this. Here is the proof.

لقد أنكر ابن حزم على من نهى عن الضرب من الآية و فقط و ليس من مجموع الأدلة, أما مخالفوه الذين يرون أنه يمكن أن نستفيد حكم النهي عن الضرب من الآية فقط فهم مخطئون, فإنهم جمعوا عدة أدلة بدون أن يشعروا,

L80 Ibn Hazm objected to those who prohibited striking on the basis of the verse alone, rather than the entire body of evidence. His opponents, who consider that the prohibition of striking can be obtained from the verse alone, are mistaken: they have brought several evidences together without realising it.

فنقول لهم: قولوا لنا, لماذا نهيُ الله عز و جل عن قول الأف فيه إشارة إلى النهي عن الضرب؟

L81 We ask them: tell us, why does Allah's prohibition of saying 'uff' indicate a prohibition of striking?

فسيقولون :لأن الأذى الذي يسببه قول الأف, أقل من الأذى الذي يسببه الضرب,

L82 They will answer: because the harm caused by saying 'uff' is less than the harm caused by striking.

فنقول لهم:هذا فيه نظر, لكن سنسلم الأمر, و ماذا في هذا؟و ما دخل الأذى في كلامنا هذا,

L83 We reply: that is open to examination, but we shall concede it. What follows? What has harm to do with our present discussion?

لو كان هذا الأذى شيء أمرنا به الله عز و جل, لكان نهيه عن القول لهما "أف" فيه إشارة إلى أن نضربهما, لأن الضرب فيه الأذى أكثر من الأف, فيكون النهي عن الأف إشارة إلى البحث ما يوجد فيه خير أكثر و هو الضرب الذي يوجد فيه الأذى أكثر,

L84 Had causing this harm been something Allah commanded, His prohibition of saying 'uff' to them would indicate that we should strike them, because striking involves greater harm than 'uff'. Prohibiting 'uff' would then indicate that we should seek what contains more good—namely striking, which contains greater harm.

[4] **Qur'an references (L78):** Qur'an 17:23 (Al-Isra); Qur'an 17:24 (Al-Isra).

L85 They will tell us: but Allah prohibited harming parents. We ask them: what is your evidence?

L86 Either they will say, 'Our evidence is: "Do not say 'uff' to either of them,"' in which case they are told that this is circular reasoning;

L87 or they will cite the Exalted's saying, 'And kindness towards parents,' and everything indicating that dutifulness towards parents is obligatory.

L88 We then ask them: was 'Do not say "uff" to either of them' not sufficient for you? You have needed several evidences to establish that the prohibition of saying 'uff' indicates a prohibition of striking.

L89 We then mention an objection frequently repeated by Ibn Hazm's opponents: what do the Zahiris say about someone who has memorised only Al-Fatihah and the Exalted's saying, 'Do not say "uff" to either of them'? May he strike his parents because he does not know the evidence prohibiting striking?

L90 We answer: he may not strike his parents. Before explaining this, however, we ask them: what do the advocates of analogy say about someone who has memorised only Al-Fatihah? May he strike his parents because he does not know the original case upon which to base an analogy?

L91 Striking parents is prohibited even if someone does not know the evidences from the Book and Sunnah prohibiting it. Indeed, he may not strike anyone who has not assaulted him, because this is necessary knowledge. Were he to believe he had the right to strike someone, he would permit others to strike him; he would permit Zayd to strike Amr, and Amr to strike Zayd. We would walk the roads with everyone striking someone else, and each person would be permitted to keep striking his fellow until he died. Whoever considers this permissible has joined the ranks of the insane; speaking with him serves no purpose.[5]

L92 If someone says, 'Suppose there were no text except the Exalted's saying,

[5]**Translator's note (L91):** 'Necessary knowledge' translates ilm daruri: knowledge presented as immediate or unavoidable, rather than a conclusion obtained through legal analogy. The argument and its implications are the author's own.

فسيقولون لنا: لكن ايذاء الوالدين نهى الله عز و جل عنه, فنقول لهم:ما هو دليلكم؟

فإما سيقولون:دليلنا:"فلا تقل لهما أف", فيقال لهم هذا دور,

و إمّا أنهم سيقولون:قال الله عز و جل"و بالوالدين إحسانا" و كل ما دل على و جوب بر الوالدين,

فحينئذ نقول لهم:ألم يكفيكم قوله عز و جل"فلا تقل لهما أف"؟فلقد احتجتم بعدة أدلة لتثبتوا أن النهي عن قول الأف فيه إشارة إلى النهي عن الضرب,

ثم نذكر ما يردده كثيرا مخالفو ابن حزم :و هو ماذا يقول أهل الظاهر فيمن لا يحفظ إلا الفاتحة و قوله عز و جل"و لا تقل لهما أف",هل يضرب والديه لعدم معرفته بدليل تحريم الضرب؟

فنقول لهم:لا يجوز أن يضرب والديه,لكن قبل أن نفصّل في هذا, نسألهم :ماذا يقول أهل القياس فيمن لا يحفظ إلا الفاتحة, هل يضرب والديه لعدم معرفته بالأصل الذي يقيس عليه؟

أما حرمة ضرب الوالدين فنهي عنه و لو لم يعلم أدلة النهي عن الضرب من الكتاب و السنة,بل لا يجوز له أن يضرب أي أحد لم يعتد عليه,لأن هذا علم ضروري, فلو اعتقد أنه له ضرب أحد, لجوّز لغيره أن يضربه, و جوز لزيد أن يضرب عمرا,و جوّز لعمرو أن يضرب زيدا,و سنمشي في الطرقات و كل واحد يضرب آخر , و جائز لكل واحد أن يضرب صاحبه إلى أن يموت, و من رأى أن هذا جائز التحق بالمجانين,و لم يكن الكلام مع هذا فائدة.

و من قال ماذا لو لم يكن نص إلا قوله عز و جل"فلا تقل لهما أف",هل سيحرم الضرب؟

"Do not say 'uff' to either of them": would striking be forbidden?'

L93 he is answered: if you mean there were no text prohibiting aggression, this is a reprehensible supposition. It is like saying: suppose there were a text commanding one to strike one's parents; or a text commanding one to kill people; or a text permitting a Muslim to commit incest with his parents. Your question is no better than someone's asking: suppose there were no text except 'Do not say "uff" to either of them'—would any of us be forbidden to strike his brother?

L94 And would showing annoyance towards them be forbidden, although annoyance causes less harm than saying 'uff'?

فيقال لهم:إن قصدتم لم يكن نص يحرم فيه الاعتداء فهذا تصوّر مذموم,فهو كمن قال:ماذا لو كان نص يأمر بضرب الوالدين, أو ماذا لو كان نص يأمر بقتل الناس,أو ماذا لو كان نص يبيح لمسلم الزنا بوالديه, و لستم بأحسن من قال:ماذا لو لم يكن نص إلا قوله عز و جل"فلا تقل لهما أف", هل سيحرم على أحدنا ضرب أخيه؟

ثم هل سيحرم التبرم منهما , و التبرم أقل أذى من الأف؟

MODERN ZAHIRI VOICES

الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر في حجية القياس

Inferring One Effect from Another as a Proof for Analogy

Kamāl Yāsīn al-Muslim · Arabic–English parallel edition

Return to the reading collection

[Inferring One Effect from Another as a Proof for Analogy]

Imam Ibn al-Qayyim, may Allah have mercy on him, mentioned the analogists' position that one kind of inference is reasoning from one effect to another, calling this the ruling of treating like things alike. He gave burning and smoke as an example: each effect indicates the other, and this is treating like things alike. The apparent sense of his words suggests that inferring one effect's existence from another, when both share a single cause, is treating like things alike. This is mistaken. Here is the explanation:

The analogy its proponents defend is assigning the same ruling to an act concerning two different things because of a shared operative cause.

What Ibn al-Qayyim mentions here, however, assigns the same judgement to two acts concerning one thing, each effect resulting from one influence.

When a text says that drinking wine is forbidden, analogists do not ask how to reason by analogy from drinking wine concerning the prescribed punishment for the wine-drinker. Rather, they ask how to reason from drinking wine concerning the ruling on drinking another beverage.

When investigating the ruling on lentils, we must specify whether we mean eating them, selling unequal quantities of them, or something else. The same applies elsewhere.

Burning is an effect upon a thing through the influence of fire. When investigating the judgement concerning burning, we ask whether it exists or not. When fire acts upon something, we say burning exists.

Smoke is another effect upon a thing through the influence of fire. Through fire's influence, smoke exists.

Fire and smoke therefore share the same judgement: their existence. Some

[الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر في حجية القياس]

ذكر الإمام ابن القيم رحمه الله عز و جل ما يذهب إليه القياسيون و هو أن من أنواع الاستدلال هو الاستدلال بأحد الأثرين على الآخر و هذا هو حكم التسوية بين المتماثلين, فضرب مثالا على الاحراق و الدخان, فكلا الأثرين يدل على الآخر, و هذا هو التسوية بين المتماثلين.فظاهر كلام ابن القيم يوحي أن الاستدلال بوجود أثر على وجود أثر آخر جمعهما مؤثر واحد هو التسوية بين المتماثلين, فهذا غلط و هذا البيان:

إن القياس الذي ينصرونه أهله هو إعطاء نفس الحكم على فعل يقع على شيئين مختلفين لعلة جامعة بينهما

أما ما ذكره ابن القيم هنا, فهو إعطاء نفس الحكم على فعلين و قع على شيء واحد, كل أثر نتج بتأثير واحد.

فعندما يكون نص بأن شرب الخمر حرام , فأهل القياس لا يبحثون كيف يقيسون على شرب الخمر في حكم حد شارب الخمر, و إنما يبحثون كيف يقيسون على شرب الخمر في حكم شرب شراب آخر .

و عندما نبحث عن حكم العدس,لا بد أن نبين هل نبحث عن حكم أكله ,أو حكم بيعه متفاضلا, أو...,و هكذا.

فالاحراق أثر يقع على شيء بتأثير النار,فعندما نبحث عن حكم الاحراق , نبحث هل هو موجود أم غير موجود, فعندما يتأثر شيء بالنار نقول أن الاحراق موجود,

و الدخان أثر آخر يقع على شيء بتأثير النار,فبتأثير النار يكون الدخان موجود,

فكلا من النار و الدخان لهما نفس الحكم و هو وجودهما, فظن بعضهم أن هذا هو القياس,

imagined that this was analogy.[1]

L104 No two rational people disagree over what Ibn al-Qayyim mentions here. Nobody made this statement except after we learned that Allah, mighty and majestic, made only fire burn and only fire produce smoke. Thus, when we find something burning, we know there is fire upon it; since there is fire upon it, smoke will arise from it.

