



T.C

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**EL-MESÂİL EL-USULİYYE ELLETÎ HÂLEFE FÎHÂ
EL-İMAM İBN RÜŞD EL-HAFÎD EL-İMÂM EL-ĞAZALÎ
MİN HİLÂL KİTÂB EL-DARÛRÎ FÎ USÛL EL-FIKH
(Dirase Mukârene)**

Hazırlayan

SADEEQ SALMAN ISSA

DOKTORA TEZİ

Danışman

Prof. Dr. NUSRETTİN BOLELLİ

Bingöl - 2019



الجمهورية التركية

جامعة بينكول

معهد العلوم الإجتماعية

قسم العلوم الإسلامية الأساسية / أصول الفقه

المسائل الأصولية التي خالف فيها الإمام ابن رشد الحفيد الإمام الغزالي

من خلال كتاب الضروري في أصول الفقه

(دراسة مقارنة)

إعداد الطالب:

صديق سلمان عيسى

أطروحة دكتوراه

إشراف

ب . د. نصرالدين بول اللي

بينكول - 2019م

المحتويات

v BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ
vi ÖZET
viii ABSTRACT
x الملخص
xi الاختصارات، الرموز
xii المقدمة
1 الفصل التمهيدي: حياة الإمامين والتعريف بكتابيهما
1 المبحث الأول: حياة الإمام الغزالي – رحمه الله -
1 المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته
2 المطلب الثاني: عصره
5 المطلب الثالث: رحلاته في طلب العلم
7 المطلب الرابع: شيوخه
9 المطلب الخامس: تلامذته
10 المطلب السادس: أخلاقه، وثناء العلماء عليه
12 المطلب السابع: مؤلفاته
14 المطلب الثامن: وفاته
15 المبحث الثاني: حياة الإمام ابن رشد الحفيد – رحمه الله
15 المطلب الأول: اسمه، وكنيته، ولقبه، ومولده، وأسرته
16 المطلب الثاني: عصره
18 المطلب الثالث: نشأته العلميّة
22 المطلب الرابع: شيوخه
23 المطلب الخامس: تلامذته
25 المطلب السادس: أخلاقه وخصاله الحميدة

27	المطلب السابع: مذهبه، وعقيدته
29	المطلب الثامن: فلسفته
33	المطلب التاسع: منهجه الأصولي
34	المطلب العاشر: مؤلفاته
37	المطلب الحادي عشر: مِحنته، ووفاته
38	المبحث الثالث: التعريف بكتاب: (المستصفى، ومختصره الضروري)
39	المطلب الأول: التعريف بكتاب (المستصفى من علم الأصول)
42	المطلب الثاني: اعتناء العلماء بالمستصفى شرحاً واختصاراً
43	المطلب الثالث: التعريف بكتاب (الضروري في أصول الفقه)
45	المطلب الرابع: اسم الكتاب ومَقصد ابن رشد من اقتصاره للمستصفى
48	الفصل الأول: اختلاف الإمامين في مباحث الحكم الشرعي
48	المبحث الأول: ما اختلفا فيها في: (تعريف الحكم الشرعي ...)
48	المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي
56	المطلب الثاني: أركان الحكم الشرعي
58	المطلب الثالث: تعريف الحاكم
61	المطلب الرابع: مسألة (تكليف السكران وحكم طلاقه)
68	المبحث الثاني: التحسين والتقيح العقليين
69	المطلب الأول: حقيقة التحسين والتقيح العقليين
70	المطلب الثاني: مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة
77	المطلب الثالث: مذهب الإمامين في المسألة، والرأي الراجح
80	المبحث الثالث: ما اختلفا فيه في أقسام الحكم التكليفي
81	المطلب الأول: تعريف الواجب
86	المطلب الثاني: مسألة: (إذا نُسخ الوجوب هل يبقى الجواز؟)
89	المطلب الثالث: تعريف المباح
92	المطلب الرابع: تعريف القضاء

97	الفصل الثاني: المسائل التي اختلف فيها الإمامان في مباحث الأدلة
97	المبحث الأول: (المتواتر، الأحاد، حكم رواية مجهول الحال في العدالة).....
98	المطلب الأول: تعريف المتواتر
104	المطلب الثاني: العلم الحاصل من المتواتر هل هو ضروري أو نظري؟.....
109	المطلب الثالث: المراد بخبر الواحد وما يفيد
111	المطلب الرابع: هل العقل دليل وجوب العمل بخبر الواحد؟
116	المطلب الخامس: حكم رواية مجهول الحال في العدالة
122	المطلب السادس: هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل؟
127	المبحث الثاني: مسألة (زيادة الثقة)
127	المطلب الأول: التعريف بـ (زيادة الثقة)
128	المطلب الثاني: مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة
133	المطلب الثالث: مذهب الإمامين في المسألة، والرأي الراجح
135	المبحث الثالث: (رواية الحديث بالمعنى، خبر الأحاد فيما تعمّ به البلوى).....
135	المطلب الأول: رواية الحديث بالمعنى
141	المطلب الثاني: مسألة (اقتصار المُحدِّث على رواية بعض الحديث)
144	المطلب الثالث: خبر الأحاد فيما تعمّ به البلوى
148	المبحث الرابع: مخالفتها في مسائل النسخ
150	المطلب الأول: تعريف النسخ
154	المطلب الثاني: نسخ الأمر قبل التمكّن من الفعل
159	المطلب الثالث: شروط النسخ
162	المطلب الرابع: نسخ القرآن بالسنة المتواترة
169	المطلب الخامس: مَوْضِع النسخ من عِلْم أصول الفقه
170	المبحث الخامس: مخالفتها في مسائل الإجماع، والقياس
171	المطلب الأول: تعريف الإجماع
173	المطلب الثاني: إذا اختلف المتقدمون في مسألة على قولين

178	المطلب الثالث: تعريف القياس
185	الفصل الثالث: مخالفتاهما في مباحث دلالة الألفاظ والاجتهاد
185	المبحث الأول: دلالة الألفاظ ومناهج العلماء فيها
185	المطلب الأول: التعريف بالدلالة
187	المطلب الثاني: مناهج علماء الأصول في دلالة الألفاظ على الأحكام
191	المطلب الثالث: منهج الإمامين في دلالة الألفاظ، والراجح منها
197	المبحث الثاني: مفهوم المخالفة
198	المطلب الأول: التعريف بمفهوم المخالف، أسماؤه، شروطه
201	المطلب الثاني: أنواع مفهوم المخالف
205	المطلب الثالث: مذاهب العلماء وأدلتهم في مفهوم المخالف
214	المبحث الثالث: (تأخير البيان إلى وقت الحاجة ...)
215	المطلب الأول: تأخير البيان إلى وقت الحاجة
225	المطلب الثاني: الاستثناء من غير الجنس
232	المطلب الثالث: استثناء الأكثر
237	المطلب الرابع: دلالة صيغة (أفعل) المجرد عن القرائن
245	المبحث الرابع: الاجتهاد
246	المطلب الأول: تعريف الاجتهاد
251	المطلب الثاني: شروط المُجتهد
254	المطلب الثالث: مسألة إصابة المُجتهد
265	المطلب الرابع: إذا تعارض عند المجتهد دليلان فماذا يفعل؟
277	الخاتمة
281	قائمة المصادر والمراجع
300	ÖZGEÇMİŞ

BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım EL-MESÂİL EL-USULİYYE ELLETİ HÂLEFE FİHA EL-İMAM İBN RÜŞD EL-HAFÎD EL-İMÂM EL-ĞAZALİ MİN HİLAL KİTÂB EL-DARÛRÎ FÎ USÛL EL-FIKH (Dirase Mukârene) adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlanmasına kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığım bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

03. 04 . 2019

İmza

Sadeeq Salman ISSA

ÖZET

Bu çalışma iki imamın: (Muhammed b. Muhammed ibni Ebu Hamid El-Ğazali et-Tusi ile Muhammed b. Ahmed bi. Rüşt Ebu Velit El-Kurtubi) hayatlarını. Ve (Ed-daruriyyu fi usulul fıkhı) adlı kitabı çerçevesinde İbni Rüşt'ün İmam Gazaliye muhalefet ettiği usuli meseleleri kapsamaktadır. Bu tez giriş, üç fasıl ve hatimeden ibarettir

Giriş bölümü iki imamın (İmam Ğazalî ve İmam b. Rüşt el-Hafid) biyografilerini ve yaşadıkları asrın siyâsî ictimâî ve ilmî yönlerini kapsamaktadır .Bununla tezimiz beraber ikisinin kitaplarını da tanıtmaktadır. (El-Mustesfa min ilmil-usul) İmam Ğazalînin. (Ed-Deruriyyu fi usulil-fıkhı) İmam İbni Rüşt El-Hafidini.

Tezin birinci bölümü İbni Rüşt'ün İmam Gazali'ye muhalefet ettiği şer'i hükümler bahsindeki usulî meseleleri kapsamaktadır. Onlar ki: şer'i hükmün tarifi, rükünleri, hakimin tarifi, sarhoşun teklifi ve boşama hükmü meselesi, vacibin tarifi, vucub nashedilirse meselesi, mübahın tarifi ve kaza konularıdır.

Tezin ikinci bölümü ise: İki imamın ihtilafel düştükleri olan delil bahsindeki usulî meseleleri kapsamaktadır. O da: Mutevatirin tanımı, tevatürden hasıl olan ilim zaruri midir nazarî midir?, haberi vahidden murad olan şey ve ifade ettiği şey, akıl: haberi vahid ile amel etmenin vacip olma delili midir? Aadaleti mechul olan birinden rivayet etmek, Cerh ve tadil sebeplerini zikretmek vacip midir?, ziyadetüssîkâ meselesi, hadisi mâna ile rivayet etmek, muhaddisin hadisin bir kısmı üzerine ihtisar yapması gibi konulardır. Nesih babında ise ikisi nesih tarifinde, fiilde tamekkün etmeden bir emrin nashedilmesi, neshin şartları, Kur'ânın mütevatir hadis ile nashedilmesi konularında ihtilaf etmiş. İcma ve kıyas meselesinde ise kıyas ve icmanın tarifinde ihtilaf etmişler.

Tezin üçüncü bölümü ise iki imam arasında muhtelif olan icthad ve deliller bahsindeki usulî meseleri kapsamaktadır: Kioda: delilin tanımı, lafzın hükme delalet etmesinde usul alimlerinin izlediği yol, mefhûmûl-muhaliif ve tarifi, isimleri, şartları, çeşitleri.

Yine iki imam arasında ihtilaflı olan elfazın delaleti, beyânı ihtiyac anına kadar erteleme meselesi, cins dışında başka birşeyden istisna, ekserden istisna ، (أفعل) yap) siğasının karinelere olmadan delaleti meseleridir . İCTİHÂD konusunda ki ihtilafları ise sadece icthadın tarifi, müctehidin şartları, ve müctehidin isabet etmesinde ki ihtilaflarıdır.

Sonuç bölümüne gelirsek; bir çok neticeyi barındırıyor. Onlardan biri İmam İbni Rüşün ehli sünnet ve cemaat itikadında olması, üstün bir akla sahip olması, usulûl-fıkıhta müctehid olmasıdır. Yine bu neticelerdendir. Kendisi ed-darûriyye fi usulûl-fıkıh isimli kitabında imam Gazalîye (bu kitap çevresinde kendisine vakıf olduğum (36) mesele de muhalefet etmiştir.

Anahtar kelimeler: usullî meseleler, usulul-fıkıh, imam El-Ğazali, İmam İbni Rüş, Mustesfâ, Darûrî.

Abstract

The study dealt with the life of the two imams: Muhammad ibn Muhammad Abu Hamed al-Ghazali aT-Tusi (505 AH), Muhammad ibn Ahmad ibn Rushd Abu al-Walid al-Qurtubi (595 AH) and Usuli issues in which that Ibn Rushd Al-Hafeed had different opinions compare to Imam al-Ghazalî through the book (ed-Daruri fi Usuli'l-Fiqh). It consists from an introduction, three chapters and a conclusion.

The introductory chapter includes the translation of Imam al-Ghazalî, imam ibn Rushd al-Hafid, and their political, social, and scientific era, as well as the introducing of the two books: (Al-Mustasfa fi Usul Al-Fiqh) imam al-Ghazalî' and (ed-Daruri fi Usuli'l-Fiqh) for imam ibn Rushd al-Hafid

The first chapter of the thesis denoted the Usuli issues in which Ibn Rushd had different opinions compare to Abu Hamid al-Ghazali in sharia ruling subjects, namely: the definition of the shar'i ruling, its pillars, the definition of the ruler, the subject of the one who become intoxicated and his divorce, Definition of obligatory(Al-Wajib). Definition of permissibility, and repetition.

The second chapter studied various fundamental issues between the two imams in the subject of evidence, namely: the definition of the frequent (Al-Mutawatir), and the science obtained from the frequent is it necessary or theoretical ? and what is meant by (Hadith Al-'ahad), and its rule. Is it mind a proof to follow (Hadith Al-'ahad)?. Ruling on telling the unknown in the case of justice. Is it necessary to mention the reason for the wound(Al-Jarh) and the amendment(At-Ta'deel), and the issue of (Ziyadat Athiqah), and narration of the hadeeth by the meaning, and limiting the narrator to the narration on some hadeeth. In the chapter

of abrogation, they differed in the definition of abrogation and the issue of abrogation of command (Amr) before it is able to be acted, the conditions of abrogation, and the issue of abrogation Qur'an by (Al-Mutawatir). In the discussion of Consensus and Analogy, they differed in the definition of Analogy and Consensus.

And the third chapter of the thesis has included the various fundamental issues between the imams in terms of the meanings of the words and the ijtiḥad, namely: definition of the meaning (Dilalah), and the methods of scholars in the meaning of words on Ahkam, and the concept of (Almukhalif): his definition, names, conditions, and types. Also, the issue of delaying the statement to the time of need, and the exception of without (Al-jins), the exception of the most, the meaning of the formula (do-If'l) without evidence. But the difference in the section of Ijtiḥad, they differed in: the definition of Ijtiḥad, and the conditions of Al-Mujtahid.

Eventually, the research included many results, including: Imam Ibn Rushd Al-Hafeed was on the belief of Ahl As-Sunnah wal Jama'ah, and that he was a great jurist, and Mujtahid in the fundamentals of jurisprudence. He had different opinions with Imam Al-Ghazali in the book entitled (Addaruri fi Usul Al-Fiqh) thirty six issues.

Keywords: el-mesail, Al-Mustasfa, ed-Darury, Jurisprudence, Al-Ghazali, ibn Rushd.

المُلخَص

تناولت الدراسة حياة الإمامين: محمد بن محمد أبو حامد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، ومحمد بن أحمد ابن رشد أبو الوليد القرطبي (ت595هـ)، والمسائل الأصولية التي خالف فيها ابن رشد الحفيد الإمام الغزالي من خلال كتاب (الضروري في أصول الفقه)، وكان في فصل تمهيدي وثلاثة فصول وخاتمة.

تَضَمَّنَ **الفصل التمهيدي** ترجمة كلِّ من الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد، والكلام على عصرهما من النواحي السياسية والاجتماعية والعلمية، وكذلك التعريف بكتائبيهما: (المستصفي من علم الأصول)، و(الضروري في أصول الفقه).

وتَضَمَّنَ **الفصل الأوَّل** من الأطروحة دراسة المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن رشد الغزالي في مباحث الحكم الشرعي، وهي: تعريف الحكم الشرعي، وأركانه، وتعريف الحاكم، ومسألة (تكليف السكران وحكم طلاقه)، وأمَّا ما يتعلق بأقسام الحكم التكليفي فقد اختلف الإمامان في: تعريف الواجب، ومسألة (إذا نُسخ الوجوب هل يبقى الجواز)؟، وتعريف المباح، والقضاء.

وأما **الفصل الثاني** من الأطروحة فقد تَضَمَّنَ دراسة المسائل الأصولية في مباحث الأدلة وهي: تعريف المتواتر، والعلم الحاصل من المتواتر هل هو ضروري أو نظري؟، والمراد بخبر الواحد، وما يفيد، وهل العقل دليل وجوب العمل بخبر الواحد؟ وحكم رواية مجهول الحال في العدالة، وهل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل أم لا؟، وقد اختلفا أيضاً: في مسائل أخرى من السنة النبوية منها: مسألة زيادة الثقة، ورواية الحديث بالمعنى، واقتصار المُحدِّث على رواية بعض الحديث، وخبر الأحاد فيما تعمَّ به البلوى. وأمَّا في باب النسخ فقد اختلفا في: تعريف النسخ، ومسألة: نَسْخُ الأمر قبل التمكن من الفعل، وشروط النسخ، ونسخ القرآن بالسنة المتواترة. وأمَّا في مباحث الإجماع والقياس فقد اختلفا في: تعريف القياس، والإجماع، ومسألة: اختلاف المتقدمين في مسألة على قولين.

و**الفصل الثالث** من الأطروحة فقد تضمن المسائل الأصولية المُختلفة بين الإمامين في مباحث دلالة الألفاظ، والاجتهاد وهي: التعريف بالدلالة، ومناهج علماء الأصول في دلالة الألفاظ على الأحكام، ومفهوم المُخالف: تعريفه، أسماؤه، شروطه، أنواعه، وأيضاً: من المسائل المُختلفة بين الإمامين في مباحث دلالة الألفاظ: مسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة، والاستثناء من غير الجنس، واستثناء الأكثر، ودلالة صيغة (أفعل) المجردة عن القرائن، وأمَّا اختلافهما في باب الاجتهاد فقد اختلفا في: تعريف الاجتهاد، وشروط المُجتهد، ومسألة إصابة المُجتهد، وأيضاً مسألة: إذا تعارض عند المُجتهد دليلان وعجز عن الترجيح فماذا يفعل؟.

أما **الخاتمة** فقد تضمنت نتائج عديدة منها: أن ابن رشد الحفيد كان ذو عقلية فذة، وأنه مجتهد في أصول الفقه، ومن النتائج أيضاً: أنه خالف الغزالي في كتابه (الضروري في أصول الفقه) في ست وثلاثين مسألة حسب ما توصلت إليها من خلال هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: المسائل، المستصفي، الضروري، أصول، الفقه، الغزالي، الحفيد.

الاختصارات والرموز

أولاً: الاختصارات :

المتوفى	ت
الهجري	هـ
الميلادي	م
الصفحة	ص

ثانياً: الرموز:

علامة للآيات	{ }
علامة للتنصيص	()
علامة للجملة المعتزلة	-

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، إله الأولين والآخرين، وخالق الخلق أجمعين، الحكيم الذي نَصَبَ لنا من شريعة الوحي علاماتٍ، وجعلها لعقولنا دلالاتٍ، تُمَيِّزُ بها المُحَلَّلَاتِ، والمُحَرَّمَاتِ، وتُلجِّقُ بها المُتَشَابِهَاتِ فَتُرْتَقِي بالطَّاعَاتِ، أعلى درجاتِ الجناتِ، وتَنْجُو مِنَ النارِ وَحَرَ الدَّرَكَاتِ.

والصَّلَاةَ والسَّلَامَ على مَنْ بعثه الله رحمةً للعالمين، وَحُجَّةً على العبادِ إلى يومِ الدين، سيِّدِ الخلقِ مُحَمَّدٍ لِبِنْتِهِ تَمَامِ الأنبياءِ، خَيْرُ مَنْ مَيَّرَ وَفَرَّقَ، وشَبَّهَ فَالْحَقَّ، فَعَمِلَ وَأَرْفَقَ، ودَلَّ على طريقِ الهدى فَوْقَ. فَاصَتْ الشريعةُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مَعِيناً عَذْباً صَافِياً، يَرِدُهُ الْمُجْتَهِدُونَ فِي كُلِّ عَصْرِ وَزَمَانٍ، ولا يَزَالُونَ كَذَلِكَ إِلَى أَنْ يَرِثَ اللهُ الأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا، ورضوانِ الله على آله وصحبه والذين ساروا على نهجه إلى يومِ الدين.

أما بعد:

إنَّ غايةَ الإنسانِ في هذه الدنيا تحقيقُ العبوديةِ لله ربِّ العالمين، التي عليها تدور رَحَى الرسالاتِ السَّمَاوِيَةِ كُلِّهَا، والعِلْمُ مِنْ أَشْرَفِ مقاماتِ العبوديةِ، وأشرفِ العلومِ وأنفعها ما كان مُتَعَلِّقاً بالشريعةِ الإسلاميَّةِ.

وعِلْمُ أصولِ الفقهِ يُعَدُّ مِنْ أَهَمِّ العلومِ الإسلاميَّةِ، فهو الألة التي يستطيعُ المُجتهدُ بوساطتها استنباطَ الأحكامِ الشرعيةِ مِنَ الأدلَّةِ، وهذا العلمُ لا يُستغنى عنه في فَهْمِ النَّصِّ وتفسيره، فبمعرفةِ آراءِ الأصوليين في القواعدِ الأصوليةِ تتضحُ أسبابُ الاختياراتِ الفقهيةِ لكلِّ مذهبٍ، إذ به تُحَلُّ المُشْكَلَاتُ وتُفْهَمُ المُعْضَلَاتُ.

وهذا العلمُ يتناول: الأسُسَ التي تنمُّ بها مُواجهَةُ مُسْتَجِدَّاتِ المُجْتَمَعِ، وتُعَدُّ قواعِدُهُ العَمُودَ الفِقْريَ للتشريعِ، فكان مِنْ أَشْرَفِ العلومِ وأعظمها قدراً، وأكثرها نفعاً، ولا بدَّ لطالبِ العلمِ أَنْ يتسلَّحَ بهذا العلمِ؛ لِما له مِنْ أثرٍ في توسيعِ الأفقِ الفِكرِيِّ له، وجَعَلَ صدره يتسَّعُ للمذاهبِ المُخْتَلَفَةِ، والآراءِ المُتَنَوِّعَةِ، فيُدْرِكُ أَنَّ للعلماءِ أُسُوساً وأصولاً علميَّةً، اتخذوها في اجتهادهم للوصول إلى حكمِ الله تعالى فيمَا يَعْرضُ لهم مِنْ مسائلٍ مُسْتَجِدَّةٍ.

وإنَّ الأصوليَّ هو الذي يستطيعُ أَنْ يَضْبِطَ الأحكامَ بِاتِّقَانٍ، وَيُسَايِرَ أحوالَ الناسِ مع تغيُّرِ المكانِ وتبدُّلِ الزمانِ مع التقيدِ بالقواعدِ الشرعيةِ. وكلَّ ذلك لا يقومُ به إِلا مَنْ وُقِفَ لدراسةِ عِلْمِ أصولِ الفقهِ، دراسةً مَبْنِيَّةً على أُسُسٍ سليمةٍ، وقد عُنِيَ علماءُ الإسلامِ بهذا العلمِ فَأَلْفَتْ فِيهِ المِوَالِفَاتِ وتعدَّدتْ فِيهِ المدارسُ وتباينتْ إليه المناهجُ. والإمامان: أبو حامد الغزالي، وابن رشد الحفيدُ مِنْ أئمةِ هذا العلمِ الجليلِ، وقد تركا ثَرَوَةً عظيمةً في العلومِ الشرعيةِ المُختلفةِ. ولا يَخْفَى على أَهْلِ

الشأن مكانة المُستصَفَى بين المصنّفات الأصولية، فهو أحدُ المصنّفات الأربعة التي اعتبرت أركان هذا العلم.

من أجل هذا اخترت بحثي لدراسة المسائل الأصولية المُختلفة بين الإمامين، مستعيناً بالله، وبعد أن استشرت أساتذتي الكرام في كلية الإلهيات بجامعة بينكول، وأخصّ منهم بالذكر فضيلة الأستاذ نصر الدين بوللي -أمده الله بالصحة والعافية- الذي وافق على اختيار هذا الموضوع والكتابة فيه، فجزاه الله عني خير الجزاء.

وتشتمل هذه المقدمة على الأمور الآتية:

أولاً: أسباب اختيار الموضوع:

كان الدافع إلى اختيار هذا الموضوع والكتابة فيه أسباب عدّة أهمّها:

1- قيمة هذا الموضوع، وأهميته العلمية، حيث يضمّ كثيراً من المسائل الأصولية التي سنأتي دراستها ومناقشتها دراسة علمية؛ ولأنّها تخدم كتابين مهمين في علم أصول الفقه، ولمؤلفيهما المكانة المرموقة في هذا العلم.

2- إنّ كتاب المستصَفَى للغزالي من أهمّ المراجع التي يرجع إليها الناس، شرحاً واختصاراً ودراسة، وإنّ كتاب الضروري في أصول الفقه، من الكتب القيمة النادرة وهو الكتاب الوحيد لابن رشد الحفيد الذي وصل إلينا في موضوع أصول الفقه، وهذا الكتاب يأخذ أهميته من كونه مختصراً لكتاب المستصَفَى.

3- أهمية دراسة ابن رشد الحفيد كعالم ذي فكر مُستقلّ؛ حيث إنّ له مؤلّفات ضخمة مُتنوعة في مجالاتٍ مُتعدّدة تشمل: الفلسفة، والعقيدة، والخطابة، وأصول الفقه، والفقه وغيرها من العلوم.

4- قلّة الدراسات الشاملة حول شخصية ابن رشد الأصولية، فلم يتناولها الباحثون إلا قليلاً، ولم يُدرس دراسة شاملة، وما كتب حوله لم يكن سوى جزء ضئيلٍ من تلك الدراسات.

ثانياً: أهداف البحث:

1- بيان أهمية كتاب (الضروري في أصول الفقه) حيث إنّ ابن رشد لم يكن مُجرّد مُختصِرٍ للمستصَفَى بل إنّهُ أبدع فيه وجعله كمنظرة ومناقشة لمسائل الأصول.

2- دراسة المسائل الأصولية التي خالف فيها ابن رشد الحفيد الغزالي دراسة مقارنة، بحسب ما توصل إليه الباحث من خلال كتاب (الضروري في أصول الفقه).

3- الرغبة في التجديد في نوعية الكتابة الأصولية: وذلك لأنّ هذا الموضوع يُمثّل جانباً مُهمّاً من الدراسات الأصولية المُغلّقة ألا وهو جانب الأصول الموازن، الذي يُكسب الإنسان قُدرةً على النَّظر والموازنة بين أقوال العلماء، ودراستها دراسةً متكاملة.

4- الوقوف على حقيقة العلاقة بين الكتّابين: وذلك أنّ كتاب (الضروري في أصول الفقه) يمتازُ باستقلاله عن مضمون المستصفي؛ حيث إنّ ابن رشد الحفيد في إختصاره لم يكتف بمجرّد ما ورد في المستصفي، بل استقلّ بإضافاته العلمية، ولم يكن مُجرد مُختصر، فجاءت هذه الدراسة للكشف عن هذه الجوانب.

ثالثاً: الصعوبات الحاصلة من خلال هذا البحث:

مما لا يخفى أنّ كلّ باحث يجد في إعداد بحثه مصاعب تواجهه أثناء إعداد بحثه، وقد واجهت عدّة صعوبات منها:

- 1- صعوبة الحصول على آراء ابن رشد الأصولية، لأنّه لا يوجد بين أيدينا من آثاره الأصولية سوى كتاب (الضروري)، وباقي آراه مُنتثرة في مؤلّفات أخرى.
- 2- مُشقة السفر إلى خارج الوطن في ظلّ الظروف التي تمرّ بها المنطقة، وإنّ كان رحابة صدور الكرماء، وكرم ضيافتهم من شيوخنا وأساتذتنا قد أنسانا كثير من ذلك.
- 3- قلة من كتب عن ابن رشد الحفيد أصولياً.

رابعاً: الدراسات السابقة:

هنالك دراسات كثيرة حول آراء وأفكار ابن رشد الفلسفية؛ لأنّ شهرته كانت من هذه الناحية، وأمّا عن آراه الأصولية فهي قليلة بحسب علمي، فمنها:

- 1- كتاب (بداية المجتهد وكفاية المقتصد) لابن رشد ودوره في تربية ملكة الاجتهاد، للباحث محمد بولوز، وهي أطروحة مقدمة إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وحدة القرآن والحديث وعلومها/جامعة محمد بن عبد الله/ فاس- لنيل درجة الدكتوراه، 2006هـ-2007م.
- 2- طُرُق الدلالة وتطبيقاتها عند ابن رشد من خلال - كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد- رسالة تقدم بها الطالب قصي مساهر محمد إلى مجلس كلية الإمام الأعظم، وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية تخصص (أصول فقه) بإشراف الدكتور محمود عبد العزيز العاني 1433هـ - 2012م.
- 3- تعليقات وترجيحات ابن رشد الأصولية، للطالب: محمد فاضل السامرائي، وهي أطروحة مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية/جامعة بغداد -قسم أصول الفقه- لنيل درجة الدكتوراه، سنة 1999م.

خامساً: المنهج الذي ألتزم في هذا البحث:

إنّ البحث العلمي لا بدّ أن يلتزم صاحبه فيه منهجاً معيَّناً يسير عليه، وطريقةً محدّدة يسلكها فيه، وقد سار البحث على المنهج الآتي:

1- القيام أولاً بحصر المسائل الخلافية بين الإمامين على طريق الاستقراء والتتبع - حسب المستطاع- من خلال كتابيهما (المستصفي للغزالي)، و(الضروري في أصول الفقه - مختصر المستصفي - لابن رشد الحفيد).

2- الاعتماد في هذه الدراسة على الطبعة المشهورة للكتابين: أما طبعة (المستصفي) فقد اعتمدت على النسخة التي حقّقها وعلّق عليها محمد سليمان الأشقر، وطبعتها موسّسة الرسالة/ بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1431هـ/2010م.

وأما (الضروري في أصول الفقه) فقد اعتمدت على طبعتين هما: الطبعة المتداولة بين أيدي الباحثين والدارسين، وهي الطبعة التي حقّقها / جمال الدين العلوي، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1994م، وطبعة جديدة بتحقيق: أسعد جمعة، نشرها: دار كيرانيس، الجمهورية التونسية، الطبعة الأولى، سنة 2015م.

3- السّيْر في بحث كلّ مسألةٍ من المسائل الخلافية بين الإمامين على منهج معلوم وهي كالاتي:
. وضع عنوان لكلّ مسألة خالف فيها الإمام ابن رشد الحفيد الإمام الغزاليّ.
. ذكرُ مذاهبِ الأصوليين في المسألة، مع الأدلّة لكلّ مذهب، ذاكراً الاعتراضات عليها إن وُجِدَتْ.
. بيان مذهب الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد في المسألة.
. بيان الرأي الراجح في المسألة.
. الاعتماد كثيراً على أمّهات مصادر أصول الفقه، واللّغة، والتراجم، فضلاً عن المصادر المعاصرة.

سادساً: خُطّة البحث، وأهمّ موضوعاته:

تشتمل خُطّة البحث على بيان موضوعاته، من الفصول والمباحث والمطالب، وقد استنقَرْتُ بعون الله- مسائل الخلاف بين الإمامين، وتنبَّغْتُ ما يتعلّق بهذا الموضوع مما كتبه الأصوليون قديماً، وحديثاً، فتحصّل من ذلك خُطّة اشتملت على مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة.

أسأل الله أن يجعل عملي هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرزقنا جميعاً العلم النافع، والعمل الصالح، إنّه ولي ذلك والقادر عليه، عليه توكلت وإليه أنيب، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفصل التمهيدي

حياة الامامين والتعريف بكتابيهما

المبحث الأول

حياة الإمام الغزالي – رحمه الله –

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته

أولاً: اسمه، ونَسَبُهُ، ومَوْلَدُهُ: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، يكنى بأبي حامد، ويلقب بـ (حجة الإسلام). سمي بـ (الغزالي) لأنَّ أباه كان غزاً لا يغزل الصوف، وقيل لأنَّ أصله من قرية (غزلة) من قرى طوس فيكون (الغزالي) بتخفيف الزاي⁽¹⁾. ولد الإمام الغزالي – رحمه الله – سنة (450هـ) بـ (الطبران)، إحدى بلدتي (طوس)⁽²⁾.

ثانياً: نشأته: نشأ الإمام الغزالي في بلدته (طوس) يتيماً فقيراً بعد أن عاجلت المنية والده، فقد كان والده يغزل الصوف ويبيعه في دكانه بطوس، فيأكل من كسب يده، فلما حضرته الوفاة، وصّى به وبأخيه أحمد إلى أصدقائه من أهل الخير؛ للقيام بتعليمهما، فلما مات أقبل صديقه على تعليمهما، ولما نفذ ما بيده من مالهما اليسير، ألحقهما بإحدى المدارس التي تعينهما على قوتهما، فالتحقا بها فكان السبب في سعادتهما وعُلوّ درجتهم.

وكان والده يطوف على المتفهمة ويجالسهم، ويتفرغ على خدمتهم، وكان إذا سمع كلامهم بكى وتضرع إلى الله أن يرزقه ابناً ويجعله فقيهاً، ويحضر مجالس الوعظ، فإذا طاب وقته بكى، وسأل الله أن يرزقه ابناً واعظاً، فاستجاب الله دعوته، فرزقه بأبي حامد الذي صار أفاقه أهل زمانه وبأخيه أحمد⁽³⁾ الذي صار واعظاً مؤثراً⁽¹⁾.

(1) انظر: الزركلي، خير الدين بن محمود دمشقي، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين/بيروت، الطبعة الخامسة عشر، سنة 2002م (22/7)؛ وابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1992م (249/1).

(2) انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلوة، الناشر: دار هجر، مصر، الطبعة: الثانية، سنة 1413هـ (193/6).

(3) هو: أحمد بن محمد الطوسي، أبو الفتوح أخو الغزالي، واعظ عالم عارف، اختصر الإحياء الذي صنّفه أخوه في مجلد سماه لباب الإحياء، وله أيضاً الذخيرة في علم البصيرة وغير ذلك، توفي في حدود سنة (520هـ)، انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (60/6-62).

المطلب الثاني: عصره

عاش الإمام الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، أي في العصر الذي يسميه المؤرخون: العصر العباسي الثالث، والواقع من سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة، إلى أربع وسبعين وأربعمائة للهجرة (334-474هـ) وفي الفترة التي تليها⁽²⁾.

وكثيراً ما يكون للعصر الذي يعيش فيه الإنسان دورٌ كبير في التأثير عليه، فللعوامل التي تحيط بالإنسان في مجتمعه وبيئته، انعكاسات على اتجاهه وتصورات، والحديث عن عصره يكون للحالة السياسية، والعقائدية، والعلمية:

أولاً: الحالة السياسية : اتسم العصر العباسي عموماً بالضعف والاضراب، وتعددت الاتجاهات وكثرت الأحداث، وضعف الخلافة الإسلامية آنذاك لاستلاء الدول المجاورة لها على سلطتها. فكان هذا القسم من هذا العصر أكثر تأثراً بهذه الأحداث بسبب ما وقع فيه من اضراب وضعف في كيان الدولة والمجتمع.

وفي هذا العصر وما مرّ به من أحداث وقتن وضعف، وُلِدَ الإمام الغزالي، ويمكن أن يكون لهذا الوضع السياسي المضطرب الذي نشأ فيه أثرٌ في شخصيته وفكره؛ لأن رؤيته لحالة الاضراب التي حلّ بالمسلمين جعلته يرسم الطريق الامثل لهذه الامة، حيث استقبل المسلمون بظهوره عصرًا جديداً وحياة فكرية زاهرة⁽³⁾.

ثانياً: الحالة العقيدية والفكرية: إنّ لحالة الاضطراب السياسي الذي اتسم به هذا العصر أثراً كبيراً على الحالة العقيدية، فقد ظهرت في عصر الغزالي الفرق المختلفة، واشتدّ النزاع فيه

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (193/6).

(2) انظر: الخضري بك، الشيخ محمد، الدولة العباسية، تحقيق: محمد العثماني، الناشر: دار القلم/ بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1406هـ - 1986م (ص:416).

(3) وكان سبب ضعف الخلافة العباسية نتيجة الصراع بين دولة بني بُوَيه الباطنية، ودولة السلاجقة السنية وانتهى الصراع بانتصار السلاجقة ودخولهم بغداد وبسطهم سلطانهم على العراق وذلك قبل ولادة الغزالي بثلاث سنين، وكان ذلك بقيادة ركن الدين أبي طالب، طغرل بك الذي مثل أمام الخليفة العباسي القائم بأمر الله فمنحه لقب السلطان. وأصبحت السلطة الفعلية في يد السلاجقة، واقتصر أمر الخلافة العباسية على السلطة الروحية أو الظاهرية الشكلية، انظر: الخضري بك، الدولة العباسية (ص:469)؛ والعثمان، عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، قدّم له: أحمد فؤاد الاخواني، الناشر: دار الفكر، دمشق/سوريا، الطبعة الأولى (ص:25).

بين أصحاب الآراء والمذاهب والمعتقدات، فأصبحت كلّ دولة تنصر مذهبها وتتعصب له واشتد الخلاف حتى رمى بعضهم بعضاً بالانحراف والضلال، وضاعت كثير من الحقائق الدينية والمبادئ الإسلامية جراء هذا الجدل والخلاف. وقد كان النصيب الأكبر لتلك الخلافات والنزاعات، في مسقط رأس الإمام الغزالي (طوس). وكان الإمام الغزالي في مجتمع تتلاطم فيه أمواج الافكار، وتتصارع فيه المذاهب.

والغزالي يقسم علماء عصره إلى فئتين: فئة تطفو على السطح وهي التي تتقرب من الحكام والامراء وهمّها الدنيا. وفئة أخرى سيطر عليها الغرور فهي مشغولة بغرورها⁽¹⁾ والإمام الغزالي يعيب على هذه الفرق والفئات، والافكار نظرتها القاصرة، وتقدير عملها بأكثر مما هو عليه، فقصرها بسبب ذلك عن أداء مسؤوليتهم تجاه إسلامهم.. والأعداء يتربصون به في كلّ مكان⁽²⁾.

ثالثاً: الحالة العلميّة: على الرغم مما ذكر سابقاً، من حالة النزاع والاضطراب السياسي والعقدي، فقد عملت جميع الدول المجاورة للدولة العباسية على تشجيع العلم والعلماء، وكانت هذه الحقبة الزمنية تتسم بنهضة علمية شاملة، فازدهرت فيها الدراسات الإسلامية في التفسير والحديث والأصول والفقه والفلسفة والمنطق بفضل تلاقي حضارات الامم المختلفة.

ولقد كانت للسلاجقة دوراً كبيراً في هذه النهضة، فقد قاموا بإنشاء المدارس ودور العلم في كل مكان وصل إليه سلطانهم، كما اعتنوا بالمدرّسين والباحثين عناية فائقة وأجزلوا لهم الاعطيات، وكانوا يرون أن العلم من أهم الاسلحة التي تتسلح بها الأمة لتصدّ أي عدوان يأتيها من الكائدين.

وهذا الاهتمام الكبير للعلم والعلماء يعود إلى الوزير السلجوقي نظام الملك⁽³⁾ لقد بذل جهوداً

(1) انظر: الغزالي، محمد بن محمد بن أحمد، إحياء علوم الدين، الناشر: دار المعرفة، بيروت (41/1)؛ والشامي، صالح أحمد، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة، الناشر: دار القلم/دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1413هـ / 1993م (ص:62).

(2) انظر: الشامي، الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة (ص: 65-66).

(3) هو: قوام الدين أبو علي الحسن بن علي المعروف بنظام الملك الطوسي، ولد في نواحي طوس في بلدة نوقان سنة (408هـ)، حفظ القرآن ودرس الحديث والفقه على المذهب الشافعي، كما تنقل في طلب العلم بين أصفهان، بغداد ونيسابور. ثم رحل إلى غزنة وعمل في الديوان السلطاني، ثم دخل في خدمة الوزير أبي علي بن شاذان بإخلاص وفاعلية، وبعد وفاة هذا الأخير عينه السلطان ألب أرسلان وزيراً. ولما توفي

عظيمة للنهوض بالحركة العلمية وتجديدها، ومن ثمة قام بتأسيس المدارس النظامية في كل من بغداد والبصرة والموصل وغيرها من الاماكن، وتعتبر نظامية بغداد أولى هذه المدارس. لقد كان لهذه المدارس أثر كبير في الحياة العقلية الإسلامية وفي التنظيم التعليمي، الذي أسس لنظام تربوي جديد يقوم على أساس التخصص وأيضاً توفير البيئة المناسبة للعلم والتحصيل العلمي للعلماء والطلبة على حد سواء. وتعد تجربة المدارس النظامية أول تجربة ناجحة في مؤسسة التعليم وإشراف الدولة على شؤونه⁽¹⁾.

ففي هذا العصر المليء بالاحداث ولد الغزالي ونشأ وترعرع، وذاع صيته حيث ظهر نشاطه في نيسابور، وبغداد، ومدينته (طوس) وكانت له منزلة عند الوزير (نظام الملك) فولاه التدريس بمدارسه النظامية التي أنشأها من أجله.

ثم لما قصد الإمام الغزالي الحجاز للحج انتهز الفرصة في نشر العلم في تلك الربوع، ثم توجه إلى الشام، وأقام بدمشق حيناً، ثم انتقل إلى بيت المقدس، ثم عاد إلى طوس⁽²⁾، وبذلك نشأ الإمام الغزالي -رحمه الله- في عصر دأب على تشجيع العلم والعلماء، وألف فيه مؤلفاته، فجزاه الله على ما قدم للأمة خير الجزاء.

السلطان نجح نظام الملك في التغلب على خصوم ملكشاه وتثبيتته في السلطنة. وبقي الوزير في منصبه عشرين سنة أمضاها في إدارة شؤون الدولة، بناء المدارس، نشر العلم وخدمة أهله. نهايته: قُتل الوزير في أصفهان سنة (485هـ) على يد أحد أتباع الفرقة المعروفة بالحشاشين؛ انظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت الطبعة الأولى سنة 1994م (2/130)؛ والزركاني، خليل حسن الزركاني، مدونة بعنوان: الوزير السلجوقي نظام الملك رائد مؤسسة التعليم في العالم الإسلامي، تأريخ الزيارة (2017/3/14م):

http://zarkan56.blogspot.com/2012/05/blog-post_4211.html

- (1) انظر: الخصري بك، الدولة العباسية (ص:481)؛ وسليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، الناشر: مكتبة الدراسات الفلسفية، الناشر: دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1965م (ص:15).
- (2) انظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، المعروف بابن الصلاح (ت643هـ)، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1992م (1/262)؛ والجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الامم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1412 هـ - 1992 م (17/125).

المطلب الثالث: رحلاته العلمية

مرّت حياة الإمام الغزالي العلمية بعدّة مراحل، يمكن تلخيصها كالآتي:

أولاً: تربيته العلمية الأولى: بدأ الإمام الغزالي منذ نشأته في طلب العلم، حيث أنّ أباه لما حضرته الوفاة وابناه صغيران أوصى بهما إلى صديق له متصوف من أهل الخير، وقال له: إن لي لتأسفاً عظيماً على تعلم الخط، وأشتهي استدراك ما فاتني في ولدي هذين فعلمهما، ولا عليك أن تنفق في ذلك جميع ما أخلفه لهما (1).

ولما مات الأب أقبل الوصي على تعليمهما إلى أنّ فني ذلك النذرُ اليسير الذي خلفه لهما أبوهما، وتعذر على الوصي القيام بقوتها فقال لهما: (اعلما أنّي أنفقتُ عليكما ما كان لكما، وأنا رجلٌ من الفقر والتجريد بحيث لا مال لي فأواسيكما به، وأصلح ما أرى لكما أن تلجأ إلى مدرسة – كأنكما من طلبة العلم – فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما، ففعلاً ذلك، وكان الغزالي يحكي عن هذا ويقول: (طَلَبْنَا الْعِلْمَ لِغَيْرِ اللَّهِ فَأَبَى أَنْ يَكُونَ إِلَّا لِلَّهِ) (2).

ثم إن الغزالي قرأ في صباه طرفاً من الفقه في بلده طوس على أحمد بن محمد الراذكاني، ودفعته همته العالية إلى طلب العلم في آفاق أوسع فسافر إلى جرجان، وهناك الإمام أبو القاسم الاسماعيلي، درس عنده، وعلّق عنه (التعليقة) ثم عاد إلى طوس (3).

ثانياً: دراسته على يد إمام الحرمين: فبعد رجوعه من (جرجان) إلى مدينته (طوس) لم تقف طموحاته العملية، فسافر إلى نيسابور، وهناك تتلمذ وتربى على يد إمام الحرمين، ونهل من علمه، ولازمه، وجدّ واجتهد في طلب العلم، حتى برع في المذهب والخلاف والجدل، والأصول والمنطق والفلسفة، فأحكم كل ذلك، وفهم كلام أرباب هذه العلوم، وصنف في كلّ فنٍّ من هذه العلوم كُنْباً أحسن تأليفها وأجاد وضعها (4). قال إمام الحرمين يصف تلامذته: (الغزالي بَحْرٌ مُعْرَقٌ، وإلكيا أسدٌ مخرق، والخوافي نار تحرق)، واستمر الغزالي ملازماً لإمام الحرمين حتى

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (193/6).

(2) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (194/6).

(3) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (194/6).

(4) انظر: ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية (260/1).

(4) انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء،

الناشر: دار الحديث- القاهرة، سنة 1427هـ-2006م (267/14).

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (196/6).

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (197-196/6).

مات سنة (478هـ)⁽¹⁾.

ثالثاً: اتصاله بنظام المُلْك (الوزير) السلجوقي: لما مات إمام الحرمين، -رحمه الله- قصد الإمام الغزالي الوزير نظام المُلْك، إذ كان مجلسه مجمع أهل العلم، فناظر العلماء وأفحم الخصوم، فاعترف العلماء بفضله وتلقاه الوزير بالتعظيم والتبجيل فولّاه التدريس في مدرسته في بغداد وأمره بالتوجّه إليها. ثم قدّم بغداد سنة (484هـ)، ودرس بالنظامية فأعجب الناس به وبفصاحته واستفادوا منه واستمرّ على تدريس العلم ونشره بالتعليم والفتيا، وفي بغداد انصرف إلى دراسة الفلسفة دراسة عميقة، فطالع كتب الفارابي وابن سينا بصورة خاصة، وألف على إثر ذلك كتابه (مقاصد الفلاسفة) ، الذي يدل على إطلاعه وسعة علمه بالفلسفة ثم صنف بعد ذلك كتابه (تهافت الفلاسفة) فأبطل مذاهبهم، وصنف في هذه الفترة أيضاً كتباً في شتى الفنون، فصنف في الأصول والفقه والخلاف⁽²⁾.

رابعاً: خروجه من بغداد: لما اشتهر الإمام الغزالي في بغداد وبرز الاقران وصار مطمع طلاب العلم، وملجأ الناس في ردّ ضلالات الفلاسفة الباطنية، عزف عن الدنيا، وخرج من بغداد سنة (488هـ) قاصداً الحج بعد أن استتاب أخاه في التدريس⁽³⁾. ثم دخل دمشق سنة (489هـ)، فأقام بها أياماً، ومن ثم توجه إلى بيت المقدس فجاور به مدة، ثم عاد إلى دمشق واعتكف بالمنارة الغربية من الجامع، وبها كانت إقامته، فقام بالشام مدة، وهو معتكف على العبادة، وألف في هذه المرحلة (إحياء علوم الدين) و(الاربعين في أصول الدين)⁽⁴⁾. وأما مدة إقامته في دمشق فقد قال في المنقذ من الضلال: (ثم دخلت الشام و أقمت فيها قريباً من سنتين)⁽⁵⁾.

خامساً: عَوْدَتُهُ إلى التدريس في نيسابور حتى وفاته عام (505هـ):

بعد عودة الغزالي من دمشق اتجه إلى بغداد وعقد بها مجلس الوعظ وحدث بكتاب الاحياء،

(1) انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: د.أحمد أبو ملحم، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، 1405هـ / 1985م (183/12).

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (197/6).

(2) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (197/6)؛ وابن كثير، البداية والنهاية (183/12).

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (197/6).

(5) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد،

الناشر: دار الاندلس، بيروت ، الطبعة السابعة، سنة 1967م (ص:105-106).

ثم رجع إلى مدينة طوس ولازم بيته⁽¹⁾. قال في المنقذ من الضلال: (ثُمَّ جَدَّبْتَنِي الهمم، ودعوات الاطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنتُ أبعد الخلق إليه فأثرت العُزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر)⁽²⁾.

ثم إن (الوزير) نظام الملك طلب منه أن يدرس في نظامية نيسابور وألحَّ عليه حتى استجاب له، وأقام في التدريس مدةً حتى اغتيل نظام الملك سنة (500هـ)، فاعتزل الغزالي التدريس، واتخذ إلى جانب داره مدرسةً للفقهاء ووزع أوقاته في التدريس لطلبة العلم والفتيا والعبادة إلى أن توفي -رحمه الله-، وألَّف في هذه المرحلة كتابه المستصفى سنة (504هـ)⁽³⁾.

وكان الغزالي لم يتفرغ لدراسة الحديث فأقبل عليه في آخر حياته واستدعى أبا الفتيان، عمر الرواسي الحافظ الطوسي، وأكرمه وسمع عليه صحيح البخاري ومسلم⁽⁴⁾. قال عبد القاهر الفارسي: (وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى ومجالسة أهله، ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام)⁽⁵⁾.

المطلب الرابع: شيوخه

إنَّ ما وصل إليه الإمام الغزالي من تبخره في العلم هو ما هيَّأه الله له من المشايخ والعلماء الذين كان لهم أوفر نصيب في حسن توجيهه وتعليمه، وهؤلاء أبرزهم:

1- الراذكاني: أحمد بن محمد الطوسي أبو حامد الراذكاني -راذكان قرية من قرى طوس- وهو من كبار الفقهاء في مدينة طوس، وكان متواضعا متعبداً، عني بتعليم الغزالي وأخيه أحمد، علَّمهما الفقه الشافعي وأصوله⁽⁶⁾.

2- أبو قاسم الاسماعيلي: إسماعيل بن مسعدة الجرجاني، من بيت علم، وفضل، ورياسة، كان صدراً، رئيساً، وعالماً كبيراً، ولد سنة (407هـ)، بجرجان، قال: أبو محمد عبد الله بن يوسف الجرجاني فيه: أوحدُ عصره، وفريد وقته في الفقه، والادب، والورع، والزهد،

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (200/6).

(2) انظر: الغزالي، المنقذ من الضلال (ص:106).

(3) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (208،200/6).

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (11/4).

(5) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (210/6).

(6) انظر: السبكي، الطبقات الشافعية (36/4).

ولما دخل أبو القاسم هذا (بغداد) دخل عليه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي مُسَلِّماً، فقام إليه واستقبله، وقال: لا أدري بأيهما أنا أشدُّ فرحاً، بدخولي مدينة (السلام) أو رؤية الشيخ الإمام فاستحسن أهل (بغداد) قوله. تفقه عليه الإمام الغزالي وعلّق عنه التعليقة في الفقه، توفي - رحمه الله- بجرجان سنة (477هـ)⁽¹⁾.

3- إمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله ابن حيوية أبو المعالي الجويني النيسابوري. أُلقب بإمام الحرمين لأنه سافر إلى مكة وجاور بها أربع سنوات، ولد سنة (419هـ) بولاية خراسان ببلدة صغيرة تسمى بشتنكان، بولاية نيسابور، درس على أبيه أبي محمد الجويني وأتى على جميع مصنفاته، وعندما توفي أبوه جلس مكانه في التدريس وكان عمره عشرين سنة، ثم رحل إلى بغداد ثم مكة ودرّس فيها، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له نظام الملك المدرسة النظامية فيها، وكان أحد العقول الإسلامية الفذة في مصر، له مصنفات كثيرة منها: الارشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد، ونهاية المطلب في دراسة المذهب، والبرهان، والتحفة، والورقات في أصول الفقه، والشامل، والارشاد في أصول الدين. توفي - رحمه الله- في عام (478هـ)، نقل إلى نيسابور، ودفن في داره⁽²⁾.

4- أبو علي الفارمذي: الفضل بن محمد، من أهل طوس، وفارمذ قرية من قرى طوس، ولد سنة (407هـ)، وكان شيخ خراسان في عصره، وكان عالماً شافعيّاً عارفاً بمذاهب السلف، ذا خبرة بمناهج الخلف، وهو شيخ الغزالي في التصوف، سافر إلى عدة بلاد للوعظ والتذكير. توفي - رحمه الله - بطوس سنة (477هـ)⁽³⁾.

5- الإمام أبو سهل: محمد بن أحمد بن عبيد الله الحفصي المروزي، وقد كان رجلاً مباركاً حدّث صحيح البخاري في الناظمية وسمع منه عالماً لا يحصون، أخذ عنه الإمام الغزالي الحديث، وسمع منه صحيح البخاري، توفي سنة (465هـ)⁽⁴⁾.

6- الشَّيْخُ الامام: أَبُو الفَتْحِ نَصْرُ بنُ إِبرَاهِيمَ بنِ نَصْر بنِ إِبرَاهِيمَ بنِ داود النَّابُلُسِيِّ المَقْدِسِيِّ الفقيه الشَّافِعِيّ، صاحب التَّصَانِيفِ وَالأَمَالِي. ولد قبل سنة 410هـ شيخ المذهب الشافعي بالشام، ولما قدم الغزالي دمشق اجتمع به وناظره، واستفاد منه، من تصانيفه:

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (294/4-296).

(2) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (165/5)؛ والزركلي، الأعلام (160/4).

(3) انظر: السبكي، طبقات الشافعية (304/5)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (70/14).

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (213/7).

التهديب، والتقريب، والكافي، والانتخاب، والحجة على تارك المحجة، ومناقب الإمام الشافعي. توفي -رحمه الله- في دمشق سنة (490هـ)⁽¹⁾.

7- الشيخ الحافظ أبو الفتيان عمر بن عبد الكريم بن سعدويه الدّهستاني الرّوآسي، حافظ محدث، ولد بدهستان سنة (428هـ)، سمع من شيوخ كثيرين بعدة بلدان مثل: نيسابور ودمشق ومصر وحران، حدث عنه: أبو بكر الخطيب -شيخه- وأبو حامد الغزالي، توفي سنة (503هـ)⁽²⁾.

المطلب الخامس: تلاميذه

قال القاضي ابن العربي: (رأيت -أي الغزالي- ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربعمئة عمامة من أكابر الشام وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم)⁽³⁾، ومن تلامذته:

1- الإمام أبو الفتح: أحمد بن علي بن محمد الحنبلي المعروف بابن الحمامي، تفقه على يد الإمام الغزالي، وبرع في المذهب، والأصول، وكان ذكياً يضرب به المثل في حلّ الاشكال، يكاد لا يسمع شيئاً إلاّ حفظه. توفي سنة (518هـ)⁽⁴⁾.

2- الإمام القاضي أبو بكر: محمد بن عبدالله بن محمد المعروف بابن العربي المالكي ولد سنة (468هـ) في إشبيلية⁽⁵⁾، رحل إلى المشرق مع أبيه، لتلقي العلم هناك، فدرس بالشام وبغداد ومكة ومصر على كبار علماء العصر، وقد بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين، وعند ما رجع إلى إشبيلية أسندت إليه مناصب كبيرة حتى وصل إلى قاضي

(1) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (14/165-166).

(2) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (14/264).

(3) انظر: ابن العماد، شذرات الذهب (4/13).

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (6/30).

(5) هي: مدينة كبيرة عظيمة وليس بالاندلس أعظم منها، تسمى حمص أيضاً، وإشبيلية قريبة من البحر يطل عليها جبل الشرف، وهو جبل كثير الشجر والزيتون وسائر الفواكه، ومما فاقت به على غيرها من نواحي الاندلس زراعة القطن فإنه يحمل منها إلى جميع بلاد الاندلس والمغرب، ينسب إليها خلق كثير من أهل العلم، منهم: عبد الله بن عمر بن الخطاب الإشبيلي وهو قاضيها (276هـ). انظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، الناشر: دار صادر / بيروت، الطبعة: الثانية، سنة 1995م (1/195).

القضاة، قال ابن بشكوال: ختام علماء الاندلس وآخر أئمتها وحفاظها. من كتبه: العواصم من القواصم، عارضة الاحوذى في شرح الترمذي، وأحكام القرآن، والناسخ والمنسوخ، والانصاف في مسائل الخلاف، والمحصل في أصول الفقه، وقد بدأ تأثره الكبير بالغزالي في كثير من علومه ومؤلفاته، كما في أخلاقه، وكان لقاؤه الثاني مع الغزالي في موسم الحج سنة (489هـ). توفي -رحمه الله- في مدينة فاس، ودفن بها سنة (543هـ)⁽¹⁾.

3- الإمام أبو سعيد: محمد بن يحيى بن منصور النيسابوري، كان إماماً بارعاً في الفقه والزهد، ويعدّ من أشهر تلامذة الغزالي وأكبرهم، وكان يقول: (لا يعرف الغزالي وفضله إلا من بلغ الكمال في عقله)، ومن مؤلفاته: المحيط في شرح الوسيط للغزالي في ثمانية مجلدات، توفي سنة (548هـ)⁽²⁾.

المطلب السادس: أخلاقه، وثناء العلماء عليه

انّصف الإمام الغزالي بالصفات الرفيعة، وتخلّق بالأخلاق الفاضلة، والخصال الحميدة، فالطموع إلى المعالي، والجدّ والمثابرة، والجهاد، دَيّننه في حياته بمراحلها كلها حتى وفاته⁽³⁾. وقد امتلأت كتب التراجم بالثناء عليه، وإبراز مكانته، وإظهار شمائله من علماء عصره، وشيوخه، وتلاميذه، منها:

قال عنه شيخه إمام الحرمين: (الغزالي بحرٌ مُغرَق)⁽⁴⁾. وترجم له الذهبي وأثنى عليه قائلاً: (الشيخ الإمام البحر، حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي، الغزالي، صاحب التصانيف والذكاء المفرط)⁽⁵⁾. يقول: ابن السبكي في ترجمته مستهلاً بقوله: (حجة الإسلام ومحجة الدين ... جامع اشتات العلوم والمبرز في المنقول

(1) انظر: الزركلي، الأعلام (230/6).

(2) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (25/7).

(3) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (281، 283/3)؛ وابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد أبو الفلاح شهاب الدين العكبري الدمشقي (ت1089هـ) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الارناؤوط، وأشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الارناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى سنة 1986م (88/5).

(4) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (196/1).

(5) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (267/14).

منها والمفهوم⁽¹⁾ .

وقال عنه الحافظ ابن كثير: (برع في علوم كثيرة، وله مصنفات في فنون متعددة، فكان من أذكى العالم في كل ما يتكلم فيه، وساد في شببته، حتى إنّه درس بالنظامية ببغداد وله أربع وثلاثون سنة، فحضر عنده رؤوس العلماء وكان ممن حضره أبو الخطاب وابن عقيل وهما من رؤوس الحنابلة، فتعجبوا من فصاحته وإطلاعه)⁽²⁾ .

وقال ابن العماد الحنبلي في وصفه: (الإمام زين الدين حجة الإسلام أبو حامد أحد الاعلام صنف التصانيف مع التصون والذكاء المفرط والاستبحار في العلم. وبالجملة ما رأى الرجل مثل نفسه)⁽³⁾، وقال الإسني في مدحه: (الغزالي إمام باسمه تنشرح الصدور، وتحيا النفوس، وبرسمه تفتخر المخابر - جمع محبرة - وتهتز الطروس - الصحيفة -، وبسماعه تخشع الاصوات وتخضع الرؤوس)⁽⁴⁾ .

ومن المعاصرين: محمد سليمان الأشقر يقول في مقدمة تحقيقه للمستصفي: (الغزالي من أعظم العلماء، الذين أثروا في الحياة العلمية والاخلاقية للأمة الإسلامية، وأثروا من جوانب عديدة. ولا يزال تأثيره حتى هذا العصر، سواء في العلوم الدينية أو غيرها، كالفلسفة، وعلم النفس، وعلم التربية، والاخلاق، وغيرها بالإضافة إلى جهوده في الفقه وأصوله)⁽⁵⁾ .

لقد كان هذا الإمام بحق عالماً فاضلاً وأنه اختصّ دون سائر العلماء بحجة الإسلام، فالناس من وقته إلى الان يرفعونه مكاناً عالياً في مجالي العلم والعمل.

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (6/192-216).

(2) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، (12/214).

(3) انظر: ابن العماد، شذرات الذهب (4/10).

(4) انظر: الإسني، أبو محمد عبد الرحيم (ت772هـ) طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار

الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة 2002م (2/242-245).

(5) الأشقر، مقدمة تحقيق المستصفي للغزالي (1/9).

المطلب السابع: مؤلفاته

الإمام الغزالي من أَعَزَّر مُفكرِي الإسلام مادةً، ومن أطولهم نفساً في التأليف، لقد أَلَّف في كثير من فروع العلم المختلفة، فقد كتب في الفقه وأصوله والمناظرة والفلسفة والجدل والتوحيد والتصوف، وقد حفظت أكثر مؤلفاته، وهذا دليل على اهتمام الناس بها وشعورهم بأهميتها وفوائدها، كما يدلّ على سعة انتشارها في العالم الإسلامي، ولقد أجمعت كتب التراجم على اثبات وفرة إنتاج الإمام الغزالي.

وفي ذكرى المئوية التاسعة لميلاد الإمام الغزالي التي عقدت في دمشق سنة (1961م)، كلف مجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب عبد الرحمن بدوي أن يكتب بحثاً حول مؤلفات الإمام الغزالي، وقد استعرض البدوي في تصدير هذا الكتاب المحاولات التي قام بها المستشرقون في البحث عن مؤلفات الإمام الغزالي وترتيبها وتصنيفها والاسس التي اعتمدوا عليها، ثم قام بتصنيف مؤلفات الإمام الغزالي، ميّز فيها بين المؤلفات المقطوع بصحة نسبتها إلى الغزالي، وبين المؤلفات المنحولة أو التي يدور الشكّ حول صحة نسبتها إليه.

وقد قسم البدوي هذا البحث الى سبعة أقسام: ففي القسم الأول: قطع بصحة نسبة (73) مؤلفاً للغزالي وسجّلها مرتبة حسب تاريخ تأليفها. وفي القسم الثاني من الكتاب: استعرض الكتب التي يدور الشكّ في صحّة نسبتها إلى الغزالي وهو (22) كتاباً. وفي القسم الثالث: اشتمل على الكُتُب التي رجّح الدكتور بدوي أنها ليست للغزالي وإنّ نُسِبَتْ إليه، ومُعظَمها في السّحر والطلّسمات والعلوم المستورة وهو (31) مؤلفاً. وفي القسم الرابع: فقد خصصه لأجزاء من كتب الغزالي اعتبرت كتباً مستقلة ووردت بعنوانات مغايرة وهو (96) كتاباً. وفي القسم الخامس: فللكتب المنحولة وهو (48) مصنفاً. وفي القسم السادس: خصّصه لكتب مجهول الهوية وهو (106) كتاباً. وفي قسم السابع والآخر: فاشتمل على مخطوطات موجودة ومنسوبة للغزالي وهو (75) مخطوطة⁽¹⁾.

وهذه أسماء بعض كُتُب الإمام الغزالي من القسم الأول: وهي الكتب المقطوع بصحة نسبتها إليه، مُرتَّبة حسب تاريخ تأليفها كما سرده البدوي:

(1) انظر: البدوي، عبد الرحمن، مؤلفات الغزالي، الناشر: مطبوعات المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، الناشر: مطابع دار القلم، القاهرة، سنة (1961م)، (ص: 828)؛ والامام، سعد محمد علي الامام، قضايا الروح عند الإمام الغزالي، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة، سنة 1437 هـ، 2016م (ص: 58-60).

- 1- التعليقة في فروع المذهب.
- 2- المنحول في الأصول . (مطبوع)
- 3- البسيط في الفروع.
- 4- الوسيط . (مطبوع)
- 5- الوجيز. (مطبوع)
- 6- خلاصة المختصر ونقاوة المعتصر.
- 7- المنتحل في علم الجدل.
- 8- مأخذ الخلاف.
- 9- أبواب النظر.
- 10- تحصين المآخذ في علم الخلاف.
- 11- المبادئ والغايات. (مطبوع)
- 12- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (مطبوع)
- 13- فتاوى الغزالي.
- 14- غاية الدور في دراية الدور.
- 15- مقاصد الفلاسفة. (مطبوع)
- 16- تَهَافُتُ الفلاسفة. (مطبوع)
- 17- مَحَاكُّ النظر في المنطق. (مطبوع)
- 18- ميزان العمل. (مطبوع)
- 19- حُجَّةُ الحَقِّ.
- 20- الاقتصاد في الاعتقاد. (مطبوع)
- 21- إحياء علوم الدين. (مطبوع)
- 22- كتاب في مسألة كل مجتهد مُصِيب.
- 23- المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى. (مطبوع)
- 24- بَدَايَةُ الهداية.
- 25- الوجيز في الفقه.
- 26- جواهر القرآن. (مطبوع)
- 27- الاربعين في أصول الدين. (مطبوع)
- 28- المضمون به على غير أهله. (مطبوع)

- 29- المضمون به على أهله. (مطبوع)
- 30- القسطاس المستقيم. (مطبوع)
- 31- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.
- 32- القانون الكلي في التأويل. (مطبوع)
- 33- كمياء السعادة. (فارسي) وهو مطبوع و مترجم الى العربية.
- 34- أيها الولد. (مطبوع).
- 35- نصيحة الملوك. (مطبوع)
- 36- مشكاة الانوار. (مطبوع)
- 37- الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين. (مطبوع)
- 38- المنقذ من الضلال والمفصح عن الاحوال. (مطبوع)
- 39- أساس القياس. (مطبوع)
- 40- المستصفى في علم الأصول. (مطبوع)
- 41- الاملاء على الاحياء. (مطبوع)
- 42- الدرّة الفاخرة في كشف علوم الاخرة. (مطبوع)
- 43- إلجَام العَوَام عن علم الكلام. (مطبوع)
- 44- منهاج العابدين. (مطبوع) ⁽¹⁾.

المطلب الثامن: وفاته

لقد عاد الإمام الغزالي إلى بغداد من مصر، ولم يمكث بها طويلاً حيث واصل رحلته إلى طوس. وهناك لم يلبث أن إستجاب إلى رأي الوزير فخرُ المُلْك علي بن نظام المُلْك للتدريس في نظامية نيسابور، مُكرِّهاً. فكانت مدَّة قصيرة أيضاً من سنة (499هـ)، إلى سنة (503هـ)، وقد قُتل فخر الملك بيد الباطنية، أسرع الغزالي إلى طوس ثانية. وسكن في الطابران منها، متخذاً بجوار بيته مدرسة للعلوم الدينية.

ذكر السبكي أنها اختصت بالفقهاء، مع رباط أو خانقاه للصوفية، بعد أن قال لنفسه يجب أن

(1) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى (224/6)؛ والعثماني، عبد الكريم العثماني، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، الناشر: دار الفكر، بيروت - بدون تاريخ (ص: 202-205)؛ ومن أراد مزيد الاطلاع على كتب الغزالي فليُنظر: مؤلفات الغزالي لعبد الرحمن البديوي.

يطلق الدنيا بأسرها فأقبل على علوم الآخرة -وهي القرآن والحديث- متأثراً بمصرع صديقه الوزير فخر الملك، الذي كان يذكر له أنه يتمنى أن يلجأ إلى حياة لا همّ له فيها إلا العبادة ومجالسة أهل القلوب؛ فكان له ما أراد.

وبعد حياة مليئة بالاعمال الجليلة، والخدمات النبيلة في التدريس للطلاب، وتصنيف الكتب، والدعوة إلى الله، انتقل الإمام الغزالي إلى رحمة الله تعالى، يوم الاثنين 14 جماد الآخرة سنة (505هـ) المصادف كانون الثاني من (1111م). ودفن في مقبرة الطابران بطوس، فرحمة الله عليه، وعلى أعلام الإسلام وهداة الانام⁽¹⁾.

المبحث الثاني

حياة الإمام ابن رشد الحفيد

المطلب الأول: اسمه، وكنيته، ولقبه، ومولده، وأسرته

أولاً: اسمه، وكنيته، ولقبه: هو محمد بن أبي القاسم أحمد بن أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، القرطبي، الحكيم، يكنى أبا الوليد، ويلقب بالقاضي، وهو حفيد أبي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة، ويشتهر بالحفيد تميزاً له عن جدّه⁽²⁾ أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الذي يميّز

(1) انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (218/4)؛ والصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت746هـ)، الوافي بالوفيات تحقيق: محمد بن عمر محمد بن الحسين بن محمد، الناشر: دار النشر فرانز شتايز/شتوتكرات، سنة 1401هـ-1981م (213/1)؛ والسبكي؛ طبقات الشافعية الكبرى (201/6)؛ وابن العماد، شذرات الذهب (19/6)؛ والدكتور عبد الأمير الأعمش، الفيلسوف الغزالي، الناشر: دار الاندلس -بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1981م (ص: 46-47).

(2) ابن رشد الجدّ: هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد المالكي، يكنى أبا الوليد، قرطبي، ولد سنة (450هـ)، وهو زعيم فقهاء وقته بأقطار الاندلس والمغرب، ومُقدمهم المعترف له بصحة النظر، وجوّد التّأليف، ودقة الفقه وكان إليه المفزع في المشكلات، بصيراً بالأصول والفروع والفرائض، والتفنن في العلوم، كثير التصانيف ألف كتاب (البيان والتحصيل) وهو كتاب عظيم يُقارب عشرين مجلداً، وكتاب (المقدمات)، وأجزاء كثيرة من فنون العلم المختلفة. ولي قضاء الجماعة بقرطبة سنة (511هـ)، وكان صاحب الصلاة في المسجد الجامع، وإليه كانت الرحلة للتّفقه من أقطار الاندلس مدّة حياته. توفي -رحمه الله- سنة (520هـ). انظر: ابن فرحون، ابراهيم بن نور الدين المالكي، الديباج المُذهّب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق: مأمون بن يحيى الدين الجنان، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى سنة 1417هـ/1996م (248/2)

بالجد⁽¹⁾.

ثانياً: مولده وأسرته: ولد العلامة ابن رشد سنة (520 هـ) في قرطبة، وكان ذلك قبل وفاة جدّه بشهر سنة (520 هـ)⁽²⁾.

وأما أسرته: فقد امتازت بمكانتها ووجاهتها الفكرية والقضائية حيث كان جدّه، قاضي الجماعة بقرطبة، ومن أعيان المالكية، فيرجع إليه في حلّ المشاكل في الأصول والفروع، وكان أبوه فقيهاً، مُتَقِناً، كذلك امتاز بحسن الرأي، وبصيرة نافذة واسعة الافق. وتعدّ أسرته من أكبر الاسر الاندلسية المالكية، وقد انفرد بكونه الفيلسوف الوحيد في أسرته، حيث لم ينشأ بالاندلس مثله كمالاً، وعلماً، وفضلاً⁽³⁾.

المطلب الثاني: عصره

عند الكلام على حياة عالم لا بُدّ من الحديث عن الظروف، والبيئة التي نشأ فيها، فمعرفة حالة العصر الذي عاش فيه تعطي صورة واضحة للظروف المؤثرة فيه.

لقد عاش ابن رشد بين سنتي (520-595 هـ)، وكان العالم الإسلامي في مدّة ولادته ابن رشد يمتاز بالضعف السياسي، وتكالب الامم للاستيلاء على الحكم، أما في قرطبة المدينة، التي وُلِدَ فيها ابن رشد الحفيد، فقد كانت العاصمة للحكم الاموي التي امتازت بالفقه المالكي، وقد طالها من الضعف السياسي الذي أصاب البلاد الإسلامية، وقد تنافس الخلفاء على ألقاب الخلافة، وتخليهم عن مسؤوليتهم الشرعية⁽⁴⁾.

(1) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (426/15)؛ وابن فرحون، الديباج المذهب (ص:373-374)؛ وابن

العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (6/522)؛ والزركلي، الأعلام (5/318).

(2) انظر: ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي (ت668هـ)، عيون الأنباء في طبقات

الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة1995م

(ص:530)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (21/307-310)؛ والباباني، إسماعيل بن محمد أمين الباباني

البغدادي (ت1399هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، الناشر: دار إحياء التراث

العربي، بيروت – لبنان (2/104).

(3) انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب (2/248)؛ والصفدي، الوافي بالوفيات (2/81)؛ والزركلي، الأعلام

(5/316-318).

(4) انظر: المراكشي، عبد الله، محمد بن محمد ابن عبد الله الملك المراكشي الأنصاري (ت703هـ)، السفر الخامس

وفي هذه المرحلة السياسية ولد ابن رشد الحفيد فتَنَامَتْ أفكاره الفلسفية حيث كان هناك رواد فلاسفة في هذا العصر كابن باجة المعروف بابن الصائغ⁽¹⁾، وابن الطفيل⁽²⁾ الذي كان زميلاً لابن رشد واجتمعاً زمنياً في بلاط الموحدين.

وقد بلغ ابن رشد مرتبة رفيعة، حتى أصبح بارزاً في الفلسفة والفقهاء في عصره، وكانت له وجهة عظيمة ومنزلة رفيعة عند الملوك والوزراء، فأصيب بِمِحْنَةٍ أَثْمَمَ بِالزُّنْدَقَةِ وَالْإِلْحَادِ مِمَّا كَانَ لَهَا تَأْتِيرٌ عَلَى عِلَاقَتِهِ بِالْمَنْصُورِ⁽³⁾ حيث أُحْرِقَتْ الْكَثِيرُ مِنْ كُتُبِهِ، إِلَّا مَا كَانَ مِنَ الطَّبِّ وَالْحِسَابِ، وَتُفِي إِلَى مَرَاكُشٍ⁽⁴⁾، فأصابه مرض، ولم يعمر طويلاً بعد العفو عنه، فتوفي - رحمه الله - محبوساً بداره بمراكش⁽⁵⁾.

من كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1965م (28/1)، والالمانى، تاريخ الاندلس في عهد المرابطين والموحدين شباخ يوسف المؤرخ، ترجمه وعلق عليه: محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر_ القاهرة، 1359هـ - 1940م (250/2).

(1) هو: محمد بن يحيى بن باجة، يعرف بابن الصائغ أبي بكر الأندلسي السرقسطي (ت533هـ)، من فلاسفة الإسلام ولد في سرقسطة، وذهب إلى فأس فاتهم بالالحد ومات فيها. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء (515/1).

(2) هو: محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي (ت581هـ) تعلم الطب في غرناطة، صاحب القصة الفلسفية (حي بن يقظان). انظر: المراكشي، عبد الواحد بن علي محيي الدين التميمي، (ت647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تحقيق: صلاح الدين الهوارى، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1426هـ / 2006م (ص:176)؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان (134/7).

(3) هو: يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن المنصور من ملوك الدولة المؤمنية في المغرب الأقصى، بويغ له بعد وفاة أبيه سنة (580هـ) وإليه تنسب الدنانير اليعقوبية، توفي سنة (595هـ)، انظر: ابن كثير، البداية والنهاية (22/13).

(4) مَرَاكُش: أعظم مدينة بالمغرب وأجلها وبها سرير ملك بني عبد المؤمن، وهي في البرّ الأعظم بينها وبين البحر عشرة أيام في وسط بلاد البربر، وكان أول من اختطها يوسف بن تاشفين، وكان موضع مَرَاكُش قبل ذلك مخافة يقطع فيه اللصوص على القوافل، كان إذا انتهت القوافل إليه قالوا مراكش معناه بالبربرية: أسرع المشي. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (94/5).

(5) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء (530/1)؛ والمراكشي، السفر الخامس (28/1)؛ والنباهي، أبي الحسين، علي بن عبد الله بن محمد بن محمد ابن الحسن، النباهي الأندلسي (ت793هـ)، تاريخ

وأخيراً فقد تقدّم الحديث عن عصر ابن رشد، وتبيّن لنا أن عصره كان يموج بالاضطراب السياسي، والفساد الاجتماعي، كما شاعت فيه روح التقليد والتعصب للمذاهب إلا أنه مع ذلك برز علماء امتازوا بالاجتهاد والتجديد في بعض الأحكام، ومن بين هؤلاء العلماء ابن رشد الحفيد، حيث خلف من بعده ثروة علمية شاهد على ذلك.

المطلب الثالث: نشأته العلمية

نشأ ابن رشد في عائلة فقهاء وقضاء مالكيين، وفي كنف والده الذي كان من علماء قرطبة وقضااتها، وترعرع في حب العلم وأهله. وقد تلقى العلوم المختلفة منذ صغره، التي كانت معروفة ومتداولة في عصره وما قبله، وهي الفقه والحديث والعقائد والطب والعربية وآدابها وغير ذلك⁽¹⁾، سوى الفلسفة التي يسكت معظم المؤرخين عن إيراد تفصيلات قليلة أو كثيرة عنها وعلى يد من تعلمها ودرسها.

ففي اللغة: درس الادب حتى أصبح ذا حظٍ وافٍ من العربية، وقد وصفه بالاديب معظم من ترجم له، وقيل أنه كان يحفظ ديوان أبي تمام⁽²⁾، والمنتبّي⁽³⁾، ويتمثل بشعرهما في مجالسه

قضاة الاندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، الناشر: دار الافاق الجديدة، بيروت- لبنان، الطبعة الخامسة، 1403هـ-1983م (111/1)؛ والسامرائي، محمد فاضل علي السامرائي، تعليقات وترجيحات ابن رشد الأصولية. وهي أطروحة مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية/جامعة بغداد - قسم أصول الفقه- لنيل درجة الدكتوراه، سنة 1999م (30/1).

(1) انظر: كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت 1408هـ)، معجم المؤلفين، الناشر: مكتبة المتنبي/دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة 1376هـ - 1957م (313/8).

(2) هو: حبيب بن أوس الطائي، أبو تمام الشاعر أحد أمراء البيان، ولد في جاسم (من قرى حوران بسورية)، ورحل إلى مصر واستقدمه المعتصم إلى بغداد فأجازته، وقدمه على شعراء وقته، فأقام عنده في العراق ثم ولي بربداً لموصل فلم يتم سنتين حتى توفي بها. توفي سنة (231هـ). انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (11/2)؛ والزركلي، الأعلام (165/2).

(3) هو: أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن الجعفي الكندي الكوفي، المعروف بالمنتبّي الشاعر المشهور، اشتغل بفنون الادب ومهّز فيها، وكان من المكثرين من اللغة العربية والمطلعين على غريبها، ولا يسأل عن شيء إلا واشتهد فيه بكلام العرب من النظم النثر، مات المنتبّي مقتولاً مع ابنه وهو عائد إلى بغداد سنة (354هـ) خلف ديواناً شعرياً وهو مطبوع. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (120/1)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (199/16)؛ والزركلي، الأعلام (121/1).

وَيَرُدُّهُمَا أَحْسَنَ إِيرَادٍ⁽¹⁾.

وفي الفقه، يحكي ابن الأبار⁽²⁾، وغيره، من أن ابن رشد: قد قرأ الفقه ودرسه على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب الموطأ حفظاً للإمام مالك، على أبيه الفقيه أبي القاسم أحمد بن رشد، وكذلك سمع من الفقيه أبي مروان عبد الملك بن مسرة. وفضلاً عن هؤلاء الفقهاء، فقد درس أيضاً الفقه على يد الفقيه الشيخ أبي القاسم بن بشكوال، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وأن هذا الأخير قد أجاز له الفتيا في الفقه مع الفقيه أبي عبد الله المازري⁽³⁾. ومن هنا يظهر أن اهتمام ابن رشد بالفقه والأصول، إنما بدأ منذ بداية حياته في طلب العلم، ويعود ذلك إلى أن توجّه عائلة ابن رشد كان توجّهاً فقهياً (الاب والجد)، مما ترك أثره واضحاً لدى الحفيد⁽⁴⁾.

أما في علوم الحديث، وما يتصل به من رواية: فإن ابن رشد كان واسع المعرفة به، فقد سمع منه وحدث عنه في إشبيلية الشيخ أبو محمد بن حوط الله، وأبو الحسن سهل بن مالك، وأبو الربيع بن سالم، وأبو بكر بن جهور، وأبو القاسم بن الطيلسان، وغيرهم. وسيأتي ذكر هؤلاء جميعاً عند الحديث عن تلامذته⁽⁵⁾.

وأما في علم الأصول: فله اليد الطولى فيه، ويظهر ذلك من خلال كتابيه (الضروري في أصول الفقه، وبداية المجتهد)، وكذلك تطبيقاته الأصولية في كتبه الأخرى، ويدل هذا على تمكنه في علم الأصول⁽⁶⁾.

وأما علم الطب: فلم يكتف ابن رشد بالعلوم الشرعية التي كانت أكثر رواجاً، وأعظم انتشاراً في زمنه، بل تاقّت نفسه إلى تعلّم الطبّ فدرسه حتى صار من المبرزين المشار إليهم بالبنان، حتى قيل فيه: (كَانَ يَفْرَعُ إِلَى فُنْيَاهُ فِي الطَّبِّ كَمَا يَفْرَعُ إِلَى فُنْيَاهُ فِي الْفِقْهِ)، وله فيها

(1) انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب (ص: 379).

(2) انظر: ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت 658هـ)، التكملة لكتاب الصلّة، تحقيق: عبد السلام الهراس، الناشر: دار الفكر/ لبنان، سنة 1415هـ/ 1995م (74/2).

(3) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنبياء (ص: 530)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (307/21)؛ وابن فرحون، الديباج المذهب (ص: 284)؛ وابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (320/4).

(4) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات (115/2).

(5) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (309/21).

(6) انظر: جمعة، محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2015م (112).

تأليف ومختصرات برع فيها وأبدع، واتّصل بشيوخ عصره في الطب فأخذ منهم، وتباحث معهم في أصول الصناعة كابن طفيل⁽¹⁾، وابن زهر⁽²⁾ وكانت بينه وبينهم مودة، ولما ألف كتابه (الكليات في الطب) قصد من ابن زهر أن يؤلف في (الامور الجزئية) ليكون جملة كتابيهما ككتاب كامل في الطب فأجابه لذلك وألف له كتاب (التيسير في المداواة والتدبير)⁽³⁾.

والطب هو الميدان الثاني الذي صرف إليه عنايته وبلغ فيه المكانة المرموقة في عصره. يقول عنه ابن أبي أصيبعة: (وكان مُتَمَيِّزاً في علم الطب ومن كلامه في ذلك قوله: من اشتغل بعلم التشريح إزداد إيماناً بالله)⁽⁴⁾.

وأما علم الكلام والفلسفة: فبعد أن أتقن ابن رشد العلوم - المتقدمة ذكرها-، توجه إلى دراسة علم الكلام والعقائد والفلسفة (العلوم العقلية) وهما الموضوعان الرئيسان اللذان اشتهر بهما ابن رشد على غيرها من العلوم الاخرى .

ويذكر مؤرخوا سيرته: أنه كان يُضْرَبُ به المثل في هذه العلوم⁽⁵⁾ وقد ذكر الذهبي بهذا الجانب فقال: (أقبل على علوم الاوائل وبلاياهم حتى صار يضرب به المثل ..)⁽⁶⁾. والمقصود بعلوم الاوائل بحسب رواية الذهبي هي الفلسفة وما يتبعها من منطق، وعلم رياضي، وعلوم طبيعية، تمييزاً لها عن علوم الشريعة وما يتفرع منها، بحسب أقوال القدماء. وأن ابن رشد - رحمه الله- قد طمّحت نفسه إلى الجَمْع بين العلوم النقلية والعقلية، ويظهر هذا من خلال كتابه (فصل المقال)، وظهر منه نبوغ عجيب في الفلسفة، وطار صَيِّئُهُ، وعلا فيها، ولُقِبَ بالحكيم وبالفيلسوف.

(1) هو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الطبيب والفيلسوف، ولد سنة (506هـ) تتلمذ على ابن باجه وغيره، كان يعمل طبيباً في غرناطة، وعلا أمره حتى أصبح طبيب أبي يعقوب يوسف خليفة الموحدين، خلف عدة تأليف منها: (حي ابن يقظان) توفي بمراكش سنة (581هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (249/6).

(2) هو: عبد الملك زهر بن أبي مروان، كان جيد الاستقصاء في الأدوية المفردة والمركبة، حسن المعالجة، ذاع ذكره في الاندلس وغيرها من البلاد، من كتبه (التيسير في المداواة والتدبير) ألفه لابن رشد، توفي بإشبيلية. انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: 520).

(3) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: 520).

(4) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: 532).

(5) انظر: ابن العماد، شذرات الذهب (320/4).

(6) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (308/21).

والعجيب من أمر هذا الفيلسوف أنّه لا يُدْرَى أينَ درس الفلسفة وعلوم الاوائل ومَنْ أُسْتَاذُهُ فيها، فيرى البعض أنه أخذها من ابن باجة⁽¹⁾ الفيلسوف المشهور، إلا أنّ ذلك غير ممكن؛ لأنّ وفاة ابن باجة كان سنة (522هـ)، وابن رشد حينئذٍ في الثانية عشر من عمره، فلا يمكن دراسة الفلسفة في هذه السن المبكرة بل كان يدرس المبادئ الأولى في العلوم الشرعية على يد والده.

وقد يظن آخرون أنّه تلقى الفلسفة من ابن طفيل، وهذا مردود؛ لأنّ ابن طفيل لم يعرف ابن رشد معرفة تامة إلا في الوقت الذي اشتهر، وذاع صيته كفيلسوف وطبيب، ومما يبعد أيضاً تلقيه العلوم من ابن طفيل أنّه كان مشغولاً بخدمة السلطان (أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن) إذ عيّنه طبيبه الخاص، وابن رشد لم يذهب إليها إلا في الوقت الذي استدعاه الخليفة، حيث تولى ابن طفيل تقديمه للسلطان بناءً على ما اشتهر به⁽²⁾.

والذي يبدو أنّ ابن رشد تلقى الفلسفة وعلوم الاوائل من الاطباء الذين أخذ عنهم علم الطب؛ لأنّ غالب من اشتغل بالطب في ذلك الزمان إلا ويُقرّنه بالفلسفة، ومما يؤيد هذا ما نقله ابن أصيبعة عند ترجمته لابن رشد وذكر شيوخه فقال: (... وكان قد اشتغل بتعاليم الطب على أبي جعفر بن هارون، ولأزمه مدةً وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكيمية). ولا يُبعد أنّه تعلّم الفلسفة عند دراسته لعلم الكلام للصلة الوثيقة بينهما⁽³⁾. ويحتمل أن يكون ابن رشد قد تقف نفسه بنفسه ثقافة فلسفية خاصة معتمداً فيها على قدراته العقلية وذكائه المفرط وعلى شيوخ في الفلسفة لم يرد ذكرهم.

وأياً كان تلقى ابن رشد لهذا العلم فإنه بلغ الغاية في الفلسفة واشتهر فيها ما لم يتلّه من سبقه من أساطينها ومؤسسيها، قال جورج سارتون⁽⁴⁾ (George Sarton) في كتابه (المدخل إلى

(1) هو: أبو بكر بن محمد بن يحيى الصائغ، كان في العلوم الحكيمية علامة وقته، متميزاً في العربية والأدب، وبعد من الأفاضل في صناعة الطب، له تعليقات في الهندسة وعلم الهيئة، شرح كتاب السمع لأرسطو، وكتاب اتصال العقل بالإنسان، وغيرهما توفي سنة (522هـ). انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص:511)؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان (7/2).

(2) انظر: محمد، تاريخ الإسلام (ص:319)؛ وزبيد، نجيب زبيد، الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والاندلس، الناشر: دار الامير، بيروت، سنة 1994م (370/2).

(3) انظر: ابن أبي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص:540).

(4) جورج سارتون: Georges Sarton مستشرق بلجيكي. من أعضاء المجمع العلمي العربي. وُلِدَ بمدينة خنت بلجيكا سنة 1884م؛ هاجر من بلاده إلى أميركا (سنة 1916 م) فكان مدرس (تاريخ العلوم) في جامعة هارفرد (1917م)، وزار مصر، وبلاد الشام، وأنشأ مجلتي انكليزيتين علميتين هما (ايزيس) و

تاريخ العلوم): (إنّ ابن رشد كان من أكابر فلاسفة الإسلام ولقد أثر بفلسفته أكثر من أرسطو نفسه، وبدون ريب فإنّ ابن رشد هو مؤسس الفكر الحرّ، فقد فتح أمام علماء أوربا البحث والمناقشة على مصارعها، لذا فإنه أخرجها من ظلمات التقليد إلى نور العقل والتفكير...⁽¹⁾.

المطلب الرابع: شيوخه

تعددت أصناف العلوم التي درسها، واهتمّ بها ابن رشد الحفيد، فكانت له شيوخ في علوم الشريعة، وفي العربية، وأساتذة في الطبّ، ومن أهمّ هؤلاء العلماء الذين أخذ عنهم:

1- والده : أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أبو القاسم القرطبي، الإمام المتفنن الفقيه العالم المتقن المعروف بالجلالة والدين. ولد سنة (487هـ)، أخذ عن والده، وعلى يده تفقه، والذي استظهر على ابن رشد الحفيد الموطأ حفظاً، وفاتته الحفيد- التتلمذ على جدّه شيخ المالكية في زمانه أبي الوليد ابن رشد المشهور بابن رشد الجدّ، إذ لم يدرك من حياته سوى شهر، لكن لم يفته التتلمذ على ما تركه من إرث فقهي ضخم في الفقه المالكي. توفي - رحمه الله- سنة (563هـ)⁽²⁾.

2- أبو بكر بن سليمان الانصاري المقرئ، كان من أهل قرطبة، اختصّ بإقراء القرآن الكريم، وتعليم العربية، والحساب، وكان موصوفاً بحسن التعليم، وجودة الفهم، وجدّ منه ابن رشد عنايةً سهلت عليه الاستيعاب وسلامة الفهم. توفي سنة (563هـ)⁽³⁾.

3- أبو القاسم خلف بن عبدالمالك بن مسعود بن موسى بن بشكوال. ولد سنة (494هـ) في مدينة قرطبة، محدث الاندلس ومؤرخها، ومن أهمّ شيوخ ابن رشد الجد، وأبو بكر بن العربي، ولابن بشكوال شهرة بين جميع مصنفي معاجم السير، ولم يكن له نظير في معرفة

(اوزيريس). وظل مدة طويلة رئيساً للاتحاد الدولي لتاريخ العلوم، بباريس. ومن أجلّ كتبه (المدخل إلى تاريخ العلوم) بالانكليزية، في خمسة مجلدات، خص تاريخ العلوم عند العرب بجزء وافر منه، توفي سنة (1956م). انظر: الأعلام، الزركلي (145/2).

(1) نقلاً عن مقال لعلي عبد الله الدفاع بعنوان: (حياة ابن رشد)، كتاب مؤتمر ابن رشد (51/1-52).
(2) انظر: ابن مخلوف، محمد بن أحمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية / لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1424هـ/2003م (212/1).
(3) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات (147/10)؛ والجزري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف، غاية النهاية، الناشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى، سنة 1315هـ (181/1).

تاريخ الأندلس، وألّف كتاب (الصلة في تاريخ أئمة الاندلس)، وكان أستاذاً لابن رشد الحفيد في الفقه والحديث. توفي -رحمه الله- سنة (578هـ)⁽¹⁾.

4- أبو جعفر بن هارون الترجالي. من أعيان أهل إشبيلية، وكان محققاً للعلوم الحكيمية متقناً لها. برّع في صناعة الطب، خبيراً بأصولها وفروعها، وله آثار فاضلة في المداواة. أخذ عنه ابن رشد الحفيد العلوم الطبية والفلسفية⁽²⁾.

5- عبد الملك بن مسرّة، من أهل قرطبة ومن مفاخرها وأعلامها، كان ممن جمع الله له الحديث والفقه، مع الادب البارع، والفضل والدين والورع والتواضع، وكان على منهاج السلف المتقدم، أخذ عنه الناس، وكان أهلاً لذلك، لعلو ذكره، ورفعة قدره، تفقه عليه ابن رشد الحفيد. توفي سنة (552هـ)⁽³⁾.

المطلب الخامس: تلامذته

للإمام ابن رشد الحفيد، طلبة أخذوا من علمه وفكره وفلسفته، وتابعوه في حلّه وترحاله بين إشبيلية، وقرطبة، ومراكش، وهي المدن التي عمل فيها ابن رشد، لكن المعروف منهم قليل؛ ولعلّ المِحنة التي أصابته ولاحقت أتباعه كانت سبباً في انصراف العديد من التلاميذ عنه، فمن التلاميذ الذين ذكرت أسماءهم واشتهروا:

1- يوسف بن أحمد بن طاوس، من أهل جزيرة شقر، صحّب ابن رشد، وكان إماماً في العربية والطب، آخر الاطباء بشرق الاندلس، عارفاً بعلوم الاوائل عارفاً بكتاب سيبويه فاق أهل زمانه. توفي سنة (620هـ)⁽⁴⁾.

2- عبد الرحمن بن دحمان الانصاري، كان أستاذاً، مقرئاً للقرآن والنحو، فاضلاً ورعاً منبسط النفس، كثير الدّعابة -أي كثير المُمّازحة-، وقد أخذ عن القاضي ابن رشد الحفيد العلم وعُدّ من تلامذته،

(1) انظر: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، تحقيق: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب

العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة 1419هـ- 1998م (1339/4)

(2) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (37/2).

(3) انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب (ص: 157).

(4) انظر: الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، الناشر: دار

سعد الدين/ دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1421هـ/ 2000م (ص: 321).

وكان له حظٌ وافٍ من الأدب والشعر. توفي سنة (627هـ)⁽¹⁾.

3- محمد بن أحمد بن عبد الرحمن التجيبي، أبو القاسم، كان فقيهاً، حافظاً، متقناً، أديباً، ذا حظٍّ في قرضِ الشَّعر⁽²⁾ أخذ عن ابن رشد الحفيد العلوم، وصحبَه ولازمه بقرطبة. ولي قضاء دانية⁽³⁾، وتوفي بها سنة (601هـ)⁽⁴⁾.

4- أبو بكر بن جهور محمد بن محمد بن يوسف الأزدي، من أهل مُرسيَّة⁽⁵⁾ رحل إلى قرطبة، فصحب بها أبا الوليد بن رشد، وناظر عليه ولم يكن له شأن بالحديث مع حفظه له، وكان يحفظ الشعر، ويجيد النظم. توفي سنة (629هـ)⁽⁶⁾.

5- محمد بن إبراهيم المَهْرِيّ، أبو عبد الله محدث، فقيه أصولي، متكلم من أهل بجاية⁽⁷⁾،

(1) انظر: المالقي، أبو بكر محمد بن محمد، مطلع الانوار ونزهة البصائر والابصار، تقديم وتخريج وتعليق: عبد الله المرابط الترغي، الناشر: دار الغرب الإسلامي/بيروت، ودار الامان/الرباط، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ- 1999م، (258/1).

(2) (قرض الشعر) أي قاله، ونظمه، انظر: الزبيدي، محمد بن محمد (ت 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية / مصر (14/19).

(3) هي: مدينة بالاندلس من أعمال بلنسية على ضفة البحر شرقاً مرسأها عجيب يسمى السَّمَان، ولها بستين واسعة كثيرة التين والعنب واللوز، وكانت قاعدة ملك أبي الجيش مجاهد العامري. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (434/2).

(3) انظر: المراكشي، السفر الخامس (570/2).

(3) انظر: المراكشي، السفر الخامس (629/2)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).

(3) انظر: كحالة، معجم المؤلفين (221/8).

(3) انظر: المراكشي، السفر الخامس (570/2).

(3) انظر: المراكشي، السفر الخامس (629/2)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).

(4) انظر: المراكشي، السفر الخامس (570/2).

(5) هي: مدينة بالاندلس من أعمال تدمير اختطها عبد الرحمن ابن الحكم وسماها: تدمر بتدمر الشام فاستمرَّ الناس على اسم موضعها الأول، وهي ذات أشجار وحدائق محدقة بها. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (107/5).

(6) انظر: المراكشي، السفر الخامس (629/2)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).

(7) هي: مدينة تقع على ساحل البحر بين إفريقية والمغرب، كان أول من اختطها الناصر بن علناس بن حماد بن زيري بن مناد بن بلقين، في حدود سنة (457هـ)، بينها وبين جزيرة بني مزغناي أربعة أيام. انظر: ياقوت حموي، معجم البلدان (339/1).

عالم وقته برع في علم الكلام وأصول الفقه حتى اشتهر بالأصولي، ولي قضاء مُرسيّة، واستخلف بمراكش على القضاء، واعتنى بإصلاح المستصفي لأبي حامد الغزالي، امتحن بقرطبة هو وأبو الوليد ابن رشد محنتهما المشهورة من أجل نظرهما في علوم الاوائل. توفي سنة (612هـ)⁽¹⁾.

6- الحافظ عبد الله بن سليمان بن حوط الله الانصاري المالكي من أعلام الفقهاء والقضاة، كان عارفاً بالأحكام والحديث والتاريخ والانساب والادب، ولي القضاء في الاندلس في غرناطة⁽²⁾، أخذ عن ابن رشد الحفيد وسمع منه، توفي سنة (612هـ)⁽³⁾.

7- سليمان بن سالم الكلاعي، جمع بين الفقه والحديث والادب، أخذ عن خيرة من أهل المشرق والمغرب، كان -رحمه الله- إماماً في صناعة الحديث، بصيراً به، حافظاً حافلاً، عارفاً بالجرح والتعديل، وكان خطه لا نظير له في الاتقان والضبط، مع الاستبحار في الأدب والاشتهار بالبلاغة، فرداً في إنشاء الرسائل، مجيداً في النظم، خطيباً، فصيحاً، مدركاً، حسن السرد والمساق لما يقوله، وأخذ عن ابن رشد الحفيد، وعدّ من تلاميذه النبهاء الفضلاء. استشهد -رحمه الله- سنة (634هـ)⁽⁴⁾.

المطلب السادس: أخلاقه وخصاله الحميدة

كان ابن رشد -رحمه الله- علوّ المكانة، واسع المعرفة، غزير العلم، ولقد شهد بذلك من ترجم له، فقد قال عنه ابن الأبار⁽⁵⁾، وغيره في أنّه لم ينشأ بالاندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً، وحمدت سيرته وعظم قدره عند الخلفاء⁽⁶⁾ والامراء، وكان على شرفه أشدّ الناس تواضعاً واخفضهم جناحاً، وغنيّ بالعلم من صغرهِ إلى كبره، حتى حُكي عنه أنّه لم يدع النظر ولا

(1) انظر: كحالة، معجم المؤلفين (221/8).

(2) هي: مدينة من أقدم مدن كورة البيرة من أعمال الاندلس وأعظمها وأحسنها وأحصنها، ومعنى غرناطة: رمانة بلسان عجم الاندلس؛ سمّي البلد لحسنه بذلك. انظر: ياقوت حموي، معجم البلدان (195/4).

(3) انظر: النباهي، تاريخ قضاة الاندلس (112/1)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).

(4) انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب (ص: 122)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (357/16).

(5) انظر: ابن الأبار، التكملة (ص: 554)؛ والذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، العبر في خبر من غير، تحقيق:

محمد السعيد بن بسيوني زغلول أبو هاجر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة 1405 - 1985

(287/4)؛ وابن فرحون، الديباج المذهب (ص: 148)

(6) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات (114/2)؛ وابن فرحون، الديباج المذهب (ص: 184).

القراءة مُنذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه، وليلة بنائه على زوجته، وكان يوصف بيته بيت العلم والرياسة⁽¹⁾. وكان له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يعرفها في ترفيع حال، ولا جمع مال؛ وإنما قصرها على أهل بلده خاصة، والاندلس عامة⁽²⁾.

ويذكر المؤرخ المراكشي⁽³⁾ أن ابن رشد كان يتمتع بصفات خُلُقِيَّة حميدة أُخرى تدلّ على علو مكانته وسمو أخلاقه، فيقول: (كان ابن رشد واسع العفو متلافاً للمال يتدفق كرمًا كثيرًا على مَنْ لجأ إليه من الاصدقاء والاعداء، وكان يقول: إذا أُعطيْتُ الصديقَ فقد فَعَلْتُ ما أحبُّ ولا فضل لي في ذلك، ولكن إذا أُعطيْتُ العدوَّ فقد تَبِعْتُ أحكام الفضيلة، وكان واسع الرّحمة كثير الرفق بالناس، لم يتعمد مدة قضائه الحكم بالموت على أحد)⁽⁴⁾.

ويُحدِّث ابن أبي أصيبعة عن شيمه الفاضلة، فقال: حدّثني أبو مروان الباجي⁽⁵⁾ فقال: (كان القاضي أبو الوليد بن رشد حسن الرأي ذكيًا رَثَّ البِرَّة، قويّ النفس...)⁽⁶⁾.

إنّ هذه الصفات الحميدة والاخلاق الرفيعة والشيم الفاضلة، هي التي طبعت حياة ابن رشد إلى يوم وفاته، وتركت آثارها على فلسفته عموماً، وهذا يبين ما تركه من مؤلفات تحكي عنه قوّة الارادة والنزوع إلى الغوص في دقائق الامور فيما يخصّ العلوم والمعارف، مما أبعده عن زخرف القول ومُمالاة ذوي السلطان.

(1) انظر: المنذري، زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي(ت656هـ) التكملة لوفيات النقل، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية سنة 1401هـ/1981 (322/1).

(2) انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب (ص: 284).

(3) هو: عبد الواحد بن علي محيي الدين التميمي المراكشي، مؤرخ. ولد سنة (581هـ) بمراكش، وتعلم بفاس والاندلس، ورحل إلى مصر سنة (613هـ)، وحج سنة (620هـ)، وتجوّل في بعض بلدان المشرق، وأملى كتابه (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) إجابةً لطلب وزير من خاصة الناصر العباسي. توفي -رحمه الله- سنة (647هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (4/176).

(4) انظر: المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب (225).

(5) هو: محمد بن أحمد بن عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الملك اللخمي (ت 635هـ) قاضي الجماعة من أهل اشبيلية. انظر: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة (2/136-138).

(6) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (ص: 531).

المطلب السابع: مذهبُه، وعقيدته

أولاً: مذهبُه الفقهي: لقد كان ابن رشد على مذهب الإمام مالك – رحمه الله- وهو مذهب أبيه وجدّه وأهل بلده، فكان فقيهاً مالكيّاً مُتَمَرِّساً مُطَّلِعاً على أقوال أئمة المذهب وأصول مذهبهم⁽¹⁾.

