

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم الفقه والأصول

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

الرقم الترتيبي: 2001.....

رقم تسجيل الطالب:

مهرجان المبحر

آراء القاضي أبي بكر الباقلاني
الأصولية من خلال مسائل الحكم ومباحث
الكتاب والسنة

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في الفقه والأصول

من إعداد الطالب: عبد الحفيظ بن الزاوي

أمام اللجنة: الاسم واللقب الرتبة

الجامعة الأصلية

جامعة الأمير عبد القادر

جامعة باتنة

جامعة الأمير عبد القادر

جامعة الأمير عبد القادر

1- الرئيس: د/مصطفى باجو

2- المقرر: د/ سعيد فخر

3- عضو: أ/نذير حمادو

4- عضو: أ/ع/ القادر جدي

أ/ مساعد مكلف بالدروس

أ/ مساعد مكلف بالدروس

نوقشت يوم: 07 ربيع الأول 1422هـ الموافق لـ: 30 ماي 2001م

إهداء

إلى الوالدين الكريمين: الأب طاهر والأم زكية،
الذين منهما عرفت معاني الطهر والتزكية،
ومنهما أخذت بواكير الأدب والتربية، ولأجلهما أرفع أكنف
الصراحة والثناء قائلا: ﴿رب ارحمهما كما ربياني صغيراً﴾.

إلى أول مشايخي، الذي حفظت على يديه أفضل الذكر وأعظم الكلام،
سيدي: " أبو بكر بوبكر " عليه من الله الرحمة والرضوان.

إلى جميع الأساتذة الكرام، الذين تدرجت على أيديهم
في سلم المعرفة، واقتبست من مشعل علمهم جذوة من نور،
وأخص بالذكر سماحة الشيخ العلامة محمد الغزالي، طيب الله ثراه
وجعل الجنة مأواه.

إلى هؤلاء جميعاً، أهدي ثمرة هذا البحث المتواضع.

جامعة الأزهر فقهية



جامعة الأزهر
فقهية

الحمد لله حمدا يليق بجلاله الكريم وسلطانه العظيم، سبحانه ربنا لا نحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك، ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمدا عبده ومصطفاه الأمين، صلى الله وسلم وبارك عليه وعلى آله وصحابه والسالكين نهجه القويم وصراطه المستقيم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الموضوع الذي اخترته لرسالتي، قد عنوانته بـ: **آراء القاضي أبي بكر الباقلاني الأصولية، من خلال مسائل الحكم الشرعي ومباحث الكتاب والسنة، دراسة وتحقيق**.

ومن بدهيات المنهج العلمي أن أقدم للموضوع بمقدمة أبين فيها مبررات اختيار الموضوع وأهدافه المتوخاة منه، والمنهج المتبع خلاله، وغير ذلك من عناصر المقدمة، فأقول -وبالله التوفيق-:

إن الإمام أبا بكر الباقلاني يعد أحد أعلام الإسلام الكبار ورجاله الأفاضل، الذين أسدوا للأمة خيرا كثيرا، وقدموا لها سيلا غزيرا من المعارف والأفكار النيرة، التي تجلو الحقائق المغمورة، وتبطل كثيرا من الشبهات المزروعة في طريق المسلمين لإبعادهم عن سبيل الهداية وطريق الرشاد، كما أخبر بذلك القرآن الكريم، في صدد حديثه عن صنيع الكافرين، في قوله تعالى: ﴿يأيتها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين، وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم⁽¹⁾، وقوله عز وجل: ﴿ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء⁽²⁾﴾.

فكان القاضي أبو بكر ممن تصدى لرد الشبهات ودحض الأباطيل والترهات وتجليه حقائق الدين لتكون واضحة وضوح الكواكب النيرة، ولعله بهذا الصنيع يندرج ضمن أولئك الذين ذكرهم النبي ﷺ في الحديث الشريف: ﴿يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين⁽³⁾﴾.

(1) آل عمران، آية 100، 101.

(2) النساء، آية 88.

(3) أخرج هذا الحديث البيهقي في السنن الكبرى (209/10)، من طريق الوليد ابن مسلم عن إبراهيم المعزري عن الثقة من أشياخه عن النبي ﷺ، وأورده الخطيب البغدادي في كتابه الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع تحت رقم 134، انظره (128/1)، تحقيق د/ محمود الطحان، ط: مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1983/1403.

وبهذا الفن الأخير، اشتهر القاضي وذاع صيته، حتى صار لا يعرف أو يُعرَف إلا به، يقول عنه ابن كثير في البداية والنهاية⁽¹⁾: (محمد بن الطيب، أبو بكر الباقلاني، رأس المتكلمين على مذهب الشافعي، وهو من أكثر المتكلمين تصنيفا في الكلام)، ويعرفه القاضي عياض بأنه: (شيخ السنة ولسان الأمة والمتكلم على مذهب المثبته وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري)⁽²⁾، وبمثل هذا يذكره ابن خلدون في المقدمة، بصدد بيان دور القاضي في تطوير مذهب الأشعرية⁽³⁾.

وهكذا وجدنا القاضي أبا بكر ينظر إليه متكلماً بالدرجة الأولى، وكأن علم الكلام هو أهم وأكبر ما خلفه، مع أن إنتاجه الأصولي ليس بأقل شأناً من ذلك، بل إننا لا نبالغ إفاقلنا إن هذا هو أهم وأعظم إنتاج أبداعه وتراث خلفه.

لكن مؤلفاته في هذا المجال الأخير قد ضاع معظمها، فيما ضاع من تراث الأمة المجيد⁽⁴⁾، اللهم إلا آراء له منقولة في كتب الأصوليين ومبثوثة في بطون مؤلفات الأقدمين، مما يستدعي بحثاً جاداً لتنقيح وتصحيح وإخراج ما ورد عنه من آراء.

ثالثاً: إن القاضي أبا بكر أحد أهم أعلام المدرسة الشافعية في الأصول، وأحد كبار الأئمة المالكية في الفروع، ومن هنا فإن دراسة آرائه الأصولية تعني مساهمة علمية في توضيح منهج المتكلمين في تناول مباحث الأصول وبيان ملامح تطوره من عصر الشافعي إلى زمن الإمام الباقلاني، كما أنها تعني مساهمة مماثلة في كشف النقاب عن دور القاضي -من خلال آرائه- في خدمة وتأسيس فقه المذهب المالكي، الذي تاه أصحابه، بعد مالك رحمته الله وتلاميذه الأوائل، بين تفريعات وتعليقات وبيِّن حواشي وهوامش... إلخ، على حساب جوهر المذهب ومعالمه الكبرى، مما يستدعي من الباحثين نفض الغبار عن جوانب ثراء وحيوية فقه مالك رحمته الله، الذي يكفيه فخراً وشرفاً أنه زعيم القائلين بالمصالح المرسلة، التي تشكل رافداً كبيراً للاجتهد في الإسلام.

(1) انظرها (350/11)، ط: 06، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1985/1405، وراجع الفکر السامی فی تاریخ الفکر الإسلامی، محمد ابن الحسن الحجوي (ت1376)، (147/3)، ط: 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995/1416.

(2) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض (2/586)، ط: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

(3) انظر المقدمة لابن خلدون، ص 465، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(4) انظر الفكر الأصولي. دراسة تحليلية نقدية، د/ عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، ص 170 فما بعدها، ط: 01، دار الشروق، جدة، (م، ع، س)، 1983/1403، ومن الحظ الجميل، أن كتابه الموسوم بمختصر التقريب والذي لخصه الجويني في كتابه المعروف بالتلخيص، قد صدر مؤخراً في ثوب قشيب وبتحقيق الأستاذين الفاضلين: د/ عبد الله جولم النيبلي ود/ شبير أحمد العمري -جزأهما الله خيراً-، غير أن الكتاب بحاجة إلى دراسة وأافية لتنقيح بعض ما ورد في تعليقاتهما، ولتمييز ما هو من كلام القاضي عما هو منصوص كلام إمام الحرمين، فإن الدارس للكتساب يرى لبساً كبيراً في هذا المجال.

كما أنني، وأنا بصدد إنجاز مقدمة البحث، الذي طبع مضمونه، عثرت على كتاب التقريب والإرشاد الصغير للقاضي، في معرض للكتاب بمدينة سطيف، والذي طبع سنة 1998، مما اضطرني إلى إحداث تعديل ولو يسير في قسم الترجمة، حتى أستفيد من الكتاب في تجلية بعض ما يتعلق بفكر القاضي وآرائه، وإن كانت الاستفادة الكبرى في هذا المجال قد تحققت من كتاب التلخيص السابق.

والحقيقة أن ظهور كتاب التقريب يعد سمع التلخيص - خطوة رائدة في تجميع كثير من آراء القاضي الأصولية، ولا يزال الأمل معقوداً والمجال مفتوحاً للتنقيب والبحث عن سائر مؤلفاته المندثرة، ولرصد أبحاث وموضوعات جامعية لدراسة هذه الآراء.

فلهذه الأسباب جميعاً، أثرت أن يكون موضوع بحثي، دراسة آراء القاضي أبي بكر من خلال الحكم الشرعي والكتاب والسنة، وما يتفرع عن ذلك من مباحث، سائلاً الله عزوجل العون والسداد.

المنهج المتبع:

وقد سلكت في هذا البحث منهجاً مركباً من ثلاثة مناهج:

أولاً: المنهج التاريخي:

وهو المستعمل خاصة في قسم الترجمة، بما يحتويه من مباحث تؤرخ لعصر الباقلاني، وما ميزه من أحوال وتغيرات في مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والعلمية وغيرها.

ثانياً: المنهج الوصفي:

وقد اعتمدته في نقل آراء القاضي أبي بكر كما وردت في مختلف المصادر الأصولية، التي اهتم أصحابها بإيراد كلامه وتدوين نقوله.

ثالثاً: المنهج التحليلي والنقدي المقارن:

وهو المنهج الذي يظهر خاصة عند دراسة آراء القاضي، وتمحيص مختلف النقول المنسوبة إليه، ثم إبداء الرأي فيها تصويباً أو نقداً، مع مقارنتها بآراء سائر الأصوليين، بحسب ما تسمح به طبيعة البحث، وقد تم توظيف هذا المنهج وفق العناصر التالية:

1- إيراد كلام القاضي بعبارته كما هي، إن كانت هناك عبارة منقولة عنه، وإلا فإني أورد مضمون كلامه وفحوى قوله، كما أورده الناقلون، وفي هذه الحالة أتصرف في صياغة هذا المضمون، بحيث يؤدي المعنى المطلوب ويحافظ على صحة الرأي المنقول.

2- المقارنة بين مختلف المصادر المعتمدة، التي اهتمت بنقل آرائه، حتى أضمن صحة ما نسب إليه من جهة، وللتأكد من عدم الاضطراب في النقل عنه.

3- وفي حالة ورود نقول متباينة في المسألة الواحدة، فإني أجتهد في التمييز بين الصحيح من غيره، وذلك إما بالنظر للأصل العام الذي يتبعه القاضي في مثل هذه المسألة، وإما بترجيح أحد النقول على الآخر، بالنظر إلى كثرة وروده أو بالنظر إلى كون ناقله أصبغ من غيره، ومعلوم أن الناقلين ليسوا سواء في دقة الضبط وصحة النقل، كما سيتضح من خلال مسائل عديدة في البحث.

4- بعد التأكد من صحة الرأي المنسوب للقاضي، فإني أحاول تجميع أدلته ومعتمده، وأقارنه بغيره من الآراء، ثم أخلص في النهاية إلى الرأي المعتمد والراجح، بحسب ما أداه اجتهادي الخاص في المسألة.

هذا، ومهما يكن من اجتهاد وبحث، سواء بترجيح رأي القاضي، إن تعين ذلك، أو بترجيح رأي غيره، فإني أدرك في جميع الأحوال أنني أمام جبل شامخ، لا يمكن لي إلا أن أعترف بعجزتي وقصوري عن

إدراك مرماء البعيد! وأنى يدرك الضالع شأو الضليع! ولكنها طبيعة البحث ولغة الرسائل الجامعية، تدفعنا لأن ندلي بدلونا ونساهم بجهدنا في خدمة تراثنا وتذليل صعابه وكشف مكنونه.

الخطة المتبعة:

وقد قُسمت بحثي، بعد المقدمة، إلى بايين، في كل باب ثلاثة فصول، ثم الخاتمة.

حيث تناولت في الباب الأول ترجمة القاضي أبي بكر، وذلك في ثلاثة فصول، تعرضت في الفصل الأول إلى عصر القاضي وبيئته، وفيه ذكرت الجوانب المميزة لهذا العصر وما اعتراه من تغيرات وملابسات، في مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والفكرية، وأثر كل ذلك في حياة وفكر القاضي، ثم تحدثت في الفصل الثاني عن مراحل حياته، بدءاً من مولده ونشأته، إلى مسيرته العلمية ومن أخذ عليهم من الشيوخ في ذلك العصر، مبرزاً سعة علمه وتعدد مواهبه والوظائف التي تقلدها في حياته، مبيناً مذهب في الأصول والفروع، بتوضيح بعض الإشكالات المطروحة في هذا الصدد، حيث أوردت ما قيل عنه من طعون ورددت على ذلك بالأدلة الكثيرة، لأتحدث بعد ذلك عن مؤلفاته العديدة وما طبع منها وما اندثر وضاع، ثم ختمت هذا الفصل بذكر سنة وفاته، وبعض ما قيل فيه من رثاء.

وأما الفصل الثاني، فقد تحدثت فيه عن مدرسة المتكلمين وبوادئ نشأتها والخصائص المميزة لها، ثم تطرقت للحديث عن رسالة الإمام الشافعي، التي هي أول مدونة أصولية في أرجح الأقوال وأظهرها، وتطور الدراسات الأصولية بعد الشافعي، مبرزاً دور القاضي أبي بكر، ومجلى طبيعة وخصائص فكره الأصولي.

وأما الباب الثاني فقد قسمته إلى ثلاثة فصول أيضاً، استعرضت في الفصل الأول آراء القاضي أبي بكر من خلال مسائل الحكم الشرعي ومتعلقاته، حيث قسمته إلى أربعة مباحث، تناولت في المبحث الأول حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه المختلفة، وتحدثت في المبحث الثاني عن الحاكم ومصدر الحاكمية، وما انجر عن ذلك من مسائل التحسين والتفويض ومسألة شكر المنعم وحكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة، أما المبحث الثالث فخصصته للحديث عن المحكوم عليه، وهو المكلف، وفيه تعرضت لجملة من المطالب، كتكليف المعدوم والسكران والمكره وغيرها، لأختم هذا الفصل بالمبحث الرابع، وفيه تعرضت للحديث عن المحكوم فيه، وهو فعل المكلف، حيث تناولت مسألة تكليف ما لا يطاق واختلاف الأصوليين فيها، وأما الفصل الثاني فتناولت فيه المصدرين الأساسيين للأدلة والتشريع، وهما الكتاب والسنة، وآراء القاضي من خلالهما، وذلك في مبحثين اثنين، مبحث الكتاب، وفيه تعرضت لجملة من المسائل الهامة مثل الحقيقة القرآنية وما يتفرع عنها، ومسألة الإعجاز القرآني وأوجهه المختلفة عند القاضي، ثم تعرضت بنوع من الإسهاب لمسائل النسخ ومتعلقاته، أما مبحث السنة، فتحدثت فيه عن حجيتها وأقسام السنة النبوية، وتناولت مسائل الأخبار وما يفيد منها القطع والعلم وما يدل على مجرد العمل، وفي المبحث جملة من المسائل الهامة الأخرى، ستجدها مفصلة في هذا البحث.

وأما الفصل الثالث فتناولت فيه المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة، وهي مباحث الدلالات اللفظية وأراء القاضي من خلالها، حيث قسمته -بعد التمهيد- إلى مبحث واحد بثلاثة مطالب، المطلب الأول، وفيه قسمت اللفظ باعتبار الظهور والخفاء إلى: النص، الظاهر، المجمل، المؤول، وفي المطلب الثاني قسمت اللفظ باعتبار كيفية دلالاته على المعنى إلى: المنطوق، المفهوم، وأما المطلب الثالث فتناولت فيه دلالة اللفظ بحسب الشمول وعدمه، وهو ينقسم من هذه الحيثية إلى: العام، الخاص، وفي كل من القسمين فروع ومسائل كثيرة، فمن مسائل الخاص: المطلق، المقيد، الأمر، النهي، ومن مسائل العام: حقيقته، صيغته، أدوات العموم، أقل الجمع، تخصيص العام، وأنواع المخصصات...إلخ.

وتوجت الموضوع بخاتمة لخصت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها واستخلصتها من خلال ما تناولته في هذا البحث من مسائل وما تعرضت له من آراء للقاضي أبي بكر -رحمه الله-.

صعوبات البحث:

من المعلوم أن كل بحث جاد، يستلزم عناء ومشقة ويتطلب جهدا مضاعفا لتجميع المعلومات وتوفير المصادر والمراجع التي تخدمه وتمكن من إكمال أبوابه وإنجاز مباحثه.

وإننا -في الجزائر- لا شك، نعاني متاعب إضافية أخرى، لا يمكن لأحد إنكارها، من ذلك فقدان جسور علمي كامل في جامعاتنا ومكتباتنا، يسمح لنا بإنجاز البحث في الوقت المطلوب، مما يجعلنا في كثير من الحالات نستسلم لشواغل الحياة ولوازم الوظيفة والعمل، وقد أثر عن الشافعي رحمته الله قوله: شراء بصلة يشغل عن دراسة مسألة !

فالملاحظ عندنا، قلة الأساتذة ذوي التخصص المطلوب، والذين ينبغي استشارتهم وتلقي توجيهاتهم العلمية اللازمة، وأعني بذلك هنا تخصص أصول الفقه، إلى جانب نقص المصادر الأساسية في هذا المجال، خاصة في السنوات الماضية.

كل هذا وغيره، مما هو معروف لدى طلبة البحث، جعلنا نتأخر طوال هذه المدة كلها.

مصادر البحث:

لقد اعتمدت في رسالتي على جملة من المصادر التي استطعت توفيرها، سواء بشراء أو إعاره، من مختلف المؤسسات العلمية أو من طرف الأشخاص، وهي تتمثل أساسا في التلخيص لكتاب التقريب والإرشاد، لإمام الحرمين، والبرهان في أصول الفقه، وكذا الورقات، للمؤلف نفسه، وكتاب المستصفي والمنحول، للغزالي، وكتاب الإبهاج لابن السبكي، والإحكام للأمدى، والتبصرة واللمع للشيرازي، ونهاية السؤل للأسنوي، والمعتمد لأبي الحسين البصري، والروضة لابن قدامة، وإرشاد الفحول للشوكاني، وشرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي، والبحر المحيط لبد الدين الزركشي، وهو كتاب جامع، استفدت منه كثيرا، إلى جانب مصادر ومراجع أخرى كثيرة ستجدها في ثنايا البحث، وسأفرد لها في فهرس خاص في ذيل الرسالة.

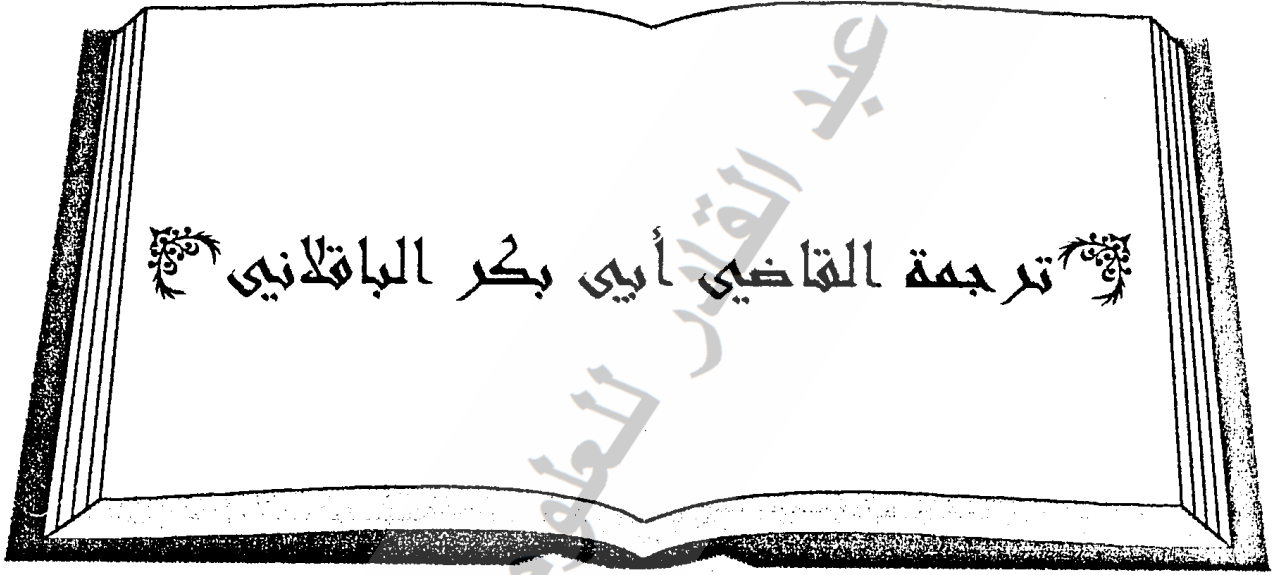
شكر وتقدير:

وتأسيا بحديث رسول الله ﷺ القائل: ﴿من لا يشكر الناس لا يشكر الله﴾⁽¹⁾، وعرفانا بالفضل لأهله، فإنني لا أنسى أن أتوجه بالشكر الجزيل لكل الأساتذة الأفاضل، الذين استفدت منهم توجيهها أو تصويبها مكنني من بلوغ هذا الهدف، وأخص بالذكر منهم: الدكتور محمد سويسي، أول المشرفين على البحث، ثم الدكتور قحطان الدوري، الذي لم يبخل علي بنصائحه القيمة المثمرة، وكذا الدكتور سعيد فكرة، المشرف الحالي، الذي أفادني بتوجيهاته المنهجية والعلمية، باعتباره صاحب تخصص، وكان له فضل كبير -بعد الله عز وجل- في شحذ عزيمتي لإكمال الموضوع، جزى الله الجميع كل خير، وجعل سعيهم هذا رصيذا في ميزان حسناتهم يوم القيامة، إنه سميع مجيب.



(1) أخرجه الترمذي في جامعه، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، وقال إنه صحيح، انظر تحفة الأخوذي شرح جامع الترمذي، لأبي العلي محمد عبد الرحمن، المباركفوري (ت1353هـ)، (3/132)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

جامعة الأمير
سليمان بن عبد العزيز
الأول



العلوم الإسلامية

الباب الأول:

ترجمة القاضي أبي بكر الباقلاني

الفصل الأول: عصر القاضي وبيئته.

تمهيد:

من المعلوم أن الإنسان بطبعه كائن اجتماعي، خلق ليعيش في رقعة جغرافية، يتقلب بين أكنافها ويتسم هواها، وقد يستقي طبعاً ومزاجاً من خلال مناخها وخصائصها. وإذا كان الإنسان يتأثر بوضوح، بالبيئة الجغرافية، فإنه أكثر تأثراً بالبيئة الاجتماعية التي تحيط به، إذ هو يتفاعل معها سلماً وإيجاباً، ويمتزج فيها مؤثراً ومتأثراً. ومن هنا فإنه يتعين، لدراسة شخصية معينة وملامسة خصائصها وجوانب حياتها المختلفة، أن نتناول بشيء من التفصيل، خصائص العصر الذي وجدت فيه ومختلف التقلبات السياسية والاجتماعية والفكرية التي طبعت هذا العصر، وهذا ما سنتطرق إليه، قبل ترجمتنا لشخصية القاضي أبي بكر الباقلاني.

المبحث الأول: الحالة السياسية لعصر القاضي:

ولد القاضي أبو بكر في بغداد، عاصمة الخلافة الإسلامية، التي كان زمامها بأيدي العباسيين⁽¹⁾، ولقد شكلت الخلافة العباسية جزءاً معتبراً من تاريخ الإسلام المجيد، ورصيда هاما من حضارته التي امتد إشعاعها شرقاً وغرباً.

غير أن هذه الخلافة التي عمرت زهاء خمسة قرون ونصف، أي من سنة 132 هجرية حتى سقوط بغداد سنة 656 هجرية، لم تكن على نمط واحد من القوة والازدهار، بل يؤكد المؤرخون أنها مرت بمراحل عديدة، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- **العصر العباسي الأول:** ويبتدئ من قيام الخلافة العباسية، إلى موت الخليفة المأمون سنة 218 هـ، وهو عصر يمثل أوج القوة والازدهار، حيث تولى شأن الخلافة رجال كانوا على درجة كبيرة من القدرة الذاتية والحكمة السياسية، إضافة إلى عراقية نسبهم العربي وارتباطهم بالبيت الهاشمي، كل ذلك مكنهم من بسط نفوذهم وتثبيت سلطانهم وتحقيق مكاسب هامة للمسلمين في عهدهم⁽²⁾.

(1) ومبدأ الخلافة العباسية يرجع إلى أبي العباس السفاح وأبي جعفر المنصور، اللذين هما من أحفاد العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه، عم النبي (ص). راجع محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، للشيخ محمد الخضري بك، ص 08 فما بعدها، ط: المكتبة التجارية الكبرى، مصر.

(2) راجع ما كتبه الدكتور محمود شاكر عن هذه المرحلة الأولى من خلافة العباسيين في الجزء الخامس من كتابه التاريخ الإسلامي، ط 01: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985/1405.

- العصر العباسي الثاني: ويبدأ من السنة التي تولى فيها الخلافة المتوكل سنة 232 هـ، وفيه بدأت مظاهر الضعف تسري إلى البيت العباسي، بسبب النفوذ الواضح للعنصر الفارسي وتمكنه من دواليب الإمارة وتحكمه في كثير من جوانب الأمر والنهي، حتى صار عيد "النيروز" من أهم أعياد العباسيين، يحتفلون به ويتهادون! ولم تكن لهم هذه السطوة من قبل، وقد حاول أمراء بني العباس معالجة سطوتهم، وذلك باستقدام الأتراك، الذين جاءوا بهم من بلاد ما وراء النهرين، حيث استفادهم المأمون وشقيقه المعتصم، فكان حال العباسيين معهم كما قال الشاعر:

والمستجير بعمر عند كربته ❁❁❁ كالمستجير من الرمضاء بالنار

حيث كان استفادهم سبباً لتحول النفوذ إلى أيديهم، وكانت نتيجة ذلك دخول البويهيين إلى بغداد سنة 334 هـ.

- العصر العباسي الثالث: وهو عصر نفوذ البويهيين، الذين حولوا مركز الخلافة من بغداد إلى المركز الجديد بشيراز، وهذا العصر قد تميز بظهور دويلات عديدة في المشرق والمغرب الإسلاميين.

- العصر العباسي الرابع: وفيه تحولت السيطرة من البويهيين إلى أيدي السلجوقيين، الذين بقوا مسيطرين على شأن الخلافة حتى تم سقوطها باحتلال المغول لها سنة 656 هـ⁽¹⁾.

ولقد ولد القاضي أبو بكر وعاش في القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي يصادف المرحلة الثالثة من مراحل الخلافة العباسية، وفيها تجلت علامات الضعف واضحة في أركان الخلافة، حيث تولى شأنها خلفاء مهازيل، واستبد بالأمر فيها العنصر الفارسي ثم التركي، وفي مثل هذه الأحوال لا بد أن تطغى الأشكال على الحقائق، حيث كثر التعظيم المصطنع وتوزيع الألقاب المفخمة على من لا يستحق التفخيم، وقد وصف الشاعر⁽²⁾ هذا الصنيع فقال:

ما لي رأيت بني العباس قد منحوا ❁❁❁ من الكنى ومن الألقاب أبواباً

ولقبوا رجالاً، لو عاش أولهم ❁❁❁ ما كان يرضى به للحش بواباً

قلّ الدراهم في كفي خليفتنا ❁❁❁ هذا، فأنفق في الأرقام ألقاباً!

وبرزت في المقابل قوة الأمراء في الأقاليم التي استقلت عن الخلافة المركزية، كالإخشيديين في مصر والحمدانيين في الشام والفاطميين في المغرب.

(1) راجع تفصيل هذه المراحل في ظهر الإسلام لأحمد أمين (الجزء 1، 2)، ط03: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، وانظر الجزء الثالث من تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، حسن إبراهيم حسن، ففيهما استعراض مفصل وافئ.
(2) ظهر الإسلام لأحمد أمين (1، 2/2، 252، 253).

لكن النفوذ الغالب كان لأمراء بني بويه، وهم أمراء من قبائل الديلم، كانت تسكن جنوب بحر خزر، المعروف اليوم ببحر قزوين، يعود أصلهم -على اختلاف في ذلك- إلى بهرام جور، أحد ملوك ساسان، وقيل لأحد وزراء بهرام، ولم يكن لهم شأن يذكر قبل ظهورهم، بل كان يعيش الفقر بينهم، وكانت الخرافة والتنجيم شائعة في أوساطهم⁽¹⁾.

وقد عمل البويهيون على تأسيس دولة لهم ببلاد فارس، وجعلوا "شيراز" عاصمة لهم، ولما وجدوا أن الخلافة العباسية قد صارت أشكالا بلا حقيقة وعوانا بدون مضمون، بدليل ما لقيه كثير من الخلفاء في هذه الفترة من نهاية سيئة قبيحة، حتى إن الخليفة "المقتدر" يضطر للفرار من بغداد بسبب القلاقل والفتن التي أحدثها الأتراك واستبدادهم بأمر الحكم، وتلك نتيجة طبيعية من نتائج استخدام الحاكم لأولياء من غير جلدته، ولو بعد حين من الزمن -على ما قرر ابن خلدون في مقدمته-⁽²⁾.

لما وجد البويهيون ما آل إليه وضع الخلافة، قاموا بالزحف على بغداد بجيش كبير من الفرس، وتمكنوا من دخولها سنة 334 هـ، بقيادة معز الدولة ابن بويه⁽³⁾، الذي ما إن تمكن من الأمر حتى حجر على الخليفة العباسي "المستكفي"، لتوجسه منه خيفة، رغم ما خلعه عليه هذا الأخير من لقب "أمير الأمراء"، لكن ذلك لم يشفع له عند معز الدولة، بل نكل به وسمل عينيه⁽⁴⁾.

وقد كان شأن الخليفة العباسي مع البويهيين أشبه بالأسير، لا يقدر على أمر أو نهى، حتى إن الخليفة "الطائع" لما تولى الخلافة بعد أبيه "المطيع" يسلم بجميع أمور التدبير لعضد الدولة البويهية⁽⁵⁾، ويخاطبه قائلا: (لقد رأيت أن أفوض إليك ما وكل الله إلي من أمور الرعية في شرق الأرض وغربها، وتدبيرها في جميع جهاتها، سوى خاصتي وأسبابي)⁽⁶⁾، وفي الحقيقة لم يكن له بد مما قال وفعل، مادام الأمر قد خرج من يديه.

(1) تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي (38/3 فما بعدها)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(2) انظر ما قاله ابن خلدون في الفصل التاسع عشر من مقدمته، ص 183، تحت عنوان: استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبته بالموالي والمنصنعين.

(3) انظر ترجمته في وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان (ت 681هـ)، (185/1)، تحقيق يوسف طویل ومريم قاسم طویل، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998/1419.

(4) ظهير الإسلام (51/1)، تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن (248/3).

(5) انظر ترجمته في وفيات الأعيان (484/3).

(6) ظهير الإسلام (52/1).

هذه هي حالة القرن الرابع الهجري في جانبه السياسي، ضعف وتحلل من جانب العباسيين، ونفوذ وسيطرة من قبل البويهيين، الذين صادف عصر الباقلائي أربعة من أمرائهم وهم: عضد الدولة وشرف الدولة وصمصام الدولة وبهاء الدولة⁽¹⁾.

وقد امتد سلطان بني بويه واستمر تحكمهم في دواليب الخلافة الإسلامية أكثر من قرن، إلى أن هُزموا أمام الزحف السلجوقي سنة 447 هـ، عرف المسلمون خلال هذه الفترة أحداثًا وتقلبات شتى، ولمسوا في المقابل نهضة علمية معتبرة⁽²⁾.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) انظر تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن (3/43 - 62)، مع المقدمة لابن خلدون، ص 184.
(2) ولمزيد من الاطلاع على عصر بني بويه ومرآته المختلفة، يراجع كتاب التاريخ الإسلامي، لمحمود شاکر (6/147 فما بعدها).

المبحث الثاني: الحالة الفكرية:

لئن كانت الحالة السياسية للقرن الرابع الهجري على ما ذكرنا سابقا من الضعف والفوضى والاضطراب والانحلال، فإن الحالة الفكرية كانت على النقيض من ذلك تماما، إذ تميزت بازدهار وتطور وبلوغ درجة من الكمال ليس لها نظير، (فكان العلم والسياسة في ذلك الزمان ككفتي ميزان، رجحت إحداهما، وهي كفة العلم، وشالت الأخرى، وهي كفة السياسة)⁽¹⁾.

وإذا كانت العادة الاجتماعية تقتضي مسايرة الحركة العلمية للحالة السياسية سلبا وإيجابا، وقوة وضعفا، وأن النهضة الفكرية تتضح عادة عندما يستتب أمر الحكم وتستقر الدولة وتعود السيوف إلى أغمادها! وذلك يكون في أواسط عمر الدولة لا في أوائلها وأواخرها، كما يقول ابن خلدون أيضا⁽²⁾، فإن سبب مخالفة هذا المنطق في القرن الرابع يعود بالخصوص إلى مايلي:

أولا: إن الخلافة العباسية قد ارتبطت لأول وهلة من استقرارها بتشجيع النشاط العلمي والثقافي، وكان خلفاؤها أنفسهم على درجة كبيرة من العلم والفقه، والحكمة والأدب، فسجل التاريخ مآثرهم وأعمالهم الجليلة في خدمة حضارة الإسلام وعلومه، فهذا الخليفة "الرشيد"⁽³⁾، يحث مالكا على كتابة موطئه، الذي يعد أول مدونة حديثة على الإطلاق، ويستقضي الفقيه أبا يوسف ويشجعه على كتابة مؤلفه الجليل "الخراج"، الذي يعتبر عمدة في ميدان الاقتصاد وما يعرف اليوم بعلم المالية الإسلامي، وهذا الخليفة "المأمون" يقوم بمبادرة حضارية هامة تمثلت في فتح عقول المسلمين على الحضارات المتاخمة والفلسفات المجاورة، عن طريق ترجمة العلوم المختلفة إلى اللغة العربية، ويتخير لهذه العملية مهرة الترجمة⁽⁴⁾، رغم ما قيل ولوحظ على هذه المبادرة قديما وحديثا، وكذلك كان حال كثير من خلفاء بني العباس⁽⁵⁾.

فلما جاء القرن الرابع وظهرت دويلات عدة في أقاليم مختلفة، كان لابد أن تثبت هذه الدويلات جدارتها واحترامها في أعين المسلمين، عن طريق تشجيع العلم ونشره وتكريم أهله وتقريب أساطينه من بلاط الأمراء، ليكونوا واجهة تثبت شرعية حكمهم أمام المسلمين من جهة، وليجعلوا من نوابغهم درعا يواجهون به شبهاً وتضليل خصومهم، ويكسبوا عن طريقهم ود واحترام أعدائهم، وهذا ما فعله أمراء بني بويه، خاصة مع القاضي أبي بكر في تقريبهم له وبعثه في سفارة علمية إلى الروم ليناظرهم، وما كان لهذه المناظرات من أثر، جعل الأمراء يقدرونه ويعترفون بجليل خدمته وعبقرية فكره وذكائه.

(1) ظهر الإسلام(259/2).

(2) انظر المقدمة، الفصل الخامس والثلاثون، ص257

(3) انظر ترجمته وتفصيل حياته وخلافته في الكامل لابن الأثير(6/106 فما بعدها)، التاريخ الإسلامي لمحمود شاکر(6/156 فما بعدها).

(4) انظر تفصيل حركة الترجمة في عهد العباسيين، في كتاب التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود، ص280، ط: دار الكتاب اللبناني، 1982/1402، وراجع التاريخ الإسلامي لمحمود شاکر(6/180 فما بعدها).

(5) راجع صفات ومناقب خلفاء بني العباس حتى عصر الخليفة المأمون، في كتاب محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، للخضري بك، ص80 فما بعدها.

وقد كانوا أهلاً لهذه الخدمة، بسبب ما كانوا يولونه من اهتمام بالجانب العلمي والأدبي، بتشجيع أصحابه والإنفاق عليهم بسخاء، (ومن الأدلة على سخاء الأمراء البويهيين ورعايتهم للأدب والفنون، ذلك العدد من الرجال البارزين، الذين تألق نجمهم في ذلك العهد، كالمؤرخ المسعودي والفيلسوف أبي نصر الفارابي والشاعر المتنبّي وأبي الفرج الأصفهاني وغيرهم من الفلاسفة والعلماء)⁽¹⁾، وأضيف إلى هؤلاء: القاضي أبا بكر وغيره من علماء الفقه والأصول.