L105 Had Allah wished to make things freeze through fire's influence, they would have said burning and freezing were two like things.

L106 As we said, this is not analogy.

L107 The form of this question is as follows:

L108 Suppose we had a text saying that only someone who invalidates his fast must expiate by fasting sixty days, and another text saying that only someone who invalidates his fast must make it up by fasting one day. If we saw someone fasting two months as expiation, we would know with certainty that he owed a day to make up, and conversely. This is not analogy.

L109 Rather, analogy is this:

L110 Allah, mighty and majestic, imposes expiation upon someone who has intercourse with his wife in Ramadan; then one investigates expiation for someone who eats, backbites or commits any other disobedience in Ramadan—not the ruling on making up the fast for someone who has intercourse.

L111 The example Ibn al-Qayyim mentions would instead have to take this form:

L112 We know that fire causes a book to burn. This is witnessed, as though it were a text.

L113 Another person, who has never seen iron burn, then asks whether fire causes

[1]**Translator's note (L103):** The source says "fire and smoke" here after discussing "burning and smoke". The wording is retained.

و هذا الذي ذكره ابن القيم لا يختلف فيه عاقلان, فهذا القول لم يقله أحد إلا عندما علمنا أن الله عز وجل لم يجعل إلا النار التي تحرق, و لم يجعل إلا النار التي تعطي دخانا, فبالتالي عندما نجد شيئا يحترق علمنا أن عليه نار, و ما دام عليه نار فسينبعث من هذا الشيء دخان,

فلو أراد الله عز و جل أن يجعل الشيء يتجمد بتأثير النار, لقالوا أن الاحراق و التجمد شيئان متماثلان.

و كما قلنا ليس هذا هو القياس,

و صورة هذه المسألة,

لو كان لنا نص أنه إلا من أبطل صومه هو الذي يجب عليه كفارة بصيامه لستين يوما, و عندنا نصا آخر أنه إلا من أبطل صومه هو الذي وجب عليه القضاء بصيام يوم. فإذا رأينا أحدا يصوم شهرين كفارة,نعلم يقينا أن عليه قضاء يوم, و العكس صحيح.و ليس هذا هو القياس,

و إنما القياس هو:

أن يوجب الله عز و جل الكفارة على من جامع امرأته في رمضان ثم ينظر في حكم الكفارة على من أكل, أو اغتاب, أو أي معصية أخرى في رمضان,و ليس في حكم القصاء على من جامع.

أما الصورة التي ذكرها ابن القيم فيجب أن تكون كالآتي

أن نعلم أن النار تسبب في إحراق الكتاب,و هذا مشاهد, و كأنه نص,

ثم يأتي شخص آخر , و لم يشاهد في حياته حديدا يحترق, فيتساءل هل النار تؤثر في إحراق الحديد, فبالقياس:نقول يحترق,أما بدون القياس, فعلينا التثبت : هل كل ما

iron to burn. Through analogy we say that it burns. Without analogy, however, we must verify whether Allah has made everything upon which fire is kindled burn, or at least whether He has made iron burn through fire's influence. If we kindle a fire upon iron and it burns, we know Allah willed this. Had He willed otherwise, He would have done otherwise. This is following the text and rejecting analogy.

جعله الله عز و جل يشتعل فيه نار سيحترق, أو على الأقل هل جعل الله عز و جل الحديد يحترق بتأثير النار, فإن أشعلنا نارا على حديد فاحترق ,علمنا أن الله عز و جل هو الذي أراد هذا و لو أراد غير ذلك لفعل ,و هذا هو اتباع النص,و الكفر بالقياس.

MODERN ZAHIRI VOICES

احتجاج أهل القياس بحديث القبلةو المضمضة

The Argument from Kissing and Rinsing the Mouth

Kamāl Yāsīn al-Muslim · Arabic–English parallel edition

Return to the reading collection

[The Argument from Kissing and Rinsing the Mouth]

Among the proofs Imam Ibn al-Qayyim, may Allah have mercy on him, invokes for the authority of analogy is the report of Umar ibn al-Khattab asking the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, about the ruling on kissing.

Abu Dawud narrated from Jabir ibn Abdullah that Umar ibn al-Khattab said: "I became excited and kissed while fasting. I said: Messenger of Allah, I did something grave today: I kissed while fasting. He said: What if you rinsed your mouth with water while fasting? Isa ibn Hammad said in his narration: I said, 'There is no harm in it.' The two narrations then agree: he said, 'Then what?'"[1]

"This proves that he gave one comparable thing the ruling of its counterpart. Kissing may be a means to intercourse, and putting water in the mouth may be a means to drinking it. Just as the latter does not affect the fast, neither does the former."

The analogy Ibn al-Qayyim mentions has a single meaning: resemblance. The relation of kissing to intercourse is like the relation of rinsing the mouth to drinking. In other words, kissing and rinsing are both preliminaries to something that breaks the fast.

To prevent confusion, we have two propositions:

First: ruling X concerning someone who kisses his wife while fasting.

Second: ruling X concerning someone who rinses his mouth while fasting.

Umar ibn al-Khattab does not know whether he owes anything. He is asking whether he must make up a fast, expiate, repent, and so forth.

The default, whatever X may be, is that no ruling is imposed upon him: no making up, expiation or repentance for what he has done. Why?

[1] **Hadith references (L116):** Sunan Abi Dawud 2385 (report parallel).

[احتجاج أهل القياس بحديث القبلةو المضمضة]

من الأدلة التي استدل بها الإمام ابن القيم رحمه الله تعالى على حجية القياس حديث عمر بن الخطاب عندما سأل النبي صلى الله عليه و سلم عن حكم القبلة

فلقد روى أبو داود عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ : هَشَشْتُ فَقَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ . فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، صَنَعْتُ الْيَوْمَ أَمْرًا عَظِيمًا ، " قَبَّلْتُ وَأَنَا صَائِمٌ " . قَالَ : أَرَأَيْتَ لَوْ مَضْمَضْتَ مِنَ الْمَاءِ وَأَنْتَ صَائِمٌ ، قَالَ عِيسَى بْنُ حَمَّادٍ فِي حَدِيثِهِ : قُلْتُ : " لَا بَأْسَ بِهِ " . ثُمَّ اتَّفَقَا ، قَالَ : فَمَهْ .

. وفي هذا دليل على أنه جعل لنظير حكم نظيره، فالقبلة قد تكون وسيلة إلى الجماع، ووضع الماء في الفم قد يكون وسيلة لشربه، فكما أن هذا لا يؤثر فذاك أيضاً لا يؤثر .

و هذا القياس الذي يذكره ابن القيم هو لمعنى واحد وهو التشبيه و هو أن نسبة القبلة للجماع كنسبته المضمضة للشرب,أي بمعنى آخر كلا من القبلة و المضمضة مقدمات لشيء يفطر.

فحتى لا يتلبس الأمر , لدينا قضيتين:

الأولى:حكم س على من قبل زوجته و هو صائم

الثانية:حكم س على من مضمض و هو صائم

فعمر بن الخطاب لا يعلم هل عليه شيء فهو يبحث هل عليه قضاء أو عليه كفارة, أو عليه توبة...

فالأصل هو أيا كان س فلا حكم عليه, فلا قضاء و لا كفارة و لا توبة مما فعل,و ما هو السبب لذلك:

L124 Rinsing the mouth does not bring about a ruling that did not exist before the rinsing.

أن المضمضة لا تؤثر في إيجاد حكم لم يكن قبل المضمضة.

L125 Is this reason present in someone who kisses while fasting?

و هل هذا السبب موجود فيمن قبّل و هو صائم,

L126 Umar therefore did not initially know whether this reason—which meant he owed nothing for kissing his wife while fasting—was realised.

فإذن عمر أساسا لم يعرف هل هذا السبب- الذي من أجله لم يكن عليه شيء في تقبيل زوجته و هو صائم-محقق.

L127 If he knows that there is no effect, we necessarily know that someone kissing his wife owes nothing: no expiation, making up or repentance for his act. We do not need analogy to know this.

فإن عرف أنه لا يوجد تأثير عرفنا ضرورة أن ليس على من قبّل زوجته شيء, لا كفارة و لا قضاء و لا توبة من فعله. و لا نحتاج لنعرف ذلك لأن نقيس,

L128 If the Prophet tells someone that sweating does not affect his fast, it is unreasonable for him to ask, “Do I owe expiation, then?” or, “Shall I seek a text upon which to make an analogy?”

فمن قال له النبي صلى الله عليه و سلم العرق لا يؤثر في صيامه, ليس من المعقول أن يقول هل علي كفارة إذن,أو سأبحث عن نص أقيس عليه

L129 If, however, we know that there is an effect, we must learn what follows from that effect. Here we ask whether expiation, making up or something else is due.

أما لو عرفنا أنه يوجد تأثير فكان لا بد أن نعرف ما ينتج عن ذلك التأثير,فهنا نسأل:هل توجد كفارة أو قضاء..

L130 It is as though Umar was asking: Does kissing one’s wife affect the fast?

فعمر و كأنه كان يبحث عن: هل تقبيل الزوجة يؤثر في الصيام,

L131 The first proposition, therefore, concerns the judgement about fasting’s effect upon someone who kisses his wife: does this effect exist or not?[2]

فالقضية الأولى إذن هي :حكم تأثير الصوم على من قبل زوجته:فهل هذا التأثير موجود أم لا.

L132 The analogists say: the Prophet directed him to the original case’s ruling, namely the second proposition: the judgement about fasting’s effect upon someone who rinses his mouth. The analogists say: the effect does not exist in the original case; therefore it does not exist in the subsidiary case.

فقال أهل القياس:لقد دله النبي صلى الله عليه و سلم على حكم الأصل و هي:القضية الثانية: حكم تأثير الصوم على من مضمض. فقال أهل القياس: التأثير غير موجود في الأصل و بالتالي لا يوجد التأثير في الفرع ,

L133 We say that the Prophet’s words contain no analogical inference.

فنحن نقول أن النبي صلى الله عليه و سلم لم يكن في كلامه استدلال بالقياس,

L134 The analogists say that they do.

و قال أهل القياس , بل كلامه فيه استدلال بقياس.

[2] **Translator’s note (L131):** Here and in the following formulation the Arabic speaks of “fasting’s effect” upon the person, reversing the direction used elsewhere in the argument about kissing or rinsing affecting the fast. The source formulation is retained.