فهو من العلماء المجتهدين، والفقهاء المحررين المنصفين، فلم يمنعه انتسابه للمذهب المالكي من اتباع الدليل والعمل بما ترجح لديه من الأقوال بدليله وإن اقتضى ذلك مخالفة مذهبه، ويظهر ذلك جلياً من خلال آرائه في كتابه (بداية المجتهد ونهاية المقتصد)⁽²⁾، فيعتبر كتابه هذا أثراً علمياً مختصراً رفيع الدرجة ضمّ كثيراً من الأحكام الفقهية؛ إذ أنه كتاب فقهي مختصر جمع أغلب مذاهب فقهاء الأمة وآراء كلّ منهم مع توضيح الأدلة التي استند إليها كلّ مذهب.

يقول إبراهيم مدكور في الغرض الذي حدى ابن رشد على تأليف (بداية المجتهد): (وحاول تقويض صرح المالكية بإشاعة أصول المذاهب الاجتهادية الأخرى وجعلها على قَدَمٍ مساواة، وتلك جرأة في بيئة عرف بالتقليد والمحافظة الشديدة فلم يسلم من تعصبها وتحاملها عليه)⁽³⁾.

والواقع أنه لا يستطيع أن يصرح بهذا الغرض، ولكن تسميته الكتاب وحدها توحى به. وقد سماه –بداية المجتهد- وذلك يعني الدعوة إلى مواصلة الاجتهاد ونبذ تقليد الفقهاء المالكيين الذين تجاوزوا حدّ الفقه إلى ممارسة استبداد مذهبي قاس، والإمام مالك – رحمه الله – نفسه لم يتعسف ذلك التعسف الذي لجأ إليه أتباعه، إذ تبدو فتاواه وأقواله آخذة باليسر والسماح الذين تدعو إليه سنة رسول الله - ﷺ -⁽⁴⁾.

(1) انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب (257/2)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).

(2) عرف الناس ابن رشد الحفيد فقيهاً في الفروع من خلال كتابه (بداية المجتهد) والواقع أنه لم يؤلف في فقه الفروع هذا الكتاب فحسب، بل كُتِبَ عديدة أخرى منها: كتاب (الدعاوي) في ثلاثة مجلدات، - يوجد مخطوطاً بمكتبة الاسكوريال، وكتاب (الدرس الكامل في الفقه) - توجد نسخة خطية بالمكتبة المذكورة -، وكتابان صغيران هما: (رسالة في الضحايا، ورسالة في الخراج) وهما مخطوطتان بمكتبة الاسكوريال، وبها أيضاً كتاب آخر سماه (مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرّمه). انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:115).

(3) انظر: مدكور، إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، الناشر: دار المعارف/ مصر، الطبعة: الثالثة، سنة 1976م (84/2).

(4) انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:117).

ثانياً: عقيدته: فقد حاول ابن رشد أن يقيم علم الكلام على منهج جديد عماده البراهين اليقينية المستمدة من النظر الفلسفي، والتي يراها ملائمة لما جاء به الوحي، بل إنّه يرى أنّ البراهين الفلسفية هي عين البراهين التي وردت في القرآن الكريم خاصة ما يتعلق منها بالتدليل على وجود الله تعالى، وقد خصص كتابه لهذا القسم: (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)⁽¹⁾. ومن خلال كتابه (مناهج الأدلة) تناول فرق المتكلمين جميعاً فهاجمها، وعدّها مسؤولة عما أحدثته من تفريق المسلمين إلى مذاهب، وقسمهم إلى أربعة أقسام... فكلهم في نظر ابن رشد بعيدون عن روح الشريعة في مناهج الكلامية، قد فرقوا الأمة الإسلامية من حيث يظنون أنهم يدافعون عن الدين ويصونونه، وكلّ طائفة منهم تحصر الهدى فيها والضلال في غيرها⁽²⁾. وهذا نصّ كلامه: (... فإنّ الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذا الشريعة حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كلّ واحد منهم يرى أنّه على الشريعة الأولى، وأنّ مَنْ خالفه إما مُبتدع، وإما كافر مُستباح الذمّة والمال، وهذا كلّهُ عُدول عن مقصد الشارع؛ وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة...) (3).

وبعد أن فرغ ابن رشد من نقض علم الكلام على منهج المتكلمين، وأدلتهم في كتابه (مناهج الأدلة)، يعمد إلى وضع ضوابط جديدة لعلم الكلام قوامها الحكمة والشريعة لا الجدل السفسطائي، ويذكر أنّ منهجه هو المنهج الشرعي الذي يعتمد الوحي أساساً. والنظر العقلي لا يناقض الوحي بل يشهد له ويدعمه⁽⁴⁾.

وقد ذكر ابن رشد مسائل علم الكلام ورسم لنفسه منهجاً، وقوامه أن يورد القضية، ثم يورد أدلة المتكلمين ويحلّها إلى مقدماتها الأساسية التي أثبتت عليها ليسهل عليه نقضها جذرياً، ثم يورد أدلته التي يبينها على براهين فلسفية يدعمها بالقرآن والحديث، وهو يرمي من وراء هذا المنهج إلى التوفيق بين الدين والفلسفة، ذلك المطلوب الذي جرى وراءه في كلّ ما كتب حول هذه القضية⁽⁵⁾.

(1) انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:103).

(2) انظر: حمادي، ابن رش الحفيد (ص:104).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: أسعد جمعة، الناشر: شركة كيرانيس للطباعة والنشر/ تونس، الطبعة الأولى، سنة 2014م (ص:46).

(4) انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:109).

(5) انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:113-114).

المطلب الثامن: فلسفته

اعتبر ابن رشد بأنّ الحكمة (الفلسفة) طريقة من طرائق الشرع في مخاطبة الناس، وأنّ ذلك اقتضته اختلاف العقول المواهب، بل إن النظر الفلسفي مأمور به في الشرع؛ لأنه نظر تأمل يؤدي إلى معرفة الله تعالى. وهذا محاولة منه في التوفيق بين الدين والفلسفة⁽¹⁾. وفيما يأتي بيان لمنهجه الفلسفي، وأقسامه:

أولاً: منهجه الفلسفي: اشتهر ابن رشد الحفيد بأنّه فيلسوف العرب، وقد انتهج منهجاً عقلياً شرعياً، لأنّه عُني بكُتُب أرسطو فعرفّها وبسطها وشرحها، وقد تأثر بفلاسفة عصره. وقد اعتمد في منهجه الفلسفي على قواعد منطقية وارتكز على فكرة اعتبار أنّ الكليات سابقة على الجزئيات ومقدمة عليها، ويرى ذلك من خلال اعتماده على المادة العقلية في كثير من القضايا الأصولية⁽²⁾.

ثانياً: أقسام فلسفته: وقد قَسَمَ بعض الدارسين⁽³⁾ فلسفته إلى قسمين رئيسيين:

1- قسم تركيبى انتقائي لم يكن فيها بدعاً من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه بحيث حرص مثلهم على التوفيق بين الدين والفلسفة، ويمثل هذا القسم كتبه الثلاثة: (فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، ومقالة فيما يعتقد المشاءون وما يعتقده المتكلمون).

2- قسم تحليلي نقدي تمثله شروحه لكُتُب أرسطو، وفيها امتاز على غيره من الفلاسفة وجعلوه مَعْدُوداً من كبارهم وأثبت له مدرسة متميزة دعاها الغربيون بالرُشديّة⁽⁴⁾ (ولم يكن مجرد شارح أو ناقل وإنما كان ممثلاً للعبقريّة الإسلاميّة التي تجلو الغوامض. وكان أثناء شرحه يدخل فلسفته الاصلية فيما يشرح، وتبدو شخصيته قوية في شروحه فيحذف ما يرى

(1) انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:134).

(2) انظر: العلوي، جمال الدين العلوي مقدمة تحقيق كتاب (الضروري في أصول الفقه) لابن رشد الحفيد (ص:20)؛ والسامرائي، تعليقات وترجيحات ابن رشد الأصولية (33/1).

(3) انظر: محمد بلوز، مقالة تحت عنوان (فلسفة ابن رشد - رحمه الله- في الميزان)، نشر على الموقع هويه بريس، بتاريخ 15 أبريل 2014م تأريخ الزيارة: (2018/9/20م) الساعة العاشرة ليلاً.
(http://howiyapress.com/3348-)

(4) (الرشدية) هي: الحركة الفلسفية التي عظم شأنها خلال القرن السادس عشر بأروبا، ولا سيما بشمال إيطاليا، وهذا ما يفسر النهضة الفكرية والعلمية الحديثة التي انطلقت من هناك. انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:91-93)

حذفه، ويضيف ما تجب إضافته، وأحياناً يبقى على النص لا يغير فيه شيئاً. وهكذا يصل
صولة الخبير العبقري الناقد ويجول جولة العالم العظيم⁽¹⁾.

فانتهى أمره عند الغربيين بشرحه الأكبر إلى تكوين قطب ثبت في الفلسفة (فالتبيعة تفسر
بأرسطو وأرسطو يفسر بابن رشد)⁽²⁾ ورغم هذا الإعجاب الظاهري من الغربيين بفلسفة ابن
رشد وتباكيهم على مصير الفلسفة في بلاد المسلمين بعد ابن رشد وخصوصاً منهم رينان
(Renan)⁽³⁾ صاحب كتاب (ابن رشد والرشدية) فإنهم لا يلبثون يلمحون بل ويصرحون بأن
أكبر عقل في نظرهم للحضارة الإسلامية لا يعدو أن يفهم عن العقل اليوناني الغربي ويشرح
للناس مقصوده، ومن ثم يشكر له عدم إتيانه كثير مناقضات للمعنى الحقيقي رغم تعامله مع
ترجمات مبهمة غالباً⁽⁴⁾.

وقد أشار العقاد إلى ضرورة التمييز في الفلسفة الرشدية بين فلسفته كما فهمها الأوروبيون
في لغتها اللاتينية أو العبرية التي ذاعت أبان سلطان محاكم التفتيش، حيث نسب إلى ابن رشد
كل ما يسوغ تحريم فلسفته من إلحاد وزندقة، وبين فلسفته كما كتبها هو واعتقدتها ودلت عليها
أقواله المحفوظة لدينا⁽⁵⁾.

وهذا ما يؤكده سلفادور غوميث نوغالييس (Salvador Gomez Nogales) أستاذ
الفلسفة بالمعهد الإسباني العربي للثقافة بجامعة مدريد حيث يقول: (فابن رشد ليس هو الملحد
العقلي كما صوّره رينان (Renan)، وليس هو الأرسطي الوثني الذي سلبنا الأبدية الشخصية

(1) انظر: سعيد زائد، مقال تحت عنوان: (ابن رشد وكتابه تافت التهافت، مجلة تراث الإنسانية، المجلد السابع،
العدد: الثالث/ مارس 1964م، مصر.

(2) انظر: رينان: إرنست رينان (Ernest Renan)، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، الناشر، دار
إحياء الكتب العربية / القاهرة، سنة 1957م (ص:73).

(3) هو: إرنست رينان (Ernest Renan) ولد سنة 1823م، فيلسوف وكاتب فرنسي مؤمن بشدة بانتمائه إلى
بريتاني، اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقداً تاريخياً علمياً، وإلى التمييز
بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس. الأمر الذي
أثار كاثوليكية ضده. كما أنه يعبر في طيات ترجمته ليسوع وأعماله الأخرى عن احتقاره للإسلام. من
أعماله (ابن رشد والرشدية)، توفي سنة 1892م. نقلاً من موقع: (<https://www.marefa.org>).

(4) انظر: رينان (Renan)، ابن رشد والرشدية (ص:68)

(5) انظر: العقاد، عباس محمود العقاد، (ابن رشد)، سلسلة نوابع الفكر العربي، الناشر: دار المعارف/مصر،
سنة 1982م (ص: 30-31)

للنفس الإنسانية، بلْ هُوَ مُسَلِّمٌ أَصِيلٌ حَاوِلٌ أَنْ يَتَعَمَّقَ فِي مَدْلُولَاتِ الْوَحْيِ الْقِرْآنِيِّ مِنْ أَجْلِ طَمَأْنَنَةٍ
أهل دينه في المعضلات التي يمكن أن يطرحها العقل، أو رجالات الديانات الاخرى⁽¹⁾.

ولعلَّ القسم الأول من فلسفته هو الذي يمكن الإطمئنان إلى أنه يشكّل فكر ابن رشد
وعقيدته، ولعلَّ (ابن رشد تنبّه إلى هذا فكتب مناهج الأدلة في صورة إسلامية بينما كانت
شروحه لكتب أرسطو خروجاً عن الفكر الإسلامي متابعة لروح يوناني لفظه للإسلام لفظاً
تاماً)⁽²⁾. فإن كانت فلسفة الكندي، وابن سينا، وابن طفيل، وابن باجة، وغيرهم تعبيراً عن
محاولة التوفيق بين العقل والنقل، فإن فلسفة ابن رشد قد حققت هذه الغاية، وخاصةً أنّ محاولة
السابقين قد اعترها بعض النقص والقصور، فانطلق من مبدأ أن العقل والدين يعبران في النهاية
عن حقيقة واحدة، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

فهو دائماً يشفع براهينه العقلية بآيات من القرآن الكريم تزيد براهينه قوّة، وتؤكد تطابق
العقل والنقل وكذلك الشأن في الوجدانية حيث يستدلّ بقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ
لَفَسَدَتَا}⁽³⁾، ويقول ابن رشد في تفسير الآية: (فكأنه قال: لو كان فيهما آلهة إلا الله لوجد العالم
فاسداً في الآن، ثم استثنى أنه غير فاسد، فواجب إلا أن يكون هنالك الإله واحد)⁽⁴⁾. وهذا
الاسلوب العقلي في البرهنة يتخذه ابن رشد في معالجة كثير من المسائل العقائدية الأخرى مثل
صفات الله، واضعاً في الاعتبار ضرورة التفريق بشكل حاسم بين عالم الغيب وعالم الشهادة،
وكذلك برهنته على صحة القضاء والقدر، والبعث وخلود النفس بأدلة تقنع الخاصة والعامة معاً.
وهكذا حققت فلسفته إمكانية طاماً أشراًبث إليها أعناق المفكرين والفلاسفة، وهي التقاء العقل
بالدين وتطابق الحكمة والشريعة.

ومما يؤخذ على ابن رشد بغض النظر عن مضمون فلسفته وخصوصاً شروحه على كتب
أرسطو الإعجاب الشديد بأرسطو، إذ كان يراه الإنسان الأكمل، والمفكر الأعظم الذي وصل إلى
الحق الذي لا يشوبه باطل. ويرى أنّ الإنسانية عبر تاريخها بلغت في شخص أرسطو درجة

(1) انظر: محاضرات، ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي بعناية، 10-19 يونيو 1976 - منشورات
وزارة الشؤون الدينية / الجزائر (98/1).

(2) انظر: علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الناشر: دار المعارف/ مصر، الطبعة الأولى،
سنة 1971م (204/1).

(3) سورة الأنبياء، الآية: (21).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (ص: 46).

عالية يستحيل أن يسطو عليها أحد. بل يعتبره أسمى صورة تمثل فيها العقل الإنساني. فيقول في تلخيص القياس: (فما أعجب شأن هذا الرجل، وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية، حتى كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني محسوساً ومشاراً إليه بما هو إنسان ولذلك كان القدماء يُسمونه الالهية⁽¹⁾ ولهذا فإنه ليس (في أقاويل أرسطو شيء يحتاج إلى تتميم)⁽²⁾. وهو أقصى ما يمكن أن يبلغه الشطط في الاعجاب والتقدير. إن وقوع ابن رشد -رحمه الله- في مثل هذه الاخطاء، وغيرها قد جرى عليه رُود فِعْل عدد من الفقهاء وصل بعضها إلى رميه بسوء المُعتَقَد.

وَمِنْ أخطائه -رحمه الله - اعتقاده أنّ علوم الفلسفة مطلوبة لمعرفة حقيقة الشريعة، وهو ما تصدّى للردّ عليه الإمام الشاطبي (ت790هـ) حيث قال: (وزعم ابن رشد الحكيم في كتابه الذي سماه بـ (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال) أنّ علوم الفلسفة مطلوبة إذ لا يفهم المقصود من الشريعة على الحقيقة إلاّ بها. ولو قال قائل إنّ الامر بالضدّ مما قال لما بعد في المعارضة وشاهد ما بين الخصمين شأن السلف الصالح في تلك العلوم هل كانوا آخذين فيها أم كانوا تاركين لها، أو غافلين عنها مع القطع بتحققهم بفهم القرآن، يشهد لهم بذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - والجمّ الغفير، فليُنظر امرؤ أين يضع قدمه)⁽³⁾.

ومهما يكن، فيمكن أن نقول مع ابن تيمية -رحمه الله-: إنّ ابن رشد أقرب مَنْ تَقَلَّسَفَ مِنْ أهل الإسلام إلى الإسلام⁽⁴⁾.

(1) انظر: جمال الدين العليوي، المتن الرشدي (ص: 144).

(2) انظر: جمال الدين العليوي، المتن الرشدي (ص: 171).

(3) انظر: الشاطبي، أبي اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت790هـ)، تحقيق: عبدالله دراز، الناشر: دار المعرفة / بيروت (376/3).

(4) انظر: ابن تيمية، أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد العاصمي، أشرف على طبعه: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين (295/17).

المطلب التاسع: منهجه الأصولي

وأما مَنْهَجُهُ الأصولي فَإِنَّهُ يدعو إلى مزج الشريعة بالحكمة إلى المفهوم ليبيّن عليه مبدأ في التأويل، وفيما يأتي توضيحٌ لنظرة ابن رشد على بعض القضايا الأصولية:

أولاً: يُعَدُّ ابن رشد أصول الفقه من علوم الآلة، وليس بالعلم النظري والعلم العملي، فهو يعطيه قوّة القوانين التي يشدّ الذهن نحو الصواب وهو بذلك يخالف التصور السائد لدى الأصوليين بوقوعه ضمن العلوم التي غايتها العمل لاسيما الكلّي منها⁽¹⁾.

ثانياً: قد وافق الجمهور في اعتبار أنّ القياس من مصادر التشريع فهو يحرص على التأكيد من ضرورة الاعتماد على العقل حيث قال (إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس)⁽²⁾.

ثالثاً: التركيز على تحقيق المصالح من مقاصد الشريعة الغراء حتى يمكن استنباط الأحكام المتعلقة بالوقائع التي لا حصر لها من مبادئ الشريعة، فإنّ ابن رشد الذي يتحاشى دائماً أن يكون خطابه غريباً على الأمة أو هامشياً سيكون - تأويله - باسم مفهوم فقهي آخر يجمع بينهما قاسم مشترك، وعلّة لمقاصد الشريعة⁽³⁾.

رابعاً: الخُطْبُ بين القياس الفقهي، والقياس المنطقي، ولم يذكر القياس المرسل كمصدر من المصادر الأصولية في المنهج الإجمالي، بل جعلها تحت أصل القياس⁽⁴⁾، ويخلط بين السبب، والعلّة، والحكمة، ويجعلها صيغة واحدة وجميعها مختلفة من حيث المظان، فنراه دائماً يقول: (وسبب اختلافهم) في غالب ما يبتدئ به من تعليلاته للخلاف⁽⁵⁾.

خامساً: ذهب إلى أنّ الإجماع ليس قطعياً، فهو ليس بمثبت الحكم، وإنما مظهر له، ولهذا قال:

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 24-28)؛ والسامرائي، تعليلات وترجيحات ابن رشد الأصولية (61/1).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (20/1).

(3) انظر: السامرائي، تعليلات وترجيحات ابن رشد الأصولية (61-60/1).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: د. أبو عمران الشيخ، الناشر: الشركة الوطنية / الجزائر، سنة 1982م (26/1).

(5) انظر: السامرائي، تعليلات وترجيحات ابن رشد الأصولية (61-60/1).

(وليس الإجماع مستقلاً بذاته)⁽¹⁾، وذهب أيضاً: إلى الأخذ بالظاهر مع مراعاة المعاني ويقول إنّ الظاهر هو تلك الأمثال الضرورية لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلى أصل البرهان⁽²⁾.

سادساً: مخالفته للمالكية حول مسألة (عمل أهل المدينة)، ونجده يحاول الابتكار والإبداع بصيغ ومفاهيم أصولية يرجحها، فنراه يقول مثلاً (ولنسمه على عادتنا الظاهر من جهة الصيغ)⁽³⁾.

المطلب العاشر: مؤلفاته

تنوّعت مؤلفات ابن رشد الحفيد في مختلف العلوم والفنون فترك ثروة علمية غزيرة ونتاجاً علمياً كبيراً، فقام بتأليف العديد من الكتب والمصنفات⁽⁴⁾، ولخص الكثير منها غير أنه قد ضاع منها وحرق بسبب مُعاناته مع كثير من الفلاسفة في عصره⁽⁵⁾، ومن أبرز مؤلفاته⁽⁶⁾ مُقسّماً حسب العلوم كالآتي:

أولاً: مؤلفاته في علم الفقه: وأصوله:

- (1) انظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد (5/1).
- (2) انظر: ندوة، أعمال ندوة (ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي) بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات، الطبعة الأولى 1401 هـ (260).
- (3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري (ص:102)؛ والسامرائي، تعليقات وترجيحات ابن رشد الأصولية (53/1).
- (4) اختلف الكتابون عن ابن رشد وآثاره في عدد تأليفه، فذكر ابن أبي أصيبعة أنها خمسون كتاباً، وذكر غيره أنها بلغت الستين أو تجاوزتها، ويحددها الفيلسوف الفرنسي رينان (Renan) بثمانية وسبعين كتاباً. انظر: حمادي العبيدي، ابن رشد الحفيد حياته علمه فقهه، الناشر: دار العربية للكتاب / تونس، سنة (1984م) (ص:75).
- (5) تعود أسباب ضياع الأصول العربية لكتب ابن رشد إلى عوامل عدة، منها مَقّت فقهاء المالكية بالمغرب والأندلس للفلسفة، فلم ينتفع من كتبه على نطاق واسع، ومن أسباب الضياع أيضاً: حرق معظم مؤلفاته الفلسفية في النكبة التي حلت به، ثم حرق الكتب العربية بعد ذلك على يد الإسبان، وقد بلغ عدد ما أحرق بساحات غرناطة وحدها ثمانين ألف كتاب، وأحرق نصف ما اشتملت عليه مكتبة الإسكريال، وكان ذلك سنة (1671م). انظر: حمادي، ابن رشد الحفيد (ص:85).
- (6) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (532/1-533)؛ والصفدي، الوافي بالوفيات (82/2)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (427/15)؛ والزركلي، الأعلام (318/5).

- 1- بداية المُجتهد ونهاية المُقتصد، وهو مطبوع عدة طبعات⁽¹⁾.
 - 2- شرح المقدمات في الفقه⁽²⁾.
 - 3- الضروري في أصول الفقه⁽³⁾، الذي يعدّ مختصراً لكتاب المستصفي للإمام الغزالي، وهو مطبوع بعدة طبعات⁽⁴⁾.
 - 4- كتاب التحصيل، جمع فيه اختلاف أهل العلم مع الصحابة، والتابعين وتابعيهم، ونصر مذاهبهم، وبيّن مواضع الاحتمالات التي هي مثار الاختلاف⁽⁵⁾.
 - 5- كتاب التنبيه إلى الخطأ في المتون، وهو ثلاثة أجزاء⁽⁶⁾.
 - 6- كتاب دعاوى، وهو ثلاثة مجلدات⁽⁷⁾.
 - 7- الكسب الحرام، أو مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرمة⁽⁸⁾.
- ثانياً: مؤلفاته في علم الكلام، والعقيدة، وهي كالآتي:**
- 1- فَصْلُ الْمَقَالِ فِيمَا بَيْنَ الْحِكْمَةِ وَالشَّرِيعَةِ مِنَ الْإِتِّصَالِ⁽⁹⁾.
 - 2- الْكَشْفُ عَنْ مَنَاهِجِ الْأَدْلَةِ فِي عَقَائِدِ أَهْلِ الْمِلَّةِ⁽¹⁰⁾.
 - 3- رسالة في التوحيد والفلسفة⁽¹¹⁾.

-
- (1) انظر: ابن الأبار، التكملة (554/2)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).
 - (2) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (532/1)؛ والصفدي، الوافي بالوفيات (114/2).
 - (3) وهو موضوع الدراسة.
 - (4) انظر: ابن الأبار، التكملة (554/2)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).
 - (5) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات (114/2)، ومحمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين)، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1971م. (288/4).
 - (6) انظر: رينان (Renan)، ابن رشد والرشدية (ص:88).
 - (7) انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام (150/1).
 - (8) انظر: محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام (150/1).
 - (9) انظر: رينان (Renan)، ابن رشد والرشدية (86-87/1)؛ وجميل صليبيبا (تاريخ الفلسفة عند العرب)، الناشر: دار الكتاب اللبناني/ بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1973م (451/1).
 - (10) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (533/1)؛ والصفدي، الوافي بالوفيات (114/2)؛ والزركلي، الأعلام (213/6).
 - (11) انظر: جميل صليبيبا، تاريخ الفلسفة عند العرب، (451/1).

ثالثاً: مؤلفاته في علم النحو، فقد صنّف كتاباً هي:

- 1- الضّروري في صناعة النّحو⁽¹⁾.
- 2- منهج السالك في الكلام على ألفية ابن مالك⁽²⁾.
- 3- كلام على الكلمة، والإسم المشتق⁽³⁾.

رابعاً: مؤلفاته في علم الطب، فقد صنّف كتاباً هي:

- 1- الكُليّات⁽⁴⁾ في الطب⁽⁵⁾.
- 2- تلخيص كتاب التعرف لجالينوس⁽⁶⁾.
- 3- الحُمّيّات⁽⁷⁾.

خامساً: مؤلفاته في علم الفلسفة، فقد صنّف كتاباً هي:

- 1- تَهافتُ النَّهَافَت، ردّاً على تهافت الفلاسفة للغزالي⁽⁸⁾.
- 2- الجوامع في الفلسفة أو جوامع ما بعد الطبيعة⁽⁹⁾.
- 3- تُلخِص كتاب ما بَعْد الطبيعة لأرسطو طاليس⁽¹⁰⁾.

سادساً: مؤلفاته في علم المنطق فقد صنّف كتاباً هي:

- 1- الضّروري في المنطق⁽¹⁾.

(1) انظر: رينان (Renan)، ابن رشد والرشدية (ص:90).

(2) انظر: رينان (Renan)، ابن رشد والرشدية (ص:90).

(3) انظر: رينان (Renan)، ابن رشد والرشدية (ص:90).

(4) هو: أبرز تأليف له في الطب. كان معتمداً في الدراسات الطبية بجامعةات أوروبا أثناء القرون الوسطى،

ويسمى عند مفكري العصور الوسطى الاوربيين باسم (كوليغت-colliget). انظر: حمادي، ابن رشد

الحفيد (ص:76).

(5) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات (114/2)؛ والصفدي، التكملة (554/2).

(6) انظر: الصفدي، التكملة (554/2).

(7) انظر: الصفدي، التكملة (554/2).

(8) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (532/1)؛ والصفدي، الوافي بالوفيات (115/2).

(9) انظر: جميل صليبيّا، تاريخ الفلسفة عند العرب (450/1).

(10) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (532/1)؛ والصفدي، الوافي بالوفيات (114/2)؛ والزركلي،

الأعلام (213/6)؛ وجميل صليبيّا، تاريخ الفلسفة عند العرب (450/1).

2- تلخيص كتاب البرهان، لأرسطو طاليس⁽²⁾ .

3- شرح كتاب القياس، لأرسطو طاليس⁽³⁾ .

4- مقالة في القياس الشرطي⁽⁴⁾ .

المطلب الحادي عشر: محنته، ووفاته

ذكره المؤرخون في تراجمهم من أنّ مَحْنَةَ ابن رشد الحفيد في آخر عُمره على يد الخليفة يعقوب المنصور بالله راجعة إلى سببين:

أولاً: **السبب الخفي**: ويتمثل في شرح ابن الحفيد لكتاب (الحيوان) لأرسطو طاليس الذي ذكر فيه أنواع الحيوانات، فلما بلغ في شرحه للزرافة تحدّث عنها ونعتها ثم قال: (وقد رأيتها عند ملك البربر) قاصداً بذلك الخليفة المنصور بالله، فلما سمع بذلك صَعُب عليه، فكانت هذه الواقعة أحد الاسباب غير المباشرة في نقمة الخليفة عليه ونفيه.

وفي هذا الشأن يقول المراكشي: (فأما سببها الخفي وهو أكبر أسبابها، فإن الحكيم أبا الوليد -رحمه الله- أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطو طاليس صاحب كتاب المنطق فهذّبه وبسط أغراضه وزاد فيه ما رآه لائقاً به، فقال في هذا الكتاب عند ذكره الزرافة وكيف تتولد وبأيّ أرض تنشأ، وقد رأيتها عند ملك البربر، جاريّاً في ذلك على طريقة العلماء في الأخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم، غير ملفت إلى ما يتعاطاه خَدَمَةُ الملوك ومُتَحِيلُوا الكتاب من الإطراء والتقريظ⁽⁵⁾ وما جانس هذه الطرق فكان هذا مما أحنقهم⁽⁶⁾ عليه غير أنهم لم يظهروا ذلك، وفي

(1) انظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء (532/1)؛ والصفدي، الوافي بالوفيات (115/2)؛ وجميل صليبيبا، تاريخ الفلسفة عند العرب (451/1).

(2) انظر: جميل صليبيبا، تاريخ الفلسفة عند العرب (451/1).

(3) انظر: جميل صليبيبا، تاريخ الفلسفة عند العرب (451/1).

(4) انظر: جميل صليبيبا، تاريخ الفلسفة عند العرب (451/1).

(5) التقريظ: مدح الإنسان وهو حيٌّ بحقّ أو باطل، انظر: الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، 1426 هـ - 2005 م (ص: 697).

(6) أحنقهم عليه: أغضبهم أو أسخطهم، انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط (ص: 877).

الجملة فإنها كانت من أبي الوليد غفلة⁽¹⁾.

ثانياً: السبب الجلي: وحاصله أنّ قوماً ممن كان يُخفى العداوة لابن رشد الحفيد، ويُظهر له المودة سعواً به إلى الخليفة المنصور بالله بأن أخذوا بعض التلاخيص التي دونها ابن رشد الحفيد، فعثروا فيها بخطّه حاكياً عن بعض قدماء الفلاسفة: (فظهر بذلك أن كوكب الزهرة أحد الألهة)، فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة، فأمر باستدعائه بمحضر الرؤساء والاعيان من كلّ طبقة بمدينة قرطبة، فلما حضر ابن رشد نبذ إليه الخليفة بالأوراق، وقال له: أخطك هذا؟ فأنكر ذلك، فقال الخليفة بعد ذلك: لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه مُهاناً ونفيه إلى مراكش وإحراق كتبه في علم الفلسفة باستثناء كتب الطبّ والحساب.

غير أنّ الخليفة بعد ذلك لما عاد إلى مراكش، وشهد أهلها لابن رشد غير ما نُسب إليه من الأقوال الرديئة والإفتراءات القبيحة، عفاً عنه، واستدعاه للإحسان إليه، إلا أنّ ابن رشد عاجلته المنية فمرض بعدها وتوفي على إثرها سنة خمس وتسعين وخمسائة، وقد ناهز الثمانين، ثم توفي الخليفة يعقوب المنصور بالله بعده بشهر⁽²⁾.

المبحث الثالث

التعريف بكتاب المستصفي، ومختصره – الضروري في أصول الفقه-

إنّ مؤلفات الإمام الغزالي تكشف عن عبقريته وموسوعيته، فقد نذر الرجل نفسه للمسلمين، فكتب في مختلف أبواب المعرفة الإنسانية وصنّف أمهات الكتب في مختلف المواضيع وأجاد في الفقه الإجتماعي والحضاري، ويُعدّ كتابه (المستصفي من علم الأصول) أحد أهمّ الكُتب في علم أصول الفقه ومن أمهات الكُتب الأصولية التي أرست قواعده، وأعطت هذا العلم صورة مستقلة كاملة، فجاء نموذجاً متميّزاً في التّأليف، ومدوّنة وافية لآراء أئمة الأصول السابقين عليه.

وأما (الضروري في أصول الفقه) الذي يُعرف بمختصر المستصفي لابن رشد، فله أهمية

(1) انظر: المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب (224).

(2) انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات (82/2)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (309/21)؛ وابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1)؛ وابن العماد، شذرات الذهب (523/6)؛ والبدوي، عبد الرحمن البدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، الناشر: دار الفارس/عمان، الطبعة الأولى، سنة 1995م (113/1)؛ وحمادي العبيدي (ابن رشد وعلوم الشريعة) الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى سنة 1991م (ص:18).

بالغة؛ وذلك لأهمية أصله، لكن ابن رشد لم يقف عند الاختصار بل تمّم وكمل وهذب المستصفي، وانتقد فيه بعض المواضع، مع مراعاته بدقّة وضع المباحث والمسائل الأصولية بجانب أبوابها الأصلية. هذا وقد اشتمل هذا المبحث على أربعة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بكتاب المستصفي

وهو كتاب ألفه الإمام الغزالي: والتعريف به يتضمّن الكلام على أهميته ومكانته العلميّة، وترتيبه، ومضامينه.

أولاً: مكانته العلميّة: إن كتاب المستصفي للإمام الغزالي هو أحد أهمّ الكتب الأربعة التي هو أساس قواعد وأركان علم الأصول بعد الرّسالة للإمام الشافعي، حيث قال ابن خلدون: (وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان للإمام الحرّمين، والمستصفي للغزالي، وهما من الأشعرية، العمّد لعبد الجبار، وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة، وكانت الأربعة قواعد هذا الفنّ وأركانه...) (1).

فقيمة المُستصفي تكمن في كونه من أمّهات الكُتب الأصولية، ومن أواخر ما أُلّف في هذا الفنّ في استنصاء كلّ الأصول، وأصل ما بعده من المصنّفات، فهو يمثل في حقائقه وأحكامه ومباحثه قيمة النضج العلمي عنده، والكتاب نموذجٌ في التّأليف وحُسن العرض، والإمام الغزالي كان مُبدِعاً في تحقيق المسائل والموضوعات، ساعده على هذا اطلاعه على أعمال السابقين من أئمة الأصول، فهيئاً له الاشراف على أعمالهم الاستفادة منها، فخرج من كل ذلك بفكر أصيل ونهج مستقل فريد.

قال الإمام الغزالي واصفاً المستصفي: (... ثم ساقني قَدَر الله تعالى إلى معاودة التدريس والافادة، فاقترح عليّ طائفة من مَحْصِلِي عِلْمِ الْفِقْهِ تصنيفاً في أصول الفقه، أصرف العناية فيه إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال، على وجه يقع في الفهم، دون كتاب تهذيب الأصول؛ لِمَيْلِهِ إِلَى الاستنصاء والاستكثار، وفوق كتاب المنخول لميله إلى الإيجاز والاختصار، فأجبتهم إلى ذلك مستعيناً بالله، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني، فلا مندوحة لأحدهما عن الثاني، فصنّفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر

(1) انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الواحد وافي، الناشر: دار النهضة، مصر، الطبعة الأولى (ص: 455).

في أوّل وهلةٍ على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه ...⁽¹⁾ .

وتعود أهمية المستصفي العلمية؛ للأمر الاتية:

1- رحلات الإمام الغزالي العلمية الكثيرة، وأخذ العلم عن كبار العلماء، وسعة إطلاعه على أعمالهم.

2- استيعابه لكثير من المسائل الأصولية، قال عنه ابن رشيّق⁽²⁾: (جمع فيه بين الترتيب والتحقيق، وعذوبة اللفظ وصواب المعنى، مع الاحتواء على جميع مقاصد العلم)⁽³⁾ .

3- اهتمامه بالمعاني والمباني وتحرير محلّ النزاع في كثير من المسائل، وتضييقه للخلاف بين الأصوليين، ما وجد ذلك سبباً، وخاصةً إذا كان الخلاف لفظياً، لا يؤدي إلى اختلاف في الفروع، وأما إذا كان الخلاف يؤدي إلى الاختلاف في الفروع، فيبين ذلك ويذكره، وقد أخذ هذا الجانب من دراسته وعرضه اهتماماً خاصاً، ويستعمل لهذا عبارات متعددة منها: (والتحقيق كشف الغطاء عن هذا ...) وغير ذلك.

وقد أشار إلى ذلك بقوله: (... فاعلم أن كلّ مَنْ طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كَمَنْ استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن طلب المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى)⁽⁴⁾ .

وقد احتلّ المستصفي بعد الغزالي موقعه المتميز في الدراسات الأصولية، وقد عني العلماء به دراسةً وبحثاً، وقد أصبح أحد أركان علم الأصول، وكان المستصفي أحد الكُتُب الأربعة التي لخصها كل من الرّازي في المحصول، والأمدي في الأحكام.

ثانياً: ترتيبه، ومضامينه: ألف الإمام الغزالي كتابه المُستصفي، وقصد أن يسير على نظام ترتيبيّ جديد واضح، يضعه هو بحسب نظر بصيرته الوقّادة. يدركه الدارس من أوّل وهلة.

(1) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، الناشر: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت/لبنان، سنة 1431هـ/2010م (33/1).

(2) هو: محمد بن الحسين بن عتيق بن رشيّق الربيعي المصري المالكي الفقيه المفتي الملقب بعلم الدين ابن شيخ المالكية، وكان - رحمه الله - إماماً فاضلاً مفتياً في المذهب جمع بين العلم والعمل والورع والتقوى. انظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (ص: 329).

(3) انظر: ابن رشيّق، الحسين بن عتيق، لباب المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: ثناء محمد علي الحلبي، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة جامعة دمشق، سنة (2004م)، (ص: 95).

(4) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول (21/1).

فقال: (صنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب، يطلع الناظر في أوّل وهلة على جميع مقاصد هذا العلم، ويفيده الاحتواء على جميع مسارح النظر فيه)، وغرضه من ذلك: (أن يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجاميع علم الأصول ومبانيه)⁽¹⁾.

وهو قد بنى ترتيبه على أنّ مدارَ علم الأصول شيء واحد هو (الأحكام الشرعية) فمعرفة الحكم الشرعي، وأحواله، هو المطلب الأساسي لطالب علم الأصول. و(الحكم) لا بدّ له من حقيقة في نفسه، ومن شيء ينتجه وهو الدليل الفقهي، ومن شخص يستنتجه وهو المجتهد، ومن طريقة يستنتج بها وهي طريق الاستدلال. فهذه هي الأركان الأربعة لعلم أصول الفقه. لكنه استعار لها - تقريباً لذهن الطالب - حالة الثمرة التي يعمل المزارع للحصول عليها. فجعل الحكم الفقهي هو الثمرة المطلوبة، والشجر المثمر تقابله الأدلة، وطريقة الاستثمار يقابلها طرق الاستدلال، وهو باب الدلالات عند الأصوليين، وكما أنّ الثمرة لا بدّ لها من مستثمر فكذلك الحكم لا بدّ من مجتهد يستنبطه.

وقد ذكر ذلك الإمام الغزالي مشروحاً في مقدمة الكتاب، فردّ بذلك جميع أبواب علم الأصول إلى هذه (الأقطاب الأربعة). فهذه طريقة سهلة التصور مقنعة أعادت أبواب علم الأصول إلى جذرٍ موحد ثم شعبته إلى أربع شعب. وهكذا .

ثم إنّ الغزالي جرى في أوّل كلامه على كل قطب من الأقطاب الأربعة على أن يضع قائمة بالنقط الأساسية التي سيتكلم فيها، وكذا في أول كلّ باب أو فصل. وغرضه من ذلك يوافق الطرائق التربوية الحديثة، لأنّ الطالب يتصوّر بذلك المشكلات التي ستعرض لها تلك الجزئية من العلم إجمالاً. فإذا جاء إلى التفصيل وقع في كل شيء موقعه واستقرّ في ذهنه وعلم نسبته إلى سائر الجزئيات من ذلك العلم، فترابطت لديه المعلومات. ويكون ذلك دعماً للفهم الذي تنتجه الدراسة التفصيلية⁽²⁾.

وقد حاول الإمام الغزالي أن يميّز المباحث التي تردّ في كُتُب الأصول وليس من الأصول في شيء، فانتقد إدخال بعض مسائل الاعتقاد، أو الفقه، أو النحو، أو غير ذلك، وهو الأمر الذي كان سببه تعلق بعض الأصوليين بتلك العلوم. وكانت هذه محاولة قيّمة في وضع الحدود لعلم الأصول، لنألا ينشغل طلبة أصول الفقه بأمر خارج عنه، أو يلبسوها بقواعده. لكن الإمام

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (34/1).

(2) انظر: الأشقر، محمد سليمان، مقدمة تحقيق كتاب المستصفى للغزالي (15/1-16).

الغزالي نفسه وقع في بعض ما حذر منه، فقد غلب عليه ولغؤه بعلم المنطق فأدخل في أول كتابه مقدمةً منطقية، غير أنه نبّه الطالب إلى أنها ليست من علم الأصول في شيء. فقال: (فَمَنْ شَاءَ أَنْ لَا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب مِنَ القُطْبِ الْأَوَّلِ فَإِنَّ ذَلِكَ هُوَ أَوَّلُ أَصُولِ الْفِقْهِ)⁽¹⁾.

والإمام الغزالي في كتابه (المستصفى) ليس مُقلداً، بل يجري على طريقة النظّار والمحققين، حتى إنّه لا يسمّى أصحاب المذاهب الأصولية والفقهيّة إلا نادراً؛ لأنّ الحق لا يعرف بالرجال، وإنما يعرف بما قامت عليه الأدلة الصحيحة⁽²⁾. وقد بين ذلك في باب القياس، حيث قال: (هذا تحقيق قياس الشبه وتمثله ودليله. أما تفصيل المذاهب فيه، ونقل الأقوال المختلفة في تفهيمه، فقد آثرت الاعراض عنه لِقَلَّةِ فائدته. ومن طلب الحق من أقاويل الناس دار رأسه وحر عقله)⁽³⁾.

المطلب الثاني: اعتناء العلماء بالمستصفى شرحاً واختصاراً

إنّ أهمية كتاب (المستصفى) وخصائصه العلمية التي استوفاهما في الأصول، فقد أُقبل عليه العلماء والفقهاء بالشرح والاختصار والتعليق، وقد اشتهر ذكره بين الشافعية، وكذا المالكية الذين أولوه اهتماماً خاصاً، وقد لقي هذا الكتاب حفاوةً بالغةً مِنْ قِبَلِ العلماء والفقهاء وطلاب العلم؛ حيث قاموا بخدمته شرحاً واختصاراً ونظماً، وحلاً لمشكلاته، وفيما يلي ذكر بعض مَنْ شرحوه واختصروه وعَلَّقُوا عليه:

أولاً: شُرَّاحُ الْمُسْتَصْفَى:

- 1- أبو علي حسين بن عبد العزيز الفهري البلنسي المتوفى سنة (679هـ)⁽⁴⁾.
- 2- محمد بن محمد العبدري في كتابه المسمى بـ (المستوفى في شرح المستصفى)⁽⁵⁾.
- 3- أحمد بن محمد الغرناطي، المتوفى سنة (699هـ)⁽¹⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (45/1).

(2) انظر: الأشقر، محمد سليمان، مقدمة تحقيق كتاب المستصفى للغزالي (17/1).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (326/2).

(4) انظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد سنة 1941م. (ص:1673).

(5) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، ضبط وتعليق: محمد تامر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1421هـ/2000م (72/1).

4- زين الدين سريح بن محمد الملطي المتوفى سنة (788هـ).

ثانياً: مُخْتَصَرَاتُ الْمُسْتَصْفَى

كثيرٌ من العلماء والأصوليين المعاصرين للغزالي أو الذين جاؤوا بعده قاموا باختصاره والتعليق عليه، ونقد بعض آرائه، وهذا يدلّ على قيمة الكتاب وأهميته العلمية، ومن هؤلاء العلماء:

- 1- أبو العباس أحمد بن محمد الإشبيلي المتوفى سنة (647هـ)⁽²⁾.
- 2- علي بن أبي القاسم (ت575هـ)⁽³⁾ في كتابه (المقتضب الأشفي في اختصار المستصفي).
- 3- محمد بن أحمد بن أبي الوليد بن رشد الحفيد القرطبي المتوفى سنة (595هـ) في كتابه (الضروري في أصول الفقه) – وهو الكتاب الذي نحن بصدد دراسته.
- 4- محمد بن عبد الحق اليعمري (ت625هـ) في كتابه (مستصفي المستصفي).
- 5- فخر الدين الرازي (ت606هـ) في كتابه (المخصّول في علم أصول الفقه).
- 6- سيف الدين الأمدي (ت631هـ) في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام).
- 7- الحسين بن أبي الفضائل عتيق بن الحسين بن رشيق المتوفى سنة (632هـ) في كتابه (أَبَابُ الْمَخْصُولِ فِي عِلْمِ الْأَصُولِ).
- 8- محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت630هـ) في كتابه (رَوْضَةُ النَّاطِرِ وَجَنَّةُ الْمَنَاطِرِ)، وهذا على رأي بعض الأصوليين على أنه مختصر لكتاب المستصفي، وهو الأرجح.

المطلب الثالث: التعريف بكتاب (الضروري في أصول الفقه)⁽⁴⁾

أولاً: أهميته: يُعدّ مختصر المستصفي مَرَجَعاً مَهْمَماً لكثير من العلماء الذين أتوا بعد ابن رشد، حتى إنّه أصبح من الكتب التي نقل عنها الكثير ودرست بشكل مسهب؛ لأنّ دارسيه اعتمدوه لِقَلَّةِ كُتُبِ المَالِكِيَّةِ فِي أصول الفقه؛ ولأنّ المختصر يمثل إضافةً مهمةً إلى أصول

(1) انظر: ابن مخلوف، شجرة النور الزكية (190/1).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (5/1).

(3) هو: علي بن أبي القاسم، ولي القضاء بَمَرَآكش، وكان عالماً سيّداً جواداً. انظر: الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت748هـ)، تاريخ الإسلام وَوَفِيَاتِ المشاهير وَالْأَعْلَامِ، تحقيق: بشار عَوَاد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي/بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 2003 م (72/32).

(4) طبعته: طبع الكتاب بتحقيق جمال الدين العلوي، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى سنة (1994م). وطبع أيضاً بتحقيق: أسعد جمعة، طبعة: شركة كيرانيس، تونس، الطبعة الأولى سنة (2015م).

المالكية، ومصدراً مهماً لأرائهم وأدلتهم. ولأنه أيضاً تطرّق إلى معرفة هذا العلم الجليل، الذي يساعد في فهم المسائل الفرعية، والجزئيات الفقهية، كما يعتبر (مختصر المستصفي) واحداً من نتاج الفكر الإسلامي، الذي يتعلق بأهم المباحث الشرعية التطبيقية.

ثانياً: **منهجه**: أمّا منهجه في كتابه مختصر المستصفي فقد بدأ كتابه بمقدمة في غرض العلم، ثم بين منهجين لوضع علم الأصول: إمّا أن توضع بحسب أشهر المذاهب فيها، وهو ما يراه مثلاً أهل السنة، وإما أن يعدد الاختلاف الواقع فيها، وتعطى القوانين التي بها تستنبط الأحكام في المذاهب المختلفة.

وقد اختار أن يسير على طريقة الغزالي في عرض المسائل فيبدأ بتصوير المسألة، ثم يذكر أقوال الأصوليين فيها، ثم يناقش تلك الأقوال مناقشة علمية مبنية على الدليل العقلي، فيرجح ما يراه راجحاً، وقد يتّبعه على أنّ الخلاف لفظي، أو أنّ المسألة ليست من علم الأصول. غير أنّ ابن رشد وإن ساير تصنيف أبي حامد فإنه ظلّ متمسكاً بموقفه من موضوع أصول الفقه، محاولاً تصحيح ما وقع فيه الغزالي وغيره من أخطاء.

ولم يكن ابن رشد ينتصر لأراء مالك وأصحابه؛ بل انتقد بعضها أشدّ الانتقاد؛ ولعل انتقاده لعمل أهل المدينة من أهمّ العلامات على ذلك، وقد انتقد إدخال مسائل علم المنطق في الأصول عندما قال: (وأبو حامد قدّم قبل ذلك مقدمة منطقية زعم أنّه أداه إلى القول في ذلك نظر المتكلمين في هذه الصناعة في أمور ما منطقية، كنظرهم في حدّ العلم وغير ذلك، ونحن فلنترك كلّ شيء إلى موضعه فإنّ مَنْ رام أن يتعلم أشياء أكثر من واحد في وقت واحد لم يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منه)⁽¹⁾.

وأما فصول الكتاب: فقد بدأه بمقدمة، ثم قسمه إلى أربعة أجزاء: الجزء الأول: يتضمن النظر في الأحكام، وفيه أربعة أقسام: حدّ الحكم، أقسامه، أركانه، مظهره. الجزء الثاني: يتضمن النظر في أصول الأحكام وهي أربعة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، ودليل العقل على نفي الاصل.

الجزء الثالث: في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكم عن أصل أصل، وكيفية استعمالها. الجزء الرابع: يتضمن النظر في شروط المجتهد وهو الفقيه، وهو يشتمل على ثلاثة فصول: فصل في الاجتهاد، وفصل في التقليد، وفصل في ترجيح الأدلة.

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 25).

المطلب الرابع: اسم الكتاب، ومقصد ابن رشد من اقتصاره المستصفي

أولاً: اسم الكتاب: يعرف هذا الكتاب بمختصر المستصفي لابن رشد الحفيد، فهو اختصار لكتاب المستصفي في الأصول لأبي حامد الغزالي، قال ابن رشد في مقدّمته: (فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت لنفسي على جهة التذكّرة، من كتاب أبي حامد -رحمه الله- في أصول الفقه الملقب بالمستصفي، جملة كافية بحسب الأمر الضروري في هذه الصناعة، ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره، وما نظن به أنه صناعي)⁽¹⁾.

لكن ابن رشد لم يوقف عند الاختصار بل تمّم وكمل وهذّب المستصفي وانتقد فيه بعض المواضع، مع مراعاته بدقّة وضع المباحث والمسائل الأصولية بجانب أبوابها الاصلية، وقد اشتمل الكتاب على اجتهادات أصولية وفقهية ولغوية.

وإن ابن رشد قام بتلخيص ودراسة هذا الكتاب مُنطلقاً من احتياجات الطلبة في ذلك الوقت، وأن عمله يعتبر مناقشة صريحة للغزالي وإثراء لأفكاره، ولا يقصد من ذلك تهجماً أو تجريحاً له، كما تؤكد على أن العالمين عاشوا في فترة متقاربة، وأن عدم ردّ الغزالي (ت 505هـ) على ابن رشد عائد إلى وفاته قبل ولادة ابن رشد (520-595هـ).

ثانياً: مقصد ابن رشد من اقتصار المستصفي وأسباب اختياره:

إنّ المستصفي كتاب رئيس في مجال الأصوليات، وله مكانته داخل الفكر الفقهي في الحضارة الإسلامية، وإنّ اختيار وإقبال ابن رشد على اختيار مستصفي أبي حامد دون غيره من الكتابات الأصولية الأخرى الرائدة في العالم الإسلامي مثل كتاب أبي المعالي الجويني أستاذ أبي حامد وغيره من الكتب الخاصة بالمجال الأصولي، ويبدو أنّ اختيار ابن رشد للمستصفي كان بسبب ما سمّاه بحسن النظر المتواجد بالكتاب، ومن هنا يمكن أن يُفسر ذلك الإقبال بتلائم معالمه مع متطلبات فترة المختصرات، وهذا ما دفع بابن رشد إلى البحث عن كتاب يندرج في مجال علم الأصول.

وقد وجد ابن رشد ما كان يبحث عنه في مستصفي أبي حامد، ورأى أنّ المستصفي من علم الأصول يستجيب بطبيعة مشروعه الخاص إلى مستلزمات مرحلة المختصرات، وبهذا فكتاب المستصفي يمثل النصّ الأصولي الفقهي الأمثل الذي سيساعده في الوقوف على مُكوّنات مجال أصول الفقه واختياره لهذا العمل إحالة على تلك المنزلة الكبيرة لأبي حامد الغزالي في الفكر

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 19).

وكان هدفُ ابن رشد في لحظة المختصرات تأسيس رؤية متينة لعلم الأصول، وإبعاد كل العوائق الكلامية، وهذا لن يتحقق إلا بالسير بالمشروع الغزالي في مؤلف المستصفى إلى اتجاه صحيح.

ومن خلال هذه الخطوة قام ابن رشد بفحص بعض الاشكالات الكلامية التي علقت بعلم أصول الفقه، وذلك بمحاولة عزل الأصوليات عن الكلاميات التي علقت بعلم أصول الفقه، وعن باقي المجالات الأخرى، بهدف ضمان خصوصية ومصداقية ومشروعية مجال علم الأصول. وهذا الموقف الرشدي مضاد لتلك النزعة التوفيقية بين مجالات عديدة كالكلام والتصوف وغيرهما.

وهناك سبب آخر كان وراء إقبال أبي الوليد على كتاب أبي حامد المذكور ويتمثل في رغبة الشارح الأكبر توسيع دائرة المذاهب في أصول الفقه برقعة الغرب الإسلامي، وذلك لتكسير الطابع الظاهري لبعض المذاهب الفقهية مثل: ظاهرية ابن حزم وصراعها مع المالكية؛ ولعلّ مقصد ابن رشد هنا هو الرغبة في القضاء على سيطرة سلطة الفقهاء المالكيين المدافعين عن مذهب مالك.

فقد كان هذا المذهب هو السائد في بلاد المغرب والأندلس. والتخلص من تلك الهيمنة لا يتم إلا بالانفتاح على مذاهب أخرى مختلفة ومتعددة، وقد وجد ابن رشد مبتغاه في مستصفى الغزالي خاصة وأنّ هذا النصّ يقدّم كما قال ابن رشد حُجّة الإسلام كمناصر للمذهب الشافعي، لذلك قد تكون شافعية الغزالي هي التي دفعت بابن رشد إلى مزاحمة المذهب المالكي المحافظ.

وبالرغم من أنّ الرجل نشأ في منطقة تسودها المالكية وتأثر بها كثيراً سيخالف مُعظم رجالات ذلك المذهب المحافظ، وهذا التحفظ بحسب ابن رشد هو سببٌ للعقل وحبس للإيمان، لذلك فالرؤية الفقهية للمذاهب المالكية هي رؤية ضيّقة.

وقد حاول أبو الوليد من هنا، التخلص من الانغلاق المذهبي كخطوة مهمة لإقامة أفق واسع لأصول الفقه، وهذه الفكرة هي التي سيعمل الإمام على العمل على بلورتها في (بداية المجتهد

(1) انظر: مساعد محمد، بين مثابنتين منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، الناشر: الشارقة عاصمة الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة 2014م، (ص: 54)

ونهاية المقتصد) الذي يعدّ تمحيصاً فقهياً في المقام الأول؛ فصاحبه يعمل فيه على بيان أزمة المذاهب الفقهية خاصة مذهب أصحاب مالك وهذا لا يتمّ إلا من خلال بيان أزمة تلك المذاهب من خلال الاستعانة بكتاب أبي حامد الغزالي (المستصفي).

وهناك مقصدان أساسيان كانا يُرادان أو يشغلان فكر أبي الوليد في هذه الفترة بحيث لا ينفصلان عن هدفه المعلن في رؤيته لعلم أصول الفقه:

1- هو محاولة إعادة جانب الاجتهاد الذي غاب عن الحضارة الإسلامية في منع انتشار التقليد، وهنا يمكن الإشارة إلى أنّ الغزالي هو الآخر يقول في كتابه (المُنْقَذُ مِنَ الضَّلَالِ) بنفس الفكرة حيث يرفض التقليد لكن ليس أيّ تقليد بل الفلسفيّ منه؛ إلا أنّ الاجتهاد عند الرجلين يختلف باختلاف مقاصدهما.

2- أما عن الهدف الثاني فيتجسّد في رغبة ابن رشد في التجديد من داخل المذاهب الفقهية خاصة المالكية، حيث يقدم نفسه كمجدّد في أصول الفقه.

3- هناك أيضاً احتمال ثالث لإقبال ابن رشد على كتاب الغزالي يتمثّل في كون ذلك مناسبة تتيح قراءة انشغالات العالم الإسلامي المختلفة والمتعددة، كما يمكن الكتاب من قراءة أفكار الفرق الإسلامية بما في ذلك الأشعرية التي ينتمي إليها الإمام الغزالي.

4- بالإضافة إلى احتمال رابع كماين وراء إقبال ابن رشد على اختصار مستصفي أبي حامد يتجسّد في انبهار الشارح الأكبر بالولاء الجماعي الذي يحظى به الرجل في الوسط الإسلامي، فهو لا يريد السبّاحة عكس التيار الذي يولّي أهمية قصوى لحجة الإسلام، ومن هنا يمكن القول: بأنّ اختيار ابن رشد لذلك الكتاب أكبر حُجّة على مكانة أبي حامد في مجال أصول الفقه⁽¹⁾.

(1) مقالة تحت عنوان: (الفلسفة الرشدية من خلال كتاب (بين مثابيتين لمحمد مساعد)، بقلم: حبيب حسيب،

منشورة بتاريخ: 29 يوليو 2017م، موقع (الكوة). تأريخ الزيارة:

(http://couua.com/2017/07/29)(2017/5/16م)

الفصل الأول

المسائل التي اختلف فيها الإمامان في مباحث الحكم الشرعي

المبحث الأول

المسائل التي اختلفا فيها في باب الحكم الشرعي

تمهيد:

يُعتبر الحكم الشرعيّ من أهمّ المباحث في علم أصول الفقه؛ ففيه يتمّ الفرز بين ما هو حلال وما هو حرام، وبين ما هو واجب وما هو مُستحبّ، وما إلى ذلك من الأحكام، فالتفريق بين الأحكام يُسهّل عملية الفهم والاستيعاب لدى الدارس لهذا العلم، ويجدر التنبيه هنا إلى أنّ هذا الفرز لم يكن عند الصّحابة - رضوان الله عليهم - على الشكل المذكور في أصول الفقه، وإنما كانوا يفهمونه من محض طبيعتهم وحسبهم الإيماني، ولم يقدّم علماء الأصول بإدراج هذه الأحكام تحت أقسام مُعيّنة إلاّ بعد أن قلّ فهمُ الناس في أمور الشرع، والتبس الأمر عليهم.

وفيما يلي ذكر المسائل التي اختلفت فيها الإمامان في موضوع الحكم الشرعي وهي: تعريف الحكم، أركانه، تعريف الحاكم، مسألة تكليف السكران وحكم طلاقه.

المطلب الأول: تعريف الحكم الشرعي

لا بدّ قبل التعرّض لتعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين من التعرّض لتعريف الحكم بشكل عامّ موضحين مراد أهل اللغة من الحكم وتحديداه له؛ للتوصل بذلك إلى العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للحكم.

هذا وقد خالف ابن رشد الحفيد أبا حامد الغزالي في تعريف (الحكم)، وفيما يأتي بيان لتعريف الحكم الشرعي لغة واصطلاحاً مع ذكر التعريف الذي اختاره كلّ من الإمامين، والرأي الراجح.

أولاً: تعريف الحكم لغة: يأتي لمعانٍ كثيرة منها:

1- القضاء: حكّم: بمعنى قضى، الحكم: القضاء، وجمعه أحكام. والحكم: القاضي، الحاكم: مُتَوَدِّع الحكم، وجمعه حُكَّام.

2- المنع: يقال: حكمتُ عليه بكذا: أي منعتُه من خلافه، ومنه حكمة اللجام، وهو: ما أحاط بحنكي الدابة، سميت بذلك لأنها تمنعها من الجري الشديد. وهي أيضاً حديدة في اللجام

تكون على أنف الفرس وحنكه تمنعه من مخالفة راحبه.

3- الحِكْمَة، لأَنَّها تمنع صاحبها عن التخلُّق بأخلاق الأراذل⁽¹⁾.

4- الحَكْمُ: وهو من أسماء الله تعالى، ومنه قوله تعالى: ﴿ أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أَبْتَغِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴾⁽²⁾.

ثانياً: تعريف الحكم اصطلاحاً: أما الحُكْمُ في الاصطلاح العرفي فهو: إسناد أمر إلى أمر آخر، إيجاباً أو سلباً⁽³⁾، نحو محمد رسول الله، وعمر أمير المؤمنين، ومسيلمة ليس بنبي، وقيل: هو إثبات أمرٍ لأمرٍ أو نفيه عنه⁽⁴⁾، وقيل أيضاً: هو إثبات أمرٍ لأمرٍ أو نفيه عنه بطريق الشرع⁽⁵⁾. والحكم ينقسم بالاستقراء إلى أربعة أقسام:

1- الحكم العقلي: وهو الذي يصدر عن العقل، وهو: إثبات أمرٍ لآخر، أو نفيه عنه، من غير توقف على تكرر، ولا وضع واضح⁽⁶⁾، نحو: الضدان لا يجتمعان، والكل أكبر من الجزء. فهذه الأمور وأمثالها تُدرك بالعقل⁽⁷⁾.

2- الحكم الحسي: وهو إثبات ربط بين أمرٍ وآخر، وجوداً أو عدماً، بواسطة القِران بينهما على الحس، مع صحة التخلُّف وعدم تأثير أحدهما في الآخر ألبتة⁽⁸⁾، وهو ما عرفت فيه النسبة بالحس أو العادة، مثل: كون حرارة الجسم دليلاً على المرض، وتعاطي الدواء

(1) انظر: ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم المصري، لسان العرب، الناشر: دار صادر، سنة 1375هـ/1955م (141/12)؛ والجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1399هـ/1979م (1901/5).

(2) سورة الانعام، الآية: (114).

(3) انظر: أمير بادشاه، محمد بن محمود البخاري، تيسير التحرير، الناشر: مطبعة البابي الحلبي/مصر سنة 1350هـ (10/1)؛ والتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، الناشر: دار الكتاب العربي، دون ذكر الطبعة والسنة (22/1).

(4) انظر: شلبي، د. محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، الناشر: دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1406هـ/1986م (ص: 52).

(5) انظر: حسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، الناشر: دار المعارف، مصر، 1396هـ (ص: 375).

(6) انظر: الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1412هـ/1992م (ص: 381).

(7) انظر: الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه (ص: 10).

(8) انظر: الكفوي، الكليات (ص: 381).

مُزيلاً لها. فهذه وأمثالها مما يدرك بالحس.

3- الحكم اللغوي: وهو الذي يصدر عن أرباب اللُّغة، وما اتفقوا عليها من قواعدها،

مثل: الفاعلُ مرفوع، والمفعولُ به منصوب⁽¹⁾.

4- الحكم الشرعي، وهو المقصود هُنَا، وهو ما يأخذ من الشرع ويدلُّ الدليل الشرعي

عليه، وهو أثر الخُطاب الذي يصدر عن الشارع، مثل: الصلاة واجبة، والوضوء شرط للصلاة، والقراءة سبب للأثر.

وهذا المعنى الأخير هو الذي يسبق إلى الأذهان، وهو مدلوله عند الفقهاء، إذ أنهم يريدون به الأوصاف التي تثبت بطلب الشارع لأفعال المكلفين من وجوب أو حرمة أو ندب أو كراهة أو إباحة، أو سببية، أو شرطية أو مانعية.

وهناك ارتباط وثيق بين المعنى اللُّغوي والمعنى الشرعي للحكم، إذ هو –المعنى الشرعي- فيه معنى القضاء، وينبغي على الحاكم أن ينفذ أحكام الشرع، ولا يعدل عنه إلى غيره، والذي يحكم بشرع الله لا بدّ أن يكون ذا علم وفهم وفقه، وأنّ التمسك بحكم الشرع يمنع صاحبه من الفساد أو التحلّي بالسّيء من الاخلاق.

إنّ معرفة الحكم الشرعي والتوصل إليه هي الغاية من علم الفقه وأصوله، وأنّ نظرة الأصوليين إليه تختلف عن نظرة الفقهاء، فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾⁽²⁾، وهو الحكم عند الأصوليين، لأنه خطاب الله تعالى الذي بين صفة هي الوجوب لفعل صادر عن المكلف وهو الصلاة.

والوجوبُ الذي أثبتته الخطاب المتقدم: هو الحكم عند الفقهاء، ولذلك كان تعريف الحكم عند الفقهاء: هو الأثر المترتب على خطاب الله تعالى، أو هو: مدلول الخطاب الشرعي وأثره⁽³⁾.

ومن ذلك قوله تعالى في النهي عن أكل الاموال بالباطل: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾⁽⁴⁾ فما دلّ عليه هذه الآية هو الحكم عند الأصوليين، أما عند الفقهاء فالحكم ما ثبت بهذا

(1) انظر: الكفوي، الكليات (ص:381).

(2) سورة البقرة، الآية: (43، 110).

(3) انظر: الأمدي، الإحكام (95/1)؛ وابن نظام الدين الأنصاري، عبد العلي محمد الانصاري اللكنوي، فواتح

الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، الناشر: دار الكتب العلمية،

بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ (54/1).

(4) سورة البقرة، الآية (188).

التحريم من الأثر، وهو حرمة أكل الأموال بالباطل⁽¹⁾.

وأما علم الأصول فينظر إلى الحكم الشرعي من جهة وضع القواعد والمناهج الموصلة إليه، فقد عرفه كل من الرازي⁽²⁾، والقاضي⁽³⁾، والاسنوي⁽⁴⁾، الحكم الشرعي بأنه: (خطاب الله -تعالى- المتعلق بأفعال المكلفين بالاختضاء أو التخيير).

وقد اعترض التعريف: بأنه يخرج من الحكم ما ثبت بالسنة أو الإجماع أو القياس.

وأجيب عنه: بأن الحكم: هو خطاب الله مطلقاً، وهذه الأمور مُعرّفات للحكم وأمرة عليه وليست مُثبِّة له⁽⁵⁾.

وقد يرد على هذا التعريف أيضاً: أنّ اعتبار الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً -وهي أحكام- لا اقتضاء فيها ولا تخيير، وقد خرجت من الحدّ مع أنّها من أفراد المحدود. وللخروج من هذا الاختلاف فقد زيد على التعريف ما يُعمّمه وهو: (أَوْ وَضْعاً) فدخل ما خرج عنه من أفراد، وبذلك استقام الحدّ⁽⁶⁾. وهذه الزيادة قال بها: ابن الحاجب⁽⁷⁾، وذكرها الطُوفِي⁽⁸⁾، وارتضاها

(1) انظر: فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، الناشر: دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1430هـ-2009م (250/1).

(2) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: د. طه جابر العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة 1412هـ/1992م (89/1).

(3) انظر: الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن جمال الدين (ت772هـ)، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، الناشر: دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ/1999م. (47/1).

(4) انظر: الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1400هـ/1980م (ص:48).

(5) انظر: الإسنوي، نهاية السؤل (48/1).

(6) انظر: الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت756هـ) شرح مختصر المنتهى الأصولي للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (ت 646 هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة 1424 هـ - 2004 م (222/1).

(7) انظر: ابن الحاجب، أبو عمر عثمان بن عمر (ت646هـ)، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، الناشر: مطبعة السعادة/مصر، الطبعة الأولى، سنة 1326هـ. (ص:32).

(8) انظر: الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1408هـ/1988م (247/1).

الشوكاني⁽¹⁾، وقال بها المتأخرون من الكتاب في علم الأصول⁽²⁾؛ ولذلك فإنّ الوضع في الحكم الشرعي هو: خطاب الله المتعلق بجعل الشيء سبباً لفعل المكفّف أو شرطاً له أو مانعاً منه أو اعتبار الشيء صحيحاً أو فاسداً أو باطلاً.

ويتضح مما سبق أنّ الحكم في عرف الأصوليين هو نفس الخطاب -أي نفس النصّ الشرعي- الذي يطلب فيه من المكفّف فعلاً أو تركاً أو يخيّره بين الفعل والترك، أو جعله سبباً أو شرطاً أو مانعاً. هذا وقد عرّف الأصوليون الحكم الشرعي بتعريفات عدّة ومن أقلّها اعتراضاً هي: (خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع)⁽³⁾.

شرح التعريف:

قوله: (خطاب الله): هو الكلام الموجه المفيد المقصود به الافهام⁽⁴⁾، وهو اسم جنس يشمل كل خطاب سواء أكان لله أم لغيره من الملائكة والجن والانس، فلما أضيف إلى الله تعالى فقد خرج خطاب غيره فلا يعتبر خطاب الجنّ والانس والملائكة حكماً شرعياً عند الأصوليين. وخطاب الله: كلامه باللفظ والمعنى، لا المعنى المجرد عن اللفظ على الصحيح⁽⁵⁾ وعلى ذلك فإن خطاب الله يشمل القرآن الكريم، أو بالواسطة وهو ما يرجع إلى كلامه من سنة أو إجماع وسائر الأدلة الشرعية.

وقوله: (المتعلّق بأفعال المكلفين): أي ارتباط كلامه تعالى بهذه الأفعال ارتباطاً يبيّن صفات هذه الأفعال من حيث إنّها مطلوبة الفعل أو مطلوبة الترك أو مباحة⁽⁶⁾: كالصلاة والزكاة، أو مطلوبة الترك: كالزنى وقتل النفس، أو مخيّر بين فعلها وتركها، وقد تكون الأفعال مطلوبة طلباً لازماً أو غير لازم، وقد يكون طلب الترك لازماً أو غير لازم.

(1) انظر: الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، الناشر: دار الفكر، بيروت (ص:6).

(2) ومن هؤلاء: الخضري، أصول الفقه (ص: 20)؛ والشيخ خلاف، أصول الفقه (ص:100).

(3) انظر: الايجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (109/2).

(4) انظر: ابن نظام الدين الانصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (57/1)، والعتار، الشيخ حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت (66/1).

(5) انظر: الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن محمود، الكاشف عن المحصول في علم الأصول، تحقيق: عادل أحمد، وعلي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1998م (194/1).

(6) انظر: شلبي، أصول الفقه الإسلامي (ص:53).

والأفعال: يُراد به ما يصدر عن المكلف ويدخل تحت قدرته مِنْ قولٍ أو فعلٍ أو اعتقاد، فالحكم كما يتعلق بالأفعال: كإيجاب الصلاة، والزكاة، يتعلق كذلك بالأقوال: كتحريم الغيبة والنميمة، ويتعلق كذلك بالاعتقاد، مثل: الاعتقاد بوحداية الله واجب. فكل ما يمكن تحصيله من أفعال الجوارح أو أفعال القلوب يدخل في مُسَمَّى الأفعال. والمكلفين: جمع مكلف، وهو البالغ العاقل الذاكر غير الملجأ⁽¹⁾ الذي بلغته الدعوة⁽²⁾، أما المُكْرَه المحمول: فهو كالآلة غير مكلف وهو تكليف بما لا يطاق⁽³⁾.

وخرج أيضاً: بقيد (أفعال المكلفين): الخطاب المتعلق بذاته سبحانه⁽⁴⁾ كقوله تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} ⁽⁵⁾، والمتعلق بالجمادات مثل قوله تعالى: {... يُجِبَالُ أَوْبِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ وَالنَّارُ لَهُ الْحَدِيدُ} ⁽⁶⁾ فإنه وإن كان خطاباً من الله لكنه ليس بحكم لعدم تعلقه بأفعال المكلفين⁽⁷⁾، وكذلك يخرج المتعلق بذات المكلفين نحو قوله تعالى: {وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ} ⁽⁸⁾.

وقوله: (الاقتضاء): فهو الطلب وقد بين الزركشي المقصود به فقال: (ونعني بالاقتضاء ما يفهم منه خطاب التكليف من استدعاء الفعل أو الترك) ⁽⁹⁾. والطلب إما أن يكون طلب فعل الشيء، أو طلب الكف عنه، فطلب الفعل إما أن يكون جازماً أو غير جازم، فإن كان جازماً فهو الايجاب، والثابت به الوجوب، وإن كان غير جازم فهو الندب، والثابت به المندوب، وطلب الكف إن كان جازماً فهو التحريم، والثابت به الحرمة، أو الحرام، وإن كان غير جازم فهو الكراهة، والثابت به المكروه.

(1) انظر: ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1400هـ/1980م (338/1).

(2) انظر: أبي النور زهير، محمد، أصول الفقه، الناشر: مطبعة دار التأليف (ص: 38).

(3) انظر: البعلي، أبو الحسن علي بن محمد، القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، سنة 1375هـ (ص: 39).

(4) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (335/1)؛ والإسنوي، نهاية السؤل (52/1).

(5) سورة آل عمران، الآية (18).

(6) سورة سبأ، الآية (10).

(7) انظر: الإسنوي، نهاية السؤل (52/1).

(8) سورة الأعراف، الآية (11).

(9) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (117/1).

وقوله: (التَّخْيِيرُ): وهو أن يخير المخاطب بين الفعل وعدمه وهو الإباحة⁽¹⁾، وهي تسوية بين فعل الشيء وتركه دون ترجيح أحدهما على الآخر، هو القسم الخامس من أقسام التكليف، مثل قوله تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (2).

وقوله: (أو الوضع) وذلك ليشمل التعريف الحكم الوضعي، وهو: السبب، والشرط، والمانع، ونحو ذلك، مما يسمى بخطاب الوضع؛ فالوضع هو الجعل والمراد به ما جعله الشارع سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه⁽³⁾.

وهكذا فالأقسام ثلاثة على وجه التحقيق، وهو الذي يقتضيه التعريف المذكور سابقاً، لكن المشهور تقسيمه إلى قسمين: تكليفي وضعي، أما التخيري فداخل في التكليف تغليباً، لأنّ التخيير يأتي في التشريع بصيغة الطلب⁽⁴⁾.

ثالثاً: تعريف الإمام الغزالي للحكم:

عرّف الإمام الغزالي الحكم بأنّه: (خَطَابُ الشَّرْعِ إِذَا تَعَلَّقَ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ)⁽⁵⁾.

اعترض على هذا التعريف: بأنّه غير مانع، لأنّه تناول بعض ما يتعلّق بأفعال العباد وليس حكماً شرعياً بالإجماع، كما في قول الله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} (6)، وقوله تعالى: {اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ} (7).

ففي كلّ من هذين النصين الكريمين خطاب متعلّق بأفعال المكلفين، وليس حكماً شرعياً. وهو يدلّ في الآية الأولى: بالتنصيص لأنّه نصّ في أنّ عمل المكلف مخلوق.

وفي الآية الثانية: بالتناول في صيغة العموم التي هي (كلّ شيء) فإذا حكم على كلّ شيء بأنّه مخلوق فقد حكم بمقتضى هذا العموم على فعل العبد بأنّه مخلوق. وعلى هذا يكون التعريف

(1) انظر: التفازاني، التلويح على التوضيح لمتن التنقيح (14/1)؛ والإسنوي، نهاية السؤل (57/1).

(2) سورة المائدة، الآية (2).

(3) انظر: الايجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (222/1).

(4) انظر: فاديغا، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي (241/1).

(5) انظر: الغزالي، المستصفي من علم الأصول (112/1).

(6) سورة الصافات، الآية (96).

(7) سورة الرعد، من الآية (16)؛ وسورة الزمر، من الآية (62).

المذكور لا يمنع دخول ما ليس حكماً شرعياً في الحكم، وبهذا يكون هذا التعريف غير مانع⁽¹⁾.

رابعاً: تعريف الإمام ابن رشد الحفيد للحكم:

عرّف ابن رشد الحكم بأنه: (خطاب الشرع إذا تعلّق بأفعال المكلفين بطلب أو ترك)⁽²⁾.

وهذا التعريف غير جامع، لإخروج الأحكام الوضعية كالشروط، والأسباب، والموانع التي اصطلاحوا على أنها أحكام شرعية، مثل: كون الوضوء شرطاً في صحّة الصلاة، والقراءة سبباً في الارث، والقتل مانعاً منه، وما إلى ذلك من الأحكام الوضعية.

وبهذا يكون هذا التعريف غير جامع لخروج ما هو حكم شرعيّ عن التعريف⁽³⁾، إلا على مذهب البيضاوي الذي يرى أنّ الأحكام الوضعية ليست شرعية، بل هي أمارات على الأحكام، وذلك خلاف ما عليه الأصوليون.

وهذا التعريف يصحّ على مذهب من يجعل الحكم الشرعيّ قاصراً على التكليف، ومتعلّقاً بأفعال المكلفين طلباً أو تركاً. ومن يكتفي بالنظر إلى العلاقة بين الله تعالى والإنسان، وهي العلاقة التي تتمّ من خلال "خطاب الشرع"، متجاهلاً العلاقة التي تكون بين الإنسان والكائنات، والتي تتمّ من خلال إدراك السنن الكونية، ولذا فإنّ التعريف التالي يبدو أكثر استيعاباً لجوانب تلك العلاقة، وهو: أنّ الحكم الشرعيّ عند الأصوليين، هو: (خطاب الله الذي يطلب المكلف فعل أمر، أو كفاً عنه، أو يُخيره بين الفعل والترك، أو يجعل شيئاً سبباً لشيء آخر، أو شرطاً له، أو مانعاً منه، أو غير ذلك)⁽⁴⁾.

وهكذا فقد خالف ابن رشد الحفيد الإمام الغزالي في تعريف الحكم الشرعي حيث زاد في التعريف قيد (بطلب أو ترك) ولم يذكره الإمام الغزالي.

الراجح:

بالنظر إلى التعريفات السابقة وتتبعها يبدو بأنّ الراجح في تعريف الحكم الشرعيّ

(1) انظر: الأصفهاني، أبو القاسم محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1406هـ/1986م (326/1)؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (84/1)؛ وأمير بادشاه، محمد أمين البخاري، تيسير التحرير، الناشر: دار الفكر، بيروت (132/2).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:29).

(3) انظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى (220/1)؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (84/1).

(4) انظر: فاديغا، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي (252/2).

هو: (خُطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكْفِينِ، اقْتِضَاءً، أَوْ تَخْيِيرًا، أَوْ وَضْعًا)⁽¹⁾. وهذا التعريف أشمل وأوضح من غيره، وأسلم من الاعتراض، وهو تعريف جامع ومانع، ولا داعي للتجوز أو التقدير، فما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج. -والله أعلم-

المطلب الثاني: أركان الحكم الشرعي

إن معنى الحكم يقتضي عقلاً طائفة من الأمور، هي أركانه، وقد تطرق بعض الأصوليين إلى هذا الموضوع، وفيما يلي بعض أقوال الأصوليين حول أركان الحكم الشرعي مع بيان رأي كل من الإمام الغزالي والإمام ابن رشد الحفيد.

أولاً: أركان الحكم عند بعض الأصوليين:

قال الاسنوي⁽²⁾ في نهاية السؤل: (أقول أركان الحكم ثلاثة الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه)⁽³⁾.

وذكر ابن السبكي أنها ثلاثة هي: الحاكم، والمحكوم عليه والمحكوم به⁽⁴⁾.

ثانياً: أركان الحكم عند الإمام الغزالي:

قسّم الإمام الغزالي أركان الحكم إلى أربعة، قال: (... وهي أربعة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم)⁽⁵⁾. وفيما يلي شرح هذه الأركان:

(1) انظر: ابن الحاجب، مختصر المنتهى مع شرح القاضي عضد الدين (327-325/1)؛ وابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت شرح مُسَلَّم الثبوت (54/1)؛ والأنصاري، زين الدين أبو يحيى زكريا بن محمد، غاية الوصول في شرح لب الأصول، الناشر: دار الكتب العربية الكبرى، مصر (ص: 6)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: (ص: 5).

(2) هو: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين: فقيه أصولي، من علماء العربية. ولد سنة (704هـ)، وقدم القاهرة سنة (721هـ) فانتهدت إليه رئاسة الشافعية. من كتبه: (المبهمات على الروضة) و(الهداية إلى أوام الكفاية) و(الاشباه والنظائر) و(جواهر البحرين) و(نهاية السؤل شرح منهاج الأصول) و(التمهيد) في تخريج الفروع على الأصول، وغيرها توفي -رحمه الله- عام (772هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (334/3).

(3) انظر: الإسنوي، نهاية السؤل (115/1)

(4) انظر: السبكي، علي بن عبد الكافي (ت756هـ)، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الابهاج شرح المنهاج - منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي-، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ (135/1).

(5) انظر: الغزالي المستصفي (157/1).

1- الحاكم: وهو الذي يصدر منه الحكم، وهو الله تعالى، فقد ذكر الإمام الغزالي شرطين للحاكم وهما: الكلام، ونفوذ الحكم⁽¹⁾، وانتقد الإمام ابن رشد فقال بأن صنيع الإمام الغزالي هنا خروج منه من علم الأصول إلى علم الكلام⁽²⁾.

2- المحكوم عليه: وهو المكلف، ذكر الإمام الغزالي إلى أنه يشترط في المكلف شرطان: العقل، وفهم الخطاب. وقد تفتن له ابن رشد الحفيد في الضروري إلى أن العقل شرط شرعي؛ لأنه بالعقل يثبت الحكم، وأن فهم الخطاب شرط عقلي؛ وهذه دقيقة منه⁽³⁾. وأما علماء الأصول فقد ذكروا بأن شروط المكلف سبعة.

3- المحكوم فيه: وهو الفعل إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية.

4- نفس الحكم: فقال الغزالي -رحمه الله- (أما نفس الحكم فقد ذكرناه، وأنه يرجع إلى الخطاب، وهو الركن الأول)⁽⁴⁾.

وقد وافق الإمام الغزالي في عدّ هذه أركاناً للحكم: ابن السبكي⁽⁵⁾، والهندي⁽⁶⁾ في نهايته، والإسنوي في التمهيد⁽⁷⁾، فهؤلاء تابعوا الإمام الغزالي فسمّوا هذه أركاناً إلا أنّهم خالفوه في عددها. وأما ابن رشد الحفيد في الضروري⁽⁸⁾ فقد تابع الغزالي في عدّ هذه أركاناً إلا أنّه خالفه في عددها حيث ذكر أركان الحكم بأنها ثلاثة كما فعل ابن السبكي، والهندي، والإسنوي.

وأما ابن الرشيقي في اللباب فقد تابع الغزالي، وذكر بأن إيراد الإمام الغزالي أركان الحكم أربعة مُنتقد عليه، فقال: (وهذه العبارة منتقدة، لأنه يلزم منها أن يكون الشيء جزءاً من جملته

(1) انظر: الغزالي المستصفي (157/1).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:43).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:43).

(4) انظر: الغزالي المستصفي (157/1).

(5) انظر: السبكي، الابهاج (135/1).

(6) هو: محمد بن عبد الرحيم الأرموي، أبو عبد الله، صفي الدين الهندي: فقيه أصولي، ولد سنة (644هـ) بالهند، وخرج من دلهي سنة (667 هـ) فزار اليمن، وحج، ودخل مصر والروم. واستوطن دمشق (685هـ). له مصنفات، منها: (نهاية الوصول إلى علم الأصول) و(الفائق) في أصول الدين، و(الزبدة) في علم الكلام... توفي في دمشق عام (715هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (200/6).

(7) انظر: الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (ص:109).

(8) انظر: ابن رشد، الضروري (ص: 43).

ونفسه، وحقيقته نفسه، وذلك محال⁽¹⁾، فكيف يُعدّ الشيء ركناً لنفسه، فعَدّ الحكم من الأركان فيه إشكال.

ثالثاً: أركان الحكم عند الإمام ابن رشد الحفيد:

ذكر الإمام ابن رشد أنّ أركان الحكم الشرعي ثلاثة، فقال -رحمه الله - (هذا القسم يتضمن النظر في أركان الحكم، وهي ثلاثة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه)⁽²⁾. لم يعدّ ابن رشد (نفس الحكم) وهو المحكوم به ركناً مستقلاً؛ لأنّ الحكم صفة لفعل المكلف وهو المحكوم فيه، فتدخل المحكوم به (الحكم) تحت المحكوم فيه (فعل المكلف) فيحسبان ركناً واحداً - والله أعلم - وبهذا خالف ابن رشد الغزالي في عدد أركان الحكم الشرعي.

الراجع:

بالنظر إلى أقوال العلماء حول هذه المسألة يبدو بأنّ **الراجع** هو رأي القائلين بأنّ أركان الحكم الشرعي ثلاثة، وهو ما ذهب إليه الهندي في نهايته، والاسنوي في التمهيد، وابن رشد الحفيد في كتابه الضروري. - والله أعلم -

المطلب الثالث: تعريف الحاكم

مما لا نزاع فيه بين أحد من طوائف الإسلام أنّ الحاكم هو الله رب العالمين، فلا حاكم بحقّ سواه، ولا حكم إلاّ ما حكم به. هذا وفيما يأتي بيان لمعنى الحاكم عند الاطلاق، وتعريفه عند الأصوليين، مع بيان تعريف كلّ من الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد.

أولاً: المقصود بلفظ **الحاكم عند الاطلاق**: لفظ الحاكم عند الاطلاق معنيان:

1- إنّ الحاكم هو واضع الأحكام ومثبتها ومنشئها ومصدرها، فالحاكم هو الله تبارك وتعالى، المُشرّع للأحكام، فلا شرع في الإسلام إلاّ من الله تعالى، سواء أكانت الأحكام تكليفية أم وضعية، هذا باتفاق المسلمين قاطبة، لم يخالف بذلك أحد منهم يؤمن بالله ربّاً، وبمحمد نبياً⁽³⁾.

(1) انظر: ابن الرشيقي، الحسين ابن رشيقي المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي/ الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى سنة 1422هـ / 2001م (243/1).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري (ص: 43).

(3) انظر: الزحيلي، محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الاسلامي، الناشر: دار الخير، دمشق/سوريا، الطبعة الثانية، سنة 1427هـ/2006م (447/1).

فإنَّه تعالى هو المُشرِّع للأحكام، وهو المُوجب لها باتفاق، ولذا وضع علماء الأصول القاعدة المشهورة (لا حكم إلا لله) ⁽¹⁾، واتفقوا على تعريف الحكم -كما سبق- بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، فالحاكم هو الله تعالى الذي يصدر عنه الخطاب، وترجع إليه الأحكام، هذا ممَّا نصَّ عليه القرآن الكريم في مواضع عدَّة:

منها: قوله تعالى: {إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ} ⁽²⁾، فهذا نفي للحكم عن كلِّ شيء وإثباته لله وحده، لا يشركه في ذلك أحد غيره. ومنها: قوله تعالى: {وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعْتَبَرٌ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ} ⁽³⁾، ومنها: قوله تعالى: {وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ} ⁽⁴⁾.

فهذه الآيات وأمثالها تدلُّ بوضوح على اختصاص الله تعالى بالحكم

ومن هنا يتبيَّن أنَّ أصل الأحكام ومصدرها واحد، وهو قول الله تعالى، فهو الحاكم بما شاء، وكيف شاء، لا مُعْتَبَرٌ لحكمه، فالحلال ما أحلَّه الله، والحرام ما حرَّمه الله، والدين ما شرعه الله، وكلُّ تشريع من غيره فهو باطل ⁽⁵⁾. وإذا عُلِمَ أنَّ الحاكمية المطلقة لله وَحْدَهُ، فليس الرسول - ﷺ - ولا غيره من الأنبياء بحاكم حقيقة، بل هو مُخْبِرٌ عن الله تعالى، ومُبَلِّغٌ عنه أحكامه، ومُبَيِّنٌ للتشريع بأمر منه، وليس بِمُشَرِّعٍ من عند نفسه، قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} ⁽⁶⁾، إذا فالسنة المطهرة إنَّما كانت دليلاً لدلالاتها على حكم الله تعالى. وأمَّا الإجماع والقياس وغيرهما من الأدلة المُخْتَلَفِ فيها فلا شيء منها بحاكم، بل كلُّها دلائل على حكم الله تعالى، وليست بِمُوجِبَةٍ للأحكام لذاتها ⁽⁷⁾.

2- أما المعنى الثاني للحاكم وهو الذي يدرك الأحكام ويظهرها ويعرفها ويكشف عنها فمميِّز العلماء بين حالتين:

-
- (1) انظر: الأمدى، الإحكام (76/1)؛ وابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت (25/1)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (150/2)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول: (ص:7).
 - (2) سورة الأنعام، الآية (57).
 - (3) سورة الرعد، الآية (41).
 - (4) سورة الشورى، الآية (10).
 - (5) انظر: الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، الناشر: دار الفكر/ بيروت، سنة 1415هـ/1995م (48-47/7).
 - (6) سورة النحل الآية (44).
 - (7) انظر: الغزالي، المستصفى (157/1).

الحالة الأولى: بعد البعثة وبلوغ الدعوة: اتفق العلماء على أنّ الذي يدرك الأحكام الشرعية ويظهرها هو التشريع السماوي المنزل، والحاكم هو الشرع الذي جاء به الرسول، فما أحله الله فهو حلال، وما حرّمه الله فهو حرام، وما أمر به الشرع فهو حسن وفيه مصلحة، وما نهى عنه الشرع فهو قبيح وفيه مفسدة، وهكذا، وإن ما ورد بالشرع يلتزم به المسلم، ويسلم بكل ما جاء فيه دون اعتراض⁽¹⁾.

الحالة الثانية: قبل البعثة، اختلف علماء المسلمين في تحديد الحاكم بالمعنى الثاني قبل البعثة، واختلفوا على دور العقل في ذلك على قولين:

القول الأول: عدم وجود ما يكشف عن حكم الله، وعدم وجود حكم شرعي قبل البعثة، وأنّ العقل لا يدرك الأحكام بنفسه بدون واسطة الرسل والكتب السماوية، فالحاكم هو الله تعالى، والكاشف هو الشرع.

القول الثاني: أن الحاكم حقيقة هو الله تعالى، ولكنّ العقل يدرك أحكام الله تعالى ويكشف عنها ويعرفها ويظهرها، قبل ورود الشرع، وهو قول المعتزلة، كما أنّ العقل يعرف أحكام الله تعالى بعد البعثة فيما لم يرد فيه نص⁽²⁾.

ثانياً: تعريف الحاكم عند الأصوليين: عرّف الأصوليون الحاكم بتعاريف عدّة منها:

1- عرّفه البيضاوي بأنّ الحاكم هو: (الشرع دون العقل)⁽³⁾.

2- وعرّفه عبد الوهاب خلاف⁽⁴⁾ بأنّه: (من صدر عنه الحكم)⁽⁵⁾.

وقال الزركشي حول هذا الموضوع مُعنوناً - مسألة لا حاكم إلاّ الشرع -: (إذا تبين أنّ الحكم

(1) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص:7)؛ والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الاسلامي (449/1).

(2) انظر: البيضاوي، منهاج الوصول (ص:12)؛ وابن نظام الدين، فواتح الرحموت (25/1).

(3) انظر: السبكي، الإبهاج (135/1).

(4) هو: عبد الوهاب خالّف (ت1376هـ) من علماء مصر، من شيوخه محمد عبده وعبد الله دراز، درس في كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول في القاهرة، له مؤلفات عدة: علم أصول الفقه، مرونة مصادر الفقه الإسلامي وغيرها. انظر: إسماعيل، شعبان محمد إسماعيل، أصول الفقه تاريخه ورجاله، الناشر: دار المريخ/الرياض، الطبعة الأولى سنة 1401 هـ - 1981 م (637/1).

(5) انظر: عبد الوهاب خلاف (ت1375هـ)، علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع: الناشر: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، دار القلم، الطبعة الثامنة (96/1).

خطاب الشرع فلا حاكم على المكلفين إلا الشرع خلافاً للمعتزلة⁽¹⁾. حيث حكّموا العقل⁽²⁾.

ثالثاً: تعريف الإمامين للحاكم:

- 1- عرف الإمام الغزالي الحاكم بقوله: (الحاكم وهو المخاطب)⁽³⁾
- 2- وأما الإمام ابن رشد الحفيد فقد عرفه بقوله: (أما الحاكم فهو المخاطب بالإيجاب)⁽⁴⁾.

الراجع:

من خلال عرض بعض التعاريف للحاكم عند الأصوليين يظهر بأنهم متفقون على أن الحاكم حقيقة هو الله تعالى، فالحاكم هو الذي يصدر عنه الحكم، وهو الله وحده، فلا حكم إلا ما حكم به، ولا شرع إلا ما شرعه الله تعالى، وهذا ما دل عليه النصوص.

وإن التعريف الذي ذكره ابن رشد زاد فيه قيد (الإيجاب)، ويفهم من خلال هذا القيد بأنه يعتبر الحاكم هو ما صدر عنه الحكم على سبيل الإيجاب، وهو بهذا القيد يخالف الإمام الغزالي، والذي يبدو بأن الخلاف بين الغزالي وابن رشد خلاف لفظي وليس خلافاً معنوياً، وأن تعريفه هو الراجع. - والله اعلم-

المطلب الرابع: مسألة (تكليف السكران، وحكم طلاقه)

تمهيد: من المعلوم أنّ العقل هو عماد التكليف، ولذلك اعتبر شرطاً أساسياً من شروط صحة التكليف. من هنا وجب أن يكون المكلف متصفاً بالعقل والفهم للخطاب الذي يوجّه إليه؛ لأنّ التكليف لا يكون إلا بالخطاب، وخطاب مَنْ لا عقل له كالجماد والبهيمة محال، وكذلك مَنْ له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفاصيله، كالناسي والسكران؛ لأنّ العاقل الذي لا يفهم تفاصيل الخطاب لا يمكن تكليفه، فلذلك لا بدّ من توافر شرطي العقل والفهم⁽⁵⁾.

وأما مناسبة ذكر هذه المسألة هنا فلما تقدم في أركان الحكم أنّ من شروط المحكوم عليه –

(1) ذكر الزحيلي: أنّ إطلاق كثير من علماء الأصول عبارة أنّ الحاكم عندنا هو الله تعالى، وعند المعتزلة هو العقل، هذا الإطلاق فيه تجاوز وتسامح وعدم دقّة، لأنّه لم يقل أحدٌ من المسلمين: إن الحاكم هو العقل، وإنما قال المعتزلة: إنّ العقل يعرف الأحكام ويُدركها قبل نزول الشرع، ولذا نبّه بعض العلماء عليه.

انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (450/1).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط (175/1)

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (157/1).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري (ص: 43).

(5) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (180/1).

المكفّف- أن يفهم الخطاب الوارد بأمر أو نهى، إذ مَنْ ليس يفهم الخطاب لا يصحّ منه اقتضاء وجوب الطلب، ويتبيّن من هذا سقوط التكليف عن الناسي، والغافل، والمجنون، والسكران. فإن قيل: فكيف يقع طلاق السكران عند مَنْ يجوّزه؟ هذا محل اختلاف بين الإمامين كما سيأتي بيانه في هذا المطلب. هذا وفيما يأتي بيان لمسألة تكليف السكران، وحكم طلاقه، ومذاهب العلماء في المسألة وأدلتهم، مع ذكر مذهب كلّ من الإمام الغزالي والإمام ابن رشد الحفيد.

أولاً: تعريف السكران لغة واصطلاحاً:

السكران لغة: مؤخوذ من السكر، وهو في اللغة: غيبوبة العقل واختلاطه⁽¹⁾.

واصطلاحاً: حالة تعرض للإنسان من امتلاء دماغه من الأبخرة المتصاعدة من الخمر، وما يقوم مقامها، فيتعطلّ معه عقله، فلا يميّز بين الحسن والقبيح⁽²⁾. وقال أبو حنيفة: هو من لا يميز بين السماء والأرض⁽³⁾.

ثالثاً: مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة:

بداية اتفق العلماء على أنّ المسلم إذا سكر فلم يختلط ولم يهذي فطلاقه إذا طلق واقع، واتفقوا على أنّ سكره إذا كان بسبب مباح فلا يصحّ طلاقه، واختلفوا فيما عدا ذلك، وأما سبب خلافهم فهو اختلافهم في السكران هل حكمه حكم المجنون، أم بينهما فرق؟

ذهب البعض إلى أنّ السكران، والمجنون سواء، إذ كان كلاهما فاقدًا للعقل، ومن شرط التكليف العقل، وقالوا بعدم وقوع طلاقه. وذهب آخرون إلى الفرق بينهما حيث أنّ السكران أدخل الفساد على عقله بإرادته، والمجنون بخلاف ذلك؛ لذلك ألزموا السكران الطلاق، وذلك من باب التغليظ عليه⁽⁴⁾.

هذا وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

(1) انظر: مجموعة من المؤلفين، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المعجم

الوسيط، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة 2004م (438/1).

(2) انظر: النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، المذهب في علم أصول الفقه المقارن، الناشر: مكتبة الرشد/الرياض، الطبعة السادسة، سنة 1432هـ/2011م (339/1).

(3) انظر: الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (743 هـ)، تبين الحقائق شرح كنز القائق، ومع حاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت1021هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة 1313هـ (194/2).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (ص:516)

المذهب الأول: أنّ السكران غير مكّلف، ومثّله في ذلك مثّل المجنون والنائم والساهي، ذهب إلى ذلك جمّع من الأصوليين، منهم الباقلاني، وإمام الحرمين، والشيرازي، وابن عقيل، والأمدي، وابن قدامة، والطوفي، وجمهور المعتزلة⁽¹⁾.

وقال إمام الحرمين في البرهان: (السكران يمتنع تكليفه خلافاً لطوائف من العلماء)⁽²⁾. والشيرازي: قطع بعدم دخوله في التكليف، فقال: (وأما السكران فلا يدخل في الخطاب)⁽³⁾. وأما الأمدي فقد قال: (فالغافل عما كلف به، والسكران المتخبط، لا يكون خطابه وتكليفه في حالة غفلته وسكره أيضاً، إذ هو في تلك الحالة أسوأ حالاً من الصبي المميز، فيما يرجع إلى فهم خطاب الشارع وحصول مقصوده)⁽⁴⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بجملة أدلة منها:

1- حديث ماعز، حيث قال له النبي ﷺ - حين اعترف أمامه بفاحشة الزنا: (فَقَالَ: أَشْرَبَ خَمْرًا؟ فَقَامَ رَجُلٌ فَاسْتَنْكَهَ، فَلَمْ يَجِدْ مِنْهُ رِيحَ خَمْرٍ)⁽⁵⁾.

وجه الدلالة: أنّ الحديث يفيد بمفهومه المخالف أنّه لو ثبت كونه شارب خمر لما قبل رسول الله - ﷺ - إقراره، وما ذلك إلا لكونه غير مكّلف في حال السكر.

2- إنّ شرط فعل الشيء غرضه الامتثال والخروج عن العهدة تصوّر ذلك الشيء حال فعله، ولا يتم ذلك إلا بعد تصوّر لخطاب بقدر ما يتوقف عليه الامتثال، وإذا ثبت ذلك اسحتال الفعل من الساهي والغافل والنائم ومن في حكمهم قطعاً -السكران- وإلا يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو محال⁽⁶⁾.

3- استدلوا بالقياس: فقد قاسوا إحالة تكليف المغلوب على عقله على إحالة تكليف البهيمة والطفل الذي لا يميّز والمجنون بجامع زوال العقل وعدم التمييز في كل⁽⁷⁾، بل أنّ السكران أسوأ حالاً من هؤلاء، فَعَلَّةُ المنع فيهم واحدة، وهي استحالة فهم الخطاب في تلك الحالة، إذ يستحيل

(1) انظر: الباقلاني، التقريب، (241/1).

(2) انظر: الجويني، البرهان (91/1).

(3) انظر: الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، تحقيق: عبد المجيد التركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي/بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1408هـ/1988م (271/1).

(4) انظر: الأمدي، الأحكام (152/1).

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب (الحدود والديات)، باب (حدّ الزنا) الحديث (1695)، (118/5).

(6) انظر: المطيعي، محمد بخيت، سلم الوصول شرح نهاية السؤل، الناشر: عالم الكتب (320/1).

(7) انظر: الباقلاني، التقريب (242/1).

قصد الامتنال دون فهم الخطاب، ولا طاعة شرعاً إلا بالقصد وهو النية، للحديث: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ) (1).

المذهب الثاني: أن السكران مكلف، فيلزمه جميع التكاليف من صلاة وصوم، وتصحّ عباراته كلّها بالطلاق والعتاق، فسكّره لا ينافي الخطاب (2)، ذهب إلى ذلك الحنفية (3)، وبعض المالكية (4)، والإمام الشافعي (5)، والإمام أحمد وأكثر أصحابه (6).

يقول الشافعي: (إن قال قائل: فهذا مغلوب على عقله، والمريض، والمجنون مغلوب على عقله؟ قيل: المريض مأجور ومكفّر عنه بالمرض، مرفوع عنه القلم، إذا ذهب عقله، وهذا آثم مضروب على السكر، غير مرفوع عنه القلم، فكيف يقاس من عليه العقاب بمن له الثواب؟ والصلاة مرفوعة عن من غلب على عقله ولا ترفع عن السكران) (7).

وقال الإسنوي: (الصحيح أنه مكلف وحكمه حكم الصاحي في هذه الأمور كلها) (8). وقال ابن اللحام من الحنابلة: ومحل الخلاف في السكران عند جمهور أصحابنا إذا كان آثماً في السكر، فيما إن كان أكره على السكر فحكمه حكم المجنون (9). وهذا ما ذهب إليه الحنفية فقد فصلوا في الطريق المفضي إلى السكر: فإن كان السكر بطريق مباح كمن شرب الخمر مضطراً أو مكرهاً، أو كان غير عالم بكونه مُسكرًا، أو شرب دواء فأسكّره، وغير ذلك مما يباح؛ فالحكم في هذا حكم المغمى عليه، وإن كان بطريق محرّم فلا ينافي الخطاب وتلزمه أحكام الشرع، وتصح

(1) أخرجه الإمام البخاري، في صحيحه، كتاب (بدء الوحي)، باب (كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-)، الحديث رقم (1)، (6/1)؛ والإمام مسلم، في صحيحه، كتاب (الإمارة)، باب (إنما الأعمال بالنية) الحديث رقم (4962)، (48/6).

(2) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (190/1).

(3) انظر: التفتازاني، التلويح (184/2).

(4) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (437/1).

(5) انظر: الشافعي، الأمّ (253/5).

(6) انظر: البعلي، القواعد والفوائد الأصولية (ص:37)؛ وآل تيمية، مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت652هـ) + عبد الحليم بن تيمية (ت682هـ) + أحمد بن تيمية (ت728هـ)، المسوّدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي. (35).