ثانياً: لقد صادف قيام الدويلات المستقلة، محاولة كل دولة صرف الأنظار عن الإشعاع العلمي والحضاري لعاصمة الخلافة العباسية بغداد والحواضر المجاورة لها، وذلك بإنشاء مراكز علمية وعواصم فكرية منافسة، بما يقوم فيها من نشاط وما يبرز فيها من علماء، (ومن ثم نرى صدى هذه النهضة المباركة في بلاط كل من السامانيين والغزنويين والبويهيين والحمدانيين في الشرق، وفي بلاط الطولونيين والإخشيديين والفاطميين في مصر، وفي بلاط الأمويين في الأندلس)⁽²⁾.

وما يعنينا من ذلك، ما أنشأه بنو بويه من مراكز للثقافة والعلم في إقليم أصبهان أو الري، (حيث أقام بوجه عام صاحب إسماعيل بن عباد⁽³⁾، الذي تقلد الوزارة لمؤيد الدولة بن زكن الدولة بعد أبي الفتح ابن العميد، وكان بلاط بني بويه هناك كعبة يؤمها العلماء ورجال الأدب)⁽⁴⁾.

وابن عباد هذا، يعد من أشهر رجال الأدب والعلم في عصره، يقول عنه ابن خلكان: (وكانت مكتبة صاحب تزخر بالمصنفات، حتى إن نوح بن أسد الساماني، لما كتب إليه يستدعيه ليفوض إليه وزارته وتديير أمر مملكته، فكان من جملة أعذاره إليه: أنه يحتاج لنقل كتبه خاصة إلى أربعمائة جمل!)⁽⁵⁾، ونفس المكانة كانت لابن سعدان، الذي استوزره صمصام الدولة البويهي سنة 373هـ، فأتخذ من وزارته منتدى يجمع كثير من جلة العلماء والأدباء، كابن زرعة وابن مسكويه وأبي الوفاء المهندس وغيرهم ممن ذكر أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة⁽⁶⁾، وكان هو نفسه أحد المشهورين بالأدب في ذلك العصر⁽⁷⁾.

(1) مختصر تاريخ العرب، سيد أمير علي، ص 267، ترجمة منير البعلبكي، ط 02: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، سنة 1983.

(2) تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن (3/332).

(3) انظر ترجمته في وفيات الأعيان (1/230).

(4) تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن (3/333).

(5) وفيات الأعيان (1/231).

(6) انظره، ص 4 فما بعدها، ط: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

(7) ظهر الإسلام (1/238).

ومن الأقاليم التي نالت شهرة فائقة في عهد البويهيين، وكانت عاصمة لدولتهم، إقليم شيراز، الذي يقع إلى الجنوب من بلاد الجبل (جنوب إيران)، والذي يصفه ياقوت الحموي بأنه: (بلد عظيم مشهور معروف مذكور، وهي قسبة بلاد فارس في الإقليم الثالث... وقد نسب إليها جماعة كثيرة من العلماء)⁽¹⁾، ويصفه المقدسي بأنه إقليم، العمل فيه على مذهب أهل الحديث، وأن الصوفية به كثيرون⁽²⁾، وهذا الإقليم هو الذي استقر به القاضي عند انتقاله من بغداد، حين استدعاه عضد الدولة بن بويه، وقد كان لعضد الدولة هذا، اليد الطولى في اشتهاار شيراز وعلو مكانتها العلمية، نظرا لما بذله من جهد كبير في جلب المؤلفات والكتب إليها وإنشاء مكتبة عظيمة بها، بحيث إنه: (لم يبق كتاب صنّف إلى وقته في نوع من أنواع العلوم إلا حمله فيها)⁽³⁾.

عبد القادر للعوم الإسلامية

(1) معجم البلدان، لياقوت الحموي (431/3)، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990/1410.

(2) ظهير الإسلام (221/1).

(3) انظر مقدمة كتاب: الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، دراسة تحليلية نقدية، د/ عبد الرؤوف مخلوف، ص04، ط: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1978.

المبحث الثالث: الحالة الاجتماعية.

وقبل التطرق لحالة هذا العصر اجتماعيا، وحتى يكون رصدنا دقيقا، يحسن الرجوع إلى ما قاله ابن خلدون وقرره في المقدمة، بأن من أسباب ضعف المجتمع وزوال أمر الدول، حصول الترف والدعة لدى فئة خاصة، على حساب الفئات العريضة الأخرى، (فالفقير منهم يهلك والمترف يستغرق عطائه بترفه.. فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذ عما كان قبل زيادة الأعطيات.. فتضعف الحماية لذلك وتسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب)⁽¹⁾. وهذا كلام دقيق، يساعدنا على رصد النتيجة الحتمية التي آل إليها أمر عامة الناس، وما كانوا عليه من أحوال اجتماعية، وما لحقهم من مظالم مختلفة.

فإذا كانت المرحلة الأولى من خلافة العباسيين قد تميزت بتوسع رقعة البلاد الإسلامية ووفرة الموارد المالية لبيت المال، خاصة بسبب الخراج الوفير الذي كان يجبي من الأراضي المفتوحة، حتى قال الخليفة هارون الرشيد كلمته المشهورة: أيتها السحابة، أمطري حيث شئت، فسيأتيني خراجك!، فإن أمر جباية المال وتوزيعه كان يقسم بتوازن معتبر، حفظ للمجتمع الإسلامي انسجامه واستقراره⁽²⁾، وذلك نظرا لعناية الخلفاء ورعايتهم لهذا الجانب المهم في حياة المجتمع، وقد ذكرنا آنفا كيف أن الرشيد أكد على قاضي القضاة أبي يوسف، أن يخصص تأليفا يعالج هذه الجوانب وينظمها على أساس من فقه شرعي دقيق، لأنه -الخليفة-: (كان يحب أن يسود العدل بين أمته، كما كان أبوه المهدي من قبله يحب من جهة أخرى أن تنتظم جباية الخراج وغيره من موارد بيت مال المسلمين وأن يكون ذلك على النمط المشروع الذي سنه رسول الله ﷺ والخلفاء الراشدون المهديون من بعد، حتى لا يقع حيف على الرعية... فقام أبو يوسف بما طلب منه خير قيام، وكتب جوابه عن تلك الأسئلة، في رسالة عظيمة الشأن، سميت بكتاب الخراج)⁽³⁾.

لكن هذا التوازن الاجتماعي بدأ يختل بعد ذلك تدريجيا، حتى وصل الاختلال إلى درجة كبيرة، تكدست فيها الثروة بأيدي فئة قليلة تمثلت في الأمراء وحاشيتهم ومن يتقرب منهم تأييدا وتزلفا، وهذا على حساب عامة الناس الذين أكلهم الفقر وعمتهم الفاقة.

(1) المقدمة، ص168، 169.

(2) وهذا لا ينفي ما عرفه العصر العباسي من بذخ وإسراف في بعض المناسبات، كما في زواج هارون الرشيد من السيدة زبيدة، وكما في زواج المأمون من بوران بنت الحسن، وما وقع من ترف كبير في ذلك، غير أن هذا السلوك كان أمرا محصورا لم يكتس طابع الشيع والانتشار الذي عرف فيما بعد. راجع محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، للخضري بك. النولة العباسية، ص138، 139.

(3) محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، ص138، 139.

وفي مثل هذه الحالة من التظالم الاجتماعي، يلجأ الحكام لمضاعفة الضرائب والشطط في فرض الجباية على الناس، من أجل ضمان تلبية حاجة الخاصة منهم، وهو ما حدث فعلا، حيث كثرت المصادرات للأموال بغير وجه مشروع، وكثرت الإقطاعات المغصوبة، حتى إن الفقهاء والأصوليين تأثروا بهذا الواقع الجديد - عالجوا مسألة شهيرة، هي مسألة الصلاة في الدار المغصوبة وحكمها، واختلفوا في ذلك اختلافا كبيرا، كما سنعرف في البحث.

ويؤكد الدكتور إحسان عباس على مسألة الغصب أو شبهته، بقصة وقعت للإمام الشيرازي، صاحب طبقات الفقهاء، مفادها أنه تورع عن التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد، التي أسست سنة 459 هـ، لما أمره نظام الملك، حيث قيل له: كيف تدرس بالمدرسة وقد أقيمت في غصب؟ فامتنع لأجل ذلك، ثم لما اضطر بعدها للتدريس، كان إذا حان وقت الصلاة، خرج وصلى في مكان خارج المدرسة⁽¹⁾.

وقد شاعت في هذا العصر عادة جديدة، تمثلت في إبعاد الأموال وإخفائها عن أعين الأمراء والمسؤولين، ولو بالدفن في الأرض أو البناء عليها في الأسوار وغيرها، (حتى حكوا أنه من حسن حظ أمير بويه، أنه احتاج إلى مال كثير يصرفه على الجند، وإلا شغبوا، فصادف أن رأى ثعبانا يختبئ في السقف، فأمر بالبحث عنه، فوجدت غرفة فوق السقف وفوقها دور آخر علوي، ووجدت هذه الغرفة مملوءة بالذهب المخزون في الخفاء، ففرج ذلك كربه وأزال شدته، وكم وجد في الحيطان وتحت الأرض من أموال مخزونة في القصور!)⁽²⁾، وقد حكى أحمد أمين من هذه الصور والمظاهر نكتا ظريفة وأخبارا طريفة⁽³⁾، تؤكد عمق الاختلال الذي وقع بين أفراد المجتمع الإسلامي في ذلك العصر⁽⁴⁾، الذي لم يكن هذا هو همه الوحيد، بل توزعت هموم شتى، لعل من أبرزها:

أولا: ما نجم عن حركة الترجمة التي قادها المأمون، من تفاعل بين الحضارة الإسلامية وسائر الحضارات المتاخمة، وقد كان لهذا التفاعل بعض الآثار السلبية، منها تسرب كثير من المفاهيم الفلسفية الغربية إلى العقول⁽⁵⁾ وتأثيرها على صفاء ورونق العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين، وهو ما مهد الأمر لبروز شبهات خطيرة، كان لابد أن يتصدى المسلمون لدحضها والرد عليها بأسلوب مناسب وحجج عقلية دامغة، وقد كان للمعتزلة دور كبير في هذا المجال، حيث ساهموا بجهد بارز في دحض

(1) انظر مقدمة طبقات الفقهاء للشيرازي، بقلم د/إحسان عباس، ص9، ط02: دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1981/1401.

(2) ظهير الإسلام (8/2).

(3) ظهير الإسلام (8/2-11)، كما حكى غيره كثيرا من أخبار الحفلات وأنواع التسلية الزائدة التي راجت كثيرا في هذا العصر. انظر تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن (456/3 فما بعدها).

(4) وقد صور أبو حيان التوحيدي هذه الفوارق والاختلالات الاجتماعية، بأسلوب ساخر في كتابه الإمتاع والمؤانسة، وهو من الذين عايشوا هذه المتناقضات واكتنوا بنارها - كما يحكي عن نفسه -.

(5) ولا ننسى ما ظهر في هذا القرن الرابع من نوابع، تأثروا في فكرهم وتأليفهم كبير التأثير بالفلسفة اليونانية وغيرها، كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم.

الأباطيل التي قذفت بها الفلسفة الوافدة، رغم أن حركة الاعتزال ومنهجها المعتمد قد اتسم هو نفسه بانزلاقات لم تكن لترضي علماء أهل السنة المتمسكين بالخط الأصيل في التشبث بالعقيدة والدفاع عنها، وهذا هو السر في رفض منهجهم والخروج عليه⁽¹⁾، مثلما فعل الشيخ محمد بن الحسن الأشعري، الذي يعد بحق أحد الأعلام المجددين في عصره، حيث أوضح المسلك الصحيح للاعتقاد في كتابه: اللمع والإبانة.

ثانياً: تفاقم الخلاف بين أتباع المذاهب الفقهية، إلى درجة كبيرة أفسدت على المسلمين أخوتهم وزرعت بينهم الطغينة والحقد، وكان الذي يوجب نار الخلاف، المتعصبة من كل مذهب⁽²⁾، والذين أحدثوا شغباً كبيراً في مختلف البلاد الإسلامية، وخاصة في بغداد، وقد وقع خراب كثير بسبب ذلك⁽³⁾، ويكفي أن نذكر قصة ابن جرير الطبري وما حدث له مع غلاة الحنابلة، بسبب رأي أبداه عن الإمام أحمد بن حنبل، حيث عده من المحدثين لا من الفقهاء، وكيف أنه حوَّص في بيته، ولما مات دفن ليلاً بداره، خشية من بأسهم وشغبهم، على ما يذكر ابن الأثير وغيره⁽⁴⁾.

ثالثاً: كما عاد الخلاف بين السنة والشيعة إلى الظهور من جديد، بسبب تبني بعض الدويلات المستقلة للمذهب الشيعي وغلوها في التعصب له، كما هو الحال بالنسبة للفاطميين في المغرب والبويهيين في المشرق، وفي هذا يقول المستشرق جولد تسيهر: (وقد تيسر للأفكار الشيعية في عهد الدولة البويهية أن تميط اللثام عن حقيقتها وأن تظهر، بفضل حمايتهم ورعايتهم، حرة طليقة في راحة النهار)⁽⁵⁾.

(1) راجع مقدمة ابن خلدون، ص 463، 465.

(2) وقد حكى الخطيب البغدادي وابن السبكي في الطبقات وابن العربي في العواصم، شيئا كثيرا من هذا التعصب المقيت، الذي كان يرفضه الأئمة أنفسهم.

(3) ظهير الإسلام (5/2).

(4) انظر الكامل في التاريخ لابن الأثير (187/8)، ط 05: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1985/1405، ظهير الإسلام (4/2).

(5) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولد تسيهر، ص 203، ط: دار الرائد العربي، بيروت، لبنان (طبعة مصورة عن طبعة دار الكتاب المصري، فبراير، 1946).

وقد كان بنو بويه في بداية أمرهم، يتحفظون من إبراز مظاهر التشيع في الحياة العامة، حذرا من تأليب وإثارة حفيظة أهل السنة، ولكنهم صاروا بعد تمكنهم يعلنون تشييعهم، بل ويفرضونه على المسلمين تقليدا ومظهرا، حتى إن الاحتفال في هذا العصر لم يعد يقتصر على العيدين، بل تعداه إلى أعياد مخترعة أخرى، كيوم عاشوراء، وهو يوم مقتل الحسين عليه السلام، ويوم المولد النبوي، ومولد علي ابن أبي طالب وولديه الحسن والحسين -رضي الله عنهم-، وغير ذلك من المناسبات التي عملوا على إظهارها⁽¹⁾.

وإذا كان هذا مما يدعو للعجب، فإن أعجب منه أن يصير "النيروز" و"المهرجان" أعيادا رسمية للمسلمين، تعقد فيها المجالس الطويلة للترف واللهو والمجون⁽²⁾.

وبالجملة، فهذه هي أهم ملامح هذا العصر بتناقضاته وخصائصه، وهي ملامح لاشك أثرت في فكر القاضي وتوجيه اهتمامه، كما يتضح ذلك جليا من خلال آرائه ومؤلفاته، كما سنذكر لاحقا.

(1) تاريخ الإسلام، حسن إبراهيم حسن (3/454).

(2) نفسه، مع ظهر الإسلام (22/2، 23).

الفصل الثاني: مراحل حياته.

المبحث الأول: نسبه ومولده.

المطلب الأول: اسمه وكنيته ولقبه:

هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر، الملقب بالباقلاني أو بابن الباقلاني⁽¹⁾، وهذا اللقب الأخير وإن كان هو الأصح، باعتبار أن أباه هو الذي كان يبيع الباقلاء، لكن اللقب الأول هو المشهور والمذكور عند أكثر من ترجم له⁽²⁾.

ونسبة الباقلاني إلى الباقلي ويبيعه نسبة شاذة، نظرا لزيادة النون فيها، مثل قولنا في النسبة إلى صنعاء صنعاني، وفي النسبة إلى بهراء بهراني، لأن أصل النسبة باقلي -على وجه تشديد اللام وقصر الألف- أو باقلاني وبقلاوي -على وجه تخفيف اللام ومد الألف-⁽³⁾.

ومن المترجمين من يغدق عليه ألقابا إضافية أخرى، فهذا القاضي عياض يصفه بقوله: (شيخ السنة ولسان الأمة...)⁽⁴⁾، ويقول عنه صاحب شجرة النور الزكية: (إمام الأئمة وكاشف كل مدلهمة والمتكلم على مذهب أهل السنة وأهل الحديث وطريقة الأشعري)⁽⁵⁾.

هذا إلى جانب لقب "القاضي" الذي صار ملازما له، حتى إنه إذا أطلق هذا اللقب عند متكلمي أهل السنة، انصرف في الغالب إليه⁽⁶⁾.

(1) انظر تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (379/5)، ط: المكتبة السلفية، وقد ذكر الحافظ الذهبي أن ممن لقب بهذا اللقب أيضا، إلى جانب القاضي، شخص آخر هو أبو بكر ابن الباقلاني، عبد الله بن منصور بن عمران الربيعي المتوفى سنة 593 هـ، انظر الإعلام بوفيات الأعلام للحافظ الذهبي (169/1، 244)، تحقيق وتعليق رياض عبد الحميد مراد وعبد الجبار زكار، ط: 01: دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، 1991/1412.

(2) ويقتصر كثيرون في التوقف بنسبه عند جده الأول، فيقولون: محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، انظر مثلا الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لآبه فرحون المالكي (ت799)، ص363، دراسة وتحقيق مأمون محي الدين الجنان، ط: 01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996/1417، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية للشيخ محمد مخلوف (92/1)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان. الأنساب للسمعاني (ت562)، (266/1)، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، ط: 01: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1988/1408، اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير الجزري (112/1)، ط: دار صادر، بيروت، لبنان، 1980/1400، ترتيب المدارك للقاضي عياض (585/2)، البداية والنهاية لابن كثير (350/11)، الأعلام لخير الدين الزركلي (ت1396 هـ)، (176/6)، ط: 07: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1987.

(3) الأنساب للسمعاني (266/1)، اللباب في تهذيب الأنساب (112/1)، وفيات الأعيان لابن خلكان (484/3).

(4) ترتيب المدارك (586/2).

(5) شجرة النور الزكية (92/1).

(6) انظر كتاب مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي (573/1)، ط: 03: دار العلم للملايين، بيروت، مارس 1983.

المطلب الثاني: مولده ونشأته:

ولد القاضي أبو بكر الباقلاني بالبصرة، إحدى حواضر العالم الإسلامي الرائدة ومدنه الشهيرة بعلمائها، ولا يعرف بالتحديد متى ولد، وذلك حال كثير من العلماء النوابغ، الذين نجهل تاريخ ميلادهم، بسبب انصراف الهمم إلى الاحتفاء بتدوين تواريخ الأمراء والخلفاء وأصحاب السلطان، دون سواهم من المغمورين اجتماعيا وسياسيا، وخاصة إذا كان الشخص من أسرة، غالب قوتها يعتمد على بيع الباقلاء، كما هو الشأن بالنسبة للقاضي أبي بكر.

لكن بعض المؤرخين يجتهد في تحديد زمن ولادته بالتقريب، من خلال بعض الملابس التاريخية، وقد رجح محققا كتاب التمهيد⁽¹⁾ أن يكون ولد في الربع الثاني من القرن الرابع الهجري، استنباطا من قصة بداية علاقة القاضي مع السلطان البويهبي الشهير عضد الدولة⁽²⁾، بل ينتهي صاحب الأعلام إلى تعيين سنة ميلاده تحديدا وأنها سنة 338 هـ⁽³⁾، وهو مجرد تخمين لا يقين فيه. ولا نعرف كثيرا عن مرحلة حياته الأولى بالبصرة، ولعله لم يمكث بها طويلا حتى انتقل إلى بغداد واستقر فيها، كما يذكر الخطيب البغدادي⁽⁴⁾.

وببغداد شب على طلب العلم وانخرط في حلقة المتعددة، فيها سمع الحديث وأخذ على يد شيخه أبي بكر بن مالك القطيعي وأبي أحمد بن ماسي وأبي أحمد الحسين بن علي النيسابوري، كما خرج له محمد بن أبي الفوارس وحدث عنه القاضي أبو جعفر السمناني⁽⁵⁾.

وبها أيضا برز نجمه ونضج فكره وطار شهرته في الأفاق، بما حازه من علم وما ظهر عنه من ذكاء ثاقب وفطنة حادة، جعلته يتصدر المجالس العلمية وينتصب للتدريس، حيث كان للقاضي بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمة -كما وصفها ابن العماد وابن فرحون وغيرهما-⁽⁶⁾، وما تدرسه بعاصمة الخلافة الإسلامية بغداد، التي ورثت علم البصرة والكوفة، إلا دليل على ما كان يمتاز به من مواهب

(1) انظر مقدمة كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للقاضي أبي بكر، ص 02، تحقيق محمود محمد الخضير ومحمد عبد الهادي أبو ريده، ط: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1947/1366.

(2) انظر ترجمته في وفيات الأعيان(484/3)، البداية والنهاية لابن كثير(299/11).

(3) الأعلام للزركلي(176/6)، إيضاح المكنون في النيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة(691/2)، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان، 1990/1410.

(4) تاريخ بغداد(379/5)، مرآة الجنان لليافعي(6/3)، ط01: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

(5) تاريخ بغداد(379/5).

(6) انظر شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي(169/2)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الديباج المذهب لابن فرحون، ص 363، أصول الفقه، تاريخه ورجاله، شعبان محمد إسماعيل، ص 144 فما بعدها، ط01: دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1981/1401.

وملكات، أهله لتلك المكانة العلمية وجعلته موضع تقدير واهتمام العامة والخاصة، ومما يدل على ذلك أن عضد الدولة يختاره مع رجل آخر، هو الشيخ أبو الحسن الباهلي، ويشخص إلى عامله بالبصرة أن يرسل إليه بهما، حيث بعث القاضي أبا بكر في سفارة علمية إلى الروم⁽¹⁾، سنذكر تفاصيلها لاحقاً، وهو ما يدل على أن القاضي، عند تجاوزه مرحلة التحصيل العلمي قد عاد إلى البصرة، ومنها انتقل إلى شيراز عاصمة بني بويه.

وتشكل المدن المذكورة الثلاث: البصرة وبغداد وشيراز، المثلث الجغرافي الذي سجل مسيرة حياة القاضي وحدد نقاط نشاطه وتنقلاته طيلة حياته الفكرية والعلمية، إضافة إلى مساجلاته ومناظراته في بلاط ملك الروم.

(1) الأعلام للزركلي(6/176)، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي(4/234)، تحقيق إبراهيم علي طرخان. ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مقدمة التمهيد. ص03.

المبحث الثاني: مسيرته العلمية:

المطلب الأول: شيوخه:

لاشك أن الجلوس إلى العلماء واقتباس العلم عن أهل المتحققين به، هو دين العظماء الذين يأتون بيت العلم من بابهم ويقصدون إلى تحصيل لبه ولبابه، وتلك قاعدة جلية في التحصيل، أصلها الإمام الشاطبي في موافقاته واستشهد لها بصنيع العلماء الراسخين، أمثال الأئمة الأربعة وأشباههم⁽¹⁾، وتلك حال القاضي أبي بكر، الذي لازم شيوخا كثيرين، أخذ عنهم بغيته في العلوم المختلفة من العقيدة والحديث والأصول والكلام وغيرها.

وما نحن نورد أهم الشيوخ الذين تتلمذ عليهم والذين تركوا عظيم الأثر في حياته:

أولاً: ابن مجاهد: وهو الشيخ الجليل أبو عبد الله محمد بن أحمد بن مجاهد الطائفي، البصري منشأ والبغدادي إقامة، المتكلم النظار والفقهاء الأصولي، صاحب أبي الحسن الأشعري، أخذ عن القاضي التستري، وسمع البخاري من أبي زيد المروزي واستجاز الشيخ أبا محمد بن أبي زيد في كتاب المختصر والنوادر، كان حافظاً ثقة وفتياً بارعاً، ينتسب للمذهب المالكي، له كتاب في أصول الفقه على مذهب مالك، توفي سنة 370 هـ⁽²⁾.

وابن مجاهد هو شيخ القاضي أبي بكر في الكلام، وعنه أخذ علم أبي الحسن الأشعري ودرس منهجه⁽³⁾.

ثانياً: الأبهري: أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح، الأبهري، فقيه مالكي جليل، ومقرئ صالح معدود في طبقات المقرئين، حافظ نظار، وهو شيخ المالكية في عصره ببغداد، حيث كان يقيم، وبها أخذ عن جلة علمائها، أمثال القاضي أبي عمر وابنه أبي الحسن، وأخذ عن أبي الفرج وابن المنتاب وابن بكير، وحدث عن جماعة كثيرة منهم ابن أبي زيد المروزي وأبو بكر بن الجهم وأبو عروبة وغيرهم، وتتلمذ عليه كثيرون، منهم البرقاني وإبراهيم ابن مخلد وابنه إسحاق وأبو القاسم الوهراني والقاضي التتوخي والإمام الدارقطني، تأليفه كثيرة منها شرح المختصر الكبير والصغير لابن عبد الحكم وكتاب في الأصول وكتاب إجماع أهل المدينة والعوالي، من كلامه الجميل: الدين عز، والعلم كنز، والحلم حرز، والتوكل قوة، توفي سنة 375 هـ⁽⁴⁾.

(1) انظر الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي (ت 790)، (67/1)، شرح وتخرير وتعليق الشيخ عبد الله دراز، ط 01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991/1411.

(2) انظر ترجمته في الديباج المذهب، ص 353، 354، شجرة النور الزكية (92/1)، الأعلام (311/5)، سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي (266/1)، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.

(3) ترتيب المدارك (586/2).

(4) انظر ترجمته في شجرة النور (91/1)، الديباج المذهب، ص 351-353، الفهرست لابن النديم، ص 283، تحقيق وتقديم د/ مصطفى الشويبي، ط: دار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1985/1405.

وعن أبي بكر الأبهري أخذ القاضي الفقه والأصول والحديث، وكان طويل الملازمة له، وكان شـيخه يـخصه بتكريم خاص، فقد وزع عليه مائة مثقال ذهب من بين ثلاثة آلاف مثقال وزعها على تلاميذه الكثر⁽¹⁾.

ثالثاً: أبو الحسن الباهلي، البصري، صاحب أبي الحسن الأشعري، أحد رؤوس الأشعرية في زمانه، سكن البصرة وبها نشر علم أبي الحسن الأشعري، وانتفع به خلق كثير، منهم القاضي أبو بكر الذي يحكي عن تتلمذه على الشيخ الباهلي فيقول: (كنت أنا وأبو إسحاق الإسفراييني وابن فورك معاً في درس الشيخ الباهلي، فكان يدرس لنا في كل جمعة مرة واحدة، وكان منا في حجاب يرخي الستر بيننا وبينه)، وقصة الحجاب هذه مما كان يتميز به الباهلي، حيث كان يستتر عن تلاميذه في دروسه، بل حتى عن جاريتة الخادمة له، توفي سنة 370 هـ⁽²⁾.

وقد استفاد القاضي من شيخه الباهلي كثيراً في معرفة علم ومنهج الأشعري، إلا أن القاضي كان أخص بابن مجاهد، وكان الأستاذان أبو إسحاق الإسفراييني وابن فورك أخص بالباهلي⁽³⁾.

رابعاً: أبو محمد، عبد الله بن إبراهيم بن أيوب بن ماسي: محدث ثقة ثبت، ولد سنة 274 هـ، وتوفي سنة 369 هـ، وعنه أخذ القاضي علم الحديث⁽⁴⁾.

خامساً: أبو محمد، عبد الله بن أبي زيد، القيرواني المالكي: الفقيه المشهور والنظار البارع، إمام المالكية في وقته، كتبه من عمدة المذهب، وهو حجة حافظ كذلك، تفقه بفقهاء بلده، كابن اللباد وأبي الفضل الميمسي ومحمد بن مسرور العسال، كما أخذ عن فقهاء آخرين كالأبهري والمروزي وغيرهم، وكان يلقب بمالك الصغير، حاز رئاسة الدين والدنيا، وإليه كانت الرحلة من الأقطار المختلفة، لخص المذهب ونشره ودافع عنه، واشتهرت كتبه واعتمدت تأليفه، ومنها النوادر والزيادات والمدونة والذنب عن مذهب مالك وتهذيب العتبية، وغيرها، وأشهرها إطلاقاً، الرسالة، التي اجتمع عليها العلماء درساً وأكثرها عليها شرحاً، توفي سنة 386 هـ، وعنه أخذ القاضي فقه مالك⁽⁵⁾.

(1) انظر ترجمته في شجرة النور (91/1)، الديباج المذهب، ص 351-353، الفهرست لابن النديم، ص 283، تحقيق وتقديم د/ مصطفى الشويبي. ط: دار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1985/1405.

(2) انظر طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين ابن تقي الدين السبكي (257، 256/2)، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان، تبين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، للحافظ ابن عساكر الدمشقي (571)، ص 127، ط 03: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1984/1404.

(3) انظر طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (257/2).

(4) انظر ترجمته في الإعلام بوفيات الأعلام (253/1)، شذرات الذهب (68/3)، سير أعلام النبلاء (252/16).

(5) انظر ترجمته في شجرة النور (96/1)، الديباج، ص 222، طبقات الفقهاء للشيرازي، ص 160.

سادسا: أبو بكر القطيعي: أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك، كان يسكن قطيعة الدقيق في بغداد فنسب إليها، أحد أجلة علماء الحديث، وهو راوي مسند الإمام أحمد، وقد روى عنه كثيرون منهم الدارقطني وأبو حفص بن شاهين، وقد ذكر الخطيب البغدادي أن القاضي أخذ عنه علم الحديث وأنه من شيوخه البارزين في هذا العلم، توفي سنة 368 هـ⁽¹⁾.

سابعاً: الدارقطني: الإمام أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن دينار بن عبد الله، الحافظ المشهور، صاحب السنن وغيرها من المصنفات النفيسة في علوم الحديث والفقه والقراءات وغيرها، كان يمتاز بجودة الذهن وكثرة الحفظ من صغره، توفي سنة 385 هـ⁽²⁾، وهو شيخ القاضي في الحديث كذلك، وكان الإمام الدارقطني يجل القاضي كثيرا ويشيد بنبوغته وعلمه، يدل على ذلك قوله لأبي زر الهروي -حين وجهه للتللمذ على القاضي-: (هذا إمام المسلمين والذاب عن الدين، القاضي أبو بكر)⁽³⁾.

ثامنا: أبو أحمد الحسين بن علي النيسابوري: محدث كبير، كان ثقة حجة، جمع بين العلم والورع والفقه والعبادة، يقول عنه الحاكم: صحبته حضرا وسفرا نحو ثلاثين عاما، فما رأيته ترك قيام الليل، وعنه أخذ القاضي علم الحديث كذلك، توفي سنة 375 هـ⁽⁴⁾.

تاسعا: العسكري: أبو أحمد، الحسن بن عبد الله بن سعيد بن إسماعيل، العسكري، صاحب التصانيف المفيدة في الأدب والشعر، وهو إمام في هذا المضمار، ولد سنة 293 هـ وتوفي سنة 382 هـ⁽⁵⁾، وقد استفاد منه القاضي أبو بكر وأخذ عنه مسائل في البلاغة والنقد⁽⁶⁾.

هذا، إلى جانب شيوخ آخرين، كأبي عبد الله، محمد بن خفيف الشيرازي، المتوفى سنة 371 هـ، والذي أخذ عنه القاضي شيئا من أصول الفقه⁽⁷⁾، والشيخ ابن سمعون البغدادي، المتوفى سنة 387 هـ، الواعظ، صاحب الأحوال والمقامات، وكان الباقلاني يجله ويقبل يده كلما لقيه، تقديرا لعلمه وورعه⁽⁸⁾، وغيرهم من العلماء -رحمهم الله جميعا-.

-
- (1) انظر ترجمته في تاريخ بغداد(5/379)، سير أعلام النبلاء(16/210)، الإعلام بوفيات الأعلام(1/252)، معجم الأعلام، بسام عبد الوهاب الجابي، ص34، ط01: الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، 1987/1407.
 - (2) ترجمته في وفيات الأعيان(3/260)، البداية والنهاية(11/316).
 - (3) شجرة النور الزكية(1/91).
 - (4) انظر ترجمته في تاريخ بغداد(5/379)، شذرات الذهب(3/84).
 - (5) ترجمته في شذرات الذهب(3/102)، وفيات الأعيان(2/67)، النجوم الزاهرة(4/163).
 - (6) انظر الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، عبد الرؤوف مخلوف، ص86.
 - (7) شذرات الذهب(3/102)، طبقات الشافعية الكبرى(2/150)، سير أعلام النبلاء(16/342)، الإعلام بوفيات الأعلام(1/254).
 - (8) انظر شذرات الذهب(3/124)، الإعلام بوفيات الأعلام(1/264)، سير أعلام النبلاء(16/505).

ومما يجدر الحديث عنه، أن القاضي كان معاصرا وزميلا لعدد هائل من علماء عصره، صاحب كثيرا منهم، فأفادوا منه واستفاد منهم، وقد ذكرنا بعضهم سابقا، كأبي إسحاق الشيرازي⁽¹⁾ وكأبي إسحاق الإسفراييني⁽²⁾ وابن فورك⁽³⁾ اللذين يعتبران -مع القاضي- عمدة في تطوير وخدمة المذهب الأشعري بعد الشيخ أبي الحسن -كما يقول الشهرستاني⁽⁴⁾.

ومن معاصريه، الشيخ أبو حامد الإسفراييني، المتوفى سنة 406هـ، أحد أعلام الشافعية وفقهائهم الكبار، الذي عاصر القاضي أبا بكر وكان ذا مكانة عالية في نفوس الشافعية، حتى إن مجلسه كان يضم سبعمائة منقّه، وقيل: لو رآه الشافعي لفرح به⁽⁵⁾.

وقد نقل عن ابن تيمية، أنه كانت هناك عداوة بينه وبين القاضي أبي بكر، وأنه كان يتبرأ منه أمام طلبته ومن يحضر حلقاته ويشنع على معتقده، وأنه نسب إليه القول بخلق القرآن⁽⁶⁾.

وقد حاول الدكتور عبد الرؤوف مخلوف الرد على هذا النقل وإبطاله، فوقع في وهم كبير، حيث نقل كلاما ظنه للشيخ أبي حامد الإسفراييني، يشيد بفضل القاضي ودوره وقيمة آرائه، والحقيقة أنه من كلام أبي المظفر الإسفراييني، المتوفى سنة 471 هـ، صاحب كتاب التبصير، الذي قال: (وقد قبض الله تعالى في عصرنا في كل إقليم من أقاليم العالم سادة من أعلام أئمة الدين، صنفوا في نصرته وتقوية ما عليه أهل السنة والجماعة والرد على أهل البدع فيما زوروه من الشبه، مثل القاضي أبي بكر الأشعري، فله قريب من خمسين ألف ورقة، تصانيفه في نصرته الدين والرد على أهل الزيغ والبدع، لا تكاد تدرس إلى يوم القيامة، مثل كتاب الهداية وكتاب نقض النقض وكتاب التقريب في الأصول وكتاب الكسب والكتاب الكبير في الأصول ويشمل على عشرة آلاف ورقة وكتاب التمهيد)⁽⁷⁾.

والحقيقة أنني لم أجد -فيما طالعت من كتب التراجم- هذا الكلام المنسوب للشيخ أبي حامد، وخاصة أن ابن السبكي قد أورد ترجمة مستفيضة لأبي حامد، ولم يورد شيئا من هذه الطعون عن القاضي⁽⁸⁾، ومع هذا، فلو صح هذا النقل، لكان تشددا منه على القاضي لا مبرر له، وخطأ منه في فهم مذهبه واتجاهه في بعض مسائل العقيدة والكلام، وكلام الأقران بعضهم في بعض، ينبغي أن يؤخذ بنوع من الحذر.

(1) انظر ترجمته في الأعلام للزركلي (44/1، 45).

(2) انظر طبقات الشافعية الكبرى (256/4)، طبقات الفقهاء، ص 106، والإسفراييني نسبة إلى إسفرايين، بلدة في نواحي نيسابور. انظر معجم البلدان لياقوت الحموي (177/1).

(3) انظر وفيات الأعيان (100/4)، طبقات الشافعية الكبرى (127/4).

(4) الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الشهرستاني (32/1)، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(5) وفيات الأعيان (95/1)، وانظر طبقات الفقهاء للشيرازي، ص 103، الأعلام للزركلي (211/1)، تاريخ بغداد (368/4).

(6) نسبة د/ عبد الرؤوف مخلوف إلى مجموع فتاوى ابن تيمية (338/5)، انظر الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، ص 89، ولكنني لم أجد هذا الكلام في مجموع الفتاوى ولا في مجموعة رسائل ابن تيمية.

(7) انظر كتاب التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني (ت 471 هـ)، ص 119، 120، تقديم وتعليق محمد زاهد الكوثري، ط 01: مطبعة الأنوار، القاهرة، 1940.

(8) انظر طبقات الشافعية الكبرى (31-24/3)، مع معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة (65/2)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

ثم إن القاضي لا يقول بخلق القرآن، بل هو زعيم القائلين بجوهرية الكلام النفسي، وأن كلام الله صفة من صفات الله القديم، فهو غير مخلوق، لكن الملاحظ أن القاضي يفرق بين كلام الله القديم وبين قراءتنا وتلاوتنا لهذا الكلام وكتابته في المصاحف، وأن القراءة غير المقروء والتلاوة غير المتلو... إلخ⁽¹⁾.