We ask them: what is the operative cause for which rinsing the mouth does not affect the fast?

فنسألهم ماهي العلة التي من أجلها لم يتأثر صوم من مضمض:

They might say: rinsing is a preliminary to something that breaks the fast. We reply: this plainly has no basis unless we know that every preliminary has an effect opposite to that of what it precedes. That is false.

- فربما سيقولون أن المضمضة مقدمة لشيء يفطر, فنقول لهم:لا يخفى أن هذا ليس له وجه,إلا إذا عرفنا أن كل مقدمة لها تأثير في شيء بعكس المقدم له.و هذا باطل:

Do you not see that someone performing ablution scoops water into his hand as a preliminary to rinsing his mouth? Yet scooping has not the opposite effect to rinsing but the same judgement concerning its effect.

ألا ترى أن المتوضئ إذا اغترف الماء بيده كان ذلك مقدمة للمضمضة ومع ذلك الإغتراف ليس له عكس حكم تأثير المضمضة بل له نفس حكم التأثير.

Do you not see that intercourse is a preliminary to ejaculation, yet intercourse has the same effect upon the fast as ejaculation?

و ألا ترى أن الجماع مقدمة للإنزال و مع ذلك فإن تأثير الجماع في الصوم له نفس حكم تأثير الإنزال في الصوم.

This demonstration shows that rinsing the mouth's being a preliminary to drinking is not a cause of its failure to affect the rinsing person's fast. Nobody denies this. How, then, can this attribute be extended to the subsidiary case's ruling when it had no effect in the original case?

فبهذا البرهان تبين أن كون المضمضة مقدمة للشرب ليس سببا في عدم تأثير صيام من مضمض.و هذا لا ينكره أحد,فكيف إذن يتعدى هذا الوصف إلى حكم الفرع, و هو وصف لم يؤثر في الأصل؟

Your inference leads you to say that the Prophet extended an inoperative attribute to the subsidiary case, although you invalidate every analogy extending an inoperative attribute. This inference is therefore invalid.

فهذا الاستدلال يؤدي بكم للقول أن النبي صلى الله عليه و سلم قام بتعدية وصف غير مؤثر إلى الفرع, رغم أنكم تبطلون كل الأقيسة التي فيها تعدية وصف غير مؤثر, فبطل هذا الاستدلال.

Once their first inference is invalidated, they must necessarily abandon this inference—analogy through an operative cause— and invoke analogy through resemblance instead. This is the apparent sense of Ibn al-Qayyim's argument, for he said: "Were like things not to share a ruling, and were meanings and operative causes not effective in affirming and denying rulings, mentioning this resemblance would be meaningless. He mentioned it to show that comparable things share a ruling: the relation of kissing, a means to intercourse, is like that of placing water in the mouth, a means to drinking it. Just as the latter does no harm, neither does the former." End of quotation.

- فإذا بطل استدلالهم الأول وجب عليهم ضرورة, أن يتركوا هذا الاستدلال و هو قياس العلة, و يستدلوا بقياس الشبه, و هو ظاهر استدلال ابن القيم رحمه الله تعالى, فلقد قال: و لولا أن حكم المثل حكم مثله, و أن المعاني و العلل مؤثرة في الأحكام نفيا و إثباتا, لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى , فذكره ليدل به على أن حكم النظير حكم مثله, و أن نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطئ كنسبة الماء وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه,فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر.انتهى

Ibn al-Qayyim thus likens the relation of kissing as a means to intercourse to the relation of placing water in the mouth as a means to drinking.

فشبه ابن القيم نسبة القبلة التي هي وسيلة للوطئ بنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه,

We have already invalidated the claim that placing water in the mouth's being a preliminary to drinking is an attribute effective in the ruling. This is therefore inference through mere resemblance, devoid of an effective attribute— an analogy Ibn al-Qayyim himself previously invalidated.

He said: "As for analogy through resemblance, Allah relates it only from proponents of falsehood."

Then, after mentioning the resemblance invoked by Joseph's brothers, he said: "This is combining things through empty resemblance and reasoning by a bare likeness, devoid of the operative cause requiring equality. It is an invalid analogy."

He said: "In sum, this analogy occurs in the Quran only as something rejected and condemned."

Is the Prophet among the proponents of falsehood—far be it from him— that he should argue through analogy of resemblance? This inference must therefore be abandoned. It is consequently false that the Prophet inferred through analogy.

Why, then, did Allah's Messenger mention the example of someone rinsing his mouth?

The answer is simple: Umar supposed that kissing one's wife might share intercourse's ruling.

We do not say that Umar analogised kissing to intercourse: had he done so, he would not have asked.

Why did Umar suppose this? That is the question the analogists ought to ask.

Umar supposed that what is a preliminary to something might share the ruling of what it precedes— or the Prophet knew that Umar supposed this.

The Prophet therefore invalidated this rule by giving a single counterexample that demolished it: "What if you rinsed your mouth?" Rinsing is a

و لقد أبطلنا من قبل أن كون وضع الماء مقدمة للشرب ليس وصفا مؤثرا في الحكم,فبالتالي هذا استدلال بمجرد شبه خال من الوصف المؤثر,و هذا القياس أبطله ابن القيم من قبل

قلقد قال:"و أما قياس الشبه فلم يحكه الله سبحانه إلا عن المبطلين".

ثم قال بعد أن ذكر الشبه الذي أتي به إخوة يوسف:"و هذا هو الجمع بالشبه الفارغ,و القياس بالصورة المجردة عن العلة المقتضية للتساوي, و هو قياس فاسد".

و قال:" و بالجملة فلم يجئ هذا القياس في القرآن إلا مردودا مذموما".

فهل النبي صلى الله عليه و سلم من المبطلين -حاشاه ذلك- حتى يستدل بقياس الشبه.

فوجب ترك هذا الاستدلال,و بالتالي بطل أن يكون النبي صلى الله عليه و سلم استدل بقياس.

فإذن لماذا ذكر رسول الله صلى الله عليه و سلم مثال الذي مضمض؟

الجواب بسيط و هو أن عمر ظن أن تقبيل الزوجة يمكن أن يكون له نفس حكم الجماع,

و لا نقول أن عمر قاس القبلة على الجماع, لأنه لو قاس ما سأل

فلماذا ظن هذا عمر,هذا هو السؤال الذي على أهل القياس أن يطرحوه,

عمر ظن أن ماكان مقدمة لشيء يمكن أن يكون له نفس حكم المقدم له, أو أن النبي صلى الله عليه و سلم علم من عمر أنه ظن ذلك

preliminary to drinking, yet they do not have the same judgement concerning their effect. The rule that a preliminary shares the ruling of what it precedes is therefore invalid.

فأبطل النبي صلى الله عليه و سلم هذه القاعدة بذكر مثال واحد يهدم هذه القاعدة,أرأيت لو مضمضت؟فالمضمضة مقدمة للشرب و مع ذلك لم يكن لهم نفس حكم التأثير فبطلت قاعدة أن المقدمة لها نفس حكم المقدم له.

MODERN ZAHIRI VOICES

المطلق و المقيد و تطبيقات ابن حزم عليها

General, Particular, Unqualified and Qualified Expressions

Kamāl Yāsīn al-Muslim · Arabic–English parallel edition

Return to the reading collection

[المطلق و المقيد و تطبيقات ابن حزم عليها]

بسم الله الرحمان الرحيم

فيما يلي محاولة مني في ما فهمته من مسألة العموم و الخصوص و المطلق و المقيد, و تطبيقات ابن حزم ,

فهي محاولة فقط, فإن كانت فيها ملاحظات أو أخطاء تقبلتها بصدر رحب

العام:هو اللفظ الدال على جنس و يستغرق جميع أفراده دفعة واحدة, فعمومه عموم شمولي.

المطلق:هو اللفظ الذي يدل على فرد شائع في جنسه أو أفراد غير معينة و لا يستغرق كل أفراده دفعة واحدة, فعمومه عموم بدلي.فهو يتناول أفراده على سبيل البدل و ليس دفعة واحدة.

أمثلة:

- فقوله عز و جل"حرمت عليكم الميتة"1: فالميتة لفظ عام لأنه يستغرق جميع أفراد جنس الميتة, فكل ميتة فهي حرام.

- قوله عز و جل :"إنّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة"2: فالله عز و جل لم يأمر قوم موسى بذبح كل أبقار الدنيا, فهو لم يستغرق جميع أفراد جنس البقر, فهو ليس عام, و لكن أمرهم بذبح أي بقرة كانت, فلو ذبحوا بقرة"أ" لكفتهم, و لو ذبحوا بقرة "ب" لكفتهم.....و لو ذبحوا بقرة"ن"لكفتهم, فالعموم هنا كان على سبيل البدل,فهو من هذه الناحية مطلق.

[General, Particular, Unqualified and Qualified Expressions]

In the name of Allah, the Most Merciful, the Especially Merciful.

What follows is my attempt to set out my understanding of general and particular expressions, unqualified and qualified expressions, and Ibn Hazm's applications.

It is only an attempt. I welcome any observations or corrections wholeheartedly.

A general expression denotes a genus and encompasses all its members at once. Its generality is comprehensive.

An unqualified expression denotes an unspecified member of its genus, or unspecified members, without encompassing all members at once. Its generality is alternative: it covers its members alternatively, not simultaneously.

Examples:

The Almighty's words, "Carrion is forbidden to you": carrion is general, encompassing every member of the genus. Every dead animal is therefore forbidden.[1][2]

His words, "Allah commands you to slaughter a cow": Allah did not command Moses' people to slaughter every cow in the world. The expression does not encompass all members of the genus and is therefore not general. Rather, He commanded them to slaughter any cow. Cow A would have sufficed, as would cow B, and so on through cow N. Here generality is alternative; in this respect the expression is unqualified.[3][4]

[1] **Author's note 1:** 1. Al-Maidah, verse 3.

1-المائدة(3).

[2] **Qur'an references (L161):** Qur'an 5:3 (Al-Ma'idah).

[3] **Author's note 2:** 2. Al-Baqarah, verse 67.

2-البقرة(67).

[4] **Qur'an references (L162):** Qur'an 2:67 (Al-Baqarah).

L163 The two concepts may nevertheless be left undistinguished, with an unqualified expression called general, because every ruling is general concerning what it rules upon.

L164 Allah commanded Moses' people to slaughter one cow without specifying its attributes. The ruling is thus general with respect to what is commanded. Whoever says that they must slaughter a thin cow restricts the general ruling Allah commanded.