(7) انظر: الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب، الأمّ، الناشر: دار المعرفة / بيروت، بدون الطبعة، سنة 1410هـ/1990م (270/5).

(8) انظر: الإسنوي، التمهيد (ص: 109).

(9) انظر: البعلي، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية (ص:37).

عبارته في الطلاق والعناق والشرء والأقارير⁽¹⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها :

1- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى} (2).

وجه الدلالة من الآية الكريمة: الآية دلّت على تكليف السكران، وهي أنّ الآية خطاب مُوجّه للسكرارى باجتتاب الصلاة في حال سكرهم، ولا يخاطب الشريعة إلاّ مكلفاً، فدلّ ذلك على أنّ السكران مُكلف، وأنّ السكر لا ينافي الخطاب⁽³⁾.

وقد وجه الشنقيطي دلالة الآية -حسب رأي هؤلاء- توجيهاً نحوياً فقال: (... قوله تعالى: " لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى" لأنّ قوله وأنتم سكارى جملة حالية العامل فيها لا تقربوا وصاحبها الضمير الذى هو الواو والمعروف فى علم العربية أنّ الحال إن كانت غير مقدره، فوقتها هو بعينه وقت عاملها فيلزم من ذلك أنّ وقت النهى عن قربان الصلاة هو وقت السكر بعينه ونهى السكران في وقت سكره يدل على أنه مكلف⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا الدليل:

عدم التسليم بأنّ الآية تدلّ على ما ذكر، بل المعنى النهى عن شرب الخمر قرب أوقات الصلاة، وذلك في أول الإسلام قبل تحريمها النهائي⁽⁵⁾. فمعنى الآية: استمّروا على الصحو حتى تدخلوا الصلاة وتفرغو منها، ولا تدخلوها سكارى فتضطرب عليكم صلاتكم، فهو خطاب لهم في حال الصحو بأنّ لا يقربوا الصلاة حال سكرهم⁽⁶⁾.

المذهب الثالث: التفريق بين السكران الطافح الذى لا يميز بين السماء والأرض أو أعشى

(1) انظر: الإسنوي، التمهيد (ص: 109)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (288/2).

(2) سورة النساء، الآية (43).

(3) انظر: السمعاني، أبي مظفر منصور بن محمد (ت489هـ)، قواطع الأدلة، تحقيق: صالح سهيل علي حمود، الناشر: دار الفاروق، عمان/الأردن، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ/2011م. (213/1)؛ وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت970هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م (ص: 310).

(4) انظر: الشنقيطي، محمد أمين، مذكرة في أصول الفقه، الناشر: مكتبة العلوم والحكم/المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، سنة 2001م (ص: 38).

(5) انظر: الغزالي، المستصفى (84/1).

(6) انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1420هـ - 2000م (87/10).

عليه، وبين السكران المختلط، فالأول يلحق بالمجنون ولا يؤخذ بطلاقه، والثاني يلحق بالصاحي ويُعْتَدُّ بطلاقه، وهذا قول عند المالكية⁽¹⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأن السكران غير الطافح معه بقية من عقله فساغ إلزامه بالطلاق، لا لأنه أدخل السكر على نفسه، بخلاف الطافح فإنه لا عقل معه يسوغ إلزامه بالطلاق، فأشبهه المجنون⁽²⁾.

وأجيب عن هذا: بأن ما بقي من عقل السكران الطافح يسوغ به تكليفه غير صحيح، إذ دللت الأدلة على عدم تكليفه، وكما لا يصح طلاق المعتوه الذي معه بقية من عقله، والصبي المميز الذي معه شيء من العقل، فكذلك السكران غير الطافح. وما بقي من عقله مظنون غير متيقن، ولا يسوغ التكليف بالشك.

رابعاً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ السكران غير مكلف، وأنّ طلاقه نافذ، وقاسه على الساهي والمجنون، مبيناً أنّ العلة في المقيس أقوى منها في المقيس عليه، فقال: (تكليف الناسي والغافل عما يكلف محال، إذ من لا يفهم كيف يقال له افهم؟! أما ثبوت الأحكام بأفعاله في النوم والغفلة فلا يُنكر، كلزوم الغرامات وغيرها. وكذلك تكليف السكران الذي لا يعقل محال، كتكليف الساهي والمجنون، والذي لا يسمع ولا يفهم. بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه، ومن المجنون الذي يفهم كثيراً من الكلام. وأما نفوذ طلاقه، ولو لم يفرغ، فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر)⁽³⁾.

ويظهر من كلام الإمام الغزالي المتقدم: أنّ نفوذ طلاق السكران ليس من باب التكليف؛ لأنه يستحيل تكليفه وإنما ذلك من قبيل ربط الأسباب بمسبباتها - أي من أحكام الوضع -، وهذه نقطة الخلاف بينه وبين ابن رشد الذي يرى بأنّ وقوع طلاق السكران من باب التغليب.

ويرى الإمام الغزالي أنّ ما يثبت في حقه من قضاء العبادات وتصحيح بعض التصرفات وبدل المتلفات، ووقوع طلاقه؛ من أنّ ذلك من باب ربط الأحكام بأسبابها. فإذا صدر سبب

(1) انظر: ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، تحقيق: محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1408هـ/1988م (258/4-259).

(2) انظر: ابن رشد الجد، البيان والتحصيل (258/4-259).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (159/1-160).

الطلاق من السكران وقع جبراً، لا أنّ ذلك ليس من خطاب التكليف، بل من خطاب الوضع الذي لا يشترط فيه العلم ولا الفهم ولا القدرة، كما جعل زوال الشمس سبباً لوجوب الصلاة، وطلوع الهلال سبباً لوجوب الصوم⁽¹⁾.

واعترض ابن السبكي، على القول بأن ما يثبت على السكران من أحكام إنّما هو من خطاب الوضع، حيث قال: (لَوْ كَانَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ لَزِمَ أَنْ لَا يَكُونَ آثَمًا بِسُكْرِهِ، مَعَ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي تَأْتِيهِ فِي ذَلِكَ، لِأَنَّهُ هُوَ الَّذِي وَرَطَّ نَفْسَهُ بِتَسْبِيهِ إِلَى زَوَالِ عَقْلِهِ بِالسُّكْرِ، ثُمَّ لَوْ سَلِمَ ذَلِكَ جِدًّا فَإِنَّ خِطَابَ الْوَضْعِ يَرْجِعُ عِنْدَ الْبَعْضِ وَمِنْهُمْ - ابْنُ السَّبْكِ - إِلَى خِطَابِ الطَّلَبِ وَالِاقْتِضَاءِ)⁽²⁾.

خامساً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب ابن رشد إلى القول بعدم تكليف السكران إلا أنّ طلاقه يقع على وجه التغليظ، وهكذا فقد وافق ابن رشد الغزالي في عدم تكليف السكران، ونفوذ طلاقه، ولكن يختلف معه في سبب نفوذ طلاقه، حيث يرى ابن رشد إلى أنّ نفوذ طلاق السكران من باب التغليظ، بينما يرى الغزالي أنّ وقوع طلاقه من ربط الأسباب بمسبباتها أي من خطاب الوضع. وهذا نصّ ما ذكره ابن رشد حول هذه المسألة فقال: (... وَمِنْ هُنَا يَتَبَيَّنُ سَقُوطُ تَكْلِيفِ النَّاسِي، وَالْغَافِلِ، وَالْمَجْنُونِ، وَالسُّكْرَانِ، فَإِنَّ قِيلَ: فَكَيْفَ يَقَعُ طَلَاقُ السُّكْرَانِ عِنْدَ مَنْ يَجُوزُهُ؟ قُلْنَا: ذَلِكَ عَلَى جِهَةِ التَّغْلِيظِ، إِذْ كَانَ هُوَ الَّذِي جَنَى عَلَى نَفْسِهِ بِاخْتِيَارِهِ بَعْدَ شَرْطِ التَّكْلِيفِ وَهُوَ الْعَقْلُ)⁽³⁾.

ويبدو هنا أنّ ابن رشد يفرّق بين المجنون والسكران، فالمجنون فاقد للعقل بغير إرادته، بخلاف السكران فإنّه أدخل الفساد على عقله بإرادته؛ لذلك ألزم السكران الطلاق من باب التغليظ⁽⁴⁾. وإنّ سكره كان بسببٍ هو معصية، ولا يستحقّ به التخفيف، فلم يكن ذلك عذراً في المنع من نفوذ شيء من تصرفاته بعد ما تقرر سببه، بل يوقع عليه عقوبة، وإذا وقع الطلاق من الصاحي وليس بعاصٍ فوقوعه من السكران مع المعصية أولى⁽⁵⁾.

(1) انظر: فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في الحكم الشرعي (794/2).

(2) انظر: ابن السبكي، رفع الحاجب (93/2).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 43).

(4) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (102/3).

(5) انظر: الكاساني، أبو بكر علاء الدين، بن مسعود بن أحمد (ت 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، سنة 1406هـ/1986م (99/3)؛ والماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (ت 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض - الشيخ عادل

وقد اعترض الطوفي على القول بوقوع طلاقه عقوبة، لأنه بسبب مُحَرَّم حصل باختياره، فقال: (يعارض ذلك أنهم عاقبوه بإيجاب الحدّ في الدنيا وجعله من أهل الوعيد في الآخرة، والجنائية شرعاً لا يترتب عليها من جهة واحدة عقوبتان)⁽¹⁾.

وبمثل كلامه صرّح الشوكاني حيث قال: (وَأَلْحَاصِلُ أَنَّ السَّكَرَانَ الَّذِي لَا يَعْقِلُ لَا حُكْمَ لِطَلَّاقِهِ لِإِدْمَانِهِ الْمَنَاطِ الَّذِي تَدُورُ عَلَيْهِ الْأَحْكَامُ، وَقَدْ عَيَّنَ الشَّارِعُ عُقُوبَتَهُ فَلَيْسَ لَنَا أَنْ نُجَاوِزَهَا بِرَأْيِنَا وَنَقُولَ: يَفْعُ طَلَّاقُهُ عُقُوبَةً لَهُ فَيَجْمَعُ لَهُ بَيْنَ غُرْمَيْنِ)⁽²⁾.

الراجع:

عند النظر إلى مذاهب العلماء وأدلتهم حول هذه المسألة يبدو بأن **الراجح** هو المذهب الأول وهو عدم تكليف السكران، وأن طلاقه نافذ على وجه التغليظ عقوبة له وهو ما اختاره الإمام ابن رشد الحفيد؛ وذلك أنّ هناك فرق بين المجنون والسكران، فالمجنون فَقَدَ عقله بغير إرادته، بخلاف السكران فإنه أذهب عقله بإرادته؛ لذلك ألزم السكران الطلاق من باب التغليظ. وإنّ السكر إذا كان بسببٍ هو معصية، لا يستحقّ صاحبه التخفيف، إذاً فلم يكن ذلك عذراً له في منع شيء من نفوذ تصرفاته بعد ما تقرر سببه، بل يوقع عليه عقوبة وزجراً له، وإذا كان وقوع الطلاق من الصاحي - غير السكران - وليس بعاصٍ، فوقعه من السكران مع المعصية أولى. - والله أعلم-

المبحث الثاني

التحسين والتقيح العقليين

تمهيد: إن قاعدة التحسين والتقيح العقليين من القواعد والمسائل التي وقع فيها الاختلاف بين العلماء وتباينت فيه الأقوال، حتى لا يكاد يخلو من ذكرها كتاب من كتب أصول الفقه، وكتب العقائد. وتبدو أهمية هذه القاعدة تصريح كثير من العلماء بمنزلتها، ومن ذلك: ما قاله ابن السمعاني بعد ذكره لهذه القاعدة: (وإنّما ذكرنا القدر الذي ذكرناه لأنه كان من مسألة عظيمة في

أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة 1419 هـ - 1999م (237/10).

(1) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (190/1).

(2) انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1413هـ / 1993م (281/6).

أصول الفقه⁽¹⁾. وقال السمرقندي عن هذه القاعدة: (وهذه مسألة عظيمة لها شعب كثيرة)⁽²⁾. وقال كلُّ من التفتازاني وابن نجيم: (هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول ومهمّات مباحث العقول والمنقول)⁽³⁾.

وهذه القاعدة تتعلق بعلوم ثلاثة: علم الكلام، وعلم الأصول، وعلم الفقه. وأما ارتباطها بعلم أصول الفقه، فمن جهة البحث عن الحكم الثابت بالأمر يكون حسناً، والحكم الثابت بالنهي يكون قبيحاً، ثم هل يمكن أن يكون للعقل دور أيضاً في معرفة حسن أو قبح الأفعال غير المنصوص عليها أو لا؟⁽⁴⁾. هذا وفيما يأتي تفصيل لهذه القاعدة مع ذكر أقوال العلماء وأدلتهم، و رأي الإمامين فيها مع بيان القول الراجح.

المطلب الأول: حَقِيقَةُ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيَيْنِ

الحُسْنُ وَالفُجْحُ يَطْلُقَانِ بِاعتبارات ثلاثة⁽⁵⁾:

أولاً: أنّ الحُسْنَ هو مُلاءمة الطبع، مثل حسن الحلو، وإنقاذ الغرقى، والفُجْحُ هو مُنافرت الطبع، مثل فُجْحُ إتهام البريء، وأخذ المال ظلماً.

ثانياً: أنّ الحُسْنَ هو الكمال، مثل العلم حسن، ويطلق الفُجْحُ على صفة النقص، مثل الجهل والبخل قبيح. وهذان الإطلاقان معنيان عقليان⁽⁶⁾، يحكم بهما العقل بالاتفاق بين أهل السنة

(1) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة (48/2)

(2) انظر: السمرقندي، علاء الدين شمس الدين النظر بن أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول، تحقيق: عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية/بغداد، الطبعة الأولى سنة 1987م (306/1).

(3) انظر: التفتازاني، التلويح على التوضيح (172/1)؛ وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي، فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار وعليه بعض حواشي البحراري، الناشر: مطبعة مصطفى الحلبي، سنة 1936م (55/1).

(4) انظر: الشهراني، د. عايش بن عبد الله بن عبد العزيز، التحسين والتقيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، الناشر: دار كنوز إشبيلية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1429هـ/2008م (263/1).

(5) انظر: القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين المالكي (ت684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، سنة 1393هـ/1973م (ص: 88)؛ والسبكي، جمع الجوامع بشرح المحلي (57/1)؛ والرازي، المحصول (123/1)؛ والسبكي، الإبهاج شرح المنهاج (135/1).

(6) قال العز بن عبد السلام – رحمه الله -: (ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك معظم

والمعتزلة⁽¹⁾. قال القرافي: (والأولان عقليّان إجماعاً)⁽²⁾، وإنما وقع الخلاف في الثالث.

ثالثاً: يطلق الحسن على ما يباح للإنسان فعله مع العلم به والقدرة عليه، بمعنى نفي الحرج عنه، والقبیح ما يقابله مما لا يباح له فعله، وهذا المعنى غير ذاتي باتفاق، ولا يدركه العقل، لاختلافه باختلاف الأحوال⁽³⁾.

رابعاً: أنّ الحُسن هو استحقاق الثواب والمدح، مثل حسن الطاعة، والفُبح استحقاق العقاب والذم في الآخرة مثل قبح المعصية⁽⁴⁾. وهذا المعنى مُختلف فيه بين العلماء منهم مَنْ ذهب إلى أنّ الحُسن والفُبح بهذا المعنى شرعيان، فلا يؤخذان إلا من الشرع، ولا يدركان إلا به، وأنّ الأشياء ليس لها حسن ذاتي، ولا قبح ذاتي، ولكن الأمور كلها إضافية. ومنهم مَنْ ذهب إلى أنّ الحُسن والفُبح عقليان، فإنّ العقل يدرك ذلك بدون توقف على الشرع، وأنّ الحسن صفة ذاتية لبعض الأشياء، وأنّ القبح صفة ذاتية لبعضها الآخر، ويوجد بعض الأشياء تتردد بين النفع والضر والخير والشر. هذا ويأتي بيان تفصيل مذاهب العلماء وأدلتهم حول التحسين والتقييح العقليين في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة

اختلف العلماء في مسألة التحسين والتقيح العقليين على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: أنّ حُسن الأشياء وفُبحها، والثواب عليها والعقاب يعرف من جهة الشرع،

وهو قول جماهير الأشاعرة⁽⁵⁾.

الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضّة، ودرء المفاسد المحضّة عن نفس الإنسان وعن غيره، ثم قال: (وأما مصالح الدارين وأسبابها فلا تعرف إلا بالشرع). انظر: العزّ بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت660هـ) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميذ الشنقيطي، الناشر: دار المعارف، بيروت/ لبنان، دون طبعة سنة (10-5/1).

(1) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (451/1).

(2) انظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول (ص: 88).

(3) انظر: ابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت، (25/1)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (ص: 7)؛ وابن الحاجب، المختصر (ص: 29)؛ والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (452/1).

(4) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (451/1).

(5) انظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت403هـ)، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد بن

استدل أصحاب هذا المذهب بالأدلة النقلية والعقلية وهي كالآتي:

الأدلة النقلية: استدلوا على نفي التحسين والتقييح العقليين بالآيات التالية:

- 1- قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (1).
- 2- قوله تعالى: {رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} (2).
- 3- قوله تعالى: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَلْتَلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا} (3).

وجه الاستدلال بالآيات المذكورة:

إنَّ الله رَتَّبَ الجزاء على بعثة الرسل لا على الإدراك بالعقل؛ فدلَّ ذلك على أنَّ العقل لا مجال له في إدراك حُسن الأفعال وقُبْحها (4).

أجيب عن هذا الاستدلال: بأنَّ هذه الآيات ونحوها لا تنفي اشتغال الأفعال على الصفات الحسنة والسيئة، والتي تقتضي المدح والذم ولكنها تنفي العذاب والعقوبة قبل بلوغ الشرع وبعثة الرسل ونحن نسلم بهذا، وإثبات الحُسن والقُبْح العقليين لا يستلزم التعذيب، وإنما الذي يستلزمه مخالفة الرسل بعد بلوغ الشرع وبعثة الرسل (5).

علي أبو زنيد، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية سنة 1418 هـ - 1998 م (231/1)؛ والجويني، البرهان (79/1)؛ والغزالي، المستصفى (112/1)؛ والسبكي، جمع الجوامع (75/1)؛ وابن برهان، أحمد بن علي بن برهان (ت518هـ)، الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، الناشر: مكتبة المعارف/الرياض، سنة 1403هـ/1983م (56/1)؛ والإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، الموافق، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1997 م (ص:323).

(1) سورة الإسراء الآية (15).

(2) سورة النساء الآية (165).

(3) سورة القصص الآية (59).

(4) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 94) والإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (211/1)؛ والسبكي، الإبهاج شرح المنهاج (139/1)؛ وأبي يعلى، العدة (412/2)؛ وابن تيمية، مجموع فتاوى (11 / 675) (215/19).

(5) انظر: ابن تيمية، مجموع فتاوى (11 / 676) (19 / 215)؛ وابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان سنة (1417هـ - 1997م) (493/8)؛ وابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت751هـ)، مفتاح

الأدلة العقلية: ومن أشهر مسالكهم في أدلتهم العقلية ما يلي :

1 – مسلك الرازي وهو: أن فعل العبد غير اختياري، وما ليس بفعل اختياري لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً بالاتفاق؛ لأنّ القائلين بالحسن والفُبح العقليين يعترفون بأنه إنما يكون كذلك إذا كان اختيارياً، وقد ثبت أنه اضطراري فلا يوصف بحسن ولا فُبح على المذهبين⁽¹⁾.
أجاب عن هذا ابن القيم من اثني عشر وجهاً نذكر منها ثلاثة⁽²⁾:

الوجه الأول: أن فيه التسوية بين الحركة الضرورية والاختيارية من العبد وعدم التفريق بينهما، وهذا باطل؛ لأنه مخالف لما يقضي به الواقع والحسّ والشرع فهو بمنزلة الاستدلال على الجمع بين النقيضين، وعلى وجود المُحال.

الوجه الثاني: أن الدليل المذكور لو صحّ لزم بطلان الحسن والفُبح الشرعيين؛ لأنّ فعل العبد ضروريّ أو اتفاقيّ، وما كان كذلك فإنّ الشرع لا يحسنه ولا يقبحه؛ لأنه لا يرد بالتكليف به فضلاً عن أن يجعله متعلق الحُسن والفُبح .

الوجه الثالث: أن هذا الدليل لو صحّ لزم بطلان الشرائع والتكاليف جملةً؛ لأنّ التكليف إنّما يكون بالأفعال الاختيارية؛ إذ يستحيل أن يكلف المرتعش بحركة يده، وأن يكلف المحموم بتسخين جلده، وإذا كانت الأفعال اضطرارية غير اختيارية لم يتصور تعلق التكليف والأمر والنهي بها.

2 – مسلك الباقلاني وهو: أن الحسن والفُبح لو كانا صفتين ذاتيتين للفعل لما اختلفا باختلاف الأحوال والمتعلقات والأزمان، ولاستحال ورود النسخ على الفعل؛ لأنّ ما ثبت للذات فهو باقٍ ببقائها لا يزول، وهي باقية، ومعلوم أنّ الكذب يكون حسناً إذا تضمّن عصمة دم نبيٍّ أو

دار السعادة، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي – جدة، الطبعة الأولى، سنة 1432هـ (39/2).

(1) انظر: الرازي، المحصول (1 / 124-125)

(2) انظر: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (2 / 24-26)؛ والقرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي (ت684هـ)، فائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، الناشر: مكتبة نزار الباز، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1416هـ-1995م (1/355-364) وقد وافق القرافي ابن القيم في بعض أوجه الاعتراض.

مسلم، ولو كان قبحه ذاتياً له لكان قبيحاً أين وجد⁽¹⁾. وتبع القاضي الباقلاني على هذا المسلك: الجويني⁽²⁾، والغزالي⁽³⁾، وابن الحاجب⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا⁽⁵⁾: أن كون الفعل حسناً أو قبيحاً لذاته، أو لصفة لم يُعْن به أن ذلك يقوم بحقيقة لا ينفك عنها بحال مثل كونه عَرَضاً، وكونه مُفْتَرّاً إلى محلّ يقوم به، وكون الحركة حركةً والسواد لوناً، وإنما يراد بكونه حسناً أو قبيحاً لذاته، أو لصفته أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة، وترتيبهما عليه كترتيب المسببات على أسبابها المقتضية لها، وهذا كترتيب الريّ على الشرب، والشبع على الأكل، وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها عليها، فحسن الفعل أو قبحه هو من جنس كون الدواء الفلاني حسناً نافعاً، أو قبيحاً ضاراً، وكذلك الغذاء واللباس والمسكن والنوم والرياضة وغيرها.

3 – مسلك الأمدى⁽⁶⁾ وهو: أنه لو كان فعل من الأفعال حسناً أو قبيحاً لذاته فالمفهوم من كونه قبيحاً وحسناً ليس هو نفس ذات الفعل، وإلا كان من علم حقيقة الفعل عالماً بحسنه وقبحه، وليس كذلك لجواز أن يعلم حقيقة الفعل ويتوقّف العلم بحسنه وقبحه على النّظر كحُسن الصدق الضّارّ وقُبْح الكذب النّافع، وإن كان مفهومه زائداً على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجوديّة؛ لأنّ نقيضه وهو لا حُسن ولا قُبْح صفة للعدم المحض فكان عدمياً، ويلزم من ذلك كون الحُسن والقُبْح وجودياً، وهو قائم بالفعل لكونه صفةً له، ويلزم من ذلك قيام العَرَض بالعَرَض وهو محال.

أجيب عن هذا⁽⁷⁾: بأنّ حُسن الفعل وقُبْحه شرعاً أمرٌ زائدٌ عليه ؛ لأنّ المفهوم منه زائد على

(1) انظر: الباقلاني، أبو بكر: محمد بن الطيب الباقلاني، التمهيد، تحقيق: رتشارد يوسف مكارثي، الناشر: جامعة الحكمة ببغداد - المكتبة الشرقية ببروت، سنة 1957م (ص: 14 ، 141 ، 385)؛ وابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م (3 / 177)؛ وابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (2 / 27).

(2) انظر: الجويني، البرهان (1 / 81)

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (114/1).

(4) انظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (198/1).

(5) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (3 / 177-178)؛ وابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (27/2-37).

(6) انظر: الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام (1 / 123).

(7) انظر: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (2 / 26-27)؛ وابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن

المفهوم من نفس الفعل، وهما وجوديّان لا عدميّان؛ لأن نقيضهما يحمل على العدم فهو عدمي، فهما إذاً وجوديّان؛ لأنّ كون أحد النقيضين عدميّاً يستلزم كَوْنُ نقيضه وجودياً فلو صحّ الدليل المذكور لزم أن لا يوصف بالحُسن والفُبح شرعاً، ولا خلاص عن هذا إلاّ بالتزام كون الحُسن والفُبح الشرعيّين عدميّين، ولا سبيل إليه؛ لأن الثواب والعقاب والمدح والذمّ مرتّب عليهما ترتب الأثر على مؤثّره المقتضى على مقتضيه، وما كان كذلك لم يكن عدماً محضاً؛ إذ العدم المحض لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب.

4 – مسلك القرافي وهو: (أنّ العالم حادث؛ فهو إمّا أن يكون فيه مصالح أو لا يكون، فإن كان الأوّل فقد أحرّ الله تعالى فعل المصالح دُهوراً لا نهاية لها، فلا يقال: إنّ الله تعالى لا يهمل المصالح، وحينئذٍ لا يجزم العقل بثبوت الأحكام قبل الشرائع ولا بمراعاة المصالح، وإن كان العالم ليس فيه مصالح، وقد فعل الله تعالى ما لا مصلحة فيه، فلا يكون العقل جازماً بأنّ الله تعالى لا يفعل إلا ما فيه مصلحة، بل يجوز عليه فعل لا حكمة فيه على رأيهم، وذلك يخرم قاعدة الحكمة بتفسيرهم، فهذا برهانٌ قاطعٌ على بطلان الحُسن والفُبح العقليّين)⁽¹⁾.

أجيب عن هذا: بأنّ هذا وارد في حقّ المعتزلة؛ لأنّهم يُوجبون فعل الأصلح على الله تعالى، أمّا أهل السنّة فيثبتون الحُسن والفُبح العقليّين دون الثواب والعقاب، ووجوب فعل الصّلاح والأصلح وغيرها مما يوجبه المعتزلة، وعليه فقول القرافي - رحمه الله -: (أقول في إبطال الحُسن والفُبح: رعاية المصالح غير واجبة على الله تعالى عقلاً؛ فالحُسن والفُبح العقليّان باطلان)⁽²⁾ إنّما يصحّ في نقض قول المعتزلة؛ لأنّهم يربطون بين المسألتين⁽³⁾.

المذهب الثاني: أنّ حُسن الأشياء وفُبحها، والثواب والعقاب عليها يُعرف من جهة العقل، وهو قول المعتزلة⁽⁴⁾.

عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني تقي الدين الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ) الردّ على المنطقيين، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان (ص: 421).

(1) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 91).

(2) انظر: القرافي، نفائس الأصول (374/1).

(3) انظر: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (59/2)؛ والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (ص: 133).

(4) انظر: أبادي، أبو الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي (415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد خضر نيهما، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2012م. (7/14-153)، (95/17)؛ وأبي الحسين البصري، المعتمد (334/1).

المذهب الثالث: أن حُسن الأشياء وقُبْحها، والثواب عليها والعقاب يُعرف من جهة العقل دون ترتيب ثواب أو عقاب على ذلك، وهو قول أهل السنة والجماعة ومَنْ تبعهم⁽¹⁾، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية⁽²⁾ وابن القيم⁽³⁾ واختاره الزركشي من الشافعية⁽⁴⁾.

استدلُّ مُثبتي الحُسن والقُبْح العقليين بأدلة نقلية وعقلية:

الأدلة النقلية: استدلوها بآيات من القرآن الكريم منها:

1 – قوله تعالى: {وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} (5).

وجه الدلالة من الآية: أن الله أخبر عن نفسه في سياق الإنكار عليهم أنه لا يأمر بالفحشاء فدل ذلك على أنه مُنَزَّه عنه فلو كان جائزاً عليه لم يتنزه عنه فعلم أنه لا يجوز عليه الأمر بالفحشاء، وذلك لا يكون إلا إذا كان الفعل في نفسه سيئاً وقبيحاً⁽⁶⁾.

2 – قوله تعالى: {وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا} (7).

وجه الدلالة من الآية: أن الله علل النهي عنه بما اشتمل عليه من أنه فاحشة وأنه ساء سبيلاً، فلو كان إنما صار فاحشةً وساء سبيلاً بالنهي لما صحَّ ذلك؛ لأنَّ العلة تسبق المعلول لا تتبعه⁽⁸⁾.

3 – قوله تعالى: {... وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ ...} (9)

وجه الدلالة من الآية: أن الآية صريحة في أن الحلال كان طيباً قبل حلِّه وأنَّ الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يستفد طيبٌ هذا وخُبثٌ هذا من نفسِ الحِلِّ والتحريم؛ لأنَّ هذا علم من أعلام نبوته التي احتج الله بها على أهل الكتاب فلو كان الطيب والخبيث إنما استفيد من التحريم والتحليل لم يكن في ذلك دليل؛ فإنَّه بمنزلة أن يقال: يحلُّ لهم ما يحلُّ ويحرِّم عليهم ما يحرم وهذا

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (8/210)؛ وابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (7/2).

(2) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (8 / 310 ، 435).

(3) انظر: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (7 / 2).

(4) انظر: الزركشي، البحر المحيط (1 / 146).

(5) سورة الأعراف، الآية (28).

(6) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (8 / 15)؛ وابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (10-9/2)

(7) من سورة الإسراء، الآية (32)

(8) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (15 / 8-9)؛ وابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (7 / 2)

(9) سورة الأعراف، الآية (157).

باطل؛ فإنّه لا فائدة فيه⁽¹⁾.

الأدلة العقلية: استدلال القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بأدلة عقلية منها:

1 – إنّ مَنْ أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به، وأنّ الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر، وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعِلَلِها، وأنكر خاصّة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها⁽²⁾.

2 – إنّ القائل: بأنّ الأفعال ليس فيها صفات تقتضي الحُسن والفُبح فهو بمنزلة قوله ليس في الأجسام صفات تقتضي التسخين والتبريد والإشباع والإرواء، فسلب صفات الأعيان المقتضية للآثار كسلب صفات الأفعال المقتضية للآثار⁽³⁾.

3 – قال المعتزلة: إنّ الحُسن والفُبح يستوي في معرفتهما المُلحد والمُؤجّد؛ فالمُلحد يعرفون فُبح الظلم ولا مستند لهم إلا محض العقل فالمُلحد لا يعرفون النّهي والنّاهي⁽⁴⁾.

4 – وقال المعتزلة أيضاً: لو لم يكن الحكم بالحُسن والفُبح إلا بالشرع لحسن من الله كلّ شيء فحسّن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو حسن منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبي والمنتبئ، وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع⁽⁵⁾.

فهذه جملة من أدلة المثبتين للتحسين والتقبيح العقليين، وهي مشتركة بين أهل السنّة، والمعتزلة، ثم افترقوا في إثبات الثواب والعقاب بالعقل فأثبت ذلك المعتزلة كما سبق محتجين بما ذُكر من أدلة، ونفى ذلك أهل السنّة مستدلين بأدلة منها:

1 – وردت نصوص كثيرة في القرآن الكريم بأنّ الله لا يُعذّب أحداً إلا بعد بلوغ الرسالة منها: قوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} ⁽⁶⁾، وقوله تعالى: {رُسُلًا مُّبْتَلِينَ وَمُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا} ⁽⁷⁾، وغير ذلك من

(1) انظر: ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة (2 / 6 - 7).

(2) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (11 / 354).

(3) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (3 / 178).

(4) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة (ص: 311).

(5) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص: 27).

(6) سورة الإسراء، الآية (15).

(7) سورة النساء، الآية (165).

الآيات التي تؤكد هذا المعنى (1).

2 - إن الله تعالى قد ذكر في مواضع كثيرة مَنْ أَنَّهُ لَا يَكْفُفُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا مِنْهَا: قوله تعالى: { لَا يُكْفِئُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا } (2)، وقوله تعالى: { وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وَسَعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } (3)، وقوله: { لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وَسَعَهَا } (4)، فهذه الآيات وأمثالها تدلّ على أَنَّ المكفّف لا يؤخذ بما فعله أو تركه ممّا لم ينه عنه الشرع، أو لم يأمر به؛ لأنّه خارج عن قدرته واستطاعته (5).

3 - واستدلوا أيضاً: بأنّ تعذيب مَنْ لم يأت إليه شرع ظلم، والله سبحانه وتعالى نزه نفسه عن الظلم في مواضع كثيرة من القرآن كما في قوله تعالى: { ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ } (6).

فهذه أدلة أهل السنّة والجماعة في إثبات التحسين والتقبيح العقليين دون ترتيب الثواب والعقاب عليهما (7).

المطلب الثالث: مذهب الإمامين في المسألة والرأي الراجح

أولاً: مذهب الإمام الغزالي:

أتى الغزالي ففصل مذهب شيخه الجويني بتحديد ثلاثة اصطلاحات للحسن والقبيح أولها: إطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه، فلا يكون الحسن والقبيح باعتبار الأغراض ذاتيين في الأفعال. وثانيها: إطلاق الحسن على ما أمر الشارع بالثناء على فاعله، ويدخل فيه أفعال الله تعالى والواجبات والمندوبات دون المباح، وإطلاق اسم القبيح على

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (8 / 435)، (11 / 675 - 676)، (19 / 215)؛ وابن قيم الجوزية،

مفتاح دار السعادة (39/2)

(2) سورة البقرة، الآية (286).

(3) سورة الأعراف، الآية (42).

(4) سورة البقرة، الآية (233).

(5) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (19 / 216 - 217).

(6) سورة الأنعام، الآية (131).

(7) قال ابن القيم - رحمه الله - في مفتاح دار السعادة (24/2): (فإن قيل فما جوابكم عن الأدلة التي ذكرها نفاة

التحسين والتقبيح على كثرتها ؟ قيل : قد كفونا بحمد الله مؤنة إبطالها بقدهم فيها وقد أبطلها كلها واعترض عليها فضلاء اتباعها).

ما أمر الشارع بدم فاعله، ويدخل فيه الحرام دون المكروه. وثالثها: إطلاق اسم الحسن على ما لفاعله مع العلم به والقدرة عليه أن يفعله، بمعنى نفي الحرج عنه، وهو أعم من الاعتبار الأول لدخول المباح فيه، والقبيح في مقابلته.

بهذا تبين أن الفعل عند الغزالي، إذا لم يرد الشرع لا يتميز عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة، وبالتالي فإن العقل عنده -متابعة لشيخه الجويني- يكون مُحْسِناً ومُفْجِحاً باعتبار موافقة ومخالفة الأغراض، فلا يمكن الاستناد إليه في استتباع الثواب والعقاب، لأن إدراكه يتغير بتغير أحوال الأغراض، وتبدلها من حين إلى آخر، فلا تكون أوصاف الحسن والقبح معلومة بضرورة العقل، بل بالأغراض التي قد تختلط عليه، مما يمنع ترتيب التكليف على أحكامه.

وهكذا فمذهب الإمام الغزالي في هذه المسألة هو نفي التحسين والتقبيح العقليين، حيث ذهب إلى أن مأخذ التحسين والتقبيح الشرع دون ما سواه، فقال -رحمه الله- : (...فلهذا قلنا: العقل لا يُحسِّن، ولا يَفْجِح⁽¹⁾)، وقد ذكر هذه المسألة بالتفصيل وردّ على المعتزلة وناقش أدلتهم فقال: (ذهبت المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة: فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن انقاذ الغرقى، والهلكى، وشكر المنعم، ومعرفته، والصدق، وكقبح الكفران، وإيلاء البريء، والكذب الذي لا غرض فيه. ومنها ما يدرك بنظر العقل، كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع. ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج وسائر العبادات. وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه (...)⁽²⁾).

وهكذا مَنْ يقرأ كلام الإمام الغزالي في هذا الموضوع في المستصفى من أول الباب إلى آخره يعرف أن مذهبه هو نفي التحسين والتقبيح العقليين. - والله أعلم -

ثانياً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

اعترض الإمام ابن رشد على إدخال هذه المسألة في أصول الفقه وقال: (والقول في هذه المسألة ليس من هذه العلم الذي نحن بسبيله. ويشبه أن لا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة)⁽³⁾.

وقد وجّه ابن رشد نقده لآراء الأشاعرة حول نفي الحقيقة الموضوعية للخير والشر، مؤكداً

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (112/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (112/1).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 30).

على غرابة هذا القول على العقل والشرع معاً، فقولهم بأن مفهوم الخير والشر هو في الشاهد بخلاف الغائب هو قول قد صرح الشرع بعكسه، كما يرى أن قول الأشاعرة بقصر مفهوم الخير والشر في الأفعال على مدى مطابقتها لأوامر الشرع ونواهيه فقط هو قول في غاية البشاعة، إذ أنه يؤدي إلى تجويز اعتبار الكفر والظلم والشرك خيراً لو لم يأت الشرع بتقبيحهم ومثل هذا القول هو هدم لمصادقية العقل والشرع جميعاً⁽¹⁾.

وقد ذكر الشيخ بن بيّه: أن رأي ابن رشد في هذه المسألة قريب من مذهب المعتزلة فقال: (اعتنى العلماء المسلمون بمسألة التحسين والتقبيح العقليين، وهي أهم إشكالية في أساس قانون القيم؛ فذهب المعتزلة إلى أن الحسن والقبح هما الأساس والمرجع للحكم على الشيء من الناحية الأخلاقية، وهما أيضاً أساس الأمر والنهي الشرعيين، فجعلوا الشريعة تابعة ونابعة عن موقف العقل ومؤكدة له، وليس هذا إنكاراً للوحي، بل يعني أن الوحي هو من عند الله تعالى والعقل هبة الله، فلا يمكن أن يجيء الأول بما يخالف الثاني. وهذه قريبة من عبارة ابن رشد الحفيد...)⁽²⁾.

فابن رشد لم يبديء رأيه صراحةً في المسألة في كتابه (الضروري)، إلا أنه اعترض على ادخال هذه المسألة في مباحث أصول الفقه لأن هذه المسألة موضعها علم الكلام.

وقد ذهب بعض الباحثين مثل قنديل إلى أن مذهب ابن رشد في هذه المسألة أمشاج بين مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة، فقال: (إلى أنه لا يصح أن يقال إن ابن رشد فكره اعتزالي خالص ولا أشعري خالص في قضية التحسين والتقبيح العقليين بل هو أمشاج منهما ومن أفكار أخرى)⁽³⁾.

الراجع:

بعد ذكر طائفة من آراء الأصوليون، وأدلتهم واعتراضاتهم، حول مسألة (التحسين والتقبيح العقليين) وبيان مذهب كلٍّ من الإمام الغزالي وابن رشد الحفيد، يبدو بأن أرجح الأقوال في هذه المسألة هو: أن حسن الأفعال وقبحها ثابت لذواتها، ويمكن للعقل أن يدرك كثيراً منها، وهذا كما

(1) انظر: نوران جزيري، قراءة في علم الكلام الغانية عند الأشاعرة، الناشر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1992م (ص:237).

(2) انظر: بن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، فتاوى فكرية، الناشر: دار الأندلس الخضراء (ص80-83).

(3) انظر: السيد، قنديل محمد، أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بكانت، الناشر: مكتبة أصول الدين القاهرة، سنة 1978م.

أن الأشياء المحسوسة منها ما هو حسن لذاته كالأزهار والنجوم، ولا تختلف الطباع في الميل إليه، ومنها ما هو قبيح لذاته، كبعض الألوان والأشكال والروائح، ولا تختلف الطباع في النفرة عنه. ولكن لا عقوبة على فعل القبيح إلا اذا ورد به الشرع⁽¹⁾، قال الله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (2).

فالعلماء يثبتون الحسن والقبح الذاتية للأفعال قبل ورود الشرع؛ ولذلك ذكر الله عز وجل أن الأمم لما ظلموا بعث إليهم الأنبياء، معناه أن الظلم موجود قبل الرسل، والأمر، والنهي، والخطاب الشرعي؛ فدل على أن الحسن والقبح موجود سابقاً، وليس مناطاً بالدليل الشرعي، ولكن العقوبة انما تكون بعد ورود الخطاب الشرعي، وقد وقع الإختيار على هذا الرأي لقوة أدلة القائلين به - والله أعلم -

المبحث الثالث

ما اختلفا فيه من أقسام الحكم التكليفي

تمهيد: قسم جمهور علماء الأصول الحكم الشرعي إلى قسمين:

الأول: الحكم التكليفي، وهو (خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف إقتضاءً أو تخييراً)⁽³⁾. وللحكم التكليفي خمسة أنواع عند جمهور الأصوليين التي هي الواجب، والمندوب، والحرام، والكراهة، والإباحة، وأما الأحناف فعندهم سبعة أقسام ويزيدون (الفرض) إذا كان دليل طلب الفعل قطعيّ الدلالة، و(كراهة التحريم)⁽⁴⁾.

الثاني: الحكم الوضعي هو: (خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالوضع). أي ما وضعه

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط (146/1)؛ ومحمد سليمان الأشقر، تحقيق وتعليق على كتاب المستصفي للغزالي (119/1).

(2) سورة الإسراء، الآية (15).

(3) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (293/1).

(4) للمزيد حول هذا الموضوع: انظر المصادر الآتية: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (109/2)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (176/1)؛ والزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، الناشر: دار الكتبي/القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة 1424هـ/2005م، (231/1)؛ وأبو زهرة، محمد بن أحمد، أصول الفقه، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 2004م (ص: 29)؛ وحسان، حسين حامد حسان، أصول الفقه، الناشر: دار الآثار، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 2016م (ص: 42).

الشارع من أمارات لثبوت أو انتفاء أو نفوذ أو إلغاء. وأقسامه خمسة، وهي: الصحيح، والفساد، والسبب، والشرط، والمانع⁽¹⁾.

المطلب الأول: تعريف الواجب

الواجب هو أحد أحكام الخمسة للحكم التكليفي، ويشتمل هذا المطلب على تعريف الواجب لغةً واصطلاحاً، وذكر بعض تعريفات الأصوليين له، مع بيان التعريف الذي اختاره كلٌّ من الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد، والراجح منها.

أولاً: تعريف الواجب لغةً: للواجب لغة معنيان:

1- يأتي الواجب بمعنى الساقط يقال: (وجب الحائط) أي سقط قال تعالى: {فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا} ⁽²⁾ أي سقطت على الأرض ⁽³⁾. قال الجوهرى: (الْوَجْبَةُ السَّقْطَةُ مَعَ الْهَدَّةِ -صوت سقطت الشيء)، (ووجِبَ المَيْتُ إذا سقط ومات) ⁽⁴⁾. فالجوب: السقوط، وهو أننا نتخيل الحكم أو الشيء الواجب جزءاً سقط: أي وقع على المكلف من الله تعالى ⁽⁵⁾.

2- ويأتي الواجب في لغة أيضاً: بمعنى الثابت واللازم ⁽⁶⁾ قال الجوهرى في الصحاح: (وجب الشيء أي لزم، يجب وجوباً. وأوجبه الله واستوجبه أي استحقه) ⁽⁷⁾.

ثانياً: تعريف الواجب اصطلاحاً: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف الواجب فذكروا عدة تعريفات، وفيما يأتي بعضها:

(1) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (294/1).

(2) سورة الحج، الآية (36).

(3) انظر: الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر (ت666هـ)، مختار الصحاح، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1415هـ/1994م، مادة (و ج ب) (ص:295)؛ والفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (ت770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت. مادة (و ج ب) (648/2)؛ وابن منظور، لسان العرب (798/1).

(4) انظر: الجوهرى، الصحاح مادة (و ج ب) (254/2).

(5) انظر: النملة، الدكتور عبد كريم بن علي بن محمد، إتحاف ذوي البصائر شرح روضة الناظر، الناشر: دار العاصمة / السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1417هـ/1996م (351/1).

(6) انظر: ابن منظور، لسان العرب مادة (و ج ب) (793/1).

(7) انظر: ابن منظور، لسان العرب (253/2)، والطوفي، شرح مختصر الروضة (267/1).

1- منها: تعريف أبو بكر الباقلاني وهو من أقدم هذه التعريفات، فقد عرف الواجب بأنه: (ما يُدْمُ تاركه شرعاً بوجه ما) ⁽¹⁾. نقل عنه ذلك بالصيغة المذكورة كثيرون، منهم الغزالي ⁽²⁾، والرازي ⁽³⁾ في المحصول ⁽⁴⁾، والزرکشي ⁽⁵⁾ في البحر المحيط ⁽⁶⁾. وأما الرازي، فقد ذكر تعريف الباقلاني، وذكر محترزاته، ومن خلال ذلك بيّن أفضلية ما أورده، ويفهم من ذلك اختياره لتعريف الباقلاني ⁽⁷⁾.

2- ومنها: تعريف إمام الحرمين، لكنه ذكر في التلخيص تعريف الواجب عن القاضي بصيغة: (الواجب كل ما ورد الشرع بالذم بتركه من حيث هو ترك له) ⁽⁸⁾، غير أنّ الصيغة السابقة للباقلاني هي المشهورة، وإن لم تختلف في المعنى عما ذكره إمام الحرمين.

(1) وقد ذكره الباقلاني في كتابه التقريب بصيغة (ما استحق الذم بتركه على وجه ما)، انظر: الباقلاني، التقريب والارشاد (293/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (128/1).

(3) هو: محمد بن عمر بن الحسين الرازي، فخر الدين، المعروف بابن الخطيب. وُلِدَ بالرّيّ سنة (544هـ) وإليها نسبته، فقيه، أصولي، شافعي، متكلم، نظار، مفسر، أديب. رحل إلى خوارزم بعدما مهر في العلوم، ثم قصد ما وراء النهر وخراسان. واستقر في (هراة). بنيت له المدارس ليلقي فيها دروسه وعظاته. اشتهرت مصنفاته في الآفاق، منها: (معالم الأصول)، و(المحصول) في أصول الفقه. توفي سنة (606هـ). انظر: السبكي، طبقات الشافعية (80/8)، والزرکلي، الأعلام (313/6).

(4) انظر: الرازي، المحصول (15/1).

(5) هو: محمد بن بهادر بن عبد الله، الزرکشي، ولد في مصر سنة (745هـ)، فقيه شافعي أصولي. له تصانيف كثيرة في عدة فنون، منها: (البحر المحيط) في أصول الفقه و(إعلام الساجد بأحكام المساجد) و(الديباج في توضيح المنهاج). توفي سنة (794هـ). انظر: الزرکلي، الأعلام (60/6)؛ وابن حجر، أحمد بن العسقلاني (ت852هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر اباد/ الهند، الطبعة: الثانية، سنة 1392هـ/1972م (5/133-134).

(6) انظر: الزرکشي، البحر المحيط (234/1).

(7) انظر: الرازي، المحصول (15/1-16).

(8) الجويني، عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت478هـ)، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت (ص:28).

3- ومنها: تعريف الأمدي⁽¹⁾ فقد ذكر ثلاث تعريفات للواجب غير مرضية عنده وهي كالاتي: (هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه) ، (هو ما توعد بالعقاب على تركه)، (هو الذي يخاف العقاب على تركه)⁽²⁾ .

أما التعريف الأول فأبطله بآته إن أريد بالاستحقاق ما يستدعي مستحقاً عليه فباطل لعدم تحقق ذلك بالنسبة إلى الله تعالى، وكذلك بالنسبة إلى أحد المخلوقين بالإجماع، وإن أريد به أنه لو عوقب لكان ذلك ملائماً لنظر الشارع فلا بأس. وأما التعريف الثاني فأبطله بأن الوعيد لا يستلزم العقاب لجواز العفو. وأما التعريف الثالث فأبطله بالمشكوك في وجوبه. واختار الأمدي تعريفاً آخر حيث قال: (والحق في ذلك أن يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما ينتهض تركه سبباً للذم شرعاً بوجه ما)⁽³⁾ .

4- ومنها ما ذكر ابن النجار في الكوكب المنير وشرحه، فقد ذكرت ست تعريفات للواجب ثلاث منها أوردها ابن قدامة في الروضة⁽⁴⁾ ، وأضاف إليها ثلاثاً آخر وهي: (ما يخاف العقاب بتركه)⁽⁵⁾ . (إنه الزام الشرع)، وذكر بأن هذا تعريف ابن عقيل⁽⁶⁾ . (ما دُمَّ شرعاً تاركه قصداً مطلقاً)⁽⁷⁾ ، وهو تعريف القاضي البيضاوي⁽⁸⁾ في المنهاج⁽¹⁾ . وقد أخذ جمهور الأصوليين

(1) هو: علي بن أبي علي، سيف الدين الأمدي. ولد سنة (551هـ) بآمد من ديار بكر. أصولي باحث. قدم بغداد وقرأ بها القراءات. برع في علم الخلاف. وتفنن في علم أصول الدين، وأصول الفقه والفلسفة. دخل الديار المصرية وتصدر للإقراء. حسده بعض الفقهاء ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة. فخرج منها إلى البلاد الشامية، توفي سنة (631هـ) بدمشق. من تصانيفه: (الإحكام في أصول الأحكام) و(أبكار الأفكار) في علم الكلام و(لباب الألباب). انظر: الزركلي، الأعلام (4332)، والسبكي، طبقات الشافعية (306/8).

(2) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (138/1-139).

(3) انظر: الأمدي، الإحكام (138/1-1139).

(4) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص: 31).

(5) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (ص: 100).

(6) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (ص: 100).

(7) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (ص: 98).

(8) هو: عبد الله بن عمر البيضاوي، الشافعي، فقيه، مفسر، أصولي، محدث، ولي قضاء القضاة بشيراز، أخذ الفقه عن والده وعن أبي حامد الغزالي وغيرهم. من تصانيفه: (منهاج الأصول إلى علم الوصول)،

بتعريف البيضاوي الذي تقدّم وهو مأخوذ من تعريف الباقلاني. وإنّ هذا التعريف هو المختار عند كثير من العلماء، وفيما يأتي بيان وتوضيح لأهمّ قيود ومحترزات هذا التعريف:

قوله: (ما ذم) أي الفعل الذي يُذمّ. ف (ما) المقصود منها الفعل جنس يشمل الاحكام التكليفية الخمسة وقوله (ذم) قيد احترز به عن المندوب والمكروه والمباح، لانه لا ذم فيها. وقوله (شرعاً) إشارة إلى أنّ الذم لا يثبت إلاّ بالشرع. وقوله (تاركه) احتراز عن الحرام، فإنّه يذم شرعاً فاعله. وقوله (قصداً)، وهذا قيد يراد به ادخال الواجب إذا ترك سهواً. وقوله (مطلقاً) متعلق بـ (تاركه) أيضاً، ومقتضى هذا القيد الإدخال لا الإخراج. إذ قصد به إدخال الواجب الموسع، والواجب المخير، وفرض الكفاية، فإنّ كلاً منها قد يتركه قصداً تركاً مقيداً فلا يذم على ذلك كما إذا ترك الموسع في أول الوقت وفعله في آخر الوقت، أو ترك خصلة من خصال المخير وفعل أخرى، أو ترك فرض الكفاية وقام به غيره، فإنّه لا يأتّم في الصور الثلاث⁽²⁾.

ثالثاً: تعريف الإمام الغزالي للواجب:

ذكر الإمام الغزالي عدّة تعاريف للواجب واختار واحداً منها، معترضاً على البقية بعدم صلاحيتها، وتابع الإمام الباقلاني في سرده تعاريف الواجب الثلاثة، ثم ذكر الرابع واختاره، وقد صرح بأنّ أفضل التعاريف للواجب هو تعريف القاضي الباقلاني.

ففي المستصفي تابع الباقلاني في اختيار التعاريف لأقسام الحكم التكليف: الواجب، والمندوب... بل وذكر مثل القاضي الاعتراضات التي ذكّرت حول التعاريف، إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّ الباقلاني يذكر التعريف الذي يختاره ثمّ يذكر التعاريف التي عليها الاعتراضات، وأما الغزالي فيعكس فيبدأ بالتعاريف التي عليها الاعتراضات، ثمّ يذكر التعريف المختار عنده. وفيما يلي نصّ ما قال الإمام الغزالي حول تعريف الواجب:

(فأما حدّ الواجب... فقال قوم: "إنه الذي يعاقب على تركه" فاعترض عليه بأنّ الواجب قد يعفي عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجباً لأنّ الوجوب ناجزٌ والعقاب مُنتظر.

و(الغاية القصوى في دراسة الفتوى) في فروع الفقه الشافعي، و(أنوار التنزيل وأسرار التأويل) وهو المشهور بتفسير البيضاوي. توفي سنة (685هـ). انظر: السبكي، طبقات الشافعية (155/8)؛ وابن كثير، البداية والنهاية (309/13)؛ وكحالة، معجم المؤلفين (97/6).

(1) انظر: البيضاوي، المنهاج (ص: 55).

(2) انظر: الإسنوي، نهاية السؤل (45/1)؛ والزرکشي، البحر المحيط (235/1).

وقيل: "ما تُوعَد بالعقاب على تركه". فاعترض عليه بأنّه لو توعدّ لوجب تحقيق الوعيد، فإنّ كلام الله تعالى صدق ويتصور أنّ يعفي عنه ولا يعاقب. وقيل "ما يُخاف العقاب على تركه" وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه ووجوبه، فإنّه ليس بواجب ويخاف العقاب على تركه.

وقال القاضي الأوّل في حدّه: "هو الذي يذمّ تاركه ويلام شرعاً بوجه ما"، لأنّ الذمّ أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها، وقوله: "بوجه ما" قصد أنّ يشمل الواجب المخير فإنّه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسّع فإنّه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله⁽¹⁾.

وهكذا فقد تبين بأنّ الإمام الغزالي يوافق الباقلاني في تعريفه للواجب، وقد ذكر الاعتراضات على التعاريف الثلاث، ولهذا فإنّه يوافق الباقلاني؛ حيث نقل تعريفه مع شرح قيوده، ولم يعترض عليه.

رابعاً: تعريف الإمام ابن رشد الحفيد للواجب:

عرّف ابن رشد الواجب بأنه: (ما ورد خطاب الشارع بترجيح فعله مع توعد بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق)⁽²⁾.

وقد نصّ ابن رشد على اختياره هذا التعريف، مُشيراً إلى زيادات على تعريف الواجب، فقال: (وإنّما زدنا في الحدّ قولنا: مع توعد بالعقاب على تركه، لأنّ الواجب، على مذهب أهل السنة لا يُتصور دون الضرر أو النفع، وزيادتنا فيه أيضاً: من حيث هو ترك له بإطلاق، تحفظاً من الواجب المخير)⁽³⁾.

ذكر ابن رشد في تعريفه قيد (بترجيح الفعل) حيث خالف الجمهور بهذا القيد وهو ما لم يقل به أحد من الجمهور، وقوله (مع توعد بالعقاب)، فإنّ هذا القيد يتضمن عدم دخول الواجب المعفو عنه في التعريف؛ لأنّ ما وعد الله تعالى بالعقاب على تركه يجب أن يعاقب على الترك، ولأنّ إبعاد الله تعالى صدق لامتناع الخلف في خبره.

وهكذا فقد ظهر فيما سبق مخالفة ابن رشد للإمام الغزالي في تعريفه للواجب.

الراجع:

بعد ذكر طائفة من تعريفات الواجب التي ذكرها الأصوليون، وبيان ما أورده كلّ من الإمام

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (127/1-128).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 33).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 33).

الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد، يبدو بأنّ **الراجح** هو تعريف القاضي البيضاوي، وهو الذي اختاره جمهور الأصوليين، مما يوضّح أنّ التعريف جامع لجميع أفراد المعرّف، بخلاف التعريفات الأخرى التي لا تخلو من اعتراض أو نقد؛ لذا وقع الاختيار على هذا التعريف - والله أعلم -.

المطلب الثاني: مسألة: إذا نُسخَ الوجوبُ، هل يبقى الجواز أم لا؟

صورة المسألة: هي أن يأمر الشارع بشيء ثم يقول نسخت وجوب الفعل، أو يقول: رفعت الحرج في الفعل عنكم، دون أن يتعرّض لحكم المنسوخ بعد نسخه، فما ذا يكون حكم المنسوخ في هذه الحالة؟ هل هو الجواز المطلق الذي يشمل الإباحة والندب والكرهية، أو هو الجواز المقيد بالإباحة أو الندب أو لا يبقى الجواز، بل يرتفع مع ارتفاع الوجوب، فيرجع الحكم إلى ما كان عليه قبل الواجب؟ هذا وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة، وفيما يلي بيان مذاهبهم وأدلتهم مع ذكر مذهب الإمامين، والقول الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة:

المذهب الأول: إذا نُسخَ الوجوب بقي الجواز، أي: القدر المشترك بين الإباحة والندب والكرهية⁽¹⁾. ذهب إلى ذلك الباجي من المالكية⁽²⁾، وفخر الدين الرازي⁽³⁾، والبيضاوي، وهذا مذهب جمهور الأصوليين⁽⁴⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنّ الوجوب الذي دلّ عليه الأمر من الشارع يتضمن شيئين أحدهما: عدم الحرج في الفعل، وهو معنى الجواز، وثانيهما: الحرج في الترك، فمفهوم الجواز جزء من مفهوم الوجوب. والناسخ للوجوب لم يتعرض لرفع هذا المفهوم، وإنما تعرض لرفع المفهوم الثاني الذي هو الحرج في الترك، ورفع الحرج في الترك يقتضي ثبوت نقيضه، وهو

(1) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (430/1).

(2) انظر: الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، الناشر: مكتبة إحياء التراث المغربي، الرباط، طبعة: مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء (ص:173).

(3) انظر: الرازي، المحصول (269/1).

(4) انظر: ابن التلمساني، عبد الله بن محمد (ت644هـ)، شرح المعالم. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، الناشر: عالم الكتب، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1419هـ/1999م (351/1)؛ والرازي، المحصول (203/2)؛ والقرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:142).

عدم الحرج في الترك، لأنّ النقيضين لا يرتفعان⁽¹⁾.

المذهب: الثاني: هو أنه إذا نُسخ الوجوب لا يبقى الجواز، بل يرجع الأمر إلى ما كان عليه قبل الوجوب، من تحريم أو إباحة. فصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن، وذكر الزركشي أنّ ذلك هو قول أكثر أصحابه، وقال إنّه مما صحّحه القاضي أبو الطيّب الطبري، وابن السمعاني، وابن برهان، وإليكا الطبري الهراسي⁽²⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنّ الوجوب مُركّب من شيئين، الأوّل: عدم الحرج في الفعل وهو جنس، والثاني: الحرج في الترك وهو فصلٌ، وارتفاع العلة يوجب ارتفاع المعلول، وعلى ذلك فإذا ارتفع الفصل وهو الحرج في الترك ارتفع الجنس وهو عدم الحرج في الفعل⁽³⁾.

المذهب الثالث: أنّ الوجوب إذا نُسخ لا يبقى الجواز، بل يرجع الأمر إلى الحظر، حكاه علي بن سعيد العبدي⁽⁴⁾، وقال عنه الزركشي إنّه غريب⁽⁵⁾.

المذهب الرابع: أنّه إذا نُسخ الوجوب يبقى النّدب⁽⁶⁾، ذهب إلى ذلك بعض المالكية كابن خُويزَمَناد، والطرطوشي، وقال: إنّ مذهب مالك يدلّ عليه، كاستحباب صيام عاشوراء بعد نسخ وجوبه، واستحباب قيام الليل بعد نسخ وجوبه، ونحو ذلك وقال: إنّه صار إليه بعض الشافعية⁽⁷⁾. وإليه ذهب جماعة من الحنابلة⁽⁸⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: أنّ الدليل الموجب للفعل مُركّب من شيئين هما: طلب الفعل والمنع من الترك، فإذا ارتفع الوجوب فقد زال أحد جزئي المُركّب وبقي الجزء الآخر وهو طلب الفعل - فلم يزل بالنسخ- وهو المندوب، إذ المباح لا طلب فيه والمكروه يطلب تركه، فلم يبق إلّا

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط (1/132).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط (1/233).

(3) انظر: السبكي، الإبهاج (1/128)؛ وابن التلمساني، شرح المعالم (1/352).

(4) هو: علي بن سعيد، الفقيه الشافعي من أهل جزيرة ميورقة من الأندلس، نزل بغداد واستوطنها قرأ على الشيخ أبي إسحق الفيروزآبادي، من تصانيفه: الكفاية في مسائل الخلاف، توفي ببغداد سنة (493هـ).

انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات (21/92-93).

(5) انظر: الزركشي، البحر المحيط (1/232).

(6) انظر: المطيعي، سلم الوصول لشرح نهاية السؤل (1/238).

(7) انظر: الزركشي، البحر المحيط (1/308).

(8) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (1/431).

المندوب إذ هو الذي يطلب فعله بعد الواجب، فيكون الباقي بعد نسخ الوجوب هو الندب فقط⁽¹⁾.
المذهب الخامس: أنّ الوجوب إذا نُسخ فإنّ الحكم هو التوقُّف، فلا يحكم بِنَدْبٍ ولا إباحتِهِ إلاّ
بدليل⁽²⁾.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ الوجوب إذا نُسخ لم يبق الجواز، بل يرجع الأمر إلى ما كان
قبل الوجوب، من تحريم أو ندب أو إباحتِهِ أو كراهة. وقد خطأ مَنْ قال بالجواز بعد نسخ
الوجوب، مُوضِّحاً أنّ الوجوب يُباين الجواز والإباحتَهُ بحدّه، فقال - رحمه الله -: (الوجوب يباين
الجوازَ والإباحتَهُ بحدّه، فلذلك قلنا: يقضي بخطأ مَنْ ظنَّ أنّ الوجوب إذا نُسخ بقي الجواز، بل
الحق أنّه إذا نُسخ رجع الأمرُ إلى ما كان قبل الوجوب، مِنْ تحريم أو إباحتِهِ، وصار الوجوب
بالنسخ كأن لم يكن)⁽³⁾.

هذا وإنّ الخلاف بين القائلين: بأنّ الباقي بعد نسخ الوجوب هو الحظر، أو أنّه يعود إلى ما
كان عليه قبل الوجوب، من إباحتِهِ أو ندب أو كراهة أو تحريم، يتبين أنّ الخلاف بين هؤلاء
والجمهور خلاف معنوي، فالإمام الغزالي ومَنْ معه ينازعون في أصل بقاء الجواز، إذ صارَ
الوجوب بالنسخ كأن لم يكن، فالحال يعود إلى ما كان عليه، من تحريم أو إباحتِهِ أو غيرها، بينما
الجمهور يَرَوْنَ أنّ دلالة الأمر على الجواز باقية، ولم تزل بزوال الوجوب⁽⁴⁾.

رابعاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب الإمام ابن رشد إلى أنّ الوجوب إذا نُسخ لا يعود إلى الحظر، وبيّن رأيه حول هذه
المسألة بقوله: (الأحكام تنقسم إلى واجب كما تقدم، ومقابله في الطرف الأقصى المحذور، وهو
الحرام وبينهما متوسطان وهما النَّدْبُ والمكروه. وبيّن أنّ المتقابلات التي بينها مُتوسط ليس يلزم
عن رفع أحدهما وجود الآخر؛ فلذلك أخطأ مَنْ زَعَم أنّ الوجوب إذا نُسخ رجع إلى ما كان قبل
من حظر. وأبَيّن مَنْ هذا: أنّ يرجع إلى ما كان قبل من إباحتِهِ، إذ ليس يتضمنها جنس هذه
المتقابلات الذي هو الطلب)⁽⁵⁾. ما فهمته من كلام الإمام ابن رشد - رحمه الله - هنا أنّه لا يقول
بمثل ما قاله الإمام الغزالي من عدم بقاء الجواز بعد النسخ؛ وإنّما رأيه التفصيل في المسألة وهو

(1) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (431/1)

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط (233/1).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (142/1).

(4) انظر: فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي (343/1).

(5) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:38)

أنّه إذا كان بين الوجوب والحظر متوسطان وهما الندب والكرهية، فلا يلزم من نسخ الوجوب رجوع الأمر إلى الحظر بل إلى الوسيط، وأما إذا لم يكن بين الوجوب والحظر وسيط فحينئذ يلزم. - والله أعلم-

الراجع:

بعد دراسة هذه المسألة والنظر إلى مذاهب الأصوليين، ورأي كلّ من الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد، يبدو بأنّ **الراجع** هو أنّ الوجوب إذا نسخ بقي الجواز - القول الأول -، وهذا ما ذهب إليه جمهور الأصوليين؛ وذلك لقوة حُجَجِهِمْ، وهو أنّه إذا نُسخ الوجوب بقي الجواز بمعنى عدم الحرج في الفعل وعدم الحرج في الترك ويكون الفعل بعد نسخ وجوبه صالحاً لأنّ يكون مندوباً أو مباحاً وخصوصاً أحدهما يعرف بالدليل - والله أعلم-

المطلب الثالث: تعريف المباح

من المعلوم أنّ المباح أحد أقسام الحكم التكليفي الخمسة التي هي الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح، وأما إدخاله تحت أقسام الحكم التكليفي لأنّه لم يأمر به لا تركاً ولا فعلاً، وأنه لا يدخل في تعريف التكليف بوجه من الوجوه، فكان ذلك على وجه المسامحة والتكميل للقسمة⁽¹⁾. هذا وفيما يأتي تعريف المباح لغة واصطلاحاً، مع ذكر تعريف الإمامين والراجع منها.

أولاً: تعريف المباح لغةً:

المُباح: يأتي بمعنى المُعلن والمأذون فيه⁽²⁾. وجاء في مُعجم المقاييس لابن فارس قوله: (بَوَّحَ: الباء والواو والحاء أصل واحد، وهو سعة الشيء وبروزه وظهوره، فالبُوحُ: جمع باحة، وهو عَرَصَة الدار)⁽³⁾.

وذهب الهندي إلى أنّ أصل معناه الإظهار، وأنّ تسمية ساحة الدار بذلك لظهورها، وهذا نصّ كلامه: (وهو في اللغة مأخوذ من الإباحة وهو بمعنى الإظهار والإعلان، من قولهم: باح

(1) انظر: الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه (ص: 25).

(2) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (422/1).

(3) انظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت395هـ) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد

هارون، الناشر: دار الفكر، سنة 1399هـ - 1979م (ص: 161).

بالسرّ اذا أظهره، ومنه يقال: باحة الدار لساحتها، سميت بذلك لظهورها⁽¹⁾.

ثانياً: تعريف المباح اصطلاحاً:

أما معناه الإصطلاحي، فقد تعددت فيه تعريفات الأصوليين، منها ما يأتي:

- 1- تعريف الباقلاني، فقد عرّفه بأنه: (ما ورد الإذن من الله تعالى فيه وتركه، غير مقرون بأمر، بزمّ فاعله أو مدحه، ولا بزمّ تاركه ولا بمدحه)⁽²⁾.
- 2- وأما الإمام الحرمين، فقد عرّفه بتعريف قريب من تعريف الباقلاني، وهو أنّ المباح: (ما ورد الإذن من الله تعالى في فعله وتركه، من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء ذم أو مدح)⁽³⁾.
- 3- وقال ابن قدامة المقدسي في تعريفه للمباح: (هو ما أذن الله في فعله وتركه، غير مُقترن بزمّ فاعله ولا مدحه)⁽⁴⁾، وهو تعريف الغزالي مع تغيير يسير في العبارة.
- 4- وذكر الأمدى في كتابه (الإحكام) ثلاث تعريفات غير مرضية عنده، نقضها إمّا بعدم المنع أو بعدم الجمع. وجاء بتعريف من عنده وهو: (ما دلّ الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل)⁽⁵⁾.
- 5- وأما البيضاوي فقد عرّف المباح: بأنه (ما لا يتعلّق بفعله وتركه مدح ولا ذم)⁽⁶⁾.
- 6- وعرّفه الزركشي بأنّ المباح ما أذن في فعله وتركه، من حيث هو ترك له من غير تخصيص أحدهما باقتضاء مدح أو ذم⁽⁷⁾.
- 7- وقال الشوكاني في تعريفه: هو ما لا يُمدح على فعله ولا على تركه، ثمّ بدأ بشرح التعريف فقال: والمعنى أنّه أعلم فاعله أنّه لا ضررَ عليه في فعله وتركه⁽⁸⁾.

(1) انظر: الهندي، نهاية الوصول (623/2).

(2) انظر: الباقلاني، التقريب (288/1).

(3) انظر: الجويني، التلخيص (161/1).

(4) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر: (ص: 37).

(5) انظر: الأمدى، الإحكام (123/1).

(6) انظر: الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (48/1).

(7) انظر: الزركشي، البحر المحيط: (275/1).

(8) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (ص: 24).

وأخيراً فهناك علاقة ومناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذه الكلمة، فإنّ في المباح لغةً معنى السّعة وانتفاء العائق، كما أنّ الساحة تتسع للتصرف فيها بالسعي والحركة بسبب سعتها دون عائق، فكذلك المباح شرعاً، فإنّ فيه سعة، حيث لا يترتّب على فعله أو تركه ثواب ولا عقاب لذاته.

رابعاً: تعريف الإمام الغزالي:

عرّف الإمام الغزالي المباحَ بعد ذكره لتعريف زيفه، فقال: (وأما حدّ المباح فقد قيل فيه: ما كان ترْكُه وفِعْلُه سيِّئاً. ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة. ويبطل بفعل الله تعالى. وكثير من أفعاله يساوي الترك في حقنا، وهما في حق الله تعالى أبداً سيِّئان. وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع تساوي الترك، ولا يسمى شيئاً من ذلك مباحاً، بل حدّه: أنه الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه، غير مقرونٍ بذمّ فاعله أو مدحه، ولا بذمّ تاركه أو مدحه)⁽¹⁾.

خامساً: تعريف الإمام ابن رشد الحفيد:

خالف الإمام ابن رشد الحفيد الامام الغزالي في تعريف المباح فقال: (وحدّ المباح: ما دلّ الشرع على التسوية بين فعله وتركه، وذلك إما أن يرد الخطاب بالتخيير فيهما، أو برفع الحرج عنهما، أو يدلّ دليل العقل أنّه على البراءة الأصلية بعدم الدليل الشرعي على تعلّق حكم به)⁽²⁾.

من خلا هذا التعريف ينقسم ابن رشد المباح الى ثلاثة أقسام:

1- أن يردّ الخطاب بالتخيير في الفعل أو الترك كما ورد في بعض النصوص أنّ النبي -

ﷺ - خيّر بين بعض الأفعال.

2- ما ورد في النصوص من رفع الحرج عن بعض الأفعال كقوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ

جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ} ⁽³⁾.

3- البراءة الأصلية، قال: (أو يدلّ دليل العقل على أنه على البراءة الأصلية بعدم الدليل

الشرعي على تعلّق حكم به) فيكون حينئذٍ مباحاً، وهنا خالف ابن رشد مذهب أصحابه، والإمام

الغزالي حين يرون أن العقل لا يبيح ولا يحرم، وقد قال الامام الغزالي أنّه لا حكم قبل ورود

الشرع، وأنّ العقول لا تدلّ على حكم شرعي؛ ولذلك الصواب أنّ البراءة الأصلية يراد بها أنّ

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (129/1).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 33).

(3) سورة البقرة، الآية (198).

الذم لا تشتغل بواجب إلا بدليل شرعي، هذه البراءة ثبتت بالشرع، وهكذا الإباحة الأصلية ثبتت بدليل شرعي، قال تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} (1) لا تثبت إلا بدليل الشرع (2).

الراجع:

ذكر الأصوليون تعريفات عديدة للمباح، وقد تقدّم الإشارة إلى بعضها وعند دراستها وبحثها يبدو بأنّ الراجع منها هو التعريف الذي اختاره الإمام الأمدي في كتابه (الإحكام)؛ فقد عرفه بأنّه: (هو ما دلّ الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل وترك من غير بدل)، وسبب ترجيح هذا التعريف أنّه خالٍ عن كثير من الاعتراضات المثارة حول التعريفات الأخرى للمباح، فإنّ قوله: (ما دلّ الدليل السمعي) يخرج الإباحة العقلية عند القائلين به، وأما قوله: (على خطاب الشارع بالتخيير) قد خرج فعل الله تعالى، فلا يوصف بالإباحة، وقوله: (من غير بدل) هذا قيد أخرج به الواجب المخيّر، والواجب الموسّع في أول الوقت. - والله أعلم -

المطلب الرابع: تعريف القضاء

تمهيد: قبل الشرع في بيان معنى القضاء لغة واصطلاحاً وتعريف كلّ من الإمام الغزالي والإمام ابن رشد الحفيد لا بدّ من تمهيد يلقي الضوء على معنى كلّ من التعجيل، والأداء، والإعادة.

قسّم الأصوليون الواجب بإعتبارات مختلفة، وقد قسموه بإعتبار وقت الأداء إلى واجب مطلق، وهو الذي طلب الشارع فعله طلباً جازماً، ولم يحدد لأدائه وقتاً معيناً، بحيث إذا فعله المكلف في أيّ وقت أجزاءه وواجب مقيد، ويقال له: المؤقت، وهو ما طلبه الشارع فعله في وقت محدد، وقسموا الواجب المقيد إلى أربعة أقسام:

1- التعجيل: وهو فعل الواجب قبل الوقت الذي عيّنه الشارع لأدائه، كإخراج زكاة الفطر في أول رمضان، فإنّه وإن كان وقت وجوبها هلال شهر شوال، إلا أنّ الشريعة أجازت دفعها قبل وقت الوجوب لمصلحة الفقير.

2- الأداء: وهو فعل الواجب في وقته المحدد له شرعاً من غير أن يسبق هذا الفعل بأداء مختل.

(1) سورة البقرة، الآية (29).

(2) انظر: البيضاوي، المنهاج (ص: 55).

3- الإعادة: وهي فعل الواجب في وقته المحدد له شرعاً مع سبق هذا الفعل بأداء مختل، كمن صلى الظهر بدون طهارة، ثم تبين له ذلك في الوقت نفسه، فإنه يجب على المكلف إعادة هذه الصلاة⁽¹⁾.

4- القضاء: وهذا موضوع الدراسة، وهي المسألة التي اختلف الإمامان فيها، وفيما يأتي تعريف القضاء لغة واصطلاحاً وبيان تعريف كلٍّ من الإمامين مع بيان الراجح منها.

أولاً: القضاء لغة:

تطلق كلمة القضاء في اللغة على عدّة معانٍ مرجعها إلى انقطاع الشيء وتاممه. فيأتي بمعنى الحكم، وأصل القضاء القطع والفصل. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه. وكلّ ما أحكم عمله أو أتم أو ختم أو أدّى أداء أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قضى⁽²⁾. وبمعنى الأداء. قال تعالى: {فَإِذَا قُضِيَتْكُمْ مَنَسِكُمْ} (3)، أي أدبتموها.

ثانياً: تعريف القضاء اصطلاحاً:

ذكر الأصوليون للقضاء عدّة تعريفات مرّجعتها إلى: (فعل العبادة المؤقتة خارج وقتها)، فقد عرّفه القرافي بأنّه: (إيقاع العبادة خارج وقتها الذي عيّنه الشرع لمصلحة فيه)⁽⁴⁾، وعرّفه آخرون بأنّه: (فعل الواجب بعد الوقت المقدّر له شرعاً، استدراكاً لما فات، عمداً أو سهواً)⁽⁵⁾، وقيل: (إنّه تسليم مثل الواجب في غير الوقت كالحائض)⁽⁶⁾. وقال صاحب الحدود الأنيفة: (إنّه فعل الشيء خارج وقته)⁽⁷⁾. فهو على هذا التعبير أعم من قصره على الواجب، وهو ما ذهب إليه أصحاب أبي حنيفة بجعلهم الأداء والقضاء من أقسام المأمور به، مؤقتاً كان أو غير مؤقت. فالأداء تسليم عين ما ثبت بالأمر واجباً كان أو نفلًا، والقضاء تسليم ما وجب بالأمر كذلك⁽⁸⁾.

(1) انظر: شعبان، أصول الفقه الميسر (362/2).

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب (186/15-188).

(3) سورة البقرة، الآية (200).

(4) انظر: القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، الناشر: دار الغرب، بيروت، سنة 1994م (67/1).

(5) انظر: ابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت (85/1).

(6) انظر: الكفوي، الكلبيات (ص: 66).

(7) انظر: الأنصاري، أبو يحيى، زكريا بن محمد بن أحمد، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، الناشر: دار الفكر المعاصر/ بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1411هـ (ص: 76).

(8) انظر: الباحثين، الحكم الشرعي (ص: 242).

وقد جعل الحنفية القضاء ثلاثة أقسام هي:

- 1- القضاء بمثلٍ معقول: كقضاء الصلاة بالصلاة في العبادات، وفي غير العبادات ضمان المغصوب بمثله، إذا كان مثلياً من مكيل أو موزون، فمثل هذا يُعدّ قضاء كاملاً.
 - 2- القضاء بمثلٍ غير معقول: كقضاء الصوم عن العاجز، بالصدقة. ووصفه بعدم المعقولية يعود إلى أنّ العقل لا يدرك المماثلة بين الأصل والمثل كالصوم والفدية.
 - 3- قضاء يشبه الأداء: كقضاء تكبيرات العيد في الركوع عند أبي حنيفة، أي إن أدرك الإمام وهو راعع في صلاة العيد، وخاف أن يرفع رأسه من الركوع لو اشتغل بالتكبيرات قائماً، فإنه يجوز، للإفتتاح، ثم يكبر للركوع، ثم يأتي بالتكبيرات وهو راعع⁽¹⁾.
- وذكر النملة في كتابه (المهذب في علم أصول الفقه) تعريف (القضاء) بأنه (ما فعل بعد خروج وقته المحدد شرعاً مطلقاً)⁽²⁾.

شرح هذا التعريف وبيان محترزاته:

قوله: (بعد خروج وقته المحدد شرعاً)، أخرج بهذا القيد الأداء والإعادة؛ لأنّ كلاً منهما يفعلان في وقتها المحدد شرعاً. وقوله: (مطلقاً) هذا قيد فيه بيان أنّ اسم القضاء خاص بفعل العبادة بعد فوات وقته المحدد له شرعاً مطلقاً أي: سواء كان فوات الوقت بسبب عذر أو غير عذر⁽³⁾.

ثالثاً: تعريف الإمام الغزالي للقضاء:

لا يختلف تعريف الإمام الغزالي للقضاء عن تعاريف الأصوليين، حيث ذكر تعريف القضاء: (اعلم أنّ الواجب إذا أدّى في وقته سميّ أداءً وإنّ أدّى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع المقدّر سميّ قضاءً وإنّ فعل مرةً على نوع من الخلل، ثم فعل ثانياً في الوقت سميّ إعادة. فالإعادة اسم لمثل ما فعل، والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدد)⁽⁴⁾.

هذا وإنّ الإمام الغزالي قد ذهب إلى أنّ القضاء يطلق حقيقة على ما أدّى بعد خروج وقته،

(1) انظر: النسفي، حافظ الدين عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، الناشر: دار الكتب العلمية/بيروت (1/76-77)؛ وأمير باد شاه، تيسير التحرير (1/203-204)؛ والباحسين، الحكم الشرعي (242-243).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1/422).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1/422).

(4) انظر: الغزالي، المستصفي (1/179).

سواءً فات وقته سهواً أم عمدًا، ولا يفرق بين ما تركه عمدًا أو سهواً إلا في حالة السهو فإنّ المكلف حينئذٍ معفوٌّ عنه، فقال: (اعلم أنّ القضاء قد يطلق مجازاً، وقد يطلق حقيقة، فإنّه تلو الأداء. وللأداء أربعة أحوال: الأولى: أن يكون واجباً، فإذا تركه المكلف عمدًا أو سهواً وجب عليه القضاء، ولكن حُطّ المأثم عنه عند سهوه على سبيل العفو، فالإتيان بمثله بعده يسمى قضاءً حقيقة⁽¹⁾).

فالعلماء قد اتفقوا على أنّ من ترك واجباً من الواجبات حتى خرج وقته وجب عليه قضاؤه بعد الوقت، سواء أكان بعذر أو بغير عذر، وإن كان التارك يأثم بدون عذر أخذاً من قول الرسول - ﷺ - (مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّ إِذَا ذَكَرَهَا لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ)⁽²⁾.

وقاسوا العامد على الناسي في وجوب القضاء، وهي قياس أولى، لأنّه إذا وجب القضاء على الناسي، فالعمد من باب أولى.

ولم يخالف في ذلك إلا داود الظاهري وبعض الشافعية وغيرهم، حيث رأوا أنّ العامد لا يقضي، أخذاً من مفهوم الخطاب المستفاد من الحديث، حيث دلّ على أنّ القضاء إنّما يكون لمن له عذر وهو النائم أو الناسي، والعامد لا عذر له⁽³⁾.

رابعاً: تعريف الإمام ابن رشد الحفيد للقضاء:

ذكر الإمام ابن رشد الحفيد تعريف (القضاء) وزاد فيه قيداً لم يذكره الإمام الغزالي، فقال في تعريفه: (اعلم أنّ الواجب إذا أدّى في وقته سمّي أداءً وإذا فعل مرة على نحو من الخلل، ثم فعل ثانياً سمي إعادةً، وإنّ أدّى بعد خروج وقته المضيق أو الموسّع مع تركه عمدًا سمي قضاءً)⁽⁴⁾.

فاين رشد زاد قيد (مع تركه عمدًا) والذي يفهم من هذا القيد أنّه يرى أنّ القضاء يطلق على الواجب المؤدي بعد الوقت، وتركه عمدًا، وأمّا المتروك سهواً فلا يدخل تحت هذا التعريف بهذه

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (180/1).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (مواقيت الصلاة)، باب (باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها ، ولا يعيد إلا تلك الصلاة)، الحديث رقم (597)، (155/1)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب(الصلاة)، باب(من نام عن صلاة أو نسيها)، الحديث رقم (314)، (142/2).

(3) انظر: اسماعيل، الدكتور شعبان محمد اسماعيل، أصول الفقه الميسر، الناشر: دار ابن حزم، سنة 2008م (363/2).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروي في أصول الفقه (ص: 50).

الصيغة، إلا أنه - رحمه الله - أزال هذا الإشكال، فذكر أنّ ما تُرك سهواً يدخل أيضاً تحت القضاء حقيقةً، إلا أنه يفارق الأول بحطّ الإثم عن فاعله، وقد بيّنه ذلك بقوله: (وقد يطلق اسم القضاء على معان غير هذا بعضها أقرب إلى هذا المعنى وبعضها أبعد. فمنها ما يترك سهواً حتى يخرج وقته، فهذا يسمى قضاء حقيقةً، لكن يفارق الأول بحطّ الإثم عن فاعله)⁽¹⁾.

الراجع:

بالنظر إلى تعريفات الأصوليين وتعريف كل من الإمامين للقضاء يبدو بأنّ الراجع هو التعريف الذي ذكره الدكتور عبد الكريم النملة وهو أنّ القضاء: (ما فعل بعد خروج وقته المحدّد شرعاً مطلقاً) فالقيد الأخير (مطلقاً) يفيد بأنّ القضاء يشمل ما فات وقته عمداً أو سهواً، فالإمام الغزالي لم يشر إلى ذلك في تعريفه، فتعريفه غير جامع ومانع، وأما الإمام ابن رشد الحفيد فزاد قيداً في تعريف القضاء يفهم منه أنّ الواجب إذا فات وقته سهواً وأعادته بعد الوقت لا يسمى قضاء، وإنّ كان هذا ليس مقصود ابن رشد؛ لأنّه بعد ذكر التعريف أزال هذا الوهم، وبيّن أنّ ما فات وقته سهواً أيضاً يسمى قضاءً، إلا أنّ تعريفه للقضاء يُعترض عليه لكونه غير جامع؛ لذلك وقع الاختيار على تعريف الذي اختاره النملة. - والله أعلم-

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروي في أصول الفقه (ص: 50).

الفصل الثاني

المسائل التي اختلف فيها الإمامان في مباحث الأدلة

المبحث الأول

المسائل التي اختلفا فيها في باب السنة النبوية: (المتواتر، الآحاد، حكم رواية مجهول الحال في العدالة، ذكر سبب الجرح والتعديل).

تمهيد: حول تعريف (السنة) في اللغة، وفي اصطلاح: الأصوليين، والمحدثين، والفقهاء.
أولاً: السنة في لغة:

السنة في اللغة تطلق على الطريقة والسيرة؛ حميدة كانت أو ذميمة مأخوذة من السنن، يُقال: استقام فلان على سنن واحد أي على طريقة واحدة لا تختلف، وجمع سنة: سنن، كغرفة وغرف⁽¹⁾.

ثانياً: السنة عند الأصوليين:

عرّف بعضهم بأنها: (قول النبي ﷺ غير الوحي، ولو بكتابة، وفعله صلى الله عليه وسلم ولو بإشارة، وإقراره)⁽²⁾. وعرّفها آخرون بأنها: (قول الرسول ﷺ أو فعله)⁽³⁾. وقيل هي: (ما صدر عن النبي ﷺ من الأقوال والأفعال التي ليست للإعجاز)⁽⁴⁾.

وخلاصة تعريف السنة عند الأصوليين يرجع إلى ما صدر عن النبي - ﷺ - غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي.

وهذا الاصطلاح عند الأصوليين ناتج من مقصدهم الذي يعنون به عند دراستهم للسنة، وأحكامها، فهم يرون أنّ السنة هي الدليل الثاني لإثبات الأحكام، والمصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، ولذا عنوا بالأقوال، والأفعال، والتقارير التي تثبت الأحكام الشرعية، وتعتبر أصولاً، وقواعد تستنبط منها الأحكام، ويسير على ضوئها المجتهدون⁽⁵⁾.

ثالثاً: السنة عند المحدثين: يقصد المحدثون بالسنة بأنها: (كل ما أثر عن النبي - ﷺ - من

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب مادة (س ن ن) (225/13).

(2) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (160/2).

(3) انظر: الإسنوي، نهاية السؤل (3/3).

(4) انظر: السبكي، الإبهاج شرح المنهاج (263/2).

(5) انظر: السباعي، مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، الناشر: المكتب

الإسلامي/دمشق، الطبعة الثانية، سنة 1398 هـ (ص: 49).

قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خَلَوِيَّة، أو خُلُقِيَّة، أو سيرة، سواء كان قبل البعثة، أو بعدها⁽¹⁾. وهذا التعريف أعمّ من تعريف الأصوليين، لأنّ نظرة المحدثين إلى السنة من زاوية أكبر، فصاحب السنة -عليه الصلاة والسلام- الإمام القدوة والأسوة، ولذا فقد نقلوا كلّ ما يتصل به من سيرة، وأخلاق، وشمائل، وأخبار، وأقوال، وأفعال، وتقارير، وصفات، بَعْضِ النظر عن إثبات ذلك للأحكام الشرعية أو لا⁽²⁾.

ثالثاً السنة عند الفقهاء: المقصود بالسنة عند الفقهاء هي: ما ثبت عن النبي - ﷺ - من غير افتراض ولا وجوب، فهي تطلق على ما يقابل الفرض وغيره من الأحكام الخمسة⁽³⁾، فهي ما يُثاب فاعله ولا يُعاقب تاركه⁽⁴⁾.

وتعريف الفقهاء هذا من نظرتهم للسنة من جهة دلالتها على الأحكام الشرعية، وهم يبحثون عن حكم الشرع في أفعال العباد واجباً، أو محرماً، أو مباحاً، أو مستحباً⁽⁵⁾.

هذه أهم الاصطلاحات التي تطلق عليها السنة، وهناك إطلاقات أخرى⁽⁶⁾ منها:

والذي يهمنّا هو اصطلاح الأصوليين في تعريف السنة، وبعد هذا التمهيد حول التعرّف بمصطلح السنة عند العلماء، نأتي بدراسة المسائل المُخْتَلَفَة بين الإمامين في مباحث السنة النبوية.

المطلب الأول: تعريف المتواتر

أولاً: تعريف التواتر في اللغة: التواتر في اللغة: التتابع، وقيل تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات، وقيل: المتواتر الشيء يكون هُنَيْهَةً ثم يجيء الآخر، فإذا تتابعت فليست متواترة إنما هي متداركة ومتتابعة . قال الأصمعي: واترث الخبر أتبعثُ وبين الخبرين هُنَيْهَةً. والخبر المتواتر: أن يحدثه واحد عن واحد، وكذلك خبر الواحد مثل المتواتر. وكذلك واترت الكتب

(1) انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي العسقلاني، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، الناشر: مكتبة الخافقين/دمشق، سنة 1400هـ، (ص: 8-9).

(2) انظر: السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص: 49).

(3) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (160/2).

(4) انظر: الجرجاني، التعريفات (ص: 127).

(5) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (160/2).

(6) انظر: السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز، المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية، الناشر: مكتبة

الرشد، الرياض-السعودية، الطبعة الثانية سنة 1430هـ/2009م (579/2-582)

فتواتر أي جاءت بعضها في إثر بعض وتراً وتراً من غير أن تنقطع. وجاءوا تترى وتتراً أي متواترين، وقوله تعالى: {ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا} (1) من تتابع الأشياء وبينها فجوات وفترات؛ لأنّ بين كل رسولين فترة (2).

فالتواتر في المخبرين مجيئهم على غير اتصال (3). وقال بعض اللغويين: من لحن العوام قولهم: تواترت كتبك علي ومرادهم تواصلت وهو لحن، بل لا يقال ذلك إلا في عدم التواصل (4).

ثانياً: التواتر اصطلاحاً: اختلفت عبارات العلماء في تعريف التواتر، وكثرت مناقشاتهم في ما هو الأصلح في تعريفه، وفيما يأتي بعض تلك التعريفات:

1- عرّف بعض العلماء بأنّ التواتر هو: (خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم) (5). واعترض الأمدي على هذا التعريف فقال: (ما ذكره إنّما هو حدّ خبر المتواتر، لا حدّ نفس التواتر، وفرق بين التواتر والمتواتر، وإنّما التواتر في اصطلاح المتشعبة عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة مفيداً للعلم بمُخبره) (6).

2- وقيل في تعريف الخبر المتواتر: (إنّ الخبر المفيد للعلم اليقيني بمُخبره)، اعترض الأمدي أيضاً على هذا التعريف بأنّه غير مانع لدخول خبر الأحاد الصادق فيه، أنّ فيه زيادة لا حاجة فيها، وهي قولهم: (العلم اليقيني) فإنّ أحدهما كاف عن الآخر.

3- قال الأمدي في تعريفه للمتواتر: (والحق أنّ المتواتر في اصطلاح المتشعبة أنّه عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمُخبره) (7).

4- وعرّف القرافي الخبر المتواتر بأنّه: (خبر أقوام عن أمر محسوس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة). فقوله عن أمر محسوس احتراز من النظريات، فإنّ الجمع العظيم إذا أخبروا عن

(1) سورة المؤمنون، الآية (44).

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (وت ر) (275/5).

(3) انظر: الرازي، المحصول (227/4).

(4) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 349)؛ ومعبوط، أحمد بت الحمد، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة، الناشر: دار ابن حزم/بيروت، الطبعة الأولى سنة 1428هـ/2007م (ص: 88-89).

(5) انظر: الرازي، المحصول (227/4).

(6) انظر: الأمدي، الإحكام (25/2).

(7) انظر: الأمدي، الإحكام (26/2).

حدوث العالم أو غير ذلك فإنّ خبرهم لا يحصل به العلم، والمحسوس هو ما يدرك بإحدى الحواس الخمس⁽¹⁾

قال إمام الحرمين: (ولا معنى لهذا التقييد فإنّ المطلوب صدر الخبر عن العلم الضروري ثم قد يترتب على الحواس دركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحسّ فيها على الاختصاص؛ فإنّ الحسّ لا يميز احمرار الخجل والغضبان عن احمرار المخوف المرعوب، وإنّما العقل يُدرك تمييز هذه الأحوال، ولا معنى إذاً للتقييد بالحسّ)⁽²⁾، أما قوله: (يستحيل تواطؤهم على الكذب) هذا قيد خرج به أخبار الأحاد، وقوله: (عادة) احتراز من العقل، فإن العلم التواتري عادي لا عقلي؛ لأنّ العقل يُجوّز الكذب على كلّ عدد وإنّ عظم، وإنّما هذه الاستحالة عادية لا عقلية⁽³⁾.

5- وجاء في التقرير والتحبير أنّ المتواتر هو: (خبر جماعة يفيد العلم لا بالقرائن المنفصلة عنه بل بنفسه)⁽⁴⁾، فخرج بهذا الحد: كخبر جماعة عن موت والدهم مع شقّ الجيوب وضرب الخدود... فإنّ هذه لا تكون متواترة بخلاف ما يلزم من القرائن بنفس الخبر مثل الهيئات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه أو المخبر⁽⁵⁾.

6- وأما الإسنوي فقد عرفّ التواتر بقوله: (كلّ خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب)⁽⁶⁾.

7- وعرفه البزدوي بقوله: (الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله - صلّى الله عليه وسلم- اتصالاً بلا شبهة حتى صار كالمعائن المسموع منه. وذلك أنّ يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحدّ فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه. وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات ومقادير الزكوات، وما أشبه ذلك)⁽⁷⁾.

(1) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 349).

(2) انظر: الجويني، البرهان (568/1).

(3) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 349).

(4) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (230/2).

(5) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (230/2).

(6) انظر: الأسنوي، نهاية السؤل (53/3).

(7) انظر: البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار (على أصول البزدوي)، ضبط وتعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي/بيروت، الطبعة الثانية، سنة

8- وأورد الطُّوفي تعريفاً للتواتر فقال بأنّه: (إخبار قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب لكثرتهم، بشروط تذكر)⁽¹⁾.

9- وأما الشيرازي، فقد عرّف التواتر بقوله: (هو كلّ خَيْرٍ عِلْمٍ مُخْبِرِهِ ضرورة)⁽²⁾.

10- وعرفه ابن حاجب بقوله: (خبر جماعة يفيد بنفسه للعلم بصدقه)، ثم قال: (وقيل: بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم بغيره من قرينة وغيرها)⁽³⁾.

11- وحدّ الباجي التواتر بأنّه: (كلّ خبر وقع العلم لمخبره ضرورة من جهة الإخبار به)⁽⁴⁾.

وجاء في توجيه النظر للشيخ طاهر الجزائري عبارة توضح سبب اختلاف العبارات واضطرابها في معنى التواتر وهي: (اعلم أنّ سبب اختلاف العبارات واضطرابها، إنّما هو غموض هذا البحث ودقّته، بحيث صارت العبارات فيه قاصرة عن أداء جميع ما يجول في النفس منه، فكن منتبهاً بذلك وقس عليه ما أشبهه من المباحث واحرص على زبده ما يقولون ولا يصدّك عن ذلك اختلاف العبارات أو الاعتبار)⁽⁵⁾.

ثالثاً: المتواتر عند الإمام الغزالي:

تحدّث الإمام الغزالي عن موضوع المتواتر بالتفصيل وذكر شروطه وما يتعلّق به من مسائل، وأما تعريف الخبر المتواتر فلم يذكر تعريفاً دقيقاً للتواتر في كتابه المستصفى بل اكتفى بقوله أنّ المتواتر هو الذي يفيد العلم، فقال - رحمه الله -: (وأما إثبات كون التواتر مفيداً للعلم فظاهر)⁽⁶⁾، ويمكن فهم مقصوده من التواتر بالتفصيل من خلال ذكره لموضوع التواتر، والشروط اللازمة له، هذا وقد ذكر أنّ للمتواتر شروطاً أربعة هي:

1- أن يخبروا عن علم لا عن ظن.

2- أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس، فقد أفرد العلم بشرط، وكونه ضرورياً مستنداً إلى محسوس بشرط آخر.

1414هـ/1994م (2/656).

(1) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (2/73-74).

(2) انظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (ص: 211).

(3) انظر: ابن حاجب، منتهى السؤل والأمل (ص: 67-68).

(4) انظر: الباجي، سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، (ت474هـ)، تحقيق: عمران علي،

الناشر: دار ابن حزم، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1430هـ (ص: 235-236)

(5) انظر: الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر (ص: 39).

(6) انظر: الغزالي، المستصفى (1/251).

3- أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات، وفي كمال العدد⁽¹⁾.

ولم يحصر الإمام الغزالي في عدد مُعيّن، بل متى حصل العلم الضروري تتبيّن كمال العدد، فقال: (عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص، فلا يفيد العلم، وإلى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه، وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية. والكامل وهو أقل عدد يورث العلم، ليس معلوماً لنا، لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أنا بكمال العدد نستدلّ على حصول العلم)⁽²⁾.

وهكذا فقد عدّ الغزالي للتواتر أربعة شروط، ومن خلال هذه الشروط حصل تبين مقصود الإمام الغزالي بالمتواتر.

ويمكن أن يرى أوجه الخلاف بين الإمامين: حيث أنّ الغزالي يرى أنّ العلم الحاصل من التواتر يحدث بعد مقدمتين، وهو ما رده ابن رشد، وأنّ قصده بالضروري: أنّه لا يحتاج إلى حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أنّ الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً بمعنى أنّه حاصل من غير واسطة⁽³⁾.

رابعاً: المتواتر عند الإمام ابن رشد الحفيد:

عرّف ابن رشد التواتر بقوله: (إنّ التواتر هو خبزٌ مُستفيض يحصل عنه اليقين في أمور ما وعند أحوال ما، من غير أنّ ندري من أين حصل، ولا كيف حصل)⁽⁴⁾.

وواضح من خلال تعريفه للتواتر مخالفته للغزالي في بعض المسائل كمسألة العلم الحاصل من المتواتر، هل هو الضروري أو نظري - سيأتي دراسة المسألة في المطلب التالي- وللوقوف على حقيقة الخلاف، يحسن نقل كلام ابن رشد في ذلك؛ وذلك من خلال شرحه للتعريف، وذكر محترزاته فقال -رحمه الله -: (وإنما قلنا : [في أمور ما]، لأنّه ليس يحصل فيما ليس شأنه أن يحسّ مما هو معقول، أو مما شأن مناسبه أن يحسّ، إلا أنّه غير ممكن الوجود...

وقولنا: [وعند أحوال ما]، تحفظ فيما تواتر ولم يقع اليقين به، ولذلك رام قوم لما شعروا بهذا أن يشترطوا في التواتر عددا يلزم عنه بالذات وأولاً اليقين، حتى يكون هو السبب في الوقوع عنه، ومقتضياً له على جهة ما تقتضي الأسباب مسبباتها. فلما لم يتحصل لهم حدوده بأنه

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (251/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (255/1)، والزرکشي، البحر المحيط (106/1).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (251/1).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:59).

الذي يحصل عنه اليقين على أنه محصل الوجود في نفسه، وإن كان مجهولاً عندنا. والمشاهدة بخلاف ذلك، فإنه يظهر أنّ العدد الذي يحصل عنه اليقين يزيد وينقص في نازلة نازلة ولو كان ههنا عدد ما بالطبع يحصل عنه اليقين بالذات أولاً لكننا سنحسّه ونقف عليه.

وبالجملة فإنّ كثرة المُخبرين أحد القرائن التي تُفيد التصديق، ولذلك يلزم أن يزيد وينقص بحسب ما تنضاف إليه من القرائن الأخر. وإذا كان هذا هكذا، فلسنا نقدر أن نقول إنّ فاعل ذلك التصديق بالنتيجة يحصل على المقدمات، أو على جهة ما نقول إنّ المعقولات الأول تحصل عن الحسن. ومنّ ظنّ أنّ الحال في التواتر كالحال في المقدمات التجريبية، وهي التي يحصل اليقين بكتبتها عند التعمد لإحساس جزئياتها، فمخطئ قطعاً. بل التصديق الحاصل عن التواتر من الفعل النفس...

وبالجملة [فلم يقع خلاف في التواتر يوقع اليقين إلاّ ممن لا يؤبه به، وهم السفسطائيون. وجاد ذلك يحتاج إلى عقوبة، لأنه كاذب بلسانه على ما في نفسه... ولهذا اشتراطنا في حدّ التواتر من غير أن ندري كيف حصل ولا من أين حصل. وبالجملة فالأخبار والشهادات على الأخبار لا تفيد إلاّ ظناً، وذلك يتفاوت بحسب تفاوت القرائن، حتى يحصل في بعضها اليقين⁽¹⁾.

فيما تقدّم تبين بوضوح موقف ابن رشد من المتواتر حيث ذكر تعريفه وزاد بعض القيود لم يذكرها الغزالي كمسألة العلم الحاصل من التواتر هل هو مكتسب أو ضروري؟.

الراجع:

بالنظر إلى تعاريف العلماء وما ذكره كلُّ من الإمامين حول التواتر، يبدو بأنّ الراجع هو تعريف ابن رشد الحفيد؛ لأنه ذكر تعريفاً جامعاً لجميع الشروط اللازمة في المتواتر -والله أعلم-، وكلّ التعاريف المذكورة، وغيرها متقاربة على العموم، لكن بعضها جانب الصواب أو الدقة المطلوبة في الحدود، وبعضها مختلف للاختلاف في النظر إلى بعض جزئيات مفهوم المتواتر وأوصافه وشروطه. والحاصل أنّ التواتر قانون عامّ فطريّ، يعتمد عليه كلّ الناس مهما اختلفت أديانهم ومذاهبهم، وإنّ اختلفوا في وصفه وتعريفه واستنباط شروطه؛ ولهذا اعتمد عليه العلماء في تقرير الأصول والثوابت⁽²⁾.

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 59-61)،

(2) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 89-93).

المطلب الثاني: العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضروري أو نظري؟

ذهب العلماء المعتدّ بأقوالهم إلى أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالمُخبر عنه، خلافاً للسمنية⁽¹⁾، والبراهمة⁽²⁾، حيث ذهبوا إلى أنّه لا يفيد العلم، بل يفيد الظنّ.