كما أن القاضي جالس ابن سعدان⁽²⁾، وزير صمصام الدولة البويهية، والذي كان يجمع بين العلم والخلق والبذل والكرم، وقد أطنب صاحب الإمتاع والمؤانسة في مدحه والثناء عليه، وله ألف كتاب الصداقة والصدق⁽³⁾، وجالس أيضا صاحب ابن عباد⁽⁴⁾، الذي استوزره مؤيد الدولة البويهية⁽⁵⁾، وكان من رجال العلم والأدب في عصره.

ومن معاصريه المشاكسين وخصومه المعاندين: ابن المعلم، أحمد بن محمد بن أحمد بن النعمان، شيخ الرافضة ومتكلمها، وكانوا يفتخرون به ويسمونه الشيخ المفيد، كانت تنسب إليه هنات كثيرة، كترك الصلوات الخمس⁽⁶⁾، وقد وصفه أبو حيان التوحيدي بأنه: (حسن اللسان والجدل، صبور على الخصم، كثير الحيلة، ظنين السر - أي متهم في باطنه -، جميل العلانية)⁽⁷⁾.

ويبدو أنه كان شديد البغض والعداوة للقاضي، وذلك لما ظهر من هذا الأخير من مهابة وقوة حجة وإفحام لكل متقول يجهر ببذعته، فقد ذكرت كتب التراجم قصة ابن المعلم، الذي كان حاضرا يوما في مجلس له مع أصحابه، فظهر القاضي مقبلا من بعيد، فلما رآه ابن المعلم قال لأصحابه: قد جاءكم الشيطان!، وتحسس القاضي كلامه وسمع مقالته، فلما وصل إلى المجلس وأخذ مكانه بينهم، قال مجيبا ومفحما: قال الله تعالى: ﴿أنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا﴾⁽⁸⁾، وكان ابن المعلم يوما في مناظرة مع القاضي، فاحتد الكلام بينهما، فأخرج ابن المعلم شيئا من الباقلاء أحضرها معه ورمى بها، تعريضا بالقاضي وتهكما من نسبته إلى الباقلاء، فما كان من القاضي إلا أن أخرج درة ألقاها عليه، مشيرا إلى مهنة أبيه وأنه كان معلم صبيان⁽⁹⁾!

وتلك خاصة من خصائص القاضي وموهبة من مواهبه، أعني سرعة البديهة وحضور الجواب.

(1) راجع الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني، ص 80، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط 03: مؤسسة الخانجي، القاهرة، 1993/1413.

(2) انظر ترجمته في معجم الأدباء لياقوت الحموي (218/1)، ط 01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993/1413، وراجع الإمتاع والمؤانسة (19/1) فما بعدها.

(3) انظر مقدمة الإمتاع والمؤانسة، ص (و).

(4) ترجمته في معجم الأدباء لياقوت (183/1).

(5) ترجمته في معجم الأدباء (239/1)، وفيات الأعيان (229/1)، ط: دار صادر، بيروت، لبنان، 1979/1397.

(6) انظر ترجمته في وفيات الأعيان (261/4).

(7) الإمتاع والمؤانسة (141/1).

(8) مروج اية 84.

(9) انظر القصة في ترتيب المدارك (589/2)، مقدمة كتاب التمهيد للباقلاني، ص 11، 12.

المطلب الثاني: تلامذته:

ما من شك أن رجلا كالقاضي، بخصائصه الذاتية وملكاته العلمية التي صقلها شيوخ فضلاء وعلماء كبار، ممن ذكرنا سابقا، لا شك أنه سيكون نسيجا وحده وأنه سيستفيد من علمه كثيرون.

وبالفعل، فإن القاضي قد ترك تلامذة صاروا مشاهير، وكان له فيهم أعظم الأثر وكان هو موضع احترام وتقدير عندهم، وهم -كما يقول ابن عساكر-: (جماعة كبيرة من التلاميذ، تفرقوا في البلاد)⁽¹⁾. وسنقتصر على ذكر طائفة من أشهر تلاميذه، وهم:

أولاً: القاضي عبد الوهاب المالكي: أبو عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، فقيه مالكي شهير، ولد سنة 362 هـ، وتوفي سنة 422 هـ، كان حسن النظر جيد العبارة، تأليفه عديدة مفيدة يصب معظمها في نصره مذهب مالك رحمه الله، وقد أدرك القاضي عبد الوهاب الشيخ الأبهري وتفقه على كبار أصحابه، كابن القصار⁽²⁾، وابن الجلاب⁽³⁾، وغيرهما⁽⁴⁾، لكنه تأثر بالباقلاني واستفاد منه كثيرا، فلقد سئل يوما: (مع من تفقّهت؟ قال: صحبت الأبهري وتفقّهت مع أبي الحسن ابن القصار وأبي القاسم ابن الجلاب، والذي فتح أفواهنا وجعلنا نتكلم: القاضي أبو بكر ابن الطيب)⁽⁵⁾، وقد أخذ عن القاضي علوم الفقه والأصول والكلام⁽⁶⁾، وكان القاضي أبو بكر شديد الإعجاب بتلميذه هذا، يشيد به فيقول: (لو اجتمع في مدرستي أبو عمران الفاسي⁽⁷⁾ والقاضي عبد الوهاب، لاجتمع علم مالك، أبو عمران يحفظه وعبده الوهاب ينصره)⁽⁸⁾.

(1) تبين كذب المفتري، لابن عساكر، ص120.

(2) ترجمته في الديباج، ص296، شجرة النور (92/1)، طبقات الفقهاء، ص168، ترتيب المدارك (602/2).

(3) ترجمته في الديباج، ص237، شجرة النور (92/1)، ترتيب المدارك (605/2).

(4) راجع شجرة النور الزكية (103/1، 104).

(5) الديباج، ص261، وانظر طبقات الفقهاء، ص168.

(6) ترتيب المدارك (692/2).

(7) سنأتي ترجمته.

(8) شجرة النور (104/1).

ثانياً: أبو ذر الهروي: عبد بن أحمد، ويقال حميد بن محمد، الحافظ الثقة والحجة النظار، مالكي أشعري، كانت تضرب إليه أكباد الإبل من الأمصار للتعلم عليه، وقد غلب عليه الحديث حتى صار إماماً فيه⁽¹⁾، وقد أخذ أبو ذر الهروي عن علماء كثيرين، على رأسهم القاضي الباقلاني، حيث أخذ عنه علم الكلام والفقه المالكي، وتحكي كتب التراجم قصة التفاته بالقاضي وإعجابه به وأخذه عنه، فقد قيل له: من أين تمذهبت بمذهب مالك ورأي الأشعري، مع أنك هروي⁽²⁾؟ فقال: قدمت بغداد وكنت ماشياً مع الدارقطني، فلقينا أبو بكر بن الطيب، فلزمه الدارقطني، بعدما قبل وجهه وعينيه، فلما افترقنا، قلت: من هذا؟ قال -الدارقطني-: هذا إمام المسلمين والذاب عن الدين، القاضي أبو بكر، فمن ذلك الوقت ترددت عليه وتمذهبت بمذهبه⁽³⁾.

وهذا كلام يدل على مكانة القاضي في عصره، وعلى أنه كان عمدة المالكية وعنه يتفقه بالمذهب المالكي.

ثالثاً: أبو عمران الفاسي: موسى بن عيسى بن أبي حجاج الغفجومي⁽⁴⁾ الفاسي القيرواني، استوطن القيروان وكانت له رئاسة العلم بها، تفقه على يد أبي الحسن القاسبي ورحل إلى قرطبة فتفقه على أبي محمد الأصيلي ودخل العراق فسمع من أبي الفتح بن أبي الفوارس وأبي الحسن المستملي وكان متقناً للقراءات، عالماً بالرجال⁽⁵⁾.

أخذ أبو عمران علم الأصول والفقه على يد القاضي أبي بكر⁽⁶⁾، وكان القاضي معجباً بحفظه للمذهب المالكي، ويشيد التلميذ بشيخه فيقول: (رحلت إلى بغداد بعد أن تفقحت بالمغرب والأندلس على أبي الحسن القاسبي وأبي محمد الأصيلي، وكانا عالمين بالأصول، فلما حضرت مجلس القاضي أبي بكر وسمعت كلامه في الأصول والفقه، حقرت نفسي ورجعت عنه كالمبتدئ)⁽⁷⁾.

(1) انظر ترجمته بالتفصيل في شجرة النور (1/104، 105)، وفيات الأعيان (3/289).

(2) نسبة إلى هراء، مدينة مشهورة ببلاد خراسان، انظر ظهير الإسلام لأحمد أمين (1/259).

(3) انظر شجرة النور (1/92)، ترتيب المدارك (2/586).

(4) وغفجوم هذه قبيلة بربرية، هي فخذ من زناتة، كما قال ابن فرحون في الديباج، ص 422.

(5) انظر ترجمته في الديباج، ص 422.

(6) الديباج، ص 422.

(7) ترتيب المدارك (2/587)، وراجع مذاهب الإسلاميين، د/عبد الرحمن بدوي، ص 574.

رابعاً: أبو جعفر السمناني: محمد بن أحمد، الحنفي الأشعري، ولد سنة 361 هـ⁽¹⁾، من العلماء الأفاضل، جمع بين المذهب الحنفي في الفروع والمذهب الأشعري في الأصول، هذا رغم أنه كان يعيش في بلاد غلب فيها الاتجاه المعتزلي، حتى إن ابن العربي المالكي يقول في العواصم⁽²⁾: (ما من حنفي بخراسان والعراق إلا وكان إما معتزلياً أو كرامياً).

ولهذا أعجب القاضي بأبي جعفر السمناني، والمنهج الذي اختاره فأطلق عليه اسم (مؤمن آل فرعون!)⁽³⁾، إذ كان متميزاً بهذا الاتجاه عن فقهاء بلده، ويبدو أنه أخذ عن القاضي أصول المذهب الأشعري وأنه يعود إليه الفضل في تشعبه بهذا المذهب، كما أنه أخذ عنه الحديث⁽⁴⁾.

خامساً: أبو عبد الله الحسين بن حاتم الأزدي: من تلاميذ الباقلاني البارزين، أخذ عنه العقيدة وأصول الفقه، كان عالماً وأديباً فاضلاً، وكان القاضي أبو بكر يبعثه إلى دمشق، في مناظرات علمية تفهم المبتدعة وترد على المخالفين، فكان يعقد مجلسه بجامع دمشق ويسترسل في بيان حقيقة التوحيد ونفي الشبه، كما أنه نزل بالقيروان فاستفاد أهلها من علمه⁽⁵⁾، وإليه يعود الفضل مع ابن أبي زيد القيرواني - في نشر المذهب الأشعري ببلاد المغرب⁽⁶⁾.

سادساً: ابن اللبان: أبو محمد عبد الله بن محمد الأصبهاني، القاضي، أحد أبرز علماء أصبهان، كان رجلاً فاضلاً ديناً، من شيوخه أبو حامد الإسفراييني، أخذ عنه الفقه الشافعي، كما درس على الباقلاني كتابه "المقدمات في أصول الديانات"، توفي سنة 446 هـ⁽⁷⁾.

سابعاً: النيسابوري: أبو عبد الرحمن السلمي، محمد بن الحسين بن موسى النيسابوري، حافظ متقن، عالم بالتاريخ والتفسير والحديث، معدود من شيوخ الصوفية ومؤرخيها، ولد سنة 330 هـ، وتوفي سنة 412 هـ، وقد جلس يتلمذ على القاضي - أثناء إقامته بشيراز -، حيث قرأ عليه كتاب اللمع للشيخ الأشعري⁽⁸⁾.

(1) انظر تبين كذب المفتري، ص 259.

(2) العواصم من القواصم، للقاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت 543 هـ)، ص 287، تحقيق د/عمار طالبي، ط: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

(3) العواصم، ص 287.

(4) شجرة النور (92/1).

(5) انظر تبين كذب المفتري، ص 80، 206، وقد ترجم القاضي عياض لبعض من أخذ عنه في القيروان، انظر ترتيب المدارك (766/2).

(6) راجع تفصيل ذلك في تبين كذب المفتري، ص 15 فما بعدها.

(7) راجع ترجمته في شذرات الذهب (274/3)، معجم المؤلفين لكحالة (120/6).

(8) شذرات الذهب (196/3).

ثامنًا: عبد الرحمن بن أبي نصر: الشيخ أبو محمد، عالم ثقة جليل، جمع بين الفقه والزهد، ولد سنة 327 هـ، توفي سنة 420 هـ، كان من التلاميذ المعجبين بالقاضي أبي بكر، تفقه عليه وعلق عنه وسجل في كتبه مناظرات القاضي الفقهية ببغداد⁽¹⁾.

تاسعًا: أبو عمر بن سعد: وقيل ابن سعدي⁽²⁾، أحمد بن محمد، الإشبيلي المهدي، الفقيه العالم والإمام الفاضل، رحل إلى المشرق فلقى نخبة من الفقهاء أخذ عنهم، كأبي بكر الأبهري بالعراق، كما أخذ عن ابن أبي زيد القيرواني بالقيروان، وعنه حدث جماعة منهم أبو عمر الطلمنكي وأبو عبد الله بن عابد وغيرهما، وكانت وفاته بالمنستير سنة 410 هـ⁽³⁾، وهو من التلاميذ المغاربة للقاضي أبي بكر، كما يذكر عياض⁽⁴⁾.

عاشرًا: صمصام الدولة البويهية: أبو كاليجار المرزبان، ابن عضد الدولة البويهية، أحد أمراء بني بويه، تولى الحكم سنة 379 هـ، بعد أخيه شرف الدولة، وكان أميرًا قويًا حازمًا، له مواقف سياسية جريئة، منها موقفه من أحد بطارقة الروم، وهو "ورد" الذي كان ينافس أفراد العائلة الحاكمة في بلاد الروم وهزم، ففر إلى بلاد المسلمين وسجنه عضد الدولة، رغبة منه في كسب ود ملك الروم، لكن صمصام الدولة رأى، في مدة حكمه، أن يطلق سراحه، واشترط عليه أن يساهم في إطلاق عدد من أسرى المسلمين وأن يسلم له سبعة حصون من بلاد الروم وشروطا أخرى وافق عليها "ورد"، وقد توفي صمصام الدولة سنة 388 هـ⁽⁵⁾.

وصمصام هذا، قد جمع بين السياسة والعلم، فكان يجلس إلى العلماء، يستمع إليهم ويشارك في جوانب من فروع العلم المختلفة، وهو تلميذ القاضي الذي خصه برعاية متميزة، بطلب من والده عضد الدولة، وله ألف القاضي كتابه الفذ "التمهيد"، الذي ضمنه ردود أهل السنة على الفرق الزائغة، من ملحدة ومعطلة وغيرهم⁽⁶⁾.

(1) ترتيب المدارك (587/2)، شذرات الذهب (215/3).

(2) كما في شجرة النور الزكية (106/1).

(3) شجرة النور (106/1).

(4) ترتيب المدارك (587/2).

(5) انظر كتاب التاريخ الإسلامي، الدولة العباسية، لمحمود شاكر (173/2).

(6) انظر ملحق التمهيد، ص 260 فما بعدها، وراجع الكامل في التاريخ (192/7).

وهناك عدد آخر من التلاميذ الذين استفادوا من القاضي بشكل مباشر، ذكر بعضهم القاضي عياض، مقتصرًا على إيراد أسمائهم، ومن هؤلاء محمد بن أبي الفوارس وأبي طاهر الواعظ⁽¹⁾، وذكر البعض الآخر، مثل أبي حاتم الطبري، المعروف بالقزويني، وأبي علي بن شاذان (ت 426 هـ)، وغيرهم ممن لا يحصون كثرة⁽²⁾.

ولا شك أن هذا العدد الهائل من طلبة العلم، على اختلاف مذاهبهم الفروعية وتعدد مراكزهم الاجتماعية، والذين اقتبسوا من معين فكر القاضي وعلمه، يجسد بوضوح، ما كان يمتاز به القاضي من احترام وتقدير بين عامة المسلمين، بل وعند حكام وأمراء ذلك العصر، حتى إنه ليرشح، دون غيره، ليكون مؤدبًا وشيخًا لابن القصر المدلل، صمصام الدولة.

- ومن دلائل غزارة علمه وجدة أفكاره، أن تأثيره لم يقتصر على تلاميذه المباشرين، بل امتد إلى من جاء بعده، ممن يمكن اعتبارهم تلامذة غير مباشرين، خاصة من علماء القرن الخامس والسادس الهجريين، حيث انتفعوا بفكره واستفادوا من مؤلفاته وآرائه ونسجوا على منواله وطريقته، أمثال أبي المعالي إمام الحرمين⁽³⁾، الذي بين مدى استفادته وانتفاعه بإنتاج القاضي قائلا: (ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر اثنتي عشرة ألف ورقة!)⁽⁴⁾، وكذا حجة الإسلام، أبي حامد الغزالي⁽⁵⁾، الذي حرص في مدونته الأصولية "المستصفى" على تتبع آراء القاضي واقتفاء أثره في الاستدلال، في كثير من المسائل، وإن خالفه في مسائل أخرى، ومن هؤلاء أيضًا، أبو منصور، عبد القاهر البغدادي⁽⁶⁾، وغيرهم كثير⁽⁷⁾.

(1) انظر ترتيب المدارك (587/2).

(2) راجع تبیین كذب المفتري، ص 245 فما بعدها.

(3) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني الشافعي الملقب بإمام الحرمين، كان من أعلم أهل زمانه بالأصول والكلام. شهرته عمت الأفاق، ومؤلفاته عنوان على سعة علمه ودقة آرائه، له البرهان في الأصول والإرشاد في أصول الدين والنهاية في الفقه وغيرها. انظر ترجمته في الأعلام للزركلي (4/306)، شذرات الذهب (3/358)، وفيات الأعيان (3/147) وغيرها.

(4) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (3/359).

(5) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي، حجة الإسلام، أحد كبار أعلام الشافعية وفقهائها، شهرته ملئت الأفاق، وتجلت آثاره في مختلف الفنون، في الأصول والفقه والأخلاق والسلوك والمنطق وعلم الكلام وغيرها، له المستصفى والمنحول وشفاء الغليل في الأصول. وإلجام العوام عن علم الكلام، والإحياء وجواهر القرآن والوجيز في فقه الشافعي وغيرها، توفي سنة 505 هـ، انظر ترجمته في وفيات الأعيان (4/58)، طبقات الشافعية الكبرى (4/101)، شذرات الذهب (4/101)، البداية والنهاية (12/173).

(6) هو أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، البغدادي، الفقيه الشافعي، الأديب الأصولي، العالم بالحساب والفرائض والنحو، صاحب التصانيف النفيسة، تفقه على أبي إسحاق الإسفراييني، وجلس بعده للإمام، وأخذ عن ناصر المروزي وزين الإسلام القشيري وغيرهما، توفي سنة 429 هـ، انظر وفيات الأعيان (3/174)، طبقات الشافعية الكبرى (3/238)، تبیین كذب المفتري، ص 253.

(7) انظر ما كتبه محمد زغلول سلام في مقدمته لكتاب نكت الانتصار للباقلاني، ص 07.

المطلب الثالث: ثقافته ومواهبه:

لا بد أن رجلاً، ترك بصماته واضحة في مثل هذا العدد الجم من التلامذة العلماء والطلبة الفقهاء، وفي هذا الكم الهائل من المؤلفات النافعة المفيدة⁽¹⁾، لهو، بحق، عالم يُصدر عن ثقافة عالية وفكر رائد ومواهب متميزة.

ولقد كان القاضي حائزاً من كل ذلك بسبب ونصيب وافر، فهو الرجل صاحب الثقافة العالية، إذا تكلم في مسألة، خرج الكلام منه كأنه سلسلة متتابعة الحلقات، تقود كل فكرة إلى التي تليها، لينتهي من ذلك إلى الفكرة المتوخاة والحقيقة المبتغاة، وإذا ناظر أحداً، فهو البحر المتدفق، يأتي على القضية من جوانبها المتعددة ويطوف بمختلف فروعها المشعبة، بنفس طويل وطريقة محددة مرسومة، فلا يستطيع خصمه منافسته ولا يمضي معه طويلاً حتى يسلم له الزمام ويعترف له بقوة الحجة والبرهان، يقول عنه الخطيب البغدادي: (وأما الكلام، فكان أعرف الناس به وأحسنهم خاطراً وأجودهم لساناً وأوضحهم بياناً وأصحهم عبارة)⁽²⁾.

وقد جرى بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة طويلة، أسهب فيها القاضي الكلام وأطال العبارة والاستدلال، فلما أتم كلامه بعد زمن طويل، التفت إلى الحاضرين قائلاً: اشهدوا علي، أنه إن أعاد ما قلتُ، لم أطالبه بجواب، فقال أبو سعيد: بل اشهدوا علي، أنه إن أعاد كلام نفسه، سلمت له ما قال!⁽³⁾ ويذكر صاحب تبيين كذب المفتري، عن القاضي، أنه ناظر مرة شيخه أبا عبد الله بن مجاهد الطائي، فلم تنته مناظرتَه إلا وقد انفجر عمود الصبح! وظهر كلام التلميذ على أستاذه⁽⁴⁾.

وكيف لا وقد كان: (كل مصنفٍ بغداد، إذا صنفوا، نقلوا من تصانيف الناس إلى كتبهم، إلا الباقلاني، فكانت مناظراته حاضرة دائماً لا تغيب عن عقله، حتى كان إذا صنف في الخلاف، لا يحتاج إلى مطالعة كتب المخالفين، وحتى كان تصنيفه لكل ما اختلف فيه الناس، مستمداً من حفظه، وكان يهم بأن يختصر ما يصنفه، فلا يقدر!)⁽⁵⁾.

وبالجملة فإن: (من سمع مناظرة القاضي أبي بكر، لم يستأذ بسماع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والمترسلين)⁽⁶⁾، ولفرط الإعجاب بكلام القاضي وفصاحته، قيل عنه: لو أوصى رجل بثلاث ماله لأفصح الناس، لوجب أن يدفع إلى أبي بكر الأشعري!⁽⁷⁾

(1) وسيأتي ذكر أهمها.

(2) تاريخ بغداد (379/5)، الديباج المذهب، ص 363.

(3) انظر وفيات الأعيان (98/4)، وراجع مقدمة التمهيد، ص 11.

(4) تبيين كذب المفتري، ص 220.

(5) تاريخ بغداد (379/5)، ترتيب المدارك (587/2).

(6) تبيين كذب المفتري، ص 221.

(7) ترتيب المدارك (587/2)، وفيات الأعيان (98/4)، مقدمة التمهيد، ص 11.

وعلى كل، فإنه ما كان للقاضي أن ينال هذه المرتبة العالية وأن يلقب بـ (سيف السنة ولسان الأمة ورأس المتكلمين)⁽¹⁾، لولا ما استفاده من الشيخ أبي الحسن الأشعري⁽²⁾، عن طريق تلميذيه النابهين: ابن مجاهد والباهلي، وما تشربه من منهج وفكر هذه المدرسة الكلامية العريقة، المدرسة الأشعرية، التي يقتضي المقام هنا إعطاء لمحة مختصرة عنها، من حيث ظروف نشأتها وأهم روادها:

المدرسة الأشعرية: تعد المدرسة الأشعرية من أهم المدارس التي أسست لعلم الكلام، الذي قام في الأصل للدفاع عن عقائد الإسلام، حيث عرفه ابن خلدون بأنه: (علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذاهب السلف وأهل السنة)⁽³⁾.

ومؤسس هذه المدرسة هو الشيخ أبو الحسن، علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، الإمام الفذ والعالم الجليل، الذي نذر حياته منافحاً عن الخط الأصيل لأهل السنة والجماعة والذي: (أقام الحجج على إثبات السنن وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وقدم كلامه وقدرته عزوجل، وأمور السمع الواردة، من الصراط والميزان والشفاعة والحوض وفتنة القبر، الذي نفته المعتزلة، وغير ذلك من مذاهب أهل السنة والحديث، فأقام الحجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة، والدلائل الواضحة العقلية، ودفع شبه المعتزلة ومن بعدهم من الملحدة والرافضة، وصنف في ذلك التصانيف المبسوطة، التي نفع الله بها الأمة)⁽⁴⁾.

ومن أهم وأدق الكتب التي ألفت في بيان مناقب أبي الحسن الأشعري، ودفع الافتراءات عن فكره ومنهجه، وأرخت لمراحل تطور هذه المدرسة وأهم روادها، كتاب تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، للحافظ ابن عساكر الدمشقي⁽⁵⁾، وقد أشاد تاج الدين ابن السبكي بقيمة هذا الكتاب وجليه فائدته⁽⁶⁾.

(1) الكامل في التاريخ (269/7)، بتعليق نخبة من العلماء.

(2) هو الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن إسحاق بن أبي سالم بن إسماعيل، ينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه-، وإليه تنسب الأشعرية، شهرته تغني عن الإطالة في تعريفه، شيخ طريقة أهل السنة والجماعة وإمام المتكلمين، كان في بدايته معتزلياً ثم خرج عليهم إلى مذهب أهل السنة، ألف كتباً كثيرة توضح طريقته وتعرف بمنهجه، خاصة في بعض المسائل العقائدية التي كانت متار جندل بين طوائف المسلمين، له مؤلفات عدة، منها اللمع والتوحيد والقدر، والأصول الكبير، والاستطاعة، وإيضاح البرهان، والإبانة، ولعله هو الذي ذكره ابن خلكان بعنوان "التبيين عن أصول الدين"، وغيرها من المؤلفات، توفي سنة 334 هـ، وفي شذرات الذهب (245/2)، أنه توفي سنة 324 هـ، وهي مسألة خلافية كما قل ابن خلكان وانظر ترجمته في وفيات الأعيان (249/3)، الديباج، ص 293، طبقات الشافعية الكبرى (245/2)، تبيين كذب المفتري، ص 57 فما بعدها، شجرة النور (79/1).

(3) المقدمة، ص 458.

(4) الديباج المذهب، ص 293.

(5) انظره، ص 57 فما بعدها.

(6) حيث قال عنه: (وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها، يقال: كل سني لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر، فليس من أمر نفسه على بصيرة)، طبقات الشافعية الكبرى (248/2).

وظهور منهج الأشعرية أملتة في الحقيقة ظروف العصر وما كان يموج فيه من فتن وما يطرع فيه من الطوائف والأفكار المنحرفة، التي حتمت ظهور منهج معاكس يقوم بالدفاع عن عقيدة الإسلام ورد المطاعن عنها، بالاعتماد على الاستدلال العقلي والبرهان المنطقي، الذي يساعد على الإقناع ويساهم في تفويض الشبه المتلاحقة التي يقذف بها أعداء الدين ويعملون على ترويجها بين المسلمين.

لكن ميزة هذه المدرسة، أنها لم تتورط فيما تورطت فيه طوائف المعتزلة من التعطيل، ولم تقع فيما وقعت فيه المشبهة والمجسمة من التشبيه والتجسيم⁽¹⁾، وفي هذا يقول الشيخ محمد الطاهر النيفر: (الدارس لمذهب الأشعري يجده وسطا بعيدا عن المغالاة... وأنه أثبت الصفات الذاتية وبين أنها صفات لا تشبه صفات الحوادث، فسمع الله ليس كسمع الحوادث وبصره ليس كبصرهم... وهو بذلك خالف المعتزلة نفاة الصفات الذاتية، القائلين بأن الصفات ليست شيئا غير الذات، كما خالف الحشوية والمجسمة المشبهين لها بصفات الحوادث... وبالجملة فقد سلك الأشعري مسلك الجمع بين العقل والنقل، فهو يثبت ما جاء به القرآن والأحاديث الصحيحة من أوصاف الله تعالى ورسله واليوم الآخر والملائكة والحساب والعقاب والثواب، ويتجه إلى الأدلة العقلية والبراهين المنطقية يستدل بها على ماجاء القرآن به والسنة أيضا، فهو لا يتخذ من العقل حاكما على النصوص ليؤولها أو يأخذ بظاهرها -كما عند المعتزلة- بل يتخذها خادما لظواهر النصوص يؤيدها)⁽²⁾، هذه المدرسة الأشعرية التي لم يسع شيخ الإسلام ابن تيمية إلا أن يشيد بدورها في حفظ خط الإسلام الأصيل وإزالة ما تراكم عليه من غبار وأتربة شوهت معالمه وحجبت الأنظار عنه، حيث قال: (والأشعرية وما ردوه من بدع المعتزلة والرافضة والجهمية وغيرهم، وبينوا ما بينوه من تناقضهم، وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة، فحصل بما قالوه من بيان تناقض أصحاب البدع الكبار وردهم، ما انتفع به خلق كثير)⁽³⁾.

(1) انظر كتاب التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، د/ عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، ص 23 فما بعدها، ط 01: عالم المعرفة، جدة، (م، ع، س)، 1983/1403، وراجع رسالة لطيفة للشيخ محمد الشاذلي النيفر بعنوان: المازري، الفقيه المتكلم، وكتابه المعلم، ص 46 فما بعدها، ط: دار بوسلامة للنشر والتوزيع، تونس، ففيها كلام دقيق عن أهمية المنحى الوسط الذي اعتمده الأشاعرة والذي كان له دور كبير في دفع العوائل عن العقيدة والحفاظ عليها، وما كان لذلك من أثر في انتشار الأشعرية في إفريقيا وكثير من البلاد الإسلامية الأخرى.

(2) انظر كتاب أهم الفرق الإسلامية، محمد الطاهر النيفر، ص 90-93، ط: الشركة التونسية للتوزيع، 1985، وراجع كتاب التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني، ص 119 فما بعدها، مع كتاب نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد عبد الحميد موسى، ص 320 فما بعدها، ط: دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1988.

(3) انظر الفرقان بين الحق والباطل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 123، تقديم وتحقيق يوسف غزال، ط 02: دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، 1985/1405.

هذه إذن، هي أهم ملامح المدرسة الأشعرية، التي اصطبغ القاضي بفكرها والتزم منهجها، ولكنه لم يقف منها موقف المقلد الجامد، بل سعى في تطوير منهجها وتحريروا وتجليتها قواعدا، وكان صاحب اليد الطولى في ذلك، وكانت مناظراته التي عقدها مع رؤوس المعتزلة والرافضة، في بلاط عضد الدولة، تصب في هذا الاتجاه، ولذا عد القاضي رائد الأشعرية بعد أبي الحسن، وهو الذي فتح المجال لمن جاء بعده، ممن طوروا وخدموا الاتجاه الأشعري كثيرا، من أمثال أبي إسحاق الإسفراييني وابن فورك والجويني والغزالي وأبي منصور البغدادي وغيرهم⁽¹⁾، بل بفضل القاضي أبي بكر، تم بقاء وتمثيل الأشعرية لجمهور الخلف من أهل السنة، وأصبحت المنهج المعتمد لدى أتباع مذهبين فقهيين كبيرين: المذهب المالكي والمذهب الشافعي⁽²⁾.

ومن أهم ما قام به القاضي أبو بكر من جهد في هذا الإطار، أنه سعى لتأصيل المنهج الأشعري وإكمال صياغة القواعد التي اعتمدها الأشعري وجمع شتات الأدلة التي بنى عليها مذهبه وطريقته، ويؤكد محققا "التمهيد" في هذا الصدد: (أن القيمة الكبرى لعمل الباقلاني، كانت في التمهيج وفي بناء مذهب الأشاعرة الكلامي والاعتقادي بناء منظما، لا من حيث الطريقة المنطقية الجدلية فحسب، بل من حيث وضع المقدمات التي تتبني عليها الأدلة، ومن حيث ترتيب هذه المقدمات بعضها مع بعض، على نحو يدل على امتلاك ناصية فن الجدل وعلى طول اعتبار في أصول الاستدلال، وعلى مران في الاستنتاج الذي تجتمع فيه صورة الاستدلال وطريقته اجتماعا منسقا، يدل على الخطوة الكبيرة التي خطاها الباقلاني وعلى تكوينه لبناء كلامي، يوازي ما يعرف في تاريخ الفلسفة الأوربية بالفلسفة المدرسية)⁽³⁾.

ومن ملامح التغيير والتطوير الذي أحدثه القاضي، ما أدخله من مفاهيم عقلية وفلسفية جديدة، دعم بها أدلة الأشعرية وخدم بها قواعدا، ولم تكن هذه المفاهيم قد أقحمت قبله، وقد أشاد ابن خلدون بهذه الطريقة واستحسنها، عند الحديث عن دور القاضي أبي بكر، وبين أنه: (تصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية... وجملت هذه الطريقة وجاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية)⁽⁴⁾.

(1) ومن أراد تتبع مراحل هذا التطور، فعليه بمراجعة التبصير لأبي المظفر، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر، والملل والنحل للشهرستاني (145/1 فما بعدها)، وطبقات الشافعية الكبرى (45/2 فما بعدها).

(2) راجع كتاب: في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، د/ أحمد محمود صبحي (38/2 فما بعدها)، ط5: دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1985/1405.

(3) انظر مقامة التمهيد، ص15.

(4) المقدمة، ص465، وراجع ما كتبه عبد القاهر البغدادي عن رواد علم الكلام من أهل السنة ودور الباقلاني، في الفرق بين الفرق، ص133، 362، تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان.

ويكفي لمعرفة ما قام به من جهد، أن تطالع كتابه "التمهيد"، وما لخص فيه من وجهة نظره وطريقته الأساسية المعتمدة، والتي أشار إليها ابن خلدون سابقاً وأشاد بقيمتها⁽¹⁾.

- وما تميزت به شخصية القاضي كذلك: جودة الاستنباط وسرعة البديهة وحضور الجواب، وقد ذكرنا سابقاً قصته مع شيخ الرافضة ابن المعلم، وكيف أفحمه وقطع لسانه، ونؤكد هنا على هذه الخاصية، بما كان منه من أجوبة مفحمة لقساوسة النصارى في بلاط ملك الروم بالقسطنطينية، وذلك أنهم جمعوا بعض رهبانهم لينظروا القاضي في معتقدتهم القائم على نسبة الولد لله -تعالى الله عن ذلك-، وتفتن القاضي، فأراد أن ينهي المناظرة قبل بدئها، فكان أن وجه سؤالاً لأحد مناظريه: كيف الأهل والأولاد؟ وتعجب الملك من سؤاله، ورد منكرًا: أما علمت أنا ننزه الراهب عن هذا؟ فقال القاضي: تنزهونه عن هذا ولا تنزهون الله عن صاحبة والولد؟⁽²⁾

وما أشبه هذا الجواب المفحم، بما قاله سيدنا إبراهيم -عليه السلام-، رداً على كلام قومه عبدة الأوثان: ﴿لقد علمت ما هؤلاء ينطقون، قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم، أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون﴾⁽³⁾.

ودخل مرة أخرى على الملك، فكان مما سأله عنه متهمًا: كيف جرت القصة لعائشة، زوجة نبيكم؟ كأنه يغمزها بما يعرف بحادثة الإفك، فأجابته القاضي دون تردد: هما اثنتان، قيل فيهما ما قيل، زوج نبينا، ومريم ابنة عمران، فأما زوج نبينا فلم تلد، وأما مريم فجاءت بولد تحمله على كتفها، وقد برأها الله مما رميت به! فانقطع الملك ولم يحر جواباً⁽⁴⁾.

وسألوه مرة أخرى، عن قضية انشقاق القمر على عهد الرسول ﷺ، كيف يمكن وقوعه والحال أن سائر الأمم لم تشهد وقوعه؟ كأنهم ينكرون صحة ذلك، فأجابهم القاضي: وهذه المائدة التي نزلت من السماء، كيف رأيتوها دون سائر الأمم من اليهود والمجوس والبراهمة وغيرهم؟⁽⁵⁾، فتحيروا لكلامه وعجبوا من فرط ذكائه ودهائه في تصيد الحجج.

وعلى كل، فقد أفاض القاضي عياض في شرح تفاصيل وفادته على عضد الدولة البويهى، وما كان له في قصره من كلام سديد وحجج قوية، كمن بها أفواه المعتزلة وأسكت زعماء الرافضة وأظهر بها طريقة أهل السنة، حتى أعجب به الأمير أيما إعجاب، وقال لقاضي قضاته، بشر بن الحسين المعتزلي: (ألم أقل لك، مذهب طبق الأرض-أي أهل السنة- لا بد له من ناصر)، وكان من نتائج هذا الإعجاب أن

(1) انظر التحليل الذي استعرضه محقق التمهيد، ص 15-20.

(2) تبين كذب المفترى، ص 221.

(3) الأنبياء، آية 65-67.

(4) تبين كذب المفترى، ص 219.

(5) ترتيب المدارك (597/2).

دفع إليه بابنه صمصام يتعلم على يديه⁽¹⁾، كما أفاض عياض في تفصيل أمر سفارته العلمية⁽²⁾ إلى بلاد الروم وما كان لهذه السفارة من نتائج مشرقة، حيث تمكن القاضي خلالها من إبراز نصاعة الإسلام وصحة أفكاره وسلامه مبادئه، في الوقت الذي أظهر فيه مثالب النصرانية والخلل الكبير الذي يطبع معتقدها في الله تعالى ورسوله -عليهم الصلاة والسلام-⁽³⁾.