L165 Ibn Hazm says in Precision, chapter thirteen: "By generality we did not mean everything existing in the world. We meant everything encompassed by the wording and the address. That is the generality we affirm. We mean taking every expression according to what it encompasses, even if it encompasses only two members of a kind: it is general to those two. We deny only restricting what the wording encompasses without evidence, or withholding judgement concerning it without evidence." End of quotation.

L166 Replying to those who suspend judgement concerning general expressions, he also says in chapter thirteen:

L167 "They also mislead by invoking something against them, not for them: the Children of Israel's hesitation over His command to slaughter the cow."

L168 Ali said: "Anyone whose learning reaches only this level is forbidden to speak about it. Allah censured them most severely for that hesitation. May a Muslim strengthen his position by saying that it agrees with something Allah censured? Their hesitation included saying to Moses, peace be upon him, 'Are you making us a mockery?' in response to, 'Allah commands you to slaughter a cow.' Whoever is addressed by a prophet with a command from Allah and treats that address as mockery has disbelieved." End of quotation.[5]

L169 The point is that Ibn Hazm includes this verse under generality.

L170 Rules for Reading the Unqualified in Light of the Qualified, and Specifying

إلا أنه يمكن أن لا يفرق بين المفهومين, فيطلق على المطلق العام لأن كل حكم هو عام في ما حكم فيه

و لهذا : فالله عز و جل أمر قوم موسى بذبح بقرة واحدة, و لكن لم يحدد صفات البقرة,فهذا حكم عام بالنسبة للمأمور به, فمن قال بل الواجب ذبح بقرة نحيفة فقد خصص الحكم العام الذي أمر به الله عز و جلّ.

قال ابن حزم في الإحكام- الباب الثالث عشر-: و لم نعن بقولنا بالعموم كل موجود في العالم, و إنما عنينا كل من اقتضاه اللفظ الوارد, و كل ما اقتضاه الخطاب, فعلى هذا قلنا بالعموم, و إنما أردنا حمل كل لفظ أتى على ما يقتضي, و لو لم يقتض إلا اثنين من النوع, فإن ذلك عموم لهما, و إنما أنكرنا تخصيص ما اقتضاه اللفظ بلا دليل أو التوقف فيه بلا دليل. انتهى.

و قال أيضا في رده على من قال بالوقف في العموم- الباب الثالث عشر-:

و موّهوا أيضا بما هو عليهم لا لهم , و هو تردد بني إسرائيل في أمره تعالى لهم بذبح البقرة.

قال علي: و من كان هذا مقداره في العلم فحرام عليه الكلام فيه, لأنّ الله تعالى ذمّهم بذلك التوقف أشدّ الذّم, أفيسوغ لمسلم أن يقوّي مذهبه بأنّه موافق لأمر ذمّه الله عز و جل؟ و لو لم يكن في ترددهم إلا قولهم لموسى عليه السلام: أتتخذنا هزؤا" جوابا لقوله"إن الله يامركم أن تذبحوا بقرة" و من خاطبه نبي عن الله عز وجل بأمر ما , فجعله المخاطب هزوا فقد كفر. انتهى.

الشاهد أن ابن حزم أدرج هذه الآية في باب العموم.

قواعد في حمل المطلق على المقيد و تخصيص العام:

[5] **Qur'an references (L168):** Qur'an 2:67 (Al-Baqarah).

the General

فالمطلق له أفراد وقع عليه حكم ما و العام له أفراد و قع عليه حكم ما فسواء كان الحكم عام أو مطلق, فإن حمل المطلق على المقيد أو حمل الخاص على العام فهو إخراج بعض أفراد العام أو المطلق عن حكمهما.

L171 An unqualified expression has members subject to a ruling; a general expression likewise has members subject to a ruling. Whether the ruling is general or unqualified, reading the unqualified in light of the qualified, or the particular in light of the general, excludes some members of the general or unqualified expression from their ruling.[6]

فإن كان كذلك: فالعام إما أنه يعارض الخاص أو لا يعارضه

L172 If so, the general either conflicts with the particular or does not.

الحالة الأولى: إن عارضه:

L173 First Situation If They Conflict

فكما قال الشوكاني في إرشاد الفحول:

L174 Al-Shawkani says in Irshad al-Fuhul:

فإذا كان العام الوارد من كتاب أو سنّة, قد ورد معه خاصّ يقتضي إخراج بعض أفراد العامّ من الحكم الذي حكم له عليها, فإمّا أن يعلم تاريخ كل واحد منهما, أو لا يعلم, إن علم تاريخ كل واحد منهما, فإن كان المتأخر الخاص, فإمّا أن يتأخر عن وقت العمل بالعام, أو عن وقت الخطاب,فإن تأخر عن وقت العمل بالعام فهاهنا يكون الخاصّ ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العامّ.انتهى.

L175 “When a general expression in the Book or Sunnah is accompanied by a particular expression requiring the exclusion of some of its members from its ruling, either the date of each is known or it is not. If both dates are known and the particular is later, it either follows the time of acting upon the general or the time of its utterance. If it follows the time of acting upon the general, the particular abrogates the ruling for those members of the general which it encompasses.” End of quotation.

قلت: قوله “ خاصّ يقتضي إخراج بعض أفراد العامّ من الحكم الذي حكم له عليها”, هي العلامة بأن العام عارض الخاص,

L176 I say: “requiring the exclusion of some of its members from its ruling” marks the conflict between general and particular.

ثم قال:

L177 He then says:

و إن تأخر عن وقت الخطاب بالعامّ دون وقت العمل به, ففي ذلك خلاف مبني على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب, فمن جوّزه جعل الخاص بيانا للعامّ, و قضى به عليه, و من منعه حكم بنسخ العامّ في القدر الذي عارضه فيه الخاصّ.انتهى.

L178 “If it follows the utterance of the general but precedes its implementation, disagreement depends upon whether explanation may be delayed beyond the time of the address. Those who allow this make the particular an explanation governing the general; those who prohibit it consider it abrogation of the general to the extent of the conflict.” End of quotation.

قلت:إلا أنه في هذه الحالة(أي تأخر الخاص عن العام) فسمّه بيانا أو نسخا, فهذا لا يؤدي إلى خلاف في تطبيق المسائل, لأنه حتما سيبنى العام على الخاص.

L179 I say: in this situation, where the particular follows the general, calling

[6] **Translator’s note (L171):** The source says “the particular in light of the general” here; the surrounding discussion concerns specification of the general. Its wording is retained.

it explanation or abrogation produces no disagreement in application. The general must necessarily be read in light of the particular.

أمّا البرهان على أن إن تأخر الخاصّ عن وقت العمل بالعام فهاهنا يكون الخاصّ ناسخا لذلك القدر الذي تناوله من أفراد العامّ:فإنّ المسلم لمّا سمع الخطاب العام الوارد من الكتاب و السنة في عصر النبوة, لزمه أن يمتثل لذلك الخطاب, و كان مطيعا بذلك, و من أنكر هذا و رأى أن المسلم إذا سمع الخطاب العام في عصر النّبوة لزمه أن يتوقف حتى يأتي ما يخصّص ذلك العام, يلزمه أن يقول أن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لم يلزمهم الامتثال لما جاء به رسول الله صلى الله عليه و سلم حتى يتوفاه الله عز و جلّ فيكونوا على يقين من عدم تخصيص ذلك العام.

L180 The proof that a particular following implementation of a general expression abrogates the ruling for the members it encompasses is this: when a Muslim heard a general address from the Book or Sunnah in the prophetic age, he had to obey it and was obedient in doing so. Whoever denies this, claiming that he had to suspend action until something specified the general, must say that the Companions were not obliged to obey the Messenger until Allah took him in death, when they could be certain that the general expression would not be specified.

و لمّا كان المسلم طائعا لربه عز و جلّ عند امتثاله للخطاب العام,و عاصيا له عندما سمع و عصى, وجب عليه أن يمتثل لخطاب ربه عز و جل إذا خصّص بعض ما كان طائعا بإتيانه,فالذي كان واجبا على المسلم أن يقول عليه أنه حرّمه الله عز و جل, أصبح واجبا عليه أن يقول عليه أحله الله عز و جلّ, و الذي كان واجبا على المسلم أن يقول عليه أنه أحلّه الله عز و جل أصبح واجبا عليه أن يقول عليه أنه حرّمه الله عزّ و جلّ ,و هذا لا يكون إلّا في شيئ نسخ الله عز و جلّ حكمه.

L181 Since the Muslim obeyed his Lord by complying with the general address and disobeyed Him by hearing and refusing, he must likewise obey when his Lord's address exempts some things whose performance had constituted obedience. Something he had to declare forbidden by Allah must now be declared permitted; and something he had to declare permitted must now be declared forbidden. This occurs only when Allah abrogates its ruling.

ثمّ قال: فإن تأخر العامّ عن وقت العمل بالخاصّ, فعند الشافعية يبنى العامّ على الخاصّ, لأنّما تناوله الخاصّ متيقن,و ما تناوله العامّ ظاهر مظنون , و المتيقن أولى.

L182 He then says: "If the general follows the time of implementing the particular, the Shafiis read it in light of the particular: what the particular encompasses is certain, while what the general encompasses is apparently indicated and conjectural. Certainty takes precedence."

و ذهب أبو حنيفة, و أكثر أصحابه, و القاضي عبد الجبّار, إلى أنّ العامّ المتأخر ناسخ للخاصّ المتقدم...إلى أن قال :و الحق في هذه الصورة البناء.انتهى

L183 "Abu Hanifah, most of his companions and Judge Abd al-Jabbar hold that the later general expression abrogates the earlier particular…" He eventually says: "The correct position here is reading the general in light of the particular." End of quotation.

قلت:و الحقّ (في اعتقادي) إلى أنّ العامّ المتأخر ناسخ للخاصّ,

L184 I say: the correct position, as I believe, is that the later general expression

abrogates the particular.

If Allah forbids something encompassing specified members, then wishes to forbid every member of the genus containing those originally specified, He uses a general expression. One cannot then say that He did not intend generality.

He then says:

"If the general follows the utterance of the particular but precedes its implementation, the same disagreement over construction and abrogation applies. Those who prohibit abrogation before implementation becomes due, such as Judge Abd al-Jabbar, cannot interpret it as abrogation. They must read one in light of the other or acknowledge conflict where the two are incompatible." End of quotation.

Among Ibn Hazm's applications of this approach is the question of blood and flowing blood.