وهناك خلاف بين العلماء القائلين بحصول العلم من الخبر المتواتر، هل أنّ العلم الحاصل منه ضروريٌّ أوّلِيٌّ قد حصل للسامع بلا نظّرٍ واستدلال، أو نظريٌّ كَسْبِيٌّ لم يحصل إلاّ بعد اكتساب واستدلال؟ اختلف العلماء في ذلك، وفيما يأتي بيان لمذاهب العلماء، وأدلّتهم، ومذهب الإمامين، والقول الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلّتهم في المسألة:

لقد اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة مذاهب وهي:

المذهب الأول: أن العلم الحاصل بالتواتر ضروري، فالعلم الحاصل بالتواتر قد عُلم بالضرورة من غير نظر ولا استدلال، فيضطرّ العقل إلى تصديقه، والعمل بمقتضاه بدون حاجة إلى دليل أو قرينة، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء⁽³⁾.

واستدلّ الجمهور بجملّة من الأدلة وهي كالتالي:

1- إنّه لو كان العلم الحاصل عن التواتر نظرياً، لم يقع إلاّ لمن هو من أهل النظر والاستدلال والاكتساب كالعلماء، وللزم اختلاف الناس فيه فعلمه بعضهم وجّهه آخرون بسبب اختلافهم في النظر والأدلة. لكن لما وقع العلم الحاصل من التواتر لغير أهل النظر والاستدلال

(1) السمنية: فرقة ظهرت قبل الإسلام وهي ضالة، قالت بتناسخ الأرواح، ويقدم العالم، وزعموا أنّ النظر والاستدلال باطل، ولا تدرك المعلومات إلاّ من جهة الحسن. انظر: البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر الأسفراييني، (ت429هـ)، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية سنة 1977م (ص:270).

(2) البراهمة: فرقة ظهرت في الهند، تنسب إلى رجل يقال له: (براهم)، وهي فرقة ضالة تنفي النبوات، وكانت تدّعي بأنّ وقوعها أمر مستحيل في حكم العقل. انظر: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة – بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1404هـ (2/250-255).

(3) انظر: الرازي، المحصول (230/4)؛ والزرکشي، البحر المحيط في أصول الفقه (105/6)؛ والنملة، المُهذّب في علم أصول الفقه المقارن (653/2).

كالعوام، والصبيان، والنساء، كما وقع لأهل النظر، واشترك الجميع في ذلك، ثبت أنّ العلم الحاصل عن المتواتر ليس نظرياً، فثبت أنّه ضروري⁽¹⁾.

2- إنّ كلّ عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة والبلاد النائية -التي لم يدخلها- عند سماعه لخبر المتواتر بها، مع أنّه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر. فعلم بذلك أنّ العقل مضطرّ للتصديق بما ينقل بخبر المتواتر، ولو كان العلم المتواتر قد حصل عن طريق النظر: لما عُلم به إلاّ بعد النظر والاستدلال والقرائن⁽²⁾.

المذهب الثاني: أنّ العلم الحاصل بالمتواتر نظريّ كسنيّ، ذهب إلى ذلك بعض العلماء كأبي بكر الدقاق⁽³⁾، وابن القطان⁽⁴⁾، وأبي الحسين البصري، وأبي قاسم الكعبي⁽⁵⁾، واختاره الغزالي⁽⁶⁾.

واستدل أصحاب هذا المذهب بما يأتي:

استدلّ أبو الحسين البصري: بأنّ الاستدلال ترتيب علوم يتوصل بها إلى علم آخر فكما

(1) انظر: الأمدي، الإحكام (31/1)؛ والشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي/ دمشق - كفر بطنا، الطبعة الأولى، سنة 1419 هـ / 1999 م (129/1)؛ والنملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (654/2).

(2) انظر: الرازي، المحصول (232/4)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (129/1)؛ والنملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (654/2).

(3) هو: محمد بن محمد، المعروف بابن الدقاق، ولد سنة (918م)، ولي القضاء بكرخ بغداد، فقيه، أصولي، من آثاره: شرح المختصر، فوائد الفوائد، وكتاب في أصول الفقه. توفي سنة (1002م). انظر: كحالة، معجم المؤلفين (203/11).

(4) هو: علي بن محمد بن عبد الملك، الشهير بأبي الحسن ابن القطان، ولد سنة (562هـ)، كان - رحمه الله - ذاكرًا للحديث، مستبحراً في علومه، عارفاً برجاله، عاكفاً على خدمته، صنّف في الحديث ورجاله، والفقه وأصوله، وفي التفسير، والأدب، والكلام، والتواريخ، والأخبار مؤلفات نافعة، توفي سنة (628هـ). انظر: السّمّالي، العباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حلّ مراكز وأعمات من الأعلام، راجعه: عبد الوهاب ابن منصور، الناشر: المطبعة الملكية/الرباط، الطبعة الثانية، سنة 1413 هـ/1993 م (75/9).

(5) هو: عبد الله بن أحمد أبو القاسم البلخي، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف، توفي سنة (327هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (255/15).

(6) انظر: الزركشي، البحر المحيط (105/6).

وقف وجوده على ترتيب فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظرياً⁽¹⁾. وأيضاً: لو كان العلم الحاصل من المتواتر ضرورياً لما احتاج إلى النظر، ولكنه احتاج إلى النظر، فيكون نظرياً. ويدلّ على ذلك: أن خبر المتواتر لم يفد العلم بنفسه، بل حصل بعد مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنّ هؤلاء المخبرين مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم، وكثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ويستحيل عادة تواطؤهم على الكذب. المقدمة الثانية: أنّ هؤلاء قد اتفقوا عن الإخبار عن واقعة واحدة كوجود الهند مثلاً، فالعلم بصدق الخبر المتواتر قد توصلنا إليه عن طريق مجموع هاتين المقدمتين، فيقال مثلاً: وجود الهند قد أخبر به جمع يمنع تواطؤهم على الكذب عادة، وكلّ ما أخبر به جمع يمنع تواطؤهم على الكذب، فهو معلوم فوجود الهند معلوم، وهذا هو العلم النظري؛ فبالنظر في هاتين المقدمتين أُستدلّ على ثبوت العلم بوجود الهند، وهاتان المقدمتان تشعر النفس بهما وإن لم يكونا بلفظ منظوم⁽²⁾.

وأجب عن هذا الدليل: بأنّ هذا ضعيف؛ لأنّ المقدمات التي يتوقف حصول هذا العلم على النظر فيها حاصلة في أوائل الفطرة، وهذا لا يحتاج إلى كبير تأمل وفكر، ومثل ذلك لا يسمى نظرياً؛ لأنّ النظري هو الذي يتوقف على أهلية النظر⁽³⁾.

المذهب الثالث: أنّ العلم الحاصل بالمتواتر بين النظري وبين الضروري، فهو أقوى من النظر المكتسب، وليس في قوّة الضروري، قاله أبو الفضل الخوارزمي⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا: أنّ هذا المذهب لا دليل عليه وما لا دليل عليه لا يعتمد عليه. ويندفع أيضاً بأدلة الجمهور قول مَنْ قال إنّه نظري، أو قسم ثالث، أو مَنْ قال بالوقف⁽⁵⁾.

المذهب الرابع: التوقف في المسألة: ذهب إلى ذلك الأمدى⁽⁶⁾. وسبب توقّفه: ضعف أدلة أصحاب المذهبين، فكلّ دليل من أدلة الفريقين قد اعترض عليه باعتراض قوي عنده.

(1) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (81/2).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (253/1).

(3) انظر: النملة، المُهدّب في علم أصول الفقه المقارن (655/2).

(4) هو: محمد بن أبي القاسم، النحوي الملقب بالأدمي، لحفظه كتاب الأدمي في النحو. كان إماماً حجة في العربية. أخذ عن الزمخشري وخلفه في حلقاته، وصنف تفسير القرآن وكتاب مفتاح التنزيل، وشرح الأسماء الحسنى وغير ذلك. توفي سنة (562هـ)؛ انظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، طبقات المفسرين العشرين، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة/القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة 1396هـ (ص:117).

(5) انظر: النملة، المُهدّب في علم أصول الفقه المقارن (656/2).

(6) انظر: الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام (35/2).

وأجيب عن هذا: بأنّ التوقف ليس مذهباً معتبراً، والإعراضات التي ذكرها الأمدي في كتابه (الإحكام) لا تقوى على إبطال تلك الأدلة.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ العلم الحاصل من المتواتر نظري مكتسب، وقد نُسب إليه هذا القول بعض العلماء⁽¹⁾، وهذا الذي يفهم من خلال كلامه حول هذه المسألة، وله تفسير خاص في معنى الضروري، وللوقوف على رأيه، وقصده بـ (الضروري) هذا نصّ كلامه، فقال: (أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أنّ هذا العلم نظري، فإنّنا نقول: النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصداً، وكلّ علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكاً ثم طالباً ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي - رحمه الله- طالبين، لذلك فإنّ عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك فنحن ننكره، وإنّ عنيتم به أنّ مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان:

إحدهما: أنّ هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون إلاّ على الصدق. والثانية: أنّهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة فبيّنتي العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مُسَلَّمٌ. ولا بدّ أنّ تشعّر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق وإنّ لم تتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وإنّ لم يشعّر بشعورها⁽²⁾.

فقول الإمام الغزالي إنّهُ ضروري بمعنى أنّه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه، مع أنّ الواسطة حاضرة في الذهن، وليس ضرورياً بمعنى أنّه حاصل من غير واسطة، كقولنا القديم لا يكون محدثاً، والموجود لا يكون معدوماً، فإنّه لا بدّ فيه من حصول مقدمتين في النفس، الأولى: أنّ هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع، الثانية: أنّهم اتفقوا على الإخبار عن الواقعة؛ ولكنّه لا يفتر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم، ولا إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه⁽³⁾.

(1) منهم الرازي فقال: (العلم الحاصل عقيب خبر التواتر ضروري، وهو قول الجمهور خلافاً لأبي الحسين البصري والكعبي من المعتزلة والإمام الحرمين، والغزالي منا) انظر: الرازي، المحصول (4/231).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (1/252-253).

(3) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 95).

وذهب إمام الحرمين في البرهان منحى الغزالي عند موافقته الكعبي وتنزيله مذهبه على محمل يقارب ما ذكره -الغزالي- حيث قال: (فَلَمْ يَعْزُ الرجلُ نظراً عقلياً وفكراً سبرياً على مقدمات وتناجج، وليس ما ذكره إلا الحق⁽¹⁾).

فإذا اتحد رأي إمام الحرمين والغزالي ونزل مذهب الكعبي عليه وكان هو رأي الجمهور، لم يكن بينهم خلاف، والتقت المذاهب، وعاد الخلاف إلى اللفظ⁽²⁾.

رابعاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

اعترض ابن رشد فيما ذهب إليه الغزالي من القول بأن العلم الحاصل من المتواتر نظري - مكتسب- ومن خلال رده يفهم ما اختاره في هذه المسألة، وهو أنه مع رأي الجمهور - والله أعلم- وهذا نص كلامه: (... إنما الخلاف في جهة وقوع اليقين عنه، فقوم رأوه بالذات، وقوم رأوه بالعرض، وقوم رأوه مكتسباً، مثل ما رآه أبو حامد ههنا ومن نحا نحوه من أن اليقين به إنما يحصل بعد مقدمتين : إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع. والثاني أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن هذه الواقعة. لكن أبو حامد يسلم أن هاتين المقدمتين لم تشكلا قط في الذهن بالفعل، ولا احتاج الإنسان إلى إحضارهما عند وقوع التصديق بالتواتر.

وإذا وضع هذا، فيما لا شك، هو المشاهد من أمر التواتر، فمن البين أنه ليس لهاتين المقدمتين في إيقاع اليقين غناء، -فائدة- لأن ما ليس موجوداً في النفس بالفعل فليس يكون سبباً لوجود ما هو فيها بالقوة حتى تخرجه إلى الفعل. ولولا كون حصول المقدمة الكبرى في الشكل الأول في النفس بالفعل ما كانت سبباً لحصول النتيجة عنها التي كانت منطوية فيها بالقوة. فأى فائدة لاشرط ما وجوده مثل هذا الوجود في إيقاع التصديق. ولهذا اشترطنا في حدّ التواتر من غير أن ندري كيف حصل ولا من أين حصل⁽³⁾.

وهكذا تبين مخالفة ابن رشد للغزالي في هذه المسألة عند مناقشته لرأيه حينما قال أن العلم الضروري هو الذي يحصل بعد المقدمتين، وهذا ما رده ابن رشد الحفيد.

الراجع:

بالنظر إلى أقوال العلماء وأدلتهم في هذه المسألة يبدو بأن الراجع هو قول جمهور العلماء، القائلين بأن العلم الحاصل من المتواتر ضروري لا يحتاج إلى نظر وكسب. ومن الجدير بالذكر:

(1) انظر: الجويني، البرهان (579/1).

(2) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 97).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 60-61).

أنّ المذهبيين الثالث والرابع لا يعتبران لما سبق عند ذكر المذاهب وأدلتهم ومناقشتها؛ إذًا فينحصر الخلاف في المذهبيين الأول والثاني، والخلاف بينهما لفظي لا ثمره له لأنّ أصحاب المذهبيين قد اتفقا على النتيجة، ولكنهما اختلفا في الطريق إليها، فأصحاب المذهب الأول وهم القائلون: بأنّ العلم الحاصل بالمتواتر ضروري لا ينافي في توقّفه على النظر في المقدمات المذكورة، وأصحاب المذهب الثاني وهم القائلون: أنّ العلم الحاصل بالمتواتر نظري لا ينافي في أنّ العقل يضطرّ إلى التصديق إليه، وإذا وافق كل فريق ما يقوله الفريق الآخر في حكم هذا العلم وصفته لم يبق النزاع بينهما إلا في اللفظ. - والله أعلم-

المطلب الثالث: المراد بخبر الواحد، وما يفيد

أولاً: المراد بخبر الواحد عند الأصوليين: خبر الواحد: هو خبر مَنْ لم تحلّ العادة كذبه؛ سواء كان أكثر من ثلاثة - وهو ما يُعرف بالمستفيض - أو ثلاثة فأقلّ - وهو ما يُعرف بغير المستفيض⁽¹⁾. وقد اتفق العلماء على جواز العمل بخبر الواحد في الدنويات والفتوى والشهادات، لأنّ هذه الأمور يكتفي فيها بالظنّ وخبر الواحد العدل مُفيد له.

وقال الزركشي في المراد بخبر الواحد: (... وقع الاصطلاح به على كلّ ما لا يفيد القطع وإن كان المُخبر به جَمْعاً إذا نقصوا عن حدّ التواتر)⁽²⁾. وقال المرادوي: (فالأصح أنّه ما زاد نَقْلُهُ على ثلاثة فلا بدّ أن يكون أربعة فصاعداً ما لم يتواتر)⁽³⁾.

ثانياً: مذاهب العلماء وأدلتهم في دلالة خبر الأحاد: تباينت أقوال العلماء فيما يفيد خبر الواحد العدل، فكانت على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قالوا: إنّ خبر الواحد لا يوجب العلم، ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء، والسرخسي، والأمدي، والغزالي، وغيرهم⁽⁴⁾.

استدلّ أصحاب هذا المذهب: بأنّه لو كان خبر الواحد يوجب العلم لوجب إذا عارضه

(1) انظر: أبي النور زهير، أصول الفقه (159/3).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط (318/3).

(3) انظر: المرادوي، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراج، الناشر: مكتبة الرشد/الرياض، سنة 1421هـ/2000م (1806/4).

(4) انظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد (ت490هـ)، الأصول، الناشر: دار المعرفة، بيروت (321/1)؛ والأمدي، الإحكام (248/4)؛ والمرادوي، التحبير شرح التحرير (1231/3).

المتواتر أن يتعارض، ولما ثبت أنه يقدم المتواتر على الأحاد عند تعارضهما دلّ على أنه يُفيد الظنّ.

المذهب الثاني: أن خبر الواحد يفيد العلم إذا تلقته الأمة بالقبول، ذهب إلى ذلك جماعة من العلماء منهم: الشيرازي، والمُجدُّ في المُسوِّدة⁽¹⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنّ الخبر إذا تلقته الأمة بالقبول يكون علمه بدرجة قريبة من المتواتر من حيث الشهرة، يقول الشيرازي (خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول يوجب العلم والعمل، سواء عمل به الكلّ أو البعض)⁽²⁾، فخير الواحد إذا صحّ سنده ولم يختلف الرواة فيه وتلقته الأمة بالقبول يوجب العلم به.

المذهب الثالث: قالوا إنّ خبر الواحد يوجب العلم إذا احتفت به القرائن، ذهب إلى ذلك الرازي، والأمدي، وابن الحاجب، وابن السبكي⁽³⁾، وهو اختيار ابن رشد الحفيد⁽⁴⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنّ الأمارات والقرائن إنّ وجدت في الخبر تعطيه ثقة أكثر وثبوتاً أكثر، يقول الأمدي (إنّ خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به القرائن)⁽⁵⁾.

ويقول الرازي: (والمختار أنّ القرينة قد تفيد العلم، إلا أنّ القرائن لا تفي العبارات بوصفها، فقد تحصل أمور تعلم بالضرورة، مثل كون الشخص خجلاً أو وجلاً)⁽⁶⁾.

ثالثاً: خبر الواحد عند الإمام الغزالي:

قال الغزالي -رحمه الله- في المقصود بخبر الواحد: (اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حدّ المتواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً، فهو خبر الواحد، وأما قول الرسول ﷺ -مما علّم صحته، فلا يسمى خبر الواحد. وإذا عرفت هذا فنقول: خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة، فإنّنا لا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدّرنا تعارض خبرين، فكيف نصدق بالضدين؟ وما حكى عن المحيِّين من أنّ ذلك يوجب العلم، فلعلّهم أرادوا أنّه يفيد العلم بوجوب العمل، أو سمّوا الظنّ علماً...)⁽⁷⁾.

(1) انظر: المسوِّدة لآل تيمية (ص:168)؛ والشيرازي، اللمع في أصول الفقه (ص:72).

(2) انظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (ص:72).

(3) انظر: الأمدي، الإحكام (50/2)؛ والرازي، المحصول (402/4)؛ والسبكي، الإبهاج (252/2).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:62).

(5) انظر: الأمدي، الإحكام (50/2).

(6) انظر: الرازي، المحصول (402/4).

(7) انظر: الغزالي، المستصفى (272/1).

خلاصة مذهب الإمام الغزالي في هذه المسألة: هو أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم؛ لأنّه دون المتواتر، بل يفيد الظنّ.

رابعاً: خبر الواحد عند الإمام ابن رشد الحفيد:

قال ابن رشد في تعريف خبر الأحاد: (فأما خبر الأحاد بحسب ما حدّ في هذه الصنّاعة، فهو مما لم ينته أن يفيد اليقين في موضع ما بخبر الواحد بحسب ما يقترن بذلك من قرائن. قلنا هذا، وإن كان غير ممتنع، فهو مما يقلّ وجوده. ولعلّ ذلك يقع في حقّ شخص ما ونازلة ما...) (1).

والذي يفهم من تعريف ابن رشد أنّ مقصوده بخبر الواحد هو ما يفيد غلبة الظنّ وهي قريب من اليقين، وإنّ إفادته للعلم أو الظنّ متعلق بالقرائن، حيث قال في موضع آخر: (وبالجملة فالأخبار والشهادات على الأخبار لا تفيد إلاّ ظناً، وذلك يتفاوت بحسب تفاوت القرائن، حتى يحصل في بعضها اليقين) (2). وهكذا يبدو بأنّ ابن رشد قد خالف الغزالي في تعريفه لخبر الواحد وما يفيدّه -والله أعلم-

الراجع:

بالنظر إلى أقوال العلماء حول المراد بخبر الواحد، وما يدلّ عليه، وما ذهب إليه الإمامان، يبدو بأنّ الرّاجح هو ما اختاره الإمام الغزالي؛ حيث عرّف الأحاد بأنّه ما عدا المتواتر، فالمتواتر يفيد العلم واليقين، والأحاد دون المتواتر، فهو إذاً يفيد الظنّ، وهو ما ذهب إليه الجمهور وهو أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم بل يفيد الظنّ.

المطلب الرابع: هلّ العقل دليلٌ وجوب العمل بخبر الواحد؟

التّعبّد بخبر الواحد العَدْل هو أنّ يوجب الشارع العمل بمقتضاه على المُكلّفين، والصحيح الذي عليه الجماهير من سلف الأمة من الصّحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنّه لا يستحيل التّعبّد بخبر الأحاد عقلاً، وخالف في ذلك جماعة من المتكلمين. وفيما يأتي بيان لمذاهب العلماء وأدلّتهم حول هذه المسألة مع ذكر مذهب الإمامين والرأي الرّاجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلّتهم:

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:62).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:61).

المذهب الأول: أنه يجوز التعبد بخبر الواحد وقبوله عقلاً، أي أنّ العقل أجاز قبول خبر الواحد والعمل به، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء⁽¹⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنّ القول بجواز التعبد بخبر الأحاد لا يفضي إلى اجتماع الضدين، ولا يفضي إلى أنّ يكون الواحد أكثر من الإثنين، ولا يناقض مصلحة عقلية، فجاز القضاء بتجويزه⁽²⁾.

المذهب الثاني: أنه يجب التعبد بخبر الأحاد عقلاً، أي أنّ العقل أوجب علينا قبول خبر الواحد والعمل به، ذهب إلى ذلك بعض المتكلمين⁽³⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها ما يأتي:

1- **استدلوا:** بأنّ الحوادث والوقائع الجديدة كثيرة، فلو لم نتعبد بخبر الواحد ونعمل به للزم من ذلك تعطيل وخلو تلك الحوادث والوقائع عن الأحكام الشرعية، لأمرين: أوّلهما: ندرة الأدلة القاطع، وثانيهما: قلّة مدارك اليقين كالأوليات، وهي العقليات المحضة كعلم الإنسان باستحالة اجتماع الضدين، والمشاهدات كعلم الإنسان بجوع نفسه، والمحسوسات الظاهرة وهي الحواس الخمس، والمتواترات. ولكن بتعبدنا بخبر الواحد وعمَلنا به يلزم منه ايجاد أحكام شرعية لكثير من الحوادث المتجددة⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا: بأنّ هذا لا يسلم أي: لا يلزم من عدم التعبد بخبر الواحد والعمل به تعطيل الحوادث بلا أحكام؛ وذلك لأنّ المجتهد إذا لم يجد حكماً للحوادث المتجددة من القواطع، فإنّه لا يتركها بلا حكم، بل يستصحب حال البراءة الأصلية فيه حتى يأتي دليل قاطع يغيّر الحالة⁽⁵⁾.

(1) انظر: الجويني، البرهان (602/1)؛ والغزالي، المستصفي (276/1)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (359/2)؛ والباجي، إحكام الفصول (ص:252).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (685/2).

(3) ممّن قال بوجوب العمل بخبر الواحد عقلاً الإمام أحمد، والقفال، وابن سريج من أصحاب الشافعي، وأبو الحسين البصري من المعتزلة. انظر: الأمدي، الإحكام (65/2).

(4) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (685/2).

(5) انظر: الغزالي، المستصفي (275/1).

2- واستدلوا أيضاً: بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- قد بُعث إلى جميع الناس، ولا يمكنه مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر فلم يبق إلا الأحاد لإبلاغهم بالرسالة، فإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب التعبد به عقلاً إذ لا طريق غيره⁽¹⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- غير مكلف بإبلاغ الجميع عن طريق الإيجاب، بل إنه أرسل إلى الناس كافة وكلف بأن يبلغ مَنْ يقدر عليه، ويستطيع تبليغه، فيقتصر على ذلك فليس تبليغ الجميع واجباً⁽²⁾.

المذهب الثالث: أنه لا يجوز التعبد بخبر الأحاد عقلاً، ذهب إلى ذلك الجبائي، وابن عُليّة⁽³⁾، وأبو بكر الأصم⁽⁴⁾، وطائفة من المتكلمين.

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إن خبر الواحد يحتمل أن يكون صدقاً ويحتمل أن يكون كذباً، والاحتمالان متساويان وهذا هو الشك، فإذا عملنا بخبر الواحد المحتمل لهذين الاحتمالين على التساوي فقد عملنا بالشك، والشك يؤدي إلى الجهل؛ حيث إننا إذا شككنا في شيء نكون قد جهلنا المراد منه، فنكون قد أقدمنا على العمل بالجهل، ويقبح أن نحيل الخلق أن يعملوا بالمجهولات، فيكون العمل بالجهل قبيح، والعقل لا يجيز القبح⁽⁵⁾.

أجيب عن هذا: أن هذا الدليل مبني على قاعدة (التحسين والتقبح العقلين)، وهي صحيحة عند المعتزلة، وهذه القاعدة باطلة عند الجمهور، وأيضاً: لا يُسلم أن العمل بخبر الواحد هو عمل بالشك المؤدي إلى الجهل، بل إن العمل بخبر الواحد عمل بالظن، والظن يجب العمل به بخلاف الشك فلا يعمل به⁽⁶⁾.

(1) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (686/2).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (275/1).

(3) هو: إبراهيم بن إسماعيل ابن عُليّة، ولد سنة (151هـ)، كان من رجال الحديث، وكان جهمياً، يقول بخلق القرآن. قال ابن عبد البر: له شذوذ كثيرة ومذاهبه عند أهل السنة مهجورة. جرت له مع الإمام الشافعي مناظرات. وله مصنفات في الفقه، شبيهة بالجدل. توفي سنة (218هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (32/1).

(4) هو: عبد الرحمن بن كيسان. فقيه معتزلي مفسر، قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، وله (تفسير) الأصول، توفي سنة (225هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (323/3).

(5) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (687/2).

(6) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (688/2).

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى: أنه لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يستحيل ذلك، فقال: (الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً ولا يجب التعبد به عقلاً وأنّ التعبد به واقع سمعاً⁽¹⁾). وهذا ما ذهب إليه الجمهور، ثم ناقش الإمام الغزالي مذهب القائلين بوجوب التعبد به، وأورد أدلتهم وردّها، وفيما يأتي نصّ مناقشته لأدلة المخالفين:

فقال: (واستدلوا عليه بدليلين أحدهما أنّ المفتي إذا لم يجد دليلاً قاطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام...)⁽²⁾. ثمّ أجاب الإمام الغزالي عن هذا الدليل وضعفه فقال: (وهذا ضعيف لأنّ المفتي إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب كما لو فقد خبر الواحد أيضاً)⁽³⁾.

وأما دليلهم الثاني، فذكره الغزالي بقوله: (والدليل الثاني إنهم قالوا صدق الراوي ممكن فلو لم نعمل بخبر الواحد لكنا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله فالاحتياط والحزم في العمل)⁽⁴⁾. ناقش الإمام الغزالي هذا الدليل وأبطلها، فقال: (وهو باطل من ثلاثة أوجه: أحدها: أنّ كذبه ممكن فربما يكون عملنا بخلاف الواجب. الثاني: أنّه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق لأنّ صدقه ممكن. الثالث: هو أنّ براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي الأصلي فلا ترفع بالوهم)⁽⁵⁾.

هذا وقد تبين مما سبق أنّ الغزالي يوافق الجمهور في جواز التعبد والعمل بخبر الواحد عقلاً، والخلاف بينه وبين ابن رشد حول أدلة القائلين بالوجوب، حيث ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ المفتي إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية، والإستصحاب، وأما الرسول ﷺ - فليقتصر على مَنْ يقدر على تبليغه، فَمِنَ الناس في مكان بعيد لم يبلغه الشرع فلا يكلف به، فليس تكليف الجميع واجباً، وهذا ما لم يرض به ابن رشد. كما سيأتي بيان ذلك عند الحديث عن مذهبه.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (276/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (275/1).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (275/1).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى (275/1).

(5) انظر: الغزالي، المستصفى (276-275/1).

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

وافق ابن رشد الحفيد الغزالي في جواز التعبد والعمل بخبر الواحد، فقال: (أما العمل بأخبار الأحاد فهو جائز عقلاً وواقع شرعاً)⁽¹⁾، ولكن خالفه واعترض عليه عند ذكر أدلة القائلين بالوجوب عقلاً، فقال ابن رشد معترضاً على الغزالي: (وقد رأى بعضهم أنّ نصب غلبة الظن علامة للحكم في الشرع واجب عقلاً، ولولا ذلك لسقطت أكثر الأحكام عن مَنْ لم يشافه رسول الله -ﷺ- .

وقول أبي حامد إنّ هذا ليس بقوي؛ لأنّ لقاتل أن يقول تسقط الأحكام في حقّ مَنْ لم يبلغه تواترها كما تسقط في حق مَنْ لم يسمع بالشرع ولا تواتر عنده، فليس عندي بمرضي. لأنّ انطواء الشرع نادر وقليل جداً حتى لا يكاد يقع هذا مع تطاول الزمان، بل باضطرار وقع نقله إلى جميع المعمورة تواتراً. وإنّما يشبه أن يقع مثل هذا في أوّل الإسلام، وليس كذلك العمل بأخبار الأحاد، لأنّه ليس من ضرورة كلّ خبر أن ينقل تواتراً، فلو اشترط في العمل به التواتر لأدّى ذلك إلى تعطيل أكثر الأحكام عن أكثر المكلفين. وبالجملّة لو لم يجب القضاء بالشهود والأيمان والحكم بالاجتهاد لما كان سبيل إلى ردّ المظالم والأخذ بالحقوق)⁽²⁾.

من خلال ما تقدّم يتبيّن أنّ الإمامين متفقين على أصل المسألة وهو: (جواز التعبد والعمل بأخبار الأحاد عقلاً)، لكن الخلاف بينهما هو: أنّ ابن رشد لم يرض ردود الغزالي على أدلة القائلين بالوجوب.

الراجع:

هذه المسألة أصلها محلّ اتفاق بين الإمامين كما سبق ذكره، وإنّما الخلاف بينهما حول أدلة القائلين بالوجوب عقلاً، إذ فالذي يبدو رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول وهو ما اختاره الإمامان، وهو جواز التعبد بخبر الأحاد عقلاً أي: يجوز أن يتعبد الله تعالى خلقه بخبر الواحد، بأن يقول لهم: اعبدوني بمقتضى ما يبلغكم عنّي وعن رسولي على السنة الأحاد. وهذا مذهب الجمهور، والأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء والأصوليين؛ وسبب رجحان هذا المذهب لما سبق من قوّة أدلّتهم، وضعف أدلّة المخالفين؛ ولأنّه أيضاً: في العمل بخبر الواحد دفع ضرر مظنون؛ لأنّ خبر الواحد يفيد الظنّ بمقتضاه، فإذا ورد بإيجاب شيء أو حظره، حصل لنا الظنّ بأننا معاقبون على ترك الواجب، وفعل المحذور؛ فالعقاب عليها ضرر مظنون؛ ففي عملنا بذلك

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:62).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:62-63).

الخبر دفع هذا الضرر المظنون⁽¹⁾.

وأما أنّ دفع الضرر المظنون واجب عقلاً ؛ فمّا لا يَنزاع فيه عاقل؛ لأنّ فيه أخذاً بالاحتياط للنفس، والاحتياط للنفس واجب عقلاً بالضرورة، ولأنّنا إذا عرضنا على العقل أنّ بتقرير الوضوء من مسّ الذكر تسلم النفس من عذاب مظنون، وبتقدير عدم الوضوء منه يلحقها عذاب مظنون، دلّ عليه قوله عليه السلام (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ)⁽²⁾ أو قلنا له: أي الأمرين عندك أرجح؟ الوضوء أو عدمه؟ والحالة هذه؛ فإنّه إنّما يرجح الوضوء جزماً؛ فثبت بما ذكر أنّ العمل بخبر الواحد جائز عقلاً⁽³⁾. - والله أعلم -

المطلب الخامس: حكم رواية مجهول الحال في العدالة

تمهيد: قد ثبت أنّ العدالة شرط في الراوي، وله ثلاثة أحوال: فلا يخلو إما أن يكون معلوم العدالة، أو معلوم الفسق، أو مجهول الحال لا يُدرى أنّه عدل أو غير عدل. فإن كان معلوم العدالة كالصحابية، وأئمة التابعين، فيجب قبول أخبارهم. أما إن كان معلوم الجرح في عدالته، فلا إشكال في ردّه، كمعلوم الفسق. وأمّا إذا كان مجهول الحال أي لا نعلم هل هو عدل أو فاسق؟ فقد اختلف العلماء في قبول خبره⁽⁴⁾، وفيما يأتي بيان لمذاهب العلماء وأدلتهم، ومذهب كلّ من الإمامين والرأي الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: أنّ خبر مجهول الحال غير مقبول، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء⁽⁵⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بجملة أدلّة منها ما يأتي:

1- إجماع الصحابة، فقد كانوا لا يقبلون روايات الفسقة، ولو جاءهم أحد برواية لم يبادروا إلى العمل بروايته حتى يبحثوا عن حاله وعدالته. فالمستند في خبر الواحد عمل الصحابة، وهم قد ردّوا

(1) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (113/2).

(2) الحديث: أخرجه أبو داود في سننه، كتاب (الطهارة)، باب (الوضوء من مسّ الذكر)، الحديث رقم (181) (71/1). قال الألباني: الحديث صحيح.

(3) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة (114/2).

(4) انظر: الأمدي، الإحكام، (90/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (339/3)؛ ومعبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص:370-371).

(5) انظر: الزرکشي، البحر المحيط (339/3).

خبر المجهول، فردّ علي - رضي الله عنه- خبر الأشجعي في المفوضة⁽¹⁾، وكان يحلف الراوي، وإنما يحلف مَنْ عرف من ظاهره العدالة دون الفسق، إذ الفسق مقطوع برده فلا يحتاج إلى حلف⁽²⁾.

وأجيب عن هذا الدليل: بأنّ ردّ علي - رضي الله عنه- لخبر الأشجعي فإنّما كان أيضاً لعدم ظهور صدقه عنده، لكونه غير محترز في أمور دينه، لما وصفه بكونه بؤالاً على عقبيه⁽³⁾.

2- إجماع الكلّ على أنّه لا يكفي في عدالة المفتي إظهار الإسلام، وكونه عالمياً، وأنّ الواجب على المستفتي اعتبار حال المفتي، والسؤال عن طريقته وسيرته، فإذا لم يظهر ذلك بالإختبار فإنّه لا يجب على المقلد اتباعه إجماعاً، وكذلك الأمر في مسألتنا، إذ أجمعنا على أن العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي -ﷺ- فإذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار، فلا تقبل أخباره دفعا للمفسدة اللازمة من فوات الشرط⁽⁴⁾.

وأجيب عن هذا الدليل: بأنّ الوصف الجامع غير مناسب، وذلك لأنّ بلوغ رتبة المفتي أبعد في الحصول من حصول صفة العدالة، لذلك أغلب وقوعاً، فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله القبول بعدم قول الراوي مع الجهل بحاله⁽⁵⁾.

وردّ هذا: بأنّ ما ذكرتموه العكس هو الصحيح؛ لأنّه إذا كان للعالم آلة الاجتهاد، فإنّ فرضه البحث والطلب، بخلاف العامي فالأولى أن يسقط عنه البحث عن حاله، كما يسقط عنه البحث عن الدليل⁽⁶⁾.

3- ما ظهر من حال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- في طلبه العدالة، والعفاف، ممّن كان ينفذه للأعمال، وأداء الرسالة، فدلّ ذلك على أنّه كان قد كلفهم أن لا يقبلوا إلا قول واضح العدالة⁽⁷⁾.

(1) حديث ابن مسعود رضي الله عنه عندما سُئل عن المفوضة، وقد مات زوجها، فاجتهد شهراً ثم قال: إن أصبث فمن الله، وإن أخطأت فمئبي ومن الشيطان، أرى لها مهر نساها والميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي، وقال: أشهد أنّ رسول الله ﷺ قضى في تزويج برّوع بنت واشيق الأشجعيّة، بمثل قضائك هذا، أخرجه أبو داود، كتاب (النكاح)، باب (فيمن تزوج ولم يسمّ صداقاً حتى مات)، الحديث رقم (2114) (588/2).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (269/1)؛ والرازي، المحصول (405/4).

(3) انظر: الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: سيد الجميلي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ (92/2).

(4) انظر: الباجي إحكام الفصول (ص: 288)؛ والأمدي، الإحكام (91/2).

(5) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 375).

(6) انظر: الأمدي، الإحكام (79/2).

(7) انظر: الغزالي، المستصفي (297/1).

4- الفسق مانع من الرواية كالصبا والكفر في الشهادة، ومجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله، فذلك مجهول الحال في الفسق؛ لأنه إن كان فاسقاً فهو مردود الرواية، وإن كان عدلاً فغير مقبول أيضاً للجهل به، فالجامع الاحتراز عن المفسدة المحتملة⁽¹⁾.

وأجيب عن هذا: بأن الوصف الجامع المذكور غير مناسب، لأن الاحتياط في باب الشهادة أتم منه في باب الرواية⁽²⁾.

المذهب الثاني: أن خير مجهول الحال في العدالة يقبل، ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، وبعض الشافعية، كابن فورك⁽³⁾، وسليم الرازي⁽⁴⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا} ⁽⁵⁾، فيه أمر بالتثبت مشروطاً بالفسق والمعلق على شرط عدم الشرط، فما لم يُعلم الفسق لا يجب التثبت فيه.
وأجيب عن هذا الدليل: بأن العمل بموجب الآية، نفيًا وإثباتًا، متوقف على معرفة كونه فاسقًا، لا على عدم علمنا بفسقه⁽⁶⁾.

2- إن ابن عباس - رضي الله عنهما - روى أنه: (جاء أعرابي إلى النبي - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فقال: رأيت الهلال قال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا عبده ورسوله قال: نعم، قال يا بلال: أذن في الناس فليصوموا غدًا)⁽⁷⁾.

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي - ﷺ - قبل شهادة هذا الأعرابي في رؤية هلال شهر

(1) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: د. طه جابر العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة 1412هـ/1992م. (405/4).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (295/1)؛ والأمدي، الإحكام (79/2).

(3) هو: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر: واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشافعية. سمع بالبصرة وبغداد. وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. له مصنفات كثيرة، قال ابن عساكر: بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة. توفي سنة (406هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (83/6).

(4) انظر: الزركشي، البحر المحيط (339/3).

(5) سورة الحجرات، الآية (6).

(6) انظر: الأمدي، الإحكام (80/2)؛ والقرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:364).

(7) الحديث: أخرجه أبو داود في سننه، رقم (2340)، (302/2)؛ والنسائي في سننه، (132/4)؛ والترمذي في سننه، رقم (691)، (74/3)؛ وابن ماجه في سننه، رقم (1652)، (529/1).

رمضان، وهو لا يعرف عنه إلا كونه مسلماً، ولم يعلم منه عدالة ولا فسقاً، فإذا قبل شهادته فمن باب أولى أن يقبل خبره.

أجيب عن هذا: بأنكم لم تثبتوا دليلاً على أنّ النبي -ﷺ- قد قبل شهادة ذلك الأعرابي، وهو لا يعلم عن عدالته شيئاً، فقولكم هذا مجرد دعوى لا دليل عليها.

3- اتفق الصحابة -رضي الله عنهم- على قبول روايات وأخبار العبيد، والنساء والأعراب، مع أنّهم لا يعرف عنهم إلا الإسلام فقط، ولم ينقل أنّ أحداً من الصحابة أنكر قول أو خبر أي واحد من هؤلاء، فصار إجماعاً سكوتياً⁽¹⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بعدم التسليم بأنّ هذا على إطلاقه، فإنّ الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا يقبلون رواية العبيد، والنساء والأعراب الذين كانوا يعرفون بالعدالة والضبط والثقة كزوجات النبي -ﷺ-، وزوجات أصحابه⁽²⁾.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ خبر مجهول الحال في العدالة، لا يقبل، وأنّ خبره مردود، وأنّ العدالة لا تعرف إلاّ بالبحث عن ظاهره وباطنه، وهذا نصّ كلامه حول هذه المسألة: (قال بعض أهل العراق: العدالة عبارة عن إظهار الإسلام فقط مع سلامته عن فسقٍ ظاهرٍ، فكُلّ مسلم مجهول عنده عدل، وعندنا لا تعرف عدالته إلاّ بخبرة باطنة، والبحث عن سيرته وسريته)⁽³⁾.

كلام الغزالي هنا محمول على المستور وهو يتضمن ردّ رواية مجهول الحال مطلقاً من باب أولى، ويدلّ على أنّ المسألة في المستور، ما عنون به في المنحول أيضاً⁽⁴⁾، أنه اشترط العدالة الباطنة، وأنّ الظاهرة لا تكفي وهذا هو ضابط المستور.

وقد استدلل الإمام الغزالي على بطلان مذهب القائلين بقبول رواية مجهول العدالة بجملة من الأدلة تقدّم ذكر بعضها في أدلة المذهب الأول، وهذا نصّ ما قاله: (ويدلّ على بطلان ما قالوه أمور: الأول: أنّ الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن... الثاني: أنه لا تقبل شهادة المجهول وكذلك روايته... السادس: ما ظهر من حال رسول الله في طلبه العدالة والعفاف وصدق التقوى ممن كان ينفذه للأعمال وأداء الرسالة وإنما طلب الأشدّ التقوى لأنه كان قد كفهم

(1) انظر: الأمدي، الإحكام (93/2).

(2) انظر: النملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (725/2-726).

(3) انظر: الغزالي، المنحول (ص:258).

(4) انظر: الغزالي، المستصفي (295/1).

أن لا يقبلوا إلا قول العدل⁽¹⁾.

وقد بين الإمام الغزالي شُبّه الخصوم التي استدلوا بها على قبول رواية مجهول الحال في العدالة فناقشها وردّها، فقال: (شبه الخصوم وهي أربع: الأولى: أنّه قبل شهادة الأعرابي وحده على رؤية الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام. قلنا: وكونه أعرابياً لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده إما بالوحي وإما بالخبرة وإما بتزكية من عرف حاله فمنّ يسلم لكم أنّه كان مجهولاً عنده)⁽²⁾، وهكذا ذكر باقي الشُّبه وردّها.

وخلاصة مذهب الإمام الغزالي في هذه المسألة: أنّ مجهول الحال في العدالة لا تقبل روايته، موافقاً في ذلك الجمهور، وكذا مستور الحال، وأنه لا بدّ من معرفة حال الراوي ظاهراً وباطناً.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

وافق الإمام ابن رشد الحفيد أيضاً: الجمهور في أنّ مجهول الحال في العدالة لا يقبل روايته إلا أنّ نظرتّه إلى المقصود من العدالة تختلف عن نظرة الإمام الغزالي، فالإمام ابن رشد ذكر اختلاف العلماء في هذه المسألة، ثمّ أدلّتهم وناقشها، فقال: (وأما اشتراط العدالة فغير مختلف فيه، لكن ما يدل عليه اسمها مختلف فيه فذهب قوم وهم الأكثرون إلى أنّ: العدالة حالة في النفس يلزم عنها اجتناب ما نهى عنه في الشرع نهى تحريم أو نهى كراهة وإتيان ما أمر به في الشرع أمر وجوب أو أمر نذب من غير أن يخل بذلك).

وبالجملة فيشترط فيه تجنب كل ما يقدر في دينه مما لا يمتنع عليه الكذب مع إتيانه وهذا يختلف بحسب نظر المجتهدين، ولكن لا خلاف في أنّه لا تشترط فيه العصمة كما لا يكفي في ذلك اجتناب الكبائر. وذهب قوم إلى أنّ العدالة عبارة عن إظهار الإسلام مع أنّه لا يعلم فاسقاً دون بحث عن سيرته وسريته.

وبالجملة: فقد احتج كلّ فريق منهم بحجج، وهي وإن كانت ظاهرة بحسب دعواه فهي مع هذا محتملة للتأويل والمسألة اجتهادية لا قطعية. وبالجملة فالمقصود فيما يظهر من العدالة إنما هو غلبة الظن بالصدق وذلك يختلف بحسب اختلاف قرائن الأحوال.

فينبغي إذن فيما لم ينصب الشرع فيه علامة محدودة بطريق قطعي لغلبة الظن بالصدق ألاّ نحذّ فيها حدّاً بل يوكل ذلك إلى نظر المجتهدين، فإنّه رب مجتهد تجتمع عنده قرائن يغلب بها

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (295/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي، (297/1).

على ظنه صدق إنسان ما ليس تجتمع لإنسان آخر⁽¹⁾.

هذا والذي يبدو بأن ابن رشد الحفيد يرى بأن المقصود فيما يظهر من العدالة إنما هو غلبة الظن بالصدق، وبأن الحكم على الراوي موكول إلى نظرة المجتهد؛ وذلك بحسب القرائن والأدلة التي تجتمع عنده، وقد يختلف باختلاف قرائن الأحوال. إذناً فأصل العدالة في الراوي محلّ اتفاق بين الإمامين، وتختلف نظرتهما في تفاصيلها. - والله أعلم-

الراجع:

عند دراسة هذه المسألة، والنظر إلى أدلة الفرقين: يبدو بأن **الراجع** هو ما ذهب إليه الجمهور من أنّ خبر مجهول الحال في العدالة غير مقبول؛ وذلك لأنّ أدلة الجمهور قوّة في منع قبول رواية مجهول الحال، وأنّ قبولها يستدعي دليلاً والأصل عدم الدليل، إلا أنّ الاعتراضات الموجهة إلى أدلتهم تخرج المسألة من دائرة القطعيّات، وتحيلها إلى مسألة اجتهادية ظنيّة لا قطعيّة، فتبقى أدلة الجمهور قوّة في محل الاجتهاد، وقد تكون قريبة من القطع⁽²⁾. ويؤيد ما ذهب إليه الجمهور قوله - ﷺ -: (يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمُ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُدُولَهُ)⁽³⁾، قال القرافي شارحاً له: وهذا صيغته صيغة الخبر، ومعناه الأمر، تقديره ليحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، فلولا أنّ العدالة شرط، وإلا لبطلت حكمة هذا الأمر، فإنّ العدل وغيره سواء⁽⁴⁾.

وفي هذا قال الشيرازي معللاً منع قبول خبر مجهول الحال: (لأننا لو جوزنا قبول الأخبار ممّن جهلت عدالته، لم يبق أحد من أهل البدع إلا روى ما يوافق بدعته فنتسع البدع ويكثر الفساد، وهذا لا يجوز)⁽⁵⁾.

(1) انظر: ابن رشد الحفيد (ص: 65-69).

(2) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 377).

(3) أخرجه الخطيب التبريزي، محمد بن عبد الله، مشكاة المصابيح، تحقيق: تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت/لبنان، الطبعة الثالثة سنة 1405 هـ - 1985م، كتاب (العلم) الحديث رقم (51)، (53/1).

(4) انظر: القرافي، تنقيح الفصول (ص: 364).

(5) انظر: الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت476هـ)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى سنة 1403 هـ (ص: 337).

المطلب السادس: هل يجب ذكر سبب الجرح والتعديل؟

بداية: فقد نشأ علم الجرح والتعديل في صدر الإسلام مع بدء الرواية، فالصحابية - رضي الله عنهم - كلهم عدول، وكذا التابعون، فقد كان غالبهم ثقات وقلّ فيهم الضعيف، ولا يُعرف فيهم الكذب إلا قليلاً⁽¹⁾، ثم ازداد الحديث على الجرح والتعديل بعد عهدهم؛ لكثرة الرواية، ووجود مَنْ هو ضعيف، وكذاب من الرواة وهكذا ازدادت الاهتمام بهذا العلم. وتبدو أهمية الجرح والتعديل؛ لأنّ السنّة النبوية وصَلَّتْنَا عن طريق الرواية، وليس هنا طريق لمعرفة صحّة الحديث من عدمه، إلا بعد معرفة حال رواته، مَنْ مقبول الرواية منهم مَنْ المردود، ولا يعرف ذلك إلا بهذا العلم: علم الجرح والتعديل.

فإذًا: الجراح والمعدّل هل يلزمهما ذكر سبب الجرح والتعديل أم لا؟ هذا وقع فيه الاختلاف بين العلماء، وفيما يأتي دراسة هذه المسألة مع ذكر مذاهب العلماء وأدلتهم، وبيان مذهب كلّ من الإمام الغزالي، وابن رشد الحفيد والرأي الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في هذه المسألة على خمسة مذاهب:

المذهب الأول: يجب ذكر سبب الجرح ليقبل، دون التعديل، فإنّه يقبل مَنْ غير بيان سببه، ذهب إلى ذلك أكثر الشافعية، والقول المنصوص لإمام الشافعي، وأحد القولين عن الإمام أحمد، وهو الأكثر مِنْ قول مالك، وعليه أكثر المحدثين كالبخاري ومسلم⁽²⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنه يجب ذكر سبب الجرح؛ لأنّه قد يجرح بما لا يكون جارحاً، لاختلاف المذاهب فيه، فلعلّه اعتقده جارحاً وغيره لا يراه ذلك، كم رأى انساناً يبول قائماً، فيبادر بجرحه لذلك، ولم ينظر في أنّه متأول مُخطئ، أو معذور، كما روي عن النبي - ﷺ - أنّه بال قائماً لعذر كان به⁽³⁾. فلهذا وما شابهه قالوا: ينبغي بيان سبب الجرح، ليكون على ثقة واحتراز من الخطأ، والغلوّ فيه. وأما العدالة، فليس لها إلا سبب واحد، لا اختلاف فيه، ترجع إليه أسبابها الكثيرة التي لا تنبسط ولا تنحصر، ويشق ذكرها، بخلاف الجرح، فإنّه يحصل بأمر

(1) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (249/1).

(2) انظر: الجويني، البرهان (620/1)؛ والرازي، المحصول (586/2)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (420/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (293/4)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (61/3)؛ والبخاري، كشف الأسرار (68/3).

(3) ورواية أن النبي - ﷺ - بال قائماً في صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب البَوْل قائماً وقاعداً، الحديث رقم (224) (54/1).

واحد، وقد يختلف فيه⁽¹⁾.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله- (إطلاق التعديل كافٍ؛ فإنَّ أسبابه لا تنضب، ولا تنحصر، وإطلاق الجرح لا يكفي؛ فإنَّ أسبابه مما اختلف الناس فيه، فقد يرى بعض الناس الجرح بما لو أظهره لم يوافق عليه؛ فلا بدّ لذلك من ذكر أسباب الجرح)⁽²⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بأنكم فرقتم بين متماثلين، ثم إننا لا نجد تلك المشقة التي تكون في ذكر أسباب التعديل⁽³⁾.

المذهب الثاني: أنه يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح، وهو عكس المذهب الأول، نقل هذا القول الغزالي في المنحول عن الباقلاني⁽⁴⁾، وكذلك إمام الحرمين في البرهان وعلّق عليه بقوله: (وهذا الذي ذكره القاضي أوقع في مأخذ الأصول)⁽⁵⁾. لكن نقلهما هذا غير صحيح؛ لأن مذهب القاضي في المسألة واضح صريح معروف عند العلماء⁽⁶⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: قالوا فالمعدّل يلزم عليه ذكر سبب التعديل؛ لأنّ مطلق التعديل لا تحصل به الثقة، نظراً لتسارع الناس إلى الظاهر واكتفائهم به، كما هو واقع فلا بدّ من ذكر السبب، ولأنّ ما يقع به التعديل أمرٌ مختلف فيه، طريقه الرأي والاجتهاد، وأما الجرح فلا يلزم عليه ذكر سبب الجرح، فيقبل قوله بدون ذكر السبب؛ لأنّ مطلق الجرح مبطل للثقة، وأيضاً أسباب الجرح معلومة⁽⁷⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى، (304/1)؛ والرازي، المحصول (410-409/4)؛ والزرکشي، البحر المحيط (179/6)؛ والأمدى، الإحكام (122/2)؛ والاسنوي، نهاية السؤل (129/3)؛ والباقي، إحكام الفصول (ص:300)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (ص: 106-104)؛ وابن نظام الدين الأنصاري، فوائح الرحموت (286-282/2)؛ والكلوذاني، أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد مجد، الناشر: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، سنة 1406هـ (130-128/3).

(2) انظر: الجويني، البرهان (620/1).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (740/2).

(4) انظر: الغزالي، المنحول (ص: 262).

(5) انظر: الجويني، أبو المعالي عبد الملك (ت478هـ) البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن مجد، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1418هـ / 1997م (237/2).

(6) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 406). سيأتي بيان مذهب القاضي عند الحديث عن المذهب الرابع.

(7) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 405).

أجيب عن هذا: بأنه لا فرق بين التعديل والجرح، بل إن ذكر سبب الجرح أولى، لإختلاف الناس فيما يجرح به أكثر من اختلافهم فيما يعدل به⁽¹⁾.

المذهب الثالث: يلزم المُعدِّل والجارح ذُكْر سبب التعديل والجرح، ذهب إلى ذلك بعض العلماء، وعزاه الزركشي للماوردي⁽²⁾، ورجَّحه ابن رشد الحفيد⁽³⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنه يجب بيان سبب التعديل؛ لأنَّ مطلق التعديل لا يمكن محصلاً للثقة بالعدالة؛ لأنَّ العادة قد جرت بتسارع الناس إلى ذلك بناءً على الظاهر، وكم من شخص خُدع الناس بمظهره، حيث يظهر الصلاح والتقوى، فإذا دُفِّقَ في أمره وشأنه وُجد على خلاف ظاهره⁽⁴⁾. ويجب أيضاً: بيان سبب الجرح؛ لإختلاف الناس فيما يجرح به، فلعلَّ الجارح اعتقد شيئاً جارحاً، وغيره لا يراه جارحاً؛ فمثلاً شخص يردّ الخبر بسبب تدليس الراوي، وآخر يردّ الخبر بسبب فسق إعتقاد الراوي⁽⁵⁾.

المذهب الرابع: أنه لا يجب ذكر السبب في الجرح والتعديل، وهو عكس المذهب الثالث، ذهب إلى ذلك القاضي أبو بكر⁽⁶⁾، ونسبه إمام الحرمين إلى بعض الأصوليين⁽⁷⁾. وحكى الباجي: أنَّ القول بعدم وجوب استفسار المزكّي بما صار به المزكّي عنده عدلاً هو مذهب الجمهور من الناس، وأنه يكتفي بقوله: عدلٌ رضيُّ إذا كان ممنُ يعرف التعديل والتجريح، قال وهو الصحيح⁽⁸⁾. فتبيّن أنّ قول القاضي هو مذهب لكثير من الأصوليين إن لم يثبت أنه مذهب جمهورهم⁽⁹⁾، وهو ما أيده القرافي في قوله: (أما إبداء أسباب التجريح والتعديل فالفقه فيه أنّ المجرح والمُعدِّل إذا كان عالماً مُبرزاً اكتفى الحاكم بعلمه عن سؤاله، فإنَّ العالم لا يجرح إلا بما لو سمع به الحاكم كان جرحاً، وكذلك التعديل)⁽¹⁰⁾.

(1) انظر: النملة، المُهدَّب في علم أصول الفقه المقارن (740/2).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط (294/2).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 69).

(4) انظر: النملة، المُهدَّب في علم أصول الفقه المقارن (738-737/2).

(5) انظر: النملة، المُهدَّب في علم أصول الفقه المقارن (739-738/2).

(6) انظر: الرازي المحصول (410/4).

(7) انظر: الجويني، البرهان (237/1).

(8) انظر: الباجي، إحكام الفصول (ص: 300-301).

(9) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 406).

(10) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص: 366-365).

استدل أصحاب هذا المذهب بقولهم: إنا نكتفي ببصيرة المعدل والجرح، فهما عارفان بالأمر التي يُعدّل بها، وبالأمر التي يجرح بها⁽¹⁾.

أجيب عن هذا: بما سبق ذكره من أنّ بعض المعدلين قد يندعون في المظاهر، وقد يكون مظهر الشخص يختلف عن باطنه، وهذا قد كثر في الأزمنة المتأخرة. ولا يكتفي ببصيرة الجرح؛ لاختلاف الناس فيما يجرح به، فقد يعتقد الجرح شيئاً جارحاً، وهو في الحقيقة ليس كذلك⁽²⁾، وقد سبق بيان ذلك.

المذهب الخامس: أنّ ذكر السبب وعدم ذكره يختلف باختلاف المعدلين والمُرَكِّين والمجروحين، فإن كان عالماً بأسباب الجرح والتعديل إكتفي باطلاقه فيهما، وإن لم يكن عارفاً فلا بدّ من ذكر سبب التعديل والجرح لنرى فيهما، ذهب إلى ذلك إمام الحرمين⁽³⁾، والرازي⁽⁴⁾، واختاره الإمام الغزالي⁽⁵⁾.

أجيب عن هذا: بأنّ علمنا بأنّ هذا الشخص عالمٌ بأسباب الجرح والتعديل، أو غير عالمٍ لا يمكن؛ لأنّ بعض الناس قد يدّعي معرفته بذلك، فإذا دققنا فيه وجدناه غير عارف، أو أنّه يجعل أسباباً تعدل وتجرح ويدّعي بأنّها هي الأسباب الحقيقية، بينما الأمر غير ذلك فلا ضابط لذلك⁽⁶⁾.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ ذكر السبب وعدم ذكره يختلف باختلاف حال المُرَكِّ، وهذا نصّ كلامه واختياره حول هذه المسألة فقال: (... قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل، إذ قد يجرح بما لا نراه جارحاً؛ لاختلاف المذاهب فيه. وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد. وقال قوم: مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة، لتسارع الناس إلى البناء على الظاهر، فلا بدّ من ذكر سببه. وقال قوم: لا بدّ من السبب فيهما جميعاً، أخذاً بمجامع كلام الفريقين. وقال القاضي: لا يجب ذكر السبب فيهما جميعاً؛ لأنّه إن لم يكن بصيراً بهذا الشأن فلا يصلح للتركية، وإن كان بصيراً فأيّ معنى للسؤال؟ **والصحيح عندنا أنّ هذا يختلف**

(1) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 366).

(2) انظر: النملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (740/2)،

(3) انظر: الجويني، التلخيص (762/2).

(4) انظر: الرازي المحصول (410/4).

(5) انظر: الغزالي، المستصفي (304/1).

(6) انظر: النملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (731/2).

باختلاف حال المُزَكِّي فَمَنْ حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه ومنْ عرفتْ عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد نراجعه إذا فقدنا عالماً بصيراً به وعند ذلك نستفصله⁽¹⁾.

وهكذا فقد تبين أن الإمام الغزالي مع القائلين بأنه لا يجب ذكر سبب واحد منهما إذا كان كل من الجرح والمعدّل ذا بصيرة، وأما إنْ عُلِمَ عدالته في نفسه ولم يُعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استُخِرَ عن أسباب الجرح والتعديل.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب الإمام ابن رشد إلى أنه: يجب ذكر سبب الجرح والتعديل، فقد ذكر أقوال العلماء وآراءهم حول هذه المسألة، ومنْ ثمَّ صرّح بما رآه احتياطاً في هذا الموضوع، فقال: (... قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل. إذ قد يرى واحد جرحه ما لا يراه الآخر. وأما العدالة فليس لها إلا سبب واحد، ورأى قوم: نقيض هذا لتسارع الناس إلى التناء على الظاهر، وقال القاضي: لا يجب ذكر السبب فيهما تعويلاً على المُزَكِّي. وقال قوم: لا بدّ من ذكر السبب فيهما جميعاً، وهو الأحوط عندي إذ العدالة والتجريح مختلف فيهما كما تقدم⁽²⁾.

الراجح:

بالنظر إلى أقوال العلماء ومذاهبهم حول هذه المسألة يبدو أن الراجح هو: وجوب ذكر سبب الجرح والتعديل وهو ما اختاره ابن رشد الحفيد. ولا بدّ أن يبيّن المُعدّل والمُجَرِّح سبب الجرح والتعديل مطلقاً، سواء كان عارفاً لأسباب التعديل والجرح أو ليس كذلك؛ لأمرين:

الأمر الأول: أن أسباب التعديل والجرح لا ضابط لهما. الأمر الثاني: الاحتياط للشيعة، والابتعاد عن ظلم الآخرين. وهكذا فقد ثبت عن بعض العلماء أنه ردّ تجريح بعض العلماء الآخرين، وهذه بعض الأمثلة:

1- ذكّر الخطيب البغدادي في الكفاية: أن الإمام الشافعي إنّما أوجب الكشف عن ذلك؛ لأنّه بلغه أن إنساناً جرح رجلاً فسئل عما جرحه به، فقال: رأيتُه يبول قائماً، فقيل له: ما في ذلك ما يوجب جرحه؟ فقال: لأنّه يقع الرشش عليه، وعلى ثوبه، ثم يصلي، فقيل له: رأيتُه يصلي كذاك؟ فقال: لا، فهذا جرح بالتأويل، والعالم لا يجرح أحداً بهذا.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (304/1-305).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 69).

2- أنه قيل لشعبة: لم تركت حديث فلان؟ قال: رأيتُه يركض على برذونه - انثى الدابة من فصيلة الخيليات - فتركته، ومن المعلوم أنّ هذا ليس بجرح مُوجب لتركه.

وهناك أمثلة كثيرة لكون بعض العلماء يجرحون بعض الأشخاص، فإذا سئلوا عن السبب اتضح أنّ السبب الذي جرح به لا يصلح لتجريح الراوي⁽¹⁾. فتبين مما سبق: أنه لا بدّ من ذكر سبب التعديل والجرح حتى يسبر ويختبر، فإن كان صالحاً فُبل، وإن كان غير ذلك رُدّ. - والله أعلم -

المبحث الثاني

مسألة زيادة الثقة

تمهيد: يُعدّ هذا الموضوع من أصعب مباحث علوم الحديث، وتتبع أهميته من كثرة الزيادات التي يزيد بها الرواة الثقات في الأحاديث وما يترتب عليها من زيادة حكم أو تخصيص عام، أو تقييد مطلق، والإشكال يقع في قبول تلك الزيادة أو ردها؟ فهم ثقات والتوثيق مظنة لقبولها، والانفراد عن بقية الرواة مظنة الخطأ والخطأ وارد من الثقات ومن دونهم. وتنازع العلماء في ذلك بين قابل للزيادة مطلقاً وآخر رادّ لها مطلقاً والآخر يشترط شروطاً لها والآخر يتوقّف فيها، وهذا النوع من العلوم الصعبة التي يعزّ من يتقنها، قال الحاكم: (وهذا مما يعزّ وجوده ويقال في أهل الصنعة من يحفظه ...)⁽²⁾.

وفيما يأتي: التعريف بزيادة الثقة، وصورتها، ومذاهب العلماء، وأدلتهم حولها، ومذهب الامامين، والرأي الراجح.

المطلب الأول: التعريف بـ (زيادة الثقة)

أولاً: تعريف الزيادة والثقة لغة: الزيادة في اللغة: مصدر زاد يزيد زيادة، وهي النماء والكثرة، خلاف النقص، وتطلق الزيادة على معان، منها: التكليف يقال: تزيد في كلامه، وتزودت الإبل أي تكلفت. ومنها الراوية: إذ سميت مزادة، وهي تكون من جلدتين يزداد بينهما

(1) انظر: النملة، المُهدّب في علم أصول الفقه المقارن (738/2-739).

(2) انظر: النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، معرفة علوم الحديث، نشر الأستاذ معظم حسين، حيدر آباد، الطبعة الثانية، سنة 1977م (ص:130).

بجلد ثالث لتتسع، وسميت مزادة لمكان الزيادة⁽¹⁾.

وأما **الثقة لغةً**: فهي يعني المؤتمن وهو مصدر قولك: وثق به يثق، وأنا واثق به وهو موثوق به، ورجل ثقة⁽²⁾.

ثانياً: تعريف (زيادة الثقة) اصطلاحاً: عرفها الحاكم النيسابوري: (زيادات ألفاظ فقهية في أحاديث ينفرد بالزيادة راوٍ واحد)⁽³⁾. وقال ابن رجب: (أن يروي جماعة حديثاً واحداً بإسناد واحد، ومتن واحد فيزيد بعض الرواة فيه زيادة، لم يذكرها بقية الرواة)⁽⁴⁾.

ثالثاً: صورة زيادة الثقة وهي: أن يروي جماعة من الرواة حديثاً واحداً بإسناد واحد ومتن واحد فيزيد بعضهم فيه زيادة لم يذكرها بقية الرواة⁽⁵⁾. والزيادة إما أن تكون في المتن أو في السند. فالزيادة التي تعنى هنا: تفرّد راوٍ واحد ثقة عن بقية الرواة بنفس السند عن نفس الشيخ، بزيادة لفظة في المتن، أو وصل مرسل، أو رفع موقوف، ونحوه.

المطلب الثاني: مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة

اختلفت مواقف العلماء من (زيادة الثقة) قبولاً ورفضاً، فذهب بعضهم إلى قبولها مطلقاً، وبعضهم إلى ردّها مطلقاً، وذهب بعضهم إلى التفصيل في ذلك، وفيما يلي مذاهب العلماء وأدلتهم، حول المسألة:

أولاً: القائلون بالقبول، وأدلتهم :

المذهب الأول: ذهب الجمهور من الفقهاء والأصوليين وبعض المحدثين إلى أن زيادة الثقة مقبولة إذا انفرد بها مطلقاً، ولم يفرقوا بين زيادة توجب تغيير حكم ثابت وزيادة لا توجب ذلك، وسواء أوجبت نقصاناً من أحكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا، وسواء كانت الزيادة في خبر رواه راويه مرة ناقصاً ثم رواه بعد ذلك وفيه تلك الزيادة، أو كانت الزيادة قد رواها غيره ولم يروها هو. حكى هذا المذهب الخطيب البغدادي⁽⁶⁾ عن جمهور الفقهاء، وأهل الحديث،

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب (4/182)..

(2) انظر: ابن منظور، لسان العرب (12/250)

(3) انظر: النيسابوري، معرفة علوم الحديث (ص:130).

(4) انظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي (2/635).

(5) انظر: ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحمن

سعيد، الناشر: مكتبة الرشد/ الرياض، الطبعة الثانية، سنة 1421هـ/2001م (2/635).

(6) انظر: الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد (ت463هـ)، الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أبو عبدالله السورقي،

واختاره الإمام النووي في مصنفاته⁽¹⁾، وابن حزم الظاهري⁽²⁾.

وممن أطلق القول بالقبول مطلقاً إمام الحرمين في البرهان وعزاه إلى الشافعي⁽³⁾، ومن القائلين بالقبول مطلقاً: أبو اسحاق الشيرازي⁽⁴⁾، ونقل القرافي قول القاضي عبد الوهاب أيضاً في الملخص: (إذا انفرد بعض راوٍ الحديث بزيادة وخالفه بقية الرواة فعن مالك وأبي الفرج من أصحابنا يقبل إن كان ثقة ضابطاً)⁽⁵⁾.

وحكى القبول مطلقاً -أيضاً- أبو بكر الجصاص عن أبي حسن الكرخي من الحنفية⁽⁶⁾. ونُقِل عن الإمام أحمد روايتين: القبول مطلقاً، وعدمه مطلقاً، ولم يذكر فقهاء الحنابلة نصاً له بالقبول مطلقاً، مع أنهم رجحوا هذا القول⁽⁷⁾، وقد اختار الإمام الغزالي هذا المذهب كما سيأتي⁽⁸⁾.

أدلة هذا المذهب: استدلت أصحاب هذا المذهب على قبول زيادة الثقة مطلقاً بدليلين:

1- عدم التفريق بين مَنْ انفرد بالحديث مِنْ أصله وبين مَنْ انفرد بزيادة فيه، حيث اتفق العلماء على وجوب قبول الحديث الذي انفرد بنقله الثقة دون سواه، ولا يعتبر ترك الرواة لنقل هذا الحديث معارضاً له ولا قادحاً في عدالة راويه ولا مبطلاً له. وكذلك سبيل الانفراد بالزيادة⁽⁹⁾.

وأجيب عن هذا: بأنّ هناك فرقاً بين تفرّد الراوي بالحديث مِنْ أصله وبين تفرده بالزيادة؛ إذ يجوز للواحد أن يسمع الحديث من الشيخ وحده وينفرد به بينما يمتنع في العادة سماع الجماعة لحديث واحد وذهاب زيادة فيه عليهم ونسيانها إلاّ الواحد فيحفظها، بل الواحد أقرب إلى الخطأ

إبراهيم حمدي، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة (ص:450).

(1) انظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، النكت على كتاب ابن صلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، الناشر: الجامعة الإسلامية/المدينة المنورة، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ (2/688).

(2) انظر: ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم أبو محمد (ت456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، الناشر: دار الفكر، بيروت-لبنان، سنة 1428هـ/2007م (2/208).

(3) انظر: الجويني، البرهان (1/662).

(4) انظر: الشيرازي، التبصرة (ص:321).

(5) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:382).

(6) انظر: الجصاص، الأصول (3/331).

(7) انظر: أبو الخطاب، التمهيد في أصول الفقه (3/153-160).

(8) انظر: الغزالي، المستصفى (1/315).

(9) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية، (ص:464)؛ وابن الحزم، الإحكام (2/90-93).

والسهو منهم⁽¹⁾.

قال ابن حجر: (واحتج مَنْ قَبِلَ الزيادة من التَّقة مطلقاً بأنَّ الراوي إذا كان ثقة وانفرد بالحديث مِنْ أصله كان مقبولاً، فكذلك انفراده بالزيادة. وهو احتجاج مردود، لأنه ليس كلَّ حديث تفرد به أي ثقة يكون مقبولاً... ثم إنَّ الفرق بين تفرد الراوي بالحديث مِنْ أصله وبين تفرده بالزيادة ظاهر، لأنَّ تفرده بالحديث لا يلزم منه تطرق السهو والغفلة إلى غيره من الثقات، إذ لا مخالفة في روايته لهم، بخلاف تفردّه بالزيادة إذ لم يروها مَنْ هو أتقن منه حفظاً ولكثر عدداً، فالظنُّ غالب بترجيح روايتهم على روايته، ومبنى هذا الأمر على غلبة الظنِّ)⁽²⁾.

وردَ هذا: بأنَّ يكون الراوي حدَّث بالحديث في وقتين وكانت الزيادة في أحد الوقتين دون الآخر، أو أن يكون قد كرَّر الحديث في الوقت الواحد فرواه أولاً بالزيادة وسمعه الواحد ثم أعاده الراوي ثانية بغير زيادة اقتصاراً على أنَّه كان أتمه مِنْ قَبْل، وضبطه عنه مَنْ يجب العمل بخبره إذا رواه عنه، أو ربما سها الراوي عَنْ تلك الزيادة عند ما كرر الحديث ثانية وترك الزيادة غير متعمد لحذفها⁽³⁾.

2- ذكر الخطيب البغدادي دليلاً آخر على صحّة هذا المذهب فقال: (ويدلُّ أيضاً على صحّة ما ذكرناه أنَّ الثقة العدل يقول سمعت وحفظت ما لم يسمعه الباقون وهم يقولون: ما سمعناه ولا حفظناه، وليس ذلك تكذيباً له وإنّما هو إخبار عَنْ عدم علمهم بما علمه وذلك لا يمنع علمه به)⁽⁴⁾.

ثانياً: القائلون برَدِّ الزيادة مطلقاً:

المذهب الثاني: رَدُّ الزيادة مطلقاً، ذهب الى ذلك أبو حنيفة فيما نُسب إليه⁽⁵⁾. وأحمد في إحدى الروايتين عنه⁽⁶⁾، ونقل رَدِّ الزيادة مطلقاً عن بعض أهل الحديث: الخطيب البغدادي في

(1) انظر: الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني عرّ الدين، المعروف كأسلافه بالأمرير (ت1182هـ)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى سنة 1417هـ/1997م (17/2).

(2) انظر: ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن صلاح (2/690).

(3) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية (ص:426-427).

(4) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية (ص:426-427).

(5) انظر: الجويني، البرهان (1/662)؛ والزرکشي، البحر المحيط (4/332).

(6) انظر: آل تيمية، المسودة في أصول الفقه (ص:299).

الكفاية⁽¹⁾، وغير واحد من العلماء منهم أبو اسحاق الشيرازي في التبصرة⁽²⁾، وابن السمعاني في قواطع الأدلة⁽³⁾، وأبو الخطاب في التمهيد⁽⁴⁾.

واختار ابن الساعاتي وغيره من الحنفية: أنه إذا انفرد العدل بزيادة لا تخالف، فإن اختلف المجلس قبلت باتفاق، وإن اتحد وكان غيره قد انتهى في العدد إلى حد لا يتصور غفلتهم عن مثل ما زاد لم تقبل، وإن لم ينته فالجمهور على القبول خلافاً لبعض المحدثين وأحمد في رواية، وإن جهل حال المجلس فهو بالقبول أولى مما إذا اتحد بذلك الشرط. وأما إذا كانت الزيادة مخالفة فالظاهر التعارض⁽⁵⁾.

دليل هذا المذهب: استدلوا بأن عدم نقل الحفاظ للزيادة وذهابهم عنها يضعفها ويوهن أمرها ويكون معارضاً لها. كما أن هذه الزيادة ليست كالحديث المستقل؛ إذ يمكن في العادة سماع واحد للحديث من الراوي وانفراده به، بينما يمتنع في الزيادة سماع الجماعة لحديث واحد وذهاب زيادة فيه عليهم ونسيانها منهم إلا الواحد⁽⁶⁾.

أجيب عنه: بأنه ليس كالتصريح بل يتعين حمله على الذهول الشاغل، جمعاً بين ظاهر عدالة راوي الزيادة وعدالة التاركين لها⁽⁷⁾.

ثالثاً: مذاهب أخرى في المسألة: وفيما يأتي بيان ذلك:

المذهب الثالث: الوقف؛ لأن في كل واحد من الاحتمالات بُعداً، والأصل وإن كان عدم الصدور، لكن الأصل أيضاً صدق الراوي، وإذا تعارضوا وجب التوقف. حكاه الهندي. وفي كلام أحمد ما يدل على توقفه في زيادة واحد من الثقات، ولو كان مثل مالك حتى يتابع على تلك الزيادة⁽⁸⁾.

(1) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية (ص: 465).

(2) انظر: الشيرازي، التبصرة (ص: 321).

(3) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة (1/399).

(4) انظر: أبي الخطاب، التمهيد في أصول الفقه (3/153).

(5) انظر: ابن الحنبلي، رضي الدين محمد بن ابراهيم، قفو الأثر في صفو علوم الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1408 هـ (ص: 60-63).

(6) انظر: السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي (ت902هـ)، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، تحقيق: د. عبد الكريم بن عبد الله، د. محمد بن عبد الله، الناشر: دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1426 هـ (1/214).

(7) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 599).

(8) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (4/332).

المذهب الرابع: إن كان غيره لا يغفل مثله عن مثلها عادة لم تقبل وإلا قبلت. وهو قول الأمدى، وابن الحاجب. وإن كان غيره لا يغفل، أو كانت الدواعي لا تتوفر على نقلها، فهو ما يميل إلى مذهب ابن السمعاني⁽¹⁾.

المذهب الخامس: أن الزيادة لا تقبل ممن روى الحديث ناقصاً، ثم رواه بتلك الزيادة، أو رواه بالزيادة ثم رواه ناقصاً، وتقبل من غيره من الثقات.

وهذا نقله ابن القشيري عن بعض الشافعية. وإذا روى الزيادة نفس راوي الأصل، وذكر أنه سمعها متفرقين في مجلسين قبلت الزيادة، أما إن عزی ذلك إلى مجلس واحد أو تكررت روايته بغير زيادة ثم روى الزيادة، فإن قال: كنت نسيت هذه الزيادة قبل منه، وإن لم يقل ذلك وجب التوقف في الزيادة. ذكر نحو هذا التفصيل أبو الحسين البصري في المعتمد⁽²⁾.

المذهب السادس: أن زيادة الثقة تقبل بشرط أن يكون راويها حافظاً، وهو قول أبي بكر الخطيب حيث قال في الكفاية: (والذي نختاره من هذه الأقوال أن الزيادة الواردة مقبولة على كل الوجوه، ومعمول بها إذا كان راويها عدلاً حافظاً ومتقناً ضابطاً)⁽³⁾.

المذهب السابع: إن كان ثقة ولم يشتهر بنقل الزيادات في الوقائع، وإنما كان ذلك منه على طريق الشذوذ قبلت، وإن اشتهر بكثرة الزيادات مع اتحاد المجلس، وامتناع الامتياز بسماع، فاختلفو فيه: فمذهب الأصوليين قبول زيادته، ومذهب المحدثين ردّها للثُّهمة⁽⁴⁾.

المذهب الثامن: وهو اختيار الزركشي في البحر المحيط، أن زيادة الثقة تقبل بشروط أربعة هي: 1- أن لا تكون منافية لأصل الخبر. 2- أن لا تكون عظيمة الوقع، بحيث لا يذهب عن الحاضرين علمها ونقلها. 3- أن لا يكذب الناقلون في نقل الزيادة، أما إن صرح الآخرون بالنفي واتحد المجلس فهو معارض يصار فيه للترجيح، فيقدم الأقوى، وقيل يقدم الإثبات. 4- أن لا يخالف الأحفظ والأكثر عدداً⁽⁵⁾.

(1) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 599).

(2) انظر: البصري، أبو الحسين محمد بن علي (ت436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1403هـ. (133-128/2)؛ والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (333-332/4)؛ والخطيب البغدادي، الكفاية (ص: 465).

(3) انظر: الخطيب البغدادي، الكفاية (ص: 465).

(4) انظر: الزركشي، البحر المحيط (334/4).

(5) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (335-334/4).

المذهب التاسع: قاله ابن دقيق العيد، وهو: إذا علم اتحاد المجلس فالقول للأكثر، سواء كانوا رواة الزيادة أو غيرهم، تغليباً لجانب الكثرة، فإنها عن الخطأ أبعد؛ فإن استوتوا قدم الأحفظ والأضبط، فإن استوتوا قدم المثبت على النافي، لأن الأصل عدمها⁽¹⁾.

المذهب العاشر: وهو مذهب ابن صلاح حيث قسّم الزيادة إلى ثلاثة أقسام:

- 1- أن يقع مخالفاً منافياً لما رواه سائر الثقات، فهذا حكمه الردّ.
- 2- أن لا يكون فيه منافاة ومخالفة أصلاً لما رواه غيره كالحديث الذي تفرد بروايته جملته ثقة، ولا تعرض فيه لما رواه الغير بمخالفة أصلاً، فهذا مقبول.
- 3- ما يقع بين هاتين المرتبتين، قال ابن الصلاح: (فهذا وما أشبهه يشبه القسم الأول من حيث إنّ ما رواه الجماعة عام، وما رواه المنفرد بالزيادة مخصوص. وفي ذلك مغايرة في الصفة، ونوع من المخالفة يختلف بها الحكم ويشبه أيضاً القسم الثاني من حيث أنّه لا منافاة بينهما)⁽²⁾. وتوقف ابن صلاح في قبول هذا القسم⁽³⁾.

المطلب الثالث: مذهب الإمامين في المسألة

أولاً: مذهب الإمام الغزالي:

أطلق القول بقبول زيادة الثقة الإمام الغزالي، وعزاه إلى الجماهير، سواء كانت الزيادة من جهة اللفظ أو المعنى، فقال - رحمه الله -:

(انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة النقلة مقبول عند الجماهير، سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى، لأنه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل فكذلك إذا انفرد بزيادة، لأن العدل لا يتهم بما أمكن. فإن قيل يبعد انفراده بالحفظ مع إصغاء الجميع. قلنا تصديق الجميع أولى إذا كان ممكناً. وهو قاطع بالسّماع والآخرين ما قطعوا بالنفي، فلعلّ الرسول ذكره في مجلسين فحيث ذكر الزيادة لم يحضر إلا الواحد، أو كرّر في مجلس واحد وذكر الزيادة في إحدى الكرّتين ولم يحضر إلا الواحد. ويحتمل أن يكون راوي الناقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام، أو اشتركوا في الحضور ونسوا الزيادة، إلا ذلك الواحد، أو طرأ في أثناء الحديث سبب شاغل مدهش فغفل به البعض عن الإصغاء، فيختص بحفظ الزيادة المقبل

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (1/336).

(2) انظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفة أنواع علوم الحديث المعروف بـ (مقدمة ابن صلاح)، تحقيق: نور الدين عتر، الناشر: دار الفكر، سوريا، سنة 1406هـ/1986م (ص:85).

(3) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص:604).

على الإصغاء أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة أو عرض له مُرَعَجٌ يوجب قيامه قبل التمام، فإذا احتمل ذلك فلا يُكذَّبُ العدلُ ما أمكن⁽¹⁾.

ثانياً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب الإمام ابن رشد الحفيد إلى التفصيل في مسألة زيادة الثقة، فقال - رحمه الله -: (ومنها إذا انفرد ثقة بزيادة في الحديث عن جماعة ثقات حقاظ، فقول: تقبل الزيادة؛ لأنه لو انفرد دونهم بحديث، فُبل؛ وكذلك الزيادة.

وأنت تعلم أن الأمر ليس كذلك، لأنَّ انفراده دونهم بزيادة، في حديث روه، مع أنَّهم حفاظ قرينة تضعف الظن الواقع بالزيادة؛ وليس كذلك إذا انفرد بحديث دونهم، فلذلك رأى بعضهم ألا تقبل الزيادة، ورأى بعضهم أن تقبل، لكن ليس لهذه العلة التي تقدمت، بل لأنَّ أولئك ليسوا بقاطعين على نفي الزيادة، ويمكن أن يكونوا دخلوا في المجلس، وقد مضى من الحديث شيء، و يمكن أن يكونوا حاضرين و يفوت أسماعهم لشاغل أو عارض.

وبالجملة فهي مسألة اجتهادية، ويتفاوت الظن فيها بحسب نازلة نازلة وحديث حديث⁽²⁾.

وهكذا فقد خالف الإمام ابن رشد الحفيد الإمام الغزالي في هذه المسألة، وذهب إلى أن الحكم على هذه المسألة يختلف باختلاف النوازل، والأحاديث، وبأنَّ المسألة اجتهادية، وليست قطعية.

الراجع:

بالنظر إلى مذاهب العلماء، وقول كلِّ من الإمامين في هذه المسألة، يبدو بأنَّ **الراجع** هو رأي الفائلين بالتفصيل في هذه المسألة، وهو الذي اختاره ابن رشد. - والله أعلم-

هذا وقد فصل بعض المحققين من المتأخرين الواقع الملموس في نقد المحدثين ومنهجهم، بأنَّ المحققين من أئمة الحديث، خصوصاً المتقدمين منهم، كإحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، ومن بعدهما، كأحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإحيى بن معين، وهذه الطبقة ومن بعدهم، كالبخاري، ومسلم، والترمذي والنسائي، وأمثالهم، كلُّ هؤلاء مقتضى تصرفهم في الزيادة قبولاً ورداً الترجيح بالنسبة إلى ما يقوى عند الواحد منهم في كل حديث، ولا يحكمون في المسألة بحكم كليِّ يعمُّ جميع الأحاديث، وهذا هو الحق في نظرهم⁽³⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى في أصول الفقه (315/1).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:74).

(3) انظر: الزركشي، البحر المحيط (337-336/4).

قال ابن حجر: (ووجوه الترجيح كثيرة لا تتحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص لا يخفى على الممارس الفطن الذي أكثر من جمع الطرق. ولأجل هذا كان مجال النظر في هذا أكثر من غيره)⁽¹⁾.

المبحث الثالث

(رواية الحديث بالمعنى، اقتصار المحدث على رواية بعض الحديث، خبر

الآحاد فيما تعمُّ به البلوى)

يضمّ هذا المبحث دراسة بعض المسائل المختلفة بين الإمام الغزالي والإمام ابن رشد الحفيد في مباحث السنة النبوية، ففي المطلب الأول: تضمن دراسة مسألة: (رواية الحديث بالمعنى)، وسيكون الحديث حول المقصود من رواية الحديث بالمعنى، وبيان مذاهب العلماء وأدلتهم، ومذهب الإمامين، والرأي الراجح، وأما في المطلب الثاني: فسيكون الحديث حول اقتصار المحدث على رواية بعض الحديث، مع بيان مذاهب العلماء وأدلتهم حول هذه المسألة، وأما المطلب الثالث: ففيه بيان لمسألة خبر الآحاد فيما تعمُّ به البلوى، مع بيان مذاهب العلماء وأدلتهم، ومذهب كلّ من الإمامين والرأي الراجح.

المطلب الأول: رواية الحديث بالمعنى

تمهيد: المقصود برواية الحديث بالمعنى: هو أن يروى الراوي الحديث بعبارة من عنده، موافقة للفظ الأوّل من حيث المعنى. ويجوز نقل أقوال الناس بالمعنى ما لم يكن هناك مانع خارجي يمنع من ذلك، كقوّات حقّ معنوي أو مادي، يترتب على نقل أقوالهم كذلك. ولكون أحاديث النبي ﷺ - شرعاً مع أنّ ألفاظها ليست متواترة كالقرآن، ولخطورة ما يترتب عليها، استشكل العلماء رواية الحديث بالمعنى، وتعرضوا لها في بحوثهم من نواحي عدّة، حسب اختصاصاتهم ومقاصدهم من بحثها.

وأما علاقة هذه المسألة بعلم أصول الفقه: وذلك لأنّ لمسألة رواية الحديث بالمعنى أهمية خاصة في أصول الفقه لإدراك مدى سلامة الاعتماد على الألفاظ الحديثية في تقرير المعاني واستنباط الأحكام وتوجيه الأدلة؛ لهذا تعرض الأصوليون دراسة هذه المسألة عند الحديث عن

(1) انظر: ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن صلاح (778/2).

المصدر الثاني للتشريع وهو السنة النبوية⁽¹⁾.

هذا وفيما يأتي في هذا المطلب سيكون الحديث عن مذاهب العلماء وأدلتهم حول حكم مسألة: (رواية الحديث بالمعنى) مع بيان مذهب كلٍّ من الإمام الغزالي والإمام ابن رشد الحفيد، والرأي الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: لقد اختلف العلماء في ذلك على مذهبيين:

المذهب الأول: أنه تجوز رواية الحديث بالمعنى، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء⁽²⁾، ولكن هذا ليس على إطلاقه بل بشروط، وهي:

1- أن يكون الراوي عارفاً بدلالات الألفاظ وصيغ الخطابات وأساليبها واستعمالاتها، وقد اشترط ذلك حتى تكون روايته لمعنى الحديث مساوياً للأصل في الجلاء والخفاء، فإن كان جاهلاً بذلك فلا تجوز له رواية الحديث بالمعنى.

2- أن يبدل اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كالجلوس بالقعود، ونحو ذلك مما لا يتطرق إليه تفاوت الاستنباط.

3- أن لا يكون اللفظ الوارد في الحديث ممّا تعبدنا بلفظه، فإن كان مما تعبدنا بلفظه كألفاظ (التشهد) والأذان، والتكبير، فهذا لا يجوز نقله بالمعنى⁽³⁾.

4- أن لا يكون الحديث من جوامع الكلم، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ)⁽⁴⁾، (الْبَيْتَةُ عَلَى الْمُدَّعِي)⁽⁵⁾، (الْعَجْمَاءُ جُبَارٌ)⁽⁶⁾، (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)⁽⁷⁾، فلا تجوز

(1) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص:538).

(2) انظر: القرافي، تنقيح الفصول (ص: 380)؛ والشيرازي، التبصرة (ص:346)؛ والجويني، البرهان (655/1)؛ والإسنوي، نهاية السؤل (211/3)؛ والسرخسي، الأصول (355/1)؛ والباجي، إحكام الفصول (ص: 311)؛ والزرکشي، البحر المحيط (412/3).

(3) انظر: الزرکشي، البحر المحيط (412/3)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه (811-810/2).

(4) الحديث: أخرجه أبو داود في سننه، كتاب (اليوع والإجازات)، باب (فِيمَنْ اشْتَرَى عَبْدًا فاستعمله ثم وجد به عيباً)، الحديث رقم (3508)، (501-500/3).

(5) الحديث: أخرجه الترمذي في سننه، كتاب (الأحكام)، باب (ما جاء في أن البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه)، الحديث رقم (1341)، (617/3).

(6) الحديث: أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب (الأشربة والحدّ فيها)، باب (الدابة تنفح برجلها)، الحديث رقم (17692)، (344/8).

(7) الحديث: أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب (الأحكام)، باب (مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بَجَارَهُ)، الحديث رقم

رواية ذلك بالمعنى، أي لا بدّ من نقلها بلفظها؛ لأنّه لا يمكن دَرَكُ جميع معاني جوامع الكلم⁽¹⁾، فإذا توفرت هذه الشروط فإنّه تجوز رواية الحديث بالمعنى، للأدلة الآتية.

استدل أصحاب هذا المذهب: - الجمهور - بجملة بأدلة منها:

1- القياس على ترجمة السنّة إلى اللغات غير العربية، بيانه: أنّه يجوز نقل الشرع للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال لفظة عربية بلفظة أعجمية تساويها وترادفها، فإنّه يجوز إبدال لفظة عربية بلفظة عربية أخرى ترادفها⁽²⁾.

2- أنّ الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يسمعون الأحاديث ولا يكتبونها في ذلك المجلس، وما كانوا يكررون عليها ثم يروونها بعد السنين الكثيرة، وهذا معلوم عنهم بالضرورة، وذلك يوجب القطع بتعذر روايتها على تلك الألفاظ، بل بالمعنى فقط. وقال الفخر الرازي عن هذا الدليل هو الأقوى⁽³⁾.

3- أنّ الصحابة -رضوان الله عليهم- نقلوا قصة واحدة، مذكورة في مجلس واحد، بألفاظ مختلفة، ولم ينكر بعضهم على بعض فيه، وهو يدلّ على قبوله.

4- أنّ النبي -صلّى الله عليه وسلم- كان يبعث سفراءه ورُسُلُه إلى الروم، والفرس، وأطراف البلاد، والقبائل، وكان هؤلاء يبلغون أوامر النبي -صلّى الله عليه وسلم- ونواهيّه، وكلّ يقولونه بلغة المبعوثين إليهم بدون إنكار من النبي -صلّى الله عليه وسلم-، فكان هذا إقرار منه على جواز نقل الحديث بالمعنى⁽⁴⁾.

المذهب الثاني: أنّه لا تجوز رواية الحديث بالمعنى مطلقاً، بل الواجب نقل الحديث بلفظه وصورته، سواء العالم وغيره، نقله القاضي عن كثير من السلف، وقال إنّ مذهب مالك، ونقله إمام الحرمين، وابن القشيري عن معظم المحدثين وبعض الأصوليين، وهو مذهب أهل الظاهر⁽⁵⁾، والفقهاء كمحمد بن سيرين⁽⁶⁾.

(2340)، (784/2).

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (413/3)؛ ومعبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة (ص: 539-542).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (316/1).

(3) انظر: الرازي، المحصول (469/4).

(4) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (813/2).

(5) انظر: الزركشي، البحر المحيط (414/3).

(6) انظر: القاضي، أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، الغدّة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد

استدل أصحاب هذا المذهب: بجملة أدلة منها:

1- قوله ﷺ- (نَضَرَ اللهُ أَمْرًا سَمِعَ مَنْ أَحَدِيئًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ لَيْسَ بِفِقْيِهِ)⁽¹⁾.

وجه الدلالة من الحديث:

قوله: (فحفظه) يقتضي أنه ﷺ- أوجب نقل مثل ما سمعه لا خلافه. ونقل الفقه إلى من هو أفقه منه يقتضي نقل اللفظ بعينه ليعتبره الفقهاء، ويحملوه على الوجوه التي يصح حملها عليها، فإن الأفقه ربما فطن بفضل فقهه لفوائد اللفظ لما لم يفطن له الراوي.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن من أدى تمام معنى كلام الرجل فإنه يوصف بأنه أدى كما سمع، وإن اختلفت الألفاظ.

2- أنه قد يكون في لفظ النبي ﷺ معان تتضح لقوم وتخفي على آخرين، ولهذا روى البراء بن عازب: قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِذَا أَنْتَ مَضَجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وَضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنَاجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ فَإِنْ مِتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ) قَالَ فَرَدَدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا بَلَغْتُ اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ قُلْتُ وَرَسُولِكَ (قَالَ لَا وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ)⁽²⁾.

وجه الدلالة من الحديث النبوي: أن البراء بن عازب -رضي الله عنه- بدل اللفظ الذي علمه النبي ﷺ- بأخرى، فلم يقبله النبي هذا التبديل، فهذه دليل على عدم جواز رواية الحديث بالمعنى.

وأجيب عن هذا الدليل: بأن جواز رواية الحديث بالمعنى يكون لمن أحاط بما يروي، أما فائدة ما قاله -صلى الله عليه وسلم- للبراء بن عازب فقد يكون لعدم الالتباس بجبريل، أو للجمع بين لفظي النبوة والرسالة.

بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية، سنة 1410هـ/1990م (969/3).

(1) أخرجه الترمذي، كتاب (العلم)، باب (ما جاء في الحث على تبليغ السماع)، الحديث رقم (2656) (33/5).

(2) أخرجه البخاري، كتاب (الوضوء) باب (من بات على الوضوء)، الحديث رقم (247)، (132/1)؛ ومسلم،

كتاب (الذكر والدعاء) باب (ما يقول عند النوم)، الحديث رقم (7057)، (7057/8).

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ نقل الحديث بالمعنى جائزٌ للعالم، فقال: (نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ. أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر، والعام والأعم، فقد جوّز له الشافعي، ومالك، وأبو حنيفة، وجماهير الفقهاء، أن ينقله على المعنى إذا فهمه. وقال فريق: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبذل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة، والإبصار بالإحساس بالبصر، والحظر بالتحريم، وسائر ما لا يشك فيه. وعلى الجملة: ما لا يتطرق إليه تفاوتٌ في الاستنباط والفهم. وإنما ذلك فيما فهمه قطعاً لا فيما فهمه بنوع استدلالٍ يختلف فيه الناظرون)⁽¹⁾.

ومما يدلّ على إختار الإمام الغزالي هذا الرأي ذكره أدلة القائلين بجواز رواية الحديث بالمعنى، فقال: (ويدلّ على جواز ذلك للعالم: الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم. فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها، فلأنّ يجوز عربية بعربية ترادفها وتساويها أولى. وكذلك كان سفراء رسول الله ﷺ - في البلاد: يبلغونهم أو امره بلغتهم. وكذلك من سمع شهادة الرسول فله أن يشهد على شهادته بلغة أخرى. وهذا لأننا نعلم أنه لا تعبد في اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق. وليس ذلك كالتشهد والتكبير وما تُعبد فيه باللفظ)⁽²⁾.

ثم ناقش الإمام الغزالي أدلة القائلين بالمنع وردّها، فقال: (فإن قيل: فقد قال ﷺ - (نَصَرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها فَأَدَّأها كَمَا سَمِعَهَا فَرُبَّ مُبَلِّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ لَيْسَ بِفِقِيهِ)⁽³⁾. قلنا: هذا هو الحجّة، لأنّه ذكر العلة، وهو اختلاف الناس في الفقه، فما لا يختلف الناس فيه من الألفاظ المترادفة فلا يمنع منه. وهذا الحديث بعينه قد نُقل بألفاظ مختلفة والمعنى واحد، وإن أمكن أن تكون جميع الألفاظ قول رسول الله في أوقات مختلفة، لكن الأغلب أنه حديث واحد، ونُقل بألفاظ مختلفة، فإنه روي (رَجَمَ اللَّهُ امْرَأً، وَنَصَرَ اللَّهُ امْرَأً)، وروي (وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ لَأَفْقَهُ لَهُ) وروي (حَامِلٍ فِقْهِ غَيْرِ فِقِيهِ). وكذلك الخُطْبُ المتّحدة، والوقائع المتّحدة، رواها الصحابة -رضي الله عنهم- بألفاظ مختلفة فدلّ ذلك على

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (316/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (316-317).

(3) انظر: السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى (ت544هـ)، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع،

تحقيق: السيد أحمد صقر، الناشر: دار التراث/المكتبة العتيقة، القاهرة، تونس، الطبعة الأولى، سنة

1379هـ - 1970م (ص:177).

الجواز⁽¹⁾.

وقد تبين من خلال كلام الإمام الغزالي السابق أنه على مذهب الجمهور، وهو جواز رواية الحديث بالمعنى للعالم.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذكر الإمام ابن رشد الحفيد هذه المسألة وأشار إلى القولين، وحججهم، ومن ثم بين رأيه وهو: عدم جواز رواية الحديث بالمعنى إذا كان اللفظ محلاً للاجتهاد، بل لا بد من نقل لفظ الشارع، فقال: (ومنها نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ، فقوّم أجازوه للعالم العارف بمواقع الخطاب، وقال قوم لا يجوز له إلا بإبدال القوم بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما نبذل القعود مثلاً بالجلوس، مما لا يشك في ترادفهما لا فيما يحتاج في ذلك إلى استدلال)⁽²⁾.

وتطرق ابن رشد إلى ذكر بعض أدلة القائلين بجواز رواية الحديث بالمعنى، فقال: (وقد احتج الفريق الأول بالإجماع على جواز شرح المعاني التي في الشرع للعجم بلسانهم؛ قالوا فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها أن يجوز بالعربية أولى وأحرى، ولم يفصلوا بين ما كان إبدال اللفظ بغيره بيئاً بنفسه، وبين ما يحتاج في ذلك إلى استدلال)⁽³⁾.

وفي ختام كلامه حوله هذه المسألة، أبدى رأيه، وهو عدم الجواز إذا كان الألفاظ في محلّ الاجتهاد، فقال: (وأنا أرى أن فهم ما تدلّ عليه الألفاظ إذا كان في محلّ الاجتهاد، فلا يجوز للمجتهد العمل به، حتى ينقل إليه لفظ الشارع؛ وإلا عاد المجتهد من حيث هو مجتهد مقلداً... وأما المجتهد المقلد فيجوز له عندي إبدال اللفظ بلفظ غيره عند من يقلده، لأنّ ذلك اجتهاد ما؛ وعلى هذا حال شرح العربية وتبديلها بالعجمية)⁽⁴⁾.

وهكذا تبين فيما سبق من كلام ابن رشد حول هذه المسألة، أنه خالف الغزالي ولا يرى جواز رواية الحديث بالمعنى مطلقاً، وحتى للعالم كما يرى الغزالي؛ وذلك فيما إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى، بل لا بد من نقل لفظ الشارع.

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (1/316-318).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:74).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:74).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:75).

الراجح:

بالنظر إلى أقوال العلماء وأدلتهم ورأي كل من الإمامين يبدو بأنّ الراجح هو مذهب الجمهور القائلين بجواز رواية الحديث بالمعنى بالشروط –التي تقدمت ذكرها- وهو الذي اختاره الإمام الغزالي؛ وذلك لقوة أدلتهم، ووقوع رواية الحديث بالمعنى فعلاً، فالواقع أنّ رواية الأحاديث كلّها باللفظ لم يتم؛ لأنّ نقل ذلك بالمعنى بعد إقامة الإسناد وحفظه كان واسعاً عند الحفّاظ والعلماء –والله أعلم-، قال الترمذي: (فأما مَنْ أقام الإسناد وحفظه وغير اللفظ فإنّ هذا واسع عند أهل العلم، إذا لم يتغيّر به المعنى)⁽¹⁾.

المطلب الثاني: مسألة (اقتصار المُحدّث على رواية بعض الحديث)

تمهيد: إذا سمع الراوي خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض، فإنّ تعلق المحذوف بالمذكور تعلقاً لفظياً؛ كالتقييد بالاستثناء والشرط والغاية والصفة، أو معنوياً؛ كما إذا كان المتعلق مذكوراً بجملة مستقلة، لا يتعلق المعنى المذكور في الرواية بها، كما في بيان التخصيص والنسخ، وبيان المجل بجملة مستقلة، لم يجز بالاتفاق، لبطلان المقصود بالحديث بذلك⁽²⁾.

وأما إذا لم يتعلّق المحذوف بالمذكور تعلقاً لفظياً أو معنوياً، كأن يكون الخبر متضمناً لأحكام، يتعلق بعضها ببعض، كقوله –صلى الله عليه وسلم-: (المُسْلِمُونَ تَنَكَّافًا دِمَاؤُهُمْ، يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَيُجِيرُ عَلَيْهِمْ أَفْصَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ...)⁽³⁾.

فالخلاف في مثل هذا مبني على الخلاف في الرواية بالمعنى، فأكثر من منع نقل الحديث بالمعنى منع نقل بعضه وترك بعضه ههنا، ومنّ جوز الرواية بالمعنى جوز ذلك ههنا. هذا وفيما يأتي بيان مذاهب العلماء حول هذه المسألة، مع ذكر مذهب كلّ من الإمامين، والرأي الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء في المسألة: اختلف العلماء في هذه المسألة خمسة مذاهب:

المذهب الأول: إنّ كان نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه، جاز أن ينقل البعض ويترك

(1) انظر: ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحمن

سعيد، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، سنة 1421هـ/2001م (431/1).

(2) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة النبوية (ص:563).

(3) أخرجه أبو داود، كتاب (الجهاد)، باب(في السرية ترد على أهل العسكر)، الحديث رقم (2753)، (34/3).

البعض، وإن لم ينقل ذلك لا هو ولا غيره بتمامه لم يجز، حكاه الشيرازي⁽¹⁾، والباقلاني في التقريب⁽²⁾، وهذا إذا لم يكن بين المحذوف والمذكور تعلق لفظي أو معنوي.

المذهب الثاني: الجواز مطلقاً، سواء تعلق المحذوف بالمذكور أم لا. حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني في التقريب، وابن القشيري⁽³⁾، لكن هذا المذهب بعيد؛ لأنه لا يجوز لأحد حذف الغاية والاستثناء، والاقتصار على أصل الكلام، فينبغي تقييد الإطلاق بما إذا لم يكن للمحذوف تعلق بالمأتي به تعلقاً يخل حذفه بالمعنى⁽⁴⁾.

المذهب الثالث: المنع مطلقاً من ذلك بناءً على المنع من رواية الحديث بالمعنى، لأنّ حذف بعض الحديث ورواية بعضه ربّما أحدث الخلل فيه والمختصر لا يشعر بذلك⁽⁵⁾.

المذهب الرابع: إن كان لا يعلم إلا من جهته، فإن تعلق به حكم لم يجز أن يترك منه شيئاً، وإن لم يتعلق به حكم نظر؛ فإن كان الناقل فقهياً جاز له ذلك، وإن كان غير فقيه امتنع. قاله ابن فورك، وإلكيا الطبري⁽⁶⁾.