كما كشفت هذه الرحلة عن فطنته العجيبة لكل ما من شأنه أن ينتقص من عزة المسلم وكرامته، ومن ذلك أن الملك وضع سريره خلف باب صغير، لا يمكن لأحد أن يدخل عليه من ذلك الباب إلا راعيا، وكان يقصد أن يرغب القاضي بحيلته على أن يركع له، كما تفعل الرعية، لكن القاضي تفتن للأمر، فأدار رأسه ودخل من الباب على الملك، مستقبلا إياه بظهره، ليتفادى مقابلته راعيا! وتعجب الملك من فطنته، فوقعت له الهيبة في قلبه⁽⁴⁾.

ولعل مما يمكن استنتاجه من اختيار عضد الدولة له لهذه السفارة، أنه، إضافة إلى المواهب التي ذكرنا، كان على اطلاع ببعض اللغات الأخرى، مما مكنه من تعميق دراسة جوانب ثراء اللغة العربية، من أجل خدمة القرآن الكريم وتوضيح إعجازه، ولعل مما يؤكد هذا الاستنتاج، أنه قال في كتابه إعجاز القرآن: (إنا لا نجد، في القدر الذي نعرفه من الألسنة، للشيء الواحد من الأسماء ما نعرف من اللغة -أي العربية-، وكذلك لا نعرف فيها الكلمة الواحدة، تتناول المعاني الكثيرة، على ما تتناوله العربية)⁽⁵⁾، كما يدل اختياره لمناظرة رجال الكنيسة البيزنطية، على معرفته الواسعة بالديانة المسيحية وإطلاعه العميق على حقائق الفكر المسيحي⁽⁶⁾، ونظرة فاحصة في كتابه التمهيد، تدل على مبلغ إحاطته بنصوص الأنجيل المختلفة وكذا طوائفهم المتعددة⁽⁷⁾.

(1) ترتيب المدارك (590/2-593).

(2) ويشير البعض إلى أن هذه السفارة، إضافة إلى طابعها العلمي والفكري، كانت تحمل طابعا سياسيا، تمثل في رغبة ملك بيزنطة في التودد إلى الأمير البويهي واسترضائه، خاصة بعد استيلائه على كثير من بلاد المسلمين ونجاحه في ضم أرمينية، وكذا رغبة عضد الدولة من جهته في انقاء شر الملك واسترضاء شعور المسلمين بالسعي في تحرير أسراهم لدى الروم، وبالفعل، فقد نجحت مهمة القاضي، حيث عاد من سفارته مظفرا، واستطاع بشخصيته الفذة أن يعود بكثير من أسرى المسلمين، إضافة إلى ما حمله من هدايا ثمينة وكتب نفيسة للمسلمين، كان الروم قد نهبوها أثناء غزوه لبلاد الإسلام، راجع في هذا الشأن ملحق كتاب التمهيد، ص 250، 251.

(3) ترتيب المدارك (594/2-601)، وراجع رسالة: المازري وكتابه المعلم، لمحمد الشاذلي النيفر، ص 47، 48.

(4) ترتيب المدارك (596/2)، وراجع الكامل في التاريخ (100/7)، تبين كذب المفترى، ص 221.

(5) إعجاز القرآن بالباقلاني، ص 55.

(6) انظر كتاب في علم الكلام لأحمد محمود صبحي (89/2).

(7) راجع على سبيل المثال صفحة 94، 95، 96 إلى 134 من التمهيد.

المطلب الرابع: وظائفه:

من الملاحظ أن أبا بكر الباقلاني لا يكاد يفارقه لقب "القاضي"، حتى إنه ليعدل عن اسمه في كثير من الأحيان إلى لقبه هذا، لأنه صار علما عليه، وهو لقب يدل على أنه قد تولى منصب القضاء، ولكن أين تقلد هذا المنصب؟

من المستبعد أن يكون تولى هذا المنصب في بغداد، وإلا لذكر ذلك واشتهر في كلام المؤرخين والمترجمين لشخصيته، ويظهر أنه تولى هذا المنصب بعد أن انتقل إلى شيراز وذاع صيته هناك، والقاضي عياض يذكر أنه تولى منصب القضاء بالثغر⁽¹⁾، ولكن لا يعرف أي ثغر يريد⁽²⁾.

وعلى كل، فالمؤكد أن القاضي تقلد هذا المنصب المرموق، بل إنه كان يولي غيره هذا المنصب أيضا ويختارهم لهذه الرتبة العالية، يقول أبو حامد الإستوائي إنه تولى القضاء بعكبرا، من قبل القاضي أبي بكر ابن الطيب⁽³⁾، وليس بغريب أن يحوز القاضي هذه المكانة وأن يصير بمثابة قاضي القضاء، تخول إليه مهمة الاختيار والتولية، وهو الذي كان مقربا من عضد الدولة ويمتاز بحظوة خاصة عنده، نظرا لمكانته العلمية التي أعجب بها محبوه وذهل أمامها خصومه وحاسدوه.

(1) ترتيب المدارك(587/2).

(2) راجع مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي(576/1)، في علم الكلام، أحمد محمود صبحي(89/2).

(3) انظر الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، عبد الرؤوف مخلوف، ص74، 75.

المطلب الخامس: مذهب القاضي:

القاضي أبو بكر مالكي المذهب، أشعري العقيدة، هذا هو الصحيح الذي اتفقت عليه جل المصادر المترجمة له⁽¹⁾، بل لقد كان شيخاً من شيوخ المالكية الكبار، وإليه انتهت رئاسة المالكية بالعراق⁽²⁾، وهو منصب يدل على أصالة انتمائه للمذهب من جهة، وعلى علو كعبه وعظيم مكانه عند المالكيين وخصوصاً أهل العراق، وتلك مكانة حظي بها كبار شيوخ المذهب، أمثال القاضي إسماعيل بن إسحاق، رئيس المالكية بالعراق في وقته⁽³⁾.

وقد حرص عياض على توكيد ذلك، بما أورده -نقلاً عن أبي الوليد الباجي⁽⁴⁾- من قصة أخذ أبي ذر الهروي المالكي عن القاضي أبي بكر وتفقيهه عليه، عندما كان مصاحباً للدارقطني وما رأى من إجلال هذا الأخير للباقلاني وإكباره له⁽⁵⁾، وينقل عياض أيضاً عن ابن عمار الميورقي⁽⁶⁾ قوله: (كان ابن الطيب مالكيًا، فاضلاً متورعاً)⁽⁷⁾، كما يصفه ابن عساكر بأنه كان مالكيًا فاضلاً⁽⁸⁾، وممن حرص على تأكيد مالكيته، القاضي أبو الوليد الباجي في مؤلفاته الأصولية⁽⁹⁾، والقرافي في شرح التنقيح⁽¹⁰⁾، وكذا ابن السمعاني، كما في مسألة المراسيل مثلاً⁽¹¹⁾، وغير هؤلاء كثير.

(1) انظر الديباج، ص 363، شجرة النور (92/1)، شذرات الذهب (168/3)، مرآة الجنان (06/3)، وتاريخ بغداد (379/5)، العبر في خير من غير للحافظ الذهبي (ت 748 هـ) (207/2)، ط 01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985/1405، وغيرها.
(2) ترتيب المدارك (587/2).

(3) هو إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن الحماد، البصري أصلاً ونشأه البغدادي موطناً وتعلماً وتعليماً، عالم فاضل وفقه مالكي شهير، انتهت إليه المشيخة في عصره، سمع الحديث من أبي محمد بن عبد الله الأنصاري وسليمان بن حرب الواحشي وعلي بن المديني وغيرهم، وتفقه بآبٍ المعدل وكان يجله ويفتخر بالأخذ عنه، وأخذ عليه كثيرون كإبراهيم بن حماد والنسائي وابن المنجاب وأبو بشر الدولابي وغيرهم، تولى منصب القضاء مدة طويلة، وتوفي سنة 282 هـ، انظر ترجمته في الديباج، ص 152-154، شجرة النور (65/1)، ترتيب المدارك (167/2).

(4) هو أبو الوليد، سليمان بن خلف التجيبي المالكي الأندلسي، ولد سنة 403 هـ، وأقام في المشرق نحو ثلاثة عشر عاماً، أخذ عن أبي ذر الهروي وأبي جعفر السمناني، تلميذ القاضي أبي بكر، وتوفي سنة 474 بالأندلس. انظر ترجمته في الديباج، ص 197، ترتيب المدارك (802/2)، شجرة النور (120/1).

(5) ترتيب المدارك (586/2)، شجرة النور (93/2).

(6) انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (255/2).

(7) ترتيب المدارك (586/2).

(8) انظر تبين كذب المفتري، ص 221.

(9) انظر إحكام الفصول في أحكام الأصول للبايجي، ص 78 و 212، ط 01: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1989/1409.

(10) انظر شرح التنقيح للقرافي، ص 173، تحقيق عبد الرؤوف سعد، ط: دار الفكر، القاهرة، 1973/1393.

(11) انظر البحر المحيط لبيد الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت 794 هـ) (354/6)، تحقيق وتخريج لجنة من علماء الأزهر، ط 01: دار الكتب، القاهرة، 1994/1414.

وعلى كل، فلا شك في أن القاضي يعد من أتباع المذهب المالكي ومن شيوخه الكبار في عصره. ولكن، ربما توهم البعض أنه من الشافعية، كما فعل صاحب فواتح الرحموت، حيث جاء فيه عبارة: (قال الباقلاني الشافعي...) (1)، وأورد الزركشي مؤلفات القاضي ضمن كتب الشافعية (2). وقد نقل ابن كثير في البداية والنهاية، الاختلاف في مذهبه الفروع فقال: (قيل شافعي، وقيل مالكي، حكى ذلك أبو ذر الهروي، وقيل كان يكتب على الفتاوى: كتبه محمد بن الطيب الحنبلي، وهذا غريب جدا) (3).

وقد يكون من السهل إزالة هذا الالتباس بما يلي:

- أما من ظن أنه شافعي، فإن اللبس دخل عليه من اعتبارين:

الاعتبار الأول: أنه كثيرا ما يرد في كلام الناقلين عن القاضي عبارة: (أبي بكر الأشعري) (4)، وهي عبارة قد توهم عند البعض، أن المقصود بها الشيخ أبو الحسن الأشعري، فلهذا ينسبون القاضي للشافعية (5)، ومعلوم أن أبا الحسن الأشعري كان شافعي المذهب (6)، ويبدو أن هذا الاعتبار ليس بالقوي. **الاعتبار الثاني:** وهو أن نسبة من نسبه الشافعي، يريد بذلك الاتجاه الأصولي، لا المذهب الفروع، ومعلوم أن هناك اتجاهين رئيسيين في الأصول: اتجاه الشافعية أو المتكلمين واتجاه الحنفية أو الفقهاء، ولهذا فنسبته للشافعية بهذا المعنى صحيحة، ولعل هذا الاعتبار هو الراجح، وإن كان هذا لا يمنع من توهم بعض من نسبوه للشافعي، النسبة الفروعية لا الأصولية.

- وأما من ظن أنه حنبلي، فإن الإشكال ورد على ذهنه من بعض العبارات التي أطلقها بعض الحنابلة، دون فهم حقيقتها.

فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية يصف القاضي بقوله: (...وأبو الحسن علي بن مهدي الطبري والقاضي أبو بكر الباقلاني وأمثالهم، أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله، من أهل خوزستان، المسائلين إلى طريقة ابن كلاب...) (7).

(1) فواتح الرحموت لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (177/2)، ط02: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(2) البحر المحيط (11/1).

(3) انظر البداية والنهاية (350/11)، مع هامش الكامل لابن الأثير (269/7).

(4) كما في التبصرة للشيرازي، في مسألة أقل الجمع، انظرها، ص128، شرح وتحقيق الشيخ محمد حسن هيتسو، ط: دار الفكر، دمشق، سوريا، 1983/1403 (تصوير عن ط01: 1980).

(5) انظر الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، عبد الرؤوف مخلوف، ص78.

(6) وهذا هو المشهور عنه في كتب التراجم عامة، وهو الذي صححه ابن السبكي في طبقاته وأبطل زعم من ظنه مالكيًا، انظر طبقات الشافعية الكبرى (248/2).

(7) انظر موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لشيخ الإسلام ابن تيمية (161/1)، ط01: دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1985/1405.

وواضح من عبارة ابن تيمية السابقة، أن اتباع القاضي لأحمد، يعني موافقته إياه في بعض مسائل العقيدة وقضايا علم الكلام، التي كانت محلا لجدل كبير بين طوائف المسلمين وميدانا لمحن وابتلاءات كثيرة في تاريخ المسلمين، وخاصة مسألة خلق القرآن⁽¹⁾، حيث كان موافقا لأهل السنة في الإنكار على المعتزلة بدعتهم هذه، وهو بذلك يوافق قول أحمد ويعضد رأي شيخه الأشعري الذي كان على طريقة ابن حنبل وعموم أهل السنة في هذه المسألة أيضا، كما أفصح عن ذلك في الإبانة⁽²⁾، ولعله لأجل هذه الموافقة، كان له عند فضلاء الحنابلة مكانة خاصة وتقدير كبير، فهذا ابن القيم ينقل عن شيخه ابن تيمية قوله: (ما بين أصحاب أبي الحسن الأشعري وقدماء أصحابه، وبين الحنابلة، من التألف، لا سيما بين الباقلاني وبين أبي الفضل التيمي، حتى كان الباقلاني يكتب في أجوبته في المسائل: كتبه محمد بن الطيب الحنبلي)⁽³⁾، وقد أكد هذه العلاقة، الحافظ ابن عساكر قائلا: (وكان أبو الفضل التيمي الحنبلي يجله -أي القاضي- ويقدره ويقول: اجتمع رأسي ورأس القاضي أبي بكر محمد بن الطيب، على مخدة واحدة سبع سنين)⁽⁴⁾، كما نقل عن أبي الحسن التيمي، الفقيه الحنبلي الشهير، قوله لأصحابه: (تمسكوا بهذا الرجل -القاضي- فليس للسنة عنه غنى أبدا)⁽⁵⁾.

لكن الملاحظ، أن ابن تيمية وابن القيم بالغوا في نسبة بعض الآراء المشهورة عن الحنابلة، لمذهب القاضي، وعزوا ذلك لكتاب التمهيد، مثل القول بالاستواء على العرش وأن الله في السماء، ونقلوا عنه ما نصه: (فإن قال قائل: فهل تقولون إن الله في كل مكان؟ قيل: معاذ الله، بل هو مستو على العرش، كما أخبر في كتابه فقال عز وجل: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾⁽⁶⁾ وقال تعالى: ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾⁽⁷⁾، وقال: ﴿أمنت من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾⁽⁸⁾...

(1) انظر الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، ص 79.

(2) انظر الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري، ص 72 فما بعدها، تحقيق وتخريج وتعليق بشير محمد عيون، ط 03: مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، 1996/1416.

(3) انظر كتاب اجتماع الجيوش الإسلامية في الرد على المعتزلة والجهمية، لابن قيم الجوزية، ص 224، تحقيق وتخريج وتعليق بشير محمد عيون، ط 02: مكتبة دار البيان، دمشق، سوريا، 1996/1416.

(4) انظر تبين كذب المقفري، ص 221.

(5) المرجع السابق.

(6) طه، آية 4.

(7) فاطر، آية 10.

(8) الملك، آية 16.

... ولو كان في كل مكان، لكان في جوف الإنسان وفي فمه وفي الحشوش وفي المواضع التي يرغب عن ذكرها -تعالى الله عن ذلك-... ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاءه، كما قال الشاعر: قد استوى بشر على العراق ❁❁❁ من غير سيف ودم مهراق، لأن الاستيلاء القدرة والقهر، والله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدرًا، وقوله: "ثم استوى" يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن، فبطل ما قالوه⁽¹⁾.

وقد طار كلامه هذا في الآفاق، ونقله كثيرون عنهم، حتى صار كأنه هو رأي القاضي بلا نزاع⁽²⁾. والحقيقة أن في هذا النقل نظر، فإن كلام القاضي في التمهيد يخالفه تماما، حيث جاء فيه: (...وذلك أن الباري سبحانه ليس في السماء، ولا هو مستو على عرشه، بمعنى حلوله على العرش، لأنه لو كان حالاً في أحدهما ومستويا على الآخر بمعنى الحلول، لوجب أن يكون مماساً لهما لا محالة)⁽³⁾.

ولهذا شكك محققا التمهيد في صحة نسبة النقل السابق لابن تيمية وابن القيم إلى القاضي، فقالا: (ولو صدقنا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في نقلهما عن التمهيد، للزمنا أن نقرر أن ما بين أيدينا من نص التمهيد غير كامل، ولكننا لا نستطيع، عند ملاحظة التعارض البين بين مذهب الباقلاني ومعنى ما ينسبه إليه هذان المؤلفان المعروفان بالتحيز، إلا الشك في صحة نقلهما، وقد كتب إلينا مولانا العلامة الحجة، الشيخ محمد زاهد الكوثري في هذا الشأن ما يلي: لا وجود لشيء مما عزاه ابن القيم إلى كتب التمهيد في كتاب التمهيد هذا...)⁽⁴⁾.

وهذا الذي انتهى إليه محققا التمهيد، هو الأقرب للصواب في نظري، وهو الموافق لنص كلام القاضي في التمهيد، والذي جاء منسجما مع خط الأشعرية ومنهجها المعروف في هذه المسائل الكلامية⁽⁵⁾. ونخلص من ذلك كله إلى تقرير أن القاضي أبا بكر مالكي المذهب الفروعى، بل هو رأس المالكية في عصره، وأنه أشعري العقيدة، بل هو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيهم مثله، لا قبله ولا بعده -كما قال ابن تيمية نفسه⁽⁶⁾-.

(1) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم، ص 224، مقدمة الإبانة للأشعري، ص 19، مجموع فتاوى ابن تيمية (99/5)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، ط: مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.

(2) نقل هذا الرأي من القداسى، ابن العماد الحنبلي في الشذرات (169/2)، وتبعه أكثر الناقلين من المعاصرين، انظر مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي (260/1) فما بعدها.

(3) التمهيد، ص 88، وكذلك في الإنصاف له، حيث فسّر الاستواء بالاستيلاء ولم ينكر ذلك، انظره، ص 36.

(4) راجع ملحق التمهيد، ص 265.

(5) راجع مثلا: في علم الكلام، الجزء الثاني، لمحمود صبحي، وكتاب أهم الفرق الإسلامية لمحمد الطاهر النيفر، ص 90 فما بعدها.

(6) مجموع فتاوى ابن تيمية (98/5)، وراجع الكامل في التاريخ (269/7) هامش.

المطلب السادس: مناقبه وأخلاقه:

إذا كان وزن الرجل يقاس بما يحسنه، وبما يمتاز به من خصائص وملكات، وإذا كانت قيمة المرء تعرف كذلك بما خلف وراءه من آثار وثمار، على نحو ما قيل:

تلك آثارنا تدل علينا ❁❁❁ فانظروا بعدنا إلى الآثار

فإن منزلة القاضي ومكانته العالية وشخصيته الفذة، قد تحققت له بفضل العنصرين السابقين معاً، فهو من جهة صاحب التأليف العديدة التي فاقت الخمسين مؤلفاً - على ما ذكر عياض⁽¹⁾، حتى أن تأليفه وإملاءاته قسمت على أيام عمره، فكان نصيب كل يوم عشر ورقات⁽²⁾ !

وهو من جهة أخرى، صاحب الفكر الثاقب والذهن الصقيل، فلم يكن مجرد تابع لغيره، يجتر ما قاله ويعيد ما أسسه، بل إنه ترك بصمات واضحة في جميع ما كتب، واستقل بأفكار جديدة وإسهامات بديعة في معظم ما ألف.

ومن هنا حق لبعضهم اعتبار القاضي رأس المجددين لأحكام الدين على عهده، وأنه ممن ينطبق عليهم حديث النبي ﷺ: ﴿إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها﴾⁽³⁾، حيث قال عنه صاحب الشذرات: (وهو يعتبر مجدد الدين على رأس المائة الرابعة، على الصحيح)⁽⁴⁾، وجاء في ترتيب المدارك لعياض: (وكان بعضهم يقول: جاء في الأثر أن الله تعالى كان يتعاهد عباده بأنبيائه ورسله، فلما ختم الرسالة بمحمد ﷺ، تعاهد أمته في رأس كل مائة عام برياني من علمائها، يحيي لها دينها ويجدد شريعته، فكان إمام رأس أربع مائة: أبو بكر بن الطيب - رحمه الله تعالى -)⁽⁵⁾.

(1) انظره (601/2، 602).

(2) تاريخ بغداد (383/5).

(3) رواد أبو داود في سننه في أول كتاب الملاحم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه-، انظرها (109/4)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.

(4) شذرات الذهب (169/2)، وانظر مقدمة التمهيد، ص 09.

(5) ترتيب المدارك (587/2)، واعلم أنه قد وقع اختلاف بين العلماء في تحديد معنى التجديد المقصود، ومن هم المجددون عبر تاريخ الإسلام، فمنهم من غالى في تعيين المجددين وقصرهم على مذهب معين، كما فعل ابن السبكي والسيوطي مثلاً في قصرهم على المذهب الشافعي، ومنهم من قصر أصحاب التجديد على الفقهاء والمتكلمين وأهل الحديث، ومنهم من أضاف إلى هؤلاء بعض الأمراء الحازمين والخلفاء العادلين، وانظر في هذا الصدد كتاب تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، للعلامة محمد الطاهر بن عاشور، ص 119 فما بعدها، ط: الشركة التونسية للنشر والتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

وقد كان القاضي عالي الهمة، شامخ الأنف، اعتزازا بالإسلام:

ومما ذكره القاضي عياض في ذلك، نقلا عن كلام الباقلاني نفسه، قوله: (لما وصلت إلى ملك الروم بالقسطنطينية، وأخبر الملك بقدمنا، فأرسل إلينا من تلقانا وقال: لا تدخلوا على الملك بعمائمكم حتى تتزعوها، إلا أن تكون مناديل لطاف، وحتى تتزعوها أخفافكم، فقلت: لا أفعل! ولا أدخل إلا بما أنا عليه من الزي واللباس، فإن رضيتم، وإلا فخذوا الكتب تفرؤونها وأرسلوا بجوابها وأعود به، فأخبر الملك بذلك، فقال: أريد معرفة سبب هذا وامتناعه عما مضى عليه رسمي مع الرسل، فسئل القاضي عن ذلك، فقال: أنا رجل من علماء المسلمين، وما تحبونه منا ذل وصغار، والله تعالى قد رفعنا بالإسلام وأعزنا بنبينا محمد ﷺ، وأيضا فإن من شأن الملوك إذا بعثوا رسلهم إلى ملك آخر، رفع أقدارهم، لا إذلالهم، سيما إذا كان الرسول من أهل العلم... فعرف الترجمان الملك بذلك، فقال: دعوه يدخل ومن معه كما يشاؤون⁽¹⁾).

وإلى جانب ما امتاز به القاضي من جودة النظر وسرعة البديهة وغازاة العقل، فإنه كذلك، كان صافي السريرة، شديد الورع، كثير العبادة، يغتتم لها أفضل الأوقات ويلتزم بأدائها في حله وترحاله، ويحكي الخطيب البغدادي عن أبي الفرج، محمد بن عمران الخلال قوله: (كان ورد القاضي في كل ليلة عشرين ترويقة، ما يتركها في حضر ولا سفر! وكان كل ليلة، إذا صلى العشاء وقضى ورده، وضع الدواة بين يديه وكتب خمسا وثلاثين ورقة، تصنيفا من حفظه! وكان يذكر أن كتبه بالمداد أسهل عليه من الكتب بالحبر، فإذا صلى الفجر، دفع إلى بعض أصحابه ما صنفه في ليله، وأمره بقراءته عليه، وأملى عليه الزيادات فيه)⁽²⁾.

ولا شك أن سلامة التدين وقوة العبادة، من أكثر الأسباب عونا على تيسير سبيل العلم وفتح مغاليقه، فقد قال الله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَكُمْ فُرْقَانًا...﴾⁽³⁾، وهو كذلك مما يبارك في علم الإنسان ويجعله منتشرا بين الناس، متلقى عندهم بالقبول، ولهذا قال أبو عبد الله الصيرفي: (كان صلاح القاضي أكثر من علمه، وما نفع الله الأمة بكتبه وبثها فيهم إلا بحسن نيته واحتسابه ذلك عند ربه)⁽⁴⁾، ويقول عنه ابن العماد: (إن باطنه كان مغمورا بالعبادة والديانة والصيانة)⁽⁵⁾، ...

(1) ترتيب المدارك (595/2).

(2) تاريخ بغداد (383/5).

(3) الأنفال، آية 29.

(4) ترتيب المدارك (588/2)، تبين كذب المفتري، ص 221.

(5) شذرات الذهب (169/2).

ويحكي ابن عساكر عن أبي حاتم القزويني قوله: (إن ما كان يضمه الباقلاني من السورع والديانة والزهد والصيانة، أضعاف ما كان يظهره، فليل له في ذلك، فقال: إنما أظهر ما أظهره غيظا لليهود والنصارى والمعتزلة والرافضة والمخالفين، لئلا يستحقروا علماء الحق والدين، وأضمر ما أضمره...) (1)، ويقول الميورقي: (وكان فارس هذا العلم مباركا على هذه الأمة، وكان حصنا من حصون المسلمين، وما سر أهل البدع بشيء كسرورهم بموته) (2).
وبالجملة، فكلام أهل الفضل فيه كثير، ومدحهم له غزير، فلنكتف بما ذكرنا.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) تبين كذب المفترى، ص 221، وراجع مقدمة نكت الانتصار، ص 04.

(2) ترتيب المدارك (2/586).

المطلب السابع: بعض ما قيل فيه من طعون:

ورغم ما ذكرنا سابقا من إطراء وثناء على خصال القاضي ومناقبه، فإننا وجدنا في المقابل، من يغمزه بطعون وينسب إليه نقائص وهنات، ولا عجب في ذلك، فرضاء الجميع غاية لا تدرك، وبيسن هوى النفوس مدى بعيد!

ولكننا لا بد أن نقف عند بعض هذه الطعون، لنبين مدى صحتها ودرجة ثبوتها.

- فمن ذلك، ما قاله أبو حيان التوحيدي (ت414 هـ)⁽¹⁾، وقد سئل عن رأيه في الباقلاني: (...يُزعم أنه ينصر السنة ويفحم المعتزلة وينشر الرواية، وهو في أضعاف ذلك على مذهب الخرمية⁽²⁾ وطرائق الملحدة)⁽³⁾.

وهذه تهمة خطيرة، تفوه بها في حق واحد من علماء الأمة الكبار، وليس له ما يبرر له كلامه، إلا ما جبل عليه من كذب وما اعتاده لسانه من السباب والتجريح، فقد سبق له أن أطلق العنان لنفسه وراح يتهم جميع علماء الكلام من المسلمين بالجفاء وقلة الدين، حيث قال: (ولم أر متكلما، في مدة عمري، بكى خشية أو دمعت عينه خوفا أو أقلع عن كبيرة رغبة؛ يتناظرون مستهزئين ويتحاسدون متعصبين ويتلاقون متخادعين ويصنفون متحاملين، جذ الله عروقهم واستأصل شأفتهم وأراح البلاد والعباد منهم)⁽⁴⁾، فلا عجب إذن أن يقول ما قال عن القاضي، إذا كان هذا هو رأيه في عامة المتكلمين.

وتجريحه هذا مردود عليه، ولا شهادة لفاسق لا يتورع حتى عن الطعن في الصحابة الكرام -رضوان الله عليهم-، وقد قال عنه الذهبي -فيما نقله ابن السبكي-: (كان أبو حيان سيء الاعتقاد، وكان كذابا قليل الدين والورع عن القذف والمجاهرة بالبهتان والقذح في الشريعة، وكفاه ما كان يلصقه بأعلام الصحابة من القبائح ويضيف إلى السلف الصالح من الفضائح)⁽⁵⁾، كما وصفه ياقوت بأنه: (كان مجبولا على الغرام بثلب الكرام)⁽⁶⁾.

(1) ترجمته في معجم الأدباء لياقوت الحموي (287/4).

(2) الخرمية فرقة إباحية كافرة، تنسب إلى بابك الخرمي، ظهرت في نواحي أنريجان، تنادي بإباحة الحرام وإشاعة الأموال والنساء، وهي شبيهة بالمزدكية، انظر الفرق بين الفرق للبغدادي، ص266.

(3) انظر الإمتاع والمؤانسة (143/1).

(4) نفسه.

(5) راجع طبقات الشافعية الكبرى (3/4).

(6) انظر معجم الأدباء لياقوت (287/4).

وعلى أية حال، فيبدو أن الرجل كان محمومًا ببدء الشوق إلى الرئاسة، مسكونًا بالطمع في نيل حظوة لدى ذوي الوجاهة والسلطان، ولما لم يتحقق له شيء من ذلك، أصيب بخيبة كبيرة، حتى أحرق أكثر كتبه، والتفت إلى معاصريه، ممن تحقق لهم بعض ما كان يتمناه من منزلة ومكانة -أمثال القاضي- فأفرغ فيهم جام غضبه، وها هو ذا يحكي عن نفسه فيقول: (إني جمعت أكثرها -الكتب- للناس لطلب المثالة منهم ولعقد الرئاسة بينهم، ولمد الجاه عندهم، فحرمت ذلك كله... ولقد اضطررت بينهم، بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة، إلى أكل الخضر في الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامّة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطي الرياء بالسمعة والنفاق، وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه بالقلم وي طرح في قلب صاحبه الألم!)⁽¹⁾.

- وممن أسرف في الطعن عن القاضي، ابن حزم الظاهري (ت 456 هـ)⁽²⁾، فقد رمى القاضي بتهم كثيرة ونسب إليه آراء باطلة، تدل على جهله بحقيقة مذهب القاضي: فمن ذلك مثلاً: ما نسب إليه من القول بتجويز جميع المعاصي على الأنبياء، حاشا الكذب في البلاغ، كما ينسب إلى الأشعرية عامة، القول بأن الأنبياء -عليهم السلام- ليسوا أنبياء اليوم، ولا الرسل رسلا اليوم⁽³⁾.

وهذه نسبة من سفاح، لا علاقة لها بمذهب الباقلاني ولا بآراء الأشعرية. ففي مسألة "العصمة"، نجد أن القاضي يذهب إلى امتناع المعاصي جميعاً على الأنبياء، بعد النبوة، سواء من ذلك الكذب أو غيره مما يزري بمناصبهم، من الكبائر والدنات المنفرة عن اتباعهم، بل وينقل الإجماع على عصمتهم من ذلك⁽⁴⁾، وأما قبل النبوة، فمذهبه عدم امتناع المعصية عليهم، كبيرة أو صغيرة، لأن العصمة في حقهم حينئذ غير ذات معنى، باعتبار خلو الذمة عن التكليف، إذ لا تكليف إلا بسمع، ولا سمع قبل ورود الشرع، وهذا هو رأي عامة المتكلمين من أهل السنة، والمقصود هنا بالجواز، الجواز العقلي فقط، وإلا فلم يقع منهم ما يقدح في أشخاصهم من الدنيا، سواء قبل البعثة أو بعدها، وقد أراد القاضي في هذا الموضوع إبطال مذهب المعتزلة القاضي بربط الأحكام بما يحسنه العقل ويقبحه قبل ورود الشرع⁽⁵⁾.

فأين هذا الكلام إذن، مما نسب إليه ابن حزم واتهمه به؟

-
- (1) راجع مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة، ص "د"، بقلم أحمد أمين.
- (2) هو أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، عالم الأندلس في عصره، صاحب المذهب الظاهري، وإليه يرجع فضل إحياءه واشتهاره بعد مؤسسه داود الظاهري، من تصانيفه: المحلى في الفقه والأحكام في أصول الأحكام، والفصل في الملل والنحل وغيرها، توفي سنة 456 هـ، انظر وفيات الأعيان (3/325)، شذرات الذهب (3/299).
- (3) راجع كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل (1/161) فما بعدها، تحقيق د/ محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، جدة (م، ع، س).
- (4) سيأتي تفصيل المسألة في القسم الدراسي.
- (5) سيأتي تفصيل المسألة في القسم الدراسي.

وأما كلامه الثاني، فغير صحيح أيضا، لأن مذهب القاضي على خلاف هذا الزعم، فهو يقول في "الإنصاف": (ويجب أن يعلم أن نبوات الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- لا تبطل ولا تتخرم بخروجهم عن الدنيا، وانتقالهم إلى دار الآخرة، بل حكمهم في حال خروجهم من الدنيا كحكمهم في حالة نومهم، وحالة اشتغالهم، إما بأكل أو شرب أو قضاء وطر)⁽¹⁾.

وقد تصدى ابن السبكي لتفنيد مزاعم ابن حزم وبين أن هذا كلام مكذوب على الأشعري وأتباعه، ووافق القشيري على أنه تشنيع باطل، أثارته الكرامية على الأشعرية، وأبطل ذلك، في رسالته الشهيرة لأهل العراق، والتي أفاض فيها تفصيلا وبيانا لما نال الأشعرية وأهل السنة من المحن، وقد نقل الرسالة بطولها، ابن السبكي في طبقاته⁽²⁾.

ومن التهم التي نسبها ابن حزم إلى القاضي، قوله: (ذهبت طوائف من الخوارج وطوائف من المعتزلة وطوائف من المرجئة، منهم محمد بن الطيب الباقلائي، وجميع الرافضة من الشيعة، إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه)⁽³⁾.

ويبدو من خلال كلامه هذا، أنه لا يفرق بين مختلف الآراء والطوائف، ولهذا قال ابن السبكي: إن ابن حزم لا يدري مذهب الأشعري ولا يفرق بينهم وبين الجهمية⁽⁴⁾.

وعلى كل، فإن ما نسبته إليه هنا غير صحيح، بدليل ما صرح به القاضي في التمهيد، بعد أن أفاض في الرد على الشيعة وإبطال ما استدلوا به من النص على إمامة علي عليه السلام حيث جاء في باب "الكلام في صفة الإمام الذي يلزم العقد له" ما نصه: (فإن قال قائل: فخيرونا ما صفة الإمام المعقود له عندكم؟ قيل لهم: يجب أن يكون على أوصاف، منها: أن يكون قرشيا من الصميم، ومنها أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضيا من قضاة المسلمين، ومنها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها وما يتعلق به من مصالحها، ومنها أن يكون ممن لا تلحقه رقة ولا هودة في إقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار، ومنها أن يكون من أمثلهم في العلم، وسائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها، إلا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل، فيسوغ نصب المفضول)⁽⁵⁾، ثم استطرده في الاستدلال لرأيه هذا بأدلة كثيرة⁽⁶⁾.

(1) الإنصاف للباقلاني، ص 63.

(2) انظرها (2/275-288).

(3) راجع الفصل لابن حزم (4/179).

(4) انظر طبقات الشافعية الكبرى (2/286 فما بعدها).

(5) التمهيد، ص 181، 182.

(6) انظرها في التمهيد، ص 182-185.

ومن أخطر التهم التي نسبها إليه، مما يتعلق بالعقيدة، زعمه أن القاضي يعتقد بتناسخ الأرواح! حيث جاء في كتابه الفصل ما نصه: (قال الأشاعرة في كتبهم: الروح تنقل عند خروجها من الجسم إلى جسم آخر، هكذا نص الباقلاني في أحد كتبه، وأظنه الرسالة المعروفة بالحررة)⁽¹⁾.

ومعلوم أن الرسالة المسماة بالحررة، هي المطبوعة اليوم باسم "الإنصاف"، والذي جاء فيه ما يرد كلام ابن حزم، حيث قال القاضي: (ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورد الروح إلى الميت عند السؤال ونصب الصراط والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق)⁽²⁾، فهذا كلام صريح في اعتقاد رجوع روح الميت إلى جسده عند السؤال، لا بانتقال روحه إلى بشر آخر، كما يقول أرباب التناسخ، من الطوائف الخارجة عن الإسلام⁽³⁾.

وعلى كل فإن كتاب الفصل لابن حزم، مليء بالادعاءات الباطلة ومشحون بالتجني على رؤوس الأشعرية، كأبي الحسن الأشعري والباقلاني وابن فورك وغيرهم⁽⁴⁾، ولكن النصيب الأكبر من حملته العنيفة قد وجهه للقاضي أبي بكر، ولعل من أهم الأسباب في ذلك، ما يرجع إلى موقف القاضي من المذهب الظاهري عموماً، وزعيمه "داود" الذي نفى القياس كأصل من أصول الاستدلال، خصوصاً، حيث اشتد نكير القاضي عليه، ونسبه لمخالفة الإجماع المنعقد في زمن الصحابة، على صحة الاحتجاج بالقياس، حيث قال القاضي: (وقد صار تمسكهم -الصحابة- بالرأي وتسويغهم التعلق بطريق الاجتهاد، مدرك اختلافهم على الجملة ضرورة، وإن كانت صورة الاختلاف نقلت آحاداً)⁽⁵⁾، وعقب ابن السبكي على هذا الكلام، بأن ما قد يعترض به على قول القاضي، من ذم الصحابة للرأي، فإنه محمول على القياس الفاسد⁽⁶⁾، ومن هنا حكم الباقلاني بالفسق، على مخالفي هذا الإجماع، ممن نفوا القياس، ولم يعتد بخلافهم ولا وفاقهم⁽⁷⁾.

(1) الفصل لابن حزم (216/4).