Allah says: "Carrion, blood and swine's flesh are forbidden to you."[7][8]

He also says: "Say: I find nothing in what has been revealed to me forbidden for an eater to eat, except carrion or flowing blood…"[9][10]

Ibn Hazm says in Al-Muhalla, issue 124:

"Some distinguish flowing from non-flowing blood, invoking His words, 'or flowing blood.' Yet He also says, 'Carrion, blood and swine's flesh are forbidden to you,' making every blood and every carrion general. This is additional legislation beyond the other verse." End of quotation.

فالله عز و جلّ إذا حرم شيئا يندرج تحته أفرادا معينين, ثم أراد أن يحرم كل أفراد ما يندرج تحت جنس المعينين في التحريم الأول, أتى بصيغة العموم ,فحينئذ لا يقال أن الله عز و جل لم يقصد العموم.

ثمّ قال:

و إن تأخّر العامّ عن وقت الخطاب بالخاصّ, لكنّه قبل وقت العمل به, فحكمه حكم الذي قبله في البناء, و النسخ, إلّا على رأي من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور العمل به, كالقاضي عبد الجبار, فإنّه لا يمكنه الحمل على النسخ , فتعين عليه البناء أو التعارض, فيما تنافيا فيه.انتهى.

و من الأمثلة التي طبقا ابن حزم على هذا الوجه,مسألة الدم و الدم المسفوح,

قال الله عز و جلّ:"حرّمت عليكم الميتة و الدّم و لحم الخنزير"3

و قال الله عز و جلّ:"قل لا أجد في ما أوحي إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا.."4

قال ابن حزم في المحلّى مسألة 124:

و فرّق بعضهم بين الدم المسفوح و غير المسفوح, و تعلّقوا بقوله تعالى"أو دما مسفوحا" و قد قال تعالى:"حرّمت عليكم الميتة و الدّم و لحم الخنزير", فعمّ تعالى كلّ دم و كلّ ميتة, فكان هذا شرعا زائدا على الآية الأخرى. انتهى.

[7] **Author's note 3:** 3. Al-Maidah, verse 3.

3-المائدة(3).

[8] **Qur'an references (L189):** Qur'an 5:3 (Al-Ma'idah).

[9] **Author's note 4:** 4. Al-Anam, verse 145.

4- الأنعام(145).

[10] **Qur'an references (L190):** Qur'an 6:145 (Al-An'am).

In issue 988, in the Book of Lawful and Forbidden Foods, he says:

“No blood may be eaten or used, whether flowing or otherwise, except musk alone.” End of quotation.

After mentioning the proof of those who forbid only flowing blood, he says:

“Their inference is misplaced. The verse they invoke is in al-Anam, a Meccan surah, whereas the verse we recited is in al-Maidah, a Medinan surah among the last revealed. Early in Mecca flowing blood was forbidden; later in Medina all blood was forbidden comprehensively. Whoever forbids only flowing blood permits what Allah forbids in the other verse. Whoever forbids blood comprehensively acts upon both verses.” End of quotation.

I say: Ibn Hazm thus acted upon generality after knowing that al-Maidah’s verse followed al-Anam’s.

Yet he contradicted himself when discussing this in Precision. Among situations thought to involve textual conflict, he mentions one text imposing some of what another imposes, or prohibiting some of what another prohibits. He places this question there, saying:

“Some thought His words, ‘or flowing blood,’ contradicted, ‘Carrion and blood are forbidden to you.’ That is not so, as explained: none of the texts mentioned prohibits what is in the other… Nor does His prohibition of flowing blood state that other blood is lawful. Rather, all is forbidden by the other verse.” End of quotation.

I say: but “Say: I find nothing in what has been revealed…” does state that blood other than flowing blood is lawful, conflicting with His general

و قال مسألة 988 كتاب ما يحلّ أكله و ما يحرم أكله:

و لا يحل أكل شيء من الدم و لا استعماله – مسفوحا كان أو غير مسفوح – إلا المسك وحده. انتهى

ثمّ قال بعد أن ذكر دليل من حرّم الدم المسفوح فقط:

و هذا استدلال منهم موضوع في غير موضعه, لأن الآية التي احتجّوا بها في سورة الأنعام و هي مكّية, و الآية التي تلونا نحن في سورة المائدة و هي مدنية من آخر ما أنزل فحرّم في أول الأيام بمكّة الدم المسفوح ثم حرّم بالمدينة الدم كلّه جملة عموما, فمن لم يحرّم إلا المسفوح وحده فقد أحلّ ما حرّم الله تعالى في الآية الأخرى و من حرّم الدم جملة فقد أخذ بالآيتين جميعا. انتهى.

قلت : فابن حزم عمل بالعموم بعد أن كان له علم بأن آية المائدة تأخرت عن آية الأنعام.

رغم أنه تعارض في هذه المسألة عندما ذكرها في الإحكام , فعندما ذكر ابن حزم المسائل التي يظن أنها من التعارض, ذكر وجها و هو أن يكون أحد النصين موجبا بعض ما أوجبه النص الآخر أو حاظرا بعض ما حظره النص الآخر ,فأدخل هذه المسألة في هذا الوجه فقال:

و ظن قوم أن قوله تعالى“أو دما مسفوحا” معارضا لقوله عز و جل“حرمت عليكم الميتة و الدم” و ليس كذلك على ما قدمنا من قبل لأنه ليس في شيء من النصوص التي ذكرنا نهي عما في الآخر....و لا في تحريمه تعالى الدم المسفوح إخبار بأن ما عدا المسفوح حلال, بل هو كله حرام بالآية الأخرى.انتهى.

prohibition. Without abrogation, the expression containing fewer meanings would have to be excepted from the more comprehensive one.[11][12]

L201 Even without knowing the verses' revelation dates, we could identify the earlier and later. The verse in al-Anam indicates that things other than carrion, flowing blood, swine's flesh and what is dedicated to other than Allah are not forbidden. Al-Maidah forbids carrion, blood, swine's flesh, what is dedicated to other than Allah, animals killed by strangling, beating, falling, goring or predators, and so forth.

L202 We therefore face one situation Ibn Hazm mentions in his section on alleged textual conflicts: one text prohibits everything permitted in another, or one imposes what the other entirely removes.

L203 Ibn Hazm says: "In this kind, we must examine which text agrees with our position had neither arrived, leave that one and adopt the other." End of quotation.

L204 He eventually says: "We know with decisive certainty that the text differing from the previously established default is the abrogating text, without doubt or uncertainty before Allah." End of quotation.

L205 Thus one text—al-Maidah's verse—prohibits things, such as what predators have eaten, permitted in the other, al-Anam's verse.

L206 We must therefore examine which text agrees with our position had neither arrived, leave it and adopt the other.

L207 The text agreeing with that position is the one denying prohibition of ani-

قلت:بل قوله عز و جل"قل لا أجد في ما أوحي ..."الآية,إخبار بأن ما عدا المسفوح حلال, فتعارض مع تحريمه العام للدم, ولولا النسخ لكان الواجب أن يستثنى الأقل معاني من الأكثر.

و حتى لو لم يعلم تاريخ نزول الآيتين لكان بالإمكان أن نعرف المتقدم و المتأخر فآية الأنعام تدل على عدم حرمة غير الميتة و الدم المسفوح و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله, أمّا آية المائدة , ففيها حرمة الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله, و المنخنقة و الموقوذة و المتردية و النطيحة و ما أكل السبع ..

فهنا نحن في أحد الوجوه التي ذكرها ابن حزم في فصل في ما ادعاه قوم من تعارض النصوص: و هي أن يكون أحد النصين حاظرا لما أبيح في النص الآخر بأسره, أو يكون أحدهما موجبا و الآخر مسقطا لما وجب في هذا النص بأسره

قال ابن حزم:فالواجب في هذا النوع أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منهما فنتركه و نأخذ بالآخر انتهى.

إلى أن قال: و نحن على يقين مقطوع به من أن المخالف لمعهود الأصل هو الناسخ لا شك و لا مرية عند الله تعالى.انتهى

فإذا نحن أمام حالة بحيث أحد النصين(و هي آية المائدة) حاظرا(من تحريم ما أكل السبع..) لما أبيح في النص الآخر(آية الأنعام),

و بالتالي الواجب أن ننظر إلى النص الموافق لما كنّا عليه لو لم يرد واحد منهما فنتركه و نأخذ بالآخر,

و النص الموافق لما كنّا عليه لو لم يرد واحد منهما,هو الذي فيه نفي الحرمة عن ما أكل السبع و الموقوذة و...و هي آية الأنعام,و كان النص الآخر هو المخالف لمعهود الأصل فهو الناسخ, فوجب الأخذ به,فإذا أخذنا به أخذنا بحرمة عموم الدّم.

[11] **Translator's note (L200):** This is the author's explicit criticism of Ibn Hazm. It is not harmonised with the different statement quoted from Precision.

[12] **Qur'an references (L200):** Qur'an 6:145 (Al-An'am).

mals eaten by predators, killed by beating and so forth: al-Anam's verse. The other text differs from the established default and therefore abrogates it. We must adopt it, thereby adopting the prohibition of blood generally.

L208 Had al-Maidah mentioned only carrion, blood, swine's flesh and what is dedicated to other than Allah, with their sequence unknown, the prohibition would have had to be restricted to flowing blood.

L209 Such is the case when the earlier and later are known. Where their dates are unknown, al-Shawkani says: "The correct position, from which one should not depart when the sequence is unknown, is reading one in light of the other." End of quotation. He also says: "Reconciling the evidence wherever possible is obligatory. With the sequence unknown, reconciliation is possible only by reading one in light of the other." End of quotation. This is correct, if Allah wills.

L210 Whoever acts upon the general disobeys the other text; whoever acts upon the particular while disregarding the general's ruling disobeys the general text. The only remaining course is to give effect to every text.

L211 In conclusion, where there is conflict, the general must be read in light of the particular unless the general is known to follow the particular—at least its implementation—in which case the general governs.

L212 Scholars of legal theory describe several situations for reading the unqualified in light of the qualified:

L213 1. Different occasions and different rulings.

L214 Their example is the Almighty's words, "The male thief and female thief: cut off their hands," and, "Wash your faces and your arms up to the elbows." The word for hands or arms is unqualified in the first verse and qualified in the second.[13][14][15]

أمّا لو كانت آية المائدة لم تذكر إلا تحريم الميتة و الدم و لحم الخنزير و ما أهل لغير الله, و لم يعلم المتقدم و المتأخر, لكان الواجب تخصيص التحريم بالدم المسفوح.