المذهب الخامس: أن يكون الباقي من الحديث مفهوم المعنى ومستقل الحكم، كقوله صلى الله عليه وسلم- في البحر: (هُوَ الطَّهْرُ مَاؤُهُ، الْجِلُّ مَيْتُهُ)⁽⁷⁾، فيجوز أن يقتصر في الرواية على أحدهما فيروي: (هو الطهور ماؤه) أو يروي (هو الحلّ ميتته)؛ لأنّهما حكمان فلم يلزمه الجمع بينهما في الرواية⁽⁸⁾.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الغزالي إلى أن اقتصار المُحدِّث على رواية بعض الخبر جائز إذا روى الحديث مرّة تاماً ومرّة ناقصاً لا يغيّر المعنى، واشترط أيضاً: أن لا يتطرق إليه سوء الظنّ بالتهمة، فقال –

(1) انظر: الشيرازي، اللمع (ص:80).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط (418/3).

(3) انظر: الزركشي، البحر المحيط (418/3).

(4) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة النبوية (ص:566)

(5) انظر: ابن صلاح، معرفة أنواع علوم الحديث (ص:215)؛ والشيرازي، اللمع (ص:80)

(6) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (418/3-419).

(7) الحديث: أخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب (الطهارة وسننها)، باب (الوضوء بماء البحر)، الحديث رقم (386)، (250/1).

(8) انظر: معبوط، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة النبوية (ص:567).

رحمه الله:- (رواية بعض الخبر ممتعة عند أكثر مَنْ مَنَعَ نقلَ الحديث بالمعنى. ومن جَوَّزَ النقل على المعنى جَوَّزَ ذلك إن كان قد رواه مرّةً بتمامه، ولم يتعلّق المذكور بالمتروك تعلّقاً يغيّر معناه. وأما إذا تعلّق به كشرط العبادة أو ركنها، أو ما به التمام، فنقلُ البعض تحريفٌ وتلبيس. أما إذا روى الحديث مرّةً تاماً ومرّةً ناقصاً نقصاناً لا يغيّر فهو جائز، ولكن بشرط أن لا يتطرق إليه سوء الظنّ بالتهمة، فإذا علم أنّه يُنّهَمُ باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك)⁽¹⁾.

وقد نُقِلَ هذا التقييد أيضاً عن القاضي الباقلاني في التقريب، وزاد عليه أن يكون السامع متذكراً لتمامه وأن لا يكون قد شاركه في السماع غيره⁽²⁾.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب ابن رشد أيضاً إلى جواز رواية بعض الحديث إذا كان مكتفياً بنفسه، فقال -رحمه الله: (وأما تجويز نقل بعض الخبر فهو عندي جائز، إذا كان مفيداً ومكتفياً بنفسه وغير محتاج في فهمه إلى ما قبله، أو كان ليس يوجب صدق ما حذف منه، تردّد المفهوم عنه بين معينين أو أكثر من ذلك؛ وسواء جَوَّزنا الأمر في هذا عند مَنْ أجاز نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ أو لم يجزه)⁽³⁾.

وعند النظر إلى كلام الإمامين يظهر بأنهما متفقان على الجواز، إلا أن وجه الاختلاف بينهما في الشروط، حيث أنّ الإمام الغزالي اشترط أن يروى الحديث مرّةً تاماً، وأن لا يتطرق إليه سوء الظنّ بالتهمة، بينما ابن رشد لم يشترط ذلك سوى أن يكون الحديث مفيداً ومكتفياً بنفسه.

الراجح:

عند دراسة هذه المسألة والنظر في أقوال العلماء يبدو بأنّ الراجح هو جواز رواية بعض الحديث للعالم العارف إذا كان ما تركه متميزاً عما نقله غير متعلق به، بحيث لا يختل البيان، ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك البعض؛ لأنّه -والحالة هذه- بمنزلة خبرين منفصلين في أمرين لا تعلق لأحدهما بالآخر. وهذا ما صححه ابن الصلاح، حيث قال: (وأما تقطيع المصنف متن الحديث الواحد وتفريقه في الأبواب، فهو إلى الجواز أقرب ومن المنع أبعد، وقد فعله مالك والبخاري وغير واحد من أئمة الحديث، ولا يخلو من كراهية)⁽⁴⁾، وهو مفهوم اختيار

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (316/1)

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (418/3).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:75).

(4) انظر: ابن صلاح، علوم الحديث المعروف بـ (مقدمة ابن صلاح) (ص:217).

الزركشي⁽¹⁾، ولا فرق في هذا بين أن يكون قد رواه قبلُ على التمام أو لا . - والله أعلم-

المطلب الثالث: خبر الأحاد فيما تعمّ به البلوى

تمهيد: إنّ مسألة (خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى) مسألة أصولية هامة لها ثمارها على الفروع الفقهية، وهي مسألة خلافية بين الجمهور، والحنفية، وقد أجمعت الأمة على حجية السنة، ثم اختلف أهل العلم في الشروط الواجب توافرها لقبول الخبر المروي عن رسول الله - ﷺ - ولقد اشتهر بين الحنفية الحديث في ردّ الخبر إنّ كان مما تعمّ به البلوى.

أولاً: صورة المسألة: إنّ خبر الواحد إذا كان قد توقّرت في سنده شروط القبول، إلا أنّ هذا الخبر متنه وموضوع الكلام فيه يتحدث عن أمر يحتاج إليه الناس حاجة شديدة وماسّة. فإنّ ورد حديث دلّ على حكم شرعي يحتاج كلّ أحد من المكلفين إلى معرفته مع كثرة تكرره ووقوعه، كأن يتعلق بأحكام الوضوء، أو الصلاة، ونحو ذلك مما تشتد حاجة المكلفين إلى معرفة حكمه مثل: قوله - ﷺ - (مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ)⁽²⁾ ونحوه، فهذا الأمر مما تعمّ به البلوى - أي يشتدّ إليها الحاجة-، ثم لم يَرَوْ هذا الحديث إلا عن طريق الأحاد فهل يقبل هذا؟⁽³⁾ هذا وفيما يأتي إلقاء الضوء على مذاهب العلماء وأدلّتهم في هذه المسألة، مع بيان مذهب الإمامين والرأي الراجح.

ثانياً: مذاهب العلماء، وأدلّتهم في المسألة: اتفق الأصوليون على وجوب العمل بخبر الواحد عموماً، واتفقوا أيضاً: على أنّ خبر الواحد إذا ورد فيما تعمّ به البلوى وتلقته الأمة بالقبول يوجب العمل به. وأما خبر الواحد إنّ جاء بما تعمّ به البلوى، ولم تتلقه الأمة بالقبول مع أنّه تتوافر فيه شروط قبول الحديث، كأن يكون حكم عليه أئمة الحديث بالصحة، فهل يقبل لأنّه مما تعمّ به البلوى أم لا ؟ فقد اختلفوا فيه على مذهبين:

المذهب الأول: قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، ذهب إلى ذلك الجمهور⁽⁴⁾.

استدلوا بجملة أدلة منها ما يأتي:

1- قوله تعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (419/3).

(2) الحديث: أخرجه أبو داود في سننه، كتاب (الطهارة)، باب (الوضوء من مسّ الذكر)، الحديث رقم (181) (71/1). قال الألباني: الحديث صحيح.

(3) انظر: النملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (802).

(4) انظر: الشيرازي، التبصرة (183)؛ والآمدي، الإحكام (339/2)؛ والغزالي، المستصفى (321/1).

فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} (1).

وجه الدلالة من الآية: حيث أنّ الله تعالى أوجب الإنذار على كلّ طائفة خرجت للتفقه بالدين وإن كانت آحاداً، وهو مطلق فيما تعمّ به البلوى، وما لا تعمّ (2).

2- إجماع الصحابة السكوتي على وجوب العمل بخبر الواحد عموماً فيما تعمّ به البلوى وغيره، يقول الشيرازي: (ولأنّ وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدليل قاطع وهو إجماع الصحابة فصار كالقرآن المقطوع بصحته، فإذا جاز إثبات ما تعمّ به البلوى بالقرآن جاز إثباته أيضاً بخبر الواحد) (3).

فمن صور إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعمّ به البلوى:

أ- رجوع الصحابة -رضوان الله عليهم- لقول رافع بن خديج -رضي الله عنه- (أنّ النبي ﷺ -نهى عن المخابرة) (4). قال ابن عمر -رضي الله عنهما- (كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى زعم رافع بن خديج أنّ رسول الله ﷺ -نهى عن المخابرة) (5). فرجع ابن عمر والصحابة عن المخابرة لخبر رافع بن خديج يدلّ على إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد متى ثبت (6).

ب- أنّ الصحابة -رضي الله عنهم- قبلوا خبر المغيرة بن شعبه، ومحمد بن مسلمة في إعطاء الجدة السدس. فهنا كلّ واحد من هذين الحديثين مما تعمّ به البلوى، وانفرد بروايته واحد، ومع ذلك فقد قبلها الصحابة وعملوا بها دون تكثير (7).

3- **استدلّوا بالمعقول، وهو:** أنّ الراوي ما دام عدلاً ثقة وهو جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه ويغلب على الظن صدقه وجب تصديقه فيما تعمّ به البلوى كغيره فيما لا تعمّ به (8).

(1) سورة التوبة، الآية (122).

(2) انظر: الأمدي، الإحكام (340/2).

(3) انظر: الشيرازي، التبصرة (ص:184).

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب (البيوع)، باب (باب ما جاء في المزارعة)، الحديث رقم (3908)، (17/5).

(5) أخرجه مسلم في صحيحه، الحديث رقم (3938)، (21/5).

(6) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (803/2).

(7) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (803/2).

(8) انظر: الأمدي، الإحكام (340/2).

المذهب الثاني: عدم قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، ذهب إلى ذلك الحنفية.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- استدلوا بقوله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} (1).

وجه الدلال من الآية الكريمة: أنّ خبر الواحد يفيد الظن فينبغي عدم العمل به، إلا أنّنا خالفنا ذلك فيما لا تعمّ به البلوى لدليل خاص في ذلك، فتبقى دلالة الآية على ما عدا ذلك، وهو خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى (2).

أجيب عن هذا: بأنّ هذا الدليل معارض لقوله تعالى: {يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوهُ} (3) حيث أنّ مفهوم المخالفة يدلّ على قبول الخبر الواحد عند عدم وجود الفسق سواء كان فيما تعمّ به البلوى أم لا.

2- قالوا أنّ ما تعمّ به البلوى به كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيراً، ويتكرر في كلّ وقت، فيجب على النبي ﷺ - إشاعته، وأنّ لا يقتصر على مخاطبة الأحاد به، بل يلقيه على عدد التواتر مبالغة في إشاعته؛ لأنّ عدم إشاعته يؤدي إلى إخفاء بعض الأحكام الشرعية (4).

أجيب عن هذا: بأنّ ما ذكرتموه إنّما يصحّ أن لو كان الرسول ﷺ - قد كلفه الله تعالى بإشاعة الأحكام على لسان أهل التواتر، وهذا غير مسلم، فليس من شرط الخبر الذي تعمّ به البلوى أو غيره أن يشيعه الرسول - صلى الله عليه وسلم - بل الحق في ذلك: أنّ النبي ﷺ مكلف بإشاعة بعض الأحكام، وردّ الخلق في بعضها إلى خبر الأحاد (5).

ثالثاً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى قبول خبر الأحاد فيما تعمّ به البلوى فقال - رحمه الله -: (خبر الواحد خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى مقبول، خلافاً للكرخي، وبعض أصحاب الرأي، لأنّ كلّ ما نقله العدل وصدّقه فيه ممكّن، وحبّ تصديقه، فمسّ الذكر مثلاً نقله العدل وصدّقه فيه ممكن،

(1) سورة يونس، الآية (36).

(2) انظر: الدوسري، مسلم الدوسري، عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، سنة 1420 هـ / 2000 م (ص: 220).

(3) سورة الحجرات، الآية (6).

(4) انظر: السرخسي، الأصول (369/1)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (160/3)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (349/2)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (805/2).

(5) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (807-806/2).

فإنّا لا نقطع بكذب ناقله⁽¹⁾.

ثم ناقش الغزالي أدلة القائلين بردّ خبر الأحاد فيما تعم به البلوى، فقال: (فإن قيل: بِمَ تنكرون على من يقطع بكذبه؟ لأنّ خروج الخارج من السبيلين لما كان الإنسان لا ينفك عنه في اليوم واللييلة مراراً، وكانت الطهارة تنتقض به، فلا يحل لرسول الله -ﷺ- أن لا يُشيع حكمه ويناجي به الأحاد، إذ يؤدي إلى إخفاء الشرع، وإلى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون. فتجب الإشاعة في مثله، ثم تتوفر الدواعي على نقله. وكذلك مسُّ الذكر مما يكثر وقوعه، فكيف يخفى حكمه؟ قلنا: هذا يبطل أولاً بالوتر، وحكم الفصد والحجامة، والقهقهة، ووجوب الغسل من غسل الميت، وإفراد الإقامة وتثنيتهما، وكلّ ذلك مما تعم به البلوى، وقد أثبتوها بخبر الواحد)⁽²⁾.

رابعاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب ابن رشد إلى التفصيل في هذه المسألة، وذكر بأنّ قبوله أو رده ليس على الإطلاق وإنما يتفاوت بحسب القرائن، وفيما يلي كلامه بالتفصيل، حيث أشار إلى الخلاف في هذه المسألة، وأبدى رأيه صراحةً فقال: (وأما قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى كحديث مسّ الذكر وما أشبهه فقد تقدّم القول في وجه الاسترابة به -رأى منه ما يريبه، شكّ به-، لأنّ ما تعم به البلوى ينتشر ويستفيض بحسب عرف العادة. وقد ردّ هذه القرينة من أجاز العمل بأخبار الأحاد فيما تعم به البلوى بأنّ الاستفاضة إنّما تلزم في ما تعبد فيه رسول الله -ﷺ- بإشاعته في الجميع، وأما ما تعبد به باتصاله إلى الأحاد وردّ الخلق إلى أخبارهم فلا يلزم ذلك فيه...

وأنا أرى أنّ تبليغه -صلّى الله عليه وسلم- فرضاً من فروض الله مما هو واجب على الأعيان واحداً وسكوته عن تبليغه لمن يراوحه ويغاديه من أصحابه -ﷺ- - اتكالاً منه -ﷺ- على أنّه إن وصلهم ذلك الخبر عملوا به، وإن لم يصلهم فهو ساقط في حقهم غير معلوم من قرائن أحواله -ﷺ- مع حرصه على التعليم والتبيين... وإنّما الحق: أنّ بعض الأخبار ليس يمكن فيها أن تصل إلينا إلا بطرق الأحاد، وإنّ عمّت بها البلوى فيما سلف واستفاضت، وبعضها يمكن أن تصل بهذا وهذا، وبعضها ممتنع أن تصل بغير التواتر، وذلك يختلف في نازلة نازلة وقضية قضية، وذلك بحسب الزمان و المكان وغير ذلك من العوائق. ولذلك ربما انقده للمجتهد في بعض الأخبار القول برده لعموم البلوى، وربما لم ينقده له رده، ولا سيما في فروض الكفايات. وينبغي أن يقال في كلّ موضع بحسب ما يحتمل الأمر المقول فيه، فإنّ ردّ الإنسان طرق

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (324-321/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (324-321/1).

الأحاد فيما تعمّ به البلوى في كلّ موضع غير صواب، إذ يتفاوت ذلك بحسب القران وكذلك العمل بها على الإطلاق⁽¹⁾.

هذا ويتبيّن من كلام ابن رشد حول هذه المسألة أنّه ليس مع القائلين بالقبول مطلقاً، ولا مع القائلين بالردّ مطلقاً، وإنّما يختلف ذلك بحسب قرائن الأحوال، وهكذا فقد كانت المسألة محلّ اختلاف بين الإمامين. - والله أعلم -

الراجع:

عند دراسة هذه المسألة، والبحث في مذاهب العلماء وأدلّتهم، ورأي كلّ من الإمامين يبدو بأنّ الرّاجح هو ما ذهب إليه الجمهور القائلون بقبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى؛ وذلك لعدّة أسباب منها:

- 1- قوّة أدلّة الجمهور من العلماء وضعف حجة المخالف.
- 2- إنّ مذهب الجمهور فيه إعمال للنصوص، وإعمال للنصوص أولى من إهمالها.
- 3- وأيضاً: فإنّ مذهب الجمهور فيه مراعاة لمبدأ عموم البلوى، وجعل عموم البلوى تسيير أحكامه وفق نصوص السنة المطهرة، فإعمال عموم البلوى وفق النصوص والسنة أولى من الحكم بعموم البلوى وفق الاجتهادات والقياس وغيره. - والله أعلم -

المبحث الرابع

مخالفاتهما في مسائل النسخ

تمهيد: النسخ قد وقع بحكم الإسلام، فقد نسخ الإسلام بعض أحكام جاءت في الديانات السماوية السابقة، فتحريم بعض الأغذية كان قائماً عند اليهود فأباحها الإسلام، قال تعالى: {وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ أَلْحَايَا أَوْ أَلْحَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَهُمْ بِبَعْثِهِمْ وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ} (2). وقد جرى النسخ في الشريعة الإسلامية، لأنّ النبي - ﷺ - بعثه الله تعالى في قوم لم يكونوا صاحب دين، ولم يتقيدوا من قبله بقانون ولا نظام، فلو خوطبوا بالأحكام الشرعية دفعة واحدة ما أطاقوها؛ لذلك أخذهم الله تعالى بالتدرّج (3).

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 76-77).

(2) سورة الأنعام، الآية (146).

(3) انظر: أبو زهرة، أصول الفقه (ص: 173).

وكافة المسلمين يقولون بجواز النسخ⁽¹⁾، كما اتفق الأصوليون على جواز نسخ القرآن بالقرآن، كنسخ قوله تعالى في عدة المتوفى عنها: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَّتَّعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ} ⁽²⁾، بقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} ⁽³⁾، فنسخت العدة من حَوْلٍ إلى أربعة أشهر وعشرة أيام ⁽⁴⁾.

كما اتفقوا على جواز نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة والأحاد بالأحاد والمتواترة⁽⁵⁾، ومثال نسخ السنة بالسنة قوله -صلى الله عليه وسلم-: (كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ إِلَّا قُرُورَهَا) ⁽⁶⁾. والحجة فيما اتفقوا عليه من جواز النسخ في ذلك أن هذه الأدلة متماثلة فجاز أن يرفع بعضها بعضاً؛ ولذلك كان نسخ الأحاد بالمتواتر جائزاً من باب أولى ⁽⁷⁾. وأما ما عدا ذلك فهو محل اختلاف بين الأصوليين؛ كنسخ القرآن للسنة، ونسخ القرآن بالسنة المتواترة، ونسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الأحاد. وفي هذا المبحث بيان لتعريف النسخ لغةً واصطلاحاً، ومذهب الإمامين، والرأي الراجح.

(1) انظر: الباجي، إحكام الفصول (595/1).

(2) سورة البقرة من الآية: (240).

(3) سورة البقرة من الآية: (234).

(4) انظر: الباجي إحكام الفصول (595/1)؛ والأمدي، الإحكام (159/3)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (315/2)؛ وابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت (90/2)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (323/1)؛ والزرکشي، البحر المحيط (259/5).

(5) انظر: الأمدي، الإحكام (159/3)؛ والزرکشي، البحر المحيط (259/5).

(6) الحديث: أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب (استئذان النبي - ﷺ - ربه في زيارة قبر أمه)، الحديث رقم (977)، (672/2)؛ وأبو داود في سننه، كتاب (الجنائز)، باب (زيارة القبور)، الحديث رقم (3235)، (218/3)؛ والنسائي في سننه (المجتبى من السنن)، للإمام أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب مطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، سنة 1406هـ/1986م، الحديث رقم (2159)، (653/1).

(7) انظر: الإيجي، شرح مختصر منتهى الاصولي (243/3)؛ والأمدي، الإحكام (159/3)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (315/2).

المطلب الأول: تعريف النسخ

أولاً: تعريف النسخ لغةً: النسخ في اللغة يطلق على عدة معانٍ منها:

1- الإزالة، يقال: نسختُ الشمس الظلَّ، وانتسختُه: أزالته، والمعنى: أذهبت الظلَّ، وحلت محلَّه، ويقال: نسخ الريح آثار القدم، أي: غيرتها⁽¹⁾، وفي التنزيل: {مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا} ⁽²⁾، فنسخ الآية بالآية إزالةً مثل حكمها.

2- كما يأتي بإبطال الشيء ورفعهِ وإن لم يبق شي مقامه⁽³⁾، ومنه قوله تعالى: {فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ} ⁽⁴⁾.

3- النقل والكتابة⁽⁵⁾، ومنه قوله تعالى: {إِنَّا كُنَّا نَسْنِسُخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} ⁽⁶⁾ أي كنا نأمر الحفظة أن تكتب أعمالكم عليكم⁽⁷⁾. فالحاصل أن النسخ في لغة العرب يأتي لثلاثة معانٍ كما تقيمت⁽⁸⁾. وهل النسخ حقيقة في الإزالة مجاز في النقل، أو بالعكس، أو مشترك بينهما؟، فيه مذاهب ذكرها ابن الحاجب من غير ترجيح⁽⁹⁾.

ثانياً: تعريف النسخ اصطلاحاً: لقد اهتمَّ الأصوليون بموضوع النسخ اهتماماً بالغاً، ومن ذلك: التعريفات الكثيرة التي أطلقها الأصوليون عليه، وللوصول إلى حقيقة ذلك لا بدَّ من إيراد عدد من التعريفات التي توضح معناه، وتميِّزه عما عداه، منها:

1- عرفه البعض بأنه: (رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيِّ مُتَأَخَّرٍ عَنْهُ)، وهذا اختيار ابن الحاجب⁽¹⁰⁾، والسبكي⁽¹⁾، والفتوحى⁽²⁾.

(1) انظر: الفراهيدي، خليل بن أحمد (ت175هـ)، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال (201/4)؛ والرازي مختار الصحاح، مادة (ن س خ) (273/1).

(2) سورة البقرة من الآية: (106).

(3) انظر: ابن منظور، لسان العرب (61/3)، والفيومي، المصباح المنير، مادة (ن س خ) (603/2).

(4) سورة الحج من الآية: (52).

(5) انظر: أبي الحسين، أحمد بن فارس (ت395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الجيل، بيروت/لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1420هـ/1999م (424/5).

(6) سورة الجاثية من الآية: (29).

(7) انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر دمشقي أبو الفداء (ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، الناشر: دار الفكر/بيروت، بدون الطبعة سنة 1401هـ (153/4).

(8) انظر: السديس، المسائل الاصولية (415/1).

(9) انظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (205/3)؛ والإسنوي، نهاية السؤل (583/1).

(10) انظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (205/3)؛ والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن

- 2- وعرفه الجصاص: (هو بيان مدة الحكم الذي كان في توهمنا وتقديرنا جواز بقائه)⁽³⁾.
- 3- وعرفه البعض بقوله: (النسخ إزالة مثل حكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله وتكون الإزالة بقول عن الله أو عن رسوله أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً)⁽⁴⁾.
- 4- وعرفه آخرون بأنه: (الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه)، وهو تعريف الباقلاني⁽⁵⁾، والشيرازي⁽⁶⁾، والغزالي⁽⁷⁾، وغيرهم.

5- وقال قوم: (النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان)⁽⁸⁾. تلك بعض التعريفات التي ذكرها الأصوليون، وبالنظر إليها يلاحظ أن بين بعضها تقارباً واشتراكاً في معاني، وبين بعضها تبايناً وخصوصية على بعضها الآخر، ويعود اختلاف الأصوليين فيها، إلى اختلافهم في معنى النسخ حقيقة؛ لذا عبّر بعضهم بالرفع، وبعضهم بالإزالة، وبعضهم بالكشف⁽⁹⁾.

ثالثاً: العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي:

تقدّم تعريف النسخ في اللغة، وأنه منحصر في الرفع والإزالة، وفي النقل والتحويل، كما

الحاجب (26/4).

- (1) انظر: السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي (449/1).
- (2) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (ص: 440).
- (3) انظر: الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت370هـ)، الفصول في الأصول، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، سنة 1414 هـ - 1994م (2/199).
- (4) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (367/1).
- (5) انظر: ابن التلمساني، شرح المعالم (34/2).
- (6) انظر: الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (55/1).
- (7) انظر: الغزالي: المستصفى (207/1).
- (8) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص: 66).
- (9) ولمعرفة الاعتراضات والمناقشات حول التعاريف المذكورة، انظر المصادر الآتية: البخاري، كشف الاسرار (244/3)؛ والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (66/2)؛ وابن نظام الدين الأنصاري، فوائح الرحموت (62/2)؛ والباقي، إحكام الفصول (593/1)؛ والجويني، البرهان (246/2)؛ والإسنوي، نهاية السؤل (583/1)؛ والقاضي أبي يعلى، العدة في أصول الفقه (3/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (195/5).

مرت تعاريف الأصوليين، وأنها متناولة لمعاني الرفع والإزالة والبيان والكشف ونحوها، وبذلك تظهر العلاقة بين المعنيين من جهة تساوي المعنيين في الإزالة والإبطال، فاللغة جاءت بأن النسخ: إزالة وإبطال، والشرع جاء بأن النسخ رفع لحكم متقدم سواء قام غيره مقامه، أو لم يقم، والرفع: بمعنى الإزالة والابطال، فصدق على المعنيين تعريف واحد كائن في الرفع والإزالة والإبطال⁽¹⁾.

رابعاً: تعريف الإمام الغزالي للنسخ:

عرّف الإمام الغزالي النسخ بأنّه: (الخطاب الدالُّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لَوْلَاهُ لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه)⁽²⁾، ومِنْ ثَمَّ شرح التعريف وذكر محترزاته، فقال: (وإنّما أثرنا لفظ [الخطاب] على لفظ النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى والمفهوم وكل دليل إذ يجوز النسخ بجميع ذلك. وإنّما قيدنا الحدّ: [بالخطاب المتقدم] لأنّ ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مُزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخاً لأنّه لم يزل حكم خطاب. وإنّما قيدنا: [بارتفاع الحكم] ولم نقيّد بارتفاع الأمر والنهي ليعمّ جميع أنواع الحكم من الندب والكره والإباحة فجميع ذلك قد ينسخ.

وإنّما قلنا: [لَوْلَاهُ لكان الحكم ثابتاً به] لأنّ حقيقة النسخ الرفع فلو لم يكن هذا ثابتاً لم يكن هذا رافعاً لأنّه إذا ورد أمر بعبادة موقّته وأمر بعبادة أخرى بعد تصرّم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً... وإنّما قلنا: [مع تراخيه عنه] لأنّه لو اتصل به لكان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة أو شرط... وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقرّ بحيث يدوم لولا النسخ)⁽³⁾.

واعترض الإمام الغزالي على ما ذهب إليه الفقهاء من أنّ النسخ يأتي بمعنى الكشف عن زمن انقطاع العبادة، فقال: (وأما الفُقهاء فإنّهم لم يعقلوا الرفع لكلام الله تعالى فقالوا في حدّ النسخ أنّه الخطاب الدال الكاشف عن مدّة العبادة أو عن زمن انقطاع العبادة...)⁽⁴⁾. وهكذا فقد ظهر بأنّ الإمام الغزالي لا يقبل أن يكون النسخ بمعنى الكشف، وإنّما هو بمعنى الرفع.

(1) انظر: السديس، المسائل الأصولية (420/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (207/1).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (208-207/1).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى (209-208/1).

خامساً: تعريف الإمام ابن رشد الحفيد للنسخ:

نجد أنّ ابن رشد لم يعرف النسخ وإتّما ذكر تعريف العلماء في ذلك، فقال: (وقد اختلف في حدّ النسخ فحدّه المتكلمون بأنّه الخطاب الدالّ على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان الحكم ثابتاً مع تراخي الخطاب الدالّ على ارتفاعه... وحدّه أخزُونٌ بأنّه الخطاب الكاشف عن مدة انقضاء العبادة)⁽¹⁾.

وبعد ذكره تعريف النسخ، وبيان سبب اختلاف العلماء في تعريفه، فقد اكتفى ابن رشد بالقول: (وبالجملة فالنظر فيما يجوز من هذا على الله تعالى وما لا يجوز لا يخص الفقيه بما هو فقيه. والذي يكفي الفقيه من هذا أن يسلم أنّ في الشرع أحكاماً رفعت بعد الأمر بها ويعتقد ذلك سواء كان ذلك كشافاً عن انقضاء مدة العبادة أو لم يمكن، وإنّ وقوع مثل هذا شرعاً مما ثبت تواتراً)⁽²⁾.

هذا والذي فهمته من كلام الإمامين حول تعريف النسخ أنّهما يختلفان فيه؛ وذلك أنّ الامام الغزالي لا يقبل أنّ يكون النسخ بمعنى الكشف، وإتّما هو بمعنى الرفع، بينما الإمام ابن رشد الحفيد يوسع في هذا الباب ولا يقيّد بتعريف خاص بل يذكر أنّ النسخ يأتي بمعنى الرفع والإزالة والكشف. - والله أعلم-

الراجع:

بالنظر إلى تعريف العلماء للنسخ يظهر أنّها تعطي معنى إجمالياً واحداً وهو: (رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدّم بخطابٍ متأخّر عنه)⁽³⁾. هذا وبعد ذكر عدّة تعريفات للنسخ، يبدو بأنّ **الراجع** هو ما ذكره ابن الحاجب في المنتهى، حيث قال في تعريف النسخ: (رفع الحكم الشرعي بدليل متأخّر)⁽⁴⁾ وإنّ هذا التعريف مختصر مع شموله، حيث أنّ أغلب التعاريف للنسخ قد وجّه إليها من الاعتراضات الشيء الكثير، وهذا التعريف يكاد يسلم من الاعتراضات؛ لكونه تعريف مختصراً، وجامعاً، وشاملاً. -والله أعلم-

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 79).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 79).

(3) انظر: السلمي، عياض بن نامي، أصول الفقه الذي لا يسغ الفقيه جهله (ص: 422).

(4) انظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (205/3)؛ والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (26/4).

المطلب الثاني: نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال

إذا ورد الناسخ بعد أن مضى من الوقت قدر ما تقع فيه العبادة، أو بعد أن مضى من الوقت قدر ما تقع فيه بعضها، فإنّ هذا قد اتفق العلماء على جواز النسخ في هذه الحالة؛ لأنّ شرط الأمر حاصل وهو: التمكن من الفعل، أمّا إن ورد الأمر بفعل الشيء قبل وقته، ثم نسخ قبل دخول الوقت، أو بعده، ولكن قبل التمكن من فعل ذلك الأمر، فإنّ هذا هو المختلّف فيه بين العلماء، وفيما يأتي مذاهب العلماء وأدلتهم حول هذه المسألة، مع بيان مذهب كلّ من الإمامين والرأي الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من فعله، فيجوز أن يقول الشارع - مثلاً - في رمضان: (حُجُّوا في هذه السنّة)، ثم يقول قبل ابتداء الحج: (لَا تَحُجُّوا) ذهب إلى ذلك الجمهور من العلماء⁽¹⁾.

استدلّ الجمهور القائلون بالجواز بأدلة منها:

1- أنّ النسخ قبل التمكن من الفعل رفع لتكليف قد ثبت على المكلف، فكان نسخاً، ولا يترتب على ذلك محال ولا بداء، فيجوز أن يأمر الله - تعالى - زیداً بفعل في يوم الأحد - مثلاً -، ويمنعه منه بمانع عائق له قبل يوم الأحد، فيكون زيد مأموراً بالفعل في الغد بشرط انتفاء المانع، وإذا جاز الأمر بشرط انتفاء المانع: جاز الأمر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ ولا فرق⁽²⁾.

2- الوقوع، بيان ذلك: أنّ الله أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ابنه فقال سبحانه: {فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ 102 فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ 103 وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ 104 قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ 105 إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ} ⁽³⁾، ثم نسخ ذلك قبل التمكن من الذبح فقال: {وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ} ⁽⁴⁾، فقد وقع - هنا - النسخ قبل التمكن من الفعل،

(1) انظر: البخاري، كشف الأسرار (196/3)؛ وأمير بادشاه تيسير التحرير (187/3)؛ والباجي، إحكام الفصول (613/1)؛ وأبي يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه (808/3)؛ والغزالي، المستصفى (215/1)؛ والشيرازي، التبصرة (ص:148).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه (559/2).

(3) سورة الصافات، الآيات: (102-103-104-105-106).

(4) سورة الصافات، الآية: (107).

والوقوع دليل الجواز (1).

وهناك وجوه قد دلت على أنّ إبراهيم قد أمر بالذبح منها:

أ- قوله تعالى: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ} (2)، فلو لم يكن الذبح مأموراً به حقيقةً لما كان هناك بلاء وامتحان عظيم (3).

ب- قوله تعالى: {وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ} (4)، فإنّ الفداء هو البذل، والذي يصلح أن يكون الفداء بدلاً عنه هو الذبح، فكان الذبح مأموراً به حقيقةً (5).

وهناك وجهان دلاً على أنّ أمر إبراهيم بالذبح قد نسخ قبل التمكن من الذبح هما:

أ- أنّه لو لم ينسخ لذبح إبراهيم ابنه، ولكنّه لم يذبحه، فدللّ على أنّه نسخ الأمر قبل التمكن من فعله.

ب- أنّه لو نسخ بعد التمكن من الفعل ولم يفعل: لكان ذلك تقصيراً من إبراهيم - عليه السلام - في امتثال ما طلب منه، والتقصير ليس من شأن الأنبياء (6).

اعترض على الدليل الثاني: بأنّ ذلك الأمر ورد في المنام، وما ورد في المنام لا أصل

له، ولا يصلح أن يكون مستنداً، فلا يعتمد عليه، ولا يثبت به الأمر. وأيضاً: بأنّ إبراهيم لم يؤمر بنفس الذبح وحقيقته، وإنّما أمر بمقدّمات الذبح من إخراجهِ إلى الصّحراء، وأخذ المُدْيَةِ، والتلّ للجبين، ونحو ذلك من لوازم الذبح، دون الذبح نفسه. وسُمِّيَ مقدّمات الذبح ذبْحاً؛ لأنّ مقدّمة الشيء قد تسمّى باسم ذلك الشيء، فتسمى (النائحة) باكية؛ لأنّها تفعل مقدّمات البكاء، وكذلك يُسمى المريض الذي يخاف عليه الهلاك: ميتاً، وذلك لحصول مقدّمات الموت.

أجيب عن ذلك: بأنّه نسلم أنّ ذلك في منام، لكن ما يراه الأنبياء - عليهم السلام - في

مناماتهم فيما يتعلق بالأوامر والنواهي وحيّ يجب العمل به (7)، وأكثر وحيّ الأنبياء كان بطريق المنام، وقد ثبت أنّ وحيّ نبينا - ﷺ - كان ستة أشهر بالمنام، فقد قالت عائشة - رضي الله عنها -

(1) انظر: الباجي، إحكام الفصول (613/1).

(2) سورة الصافات، الآية: (106).

(3) انظر: الباجي، إحكام الفصول (615/1).

(4) سورة الصافات، الآية: (107).

(5) انظر: البعلبي، محمد بن أبي الفتح، تلخيص روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن

محمد السداح، الناشر: دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1426 هـ (142/1).

(6) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (561-560/2).

(7) انظر: الغزالي، المستصفى (220/1).

: (أول ما بُدِيَءَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - مِنَ الْوَحْيِ الرَّؤْيَا الصَّالِحَةَ فِي النَّوْمِ، فَكَانَ لَا يَرَى رُؤْيَا إِلَّا جَاءَتْ مِثْلَ فَلَقِ الصُّبْحِ) (1). وعلى هذا: يكون ما ورد في منام إبراهيم - عليه السلام - من الأمر بذبح ابنه له أصل ومستند، فيجب العمل به.

وأجيب أيضاً: بأن الله تعالى قال - حكاية عن ولد إبراهيم -: {سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ} (2)، ومعلوم أن مقدمات الذبح لا تفتقر إلى الصبر؛ لأنه أمر سهل يتلاعب به الصبيان، وأيضاً: فقد قال الله تعالى: {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ} (3)، فلو كان المأمور به مقدمات الذبح فقط: لما كان فيه بلاء واختبار مُبين، فلا يعطى هذا الترخيم، والمأمور به سهل، وهو مقدمات الذبح. وعلى هذا يكون: حمل الأمر بالذبح على المقدمات حملٌ بلا دليل، فثبت: أن المأمور به هو الذبح الحقيقي (4).

3- استدلوا بقوله تعالى قوله: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (5).

وجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى أخبر أنه إذا شاء نسخ من كتابه ما أحب، وظاهر هذا: جواز النسخ في عُموم الأحوال، سواء بعد التمكن من الفعل أو قبل التمكن (6).

4- استدلوا بالحديث النبوي: وهو ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال بعثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعث فقال إن وجدتم فلاناً وفلاناً فأحرقوهم بالنار ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أردنا الخروج إنني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً وإن النار لا يعذب بها إلا الله فإن وجدتموهم فأقتلوهما (7).

المذهب الثاني: أنه لا يجوز نسخ الشيء قبل التمكن من فعله، ذهب إلى ذلك المعتزلة،

(1) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (بدء الوحي)، باب (كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله -

ﷺ-)، الحديث رقم (3)، (3/1)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب (الإيمان)، باب (بدء الوحي إلى رسول الله -

ﷺ-)، الحديث رقم (252)، (139/1).

(2) سورة الصافات، الآية: (102).

(3) سورة الصافات، الآية (106).

(4) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (127/3-129)؛ والشيرازي، التبصرة في أصول الفقه

(ص:148-149)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (560/2).

(5) سورة البقرة، الآية: (106).

(6) انظر: أبي يعلى الفراء، الغدة في أصول الفقه (808/3).

(7) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الجهاد والسير)، باب (لا يُعَذَّبُ بِعَذَابِ اللَّهِ) الحديث رقم

(3016)(61/4).

واختاره أبو بكر الصيرفي⁽¹⁾، وهو مذهب بعض الحنفية كالكرخي⁽²⁾، والجصاص⁽³⁾، ونسبه الفخر الرازي إلى الفقهاء⁽⁴⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة هي كالاتي:

1- قالوا: إن الأمر بالشيء يدل على حسنه وكونه مصلحة، والنهي عنه يدل على قبحه وكونه مفسدة، والفعل الواحد في حالة واحدة لا يكون مصلحة ومفسدة بالإضافة إلى شخص واحد. فنسخ الشيء قبل التمكن من فعله يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً به ومنهياً عنه، حسناً قبيحاً، مصلحة مفسدة، وهذا هو التناقض⁽⁵⁾.

أجيب عن هذا: بأنه لا يمتنع أن يكون الأمر بالفعل يدل على حسنه بشرط: أن لا ينهى عنه، والنهي عنه يدل على قبحه بشرط: أن لا يؤمر به⁽⁶⁾.

2- استدل المانعون أيضاً من النسخ قبل التمكن؛ بأنه لو جاز أن يرد الأمر بشيء في وقت ثم يرد النهي عن فعله في ذلك الوقت: لَلزَمَ مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ الشَّخْصَ الْوَاحِدَ بِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ فِي الْوَقْتِ الْوَاحِدِ مَأْمُوراً مِنْهُياً، وَذَلِكَ مُحَالٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ لِأَنَّهُ أَمْرٌ بِالشَّيْءِ وَنَهْيٌ عَنْهُ فِي وَقْتٍ

(1) هو: أبو بكر؛ يعقوب بن أحمد بن محمد النيسابوري. الشيخ الرئيس الثقة، المسند، وكان صحيح الأصول محتسماً. مات سنة (466هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (405/13)؛ وابن العماد، شذرات الذهب (325/3).

(2) هو: أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي، الشيخ الإمام الزاهد الفقيه مفتي العراق شيخ الحنفية، انتهت إليه رئاسة المذهب، وانتشرت تلامذته في البلاد، من كبار تلامذته: أبو بكر الرازي، قال الذهبي: وكان رأساً في الاعتزال -الله يسامحه. توفي سنة (340هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (38/1)؛ والبغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت463هـ) تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1422هـ - 2002 م (10/353).

(3) هو: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي، العلامة المفتي المجتهد، علم العراق، صاحب التصانيف. تفقه بأبي الحسن الكرخي، وكان صاحب حديث ورحلة، وصنف وجمع، وتخرج به الأصحاب ببغداد، وتنتهي إليه معرفة المذهب. قدم بغداد في صباه فاستوطنها. وكان مع براعته في العلم ذا زهد وتعبد. توفي سنة (370هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (344/12)؛ وابن العماد، شذرات الذهب (71/3).

(4) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (376/1)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (187/3)؛ والاسنوي، نهاية السؤل (240/1)؛ وأبي يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه (808/3).

(5) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (376/1).

(6) انظر: الغزالي، المستصفى (216/1).

واحد⁽¹⁾.

أجيب عن ذلك: بأن ذلك يكون محالاً إذا كان الغرض من الأمر هو: حصول الفعل، أما إذا كان الغرض والمقصود هو: ابتلاء المأمور وامتحانه، فيجوز ولا مانع من ذلك⁽²⁾.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى جواز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال فقال - رحمه الله: (يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال خلافاً للمعتزلة وصورته أن يقول الشارع في رمضان حَجُّوا في هذه السنة، ثم يقول قبل يوم عرفة لا تَحُجُّوا فقد نسخت عنكم الأمر أو يقول ادبح ولدك فيبادر إلى إحضار أسبابه فيقول قبل ذبحه لا تذبح فقد نسخت عنك الأمر لأنّ النسخ عندنا رفع للأمر أي لحكم الأمر ومدلوله وليس بياناً لخروج المنسوخ عن لفظ الأمر بخلاف التخصيص فلو قال صلُّوا أبداً فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب في المستقبل لا بمعنى أنه لم يقصد باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه إذ كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ فكل أمر مضمن بشرط أن لا ينسخ فكأنه يقول صلُّوا أبداً ما لم أَنهَكُم ولم أنسخ عنكم أمري وإذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح قبل فعله لأنّ الأمر قبل التمكن حاصل وإن كان أمراً بشرط التمكن لأنّ الأمر بالشرط ثابت ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال)⁽³⁾.

ثم ذكر الإمام الدليل السَّمعي عى جواز ذلك فقال: (ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جوازه قصة إبراهيم عليه السلام ونسخ ذَبْحِ وَوَلَدِهِ عنه قبل الفعل وقوله تعالى {وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ} ⁽⁴⁾ فقد أمر بفعل واحد ولم يقصر في البدار والامتثال ثم نسخ عنه)⁽⁵⁾.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

من خلال شرح ابن رشد - رحمه الله - لتعريف النسخ وذكر محترزياته يبدو بأنّه خالف الغزالي في مسألة نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل فقال - رحمه الله-: (وقد اختلف في حدّ النسخ فحدّه المتكلمون: بأنّه الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان الحكم ثابتاً مع تراخي الخطاب الدال على ارتفاعه، وإنما اشترطوا فيه هذه الفصول لأنهم

(1) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (376/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (218-219)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه (572/2).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (215).

(4) سورة الصافات، الآية: (107).

(5) انظر: الغزالي، المستصفى (219/1).

يُجَوِّزُونَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى رَفْعَ الْحُكْمِ فِي وَقْتٍ مَا بَعْدَ الْأَمْرِ بِهِ عَلَى التَّأْيِيدِ مَثَلًا. وَبِالْجُمْلَةِ فَيَجُوزُ عِنْدَهُمُ النِّسْخُ قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْفِعْلِ).

وكلام ابن رشد المتقدم يُفهم منه - والله أعلم - أنه لا يعجبه رأي القائلين بالجواز، ولم يصرِّح باختيار أحد الرأيين، إلا أن مضمون كلامه فيه الانحياز إلى الرأي الثاني - والله أعلم - وأيضاً: عند الحديث عن تعريف النسخ، قد ذكر ابن رشد أنهم اشتروا هذه القيود في تعريف النسخ، ومنها: (رفع الحكم)؛ ليشمل النسخ قبل التمكن من الفعل. وذكر أيضاً: أن النسخ يأتي بمعنى رفع الحكم، والكشف عن انقضاء مدة العبادة⁽¹⁾.

الراجع:

بالنظر إلى أقوال العلماء ومذاهبهم يبدو رجحان مذهب القائلين بجواز نسخ الأمر قبل التمكن من الفعل وهو ما ذهب إليه الجمهور، واختاره الإمام الغزالي، وذلك لقوة ما استدلوا به من الأدلة المتقدمة ذكرها - والله أعلم -.

المطلب الثالث: شروط النسخ

ذكر العلماء للنسخ شروطاً، منها ما اتفقوا عليها، ومنها قد اختلفوا في احتسابها شرطاً، والإمام الغزالي، ذكر للنسخ أربعة شروط، وأما ابن رشد الحفيد فقد ذكر شرطين فقط، وفيما يلي بيان لشروط النسخ عند الأصوليين، وما ذكره الإمامان، والراجع منها.

أولاً: شرط النسخ عند الأصوليين:

قال الأمدي مبيناً شروط النسخ (...شروط النسخ الشرعي وهي منقسمة إلى متفق عليه ومختلف فيه، أما المتفق عليه فأن يكون الحكم المنسوخ شرعياً، وأن يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعياً متراحياً عن الخطاب المنسوخ حكمه، وأن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت معين).

وأما الشروط المختلف فيها: فأن يكون قد ورد الخطاب الدال على ارتفاع الحكم بعد دخول وقت التمكن من الامتثال، وأن يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما لا يدخله الاستثناء والتخصيص، وأن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة، وأن يكون النسخ والمنسوخ نصين قاطعين، وأن يكون النسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الأمر بالنهاي والمضيق بالموسع، وأن يكون

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 79).

النسخ ببطل. فإن ذلك كله مختلف فيه والحق أنّ هذه الأمور غير معتبرة... (1).

وقد ذكر العلماء أن للنسخ ستة شروط وهي:

1- أن يكون المنسوخ حكمًا شرعيًا، أي: ثبت بالشرع، لا بالعقل، فما ثبت بالبراءة الأصلية، عدم التكليف. كما أنّ ما ثبت بفعل الناس وعاداتهم، ثم أُقِرُّوا عليه في أوّل الإسلام، ثم رفع، لا يكون نسخًا، وإنّما هو ابتداء شرع(2).

2- أن يكون الحكم الشرعي قابلاً للنسخ، فإن كان لا يقبل ذلك، فلا يجوز نسخه، كالأحكام المتعلقة بأصول الدين، وأصول العبادات، وأصول الفضائل والردائل، كالصدق والأمانة، والكذب والخيانة، مما لا يختلف باختلاف الأحوال والأمم(3).

3- أن يكون الناسخ، أي: دليل النسخ، مُنفصلاً عن المنسوخ، ومتأخراً عليه زمنياً، فإن كان الدليل متصلًا أو مقترناً كالشرط والصفة والاستثناء، فلا يسمى نسخًا، وإنّما هو تخصيص وبيان للحكم الأول، وهذا باتفاق العلماء، كقوله تعالى: { ثُمَّ أَيْمُونُوا إِلَى اللَّيْلِ } (4)، فليس ذلك ناسخًا للصوم نهائيًا. فتأخر الدليل الناسخ عن المنسوخ شرط لصحة النسخ حتى يصدق عليه اسم ناسخ، فيكون المنسوخ متقدماً على الناسخ(5).

4- أن يكون بخطاب شرعي، وهو القرآن والسنة حصراً، ولذلك يتحدد النسخ في حياة النبي - ﷺ -، أما بعد موته فقد استقرت الأحكام نهائياً، وامتنع النسخ؛ لانقطاع الوحي. ولذلك لا يكون الإجماع ناسخًا؛ لأنه لا ينعقد إلا بعد موت النبي - ﷺ -، وكذلك القياس لا يصلح ناسخًا للنص. وإن ارتفع الحكم عن المكلف بموته لا يعتبر نسخًا، بل هو سقوط للتكليف مع بقاء الحكم الشرعي لسائر الناس، وهذا الشرط متفق عليه(6).

5- ويشترط في الدليل الناسخ أن يكون أقوى من المنسوخ، أو مساوياً له؛ لقوله تعالى: { مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ } (7)،

(1) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (126/3).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (231/1).

(3) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (240/2).

(4) سورة البقرة، الآية: (187).

(5) انظر: الزركشي، البحر المحيط (157/3).

(6) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (242/2).

(7) سورة البقرة، الآية: (106).

فالقرآن ينسخ القرآن، والحديث المتواتر ينسخ القرآن، والسنة تنسخ السنة، وخبر الأحاد ينسخ خبر الأحاد. فإن كان الناسخ أضعف من المنسوخ فلا ينسخه؛ لأنّ الضعيف لا يزيل القوي، وهذا مما قضت به العقول، ودلّ الإجماع عليه، فإنّ الصحابة لم ينسخوا نصّ القرآن بخبر الواحد⁽¹⁾.

6- ويشترط لوقوع النسخ عدم إمكان الجمع بين الدليلين. قال المجدد بن تيمية⁽²⁾: (لا يتحقق النسخ إلا مع التعارض، فأما مع إمكان الجمع فلا، وقول مَنْ قال: نُسخَ صَوْمُ يَوْمِ عَاشُورَاءَ بِرَمَضَانَ، وقال: نَسَخَتِ الزَّكَاةُ كُلَّ صَدَقَةٍ سِوَاهَا، فليس يصحّ إذا حمل على ظاهره؛ لأنّ الجمع بينهما لا منافاة فيه، وإنما وافق نسخُ عاشوراء فرض رمضان، ونسخُ سائر الصدقات، فرض الزكاة، فحصل النسخ معه، لا به)⁽³⁾.

ثانياً: شروط النسخ عند الإمام الغزالي:

ذكر الإمام الغزالي أربعة شروط للنسخ فقال: (وأما مجامع شُرُوطِهِ فالشروط أربعة: الأول: أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً أصلياً كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات.

الثاني: أن يكون النسخ بخطاب فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخاً إذ ليس المزيل خطاباً رافعاً لحكم خطاب سابق ولكنه قد قيل أولاً الحكم عليك ما دُمْتُ حَيّاً فوضع الحكم قاصر على الحياة فلا يحتاج إلى الرفع.

الثالث: أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مُقَيِّداً بوقت يقتضي دخوله زوال الحكم كقوله تعالى: {ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ}⁽⁴⁾.

الرابع: أن يكون الخطاب الناسخ مُتْرَاخِياً لا كقوله تعالى {وَلَا تَقْرُبُوهِنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ}⁽⁵⁾.

(1) انظر: الاسنوي، نهاية السؤل (243/1)

(2) هو: أبو البركات، عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد، ابن تيمية الحراني، مجد الدين: فقيه حنبلي، محدث مفسر. ولد سنة (590هـ) بمدينة حرّان وحَدَّثَ بالحجاز والعراق والشام، ثم ببلده حرّان، وكان فرد زمانه في معرفة المذهب الحنبلي. وهو جد الإمام ابن تيمية. من كتبه (تفسير القرآن العظيم) و (المنتقى في أحاديث الأحكام) و(المحرر) في الفقه. توفي سنة (652هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (6/4).

(3) انظر: آل تيمية، المسودة في أصول الفقه (ص: 229).

(4) سورة البقرة، الآية: (187).

(5) سورة البقرة، الآية (222).

وَمِنْ ثَمَّ أَشَارَ إِلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَا يُعَدُّ شَرْطاً لِلنَّسْخِ، فَعَدَّ تِسْعَةَ أُمُورٍ، فَقَالَ: (وَلَيْسَ يَشْتَرِطُ فِيهِ تِسْعَةُ أُمُورٍ الْأُولَى: أَنْ يَكُونَ رَافِعاً لِلْمَثَلِ بِالْمَثَلِ بَلْ أَنْ يَكُونَ رَافِعاً فَقَط. الثَّانِي: أَنْ لَا يَشْتَرِطُ وِرْوَدُ النَّسْخِ بَعْدَ دُخُولِ وَقْتِ الْمَنْسُوخِ بَلْ يَجُوزُ قَبْلَ دُخُولِ وَقْتِهِ...) (2).

ثالثاً: شروط النسخ عند الإمام ابن رشد الحفيد:

ذكر الإمام ابن رشد الحفيد شرطين للنسخ فقال: (وبالجملة فينبغي أن تعلم أن للنسخ شرائط يتضمنها الحدّ المتقدم وهي مُنْطَوِيَّةٌ فِيهِ:

أولها: أن يكون المرفوع حكماً شرعياً لا عقلياً كالبراءة الأصلية التي ترتفع بإيجاب العبادات.

والثاني: أن يكون النسخ بخطاب لا أن يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيداً بوقت يقتضي دخوله. وبالجملة فتلحقه شرائط تعتبر فيه بحسب حدّ حدّ من حدود النسخ التي عدناها وتخرج عنه شرائط...) (3).

وهكذا فقد تبين أن ابن رشد خالف الغزالي في تعداد شروط المعتمدة في النسخ، حيث ذكر شرطين فقط، بينما ذكر الغزالي أربعة من الشروط كما سبق ذكرها.

الراجع:

بعد ذكر بعض أقوال العلماء حول عدد شروط النسخ يبدو بأن **الراجع** هو ما ذكره الإمام الغزالي - رحمه الله - من أن الشروط المعتمدة للنسخ هي أربعة. - والله أعلم -

المطلب الرابع: نسخ القرآن بالسنة المتواترة

كافة المسلمين يقولون بجواز النسخ، كما اتفق الأصوليون على جواز نسخ القرآن بالقرآن، ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة، والآحاد بالآحاد، والآحاد بالمتواترة (4). وأمّا ما عدا ذلك فهو محلّ خلاف بين الأصوليين؛ كنسخ القرآن للسنة، ونسخ القرآن بالسنة المتواترة، ونسخ

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (1/231-232).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (1/232-233).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 84).

(4) انظر: الباجي، إحكام الفصول (3/215).

القرآن والسنة المتواترة بخبر الأحاد. وقد اتفق الإمامان على ما اتفق عليه الأصوليين⁽¹⁾، ووقع الخلاف بينهما في مسألة نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وفيما يلي بيان لمذاهب العلماء وأدلتهم، ومذهب كلٍّ من الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد، والرأي الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، ذهب إلى ذلك جمهور الأصوليين⁽²⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بجملة أدلة منها:

1- استدلوا بالوقوع حيث ثبت نسخ الكتاب بالسنة في مسائل كثيرة، كنسخ الوصية للورثة الثابتة في القرآن بقوله تعالى: {كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ} ⁽³⁾ نسخت بالسنة: (إن الله تبارك وتعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)⁽⁴⁾ فيكون حكم الآية منسوخاً بالحديث النبوي⁽⁵⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بعدم صحة الاستدلال بالحديث على نسخ الآية، ولا نسلّم بأن نسخ

(1) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص: 77-78)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (315/2).
(2) انظر: أبي الحسين البصري (393/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (264/3)؛ والغزالي، المستصفي (236/1)؛ والآمدي، الأحكام (159/3)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (320/2)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (324/1).

(3) سورة البقرة، الآية: (180).

(4) الحديث: أخرجه الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني (ت241هـ) في مسنده، الناشر: مؤسسة قرطبة – مصر، الحديث رقم (17699)، (186/4)؛ وأبو داود في سننه، كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث، الحديث رقم (2870)، (114/3)؛ كلهم من إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبي أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله (ﷺ) يقول في خطبته عام حجة الوداع: (إن الله تبارك وتعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث)، قال ابن حجر وهو صحيح الإسناد؛ انظر: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي (ت852هـ)، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تحقيق: حسن بن عباس، الناشر: مؤسسة قرطبة – مصر، الطبعة الأولى، سنة 1416هـ/1995م (202/3).

(5) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (393/1)؛ والسرخسي، الأصول (69/2)؛ والمطلي، شرح جمع الجوامع (454/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (266/3)؛ والرازي، المحصول (438/1)؛ والغزالي، المستصفي (237/1)؛ وابن التلمساني، شرح المعالم (49/2)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (323/2)؛ والسمعاني، القواطع في أصول الفقه (698/2).

الوصية ثابت بهذا الحديث بل لقد ثبت بأية المواريث⁽¹⁾، فإنها نزلت بعد آية الوصية فيكون ذلك من نسخ القرآن بالقرآن⁽²⁾.

2- إن الله أوجب الحدّ على الزاني مائة جلدة حيث قال تعالى: {الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} ⁽³⁾، وهذا يشمل المحصن وغير المحصن ثم جاءت السنة فنسخت هذا الحكم في حق المحصن وأوجب عليه الرجم، وذلك ثابت في السنة حيث رَجَمَ - صلى الله عليه وسلم - مَنْ أَحْصَنَ وَلَمْ يَجْلِدْهُ⁽⁴⁾، فدَلَّ على جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة⁽⁵⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بأن رجم المُحْصَن والمُحْصَنَةِ دون جلدتهما لم يثبت بالسنة وإنما ثبت بالقرآن منسوخ التلاوة: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَيِّنَةُ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)، وعلى هذا فالكتاب قد نسخ بدليل من الكتاب، والاستدلال بما ثبت في السنة من رجم المُحْصَنَةِ خارج عن محل النزاع⁽⁶⁾.

وردّ - الجمهور - هذا: بأن ذلك لم يكن قرآناً، ويدلّ عليه أنّ عمر - رضي الله عنه - قال: (لولا أنّ يقول الناس أنّ عمر زاد في كتاب الله شيئاً، لألحقت ذلك بالمصحف)، ولو كان ذلك قرآناً في الحال، أو كان ثم نُسخ لما قال ذلك⁽⁷⁾.

3- استدَلَّ الجمهور أيضاً بالمعقول قالوا: بأنّ الكتاب والسنة وحي من عند الله بدليل قوله تعالى:

(1) هي قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنِ..} [سورة النساء من الآية: (11)].

(2) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة (28/2)؛ والشيرازي، التبصرة (ص: 155)؛ والسمعاني، القواطع في أصول الفقه (704/2)؛ والايحي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (251/3)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (ص: 79)؛ والزرکشني، البحر المحيط (269/5).

(3) سورة النور، الآية (2).

(4) كَرَجَمَ - ﷺ - ماعزاً والغامدية ولم يذكر أنه جلدتهما، وقصة ماعز والغامدية: أخرجه مسلم في صحيحه عن سليمان بن بريدة عن أبيه، (كتاب الحدود)، باب (من اعترف على نفسه بالزنى)، الحديث رقم (1695)، (1322/3).

(5) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (398/1)؛ والسرخسي، الأصول (85/2)؛ والبخاري، كشف الأسرار (269/3)؛ والرازي، المحصول (438/1)؛ وابن حزم، الإحكام (509/4).

(6) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة (28/2)؛ والسمعاني، القواطع في أصول الفقه (703/2)؛ والأرموي، محمد بن عبد الرحيم (ت715)؛ الفائق في أصول الفقه، تحقيق: محمود نصار، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1426هـ - 2005م، (81/2).

(7) انظر: الرازي، المحصول (438/1).

{وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ} (1)، ونسخ أحد الوحيين بالآخر غير ممتنع عقلاً،
فنسخ القرآن بالسنة وكلاهما وحي جائز عقلاً ولا يترتب عليه محال أبداً (2).

وأجيب عن هذا الدليل: قالوا – أي المانعون- نسلم بكون السنة وحيّاً من الله، إلا أنّ القرآن مُتَمِّمٌ عليه في العمل وهو أقوى منه إعجازاً وأكبر تعظيماً، وللقرآن خصائص ومميزات ما ليس للسنة، فتكون السنة في المرتبة الثانية بعد القرآن لأنّ القرآن أقوى وما كان كذلك لا يجوز رفعه بما هو أقلّ منه قوة (3).

وردّ – الجمهور - هذا: بعدم التسليم بما ذكروه، فالقرآن والسنة في رتبة واحدة وكلاهما وحي من الله (عزّ وجلّ) فلا تفريق بينهما من حيث القوّة والإحتجاج (4). وأيضاً: ولو سلمنا بما ذكروه: فإنّ النَّاسِخَ في الحقيقة هو الله (تعالى) وإذا كان الأمر كذلك فلا يمنع عقلاً أنّ يكون قول النبي - ﷺ - وهو المُبَلِّغُ عن الله شرعه ناسخاً للقرآن لأنّ الجميع وحيٌّ مِنْ الله تعالى، فمصدر النَّاسِخِ والمنسوخ واحد وهو الله (تعالى) (5).

المذهب الثاني: عدم جواز نسخ القرآن بالسنة، ذهب الى ذلك الإمام الشافعي (6)، وكثير من أصحابه (7)، والإمام أحمد في إحدى الروايتين (8)، وَجَمَعَ من الأصوليين كابن الحاجب (9)، والشيرازي (10)، والآمدي (11)، وشيخ الإسلام ابن تيمية (12).

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة كثيرة من الشرع والعقل منها:

-
- (1) سور النجم، الآية: (3-4).
 - (2) انظر: البخاري، كشف الأسرار (273/3).
 - (3) انظر: القاضي، أبي يعلى العدة (23/2-24)، والشيرازي، التبصرة (ص: 151).
 - (4) انظر: البخاري، كشف الأسرار (273/3).
 - (5) انظر: الجويني، البرهان (253/2-254)؛ والغزالي، المستصفى (238/1).
 - (6) انظر: الشافعي، الإمام محمد بن إدريس (ت204هـ)، الرسالة، حَقَّقَ نصوصه وعلَّقَ عليه: عبد اللطيف الهميم، وماهر ياسين الفحل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2009م، (ص: 132).
 - (7) انظر: الشيرازي، التبصرة (ص: 151).
 - (8) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة (19/2)؛ وآل تيمية، المسودة (182/1).
 - (9) انظر: الإيجي، شرح مختصر المنتهى الأصولي (251/3).
 - (10) انظر: الشيرازي، التبصرة (ص: 151).
 - (11) انظر: الآمدي، الاحكام (165/3)؛ حيث قال: (والمختار جوازه عقلاً).
 - (12) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتوى (397/20).

1- قوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (1).

وجه الاستدلال من الآية الكريمة، وذلك يظهر في أربعة أمور:
أ- إنه تعالى قال: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا...}، والسنة ليست خيراً من القرآن ولا مثله.
ب- إن الله تعالى انفرد بالإتيان بخير منها، وذلك لا يكون إلا حينما يكون الناسخ القرآن.
ت- وَصَفَ البَدَلَ بِأَنَّهُ خَيْرٌ أَوْ مِثْلٌ، وَكَلَّ وَاحِدٌ يَدَلُّ عَلَى أَنَّ البَدَلَ مِنْ جِنْسِ المُبَدَّلِ، أَمَّا المِثْلُ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا مَا هُوَ خَيْرٌ مِنْهُ فَلأنَّهُ لَوْ قَالَ زَيْدٌ لَعَمْرُؤُ: (لَا أَخْذُ مِنْكَ دِرْهَمًا إِلَّا أَتَيْكَ بِخَيْرٍ مِنْهُ) فَإِنَّهُ يَفِيدُ أَنَّ يَأْتِيهِ بِدَرَاهِمٍ خَيْرٍ مِنَ الْأَوَّلِ.
ث- مَا يَدَلُّ عَلَيْهِ خَتَامُ الْآيَةِ: {أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}، وَهَذَا التَّذْيِيلُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الَّذِي يَأْتِي بِالنَّاسِخِ هُوَ اللَّهُ وَحْدَهُ الْقَادِرُ عَلَيْهِ دُونَ غَيْرِهِ وَذَلِكَ الْقُرْآنُ لَا غَيْرَ (2).

أجيب عن هذا: لقد أجاب الجمهور على الأوجه المذكورة: بأنَّ المراد من قوله تعالى: {...نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّنْهَا...} ما كان خيراً للعباد، وإلا لزم التفاضل في القرآن بين آية وأخرى، والقرآن لا تفاضل فيه من حيث ذاته، لا في ناسخه ولا في منسوخه، وعليه: فليس في الآية التي استدلوها بها دلالة على لزوم التجانس بين الآية المنسوخة والناسخة، على أنَّ المنفرد برفع الحكم إلى ما هو خير منه هو الله وحده، وهذا مسلم لا خلاف فيه، ولكنَّ القرآن والسنة كلاهما وحي من عند الله، فالمزيل للأحكام والمثبت لها هو الوحي، فإذاً فلا دلالة في الآية لما ادَّعاه المانعون (3).

2- قوله تعالى: {...وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...} (4)، فوصف الله نبيه بأنه مُبَيِّنٌ والناسخ رافع ومزيل للحكم السابق، والرافع غير المُبَيِّنِ فالأوَّلُ لله تعالى، والثاني لرسوله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - (5).

أجيب عن هذا الدليل: بأنَّ البيان عام يدخل فيه النسخ، واتصاف النبي - ﷺ - بالبيان لا يخرج كونه عن اتصافه بكونه ناسخاً، فالبيان كما يكون بتوضيح المشكل، وبيان الخفي يكون بإزالة الحكم

(1) سورة البقرة، الآية: (106).

(2) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة (22/2)؛ والأمدي، الأحكام (168/3-169)؛ والبخاري، كشف الاسرار (264/3-265)؛ والإسنوي، ونهاية السؤل (605/1).

(3) انظر: السرخسي، الأصول (67/2)؛ والرازي، المحصول (440/1).

(4) سورة النحل من الآية: (44).

(5) انظر: الأمدي، الأحكام (168/3).

ورفعه لانتهاء مدته، والسنة تُوضح الكتاب وتنسخ ما أراد الله نسخه من أحكام⁽¹⁾.

3- استدلوا بقوله تعالى: {... قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ... }⁽²⁾.

وجه الاستدلال بالآية الكريمة: فأخبر أنّ تبديل القرآن ونسخه يكون من عند الله لا من عند نفسه، وهذا دليل على أنّ القرآن لا يُنسخ بغير القرآن⁽³⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بما سبق من الإجابات على غيره، وأنه - ﷺ - لا يبدل ولا يرفع الأحكام، ويثبت غيرها من تلقاء نفسه، بل يتبع ما أوحى إليه من ربه وهذا الوحي قد يكون قرآناً وقد يكون سنة، وكلاهما وحي من عند الله - عزّ وجلّ - ينسخ به الأحكام، إذاً فلا دلالة في الآية لما ذهب إليه المانعون⁽⁴⁾.

4- استدلوا بالمعقول: خلاصته أنّ السنة إنّما وجب إتباعها بدلالة القرآن قال تعالى: {... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا... }⁽⁵⁾ وذلك يدلّ على أنّ السنة فرع من القرآن وليست أصلاً مثله، والفرع لا يرجع على أصله بالإسقاط والإبطال⁽⁶⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بعدم التسليم بكون السنة فرعاً عن القرآن بل هي أصل مثله، فنسخ أحدهما بالآخر نسخٌ للأصل بأصل مثله، لا نسخ فرع بأصل لأنّ كلاهما وحي من الله - عزّ وجلّ ، وأيضاً: فالسنة ليست رافعة للقرآن وإتّما هي رافعة لحكمه وحكمه ليس أصلاً لها فاذاً المرتفع ليس هو الأصل، وما هو الأصل غير مرتفع⁽⁷⁾.

ثالثاً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى جواز نسخ القرآن بالسنة، وصرّح بذلك، فقال - رحمه الله -: (يجوز نسخ القرآن بالسنة، والسنة بالقرآن؛ لأنّ الكلّ من عند الله - عزّ وجلّ - فما المانع منه؟ ولم يعتبر

(1) انظر: الرازي، المحصول (1/440).

(2) سورة يونس من الآية: (15).

(3) انظر: السمعاني، القواطع في أصول الفقه (2/702)؛ والآمدي، الإحكام (3/168).

(4) انظر: الرازي، المحصول (1/441).

(5) سورة الحشر من الآية: (7).

(6) انظر: الأمدي، الإحكام (3/169).

(7) انظر: الأمدي، الإحكام (3/172)؛ والسديس، المسائل الأصولية (2/534).

التجانس مع أنّ العقل لا يحيله كيف وقد دلّ السمع على وقوعه... (1).

وقد ذكر الإمام الغزالي الدليل على ذلك فقال: (وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله -ﷺ-: "ألا لا وصية لوارث" (2)؛ لأنّ آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والأقربين، إذ الجمع ممكن. وكذلك قال -ﷺ-: "قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جُدُّ مِئَةٍ وَنَفْثِي سَنَةٍ ، وَالنَّثِيبُ بِالنَّثِيبِ جُدُّ مِئَةٍ ، وَالرَّجْمُ" (3)، فهو ناسخ لإمساكهن في البيوت... (4).

وأما دليل المخالف فقد أشار إليها الإمام الغزالي وناقشها فقال: (احتجوا بقوله تعالى: {وَإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِفُرْعَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ أَفَلَا مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدَّلَهُ مِنْ تِلْقَائِي نَفْسِي إِنَّ أَنْبِئَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنَّ عَصِيَّتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ} (5)، فدلّ أنّه لا ينسخ القرآن بالسنة. قلنا لا خلاف في أنّه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل بوحى يوحى إليه لكن لا يكون بنظم القرآن وإن جوزنا النسخ في الاجتهاد فالإذن في الاجتهاد يكون من الله -عزّ وجلّ- والحقيقة أنّ الناسخ هو الله -عزّ وجلّ- على لسان رسوله -ﷺ- (6).

رابعاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

والذي يبدو من كلام ابن رشد حول هذه المسألة مثله إلى المذهب الثاني وهو عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، وهو ما ذهب إليه كلٌّ من الإمام الشافعي، والإمام أحمد. ومما يدلّ على ترجيح ابن رشد لهذا الرأي اعتراضه على أدلّة القائلين بالجواز، فقال -رحمه الله-: (وأما نسخ المتواتر من القرآن بالمتواتر من السنة، فإنّه قد نقل عن الشافعي وعن قوم من أهل الظاهر أنّهم كانوا لا يجوزون ذلك بدليل قوله عزّ وجلّ: { مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا } (7) ومنّ يجوز ذلك فقد احتج بنسخ قوله تعالى: {الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ} (8) بقوله عليه السلام "ألا وصية للوارث" (9)... وهذه الاحتجاجات قد يتمكن أن يتطرق إليها الاحتمال وليست

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (236/1).

(2) تقدّم تخريج الحديث: (ص:167).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب (الحدود والديّات)، باب (حدّ الزنا)، الحديث رقم (4432) (115/5).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى (238/1).

(5) سورة يونس، الآية (15).

(6) انظر: الغزالي، المستصفى (238).

(7) سورة البقرة، الآية: (106).

(8) سورة البقرة، الآية (180).

(9) تقدّم تخريج الحديث: (ص:167).

قاطعة.

ويشبه أن يكون الذي أصر القائلين بهذا إلى امتناع ذلك مع ما تقدم من حجتهم، ما نجد في أنفسهم من ترجيح التصديق الواقع عن تواتر الكتاب، إذ هو أرفع مراتب التواتر، وأن ما عدا ذلك من الأحاديث فإنها تواترت فلا يمتنع أن يكون التصديق بها مقصراً عن التصديق بالكتاب. وليس بمحال، على ما يرى كثير من الناس أن يتفاضل التصديق اليقيني لاسيما فيما سبيله النقل⁽¹⁾.

وهكذا يبدو فيما سبق أن ابن رشد الحفيد يميل إلى المذهب الثاني وهو: عدم جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة، كما يفهم من خلال اعتراضه على أدلة القائلين بالجواز، ونصرته لأدلة القائلين بالمنع - والله أعلم - .

الراجح :

بالنظر إلى أدلة الفريقين ومناقشتهم، يبدو بأن **الراجح** هو ما ذهب إليه الجمهور، وهو الذي اختاره الإمام الغزالي، وهو جواز نسخ القرآن بالسنة المتواترة. وذلك لقوة أدلتهم ومناقشتهم للمعترضين، مما ظهر ضعف مذهب المانعين، ويكفي للقول بصحة ما ذهب إليه الجمهور هو ما استدلوا به وهو: أن الناسخ على الحقيقة هو الله تعالى، في كلا الأمرين، فالأول في كتابه، والثاني على لسان رسوله - ﷺ - وكلاهما وحي من الله سبحانه، فضلاً عن الأدلة الأخرى التي استدلت بها الجمهور، مما يجعل القول برجحان هذا الرأي - والله أعلم - .

المطلب الخامس: موضع النسخ في علم أصول الفقه

اختلف مناهج الأصوليين في ذكر موضوع النسخ فبعضهم يذكرونه بعد ذكر الدليل الأول - الكتاب- وبعضهم يذكرونه بعد الدليل الثاني -السنة النبوية- وقد خالف ابن رشد الغزالي عند ذكره موضوع النسخ، وفيما يلي بيان ذلك:

أولاً: **ذُكِرَ الإمام الغزالي لموضع النسخ في كتابه -المستصفى-**: فقال -رحمه الله-: (وأما النسخ فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الأخبار لأنَّ النسخ يتطرق إلى الكتاب والسنة جميعاً لكنَّنا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين:

أحدهما: إنَّ إشكاله وغموضه من حيث تطرّقه إلى كلام الله تعالى مع استحالة البداءة عليه.

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:82-83).

الثاني: إنّ الكلام على الأخبار قد طال لأجل تعلقه بمعرفة طرقها من التواتر والآحاد فرأينا ذكره على أثر أحكام الكتاب أولى⁽¹⁾.

ثانياً: موضع النسخ عند الإمام ابن رشد: خالف ابن رشد الغزالي عند ذكره باب النسخ فقد أخره إلى بعد الدليل الثاني –السنة النبوية- فقال: -رحمه الله- : (وهنا انتهى النظر في الأصل الثاني، وهو السنة، وينبغي أن تعلم أنّ هذين الأصلين –الكتاب، والسنة- يلحقهما النسخ، ولنقل في ذلك ...) ⁽²⁾.

الراجع:

من خلال النظر إلى كُتُب علم أصول الفقه يبدو بأن ترتيب ابن رشد هو الأكثر شيوعاً عند الأصوليين، وهو الأنسب، لأنّ النسخ يلحق الأصلين فكان ذكرُ موضوع النسخ بعدهما أنسب - والله أعلم-.

المبحث الخامس

مخالفاتهما في مسائل الاجماع، والقياس

تمهيد حول الإجماع القياس: اتفق المسلمون على كون الإجماع حجة شرعية ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامي في بيان الأحكام الشرعية، ولا يجوز مخالفته، وأنّه يأتي في المرتبة الثالثة، وإنّ الحاجة الماسّة إلى الحكم على القضايا الجديدة في عصر الصحابة، بعد وفاة النبي -ﷺ- هي التي كانت سبباً في نشوء فكرة الإجماع عن طريق الاجتهاد الجماعي، أن للقياس دوراً عظيماً في استنباط الأحكام الشرعية⁽³⁾، وأما القياس فهو الأصل الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع. وتكمن دوره في استنباط الأحكام الشرعية في أن نصوص الوحي محصورة، وأن الحوادث والنوازل متجددة لا نهاية لها، وكل أفعال المكلفين لها حكم في الشريعة الإسلامية من الأحكام الخمسة، فإذا لم يوجد عليها نص من الشارع أو إجماع استعمل المجتهد أو العالم القياس بضوابطه وشروطه ومقاصد الشريعة الإسلامية. هذا وفيما يأتي بيان لتعريف الإجماع، ومسألة إذا اختلف أهل العصر على قولين، وتعريف القياس.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (204/1).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 77).

(3) انظر: الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (465/1).

المطلب الأول: تعريف الإجماع

أولاً: تعريف الإجماع، لغة: يطلق الإجماع في لغة العرب على معنيين: العزم: يقال أجمعت على الأمر إذا عزمت عليه (1)، ومنه قوله تعالى: {فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ} (2). ويطلق أيضاً: على الاتفاق: ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا، أي اتفقوا عليه، ومنه قوله تعالى {وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبِ الْجَبِّ} (3).

ثانياً: تعريف الإجماع اصطلاحاً: تعددت تعريفات الأصوليين للإجماع بحسب تعدد الشروط التي يرونها في الإجماع، فمن يرى شرطاً يجعله قيداً في التعريف، وهكذا. وفيما يأتي جملة من تعريفاتهم:

- 1- (اتفاق علماء العصر على حكم النازلة) (4).
- 2- (اتفاق علماء العصر من أمة محمد - ﷺ - على أمر من أمور الدين) (5).
- 3- (اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة) (6).
- 4- (اتفاق أهل الحلّ والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور) (7).
- 5- وعرفه جمهور الأصوليين بأنه: (اتفاق مجتهد هذه الأمة بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - على حكم شرعي) (8).

شرح تعريف الجمهور: قولهم: (اتفاق) خرج وجود خلاف ولو من واحد فلا ينعقد معه الإجماع. قولهم: (مجتهد) خرج العوام والمقلدون فلا يعتبرون وفقاً لهم ولا خلافهم. قولهم: (هذه الأمة) خرج إجماع غيرها فلا يعتبر. قولهم: (بعد النبي - ﷺ -) خرج اتفاقهم في عهد النبي -

(1) انظر: ابن منظور، لسان العرب (57/8)؛ والفيروز آبادي، القاموس المحيط (710/1).

(2) سورة يونس، الآية (71).

(3) سورة يوسف، الآية (15).

(4) اختاره القاضي أبو يعلى، انظر: أبو يعلى الفراء، العدة (107/1).

(5) اختاره ابن قدامة، انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص:116).

(6) اختاره الشيرازي، انظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص:87).

(7) اختاره القرافي، انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:322).

(8) انظر: المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول،

الناشر: المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1432هـ/ 2011م (443/1)؛ والزرکشي، البحر

المحيط (380/6).

ﷺ، فلا يعتبر إجماعاً من حيث كونه دليلاً لأنّ الدليل حصل بسنة النبي ﷺ، من قول أو فعل أو تقرير ولذلك إذا قال الصحابي كُنّا نفعل أو كانوا يفعلون كذا على عهد النبي ﷺ، كان مرفوعاً حكماً لا نقلاً للإجماع. قولهم: (على حكم شرعي) خرج اتفاقهم على حكم عقلي أو عادي فلا مدخل له هنا إذ البحث في الإجماع كدليل من أدلة الشرع⁽¹⁾.

ثالثاً: تعريف الإمام الغزالي للإجماع:

عرّف الغزالي الإجماع بأنّه: (اتفاق أمة محمد - ﷺ - خاصة على أمر من الأمور الدينية)⁽²⁾. وقد أطلق الإمام الغزالي في تعريفه فقال: (اتفاق أمة محمد - ﷺ -)، فيدخل في هذا الإطلاق العلماء والعوام، وغيرهم ممن يدخل في مسمى الأمة، ونوقش هذا التعريف أيضاً: بأنّه يشعر بوجود عدم وجود إجماع أصلاً، وأنّه باطل بالاتفاق. وبيان ذلك: أنّه يشعر بالاتفاق من لدن بعثة النبي ﷺ - إلى يوم القيامة وحينئذ لا يُفيد.

وهذه المناقشة الموجهة لتعريف الغزالي سببها إطلاقه التعريف؛ ولم يقيد بذكر العلماء المجتهدين، ومعلوم أنّه إن لم ينصّ على أولئك، فمن يدخل في الإجماع؟⁽³⁾. وهناك خلاف شكلي بين تعريف الإمامين لا يترتب عليه ثمرة: وهو أنّ الغزالي زاد بعد قوله: (أمة محمد - ﷺ -) كلمة (خاصة) ليؤكّد بها المراد، وأهمّلها ابن رشد؛ لأنّها قيد واضح يُغني عنه حصر الإتفاق في هذه الأمة فلا يدخل فيه غيرها، وهذا معروف دون استعمال كلمة (خاصة). وأيضاً: فقد قال الغزالي في ختام تعريفه: (على أمر من الأمور الدينية)، وقال ابن رشد: (على حكم شرعي)؛ والمقصود واحد وهو خلاف شكلي كما هو واضح.

رابعاً: تعريف الإمام ابن رشد للإجماع:

عرّف ابن رشد - رحمه الله - الإجماع بأنّه: (اتفاق المجتهدين من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - على حكم شرعي)⁽⁴⁾. وبعد ذكره تعريف الإجماع بيّن سبب إختياره هذا التعريف فقال: (وإنما اشترطنا في حدّه -الإجماع- المجتهدين لأنّ العوام وإن تصوّروا دخولهم في الإجماع فإنّما ذلك في الأمور التي نقلت نقل تواتر كالصلوات الخمس والصوم والزكاة، أو فيما كانوا فيه

(1) انظر: البخاري، كشف الأسرار (227/3)؛ والتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح (82/2)؛ والآمدي، الإحكام (196/1)؛ والزرکشي، البحر المحيط (380/6).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (325/1).

(3) انظر: السديس، المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية (712/2).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 85).

مستصحبين وتابعين لإجماع المجتهدين، فلذلك لا غناء لإجماعهم في تصحيح شيء، بل العوام أبدأً متبعون للمجتهدين وموافقون لهم، إذ كان ذلك فرضهم. فإن سمي مثل هذا إجماعاً لم يمتنع، لكن مثل هذا ليس بأصل يستعمله المجتهد⁽¹⁾. وهكذا فقد خالف الإمام ابن رشد الحفيد الإمام الغزالي في تعريف الإجماع.

الراجع:

عند النظر في تعاريف العلماء للإجماع وما كتب حولها من المناقشات والاعتراضات يبدو بأنّ الراجع هو تعريف جمهور الأصوليين؛ لأنّه تعريف جامع مانع؛ أما تعريف الغزالي فقوله: (أمة محمد) يشعر بعدم انعقاد الإجماع، إلى يوم القيامة، فإنّ أمة محمد جملة من اتبعه إلى يوم القيامة، ومن وجد في بعض الأعصار منهم إنّما يعمّ بعض الأمة لا كلّها، وقولهم على (حكم واقعة من الوقائع) يدخل فيه الإجماع العقلي والعرفي، فلا مدخل له في تعريفنا، لأنّ تعريفنا عن الإجماع كدليل من أدلة الشرع، وأما قولهم: (علماء العصر) في التعريف غير سليم لأنّه غير مانع، لأنّه يشمل المسلمين وغيرهم، كما يشمل المجتهدين وغيرهم. هذا وقد وافق ابن رشد الجمهور، وخالف الإمام الغزالي في تعريفه للإجماع. - والله أعلم-

المطلب الثاني

إذا اختلف الصحابة [أو الأولون] في مسألة على قولين، فأجمع التابعون [أو

المتأخرون] على أحدهما، فهل يكون ذلك إجماعاً؟

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول: ينعقد الإجماع على أحد القولين حيث يمتنع على المجتهد الذهاب إلى القول الآخر، وتحرم مخالفته⁽²⁾. وهذا مذهب أكثر الحنفية⁽³⁾، وأكثر المالكية⁽⁴⁾، وبعض الشافعية⁽⁵⁾، وبعض الحنابلة⁽⁶⁾، والمعتزلة⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 86).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (921/2).

(3) انظر: البخاري، كشف الأسرار (247/3).

(4) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (1/328).

(5) انظر: الشيرازي، اللمع (ص: 94).

(6) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (273/2).

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- قوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} (2).

وجه الدلالة من الآية: حيث دلت هذه الآية على صحة الإجماع ولزوم حجته، فاتفق علماء العصر المتأخر على أحد قولي علماء العصر المتقدم يعتبر سبيل المؤمنين فيجب اتباعه، وإن انعقاد الإجماع لا يتقيد بعدم وجود خلاف سابق في المسألة، وإنما يتقيد بعدم وجود إجماع سابق في المسألة ولا يوجد (3).

2- إن الإجماع حجة والاختلاف ليس بحجة، فلا يترك ما هو حجة لما ليس بحجة، فيكون إجماعهم قاطعاً للخلاف السابق، ومانعاً من دراسة المسألة في اللاحق، وغير جائز العمل بالقول الذي هجره الإجماع؛ لأنه بمنزلة النص عند الخلاف، فكما كانت السنة رافعة للخلاف بين الصحابة في عهد النبوة فكذلك الإجماع اذا انعقد في عهد التابعين أو من بعدهم (4).

المذهب الثاني: ذهبوا إلى أن الإجماع لا ينعقد على أحد القولين؛ لأن من شروط الإجماع عندهم أن لا يسبق الإجماع خلاف، وقد ذهب إلى ذلك الإمام أحمد (5)، وأبو بكر الصيرفي (6)، وأبو الحسن الأشعري (7)، والأمدي (1)، والجويني (2)، واختاره الغزالي (3).

(1) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (921/2).

(2) سورة النساء، من الآية (115).

(3) انظر: الجصاص، الأصول (341/3)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (97/3)؛ والنملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (921/2).

(4) انظر: الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه (ص:225)

(5) انظر: آل تيمية، المسودة (ص:325)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (272/2)؛ وابن بدران، عبد القادر بن بدران الدمشقي (ت1346هـ)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق: حلمي بن محمد بن إسماعيل الرشيد، الناشر: دار العقيدة للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ/2001م. (141/1)؛ والشنيطي، المذكرة في أصول الفقه (185/1).

(6) هو: أبو بكر بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الصيرفي (ت673 هـ) عالم في الشروط، وله تصانيف فيه. انظر: كحالة، معجم المؤلفين (64/3).

(7) هو: علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن، من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري (ت324هـ) مؤسس مذهب الأشاعرة. كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين، تلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ثم رجع وجاهر بخلافهم. له من المصنفات ثلاثمائة كتاب، منها (الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- قوله تعالى: { ... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ }⁽⁴⁾.

وجه الدلالة من الآية: أنّ الله أوجب الردّ إلى الله تعالى عند التنازع والاختلاف. فلو جُوزَ انعقاد الإجماع الثاني: للزم الردّ إلى الإجماع وهو خلاف ما يقتضيه الآية.

أجيب عن هذا: بأنّ وجوب الردّ إلى الله تعالى مشروط بوجود التنازع فإذا حصل الإجماع زال وجوب الردّ إلى الله لزوال شرطه وهو: التنازع، ثم إنّ الردّ إلى الإجماع هو ردّ إلى الله تعالى، لأنّ المجمعين اتفقوا على هذا الحكم أو ذاك استناداً إلى كتاب الله أو سنة رسوله أو المفهوم منهما⁽⁵⁾.

2- واستدلوا أيضاً: بأنّه إذا مات المجتهد من السلف فإنّ قوله يبقى قائماً عند إجماع من بعده فلا ينعقد الإجماع لوجود مخالف، (وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع الباقر على خلافه لا يكون ذلك إجماعاً من الأمة، ولو مات ثم نزلت واقعة بعده انعقد الإجماع)⁽⁶⁾.

وأجيب عن هذا: بأنّه لا عبرة لقول السلف إذا أجمع المجتهدون على خلافه بعد موت صاحبه، لأنّ المراد من إجماع الأمة هو إجماع المجتهدين الموجودين على قيد الحياة⁽⁷⁾.

3- لو كان الإجماع بعد الاختلاف حجة لتعارض الإجماعات؛ لأنّ استقرار خلاف العصر الأوّل بعد النظر والاجتهاد دليل على إجماعهم بجواز الأخذ بكل واحد من القولين، وهو يعارض إجماع العصر الثاني على امتناع الأخذ بكل واحد من القولين، ويلزم من هذا التعارض تخطئة أحد الإجماعين.⁽⁸⁾

الديانة، رسالة في الإيمان، مقالات الملحدين، انظر: الزركلي، الأعلام (263/4).

(1) انظر: الأمدي، الإحكام (337/1).

(2) انظر: الجويني، البرهان (275/1).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (370/1).

(4) سورة النساء، من الآية (59).

(5) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (923/2).

(6) انظر: الغزالي، المستصفى (371-372/1)؛ والإحكام للأمدي (337/1).

(7) انظر: الشيرازي، اللمع (94/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (250/3).

(8) انظر: الجصاص، الأصول (341/3)؛ والغزالي، المستصفى (371/1).

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

عَدَّ الإمام الغزالي لهذا المبحث مسألة خاصة، مبيناً رأيه من خلالها وهو أنّ الإجماع لا ينعقد فقال - رحمه الله -: (إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى قول واحد صار ما اتفقوا عليه إجماعاً قاطعاً عند مَنْ شَرَطَ انقراض العصر ويخلص من الأشكال، أما نحن إذا لم نشترط بالإجماع الأول ولو في لحظة قد تمّ على تسويغ الخلاف فإذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة أن نقول هم بعض الأمة في هذه المسألة كما ذكرناه في اتفاق التابعين على أحد قولي الصحابة فيعظم الإشكال، وطرق الخلاص عنه خمسة...) (1).

ثم أورد هذه الطُرق كلّها، باحثاً عن سبيل الخروج من هذه الإشكال الذي وقع فيه القائلون بأنّ انقراض العصر ليس شرطاً في الإجماع، وهذه إحدى الطُرق التي ذكرها، فقال: (أحدها: أن نقول هذا محال وقوعه وهو كفرض إجماعهم على شيء ثم رجوعهم بأجمعهم إلى خلافه أو اتفاق التابعين على خلافه).

والشارطون لانقراض العصر يتخذون هذه المسألة عمدة لهم ويقولون مثلاً إذا اختلفوا في مسألة النكاح بلا وُلِّيٍّ فَمَنْ ذهب إلى بطلانه جاز له أن يُصِرَّ عليه فَلَمْ لا يجوز للأخريين أن يوافقوه مهما ظهر لهم دليل البطلان وكيف يحجز على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يوافق مخالفه. قلنا هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لأنه يؤدي إلى تناقض الإجماعين فإنّ الإجماع الأول قد دلّ على تسويغ الخلاف وعلى إيجاب التقليد على كلّ عاميٍّ لَمَنْ شاء من المجتهدين ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك إلاّ عَنْ دليل قاطع أو كالقاطع في تجويزه وكيف يتصور رفعه وإحالة وقوع هذا التناقض في الإجماعين أقرب من التحكم باشتراط العصر. ثم يبقى الإشكال في اتفاق التابعين بعد انقراض العصر الأول على اختلاف قولين ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع إلى أحدهما في القطعيات كما رجعوا إلى قتال المانعين للزكاة بعد الخلاف وإلى أنّ الأئمّة من قريش لأنّ كلّ فريق يؤثم مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف المجتهديات فإنّ الخلاف فيها مقرون بتجويز الخلاف وتسويغ الأخذ بكل مذهب أدّى إليه الاجتهاد من المذهبيين) (2).

وختم الإمام الغزالي كلامه حول هذه المسألة قائلاً: (فلعلّ الأولى: الطريق الأول وهو أنّ هذا لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض وتصويره كتصوير رجوع أهل الإجماع عمّا أجمعوا عليه وكتصوير اتفاق التابعين على خلاف إجماع الصحابة وذلك مما يمتنع وقوعه بدليل السمع

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (370/1-373).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (370/1-373).

فكذلك هذا⁽¹⁾. فالحاصل: أنّ الإمام الغزالي يذهب ويختار بأنّ الإجماع لا ينعقد في هذه الحالة. -
والله أعلم -

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب ابن رشد - رحمه الله - إلى أنّ الإجماع ينعقد على أحد القولين، حيث قال: (فأما إنّ أجمع أهل عصرنا على أمر لم يجمع عليه من سبقهم هل ينعقد الإجماع أم لا؟ ففيه موضع نظر. أما ما سكت عليه أهل العصر المتقدم، ولم ينقل عنهم فيه قول، فإجماع من بعدهم منعقد ضرورة.

وأما إذا نُقل فيه عن من سلف خلاف، فهذا هنا موضع القول. وقد اختلف الناس في ذلك والوقوف عليه يكون من جهة صيغ الألفاظ الواردة في معنى العصمة لهذه الأمة كقوله -صلى الله عليه وسلم- (إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَةٍ)⁽²⁾، وسائر الأحاديث التي أوردناها، فإنّها وإن لم يمكن حملها على العموم، إذ هو من الممتع أن يتناول هاهنا لفظ الأمة من سيأتي، فهو حجة في عموم ما بقي داخلياً تحت تناول اللفظ. فبأي جهة - ليت شعري - يخرج من شرط الإجماع أهل العصر المتقدم، وعموم ما بقي من دلالة اللفظ يتناولهم، اللهم إلا عند من يرى أنّ العام إذا خصص فليس بحجة في عموم ما بقي⁽³⁾.

هذا والذي يظهر من كلام ابن رشد المتقدم أنّه يرى بأنّ الإجماع منعقد مخالفاً في ذلك الإمام الغزالي، حيث ذهب إلى عدم انعقاد الإجماع في هذه الحالة. - والله أعلم -

الراجع:

والذي يبدو رجحانه هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول وهو انعقاد الإجماع على أحد القولين الذين اختلف فيهما أهل العصر، حيث أنّ الاختلاف السابق لا يمنع من انعقاد الإجماع، ولأنّ هذا إجماع تعقّب خلافاً، وجب أن يُزيل حكم الخلاف، كما لو اختلف الصحابة على قولين، ثم أجمعوا على أحد القولين. - والله أعلم -

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (370/1-373).

(2) أخرجه ابن ماجه في سننه أبواب (الفتن)، باب (السواد الأعظم)، الحديث رقم (3950) (96/5).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 87).

المطلب الثالث: تعريف القياس

تمهيد حول القياس:

من المعلوم أنّ الشريعة الإسلامية هي ختام الرسالات الإلهية، التي ختم الله بها رسالاته إلى البشرية، وقد أودع الله تعالى في هذه الشريعة من الخصائص والمميزات ما يجعلها قادرة على الوفاء بحاجات البشرية المُتجدّدة في كلّ العصور والأزمان، ولذلك نجد نصوصها قد اقتضت على الأحكام التي لا تتغير بتغيّر الزمان والمكان، وتركت ما وراء ذلك للعلماء، يجتهدون فيه رأيهم ويُطَيّقون عليه ما يناسبه من القواعد المُقتبسة من النصوص.

ومن المعلوم - كذلك- أنّ الأحكام التي وردت بها النصوص مَبْنِيّة على عِللٍ وأسباب شرعت لأجلها، وهذه العلل والأسباب مَرَجعها إلى تحقيق مصالح الناس، من جُلْب المنافع ودفع المَضَارِّ، وقد أرشد الشارع الحكيم إلى كثير من المصالح التي من أجلها شرع الأحكام، كما أرشد إلى عدّة مسالك يتوصل بها إلى تعرّف علل الأحكام والمصالح التي شرعت لتحقيقها.

وبهذا كان القياس مِيدَانِ البحث في مصالح الناس، وباب الوصول إلى الأحكام التي تحقق مصالحهم، وما من مصلحة تقتضيها معاملات الناس وأحوالهم في أي زمن في أي بيئة إلاّ ولها مصلحة تشبهها راعاها الشارع ببعض ما شرعه من الأحكام. وعلى هذا الأساس قاس رسول الله ﷺ بعض الوقائع على بعض، وعلم أصحابه رضي الله عنهم- كيف يقيسون الأمور بأشباهها، ليعلمهم كيف يواجهون كلّ جديد، ويفتون في كلّ مُسْتَحْدَثٍ⁽¹⁾.

يقول إمام الحرمين: (القياس مَنَاطُ الاجتهاد وأصلُ الرأي، منه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المُفْضِي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتقاء الغاية والنهائية، فإنّ نصوص الكتاب والسنة مَحْصُورَةٌ مَقْصُورَةٌ، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، والرأي المبتوت به عندنا أنّه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى بتلقي من قاعدة الشرع والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال فهو إذن أحقّ الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مَأْخَذَهُ وتقاسيمه وصحيحه وفساده وما يصحّ من الاعتراضات عليها وما يفسده منها، أحاط بمراتبها جلاء وخفاءً، وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه)⁽²⁾.

(1) انظر: اسماعيل، شعبان محمد اسماعيل، دراسات حول الإجماع والقياس، الناشر: دار ابن حزم بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1431هـ/2010م (ص:163).

(2) انظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله (ت478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد،

هذا وفيما يأتي تعريف القياس لغةً واصطلاحاً، وتعريف كلٍّ من الإمامين، والراجح منها.

أولاً: تعريف القياس لغةً:

يطلق القياس في اللغة ويراد به عددٌ من المعاني، أهمّها:

- 1- التقدير: يقال قاس الطبيب الجرح إذا سبَّره بالمسبار؛ ليعرف مقدار غوره. فكلُّ ما قُصد به معرفة قدر أحد الأمرين بالآخر يسمّى قياساً.
- 2- المساواة: تقول قست النعل بالنعل، إذا حاذيت إحداها بصاحبتهما وسويتها بها، ومنه قولهم: فلان يُقاس بفلان، وفلان لا يقاس بفلان، فالأول يساويه في أمرٍ من الأمور، والثاني لا يساويه.
- 3- كما يطلق القياس على إشتراك التقدير، والمساواة إذا قُصدت الدلالة على مجموع الأمرين، فتثبت المساواة عقب التقدير، فتقول قست الشيء بالشيء؛ إذا قدرته به فساواه⁽¹⁾.

ثانياً: تعريف القياس اصطلاحاً:

حُظِيَ القياس بتعريفات كثيرة من الأصوليين، منها:

- 1- عرّف أبو الحسين البصري القياس بأنّه: (تحصيل حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد)⁽²⁾.
- 2- وعرّفه السرخسي بقوله: (ردّ الشيء إلى نظيره ليكون مثلاً له في الحكم الذي وقعت الحاجة إلى إثباته)⁽³⁾.
- 3- ومنهم من عرّفه بقوله: (إثبات حكم الأصل للفرع؛ لإجماعهما في علة الحكم)⁽⁴⁾.
- 4- وقيل: (إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق)، وقيل: (حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل)، وقيل: (إدراج خصوصٍ في عموم)، وقيل: (إلحاق المُخْتَلَفِ فيه بالمُتَقَقِّ عليه)، وقيل

الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1418هـ / 1997م (3/2).

(1) انظر: أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة (40/5)؛ وابن منظور؛ لسان العرب، (71-70/8)؛ والرازي، مختار الصحاح، باب القاف (560/1)؛ والخوارزمي، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، الناشر: دار الفكر، سنة 1399هـ / 1979م (ص: 530).

(2) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (195،443/2).

(3) انظر: السرخسي، الأصول (143/2).

(4) وهو اختيار ابن عقيل، انظر: ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد (ت513هـ)، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، سنة 1420هـ / 1999م (185/3).

استنباط الخفي من الجلي⁽¹⁾.

5- وقيل (حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه، بضرب من الشبه)⁽²⁾.

6- وعرفه البيضاوي بأنه: (إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت)⁽³⁾.

تلك بعض تعريفات القياس عند العلماء، ولم يخلُ واحد منها من اعتراضات ومناقشات، وأغلب هذه الحدود مُتقاربة المعاني، مُتحدة المقاصد.

قال ابن قدامة بعد ذكر عدد من الحدود المشهورة للقياس بأن: (معاني هذه الحدود مُتقاربة)⁽⁴⁾. أي أنّ العبارات في تعريف القياس كثيرة، وحاصلها يرجع إلى أنّه إلحاق الفرع بالأصل في حكمه، مع أنّ بعضها بعيد المعنى، مُجانِب للصواب من جهة كونه أعمّ من القياس، أو أخصّ منه⁽⁵⁾.

ثالثاً : تعريف الإمام الغزالي للقياس :

عرّف الإمام الغزالي القياس في اصطلاح الأصوليين فقال: (وحدّه: أنّه حمْلُ معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما، بأمرٍ جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما)⁽⁶⁾.

هذا وفيما يأتي بيان وشرح لأهم قيود ومحتجزات تعريف الإمام الغزالي للقياس، وقد اشتمل على خمسة قيود:

القيد الأول: قوله (حمل معلوم على معلوم)، فمعنى (حمل): هو إلحاق أحد المعلومين للآخر في حكمه. وأما فائدة اطلاق لفظ (المعلوم): فلأنّه ربّما كانت صورة المحمول والمحمول عليه عديميةً، وربما كانت وجوديةً، فلفظ المعلوم يكون شاملاً لهما...

وأما القيد الثاني: وهو: قوله (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما)؛ فإنّما أورده لأنّ قياس الفرع على الأصل قد ظهر أنّ معناه: التشريك في الحكم، وحكم الأصل -وهو المحمول عليه-

(1) أوردها الشوكاني في إرشاد الفحول (ص:198).

(2) وهو تعريف القاضي عبد الجبار من المعتزلة، انظر: الأمدي، الإحكام (203/3).

(3) انظر: السبكي، الإبهاج (3/3).

(4) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر (ص:275).

(5) انظر: السديس، المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية (903-901/3).

(6) انظر: الغزالي، المستصفي (236/2).

قد يكون إثباتاً وقد يكون نفيًا، وكانت عبارته بذلك أجمع للنفي والإثبات.

وأما القيد الثالث: وهو قوله: (بأمر جامع بينهما) فإنما ذكره لأنّ القياس لا يتمّ إلا بالجامع بين الأصل والفرع، وإلا كان حمل الفرع على الأصل في حكمه من غير دليل...

وأما القيد الرابع: وهو قوله: (من إثبات حكم، أو صفة لهما) فإنما جاء به؛ لأنّ الجامع بين الأصل والفرع، قد يكون حكمًا شرعيًا تارة؛ كما لو قال في تحريم بيع الكلب: إنّه نجس، فلا يجوز بيعه؛ كالخنزير، وقد يكون وصفًا حقيقيًا؛ كما لو قال في النبيذ: إنّه مُسكر، فكانت حرامًا؛ كالخمر.

وأما القيد الخامس: وهو قوله: (أو نفيه عنهما)؛ فإنّما أورده؛ لأنّ الجامع من الحكم أو الصفة قد يكون إثباتًا، كما سبق مثاله، وقد يكون نفيًا. وأما النفي في الحكم: فكما لو قال في الثوب النجس إذا غُسل بالخلّ: غير طاهر؛ فلا تصح الصلاة فيه كما لو غسله باللبن، أو المرق، وأما في الصفة: فكما لو قال في الصبي: إنّه غير عاقل فلا يكف؛ كالمجنون⁽¹⁾.

رابعاً: مناقشة تعريف الإمام الغزالي:

لقد وُجّه إلى الحدّ الذي اختاره الإمام الغزالي للقياس عدّد من الاعتراضات، وفيما يأتي ذكر تلك الاعتراضات والإجابة عنها:

الاعتراض الأول: أنّ القول (بحمل المعلوم على المعلوم)، إما أن يراد به إثبات مثل حكم أحدهما للآخر، أو شيء آخر.