(2) راجع الإنصاف للباقلاني، ص 51.

(3) انظر تفصيل هذا المعتقد الفاسد، في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي، ص 270 فما بعدها، حيث نسب القول به إلى السمنية والمانوية وبعض الفلاسفة، كما نسبه أيضاً إلى بعض الطوائف المنتسبة للإسلام كالبيانية والخطابية والراوندية وغيرها.

(4) وقد سار على منواله من المعاصرين، صاحب كتاب: موقف ابن حزم من المذهب الأشعري كما في كتابه الفصل، وهو د/ عبد الرحمن بن محمد سعيد الدمشقية، حيث ساير ابن حزم فيما تجنى به وحاول ترسيخ ذلك، انظره، ط: دار الصيمعي، الرياض، (م، ع، س).

(5) انظر الإبهاج (14/3).

(6) المرجع السابق.

(7) راجع المسألة في التلخيص للجويني (188/3 فما بعدها)، تحقيق عبد الله جولم النبيلي وشبير أحمد العمري، ط 01: مكتبة دار الباز، مكة، (م، ع، س)، 1996/1417، وكتاب البرهان في أصول الفقه للجويني (2/708)، تحقيق د/ عبد العظيم محمود الديب، ط 01: دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، 1992/1412، وكتاب التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي، ص 424 هامش.

فلهذا تهجم ابن حزم على القاضي، واشتط في التجني والتجريح، وكان الأولى له أن يصارع الفكرة بمتابها وأن يرد على القاضي بأدلة علمية وأسلوب هادئ، ولكن، تلك سجية ابن حزم وطبعه الذي لا ينفك عنه، حتى لقد اشتهر القول بأن: "لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان" !
ومعلوم أنه، على جلالة قدر ابن حزم وموقعه في الفقه الإسلامي، فإن الأمة لم تقبل عليه ولم تعتق اتجاهه الفقهي، بسبب جموده عند الظواهر، وكذا بسبب حدة لسانه وشدة تهجمه.

وقد علل الشاطبي سبب هذا الطبع الحاد والسلوك النشاز لابن حزم، فقال: (وبهذا الوجه -أي عدم أخذ العلم عن الشيوخ المتحققين به- وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ ولا تأدب بأدابهم، وبضد ذلك كان العلماء الراسخون، كالأئمة الأربعة وأشباههم)⁽¹⁾.

وعلى أية حال، فإن البشر لا يخلو من نقص، والكمال لله وحده، ولكن الأمر -كما قال الكيا الطبري:- هفوات الكبار على قدر أقدارهم!

ونختم حديثنا في هذا المطلب، بإيراد كلام لأحد المعاصرين، وهو الدكتور عبد الرحمن بدوي، يقرر فيه عن القاضي، أن بضاعته مزجاة، في مجال الفلسفة اليونانية وأنه لذلك لم يستعمل مصطلحات أهل هذا الفن ولم يتمكن منها⁽²⁾.

ولست أدري، كيف يقول هذا الكلام عن القاضي، وهو الذي عرف عنه أنه أدخل بعض مصطلحات الفلاسفة وأقر بعض مفاهيمهم التي رآها صالحة لأن تعتمد في الحجاج عن الدين والرد على شبه الملحدين، وهذا ما قرره ابن خلدون في مقدمته، حيث ذكر أن القاضي هو الذي وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة، مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض... إلى غير ذلك من كلامه الذي نقلناه سابقاً⁽³⁾، وأكد هذه الحقيقة، الأستاذ أنور الجندي في مجلة أعلام الإسلام، حيث قال: (وميزته -القاضي- أنه مزج علم الكلام بآراء أخذها عن الفلسفة اليونانية، ومن كلامه قوله: إن العرض لا يقوم بالعرض وأن العرض لا يبقى وحدتين من الزمن...)⁽⁴⁾.

(1) الموافقات (67/1).

(2) انظر كتابه مذاهب الإسلاميين (1/598 فما بعدها).

(3) راجع المقدمة، ص 465.

(4) مجلة أعلام الإسلام، تصدر عن دار الاعتصام بالقاهرة، ص 47.

غير أن القاضي لم يتلقف جميع آراء الفلاسفة، بل إنه تعامل معها بنظرة فاحصة وغريبة دقيقة، ولم يقبل منها إلا ما وجدته صحيحا في ميزان العقل، مستقيما مع مقررات الشرع، ولهذا وجدناه يبطل فكرة "التوليد" التي نادى بها الفلاسفة، لأنه رأى فيها منازعة للخالق في خالقيته، إذ هي تعني تولد شيء عن شيء بذاته، فأتي عليها القاضي بالإبطال ورد على أصحابها من الفلاسفة ومن تبعهم من القدرية وأورد عليهم مناقضات أثبتت تهاافت قولهم⁽¹⁾.

المطلب الثامن: مؤلفاته:

لقد كانت حياة الباقلاني مباركة حقا، ولا أدل على ذلك من هذا العدد الهائل من المؤلفات الهامة والمفيدة، التي توزعت على شعب العلوم الإسلامية المختلفة، من العقيدة وعلم الكلام، إلى الفرق والطوائف، إلى علوم القرآن، إلى السياسة الشرعية، فالأدب وغيرها، ولم يكن ليتحقق له ذلك، لولا ما ألزم به نفسه من برنامج دقيق، مكنه من كتابة خمس وثلاثين ورقة تصنيفا من حفظه كل ليلة⁽²⁾. ولقد قام عياض بعمل فهرست لكتب القاضي، نقلها من خط شيخه أبي علي الصدفي⁽³⁾، فأحصى ما يقرب من خمسين كتابا.

ونحن نتتبع هذه المؤلفات كما رتبها عياض⁽⁴⁾، مستفيدين مما أضافه محققا التمهيد، في الملحق الذي نيلاه به، من تعليقات هامة ومعلومات مفيدة عن بعض هذه الكتب وأماكن تواجدها ومورد الإشارة إليها، وهي كما يلي:

1- كتاب الإبانة عن إبطال مذهب أهل الكفر والضلالة: وهو كتاب أشار إليه ابن تيمية في مجموع الفتاوى، حين أثنى على الباقلاني وذكر أنه أفضل المنتسبين إلى الأشعري، ليس فيه مثله، لا قبله ولا بعده⁽⁵⁾.

(1) انظر تفصيل هذه الفكرة ورد القاضي عليها، في العواصم من القواصم لابن العربي، ضمن كتاب: آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية، د/عمار طالببي(111/2-119)، وراجع: في علم الكلام، أحمد محمود صبحي(82/2) فما بعدها.

(2) ترتيب المدارك(588/2).

(3) هو الحسين بن محمد بن فيره بن حيون الصدفي السرقسطي، ولد سنة 452 هـ أخذ في مستهل حياته عن شيوخ الأندلس، ثم انتقل إلى المشرق فأخذ عن علماء بغداد ودمشق ومكة وغيرها، صار إمام عصره في الحديث والفقه في الأندلس، تقلد منصب القضاء بمدينة مرسية فأجاد السيرة وأقام العدل، واستشهد غازيا مع الأمير إبراهيم بن يوسف بن تاشفين سنة 514 هـ، انظر ترجمته في الديباج، ص173، 174، شجرة النور(128/1).

(4) انظر ترتيب المدارك(601/2) فما بعدها.

(5) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية(98/5).

- 2- كتاب الاستشهاد: وهو كتاب ذكره القاضي بعنوان: كيفية الاستشهاد في الرد على أهل الجحد والعناد⁽¹⁾، وفيه وضع البراهين على حدود العالم، كدليل هام على وجود الله عزوجل⁽²⁾.
- 3- كتاب إكفار المتأولين وحكم الدار: ذكره القاضي أيضا في التمهيد⁽³⁾.
- 4- التعديل والتجريح: كذا ذكره عياض، ومحققا التمهيد يذكرانه باسم: التعديل والتجويز، اعتمادا على ما ذكره القاضي في التمهيد، في باب سماه كذلك⁽⁴⁾.
- 5- كتاب التمهيد: وهو أحد كتبه الهامة المطبوعة، ألفه، كما هو معلوم، لتلميذه صمصام الدولة، وهو كما يتضح من عنوانه، متعلق بالرد على شبه الملاحدة والمبتدعة، وقد سبقت الإشارة إلى ما قام به الأستاذان: محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادي أبو ريذة، من جهد مشكور في خدمته وتحقيقه والتعليق عليه⁽⁵⁾.
- 6- شرح اللمع: وهو شرح لكتاب اللمع، لأبي الحسن الأشعري⁽⁶⁾.
- 7- كتاب الإمامة الكبير: وهو كتاب حافل بتفصيل أحكام الإمامة والبيعة، وقد شرح فيه ما جرى بين الصحابة رضي الله عنهم-، واعتبره البعض هو كتابه: مناقب الأئمة، الذي سيأتي ذكره⁽⁷⁾.
- 8- الإمامة الصغير: ولعله كتاب فقهي متعلق بأحكام الإمامة، والقاضي عياض يذكره، والكتاب السابق، باسم: الأمانة الكبيرة والأمانة الصغيرة⁽⁸⁾، ويغلب على الظن أنه خطأ نسخي، إما منه، أو من النساخ الذين نقلوا عنه.
- 9- شرح أدب الجدل: ولعله كتاب يضبط قواعد الحجاج وآداب المناظرة.

(1) انظر التمهيد، ص 40.

(2) راجع ملحق التمهيد، ص 257.

(3) انظره، ص 186.

(4) انظر فهرست موضوعات التمهيد في الملحق، ص 262.

(5) وقد طبعته دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1947/1366، كما طبع بتحقيق الأب اليسوعي ريتشارد ميكارثي.

(6) ذكر محققا التمهيد، ص 250، أن كتاب اللمع للأشعري، مخطوط موجود بالمتحف البريطاني، لكنه اليوم مطبوع متداول.

(7) انظر إعجاز القرآن للباقلاني، ص 16، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر.

(8) ترتيب المدارك (601/2).

- 10- الأصول الكبير في الفقه: ذكره القاضي في التمهيد⁽¹⁾، وكذا أبو المظفر الإسفراييني في التبصير⁽²⁾، الذي قال أنه يشتمل على عشرة آلاف ورقة!
- 11- الأصول الصغير.
- 12- مسائل الأصول.
- 13- أمالي إجماع أهل المدينة: وهو أحد كتبه المفقودة، ولو عثر عليه لكان أحد الكنوز الثمينة التي تخدم الفقه المالكي وتؤرخ له، لأنه -حسبما يبدو من عنوانه- يتضمن حصر المسائل النقلية التي أجمع عليها أهل المدينة في القرون المفضلة، والتي اعتبرها مالك أصلا من أصول الاستنباط.
- 14- فضل الجهاد.
- 15- المسائل والمجالسات المنثورة.
- 16- كتاب على المتناسخين: ذكره عياض بهذا العنوان⁽³⁾، ويبدو أن فيه تحريفا لفظيا.
- 17- كتاب الحدود على أبي طاهر محمد بن عبد الله بن القاسم.
- 18- كتاب على المعتزلة فيما اشتبه عليهم من تأويل القرآن.
- 19- كتاب المقدمات في أصول الديانات.
- 20- كتاب في أن المعدوم ليس بشيء: وفي ترتيب المدارك⁽⁴⁾: في أن الروم ليس بشيء، وهو تصحيف ظاهر.
- 21- نصره العباس وإمامة بنيه.
- 22- كتاب في المعجزات: ذكره بروكلمن باسم: كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والرنجيات، وأشار إلى أنه مخطوط توجد قطعة منه في خزانة تيبينجن "Tübingen" بألمانيا، لكنه طبع بعد ذلك، بتحقيق ريتشارد مكارثي سنة 1958⁽⁵⁾.
- 23- المسائل القسطنطينية: ولعله كتاب جمع فيه ما وقع له من مناظرات مع القساوسة والرهبان، في بلاط ملك بيزنطة⁽⁶⁾.

(1) انظره، ص 146.

(2) انظره، ص 119.

(3) انظر ترتيب المدارك (601/2).

(4) ترتيب المدارك (601/2).

(5) كذا قال محققا التمهيد في الملحق، ص 258.

(6) ملحق التمهيد، ص 258.

24- الهداية: وهو الذي ذكره الباقلاني في التمهيد بعنوان: هداية المسترشدين⁽¹⁾، كما ذكره بنفس العنوان، ابن تيمية في رسالة الفرقان بين الحق والباطل⁽²⁾، وقد أفاض الدكتور عبد الرؤوف مخلوف في تحليل موضوعات الكتاب، وأشار إلى أنه مخطوط بقي منه أحد عشر جزءاً في مكتبة الأزهر الشريف⁽³⁾.

25- جواب أهل فلسطين.

26- البغداديات.

27- النيسابوريات.

28- الجرجانيات.

29- مسائل سأل عنها ابن عبد المؤمن.

30- الأصبهانيات.

31- التقريب والإرشاد في أصول الفقه: ذكره أبو المظفر في التبصير⁽⁴⁾.

32- المقنع في أصول الفقه.

33- الانتصار للقرآن: وقد اختصره الباقلاني في كتاب سماه نكت الانتصار لنقل القرآن، وهو مطبوع⁽⁵⁾، وقد أشاد به إمام الحرمين في البرهان⁽⁶⁾.

34- دقائق الكلام: ذكره ابن تيمية⁽⁷⁾.

35- الكرامات: ولعله رسالة مفصلة عن كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، الذي سبق ذكره.

36- كتاب نقض الفنون للجاحظ.

37- تصرف العباد والفرق بين الخلق والاكساب: ويظهر أنه كتاب جلي فيه إحدى الحقائق الهامة التي تميز بها الأشعرية وتوسطوا فيها بين الجبرية والقدرية، وهي نظرية "الكسب".

38- الأحكام والعلل.

39- كتاب في الدماء التي جرت بين الصحابة رضي الله عنهم.

(1) انظر التمهيد، ص 239.

(2) انظرها، ص 189.

(3) انظر مقدمة الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، ص 123-128.

(4) انظره، ص 119، وراجع كتاب الفكر الأصولي، عبد الوهاب أبو سليمان، ص 170.

(5) طبع بتحقيق د/محمد زغلول سلام، ط: منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ولفظ الكتاب -كما يقول المحقق- من كلام القاضي، فيما عدا الخطبة وبعض الألفاظ التي اقتضاها ربط السياق، فهي من كلام الشيخ أبي عبد الله الصيرفي، الذي له مختصر للكتاب من إملانه.

(6) انظر البرهان (1/ف/616).

(7) انظر كتابه موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (88/1)، مطبوع بهامش منهاج السنة للمؤلف نفسه، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان.

ثم أضاف عياض كتباً أخرى، غير التي نقلها من خط شيخه الصدفي، وهي (1):

40- كتاب البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام ووصف ما يلزم من جرت عليه الأقدام من معرفة الأحكام.

41- مختصر التقريب والإرشاد الأصغر: وهو الكتاب الذي طبع حديثاً.

42- وله الأوسط كذلك: قال عياض: ولم أراه (2).

43- كتاب مناقب الأئمة: ذكره القاضي أبو بكر في التمهيد، وأورده حاجي خليفة أيضاً (3).

44- التبصرة.

45- كتاب رسالة الحرة: وهي الرسالة التي جزم السيد أحمد صقر، محقق إعجاز القرآن، أنها كتاب "الإنصاف" للقاضي (4).

46- كتاب رسالة الأمير.

47- كتاب كشف الأسرار في الرد على الباطنية: ذكره ابن كثير في البداية والنهاية (5).

48- كتاب إعجاز القرآن: ويعد من أهم كتبه المطبوعة، وقد كان موضع عناية كبيرة، تحقيقاً وتعليقاً وتحليلاً، وطبع عدة مرات، لعل أولها طبعة مصر سنة 1897 (6).

49- كتاب إمامة بني العباس.

وإلى هنا ينتهي فهرست كتبه، كما أورده القاضي عياض (7).

(1) انظر ترتيب المدارك (601/2).

(2) نفسه.

(3) انظر التمهيد، ص 229، وكتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة (ت 1067 هـ)، (1841/2)، ط 01: دار الفكر، بيروت، لبنان، 1982/1402.

(4) وقد طبع الإنصاف في القاهرة سنة 1369 هـ، بتحقيق العلامة محمد زاهد الكوثري رحمه الله، راجع مقنمة الإنصاف، ص 12.

(5) انظرها (346/11)، وراجع الفكر الأصولي، عبد الوهاب أبو سليمان، ص 170.

(6) كما أشار إلى ذلك الأستاذ أنور الجندي في مجلة أعلام الإسلام، ص 47.

(7) ترتيب المدارك (602/2).

ومن الكتب الأخرى، التي أضافها محققا التمهيد:

50- كتاب الإنصاف في أسباب الخلاف: محفوظ بدار الكتب المصرية، خط رقم 723 علم الكلام⁽¹⁾.

51- كتاب الإيجاز: ذكره أبو عذبة في: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية⁽²⁾.

52- كتاب نقض النقص: ذكره أبو المظفر في التبصير⁽³⁾ وكذا إمام الحرمين⁽⁴⁾.

53- كتاب الملل والنحل: ذكره حاجي خليفة⁽⁵⁾.

وقد أضاف الدكتور عبد الرؤوف مخلوف في رسالته كتبا أخرى، مثل نقض النقض على الهمذاني، الإيمان، الكسب... إلخ⁽⁶⁾، ولكنه لم يأت بدليل مقنع على ما أضافه، ويظهر أنها بعض ما ذكرنا من الكتب السابقة، لكن بأسماء وعناوين مختلفة قليلا، ومعلوم أن المؤلفين كثيرا ما يستغنون عن تكرار العنوان الواحد مرات عديدة، فلهذا تراهم يكتفون بذكره مختصرا، وهي طريقة مألوفة معروفة.

ونعود في نهاية هذا المطلب، لنؤكد ما ذكرناه من تأليف للقاضي، ليس بين أيدينا منها اليوم إلا نزر قليل، ولو أن جهود الباحثين تضافرت لإحياء هذا التراث الضخم وإخراجه إلى الوجود، إذن لقدموا خدمة جليلة للمكتبة الإسلامية، التي تشكو من افتقادها لكثير من الكنوز العلمية الضائعة والمؤلفات الجادة المبتكرة، التي أبدعها أمثال القاضي أبي بكر - رحمه الله -.

فعسى أن يتحقق هذا الأمل وتتجسد هذه الرغبة، على أيدي طلبة البحث في جامعاتنا، إن شاء الله.

(1) انظر ملحق التمهيد، ص 259.

(2) ملحق التمهيد، ص 259.

(3) انظره، ص 119.

(4) راجع ملحق التمهيد، ص 259.

(5) كشف الظنون لحاجي خليفة (2/1820).

(6) انظر الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، ص 122.

المبحث الثالث: وفاته وبعض ما رثي به:

لم يقع كبير خلاف بين المؤرخين في تحديد تاريخ وفاة القاضي، فمعظم المصادر تتفق على أنه توفي ببغداد، لسبع بقين من شهر ذي القعدة سنة 403 هـ⁽¹⁾، وهو التاريخ الموافق لـ: 06 يونيو 1013 م⁽²⁾. ويحدده بعضهم أنه توفي يوم السبت، ودفن يوم الأحد، حيث دفن أولاً في داره بدرج المجوس، ثم نقل بعد ذلك إلى مقبرة باب حرب، قرب قبر الإمام أحمد بن حنبل، وأنه صلى عليه ابنه الحسن⁽³⁾. وورد في ترتيب المدارك، أنه توفي لتسع بقين من ذي القعدة، بدل سبع، وعزا ذلك إلى الخطيب البغدادي⁽⁴⁾.

والذي في تاريخ بغداد⁽⁵⁾، أنه توفي لسبع بقين من ذي القعدة، فإما أن يكون ذلك وهما من القاضي عياض فيما نقله عن الخطيب، أو يكون ما ورد في ترتيب المدارك خطأ مطبعياً، بسبب تشابه كلمتي سبع وتسع، والله أعلم بالصواب.

ثم قال عياض: (وقد وجدت عند غير الخطيب: سنة أربع، أيام بهاء الدولة والخليفة القادر بالله، وهذا خطأ، والأول هو الصحيح)⁽⁶⁾.

وهكذا، وبعد حياة حافلة بالأعمال الجليلة، وعمر سخره القاضي للجهاد باللسان والقلم، تدعيماً لحقائق الدين وردا على المبتدعة والمنحرفين، أن له أن يلتحق بربه، تسليماً بسنة الله المحتومة: ﴿كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة...﴾⁽⁷⁾، فكانت وفاته مبعثاً لسرور أهل البدع والأهواء وسبباً لحزن هز قلوب المسلمين.

ومما يحكيه ابن عساكر في هذا المجال، قوله: (وحضر أبو الفضل هذا -أي التميمي الحنبلي- يوم وفاة القاضي، حافياً مع إخوته وأصحابه للعزاء، وأمر أن ينادى بين يدي جنازته: هذا ناصر السنة والدين، هذا إمام المسلمين، هذا الذي كان يذب عن الشريعة أسنة المخالفين، هذا الذي صنف سبعين ألف ورقة ردا على الملحدين، وقعد للعزاء مع أصحابه ثلاثة أيام فلم يبرح، وكان يزور تربته كل جمعة في الدار!)⁽⁸⁾.

(1) انظر شجرة النور (93/1)، الديباج، ص363، تاريخ بغداد (382/5)، الأنساب (266/1)، الكامل في التاريخ (269/7).

(2) انظر مقدمة التمهيد، ص08.

(3) انظر مثلاً وفيات الأعيان (98/4)، تبين كذب المفتري، ص221، الديباج، ص363.

(4) ترتيب المدارك (588/2).

(5) انظره (382/5).

(6) ترتيب المدارك (584/2).

(7) آل عمران، آية 185.

(8) تبين كذب المفتري، ص221.

كما يروي ابن عساكر، عن كثير من العلماء، رؤيتهم للقاضي في المنام، على أحسن هيئة وأجمل صورة وحالة من البشر بما آل إليه -رحمه الله-⁽¹⁾.
وقد رثاه أحد الشعراء بأبيات شهيرة⁽²⁾، جاء فيها:

انظر إلى جبل تمشي الرجال به ❀❀❀ وانظر إلى القبر ما يحوي من الصلف
وانظر إلى صارم الإسلام معتمدا ❀❀❀ وانظر إلى درة الإسلام في الصدف!
ومما قيل فيه مدحا، قصيدة طويلة لتلميذه أبي الحسن السكري⁽³⁾، مطلعها:
يا عتب، هل لعتبي من معتب ❀❀❀ أم هل لديك لراغب من مرغـب
إلى أن قال: اليعربي فصاحة وبلاغـة ❀❀❀ والأشعري إذا اعتزى للمذهب
قاض إذا التبس القضاء على الحجى ❀❀❀ كشفت له الآراء كل مغيب
ما زال ينصر دين أحمد صادعا ❀❀❀ بالحق يهدي للطريق الأصوب
والناس بين مضلل ومضلل ❀❀❀ ومكذب فيما أتى و مكذب
حتى اتجلت تلك الضلالة واهتدى الـ ❀❀❀ ساري وأشرق جُرح ذلك الغيب
بمحاسن لم تُكتسب بتكالف ❀❀❀ لكنهن سجية لمهـذب⁽⁴⁾

(1) انظر تبیین كذب المفتری، ص222، 223.

(2) راجع مثلا مقدمة التمهيد، ص8، مقدمة الانصاف بقلم زاهد الكوثري، ص10، تاريخ بغداد(5/379).

(3) من تلاميذ أبي بكر الباقلائي، ولد سنة 357 هـ، كان شاعرا مجيدا، حافظا للقرآن عالما بالقراءات، أخذ عن القاضي علم الكلام، توفي سنة 413 هـ، انظر ترجمته في تاريخ بغداد(5/381)، الكامل في التاريخ(7/312)، معجم الأعلام، بسام عبد الوهاب الجابي، ص527.

(4) نقل هذه القصيدة ابن عساكر في التبيين، ص224، 225، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد(5/381).

الفصل الثالث:

الباقلائي ومدرسة المتكلمين الأصولية

المبحث الأول: مدرستا المتكلمين والفقهاء، بواحد النشأة والتطور.

أولاً: تمهيد:

تعتبر أصول الفقه من العلوم المستحدثة، التي ظهرت إلى الوجود كعلم مستقل بحقائقه وموضوعاته، في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، على يد مؤسسه الأول، الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله (150-204 هـ).

ولم تكن قواعد هذا العلم غائبة عن أذهان وعقول الصدر الأول، بل كانت ملكة راسخة عندهم، لا يحتاجون معها إلى تلقين وتعلم، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: (وكان السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فمنهم أخذ معظمها)⁽¹⁾.

ومن الطبيعي في تاريخ العلوم، أنها تتدرج في كمالها وتتغير في ملامح تطورها وتمخض عن خصائص ومناهج تميزها عن غيرها من العلوم.

ولهذا، فكما عرف علم الفقه ظهور مدرستين كبيرتين، هما مدرسة الحديث بالحجاز، ومدرسة الرأي بالعراق، ولكل مدرسة خصائصها ورجالها⁽²⁾، فذلك الحال بالنسبة لعلم الأصول، حيث ظهرت لأول وهلة من بداية تدوين هذا العلم، نزعات متباينة وطرائق مختلفة، تحولت بعد ذلك إلى اتجاهين رئيسيين وتلخصت في مدرستين كبيرتين هما: مدرسة المتكلمين ومدرسة الحنفية أو الفقهاء⁽³⁾.

(1) المقدمة، ص454، وراجع أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، ص37، ط02: دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1978/1398.

(2) وقد تبلورت المدرستان في عصر التابعين، ثم ظهرت بعد ذلك مدرستين الظاهرية ومدرسة الشيعة وغيرهما، انظر كتاب دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، د/مصطفى سعيد الخن، ص74-97، ط01: الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، سوريا، 1984/1404.

(3) المرجع السابق، وقد ظهرت بعد ذلك مدرسة جمعت بين الطريقتين، وألفت في ذلك مؤلفات جليلة، مثل بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام، لمظفر الدين الشهرير بابن الساعاتي (ت694هـ)، وجمع الجوامع للتاج ابن السبكي (ت771هـ)، وكتاب التوضيح شرح التنقيح لصدر الشريعة (ت747هـ)، الذي لخص فيه أصول البزدوي والمحصول للرازي، وغيرها من الكتب القيمة، انظر أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، ص43.

وإذا كانت طريقة الحنفية تتلخص في كون قواعد الأصول عندهم مستنبطة أساسا من فروع الفقه التي سار أئمتهم عليها في اجتهاداتهم، ومحكومة بما خلفه فقهاؤهم من تراث فقهي، لا حاكمة عليه، ولهذا وجدناهم يصوغون قواعدهم بحسب ما يتفق مع فروع الفقه، حتى إذا ما اصطدمت قاعدة بأحد الفروع، تصرفوا في إعادة تقرير القاعدة وصياغتها على نحو جديد يتفق مع ذلك الفرع، ولهذا كانت طريقتهم أقرب إلى الفقه وأليق بالفروع⁽¹⁾، وكانت تأليفهم لذلك مليئة بالشواهد والأمثلة الفقهية الكثيرة، التي تكاد تحجب القاعدة الأصولية التي تحكمها وتجمع شتاتها، ونظرة في كتاب مثل أصول السرخسي، تدل على ذلك⁽²⁾.

أما طريقة المتكلمين، فإنها تتميز بجعل القاعدة الأصولية هي الأساس الذي تحاكم به الفروع الفقهية وتبني عليه، بحيث تغير من هذه الفروع إذا ما تعارضت مع قاعدة من قواعد الأصول، ولأجل هذا، كانت جهود أصحاب هذه المدرسة منصبة على تحرير المسائل وتقرير القواعد، وغلب على رواد هذه الطريقة تجريد المسائل الأصولية عن الفروع، مع كثرة الاستدلالات العقلية، لأنها - كما يقول ابن خلدون - غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم⁽³⁾.

ومما قاله المرحوم أبو زهرة، في هذا المجال: (فقد كثرت في هذا المنهاج الفروض النظرية والمناحي الفلسفية والمنطقية، فتجدهم تكلموا في أصل اللغات وأثاروا بحوثا نظرية، ككلامهم في التحسين العقلي والتقييح العقلي، مع اتفاقهم جميعا على أن الأحكام، في غير العبادات، معلسة ومعقولة المعنى، ويختلفون كذلك في أن شكر المنعم واجب بالسمع أو بالعقل، مع اتفاقهم أنه واجب، وهكذا يختلفون في مسائل نظرية لا يترتب عليها عمل... بل إنهم لم يمتنعوا عن أن يخوضوا في مسائل من صميم علم الكلام ولا صلة لها في الفقه إلا من ناحية أن الكلام فيها كلام في أصل الدين، ومن ذلك كلامهم في عصمة الأنبياء قبل النبوة...)⁽⁴⁾.

والذي يعيننا هنا، أن نقف عند هذه الطريقة بشيء من التفصيل والتحليل، ونجلي أهم المراحل التي ميزت هذه المدرسة، بدءا من الشافعي إلى عصر القاضي الباقلاني، وغرضنا من ذلك، بيان مقدار الجهد الذي بذله القاضي، وأثره في خدمة وتطوير هذه المدرسة الكبيرة.

(1) راجع مقدمة ابن خلدون، ص455، مع أصول الفقه الإسلامي لشلبي، ص40، ورسالة الإنصاف في أسباب الاختلاف، لشيخنا ولي الله الدهلوي، ص88، 89، تعليق وتخريج عبد الفتاح أبو غدة، ط02: دار النفائس بيروت، لبنان، 1984/1404.

(2) انظر أصول السرخسي (ت490هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان، هذا ومن الكتب التي ألفت على طريقة الحنفية أيضا، أصول فخر الإسلام البزدوي (ت482هـ)، وشرحه المسمى كشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري (ت730هـ)، وكتاب المنار وشرحه، للإمام النسفي (ت760هـ)، وغيرها، انظر أصول الفقه الإسلامي لشلبي، ص43، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، الخن، ص207، 208.

(3) مقدمة ابن خلدون، ص455.

(4) أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص19، ط: دار الفكر العربي، القاهرة، مع الوجيز في أصول الفقه، د/ عبد الكريم زيدان، ص17، ط06: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1997/1417.

ثانياً: مدرسة المتكلمين، النشأة والخصائص.

هي مدرسة أصولية ذات منهج استدلالى عقلي، يقوم على تقرير القواعد الأصولية العامة التي تصلح أن تكون ميزاناً عاماً يحكم الفروع ويضبط الاجتهاد الفقهي.

وسميت بهذا الاسم، تبعاً لكون أكثر أتباعها وروادها من المتكلمين، الذين ارتضوا منهجها واستحسنوا مسلكها، من المعتزلة وأهل السنة⁽¹⁾، وقد تسمى كذلك مدرسة الشافعية، نسبة إلى الإمام الشافعي⁽²⁾، الذي وضع اللبنة الأولى لهذه المدرسة ونال شرف الأسبقية في تدوين هذا العلم - كما قرر ابن خلدون⁽³⁾.

وهذه حقيقة لا غبار عليها، ولا يؤثر فيها تنازع بعض فقهاء المذاهب وادعاء كل طائفة منهم نسبة أولية علم الأصول إلى إمامهم⁽⁴⁾، ولعل سبب هذا التنازع يرجع إلى أن هؤلاء الفقهاء قد أثرت عنهم بعض القواعد مبنوثة في مؤلفاتهم وفي ثانياً كلامهم الفقهي، فهذا الإمام مالك مثلاً، يقرر مسألة أصولية شهيرة، هي تصويب المجتهدين أو تخطئتهم، حين يقول -جواباً لمن سأله عن أخذ بحديثين مختلفين حدثه بهما ثقة عن رسول الله ﷺ - أترأه من ذلك في سعة؟ فقال: لا والله حتى يصيب الحق، وما الحق إلا في واحد، قولان مختلفان يكونان صواباً؟ ما الحق والصواب إلا في واحد⁽⁵⁾.

لكن هؤلاء الفقهاء كانوا يخلطون مسائل الفقه بقواعد الأصول ويدمجونها في كتاباتهم، فلما جاء الشافعي، فصل مسائل الأصول وحررها، ورتبها في أبواب مستقلة وموضوعات متميزة، وذلك في مدونته الشهيرة "الرسالة"⁽⁶⁾، التي جعلها مقدمة لكتابه الفقهي "الأم".

(1) وقد اختلف في سبب تسمية المتكلمين بهذا الاسم، فقيل لأجل أول مسألة وقع فيها الخلاف بينهم وهي مسألة كلام الله، وقيل لأجل امتلاكهم ناصية الجدل ونفسيهم الطويل في الكلام والمناظرات، وخاصة المعتزلة الذين برعوا في مغالبة الخصوم، وصاروا مثلاً يضرب فيقال: كمعتزلي تمكن من خصم! وكان كعبهم عالياً في هذا المجال، لولا أن قبض الله لأهل السنة أمثال الباقلاني الذي أسكتهم، راجع في هذا كتاب ضحى الإسلام لأحمد أمين (228/3)، مع دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص 189، الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص 17.

(2) هو الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، القرشي المطلبي، أبو عبد الله، الإمام الجليل، أحد الفقهاء الأربعة المتلقى فقههم بالاتباع والقبول، ولد سنة 150 هـ بغزة، ثم حمل إلى مكة فسكنها وشب فيها على حفظ القرآن وتلقي العلوم على يد مشايخها، ثم انتقل إلى المدينة فتنلمذ على يد مالك وأخذ عنه الموطأ فحفظه في تسع ليال، ثم رحل إلى العراق فألف الفقه القديم، ثم لما رحل إلى مصر، أعاد بعض ما كتبه وصاغه في شكل جديد سمي بالفقه الجديد، تميز عن سائر الفقهاء بكونه دون مذهبه بنفسه، توفي بمصر سنة 204 هـ، وقبره هناك معروف، انظر ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى (185/1)، وفيات الأعيان (21/4)، الأعلام للزركلي (26/6)، ترتيب المصادر (382/2)، الديباج، ص 326.

(3) انظر المقدمة، ص 455، مقدمة شرح التنقيح للقرافي، ص "و".

(4) فالحنفية ينسبون الأولية لأبي حنيفة، والمالكية ينسبون لمالك، والشيعية ينسبون لمحمد الباقر وابنه جعفر الصادق، وهكذا، انظر دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص 162.

(5) انظر كتاب الفكر الأصولي، عبد الوهاب أبو سليمان، ص 102.

(6) وقد اشتهرت بهذا الاسم، لأن الشافعي أرسلها إلى عبد الرحمن بن مهدي، انظر مقدمة العلامة أحمد محمد شاكر على رسالة الشافعي، ص 12، ط: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

وفي هذا، ينقل أحمد أمين عن الفخر الرازي قوله: (... فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع -أي الأصول- كنسبة أرسططاليس إلى علم العقل، واعلم أن الشافعي صنف كتاب الرسالة بيغداد، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة، وفي كل واحد منهما علم كثير، والناس، وإن أطنبوا بعد ذلك في علم أصول الفقه، إلا أنهم كلهم عيال على الشافعي فيه، لأنه هو الذي فتح هذا الباب، والسبق لمن سبق!)⁽¹⁾.

والحق أن المتأمل في رسالة الشافعي، يدرك عظمة هذا الرجل وما حباه الله به من عقل راجح وعلم غزير⁽²⁾، فقد جاءت الرسالة محددة الموضوعات والأبواب، مرتبة الأجزاء والعناصر⁽³⁾، بدأها بالحديث عن البيان وأقسامه، مستهلاً بذكر بيان القرآن، الذي هو الأصل والمنطلق⁽⁴⁾، ثم بيان السنة التي فرض الله اتباعها⁽⁵⁾، ثم عرج على ذكر الناسخ والمنسوخ⁽⁶⁾، فبينه في فصول كثيرة، ثم عقد باباً للحديث عن علل الأحاديث⁽⁷⁾، أعقبه بذكر أبواب في النهي وأقسامه⁽⁸⁾، ثم خصص باباً للعلم وأنه علمان: علم مفروض على جميع المكلفين، لا يسع أحداً جهله، وعلم هو من فروض الكفاية التي ينوب فيها بعض المكلفين عن غيرهم⁽⁹⁾، وبعده تحدث عن خبر الواحد وحجيته، حيث أفاض في الاستدلال لمذهبه⁽¹⁰⁾، ثم أورد باب الإجماع وبين معناه ومدى حجيته وزمان تحققه ووقوعه⁽¹¹⁾، فباب القياس ومتى يجب العمل به⁽¹²⁾، فباب الاجتهاد⁽¹³⁾، فالاستحسان، الذي استطرد في شرحه وإنكار ما كان منه تشهياً وقولاً بالهوى، وبين أنه مردود إذا خالف الخبر⁽¹⁴⁾، ليختم رسالته بالحديث عن الاختلاف وما هو محمود وما هو مذموم⁽¹⁵⁾، وفي هذا الباب الأخير، تحدث عن أقوال الصحابة ومتى تكون حجة، لينتهي إلى تلخيص كلامه وتحرير قواعد الاستنباط عنده، بقوله: (نحكم بالكتاب والسنة المجمع عليها التي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظاهر والباطن، ونحكم بسنة رويت من طريق الأفراد لا يجتمع الناس

(1) ضحى الإسلام، أحمد أمين (228/2، 229)، وانظر البحر المحيط للزركشي (4/1).