فهكذا ما كان المتأخر و المتقدم معلوما. أما ما كانا مجهولا التاريخ, قال الشوكاني: و الحقّ الذي لا ينبغي العدول عنه في صورة الجهل البناء.انتهى و قال:و الجمع بين الأدلة ما أمكن هو الواجب, و لا يمكن الجمع مع الجهل إلا البناء.انتهى. و هذا هو الحق إن شاء الله عز و جل.

فمن أخذ بالعام فقد عصى النّص الآخر, و من أخذ بالخاص و تجاهل حكم العام كان عاصيا لما جاء به النص العام, فلم يبق إلا إعمال كل النصوص.

فالخلاصة عند التعارض :يجب بناء العام على الخاص إلا أن يعلم أن العام متأخر عن الخاص(على الأقل متأخر عن العمل به), فيعمل حينئذ بالعامّ.

و حمل المطلق على المقيد له أحوال ذكرها الأصوليون:

1. اختلاف السبب و اختلاف الحكم :

و مثلوها بقوله عز و جل"و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما"5,و قوله عز و جل"فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق"6, فلفظة الأيدي جاءت في الآية الأولى مطلقة و في الثانية مقيدة,

[13] **Author's note 5:** 5. Al-Maidah, verse 38.
5-المائدة(38).
[14] **Author's note 6:** 6. Al-Maidah, verse 6.
6-المائدة(6).
[15] **Qur'an references (L214):** Qur'an 5:38 (Al-Ma'idah); Qur'an 5:6 (Al-Ma'idah).

L215 The ruling is cutting in the first, washing in the second. The occasion is theft in the first, intending prayer in the second.

و الحكم هو القطع في الأولى و الغسل في الثانية,و السبب هو السرقة في الأولى و إرادة الصلاة في الثانية.

L216 There is no doubt—indeed, one cannot conceive of anyone claiming otherwise—that the unqualified is not read in light of the qualified here.

لا شكّ , بل لا يتصور أن يوجد من يقول بحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة.

L217 Moreover, the verses do not conflict. There is no conflict whatsoever in this category of differing occasions and rulings: acting upon the first text's generality does not prevent acting upon the other.

إضافة إلى هذا , لا يوجد تعارض بين الآيتين , و لا يوجد في هذا الوجه (اختلاف السبب و اختلاف الحكم)تعارض ألبتة.فالإتيان بعموم النص الأول لا يمنع من الإتيان بما تضمنه النص الآخر.

L218 2. Different occasions but the same ruling. Their example is expiation for zihar in His words, "Free a slave before touching one another," and expiation for killing in His words, "Free a believing slave."[16][17][18]

2. اختلاف السبب و اتحاد الحكم : و مثلوها بكفارة الظهار في قوله عز و جل:"فتحرير رقبة من قبل أن يتماسّا"7, و كفارة القتل في قوله عز و جل:"فتحرير رقبة مؤمنة"8.

L219 In my view this belongs with the first category: differing occasions. The occasion attached to the first ruling differs from that attached to the second.

و هذه الحالة في نظري تندرج تحت الأولى أي قسم واحد, و هو اختلاف السبب, فالسبب الذي تعلق به الحكم الأول غير السبب الذي تعلق به الحكم الثاني

L220 Someone saying, "When you travel to Mecca, obtain a means of transport that flies," does not qualify the means of transport in, "When you go to school, obtain a means of transport."

فقول أحدهم:"إذا سافرت إلى مكة فاجعل و سيلة نقل تحلق في الجو لك "ليس تقييدا لوسيلة النقل التي في قول أحدهم:" إذا تنقلت إلى المدرسة فاجعل وسيلة نقل لك".

L221 Moreover, the verses do not conflict. There is no conflict whatsoever where occasions differ but rulings agree: acting upon the first text's generality does not prevent acting upon the other.

إضافة إلى هذا , لا يوجد تعارض بين الآيتين , و لا يوجد في هذا الوجه (اختلاف السبب و اتحاد الحكم)تعارض ألبتة.فالإتيان بعموم النص الأول لا يمنع من الإتيان بما تضمنه النص الآخر.

L222 Thus Ibn Hazm did not distinguish an unbelieving slave from a believing one in expiation for zihar.

و لهذا لم يخصّ ابن حزم رقبة كافرة من مؤمنة في كفارة الظهار

[16] **Author's note 7:** 7. Al-Mujadilah, verse 3.
7-المجادلة(3).
[17] **Author's note 8:** 8. Al-Nisa', verse 92.
8-النساء(92).
[18] **Qur'an references (L218):** Qur'an 58:3 (Al-Mujadila); Qur'an 4:92 (An-Nisa).

L223 Discussing someone who pronounces zihar against his wife, issue 1894, Ibn Hazm says:

L224 “He required freeing a slave, without distinguishing unbeliever from believer, defective from sound, male from female, or adult from child.”

L225 In issue 2022 he says: “If an adult, sane Muslim or protected non-Muslim accidentally kills a Muslim, blood money is owed by the killer’s aqilah—his clan and tribe—and the killer himself, if an adult, sane Muslim, must unquestionably free a believing slave.” End of quotation.

L226 3. The same occasion but different rulings.

L227 The ruling’s form differs, so the general is not specified nor the unqualified read in light of the qualified.

L228 Would someone saying, “If you see Zayd, kiss his cheeks,” qualify the face mentioned in, “If you see Zayd, splash water on his face”?

L229 Moreover, there is no conflict whatsoever where the occasion agrees but rulings differ: acting upon the first text’s generality does not prevent acting upon the other.

L230 4. The same occasion and the same ruling. An example is His words, “The male thief and female thief: cut off their hands,” and the Prophet’s saying, may Allah bless him and grant him peace, “A thief’s hand is not cut off except for a quarter-dinar or more.”[19][20][21][22]

L231 Here the unqualified must be read in light of the qualified. Acting upon

قال ابن حزم في من ظاهر امرأته مسألة 1894:

و أوجب عتق الرقبة, و لم يخصّ كافرة من مؤمنة و لا معيبة من صحيحة, و لا ذكرا من أنثى, و لا كبيرا من صغير.

و قال في مسألة 2022: و إن قتل المسلم أو الذمّي –البالغان العاقلان- مسلما خطأ, فالدية واجبة على عاقلة القاتل – و هي عشيرته و قبيلته, و على القاتل في نفسه- إن كان بالغا عاقلا مسلما: عتق رقبة مؤمنة و لا بدّ.انتهى.

3. اتحاد السبب و اختلاف الحكم:

فصورة الحكم مختلفة , فلا يخص العام و لا يحمل المطلق على المقيد,

أترى إن قال أحدهم“إن رأيت زيدا فقبله في خديه”كان ذلك تقييد للوجه المذكور في قول أحدهم:“إن رأيت زيدا فارم الماء على وجهه”؟

إضافة إلى هذا , لا يوجد تعارض في هذا الوجه (اتحاد السبب و اختلاف الحكم)تعارض ألبتة.فالإتيان بعموم النص الأول لا يمنع من الإتيان بما تضمنه النص الآخر.

4. اتحاد السبب و اتحاد الحكم: و مثال ذلك: قوله عز و جل: “و السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما ”9 و قوله صلى الله عليه و سلم“” لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا“10

وجب هنا حمل المطلق على المقيد,و لو عملنا بالعموم لكنّا عصينا النص الآخر, و هذا لا يجوز إن لم نتيقن من النسخ.

[19] **Author’s note 9:** 9. Al-Maidah, verse 38.
9-المائدة(38).

[20] **Author’s note 10:** 10. Sahih Muslim 1684; Sahih al-Bukhari 6789.
10- صحيح مسلم(1684),صحيح البخاري(6789).

[21] **Hadith references (L230):** Sahih Muslim 1684a (author’s printed reference); Sahih al-Bukhari 6789 (author’s printed reference).

[22] **Qur’an references (L230):** Qur’an 5:38 (Al-Ma’idah).

the generality would disobey the other text, which is impermissible without certainty of abrogation.

L232 In Al-Muhalla, issue 2281, Ibn Hazm mentions the verse and texts specifying no minimum value for cutting, then says: "These mutually reinforcing, successive and widely transmitted texts accord with the Quranic text through which Allah acquainted us with His intention. We therefore examined whether the Sunnah specifies anything within them and found the report mentioned…" End of quotation.

L233 He cites the Prophet's saying, "A thief's hand is not cut off except for a quarter-dinar or more," then says: "This report exempts gold from the verse's comprehensive wording and the general texts previously mentioned. All must be followed, and gold excepted from other things: the hand is cut off only for a quarter-dinar by Meccan weight or more, not less than that specifically in gold…" End of quotation.

L234 Observation

L235 Ibn Hazm's rule of excepting what contains fewer meanings from what contains more belongs here. In Precision, in the section on alleged textual conflicts, he says:

L236 "Such is Allah's comprehensive command to cut off the male and female thief's hand alongside the Prophet's saying, 'There is no cutting except for a quarter-dinar or more.' Whoever steals less than a quarter-dinar must therefore be excepted; stealing anything else remains subject to cutting. Likewise His prohibition concerning nursing mothers, alongside, 'One suckling or two do not establish prohibition,' and the abrogation of ten prohibitory sucklings by five. Fewer than five sucklings must be excepted, while five or more remain prohibitory." End of quotation.[23][24]

ذكر ابن حزم في المحلى مسألة 2281: فذكر قوله عز و جل و النصوص التي لا حد فيها ما يجب فيه القطع, ثم قال: فكانت هذه النصوص المتواترة المتظاهرة المترادفة موافقة لنص القرآن الذي به عرفنا الله تعالى مراده منا, فنظرنا هل نجد في السنة تخصيصا لشيء من هذه النصوص؟ فوجدنا الخبر الذي ذكرناه...انتهى

و ذكر قوله صلى الله عليه و سلم" لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا" ثم قال: نخرج الذهب بهذا الخبر عن جملة الآية و عن عموم النصوص التي ذكرنا قبل و وجب الأخذ بكل ذلك و أن يستثنى الذهب من سائر الأشياء,فلا تقطع اليد إلا في ربع دينار بوزن مكة فصاعدا و لا تقطع في أقل من ذلك من الذهب خاصة...انتهى.