فإن كان الأوّل: فالقول ثانياً في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما يكون تكراراً من غير فائدة.

وإن كان الثاني: فلا بدّ من بيانه، وإنّه بتقدير أن يراد به شيء آخر، فلا يجوز ذكره في تعريف القياس، لأنّ ماهية القياس تتمّ بإثبات مثل حكم أحد المعلومين للآخر بأمر جامع، فكان ذكر ذلك الشيء زائداً عمّا يحتاج إليه.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ المراد بحمل المعلوم على المعلوم: إنّما هو التشريك بينهما في حكم أحدهما مطلقاً، وقوله بعد ذلك: (في إثبات حكم أو نفيه) إشارة إلى ذكر تفاصيل ذلك الحكم وأقسامه وهي زائدة على نفس التسوية في مفهوم الحكم، فذكرها ثانياً لا يكون تكراراً.

(1) انظر: الأمدي، الإحكام (3/176-1187)؛ والجويني، البرهان (2/745-746)؛ والغزالي، المستصفى (2/236)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (ص:198).

الاعتراض الثاني: أن قوله: (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) مُشعر بأن الحكم في الأصل والفرع مُثبَّت بالقياس، وهو مَحَالٌّ مِنْ جِهَةِ أَنَّ الْقِيَّاسَ فَرَعٌ عَلَى ثُبُوتِ الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ، فلو كان ثبوت الأصل فرعاً على القياس كان دَوْرًا.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بعدم التسليم بأن قول القائل: (حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما) مشعر بإثبات حكم الأصل بالقياس، حتى يلزم منه الدور؛ لأنَّ القياس على ما عُلِّمَ مُرَكَّبٌ مِنَ الْأَصْلِ وَالْفَرَعِ وَحُكْمِ الْأَصْلِ، والوصف الجامع بين الأصل والفرع، والحكم في الأصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه إلى مجموع هذه الأمور؛ إذ هو غير متوقَّف على الفرع، ولا على نفسه، وإنَّما هو متوقَّف في ثبوته على الوصف الجامع، وهو العلة حيث إنَّ الشرع لم يثبت الحكم في الأصل، إلاَّ بناءً عليه؛ ولهذا قال الإمام الغزالي في تعريفه: (في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما).

والوصف الجامع: ركن القياس، وليس هو نفس القياس، فلا يكون ثبوت الحكم في الأصل ولا نفيه بالقياس، بل بالعلة وليست هي نفس القياس، والثابت والمنفي بالقياس: إنما هو حكم الفرع لا غير⁽¹⁾.

الاعتراض الثالث: أن كلمة (أو) للترديد والشك، والتَّحْدِيدُ إنَّما هو للتعيين، والترديد ينافي التعيين.

أجيب عن هذا الاعتراض: بأنَّ التَّحْدِيدَ والتعريف قد تمَّ بقوله (حملٌ معلوم على معلوم بأمرٍ جامع بينهما)، وما وقع فيه التردد بحرف (أو) فقد بَانَ بالتَّحْدِيدِ، وتمَّ وانتهى، والتعريف غير متوقَّف عليه، وإنَّما ذُكِرَ لزيادة البيان والإيضاح، فلا يكون ذلك مانعاً من تعريف المحدود، كيف؟ وإنَّه لا معنى للترديد سوى بيان صحة إنقسام الحكم، والجامع إلى ما قيل، وصحة الإنقسام من الصفات اللازمة التي لا ترديد فيها⁽²⁾.

تلك أهم المناقشات التي وُجِّهت إلى تعريف الإمام الغزالي –رحمه الله–.

رابعاً: تعريف الإمام ابن رشد الحفيد للقياس:

عرّف ابن رشد القياس بأنَّه: (حَمَلٌ شَيْنَيْنِ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ نَفْيِهِ، إِذَا

(1) انظر: الأمدي، الإحكام (187/3-190)؛ والسديس، المسائل الأصولية (3897-899).

(2) انظر: الرازي، المحصول (17-12/2)؛ والأمدي، الإحكام (190-187/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (ص:198)؛ والسديس، المسائل الأصولية (3897-899).

كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر، وذلك لأمر جامع بينهما من علة أو صفة⁽¹⁾.

من خلال هذا التعريف بيّن الإمام ابن رشد أركان القياس، وحصرها في ثلاثة:

1- الأصل: وهو الشيء الذي وجود الحكم فيه أظهر.

2- الفرع: وهو الشيء الذي يوجب له الحكم من أجل وجوده في الأصل.

3- العلة: الصفة الجامعة بينهما أو السبب.

أما في بداية المجتهد فقد عرف ابن رشد القياس بأنه: (إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعللة جامعة بينهما ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه، وقياس علة)⁽²⁾.

وعرّفه في فصل المقال بأنه: (استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه)⁽³⁾.

وعند المقارنة بين تعريف الإمامين للقياس يظهر مخالفة الإمام ابن رشد للإمام الغزالي، وجمهور العلماء، حيث ذكر ابن رشد تعريفين للقياس يختلفان عن التعريفات الأصولية، فأحدهما يمثل الاتجاه الذي يعدّ القياس كاشفاً للحكم والآخر موجوداً له، وهو مع ذلك لم يُميّز بين الاتجاهين.

ويردّ ابن رشد مدافعاً عن نفسه في تعريفه للقياس بقوله: (حمل شئين) ولم يقل (معلومين) كما ورد في تعاريف العلماء، باعتبار أنّ الشيء لا ينطلق على المعدوم، فإنّ المعدوم يكاد لا يقاس عليه، حتى لو سلمنا لهم أنّ الشيء لا ينطلق على المعدوم، لم يكن ممتنع أن يسمى المعدوم شيئاً، إذا كان له وجود في النفس، لأننا نقول من الأشياء ما هو في النفس كحاله خارج النفس، ومنها ما هو في النفس من غير أن يكون خارج النفس.

وأما اعتراضه على ما جاء في تعاريف العلماء من قولهم: (لأمر جامع بينهما من صفة أو سبب أو نفيهما عنهما)، وإدراج ذلك من أجناس إبدال الجزئي مكان الكلي، واعتبارها من دلالات الألفاظ التي لا علاقة لها بالقياس، أي ما تقتضيه الألفاظ بمفهومها وبالقرائن التي تقتزن بها⁽⁴⁾.

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد، تحقيق: هيثم جمعة هلال، الناشر:

مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1427هـ-2006م (11/1).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تحقيق: محمد عابد

الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى 1997م (ص:87).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري (ص:123-124)؛ والسمرائي، تعليقات وترجيحات ابن رشد

وهو هنا يقع في الخلط بين القياس ودلالة الألفاظ، الذي كان أن فرّق بينهما، والذي أشار إليه في بداية المجتهد فقال: (والفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يُراد به العام، أنّ القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره، أعني أنّ المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ لأنّ إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس وإنّما من باب دلالة اللفظ، وهذان الصنفان يتقاربان جداً لأنّهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به وهما يلتبسان على الفقهاء كثيراً جداً⁽¹⁾).

الراجح :

عند دراسة تعاريف الأصوليين للقياس وما قيل حولها من مناقشات واعتراضات، يبدو بأنّ **الراجح** هو تعريف الإمام الغزالي وهو: (حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما)⁽²⁾.

وهو ما اختاره جمهور المحققين، والإمام الجويني، والباقلاني، وهو تعريف للقياس الشرعي، فحاصله يرجع إلى الاستدلال بحكم شيء على شيء، من غير أن يكون أحدهما أعمّ من الآخر. - والله أعلم-

(ص:166).

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد (11/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (236/2).

الفصل الثالث

المسائل التي اختلف فيها الإمامان في مباحث دلالة الألفاظ، والاجتهاد

المبحث الأول

معنى دلالة الألفاظ ومناهج العلماء فيها

تمهيد: وصف الإمام الغزالي هذه المباحث من علم الأصول، فقال: (اعلم أنّ هذا القطب هو غمّدة علم الأصول، لأنّ ميدانَ سعي المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها، واجتثاثها من أغصانها؛ إذ نفسُ الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين رفعها ووضعها. والأصول الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل لا مدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأصيلها، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتسابه استعمالُ الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلة السمعية)⁽¹⁾.

ويقول ابن رشد مؤكداً هذا المعنى: (إنّ النظر الخاص بها -يقصد علم الأصول- إنّما هو في الجزء الثالث من هذا الكتاب، لأنّ الأجزاء الأخرى من جنس المعرفة التي غايتها العمل)⁽²⁾. هذا وفيما يأتي بيان لمعنى دلالة الألفاظ، ومنهج العلماء، والإمامين فيها،

المطلب الأول: التعريف بالدلالة

أولاً: تعريف الدلالة لغة: لأئمة اللغة في مادة (د.ل.ل) تصاريف كثيرة واستعمالات متعددة. يقال: دلّ يدلّ دلالة، بفتح الدال، وكسرهما، وضمّها، والفتح أفصح، والدلالة بنتليث الدالّ لها في اللغة معان عديدة⁽³⁾ منها:

1- الإرشاد والهداية، الدليل: في اللغة هو الدالّ، أي المرشيد الناصب للدليل الهادي إلى أيّ شيء حسّي أو معنوي كما يطلق على ما يستدلّ به، أي: ما به الإرشاد⁽⁴⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (7/2).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:24).

(3) انظر: الرازي، مختار الصحاح (ص:215)؛ وابن منظور، لسان العرب، مادة (دلل) (247/11).

(4) انظر: الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1405هـ (ص:140).

2- وتأتي (دلّ) بمعنى: جَزُؤٌ، يقال: دلّ فلان على فلان إذا جرؤ عليه⁽¹⁾. والراغب الأصفهاني⁽²⁾ يعرّف الدلالة بأنها: (ما يتوصّل به إلى معرفة الشيء كدلالة الألفاظ على المعنى، ودلالات الإشارات، والرموز، والكتابة، والعقود في الحساب، سواء كان بقصد ممن يجعله دلالة أو لم يكن بقصد، كمن يرى حركة إنسان فيعلم أنّه حيّ)⁽³⁾.

ثانياً: تعريف الدلالة اصطلاحاً: عرّفها العلماء بتعريفات كثيرة، منها ما يأتي:

- 1- كون الشيء بحالة يلزم من فهمه فهم شيء آخر⁽⁴⁾.
- 2- كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر⁽⁵⁾.
- 3- فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمّى أو جزئه أو لازمه. وهو اختيار ابن سينا⁽⁶⁾، حكاه القرافي عنه⁽⁷⁾.

وجنح القرافي إلى أنّ دلالة اللفظ: إفهام السامع لا فهم السامع، فيسلم من المجاز ومن كون صفة الشيء في غيره. أما الزركشي فقد حمل مراد ابن سينا من الفهم على الإفهام، فقال: (وينبغي أن يحمل كلام ابن سينا على أنّ مراده بالفهم الإفهام ولا يبقى خلاف، والفرق بينهما أن الفهم صفة السامع، والإفهام صفة المتكلم أو صفة اللفظ على سبيل المجاز وهذه دلالة بالقوة، أما الدلالة بالفعل فهي إفادته المعنى الموضوع له)⁽⁸⁾.

-
- (1) انظر: ابن منظور، لسان العرب (247/11).
 - (2) هو: أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، المشهور بالراغب الأصفهاني أو (الأصبهاني). أحد أعلام العلم ومشاهير الفضل، من مصنفاته: (مفردات غريب القرآن)، و(جامع التفاسير)، توفي سنة (502هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (120/18).
 - (3) انظر: الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب (ت502هـ) المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1412هـ (316/1).
 - (4) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (125/1).
 - (5) انظر، الجرجاني، التعريفات (ص:139).
 - (6) هو: الحسين بن عبد الله بن الحسن، أبو علي الفيلسوف المعروف بابن سينا الرئيس. من مؤلفاته: (الشفاء)، و(الإشارات)، و(القانون في الطب) وغيرها، توفي سنة (428هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (531/17).
 - (7) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:23).
 - (8) انظر: الزركشي، البحر المحيط (416/1).

المطلب الثاني: مناهج علماء الأصول في دلالة الألفاظ على الأحكام

إنّ عمدة أصول الفقه كيفية استنباط الحكم الشرعي من نصوص القرآن والسنة، ومهمّة المجتهد اقتباس الأحكام من أصولها، ولاستنباط الحكم من النصّ لا بدّ من إدراكٍ سليمٍ لدلالات الألفاظ على المعاني المرادة من الأحكام، والمراد بالدلالة هنا ما تؤدّيه الألفاظ من معانٍ. ومما لا شكّ فيه أنّ هذه الدلالات تختلف طرائقها، فاللفظ الواحد يدلّ على معانٍ متعددة بطرائق مختلفة، وهي جميعها متلاقية غير متنافرة، وثبوت الأحكام بالألفاظ إنّما يكون دلالة اللفظ على المعنى المراد للمتكلم. ومع ذلك فإنّ دلالة النصوص ليست مقتصرة على منطوقه، بل تتعداه إلى روحه ومفهومه وإشارته وإقتضائه⁽¹⁾.

وينظر العلماء إلى اللفظ الموضوع لمعنى من جهات مختلفة:

- 1- باعتبار وضع اللفظ للمعنى: تمّ تقسيمه إلى الخاص، والعام، والمشارك.
- 2- باعتبار استعماله في المعنى الذي وضع له: قسموه إلى الحقيقة، والمجاز، والصريح، والكناية.
- 3- باعتبار ظهور المعنى المراد من اللفظ وخفائه فيه: قسموه إلى واضح وخفي، وقسموا الواضح إلى ظاهر ونصّ ومفسّر ومحكم - عند الحنفية - وإلى نصّ وظاهر - عند المتكلمين - وقسموا المبهم إلى: خفي، ومشكل، ومجمل، ومتشابه - عند الحنفية - وإلى متشابه، ومجمل، ومؤول - عند المتكلمين -⁽²⁾.
- 4- باعتبار وجوه دلالة اللفظ على مراد المتكلم، أو طرائقها، قسمت إلى: عبارة النصّ وإشارته ودلالته وإقتضائه - عند الحنفية - وإلى منطوق ومفهوم - عند المتكلمين - مع اختلاف بين جمهور المتكلمين في منهجية التقسيم⁽³⁾.

وقد نهج علماء الأصول على منهجين في دلالة اللفظ على الحكم الشرعي:

أولاً: منهج الحنفية، إنّ الباحث في كتب أصول الحنفية يرى أنّهم يقسمون الدلالة اللفظية

(1) انظر: صالح، محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، سنة 1413هـ/1993م (463/1).

(2) انظر: حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1994م (ص:143).

(3) انظر: السرخسي، الأصول (236/1).

إلى أربعة أقسام⁽¹⁾ هي

1- **عبارة النَّص**⁽²⁾: هي: المعنى الذي يتبادر فهمه من الصيغة، ويكون مقصوداً أصالة أو تبعاً، ويطلق عليه المعنى الحرفي للنص⁽³⁾ كقوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا}،⁽⁴⁾ حيث دلّ بعبارة النَّص على التفرقة بين البيع والربا ونفي المماثلة بينهما وهو مقصود أصالة ودل على إباحة البيع وهذا مقصود تبعاً⁽⁵⁾.

2- **إشارة النَّص**: وهي المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه، ولا يقصد من سياقه أصالة ولا تبعاً، ولكنه معنى لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، كقوله تعالى: {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ}⁽⁶⁾ حيث دلّ النَّص بعبارته على أنّ نفقة الوالدات تكون على الأب وهو المولود له، ودلّ النَّص بإشارته على أنّ نسب الولد لأبيه، حيث قام الإجماع على أنّ الوالد لا يختص بالولد من حيث الملك فكان مختصاً به من حيث النسب⁽⁷⁾.

3- **دلالة النَّص**: هي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه لاشتراكهما في علّة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة، كقوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا}⁽⁸⁾

(1) انظر: السرخسي، الأصول(1/236)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير(1/139).

(2) ويجدر التنبيه إلى أنّ إطلاق الحنفية لكلمة (النص) التي يضيفون إليها الدلالة ليس المقصود بها المعنى الاصطلاحي إذ هو أحد أقسام واضح الدلالة، بل مقصودهم: (كلّ ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو مفسراً أو نصّاً، حقيقة أو مجازاً، خاصّاً كان أو عاماً اعتباراً منهم للغالب؛ لأنّ عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص). انظر: البخاري، كشف الأسرار (1/106).

(3) انظر: الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي (2/138).

(4) سورة البقرة من الآية (275).

(5) انظر: الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق نظام الدين الشاشي (ت344هـ)، الأصول، الناشر: دار الكتاب العربي/بيروت، دون طبعة سنة 1402هـ (1/99)؛ والبخاري، كشف الأسرار (1/106)؛ والبيزدوي، الأصول (1/11)؛ والكبيسي، الدكتور حمد عبيد الكبيسي، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، الناشر: دار الفلاح/ الكويت، سنة 2008م (ص:309).

(6) سورة البقرة من الآية (233).

(7) انظر: البخاري، كشف الأسرار (1/108)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (1/140)؛ والكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1419هـ (1/121)؛ والكبيسي، أصول الأحكام (ص:311).

(8) سورة الإسراء، الآية (23).

حيث دلّت الآية بعبارة النَّص حُرْمه التَّأْفُف والتَّضَجُّر، ودلّت بدلالة النَّص إلى حرمة الضرب⁽¹⁾.

4- **اقتضاء النَّص:** هي دلالة الكلام على مسكوت عنه ويتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً على تقديره⁽²⁾، فالمعنى من النَّص لا يستقيم إلاً بتقديره، كقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ⁽³⁾ أَي: زواجهنَّ⁽⁴⁾.

أما دلالة الإيحاء فإنهم لا يعدونها مستقلة، وإنما يدخلونها في دلالة العبارة، لأنَّ المعنى في الإيحاء مقصود للمتكلّم كما في العبارة، وأنهم يعدّون ما عدا ما ذُكِرَتْ من الأقسام من المتمسكات الفاسدة⁽⁵⁾.

ثانياً : منهج جمهور المتكلمين، في دلالة اللفظ على الحكم:

التزم علماء الأصول من المتكلمين (الجمهور) منهجاً خاصاً في تقسيم دلالة اللفظ، أو دلالة الخطاب الوارد في القرآن والسنة على الحكم الشرعي، ويعتمد هذا المنهج على ارتباط الدلالة بصريح اللفظ ومحل النطق، أو عدم ارتباطه به وعدم النطق.

وتنقسم دلالة اللفظ إلى قسمين: المنطوق، والمفهوم⁽⁶⁾. ومن المعلوم أيضاً: أنّ الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها؛ والمعنى يفهم مراده من جه النطق تصريحاً مرّةً وهو المنطوق، ويفهم تلويحاً مرّةً أخرى وهو المفهوم⁽⁷⁾، ثم قسم المنطوق إلى (منطوق صريح ومنطوق غير صريح)⁽⁸⁾ فالمنطوق الصريح: هو ما يدلّ عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمّن⁽⁹⁾. أما المنطوق

(1) انظر: الشاشي، الأصول (104/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (115/1)؛ والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (143/2-144).

(2) انظر: الأمدي، الأحكام (72/3)؛ والأصفهاني، بيان المختصر (433/2)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (474/3).

(3) سورة النساء من الآية (23).

(4) انظر: اليزدوي، الأصول (11/1)؛ والزحيلي، الوجيز في أصول الفقه (146/2).

(5) انظر: السرخسي، الأصول (236/1)؛ ومجد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي (466/1).

(6) انظر: الأمدي، الأحكام (71/3).

(7) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (36/2).

(8) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (433/2).

(9) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (433/2)؛ والمرداوي، التعبير شرح التحرير (2867/6)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (473/3).

غير الصريح: هو ما يدلّ عليه اللفظ بالالتزام، أي دلالة اللفظ على المعنى في غير ما وضع له⁽¹⁾. وقسم المنطوق غير الصريح إلى:

1- دلالة الاقتضاء: كقوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (2) أي حرّم عليكم زواج أمهاتكم⁽³⁾.

2- دلالة الإيحاء: هي دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكلم لا يتوقف عليه صدق المنطوق ولا صحته، بسبب اقتران اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيداً، كقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (4) فيستدلّ بدلالة الإيحاء على أنّ السرقة علة لقطع اليد⁽⁵⁾.

3- دلالة الإشارة: هي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم⁽⁶⁾، مثاله: قوله تعالى: {وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} (7)، دلّ النصّ بدلالة الإشارة على أنّ ملك الولد لأبيه.

أما المفهوم: عند جمهور الأصوليين: فهو على قسمين:

1- مفهوم موافقة⁽⁸⁾: (هو أن يكون مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافقاً لمدلوله في محلّ النطق)⁽⁹⁾، أي هو ما يفهم منه المراد في غير محلّ النطق، وكان المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق به⁽¹⁰⁾.

2- مفهوم مخالفة: هو دلالة اللفظ على نفي الحكم الثابت للمنطوق عن المسكوت، لانتفاء قيّد من قيود المنطوق⁽¹¹⁾.

(1) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (433/2)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (36/2).

(2) سورة النساء من الآية (23).

(3) انظر: البزدوي، الأصول (11/1)؛ والسمرقندي، ميزان الأصول (401/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (118/1).

(4) سورة المائدة، الآية (38).

(5) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (268/1)؛ والأنصاري، الحدود الأنيفة والتعريفات الدقيقة (79/1).

(6) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (476/3)؛ والكفوي، الكليات (121/1).

(7) سورة البقرة، الآية (233).

(8) انظر: الزركشي، البحر المحيط (90/3)؛ والكبيسي، أصول الأحكام (ص:319).

(9) انظر: الأمدي، الإحكام (74/3)؛ وابن اللّحام، القواعد والفوائد الأصولية (286/1).

(10) انظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير (92/1).

(11) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه (154/2).

إنّاً فالدلّالات عند المتكلمين -الجمهور- ستة، وهي أربعة في المنطوق (دلالة المنطوق الصريح، دلالة الاقتضاء، دلالة الإيماء، دلالة الإشارة) واثنان في المفهوم (مفهوم الموافقة، مفهوم المخالفة)⁽¹⁾.

المطلب الثالث: منهج الإمامين في دلالة الألفاظ

أولاً: منهج الإمام الغزالي:

في بداية القطب الثالث من المستصفى بيّن الإمام الغزالي أنّ مجال المُجتهد إنّما هو في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها، والمدارك هي الأدلّة السمعية، ومرجعها إلى الرسول -ﷺ- إذ منه يسمع الكتاب أيضاً، وبه يعرف الإجماع، والصادر من مدارك الأحكام ثلاثة إما لفظ وإما فعل وإما سكوت وتقرير⁽²⁾. واللفظ إمّا أنّ يدلّ على الحكم بصيغته ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول⁽³⁾.

هذه البداية التي عرضها الغزالي أخذ بها ابن رشد واعتمدها أساساً صحيحاً في بناء هذا الفصل المهمّ في المختصر⁽⁴⁾. لكن الغزالي ذكر مقدمة في هذا القطب جعلها في سبعة فصول لم يذكر ابن رشد منها شيئاً على سبيل الاستدلال واكتفى بذكر الفصل الخامس منها وهو بعنوان: (الكلام المفيد) وجعله ابن رشد في مقدمة حديثه عن النص، إذ يقول: (ولنبداً من ذلك بالنظر في الألفاظ)⁽⁵⁾.

فمنهج الإمام الغزالي العام يقوم على الفصل بين الصيغة وما يقتبس منها، فيقسّم اللفظ بحسب دلالاته على الحكم إلى قسمين: (دلالة المنظوم، ودلالة غير المنظوم)، ويدخل تحت دلالة المنظوم تسعة أصناف هي: (الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمُجمل والمبيّن والظاهر). أما دلالة غير المنظوم فيدخل تحته أربعة أصناف هي: (دلالة الاقتضاء، ودلالة

(1) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (149/2).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (7/2).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (7/2).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:97).

(5) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:97).

الإيماء، ودلالة الإشارة، ودلالة المفهوم بِنَوْعِيَّهِ: الموافقة والمخالفة⁽¹⁾.

ثانياً: منهج الإمام ابن رشد الحفيد في دلالة الألفاظ:

يقول ابن رشد في مقدمة كتابه: (فأما أجزاء هذه الصناعة بحسب ما قسمت إليه في هذا الكتاب - يعنى المستصفى- فأربعة أجزاء: فالجزء الأول يتضمن النظر في الأحكام، والثاني في أصل الأحكام، والثالث في الأدلة المستعملة في استنباط حكم حكمٍ عَنْ أصلٍ أصلٍ، وكيفية استعمالها، والرابع يتضمّن النظر في شروط المُجتهد وهو الفقيه)⁽²⁾.

وفي بداية الجزء الثالث من الكتاب قال ابن رشد: (وهذا الجزء هو النظر فيه أخصّ بهذا العلم على ما قدمنا فيما سلف، وهو ينقسم بحسب الأشياء التي يقع بها الفهم عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، وذلك إما لفظ أو قرينة)⁽³⁾.

وفيما يأتي بيان لمنهج ابن رشد في تقسيمه دلالة اللفظ مِنْ جهة الصيغَة بمنظومها وجهة الصيغَة بمفهومها: فالألفاظ من جهة دلالتها على الأحكام. إمّا أَنْ تدلّ على الأحكام بصيغها أو بمفهومها أو بالمعقول.

تقسيمه للفظ ودلالاته على المعنى من جهة صيغها:

أمّا ما يدلّ عليه اللفظ بصيغته فعرض فيه ابن رشد الحفيد المواضيع المتعلقة بالنصّ والمُجمل والظاهر والمُؤوّل ووجه حصر دلالة اللفظ بصيغته في هذه الأقسام هو: أنّ الألفاظ سواء كانت مفردة أو مركبة، إمّا أَنْ يفهم عنها بصيغها في كلّ موضع معنىً واحداً أبداً، و احتمال لغيره من المعاني، وهذا هو النصّ. وإمّا أَنْ يفهم عنها أكثر من معنى واحد، ودلالة الألفاظ على هذه المعاني إمّا بالسواء، ولا يصار إلى واحد منها إلاّ بدليل أو قرينة، وهذا هو المُجمل⁽⁴⁾.

ويقابل هذين الاحتمالين، احتمالان آخران في التقسيم هما: أَنْ يكون للفظ مجموعة من المعاني لكنّه يقال مِنْ أوّل الأمر على شيء منها، ويكون أشهر في الدلالة عليه. فاللفظ في هذه الحالة إذا ورد خالياً من القرائن ودلّ على أشهر هذه المعاني، فهو الظاهر. أما إنّ دلّت القرائن

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (8-7/2)، والأمدي الإحكام (81/3).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:24).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:97).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:98).

على استعارة اللفظ إلى معنى آخر غير المشهور منها، أو تم تبديله إلى معنى آخر فهو المؤول. فاللفظ بالنسبة إلى المعنى الأشهر –الراجح- ظاهر، وهو بالنسبة إلى المعنى المستعار إليه – المرجوح- مؤوّل⁽¹⁾.

إنّ دراسة الألفاظ وفقّ هذا التقسيم هو الأمر الراجح عند ابن رشد حيث يقول: (ويشبه أن تكون قِسْمَةُ الألفاظ إلى هذه الأصناف هي الفاتحة في هذه الصناعة، وينبغي أن ننظر منها على عادتهم)⁽²⁾. ثم بدأ ابن رشد بعد ذلك بعرض المسائل التفصيلية الضرورية المتعلقة بهذه الأقسام الأربعة: فبدأ بالنصّ والمُجْمَلِ فذكر مثالين لكلّ قسم ثم انتقل للحديث عن حكم المجمل وبيانه⁽³⁾.

وأما الظاهر والمؤول: فقد قسّم الظاهر من جهة الصيغة إلى قسمين:

القسم الأول: الألفاظ المقولة من أدلّ الأمر على شيء، فهي ظاهرة من جهة دلالتها على هذا المعنى، وهو المعنى الأشهر والراجح بين المعاني التي يدلّ عليها اللفظ بصيغته.

القسم الثاني: الألفاظ المُبدّلة، ويعني بها إبدال الكلّي مكان الجزئي، وهو اللفظ الكلّي ويعني به اللفظ العام. وإبدال الجزئي مكان الكلّي ويعني به اللفظ الخاصّ.

وأما حكم الظاهر بقسميه فهو وجوب العمل بما دلّ عليه اللفظ، إلا أن يدلّ الدليل على خلاف هذا الظاهر مع الاعتبار أنّ هذه الألفاظ متفاوتة في ظهورها. أما المسألة المتعلقة باللفظ المبدل فعرض فيه المسائل المتعلقة بالعام والخاص وبدأ بالعام فعرض فيه: ألفاظ العموم والصيغ الدالة عليه، ومراتب هذه الألفاظ في الظهور. وعموم المشترك. ما يظن أن له عموماً وما يظن أنه ليس له عموم، وتخصيص العموم⁽⁴⁾. ثمّ عرض مسألة المطلق والمُقَيّد وجعلها خاتمة مبحث العام.

أما الألفاظ الخاصة: فقد عرض ابن رشد مسائل الخاص بإيجاز معتمداً على ما عرضه في الظاهر والمؤول وما فصله من مسائل في العام، فبنى على ذلك كلّه وبيّن أنّ الخاص إنّما يقال بالإضافة إلى العام الذي فوقه، وكذلك العام إنّما يقال بالإضافة إلى الخاص الذي تحته.

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:98).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:99).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:99-102).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:103-112).

ثم بيّن وجه العلاقة بينها وبين مصطلح الظاهر عنده، ولماذا جعلها تحت الظاهر. وبحديثه عن الألفاظ الخاصة ختم الحديث عن دلالة اللفظ بصيغته وانتقل للحديث عن دلالة اللفظ بمفهومه⁽¹⁾.

منهج ابن رشد في تقسيمه للمفهوم:

أما دلالة اللفظ من حيث المفهوم، فقد عرض ابن رشد مقدمة بيّن فيها متى يصير اللفظ دالاً بمفهومه ثم ذكر مسألتين:

1- دلالة الاقتضاء وعبر عنها بالمحذوف.

2- مفهوم المخالفة (دليل الخطاب) وتحدّث فيها عن بعض أنواع مفهوم المخالفة مع مثال لكلّ نوع ثم بيّن حكم دليل الخطاب. وبهذا انتهى الحديث عن هذا القسم من الدلالات ثم انتقل إلى الحديث عن الأوامر والنواهي. واعتبر الحديث السابق في الدلالات المتعلقة بالألفاظ المفردة أو المركبة تركيب إخبار وأجزائها⁽²⁾.

منهجه في مسائل الأوامر والنواهي:

بدأ ابن رشد الموضوع بمقدمة هي: (هل يوجد في الأوامر والنواهي النصّ والظاهر والمُجمل؟)⁽³⁾، لكنه لم يعرض في هذا شيئاً مباشراً، وإنما جعله سؤالاً أثار فيه الفكرة ولم يعلق على شيء من هذا.

أمّا المسائل الأصولية المتعلقة بهذا العنوان على وجه الضرورة عنده فهي:

هل للأمر صيغة تدلّ عليه؟ دلالة صيغة (افعل) المجردة عن القرائن. دلالة الأمر على الفور أو التراخي، ودلالته على المرّة أو التكرار. الأمر بعد الحظر. مسائل النهي وإنّها مشابهة لمسائل الأمر⁽⁴⁾، وبهذا أنهى الحديث عن موضوع الأوامر والنواهي.

منهج ابن رشد في الاختصار في باب دلالة الألفاظ:

وفيما يلي منهج ابن رشد في اختصار المسائل التي أوردها في الفصل الثالث - دلالة الألفاظ- من كتابه.

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:115).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في اصول الفقه (ص:117).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:119).

(4) انظر: ابن رشد، الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:119-122).

لما كان الغرض من تأليف هذا الكتاب الإقتصار على المسائل الضرورية من هذا العلم كما قال ابن رشد في المقدمة لتكون على جهة التذكرة معتمداً على ما ورد في المستصفى، فقد حاول ابن رشد أن يلتزم بهذا المنهج في مباحث الكتاب وبأسلوب يقول عنه: (ونتحرى في ذلك أوجز القول وأخصره)⁽¹⁾، ومن خلال الفصل الثالث عرض بعض الملامح لهذا المختصر، مع ذكر أمثلة تبيّن مدى التزام ابن رشد بمنهجه هذا...

أمّا من جهة اختصاره أقسام هذا القطب وطريقة فهمه للمسائل المتعلقة بالمجمل والمُبيّن والظاهر والمُؤول والأوامر والنواهي، فقد تناولها بالاختصار وفق ما رآه مناسباً. وعند النظر في المسائل الأصولية التي ذكرها ابن رشد نجد أن عرضه لها كان كالتالي:

- 1- مسائل كان العرض فيها موجزاً على سبيل التقرير عما ورد عند الأصوليين، دون إبداء الرأي فيها، وإنما اكتفى بعرض فكرة المسألة.
- 2- مسائل أبدى ابن رشد رأيه فيها لكن كان رأيه موافقاً لما ذكره الغزالي، فكان ذكر رأيه على سبيل التأكيد، وكان هذا واضحاً في المسائل التي لا مجال للاختلاف فيها كقوله في حكم المجمل: (فأما المجمل فليس ببيانٍ بإجماع، ولا يثبت به حكمٌ أصلاً)⁽²⁾.
- 3- مسائل عرض الخلاف الأصولي فيها بإيجاز ثم بيّن رأيه فيها مع ذكر الأدلة على رأيه، ومن ثمّ عرّض موجزاً لأدلة المخالفين. مثاله: (مسألة عموم المشترك)⁽³⁾، إذ بدأ بعرض رأيه في الموضوع، فقال: (ليس للإسم المشترك عمومٌ لجميع ما يُقال عليه)⁽⁴⁾، ثم عرض فيها رأي المخالفين فقال: (وإن كان قد يرى ذلك بعضهم مثل حمل قوله تعالى: {أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ}⁽⁵⁾ على الأمرين جميعاً، أعنى النكاح والمسّ بالجارحة التي هي اليد. ثم ردّ عليه وبيّن بطلان قولهم.

- 4- مسائل عرض فيها رأيه الأصولي وعرض، أدلته ولكنه لم يعرض فيها خلافاً، مثاله ما ورد في حكم الظاهر، إذ اكتفى بعرض الرأي الذي تبناه مع أدلته دون إبداء أي خلاف في

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:119).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:99).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:106).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:106).

(5) سورة النساء، الآية (43).

المسألة(1).

5- مسائل له فيها رأي مخالف لما قال به الإمام الغزالي، فعرض رأيه مع أدلته، وناقش الرأي الآخر، مثل مسألة(2): (تأخير البيان إلى وقت الحاجة)، و(الاستثناء من غير الجنس)(3).

الراجع:

بعد عرض لمناهج العلماء وتقسيماتهم، ومنهج الإمامين في باب دلالة الألفاظ يبدو بأنّ **الراجع** في التقسيم هو طريقة جمهور العلماء؛ لأنّ قسّمهم متضمّنة للتقسيمات العقلية، ولأنّها أكثر استيعاباً من تقسيمات الحنفية، إذ أنهم لم يغفلوا عن أي نوع من أنواع الدلالات. وقد وافق ابن رشد الجمهور في الجملة إلا أنّ منهجيته في التقسيم والترتيب لم تكن واضحة، كما أنّ مباحثه للألفاظ اختلفت عمّن سبقه من الأصوليين ولم تلتق مع القسمة المنهجية لعلماء الأصول، من حيث مزجه بين طريقتي الحنفية والجمهور، ومزجه بين مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة، فكان غالباً ما يوافق علماء الأصول في تعريفاتهم، رغم افتقارها أحياناً إلى تعريفات أصولية جامعة مانعة، حيث دافع عن تقسيمه هذا، بقوله: (ويشبه أن تكون قسمة الألفاظ إلى هذه الأصناف هي النافعة في هذه الصناعة)(4). - والله أعلم-

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:98).

(2) سنأتي دراسة المسألتين: (ص:231،220).

(3) انظر: عبد المعزّ حريز، (دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام منهجية ابن رشد في كتابه مختصر المستصفى)، وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في حرم جامعة آل البيت في المفرق/ الأردن (1998م)، تحت عنوان: العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتبة الأردن، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ / 1999م (ص:80-82).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:99).

المبحث الثاني

مفهوم المخالفة

تمهيد: قسّم الجمهور المفهوم إلى قسمين:

أولاً: مفهوم الموافقة⁽¹⁾: (هو أن يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محلّ النطق)⁽²⁾، أي هو ما يفهم منه المراد في غير محل النطق، وكان المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق به⁽³⁾. مثل قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ} ⁽⁴⁾ فالمسكوت عنه - وهو تحريم ضرب الوالدين، وشمهما - قد دلّ عليه اللفظ المنطوق به وهو: تحريم التأفيف. فإذا كان مجرد التأفيف قد حرم، فَمِنْ باب أولى أن يحرم ما لم ينطق به الشارع وهو: الضرب وكلّ ما هو أشدّ من التأفيف.

أسماء مفهوم الموافقة هي:

- 1- مفهوم الموافقة، وهذا عند الشافعية وجمهور العلماء، وسمّوه بهذا، لأنّ مدلول اللفظ في محلّ السكوت موافق لمدلوله في النطق.
- 2- دلالة النَّصِّ، وهذا عند الحنفية، ويقصدون بهذا ما ثبت بمعنى النَّصِّ لا اجتهاداً ولا استنباطاً.
- 3- دلالة الدلالة، وهذا عند بعض العلماء، ووجه ذلك: أنّ الحكم فيها يؤخذ من معنى النَّصِّ، لا مِنْ لفظه.
- 4- مفهوم الخطاب، وهذا عند ابن فورك، وأبي يعلى.
- 5- القياس الجليّ، وهذا عند الإمام الشافعي.
- 6- دلالة التنبيه الأولى.
- 7- فحوى اللفظ، ويعبر عن ذلك بعضهم بفحوى الخطاب، ووجه ذلك: أن الحكم الذي يثبت بمنطوقه يثبت لغير المذكور بروحه، ومعناه، ومعقوله.
- 8- لحن الخطاب، ويعبر بعضهم عنه بقوله: (لحن القول).

ثانياً: مفهوم المخالفة، وفيما يأتي بيان لمفهوم المخالفة، وشروطه، وأنواعه، ومذاهب العلماء فيه مع ذكر مذهب الإمامين في المسألة.

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط (90/3)؛ والكبيسي، أصول الأحكام (ص:319).

(2) انظر: الأمدي، الإحكام (74/3)؛ وابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية (286/1).

(3) انظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير (92/1).

(4) سورة الإسراء، الآية (23).

المطلب الأول: التعريف بمفهوم المخالف، أسماؤه، شروطه

أولاً: تعريفه: عرّف مفهوم المخالف بعدة تعاريف منها:

- 1- دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف للحكم الذي دلّ عليه المنطوق نفيًا وإثباتًا. مثاله: قوله عليه السلام: (فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ)⁽¹⁾، فَإِنَّ اللفظ دلّ بمنطوقه: أَنَّ الغنم السائمة فيها زكاة. ودلّ بمفهوم المخالفة: أَنَّ الغنم المعلوفة لا زكاة فيها.
- 2- عرّفه الإمام الغزالي بأنه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه⁽²⁾. ومعنى ذلك: أنه إذا خصّ شيء بالذكر ونطق به وصرّح بحكمه، فإننا نستدلّ بذلك على أنّ المسكوت عنه يخالفه في الحكم.
- 3- وعرّف أيضاً: بأنه دلالة اللفظ على نفي الحكم الثابت للمنطوق عن المسكوت، لانتفاء قيد من قيود المنطوق⁽³⁾.

ثانياً: أسماء مفهوم المخالف: لمفهوم المخالف عند العلماء عدّة أسماء، وهي:

- 1- مفهوم المخالفة، وهذا هو المشهور عند جمهور العلماء في كتبهم.
- 2- دليل الخطاب، وسُمّي بذلك لأحد أمور ثلاثة: إمّا لأنّ دليله من جنس الخطاب، أو لأنّ الخطاب دلّ عليه، أو لمخالفته منطوق الخطاب.
- 3- تخصيص الشيء بالذكر، وهذا الاسم منتشر عند الحنفية⁽⁴⁾.

ثالثاً: شروط مفهوم المخالف⁽⁵⁾: وقد وضع القائلون بحجية مفهوم المخالفة شروطاً من شأنها أن تُجَبِّب المُجتهد الوقوع في محاذير أو معانٍ لا تقرّها الشريعة، فمتى تحققت هذه الشروط كان الاحتجاج بالمفهوم صحيحاً، وإذا تخلف شرط منها انتفى العمل بالمفهوم، وهي كالاتي:

(1) الحديث: أخرجه البخاري بلفظ: (وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا أَرْبَعِينَ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ شَاةً). كتاب (الزكاة) باب (زكاة الغنم)، الحديث رقم (1454)، (317/3).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (196/2).

(3) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه (154/2).

(4) انظر: الغزالي، المستصفي (196/2).

(5) انظر: هذه الشروط وتفاصيلها في المصادر الآتية: ابن قدامة، روضة الناظر (138/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (100/3)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (489/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (40/2)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1805-1802/4).

1- أن لا يعود العمل بالمفهوم المخالف على أصله المنطوق به بالإبطال؛ لأن المفهوم فرع المنطوق، ولا يجوز أن يُقدم الفرع على الأصل، ويُسقطه. مثال ذلك، قوله -ﷺ- (لَا تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ)⁽¹⁾.

2- أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم، أو مساواته فيه للمنطوق، وإلا استلزم ثبوته في المسكوت عنه، فكان مفهوم موافقة، ولا يكون مفهوم مخالفة.

3- أن لا يوجد في المسكوت - المراد إعطاؤه حكماً - دليل خاص يدل على نقيض حكم المنطوق، فإن وجد ذلك الدليل الخاص كان هو طريق الحكم المعمول به، لا المفهوم المخالف، كقوله تعالى: {وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا}⁽²⁾، إته لم يعمل بمفهوم الشرط هنا؛ حيث لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، فيجوز القصر عند عدم الخوف؛ وذلك لوجود دليل آخر قد أباح القصر ولو لم يوجد الخوف، وهو قوله -ﷺ-: (صَدَقَهُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ)⁽³⁾.

4- أن يكون الكلام الذي ذكر فيه القيد مستقلاً، لا تبعاً لشيء آخر، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، مثل قوله تعالى: {... وَلَا تُبَشِّرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَكْفُونَ فِي الْمَسْجِدِ}⁽⁴⁾، فتقيده بالمساجد لا مفهوم له؛ لأن المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقاً، والاعتكاف لا يكون إلا في المساجد، فلا يكون هذا المفهوم حجة.

5- أن لا يكون هناك تقدير جهالة بحكم المسكوت عنه من جهة المخاطب.

6- أن لا يكون القيد قد خرج مخرج الغالب، كقوله تعالى: {... وَرَبِّبْنَاكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ

(1) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب (البيوع)، باب (مَا جَاءَ فِي كِرَاهِيَةِ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ)، الحديث رقم (1232)، (526/3).

(2) سورة النساء، الآية (101).

(3) الحديث بتمامه: عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمِيَّةَ قَالَ قَالَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا) فَقَدْ أَمِنَ النَّاسُ فَقَالَ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ -ﷺ- عَنْ ذَلِكَ. فَقَالَ (صَدَقَهُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ). الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب (صلاة المسافرين)، باب (صلاة المسافرين وقصرها)، الحديث رقم (1605)، (143/2).

(4) سورة البقرة، الآية (187).

مِّن نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ⁽¹⁾ فَإِنَّ وَصْفَ الرِّبَائِبِ بِكَوْنِهِنَّ فِي الْحُجُورِ جَارٍ وَمُوَافِقٌ لِلْغَالِبِ لِمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مَعَهَا ابْنَتَهَا، فَإِنَّهُ يَرْبِيهَا فِي بَيْتِهِ، فَهَذَا الْوَصْفُ لَا مَفْهُومَ لَهُ.

7- أَنْ لَا يَكُونُ الْمَقْصُودُ مِنَ الْقَيْدِ هُوَ: الْمَبَالِغَةُ فِي التَّكْثِيرِ، مِثَالُ ذَلِكَ: (جِنْتُكَ أَلْفَ مَرَّةٍ) فَهَذَا لَا مَفْهُومَ لَهُ.

8- أَنْ لَا يَكُونُ لِلْقَيْدِ الَّذِي قَيْدٌ بِهِ النَّصُّ فَائِدَةٌ أُخْرَى غَيْرَ إِثْبَاتٍ خِلَافَ حُكْمِ الْمَنْطُوقِ لِلْمَسْكُوتِ كَالْتَرْتِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ، أَوْ التَّنْفِيْرِ أَوْ التَّفْخِيمِ، أَوْ تَأْكِيدِ الْحَالِ أَوْ الْإِمْتِنَانِ، أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْفَوَائِدِ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ مَقْصُوداً لِلشَّارِعِ، غَيْرِ نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَا الْمَذْكُورِ. مِثَالُ ذَلِكَ، قَوْلُهُ تَعَالَى: {يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَاَ أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً⁽²⁾}. فَهَذَا لَا مَفْهُومَ لَهُ، حَيْثُ لَا يَدُلُّ بِالْمَفْهُومِ الْمَخَالَفَ: أَنَّ الرِّبَا الْقَلِيلَ حَلَالٌ، وَلَكِنْ سَبَقَ هَذَا لِبَيَانِ أَنَّ الرِّبَا كَانَ جَارِيًا عَلَى الْأَغْلَبِ، وَالتَّنْفِيْرِ مِنْهُ.

9- أَنْ لَا يَكُونُ الْمَقْصُودُ مِنَ الْقَيْدِ: الْحَثُّ عَلَى الْإِمْتِنَانِ كَقَوْلِهِ - ﷺ -: (لَا يَحِلُّ لَامْرَأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحَدِّثَ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجِ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)⁽³⁾، فَالْوَصْفُ بِالْإِيمَانِ لَا مَفْهُومَ لَهُ؛ لِأَنَّهُ سَبَقَ لِلْحَثِّ عَلَى الْإِمْتِنَانِ لِأَمْرِ اللَّهِ فِي الْإِحْدَادِ ثَلَاثَ لَيَالٍ عَلَى الْمَيِّتِ.

10- أَنْ لَا يَكُونُ الْمَقْصُودُ مِنَ الْقَيْدِ: إِظْهَارُ الْإِمْتِنَانِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ

(1) سورة النساء، الآية (23).

(2) سورة آل عمران، الآية (130).

(3) الحديث بتمامه في صحيح البخاري: عن زينب بنت أبي سلمة رضي الله عنهما قالت: دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ حَبِيبَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، حِينَ تُوْفِّيَ أَبُوهَا أَبُو سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَدَعَتْ بِطِيبٍ فِيهِ صُفْرَةٌ خُلُوقٍ أَوْ غَيْرِهِ، فَدَهَنْتُ مِنْهُ جَارِيَةً، ثُمَّ مَسَّتْ بِعَارِضِيهَا، ثُمَّ قَالَتْ: وَاللَّهِ مَا لِي بِالطِّيبِ مِنْ حَاجَةٍ، غَيْرَ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ عَلَى الْمَنْبِرِ: (لَا يَحِلُّ لَامْرَأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحَدِّثَ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ لَيَالٍ، إِلَّا عَلَى زَوْجِ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)، قَالَتْ زَيْنَبُ: ثُمَّ دَخَلْتُ عَلَى زَيْنَبِ بِنْتِ جَحْشٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا حِينَ تُوْفِّيَ أَحْوَهَا، فَدَعَتْ بِطِيبٍ فَمَسَّتْ مِنْهُ ثُمَّ قَالَتْ: أَمَا وَاللَّهِ مَا لِي بِالطِّيبِ مِنْ حَاجَةٍ، غَيْرَ أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ عَلَى الْمَنْبِرِ: (لَا يَحِلُّ لَامْرَأَةٍ تُوْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُحَدِّثَ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلَاثِ، إِلَّا عَلَى زَوْجِ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا). الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الطلاق)، باب (تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرا)، الحديث رقم (5024)، (2042/5)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب (الطلاق)، باب (وجوب الاحداد في عدة الوفاة)، الحديث رقم (202/4)، (3799).

لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا⁽¹⁾ ، فَإِنَّ هَذَا لَا مَفْهُومَ لَهُ، لِأَنَّهُ سَبَقَ لِإِظْهَارِ الْمَنَّةِ بِطَبِيبِ اللَّحْمِ الطَّرِيِّ.
11- أَنْ لَا يَكُونَ الْكَلَامُ الَّذِي وَرَدَ فِيهِ الْقَيْدُ جَوَابًا لِسُؤَالٍ سَائِلٍ، أَوْ حَادِثٍ مَعِينٍ، فَإِنْ كَانَ كَذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يَعْمَلُ بِالْمَفْهُومِ.

12- أَنْ لَا يَقْصَدَ بِالسِّيَاقِ التَّنْبِيهِ عَلَى مَعْنَى يَصْلِحُ الْقِيَاسُ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ الْمَسَاوَاةِ أَوْ الْأَوْلَوِيَّةِ، فَإِنْ وَجَدَ فِيهِ شُرُوطَ الْقِيَاسِ - كُلِّهَا - فَلَا مَفْهُومَ لَهُ، كَقَوْلِهِ - ﷺ - (حَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ، يُفْتَلَنُ فِي الْحَرَمِ : الْعُرَابُ، وَالْحِدَاةُ، وَالْعُقْرَبُ، وَالْفَارَةُ، وَالْكَلْبُ الْعُقُورُ)⁽²⁾ فَالعدد هنا لا مفهوم له؛ وإنما جاء ذكر هؤلاء الخمس لأذيتهن، وقد يوجد هذا المعنى في غيرهن من دواب الأرض أو الطير بما يساوِيهن في الأذية أو يزيد عليهن مما لا يكون صيداً، فيكون له حكمهن⁽³⁾ .

المطلب الثاني: أنواع مفهوم المخالفة

اختلف علماء الأصول في عدد أنواع هذا المفهوم ما بين موسع ومضيق، وذلك بالنظر إلى التي تعتبر في الأحكام ويُعدّ فقدانها مؤثراً في تغيير الأحكام. فالأمدي⁽⁴⁾، والقرافي⁽⁵⁾، والشوكاني⁽⁶⁾، يوصلونها إلى عشرة أنواع، وهي عند الغزالي ثمانية أنواع⁽⁷⁾ ، وعند ابن الحاجب

(1) سورة النحل، الآية (14).

(2) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه كتاب (الجمعة)، باب (مَنْ انْتَهَرَ حَتَّى تُدْفَنَ) الحديث رقم (1829)(13/3).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1802/4-1805).

(4) أوصل الأمدي أنواع مفهوم المخالفة إلى عشرة أنواع فقال: (وهو عند القائلين به منقسم إلى عشرة أصناف متفاوتة في القوة والضعف. الصنف الأول: منها ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة... الصنف الثاني: مفهوم الشرط والجزاء... الصنف الثالث: مفهوم الغاية... الصنف الرابع: مفهوم إنمّا كقوله - ﷺ - : (إنما الأعمال بالنيات)... الصنف الخامس: التخصيص بالأوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر... الصنف السادس: مفهوم اللقب... الصنف السابع: مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس، كقوله - ﷺ - : (لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ)... الصنف الثامن: مفهوم الاستثناء، كقوله تعالى: {لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}... الصنف التاسع: تعليق الحكم بعدد خاص، كتخصيص حد القذف بثمانين... الصنف العاشر: مفهوم حصر المبتدأ في الخبر كقوله: (العالم زيدٌ وصديقي عمرو). انظر: الأمدي، الإحكام (69/3-70).

(5) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 270).

(6) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (42/2).

(7) انظر: الغزالي، المستصفى (209/2).

والبيضاوي أربعة⁽¹⁾، وهذه المفاهيم ترجع إلى خمسة أنواع، وهي:

1- مفهوم **الصفة**: هو (دلالة اللفظ المقيد بوصف على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت الذي انتفى عنه ذلك الوصف)⁽²⁾. كقوله -عليه الصلاة والسلام- (في الغنم السائمة زكاة)⁽³⁾. وتقيد الحكم بالصفة في جنس يدلّ على نفي الحكم عمّا عدا الموصوف بها في ذلك الجنس لا غير؛ وهو اختيار الرازي، ذلك بأنّ: دلالة المفهوم مخالفة لدلالة المنطوق، والمنطوق لم يتناول إلاّ الجنس المذكور، فمخالفه كذلك لا يخالف إلاّ الجنس المذكور تحقيقاً لمعنى المخالفة⁽⁴⁾. والمراد بالصفة في اصطلاح علماء الأصول الصفة المعنوية لا النعت، وإنما يخصّ الصفة بالنعت أهل النحو فقط، فتشمل النعت والظرف والحال والتمييز. ومفهوم الصفة يكاد يكون محل اتفاق بين جمهور علماء الأصول من المتكلمين. وقال أبو حنيفة⁽⁵⁾، وأصحابه، وبعض الشافعية منهم الغزالي⁽⁶⁾، والرازي، وأبو بكر القفال الشاشي⁽⁷⁾، والأمدى⁽⁸⁾، والقاضي أبو بكر الباقلاني من المالكية⁽⁹⁾ أنّه لا يؤخذ به، أمّا من حيث عدّه في المفاهيم فهو متفق عليه إجماعاً⁽¹⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (209/2-214)؛ والأمدى، الإحكام (88/3)؛ والقرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:53)؛ والإسنوي، نهاية السؤل (ص:149)؛ والشوكاني؛ إرشاد الفحول (42/2).

(2) انظر: أديب صالح، تفسير النصوص (610/1).

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الزكاة)، باب: (زكاة الغنم)، الحديث رقم (1386)، (527/2).

(4) انظر: الرازي، المحصول (147/2).

(5) قال الزركشي نقلاً عن مشايخه: (ما أطلقه الأصحاب عن أبي حنيفة من إنكار مفهوم الصفة ليس على إطلاقه، والصواب أنّه هنا أمران: أحدهما: أن يرد دليل العموم ثمّ يردّ إخراج فرد منه بالوصف فهو محل الخلاف كقيام الدليل على وجوب زكاة الغنم مطلقاً، ثمّ ورد الدليل بتقيدها بالسائمة، فيقول أبو حنيفة: لا تقتضي نفي الحكم عمّا عداها لقيام دليل العموم فيستصحبه، ولا يجعل للتقيد بالوصف أثراً معه، والثاني: أن يرد الوصف مبتدأ كما يقول: أكرم بني تميم الطوال، فأبو حنيفة يوافق على أنّ غير الطوال لا يجب إكرامهم، فليفتن لذلك). انظر: الزركشي، البحر المحيط (118/3).

(6) انظر: الغزالي، المستصفى (197/2).

(7) هو: محمد بن علي بن اسماعيل، الإمام أبو بكر الشاشي، المعروف بالقفال الكبير. فقيه شافعي كبير أصولي مفسر، أحد أئمة الدهر ذو الباع الواسع في العلوم، كان إماماً في الزهد والورع، إماماً في اللغة والشعر. توفي سنة (365هـ). انظر: السبكي، طبقات الشافعية (224/3).

(8) انظر: الأمدى، الإحكام (69/3).

(9) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:270).

2- مفهوم الشرط: عرّفه ابن رشد الحفيد بأنه: (أن يرد -اللفظ- مشترطاً فيه شرط ما بأحد حروف الشرط، كقوله: مَنْ دَخَلَ الدَّارَ فَاعطه درهماً، وهذا عندهم أقوى في المرتبة)⁽²⁾. والمراد من مفهوم الشرط، هو الشرط اللغوي لا الشرعي والعقلي، وهو ما دخل عليه أحد الحرفين (إن) وإذا) أو ما يقوم مقامهما من الأسماء أو الظروف الدالة على سببية الأول، ومُسببية الثاني)⁽³⁾. مثاله: قوله تعالى: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَمْرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمَ فَسُتْرُوعٌ لَهُ أُخْرَى} ⁽⁴⁾. يدلّ بمنطوقه على وجوب النفقة للمطلقة طلاقاً بانئناً -وهي المبتوتة- إذا كانت حاملاً، ويدلّ بمفهومه المخالف على أنّ المبتوتة التي لا يتوافر فيها شرط الحمل فتكون حائلاً لا تجب لها النفقة، لانتهاء الشرط الذي علّق عليه الحكم في المنطوق. فانتهى الحكم -وهو النفقة- بانتفاء الشرط -هو الحمل- ⁽⁵⁾. وقال بحجّيته مَنْ قال بحجّية مفهوم الصفة، وقيل إنّ مفهوم الشرط ليس بحجة، أي: إنّ أداة الشرط لا تدلّ على انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط، وهو مذهب أكثر الحنفية ⁽⁶⁾.

3- مفهوم الغاية: هو: دلالة اللفظ الدالّ على حكم مقيد بغاية على ثبوت نقيض الحكم في المسكوت عنه بعد هذه الغاية ⁽⁷⁾. كقوله تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ} ⁽⁸⁾. وعرّفه ابن رشد: (أنّ يقيد الشيء بصفة غائية وتلك هي التي يدلّ عليها بحثي وإلي، وهذا الصنف كأنّ جميعهم -جمهور المتكلمين- قد أقرّ بالقول به) ⁽⁹⁾. مثاله: قوله تعالى: {وَكُلُوا

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (197/2)؛ والأمدى، الإحكام (91/3)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (498/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (42/2/2).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:118).

(3) انظر: الزركشي، البحر المحيط (119/3).

(4) سورة الطلاق، الآية: (6).

(5) انظر: المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى (ت264هـ)، مختصر المزني، الناشر: دار المعرفة، بيروت، دون طبعة، سنة 1410هـ/1990م (ص:233)؛ وأديب صالح، تفسير النصوص (613/1).

(6) انظر: السرخسي، الأصول (260/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (397/2).

(7) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (152/1).

(8) سورة، البقرة من الآية (230).

(9) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:118).

وَأَسْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ {⁽¹⁾ . فيدلّ بمنطوقه على إباحة تناول الطعام والشراب في ليل رمضان إلى الفجر الذي هو غاية الحِلِّ، ويدلّ بمفهوم المخالف على أنّ الأكل والشرب حرام بعد هذه الغاية،⁽²⁾ . وإلى العمل به ذهب الجمهور، والباقلاني، ولم يخالف في ذلك إلا طائفة من الحنفية، والأمدي⁽³⁾ .

4- مفهوم العدد: وهو: (دلالة النّص الذي قيّد فيه الحكم بعدد مخصوص، على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لحكم المنطوق لانتفاء ذلك القيد)⁽⁴⁾ . وأغلب ما يكون في المقدّرات الشرعية كالعقوبات، والكفارت، مثاله: كتخصيص حدّ القذف بثمانين؛ كقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}⁽⁵⁾ . فتقييد وجوب الجلد ثمانين يدلّ بطريق المفهوم المخالف على أنّ الزائد عليها لا يجب. فالتقدير بالعدد تحديد للمعدود، وتحديد القذف بثمانين نفي للزيادة ونفي للنقصان. وقيل إنّ مفهوم العدد ليس بحجّة، ولكنّه محلّ اتفاق من حيث عدّه مفهوماً مستقلاً⁽⁶⁾ .

5- مفهوم اللّقب: والمراد من اللقب هو الاسم الذي يعبر به عن الذات، سواء كان علماً، أو اسم جنس، أو نوع، وتعريفه: تخصيص اسم بحكم، بأنّ يدلّ المنطوق على نفي الحكم عما عداه⁽⁷⁾ ، مثاله: قوله تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ}⁽⁸⁾ . وهذا النوع من المفهوم لم يقل به إلا قلّة من القائلين بمفهوم المخالفة كالدّقاق⁽⁹⁾ ، وبعض الشافعية منهم: الصيرفي⁽¹⁾ ، ومن المالكية الباجي،

(1) سورة البقرة، الآية (187).

(2) انظر: أديب صالح، تفسير النصوص (615/1)؛ وقصي مساهر، طرائق الدلالة وتطبيقاتها عند ابن رشد في كتابه بداية المجتهد وكفاية المقتصد، الناشر: ديوان الوقف السني، دائرة البحوث والدراسات، العراق، الطبعة الأولى سنة 1434هـ/2013م (ص:201).

(3) انظر: الأمدي، الإحكام (115/3).

(4) انظر: أديب صالح، تفسير النصوص (617/1).

(5) سورة النور، الآية (4).

(6) انظر: قصي مساهر، طرائق الدلالة (ص:303).

(7) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (162/2).

(8) سورة الفتح، الآية (29).

(9) هو: محمد بن محمد بن جعفر البغدادي، أبو بكر المعروف بالدقاق، الفقيه الأصولي. تولى القضاء بكرخ بغداد، كان فاضلاً عالماً بعلوم كثيرة، وله (الأصول) في المذهب الشافعي. توفي سنة (329هـ). انظر: البغدادي،

وابن القصار، وبعض الحنابلة⁽²⁾. وعدّ ابن رشد هذا النوع من المفهوم من أضعف المفاهيم موافقاً بذلك جمهور العلماء القائلين بعدم اعتباره⁽³⁾.

المطلب الثالث: مذاهب العلماء وأدلتهم في حجّية مفهوم المخالفة

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم في المسألة:

اختلف أنظار العلماء في الأخذ بمفهوم المخالفة—من حيث المبدأ— وعدّه طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام إلى مذهبين:

المذهب الأول: الأخذ بمفهوم المخالفة—عدا مفهوم اللقب— ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من المالكية، والشافعية⁽⁴⁾، والحنابلة؛ حيث يعدّونه طريقاً من طرق الدلالة على الأحكام يجب العمل به كالمنطوق، ويُستوون في ذلك بينه وبين مفهوم الموافقة من حيث الحجّية والدلالة على الحكم في محل السكوت.

واختلف أصحاب هذا المذهب في مواضع منها: نوع حجّية مفهوم المخالفة، هل هي حجّة لغوية، أو شرعية، أو عرفية؟ فجمهور الشافعية يرى أنّه حجة لغوية، أي أنّ أساليب اللغة هي التي هدت إلى نفي الحكم عند انتفاء القيد ما دام أن الحكم معلق بذلك القيد. قال ابن السمعاني: (والصحيح أنّه حجّة من حيث اللّغة، ووضع لسان العرب)⁽⁵⁾. وقال بعضهم إنّ حجّة من جهة الشرع بمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع، كما إنّ بعضهم يتّجه إلى أنّ حجّيته آتية من العرف

تاريخ بغداد (371/4).

(1) هو: محمد بن عبد الله الصيرفي، أحد المتكلمين من الشافعية، من أهل بغداد. كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي. من مؤلفاته: (البيان في دلائل الإلام على أصول الأحكام). توفي سنة (330هـ). انظر: الزركلي، الإلام (224/6).

(2) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة في أصول الفقه (455/2)؛ والآمدي، الإحكام (118/3)؛ والزركشي، البحر المحيط (107/3)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (509/3).

(3) انظر: الآمدي، الإحكام (118/3)؛ والزركشي، البحر المحيط (107/3)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (509/3)؛ والزيدان، د. عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه الناشر: مؤسسة قرطبة، الطبعة السادسة (ص:311).

(4) انظر: الزركشي، البحر المحيط (133/5).

(5) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة (242/1).

العام فالذي يعقله أهل العرف العام، أنّ حكم المذكور لو لم يكن مُنتفياً عن المسكوت عنه عند انتفاء القيد لم يكن لذلك القيد فائدة، وعُبر عنه بالعقل⁽¹⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب -الجمهور- بجملة أدلة⁽²⁾ وهي:

1- ما رواه قتادة أن النبي ﷺ - قال لما نزل {أَسْتَغْفِرَ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ} ⁽³⁾. قال ﷺ -: (قد خَيْرَنِي رَبِّي فَوَاللَّهِ لأزِيدَنَّ عَلَى السَّبْعِينَ)⁽⁴⁾. فعقل أنّ ما زاد على السبعين يكون له من الحكم خلاف المنطوق وإلا لما قال -صلى الله عليه وسلم- ذلك.

2- قوله ﷺ -: (وَفِي صَدَقَةِ الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا)⁽⁵⁾. أثبت بمنطوقه أنّ الزكاة واجبة في السائمة التي ترعى في الكلاً المباح، ونفاها عن غير السائمة، فلا زكاة في المعلوفة باتفاق الأئمة إلاّ الإمام مالك فقد قرّر أنّ المعلوفة تجب فيها الزكاة⁽⁶⁾. وهذا الحكم يثبت من طريق مفهوم المخالفة عند الجمهور ومن طريق الرجوع إلى الأصل عند الحنفية إذ الأصل المعمول به قبل ورود هذا النص هو عدم وجوب الزكاة في الغنم مطلقاً، فلما ورد النص بإيجاب الزكاة في

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (210/2)؛ والآمدى، الإحكام (90/3).

(2) انظر: الباجي، إحكام الفصول (ص:446)؛ والإسنوي، نهاية السؤل (205/2)؛ والآمدى الإحكام (103/3)؛ والشيرازي، التنصرة (ص:218)؛ والزرکشي، البحر المحيط (14/4).

(3) سورة التوبة، الآية (80).

(4) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ: (عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ لَمَّا تُؤْفِي عَبْدُ اللَّهِ بِنُ أَبِي جَاءَ ابْنُهُ عَبْدُ اللَّهِ بِنُ عَبْدِ اللَّهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ أَنْ يُعْطِيَهُ فَمِيصَهُ يُكْفُونُ فِيهِ أَبَاهُ فَأَعْطَاهُ ثُمَّ سَأَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَامَ عُمَرُ فَأَخَذَ بِتَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ وَقَدْ نَهَاكَ رَبُّكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا خَيْرَنِي اللَّهُ فَقَالَ { اسْتَغْفِرَ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً } [التوبة: 70] وَسَأَرِيْدُهُ عَلَى السَّبْعِينَ قَالَ إِنَّهُ مُنَافِقٌ قَالَ فَصَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ { وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ } [التوبة: 84]، كتاب (الجمعة)، باب (من أنظر حتى تدفن) (4670) (67/6).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب (الزكاة) باب (زكاة الغنم)، الحديث رقم (1454)، (317/3).

(6) انظر: شرح الموطأ للإمام مالك (113/2)؛ والشيرازي، المهذب (142/1)؛ وابن قدامة، المغني (576/2).

السائمة منها بقي المعلوف على البراءة الأصلية⁽¹⁾.

3- لما سمع أبو عبيدة القاسم بن سلام⁽²⁾ قوله -ﷺ-: (لِيُ الْوَاجِدِ يَحِلَّ عُقُوبَتُهُ وَعِرْضُهُ)⁽³⁾. قال هذا يدل على أن لي غير الواجد لا يحل عقوبته. ولما سمع قوله -صلى الله عليه وسلم-: (مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ)⁽⁴⁾ قال يدل على أن مظل غير الغني ليس بظلم⁽⁵⁾.

4- نهى النبي -ﷺ- عن كل ذي ناب من السباع⁽⁶⁾، فقال الإمام الشافعي: دلّ نهيه -صلى الله عليه وسلم- على إباحة غير ذوات الأنياب من السباع⁽⁷⁾.

5- استدلل الجمهور بالمعقول أيضاً فقالوا: إن الذي يتفق مع المنطق البياني السليم أن القيد من وصف أو شرط أو غاية... لا يمكن أن يوجد عبثاً وإنما يكون ذكره لسبب؛ فإذا لم يكن هناك مقاصد بيانية أخرى من وراء ذكر القيد -من ترغيب أو ترهيب ونحوهما- ولم يقد دليل خاص على حكم المسكوت عنه غير أخذه من التقييد، كان لا بدّ من الأخذ بهذا الطريق من طرق الدلالة⁽⁸⁾.

المذهب الثاني: عدم جواز العمل بمفهوم المخالف ذهب إلى ذلك جمهور الحنفية⁽⁹⁾؛ لأنهم

(1) انظر: البوطي، مباحث الكتاب والسنة (ص:84).

(2) هو: القاسم بن سلام البغدادي، إمام في اللغة والنحو والتفسير. توفي سنة (224هـ) انظر: الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت626هـ)، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1414هـ - 1993م (16/254).

(3) الحديث: أخرجه أبو داود في سننه كتاب (الأقضية)، باب (في الحبس في الدين)، الحديث رقم (3144) (10/32).

(4) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الأقضية)، باب (الحوالة وهل يرجع في الحوالة) الحديث رقم (1525) (8/66).

(5) انظر: البخاري، كشف الأسرار (2/473).

(6) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الذبائح والصيد)، باب (لحوم الحمر الإنسية) الحديث رقم (5101) (1/204).

(7) انظر: الشافعي، الأم (5/6).

(8) انظر: الإسنوي، نهاية السؤل (1/396)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (2/206)؛ والآمدي، الإحكام (2/145).

(9) انظر: البخاري، كشف الأسرار (2/373)؛ والتفتازاني، شرح التلويح (1/266).

لا يَعْتُون مفهوم المخالفة حجة في الدلالة على الأحكام، فالتَّصَوُّص تدلُّ بمنطوق ألفاظها في محلِّ النطق، وتدلُّ بمفهومها الموافق في محلِّ السكوت، وليس لها مفهوم مخالف تدلُّ به على الأحكام لذا يطلب الحكم فيه من أدلة أخرى إذا وجدت وإذا لم توجد يظلُّ على العدم، أو البراءة الأصلية.

وهذا القول محكيٌّ عن الفقهاء الشاشي، والباقلاني⁽¹⁾، إلاَّ أنَّه قال ببعض هذه المفاهيم. من المنكرين أيضاً لمفهوم المخالفة الإمام الكرخي إلاَّ أنه قال بمفهوم الشرط كما حكاه الأمدى⁽²⁾.

واختلف أصحاب هذا المذهب في نفي العمل بمفهوم المخالفة هل يكون في خطاب الشارع وكلام الناس واستعمالتهم اللغوية ومعاملاتهم الدنيوية؟ أو في خطاب الشرع فقط؟ فمنهم مَنْ ذهب إلى نفي العمل بمفهوم المخالفة مطلقاً سواء كان في نصوص الشارع أم كلام الناس، كأبي بكر الجصاص⁽³⁾، ويتجه المتأخرون منهم بنفي العمل بمفهوم المخالفة في نصوص الشارع فقط، ولا يعدون ذلك إلى اصطلاح الناس⁽⁴⁾.

وقد حكى الزركشي عن الإمام السرخسي ما ذكره في كتاب (السير) قوله: (أنَّه ليس بحجة في خطابات الشرع، قال وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة، وعكس ذلك بعض المتأخرين منا، فقال: حجة في كلام الله ورسوله وفي كلام المصنفين، وغيرهم ليس بحجة)⁽⁵⁾.

والظاهرية يلتقون مع الحنفية في عدم الأخذ بمفهوم المخالفة وإن اختلف منطلق كل منهما، إذ جعل ابن حزم دليل حكم المسكوت عنه الدليل السمعي أو إجماع أو ضرورة معلومة بالحس أو العقل⁽⁶⁾.

(1) انظر: الباجي، إحكام الفصول (ص:446).

(2) الأمدى، الإحكام (111/3).

(3) هو: أحمد بن علي، أبو بكر بن الرازي، المعروف بالجصاص، كان إماماً في الفقه، مشهوراً بالزهد والورع، ورد بغداد في شبابه، ودرس الفقه على يد أبي الحسن الكرخي ولم يزل حتى انتهت إليه الرياسة، من مؤلفاته: (أحكام القرآن)، و(شرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي)، و(الفصول في الأصول)، في أصول الفقه. توفي سنة (370هـ). انظر: البغدادي، تاريخ بغداد (513/5).

(4) انظر: الجصاص، الفصول في الأصول (291/1)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (101/1).

(5) انظر: الزركشي، البحر المحيط (97/3).

(6) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (357/7).

ومفهوم المخالفة عند الحنفية ما هو إلا مجرد حكم عقلي، حيث يكون الحكم الثابت عند انتفاء القيد ثابتاً بالعدم الأصلي، فلا يكون ذلك حكماً شرعياً، ونتج عن هذا المنطق: أن ما يستفاد عن طريق مفهوم المخالفة بما هو حكم شرعي يجري القياس عليه، وأن ما يستفاد حكمه من العدم الأصلي لا يجري عليه القياس؛ لأنه ليس حكماً شرعياً بل هو حكم عقلي⁽¹⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب -الحنفية ومن وافقهم- بأدلة هي:

1- قوله تعالى: {مَنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ} (2) دلّ منطوق هذا النصّ على أنّ الظلم حرام في الأشهر الأربعة الحُرْم، فلو أخذ بمفهوم المخالفة، لكان الظلم مباحاً فيما عداها من أشهر السنة⁽³⁾.

2- قوله تعالى: {وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا، إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} (4) تدلّ الآية بمنطوقها على أن النهي مفيد بأن يكون الفعل في الغد، وتدلّ بالمفهوم المخالف أنّ ما يفعله بعد يومين أو ثلاثة غير منهي عنه أن يقول: إني فاعل ذلك إذا لم يقل إلا أن شاء الله مع أنّ النهي عن ذلك ثابت في كل الأوقات وهذا يتنافى مع العبودية لله⁽⁵⁾.

3- قوله تعالى: {وَلَا تُكْرَهُوا قَتْلُكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْتُمْ تَحَصُّنًا} (6) يدلّ النصّ بمنطوقه على عدم جواز إكراه الفتيات على البغاء إن أردنّ السّتر والاستقامة وعدم الانزلاق والانحراف، وهو ما عبّر عنه الكتاب بالتحصّن، ويدلّ بفهوم المخالفة على جواز إكراه الفتيات على البغاء إن لن يردنّ التحصّن، وهذا غير وارد مطلقاً فالله لا يأمر بالفحشاء، وشرط إرادتهنّ التحصّن إنما ذكر لبيان الواقع لأن ذلك هو الذي يصور وقوع الإكراه وقد كان عند ابن أبي سلول⁽⁷⁾ بعض الجوّاري اللاتي يكرههن على البغاء طلباً لكسب المال من طريقهنّ؛ فأما إذا

(1) انظر: محمد أبي النور، أصول الفقه (150/1)؛ وقصي مساهر، طرائق الدلالة (ص: 211-212).

(2) سورة التوبة، الآية (36).

(3) انظر: أبو زهرة، أصول الفقه (ص: 142)؛ والخنّ، مصطفى سعيد الخنّ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة 1402 هـ - 1982 م (ص: 680).

(4) سورة الكهف، الآية (23-24).

(5) انظر: محمد أديب، تفسير النصوص (681/1)

(6) سورة النور، الآية (33).

(7) هو: عبد الله بن أبي سلول: رأس المنافقين في الإسلام من أهل المدينة ظهر إسلامه بعد وقعة بدر تقيّة،

كانت هي رغبة في الزنا لم يتصور إكراهه، ولم يكن ذكره ليكون شرطاً تنتفي حرمة الإكراه على البغاء بانتفائه بالأولى⁽¹⁾؛ ولذلك اعتبر ابن العربي أن من الغفلة عن الحقائق التعلق بالمفهوم في الآية⁽²⁾.

4- إنه لو كان تقييد الحكم بقيد يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد لقبح السؤال، مثل قوله: أخرج الزكاة عن ماشيتك السائمة، فهل أخرجها عن المعلوفة؟ لأنه يكون إستفهاماً عما دلّ عليه اللفظ مع أن الواقع أنه حسن وليس بقيق⁽³⁾.

مناقشة الحنفية⁽⁴⁾ لأدلة الجمهور، والإجابة عنها:

1- لا تثبت حُجِّيّة اللغة إلا بالنقل المتواتر ولم يرد نقل متواتر عن علماء اللغة بأن دلالة الكلام على المفهوم المخالف معمول بها. أجاب الجمهور: إنَّ العمل بمفهوم المخالفة لم يكن على إطلاقه بل لا بدّ من شروط يجب تحققها ليعمل به. وأما حجية خبر الأحاد فإنه يعمل به اتفاقاً. 2- ردوا على حديث النبي - ﷺ - في زيادته الاستغفار على السبعين بأنّ هذا الخبر آحاد لا تقوم به الحجة في إثبات اللغة. أجاب الجمهور: بأنه يعمل بخبر الأحاد اتفاقاً، ولا يشترط التواتر إلا في العقيدة أو ما ثبت في الدين بالضرورة.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

عرّف الإمام الغزالي المفهوم المخالف فقال: (... المفهوم ومعناه الاستدلال بتخصيص

وكان يشمت بالمسلمين كلما حلت بهم نازلة ويقوم بنشرها، نزل في ذمّه آيات كثيرة. توفي سنة (9هـ). انظر: النووي، أبو ذكريا يحيى بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية، بيروت، لبنان، دون الطبعة والتاريخ (360/1).

(1) انظر: ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت543هـ)، أحكام القرآن، علّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م (1374/2)؛ ومحمد أديب، تفسير النصوص (684/1).

(2) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن (1374/2).

(3) انظر: الخن، أثر الاختلاف (ص:182).

(4) انظر: البخاري، كشف الأسرار (237/2)؛ وعبد الوهاب خلاف، أصول الفقه (ص:158).

الشيء بالذِّكر على نفي الحكم عما عداه⁽¹⁾. وأما بالنسبة إلى تسميته فذكر له اسمين فقال: (ويسمى مفهوماً لأنَّه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلاّ فما دلّ عليه المنطوق أيضاً مفهوم. وربّما سُمِّي هذا دليل الخطاب. ولا التفات إلى الأسمي)⁽²⁾.

وأما بالنسبة إلى حُجِّيّة مفهوم المخالفة - مفهوم الصفة - فقد ذكر أنّ في المسألة قولين للعلماء ثم اختار القول الثاني وهو عدم حُجِّيّة المفهوم المخالف، فقال: (وحيقته أنّ تعليق الحكم بأحد وصفيّ الشيء هل يدلّ على نفيه عما يخالفه في الصفة؟ كقوله تعالى: {وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا} ⁽³⁾، وكقوله عليه السلام (في سَائِمَةِ الغَمِّ الزَّكَاةُ) ⁽⁴⁾، و(النَّيْبُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا) ⁽⁵⁾، و(مَنْ بَاعَ نَخْلَةً مُؤَبَّرَةً فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ) ⁽⁶⁾ فتخصيص العمد والسوم والثيوبة والتأبير بهذه الأحكام هل يدلّ على نفي الحكم عما عداها؟.

قال الشافعي ومالك والأكثر من أصحابهما: أنّه يدلّ، وإليه ذهب الأشعري، إذا احتجّ في إثبات خبر الواحد بقوله تعالى: { إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا } ⁽⁷⁾ قال هذا يدلّ على أنّ العدلّ بخلافه... وقال جماعة من المتكلمين، ومنهم القاضي وجماعة من حُذّاق الفقهاء، ومنهم ابن سريج إنّ ذلك: لا دلالة له. وهو الأوجه عندنا ⁽⁸⁾.

فقوله: (وهو الأوجه عندنا) هذه تصريح من الإمام الغزالي على اختياره لمذهب القائلين بعدم حجّيته، وهذا في مفهوم الصفة، وقد ردّ باقي المفاهيم بعد ذكر أنواعها، وناقش أدلة القائلين

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (196/2).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (196/2).

(3) سورة المائدة، الآية (95).

(4) تقدم تخريجه.

(5) الحديث: أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب (النكاح)، باب (استئذان الثيب في النكاح بالنطق) الحديث رقم (3542) (141/4).

(6) الحديث: أخرجه البخاري بلفظ: (من باع نخلاً قد أبرت فثمرتها للبائع)، كتاب (البيوع)، باب (إذا باع نخلاً قد أبرت)، رقم الحديث (2515) (229/9).

(7) سورة الحجرات، الآية (6).

(8) انظر: الغزالي، المستصفي (197/2).

بها وأجاب عنها⁽¹⁾ .

فمثلاً في مفهوم اللقب صرّح بقوله: (اعلم أنّ توهم النفي من الإثبات على مراتب ودرجات وهي ثمانية⁽²⁾ : الرتبة الأولى: مفهوم اللقب: وهي أبعد⁽³⁾ . وفي مفهوم الشرط قال: (الرتبة الخامسة مفهوم الشرط: وذلك أنّ يقول إنّ كان كذا فافعل كذا. وإنّ جاءكم كريم قوم فأكرموه. {وإن كُنْ أُولَتْ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ}⁽⁴⁾ .

وقد ذهب ابن سريج وجماعة من المنكرين للمفهوم إلى أنّ هذا يدلّ على النفي. والذي ذهب إليه القاضي إنكاره. وهو الصحيح عندنا على قياس ما سبق لأنّ الشرط يدلّ على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط، فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط. أمّا أن يدلّ على عدمه عند عدم فلا. وفرق بين أن لا يدلّ على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر، وبين أن يدلّ على النفي فيتغيّر عما كان⁽⁵⁾ .

وهكذا يبدو -والله أعلم- أنّ الإمام الغزالي مع القائلين بإنكار مفهوم المخالفة⁽⁶⁾ .

(1) ذكر محمد حسن هيتو في تعليقه على كتاب (المنحول) للإمام الغزالي عند الحديث عن مفهوم المخالف: بأنّ الإمام الغزالي في كتابه (المستصفى) مع النافين لحجّيته مطلقاً، حيث قال الدكتور: (... الغزالي في المستصفى، والمعتزلة، والآمدي إلى النفي وعدم الاحتجاج مطلقاً). انظر: الغزالي، محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر، (ص:216).

(2) الأصوليون متفاوتون في تعدادهم لمفهوم المخالفة، فالإمام الغزالي ذكر ثمان رُتباً تتدرج تحت مفهوم المخالفة وهي: (مفهوم اللقب، ومفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس، ومفهوم الصفة المتنقلة، ومفهوم الصفة، ومفهوم الشرط، ومفهوم الحصر بآئمة وبتعريف الجزئين، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر بالنفي).

انظر: الغزالي، المستصفى (209/2).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (209/2).

(4) سورة الطلاق، الآية: (6).

(5) انظر: الغزالي، المستصفى (211/4).

(6) وقد ذكر محمد علي فركوس، شارح كتاب (الإنارة) للباقي عند ذكر اختلاف العلماء في الاحتجاج بمفهوم المخالفة مؤكداً: بأنّ الإمام الغزالي أيضاً من المنكرين لمفهوم المخالفة، فقال: (جميع مفاهيم المخالفة حُجّة عند جمهور الفقهاء ما عدا مفهوم اللقب، فليس بحُجّة، لهذا قال الغزالي: (وقد أقرّ ببطلانه كلّ محصّل من القائلين بالمفهوم)، وأنكر أبو حنيفة الجميع، وبه قال ابن حزم الظاهري، وأبو بكر القفال، وأبو العباس بن سريج، والقاضي أبو حامد المروزي، والباقلاني، وأبو حامد الغزالي، ووافقهم الأخفش، وابن

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب الإمام ابن رشد إلى اعتبار مفهوم المخالفة، فقد ذكر في كتابه (الضروري) أربعة أنواع لمفهوم المخالفة، وباقي المفاهيم ذكرها في كتابه (بداية المجتهد)⁽¹⁾.
ففي بداية حديثه عن مفهوم المخالفة، ذكر بأنها تدخل ضمن (المُجْمَل)، وعزّفها، فقال: (ومن أشهر ما يدخل في هذا الجنس: النوع الذي يعرفونه بدليل الخطاب، وهو أن يرد الشيء مُقَيِّداً بأمر ما، أو مُشْتَرطاً فيه شرطاً ما، وقد عُلقَ به حكمٌ، فيُظنُّ أنّ ذلك الحكم لازمٌ لذلك الشيء من جهة ما هو مقيدٌ وموصوفٌ، وأنّ الحكم مُرتفعٌ عنه بارتفاع تلك الصّفة ولازمٌ نقيضه)⁽²⁾. ثمّ بيّن مذاهب العلماء في حُجِّيَّتها، وإنّها على ثلاثة مذاهب:

1- المنكرون لجميعها.

2- المجيزون لجميع أنواعها.

3- المجيزون لبعض أنواعها، ومنكرون لبعضها الآخر.

فقال: (وهذا الجنس تحته أصناف. وقد اختلفوا في كونها أدلّة شرعيّة، فبعضهم لم يجز ذلك في جميعها أصلاً، وبعضٌ أجاز ذلك في كلّها، وبعضٌ أجازها في البعض ونفاه عن البعض)⁽³⁾.
وأما بالنسبة لرأيه حول هذه المسألة، فقد اعتبرها حجة شرعية، وذكر بعض أنواعه فقال: (ونحن نقول في ذلك: أما أصنافه، فمنها: أن يرد الشيء مقيداً بصفة... ومنها: أن يرد مشروطاً فيه شرطاً ما بأحد حروف الشرط... وهذا عندهم أقوى في المرتبة. ومنها: أن يرد الحكم محصوراً بأحد حروف الحصر، وهي: (إنّما والألف واللام)، في مثل قوله عليه السلام: (إنّما الولاء لمن أعتق)⁽⁴⁾... ومنها في أن يقيد الشيء بصفة غائبة، وتلك هي التي يدلّ عليها ب (حتى

فارس، وابن جني، من أئمة اللغة، وإلى هذا القول مال المصنّف وصحّحه، واختاره الأمدّي. انظر: أبي عبد المعزّ محمد علي فركوس، الإنارة شرح كتاب الإشارة، الناشر: دار الموقع/ الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 1430هـ/2009م (ص:345-346).

(1) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد (10/1).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:117).

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:118).

(4) الحديث: أخرجه مسلم بلفظ: (لَا يَمْتَعِكِ ذَلِكَ فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ) كتاب (العتق) باب (إنما الولاء لمن أعتق) الحديث رقم (3849) (213/4).

وإلى)، وهذا الصنف كأنّ جميعهم قد أقر بالقول به ...⁽¹⁾.

خلاصة مذهب ابن رشد الحفيد في هذا الموضوع: أنّه مع القائلين بحجية مفهوم المخالفة، وهذا واضح من حديثه حول هذا الموضوع من خلال كتابيّهِ: (الضروري في أصول الفقه، وبداية المجتهد).

وهكذا فقد تبيّن مخالفته للإمام الغزالي الذي ذهب إلى ترجيح مذهب المنكرين لمفهوم المخالفة - والله أعلم-.

الراجع:

بعد عَرَضٍ لمفهوم المخالفة وأنواعها ومذاهب العلماء وأدلتهم حول الأخذ بها أو نفيها، يبدو أنّ **الراجع** هو مذهب الجمهور القائلين بمفهوم المخالفة، وهو ما اختاره ابن رشد الحفيد؛ وذلك لأنّ إثبات مفهوم المخالف واعتباره طريقاً من طرق الدلالة على الحكم يتسق مع طبيعة لغة العرب ومدلولات الخطاب فيها.

كما أن الأخذ بمفهوم المخالف يفسح المجال للعقلية الفقهية أن تنطلق في ميادين الاستنباط فلا تقف عند ظاهر اللفظ وإنما تستكشف ما وراءه ما دام ذلك لا ينبو عن اللغة ولا يجافي عرف الشرع. ثمّ إنّ الذاهبين للاحتجاج بمفهوم المخالفة لم يعتبروه خالياً من الشروط والقيود، بل اشترطوا للاحتجاج به شروطاً -تقدم ذكرها-

المبحث الثالث

مخالفاتهما في مسائل: (تأخير البيان إلى وقت الحاجة، الاستثناء من غير

الجنس، الاستثناء الأكثر)

تمهيد:

أولاً: مسألة: تأخير البيان عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة إلى الفعل، كالواجبات غير الفورية، فقد اختلف فيها علماء الأصول على تسعة مذاهب، أهمّها اثنان، فقال الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة بأنّه جائز وواقع فعلاً، وقال الحنفية والظاهرية: لا يجوز تأخير

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:118).

البيان، ويجب أن يكون البيان متصلًا، أو في حكم المتصل⁽¹⁾، وهذه المسألة محلّ اختلاف بين الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد.

ثانيًا: مسألة: الاستثناء من غير الجنس: فالاصوليّون يذكرون الحديث عن الاستثناء وتفريغ مسائله في سياق حديثهم عن موضوع العامّ والخاصّ باعتبار أنّ الاستثناء من المخصصات. وهذه مسألة محلّ اختلاف بين الاصوليين منهم من جوّزه ومنهم من منعه.

ثالثًا: مسألة: استثناء الأكثر: لا يجوز أن يكون الاستثناء مستغرقاً للمستثنى منه، لأنّه إقرار منطوق به والمنطوق به لا يرفع كلياً، وإلاّ لكان كلاماً هدرًا وباطلاً من القول. وأما استثناءات الأخرى: فقد اتفق العلماء على جواز استثناء الأقلّ من النصف، وأما استثناء النصف أو الأكثر فقد اختلفوا فيه على مذاهب. هذا وسيأتي بيان المسائل الثلاثة بالتفصيل في المطالب التالية.

المطلب الأول: تأخير البيان إلى وقت الحاجة

الألفاظ التي تحتاج إلى بيان من عامّ أو مجمل أو مشترك أو غير ذلك من الألفاظ لتأخير بيانها حالان: **الحالة الأولى:** أن يتأخّر البيان عن وقت الحاجة: لا خلاف بين العلماء في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. يقول الإمام الغزالي في ذلك: (لأخلاف أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلاّ على مذهب من يجوز تكليف المحال)⁽²⁾، وكذلك تبع ابن رشد الغزالي في نقل عدم الخلاف في الجواز⁽³⁾. **الحالة الثانية:** أن يتأخّر البيان عن وقت ورود الخطاب إلى وقت الحاجة: هذه الصورة اختلف العلماء في حكمها على مذاهب⁽⁴⁾، وفيما يأتي بيان لبعض هذه المذاهب، وأدلتهم مع بيان رأي كلّ من الإمامين.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة مذاهب:

-
- (1) انظر: الزيدان، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (ص133).
 - (2) انظر: الغزالي، المستصفى (40/2)؛ وابن العربي، المحصول في أصول الفقه (ص:49)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1265/3).
 - (3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:100).
 - (4) ذكر الزركشي في هذه المسألة تسعة مذاهب، ابتداءً من الجواز مطلقاً إلى المنع مطلقاً. انظر، الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (108/5).

المذهب الأول: يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً، أي: سواء كان المراد بيانه له ظاهر يُفهم ويُعمل به كالعام، والمطلق، أو ليس له ظاهر كالمجمل. وهو مذهب جمهور العلماء ⁽¹⁾.

استدلال الجمهور بجملة من الأدلة هي:

1- العقل دلّ على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً، بيانه: أن هذا لا يترتب على فرض جوازه محال؛ لأنّ غاية ما في الأمر هو: جهل المكفّف بما كُفّف به مدة من الزمن، وهذا ليس بمحال، ولا يؤدي إلى المحال فهو إذن جائز ⁽²⁾.

2- الوقوع، فقد وقع تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة في الشريعة، والوقوع دليل الجواز، وهذه بيان المواضع التي وقع فيها ذلك من الكتاب والسنة:

أ- قوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَآتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} ⁽³⁾، فإنّ معنى: (فَإِذَا قَرَأْتَهُ): أنزلناه؛ لدلالة قوله: (فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ)، حيث أمر الله تعالى نبيه بالاتباع بفاء التعقيب، ولا يتصور ذلك قبل الإنزال لعدم معرفته به، وإنما يكون بعد الإنزال وإذا كان المراد بقوله: (قَرَأْتَهُ) هو: الإنزال: فإنّ قوله: (ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ) يدل على تأخير البيان عن وقت الإنزال؛ لأنّ (ثم) للمهلة والتراخي ⁽⁴⁾.

ب- قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} ⁽⁵⁾، وقوله: {وَأَتُوا الزَّكَاةَ} ⁽⁶⁾، وقوله: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا} ⁽⁷⁾، ثم جاء بيان ذلك في السنة: فأخّر بيان أفعال الصلاة وأوقاتها حتى بيّن ذلك جبريل عليه السلام للنبي - ﷺ - وقال: (يَا مُحَمَّدُ، هَذَا

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (40/2)؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (32/3)؛ والزرکشي، البحر المحيط في أصول الفقه (108/5).

(2) انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (44/3).

(3) سورة القيامة، الآية (18-19).

(4) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1265/3).

(5) سورة البقرة، الآية: (43).

(6) سورة البقرة، الآية: (43).

(7) سورة آل عمران، الآية: (97).

وَقْتُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِكَ ، وَالْوَقْتُ فِيمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْوَقْتَيْنِ⁽¹⁾ ، ثم بيّن الرسول -صلى الله عليه وسلم- لأُمَّته، فقال: (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي). وكذلك في قوله: (وَأَثُوا الزَّكَاةَ) بيّن الرسول - ﷺ - مقدار الواجب وصفته في الذهب والفضة، والمواشي، والعقارات، والثمار، والزرع شيئاً فشيئاً⁽²⁾. وكذلك الحج، فقد بيّن الرسول -ﷺ- أفعال الحج وطريقته - بعد نزول آية الحج - وقال: (لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ)⁽³⁾.

ت- قوله تعالى - لنوح عليه السلام -: { أَحْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ }⁽⁴⁾ ، ففهم نوح - عليه السلام - أن ابنه من أهله، لكن لما أدرك ابن نوح الغرق وراه نوح - عليه السلام - خاطب ربه قائلاً: { وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ }⁽⁵⁾ ، فبيّن الله تعالى أنه عمل غير صالح، فهنا لم يبيّن الشارع ذلك وقت الخطاب، بل أخره إلى وقت الحاجة.

ث- قوله تعالى: { وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ }⁽⁶⁾ ، ثم خصّص ذلك بقوله تعالى: { وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ }⁽⁷⁾.

ج- قوله تعالى: { حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ }⁽⁸⁾ ، ثم ورد تخصيصه بقوله عليه الصلاة والسلام: (أُجِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ: الْحُوْتُ، وَالْجَرَادُ)⁽⁹⁾.

(1) الحديث: أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الصلاة عن رسول الله -ﷺ- باب ما جاء في مواقيت الصلاة عن النبي -ﷺ-، الحديث رقم: (149)، (217/1).

(2) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (43/3).

(3) الحديث: أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب (الحج)، باب (استحباب رمي الجمرة العقبة يوم النحر راكباً)، الحديث رقم: (97/31)، (79/4).

(4) سورة هود، الآية: (40).

(5) سورة هود، الآية: (45).

(6) سورة البقرة، الآية: (228).

(7) سورة الطلاق، الآية: (4).

(8) سورة المائدة، الآية: (3).

(9) الحديث: أخرجه ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، دون ذكر الطبعة، والسنة (كتاب الصيد، باب صيد الحيتان

والأمثلة على وقوع تأخير البيان من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة في الشريعة كثيرة جداً،
ولا سبيل إلى إنكاره⁽¹⁾.

3- القياس على النسخ، بيان ذلك: أن النسخ بيان وتخصيص في الأزمان، وهذا بيان في الأعيان، والنسخ يجوز تأخيره باتفاق العلماء، بل هو واقع فيه. وعلى هذا: يجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام ثم ينسخ ويقطع الحكم بعد حصول ذلك الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام. وورود بيان نسخ الحكم بعد اعتقاد دوامه واقع، فإذا كان هذا جائزاً فإنه يجوز تأخير البيان مطلقاً، ولا فرق⁽²⁾.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز تأخير البيان من وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقاً، أي: سواء كان المراد بيانه له ظاهر يفهم ويعمل كالعام والمجمل، أو ليس له ظاهر كالمجمل إلا النسخ - فقط - فيجوز فيه ذلك. وهو مذهب بعض الحنفية، وبعض الشافعية - ونسب إلى الصيغ في منهم - . وهو مذهب جمهور الظاهرية، وجمهور المعتزلة، وبعض المالكية، وبعض الحنابلة⁽³⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- أنه يراد بالخطابات تفهيم السامع للمطلوب فيها لكي يعمل بها، والخطاب بالمجمل بدون توضيحه وبيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون وجوده كعدمه، وهذا هو العبث الذي ينتزه الله عن الكلام به⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا الدليل: لا نسلم عدم وجود الفائدة من الخطاب بالمجمل، حيث توجد فائدة في الخطاب به، وهي: معرفة أن هناك أمراً أو نهياً في الشريعة؛ ليعرف بذلك المكلف العازم على امتثال الأمر الذي ورد في هذا الخطاب المجمل، فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَرَاءَ ثَوْبٍ حَقَّةٌ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾⁽⁵⁾، خطاب مجمل. ومع ذلك فقد خاطبنا به الشارع؛ لوجود الفائدة فيه؛ حيث إننا عرفنا

والجراد، الحديث رقم (3218)، (1073/2).

(1) انظر: النملة، المهدب في علم أصول الفقه المقارن (1269/3).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (43/2).

(3) انظر: ابن العربي، المحصول في أصول الفقه (ص:49)؛ والزرکشي، البحر المحيط (109/5).

(4) انظر: ابن رشد، الضروري (ص:100)؛ والأمدى، الإحكام (45/2).

(5) سورة الأنعام، الآية (141).

بهذا الخطاب ما يلي: وجوب إيتاء حق الزرع، وقت دفع زكاة الزروع، أنه حق المال، فهنا المكلف يمكنه أن يعزم فيه على الامتثال، والاستعداد لذلك فيثاب على ذلك، ولو عزم على ترك الامتثال لكان عاصياً⁽¹⁾.

2- قياس الخطاب بالمجمل بالخطاب بلفظ (أَبْجَدُ هَوَز)، وهو يريد به وجوب الصلاة: فكما لا يجوز الخطاب بأبجد هوز، فكذلك لا يجوز الخطاب بالمجمل بجامع: عدم الفائدة في كل منهما⁽²⁾.

وأجيب عن هذا: بأن هذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق؛ لأنّ الخطاب بالمجمل فيه فائدة وهو: قيام المكلف بالعزم على الفعل واستعداده لذلك، فلا يضر تأخير تفصيل البيان إلى وقت الحاجة. أما الخطاب بلفظ: (أَبْجَدُ هَوَز)، وهو يريد وجوب الصلاة فلا يفيد شيئاً؛ لأنه تغيير للوضع، وقلب لحقائق الأمور، فافترقا⁽³⁾.

3- إنه اتفق على أنه لا يجوز أن يُخاطَب الأعجمي بالعربية - لِمَنْ لا يفهمها - وسبب ذلك: أنّ الأعجمي لا يفهم لغة العرب، فهو لم يسمع إلاّ اللفظ، دون معناه. فكذلك خطابه بالمجمل، دون بيانه لا يجوز؛ لأنه خطاب بما لا يفهم، وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة⁽⁴⁾.

وأجيب عن هذا: بأنّ قياسكم الخطاب بالمجمل على خطاب الأعجمي بالعربية قياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق وهو: أنّ الخطاب بالمجمل يفيد قيام المكلف بالعزم على الفعل إذا بيّن له تفاصيله، ويستعدّد لذلك، فلا يضرّ تأخيره. بخلاف خطاب الأعجمي بالعربية لِمَنْ لا يفهمها، فإنه لا يفيد شيئاً أصلاً⁽⁵⁾.

4- إنه لا خلاف في أنه لو قال: (فِي حَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ)⁽⁶⁾، وأراد به خمساً من الغنم أو البقر، فإنه لا يجوز ذلك؛ لأنه تجهيل في الحال، وإيهام الخلاف المراد، فكذلك قوله تعالى:

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (43/2)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1271/3).

(2) انظر: الغزالي المستصفى (44/2).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1272/3).

(4) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1272/3).

(5) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1273-1272/3).

(6) أخرجه الترمذي في سننه (أبواب الزكاة، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم) الحديث رقم (621) (9/2).

{فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} ⁽¹⁾ يُؤْهِم قَتْلَ كُلِّ مُشْرِكٍ، فَإِذَا لَمْ يُبَيَّنْ أَنَّهُ مَخْصَصٌ فَهُوَ تَجْهِيلٌ فِي الْحَالِ، وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ: (لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ) وَأَرَادَ بِالْعَشْرَةِ سَبْعَةً فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّهُ تَجْهِيلٌ، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ جَائِزاً إِنْ اتَّصَلَ الِاسْتِثْنَاءُ بِهِ بِأَنْ يَقُولَ: (لَهُ عَلَيَّ عَشْرَةٌ إِلَّا ثَلَاثَةً)، وَكَذَلِكَ الْعَمُومُ قَدْ وَضِعَ لِلِاسْتِغْرَاقِ، فَلَا يَجُوزُ إِرَادَةُ الْخُصُوصِ بِهِ إِلَّا بِشَرْطِ وُجُودِ قَرِينَةٍ مُتَّصِلَةٍ مُبَيِّنَةٍ لِذَلِكَ، فَأَمَّا إِرَادَةُ الْخُصُوصِ بِدُونِ قَرِينَةٍ فَهُوَ تَغْيِيرٌ لِلْوَضْعِ ⁽²⁾.

أَجِيبُ عَنْ هَذَا: بَأَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ صَحِيحٌ لَوْ كَانَ الْعَامُ نَصّاً فِي إِفَادَتِهِ لِلِاسْتِغْرَاقِ، أَي: لَوْ كَانَتْ دَلَالَةُ الْعَامِ قَطْعِيَّةً لَكَانَ مَا ذَكَرْتُمْ صَوَاباً، وَلَكِنْ لَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ عِنْدَ جُمْهُورِ الْعُلَمَاءِ؛ لِأَنَّ دَلَالَةَ الْعَامِ ظَنِّيَّةً، حَيْثُ إِنَّ صَيْغَ الْعَمُومِ تَفِيدُ الْعَمُومَ وَالْخُصُوصَ، لَكِنْ إِفَادَتُهَا لِلْعَمُومِ أَرْجَحُ وَبِنَاءِ عَلَى ذَلِكَ: فَيَجِبُ عَلَى الْمَكْتَفِ الْعَمَلُ بِاللَّفْظِ الْعَامِ عَلَى عَمُومِهِ إِنْ تَجَرَّدَ عَنِ الْقَرِينَةِ الْمَخْصُوصَةِ، وَهُوَ - فِي نَفْسِ الْوَقْتِ - يَحْتَمِلُ أَنْ يَرَادَ مِنْهُ الْخُصُوصُ، وَيَنْتَظَرُ أَنْ يَنْبَهَ عَلَى الدَّلِيلِ الْمَخْصُوصِ. أَمَّا إِذَا أَرَادَ بِالْعَشْرَةِ: سَبْعَةً، وَأَرَادَ بِالْإِبْلِ: الْبَقْرَ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، فَهَذَا لَيْسَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ، وَهُوَ تَغْيِيرٌ لِلْوَضْعِ، وَقَلْبٌ لِحَقَائِقِ اللَّغَةِ ⁽³⁾.