(2) ومن ترجم له كذلك، ياقوت الحموي في معجم الأديباء (5/190)، وقد عرفت عنه أشعار كثيرة، وله ديوان ينسب إليه.

(3) راجع الفكر الأصولي، عبد الوهاب أبو سليمان، ص 85، مع مقدمة الرسالة لأحمد شاكر، ص 13.

(4) الرسالة، ص 21-78.

(5) الرسالة، ص 79-113.

(6) الرسالة، ص 113-330.

(7) الرسالة، ص 331-342.

(8) الرسالة، ص 343-356.

(9) الرسالة، ص 357-368.

(10) الرسالة، ص 369 فما بعدها.

(11) الرسالة، ص 471-476.

(12) الرسالة، ص 476-486.

(13) الرسالة، ص 487-503.

(14) الرسالة، ص 503 فما بعدها.

(15) الرسالة، ص 560 فما بعدها.

عليها فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط في من روى الحديث، ونحكم بالإجماع والقياس، وهو أضعف هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس والخبر موجود⁽¹⁾.

فتأليف الرسالة إذن، بهذا النسق المترابط، يدل على كمال تصور واستحضار لثبات هذا الفن في ذهن الشافعي، وهو ما جعل الشيخ مصطفى عبد الرزاق يقرر أن: (رسالة الشافعي كما رأينا، تسلك في سرد مباحثها وترتيب أبوابها، نسقا مقررا في ذهن مؤلفها، قد يختل اطراده أحيانا، ويخفى وجه التتابع فيه، ويعرض له الاستطراد، ويلحقه التكرار والغموض، ولكنه على ذلك كله، بداية قوية للتأليف العلمي المنظم في فن، يجمع الشافعي لأول مرة عناصره الأولى)⁽²⁾.

هذه إذن هي الرسالة التي كانت النواة الأولى لتبلور فكر أصولي دقيق وظهور مدرسة أصولية رائدة، سميت بمدرسة المتكلمين.

وإضافة إلى ما ذكرناه سابقا من معالم المنهج الذي اعتمدته هذه المدرسة، وأنها تجنح إلى تحرير المسائل وتقريرها وتحقيقها تحقيقا نظريا⁽³⁾، بالاعتماد على أسلوب كلامي واستدلال عقلي فلسفي⁽⁴⁾، فإننا نضيف جملة من الخصائص تتلخص فيما يلي:

أولاً: عدم التقيد في تقرير القاعدة الأصولية بقيد مذهبي أو فرع فقهي، لأن القاعدة الأصولية عند المتكلمين، هي التي تحكم فروع الفقه وتضبطها، ولهذا فهم يهتمون بتقرير القاعدة دون التفات إلى موافقة أو مخالفة المذهب الفقهي المتبع.

ثانياً: إدراج جملة من المسائل الكلامية والمنطقية المحضة، ضمن مباحث علم الأصول، موزعة بين أهم أبواب هذا العلم.

ففي المدخل، نجد كلاما مستقيضا عن الحد والبرهان وسائر المعارف العقلية، وفي باب الأحكام، نجد مسألة التحسين والتقييح وما ينجر عنها من مسائل، وفي مباحث السنة، نجد حديثا عن العصمة، وهكذا.

(1) الرسالة، ص 599.

(2) راجع بحث: مظاهر التفكير الفلسفي، في كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، للشيخ مصطفى عبد الرزاق، ص 237 فما بعدها، ط 03: مكتبة النهضة المصرية، 1944/1363.

(3) دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص 189.

(4) حتى إن الشيخ مصطفى عبد الرزاق يعتبر هذا الأسلوب المتبع لدى علماء الأصول، هو النموذج التاريخي الأول للفكر المنطقي لعلماء الأصول، وتبعه في ذلك تلميذه علي سامي النشار، انظر بحث الدكتور عبد الحميد مذكور بعنوان: المنهج في علم أصول الفقه، في مجلة "نحوه قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي"، وهي مجلة مشتركة صدرت بالتعاون بين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة والمعهد العالمي لفكر الإسلام بواشنطن، سبتمبر 1989.

ويظهر لي، أن اهتمام الأصوليين الأوائل بإيراد هذه المسائل وإقحامها ضمن مباحث الأصول وتطويل الاستدلال فيها، مرده إلى ما كان يدور من صراع فكري كبير بين طوائف المتكلمين حولها، وخاصة بين المعتزلة والأشعرية، فكانت كل طائفة تقرر ما يتفق ومبادئها الكلامية، فالمعتزلة يجتهدون في تبرير كلامهم، والمخالفون يستفرغون الوسع في إبطال استدلالهم، وهكذا، وسنعرف نموذجاً عن هذا الصراع من خلال إيراد ادعاءات المعتزلة وردود القاضي عليها، في مسألة التحسين والتقييح.

وقد وصف القاضي أبو بكر ذلك العصر المشحون بالصراع والمليء بكثرة المشككين، فقال في مقدمة كتابه إعجاز القرآن: (... فالناس بين رجلين، زاهب عن الحق، زاهل عن الرشد، وآخر مصدود عن نصرته، مكدود في صنيعته، فقد أدى ذلك إلى خوض الملحدون في أصول الدين، وتشكيك أهل الضعف في كل يقين)⁽¹⁾.

ثالثاً: طريقة عرض المباحث الأصولية تعتمد على صياغة المسائل بشكل واضح منقح وسوقها مجردة عن كثرة الإيرادات الفقهية، وإن اختلفت آراؤهم في ترتيبها وموضع تناولها.

فمثلاً مبحث الدلالات اللفظية، نجده عند بعضهم ضمن المقدمات الأصولية، أو عند الحديث عن المصدر الأول -الكتاب-، أو بعد الحديث عن القرآن والسنة والإجماع، وبعضهم يفرد لها بمبحث مستقل، كالإمام الغزالي في المستصفى، في القطب الثالث الذي سماه: كيفية استثمار الأحكام من ثمرات الأصول⁽²⁾.

ويرى الدكتور فتحي الدريني، أن منهج الحنفية في الدلالات اللفظية وتقسيمها من حيث الوضوح والخفاء إلى قسمة رباعية، أدق وأوضح من القسمة الثنائية التي مشى عليها المتكلمون⁽³⁾.

(1) إعجاز القرآن للباقلاني، ص26، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر.

(2) انظر المستصفى لأبي حامد الغزالي(1/315)، ط02: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(3) انظر المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د/ فتحي الدريني، ص158 فما بعدها، ط02: الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، سوريا، 1985/1405.

المبحث الثاني: تطور الدراسات الأصولية بعد الشافعي، ودور الباقلاني:

تميزت المرحلة التي أعقبت ظهور رسالة الشافعي رحمه الله بالعكوف على هذا المؤلف الأصولي، دراسة وتحليلاً لمضمونه، وتفصيلاً وشرحاً لأبوابه المختلفة⁽¹⁾.

فقد تصدى كثير من العلماء لشرح الرسالة، ذكر العلامة أحمد شاكر منهم خمسة، في مقدمة الرسالة⁽²⁾:

1- أبو بكر الصيرفي: محمد بن عبد الله البغدادي، كان أعلم الناس بالأصول بعد الشافعي، تفقه على ابن سريج، من آثاره البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام، الإجماع، مات سنة 330 هـ⁽³⁾.

2- أبو الوليد النيسابوري: حسان بن محمد بن أحمد بن هارون، القرشي الأموي، صاحب المستخرج على صحيح مسلم، توفي سنة 349 هـ⁽⁴⁾.

3- الففال الشاشي: محمد بن علي بن إسماعيل، الففال الشاشي الكبير، رحل في طلب العلم إلى آفاق شتى، كان يميل إلى الاعتزال في بداية حياته، ثم رجع إلى مذهب الأشعري، توفي سنة 365 هـ⁽⁵⁾.

4- أبو بكر الجوزقي النيسابوري: محمد بن عبد الله الشيباني، الإمام الحافظ، تلميذ الأصم وأبي نعيم، وشيخ الحاكم، توفي سنة 388 هـ⁽⁶⁾.

5- أبو محمد الجويني: عبد الله بن يوسف، والد إمام الحرمين، كان يلقب بركن الإسلام، المتبحر في الفقه والأصول والنحو والتفسير وغيرها، من تصانيفه الفروق والتبصرة والتذكرة، إضافة إلى شرح الرسالة، توفي سنة 438 هـ⁽⁷⁾.

ويقرر الدكتور مصطفى سعيد الخن أن أغلب هذه الشروح قد ضاع، ولم نسمع به في مكتبة شرقية ولا غربية، اللهم إلا بعض النقول عن أبي محمد الجويني من شرحه للرسالة، أوردها الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه التمهيد لتاريخ الفلسفة، وأبان أنه نقل هذه النصوص من نسخة خطية في المكتبة الأهلية بباريس⁽⁸⁾.

(1) وللشافعي كتب أخرى، لا تقل أهمية عن الرسالة وإن لم تكن شاملة مثلها، ككتاب اختلاف الحديث وإبطال الاستحسان... إلخ.

(2) انظرها، ص 15.

(3) ترجمته في وفيات الأعيان (47/4)، طبقات الشافعية الكبرى (2/169، 170).

(4) طبقات الشافعية الكبرى (2/191، 192)، البحر المحيط (7/1 هامش).

(5) وفيات الأعيان (4/48)، طبقات الشافعية الكبرى (2/176-178).

(6) طبقات الشافعية الكبرى (2/169).

(7) انظر طبقات الشافعية الكبرى (3/208، 209)، وفيات الأعيان (3/35، 36).

(8) انظر دراسة تاريخية للفقه وأصوله، ص 187.

وأيا ما كان الأمر، فإن المرحلة التي تلت عصر الشافعي، تميزت أساساً بالانفتاح حول رسالته وتلقيها بالاستحسان وتضافر الجهود العلمية لتفصيل مجملها وشرح غامضها. لكن الملاحظ أيضاً، أنه عصر تميز بمحاولة بعض علماء المذاهب تقرير آراء وكتابة مؤلفات أصولية، من أجل اعتمادها كدليل قوي لنصرة مذاهبهم وتدعيم قواعد استنباطهم، وقد ظهرت بالفعل مؤلفات تصب في هذا الاتجاه:

فهذا أحد فقهاء الحنفية الكبار، وهو عيسى بن أبان (ت 221 هـ)⁽¹⁾ يؤلف كتاب إثبات القياس، واجتهاد الرأي، وغيرها من الكتب، تدعيماً لآراء ومذهب أبي حنيفة رضي الله عنه، وهذا أحد أعمدة المعتزلة، النظام (ت 231 هـ)⁽²⁾ يؤلف كتاب النكت، يقرر فيه نفيه لحجية الإجماع، ونفس الشيء يلاحظ على كتب داود الظاهري (ت 270 هـ)⁽³⁾، مثل كتاب الإجماع وكتاب إبطال التقليد وإبطال القياس وكتاب الخبر الموجب للعلم وغيرها من المؤلفات التي أراد بها تدعيم مدرسته الظاهرية⁽⁴⁾.

وقد رد علماء السنة بكتب مناقضة، فألف الشيخ أبو بكر الصيرفي مثلاً كتاب الإجماع، يثبت فيه حجيته كمصدر مقبول، وألف أبو العباس ابن سريج (ت 306 هـ)⁽⁵⁾ كتاب الرد على ابن داود في إبطال القياس، وكذلك فعل أبو الحسن الأشعري في كتاب إثبات القياس⁽⁶⁾.

وهي على العموم - كما يلاحظ من عناوينها - كتب عنيت بجوانب جزئية وأبحاث محددة، ولم تكن شاملة لجميع الموضوعات، وهذا هو الطابع المميز للمرحلة التي أعقبت عصر الإمام الشافعي تقريباً، وحتى وإن ظهرت فيما بعد مدونات أصولية شاملة⁽⁷⁾، فإنها لم تتميز بمنهج جديد ولم تخرج في الغالب عما تضمنته رسالة الشافعي.

(1) هو أبو موسى، عيسى بن أبان بن صدقة، كان من أصحاب الحديث، ثم غلب عليه الرأي، أخذ المذهب الحنفي عن محمد بن الحسن الشيباني. قيل فيه ما رني لأهل البصرة حدثاً - شاباً - أذكى من عيسى بن أبان وبشر ابن الوليد، توفي سنة 221 هـ انظر ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي، ص 137، تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي (384/1)، ط 02: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993/1413.

(2) هو أبو إسحاق، إبراهيم بن سيار بن هاني البصري الملقب بالنظام، أحد أشهر أعلام المعتزلة، وإليه تنسب فرقة منهم، كان الجاحظ شديد الإعجاب به، من آثاره النكت في نفي حجية الإجماع، انظر ترجمته في الأعلام (36/1) من معجم الأعلام للجابي، ص 13.

(3) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، المعروف بالظاهري، كان من أكثر الناس تعصباً للشافعيين وصنف في فضائله كتليين، وكان صاحب آراء مستقل بها، وتبعه فيها جماعة عرفوا بالظاهرية، ومنهم من كان على مذهبه ولده محمد، ثم أحيا مذهبه بعد ذلك الفقيه ابن حزم، توفي سنة 270 هـ، انظر وفيات الأعيان (215/2)، طبقات الشافعية الكبرى (42/2)، الأعلام (333/2).

(4) راجع الفكر الإسلامي، عبد الوهاب أبو سليمان، ص 98، 99.

(5) هو أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس، من كبار فقهاء الشافعية ومتكلميهم، كان يلقب بالباز الأشهب، وكان يفضل على جميع أصحاب الشافعي، من شيوخه المزني وأبو القاسم الأنماطي، له التقريب بين المزني والشافعي، واشتهر بمناظراته مع داود الظاهري وابنه، توفي سنة 306 هـ، انظر طبقات الشافعية الكبرى (21/3)، البداية والنهاية (129/11).

(6) الفكر الأصولي، عبد الوهاب أبو سليمان، ص 112.

(7) كما في كتاب أصول الكرخي، عبد الله بن الحسين، المتوفي سنة 340 هـ انظر ترجمته في طبقات الفقهاء، ص 142.

وبقي الأمر على هذا النمط تقريبا حتى منتصف القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين، حيث تصدى لهذا العلم قاضيان شهيران: قاضي السنة أبو بكر الباقلاني وقاضي المعتزلة عبد الجبار الهمداني (ت415 هـ)⁽¹⁾، فأحدثا منعطفًا حاسمًا وتركوا أثرا واضحا في تاريخ علم الأصول.

فلقد ألف القاضي عبد الجبار كتاب "العمد"، الذي يعتبر عمدة في هذا الفن، وقد شرحه أبو الحسين البصري (ت436 هـ)، في كتابه المسمى بـ "المعتمد"، ويشكل المؤلفان أساس الفكر الأصولي عند المعتزلة⁽²⁾.

وأما القاضي أبو بكر، فإنه ألف كتابه الفذ المسمى بـ "التقريب والإرشاد"⁽³⁾، الذي قال عنه الزركشي: (... وكتاب التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر، وهو أجل كتاب صنف في هذا العلم مطلقا)⁽⁴⁾، وكفى بها شهادة على قيمة هذا الكتاب الذي كان العلماء يهتمون به لفترة طويلة، وظلوا ينقلون عنه، حتى القرن التاسع الهجري⁽⁵⁾، ومن أبرز الأصوليين الذين التزموا بنقل آرائه واعتماد كثير منها، إمام الحرمين أبي المعالي (ت478 هـ)، الذي أولى عناية خاصة بهذا الكتاب، فلقد ألف كتابه الأصولي الشهير "البرهان" على نحو كتاب القاضي، من حيث شموله لكل المباحث الأصولية وتحرره في منهجه المعتمد وسيره مع الدليل حيث كان، ولو أدى إلى مخالفة الشافعي والأشعري في بعض آرائهما⁽⁶⁾.

ويعد البرهان من أهم المدونات الأصولية التي حفظت لنا كثيرا من آراء القاضي⁽⁷⁾ الذي ضاعت أكثر كتبه فيما ضاع من تراث المسلمين ببغداد، أيام حملة التتار الهمجية المشهورة، وسندرك هذا جيدا من خلال البحث، وما فيه من آراء للقاضي منقولة من البرهان.

(1) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، شيخ المعتزلة في زمانه وقاضي القضاة، صاحب كتاب العمدة وكتاب تنزيه القرآن عن المطاعن، توفي بالري سنة 415 هـ، انظر ترجمته في الأعلام للزركلي (476/2)، معجم الأعلام للجابي، ص386.

(2) يعتبر "العمد" أحد الكتب الأربعة التي عكف عليها المتأخرون جمعا وشرحا واختصارا وتلخيصا، وهي "العمد" لعبد الجبار وشرحه "المعتمد" لأبي الحسين البصري و"البرهان" لإمام الحرمين و"المستصفى" للغزالي، فقد جمعها الفخر الرازي في كتابه "المحصول"، الذي شرحه القرافي ثم اختصره سراج الدين الأرموي في "التحصيل" وتاج الدين الأرموي في "الحاصل"، ولخص القرافي من هذه الكتب مؤلفه النافع "تفقيح الفصول"، راجع مقدمة ابن خلدون، ص455.

(3) وقد سبقت الإشارة إلى أن عياض يذكر أن للقاضي التقريب والإرشاد الكبير والأوسط والصغير، والذي بين أيدينا اليوم هو التقريب والإرشاد الصغير، الذي طبع حديثا، وسبقت الإشارة إليه.

(4) البحر المحيط (11/1).

(5) راجع البحث الذي كتبه د/ طه جابر فياض العلواني بعنوان: أصول الفقه، منهج بحث ومعرفة في الفقه الإسلامي، في مجلة "إصلاح الفكر الإسلامي"، ص189، صدرت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، رجب 1409/ مارس 1989، ط: عين مليلة، الجزائر.

(6) انظر البحث السابق للدكتور طه جابر فياض العلواني، ص190.

(7) راجع مقدمة الدكتور عبد العظيم محمود الديب، محقق البرهان، وما ذكره عن منزلة البرهان في تاريخ الفكر الإسلامي (43/1)، ط03: دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، 1992/1412.

وكان إمام الحرمين، قبل تأليفه البرهان، قد قام بجهد عظيم، تمثل في اختصار كتاب التقریب والإرشاد للقاضي، في كتاب سماه "التلخيص"، الذي كان مخطوطاً إلى عهد قريب، إلى أن ازدانت المكتبة الإسلامية بظهوره مطبوعاً ومحققاً قبل حوالي ثلاث سنوات⁽¹⁾.

وكتاب التلخيص هذا، هو الذي أعطانا صورة دقيقة عن كتاب التقریب للقاضي، وعن منهجه الواضح في تأليفه وشمول مباحثه لكل موضوعات الأصول⁽²⁾، وكذا طريقة تأليف القاضي وأسلوبه المميز في التأليف الأصولي، والذي سنتعرض له بالتفصيل فيما بعد، حيث إن إمام الحرمين التزم بإيراد كلام القاضي في الغالب، إلا بعض ما كان يراه ضرورياً من تعليق أو إبداء معارضة للقاضي فيه.

ثم جاء حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، فتتبع آراء القاضي أبي بكر واهتم بإيرادها في كتبه الأصولية، وخاصة "المستصفى"⁽³⁾، الذي هو ثاني مدونة أصولية، بعد البرهان، تهتم بجمع آرائه وتحليلها، وقد ارتضى الغزالي كثيراً من آرائه واستحسن مسالكة واستدلاله فيها، كما خالفه في جملة من الآراء وأبطل استدلاله عليها.

ويكاد يكون أغلب الأصوليين الذين جاءوا بعد إمام الحرمين والغزالي، قد نقلوا آراء القاضي ودونوها في مؤلفاتهم، من خلال استفادتهم مما كتب هذان العالمان الجليلان:

فالإمام تقي الدين ابن السبكي (ت756هـ)⁽⁴⁾، وولده تاج الدين ابن السبكي (ت771هـ)⁽⁵⁾، ينقلان في "الإبهاج" شرح منهاج البيضاوي، كثيراً من آراء القاضي، خاصة من خلال مختصر التقریب، الذي هو تلخيص إمام الحرمين.

(1) طبع الكتاب سنة 1996/1417، بتحقيق الأستاذين، د/ عبد الله جولم النيلي وشبير أحمد العمري.

(2) وقد تأكدت لنا هذه الصورة، بظهور كتابه "التقریب والإرشاد الصغير"، الذي لم أتمكن من الاطلاع عليه إلا من أيام قليلة، وهو بتحقيق د/عبد الحميد بن علي أبو زنيد، وطبعته للمرة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة 1998/1418.

(3) كما أنه ذكر بعض آرائه في "المنحول"، ولكنها قليلة جداً بالنسبة لما ورد في المستصفى.

(4) هو أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، الملقب بتقي الدين، ولد بسبك بمصر، وتلقى تعليمه على يد مشايخ بلده، ثم رحل إلى القاهرة، واتخذ طريقة الجنيد في التصوف، ثم رحل إلى الشام، ثم عاد إلى القاهرة واستقر فيها، تصدى للإفتاء واشتغل بالتأليف، وله الإبهاج شرح المنهاج، الذي أكمله ابنه من بعده، كما له مختصر طبقات الفقهاء وغيرها، انظر ترجمته في الأعلام (302/4)، شذرات الذهب (180/6)، معجم المؤلفين (127/7).

(5) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي السبكي، تاج الدين، ولد سنة 727هـ، قدم دمشق وسمع بها عن الذهبي والمزي، ولازم أهل الفقه والأصول واللغة فبرع في ذلك كله، وصنف التصانيف النفيسة، منها شرح مختصر ابن الحاجب والإبهاج وغيرها، ولي رئاسة القضاء بالشام وامتحن في ذلك كثيراً، توفي سنة 771 هـ، انظر شذرات الذهب (221/6)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني (283/1)، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998/1418، كشف الظنون (595/1)، الأعلام (184/4).

وجاء الإمام الزركشي⁽¹⁾ فنقل كثيرا من آراء القاضي، بواسطة كتاب الإبهاج، واقتفى أثره من بعده الإمام الشوكاني⁽²⁾ في إرشاد الفحول، الذي يكاد يكون مختصرا لكتاب البحر المحيط، حيث نقل بواسطته آراء القاضي.

كما استفاد كثيرون مما كتب الغزالي في المستصفي عن آراء القاضي، ومن هؤلاء ابن قدامة الحنبلي⁽³⁾ في كتابه روضة الناظر وجنة المناظر، الذي نسجه على منوال المستصفي. وهناك عدد كبير من الأصوليين الذين اهتموا كذلك بنقل آرائه، ممن سنذكرهم ونشير إلى مؤلفاتهم، أثناء البحث.

ويتبين من خلال ما ذكرنا، أن مؤلفات القاضي الأصولية، لم تكن أقل منزلة من مؤلفاته الكلامية التي اشتهر بها، وأن ما ألفه في علم الأصول يعد خطوة هامة في توضيح بناء هذا العلم وتحليل موضوعاته وزيادة تفصيل بعض ما أغفله الإمام الشافعي قبله، مما جعله يستحق لقب "شيخ الأصوليين"⁽⁴⁾. وعن هذا الدور الكبير للقاضي، يقول الزركشي: (... وجاء من بعده -أي الشافعي- فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا، حتى جاء القاضي: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكا الإشارات وبيننا الإجمال ورفعنا الإشكال، واقتفى الناس بأثارهم وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوروا، فجزاهم الله خير الجزاء ومنحهم بكل مسرة وهناء)⁽⁵⁾. وإذا تأملنا كتاب التلخيص واستقرأنا مباحثه وموضوعاته، التي هي في الحقيقة زبدة آراء القاضي وجوهر فكره الأصولي، استطعنا أن نستخلص صورة واضحة لإسهامه الكبير وجسهده السدويب في تطوير هذا العلم، وفي زيادة توضيح منهج وطريقة المتكلمين.

(1) أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله، المصري الزركشي الشافعي، الملقب ببدر الدين، عرف بالفقه والأصول والحديث والأدب وعلوم القرآن، وهو تركي الأصل مصري المولد والوفاء، تلقى علومه على جمال الدين الأسنوي وسراج الدين البلقيني وغيرهم، رحل إلى حلب وسمع الحديث في دمشق وغيرها، له البرهان في علوم القرآن وإعلام الساجد بأحكام المساجد والبحر المحيط في الأصول وغيرها، توفي سنة 794هـ، انظر الأعلام (60/6)، شذرات الذهب (335/6)، كشف الظنون (125/1).

(2) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ثم الصنعاني، ولد سنة 1173 هـ بشوكان في اليمن، ونشأ بصنعاء فتعلم على شيوخها، حفظ الشافية في النحو لابن الحاجب والتهذيب للفتزاني والتلخيص للقرظيني وغيرها، وانتصب للتدريس فاستفاد منه كثيرون، من مؤلفاته نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، إرشاد الفحول، الدرر البهية والبدر الطالع وغيرها، توفي سنة 1250هـ، انظر ترجمته في البدر الطالع (106/2) فما بعدها، الأعلام (298/6)، معجم المؤلفين (53/11).

(3) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة العدوي القرشي الجماعلي، المقدسي ثم دمشقي، الملقب بموفق الدين، من أعلام المذهب الحنبلي، ارتحل كثيرا لطلب العلم، حيث انتقل إلى بغداد والموصل ومكة، قال عنه ابن تيمية: ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من موفق، له المغني والخافي والمقنع وروضة الناظر وغيرها، توفي سنة 620 هـ، انظر شذرات الذهب (88/5)، الفتح المبين في طبقات الأصوليين عبد الله مصطفى المراغي (53/2)، ط02: نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، لبنان، 1974/1394.

(4) راجع بحث د/طه جابر فياض العلواني، ص189، مجلة إصلاح الفكر الإسلامي.

(5) البحر المحيط (5/1).

فقد قسم كتابه إلى أبواب مرتبة ترتيباً منهجياً، صدرها بمسائل تمهيدية ومبادئ كلامية، وهي الطريقة التي ميزت منهج المتكلمين فيما بعد، وتناول في كل باب فصلاً عديدة ومسائل جزئية كثيرة لم يتناولها الشافعي في رسالته⁽¹⁾.

كما أنه أفاض في شرح بعض الأبواب بشكل لم يسبق إليه، كما في باب البيان مثلاً، وتعريفه ودقة تحديده، وزيادة مسائل متعلقة به، كمسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وغيرها.

ويعتبر إمام الحرمين، فيما أضافه من جهد في هذا المضمار، مديناً للقاضي أبي بكر، بسبب ما نقله عنه من آراء، كما في باب البيان وغيره، وقد كان أميناً في تصريحه بما نقل عن القاضي⁽²⁾، مما يؤكد أسبقية هذا الأخير - القاضي - بهذه الإضافات العلمية الهامة⁽³⁾.

وقد لخص القاضي أبواب الكتاب وموضوعاته الكبرى، وبين ترتيب أدلة الشرع عنده، وما يقدم منها وما يؤخر، فقال:

(فأولها: الخطاب الوارد في الكتاب والسنة، وما يتعلق به من ترتيب مقتضيات الخطاب.

والثاني: معرفة أفعال الرسول ﷺ الواقعة موقع البيان.

وثالثها: الأخبار ومراتبها، ومنها أخبار الآحاد.

ورابعها: الإجماع.

وخامسها: القياس.

ثم إذا رتب هذه الأصول وتمهدت أبوابها، نعطف على وصف المفتي والمستفتي والتقليد، ثم نوضح انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع⁽⁴⁾.

وهذا الترتيب المنهجي الذي التزمه القاضي، هو الذي مهد الطريق لمن جاء بعده من علماء الأصول، لكي يعتمدوا هذه الطريقة ويوزعوا هذا العلم على أبواب وفصول وأقسام وكتب، وإن اختلفوا في تحديد عدد هذه الأبواب⁽⁵⁾، وذلك اختلاف تنظيمي ليس إلا.

(1) راجع فهرست الموضوعات الواردة في الجزء الثالث من التلخيص، ص 495-511.

(2) راجع البرهان (1/ف71 فما بعدها).

(3) راجع بحث د/طه جابر العلواني، ص 190.

(4) التلخيص (1/173).

(5) وقد تتبع هذه النقطة الهامة، د/حسن حنفي، وفصلها بأشلوبه الفلسفي المميز، في كتابه: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية (2/55) فما بعدها، ط 01: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، 1986.

المبحث الثالث: طبيعة وخصائص فكره الأصولي:

المطلب الأول: خصائص آراء القاضي وقيمتها العلمية:

المنتبع لآراء القاضي أبي بكر، والمتأمل في المسلك الثابت الذي اعتمده في تأليفه الأصولي، يمكن له أن يتلمس أهم الخصائص التي طبعت فكره وآراءه، وهي في نظري، تتمثل أساس فيما يلي:

أولاً: تأثير الاتجاه الأشعري في فكره وآرائه:

فالقاضي أبو بكر رأس الأشعرية في زمانه، وقد كان لهذا الانتساب أثر واضح في كثير من الآراء الأصولية، التي قرررها بشكل يتفق مع مدرسته الأشعرية، بل ويخدم أفكارها، ويرد على مخالفيها، وخاصة من المعتزلة والرافضة.

ويمكن لنا أن نستدل على ذلك ببعض الأمثلة من آرائه:

- فمن ذلك: أنه عرف الواجب بقوله: (هو ما يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما)⁽¹⁾، وهو بهذا التعريف

يقرر قاعدة الأشعرية، في أن الوجوب مستفاد من الشرع لا من العقل، خلافا للمعتزلة.

- ومن ذلك: مسألة تعلق إرادة الله تعالى بامتثال المباح: حيث ذهب إلى أن الإرادة الإلهية متعلقة

بالمباح، بمعنى أنه تعالى يريد المباح إذا وقع، فأرادته تتعلق بكل المرادات، وهو بهذا، يخالف المعتزلة

في مذهبهم القاضي باقتران الإرادة بالأمر، بناء على أن الله تعالى لو أراد فعل شيء وردت فيه صيغة

الأمر، لكان ذلك تكليفا⁽²⁾.

- ومن ذلك: مسألة التفريق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية: حيث عالج القاضي هذه

المسألة بدقة، في مبحث الإكراه، مبينا الفرق بين الإكراه والاضطرار⁽³⁾، وهو بذلك يدعم نظرية

"الكسب" التي تميز بها الأشعرية، والتي توسطوا فيها بين القدرية والجبرية⁽⁴⁾.

وأمثلة أخرى كثيرة، سنتضح عند تتبع آرائه في البحث.

(1) انظر المستصفي(66/1)، الإبهاج(54/1).

(2) انظر البحر(365/1).

(3) راجع الإبهاج(162/1)، البحر(82/2).

(4) راجع كتاب في علم الكلام، محمود صبحي(104/2)، وقد عرف القاضي الكسب بقوله: (هو تصرف في الفعل بقدرة تفارنه في محل

فتجمله بخلاف محل الضرورة)، نقله عبد الرحمن بدوي عن التمهيد للباقلاني، ويبدو أنه اعتمد على مخطوطة باريس، التي تضمنت فهرسا

لموضوعات التمهيد زاندا عما هو موجود بالكتاب المطبوع، وقد اشار إلى ذلك محققا التمهيد في الملحق، ص261، وانظر مذاهب الإسلاميين،

لعبد الرحمن بدوي، ص614 فما بعدها.

ثانياً: اختياره الوقف في كثير من المسائل:

فكثيراً ما تجد في كتب الأصول، نقلاً عن القاضي، مثل هذه العبارة: "وقد توقف القاضي"، أو عبارة: "ومال القاضي إلى الوقف"... إلخ.

وقد ارتضى هذا المسلك في مسائل الأصول، جماعة كثيرة، اصطاح على تسميتهم بـ "الواقفية"⁽¹⁾، ويعد الشيخ أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني، من رؤوس الواقفية وأئمتهم. وتطلق هذه التسمية على كل من توقف عن إصدار حكم ما في مسألة ما، عند تجاذب الأدلة المتكافئة فيها⁽²⁾.

ومن أمثلة المسائل التي اختار فيها القاضي التوقف:

1- مسألة حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة: حيث قال بالوقف عن الحكم عليها بشيء، باعتبار أن لا خطاب من الشرع، فلا حكم.

2- مسألة حكم الأفعال المطلقة التي لم تقع موقع البيان: حيث توقف فيها عن الحكم بوجوب أو غيره.

3- مسألة إذا علق الشارع النفي في مسألة على صفة معينة، هل تعد جملة؟

حيث اختار الوقف، بمعنى عدم الحكم بتعيين أحد المجازين، الصحة أو الكمال، مع التسليم بحصر الإضمار في المعنيين لا غير.

4- الأمر المجرد هل له صيغة تدل عليه؟ وقد اختار فيها الوقف، بمعنى أن صيغة "افعل" المجردة مترددة بين الوجوب أو الندب أو فيهما معا على سبيل الاشتراك اللفظي، ولا رابع لهذه الاحتمالات الثلاثة، مع الوقف عن الجزم بتعيين أحد المحتملات. وغيرها من المسائل الكثيرة الواردة في البحث.

ومن خلال تتبعي للمسائل التي توقف فيها القاضي، تبين لي أن الوقف يرد بمعنيين أساسين:

أولاً: الوقف عن إصدار حكم معين، ويعبرون عنه بأن "لا حكم"، وهذا كما في المثالين الأولين.

ثانياً: الوقف عن تعيين أحد المحتملين أو المحتملات، ويعبرون عنه بأنه: متردد بين كذا وكذا، ولا ندري ماهو الواقع، وهذا كما في المثالين الأخيرين.

(1) وأصل هذه التسمية يؤول إلى فرقة من الشيعة الإسماعيلية، سميت بهذا الاسم لوقفهم الإمامة بعد جعفر الصادق، على ابنه إسماعيل أو محمد بن إسماعيل. انظر الملل والنحل للشهرستاني (167/1، 168)، وقيل: هي فرقة من الشيعة سموها بذلك لوقفهم الإمامة على موسى بن جعفر، وقالوا عنه إنه لم يموت وأنه سيملك الأرض شرقاً وغرباً. انظر مفاتيح العلوم للخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف (ت387هـ)، ص51، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط01: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1984/1404، ويطلق هذا الاسم على طائفة من الأصوليين توقفوا في بعض مسائل الأصول، وهو مقصودنا هنا.

(2) انظر كتاب نظرية الضرورة الشرعية، د/ وهبة الزحيلي، ص31، ط4: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1985/1405.

وقد يبدو لأول وهلة، أن الوقف يعد اتجاهها سليبا، وأنه اختيار يدل على قلة العلم والإحاطة، والحقيقة أنه مسلك سليم في كثير من الحالات وفي عديد من المسائل التي لا يوجد فيها دليل قوي يحسم الأمر ويعين الحكم المتوخى، وقد توجد بعض الأدلة، ولكنها متكافئة في القوة والاعتبار، فلا سبيل للمجتهد إلا أن يقول بالوقف، ويكون هذا المسلك منه حينئذ، دليل فقه صحيح وعلم غزير، بل دليل قوة دين واستقامة في يقين.

ولهذا فصل الإمام الغزالي حقيقة الوقف -في مسألة صيغة الأمر المجرد ودلالاتها- فقال: (لسنا نقول التوقف مذهب، لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للندب مرة وللوجوب أخرى، ولم يوقفونا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني، فسيلنا أن لا ننسب إليهم ما لم يصرحوا به، وأن نتوقف عن الاختراع عليهم)⁽¹⁾. ومما يؤكد سلامة هذا المسلك وعلو شأن أصحابه، ما ذكره التاج ابن السبكي، من كلام جميل عن الشافعي، الذي كان أحيانا يخرج المسألة على قولين، حين لا ينكشف له وجه الصواب في أي منهما، حيث قال عنه ابن السبكي: (وذلك من الأدلة الواضحة على علو شأنه في العلم والدين في الحالتين: أما الدليل على العلم، فإنه كلما زاد المجتهد علما وتدقيقا، وكان نظره أتم تنقيحا وتحقيقا، ووقوفه على الأدلة المزدحمة مستقيما، وإدراك وجه الأزحام فيها وكيفية الانفصال عنها عظيما، تكاثرت الإشكالات الموجبة للتوقف لديه، وتزاحمت المعضلات بين يديه)⁽²⁾.

وزاد الأسنوي عنه -الشافعي-: (وأما في الدين، فلأنه لما لم يظهر له وجه الرجحان، صرح بعجزه عما هو عاجز فيه، ولم يستنكف عن الاعتراف بعدم العلم، وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر أيضا، وعده المسلمون من مناقبه)⁽³⁾.

وهذا الذي ذكره الأسنوي في آخر كلامه، عن عمر رضي الله عنه مجملا، قد صرح ببيانه ابن السبكي قائلا: (قلت: الفاروق الذي أعز الله به الإسلام، بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم، حيث نص في الشورى على ستة، وقصر الخلافة فيهم، تنبيها على أن الاستحقاق منحصر فيهم لا يتعداهم)⁽⁴⁾.

ويستشف من ذلك، أن كل مسألة عُد فيها دليل صريح، وتجادبتها دلالات متكافئة واحتمالات مختلفة، ينبغي التوقف فيها وعدم المجازفة بتعيين أحد احتمالاتها، بدون دليل قوي، لئلا يكون محض تحكم لا إصابة حكم!

(1) المستصفي(1/165)، وانظر التبصرة، ص 31 هامش.