ملاحظة:

استعمال ابن حزم قاعدة استثناء الأقل معاني من الأكثر يندرج تحت هذا الباب, فقال في الإحكام فصل في ما ادعاه قوم من تعارض النصوص:

و مثل ما أمر الله عز و جل بقطع السارق و السارقة جملة. مع قوله عليه السلام:"لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا"فوجب استثناء سارق أقل من ربع دينار من القطع, و بقي سارق ما عدا ذلك على وجوب القطع عليه, و كذلك تحريمه تعالى أمهات الرضاعة, مع قوله صلى الله عليه و سلم :"لا تحرم الرضعة و لا الرضعتان"11, و نسخ العشر المحرمات بالخمس المحرمات, فوجب استثناء ما دون الخمس رضعات من التحريم,و يبقى الخمس فصاعدا على التحريم. انتهى.

إلا أنه تعارض بعد ذلك -مع ما تقدم عنه في مسألة الدم و الدم المسفوح و ما ذكره في المحلى – عندما قال : و لا نبالي في هذا الوجه (أي أن يكون أحدهما أقل معاني من الآخر) كما نعلم أي النصين ورد أولا أو لم نعلم ذلك, وسواء كان الأكثر معاني ورد

[23] **Author's note 11:** 11. Sahih Muslim 1451; Sunan Ibn Majah 1940.
11-صحيح مسلم (1451),سنن ابن ماجة(1940).

[24] **Hadith references (L236):** Sahih Muslim 1451a (author's printed reference); Sunan Ibn Majah 1940 (author's printed reference).

أولا,أو ورد آخرا كل ذلك سواء, و لا يترك واحد منهما للآخر, و لكن يستعملان معا كما ذكرنا.انتهى.

ففي المحلى عندما علم أن تحريم الدم ناسخ لتحريم الدم المسفوح , لم يستعمل قاعدة استثناء أقل المعاني من الأكثر, بل عمل بالعموم.

الحالة الثانية: إن لم يعارضه:

ففي هذه الحالة تستعمل كل النصوص, لأن ليس في النص الخاص ما يخرج بعض أفراد العام عن الحكم,

و هذا الذي ذكره ابن حزم في الإحكام عندما بين الأوجه التي ادعى فيها قوم تعارض النصوص, و من هذه الأوجه :أن يكون أحد النصين موجبا بعض ما أوجبه النصّ الآخر أو حاظرا بعض ما حظره النص الآخر .

فقال ابن حزم:

مثل نهيه عليه السلام أن يزني أحدنا بحليلة جاره12 مع عموم قوله تعالى"و لا تقربوا الزنى"13, فليس ذكره عليه السلام امرأة الجار معارضا لعموم النهي عن الزنى, بل هو بعضه. انتهى.

و هذا ما استعمله ابن حزم أيضا في مسألة التيمم بالتراب و الأرض

L237 Yet he then contradicts the foregoing discussion of blood and flowing blood, and his statement in Al-Muhalla, saying: "In this category"—where one text contains fewer meanings than the other—"we do not care whether we know which text came first. Whether the more comprehensive came first or last makes no difference. Neither is abandoned for the other; both are applied as explained." End of quotation.

L238 In Al-Muhalla, however, knowing that the prohibition of blood abrogated the prohibition of flowing blood, he did not apply the rule of excepting the less comprehensive from the more comprehensive, but acted upon generality.

L239 Second Situation If They Do Not Conflict

L240 Here every text is applied, because nothing in the particular text excludes any members of the general from its ruling.

L241 This is what Ibn Hazm mentions in Precision when explaining alleged forms of textual conflict, including one text imposing some of what another imposes, or prohibiting some of what another prohibits.

L242 Ibn Hazm says:

L243 "Such is the Prophet's prohibition of a man committing adultery with his neighbour's wife, alongside the general words, 'Do not approach fornication.' Mentioning the neighbour's wife does not conflict with the general prohibition: it is part of it." End of quotation.[25][26][27][28]

L244 Ibn Hazm also applies this to dry purification with soil and earth.

[25] **Author's note 12:** 12. Sunan Abi Dawud 2310; Sahih Muslim 86; Sahih al-Bukhari 4477.

12- سنن أبي داود(2310),صحيح مسلم(86),صحيح البخاري(4477).

[26] **Author's note 13:** 13. Al-Isra', verse 32.

13- الإسراء(32).

[27] **Hadith references (L243):** Sunan Abi Dawud 2310 (author's printed reference); Sahih Muslim 86a (author's printed reference); Sahih al-Bukhari 4477 (author's printed reference).

[28] **Qur'an references (L243):** Qur'an 17:32 (Al-Isra).

فلقد ذكر في المحلى في مسألة 252 أن التيمم لا يجوز إلا بالتراب أو الأرض, و ردّ على الذين خصّصوا ذلك بالتراب فقط لحديث حذيفة" و جعلت تربتها لنا طهورا"14, فقال:

و هذا خطأ, لأنه دعوى بلا برهان, و ما كان هكذا فهو باطل, قال عزّ و جلّ"قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين", بل كلّ ما قال عزّ و جلّ و رسول الله صلى الله عليه و سلم فهو حقّ, فقال الله عز و جل "صعيدا طيبا"15, و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم"الأرض مسجد و طهور"16, و قال عليه السلام:"الأرض مسجد و تربتها طهور", فكلّ ذلك حق و كلّ ذلك مأخوذ به,و كلّ ذلك لا يحلّ ترك شيء منه لشيء آخر , فالتراب كله طهور, و الأرض كلها طهور و الصّعيد كلّه طهور, و الآية و حديث جابر في عموم الأرض زائد حكما على حديث حذيفة في الاقتصار على التربة, فالأخذ بالزائد واجب, و لا يمنع ذلك من الأخذ بحديث حذيفة, و في الاقتصار على ما في حديث حذيفة مخالفة للقرآن و لما في حديث جابر, و هذا لا يحل, و بالله تعالى التوفيق.انتهى.

زيادة الثقة و علاقته بالعام و التخصيص:

و الزيادة المقصودة هي الزيادة في اللفظ.

زيادة الثقة مقبولة, و لا يعني هذا أن الحكم للزيادة,بل يعني أننا نقبلها لتدخل في النصوص التي تبنى عليها الأحكام,فلا فرق بين أن: - نقبل بزيادة لفظة "مسفوحا" في قوله عز و جل" قل لا أجد في ما أوحي إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا.", و رغم هذا كان الحكم للناسخ في قوله عز و جل" حرّمت عليكم الميتة و الدّم و لحم الخنزير". و بين أن: - نقبل بزيادة الثقة الذي جاء بإيجاب زكاة سائمة الغنم17, و لا ننكرها, و رغم هذا الحكم في السائمة و غيرها18.

L245 In Al-Muhalla, issue 252, he states that tayammum is permissible only with soil or earth. Replying to those restricting it to soil alone because of Hudhayfah's report, "Its soil was made a means of purification for us," he says:[29][30]

L246 "This is mistaken: it is an assertion without proof, and thus false. The Almighty says, 'Bring your proof, if you are truthful.' Everything Allah and His Messenger say is true. Allah says, 'Clean earth'; the Messenger says, 'The earth is a mosque and a means of purification,' and, 'The earth is a mosque and its soil a means of purification.' All is true and must be followed; none may be abandoned for another. All soil is purifying, all earth is purifying, and all said is purifying. The verse and Jabir's report concerning earth generally add a ruling beyond Hudhayfah's report restricted to soil. Adopting the additional ruling is obligatory and does not prevent following Hudhayfah's report. Restricting oneself to Hudhayfah's report contradicts the Quran and Jabir's report, which is unlawful. Success is through Allah." End of quotation.[31][32][33][34]

L247 A Reliable Narrator's Addition and Its Relation to Generality and Specification

L248 The addition meant here is additional wording.

L249 A reliable narrator's addition is accepted. This does not mean the addition

[29] **Author's note 14:** 14. Sunan al-Daraqutni 658; Sahih Muslim 522.
14- سنن الدارقطني(658), صحيح مسلم(522).

[30] **Hadith references (L245):** Sahih Muslim 522a (author's printed reference).

[31] **Author's note 15:** 15. Al-Maidah, verse 6.
15- المائدة(6).

[32] **Author's note 16:** 16. Sahih Muslim 523, from Jabir; also 521.
16- صحيح مسلم(523 من حديث جابر, 521).

[33] **Hadith references (L246):** Sahih Muslim 523a (author's printed reference).

[34] **Qur'an references (L246):** Qur'an 2:111 (Al-Baqarah); Qur'an 27:64 (An-Naml); Qur'an 5:6 (Al-Ma'idah).

determines the ruling; it means we accept it among the texts upon which rulings are built. There is no difference between accepting the additional word “flowing” in, “Say: I find nothing in what has been revealed to me forbidden for an eater except carrion or flowing blood…” while the ruling nevertheless follows the abrogating words, “Carrion, blood and swine’s flesh are forbidden to you”; and accepting, without denying it, a reliable narrator’s addition requiring zakat upon grazing sheep, while the ruling nevertheless encompasses grazing and other sheep.[35][36][37][38]

L250 A reliable narrator’s addition has two kinds:

L251 First Kind A single origin: when there is one event, the fuller account governs. This is what Ibn Hazm did concerning intercourse with one’s wife during a Ramadan day. He cites Abu Hurayrah’s report establishing expiation for intercourse: a man came to the Messenger and mentioned having intercourse with his wife in Ramadan, and the Prophet commanded expiation… He eventually says: “He imposed expiation upon nobody other than those mentioned.” Then comes the crucial passage:[39][40]

L252 “If it is asked: why do you not require expiation for anyone unlawfully breaking a Ramadan fast, by whatever means, on the basis of your reports

و زيادة الثقة تكون على قسمين:

1- القسم الأول: اتحاد المخرج:فعندما تكون القصة واحدة, فالحكم لمن فصّل القصة, و هذا الذي فعله ابن حزم في حكم من وطئ امرأته في نهار رمضان: حيث ذكر دليل الكفارة على الواطئ و هو حديث أبي هريرة,حيث جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه و سلم فذكر أنه وقع على امرأته في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالكفارة19....إلى أن قال :فلم يوجب عليه السلام الكفّارة على غير من ذكرنا...ثم قال و هو بيت القصيد:

فإن قيل فلم لم توجبوا الكفّارة على كل من أفطر في رمضان فطرا لم يبح له,بأيّ شيء أفطر؟ بما رويتموه من طريق مالك,وابن جريج و يحي بن سعيد الأنصاريّ, كلّهم عن الزّهري,و من طريق أشهب عن اللّيث عن الزّهري,ثمّ اتّفقوا:عن حميد بن عبد الرحمان عن أبي هريرة أن رجلا أفطر في نهار رمضان ,فأمره رسول الله صلى الله عليه و سلم أن يكفّر بعتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا فقال:ا أجد,فأتى رسول الله صلى الله عليه و سلم بعرق تمر فقال:“خذ هذا فتصدّق به”فقال :يا رسول الله لا أجد أحوج إليه منّي فضحك رسول الله صلى الله عليه و سلم حتّى بدت أنيابه,وقال:“كله”.20

[35] **Author’s note 17:** 17. See Sahih al-Bukhari 1454 and Sunan Abi Dawud 1567, from Abu Bakr.