المذهب الثالث: التفصيل بين المُجْمَلِ، والعَامِ، والمَطْلُوقِ: فيجوز تأخير بيان المُجْمَلِ، ولا يجوز تأخير بيان العام والمطلق. وهو مذهب أبي الحسن الكرخي، واختاره الدقاق من الشافعية وأبو الحسين البصري ⁽⁴⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب: بَأَنَّ اللَّفْظَ الْعَامَ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ؛ فَإِذَا وَرَدَ لَفْظُ عَامٍ، فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ نَعْتَقِدَ الْعَمُومَ فِيهِ، أَمَّا إِذَا وَرَدَ لَفْظُ عَامٍ أُرِيدَ بِهِ الْخُصُوصَ وَلَمْ يُبَيَّنْ مَرَادَهُ فِي ذَلِكَ، فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِهِ عَنِ وَقْتِ الْخُطَابِ بِهِ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ يُوَدِّي إِلَى الْقَوْلِ بِلُزُومِ اعْتِقَادِ الشَّيْءِ عَلَى خِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ، وَيُفْضِي إِلَى ثُبُوتِ حُكْمٍ فِي صُورَةٍ غَيْرِ مَرَادَةٍ - أَصْلاً - وَلِذَا فَلَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ بَيَانِ مِثْلِ هَذَا الْعَمُومِ لِئَلَّا يُلْزَمَ مِنْهُ مَا ذَكَرْنَاهُ؛ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ؛ حَيْثُ إِنْ الْمُجْمَلُ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى مُعَيَّنَةٍ؛ لِأَنَّ مَعَانِيَهُ مُتَسَاوِيَةٌ فِي الْفَهْمِ، وَلَا يَرْجَحُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ.

أَجِيبُ عَنْ هَذَا: أَنَّ ذَلِكَ يَبْطُلُ بِالنَّسْخِ؛ لِأَنَّ مَا ذَكَرْتُمُوهُ مَوْجُودٌ فِيهِ، فَالْسَّامِعُ يَعْتَقِدُ اسْتِمْرَارَهُ

(1) سورة التوبة، الآية: (5).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (44/2).

(3) انظر: النملة، المُهَدَّبُ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ الْمَقَارِنِ (1273/3-1274).

(4) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (113/5).

وعوممه، وهو اعتقاد جهل، كما أنّ له أن يخبر عنه، وقد جوزنا تأخيرها، على أنّه عندنا يعتقد عموم اللفظ العام بشرط عدم وجود ما يخصه، وإذا ورد التخصيص علمنا أنّ المخصوص لم يدخل في العموم⁽¹⁾.

المذهب الرابع: أنّه يجوز تأخير بيان العموم، لأنّه قبل البيان مفهوم، ولا يجوز تأخير بيان المجل، لأنّه قبل البيان غير مفهوم، قال ابن السمعاني: وبه قال بعض أصحاب الشافعي⁽²⁾.

بيان نوع الخلاف⁽³⁾: الخلاف - هنا - معنوي وقد أثر في مسائل، منها ما يلي:

1- هل يجوز تأخير تبليغ الأحكام؟ فمنّ أجاز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة أجاز للرسول - ﷺ - أن يؤخر التبليغ لما أوجي إليه من قرآن أو غيره إلى وقت الحاجة إليه. ومنّ منع جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة قال: لا يجوز للرسول - ﷺ - أن يؤخر التبليغ.

2- إذا عثر الفقيه على عموم القرآن، ثمّ عثر على خبر واحد يرفع بعض ذلك العموم، وعرف أن الآية متقدمة على الخبر، فهل يكون الخبر نسخاً للآية أو تخصيصاً مثل: قوله تعالى: {وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ} ⁽⁴⁾ فإنها نزلت في غزوة بدر، وقال النبي - ﷺ - في غزوة حنين: (مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْتَةٌ فَلَهُ سَلْبُهُ) ⁽⁵⁾ فمنّ أجاز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة: قال بأن الخبر مخصص فيلزم الأخذ به. ومنّ منع جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب: قال بأن الخبر يكون نسخاً للآية، فلا يجوز الأخذ به، لأن خبر الواحد لا ينسخ القرآن⁽⁶⁾.

(1) انظر: النملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (1274/3).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (115/5).

(3) يقول الدكتور الزيدان عند الحديث عن (تأخير البيان عن وقت ورود الخطاب): (وأرى أنّ المسألة الآن لا فائدة منها، ولا ثمرة لها، ولا طائل لمناقشتها، وهي تاريخية في زمن البعثة). انظر: الزيدان، كتاب الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (ص133).

(4) سورة الأنفال، الآية: (41).

(5) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه، (كتاب (فرض الخمس)، باب (مَنْ لَمْ يُخَمَّسِ الْأَسْلَابَ وَمَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُخَمَّسَ وَحَكَمَ الْإِمَامُ فِيهِ)، الحديث رقم (3142) (92/4).

(6) انظر: النملة، المهدّب في علم أصول الفقه المقارن (1275/3).

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الغزالي إلى جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، فقال: (أما تأخيره إلى وقت الحاجة فجائز عند أهل الحق خلافاً للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر وإليه ذهب أبو إسحاق المروزي وأبو بكر الصيرفي)⁽¹⁾، هذا الرأي الذي وصفه الغزالي بأنه مذهب أهل الحق نسبة الزركشي إلى عدد كبير من أئمة الأصول. أما الآراء الأخرى فقد ذكر الغزالي رأيين آخرين:

1- جواز التأخير في المَجْمَل وعدم جوازه في اللفظ العام.

2- التفريق بين الأمر والوعد والوعيد فيجوز التأخير في الأمر ولا يجوز في الوعد والوعد. فقال -رحمه الله- (... وفرّق جماعة بين العامّ والمُجْمَل فقالوا يجوز تأخير بيان المَجْمَل إذ لا يحصل من المُجْمَل جهل، وأمّا العامّ فإنّه يُوهِم العموم فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه، مثل قوله: { فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ }⁽²⁾ فإنه إن لم يقترن به البيان له أوهم جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك إلى قتل من لا يجوز قتله والمَجْمَل مثل قوله تعالى {وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ}⁽³⁾ يجوز تأخير بيانه لأن الحق مجمل لا يسبق إلى الفهم منه شيء وهو كما لو قال حج في هذه السنة كما سأفصله أو أقتل فلانا غداً بآلة سأعينها من سيف أو سكين. وفرّق طوائف بين الأمر والنهي وبين الوعد والوعيد فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعد)⁽⁴⁾.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب ابن رشد الحفيد إلى جواز تأخير البيان إلى ورود الخطاب في العام والمطلق، ولا يجوز في المَجْمَل، وبهذا قد خالف جمهور العلماء والإمام الغزالي، القائلين بعدم الجواز، وتفصيل مذهب ابن رشد في هذه المسألة هي: عرض آراء العلماء بإيجاز فقال: (وقد أجاز ذلك قومٌ، ومنعه آخرون)⁽⁵⁾، ثم عرض رأيه في المسألة كالتالي:

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (40/2).

(2) سورة التوبة، الآية: (5).

(3) سورة الأنعام، الآية: (141).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى (40/2).

(5) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 100).

1- قدّم لرأيه مقدمة بيّن فيها أنّ البحث في هذه المسألة مردّه إلى اللغة إذ قال: (وهذه المسألة الفحص عنها لَعَوِيٌّ، فلذلك ينبغي أن نجعل نظرنا فيها من الجهة التي تنظر في اللّغة).

2- فرّق ابن رشد بين تأخير بيان المجمل وتأخير بيان العام فقال: (فأما أن يرد الخطاب بالألفاظ المجمّلة والمخاطب لا يفهم عنه شيئاً تعويلاً من المخاطب على أنّه سيبين ذلك المعنى المقصود عند وقت الحاجة، فهو شيء كما قلنا لم يقع من عربي قط ولا من غيره. وبالجملة فليس تقع مخاطبة بالألفاظ المجمّلة اللّهم إلا أن يراد بها اللّغز والاستهزاء لطبيعة المخاطب)⁽¹⁾. ومع هذا النفي فقد وضع ابن رشد قيداً به يمكن أن يتأخّر بيان المُجمل، هذا القيد عبّر عنه بقوله: (اللّهمّ إلا أنّ المخاطب بالاسم المجمل قد يخاطب به ويطلب على ظنّه فهم ذلك عنه، إشكالاً منه على القرائن، ولا يفهم ذلك عنه المُخاطب، فهنا يصلح الاستفهام من المُخاطب والبيان من المُخاطب)⁽²⁾.

إذن لا يرى ابن رشد جواز مخاطب باللفظ المجمل ابتداءً حيث يعلم المتكلم أنّ هذا اللفظ مجمل وإنّما يصح ورود البيان للفظ المجمل متأخراً عن ورود الخطاب لسبب عارض في المتكلم والسامع، فالمتكلم يظن أن ألفاظه واضحة إجمالاً فيما بناه على القرائن والسامع لم يفهم الكلام على هذا الأساس، عندها يصحّ السؤال من السامع والبيان من المتكلم. فيصح تأخير بيان المجمل.

3- تأخير البيان في الألفاظ الظاهرة: اللفظ الظاهر عند ابن رشد قسمان: القسم الأول: هو الظاهر عند الأصوليين وهو المعنى المتبادر من اللفظ. وهذا النوع من الظاهر لا يجوز تأخير البيان فيه إلى وقت الحاجة إذ لا يجوز أن تردّ هذه الألفاظ الظاهرة ثم يكون المراد بها غير ما هي راتبة عليه، بل جعل وقوع مثل هذا التأخير في الكلام غلطاً من المتكلم إن لم يقصده وتغليظاً إن قصده المتكلم. وكلاهما لا يقع في كلام الشارع. القسم الثاني: هو الألفاظ المبدلة وهو اللفظ العام والمطلق: فقد ذهب ابن رشد إلى جواز تأخير بيان العام والمطلق، بشرط فهم المخاطب من قرائن الأحوال أنّ ههنا أيضاً موضعاً للسؤال، وإنّ المخاطب لم يكن قصده الاقتصار على ما خاطب به، أمّا إذا لم يعلم المخاطب من قرائن الأحوال أنّ ههنا موضعاً للسؤال فذلك غير واقع. فتأخير المخصّص أو اللفظ المقيّد إلى وقت الحاجة واقع لغةً وشرعاً عند ابن رشد لكن لا بدّ من

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:100).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:100).

القييد الذي أورده.

حقيقة القيد الذي ذكره ابن رشد - رحمه الله - حيث قال: (إِذَا فَهَمَ الْمُخَاطَبُ مِنْ قَرَأْنِ الْأَحْوَالِ أَنَّ ههنا أيضاً موضعاً للسؤال، وأنَّ المخاطب لم يكن قصده الاقتصار على ما خاطب به)⁽¹⁾. ثم يذكر ابن رشد مثلاً توضيحاً لهذا فقال: (وعلى ذلك وَرَدَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا بِقَرَّةٍ} ⁽²⁾ فإنهم لم يزلوا يسألون والجواب يرد بالتخصيص إلى أن تعينت لهم البقرة المخصوصة)⁽³⁾.

وهكذا **فخلاصة** مذهب ابن رشد في هذه المسألة هو جواز تأخير البيان في العام والمطلق، ولا يجيزه في المجمل. وهذا الرأي الذي ذهب إليه ابن رشد يقارب ما ذكره الزركشي في المذهب الرابع في المسألة: أنه يجوز تأخير بيان العموم لأنه قبل البيان مفهوم ولا يجوز تأخير بيان المجمل لأنه قبل البيان غير مفهوم. أما أصحاب هذا الرأي فقد نقل أنه وجهٌ للشافعية، ونقل كذلك عن القاضي عبد الجبار لكن لم يرد الرأي عند هؤلاء مشروطاً بأي قيد كما فعل ابن رشد.

الراجح:

بالنظر إلى أقوال العلماء وأدلتهم حول هذه المسألة يبدو بأنَّ **الراجح** هو ذهب ما إليه جمهور العلماء واختاره الإمام الغزالي وهو جواز تأخير البيان إلى ورود الخطاب وذلك لقوة ما استدلوا به؛ ولوقوع ذلك شرعاً، وجوازه عقلاً، ولأنَّ غاية ما في الأمر هو جهل المكلف بما كلف به مدة من الزمن، وهذا ليس بمحال، ولا يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، وأما ما ذهب إليه ابن رشد الحفيد من رفضه تأخير البيان في المجمل وقبوله في العام، أن اللافت للنظر القيود التي وضعها وهذه القيود المتعلقة بقصد المخاطب، وإن يفهم المخاطب من قرائن الأحوال أنَّ ههنا موضعاً للسؤال في هذا اللفظ فيسأل عنه، فيأتيه البيان متأخراً عن الخطاب الأول.

إنَّ هذا الأمر غير قابل للتطبيق وفق معايير منضبطة، بل المثال الذي وضَّح به رأيه غير مسلم به، ذلك أن تعنت قوم موسى الذي جعلهم يسألون الأسئلة الكثيرة؟ لو لم يعترضوا لأجزأت عنهم أي بقرة كما جاء في الأحاديث المروية في هذا الموضوع؛ فبسبب تشددهم شدد الله عليهم؛ ولذلك لا يعدّ صنيعهم ممدوحاً بل نالهم الذم على عدم إمتثالهم وعلى سوء إجابتهم لنبي الله فأين قصد المتكلم؟ وأين فهم المخاطب من قرائن الأحوال أن ههنا موضعاً للسؤال في هذا النظر الذي

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:101).

(2) سورة البقرة، الآية: (67).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:101).

جعل بني اسرائيل يسألون أسئلتهم الكثيرة؛ ولو كان هذا الأمر على هذا التقرير لكان صنعمهم ممدوحاً، وفعلهم يشكرون عليه؛ لأنهم حققوا مقصد الشرع، ولأنّ أسئلتهم عندها تكون ناتجة عن قرائن الأحوال، ولم يقل أحد من المفسرين ولا أهل اللغة بهذا⁽¹⁾. إذاً فهذا الرأي غير منضبط، ولا يمكن التعامل معه في الواقع العملي. - والله أعلم-

المطلب الثاني: الاستثناء من غير الجنس (الاستثناء المنقطع)

اتفق العلماء على صحة الاستثناء من الجنس، وأما الاستثناء من غير الجنس وهو ما يسميه أهل اللغة استثناء المنقطع، فقد ذكر الأصوليون في المسألة آراء واختلفوا فيه هل هو استثناء صحيح أم لا؟ وفيما يأتي بيان مذاهب العلماء وأدلتهم مع بيان مذهب الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد، والرأي الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء، وأدلتهم:

المذهب الأول: المنع؛ لأنه يشترط - لصحة الاستثناء - أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فلا يصح الاستثناء من غير الجنس فلا تقول: (رأيتُ الناسَ إلّا حماراً)؛ لأنّ الحمار لا يدخل في عموم الناس، وإذا ورد ذلك - أي: ورد استثناء من غير الجنس - فهو مجاز، وليس بحقيقة. وهو مذهب كثير من العلماء⁽²⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بجملة من الأدلة هي كالتالي:

1- إن حقيقة الاستثناء تدلّ على ذلك، بيانه: أنّ الاستثناء هو: استفعال مأخوذ من الثني، ومنه تقول: (ثنيت الشيء): إذا عطف بعضه على بعض، وتقول: (ثنيت زيداً عن رأيه) إذا رددته، وحقيقة الاستثناء - بالمفهوم العام - هو: إخراج بعض ما تناوله اللفظ المستثنى منه. أي: بعد أن كان اللفظ متناولاً لجميع الأفراد ثناه الاستثناء عن البعض، وهذا غير متحقق في قول القائل: (رأيتُ النَّاسَ إلّا حماراً)؛ لأنّ الحمار - وهو المستثنى - غير داخل في مدلول الناس - وهو المستثنى منه - حتى يقال بإخراجه وثنيه عنه، بل الجملة الأولى باقية بحالها لم تتغير، ولا

(1) انظر: عبد المعزّ حريز، (دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام منهجية ابن رشد في كتابه مختصر المستصفي) (ص:86).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (181/2)؛ والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام (291/2)؛ وابن العربي، المحصول (ص:84)؛ والزرکشي، البحر المحيط (370/4)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه (1677/4).

تعلق للثاني بالأول أصلاً؛ لأنه ذكر لفظ (الحمار) وهو ما لا دخول له في الكلام الأول – وهو الناس - فلم تتحقق حقيقة الاستثناء؛ حيث إنه لم يصرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فلم يتحقق الاستثناء من اللفظ⁽¹⁾.

2- إنَّ الاستثناء من الجنس قد كثر استعماله كثرة شائعاً حتى إنَّه إذا أُطلق يتبادر منه أنه من الجنس، والتبادر أمانة الحقيقة، فكان حقيقة في الاستثناء من الجنس، فإذا ورد استثناء من غير الجنس فقد ورد على خلاف الحقيقة، فيكون مجازاً⁽²⁾.

3- أنَّ الاستثناء من غير الجنس على غير وضع اللُّغة، فلو قال: (رأيت العلماء إلا الكلاب)، أو قال: (قَدِمَ الحُجَّجُ إلا الحَمِيرَ)، لكان ذلك مُسْتَهْجَناً وعبياً عند عقلاء أهل اللغة، وما هذا شأنه لا يكون وضعه مضافاً إلى أهل اللغة⁽³⁾.

المذهب الثاني: الجواز⁽⁴⁾؛ لأنَّه لا يشترط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، بل إنَّ الاستثناء من غير الجنس صحيح، ويكون حقيقة. وهو مذهب أبي حنيفة⁽⁵⁾، ومالك، وبعض الشافعية⁽⁶⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة هي: بأنَّ الاستثناء من غير الجنس قد استعمل في القرآن ولغة العرب، والشعر والنثر، والاستعمال دليل الحقيقة، فيكون الاستثناء من غير الجنس صحيحاً، وهو حقيقة كالاستثناء من الجنس، ومن أمثلة ذلك:

(1) انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (292/2)؛ وابن العربي، المحصول (ص:84).

(2) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (1678/4).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (182/2)؛ والأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (292/2).

(4) القائلون بالجواز: قد اختلفوا في تسميته استثناء على مذاهب ثلاثة: أحدها: أنه يسمى استثناء حقيقة، اختاره القاضي أبو بكر، ونقله ابن الخباز عن ابن جني، والثاني: أنه مجاز، وعليه الأكثرون، منهم القاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وابن الصباغ، وابن الأنباري، وإمام الحرمين، وابن القشيري؛ لأنه ليس فيه معنى الاستثناء، وليس في اللغة ما يدل على تسميته، واختاره الرماني من النحويين، والثالث: أنه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازاً، حكاه القاضي في (التقريب) والمازري. انظر: الزركشي، البحر المحيط (377-376/4).

(5) انظر: البخاري، كشف الأسرار (287/2).

(6) انظر: الزركشي، البحر المحيط (371/4).

1- قوله تعالى: {لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلْمًا⁽¹⁾} فقد استثنى السلام من اللغو، وليس من جنسه⁽²⁾.

أجيب عن هذا: بأنه لا نسلم أنّ في هذا المثال استثناء من غير الجنس فـ (إلا) هنا بمعنى: (لكن). تقدير الآية الكريمة: لا يسمعون فيها لغواً لكن يسمعون كلاماً وسلاماً⁽³⁾.

2- قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ⁽⁴⁾} فقد استثنى التجارة من الباطل، وهي ليست من جنس الباطل⁽⁵⁾.

أجيب عن هذا: أنّ (إلا) بمعنى (لكن) – كما تقدم في المثال الأول- وتقدير الآية الكريمة: لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، لكن إذا كانت تجارة عن تراض منكم فكلوا⁽⁶⁾.

3- قوله تعالى: {ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ⁽⁷⁾، وإبليس لم يكن من جنس الملائكة؛ لقوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَن أَمرِ رَبِّهِ⁽⁸⁾، والجن ليسوا من جنس الملائكة؛ لأنه كان مخلوقاً من نار، قال تعالى: {خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ⁽⁹⁾ والملائكة من نور، والنار غير النور، فلا يكون من جنسهم⁽¹⁰⁾.

أجيب عن هذا: بأن الاستثناء هنا من الجنس؛ لأنّ إبليس كان من الملائكة؛ لأمر ثلاثة: أ- إنّ ذلك قول ابن عباس - وهو حبر الأمة وترجمان القرآن - ب- إنّ الله تعالى قد استثناء من الملائكة، والأصل أن يكون من جنسهم؛ للاتفاق على صحة الاستثناء من الجنس، والاختلاف في غيره. ت- إنه لو لم يكن إبليس من الملائكة لما كان عاصياً للأمر المتوجه إلى الملائكة؛ لكونه ليس منهم، ودلل على عصيانه بقوله: (إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين). فقولكم: (إنه من

(1) سورة مريم، الآية: (62).

(2) انظر: الأمدي، الإحكام (293/2).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1681/4)

(4) سورة النساء، الآية (29).

(5) انظر: الأمدي، الإحكام (293/2).

(6) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1681/4)

(7) سورة الأعراف، الآية: (11).

(8) سورة الكهف، الآية: (50).

(9) سورة الأعراف، الآية: (12).

(10) انظر: الزركشي، البحر المحيط (374/4).

الجنّ) لا نسلمه؛ لما قلناه حيث إنه كان من الملائكة من قبيل يقال لهم: (الجن)؛ لأنهم كانوا خزان الجنان، وكان إبليس رئيسهم، وتسميته جنياً لنسبته إلى الجنة، ويحتمل أن يكون قد سمي بذلك لاجتماعه واختفائه⁽¹⁾.

4- قول جرّان العود - عامر بن الحارث - شعراً: (وَبَلْدَةٌ لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ ... إِلَّا الْيَعْفِيرُ وَإِلَّا الْعَيْسُ). واليعافير والعيس ليست من جنس الأنيس، وذلك لأن (اليعافير) جمع (يعفور)، وهو ولد الظبية، ويطلق على ولد البقرة الوحشية، و(العيس) هي إبل بيض يخالط بياضها شقرة واصفرار⁽²⁾.
أجيب عن هذا: إنه استثناء من الجنس؛ لأن اليعافير وهي أولاد الطباء، أو أولاد البقر الوحشية، والعيس وهي الإبل مما يؤنس بها، فهي من جنس الأنيس، بل قد يحصل الأانس بالأبنية والأشجار فضلاً عن الحيوانات⁽³⁾.

5- قول النابغة الذبياني: (وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سِيُوفَهُمْ ... بِهِنَّ فُلُوقٌ مِنْ قِرَاعِ الْكَنَائِبِ وَلَيْسَ فُلُوقُ السُّيُوفِ عَيْبًا لِأَرْبَابِهَا، بَلْ فَخْرًا لَهُمْ)، وقد استثناءها من العيوب، وليست من جنسها⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا: بأنه استثناء من الجنس؛ لأن فلول السيوف عيب في السيوف، وإن كان يسبب فلولها فخراً ومدحة لأربابها، فهو في الجملة استثناء من الجنس⁽⁵⁾.

ثانياً: بيان نوع الخلاف:

الخلاف هنا معنوي؛ حيث ترتب على هذا الخلاف: أن من قال: إن الاستثناء من غير الجنس لا يصح، ولا يسمى استثناء حقيقة - وهم أصحاب المذهب الأول - فإنه لم يجوز التخصيص به، فلو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه: كان استثناءه باطلاً..، أما من قال: إن الاستثناء من غير الجنس يصح، ويسمى، استثناء حقيقة - وهم أصحاب المذهب الثاني - فإنه يجوز التخصيص به، فلو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه صحيحاً، فإذا قال: (عليّ لزيد ألف درهم إلا ثوباً)، كان هذا صحيحاً عند هؤلاء. أما عند أصحاب المذهب الأول فلا

(1) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1681/4-1682)

(2) انظر: الأمدي، الإحكام (294/2).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1682/4، 1679).

(4) انظر: الأمدي، الإحكام (294/2).

(5) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1682/4).

يصح هذا⁽¹⁾.

ثالثاً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الامام الغزالي إلى المنع، وإن وُرُود هذا النوع من الاستثناء يحمل على المجاز وليس حقيقة؛ لأنَّ من شروط الاستثناء أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فقال - رحمه الله -: (... والأظهر عندي أنه مجاز لأن الاستثناء من الثني تقول ثنيت زيداً عن رأيه وثنيت العنان فيشعر الاستثناء بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء أيضاً فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله فتسميته استثناء تجوُّز باللفظ عن موضعه فتكون (إلا) في هذا الموضع بمعنى (لكن) (...)⁽²⁾.

والناظر في كتب الأصول يجد خلافاً في المسألة وأقوالاً عند المجوّزين على هيئة شروط أو تأويلات، ثم خلافاً آخر هل هذا النوع استثناء حقيقة أو على سبيل المجاز، ثم بعد ذلك تطرقوا إلى مسألة وهي: هل يصلح هذا النوع من الاستثناء للتخصيص؟ هذه المسألة هي لبُّ الموضوع. يقول الإمام الغزالي بعد عرض الآراء: (وهذا الاستثناء ليس فيه معنى التخصيص والإخراج)⁽³⁾.

خلاصة رأي الإمام الغزالي في هذه المسألة هو: منع الاستثناء من غير الجنس، وأما ورود ذلك في القرآن الكريم، أو في الشعر العربي، فهذا مجازٌ وليس حقيقة؛ فتسميته استثناءً تجوُّزٌ باللفظ عن موضوعه، و تكون (إلا) في هذه المواضع بمعنى (لكن).

رابعاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذكر ابن رشد أنّ للأصوليين في هذه المسألة رأيين:

1- رأي المانعين الذين اشترطوا أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وأنه لا يعنى الاستثناء ما لم يتضمن القول المتقدم.

2- رأي المجوّزين، ورأيهم هذا مبني على وجود هذا النوع في اللغة.

يقول ابن رشد: (إن الاستثناء الذي من جنس المستثنى منه مما لا خلاف فيه وإنما الخلاف في

(1) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (1683/4).

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (183/2).

(3) انظر: الغزالي، المستصفي (182/2)؛ وعبد المعزّ حريز، (دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط

الأحكام منهجية ابن رشد في كتابه مختصر المستصفي) (ص:86).

وقوع المستثنى من غير جنس المستثنى منه. وهذا قد منعه قوم وقالوا لا معنى لاستثناء ما لم يتضمنه القول المتقدم، وتسمية مثل هذا استثناء هذر. وأما الذين أجازوه فقد تمسكوا بوقوع ذلك لغة من ذلك قوله تعالى: {فَأَنَّهُمْ عِدُوِّيَ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ} (1). وقوله تعالى {لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً} (2)، وفي مثل هذا قول الشاعر: وأما بالربع من أحد إلا الأواري (3) والأواري ليس ينطلق عليها اسم أحد. وقول الآخر: وبلدة ليس بها أنيس، إلا اليعافير وإلا العيس (4)، ومن عادة العرب أن تقول: ما في الدار رجلٌ إلا امرأة. وبالجملة فهو في كلامهم مشهور وموجود كثيراً. والفرقة الأولى دفعوا ذلك من جهة النظر، والثانية تمسكوا بالوجود ولم يقدروا أن يعطوا الجهة التي يصح ذلك في الكلام بما هو معروف من عادة العرب وينحل بها الشك المتقدم (5).

وقد نظر ابن رشد إلى قول المانعين فوجدهم يستدلون من جهة دلالة الصيغة، وأن المستثنى منه لا يعمّ المستثنى حتى يخرج منه، لذا كان الاستثناء من غير الجنس هذراً. ونظر إلى المجوزين فوجدهم يستدلون بالواقع اللغوي، وإن هذا النوع من الاستثناء موجود. ثم وجد أن هذا الأمر يحتاج إلى حل (6). يقول ابن رشد: (إن الذين تمسكوا بالوجود لم يقدروا أن يعطوا الجهة التي يصح ذلك الكلام بما هو معروف من عادة العرب ويدخل بها الشك المتقدم) (7).

ثم يقول مبيناً الطريقة التي يزول بها هذا الإشكال: (ونحن نقول في ذلك: إن من عادة العرب، كما تقدم، إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي اتكالا على القرائن وتجوزاً. فالأعرابي مثلاً إذا قال: (ما في الدار رجل) أمكن أن يفهم عنه فما سواه، فلذلك استثنى

(1) سورة الشعراء، الآية: (77).

(2) سورة النساء، الآية: (29).

(3) هذه أجزاء من بيتين للنايعة الذبياني قالها يمدح النعمان بن المنذر ويعتذر إليه مما بلغه عنه فيما وشى به بنو قريع في أمر المتجردة - زوجة النعمان-. انظر: النايعة الذبياني، زياد بن معاوية بن ضباب، ديوان النايعة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعارف / القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1985م (ص: 14-15).

(4) هذا الرجز لجران العود - واسمه عامر بن الحارث - في ديوانه (ص: 25)، وروايته كالتالي: بسابسا ليس به أنيس إلا اليعافير والعيس.

(5) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 110-111).

(6) انظر: عبد المعز حريز، (دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام منهجية ابن رشد في كتابه مختصر المستصفي) (ص: 87).

(7) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 111).

فقال: إلا امرأة، وكذلك قوله: وبلدةٍ ليس بها أنيسٌ. وعلى هذا الوجه الذي قلناه ليس يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه. لكن الفرق بينه وبين الأول أن ذلك استثناء من عموم ما اقتضاه اللفظ بصيغته، وهذا من عموم ما اقتضاه اللفظ بمفهومه لا بصيغته. وإذا تصفحت المواضع الواقعة فيها مثل هذا الاستثناء وجدتها على ما قلناه، وإلا كان خلفاً في القول وهذراً لا تصح بمثله مُحَاوَرَةٌ⁽¹⁾.

وقد نقل الزركشي كلام ابن رشد مع بعض التغيير ومما جاء فيه: (وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء كله متصلاً، إلا أن الاتصال منه ما في اللفظ والمعنى، ومنه في المعنى خاصة)⁽²⁾.

خلاصة رأي ابن رشد في المسألة هو: أن الاستثناء من غير الجنس جائز إذا كان المستثنى داخلاً في عموم لا يدلّ عليه اللفظ بمفهومه وعندها يكون الاستثناء متصلاً لا منقطعاً. ولا يسمى من غير الجنس لأن لفظ المستثنى منه شمل المستثنى بمعناه ومفهومه وفق مصطلح المفهوم عند ابن رشد، إذ يشمل ما هو أعم مما يقابل المنطوق، فيدخل فيه المحذوف أو دلالة الاقتضاء ومفهوم المخالفة والاستعارة وغير ذلك مما بيّنه ابن رشد في تقسيمه للألفاظ⁽³⁾.

هل سبق ابن رشد أحدٌ في هذا الفهم؟ ذكر الزركشي نقلاً عن ابن الحاج في تعليقه على المستصفي أن ابن رشد قد تفرد بحلّ هذا الشكّ لكن الزركشي كان قد نقل آراء العلماء بالتفصيل في المسألة، ومما قاله من آراء، ما نقله عن أبي بكر الصيرفي؛ إذ يقول بجواز الاستثناء من غير الجنس ولكن بشرط هو أن يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما، وإلا لم يجز، ثم قال الصيرفي والحاصل: أن المنقطع يكون مستثنى من مقدر، أو من مفهوم لفظ لا من منطوقه⁽⁴⁾.

هذا الكلام المنقول عن الصيرفي يحمل في مضمونه الفكرة التي طرحها ابن رشد، لكن ابن رشد لما تبع الإمام الغزالي في تقسيم الدلالات وجعل الأحكام والمعاني المستفادة من اللفظ إما من منظومه -صيغته- أو من مفهومه أو من معقوله، فإن هذا التقسيم مساعداً له على تطوير

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 111-112). وقد ورد هذا النص في (البحر المحيط في أصول الفقه) للزركشي، وعلق عليه بقوله: (وقد حل هذا الشكّ القاضي أبو الوليد بن رشد).

انظر: الزركشي، البحر المحيط (375/4).

(2) انظر: الزركشي، البحر المحيط (375/4).

(3) انظر: عبد المعزّ حريز، (دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام منهجية ابن رشد في كتابه مختصر المستصفي) (ص: 88).

(4) انظر: الزركشي، البحر المحيط (375-371/4).

فكرة الصيرفي وبيانها البيان الكامل.

لكن يبقى هنا تساؤل: يتعلق بالنتيجة التي خلص إليها ابن رشد هل يعني ذلك أن الاستثناء متصل في جميع حالاته، وفي هذا إلغاء للمنقطع مع أنه موجود ومستعمل في العربية سواء قلنا إنه هيئته أو مجاز؟ والجواب نعم هو منقطع إن نظرنا إلى دلالة الصيغة بظاهرها، ومتصل إن نظرنا إلى ما يستفاد من اللفظ بمفهومه وفحواه وإشارته⁽¹⁾.

الراجع:

عند النظر إلى أقوال العلماء وآراءهم في هذه المسألة يبدو بأنّ **الراجع** هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول، وهو ما اختاره الإمام الغزالي: وهو اشتراط الاتصال لصحة الاستثناء أي أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وأمّا الاستثناء من غير الجنس مثل: (رأيت الناس الأحماراً) فالحمار لا يدخل في عموم الناس، وعند ورود ذلك أي الاستثناء من غير الجنس، فهو حينئذٍ يُحمل على المجاز، وليس على الحقيقة. - والله أعلم-

المطلب الثالث: استثناء الأكثر

اتفق العلماء على عدم جواز الاستثناء المستغرق، بحيث لا يبقى منه فرد، ولو فعل مُتكلم ذلك: لكان استثناءه لغواً، وكانت العبرة بما نطق به أولاً. بدليل: أنّ استثناء الكلّ يفضي إلى العبث؛ حيث ينفي بعد أن أثبت، وعلى هذا فلو قال: (له عليّ عشرةٌ إلاّ عشرةٌ)، فإنّ العشرة تلزمه، كذلك لو قال: (أنت طالق ثلاثاً إلاّ ثلاثاً)، فإنّه يلزمه الطلاق بالثلاث؛ لأنّه رفع الإقرار، والإقرار لا يجوز رفعه⁽²⁾.

وأما **استثناء الأكثر** فقد اختلف العلماء في جوازه على مذاهب، وفيما يأتي بيان أقوال العلماء وأدلتهم، حول هذه المسألة، مع بيان قول كلّ من الإمام الغزالي، والإمام ابن رشد الحفيد.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في هذه المسألة على مذاهب:

المذهب الأول: هو عدم جواز استثناء الأكثر، ذهب إلى ذلك أكثر الحنابلة⁽³⁾، وهو قول ابن

(1) انظر: عبد المعزّ حريز، (دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام منهجية ابن رشد في كتابه مختصر المستصفي) (ص: 88-89).

(2) انظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير (1/300)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (1/332)؛ والآمدي، الإحكام (2/297)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (4/1683).

(3) انظر: القاضي أبي يعلى، الغدّة (2/666)؛ وأبي الخطاب، التمهيد (2/77)؛ وآل تيمية، المسودة في أصول

درستويه النحوي⁽¹⁾، وبعض المالكية كالباقلائي⁽²⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بما يأتي:

1- إن الاستثناء وأحكامه قد أخذ عن طريق أهل اللغة، وأهل اللغة أنفسهم ذكروا أن المتكلم لو استثنى الأكثر لكان كلامه عيياً - ضد البيان - ولُكْنَةً. قال ابن جنّي⁽³⁾: (ولو قال قائل: هذه مائة إلا تسعين ما كان مُتَكَلِّماً بالعربية، وكان كلامه عيياً ولُكْنَةً). وقال الفُتَيْبِي⁽⁴⁾: (يجوز أن يقول: صُمْتُ الشهرَ إلا يوماً، ولا يجوز أن يقول: صُمْتُ الشهرَ كلّه إلا تسعةً وعشرين يوماً). وقال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء في كلام العرب إلا في القليل من الكثير، فإذا كان هؤلاء الأئمة قد أنكروا استثناء الأكثر، فإنه يثبت أن استثناء الأكثر ليس من اللغة، فلا يجوز. ولو جاز استثناء الأكثر لجاز في كل ما قبّحه أهل اللغة وكرهه لسان العرب⁽⁵⁾.

2- إن الاستثناء قد جرى في كلام العرب على خلاف الأصل؛ لأنه إنكار بعد إقرار، والأصل: عدم الإنكار، لكن لما كان الإنسان قد يغفل عن بعض ما أقر به أُجيزَ استثناء القليل لدفع الضرر، وأما الأكثر فلا يُعقل أن يغفل عنه الإنسان، فلم يجز فيه الاستثناء جزياً على الأصل في الكلام⁽⁶⁾.

3- أنه لو جاز استثناء الأكثر لجاز استثناء الكلّ، ألا ترى أنه لما جاز التخصيص في

الفقه (ص:154)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (307/3-308).

(1) هو: أبو محمد، عبد الله بن جعفر بن درستويه، من أعلام أئمة النحو وشيوخهم، له مصنفات كثيرة منها: الإرشاد في النحو، وشرح الفصيح، وأدب الكاتب، قدم من مدينة فسا بفارس، واستوطن بغداد. توفي سنة (347 هـ)؛ انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء (15/531).

(2) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:244)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (1/333).

(3) هو: أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، من أعلام العربية وأئمتها، لزم أبا علي الفارسي دهرًا، وسافر معه، حتى برع وصنّف، وسكن بغداد، وقرأ على المتنبّي (ديوانه) وشرحه، من مصنفاته: سرّ الصناعة، والتصريف، توفي سنة (392 هـ)؛ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (17/19-17).

(4) هو: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدبّوري، كان إماماً في علم اللسان العربي، والأخبار وأيام الناس، له تصانيف في علوم القرآن، والحديث، واللغة، والأخبار منها: غريب القرآن، ومشكل القرآن، وغريب الحديث، توفي سنة (276 هـ)؛ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (13/296).

(5) انظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (3/471).

(6) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (4/1685).

الأكثر جاز رفع ذلك بالنسخ رأساً، والأصول أكثرها على إقامة الأكثر مقام الكل⁽¹⁾.

المذهب الثاني: أنه يجوز استثناء الأكثر: ذهب إلى ذلك جمهور العلماء، فيجوز أن يُقال: (له عليّ عشرة إلا تسعة)، فيكون مُقَرَّراً بواحد⁽²⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بما يأتي:

1- قوله تعالى: {قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ، إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ} ⁽³⁾، وقال:

{إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ} ⁽⁴⁾.

وجه الدلالة: أنه في الآيتين قد استثنى كل واحد منهما من الآخر، ففي الآية الأولى قد استثنى العباد من الغاوين، وفي الآية الثانية قد استثنى الغاوين من العباد، فإن استنوا فقد استثنى المساوي وإن تفاوتوا فأيهما كان أكثر فقد استثناه وأبقى الأقل، وهذا يدل على جوازه. على أن الغاوين أكثر من غير شكّ بدليل قوله تعالى: {وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ} ⁽⁵⁾، وقوله: {وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ} ⁽⁶⁾، وقوله: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} ⁽⁷⁾، ⁽⁸⁾.

أجيب عن هذا: أنه لو ثبت أن أحد الفريقين أكثر من الآخر، وأنه استثناء لم يكن قد استثنى الأكثر، بل استثنى الأقل في الموضوعين، بيان ذلك: أما الآية الأولى: فإن هناك شواهد دلّت على أنه استثنى الأقل؛ حيث قال تعالى: {لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ} ⁽⁹⁾ يعني ولد آدم بدليل قوله تعالى في سورة أخرى: {أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَحْرَزْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا

(1) انظر: ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه (472/3).

(2) انظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير (300/1)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (333/1)؛ والغزالي، المستصفي (184/2)؛ والأمدي الإحكام (297/2)؛ والزركشي، البحر المحيط (288/3).

(3) سورة ص، الآية (82-83).

(4) سورة الحجر، الآية: (42).

(5) سورة سبأ، الآية: (13).

(6) سورة الأعراف، الآية: (17).

(7) سورة يوسف، الآية: (103).

(8) انظر: الأمدي، الإحكام (297/2).

(9) سورة ص، الآية: (82).

قَلِيلًا} ثم استثنى في سورة أخرى قائلاً: {إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ} (1)، وهم القليل المذكور، ولهذا قيده بلفظ (منهم)، فثبت أنه استثنى الأقل وأبقى الأكثر.

أما الآية الثانية: فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ فِيهَا: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ} (2)، فأضاف العباد إليه مطلقاً، وذلك يقع على كلِّ عبد له من مَلَك، وأدمي، وجني، ثم قال: {إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنْ الْغَاوِينَ} (3)، والغاؤون من جميع العباد هم الأقل؛ لأنَّ الملائكة كلهم غير غاوين كما قال تعالى: {بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ} (4)، وهم أكثر الخلق، ويضاف إليهم مَنْ آمَنَ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ، فيكونون أكثر من الغاوين، فثبت أنَّه استثنى الأقل، وأبقى الأكثر.

وأجيب أيضاً: بعدم التسليم بأنَّ (إِلَّا) في الآيتين للاستثناء، بل هي بمعنى (لكن)، والتقدير يكون في الآية الأولى: (ولكنَّ عبادك المخلصين لا أستطيع غوايته)، والتقدير في الآية الثانية: (ولكنَّ من اتبعك من الغاوين فإنَّ جهنم موعدهم أجمعين) (5).

2- قياس الاستثناء على التخصيص بالمنفصل، بيان ذلك: أنه كما يجوز إخراج أكثر ما تناوله اللفظ بالمخصصات المنفصلة. فكذلك يجوز إخراج أكثر ما تناوله اللفظ بالاستثناء، ولا فرق، بجامع: أنَّ كلاً منهما يخرج من العموم ما لولاه لدخل (6).

أجيب عن هذا: بأنَّ هذا القياس فاسد؛ لأنه قياس مع الفارق، أنَّ التخصيص بالمنفصل لا يختص بعبارة، فهو يصح بجميع أدلة العقل والنقل، ولا يقف على حرف مخصوص، أما الاستثناء فلا يجوز إلا بحروف مخصوصة، ولهذا يجوز تخصيص المعلوم من المجهول، والمجهول من المعلوم في المنفصل، ولا يجوز ذلك في الاستثناء بالعدد (7).

3- قياس استثناء الأكثر على استثناء الأقل، بيانه: أنه كما يجوز استثناء الأقل وإبقاء الأكثر باتفاق، فكذلك يجوز استثناء الأكثر وإبقاء الأقل، ولا فرق، بجامع: أنَّ كلاً منهما فيه إخراج

(1) سورة ص، الآية: (83).

(2) سورة الحجر، الآية: (42).

(3) سورة الحجر، الآية: (42).

(4) سورة الأنبياء: الآية: (26).

(5) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (4/1686-1687).

(6) انظر: الأمدي، الإحكام (2/298).

(7) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (4/1688).

بعض ما شمله العموم⁽¹⁾ .

أجيب عن هذا: بأنّ هذا قياس فاسد؛ لأنّه قياس مع الفارق؛ وذلك أنّ استثناء الأقلّ هي لغة العرب، واستعمله أهل اللسان وصرّحوا بجوازه، بخلاف استثناء الأكثر فقد نفوه وقبحوه، فقياس ما قبحه أهل اللّغة وأنكروه - وهو استثناء الأكثر - على ما استحسّنه أهل اللّغة وأجازوه - وهو استثناء الأقلّ - لا يمكن عقلاً⁽²⁾ .

ثانياً: ثَمَرَةُ الخِلاف: الخِلاف هنا معنوي؛ وقد أثر في بعض الفروع الفقهيّة، منها:

1- أنه لو قال لزوجته: (أنتِ طالقٌ ثلاثاً إلاّ اثنتين) فقد اختلف العلماء في ذلك، والخِلاف مبنيٌّ على الخِلاف في هذا الأصل. فبناءً على قول أصحاب المذهب الأول - وهم المانعون من جواز استثناء الأكثر - فإنّه يلزم الزوج جميع المستثنى منه، وهي التطلّقات الثلاث، ويكون الاستثناء لغوّاً. وبناءً على قول أصحاب المذهب الثاني - وهم المجيزون لاستثناء الأكثر - فإنّه يلزم الزوج طليقة واحدة.

2- إذا قال: (لهُ عليّ عشرة إلاّ تسعة) فقد اختلف في الشيء الذي يلزم المُقرّر - هنا - فبناءً على قول أصحاب المذهب الأول - وهم المانعون من استثناء الأكثر - فإنّه يلزم المُقرّر جميع المستثنى منه، ويكون الاستثناء لغوّاً، فتلزمه العشرة - كلّها - . وبناءً على قول أصحاب المذهب الثاني - وهم المُجيزون استثناء الأكثر - فإنّه يلزم المُقرّر واحد فقط⁽³⁾ .

ثالثاً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أنّ استثناء الأكثر جائز وإن كان مُستقبلاً فقال: (والأولى عندنا أنّ هذا استثناء صحيح وإن كان مُستكرهاً فإذا قال: عليّ عشرة إلاّ تسعة فلا يلزمه باتفاق الفقهاء إلاّ درهم، ولا سبب له إلاّ أنّه استثناء صحيح وإن كان قبيحاً كقوله: عليّ عشرة إلاّ تسع سدس ربع درهم فإنّ، هذا قبيح لكن يصحّ، وإنما المستحسن استثناء الكسر، وأما قوله: له عليّ عشرة إلاّ أربعة فليس بمستحسن بل ربما يستنكر أيضاً لكن الاستنكار على الأكثر أشدّ وكلّما ازداد قِلَّةً ازداد حُسناً⁽⁴⁾).

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (184/2).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1689/4).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1690/4).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى (185-184/2).

رابعاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب ابن رشد إلى أنّ استثناء الأكثر لم يقع في كلام العرب، فقال: (وأما هل يكون المستثنى منه أقلّ من المستثنى، فهو شيء لم يقع في كلام العرب بعد، لأنّ وقوع مثل هذا يكاد أن يكون عيياً، فإنّه من خُلف القول أن يقول الإنسان: رأيتُ مائة إلاّ تسعة وتسعين⁽¹⁾). وهكذا فقد ردّ ابن رشد هذا النوع من الاستثناء؛ حيث يرى أنّ هذا النوع من الاستثناء لم يقع في كلام العرب؛ ولأنّ وقوع ذلك يكون عيياً في الكلام أي يكون الكلام حينئذٍ غير واضح، وبذلك فقد خالف الإمام الغزالي القائل: بصحة الاستثناء مع كونه مُستكراً.

الراجح:

عند النظر إلى أقوال العلماء في هذه المسألة وأدلتهم يظهر بأنّ الراجح هو المذهب الأول القائل بعدم جواز استثناء الأكثر، وهو الرأي الذي اختاره ابن رشد؛ وذلك لقوة ما استدلّوه من الأدلّة؛ ولأنّ الاستثناء من الأكثر مستكراً لغويّاً، ولم يأتِ الاستثناء في لغة العرب إلاّ القليل من الكثير، فإذا كان أئمة اللغة قد أنكروا هذا النوع من الاستثناء فإنه يدلّ على أنّ استثناء الأكثر ليس من اللّغة؛ فحينئذٍ لايجوز -والله أعلم-

المطلب الرابع: دلالة صيغة (أفعل) المُجرّدة عن القرائن

اختلف العلماء في صيغة الأمر (أفعل)⁽²⁾ هل هي حقيقة في الوجوب إذا تجرّدت عن

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:112).

(2) إنّ صيغة (افعل) - أو ما يقوم مقامها- لا تستعمل للأمر فقط، ولا تستعمل للوجوب أو الندب، بل تستعمل لمعانٍ أخرى غير ذلك، منها: 1- الإرشاد كقوله تعالى: {إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه}، [البقرة: 282]. 2- الإباحة كقولك لشخص آخر: (كلّ من بستاني). 3- التهديد كقوله تعالى: {فاعبدوا ما شئتم من دونه}، [الزمر: 15]. 4- الإكرام كقوله تعالى: {ادخلوها بسلام آمنين}، [الحجر: 46]. 5- الإهانة كقوله تعالى: {ذقْ إنك أنت العزيز الكريم}، [الدخان: 49]. 6- التعجيز كقوله تعالى: {فأذروا عن أنفسكم الموت}، [آل عمران: 168]. 7- السخرية مثل قوله تعالى: {كونوا قردة}، [الأعراف: 166]. 8- الدعاء مثل قوله تعالى: {ربنا اغفر لي ولوالدي}، [إبراهيم: 41]. 9- التسوية كقوله تعالى: {فاصبروا أو لا تصبروا}، [الطور: 16]. 10- الامتنان كقوله تعالى: {كلوا من طيبات ما رزقناكم}، [البقرة: 172]. 11- التكوين، كقوله تعالى: {كُنْ فيكون}، [النحل: 16]. 12- الخبر كقوله تعالى: {أسمع بهم وأبصر} [مريم: 38] أي: سمعت وأبصرت. 13- التعجب كقوله تعالى: {انظر كيف ضربوا لك الأمثال}، [الإسراء: 48]. 14- الاحتقار كقوله تعالى: {ألقوا ما أنتم ملقون} [يونس: 80]. 15- الاعتبار كقوله تعالى: {قلّ سيروا في الأرض فانظروا} [النمل: 27]؛ انظر: الزركشي، البحر المحيط (92/2)؛ والنملة، المهذب في علم أصول

القرائن أو لا؟ (لا خلاف في قول الشارع: أمرتكم بكذا، صيغة دالة على الأمر، وقوله: نهيتكم صيغة دالة على النهي، وقوله: أوجبت، صيغة دالة على الوجوب، وهكذا ، وإنما موضع الخلاف صيغة (افعل) إذا أُطْلِقَتْ هل تدلّ على الأمر بغير قرينة، أو لا تدلّ عليه إلا بقرينة⁽¹⁾. وفيما يأتي بيان لمذاهب العلماء وأدلّتهم ومذهب الإمامين.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلّتهم: اختلف العلماء في ذلك على مذاهب:

المذهب الأول: أنّ صيغة الأمر إذا أُطْلِقَتْ مُجَرَّدَةً عن القرائن فإنّها تفيد الوجوب حقيقة، واستعمالها فيما عداه من المعاني كالندب والإباحة والتهديد يكون مجازاً لا يحمل على أي واحد منها إلا بقرينة، ذهب إلى ذلك جمهور العلماء من الحنفية⁽²⁾، والمالكية⁽³⁾، وأكثر الشافعية⁽⁴⁾، والحنابلة⁽⁵⁾، والظاهرية⁽⁶⁾، وبعض المعتزلة⁽⁷⁾.

استدل أصحاب المذهب الأول –الجمهور- بجملة أدلة منها:

1- قوله تعالى: {قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْنَاكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ} ⁽⁸⁾.

وجه الدلالة من الآية الكريمة: أنّ الله تعالى قد ذمّ إبليس عليه اللّعة لما خالف ما أمر به، فدلّ ذلك على أنّ معنى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب⁽⁹⁾.

الفقه المقارن (1329/3-1333).

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط (274/3).

(2) انظر: الشاشي، الأصول (120/1)؛ والجصاص، الفصول (80/1)؛ والسرخسي، الأصول (14/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (108/1)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (341/1)؛ والتفتازاني، شرح التلويح (290/1).

(3) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:126).

(4) انظر: الجويني، البرهان (68/1)؛ والشيرازي، التبصرة (26/1)؛ والأمدي، الإحكام (162/2)؛ والزركشي، البحر المحيط (92/2).

(5) انظر: القاضي أبي يعلى، الغدّة (214/1)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (552/1)؛ وآل تيمية، المسودة (ص:4).

(6) انظر: ابن حزم، الإحكام (3-2/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (247/1).

(7) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (50/1).

(8) سورة الأعراف، الآية: (12).

(9) انظر: الشيرازي، التبصرة (27/1)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (249/1).

أجيب عن هذا: بأنه يجوز أن يكون الأمر الذي وبَّخه الله تعالى على مخالفته غير مجرد عن القرائن التي تقتضي الوجوب⁽¹⁾.

ورد هذا: بأنّ الظاهر يقتضي أنّ ذمّهم كان لمجرّد أنّهم تركوا الأمر من غير قرينة، فمن ادّعى انضمام قرينة إلى الأمر فقد خالف الظاهر⁽²⁾.

2- قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ} ⁽³⁾.

وجه الدلالة من الآية الكريمة: أنّ الله تعالى ذمّهم على تركهم الصلاة، ولو كان الأمر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام، كما أنّه لو قال لهم: الأولى أن تفعلوا ويجوز لكم تركه فإنّه ليس له أن يذمّهم على تركه، لأنّ الذم لا يكون إلا عن ترك الواجب⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا: بأنه سبحانه وتعالى إنّما ذمهم لأنهم لم يعتقدوا حقيقة الأمر، لا لأنهم تركوا الأمور به⁽⁵⁾.

ورد هذا: بأنّ الوجوب في الأمر يعلم من ترتيب الوعيد والذم على المخالف للأمر المطلق⁽⁶⁾.

3- قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُّبِينًا} ⁽⁷⁾.

وجه الدلالة من الآية: أنّ الله تعالى أخبر أنّه إذا قضى أمراً لم يكن لأحد أن يتخيّر فيه، وجعل عصيانه ضلالاً، وإذا كانت مخالفة الأمر عصياناً وضلالاً، فإنّ ذلك يقتضي وجوب امتثال الأمر، لنلا يعصي، فثبت أنّ الأمر المطلق يقتضي الوجوب؛ لأنّه لو لم يكن للوجوب لما جعل مخالفته عصياناً وضلالاً.

أجيب عن هذا: إنّما ورد هذا في القضاء، والقضاء هو: الإلزام، والإلزام واجب، ولذلك

(1) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (249/1).

(2) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (250/1).

(3) سورة المرسلات، الآية: (48).

(4) انظر: الرازي، المحصول (45/2)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (249/1).

(5) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (249/1).

(6) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (1/127)؛ والتفتازاني، شرح التلويح (293/1).

(7) سورة الأحزاب، الآية: (36).

جعل مخالفه عاصياً وضالاً، لا أنه قد جعل مخالف الأمر الصريح عاصياً⁽¹⁾.

4- ما روي عنه عليه الصلاة والسلام أنه أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة فردوا عليه القول فغضب ثم انطلق حتى دخل على أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - غضباناً فقالت: مَنْ أَعْضَبَكَ أَغْضَبَهُ اللهُ قَالَ - ﷺ -: (وَمَا لِي لَا أَعْضِبُ وَأَنَا أَمْرٌ بِالْأَمْرِ، فَلَا أُتْبَعُ)⁽²⁾.

وجه الدلالة من الحديث النبوي: أنّ غضب النبي - ﷺ - بسبب عدم إطاعة أمره من قبل أصحابه حين ردوا عليه قوله، يعني أنّ الأمر لا يدلّ إلا على الوجوب، وهو معروف عنه - ﷺ - أنه لا يغضب إلا إظهاراً للحق⁽³⁾.

5- الحديث: (عَنْ أَبِي سَعِيدِ بْنِ الْمُعَلَّى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ كُنْتُ أُصَلِّي فَمَرَّ بِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَانِي فَلَمْ آتِهِ حَتَّى صَلَّيْتُ ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَأْتِيَ أَلَمْ يَقُلْ اللَّهُ {يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ} (4)....)⁽⁵⁾.

وجه الدلالة من الحديث النبوي: إنّ توبيخه - ﷺ - لأبي سعيد على مخالفة الأمر يدلّ على أنّ الأمر يقتضي الوجوب، لأنّه كان يعلم أنّه يصلي، فدلّ ذلك على أنّ الأمر في قوله تعالى: {اسْتَجِيبُوا} للوجوب، وإلا لما استحق أبو سعيد الذم على ترك الاستجابة، فدلّ ذلك على أنّ صيغة الأمر حقيقة الوجوب مجاز فيما عداه⁽⁶⁾.

6- إنّ الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا يستدلون بالأوامر على وجوب طاعة الله تعالى وطاعة رسول الله - ﷺ - ولم يظهر مخالف منهم، ولا من غيرهم في ذلك فكان إجماعاً⁽⁷⁾. وهذا ثبت في وقائع كثيرة منها:

أ- إنّه لما روى أبو هريرة - رضي الله عنه - عن النبي - ﷺ - قوله: (إِذَا شَرِبَ الْكَلْبُ فِي

(1) انظر: النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن (1337/3)

(2) الحديث: أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب (المناسك)، باب (فسخ الحج)، الحديث رقم (2983)، (993/2)، وضعفه الشيخ الألباني.

(3) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (1/127).

(4) سورة الأنفال من الآية: (24).

(5) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب (تفسير القرآن)، باب (يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ)، الحديث رقم (4647)، (61/6).

(6) انظر: الشيرازي، التبصرة (29/1).

(7) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (251/1).

إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيُغْسِلْهُ سَبْعًا⁽¹⁾ فقد أجمع الصحابة -رضوان الله عليهم- على وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات.

ب-أنهم استدلوا على وجوب الصلاة عند ذكرها بالأمر المطلق الوارد في قوله - صلى الله عليه وسلم -: (إِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ، أَوْ غَفَلَ عَنْهَا، فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا)⁽²⁾.

ت-أن أبا بكر - رضي الله عنه - استدل على وجوب الزكاة على المرتدين بقوله تعالى: {وَأَتُوا الزَّكَاةَ}⁽³⁾، وقال: (والزكاة من حقها) يقصد: إن الزكاة من حق كلمة لا إله إلا الله، ولم ينكر عليه أحد فكان إجماعاً.

7- واستدلوا أيضاً: بأنه قد ثبت في إطلاق أهل اللغة تسمية مَنْ خالف مطلق الأمر عاصياً وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذكر الأمر، واقتضى ذلك دلالة الأمر المطلق على الوجوب⁽⁴⁾.

المذهب الثاني: أن صيغة الأمر (افعل) حقيقة في الندب إذا تجردت عن القرائن، ذهب إلى ذلك بعض الشافعية⁽⁵⁾، وكثير من المعتزلة⁽⁶⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- ما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- عن النبي -ﷺ- أنه قال: (إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا)⁽⁷⁾.

(1) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه كتاب (الوضوء)، باب (الماء الذي يغسل به شعر الإنسان وكان عطاء لا يرى به بأساً أن يتخذ منها الخيوط والحبال وسؤر الكلاب وممرها في المسجد...)، الحديث رقم (172)، (45/1).

(2) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب (الصلاة)، باب (من نام عن صلاة أو نسيها)، الحديث رقم (1515)، (142/2).

(3) سورة البقرة، الآية: (43).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى (232/1)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (554/1)؛ والزرکشي، البحر المحيط (288/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (248/1).

(5) انظر: الغزالي، المستصفى (72/2)؛ وقد نقل الأمدى هذا القول عن الإمام الشافعي: الإحكام (162/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (289/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (247/1).

(6) وهو ما ذهب إليه أبي هاشم الجبائي؛ انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (50/1)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (552/1)؛ والتفازاني، شرح التلويح (290/1)؛

(7) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب (الاعتصام بالكتاب والسنة)، باب (الافتداء بسنن رسول الله -ﷺ-) الحديث رقم (6858)، (2658/6).

وجه الدلالة من الحديث النبوي: قالوا إن الأمر بالفعل منه ﷺ - مُقْتَرَنَ بِالْمَشِيئَةِ والاستطاعة وذلك محمول على الندب⁽¹⁾.

أجيب عن هذا: بأنّ قوله -صلى الله ﷺ- (فأتوا منه ما استطعتم) ليس فيه دلالة على الندب بل حمله على الوجوب أقرب كما في قوله تعالى: {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} (2) حيث أنّ الأمة مُجمعة على أنّ التقوى واجبة⁽³⁾.

2- فقد احتجوا أيضاً من الناحية اللغوية، بأنّه لا فرق بين قول القائل لعبده (اسقني) وقوله له: أريد أن تسقني فإنّ أهل اللغة يفهمون من أحدهما ما يفهمونه من الآخر⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا: بأنّ أهل اللغة الذين نزل القرآن بلغتهم يفرقون بين صيغة الأمر والخبر وغير ذلك من أقسام الكلام⁽⁵⁾.

3- واستدلّ أصحاب هذا المذهب أيضاً: بالدليل العقلي: وذلك لأنّ عندهم أنّ الأمر يقتضي حسن الأمور به، وقد يكون الحسن واجباً، وقد يكون ندباً، وكونه ندباً يقين، وفي وجوبه شك، فيكون المندوب داخل في الواجب فكل واجب مندوب وليس كل مندوب واجب، فلا يجب إلاّ بدليل⁽⁶⁾.

وأجيب عن هذا: بأنّ هذا الكلام يصلح لو كان الواجب ندباً وزيادة، ولكنّه ليس كذلك، لأنّه يدخل في حد الندب جواز الترك وليس ذلك موجود في هذا الموضع⁽⁷⁾.

المذهب الثالث⁽⁸⁾: أنّ صيغة الأمر (افعل) يحمل على الوقف، ذهب إلى ذلك جماعة من

(1) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (252/1).

(2) سورة التغابن من الآية: (16).

(3) انظر: الزركشي، البحر المحيط (290/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (252/1).

(4) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (252/1).

(5) انظر: الزركشي، البحر المحيط (290/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (252/1).

(6) انظر: الزركشي، البحر المحيط (290/3).

(7) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (555/1).

(8) وهناك أقوال أخرى في المسألة فمنهم من قال إنّها حقيقة في الإباحة ومنهم من قال إنّها مشترك بين الوجوب والندب، أو بينهما وبين الإباحة الاشتراك اللفظي ومنهم من قال إنّها مشترك بين الوجوب والندب اشتراك معنوي، وهو منقول عن الشيخ أبي منصور الماتريدي وبعض شيوخ سمرقند؛ انظر البخاري، كشف الأسرار (108/1)؛ والزركشي، البحر المحيط (291/3)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (341/1).

المتكلمين⁽¹⁾، والقاضي الباقلاني، وهو قول بعض الشافعية منهم الإمام الغزالي⁽²⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- إنّه قد صحّ استعمال هذه الصيغة لمعانٍ مختلفة ولا يحمل على شيء إلاّ بدليل. ولو ثبت تعيين الصيغة لمعنى من المعاني لثبت بدليل ولا دليل⁽³⁾.

أجيب عن هذا: بأنّه قد دلّ الدليل على تعيين الصيغة باعتبار المعنى الحقيقي للوجوب⁽⁴⁾.

2- إنّ صيغة: (افعل) ترد والمراد بها الايجاب، وترد والمراد بها النذب، وترد والمراد بها الإباحة، وترد والمراد بها التهديد، وليس حملها على أحد هذه الوجوه بأولى من حملها على الوجه الآخر، فوجب التوقف فيها.

أجيب عن هذا: أنا لا نُسَلِّمُ أن هذه الصيغة - وهي افعل - إذا وردت مجردة عن القرائن تحتل غير الوجوب، وإنما تحمل على غير الوجوب بقرينة قياساً على لفظة: (أوجبت)، فإنها لغة تحمل على الوجوب عند الإطلاق، وتحمل على غير الوجوب بسبب قرينة مثل قوله - صلى الله عليه وسلم -: (غُسِّلَ الْجُمُعَةَ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ).

3- إن استعمال صيغة (افعل) في النذب والإباحة أكثر من استعماله في الوجوب، ولا يجوز أن يكون موضوعاً للوجوب مع استعماله في غيره أكثر.

أجيب عن هذا: لا نُسَلِّمُ أنه يستعمل في النذب والإباحة أكثر، بل إن استعمال لفظ (افعل) في الوجوب أكثر - كما مر من حمل الصحابة لهذه الصيغة على الوجوب، وكذا أهل اللغة -.

4- قياس لفظ (افعل) على اللفظ المشترك كالعين والقرء، فكما أنا لا ندري ما المقصود من لفظ (العين)، أهو: المذهب، أو الشمس، أو الجارية، أو الباصرة، فكذلك لا ندري ما المقصود بلفظ: (افعل) أهو: الوجوب أو النذب، أو الإباحة، فلذلك نتوقف فيها كما توقفنا في اللفظ

(1) والتوقف قيل: إنهما توقفا في موضوع استعماله هل هو للوجوب أو للنذب، وقيل: توقفا بأن قالوا: لا ندري بما هو حقيقة فيه أصلاً؛ انظر: الزركشي، البحر المحيط (291/3)؛ والآمدي، الإحكام (163/2)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (247/1).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (70/2).

(3) انظر: السرخسي، الأصول (16/1)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (555/1)؛ والزركشي، البحر المحيط (293/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (253/1).

(4) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (253/1).

المشترك.

أجيب عن هذا: عدم التسليم بأن لفظ (افعل) مثل اللفظ المشترك، بل بينهما فرق وهو: أن لفظ (افعل) يفهم منه ترجيح الفعل على الترك، وهذا قد أجمعتم معنا عليه، وبهذا خالف اللفظ المشترك كالعين، حيث إنه لا يفهم منه معنى معين. وبناء على ذلك: فإنه يلزمكم أن تتوقفوا، بل تنزلوا الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب: وهو طلب الفعل، وأن فعله خير من تركه - وهذا هو الندب - أما ما زاد على ذلك - وهو: لزوم العقاب على الترك، فلکم أن تتوقفوا فيه، وعلى هذا يكون توقفكم المطلق ظاهر البطلان.

بيان نوع الخلاف: الخلاف معنوي وهو ظاهر، وأمثلة تأثر الفروع الفقهية بهذا الخلاف كثيرة، ومن ذلك:

1- اختلافهم في الإشهاد على المراجعة هل هو واجب أو لا؟ فأصحاب المذهب الأول - وهم القائلون: إن الأمر المطلق للوجوب - يقولون: يجب الإشهاد على المراجعة؛ لقوله تعالى: {فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ} (1)، فقالوا: إن المراد بالإمساك: المراجعة، والإشهاد على المراجعة مأمور به، والأمر يقتضي الوجوب، فإن ترك الإشهاد فهو آثم.

أما أصحاب المذهب الثاني - وهم القائلون: إن الأمر المطلق للندب - فإنهم يقولون: إن الإشهاد مندوب إليه، فإن ترك الإشهاد فلا إثم عليه؛ استدلالاً بقاعدتهم هنا. أما أصحاب المذهب الثالث- وهم القائلون: إن الأمر المطلق يتوقف فيه - فإنهم يقولون: لا يجوز أن يشهد حتى ترد قرينة تدل على وجوبه، أو عدم ذلك.

2- هل الوعيد على الترك مأخوذ من نفس لفظ (افعل)؛ فذهب أصحاب المذهب الأول إلى أن الوعيد على الترك مستفاد من نفس صيغة (افعل). أما أصحاب المذاهب الأخرى فذهبوا إلى أن الوعيد على الترك مأخوذ من قرائن اقترنت بهذا الأمر (2).

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أن صيغة (افعل) الأمر المجرد عن القرائن لا يحمل على معنى وإنما يتوقف فيه فقال: (وقد ذهب ذاهبون إلى أن وضعه للوجوب، وقال قوم: هو للندب، وقال قوم: يتوقف

(1) سورة الطلاق، الآية: (2).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (1354/3).

فيه. ثم منهم مَنْ قال: هو مشترك كلفظ العَيْن، ومنهم مَنْ قال لا ندري أيضاً أنه مشترك، أو وُضِعَ لأحدهما واستعمل في الثاني مجازاً والمختار أنه متوقف فيه⁽¹⁾.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

يرى ابن رشد أنّ صيغة (افعل) تحمل على الإيجاب حيث قال: (ويشبه أن يكون حملها على الإيجاب أحوط، إذ قد عرف من قرائن أحوال الشرع أنّ الأوامر فيه على جهة الجزم والقطع. وأما مَنْ جعل ذلك على أقلّ ما يدلّ عليه الأمر وهو النذب، لأنّه زعم أنّ ذلك هو الذي يلزم الأمر دائماً، فلا معنى له)⁽²⁾.

الراجح:

عند النظر إلى مذاهب العلماء وأدلتهم حول هذه المسألة، يبدو بأنّ الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول القائلون بأنّ صيغة (افعل) للوجوب إذا تجردت عن القرائن وهم جمهور الأصوليين؛ وذلك لقوة أدلتهم، ولأنّ الوجوب في الأمر يعلم من ترتيب الوعيد والذم على المخالف للأمر المطلق. وقد وافق ابن رشد أصحاب المذهب الأول.

المبحث الرابع

الاجتهاد

تمهيد: ذكر الأصوليون مباحث الاجتهاد في آخر مباحث علم الأصول؛ وذلك لأنّ للاجتهاد أهمية عظيمة في الشرع، ومنزلته في نفوس العلماء كبيرة، ويعود تأخير العلماء لمباحث الاجتهاد من باب ترتيب الثمرة على المثمر، والطريق على الأصل؛ فالاجتهاد ثمرة معرفة علم الأصول، كما أنه طريق معرفة الأحكام الشرعية، فلمّا يفرغ الأصوليون من ذكر مباحث الأصول يناسب أن يذكروا ما يترتب على معرفتها. هذا وقد اشتمل هذا المبحث على تعريف الاجتهاد، وشروط المجتهد، ومسألة إصابة المجتهد، ومسألة تعارض الدليلين عند المجتهد.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (70/2).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (122/1).

المطلب الأول: تعريف الاجتهاد

أولاً: تعريف الاجتهاد لغةً: الاجتهاد مأخوذ من (الجهد) وهو المشقة والطاقة، و(الاجتهاد) و(التجاهد) بذل الوسع⁽¹⁾. وبالرجوع إلى معاجم اللغة يتبين أنهم ذكروا لمادة: (جهد) عدة معان، من أهمها:

1- المشقة؛ فكلمة: (جهد) بالفتح والضم، وقيل بالفتح ليس غيره، وهي تدل على المشقة، وجعلها ابن فارس أصلاً لمعاني الكلمة، ومنه قوله ﷺ: (تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ جَهْدِ الْبَلَاءِ)⁽²⁾ أي: من الحالة الشاقة التي تأتي على الإنسان يختار عليها الموت⁽³⁾. ومنه الجهاد، وهي الأرض الصلبة، وقيل: المستوية الملساء ليس بها أكمة، وقيل: لا نبات فيها، وقيل: الغليظة، وأجهد القوم: أخذوا في الأرض الجهاد⁽⁴⁾، ومنه قولهم مجازاً: أجهدت رأبي؛ أي: أتعبته بالفكر، ومنه حديث معاذ بن جبل: (أَجْتَهَدُ رَأْبِي)⁽⁵⁾.

2- الغاية: الجهد بالفتح بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو عن الجهد فيه.

3- الطاقة والوسع: جهد بالفتح، وقيل بالضم أيضاً بمعنى الطاقة، ومنه قوله تعالى: {وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ}⁽⁶⁾، قرئت بالضم، وبالفتح ومنه حديث: أي الصدقة أفضل؟ قال: (جهد المقل)⁽⁷⁾ أي: طاقته⁽⁸⁾.

-
- (1) انظر: الرازي، مختار الصحاح (163/1)؛ وابن منظور، لسان العرب، مادة (ج ه د) (135/3).
- (2) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب (القدر)، باب (من تعوذ بالله من درك الشقاء وسوء القضاء) الحديث رقم (6616)، (273/4)؛ ومسلم في صحيحه كتاب (الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار)، باب (في التعوذ من سوء القضاء ودرك الشقاء وغيره)، الحديث رقم (2707) (26/17).
- (3) انظر: الزبيدي، تاج العروس (407/4).
- (4) انظر: ابن منظور، لسان العرب (396/2).
- (5) الحديث: أخرجه أبو داود في سننه كتاب (الأقضية)، باب (اجتهاد الرأي في القضاء)، الحديث رقم (3592) (3593)، (18/4 - 19)؛ والترمذي في جامعه كتاب (الأحكام)، باب (ما جاء في القاضي كيف يقضي)، الحديث رقم (1327-1328)، (607/3).
- (6) سورة التوبة، الآية (79).
- (7) الحديث: أخرجه أبو داود في سننه كتاب (الزكاة) باب (في الرخصة في ذلك - يعني أن يخرج الرجل من ماله)، الحديث رقم (1677)، (312/2).
- (8) انظر: ابن الأثير، محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري (ت606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399 هـ - 1979 م (320/1).

4- **المبالغة والجد في الشيء:** الجَهْد بالفتح المبالغة، ومنه قوله تعالى: {جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ} (1)؛ أي: بألغوا في اليمين، واجتهدوا فيها (2)، وكلّ مَنْ بالغ في الشيء فقد جهد، وجهدت الطعام أكثر من أكله.

وبهذا يعلم أنّ المشقة ذاتها لا تقي بمعاني هذه المادة، غير أنّ هذه المعاني متقاربة تقارباً كبيراً، حتى إنّ بعض تلك المعاني لا تسلم من التداخل؛ ولذا قال ابن فارس: (ثم يحمل عليه ما يقاربه) (3)؛ أي: ما يقارب أصل المشقة. وما سبق من المعاني هي المعاني المُمكنة للكلمة: (جهد) عند أهل اللغة.

ثانياً: تعريف الاجتهاد عند الأصوليين: فقد عرّف الأصوليون الاجتهاد بتعريفات متعددة، منها ما يأتي:

- 1- تعريف الجصاص فقد عرّفه بأنه: (بذل المجهود فيما يقصده المُجتهد ويتحراه) (4).
- 2- ومنها تعريف الإمام أبي الوليد الباجي وإمام الحرمين، فقد عرّفا الاجتهاد بأنه: (بذل الوسع في بلوغ الغرض) (5).
- 3- ومنها تعريف الإمام ابن السمعاني فقد عرّفه بأنه (بذل الجهد في استخراج الأحكام من شواهدا الدالة عليها بالنظر المؤدي إليها) (6).
- 4- ومنها تعريف الإمام فخر الدين الرازي فقد عرّفه بأنه: (استفراغ الوسع في النظر فيما

(1) سورة المائدة، الآية: (53).

(2) انظر: المراكشي، التكملة والذيل والصلة (216/2).

(3) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (486/1). وإذا نظرنا إلى المعاني الأخرى وجدناها لا تخلو من مشقة؛ فالغاية والشيء المحصل لا يكون إلا بمشقة تحصل قبل حصوله. وأما الطاقة والوسع فهما يدلان على بذل المشقة، فمن بذل طاقته فقد تحصلت له المشقة ولا شك، وأما المبالغة والجد في الشيء فهما أيضاً تلازمهما المشقة، ويتبين ذلك: بأنهما من أسباب المشقة، فالمبالغة في الشيء والجد فيه يكونان بتعب ومشقة. ولا يبعد عن ذلك الإشراف والظهور؛ إذ هما مما يوجد المشقة؛ انظر: ودعان، وليد بن فهد الودعان، مقالة تحت عنوان: (تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً) نشرت على موقع الألوكة بتاريخ (2016/10/15م - 1438/1/13هـ). تأريخ الزيارة: (2018/12/8م) الساعة السابعة صباحاً.

<https://www.alukah.net/sharia/0/108523/#ixzz5ZnFslthA>

(4) انظر: الجصاص، الفصول في الأصول (11/4).

(5) انظر: الباجي، إحكام الفصول (52/1)؛ والجويني، الورقات (ص:23).

(6) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة 2 (302/2).

لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه⁽¹⁾.

- 5- ومنها تعريف ابن الحاجب وهو: (استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي)⁽²⁾.
 - 6- ومنها تعريف ابن مفلح والمرداوي وهو: (استفراغ الفقيه وسعه لدرك حكم شرعي)⁽³⁾.
 - 7- ومنها تعريف الدهلوي فقد عرّفه بأنّه: (استفراغ الجهد في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية الراجعة كلياتها إلى أربعة أقسام الكتاب والسنة والإجماع والقياس)⁽⁴⁾.
 - 8- وعرفه القاضي البيضاوي بأنّه: (استفراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية)⁽⁵⁾.
 - 9- وعرفه صاحب الأصول من علم الأصول بأنّه: (بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية)⁽⁶⁾.
- وهذه التعريفات وإن اختلفت ألفاظها إلا أنّ من يدقّق النظر فيها يجدها متّحدة في المعنى.

شرح التعريف الأخير وبيان محترزاته: قوله: **(بذل الفقيه)** قيد أخرج غير الفقيه، فلا يسمى اجتهاداً فيما بذل من غير الفقيه. والفقيه من عنده ملكة استنباط، وقدرة على استخراج أحكام شرعية لحوادث متجددة. قوله: **(وسعه)** الوسع هو الجهد والطاقة، ويعرف ذلك بالإحساس بالعجز عن زيادة البحث والنظر. قوله: **(استنباط الأحكام الشرعية)** قيد أخرج الحكم غير الشرعي كالحكم اللغوي، أو العقلي، أو الحسي، أو العرفي. وقوله: **(أدلتها التفصيلية)** لبيان أنّ الفقيه يبذل جهده لاستنباط حكم شرعي فرعي، من آية أو حديث، أو قياس، أو أيّ دليل من الأدلة

(1) انظر: الرازي، المحصول (6/6).

(2) انظر: ابن الحاجب، المختصر مع شرح العضد (289/2).

(3) انظر: ابن مفلح، أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد (ت763هـ) أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدّحان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، سنة 1420 هـ - 1999م (1469/4)؛ والمرداوي، التحبير شرح التحرر (3865/8).

(4) انظر: الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم المعروف بـ(الشاه ولي الله الدهلوي) (ت1176هـ)، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، تحقيق: محب الدين الخطيب، الناشر: المطبعة السلفية - القاهرة، (ص:3).

(5) انظر: السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى تقي الدين السبكي، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة، سنة 1416هـ - 1995م (236/3).

(6) انظر: أبي الحسين، علي محمد بن حبيب البصري الشافعي (ت450هـ)، أدب القاضي، تحقيق: محي هلال السرحان، الناشر: مطبعة الإرشاد / بغداد سنة 1971م (488/1).

المختلف فيها⁽¹⁾.

فيما سبق من تعريفات الأصوليين للاجتهاد، يلاحظ اهتمامهم بجانب ما يحصل المشقة، وهو بذل الوسع أو المجهود، وأيضاً اهتمامهم بأن الاجتهاد لا يطلق إلا على ما فيه مشقة وكلفة؛ ولذا لا يقال: اجتهد في حمل رغيص ونحوه؛ لأنه لا مشقة في حمله، وإنما يقال: اجتهد في حمل صخرة ونحوها؛ لملازمة المشقة لذلك. وبذلك يظهر اعتناؤهم بأمر المشقة في تعريفهم للاجتهاد، ومما يؤكد المعنى الأخير أنّ قولهم: اجتهد فيه تاءً، وهي في لسان العرب لفرط المعاناة، وهي تدل على تعاطي الشيء بعلاج وإقبال شديد؛ كافتلح واقترع، ونحو ذلك⁽²⁾. وبهذه المقارنة يمكن القول: بأنّ الأصوليين في تعريفهم للاجتهاد لم يخرجوا عن تعريف اللغويين لمادة: (جهد).

ثالثاً: تعريف الإمام الغزالي:

عرّف الإمام الغزالي الاجتهاد بأنّه: (بذلُ المُجْتَهِدِ وَسَعَهُ فِي طَلْبِ الْعِلْمِ بِأحكامِ الشريعة)⁽³⁾. والناظر في كتب الأصول يجد أنّ الأصوليين سلكوا في تعريف الاجتهاد مسلكين، ففي المسلك الأول اعتبروا أنّ الاجتهاد فعل المجتهد فصدروا التعريف بكلمة (بذل، او استفراغ) مما روعي المعنى المصدرى، فاختر الإمام الغزالي كلمة (بذل). وأما المسلك الثاني فهو من حيث ذكر بعض القيود، فابن حاجب⁽⁴⁾ هنا جعل (الظن) قيداً في التعريف وصار مطلوب الفقيه تحصيل ظنٍ فقط بخلاف الغزالي ومن تبعه حيث قيد التعريف (بطلب العلم)، وفي هذا إخراج للظن عن حيز الاجتهاد، ولا ريب أنه لا سبيل إلى إخراجها؛ لأن الفقه كما قيل ظنون، فلا يكون الاجتهاد حينئذ متناولاً للفقه⁽⁵⁾. وهذا ما جعل تعريفه غير شامل لطلب الظن، ومعلوم أن أغلب

(1) انظر: الزركشي، البحر المحيط (227/8)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (206/2).

(2) انظر: الاسنوي، نهاية السؤل (524/4)؛ والقرافي، نفائس الأصول (3788/9)؛ والطوفي، شرح مختصر الروضة (575/3)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (457/4).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (342/1)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (333/2)؛ والشيرازي، اللمع (129/1)؛ والبخاري، كشف الأسرار (14/4).

(4) وقد سبق تعريفه وهو: (استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي)؛ انظر: ابن الحاجب، المختصر مع شرح العضد (289/2).

(5) انظر: الجويني، البرهان 1 (78/1)؛ والقرافي، شرح تنقيح الفصول (ص:17).

الأحكام ظنية، وهذا مما يؤخذ على تعريف الغزالي⁽¹⁾.

وأما قيد التعريف (بأحكام الشريعة) مراده المأخوذة من أدلة الشرع، فقد اعترض على هذا القيد منها: أنّ التقييد بها غير مانع، وبيان ذلك: أنّ مَنْ قَيَّدَ بها عَمَمَ الاجتهاد في أحكام الشريعة، فيشمل ذلك الاجتهاد في العقائد والأصول، وهي ليست داخلة في الاجتهاد في عرف الأصوليين، إلاّ إنْ أريد بالحكم خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع⁽²⁾.

رابعاً: تعريف الإمام ابن رشد الحفيد:

عرّف ابن رشد الاجتهاد بأنّه: (بذل المجتهد وسعه في الطلب بالآلات التي تشترط فيه)⁽³⁾. إنّ تعريف ابن رشد مطابق لتعريف الغزالي في الجزء الأول وهو: (بذل المجتهد وسعه في الطلب)، وأما الجزء الثاني من التعريف فيختلف التعريفان، فلم يذكر ابن رشد كلمة (العلم)، الذي صار محلّ اعتراض من الباحثين، وأيضاً: زاد قيد (بالآلات التي تشترط فيه) إشارة منه إلى أنّ الإجتهد لا بدّ له من شروط، بينما الإمام الغزالي لم يذكر هذا القيد. وهكذا اختلف تعريف الإمامين للجهاد. - والله أعلم-

التعريف الراجح:

بالنظر إلى التعاريف المتقدمة يبدو بأنّها متقاربة من حيث أنّها تختص ببذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي، لكنّها تظهر مختلفة، حيث إنّ منها غير مانعة، فلم يُذكر فيهما قيد (الشرعية) فدخل فيه اجتهاد غير الفقيه كالأحكام اللغوية أو العقلية أو غيرها، ومنها ما ذكر فيه قيد (الشرعي) فأخرج به اجتهاد غير الفقيه في الأحكام اللغوية أو العقلية، فلا يسمى اجتهاداً عند الأصوليين، أما ذكر عبارة (درك الأحكام) فإنّ دركها أعمّ من أن يكون على سبيل القطع أو الظن، وإنّ الوسع المبدول لا بدّ أن يكون عن طريق الاستنباط لأنّ نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى أو بالكشف عنها من الكتب، لا يسمى اجتهاداً. هذا والذي يبدو راجحاً من تعريفات الأصوليين للاجتهاد هو: (بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية). وذلك لكونه جامعاً لكل أفراد المُعرف، مانعاً من دخول غير الاجتهاد فيه - والله أعلم-

(1) انظر: عبد الحكيم الرميلي، تغير الفتوى بتغير الاجتهاد (ص:28)

(2) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (289/4 - 290).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (137/1).

المطلب الثاني: شروط المُجتهد

المُجتهد هو الفقيه المستفرد لوسعه لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي، صاحب المَلَكَةِ في استنباط الأحكام وهذا ما ذهب إليه العلماء في تعريفهم للمجتهد، وحده آخرون بأنّه: (البالغ العاقل ذو ملكة يقتدر بها على استنتاج الأحكام مِنْ مَأْخَذِهَا)⁽¹⁾، وفيما يأتي بيان لشروط المُجتهد عند علماء الأصول، وما ذكره الإمامان من الشروط، والراجح منها.

أولاً: شروط المُجتهد عند العلماء:

أما شروطه عند علماء الأصول: فهو أنّ الاجتهاد لا يُقبَلُ ولا يُعمَلُ به ولا يُنظَرُ فيه إلا إذا صدر من شخص قد توافرت فيه شروط وهي كالآتي:

1- أن يكون عارفاً بكتاب الله وما يتعلّق به: فإذا أراد المجتهد الاستدلال بآية على حكم حادثة، فإنه لا بدّ أن يعرف عن الآية: هل هي ناسخة أو منسوخة؟ حتى لا يستدل بآية منسوخة، وأن يعرف سبب نزول الآية؛ لأنه يساعده على معرفة معناها، وأن يعرف أقوال الصحابة وكبار التابعين فيها؛ لأنهم أعرّف بمعناها من غيرهم، وأن يكون مُطَّلِعاً على تفاسير علماء الشريعة وعلماء اللغة لها⁽²⁾.

2- أن يكون عارفاً بالسنة وما يتعلّق بها، فإنّه لا بدّ أن يعرف طريق وصولها إلينا، وحال الرواة من العدالة والضبط، ومعرفة الصحيح من الضعيف.

3- أن يكون عالماً بمواقع الإجماع. لئلا يجتهد في مسألة قد أجمع العلماء على حكمها. ولا يلزم أن يحفظ جميع مواقع الإجماع⁽³⁾.

4- الإلمام بقواعد النحو والصرف والبلاغة. وكذلك الإلمام بقواعد أصول الفقه والمنطق والفلسفة، وعلوم الحديث.

5- الإحاطة بمقاصد الشريعة وأن يكون خبيراً بمصالح الناس الدنيوية والأخروية.

6- الاطلاع الواسع على المسائل الخلافية الفقهية مع التحليل والتعليل والاستنتاج والترجيح.

7- معرفة طرق استنباط فقهاء الصحابة والتابعين وأصول المذاهب الفقهية.

8- أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة⁽⁴⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (342/1)؛ والزرکشي، البحر المحيط (229/8)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحرير (388/3)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (206/2).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (2322/5).

(3) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (206/2).

(4) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (357/2)؛ والثشيرازي، اللمع (127/1)؛ والغزالي، المستصفى

ثانياً: شروط المُجتهد عند الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي -رحمه الله- إلى أنّ شروط الاجتهاد ثمانية موافقاً في ذلك علماء الأصول إلا أنّ طريقه في تفصيل تلك الشروط مختلف، حيث قال: (وله شرطان: أحدهما: أنّ يكون محيطاً بمدارك الشرع مُتمكناً... والشرط الثاني: أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة... والمدارك المثمرة للأحكام كما فصلناها بأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وطريق الاستثمار يتم بأربعة علوم: اثنان مقدمان واثنان متممان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية)⁽¹⁾.

والشروط الثمانية -التي تقدم ذكرها- قد فصلها الإمام الغزالي بقوله: (... فهذه ثمانية فلنصلها ولننبّه فيها على دقائق أهمها الأصوليون. أما كتاب الله -عزّ وجلّ-: فهو الأصل ولا بدّ من معرفته ولنخفف عنه أمرين: أحدهما: إنّه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما تتعلق به الأحكام منه وهو مقدار خمسمائة آية. الثاني: لا يشترط حفظها عن ظهر قلبه بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة.

وأما السنة: فلا بدّ من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام وهي وإن كانت زائدة على ألوف فهي محصورة وفيها التخفيفان المذكوران... وأما الإجماع: فينبغي أن تميّز عنده مواقع الإجماع حتى لا يفتي بخلاف الإجماع... وأما العقل: فنعني به مستند النفي للأحكام فإنّ العقل قد دلّ على نفي الحرج في الأقوال والأفعال وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها أما ما استنتته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية ويعلم أنّ ذلك لا يغيّر إلا بنصّ... هذه المدارك الأربعة. فأما العلوم الأربعة التي بها يعرف طرق الاستثمار فعلمان مقدمان: أحدهما: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة منتجة والحاجة إلى هذا تعمّ المدارك الأربعة. والثاني: معرفة اللّغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وهذا يخصّ فائدة الكتاب والسنة، ولكلّ واحد من هذين العلمين... وأما العلمان المتممان: فأحدهما: معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة. الثاني: وهو

(342/1)؛ وابن العربي، المحصول (30/6)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (336/2)؛ والآمدي، الإحكام

(162/4)؛ والسبكي، الإبهاج شرح المنهاج (254/3)؛ والزرکشي، البحر المحيط (229/8)؛ والزّلمي،

مصطفى إبراهيم الزّلمي، أصول الفقه في نسيجه الجديد، الناشر: نشر إحسان للنشر والتوزيع، الطبعة

الأولى، سنة 1435هـ (473/1 - 474).

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (382-383).

يخص السنة معرفة الرواية وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود... فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد. ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون: علم الحديث، وعلم اللغة، وعلم أصول الفقه، فأما الكلام وتفاريع الفقه فلا حاجة إليهما⁽¹⁾.

ثالثاً: شروط المُجتهد عند الإمام ابن رشد الحفيد:

عرّف ابن رشد - رحمه الله - المجتهد: وهو أن (يكون عارفاً بالأصول التي يستنبط عنها، وأن تكون عنده القوانين والأحوال التي بها يستنبط)⁽²⁾. وأما ما يتعلق بالشروط فقد ذكر أن معرفة المجتهد للأصول الثلاثة من الكتاب والسنة والإجماع هي من جملة الشرائط في حق المجتهد المطلق، حيث قال: (... ولأنّ الأصول ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقد ينبغي أن نقول فيما يكفيه من معرفة واحد واحد منها... فمعرفة بالكتاب تكون بمعرفة الآيات المتضمنة للأحكام، ومعرفة الناسخ منها من المنسوخ، وهي نحو: خمس مئة آية، هذا على وجه التخفيف.

أما معرفته بالسنة فتكون بمعرفة الأحاديث التي تتضمن الأحكام. وقد يخفف عنه في أن لا يحفظها، بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتضمنة للأحكام يرجع إليه وقت الحاجة إلى الفتوى، والأفضل له أن يحفظها. أما الإجماع فيكون بأن يعرف جميع المسائل المجمع عليها، وقد يكفيه أن يعلم أن قوله في المسألة التي يفتى فيها ليس هو مخالفاً للإجماع بأن يعلم أن قوله يوافق قول قائل وقبل هذا كلّه فينبغي أن يكون عنده من علم اللغة واللسان ما يفهم به كتاب الله تعالى وسنة نبيه - ﷺ - ولا يلحن⁽³⁾.

وأما ما ذكره الإمام الغزالي من دليل العقل: - أي مستند النفي الأصلي للأحكام فإنّ العقل قد دلّ على نفي الحرج في الأقوال والأفعال- فلم يذكره الإمام ابن رشد الحفيد من ضمن الشروط. وهكذا فقد وافق ابن رشد الغزالي في بعض هذه الشروط، والتي هي في حق المجتهد المطلق والذي يُمكنه الفتوى في كلّ نازلة، وخالفه في أخرى كمسألة العقل التي ذكرها الإمام الغزالي، وأيضاً طريق ذكر وترتيب هذه الشروط كان مختلفاً بين الإمامين⁽⁴⁾.

الراجع:

الراجع في هذا الموضوع هو: أن المُجتهد المطلق الذي كان يطلق عليه سابقاً (الفقيه)

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (388-383/2).

(2) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:137).

(3) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:137-138).

(4) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:138).

يشترط فيه حتى يسوغ له الاجتهاد، ويثاب على فعله، ويقبل قوله، ويعتدّ به، ويجوز اتباعه، أو تقليده، أو الأخذ به، الشروط التالية: 1- العلم بكتاب الله تعالى. 2- العلم بالسنة المتعلقة بالأحكام. 3- العلم بالناسخ والمنسوخ. 4- معرفة مسائل الإجماع. 5- معرفة القياس. 6- معرفة علوم اللغة العربية. 7- العلم بأصول الفقه⁽¹⁾.

المطلب الثالث: مسألة (إصابة المُجْتَهِد)

تمهيد:

يقصد بها ما إذا حَدَّثَتْ حادثة في الفروع، ولم يُوجَد دليل قاطع في حكمها من نصّ، أو إجماع، فهل أنّ كلّ مُجْتَهِد مُصِيب في الفروع أو أنّ المُصِيبَ واحد؟ وهل أنّ الله تعالى له في كلّ حادثة حكم شرعي معيّن، فيطلب المجتهدون ذلك الحكم بشتى أنواع الاجتهاد، فمن أدركه فقد أصاب الحقّ ومن لم يدركه كان مُخْطِئاً، أم أنّه لا يقطع بإصابة واحد بعينه⁽²⁾. قبل بيان محلّ النزاع وآراء العلماء في هذه المسألة، ينبغي الإشارة إلى أنّ الأحكام على نوعين: أحكام عقلية، وأحكام شرعية.

1- **الأحكام العقلية** مثل: العِلمُ بحدوث العالم وإثبات وجود الله سبحانه، وإثبات النبوات وغير ذلك من أصول الديانات. ففي هذه الأحكام العقلية المُصِيب فيها واحد، ومنّ عداه مُخْطِئ⁽³⁾، ثم إنّ أداه اجتهاده إلى ما يخالف ملة الإسلام فهو آثم كافر، وإلّا فهو مبتدع فاسق⁽⁴⁾.

2- **الأحكام الشرعية** وهو أنّ يكون المجتهد فيه شرعياً فلا يخلو إمّا أنّ يكون قطعياً أو غير قطعي.

أ- فإنّ كان قطعياً -مثل وجوب الصلاة والزكاة والحجّ وتحريم الزنا والسرقه والقتل-، فإنّ

(1) انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (287/2).

(2) انظر: آل تيمة، المسودة في أصول الفقه (497/1)؛ والزرکشي، البحر المحيط (281/8)؛ والنملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (2349/5).

(3) انظر: الجويني، التلخيص (ص:503)؛ والغزالي، المستصفى (399/2)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (ص:324)؛ والآمدني، الاحكام (184/4)؛ والسبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلي (387/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (276/8).

(4) انظر: الجويني، التلخيص (ص:503)؛ وأبي النور زهير، أصول الفقه (264/4)؛ والغزالي، أبو الحارث محمد صدقي بن أحمد الغزالي، كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ/2002م (431/2).

الإجتهد فيه غير جائز لأنها أصبحت من الدين بالضرورة فالمخطئ فيها آثم ومنكرها كافر⁽¹⁾.
 ب- وإن كان غير قطعي، فيجوز الإجتهد فيه،⁽²⁾ وهل كل مجتهدٍ مصيب، أو أنّ المصيب
 واحد ومنّ عداه مخطئ؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين، وقد خالف ابن رشد الحفيدُ
 الغزاليّ في هذه المسألة وفي هذا المبحث بيان اخلاف العلماء، ومذهب الإمامين والرأي
 الراجح.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم:

تقدم الإشارة إلى أنّ الأحكام العقلية لا يجوز الاجتهد فيها، وأنّ المُصيب فيها واحد ومنّ
 عداه مخطئ، وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين⁽³⁾.
 وقال الجاحظ⁽⁴⁾ والعنبري⁽⁵⁾: إنّه لا إثم على المجتهد في العقليات ما دام لم يصل إلى درجة
 العناد لأنّه بذل ما في وسعه واستفرغ ما في طاقته فهو معذور، وهذا معنى قولهما: (كلّ مجتهد
 في العقليات مصيب)⁽⁶⁾.
 وما ذهب إليه الجاحظ والعنبري باطل⁽⁷⁾. وقيل إنّ العنبري رجع عن قوله بعدما تبين له
 خطؤه⁽⁸⁾.

وقد ردّ ابن قدامة على كلّ من الجاحظ والعنبري: فقال -رحمه الله-: (أما الذي ذهب إليه

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (400/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (281/8).

(2) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص: 324).

(3) انظر: الجويني، التلخيص (ص: 503)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (ص: 324)؛ والآمدي، الأحكام

(4/4)؛ والزرکشي، البحر المحيط (276/8).

(4) الجاحظ: هو عمر بن بحر، أبو عثمان، البصري. لقب بذلك لأنّ عينيه كانتا جاحظتين. معدود من كبار

المعتزلة. أخذ عن النظام. كان ملازماً لمحمد بن عبدالمك الزيات. من مؤلفاته: (البيان والتبيين، والبخلاء).

توفي سنة (255هـ)؛ انظر: الزركلي، الأعلام (74/5)؛ والذهبي، سير أعلام النبلاء (135/22)؛ وابن

العماد، شذرات الذهب (121/2)؛ وابن خلكان، وفيات الأعيان (470/3).

(5) العنبري: هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري التميمي، الفقيه المحدث، ولي قضاء البصرة

(157هـ)، ثم عزل في (166هـ)، توفي سنة (168هـ)؛ انظر: العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر

العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامه، الناشر: دار الرشد، سوريا، الطبعة

الأولى سنة 1406هـ/1986م (370/1).

(6) انظر: الغزالي، المستصفي (401/2)؛ والسبكي، جمع الجوامع بشرح المحلي (387/2)؛ والآمدي، الأحكام

(4/4)؛ وأبي النور زهير، أصول الفقه (265/4).

(7) لمعرفة المزيد حول مذهب الجاحظ والعنبري؛ انظر: الزركشي، البحر المحيط (277/8).

(8) ذكره: محمد صدقي في كتابه: كشف السائر شرح غوامض روضة الناظر (431/2).

الجاحظ - وهو قوله أنه لا إثم على المجتهد في العقليات - باطل يقيناً وكفر بالله - تعالى ورد عليه وعلى رسوله ﷺ - فأنا نعلم - قطعاً - أنّ النبي ﷺ - أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه، ودمهم على إصرارهم ونقاتل جميعهم ونقتل البالغ منهم⁽¹⁾.

وأما بالنسبة لما ذهب إليه العنبري فقال ابن قدامة معلّقاً عليه: (وقول العنبري: كلّ مجتهد مصيب إنّ أراد أنّهم لم يؤمروا إلاّ بما هم عليه فهو كقول الجاحظ. وإنّ أراد أنّ ما اعتقده فهو على اعتقاده فمحال إذ كيف يكون قدم العالم وحدثه حقاً... وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها. فهذا شرّ من مذهب الجاحظ)⁽²⁾.

وأما الأحكام الشرعية فإنّ كان قطعياً فلا يجوز أيضاً الاجتهاد فيه، كوجوب الصلاة وغيرها، فالمخطئ في الأمور القطعية أثم بلا خلاف... لأن الحق فيها واحد، فمن أصابه فهو المحق ومن أخطأه فهو المبطل، سواء أكان مدرك ذلك عقلياً محضاً، كحدوث العالم، أم شرعياً مستنداً إلى ثبوت أمر شرعي، كعذاب القبر والصراط، وسائر الأحكام القطعية⁽³⁾.

وأما إنّ كان غير قطعي فقد اتفق العلماء على جواز الاجتهاد فيه، ونفي الحرج والإثم على المجتهد⁽⁴⁾، واختلفوا بعد ذلك في التصويب⁽⁵⁾. وذهب بشر المريسي⁽⁶⁾ إلى أنّ الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم

(1) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص:326).

(2) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص:326).

(3) انظر: ابن الحاجب، المختصر مع شرح العضد (592/3)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (ص:570)؛ والزركشي، البحر المحيط (281/8).

(4) منشأ الخلاف في هذه المسألة هو: هل لله تعالى في كل مسألة حكم معين قبل أن يجتهد فيها المجتهد، أو ليس له فيها حكم معين وإنما الحكم فيها ما وصل إليه المجتهد باجتهاده؟ فمن قال: أن الله حكماً معيناً في المسألة قبل الاجتهاد قال: ان من أصابه باجتهاده فهو المصيب، ومن لم يصبه فهو المخطئ، وبذلك لا يكون كل مجتهد مصيباً. ومن قال: ليس لله حكم معين في المسألة قبل الاجتهاد، وإنما الحكم فيها ما وصل إليه المجتهد قال: ان كل مجتهد مصيب لأن ما وصل إليه باجتهاده هو حكم الله في المسألة الذي كلف به فيها؛ انظر: أبي النور زهير، أصول الفقه (265/4)؛ وشعبان محمد، أصول الفقه (303/2).

(5) انظر: الجويني، التلخيص (ص: 504)؛ والغزالي، المستصفى (400/2)؛ والأمدي، الاحكام (188/4).

(6) هو بشر بن غياث المريسي (نسبة الى مريسة بفتح الميم قرية بمصر)، تفقه على أبي يوسف القاضي وأتقن علم الكلام وقال بخلق القرآن وناظر عليه وكان جهمياً. توفي سنة (218هـ)؛ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (179/19).

كالتقطيعات⁽¹⁾.

وهكذا فقد اختلف العلماء في هذه المسألة – أي هل كل مجتهد مصيب، أو أن المصيب واحد فقط؟- على مذهبين:

المذهب الأول: أن المصيب واحد ومن عداه مخطئ، وهو مذهب جمهور الأصوليين من الحنفية والمالكية و الشافعية، والحنابلة⁽²⁾، واختاره ابن رشد الحفيد⁽³⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب –الجمهور- بجملة أدلة من أهمها ما يأتي:

1- قوله تعالى: {وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ، فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} ⁽⁴⁾.

وجه الدلالة من الآية: أن الله تعالى خصّ سليمان –عليه السلام- بفهم الحق في الواقعة المذكورة، ولو استوى هو وداود -عليهما السلام- في إصابة الحكم لما كان لتخصيص سليمان بالفهم معنى⁽⁵⁾، وهذا دليل اتحاد حكم الله في الواقعة وأن المصيب واحد⁽⁶⁾.

أجيب عن هذا: أنه من أين صحّ أنّهما حكما بالاجتهاد، ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلاً ومنهم من منعه سمعاً، ومنّ أجاز أحال الخطأ عليهم فكيف ينسب الخطأ الى داود –عليه السلام-؟ ومن أين يعلم أنه قال ما قال عن اجتهاد⁽⁷⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (405/2) .

(2) انظر: القاضي، أبي يعلى، العدة في أصول الفقه (417/2)؛ والجويني، التلخيص (ص:504)؛ والشيرازي، التبصرة (498/1)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (ص: 234)؛ والبايجي، إحكام الفصول (958/2)؛ والسبكي، جمع الجوامع بشرح المحلي (388/2)؛ وابن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت (417/2)؛ ومحمد عبد الرحمن الحنفي، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، الناشر: مطبعة البايي الحلبي/ مصر، سنة 1341هـ (322/1)؛ والزرکشي، البحر المحيط (283/8) .