(2) الإبهاج(3/135).

(3) نهاية السؤل(3/137).

(4) الإبهاج(3/205).

ثالثاً: تتبعه للدليل أيا كان، وعدم التمسك برأي اتضح ضعفه:

ومن الخصائص الهامة التي تميز بها القاضي، أنه عند معالجته لمختلف المسائل ودراسته لها، يجعل معتمده الأساسي، ظهور الدليل وقوته، ولا يعبأ بموافقة أو مخالفة أحد، بل تجده شديد التمسك برأيه والتشبث بمذهبه، حتى إذا ترجح لديه، بعد طول بحث، ضعف ما كان يعتمده ويختاره، لم يجد حرجاً ولا غضاضة، في التراجع عنه إلى غيره، وأمثلة هذا كثيرة في البحث، ويكفي أن يمثل لذلك بما يلي:

1- عدوله عن الوقف، في مسألة دلالة الأمر المجرد على الفور، إلى القول بدلالته على مجرد امتثال الأمور به، من غير نظر إلى فور أو تراخ⁽¹⁾.

2- رجوعه عن القول بوجود إبداء سبب التعديل دون سبب الجرح، في مسألة الأخبار⁽²⁾، إلى القول بعدم اشتراط إبداء سبب جرح ولا تعديل، وأنه يكفي بالإطلاق⁽³⁾.

3- رجوعه عن القول بإبطال حكم الغاية، في مبحث المفهوم، إلى القول بها⁽⁴⁾.
إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة الواردة في البحث.

رابعاً: ألمعية فكره وسرعة فطنته:

فقد كان القاضي سريع النباهة، شديد الذكاء، يعالج المسائل الأصولية بدقة، ويتفطن للمزلق التي قد تؤدي إلى الوقوع في الزلل أو الميل إلى قول يخالف ما عليه أهل السنة.
تلك المزلق التي لم يتفطن لها بعض الأصوليين، حين قالوا مثلاً: إن العمل بخبر الواحد والقياس واجب عقلاً، ومعلوم أن القول بذلك يجر إلى استحسان مسلك المعتزلة، في قولهم بالتحسين والتقييح العقلين.

ومثل هذا الكلام يقال في مسألة: حكم الأفعال قبل ورود الشرع، حيث قال البعض إنها على الحظر، وقال بعضهم إنها على الإباحة، وهذا يعني ربط الحكم بالعقل لا بورود الشرع، وهو قول المعتزلة.
ولهذا نبه القاضي على مثل هذه المزلق، فقال -في مسألة حكم الأفعال قبل ورود الشرع-: (مال بعض الفقهاء إلى الحظر، وبعضهم إلى الإباحة، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة، مع علمنا أنهم ما استحسنا مسالكهم وما اتبعوا مقاصدهم)⁽⁵⁾.

(1) انظر التلخيص(1/324)، وراجع الإبهاج(2/58).

(2) وهو ما نقله عنه إمام الحرمين في البرهان(1/560)، والغزالي في المنحول، ص262.

(3) وهذا الذي نقله الأكثرون، منهم الغزالي في المستصفى(1/162)، والأمدي في الأحكام(2/98) وغيرهم.

(4) انظر البحر المحيط(5/178).

(5) الإبهاج(1/138).

المطلب الثاني: طريقته وأسلوبه في الكتابة.

المنتبع لآراء القاضي والمتأمل في تأليفه عموماً، يدرك أنه كان يتخذ لنفسه طريقة محددة في الكتابة ويعتمد أسلوباً مميزاً في إبداء رأيه والانتصار لمذهبه، لا يكاد يختلف في هذه الخاصية، ما كتبه في علم الكلام وجوانب إعجاز القرآن وعلومه، عما دونه في علم الأصول.

وهي طريقة تتجلى أساساً، فيما صار بعد ذلك، منهجاً متبعاً عند المتكلمين، يقوم على دقة وصف المسألة وحصر عناصرها، وقوة الاستدلال المنطقي الذي يقصد إلى تدعيم الرأي المختار، وإبطال كل ما يخالفه وينقضه.

- فمما يلاحظ على أسلوب القاضي: استعماله صيغة الحوار الجدلي، حيث يكثر من ترديد مثل هذه العبارة: " فإن قال قائل كذا وكذا، قيل له كذا وكذا"، وذلك كما في قوله مثلاً، في حد العلم وحقيقته: (إن قال قائل: ما حد العلم؟ قيل له: حده وحد كل أمر محدود، هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه، يقول جامع للمحدود ومانع من أن يدخل فيه ما ليس منه أو أن يخرج منه ما هو منه، ويكون سامعه أقرب، عند سماعه، إلى معرفة ما يسأل عنه)⁽¹⁾، وكما في قوله، في حقيقة النظر ومعناه: (إن قال قائل: ما حقيقة النظر؟ قيل له: إن مطلق اسم النظر يحتمل أن يراد به رؤية البصر والانتظار والتوقع والرحمة والتعطف والاعتبار والتأمل... إلخ)⁽²⁾.

وهذا المحاور الذي يورد القاضي كلامه ويرد عليه، هو في الحقيقة قول المخالف، من المعتزلة وغيرهم، ولا شك أن مثل هذا الأسلوب الحوارية، له دور كبير في ترسيخ الفكرة وتدعيمها، وخاصة إذا تم فيه سبر جميع الأقوال والأدلة المعتمدة لدى المخالف، ثم أتى عليها بالنقض والإبطال، ليستخلص من ذلك، تثبيت الرأي المختار، وهو ما نلمسه واضحاً، من خلال ما يورده القاضي من أدلة الخصوم واهتمامه بالرد عليها، واحدة تلو الأخرى، لينتهي إلى ترجيح رأيه المختار⁽³⁾.

- ومن الخصائص التي نلمسها كذلك عند القاضي: تلك الاستماتة في الدفاع عن رأيه، والتشبيث بكسل دليل عقلي ومنطقي، في سبيل نصرته مذهبه، وقد ساعده على ذلك امتلاكه لخاصية الجدل وتحكمه في أساليب الحجاج والمناظرة، وربما استعان في ذلك، بالتمثيل الحسي للمسائل العقلية المجردة، ليجعلها أقرب إلى الفهم والاقنتاع:

(1) التقريب والإرشاد الصغير، للباقلاني(174/1).

(2) التقريب والإرشاد الصغير(210/1).

(3) راجع مثلاً التقريب والإرشاد الصغير(174/1 فما بعدها)، مع التلخيص(109/1-114).

ففي بيان ما تورثه المعجزة من دلالة و يقين، يقول القاضي -فيما نقله عنه صاحب البرهان-: (...وهذا يناظر ما ضربه القاضي أبو بكر رحمه الله، في كتبه مثلا، حيث قال: إذا تصدى ملك للداخلين عليه في مهم سنح، وأخذ الناس مجالسهم وتآزر المجلس بأهله، ثم قام قائم برأى من الملك ومسمع، فقال: أنا رسول الملك إليكم، وأية رسالتي، أن ألتمس من الملك أن يقوم ويقعد، خارقا عادته المألوفة، فيفعل، ثم يقول: أيها الملك: إن كنت رسولك فصدقني بقيامك وقعودك، فإذا طابقه الملك، قطع الحاضرون بتصديقه إياه، من غير فكر وروية، وانصرفوا واثقين، على تلج من الصدور...)(1).

وقال في موضع آخر، مستدلا على صحة تصور وقوع الإجماع، ورادا على المنكرين لذلك: (لا يمتنع تصور ملك تنفذ عزائمه في خطة أهل الإسلام، إما باحتوائه على البيضة، أو بعلو قدره واستمكانه من إحضار من يشاء من الممالئك، بجوازهم أوامره المنفذة إلى ملوك الأطراف، وإذا كان ذلك ممكنا، فلا يمتنع أن يجمع مثل هذا الملك علماء العالم في مجلس واحد، ثم يلقي عليهم ما عن له من المسائل ويقف على خلافهم ووافقهم، فهذا وجه في التصوير بين، لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة)(2).

- ومن الخصائص المعروفة عنه أيضا: أنه كثيرا ما يطنب في الكلام ويوسع دائرة الاستدلال على ما يراه صحيحا من الآراء، حتى أن إمام الحرمين، يسأم أحيانا من كثرة تطويله ويصف كلامه بأنه: (تطويل وإطناب)(3) أو بأنه: (تشغيب محض، وتهويل لا تحصيل وراءه)(4).

وقد يكون وصف إمام الحرمين سديدا، في بعض المواضع والآراء المنقولة عن القاضي، ولكنه قد لا يكون كذلك، في بعض المواضع الأخرى، التي تتطلب مثل هذا التطويل والاسترسال في الكلام، بغرض تجلية بعض الحقائق الغامضة والمسائل المعقدة.

فمسألة ماهية العقل مثلا، التي أطنب فيها القاضي وأطال الكلام، حتى عده إمام الحرمين تطويلا زائدا(5)، مع أن طبيعة المسألة تتطلب ذلك، نظرا لصعوبة تحديد العقل وتفكيك مفهومه المعقد، حتى ذكر بعض الأصوليين أنه مما يعسر تحديده وأن الأقوال فيه بلغت الألف(6)، وما كان كذلك، لا لوم على من أطنب فيه الكلام، ولا يكون هذا الإطناب حينئذ عيبا، بل يكون عين البلاغة ووجه الصواب.

(1) البرهان(1/ف64).

(2) البرهان(1/ف620).

(3) البرهان(1/ف36).

(4) البرهان(1/ف190).

(5) البرهان(1/ف95).

(6) انظر مثلا البحر(1/119)، المستصفى(1/23).

والقاضي نفسه، قد تناول موضوع الإيجاز والإطناب في باب البلاغة، ووضع شرطاً في المقارنة بين فنون التعبير في هذين اللونين، فرأى أنه يجب أن يكون الموضوع واحداً، ليتمكن الحكم على أي الأسلوبين أوفى بالعرض، وانتهى إلى أن لكل منهما فوائده ومناسباته التي توجبه وتحدد اختياره⁽¹⁾.

وهذا الذي قاله القاضي، كلام سديد، فقد ذم النبي ﷺ الخطيب الذي أضمر في موضع الإظهار قائلًا: (من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى)، ونعته بأنه بئس الخطيب، وسبب ذلك - كما قال العلماء - أنه في مقام تعليم ورشد وبيان، فلا يناسبه غاية الإيجاز والمبالغة فيه⁽²⁾.

ومع ما ذكرنا، من تثبت القاضي برأيه والإطالة في الدفاع عنه، فإنما ذلك إذا ظهر له أنه الصواب. فأما إذا تبدى له ضعف رأي اختاره، فإنه لا يتحرج عن الرجوع عنه إلى غيره والتصريح بذلك في كلامه، وهذا يعد من مفاخره ومحاسن أخلاقه، وتلك سنة جميلة، دأب عليها كبار فقهاء الإسلام، كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم.

ومن أمثلة ذلك، ما قاله القاضي في مسألة استثناء الأكثر ورجوعه عنه: (وقد نصرناه - أي جواز استثناء الأكثر - في مواضع، والأشبه أنه لا يجوز، لأن العرب تستقبح استثناء الأكثر...)⁽³⁾.

(1) انظر كتابه نكت الانتصار، ص 259.

(2) انظر تفسير ابن جزى المسمى بالتسهيل لعلوم التنزيل، ص 13، ط 04: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1983/1403، وراجع رسالة الكوكب الدرّي في شرح مختصر طيبة النشر لابن الجزري، للشيخ محمد الصادق قماوي، ص 83، ط 01: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

(3) المستصفى (171/2).

المطلب الثالث: مدى تأثيره بالمدرسة المالكية، وجهوده في خدمة أصول استنباطها:

ذكرنا سابقاً، أن القاضي أبو بكر كان رأس المالكية بالعراق في عصره، ولا شك أن هذا الارتباط جعله يصطبغ، في فكره ومسلكه، بملامح ومبادئ هذا المذهب.

وبالفعل، فعند تتبعنا لآراء القاضي ودراسة أسسها، نجد أنه كثير الشبه، عميق التأثير، بالمنحى العام الذي كان يسير على ضوئه إمام دار الهجرة، مالك بن أنس رحمته الله، في تفریع الفروع وتفصيل الأحكام.

- فمن قواعد الاستنباط التي اشتهر بها مالك، وبنى عليها كثيراً من فروع المذهب، مبدأ "سد الذرائع"، الذي كان شديد الإعمال له والمبالغة فيه، حتى اعتبر بعض العلماء العمل به من خصوصيات مذهبه⁽¹⁾.

وقد قرر القاضي أبو بكر كثيراً من الآراء، اعتماداً على هذا المبدأ وانطلاقاً منه:

فمن ذلك مثلاً: إنكاره لقرآنية ما ورد عن طريق الأحاد، واشتراطه التواتر، وهو مذهب الجماهير، وقد علل كلامه بأنه سد للباب أمام غلاة الشيعة، الذين يتكئون على بعض أخبار الأحاد، لزعم أن القرآن زيد فيه أو أنقص منه⁽²⁾.

ومن ذلك: نفي أن تكون البسمة آية قطعية من القرآن، وهو مذهب مالك أيضاً، ومنطلقه في هذا الوأي سد مزريعة القول أمام الرافضة، المدعين لإمامة علي عليه السلام بالنص القرآني، حيث زعموا أن الصحابة أخفوه عن المسلمين، تعصبا منهم ووجداً لأولوية الإمام علي بالخلافة⁽³⁾.

- ومن مظاهر تأثيره بمسلك مالك رحمته الله: طريقته في النفور من أرباب البدع والأهواء، وتسخير جهده في إبطال أقوالهم والرد على أباطيلهم، وتحذير عامة المسلمين من شذوذهم وشرودهم عن جادة الحق.

فقد ألف القاضي كتبا عديدة لهذا الغرض⁽⁴⁾، وبين - عند تأليفه كتاب إعجاز القرآن - أن الناس كانوا: (بين رجلين، ذاهب عن الحق، ذاهل عن الرشد، وآخر مصدود عن نصرته، مكدود في صنعته)⁽⁵⁾.

(1) راجع كتاب تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ص 294، ط 25: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1997/1417.

(2) راجع نكت الانتصار لنقل القرآن، ص 102.

(3) راجع نكت الانتصار، ص 70، مع المستصفي (1/103).

(4) ككتاب التمهيد وكتاب الإنصاف وغيرها، ومعلوم أن أكثر كتبه في هذا الشأن لم يصلنا.

(5) إعجاز القرآن، ص 26، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر.

وكذلك فعل الإمام مالك من قبله، حين تصدى لرد بدعة الخوارج وأهل الأهواء عموماً، وألف في ذلك رسائل شهيرة، منها رسالته إلى ابن وهب، في الرد على القدرية، وما ذلك إلا لما رأى من انحرافهم الخطير عن خط الإسلام وولوغهم في دماء المسلمين، خاصة بالمدينة المنورة، حيث أفضتوا مضاجع أهلها واستفزوا الأمنين بها⁽¹⁾.

ولا شك أن هذا المسلك الذي سلكه القاضي في كثير من آرائه، يعد جهداً هاماً في تدعيم وإثراء أهم القواعد التي اعتمدها مالك رحمه الله⁽²⁾، وهذا الجانب أهم بلا شك، من موافقته في بعض الفروع الفقهية والأحكام التفصيلية.

وهذا لا يعني أن القاضي قد التزم بكل خطوات المنهج المالكي، بل لقد خالف مالكا في كثير من المسائل، لعل أهمها، مخالفته في الاستدلال بإجماع أهل المدينة، لأن المعتبر في الإجماع عنده إجماع كافة علماء الأمة، كذا قال في مختصر التقريب⁽³⁾، وخالفه أيضاً في مسألة العمل بالمراسيل، حيث أنكرو قبولها مطلقاً، وقال: (ونحن لا نقبل المراسيل مطلقاً، ولا في الأماكن التي قبلها فيها الشافعي، حسماً للباب)⁽⁴⁾.

هذا، وإن تتبع آرائه الواردة في البحث، كفيلة بأن تزيد هذه العلاقة بين القاضي وبين المنهج المالكي، وضوحاً وجلاءً.

والله المستعان



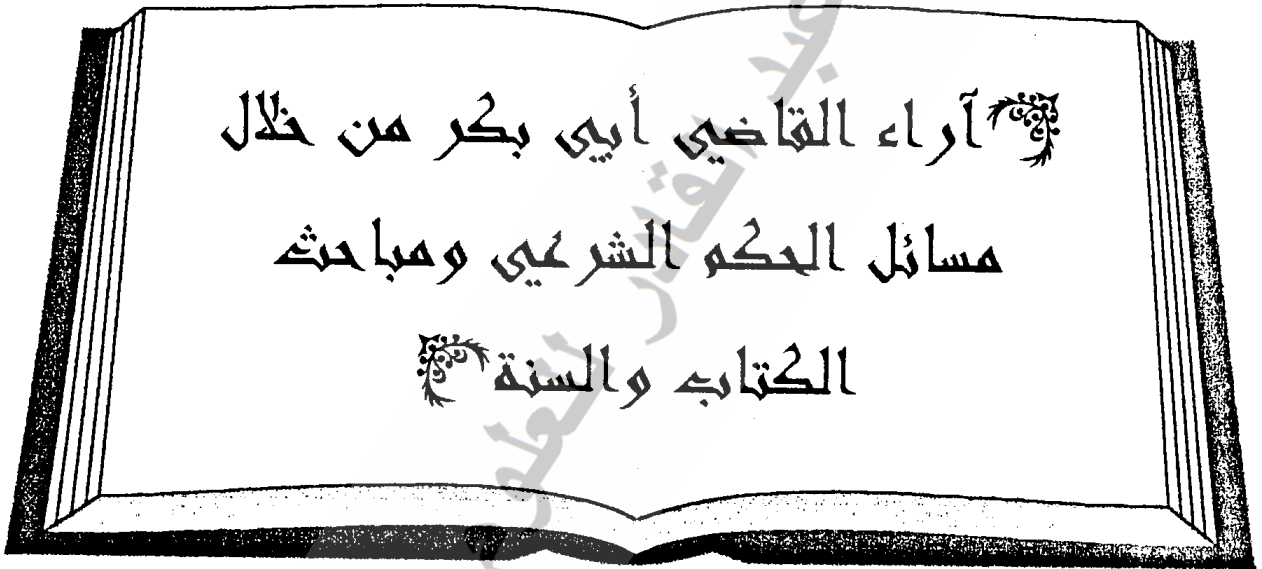
(1) راجع تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ص 282 فما بعدها.

(2) كما وافق القاضي مالكا في كثير من الآراء الأخرى، كقوله مثلاً بإبطال تقليد العالم لمثله، وقوله بعدم تكليف السكران، وقوله بتكليف الكفار بالفروع، وغيرها من الآراء التي تضمن أكثرها هذا البحث.

(3) انظر التلخيص (38/3).

(4) التلخيص (418/2)، وانظر الإبهاج (341/2).

جامعة الإمام الشيخ محمد بن عبد الوهاب الثانوي



الإسلامية

الباب الثاني:

آراء القاضي أبي بكر من خلال مسائل الحكم الشرعي

ومباحث الكتاب والسنة:

تمهيد:

لما كانت أهمية علم أصول الفقه منبثقة أساساً من علاقته المباشرة بالنصوص، من حيث كونه منهاجاً ضابطاً لكيفية الاستدلال وطرائق الاستنباط، فإنه يتعين أن تتجه عناية الخائضين فيه أولاً إلى تجلية ما يتعلق بماهيته وموضوعه ومدى قطعية قواعده أو ظنيته... الخ.

ولهذا جرت عادة الأصوليين أن يبدأوا بجملة مسائل تمهيدية كمدخل لدراسة مباحث الأصول، ونحن نورد من ذلك ما له علاقة بموضوعنا، فنقول - وبالله التوفيق -:

المسألة الأولى: هل تعتبر أصول الفقه قطعية أم ظنية؟

اختلفت كلمة الأصوليين في هذه المسألة قديماً وحديثاً، فمن قائل بأن أصول الفقه قطعية ولا سبيل لورود الظن في مسائله، ومن قائل بورود الظن في كثير من مباحثه، وقبل الخوض في ذكر آراء القاضي أبي بكر الباقلاني، لابد من تحرير محل النزاع.

فمن المعلوم أن كلمة الأصول تطلق على معنيين أساسيين:

أولاً: الكليات المنصوصة في الكتاب والسنة، والتي تعد قواعد أصولية عامة، مثل قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿الأتزر وأزره وزر أخرى﴾⁽²⁾، ومثل قوله ﷺ: ﴿لا ضرر ولا ضرار﴾⁽³⁾... الخ. وهذه الكليات العامة تعد أدلة كذلك.

ثانياً: القوانين العامة غير المنصوصة التي يعتمد عليها في استنباط الفروع وتوزن بها الأدلة عند استخراج الأحكام الفرعية، كقولنا مثلاً: الأمر المطلق يفيد الوجوب، والنهي يقتضي الفساد، ودلالة العام على العموم قطعية أو ظنية... الخ، وهذا النوع الثاني هو الذي يشكل غالبية الأصول وجوهر مباحثه. فأما الأصول بالمعنى الأول، فهي قطعية ولا نزاع فيها⁽⁴⁾.

وإنما وقع الخلاف في المعنى الثاني بين من يقول بالقطع ومن يذهب إلى ظنية بعض مسائله.

(1) الحج، آية 76.

(2) النجم، آية 37.

(3) أخرجه مالك والشافعي عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه مرسلًا، وأخرجه ابن أبي شيبة من وجه آخر أقوى، والدارقطني من وجه ثالث. انظر تمييز الطيب من الحديث فيما يدور على السنة الناس من الحديث، لابن الدبوع الشيباني، ص 302، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، ط: دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ب ت.

(4) انظر الموافقات، لأبي إسحاق الشاطبي (19/1 فما بعدها)، تخريج وشرح الشيخ عبد الله دراز، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، 1411-1999.

فيرى إمام الحرمين، الجويني، أن الأصول قطعية لأنها عنده هي الأدلة⁽¹⁾، والأدلة ما يفضي إلى القطع⁽²⁾، غير أنه اعتذر بعد ذلك عن إدخاله تفاصيل هذا العلم ضمن الأصول -مع ظنيتها- بأن التفاصيل المبنية على الأصول المقطوع بها داخلة بالمعنى فيما دل عليه الدليل القطعي. كما جزم الشاطبي⁽³⁾ بأن أصول الفقه على كل تقدير قطعية⁽⁴⁾.

وأما القاضي أبو بكر فيرى أن من مسائل الأصول ما هو ظني، وأن ذلك لا يمنع اعتبارها قواعد عامة يستتبط منها فروع كثيرة⁽⁵⁾. وقد أخطأ محققا التلخيص للجويني في نسبة القول بقطعية الأصول مطلقاً للقاضي، مستدلين على ذلك بموقف القاضي من أخبار الأحاد وعدم إثباته العقائد بها⁽⁶⁾، وهو استدلال خاطئ لأمرين:

أولاً: أنه لا علاقة لمسألة قطعية الأصول أو ظنيتها بموضوع إثبات العقائد بخبر الواحد، فإن أكثر العلماء كما هو معلوم على عدم إثبات العقائد به نظراً لظنيتها، خلافاً لقلّة من العلماء⁽⁷⁾.

(1) وهو رأي الغزالي كذلك -كما ذكره الزركشي في البحر-. انظر البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي (41/1)، ط1: دار الكتب، القاهرة، 1414-1994.

(2) قال في البرهان: (فإن قيل: معظم مسائل الشرع ظنون قلنا: ليست الظنون فقها، إنما الفقه العلم بوجود العمل عند قيام الظنون). البرهان (1/78).

(3) أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، صاحب الموافقات والاعتصام وغيرهما، نشأ بفرنطة وترعرع فيها وأخذ عن شيوخها مثل البيهقي وأحمد بن آدم الشافقوري وفرج بن لب و اللوشي، كما أخذ عن علماء آخرين، كالشريف التلمساني والكلاعي وغيرهما، كما تتلمذ عليه كثيرون منهم ابن عاصم أبو يحيى صاحب التحفة وأبو عبد الله المجاري وأبو جعفر أحمد القصار وغيرهم، يعد أول من اتجه في الأصول إلى تجلية المقاصد وتوضيحها وترتيبها بشكل لم يسبق إليه، وكتابه الموافقات في الجزء الثاني منه شاهد على ذلك، توفي سنة 790هـ. انظر شجرة النور الزكية، ص231، معجم المؤلفين لرضا كحالة (118/1)، الأعلام (71/1).

(4) انظر الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي بتعليق الشيخ عبد الله دراز، حيث تمسك أولاً بدعوى القطعية معتبراً نسبة أصول الفقه إلى الشريعة كنسبة أصول الدين من حيث كونها أدلة معتبرة في كل ملة ولما لم يجز جعل الظني أصلاً في أصول الدين وجب ألا يجعل في أصول الفقه كذلك... ثم قرر في الأخير أن ما كان من الأصول ظنياً فمبني على القطعي تفرعاً عليه بالتبع، وهذا - كما قال دراز - رجوع عن عموم دعوى القطع التي تمسك بها أولاً. انظر الموافقات (22/1).

(5) ذكره الشاطبي في الموافقات (21/1)، كما رد عليه الجويني في مسألة تكليف الكفار بفروع الشريعة، حيث اعتبرها القاضي ظناً يطلب من مسائل الظنون. انظر البرهان للجويني (1/93).

(6) انظر التلخيص في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني (ت 478هـ) (18/1)، تحقيق الدكتور عبد الله جولم النيلي وشبير أحمد العمري، ط1: دار البشائر الإسلامية، بيروت ومكتبة دار الباز، مكة، 1417/1996.

(7) انظر تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزى المالكي (ت 741هـ)، ص121، تحقيق محمد علي فرحوس، ط1: دار التراث الإسلامي، الجزائر، 1410/1990، وأصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، (455/1)، ط1: دار الفكر، دمشق، 1406/1986.

ثانياً: أن رد القاضي لبعض المسائل التي يعدها غيره ضمن مسائل الأصول، كتفاصيل العلل والترجيح بينها وتفاصيل الأخبار وغيرها، مما لا يستقيم بناء على طريقته في أن الأصول هي أصول العلم التي قد يندرج ضمنها جزئيات كثيرة ظنية ولا يمتنع جعلها هي أيضاً قواعد للاستنباط، ولهذا وجدنا الإمام المازري يخطئ القاضي في تحاشي هذه المسائل الجزئية، حيث قال: (وعندي أنه لا وجه للتحاشي عن عد هذا الفن من الأصول وإن كان ظنياً، على طريقة القاضي في أن الأصول هي أصول العلم، لأن تلك الظنيات قوانين كليات وضعت لا لأنفسها ولكن ليعرض عليها أمر غير معين مما لا ينحصر... فلا يحسن به إخراجها من الأصول، على أصل القاضي الذي حكيناها⁽¹⁾)، ثم إن القاضي في أثناء ذكره لمسائل أصول الفقه وموضوعاته الكبرى قد ذكر أخبار الأحاد وغيرها ضمن هذه المسائل⁽²⁾، مما يجعلنا نستنتج صحة الرأي الذي ذكرناه للقاضي، وأنه يسلم بظنية كثير من المسائل التي تشكل في الحقيقة غالبية مباحث الأصول، وهذا هو الحق والراجح، وهو المقبول والمعقول، فكثير من المسائل الأصولية ظنية لا قطعية، ولذلك وقع اختلاف الأصوليين في كثير منها فبعضهم يثبتها بإطلاق وآخرون ينفون بإطلاق، فيما يعرف مثلاً بالمصادر المختلف فيها كالأستصلاح والاستحسان وشرع من قبلنا... الخ. كما وقع اختلاف كثير في مباحث أخرى كمبحث المطلق والمقيد والحقيقة والمجاز⁽³⁾.

المسألة الثانية: موضوع أصول الفقه.

موضوعه هو الدليل السمعي من حيث أنه موصل للحكم الشرعي، والدليل لغة يطلق على أمرين:

- المرشد للمطلوب، أي الفاعل للدلالة، فيكون الدليل حينئذ بمعنى الدال.
- ما به يكون الإرشاد للمطلوب بمعنى العلامة المعرفة للدليل.

وإذا اعتبرنا الدليل حقيقة في الدال، فعلى من تطلق هذه العبارة؟

فعند القاضي: الدال هو الناصب للدلالة ومخترعها وهو الله سبحانه، وأما غيره فهو ذاك الدلالة فقط. واختار غيره أن الدال هو ذاك الدلالة⁽⁴⁾.

(1) انظر الموافقات (21/1).

(2) التلخيص (173/1).

(3) مقدمة كتاب مقاصد الشريعة للعلامة محمد الطاهر بن عاشور، ص 6-7، وانظر كذلك محاضرة الدكتور يوسف القرضاوي: الاجتهاد شروطه ومجالاته، ص 88، ملتقى الفكر الإسلامي السابع عشر، 1983، ط: مؤسسة العصر للمنشورات الإسلامية، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر.

(4) ومضى على هذا الرأي الثاني الزركشي لكن مع زيادة قيد مهم وهو أن نقول: الدال ذاك الدلالة على وجه التمسك بها. البحر (50/1).

المسألة الثالثة: هل تطلق كلمة الأصول على الحقائق ذاتها من الأدلة والقواعد، أم على العلم بها؟ للأصوليين في هذه النقطة رأيان:

- رأي القاضي، وهو أن أصول الفقه هي العلم بهذه الحقائق لا نفس الحقائق، وعليه البيضاوي وابن الحاجب⁽¹⁾.

- خلافا لما قاله إمام الحرمين والآمدني⁽²⁾ والرازي⁽³⁾ من أن أصول الفقه هي الأدلة نفسها⁽⁴⁾. ويظهر أن الخلاف لفظي لا حقيقي، لأن الأصوليين اختلفوا في تعريفهم لهذا العلم باعتبارين:

1- تعريف أصول الفقه بكونه لقبا وعلما على هذا الفن، وهو التعريف اللقبى.

2- تعريفه بكونه مضافا، وهو التعريف بالإضافة.

فمن أراد الاعتبار الأول حده بالعلم، ومن راعى الإضافة عرفه بأنه نفس الأدلة⁽⁵⁾.

وعند تتبع كلام الأصوليين نجد جنوح بعضهم إلى الاعتبار الأول، وميل البعض الآخر إلى الاعتبار الثاني، ومنهم من جمع في تعريفه بين الاعتبارين⁽⁶⁾.

المسألة الرابعة: مبادئ كلامية.

جرت عادة كثير من الأصوليين - ومنهم القاضي - على البدء بذكر بعض المسائل الكلامية قبل الخوض في لب المواضيع الأصولية، ولذا رأيت أن أذكر بعضها مما هو منقول عن القاضي.

أولا: تعريف النظر: قال القاضي: (النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو ظنا⁽⁷⁾) فقد احترز القاضي في التعريف بقوله: "يطلب به" عن الحياة وسائر الصفات المشروطة بها، فإنها لا يطلب بها ذلك⁽⁸⁾، وقوله: "علما أو ظنا" يقصد به تعميم شمول النظر لطلب العلم والظن، وهو احتراز عن الفكر الذي لا يطلب به ذلك كأحاديث النفس أو التخيلات وغيرها.

(1) البحر (59/1)، الإبهاج (23/1)، تأليف علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين السبكي دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1984/1404.

(2) هو أبو الحسن علي بن أبي محمد بن سالم الثعلبي سيف الدين الأمدي، ولد سنة 551، كان أول شبابه حنبلي المذهب، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي له تصانيف كثيرة في المنطق والحكمة وأصول الفقه ومنها الإحكام في أصول الأحكام، أبحار الأفكار وغيرها، توفي سنة 631هـ. انظر وفيات الأعيان لابن خلكان (455/2)، الأعلام (694/2)، طبقات الشافعية الكبرى (306/8).

(3) وهو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، إمام ومفسر، وحيد زمانه في المعقول والمنقول، له: التفسير الكبير، المنحصول في الأصول الذي لخصه البيضاوي، وغيرها من المؤلفات النفيسة. توفي سنة 606 هـ. انظر البداية والنهاية (55/13)، الأعلام (203/7).

(4) البرهان (1/05)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد وحاشيتي السعد التفتازاني والشريف الجرجاني (19/1)، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1: 1983/1403، انظر البحر المحيط (41/1).

(5) كما فعل البيضاوي مثلا في المنهاج، انظر البحر المحيط (41/1)، ولعله لأجل عدم توارد الكلام على محل واحد، لم يشر إمام الحرمين في التلخيص إلى خلاف القاضي، مكتفيا بالتعريف الذي اختاره وأن الأصول هي الأكلة. انظر التلخيص (106/1).

(6) انظر الإحكام (27/1).

(7) التلخيص (123/1)، الإحكام (27/1).

(8) الإحكام (29/1).

وقد حاول الأمدي أن يبدي نوع اعتراض بقوله: (وهو -أي التعريف- حسن، غير أنه يمكن أن يعبر عنه بعبارة أخرى لا يتجه عليها من الإشكالات ما قد يتجه على عبارة القاضي، وهو أن يقال: النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص قصد تحصيل ما ليس حاصلًا في العقل، وهو عام للنظر المتضمن للتصور والتصديق والقاطع والظن، وهو ينقسم إلى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب فيكون صحيحًا، وإلى ما ليس كذلك فيكون فاسدًا وشرط وجوده مطلقًا العقل وانتفاء أصداده من النوم والغفلة والموت⁽¹⁾).

ولنا أن نقول أن هذا الاعتراض من الأمدي تطويل لم يضيف شيئًا مهما على ما قاله القاضي، فإن تعريف القاضي أقصر وأدق وهو يشمل ما فصله الأمدي، لأنه قصد تكثير العلم والظن ليشمل القاطع والمظنون والصحيح والفاقد، كما أنه جنس يندرج تحته التصور والتصديق⁽²⁾.

ثم إن النظر عند القاضي لا يثمر إلا بعد استكمالها، فتحصل النتيجة من المقدمات الأولية التي تتضمنها بطريق اللزوم، بمعنى أنه لا يحصل بجزء من النظر جزء من العلم⁽³⁾.

ثانيًا: تعريف البيان: عرف القاضي أبو بكر البيان بقوله: (البيان هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه)⁽⁴⁾.

وهو تعريف دقيق موافق للمفهوم اللغوي، ولذا ارتضاه أكثر العلماء⁽⁵⁾.

وقال الشيرازي⁽⁶⁾ في التبصرة: (أي أنه -القاضي- جعل البيان عبارة عما تحصل به المعرفة فيما يحتاج إلى المعرفة، أعني الأمور التي ليست ضرورية وهو الدليل)⁽⁷⁾.

ثالثًا: تعريف العقل: وهو من المفاهيم التي أشكل على كثيرين إيجاد حد لها، ولذلك تعددت وجهات النظر في تحديده⁽⁸⁾.

وقد اختار القاضي أبو بكر أن يعرفه تعريفًا جزئيًا باعتبار أحد مسمياته فقال: (العقل بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)⁽⁹⁾.

(1) انظر الإبهاج (29، 28/1).

(2) هذا هو رأي القاضي -كما نقله الزركشي- خلافاً لمن ذهب إلى أن جزء النظر يحصل جزء العلم. انظر البحر (66/1).

(3) المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي (365/1).

(4) نفس المرجع.

(5) البحر (28/1).

(6) هو إبراهيم ابن علي بن يوسف الفيروز ابادي الشيرازي، من أشهر علماء شيراز، كان مفاظراً بارعاً ومفتياً في عصره، أسرع في الحجة والجدال، من تأليفه: التبصرة واللمع في الأصول، والمهذب في الفقه، توفي سنة 476هـ. انظر الأعلام (45، 44/1).

(7) التبصرة في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق وشرح د/ محمد حسن هيتو، ص 221.

(8) حتى قال الغزالي: (إذا قيل ما حد العقل فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معاني، المستصفى (23/1) وحتى قال بعضهم إنه ضروري يعسر حده وذكر صاحب البحر أن الأقوال فيه بلغت الألف. انظر البحر المحيط (119/1).

(9) التلخيص (110/1)، المستصفى (23/1).

فقوله: "بعض العلوم" احتراز عن العلوم الكسبية، واحتراز كذلك عن العلوم الضرورية. وهذا التعريف إنما هو خلاصة توصل إليها القاضي باعتماده على مسلك السير للوصول إلى حد لائق، إدراكاً منه لصعوبة حده حيث قال: (العقل بعض العلوم، إذ لا يتصف بالعقل خال عن العلوم كلها، وليس من العلوم النظرية، فإن النظر لا يقع ابتداءً إلا مسبقاً بالعقل، فانحصر في العلوم الضرورية، وليس كلها، فإنه قد يخلو عن العلوم بالمحسوسات من اختلت عليه حواسه وإن كان على كمال من عقله... فاستبان أن العقل علوم ضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)⁽¹⁾.

وهذا التعريف وإن طالت عباراته -حتى عده إمام الحرمين إطناً وتطويلاً-⁽²⁾ غير أنه يهون على القاضي في ذلك ما ذكرنا من صعوبة تحديد العقل، مما يستدعي تفكيك مفهومه المعقد بمثل ما ذكر القاضي من تقسيم. وقد ذكر الأمدى عن القاضي تعريفاً آخر للعقل بأنه: (العلوم الضرورية التي لا خلو لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك وعدم أضرارها، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات)، وهو تعريف قريب من الأول⁽³⁾، وهذا خلافاً لمن عرفه بألة الإدراك نفسها، أعني الغريزة التي يتهيأ بسببها الإنسان لقبول المدركات⁽⁴⁾.