17-انظر صحيح البخاري(1454),سنن أبي داود(1567) من حديث أبي بكر.

[36] **Author’s note 18:** 18. See Sunan Abi Dawud 1568, from Ibn Umar.

18- انظر سنن أبي داود(1568) من حديث ابن عمر.

[37] **Hadith references (L249):** Sahih al-Bukhari 1454 (author’s printed reference); Sunan Abi Dawud 1567 (author’s printed reference); Sunan Abi Dawud 1568 (author’s printed reference).

[38] **Qur’an references (L249):** Qur’an 6:145 (Al-An’am).

[39] **Author’s note 19:** 19. Sahih Muslim 1111; Sahih al-Bukhari 1936.

19- صحيح مسلم(1111),صحيح البخاري(1936).

[40] **Hadith references (L251):** Sahih Muslim 1111a (author’s printed reference); Sahih al-Bukhari 1936 (author’s printed reference).

through Malik, Ibn Jurayj and Yahya ibn Said al-Ansari, all from al-Zuhri, and through Ashhab from al-Layth from al-Zuhri, agreeing thereafter upon Humayd ibn Abd al-Rahman, from Abu Hurayrah? A man broke his fast during a Ramadan day, and the Messenger commanded expiation by freeing a slave, fasting two consecutive months or feeding sixty needy people. He said: I cannot find it. A basket of dates was brought to the Messenger, who said: Take this and give it in charity. He replied: Messenger of Allah, I know nobody needier than myself. The Messenger laughed until his canine teeth showed and said: Eat it."[41]

L253 "We reply: because it is unquestionably one report about one man and one event. Those mentioned transmitted it from al-Zuhri in abbreviated, summary form; the others previously mentioned transmitted its wording as it happened, as he was asked and as he ruled, making clear that the event concerned intercourse with his wife…" End of his words, may Allah have mercy on him.

L254 Ibn Hazm thus did not adopt generality, because there was one event.

L255 Second Kind Different origins.

L256 Whenever a reliable narrator's addition specifies a general expression or qualifies an unqualified one, we accept it without denying it. The ruling, however, follows the rules for reconciling general and particular: whether the texts conflict and whether their sequence is known.

L257 Where there is conflict—I mean apparent conflict:

L258 If the reliable narrator's addition is later, or the sequence is unknown, the ruling belongs to the addition alone.

L259 If the addition is earlier, the other text governs.

L260 Where there is no conflict, every text is applied. The ruling therefore fol-

[41] **Author's note 20:** 20. Malik's Muwatta 718.
20- موطأ مالك(718).

قلنا:لأنّه خبر واحد عن رجل واحد,في قصّة واحدة,بلا شكّ,فرواه من ذكرنا عن الزّهري مجملا مختصرا,و رواه الآخرون الذي ذكرنا قبل و أتوا بلفظ الخبر كما وقع,وكما سئل عليه السلام , وكما أفتى,و بيّنوا فيه أنّ تلك القضيّة إنّما كانت وطئا لامرأته....انتهى كلامه رحمه الله تعالى انتهى.

فابن حزم لم يأخذ بالعموم , لأنها قصة واحدة.

2- القسم الثاني: اختلاف المخرج:

متى كانت زيادة الثقة تخصّص عموما أو تقيد مطلقا, فإن الزيادة تقبل و لا ننكرها,أما الحكم فإنه يكون تبعا لما جاء في قواعد الجمع بين العموم و الخصوص من حيث تعارض النصين و علمنا بالمتقدم و المتأخر,

* فعند التعارض(أقصد ما يبدو أنه تعارض):

- إذا كانت زيادة الثقة متأخرة أو لم يعلم المتقدم و المتاخر, كان الحكم للزيادة و فقط.

- و إن كانت الزيادة متقدمة , كان الحكم للنص الآخر.

* أما عند عدم وجود تعارض:فتستعمل كل النصوص,و بالتالي يكون الحكم للمعنى الزائد و ليس للفظة الزائدة, و هذا ما ذكره ابن حزم في كتابه الإحكام فصل زيادة العدل:

lows the additional meaning, not the additional wording. Ibn Hazm says in Precision, in the section on an upright narrator's addition:

L261 "If the additional word reduces the meaning's scope, the ruling belongs to the additional meaning, not the additional word. The additional meaning is generality: that is the true addition, the additional ruling, the incoming legislation and new command." End of quotation.

L262 Ibn Hazm's statement belongs to this situation—absence of conflict—not to one involving conflict.

L263 If someone tells you, "I forbid you only to write with a ballpoint pen," then says, "I forbid you only to write with a red ballpoint pen," or both commands reach you together, the first prohibits writing with a blue pen, while the second permits writing with a blue pen. Conflict appears, so the second command must govern. The additional word determines the ruling although it reduces the meaning's scope.

L264 But if someone says, "Do not write with a pen," and also, "Do not write with a red pen," the first prohibits writing with a red pen and every pen; the second prohibits writing with a red pen and contains no prohibition concerning other pens. There is no conflict. Here the additional meaning governs, not the additional word, because the text with additional wording does not prevent following the text with less wording.

L265 Ibn Hazm applies this to someone owning one hundred and twenty sheep and part of a sheep: he owes two sheep, based upon Abu Bakr's report, "If they exceed one hundred and twenty, up to two hundred, two sheep are due,"

فإن كانت اللفظة الزائدة ناقصة من المعنى, فالحكم للمعنى الزائد لا للفظة الزيادة, لأنّ زيادة المعنى هو العموم, و هو الزيادة حينئذ على الحقيقة و هو الحكم الزائد و الشرع الوارد و الأمر الحادث.انتهى.

و ما ذكره ابن حزم يدخل تحت هذا النوع(أي عند عدم وجود تعارض),و ليس عند وجود تعارض.

لأن لو قال لك أحدهم" ما أنهاك إلا عن الكتابة بالسيالة " ثم قال لك أيضا "ما أنهاك إلا عن الكتابة بالسيالة الحمراء".أو وصلك الأمران دفعة واحدة فالأمر الأول فيه نهي عن الكتابة بالسيالة الزرقاء و الأمر الثاني فيه إباحة الكتابة بالسيالة الزرقاء فيظهر التعارض,فوجب أن يكون الحكم للأمر الثاني, فالحكم للفظة الزائدة رغم أنها ناقصة من المعنى.

أما لو قال لك أحدهم "لا تكتب بالسيالة " و قال لك أيضا "لا تكتب بالسيالة الحمراء". فالأمر الأول فيه نهي عن الكتابة بالسيالة الحمراء و بكل سيالة و الأمر الثاني فيه نهي عن الكتابة بالسيالة الحمراء.و ليس فيه نهي عن ما عدا ذلك, فلا يوجد تعارض, فهنا كان الحكم للمعنى الزائد لا للفظة الزائدة, لأن النص الذي جاء باللفظة الزائدة لم يمنع من الأخذ بالنص الذي جاء باللفظة الناقصة.

و هذا ما طبّقه ابن حزم في من ملك مائة شاة و عشرين شاة و بعض شاة فعنده فيها شاتان, لحديث أبي بكر رضي الله عنه في قوله"فإن زادت على عشرين و مائة إلى مائتين فشاتان"21, رغم الزيادة في حديث ابن عمر"فإن زادت واحدة فشاتان إلى مائتين"22

despite the additional wording in Ibn Umar's report, "If they increase by one, two sheep are due, up to two hundred."[42][43][44][45]

L266 Ibn Hazm says: "We find both reports agreed that when the sheep increase by one beyond one hundred and twenty or two hundred, the obligation changes. Abu Bakr's report, however, requires that change with any increase beyond one hundred and twenty or two hundred. This is general to every increase, and Ibn Umar's report contains no prohibition of it. Whoever adopts our position follows both reports without contradicting either; whoever disagrees contradicts Abu Bakr's report and specifies it without proof." End of quotation.

L267 Shaykh Ahmad Shakir, may Allah have mercy on him, declared Ibn Hazm mistaken, commenting: "Rather, it is the reverse, since a reliable narrator's addition is accepted and authoritative." End of quotation.

L268 I say: yes, a reliable narrator's addition is accepted and authoritative. Ibn Hazm neither denied this nor rejected the report, but reconciled the accepted texts. The generality therefore governed, as he explained.

قال ابن حزم: فوجدنا الخبرين جميعا متفقين على أنها ان زادت واحدة على مائة و عشرين شاة أو على مائتي شاة فقد انتقلت الفريضة, و وجدنا حديث أبي بكر يوجب انتقال الفريضة بالزيادة على المائة و عشرين و على المائتين, فكان هذا عموما لكل زيادة, و ليس في حديث ابن عمر المنع في ذلك أصلا, فصار من قال بقولنا قد أخذ بالحديثين, فلم يخالف واحد منهما, و صار من قال بخلاف ذلك مخالفا لحديث أبي بكر, مخصصا بلا برهان.انتهى

و الشيخ أحمد شاكر رحمه الله تعالى خطّأ ابن حزم و علق على كلامه فقال:بل الأمر بالعكس , إذ الزيادة الثقة مقبولة و حجة.انتهى.

قلت: نعم زيادة الثقة مقبولة و حجّة, و لم ينكر ابن حزم هذا و لم يرد الرواية بل قام بجمع النصوص المقبولة, فكان الحكم للعموم كما بين ذلك.

[42] **Author's note 21:** 21. Sahih al-Bukhari 1454; Sunan Abi Dawud 1567.

21- صحيح البخاري(1454),سنن أبي داود(1567) .

[43] **Author's note 22:** 22. Sunan Abi Dawud 1568.

22- سنن أبي داود(1568)

[44] **Translator's note (L265):** "Part of a sheep" is the source's wording and refers to the ownership calculation in the quoted argument; it has not been replaced by a whole additional animal.

[45] **Hadith references (L265):** Sahih al-Bukhari 1454 (author's printed reference); Sunan Abi Dawud 1567 (author's printed reference); Sunan Abi Dawud 1568 (author's printed reference).