(3) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص:141)

(4) سورة الانبياء، الآية: (78-79) .

(5) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة في أصول الفقه (420/2)؛ وشعبان محمد، أصول الفقه (304/2)؛ والغزالي، كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر (436/2).

(6) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة (312/2)؛ والآمدني، الإحكام (184/4)؛ وابن الحاجب، منتهى الوصول (212/1) .

(7) انظر: الغزالي، المستصفى (424/2).

وأجيب أيضاً: بأنّ هذا شريعة من قبلنا ويجوز أن لم يكن داود وسليمان مصيبين وذلك شريعتهما وأما في شريعتنا فيكون كلّ مجتهد مصيباً⁽¹⁾.

وردّ هذا: بأنّه يعلم من أنّه لو حكم داود بالوحي لما اختص سليمان بالفهم من دونه، وأما كيف ينسب الخطأ الى داود -عليه السلام-، فالجواب أنّ الصواب إجازة الخطأ عليهم مع عدم إقرارهم عليه للدلالة كما في قصة أساري بدر وغيرها، وإذا أجزى عليهم الصغائر، فكيف لا يجوز وقوع خطأ صاحبه مأجور مثاب⁽²⁾. وأما أنّه شرع من قبلنا فيردّ: بأنّ ما ذكره الله تعالى في القرآن فإنّما ذكره لنستفيد به في شرعنا ولم يكن ذكره على مجرد حكاية وسرد قصة⁽³⁾.

2- قوله - ﷺ -: (إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ)⁽⁴⁾.

وجه الدلالة من الحديث النبوي: أنّ هذا الحديث واضحٌ وصريحٌ في أنّه يحكم باجتهاده، وفيه دلالة في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب وقد صرح بذلك الخطأ وبتفاوت الأجر ولو كان كلّ مجتهد مُصيباً ما أخطأ مجتهد ولما نسب النبي - ﷺ - الخطأ إليه⁽⁵⁾. وأنّ المجتهد يخطئ ويصيب، وأنّ الحق واحد، من أصابه فقد أصاب، ومن أخطأه فقد أخطأ⁽⁶⁾.

أجيب عن هذا: أنّ هذا هو القاطع على أنّ كلّ واحد مُصيبٌ إذ له أجر وإلا فالمخطئ الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر؟⁽⁷⁾.

وردّ هذا: بأنّه يستحقّ لنصّ الحديث عليه، وأيضاً لو كلفنا عاملاً أن يعمل يوماً كاملاً في البحث عن سوارٍ ضاع في أرضٍ، فلم يجدّه هل يُقال أنّه لا يستحقّ أجراً. فلو منعه المستأجر

(1) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة (312/2)؛ والآمدني، الإحكام (184/4).

(2) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة في أصول الفقه (422/2)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (ص: 328)؛ وآل تيمية، المسودة (ص: 347)؛ ومحمد سليمان الأشقر، تعليقات على المستصفي للغزالي (425-424/2).

(3) انظر: ابن السمعاني: قواطع الأدلة (312/2).

(4) الحديث: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب (الاعتصام)، باب (أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) الحديث رقم (6919)، (2676/6)؛ ومسلم في صحيحه كتاب (الأقضية)، باب (بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ)، الحديث رقم (1716)، (1342/3).

(5) انظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة (313/2)؛ والعمرى، نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام أصوله أحكامه آفاته، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان سنة 1405هـ/1984م (126/1).

(6) انظر: أبي يعلى، العدة (422/2)؛ والبيضاوي، المنهاج (ص: 251)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (ص: 851).

(7) انظر: الغزالي، المستصفي (406/2).

أجره وقال إنك لم تعثر على الضالة فلا أجر لك، أفلا يكون ظالماً؟⁽¹⁾.

3- فقد أجمع الصحابة - رضوان الله عليهم- على إطلاق لفظ (الخطأ) في الاجتهاد، ولم ينكر بعضهم على بعض، وهذا يدل على أن الحق واحد⁽²⁾. ومن أمثلة ذلك ما روي عن أبي بكر -رضي الله عنه- حين سئل عن الكلالة⁽³⁾ قال: (أقول فيها برأبي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان أراه ما خلا الوالد والولد)⁽⁴⁾. وروى عن عمر -رضي الله عنه - أنه حكم بحكم في مسألة فقال رجل: هذا والله الحق. فقال عمر: (إن عمر لا يدري أنه أصاب الحق، ولكنه لم يأل جهداً)⁽⁵⁾. فالآثار كثيرة تدل دلالة واضحة على أن المجتهد يخطئ ويصيب، وأن الحق واحد، من أصابه فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطئ، ولكنه غير مؤاخذ على خطئه، بل له أجر اجتهاده.

أجيب عن هذا الدليل: بأن هذه الآثار أخبار آحادٍ لا يقوم بها حجة، فلا يندفع بها البراهين القاطعة⁽⁶⁾.

المذهب الثاني: أن كل واحد من المجتهدين مُصيبٌ، فليس في الواقعة التي لا نصّ فيها حكم معين، وإنما هو تابع لظنّ المُجتهد⁽⁷⁾، وهذا المذهب مروى عن أبي علي الجبائي⁽⁸⁾، وأبي الحسن الأشعري، وأبي بكر الباقلاني، وأبي الحسن الكرخي، وبعض المعتزلة⁽⁹⁾، واختاره

(1) انظر: الدكتور محمد سليمان الأشقر، تعليقات على المستصفي للغزالي (2/426).

(2) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (ص:329)؛ والآمدي، الاحكام (4/193).

(3) الكلالة من حيث الاشتقاق من تكال النسب به: إذا أحاط به. ومن يقال: كلال الغمام السماء، إذا أحاط بها من كل جانب. ومنه الأكليل، فان يحيط بجوانب الرأس، ومنه (الكل) فالمراد به الجمع والإحاطة. وإذا مات رجل ولم يخلف ولداً ولا والداً فقد مات عن ذهاب طرفيه، فسمي ذهاب الطرفين كلالاً، فكأنها اسم للمصيبة في تكال النسب مأخوذ منه؛ انظر: الكفوي، الكليات (ص: 649-649).

(4) انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر-القاهرة، سنة 1388هـ (90/1).

(5) انظر: البخاري، كشف الأسرار (4/32).

(6) انظر: الغزالي، المستصفي (2/429).

(7) انظر: السبكي، جمع الجوامع بشرح المحلي (2/388)؛ والزرکشي، البحر المحيط (8/282).

(8) هو: محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره (ت303هـ). انظر: الزركلي، الأعلام (6/256).

(9) انظر: أبي الحسين البصري، المعتمد (2/370)؛ والشيرازي، التبصرة (1/498)؛ وابن السمعاني، قواطع الأدلة (2/309)؛ وابن العربي، المحصول (6/46)؛ والقرافي، شرح تنقيح الفصول (1/438)؛ والبخاري،

الإمام الغزالي في المستصفى⁽¹⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة هي كالاتي:

1- قوله تعالى: {وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} (2).

وجه الدلالة من الآية: أنّ الله تعالى صوّب كلاّ منهما -أي سليمان وداود-، فدلّ ذلك على أنّ الحق متعدد، وأنّ كلاّ منهما مُصيب، ثم نزل الوحي بموافقة أحدهما⁽³⁾.

أجيب عن هذا الدليل: لو سلّم أنّ داود حكم بالحق والصواب، ثم تغير هذا الحكم بسبب نزول النصّ بموافقة سليمان فإنّ هذا لا يمنع أنّ داود قد اجتهد وفهم شيئاً وقت الحكم بالقضية، ولا يوجب ذلك اختصاص حكم سليمان بالإصابة⁽⁴⁾.

2- قوله تعالى: {مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ} (5).

وجه الدلالة من الآية: أنّ الله تعالى أخبر أنّ القطع والترك بأمره فهما صوابان مع كونهما ضدين⁽⁶⁾.

أجيب عن هذا: أنّ الآية وردت لسبب، وهو أنّ النبي -ﷺ- قطع نخل بني النضير وحرقتها، فقالت بنو النضير إنك كنت تنهي عن الفساد وتعيبه، فما بالك قطعت نخلنا وحرقتة، فأنزل الله سبحانه هذه الآية، فأخبرهم أنّ قطعها وتركها بأمر الله تعالى، ونحن لا نمنع أن يرد الحكم من الله تعالى بالتخيير في الأشياء كما ورد التخيير في كفارة اليمين، وإنما نمنع أن يكون الحكم من

كشف الأسرار (38/4)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (202/4)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (235/2)؛ والبايجي، إحكام الفصول (622/2)؛ وأبي الخطاب، التمهيد (313/4)؛ وابن مفلح، أصول الفقه (4/1492). وقد نقل الزركشي في البحر المحيط: أن المعتزلة هم أصل هذه البدعة؛ انظر: البحر المحيط (285/8).

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (410/2).

(2) سورة الانبياء، الآية: (79).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (425/2)؛ وشعبان محمد، أصول الفقه الميسر (306/2).

(4) انظر: النملة، شرح روضة الناظر (90/8).

(5) سورة الحشر من الآية (5).

(6) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة في أصول الفقه (1565/5)؛ وأبي الخطاب، التمهيد (230/2).

المجتهد وضده من مجتهد آخر كلاهما صائبين⁽¹⁾.

3- قوله -صلى الله عليه وسل-: (أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمْ أَقْتَدَيْتُمْ اهْتَدَيْتُمْ)⁽²⁾.

وجه الدلالة من الحديث: أنه -ﷺ- جعل الاقتداء بكل واحد من أصحابه هدى، مع اختلافهم في الأحكام نفيًا وإثباتًا، فلو كان فيهم مخطئ لما كان الاقتداء به هدى⁽³⁾، وأنه -ﷺ- - خير الناس في تقليد أعيان الصحابة، وكان الصحابة مختلفين في المسائل، فلو كان بعضهم مُخطئاً في الحكم أو في الاجتهاد لكان قد حنَّهم على الخطأ والمصير إليه وهذا لا يجوز⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا الدليل: بأن الحديث ضعيف، ولو سلّم صحة معناه فغاية ما يفيدُه هو الاقتداء بهم في الرواية عن النبي -ﷺ- - لا في الاجتهاد، فليس في الحديث ما يدلّ على المُدعى⁽⁵⁾. وأيضاً: فإنّ الخبر وإن كان عاماً في الأصحاب والمقتدين بهم، غير أنّ ما فيه الاقتداء غير عام، ولا يلزم من العموم في الأشخاص، العموم في الأحوال، وعلى هذا، فقد أمكن حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي -ﷺ- - لا في الرأي والاجتهاد، وقد عمل فيه فلا يبقى حجة فيما عداه ضرورة إطلاقه⁽⁶⁾.

4- إنّ الصحابة -رضوان الله عليهم- اتفقوا على تجويز خلاف بعضهم لبعض، من غير إنكار منهم على ذلك، بل إن الخلفاء الراشدين كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في بعض الأحكام، ولم ينكر عليهم أحد، فلو لم يكن كلّ مُجتهدٍ مصيباً لما ساغ ذلك من الصحابة، كما لم يسوغوا ترك الإنكار على مانعي الزكاة وغير ذلك، فثبت أنّ كلّ مُجتهد

(1) انظر: أبي الخطاب، التمهيد (331/4)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (234/2).

(2) أخرجه يوسف بن عبد البر النمري، في كتابه: جامع بيان العلم وفضله، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1398هـ (91/2)، وقال ابن عبد البر: هذا إسناد لا تقوم به حجة لأنّ في سنده الحارث بن غصين وهو مجهول. وقال الألباني: الحديث موضوع، انظر: الألباني، الشيخ محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الناشر: دار المعارف، الرياض/السعودية، سنة 1412هـ/1992م، (144/1).

(3) انظر: شعبان محمد، أصول الفقه الميسر (306/2).

(4) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة (1565/5)؛ والأصفهاني، بيان المختصر (321/3)؛ وأمير بادشاه، تيسير التحرير (210/4)؛ وابن الحاجب، منتهى الوصول (214/1).

(5) انظر: الأمدي، الإحكام (201/4).

(6) انظر: الأصفهاني، بيان المختصر (321/3)؛ والأمدي، الإحكام (195/4).

مصيب⁽¹⁾.

أجيب عن هذا: بأن هذا منقوض بما إذا كان في المسألة نصّ أو إجماع ولم يعلم به المجتهد بعد البحث التام، فإنّ الحكم فيها معين، ومع ذلك فالمجتهد مأمور بإتباع ما غلب على ظنه⁽²⁾.

ثانياً: مذهب الإمام الغزالي:

إنّ هذه المسألة من المسائل التي خالف فيها الإمام الغزالي جمهور الأصوليين، حيث اختار أنّ كلّ مجتهد مُصيّبٌ، وقد نصّ على ذلك في قوله: (والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطيء المخالف فيه أنّ كلّ مجتهدٍ في الظنّيات مُصيّبٌ وأنّها ليس فيها حكم مُعين لله تعالى)⁽³⁾. اختار الإمام الغزالي في هذه المسألة أنّ كلّ واحد من المجتهدين المختلفين في

المسائل الظينة مُصيّب. وجمهور علماء المسلمين على أنّ المجتهدين في الأحكام الشرعية إنّ اختلفا فالمُصيّب واحد، ومنّ عداه مخطئٌ مأجور على إجتهاده، مغفور له خطؤه. والنصوص المنقولة عن الصحابة تدلّ على إجماعهم عليه⁽⁴⁾.

هذا وقد نقل الزركشي أنّ هذا مذهب معتزلة البصرة⁽⁵⁾. ونقل أيضاً: أنّ المصيّبيّ⁽⁶⁾ سأل الغزالي عن هذه المسألة، فقسمها إلى خمسة أقسام، وحصر تصويب المجتهدين فيما كان من جنس النصوص المتعارضة، وأحكام السياسات، واجتهاد الأئمة فيما هو أصلح للأمة، والمصالح المتقابلة. أما حيث النص الصريح، أو المصلحة الراجحة، أو القياس الجلي، فالحكم عند الله معين، وطالبه إما مصيب أو مخطئ⁽⁷⁾.

(1) انظر: الغزالي، المستصفى (406/2).

(2) انظر: الأمدي، الاحكام (202/4).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (410/2).

(4) انظر: ابن قدامة، أبو محمد عبد الله بن أحمد المقدسي (ت620هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، الناشر:

مؤسسة الريان، الطبعة الثانية سنة 1423هـ-2002م (347/2)

(5) انظر الزركشي، البحر المحيط (243/6).

(6) هو: الشيخ أبو الفتح نصر الله بن محمد المصيصي، الشافعي، الأصولي، شيخ دمشق، انتهى إليه علو الإسناد

بدمشق، ولد سنة (448هـ). كان متصلباً في السنة، حسن الصلاة، متجنباً أبواب السلاطين، وكان مدرس

الزاوية الغربية -يعني: الغزالية - بعد شيخه الفقيه نصر، وقال السمعاني: إمام، مفت، فقيه أصولي، متكلم،

دين، توفي سنة (542هـ)؛ انظر: الذهبي، سير أعلام انبلاء (119-118/20).

(7) انظر: الزركشي، البحر المحيط (257/6).

يقول الأشقر محقق كتاب المستصفي: (فإنَّ صحَّ هذا النقل كان تعديلاً من الغزالي لما ذهب إليه هنا في المستصفي من إطلاقه القول بأنَّ كلَّ مُجتهد في الشرعيات الظنيَّة مُصيب)⁽¹⁾. خلاصة مذهب الغزالي في هذه المسألة، أنَّه يختار بأنَّ كلَّ مجتهد مصيب.

ثالثاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

ذهب ابن رشد إلى أنَّ الحق في قول واحد من المجتهدين، حيث قال: (لَيْسَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مَصِيْباً...)⁽²⁾.

وذكر بأنَّ ما ذهب إليه الغزالي من تصويب المجتهد، خطأ، وردَّ على ما استدلَّ به فقال: (وأبو حامد يرى هنا أنَّ كلَّ مُجتهد مصيب، وقد عدد الأمور التي نوقض بها أنَّ كلَّ مُجتهد مصيب وزيفها ... وقد سلك هو في تثبيت أنَّ كلَّ مجتهد مصيب طريقتين، ونحن نوقف على أنَّ ما ألزم من ذلك غير لازم:

إحدهما أنَّه قال: لو كان ههنا حكم متعين فيما طريقه الاجتهاد لكان التكليف متعلقاً بإصابته، ولو كان ذلك لكان عليه دليل قطعي. يفضي إليه، وإلاَّ كان من باب تكليف ما لا يطاق، وقد تقدم امتناعه. ثم أخذ يبين أنَّ الدلائل المستعملة في الاجتهاد ظنية يحصل عنها التقيضان بالسواء، وأنَّ الترجيح فيها إنَّما هو بحسب ما طبع عليه شخص شخص من الميل في حكم حكم، ونازلة نازلة.

وأما الطريقة الأخرى التي احتج بها: فأخذها من الواجب، وذلك أنه كما قيل فيه هو ما في تركه عقاب قال: فلو كان الواجب في الشيء حكماً متعيناً لكان في ترك إصابته إثم، والإجماع قد انعقد على سقوط التأييم عن المجتهدين، فذلك يلزم عن انتفاء التأييم انتفاء الخطأ.

ونحن نقول إنه ليس يلزم عن سقوط التأييم انتفاء الخطأ، إذ الخطأ غير المتعمد مصفوح عنه في الشرع، وهو يقع به النسيان والغفلة والسهو. وقد قلنا غير ما مرة إن الأدلة الشرعية إما قطعية، وإما أكثرية. أما القطعية فالطريق إليها مهيع - واسع وواضح -، ووقوع السهو فيها والغلط يقل، فلذلك يشبه أن يلزم التأييم فيها بلزوم الخطأ. وأما الظنية فالغلط كثيراً ما يقع فيها والسهو، فذلك لم يلزم من الخطأ فيها التأييم...

فإنَّ الدليل القطعي قلما يخفى على أحد ممن بلغ رتبة الاجتهاد، وإنما - يتصور خفاؤه لهوى أو هوادة أو لشيء على خلافه أو غير ذلك من العوارض النفسية. ولهذا مراتب بحسب مراتب

(1) انظر: سليمان الأشقر- تعليقات على كتاب المستصفي للإمام الغزالي (409/2).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص:141).

الأدلة، ولذلك يكفر في بعضها، ويؤثم في بعض، ومدرك هذا التفاوت الشرع.

فقد تبين من قولنا أن ليس كل مجتهد مصيباً، وإنه إن أخطأ فعلى أي جهة لا يأنم، وإن المجتهد كلف إصابة ما هو في نفسه. ممكن الإصابة، وعفي عنه عند الخطأ رحمة له وصفحاً عنه⁽¹⁾.

خلاصة مذهب ابن رشد في هذه المسألة: أنه يختار بأن الحق في قول واحد من المجتهدين، والمخطئ له أجر على اجتهاده، وهذا مذهب جمهور الأصوليين.

الزّاجح:

بعد عرض أقوال العلماء وأدلتهم ومناقشاتها يبدو رجحان مذهب الأول - الجمهور - القائلين بأنه ليس كل مجتهد مصيباً، وهو ما اختاره ابن رشد الحفيد؛ وذلك لقوة ما استدّلوا به؛ ولأنّ إثم الخطأ محطوط عن المجتهد وأنه مصيب فيما فعله من الاجتهاد مخطئ في تركه الزيادة على ما فعله فهو مأجور على ما فعله مغفور له ما ترك من الاجتهاد، لغموض الدليل وخفائه، ثم أنّ وجوب النظر والاستدلال في ترتيب الأدلة وبناء بعضها على بعض، دال على أنه ليس كل مجتهد مصيب، ولو كان الجميع على حق وصواب لم يكن للنظر والاجتهاد معنى⁽²⁾.

ووجه ترجيح المذهب الأول هو ما تقدّم من الأدلة، ومما يستدلّ به أيضاً على أن المصيب واحد: أنه لو كان كل مجتهد مصيباً لكانت المناظرة بين أهل العلم خطأ وهوساً لأن كل واحد منهم عند صاحبه على حق فلم يكن لمناظرتهم معنى، وكان بمنزلة مناظرة المتفقين فيما اتفقا فيه. فلما وجد أهل العلم في كل عصر يتناظرون ويحتج بعضهم على بعض دلّ على أن ليس كل مجتهد مصيباً⁽³⁾. - والله أعلم -

(1) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 139-141).

(2) انظر: الأمدي، الإحكام (4/182)؛ والبخاري، كشف الأسرار (37/4).

(3) انظر: القاضي، أبي يعلى، العدة (2/427).

المطلب الرابع: إذا تعارض عند المجتهد دليلان وعجز عن الترجيح فماذا

يفعل؟⁽¹⁾

تمهيد: ذهب الأصوليون إلى وجوب الجَمْع بين الأدلة المتعارضة على المجتهد إنْ أمكنه ذلك، وإلا فَيُرَجِّح بينهما بأحد المُرَجِّحات السليمة، لكن إذا تعارض عند المجتهد دليلان ولم يظهر له وجه للجمع ولا للترجيح، فهل يجب عليه التوقف أو أن يتخير بين الأدلة الشرعية ما شاء منهما؟

وتحرير محل النزاع كالآتي:

- 1- اتفق الأصوليون على أنه لا يجوز اتباع دليلين مناقضين في وقت واحد، وحال واحد⁽²⁾.
- 2- نقل اتفاق الأصوليين على أنه لا يجوز للمجتهد أن يتبع أحد الدليلين المتعارضين من غير اجتهاد ولا ترجيح⁽³⁾، ذكر الشاطبي أن الأصوليين: (اتفقوا على إثبات الترجيح بين الأدلة المتعارضة إذا لم يمكن الجمع، وأنه لا يصح إعمال أحد دليلين متعارضين جزافاً)⁽⁴⁾.
- 3- اتفق العلماء على التخيير الوارد في الشريعة، وهو ما لا يؤدي إلى التناقض كالتخيير بين خصال الكفارة⁽⁵⁾.
- 4- اختلف الأصوليون في المُجْتَهَد إذا اجتهد ولم يترجِّح له أحد الدليلين، فهل له التوقف أو

(1) يختلف منهج علماء الأصول في موضع دراسة باب (التعارض والترجيح)، فعرضه جمهور الحنفية بعد مباحث الأدلة، وقبل الكلام على الاجتهاد والتقليد. أما جمهور الشافعية والمالكية والحنابلة فقد ذهبوا إلى ذكر باب (التعارض والترجيح) بعد الاجتهاد والتقليد؛ لأنها من عمل المجتهد، فالمجتهد هو الذي يدرك التعارض بين الأدلة، ثم يعمل على ترجيح أحدها. وقد ذهب كلُّ من الإمام الغزالي والإمام ابن رشد الحفيد إلى ما ذهب إليه الجمهور انظر: الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه (403/2).

(2) انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، سنة (1417هـ)، (130/4)؛ والسبكي، رفع الحاجب (560/4)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (374 /1).

(3) انظر: البخاري، كشف الأسرار (110/4)؛ وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (7/3)؛ والجويني، البرهان (742/2)؛ والشاطبي، الموافقات (165/1).

(4) انظر: الشاطبي، الموافقات (122/4).

(5) انظر: الأمدي، الإحكام (205/4)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (373/1)؛ وآل تيمية، المسودة (471/1).

التخيير، هذا محلّ النزاع بين العلماء⁽¹⁾. هذا وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب، وفيما يأتي بيان آراء الأصوليين، مع ذكر رأي الإمامين والراجح منها.

أولاً: مذاهب العلماء وأدلتهم: اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: التوقف ذهب أصحاب هذا المذهب إلى التوقف إلى أن يعلم أنّ أحدهما أرجح من الآخر بأي أمانة، فإن لم يعلم فإنه يسقطهما، ويعمل بالبراءة الأصلية. ذهب إلى ذلك أكثر الحنفية⁽²⁾، وأكثر الشافعية⁽³⁾، والحنابلة⁽⁴⁾، والشاطبي من المالكية⁽⁵⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بجملة أدلة منها:

1- إن الله تعالى أمر المتنازعين بالرجوع إلى حكمه وحكم رسوله ﷺ - وذلك في قوله سبحانه وتعالى: {فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} ⁽⁶⁾، والمجتهد في هذه المسألة قد تنازعه قولان، فيجب الرد إلى الكتاب والسنة لا إلى التخيير واتباع الهوى، إذ إن التخيير مضاد للرجوع إلى الكتاب والسنة⁽⁷⁾.

2- إن تخيير المجتهد في الأخذ بأحد الدليلين المتعارضين عنده يؤدي إلى باطل، وما يؤدي إلى باطل فهو باطل؛ وذلك لأنّ التخيير يلزم منه الجمع بين النقيضين؛ لأنّ التخيير هو تساوي الطرفين، وهو الإباحة، والمباح نقيض المحرم، فإذا تعارض دليل مبيح مع دليل محرم، فخيرنا المجتهد بين كونه محرماً يأنم بفعله، وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله: كان ذلك جمعاً بين هذين المتناقضين، والجمع بينهما باطل⁽⁸⁾.

3- إنّ الشريعة الإسلامية على قول واحد، والقول بالتخيير يجوز تعارض الأدلة الشرعية،

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات (313/4)؛ والزرکشي، البحر المحيط (518/4)؛ والأمدی، الإحكام (198/4)؛ وابن النجار، شرح الكوكب المنير (612/4).

(2) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (361/2).

(3) انظر: الأمدی، الإحكام (198/4)؛ والجوينی، البرهان (769/2)؛ والزرکشي، البحر المحيط (518/4).

(4) انظر: القاضي أبي يعلى، العدة في أصول الفقه (1536/5)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (372/1)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير (612/4).

(5) انظر: الشاطبي، الموافقات (154/4).

(6) سورة النساء، الآية: (59).

(7) انظر: الشاطبي، الموافقات (134/4).

(8) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (2362/5).

وهذا باطل لما فيه من تجويز التناقض وتكليف ما لا يطاق⁽¹⁾.

أجيب عن هذا: بأنه لا دليل على امتناع تعارض الأدلة في الشريعة لا عقلاً ولا نقلاً، وهو مجمع على جوازه ذهنياً، فكذلك في خارج الذهن⁽²⁾.

ردّ هذا: بأن الاستدلال بالجواز الذهني على الإمكان الخارجي غير صحيح، إذ الإمكان الذهني غير كاف للإمكان الخارجي؛ لأن الإمكان الخارجي إنما يثبت بالعلم بعدم الامتناع، والإمكان الذهني عبارة عن عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بعدم الامتناع⁽³⁾.

4- إن من مقاصد الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، والقول بالتخيير بينهما منافاة لهذا الأصل، وبيان ذلك أن الشريعة قد بنيت على مصالح جزئية ومصالح كلية في جميع مسائلها الجزئية، فالجزئية هي ما أفادها دليل الحكم بذاته، والكلية مرادها أن يكون المكلف متبعاً لقانون معين في جميع تصرفاته، وأن لا يكون متبعاً للتشهي باتباع هواه، والقول بالتخيير لا يبقى لهم إلا مرجع اتباع الهوى وهو باطل⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا: أننا نسلم بما ذكرتم من الأصل، فإننا نعتقد أن الله تعالى سراً في ردّ العباد إلى ظنونهم حتى لا يكونوا متبعين مسترسلين فيه من غير أن يلجموا بلجام التكليف فيردهم من جانب إلى جانب ليذكروا العبودية، وما دمنا نقدر على ضبطهم بهذا الضابط فذلك أولى من تخييرهم وإهمالهم، أما إذا عجزنا عن ذلك فراجع إلى التخيير من باب الضرورة⁽⁵⁾.

5- القياس على الحاكم، فكما لا يجوز له إجماعاً تخيير الخصم لما فيه من تحكيم التشهي والأغراض فكذلك المجتهد⁽⁶⁾.

أجيب عن هذا: بأنه قياس مع الفارق، فالحاكم إنما وجب عليه التعيين؛ لأنه نصب لفصل الخصومات، ولا يكون ذلك إلا بالتعيين، فلو خيّر الخصمين لم تنقطع الخصومة؛ لأن كلّ واحد منهما سيختار له الأرفق، بخلاف هذه المسألة

(1) انظر: الشاطبي، الموافقات (131/4)، وابن قدامة، روضة الناظر (374/1).

(2) انظر: الرازي، المحصول (54/6)؛ والشوكاني، إرشاد الفحول (460/1).

(3) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل (137/5).

(4) انظر: الشاطبي، الموافقات (131-132/4).

(5) انظر: الغزالي، المستصفى (447/2).

(6) انظر: الشاطبي، الموافقات (133/4).

6- إنَّ تخبير المجتهد يفضي إلى تتبع الرخص والتساهل دون دليل شرعي، وهو محرم بالإجماع حيث نصَّ الإمام ابن حزم⁽¹⁾. على الإجماع بأن ذلك فسق لا يحل⁽²⁾.

7- إن هذا القول يفضي إلى باطل، وما أفضى إلى باطل فهو باطل؛ وذلك لأنه مؤدّ إلى إسقاط التكليف في كلّ مسألة مختلف فيها؛ لأنه على القول بالتخبير يحق للمجتهد أن يفعل ما يشاء ويترك ما يشاء⁽³⁾.

أجيب عن هذا: بعدم التسليم على أنّ التخبير مسقط للتكليف، فكما يجوز التعبد بحكمين مختلفين عن طريق التخبير من النص، فما المانع من التعبد بهما من طريق الاجتهاد، والحكمان المخير بينهما بالنص لا يخرجان عن التكليف، فذلك المخير بينهما بطريق الاجتهاد⁽⁴⁾.

8- إنَّ التخبير للمجتهد لا يخلو من حالتين:

أ- أن يحكم به وهذا لا يصح مطلقاً؛ لأنه إن كان متخيراً دون دليل فليس أحد الخصمين أولى بالحكم من الآخر، كما لا يمكن إنفاذ الحكم إلا بالحيف على الآخر، وأيضاً: ذلك يلزم منه عدم ضبط الأمر فيؤدي إلى مفاصد لا تتضبط بحصر، ولذلك اشترط العلماء في الحاكم بلوغ درجة الاجتهاد ليجتهد بالحق دون حيف.

ب- أن يفتي به، وهو قد أفتى بالقولين معاً على التخبير كان مفتياً بالإباحة وهو قول ثالث خارج عن القولين وخرق للأقوال السابقة، وأيضاً فيه جمع بين قولين متناقضين في

(1) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ولد سنة (384هـ) بقرطبة، كان حافظاً للحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفنناً في علوم كثيرة من فقه وأصول وأدب وشعر، من مصنفاته: (المحلى في الفقه، وشرح المحل، والإحكام في أصول الأحكام)، توفي سنة (457هـ)؛ انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (18/184).

(2) انظر: الشاطبي، الموافقات (4/134).

(3) انظر: الشاطبي، الموافقات (4/134)؛ وابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت456هـ)، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت (ص:151).

(4) انظر: البصري: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، شرح العمد، تحقيق: عبد الحميد بن علي بن أبو زنيد، الناشر: دار المطبعة السلفية/ القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1410هـ (2/300).

وقت واحد ونازلة واحدة، وأيضاً فإن المستفتي أقام المفتي مقام الحاكم على نفسه إلا أنه لا يلزم بفتواه، فكما لا يجوز للحاكم التخيير فكذلك المفتي⁽¹⁾.

وأجيب عن هذا الدليل من أربعة أوجه:

1- إنه لا يلزم من القول بالتخيير جواز تخيير الحاكم والمفتي؛ لأنّ التخيير لهما إنّما هو في العمل بإحدى الأمرتين عند الحكم والفتوى، فلا بدّ من تعيين ما اختاره دفعاً للنزاع بين الخصوم وللتخير عن المستفتي⁽²⁾.

2- إنّ حكم الحاكم لرجل بحكم وآخر بنقيضه غير ممتنع، كما لو تغير اجتهاده، ومثله الحكم في هذا اليوم بكذا، وفي الغد بنقيضه، وإنما يمتنع ذلك لو كان المحكوم عليه واحداً لما فيه من الإضرار به⁽³⁾.

3- أن القول بعدم التخيير حكم ثالث فوقعتم فيما هربتم منه⁽⁴⁾.

4- لو سلّم أنّ التخيير يلزم منه الإباحة لكن ذلك في التعارض بين حاضر وميبح، لا بين حاضر وموجب⁽⁵⁾.

المذهب الثاني: التخيير بين الأدلة المتعارضة: أي أنّ المجتهد إذا تعارض عنده دليلان ولم يترجح أحدهما على الآخر، فإنّه يتخير بينهما، فإن شاء أخذ بهذا الدليل، وإن شاء أخذ بالدليل الآخر، وهو مذهب بعض الحنفية كالجرجاني، والجصاص⁽⁶⁾، وبعض المالكية كأبي بكر الباقلاني⁽⁷⁾، وبعض الشافعية كالبيضاوي⁽⁸⁾، وبعض الحنابلة⁽⁹⁾، وبعض المعتزلة كأبي علي

(1) انظر: الأسنوي، التمهيد (4/351)؛ والشاطبي، الموافقات (4/143)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (1373).

(2) انظر: أبي الحسين البصري، شرح العمدة (2/300)؛ وابن السمعاني، قواطع الأدلة (2/362).

(3) انظر: الأمدي، الإحكام (4/199).

(4) انظر: الجويني، التلخيص (3/393).

(5) انظر: ابن الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: سعد بن غرير

بن مهدي السلمي، الناشر: جامعة أم القرى، السعودية، سنة 1405 هـ - 1985 م (8/2622).

(6) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (3/17).

(7) انظر: ابن رشد الحفيد، الضروري في أصول الفقه (ص: 141).

(8) انظر: السبكي، الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي (3/214).

(9) انظر: ابن النجار، شرح الكوكب المنير (4/612)؛ وآل تيمية، المسودة (1/471).

الجبائي، وابنه أبي هاشم⁽¹⁾، وبه قال أبي الحسين البصري⁽²⁾، وهو اختيار الإمام الغزالي⁽³⁾.

استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة منها:

1- أن الأمارات إذا تعارضت فالاحتمالات أربعة: الجمع، ولا سبيل إليه، والتوقف، وفيه تعطيل، والحكم بالتعيين تحكم، ولم يبق إلا التخيير⁽⁴⁾.

أجيب عن هذا: عدم التسليم بأن التوقيف لا سبيل إليه، بل يلزم التوقف كما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسألة، وأيضاً: لا نسلم أن المسألة لا مرجع فيها، إذ لا يمكن أن تخلو المسألة من دليل، فإن الله تعالى كلفنا حكمه ولا سبيل إليه إلا بدليل، فلو لم يجعل له دليلاً لكان تكليفاً بما لا يطاق، فإذا تعذر الجمع أسقط الدليلان وعدل إلى غيرهما، كالحاكم إذا تعارضت عنده بيئتان⁽⁵⁾.

2- قياس المجتهد على العامي؛ حيث إن العامي إذا حدثت له حادثة، فسأل مجتهداً عن حكمها فأفتاه بأن حكمها الجواز، وسأل مجتهداً آخر فأفتاه بأن حكمها التحريم: فإن العامي يختار أيهما شاء، فكذاك المجتهد إذا تعارض عنده دليلان يختار أيهما شاء ولا فرق⁽⁶⁾.

أجيب عن هذا الدليل: عدم التسليم بأن الحكم في الأصل المقاس عليه وهو العامي؛ حيث إن العلماء اختلفوا في العامي إذا أفتاه مجتهدان قد اختلفا في الحكم على أقوال: فقيل: إن العامي يتخير بين فتوى هذا، وفتوى ذاك. وقيل: إن العامي ينظر في أعيان المجتهدين، فيقبل قول أدينهما، وأعلمهما... إذن الحكم في الأصل مختلف فيه، فلا يجوز القياس على أصل قد اختلف في حكمه.

3- إن التساوي يمنع الترجيح والعمل بالدليل الشرعي واجب بحسب الإمكان، فإن خيرناه

(1) انظر: السبكي، الإبهاج (201/3)؛ والرازي، المحصول (506/5). أبو هاشم الجبائي هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي، ولد سنة (247هـ)، كان فيلسوفاً متكلماً خبيراً بعلم الكلام مجادلاً قوي العارضة، انفرد بآراء خاصة وتنسب إليه فرقة الهاشمية من المعتزلة، ألف مؤلفات كثيرة في علوم مختلفة، منها: (الجامع الكبير، والأبواب الكبيرة). توفي سنة (321هـ). انظر: الذهبي سير أعلام النبلاء (63/15).

(2) انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير (361/2).

(3) انظر: الغزالي، المستصفى (449/2).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى (448/2)؛ وابن قدامة، روضة الناظر (373/1).

(5) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (374/1).

(6) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (449/2).

بينهما أعملنا الدليل الشرعي من حيث الجملة بخلاف القول بالتساقط⁽¹⁾.

أجيب عن هذا الدليل: يمكن أن يناقش بعد التسليم لكل من التخيير والتساقط، أما الأول فإعمال التخيير ليس إعمالاً للدليل الشرعي من حيث الجملة بل هو تحكم في تخير أحدهما دون الآخر، وأما التساقط فإن فيه إهمالاً لكل واحد منهما، بينما التوقف هو أبرأ للذمة حتى يرد ما يترجح به أحدهما عن الآخر، بناءً على أنّ الحق واحد وأنّ الله تعالى جعل للحق أمارات ترجحه عن غيره.

4- استدّلوا بأنّ التخيير بين الحكيمين قد وقع، منها على سبيل المثال:

أ- التخيير بين خصال كفارة اليمين بين الإعتاق، أو الإطعام، أو الكسوة.

ب- إنّ من دخل الكعبة، فإنه يخير بأن يستقبل أي جدار أراد. ووقوع التخيير في الشرع دليل

على أن التخيير بين الدليلين بالنسبة للمجتهد ليس ببعيد ولا بمستكثر⁽²⁾.

أجيب عن هذا: بأنه لا ينكر عدم وقوع التخيير في الشرع كما مرّ في المثالين، إلا أن هذا التخيير ليس جمعاً بين النقيضين فلا يمتنع عقلاً، فجاز عقلاً وشرعاً. لكن الذي يُنكر هو التخيير المؤدي إلى الجمع بين النقيضين مثل: التخيير بين الواجب، وغير الواجب، والحرام، والمباح، فهذا لم يرد به الشرع، ويمتنع عقلاً؛ لأنه محال⁽³⁾.

5- إنّ المجتهد إذا عمل بإحدى الإماراتين فقد عمل بمدرک شرعي، والمحذور إنما هو أن يحكم بالهوى أو قبل بذل الجهد، وهو قد بذل جهده، فلا إثم عليه حينئذ⁽⁴⁾.

أجيب عنه: يمكن أن يناقش أن المجتهد إن بذل جهده في الترجيح فلم يتوصل إلى مرجح فليس له أن يرجح أحدهما على الآخر من غير مستند؛ لأنّ أحدهما ليس بأولى من الآخر، بل يجب عليه التوقف ولا إثم عليه لبذله للجهد والطلب.

المذهب الثالث: إنّه إذا تعارض دليلان فيتساقطان، وينظر إلى الأدلة الخارجية وإلا فيرجع إلى الأصل، وإن كان في قياسين فيتخير بعد أن يتحرى، ذهب إلى ذلك الكثير من الحنفية⁽⁵⁾.

(1) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص: 417-418).

(2) انظر: الغزالي، المستصفى (2447).

(3) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (2367/5).

(4) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر (374/1).

(5) انظر: البخاري، كشف الأسرار (111/4)؛ والسرخسي، الأصول (14-13/2)؛ وأمير بادشاه، تيسير

استدل أصحاب هذا المذهب: بأنّ القول بالتساوق إنّما هو لأنّه لا يمكن الجمع ولا الترجيح، فينظر إلى ما دونهما إنّ وجد لتعذر العمل بهما للتنافي، ولا يمكن العمل بأحدهما عينا لعدم المرجح، ثم لا ضرورة في العمل بأحدهما لوجود ما دونهما، أما التخيير في القياسين فضرورة؛ لأنّ ترك التخيير بينهما يؤدي إلى العمل بلا دليل، إذ ليس بعد القياس دليل بخلاف النص، والعمل بدليل شرعي محتمل أولى من العمل بلا دليل⁽¹⁾.

أجيب عنه: بأنه إذا كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب أن يختار أيهما شاء من غير تحر فلماذا اشترطتم ذلك⁽²⁾.

ثانياً: بيان منشأ الخلاف، ونوعه، وثمرته:

يظهر من كلام الإمام الشاطبي أنّه يعيد الخلاف إلى مسألة: وقوع التعارض في الشريعة الإسلامية إلى مسألة الأصل والتي تعرف بمسألة التصويب والتخطئة، فقال -رحمه الله- (وقول من قال إذا تعارض عليه تخير غير صحيح من وجهين، أحدهما أنّ هذا قول بجواز تعارض دليلين في نفس الأمر)⁽³⁾ وقال بعد إجابته عن مسألة التصويب والتخطئة: (وعلى هذا بينى قواعد، منها: أنّه ليس للمقلد أن يتخير في الخلاف كما إذا اختلف المجتهدون على قولين فوردت كذلك على المقلد فقد يعد بعض الناس القولين بالنسبة إليه مخيراً فيهما كما في خصال الكفارة)⁽⁴⁾.

وقد وافقه على ارتباط هذه المسألة بالمسألتين السابقتين مجموعة من الأصوليين، منهم الإمام الشوكاني حيث قال: (واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الأمر مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر)⁽⁵⁾. وقال أبو علي وأبو هاشم يجوز أن يتكافأ دليلان في الحادثة فيتخير المجتهد عند ذلك فيعمل بما شاء. لنا أن المسألة مبنية

التحرير (137/3).

(1) انظر: الرخسي، الأصول (16-15/2)؛ وابن امير الحاج، التقرير والتحبير (4-3/3)؛ وأمير بادشاه، تيسير

التحرير (137/3).

(2) انظر: البخاري، كشف الأسرار (124/3).

(3) انظر: الشاطبي، الموافقات (131/3).

(4) انظر: الشاطبي، الموافقات (133/3).

(5) انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول (459/1).

على أن الحق في قول المجتهدين في واحد وما عداه باطل⁽¹⁾. وأما نوع الخلاف هنا فيبدو أنه معنوي، وهو واضح؛ حيث إنه يجوز الاستدلال بالبراءة الأصلية على حكم حادثة قد ورد فيها دليلان متعارضان، وهذا بناء على المذهب الأول. أما بناء على المذهب الثاني: فإنه لا يجوز الاستدلال بالبراءة الأصلية عند تعارض الدليلين، بل يختار أحد الدليلين ويعمل به⁽²⁾.

وأما ثمرة الخلاف وفائدته فتتجلى في كل دليلين متعارضين لم يظهر للمجتهد وجه الترجيح بينهما، بأن يحمل القائلون بالتوقف الدليلين على حالهما حتى يظهر وجه المرجح بينهما. وأما من قالوا بالتخيير فقالوا يجوز له أن يتخير بينهما إن لم يظهر مرجح بخلاف من قالوا بالتساقت فإنهم قالوا يتساقت الدليلان ولا يعمل بأحدهما ويبحث عن غيرهما، وأما القياسان فيخير المجتهد بأحدهما.

ثالثاً: مذهب الإمام الغزالي:

ذهب الإمام الغزالي إلى أن المجتهد إذا تعارض عنده دليلان ولم يمكن الترجيح فحينئذ يختار أحد الدليلين، وقد فصل الغزالي الحديث حول هذه المسألة فذكر مذاهب العلماء، وردّ على أدلة المخالفين، وفيما يلي نصّ ما قاله - رحمه الله - : (إذا تعارض دليلان عند المجتهد، وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلاً من موضع آخر، وتحير: فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون: هذا لعجز المجتهد وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح، فيلزم التوقف، أو الأخذ بالاحتياط، أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح.

وأما المصوّبة فاختلفوا: فمنهم من قال: يتوقف لأنه متعبد باتباع غالب الظن ولم يغلب عليه ظنّ شيء وهذا هو الأسلم الأسهل. وقال القاضي: يتخير لأنه تعارض عنده دليلان وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيهما شاء وهذا ربما يستنكر ويستبعد ويقال كيف يتخير في حال واحدة بين الشيء وضده؟

وليس هذا محالاً لأنّ التخيير بين حكّمين مما ورد الشرع به كالتخيير بين خصال الكفارة. ولو صرح الشرع بالتخيير كان له ذلك فقد اضطررنا إلى التخيير لأنّ الحكم تارة يؤخذ من النص وتارة من المصلحة وتارة من الشبه وتارة من الاستصحاب فإن نظرنا إلى النص فيجوز أن يتعارض في حقنا نصان ولا يتبين تاريخ أو يتعارض عمومهم ولا يتبين ترجيح أو يتعارض

(1) انظر: الشيرازي، التبصرة (510/1).

(2) انظر: النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (2367/5).

استصحابان كما في مسائل تقابل الأصليين أو يتعارض شَبَهان بأن تدور المسألة بين أصليين ويكون شَبهها بهذا كشبهها بذاك أو يتعارض مصلحتان بحيث لا ترجيح عنده⁽¹⁾.

ومما تقدم من كلام الإمام الغزالي أنه دافع عن مذهب الباقلاني القائل بالتخيير، وبعد ذلك ردّ على مذهب القائلين بالوقف، ومن ثمّ صرّح القول بالتخيير فقال: (فلو قلنا يتوقف: فالى متى يتوقف؟ وربما لا يقبل الحكم التأخير ولا نجد مأخذاً آخر للحكم ولا نجد مفتياً آخر يترجح عنده أو وجد من ترجح عنده بخيال هو فاسد عنده يعلم أنه لا يصلح للترجيح فكيف يرجح بما يعتقد أنه لا يصلح للترجيح بل لا سبيل إلاّ التخيير كما لو اجتمع على العمي مفتيان استوى حالهما عنده في العلم والورع ولم يجد ثالثاً فلا طريق إلاّ التخيير...

وعلى الجملة: الاحتمالات أربعة: أما العمل بالدليلين جميعاً أو إسقاطهما جميعاً أو تعيين أحدهما بالتحكم أو التخيير: ولا سبيل إلى الجمع عملاً وإسقاطاً لأنه متناقض ولا سبيل إلى التوقف إلى غير نهاية فإن فيه تعطيلاً ولا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما فلا يبقى إلاّ الرابع وهو التخيير كما في اجتماع المفتيين على العمي⁽²⁾.

وهكذا تبين فيما سبق أن الإمام الغزالي مع القائلين بأن المجتهد يختار أحد الدليلين وقد نوقش أدلة المخالفين وأجاب عنها ونصر مذهب الباقلاني الذي اختار التخيير.

رابعاً: مذهب الإمام ابن رشد الحفيد:

أشار الإمام ابن رشد إلى المذاهب الثلاثة التي حكاها الإمام الغزالي في المستصفي، وبعد ذلك ذكر ضعف مذهب القائلين بالتخيير فقال: (إذا تعارضت عنده -المجتهد- الأدلة في مسألة ما، وإلى أي شيء يصير فنقول: إنّ الذي حكى في ذلك أبو حامد ثلاثة آراء: أحدها: رأي من يرى التوقف، والثاني: الأخذ بالأحوط، والثالث: رأي القاضى وهو أن يتخير المجتهد، وهذا رأي ضعيف؛ لأنّ التخيير إباحة، والأدلة المتناقضة في الأمر بالشيء الواحد هي أولى أن توقع الشك والحيرة من أن يظن بها أنها تنتج.

وكذلك التوقف لا معنى له، فإنّ في ذلك تعطيلاً للأحكام. وأيضاً فإنّه غير ممكن في الأشياء التي ليس يمكن الإنسان فيها إلاّ أن يأتي، أحد الضدين، كالأحاديث الواردة مثلاً في الغسل من الماء، والغسل من التقاء الختانيين، فإنّ مثل هذه الأحاديث إذا تعارضت لم يمكن فيها - التوقف،

(1) انظر: الغزالي، المستصفي (448-447/2)

(2) انظر: الغزالي، المستصفي (449-448/2)

فإنه لا بدّ من المصير إلى أحدهما. وفي مثل هذا يخيل المصير إلى الأخذ بالأحوط. وهو وإن كان يخيل فيه أنّه أولى لمكان النجاة من الذم، فكذلك يخاف لحوق الذم بزيادة ما ليس من الشرع في الشرع⁽¹⁾.

وقد ذكر ابن رشد أن في المسألة مذهباً رابعاً، فقال: (وللظاهرية في هذا قول رابع، وهو أن يرجع المجتهد عند تكافؤ الأدلة إلى البراءة الأصلية، لأنّ التكليف بالأدلة المتناقضة تكليف ما لا يطاق، وهو في ذلك بمنزلة التكليف بما ليس عليه دليل. فكما أن ما ليس عليه دليل تستصحب فيه البراءة الأصلية، أو ما كان عليه دليل إلا أنه لم يمكن بلوغه، كذلك من تعارضت عنده الأدلة في شيء ما ساقطة في حقه، وإنما يقع هذان الصنفان في حق قوم وأهل زمان ما ممن لم يصلهم الدليل الشرعي، أو ممن لم يتميز لهم الناسخ في ذلك والمنسوخ وغير ذلك مما يوجب التعارض، إذ كان ليس يجوز وقوع - دلائل متضادة في الشرع⁽²⁾).

خلاصة مذهب ابن رشد في هذه المسألة: أنّه مع القائلين بأنّ المجتهد عند تعارض الأدلة وعدم إمكان الجمع أنّه يأخذ بالأحوط، وبذلك خالف الإمام الغزالي القائل بالتحخير.

الراجح:

بالنظر إلى آراء العلماء ومذاهبهم في هذه المسألة يبدو بأنّ الراجح هو مذهب القائلين بالوقف؛ لأنه ليس فيه تعطيلاً للدليلين، وليس المقصود به التوقف المطلق، بل المقصود التوقف إلى أن يعلم المجتهد أن أحدهما أرجح من الآخر، فإن لم يعلم فإنه يسقطهما، ويعدل إلى دليل آخر كالبراءة الأصلية؛ قياساً على القاضي إذا تعارضت عنده بينتان. والتوقف واقع في الشريعة في صور، ومنها:

1- إنّ المجتهد إذا سأله بعض المستفتين عن حكم مسألة لم يجد لها دليلاً يعتمد عليه من نقل، أو عقل، فإنه حينئذ يتوقف.

2- إنّه إذا حدثت حادثة للعامي، فلم يجد مجتهداً يفتيه بها بحكم، فليس أمامه إلا التوقف، لأنه لا يعرف الأدلة حتى يجتهد لنفسه.

كما أن القول بالتوقف هو الموافق لمقاصد الشريعة الإسلامية القائمة على سدّ باب الأهواء والقائمة على الاستناد إلى الأدلة الشرعية الواضحة.

(1) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 141).

(2) انظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه (ص: 141).

وإذا تعارض الدليلان في ذهن المجتهد فإنه لا يحق له أن يحكم بأحدهما على التخيير أو التساقط من غير مسوغ؛ لأن الحكم بالتخيير أو التساقط تحكم لا دليل له.

ويؤكد ذلك الإمام القرافي حيث قال: إِنَّ الْحُجَجَ الْمَعْتَبِرَةَ فِيهَا إِنَّمَا هُوَ الظن الناشئ في ظنون المجتهدين، فإنَّ الله تعالى نهى أنْ نَقْفُو ما ليس لنا به علم؛ لأنَّ غير المعلوم عرضة للخطأ والجهل، وقد أقام الشرع الظنَّ مقام العلم نظراً لأنَّ الغالب هو الصواب، والخطأ نادر بجانب كثرة الصواب، فإذا لم يحصل ظن امتنع الحكم، وكذا مع التساوي لا ظنَّ أيضاً فلا حكم⁽¹⁾.

(1) انظر: القرافي، نفائس الأصول (3657/9).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده على توفيقه، وأشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى.

وبعد: فقد تمّ هذا البحث بحمد الله وتوفيقه، ويجدر بالباحث في الختام أن يذكر أهمّ النتائج التي توصل إليها من خلال بحثه، وهي كالآتي:

أولاً: اتصف الإمام الغزالي بالصفات الرفيعة، وتخلق بالأخلاق الفاضلة، والخصال الحميدة.
ثانياً: يُعدُّ يعتبر كتاب المستصفى لأبي حامد الغزالي من أهم كتب أصول الفقه، بل يعتبر ركناً من أركان التأليف في هذا الفن. يقول ابن خلدون في مقدمته: (إنّ أحسن ما كتب فيه المتكلمون: كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي، وكتاب العهد لعبد الجبار والمعتمد لأبي الحسين البصري، وكانت الأربعة قواعد هذا الفن وأركانه).

ثالثاً: إنّ الإمام ابن رشد الحفيد كان فيلسوفاً مسلماً عالماً من كبار العلماء، وكتابه بداية المجتهد يدل على غزارة علمه وكونه خبيراً بالأدلة وأقوال القهاء.

رابعاً: يُعدُّ ابن رشد الحفيد من علماء المالكية الكبار، ويدلّ على ذلك اجتهاداته وآرائه المخالفة للمذهب، وأحياناً للجمهور.

خامساً: لم يكن ابن رشد الحفيد عالماً في أصول الفقه فقط بل هو عالمٌ في الفقه، واللغة، والفلسفة... وهذا ما نراه من خلال آثاره ومؤلفاته الكثيرة.

سادساً: يعدّ كتاب (الضروري في أصول الفقه – مختصر المستصفى -) من الكتب القيّمة النادرة، وهو الكتاب الوحيد لابن رشد الذي وصلنا في موضوع أصول الفقه.

سابعاً: مخالفاته للإمام الغزالي تدلّ على عقليته الفذة وعلمه الغزير واستقلال شخصيته.

ثامناً: خالف ابن رشد الحفيد الغزالي في ست وثلاثين مسألة -حسب ما توصلت إليها من خلال هذه الدراسة- منها:

1. يرى ابن رشد الحفيد أنّ تعريف الحكم الشرعي هو: (خطاب الشّرع إذا تعلّق بأفعال المكفّين بطلبٍ أو تركٍ) مخالفاً للغزالي في تعريف الحكم الشرعي، حيث عرّف بأنه (خطاب الشّرع إذا تعلّق بأفعال المكفّين)، والراجح هو تعريفه هو: (خطابُ الله تعالى المتعلّق بأفعال المكفّين، اقتضاءً، أو تخبيراً، أو وضْعاً).

2. يرى ابن رشد الحفيد: أنّ طلاق السكران يقع على وجه التغليظ، مخالفاً للغزالي، حيث يرى بأنّ وقوع طلاق السكران من قبيل ربط الأسباب بمسبباتها -أي من أحكام الوضع-، وتوصلتُ بأنّ الراجح هو مذهب القائلين بأنّ طلاقه نافذ على وجه التغليظ عقوبة له وهو ما

اختاره الإمام ابن رشد الحفيد.

3. اعترض ابن رشد الحفيد على الغزالي في إدخاله مسألة (الحسن والفبح العقليين) في أصول الفقه وقال: (والقول في هذه المسألة ليس من هذه العلم الذي نحن بسبيله. ويشبه أن لا يكون في واحد من هذين القولين كفاية في الوقوف على هذه المسألة).

4. يرى ابن رشد الحفيد بأن تعريف الواجب اصطلاحاً هو (ما ورد خطاب الشارع بترجيح فعله مع توعده بالعقاب على تركه من حيث هو ترك له بإطلاق) مخالفاً للغزالي في تعريفه للواجب حيث عرفه بأنه: (هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما)، والراجح في تعريف الواجب هو ما ذكره القاضي البيضاوي، وهو الذي اختاره جمهور الأصوليين.

5. فصل ابن رشد الحفيد في مسألة (بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب)؛ حيث ذهب إلى أنه إذا كان بين الوجوب والحظر متوسطان وهما الندب والكرهية، فلا يلزم من نسخ الوجوب رجوع الأمر إلى الحظر بل إلى الوسيط، وأما إذا لم يكن بين الوجوب والحظر وسيط فحينئذ يلزم، مخالفاً للغزالي حيث ذهب إلى أن الوجوب إذا نسخ لم يبق الجواز، بل يرجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب، من تحريم أو ندب أو إباحة أو كراهية. والراجح هو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين وهو أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز.

6. يرى ابن رشد الحفيد بأن تعريف المباح هو: (ما دلّ الشرع على التسوية بين فعله وتركه، وذلك إما أن يرد الخطاب بالتخيير فيهما، أو برفع الحرج عنهما، أو يدلّ دليل العقل أنه على البراءة الأصلية بعدم الدليل الشرعي على تعلّق حكم به)، مخالفاً للغزالي، حيث عرفه: (أنه الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه، غير مقرون بدمّ فاعله أو مدحه، ولا بدمّ تاركه أو مدحه). والراجح هو التعريف الذي اختاره الإمام الأمدي في كتابه (الإحكام)؛ فقد عرفه بأنه: (هو ما دلّ الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل)، وسبب ترجيح هذا التعريف أنه خالٍ عن كثير من الاعتراضات المثارة حول التعريفات الأخرى للمباح.

7. ذكر ابن رشد الحفيد تعريف (القضاء) وزاد فيه قيداً لم يذكره الإمام الغزالي، فقال في تعريفه: (اعلم أن الواجب إذا أدى في وقته سمّي أداءً وإذا فعل مرة على نحو من الخلل، ثم فعل ثانياً سمي إعادةً، وإن أدى بعد خروج وقته المضيق أو الموسع مع تركه عمداً سمي قضاءً)، مخالفاً للغزالي حيث ذكر بأن (القضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدد)، والراجح في تعريفه أنه: (ما فعل بعد خروج وقته المحدد شرعاً مطلقاً) فالقيد الأخير (مطلقاً) يفيد بأن القضاء يشمل ما فات وقته عمداً أو سهواً.

8. ذهب ابن رشد الحفيد إلى أنّ التواتر: (هو خبرٌ مُستفِيض يحصل عنه اليقين في أمور ما وعند أحوال ما، من غير أنّ ندري من أين حصل، ولا كيف حصل، ومتى حصل)، مخالفاً للغزالي حيث يرى أنّ العلم الحاصل من التواتر يحدث بعد مقدمتين. والراجح هو ما ذكره ابن رشد الحفيد.

9. يرى ابن رشد الحفيد أنّ المقصود بخبر الواحد هو ما يفيد غلبة الظنّ وهي قريب من اليقين، وإنّ إفادته للعلم أو الظنّ متعلق بالقرائن، مخالفاً للغزالي حيث يرى أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم؛ لأنّه دون المتواتر، بل يفيد الظنّ. والراجح هو ما ذكره الإمام الغزالي؛ حيث عرّف الأحاد بأنّه ما عدا المتواتر، فالمتواتر يفيد العلم واليقين، والأحاد دون المتواتر، فهو إذاً يفيد الظنّ، وهو ما ذهب إليه الجمهور وهو أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم بل يفيد الظنّ.

10. يختلف نظرة ابن رشد الحفيد عن نظرة الغزالي في بعض تفاصيل عدالة الراوي؛ حيث يرى ابن رشد الحفيد أنّ المقصود فيما يظهر من العدالة إنّما هو غلبة الظنّ بالصدق، وبأنّ الحكم على الراوي موكول إلى نظرة المجتهد؛ وذلك بحسب القرائن والأدلة التي تجتمع عنده، وقد يختلف باختلاف قرائن الأحوال. إذاً فأصل العدالة في الراوي محلّ اتفاق بين الإمامين، وتختلف نظرتهما في تفاصيلها.

11. يرى ابن رشد الحفيد إلى أنّه: يجب ذكر سبب الجرح والتعديل في الراوي، مخالفاً للغزالي حيث يرى عدم وجوب ذكر سبب واحدٍ منهما إذا كان كلّ من الجرح والمعدّل ذا بصيرة، وأمّا إنّ علم عدالته في نفسه ولم يُعرف اطلاعه على شرائط الجرح والتعديل استُخبر عن أسباب الجرح والتعديل، والراجح هو: وجوب ذكر سبب الجرح والتعديل وهو ما اختاره ابن رشد الحفيد، وهو أنّه لا بدّ أن يبيّن المعدّل والمجرّح سبب الجرح والتعديل مطلقاً.

12. ذهب ابن رشد الحفيد إلى التفصيل في مسألة زيادة الثقة، وأنّ الحكم على هذه المسألة يختلف باختلاف النوازل، والأحاديث، وبأنّ المسألة اجتهادية، وليست قطعية، مخالفاً للغزالي حيث أطلق القول بقبول زيادة الثقة، وسواءً كانت الزيادة من جهة اللفظ أو المعنى. والراجح هو ما ذهب إليه ابن رشد من القول بالتفصيل.

13. اختار ابن رشد الحفيد عدم جواز رواية الحديث بالمعنى إذا كان اللفظ محلاً للاجتهاد، بل لا بدّ من نقل لفظ الشارع، مخالفاً للغزالي حيث يرى بأنّ نقل الحديث بالمعنى جائز للعالم.

14. يرى ابن رشد الحفيد جواز رواية بعض الحديث إذا كان مكتفياً بنفسه، مخالفاً للغزالي حيث يرى بأنّ اقتصار الحديث على رواية بعض الخبر جائز إذا روى الحديث مرةً تاماً ومرةً ناقصاً لا يغيّر المعنى، واشترط أيضاً: أن لا يتطرّق إليه سوء الظنّ بالتهمة، والراجح هو

جواز رواية بعض الحديث للعالم العارف إذا كان ما تركه متميزاً عما نقله غير متعلق به، بحيث لا يختلّ البيان، ولا تختلف الدلالة فيما نقله بترك البعض؛ لأته –والحالة هذه- بمنزلة خبرين منفصلين في أمرين لا تعلق لأحدهما بالآخر، وهذا ما صحّحه ابن الصلاح الشهرزوري.

15. ذهب ابن رشد الحفيد إلى التفصيل في مسألة (خبر الأحاد فيما تعمّ به البلوى)، وذكر بأنّ قبوله أو ردّه ليس على الإطلاق؛ وإنّما يتفاوت بحسب القرائن، مخالفاً للغزالي حيث يرى قبول خبر الأحاد فيما تعمّ به البلوى.

16. اختار ابن رشد الحفيد في مسألة: (إذا اختلف الصحابة [أو الأوّلون] في مسألة على قولين، فأجمع التابعون [أو المتأخرون] على أحدهما، فهل يكون ذلك إجماعاً؟) إلى أنّ الإجماع ينعقد على أحد القولين في هذه الحالة، مخالفاً للغزالي حيث يرى بأنّ الإجماع لا ينعقد.

17. يرى ابن رشد الحفيد بأنّ الحق في قول واحد من المجتهدين، والمخطئ له أجر على اجتهاده، مخالفاً للغزالي حيث ذهب إلى أنّ كلّ مُجْتَهِدٍ مُصِيب، وقد خالف بذلك جمهور الأصوليين، والراجح في المسألة هو ما ذهب إليه الجمهور واختاره ابن رشد الحفيد.

أخيراً هذا ما توصلتُ إليه في هذا العمل المتواضع، الذي هو جهد المُؤلِّ؛ فإنّ يكن صواباً فَمِنَ الله، وإنّ يكن خطأ فَمِنَ نفسي والشيطان، والله ورسوله بريئان منه. وإنّ يَكُنْ ما كتبتُه عَنَ علماء الإسلام ونقلته عن الإمامين –رحمهما الله- حقّاً فَمِنَ توفيق الله لي، وإنّ كان الأخرى فَحَسْبِي أَنِّي بذلت جهدي سائلاً الله أن يغفر خَطِيئِي، وأن يعصمني من القول على أحد علماء الإسلام ما ليس لي به علم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

- 1- أبادي، أبو الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي (415هـ)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تحقيق: محمد خضر نبها، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2012م.
- 2- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين (ت668هـ)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: الدكتور نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة1995م .
- 3- ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت658هـ)، **التكملة لكتاب الصلوة**، تحقيق: عبد السلام الهراس، الناشر: دار الفكر/ لبنان، سنة 1415هـ/1995م.
- 4- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت606هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ - 1979م.
- 5- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين أبو محمد الفهري المعروف بابن التلمساني (ت644هـ)، **شرح المعالم**. تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، الناشر: عالم الكتب، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1419هـ/1999م.
- 6- ابن الحاجب، أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر جمال الدين (ت646هـ)، **منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل**، الناشر: مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1326هـ.
- 7- ابن الحنبلي، رضي الدين محمد بن ابراهيم الحلبي الحنفي، **قفو الأثر في صفو علوم الأثر**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية/ حلب، الطبعة الثانية، 1408هـ.
- 8- ابن الرشيقي، الحسين ابن رشيق المالكي (ت632هـ)، **لباب المحصول في علم الأصول**، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي/ الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى سنة 1422هـ / 2001م.
- 9- ابن الساعاتي، مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي، **نهاية الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، الناشر: جامعة أم القرى، السعودية، سنة 1405هـ - 1985م.
- 10- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي السبكي تاج الدين، **جمع الجوامع في أصول الفقه**، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية، سنة 1424هـ - 2003م.
- 11- ابن السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد السمعاني المروزي (ت489هـ)، **قواطع الأدلة**، تحقيق: صالح سهيل علي حمود، الناشر: دار الفاروق، عمان-الأردن، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ/2011م.

- 12- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت643هـ)، **طبقات الفقهاء الشافعية**، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1992م.
- 13- ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **معرفة أنواع علوم الحديث المعروف بـ (مقدمة ابن صلاح)**، تحقيق: نور الدين عتر، الناشر: دار الفكر/سوريا، دون الطبعة، سنة 1406هـ/1986م.
- 14- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت543هـ)، **أحكام القرآن**، علّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.
- 15- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت543هـ)، **المحصول في أصول الفقه**، تحقيق: حسين علي اليدري - سعيد فودة، الناشر: دار البيارق - عمان، الطبعة: الأولى، 1420هـ - 1999.
- 16- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد أبو الفلاح شهاب الدين العكبري الدمشقي (ت1089هـ)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الارناؤوط، وأشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه عبد القادر الارناؤوط، الناشر: دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى سنة 1986م.
- 17- ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلبي الدمشقي الحنبلي (ت803هـ)؛ **القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: مطبعة السنة المحمدية - القاهرة، سنة 1375هـ.
- 18- ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي، ونزيه حماد، الناشر: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى/ مكة المكرمة، سنة 1402هـ/1982.
- 19- ابن بدران، عبد القادر بن بدران الدمشقي (ت1346هـ)، **المدخل إلى مذهب الإمام أحمد**، تحقيق: حلمي بن محمد بن إسماعيل الرشدي، الناشر: دار العقيدة للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1422هـ/2001م.
- 20- ابن برهان، أحمد بن علي بن برهان (ت518هـ)، **الوصول إلى الأصول**، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد، الناشر: مكتبة المعارف/الرياض، سنة 1403هـ/1983م.
- 21- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد العاصمي، أشرف على طبعه: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.
- 22- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني تقي الدين الحنبلي الدمشقي (ت728هـ) **الرد على المنطقيين**، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 23- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تحقيق: محمد

- رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، 1406هـ - 1986م.
- 24- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، **دَرْءُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ**، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان سنة (1417هـ - 1997م).
- 25- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، الناشر: مؤسسة قرطبة - مصر، الطبعة الأولى، سنة 1416هـ/1995م.
- 26- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت852هـ)، **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، مراقبة / محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر اباد/ الهند، الطبعة: الثانية، سنة 1392هـ/ 1972م.
- 27- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد شهاب الدين ، **النكت على كتاب ابن صلاح**، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، الناشر: الجامعة الإسلامية/المدينة المنورة، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ/1984م.
- 28- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي العسقلاني، **نزهة النظر شرح نخبة الفكر**، الناشر: مكتبة الخافقين/دمشق، سنة 1400هـ.
- 29- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت852هـ)، **تقريب التهذيب**، تحقيق: محمد عوامه، الناشر: دار الرشد، سوريا، الطبعة الأولى سنة 1406هـ/1986م.
- 30- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، الناشر: دار الفكر، بيروت-لبنان، سنة 1428هـ/2007م.
- 31- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت456هـ)، **مَرَاتِبُ الْإِجْمَاعِ فِي الْعِبَادَاتِ وَالْمَعَامَلَاتِ وَالْإِعْتِقَادَاتِ**، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- 32- ابن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، (ت241هـ)، **المسند**، الناشر: مؤسسة قرطبة - مصر.
- 33- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ)، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: عبد الواحد وافي، الناشر: دار النهضة، مصر، الطبعة الأولى.
- 34- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت681هـ)، **وَفَيَاتُ الْأَعْيَانِ وَأَنْبَاءُ أَوْلَادِهِمْ**، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت الطبعة الأولى سنة 1994م.
- 35- ابن رَجَبِ الْحَنْبَلِيِّ، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، **شرح عِلَلِ التِّرْمِذِيِّ**، تحقيق: همام عبد الرحمن سعيد، الناشر: مكتبة الرشد/ الرياض، الطبعة الثانية، سنة 1421هـ/2001م.

- 36- ابن رشد الجد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **البيان والتحصيل**، تحقيق: محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1408هـ/1988م.
- 37- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: أسعد جمعة، الناشر: شركة كيرانيس، تونس، الطبعة الأولى سنة 2015م.
- 38- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق: جمال الدين العلوي، الناشر: دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى سنة (1994م).
- 39- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال**، تحقيق: محمد عابد الجابري، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية / بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1997م.
- 40- ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق: أسعد جمعة، الناشر: شركة كيرانيس للطباعة والنشر/ تونس، الطبعة الأولى، سنة 2014م.
- 41- ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، تحقيق: هيثم جمعة هلال، الناشر: مؤسسة المعارف، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1427هـ-2006م.
- 42- ابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، **البغدادي الظفري (ت513هـ)**، **الواضح في أصول الفقه**، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ/1999م.
- 43- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، **(ت395هـ) معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، سنة 1399هـ - 1979م.
- 44- ابن فرحون، ابراهيم بن نورالدين المالكي، **الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب**، تحقيق: مأمون بن يحيى الدين الجنان، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى سنة 1417هـ/1996م.
- 45- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الحنبلي(ت620هـ)، **المغني**، الناشر: مكتبة القاهرة، بدون طبعة، سنة 1388هـ - 1968م.
- 46- ابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي الحنبلي، **(ت620هـ) روضة الناظر وجنة المناظر**، الناشر: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية سنة 1423هـ-2002م.
- 47- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي، **شمس الدين (ت751هـ)**، **مفتاح دار السعادة**، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن بن قائد، الناشر: مجمع الفقه الإسلامي - جدة، الطبعة الأولى، سنة 1432هـ.

- 48- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (ت751هـ)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر- القاهرة، سنة 1388هـ/1967م.
- 49- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت774هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، الناشر: دار الفكر، بيروت، بدون الطبعة سنة 1401هـ.
- 50- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق: د.أحمد أبو ملح، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1405هـ/1985م.
- 51- ابن مخلوف، محمد بن أحمد، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، تعليق: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية / لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1424هـ/2003.
- 52- ابن مفلح، أبو عبد الله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، شمس الدين المقدسي الحنبلي (ت763هـ) **أصول الفقه**، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، سنة 1420 هـ - 1999 م .
- 53- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم المصري، **لسان العرب**، الناشر: دار صادر، بيروت الطبعة الأولى سنة 1375هـ/1955م.
- 54- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الحنفي، **فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار وعليه بعض حواشي البحراوي**، الناشر: مطبعة مصطفى الحلبي، سنة 1936م.
- 55- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت970هـ)، **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م.
- 56- ابن نظام الدين الأنصاري، عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالي الأنصاري اللكنوي (ت1225هـ)، **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ/2002م.
- 57- أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن عبد الله، **أصول الفقه**، الناشر: دار الفكر العربي، القاهرة، سنة 2004 م .
- 58- الأرموي، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد صفي الدين الهندي الشافعي (ت715)؛ **الفائق في أصول الفقه**، تحقيق: محمود نصار، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1426هـ - 2005م.
- 59- اسماعيل، شعبان محمد اسماعيل، **أصول الفقه الميسر**، الناشر: دار ابن حزم، سنة 2008م.
- 60- اسماعيل، شعبان محمد إسماعيل، **أصول الفقه تاريخه ورجاله**، الناشر: دار المريخ/الرياض، الطبعة الأولى سنة 1401 هـ - 1981 م .
- 61- اسماعيل، شعبان محمد اسماعيل، **دراسات حول الإجماع والقياس**، الناشر: دار ابن حزم بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1431هـ/2010م.

- 62- الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ (ت772هـ) **طبقات الشافعية**، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة 2002م.
- 63- الإسنوي، أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن جمال الدين (ت772هـ)، **نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، الناشر: دار ابن حزم، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ/1999م.
- 64- الإسنوي، أبو محمد، عبد الرحيم بن الحسن بن علي جمال الدين الإسنوي الشافعيّ (ت772هـ)، **التمهيد في تخريج الفروع على الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1400هـ - 1980.
- 65- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت502هـ) **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم/دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1412هـ.
- 66- الأصفهاني، أبو القاسم محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد شمس الدين الأصفهاني، **بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: محمد مظهر بقاء، الناشر: دار المدني، السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1406هـ/1986م.
- 67- الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن محمود بن عبّاد العجلي الأصفهاني، **الكاشف عن المحصول في علم الأصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوّض، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1998م.
- 68- الأعمش، عبد الامير الأعمش، **الفيلسوف الغزالي**، الناشر: دار الأندلس، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1981م.
- 69- آل تيمية، مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت652هـ) + عبد الحلیم بن تيمية (ت682هـ) + أحمد بن تيمية (ت728هـ) ، **المسودة في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي.
- 70- الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة**، الناشر: دار المعارف، الرياض/السعودية، سنة 1412هـ/1992م.
- 71- الألماني، يوسف أشباخ (Joseph Aschbach) **تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين**، ترجمه وعلق عليه: محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر_ القاهرة، 1359هـ/1940م.
- 72- الإمام، سعد محمد علي الامام، **قضايا الروح عند الإمام الغزالي**، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الاولى، القاهرة، سنة 1437هـ ، 2016م.
- 73- الأمدي، أبو الحسن علي بن محمد الأمدي (ت631هـ)، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ.
- 74- أمير باد شاه، محمد بن محمود البخاري، **تيسير التحرير**، الناشر: مطبعة البابي الحلبي/مصر سنة 1350هـ (1/203-204).

- 75- الأنصاري، أبو يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، زين الدين السنيكي (ت926هـ)،
الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، الناشر: دار الفكر المعاصر
- بيروت ، الطبعة الأولى، سنة 1411هـ.
- 76- الأنصاري، أبو يحيى زين الدين زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، غاية الوصول في
شرح لب الأصول، الناشر: دار الكتب العربية الكبرى، مصر.
- 77- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت756هـ) شرح مختصر المنتهى الأصولي
للإمام أبي عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي (ت 646 هـ)، وعلى المختصر والشرح/
حاشية سعد الدين التفتازاني (ت 791 هـ)، وحاشية السيد الشريف الجرجاني (ت 816
هـ)، وعلى حاشية الجرجاني/ حاشية الشيخ حسن الهروي الفناري (ت886هـ)، وعلى
المختصر وشرحه وحاشية السعد والجرجاني/ حاشية الشيخ محمد أبو الفضل الوراقي
الجزاوي (ت 1346هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب
العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة 1424 هـ - 2004 م.
- 78- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، تحقيق : د.عبد الرحمن
عميرة، الناشر : دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1997م.
- 79- الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت1399هـ)، هدية العارفين أسماء
المؤلفين وآثار المصنفين، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- 80- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى
الدليل، الناشر: مكتبة إحياء التراث المغربي، الرباط، طبعة: مطبعة النجاج الجديدة -
الدار البيضاء.
- 81- الباجي، القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول،
(ت474هـ)، تحقيق: عمران علي أحمد العربي، الناشر: دار ابن حزم، بيروت/لبنان،
الطبعة الأولى، سنة 1430هـ/2009م.
- 82- الباحسين، يعقوب، بن عبد الوهاب، الحكم الشرعي، الناشر: مكتبة الرشد/الرياض،
الطبعة الأولى، سنة 1431هـ/2010م.
- 83- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي (ت403هـ)،
التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، الناشر: مؤسسة
الرسالة، الطبعة الثانية سنة 1418 هـ - 1998م.
- 84- الباقلائي، أبو بكر: محمد بن الطيب الباقلائي، التمهيد، تحقيق: رتشارد يوسف مكارثي
(Richard McCarthy)، الناشر: جامعة الحكمة ببغداد - المكتبة الشرقية بيروت، سنة
1957م.
- 85- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت256هـ)، الجامع الصحيح
المختصر (صحيح البخاري)، تحقيق: مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة
- بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1407هـ/1987م.

- 86- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار** (على أصول البزدوي)، ضبط وتعليق وتخريج: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي/بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1414هـ/1994م.
- 87- البدوي، عبد الرحمن البدوي، **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، الناشر: دار الفارس/عمان، الطبعة الأولى، سنة 1995م.
- 88- البدوي، عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، الناشر: مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، الناشر: مطابع دار القلم، القاهرة، سنة (1961م).
- 89- البصري: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، **شرح العُمد**، تحقيق: عبد الحميد بن علي بن أبو زنيد، الناشر: دار المطبعة السلفية/ القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 1410هـ.
- 90- البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت436هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق: خليل الميس، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1403هـ.
- 91- البصري، أبو الحسين، علي محمد بن حبيب البصري الشافعي (ت450هـ)، **أدب القاضي**، تحقيق: محي هلال السرحان، الناشر: مطبعة الإرشاد / بغداد سنة 1971م (488/1).
- 92- البعلبي، علي بن عباس بن اللحام البعلبي، **القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار الكتب العلمية / بيروت، سنة 1403هـ / 1983م.
- 93- البعلبي، محمد بن أبي الفتح، شمس الدين الحنبلي، **تلخيص روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه**، تحقيق: أحمد بن محمد السداح، الناشر: دار التدمرية/الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1426هـ/2005م.
- 94- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت463هـ) **تاريخ بغداد**، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1422هـ - 2002م.
- 95- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت463هـ)، **الكفاية في علم الرواية**، تحقيق: أبو عبدالله السورقي ، إبراهيم حمدي المدني، الناشر: المكتبة العلمية - المدينة المنورة دون الطبعة والسنة.
- 96- البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، (429هـ)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية**، الناشر: دار الآفاق الجديدة – بيروت، الطبعة: الثانية سنة 1977م.
- 97- بن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، **فتاوى فكرية**، الناشر: دار الأندلس الخضراء.
- 98- البوطي، محمد سعيد رمضان، **مباحث الكتاب والسنة**، الناشر: جامعة دمشق، سنة 2017م.
- 99- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُوْجَرْدِي الخراساني، البيهقي (ت458هـ)، **السنن الكبرى (سنن البيهقي)**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، سنة 1424هـ - 2003م.

- 100- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، **مشكاة المصابيح**، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت/لبنان، الطبعة: الثالثة سنة 1405 هـ - 1985 م.
- 101- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**، تحقيق: بشار عواد معروف الناشر: دار الجيل + دار الغرب الإسلامي / بيروت الطبعة: الثانية، سنة 1998 م.
- 102- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت279هـ)، **الجامع الصحيح سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون الطبعة والسنة.
- 103- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، **التلويح على التوضيح لمثن التفتيح**، الناشر: دار الكتاب العربي، دون ذكر الطبعة والسنة.
- 104- الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1405 هـ.
- 105- الجزائري، طاهر بن صالح (أو محمد صالح) ابن أحمد بن موهب، **السمعوني الجزائري**، ثم **الدمشقي** (ت1338هـ)، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الأولى، سنة 1416 هـ - 1995 م.
- 106- الجزائري، شمس الدين أبو الخير، محمد بن محمد بن يوسف، **غاية النهاية**، الناشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى، سنة 1315 هـ.
- 107- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي (ت370هـ)، **الفصول في الأصول**، الناشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، سنة 1414 هـ - 1994 م.
- 108- جمعة، محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، الناشر: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسية، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2015 م.
- 109- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1412 هـ - 1992 م.
- 110- الجوهري، اسماعيل بن حماد، **الصحاح**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1399 هـ/1979 م.
- 111- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين (ت478هـ)، **التلخيص في أصول الفقه**، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت.
- 112- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، إمام الحرمين (ت478هـ)، **الورقات**، تحقيق: عبد اللطيف محمد العبد. دون الطبعة والسنة.
- 113- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، (ت478هـ) **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويص، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1418 هـ / 1997 م.

- 114- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت 1067هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الناشر: مكتبة المثنى - بغداد سنة 1941م.
- 115- حبيب حسيب، مقالة: تحت عنوان: (الفلسفة الرشدية من خلال كتاب [بين مثابتين لمحمد مساع]، منشورة في موقع (الكوة) بتاريخ 29 يوليو 2017م. تأريخ الزيارة: (2017/5/16م) (<http://couua.com/2017/07/29>)
- 116- حسان، حسين حامد حسان، أصول الفقه، الناشر: دار الآثار، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة 2016م.
- 117- حسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، الناشر: دار المعارف، مصر، سنة 1396هـ/1976م.
- 118- حمادي العبيدي (ابن رشد وعلوم الشريعة) الناشر: دار الفكر العربي، الطبعة الأولى سنة 1991م.
- 119- حمادي العبيدي، (ابن رشد الحفيد حياته علمه فقهه)، الناشر: دار العربية للكتاب / تونس، سنة (1984م)..
- 120- حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره، الناشر: المركز الثقافي العربي، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1994م.
- 121- الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت626هـ)، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 1414هـ - 1993م.
- 122- الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت626هـ)، معجم البلدان، الناشر: دار صادر / بيروت، الطبعة: الثانية، سنة 1995م.
- 123- الحنفي، محمد عبد الرحمن ، تسهيل الوصول إلى علم الأصول، الناشر: مطبعة البابي الحلبي/ مصر، سنة 1341 هـ .
- 124- الخزرجي، أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، ابن أبي أصيبعة (ت 668هـ)، عيون الأنبياء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1995م.
- 125- الخضري بك، الشيخ محمد، الدولة العباسية، تحقيق: محمد العثماني، الناشر: دار القلم/ بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1406هـ - 1986م.
- 126- خلاف، عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع: (ت1375هـ) الناشر: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، دار القلم، الطبعة الثامنة.
- 127- الخن، مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في إختلاف الفقهاء، الناشر: مؤسسة الرسالة، سنة 1402هـ - 1982م.
- 128- الخوارزمي، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، الناشر: دار الفكر، سنة 1399هـ 1979م.

- 129- دنيا، سليمان دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، الناشر: مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1965م.
- 130- الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشاه ولي الله الدهلوي» (ت 1176هـ)، **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد**، تحقيق: محب الدين الخطيب، الناشر: المطبعة السلفية - القاهرة، دون الطبعة والسنة.
- 131- الدوسري، مسلم الدوسري، **عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية**، الناشر: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، سنة 1420 هـ/ 2000م.
- 132- الذبياني، زياد بن معاوية بن ضباب، **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعارف / القاهرة، الطبعة الثانية، سنة 1985م.
- 133- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي شمس الدين، **العبر في خبر من غير**، تحقيق: محمد السعيد بن بسيوني زغلول أبو هاجر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة 1405 - 1985.
- 134- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قيمان شمس الدين الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، تحقيق: زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى سنة 1419هـ - 1998م.
- 135- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت748هـ)، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي/بيروت، الطبعة: الأولى، سنة 2003 م.
- 136- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت748هـ)، **سير أعلام النبلاء**، الناشر: دار الحديث- القاهرة، سنة 1427هـ-2006م.
- 137- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، سنة 1412هـ/1992م.
- 138- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر (ت666هـ)، **مختار الصحاح**، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1415هـ/1994م.
- 139- رينان، إرنست رينان (Ernest Renan)، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتير، الناشر: دار إحياء الكتب العربية / القاهرة، سنة 1957م.
- 140- زيبب، نجيب زيبب، **الموسوعة العامة لتاريخ المغرب والاندلس**، الناشر: دار الأمير، بيروت، سنة 1994م.
- 141- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، **الملقب بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس** (ت1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية / مصر، دون الطبعة والسنة.
- 142- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض، **الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت 1205هـ)**، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية / مصر، دون الطبعة والسنة.

- 143- الزحيلي، محمد مصطفى، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، الناشر: دار الخير، دمشق/سوريا، الطبعة الثانية، سنة 1427هـ/2006م.
- 144- الزركاني، خليل حسن الزركاني، مدونة متوفر على الموقع بعنوان: (الوزير السلجوقي نظام الملك راند مؤسسة التعليم في العالم الإسلامي)، تأريخ الزيارة: (2017/3/14م).
http://zarkan56.blogspot.com/2012/05/blog-post_4211.html
- 145- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، **البحر المحيط في أصول الفقه**، ضبط وتعليق: محمد تامر، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1421هـ/2000م.
- 146- الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، الناشر: دار الكتبي/القاهرة، الطبعة الثالثة، سنة 1424هـ/2005م.
- 147- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، **الأعلام**، الناشر: دار العلم للملايين/بيروت، الطبعة الخامسة عشر، سنة 2002م.
- 148- الزلمي، مصطفى إبراهيم الزلمي، **أصول الفقه في نسيجه الجديد**، الناشر: نشر إحسان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 1435هـ.
- 149- زهير: أبو النور، محمد، **أصول الفقه**، الناشر: مطبعة دار التأليف، دون ذكر الطبعة والسنة.
- 150- الزيدان، عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، الناشر: مؤسسة قرطبة، الطبعة السادسة.
- 151- الزيّلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيّلعي الحنفي (ت743هـ)، **تبيين الحقائق شرح كنز القائق**، ومع حاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشّليبي (ت1021هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة 1313هـ.
- 152- السامرائي، محمد فاضل علي السامرائي، **تعليقات وترجيحات ابن رشد الأصولية**. وهي أطروحة مقدمة إلى كلية العلوم الإسلامية/جامعة بغداد -قسم أصول الفقه- لنيل درجة الدكتوراه، سنة 1999م.
- 153- السباعي، مصطفى السباعي، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، الناشر: المكتب الإسلامي/دمشق، الطبعة الثانية، سنة 1398هـ.
- 154- السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي السبتي (ت544هـ)، **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقيد السماع**، تحقيق: السيد أحمد صقر، الناشر: دار التراث/المكتبة العتيقة، القاهرة/تونس، الطبعة الأولى، سنة 1379هـ - 1970م.
- 155- السبكي، أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى تقي الدين السبكي (ت756هـ)، **ولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج**

- منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي (785هـ)-، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ.
- 156- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار هجر/مصر، الطبعة: الثانية، سنة 1413هـ .
- 157- السبكي، علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى تقي الدين أبو الحسن السبكي (ت756هـ)، وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج (منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي)** المتوفي سنه (785هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ.
- 158- السجستاني، أبو داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي(ت275هـ)، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الفكر.
- 159- السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي (ت902هـ)، **فتح المغيـث بشرح ألفية الحديث**، تحقيق: عبد الكريم بن عبد الله، ومحمد بن عبد الله، الناشر: دار المنهاج/الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1426هـ.
- 160- السديس، عبد الرحمن بن عبد العزيز بن عبد الله السديس، **المسائل الأصولية المتعلقة بالأدلة الشرعية**، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، الطبعة الثانية سنة 1430هـ/2009م.
- 161- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت490هـ)، **الأصول**، الناشر: دار المعرفة، بيروت، دون الطبعة والسنة.
- 162- سعيد زائد، مقال تحت عنوان: **(ابن رشد وكتابه تافت التهافت)**، مجلة تراث الإنسانية، المجلد السابع، العدد: الثالث/ مارس1964م، مصر.
- 163- السمرقندي، علاء الدين شمس الدين النظر بن أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، **ميزان الأصول**، تحقيق: عبد الملك بن عبد الرحمن السعدي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية/بغداد، الطبعة الأولى سنة 1987م.
- 164- السمعاني، أبو مظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد السمعاني المروزي (ت489هـ)، **قواطع الأدلة**، تحقيق: صالح سهيل علي حمود، الناشر: دار الفاروق، عمان/الأردن، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ/2011م.
- 165- السَّمَلالي، العباس بن إبراهيم السملالي قاضي مراكش، **الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الإعلام**، راجعه: عبد الوهاب ابن منصور، الناشر: المطبعة الملكية/الرباط، الطبعة الثانية، سنة 1413هـ/1993م.
- 166- السيد، قنديل محمد، **أساس التحسين والتقبيح لدى الإسلاميين ومقارنته بكانت**، الناشر: مكتبة أصول الدين القاهرة، سنة 1978م.
- 167- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، **طبقات المفسرين العشرين**، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة/القاهرة، الطبعة: الأولى، سنة، 1396هـ.

- 168- الشاشي، أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق نظام الدين الشاشي (ت344هـ)، **الأصول**، الناشر: دار الكتاب العربي/بيروت، دون طبعة سنة 1402هـ.
- 169- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة الأولى، سنة (1417هـ).
- 170- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت204هـ)، **الرسالة**، حَقَّق نصوصه وعلَّق عليه: عبد اللطيف الهميم، وماهر ياسين الفحل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت/لبنان، الطبعة الثانية، سنة 2009م.
- 171- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب، **الأم**، الناشر: دار المعرفة/بيروت، بدون الطبعة، سنة 1410هـ/1990م.
- 172- الشامي، صالح أحمد، **الإمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المئة الخامسة**، الناشر: دار القلم / دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1413هـ / 1993م .
- 173- شلبي، محمد مصطفى شلبي، **أصول الفقه الإسلامي**، الناشر: دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، سنة 1406هـ/1986م.
- 174- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، الناشر: دار الفكر/ بيروت، سنة 1415هـ/1995م.
- 175- الشنقيطي، محمد أمين بن محمد المختار الشنقيطي، **مذكرة في أصول الفقه**، الناشر: مكتبة العلوم والحكم/المدينة المنورة، الطبعة الخامسة، سنة 2001م.
- 176- الشهراني، عايض بن عبد الله بن عبد العزيز، **التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه**، الناشر: دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1429هـ/2008م.
- 177- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1404هـ.
- 178- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني (ت1250هـ)، **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1413هـ / 1993م.
- 179- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الناشر: دار الكتاب العربي/دمشق - كفر بطنا، الطبعة الأولى، سنة 1419هـ / 1999م.
- 180- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، **شرح التَّمع**، تحقيق: عبد المجيد التركي، الناشر: دار الغرب الإسلامي/بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1408هـ/1988م.
- 181- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت476هـ)، **التبصرة في أصول الفقه**، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى سنة 1403هـ.

- 182- صالح، محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، سنة 1413هـ-1993م .
- 183- صالح، محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، سنة 1413هـ/1993م.
- 184- الصفدي، صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي (ت746هـ)، الوافي بالوفيات تحقيق: محمد بن عمر محمد بن الحسين بن محمد، الناشر: دار النشر فرانز شتايز/شتوتنكارت، سنة 1401هـ-1981م.
- 185- صليبا، جميل صليبيبا (تاريخ الفلسفة عند العرب)، الناشر: دار الكتاب اللبناني/ بيروت، الطبعة الثانية، سنة 1973م.
- 186- الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني عزّ الدين، المعروف كأسلافه بالأخير (ت1182هـ)، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى سنة 1417هـ/1997م.
- 187- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، الطبري (ت310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1420هـ - 2000م.
- 188- الطوفي، أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد نجم الدين الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى سنة 1408هـ/1988م.
- 189- عبد المعزّ حريز، مقالة بعنوان: (دلالة الألفاظ أو الأدلة المستعملة في استنباط الأحكام منهجية ابن رشد في كتابه مختصر المستصفى)، وقائع الحلقة الدراسية التي عقدت في حرم جامعة آل البيت في المفرق/ الأردن (1998م)، تحت عنوان: العطاء الفكري لأبي الوليد ابن رشد، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتبة الأردن، الطبعة الأولى، سنة 1420هـ / 1999م.
- 190- العثمان، عبد الكريم العثمان، سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه، قدّم له: أحمد فؤاد الأهواني، الناشر: دار الفكر، دمشق/سوريا، الطبعة الأولى.
- 191- العزّ بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمى الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء (ت660هـ) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق محمود بن التلاميذ الشنقيطي، الناشر: دار المعارف، بيروت/ لبنان، دون طبعة وسنة.
- 192- العسقلاني، ابن حجر، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد، النكت على كتاب ابن صلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير، الناشر: الجامعة الإسلامية/المدينة المنورة، الطبعة الأولى، سنة 1404هـ/1984م.
- 193- العطار، الشيخ حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، دون ذكر الطبعة والسنة.

- 194- العقاد، عباس محمود العقاد، (ابن رشد)، سلسلة نوابغ الفكر العربي، الناشر: دار المعارف/مصر، سنة 1982م.
- 195- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد، إحياء علوم الدين، الناشر: دار المعرفة، بيروت.
- 196- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، الناشر: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت/لبنان، سنة 1431هـ/2010م.
- 197- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، الناشر: دار الأندلس، بيروت، الطبعة السابعة، سنة 1967م.
- 198- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، الناشر: دار الفكر، دون الطبعة والسنة.
- 199- الغزالي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد البرنو أبو الحارث الغزي، كشف الساتر شرح غوامض روضة الناظر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1423هـ/2002م .
- 200- فاديغا موسى، تحرير محل النزاع في مسائل الحكم الشرعي، الناشر: دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1430هـ -2009م.
- 201- الفتوح، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الحنبلي الشهير بابن النجار (ت972هـ)، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1428هـ/2007م.
- 202- الفراء، أبو يعلى القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، الغدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن بن علي بن سير المبارك، بدون ناشر، الطبعة الثانية، سنة 1410هـ/1990م.
- 203- الفراهيدي، خليل بن أحمد(ت175هـ)، العين تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، بدون الطبعة، والسنة.
- 204- فركوس، أبو عبد المعز محمد علي فركوس، الإنارة شرح كتاب الإشارة، الناشر: دار الموقع/الجزائر، الطبعة الأولى، سنة 1430هـ/2009م.
- 205- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب(ت817هـ)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، الناشر: دار سعد الدين/ دمشق، الطبعة الأولى، سنة 1421هـ/2000م.
- 206- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب(ت817هـ)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، 1426هـ -2005م.
- 207- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي (ت77ملبنا0هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.
- 208- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين المالكي (ت684هـ)، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، سنة 1393هـ / 1973م.

- 209- القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المشهور بالقرافي (ت684هـ)، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، الناشر: مكتبة نزار الباز، الرياض، الطبعة الأولى، سنة 1416هـ-1995م.
- 210- القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق محمد حجي، الناشر: دار الغرب، بيروت، سنة 1994م.
- 211- القزويني، ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت275هـ)، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، وعليه تعليقات: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: دار الفكر، بيروت-لبنان، بدون الطبعة والسنة.
- 212- القزويني، أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (ت395هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الجبل، بيروت/ لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1420هـ/1999م.
- 213- الكاساني، أبو بكر علاء الدين، بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت587هـ)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، سنة 1406هـ/1986م.
- 214- الكبيسي، حمد عبید الكبيسي، **أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي**، الناشر: دار الفلاح/ الكويت، سنة 2008م.
- 215- كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني (ت1408هـ)، **معجم المؤلفين**، الناشر: مكتبة المثنى/ دار إحياء التراث العربي، بيروت، سنة 1376هـ/1957م.
- 216- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، **الكتّيات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1412هـ/1992م.
- 217- الكلوذاني، أبو الخطاب، محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، **التمهيد في أصول الفقه**، تحقيق: مفيد محمد، الناشر: مؤسسة الريان، الطبعة الثانية، سنة 1406هـ.
- 218- المالقي، أبو بكر محمد بن محمد بن علي ابن خميس، المالقي، **مطلع الأنوار ونزهة البصائر والأبصار**، تقديم وتخريج وتعليق: عبد الله المرابط الترغي، الناشر: دار الغرب الإسلامي / بيروت، ودار الأمان/الرباط، الطبعة الاولى، سنة 1420هـ-1999م.
- 219- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت450هـ)، **الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي**، تحقيق: علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، سنة 1419 هـ / 1999م.
- 220- مجموعة من المؤلفين،(إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار) **المعجم الوسيط**، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الرابعة، سنة 2004م.
- 221- محاضرات، ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الاسلامي بعناية، 10-19 يونيو 1976 م - منشورات وزارة الشؤون الدينية / الجزائر.

- 222- محمد بلوز، (فلسفة ابن رشد -رحمه الله- في الميزان)، مقالة نشر على الموقع هوييه بريس، بتاريخ 15 أبريل 2014م، تأريخ الزيارة: (2018/9/20م) الساعة العاشرة ليلاً. (<http://howiyapress.com/3348-2>).
- 223- مذكور، إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، الناشر: دار المعارف/ مصر، الطبعة: الثالثة، سنة 1976م.
- 224- المراكشي، عبد الله، محمد بن محمد الأنصاري ابن عبد الله الملك المراكشي (ت703هـ)، السفر الخامس من كتاب الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1965م.
- 225- المراكشي، عبد الواحد بن علي محيي الدين التميمي، (ت647هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تحقيق: صلاح الدين الهواري، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا / بيروت، الطبعة الأولى، سنة 1426هـ / 2006م.
- 226- المرادوي، أبو الحسن علاء الدين علي بن سليمان الحنبلي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، و عوض القرني، وأحمد السراح، الناشر: مكتبة الرشد/الرياض، سنة 1421هـ/2000م.
- 227- المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل (ت264هـ)، مختصر المزني، الناشر: دار المعرفة، بيروت، دون طبعة، سنة 1410هـ/1990م.
- 228- مساعد، محمد مساعد، بين مثابتين منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد، الناشر: الشارقة عاصمة الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، سنة 2014م.
- 229- مساهر، قصي مساهر، طرائق الدلالة وتطبيقاتها عند ابن رشد في كتابه بداية المجتهد وكفاية المقتصد، الناشر: ديوان الوقف السني/دائرة البحوث والدراسات، العراق، الطبعة الأولى سنة 1434هـ/2013م.
- 230- المطيعي، محمد بخيت المطيعي، سلم الوصول شرح نهاية السؤل، الناشر: عالم الكتب.
- 231- معبوط، أحمد بت محمد، الخلاف في الأدلة المتعلقة بمباحث السنة، الناشر: دار ابن حزم، بيروت/لبنان، الطبعة الأولى سنة 1428هـ/2007م.
- 232- المنذري، زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوي(ت656هـ)، التكملة لوفيات النقل، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية سنة 1401هـ/1981.
- 233- المنياوي، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف، الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، الناشر: المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 1432هـ - 2011م.
- 234- نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام أصوله أحكامه آفاته، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت/لبنان سنة 1405هـ/1984م.
- 235- النباهي، أبو الحسن، علي بن عبد الله بن محمد بن محمد ابن الحسن، النباهي المالقي الأندلسي (ت793هـ)، تاريخ قضاة الأندلس(المراقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت- لبنان، الطبعة الخامسة، 1403هـ-1983م.

- 236- ندوة، أعمال ندوة (ابن رشد ومدرسته في المغرب الإسلامي) بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد، الناشر: المؤسسة الجامعية للدراسات، الطبعة الأولى سنة 1401هـ-1981م.
- 237- النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ)، **المجتبى من السنن (سنن النسائي)**، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب مطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، سنة 1406هـ/1986م.
- 238- النسفي، حافظ الدين عبد الله بن أحمد، **كشف الأسرار شرح المصنف على المنار**، الناشر: دار الكتب العلمية/بيروت.
- 239- النشار، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الناشر: دار المعارف/مصر، الطبعة الأولى، سنة 1971م.
- 240- النمري، يوسف بن عبد البر النمري، **جامع بيان العلم وفضله**، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 1398هـ.
- 241- النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، **المهذب في علم أصول الفقه المقارن**، الناشر: مكتبة الرشد/الرياض، الطبعة السادسة، سنة 1432هـ/2011م .
- 242- النملة، عبد كريم بن علي بن محمد، **إتحاف ذوي البصائر شرح روضة الناظر**، الناشر: دار العاصمة / السعودية، الطبعة الأولى، سنة 1417هـ/1996م.
- 243- نوران جزيري، **قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة**، الناشر: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1992م.
- 244- النووي، أبو ذكريا يحيى بن شرف، **تهذيب الأسماء واللغات**، الناشر: إدارة الطباعة المنيرية، بيروت/لبنان، دون الطبعة والتاريخ (360/1).
- 245- النيسابوري مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري (ت261هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 246- النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم، **معرفة علوم الحديث**، نشر الأستاذ معظم حسين، حيدر آباد، الطبعة الثانية، سنة 1977م.
- 247- الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت715هـ)، **نهاية الوصول في دراية الأصول**، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح، الناشر: المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، سنة 1416هـ/1996م.
- 248- وجدي، محمد فريد وجدي (دائرة معارف القرن العشرين)، **دار المعرفة**، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1971م.
- 249- وليد بن فهد الودعان، (تعريف الاجتهاد لغة واصطلاحاً)، مقالة نشرت على موقع الألوكة بتاريخ (2016/10/15م - 1438/1/13هـ)، تأريخ الزيارة: (2018/12/8م) الساعة السابعة صباحاً. <https://www.alukah.net/sharia/0/108523/>

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı	Sadeeq Salman ISSA
Doğum Yeri	Golamerg . Türkiye
Doğum Tarihi	01.07.1982

LİSANS EĞİTİM BİLGİLERİ

Üniversite	Salahaddin Üniversitesi - Erbil
Fakülte	Al-ulum Al islamiyye
Bölüm	Al-Şaria

YABANCI DİL BİLGİSİ

İngilizce	KPDS (....) ÜDS (....) TOEFL (....) EILTS (....)
...	

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurum	Dahuk Üniversitesi
Görevi/Pozisyonu	Öğretim Görevlisi
Tecrübe Süresi	10 yıl

KATILDIĞI

Kurslar	
Projeler	

İLETİŞİM

Adres	Dahuk – irak
E-mail	sediqbetrut@gmail.com