رابعاً: تعريف العلم: وقد اختلفوا في تحديده اختلافاً كثيراً، حتى أن بعضهم اعتبر مطلق العلم ضرورياً يتعذر تعريفه⁽⁵⁾، ولكن الذي عليه جمهور الأصوليين أنه نظري ويمكن تعريفه، غير أنهم اختلفوا في ذلك:

فأما القاضي أبو بكر فعرفه بقوله: (العلم معرفة المعلوم على ما هو به)⁽⁶⁾. فقوله: "معرفة المعلوم" أراد به أن يشمل كلا من الموجود والمعدوم لأندرجهما معاً ضمن المعلوم، وهو بذلك يخالف المعتزلة في إخراجهم المعدوم من جملة العلم⁽⁷⁾، وهذا التعريف للقاضي مما يتطابق فيه الحد مع المحدود، وهو يندرج ضمن الحدود اللفظية التي قال عنها الغزالي أنها أضعف الحدود⁽⁸⁾. ولهذا أشكل تعريف القاضي على البعض، ونقل إمام الحرمين هذا الإشكال وجواب القاضي عليه فقال:

(1) البرهان (1/ف95).

(2) نفس المرجع.

(3) نقل هذا الأمدى في أبحار الأفكار، ونقله عنه الزركشي في البحر المحيط (1/119).

(4) وهذا التعريف اختاره الغزالي في المستصفى (1/24).

(5) هو قول جماعة منهم الرازي، وأما الجويني فإنه وإن اختار أنه نظري لكنه باح بعسر تحديده إلا بطريق القسمة والمثال. انظر إرشاد الفحول للشوكاني، ص 3.

(6) البرهان (1/ف99)، المستصفى (1/25)، الإحكام (1/30)، المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، ص 575، تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

(7) ولهذا عرفه المعتزلة بأنه معرفة الشيء على ما هو به.

(8) المستصفى (1/25).

(فإن قيل له: المعرفة هي العلم، قال مجيباً-القاضي-: الحد هو المحدود بعينه ولو كان غيره لم يكن حده، وإنما على الحاد أن يأتي بعبارة يظن السائل عالماً بها، فإن جهل العبارات كلها فسحقاً سحقا⁽¹⁾). واعتبر الأمدي أن تعريف القاضي يلزم عنه الدور، لأن معرفة العلم متوقفة على معرفة المعلوم والعكس⁽²⁾.

ولكننا لا نسلم بلزوم الدور في هذا الحد، لأن السامع قد يكون عارفاً بأحد طرفي التعريف جاهلاً بالطرف الآخر، فيعرف المجهول بالمعلوم، ولهذا قد يكون هنا كذلك؛ (يدرك معنى المعلوم ولا يدرك معنى العلم ولا لأي شيء وضع، فيحصل مقصوده في الفهم بهذا التعريف)⁽³⁾.

خامساً: الدليل وأقسامه: يطلق الدليل لغة على معنيين:

1- المرشد للمطلوب، أي الدال، فهو فعيل بمعنى فاعل، والدال عند القاضي هو ناصب الدلالة وهو الله تعالى، وما سواه ذاكر الدلالة فقط.

2- ما به الإرشاد أي العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل⁽⁴⁾.

وأما اصطلاحاً، فارتضى القاضي وأكثر المتكلمين تعريفه بأنه: (الموصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي عملي)⁽⁵⁾، وينقسم الدليل عندهم إلى سمعي وعقلي ووضعي⁽⁶⁾.

ومما أحقه القاضي كذلك واعتبره من أقسام الدليل ما ثبت من معجزات أيد بها الله تعالى أنبياءه -عليهم الصلاة والسلام-، ودلت على صدقهم، وارتضاه معظم المحققين⁽⁷⁾.

وإلى هنا ينتهي ما أردنا إدراجه من مسائل تمهيدية، لنشرع في جوهر المباحث المقصودة، فنقول -وبالله التوفيق:-

(1) التلخيص (123/1)، البرهان (1/99).

(2) انظر الإحكام (30/1).

(3) انظر شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، شهاب الدين القرافي، ص 9، ط: 1، دار الفكر القاهرة وبيروت، سنة 1393/1973.

(4) ونكر عامة الفقهاء والمتكلمين أن الدليل هو الدلالة، وأن تسمية الدال على الطريق دليلاً إنما هو من قبيل المجاز. انظر البحر (52/1).

(5) البحر (50/1)، أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (130/1).

(6) فالسمعي عندهم يشمل الكتاب والسنة والإجماع، وزاد الفقهاء الاستدلال، والعقلي ما دل بمقتضى العقل على المطلوب، والوضعي ما تواضع عليه الناس كالعبارات الدالة على المعاني في اللغة. انظر البحر (54/1، 55).

(7) التلخيص (124/1)، البرهان (1/117)، البحر (54/1، 55).

الفصل الأول: الحكم الشرعي ومرتبطاته.

ويتضمن المباحث التالية:

المبحث الأول: حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه.

المتفق عليه بين جمهور الأصوليين أن الحكم الشرعي هو: (خطاب الله، أي كلامه النفسي القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع)⁽¹⁾، وهذا التعريف لجمهور الأشعرية، وهو يتضمن مبادئ كثيرة تميزوا بها عن غيرهم من الأصوليين:

أولاً: إن حقيقة خطاب الله هي كلامه النفسي، لأن جوهر الكلام عندهم إنما هو الكلام النفسي⁽²⁾، وهو المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، فالكلام حقيقة في النفسي مجاز في اللساني⁽³⁾، لقول الشاعر:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً⁽⁴⁾.

وهذا القول لجمهور المتكلمين من الأشاعرة وعامة أهل السنة الذين يخالفون المعتزلة في اعتبارهم الكلام حقيقة في اللساني مجازاً في النفساني، والذين لا يثبتون الكلام النفسي، فليس الحكم عندهم معرفاً بالخطاب، بل هو ما يثبتته الشارع الحكيم في الفعل موافقاً لما فيه من صفة حسن أو قبح⁽⁵⁾.

ثانياً: مذهب الأشاعرة القائلين بقدوم الكلام وأزليته، خلافاً للمعتزلة الذين ينكرون قدوم الكلام.

(1) شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، للسعد التفتازاني الشافعي، (22/1)، ط1: دار الكتب العلمية، بيروت، 1996/1416، وانظر الحكم الوضعي عند الأصوليين، ص22، رسالة ماجستير، أسعيد الحميري، ط1: 1984/1405، مكتبة الفيصلية، مكة، المملكة العربية السعودية، شرح التنقيح، ص70.

(2) والكلام النفسي هو نسبة بين مفردين قائمة بذات المتكلم، وهو سابق للعبارة، لأن التصور مقدم والتصديق متأخر عنه.

انظر شرح التنقيح، ص4، تقريب الوصول إلى علم الأصول، لابن جزى المالكي، ص45.

(3) وذكر القرافي في التنقيح أن المشهور هو أن الكلام مشترك بين النفساني واللساني، وعزاه إلى الجويني والفخر الرازي. انظره، ص68، وقيل إنه حقيقة في اللساني مجاز في النفساني، والأقوال الثلاثة محكية عن الأشعري. انظر البحر (180/2)، الإبهاج (44/1)، المستصفى (100/1).

(4) هذا البيت نسب للأخطل، أحد شعراء مثلث الشعر الأموي (الأخطل، جرير، الفرزدق)، وقد نفى بعض المحققين نسبته إليه، باعتبار أنه لا يوجد في ديوانه. انظر معجم الشواهد العربية (271/1)، عبد السلام هارون، مطبعة الخانجي، مصر 1972.

(5) أصول الفقه الإسلامي (55/1)، محمد مصطفى شلبي، وما قاله المعتزلة هو مذهب أحمد، وعزاه ابن تيمية إلى جماهير أهل السنة. انظر شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير (13/2)، لابن النجار الحنبلي (ت972)، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط: دار الفكر، دمشق 1400.

غير أن الخلاف بين الأصوليين إنما هو في تسمية كلام الله الأزلي خطاباً، فالقاضي أبو بكر يمنع ذلك، لأن الخطاب عنده لا يطلق إلا عند وجود مخاطب ومخاطب، ولما كان كلام الباري - سبحانه - قديماً، فلا يسمى خطاباً، وإلا لوصف بالحدوث، وهو ممتنع⁽¹⁾، ولكن هل يسمى أمراً أو نهياً؟ أجاز القاضي ذلك، ممثلاً له بمن يودع وصية بشيء، إذ يحسن أن يقال عنه: إنه أمر من أوصاه بكذا، ولا يحسن أن يقال إنه مخاطب بما أودع وصيته⁽²⁾، ووافق على ذلك الغزالي والأمدي⁽³⁾. وإذا قلنا بعدم تسمية كلام الله في الأزل خطاباً، فهل نسميه بذلك عند وجود المأمور والمنهي؟

قال القاضي: (وإذا سمينا ما يحصل إسماعه خطاباً فلا يخرج ذلك عن كونه قديماً، على أصلنا في جواز إسماع الكلام القديم)⁽⁴⁾. ومعنى ذلك أن ما يحصل إسماعه للمخاطب، كما في تكليم الله تعالى لسيدنا موسى - عليه السلام -، فإنه يسمى خطاباً، وما لا فلا.

وينقسم الحكم الشرعي عند عامة الأصوليين إلى قسمين: حكم تكليفي وحكم وضعي.

المطلب الأول: الحكم التكليفي وأقسامه.

وقبل هذا لابد من تعريف معنى التكليف.

فقد عرفه القاضي بأنه: (الأمر بما فيه كلفة والنهي عما في الامتناع عنه كلفة، وإن جمعتما قلت: هو الدعاء إلى ما فيه كلفة)، وقد عد الأمر على سبيل الندب وكذا النهي على سبيل الكراهة من التكليف⁽⁵⁾. ومتعلق التكليف - كما قال القاضي - هو اكتساب العبد الأفعال ولا يتعلق بذواتها ولا بحدوثها، فإن ذلك بقدرة الله تعالى، خلافاً للمعتزلة - بناء على مسألة خلق الأفعال عندهم⁽⁶⁾.

ويقسم جمهور الأصوليين الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الإيجاب والندب والتحریم والكراهة والإباحة.

(1) بينما ذهب الأشعري - أبو الحسن - وكثير من العلماء إلى الجواز.

(2) الإباح (41/1).

(3) البحر (168/1)، الإحكام (202/1).

(4) الإباح (43/1).

(5) التلخيص (134/1)، البرهان (1/ف88) هذا ما نقله إمام الحرمين عن القاضي، لكن الذي في (التقريب): التكليف هو إلزام ما فيه كلفة. وهو نفس التعريف الذي ذكره الجويني عنه واعتبر الخلاف لفظياً فقط. انظره، مع البحر (51/2) وراجع الوجيز في أصول الفقه، د/عبد الكريم زيدان، ص 29.

(6) البحر (53/2).

ووجه انحصار الحكم التكليفي في هذه الأقسام، أن خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين لا يخلو إما أن يرد بطلب الفعل من المكلف أو طلب الترك أو التخيير بينهما⁽¹⁾؛ وواضح من هذا التعريف أن الإباحة ليست من التكليف وإنما أدرجت ضمن أقسامه مسامحة فقط، تكميلاً للقسمة أو من باب التغليب⁽²⁾.

الفرع الأول: الواجب.

قد اختلفت كلمة الأصوليين في تعريفه، فأما القاضي أبو بكر فقال: (الأولى أن يقال في حده: هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما)⁽³⁾.

وأضاف البيضاوي في المنهاج قيد "قصداً" في التعريف، وهو قيد لم يذكره القاضي وسائر الأئمة، لأن قولنا: "هو الذي يذم تاركه" معناه حين كونه واجباً، فأما من انتفى في حقه الوجوب، لتلبسه بعذر كالنسيان مثلاً، فلا يذم على ترك الواجب مادام كذلك⁽⁴⁾.

وقد اكتفى القاضي بقوله: "يذم" عن ذكر العقاب الذي أثبتته بعض الأصوليين في تعريف الواجب⁽⁵⁾، وعلل تعريفه بقوله: (لأن الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها، فإن الله تعالى لو أوجب علينا شيئاً ولم يتوعد بعقاب على تركه لوجب، فالوجوب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب)⁽⁶⁾.

وأما قول الغزالي: (وهذا فيه نظر، لأن الشارع الحكيم نصب أمارات للتفريق بين أنواع الحكم التكليفي، فالعقوبة علامة على أن الحكم للوجوب وإلا لاستوى الوجوب والإباحة والمندوب وغيرها)⁽⁷⁾، ولكن ما قاله هو الذي فيه نظر، لأننا نعلم أن العقاب ليس وصفاً ذاتياً للواجب المتروك وإنما جزء على تركه، كما يجوز أن يعفو الله عنه، وما لا يكون وصفاً ذاتياً لا ينبغي إدراجه في الحدود الحقيقية⁽⁸⁾.
وقصد القاضي بقوله في التعريف: "ويلام شرعاً بوجه ما" أمران:

(1) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، جمال الدين الأسنوي (ت772)، المطبعة السلفية، 1343.

(2) إرشاد الفحول للشوكاني، ص6.

(3) انظر الإبهاج (54/1).

(4) نفس المرجع.

(5) حيث قال بعضهم: (الواجب هو ما يستحق تاركه العقاب على تركه)، وقال الغزالي: (الواجب ما أشعر بالعقاب على تركه). انظر المستصفى (65/1)، الإحكام (138/1).

(6) الإبهاج (54/1).

(7) المستصفى (65/1).

(8) انظر روضة الناظر لابن قدامة المقدسي (ت620هـ)، ص88، الدار السلفية، الجزائر، ط1: 1991، تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزى المالكي، ص100. وقد رجح القرافي قول القاضي مستدلاً بإمكان تصور ورود طلب جازم يدل على الوجوب دون اقتترانه بما يفيد استحقاق العقاب على تركه. انظر شرح التفتيح (ص149)، كما اتفق جمهور الأصوليين على عدم لزوم العقاب وعلى جواز العفو من الله تعالى. انظر الإحكام (139/1)، البحر (245/1)، أصول الفقه للخضري بك، ص33، ط7: دار الفكر، بيروت، 1981/1401.

أولاً: الإشارة إلى قاعدة الأشاعرة وعامة أهل السنة أن الذم واللوم وصفان مستفادان من الشرع لا من العقل، لأن الأحكام الشرعية عندهم لا ترجع إلى الذوات وإنما ترجع إلى نفس الأمر أو الحكم⁽¹⁾.
ثانياً: أن يشمل بتعريفه الواجب المخير، لأنه لا يلام إلا إذا تركه وبدله، كما يشمل الواجب الموسع، حيث لا يتحقق اللوم إلا إذا ترك العزم على امتثاله في جميع أوقاته، وكذا الواجب الكفائي حيث لا لوم إلا بترك الجميع⁽²⁾.

هذا وقد اعترض ابن الحاجب على القاضي بحال النائم والناسي وصوم المسافر، وأن تعريفه لم يدرجهم.

ولكن اعتراضه مردود، إذا علمنا أن القاضي وغيره من المتكلمين يسقطون الوجوب عن هؤلاء في حال تلبسهم بأعدارهم هذه⁽³⁾. وهاهنا مسألة لا بد من التطرق إليها وهي:

مسألة: هل الواجب والفرض مترادفان؟

مذهب القاضي وجمهور الأصوليين، هو عدم التفريق بين الواجب والفرض، لأنهما من قبيل الألفاظ المترادفة، وخالف الحنفية فاعتبروا الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت بدليل ظني⁽⁴⁾.

وقد رد عليهم القاضي دعواهم، وألزمهم ألا يكون شيء مما ثبت وجوبه بالسنة - وكثير منها أحاديث ظنية سواء من حيث ورود أو الدلالة - كنية الصلاة ودية الأصابع والعاقلة فرضاً، وأن يكون الإشهاد عند التباعد ونحوه من المندوبات الثابتة بالقرآن فرضاً، لما ادعوه من أن الفرض ما ثبت بالقرآن والواجب ما ثبت بالسنة، ثم بين القاضي أنهم لم يلتزموا بتقسيمهم هذا في كثير من الفروع فقال: (وجعلوا الوضوء من الفصد فرضاً مع أنه لم يثبت بقاطع، وكذا الصلاة على من بلغ في الوقت بعد أن أدى الصلاة والعشر في الأقوات وفيما دون خمسة أوسق)⁽⁵⁾.

وقد قسم العلماء الواجب باعتبار ثلاث:

1- فباعتبار الفاعل، ينقسم الواجب إلى عيني وكفائي.

2- وباعتبار المفعول ينقسم إلى معين ومخير، وفي هذا يقول القاضي: (ومعظم العبادات في الشرع على التخيير)⁽⁶⁾.

(1) التلخيص (468/1).

(2) الإباح (54/1) فما بعدها.

(3) انظر البحر (235/1).

(4) وهذا اختلاف شكلي، لأن المخالفين لتقسيم الحنفية لا ينكرون انقسام الواجب إلى مقطوع به وهذا هو الفرض عند الحنفية وإلى مذهبهم وهذا هو الواجب عندهم - وإن فهي مجرد اصطلاحات ولا مشاحة فيها. انظر المستصفي (66/1)، التبصرة في أصول الفقه لأبسي إسحاق الشيرازي، ص 68.

(5) التلخيص (67/1)، البحر المحيط (242/1)، وأورد ابن السبكي أمثلة أخرى من مذهبهم تبطل ما ذهبوا إليه، حيث يعتبرون القعدة في الصلاة فرضاً، ومسح ربع الرأس كذلك، مع أنها فروع ثابتة بظن لا بقاطع. انظر (56، 55/1).

(6) انظر البحر (267/1).

3- وأما باعتبار المفعول فيه فينقسم إلى واجب مضيق وواجب موسع⁽¹⁾.

وهنا نجد جملة من المسائل اعتاد القاضي وجمهور الأصوليين على تناولها، ونحن ندرجها ضمن هذه المسائل:

المسألة الأولى: هل الواجب في المخير واحد لا بعينه أم الواجب الجميع؟

ومثال الواجب المخير خصال كفارة اليمين وجزاء الصيد في الحج وفدية الأذى⁽²⁾، وقد اختلفت آراء الأصوليين في ذلك:

فمذهب القاضي ومعه جمهور الأشاعرة والفقهاء أن الواجب منها واحد لا بعينه، وأنه -الواجب- يتعين بفعل المكلف⁽³⁾، وقد نقل القاضي أبو بكر إجماع السلف والفقهاء عليه⁽⁴⁾.

وهذا خلافاً لكثير من المعتزلة⁽⁵⁾ الذين يذهبون إلى أن الكل واجب⁽⁶⁾، وهذا تماشياً منهم مع قاعدة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الأصلح على الله، فإنهم يقولون لو وجب الجميع لخلا غير الواجب عن مقتضى الوجوب⁽⁷⁾.

وحرر بعضهم معنى الإبهام فقال: إن متعلق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال ولا تخبير فيها، ومتعلق التخبير خصوصيات الخصال ولا وجوب فيها⁽⁸⁾، وعلى كل فإن المسألة قد كثرت فيها الأقوال واضطربت ولم تتحدد وجهة اختلافهم، وذلك لأن الجميع متفق على أنه لا يجب الإتيان بكل واحد من خصال الواجب المخير، وأنه لا يجوز ترك الجميع، كما أنه إذا أتى بواحدة منها أجزأه، وحينئذ فالخلاف لفظي كما قال القاضي أبو بكر⁽⁹⁾.

المسألة الثانية: الثواب والعقاب في الواجب المخير:

إذا فعل المكلف جميع خصال الواجب المخير، كخصال الكفارة مثلاً، فهل يثاب على الجميع؟ وما الذي يقع واجباً حينئذ؟ وإذا ترك الجميع فهل يعاقب عليها جميعاً؟

(1) الأسنوي مع حاشية المطيعي (72/1)، نقلا عن الحكم الوضعي عند الأصوليين سعيد الحميري، ص 36.

(2) البحر المحيط (246/1)

(3) التلخيص (359/1)، الإحكام للأمدى (141/1).

(4) الإبهاج (85/1)، شرح الكوكب المنير (380/1).

(5) وذهب إلى هذا من المالكية ابن خويز منداد كما نقله المازري، انظر التبصرة للشيرازي، ص 70، هذا مشهور

(6) نفس المرجع.

(7) وادعى أبو الحسين البصري وكذا البيضاوي في المنهاج أن الخلاف بين الطائفتين في اللفظ دون المعنى، لكن ما نقل عن الجبائي و ابنه من إطلاق القول بوجوب الجميع يخالف ذلك وينقضه. انظر الإبهاج (85/1)، المستصفى (68،67/1).

(8) الإبهاج (85/1)، التلويح على التوضيح (390/1).

(9) وعليه إمام الحرمين والرازي والبيضاوي وغيرهم. انظر البحر المحيط (253/1)، التبصرة، ص 70، مع الهامش، وكذا الموافقات للشاطبي (30/1) ففيه تفصيل جيد للمسألة.

رأي القاضي أبو بكر أنه يستحق على الفعل ثواب أكثر الخصال ثواباً، ويستحق على الترك عقاب أقلها عقاباً⁽¹⁾، خلافاً لظاهر نص الشافعي -فيما نقله عنه المتولي- أنه يثاب ثواب الأدنى، لأنه يجزئه إذا اقتصر عليه⁽²⁾، ونقل القاضي قولاً آخر أن الذي يقع واجباً -في خصال الكفارة- هو العتق، لأنه أعظم ثواباً، إذ هو أنفع وأشق على النفوس.

ولكن هذا الذي قاله القاضي قد لا يطرد في كل الأحوال وعلى كل الأشخاص، فربما يكون بعض هذه الأنواع أعظم مصلحة في نظر البعض دون الآخر⁽³⁾.

المسألة الثالثة: هل يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بأول الوقت أم بآخره؟

ومثال ذلك الصلاة، حيث أن وقتها فاضل عن مقدار العبادة، فمذهب القاضي أن الوجوب يتعلق بأول الوقت على التوسع، وعليه جمهور الشافعية وأكثر الفقهاء⁽⁴⁾، خلافاً للحنفية الذين قالوا إنه يتعلق بآخر الوقت⁽⁵⁾.

إلا أن القاضي ومن وافقه في جعل الوجوب مرتبطاً بأول الوقت على التوسع، اختلفوا في اشتراط البدل، وهذا بتقدير تأخير الواجب عن أول الوقت إلى آخره:

فأثبت البدل -وهو العزم على الفعل- القاضي أبو بكر وجمهور المتكلمين، بل نقله القاضي عن المحققين وبعض المعتزلة، كالجبائي وابنه⁽⁶⁾، قال القاضي: (الواجب في كل وقت الفعل أو العزم بدلاً، ويتعين الفعل آخراً)⁽⁷⁾.

(1) ونقله ابن برهان عن الشافعية ومنهم ابن السمعاني والقاضي أبو الطيب الطبري. انظر البحر (246/1).

(2) البحر (259/1)، الفروق لشهاب الدين القرافي (70/2)، ط: عالم الكتب، بيروت، ب ت .

(3) مثل فتوى يحيى بن يحيى الليثي لأمير الأندلس بوجوب تعيين الصيام في حقه لأنه أشق في نظره. انظر ملتقى الإجتهد، قسنطينة 1983،

(4) ط: مؤسسة العصر، الجزائر، الإبهاج (89/1).

(4) انظر الإحكام (147/1)، المستصفى (95/1)، التبصرة، ص 60.

(5) انظر التلويح على التوضيح (390/1)، أصول السرخسي (30/1، 32).

(6) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، شيخ المعتزلة، كان فقيهاً ورعاً، وإليه تنسب الجبائية، وعنه أخذ أبو الحسن الأشعري لما كان معتزلياً، توفي سنة 303 هـ.

وأما ابنه أبو هاشم فهو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، من كبار عقول المعتزلة، ويقال لهم الذمية لقولهم باستحقاق الذم لا على ذنب. انظر وفيات الأعيان (355/2)، الفرق بين الفرق للبغدادي، ص 183.

(7) التلخيص (350/1)، وعليه الغزالي والآمدني والشيرازي في التبصرة وصححه الماوردي في الحاوي والنسوي في المجموع، انظر التبصرة، ص 60، الإحكام (148/1)، المستصفى (95/1).

وأنكره الفقهاء، والرازي وأتباعه، وعليه الغزالي في المنحول⁽¹⁾، وقال به من الحنفية البلخي⁽²⁾، واختاره ابن السبكي⁽³⁾، وقال به من المعتزلة أبو الحسين البصري⁽⁴⁾.
وممن أنكر العزم على القاضي، إمام الحرمين، ناسبا إليه أنه يدعي أخذ العزم كشرط من دليل اللفظ، مع عدم ظهور ذلك، وأنه جعل العزم بدلا من نفس الفعل⁽⁵⁾.
والحق أن القاضي لم يجعل العزم بدلا عن نفس الفعل، بل عن تقديمه، فإذا أخره مع العزم لم يكن عاصيا، كما أنه لم يدع أخذ العزم كشرط من مجرد الصيغة، بل من دليل العقل وهو أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، "ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة"⁽⁶⁾.
المسألة الرابعة: من غلب على ظنه الهلاك قبل الفعل - في الواجب الموسع - ثم أصر الفعل عن أول وقته، هل يعتبر فعله أداء أم قضاء؟

مع اتفاق العلماء على أن من أصر في هذه الحالة يعتبر عاصيا، فإنهم اختلفوا في إتيان الفعل بعد ذلك في آخر الوقت:

فالقاضي أبو بكر يعتبر الفعل قضاء، ويقول إن ما يفعله هذا المكلف تعذر وقته بسبب غلبة الظن⁽⁷⁾.
وخالفه غيره من الأصوليين فاعتبروا الفعل أداء، ومن هؤلاء الغزالي، فقد قال معترضا على القاضي: (وهذا ليس مرضيا عندنا، فإنه لما انكشف خلاف ما ظن، زال حكمه وصار كما لو علم أنه يعيش، فينبغي أن ينوي الأداء... كالمريض إذا أصر الحج إلى السنة الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفي) ورد على القاضي بردود أخرى وجيهة، أيده عليها كثير من الأصوليين⁽⁸⁾.

-
- (1) وليس معنى إنكارهم البديل قولهم بجواز ترك الواجب كلية، ولكن بمعنى أن المكلف لا يكون عاصيا حتى يخلو الوقت كله عن فعل الواجب. انظر الإبهاج (96،95/1)، فواتح الرحموت، شرح مسلم الثبوت للأصمعي (73/1).
- (2) هو محمد ابن شجاع الحنفي، فقيه العراق في وقته والمقدم في الفقه والحديث مع ورع وعبادة، وكان يميل إلى الاعتزال، مات فجأة سنة 266، وقيل 267 هـ. انظر الأعلام (28/7)، طبقات الفقهاء للشيرازي، ص 140.
- (3) راجع الإبهاج (96،95/1)، مع البحر (280/1).
- (4) هو محمد ابن الطيب القاضي أبو الحسين البصري، شيخ المعتزلة، ولد بالبصرة وسكن بغداد، من مؤلفاته المعتمد في الأصول وهو شوح للعمد لعبد الجبار المعتزلي، توفي سنة 426 هـ. شذرات الذهب (259/3).
- (5) البرهان (1/ف 171، 172).
- (6) المستصفي (70/1)، البحر (280/1).
- (7) المستصفي (95/1).
- (8) نفس المرجع، وقد أيده الأمدي وقال إنه في غاية الإتجاه، وكذا القراني مبينا أن هذا هو مذهب المالكية. انظر الفروق (77/1).

المسألة الخامسة: هل يتعلق الوجوب بأصحاب الأعذار الشرعية في حال تلبسهم بها؟

وبيان هذه المسألة كالتالي: هل الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض في حال أعمارهم هذه؟ مذهب القاضي أنه لا يجب على المريض والحائض، وأما المسافر فالواجب في حقه صوم أحد الشهرين، إما الشهر الحاضر، وهو شهر الأداء، أو شهر آخر غيره، وهو شهر القضاء، وأيهما صام فهو الواجب، مثل الأنواع الثلاثة في كفارة اليمين⁽¹⁾، وواقفه بعض الأشعرية⁽²⁾.

خلافًا للشيرازي حيث ذهب إلى وجوبه عليهم في حالة أعمارهم، وأن ما يأتون به عند زوال العذر فهو قضاء لما وجب عند العذر⁽³⁾.

والراجح من تتبع كلامهم هو عدم الوجوب، وإن كان الخلاف هنا لفظيًا، لأن الاتفاق قائم على جواز تأخير الصوم عند العذر وعلى وجوب القضاء بعد زواله⁽⁴⁾.

المسألة السادسة: الواجب الموسع هل ينهى عن ضده؟

هذه المسألة في الحقيقة فرع عن مسائل الأمر، الذي سيأتي ذكره، ولكننا أدرجنا هذا الفرع هنا لتعلقه بالواجب - كما فعل الغزالي وابن السبكي وغيره -.

فقد اشترط القاضي في الأمر الذي ينهى عن ضده أن يكون مضيقًا، أما الموسع فلا، (لأن الموسع لا ينهى عن ضده، لقبول الوقت لهما)⁽⁵⁾.

وأضاف القاضي عبد الوهاب⁽⁶⁾ قيدا آخر في الكلام وهو أن نقول: المأمور به يتضمن النهي عن ضده وضد البديل منه، وذلك يشمل الواجب المخير⁽⁷⁾.

(1) انظر التلخيص (423/1) فما بعدها، وإلى هذا ذهب الرازي وأتباعه والغزالي في المستصفى على تفصيل في المريض بين من يخاف الهلاك إن صام فيلحق بالحائض وبين من ليس كذلك فيلحق بالمسافر، ومال إليه كثير من الأصوليين، انظر التبصرة، ص 67، 68، الإبهاج (133، 132/1).

(2) كما نقله ابن السبكي عن الشيرازي في شرح اللمع. انظر الإبهاج (133/1).

(3) وقد تصدى الغزالي للرد على من قال بالوجوب واعتمد على المنقول والمعقول فأجاد. انظر المستصفى (71/1).

(4) ولا تظهر الفائدة إلا في الأيمان والتعاليق، كما قال النووي في المجموع، بأن يقول الزوج: متى وجب عليك صوم فأنت طالق، انظر الإبهاج (133/1)، التبصرة، ص 67 مع الهامش.

(5) شرح التنقيح، ص 136، ونكر الأمدي وابن السبكي في رفع الحاجب تعبير القاضي بالواجب المعين بدل المضيق ليكون احترازًا عن الواجب الموسع والمخير. انظر التبصرة، ص 89، والإحكام (191/1).

(6) هو أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي (ت 421 أو 422) من أئمة المالكية تتلمذ على كثيرين ومنهم الباقلاني، تولى القضاء ببغداد، من تأليفه التلقين في الفقه المالكي والإفادة في أصول الفقه وغيرها. انظر ترتيب المدارك عياض (ج 4/691-695).

(7) الإبهاج (124/1).

ولكن هذا القيد لم يرتضه القاضي أبو بكر الباقلاني، حيث قيد الكلام بالأمر على التصييص لا على التخيير، وعلل ذلك بكون الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده ويكون الواجب واحدا لا على التعيين، وحينئذ فلا سبيل لنا إلى أن نقول فيما هذا وصفه إنه نهي عن ضده، لأن المأمور مخير بينه وبين ضده⁽¹⁾.

هذا ونختتم مسائل الواجب بمسألة قصيرة وهي:

مسألة: هل يتفاوت الوجوب في الواجبات؟ وبعبارة: هل بعض الواجبات أوجب من بعض؟ مذهب القاضي أنه يجوز أن تتفاوت بعض الواجبات على بعض، واعتبر هذا هو مذهب أهل السنة، حيث قال: (يجوز أن يقال: بعض الواجبات أوجب من بعض، كالسنن بعضها أكد من بعض، خلافا للمعتزلة لأن الوجوب عندهم ينصرف إلى صفة الذات)⁽²⁾ وتبعه على هذا ابن القشيري⁽³⁾، مستشهدا بالإيمان بالله فهو أوجب من الوضوء مثلا⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: المندوب.

وقد عرفه الأصوليون بأنه: (المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا)⁽⁵⁾. وقيل هو: (ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه)⁽⁶⁾.

ومن خلال هذين التعريفين وغيرهما، يفهم أن المندوب من الطاعات، وذلك لكون فاعله ممدوحا وكون فعله مطلوباً، وهذا أمر متفق عليه بين الأصوليين⁽⁷⁾، غير أن اختلافهم في جعل المندوب مأمورا به، أخذاً من كونه طاعة.

فالقاضي أبو بكر يرى أن المندوب مأمور به، وأن التذنب أمر على الحقيقة⁽⁸⁾، وعليه جماعة من الشافعية⁽⁹⁾.

وخالف الحنفية في ذلك واعتبروا أن المندوب غير مأمور به⁽¹⁰⁾.

(1) انظر التلخيص(471/1).

(2) البحر المحيط(244/1).

(3) هو أبو نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم ابن هوازن، القشيري، إمام جليل وأصولي شهير من أعمدة الشافعية في الأصول، أخذ العلم عن كثيرين كابن الحرميين والشيرازي وغيرهم، من آثاره تفسير القرآن الكريم، توفي سنة 514هـ. انظر تبیین كذب المفتري، ص308، وفيات الأعيان(377/2).

(4) البحر(244/1).

(5) انظر التلخيص(162/1)، الإحكام للآمدي(163/1).

(6) وهذا تعريف البيضاوي، وهو أقصر، مع كفايته ودقته. انظر الإبهاج(56/1)، الحكم الوضعي عند الأصوليين للحميري، ص37.

(7) المسودة لآل تيمية، ص07.

(8) التلخيص(257/1)، المستصفى(75/1)، الإحكام(164/1).

(9) قد ذكر شارح مسلم الثبوت أن هذا المذهب لجمهور الشافعية وليس كذلك، بل هو قول لجماعة منهم فقط كالآمدي وابن الحاجب والغزالي وغيرهم. انظر المنتهى لابن الحاجب، ص28، والإحكام نفس الصفحة السابقة، وراجع فواتح الرحموت(111/1).

(10) فواتح الرحموت(111/1)، أصول السرخسي(14/1).

احتج القاضي ومن وافقه، بكون المندوب طاعة، وليس ذلك إلا لكونه مأمورا به، كالواجب، لأن امتثال الأمر يسمى طاعة، وهذا الدليل هو الذي اعتمده من جاء بعد القاضي من الأصوليين، كالغزالي والأمدي وغيرهما⁽¹⁾، يقول القاضي: (المندوب إليه طاعة، ولم يكن طاعة لكونه مرادا لله تعالى، فإنه لا يمنع أن لا يريد الله تعالى طاعة زيد ويأمره بها ويريد عصيانه وينهاه عنه، فلا يتلقى كون الشيء طاعة من الإرادة على مذهب أهل الحق⁽²⁾)، فلم يبق إلا لكونه مأمورا به⁽³⁾.

وهذا الدليل لم يسلم به الحنفية ومن وافقهم، حيث قالوا: إن الواجب لم يكن مأمورا به لأنه طاعة، بل للزوم امتثاله وترتب العصيان على تركه، خلافا للمندوب فإنه لا يجب فعله ولا يعصي تاركه، وأيضا فقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال لبريرة⁽⁴⁾: ﴿كنت لو راجعته فإنه أبو ولدك﴾ قالت: بأمرك يا رسول الله؟ فقال: ﴿لا، إنما أنا شفيع⁽⁵⁾﴾. ومعلوم أن إجابة النبي ﷺ فيما شفع فيه مندوبة، فلو كان مأمورا به لما امتنع من اعتباره أمرا، ثم لقوله ﷺ: ﴿لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة﴾⁽⁶⁾، والسواك مندوب، فلو كان مأمورا به لما نفى عنه الأمر.

أجاب الأولون عن ذلك، بأن الأمر يحمل في الحديثين على أمر الإيجاب دون أمر الندب، وقد شاع إطلاق أهل اللغة والفقه هذه التسمية فيقولون هذا أمر إيجاب وذاك أمر ندب، وإنما حملناه على أمر الإيجاب لقرينة تخصصهما، والقرينة في حديث بريرة أن الخيار ثابت للأمة إذا عتقت تحت زوجها، ولهذا أورده البخاري⁽⁷⁾ في صحيحه تحت عنوان: باب خيار الأمة تحت العبد؛ وأما حديث السواك فالقرينة هي المشقة، وهي لا تكون إلا في الأمر الواجب⁽⁸⁾.

(1) أنظر المستصفى (75/1)، والإحكام (164/1)، وكذا التبصرة، ص 37.

(2) أشار القاضي بكلامه هذا إلى خلاف المعتزلة، حيث يقرنون بين الطاعة والإرادة خلافا لأهل السنة، ولهذا يقول صاحب الجوهرية في التوحيد: وقدره إرادة وغايرت ❁❁❁ أمرا وعلميا والرضا كما ثبتت.

انظر بغية المرید شرح جوهرية التوحيد، ص 27، المطبعة التونسية، ط 2: 1938.

(3) التلخيص (257/1 فما بعدها)، البرهان (1/162).

(4) هي بريرة مولاة عائشة رضي الله عنها، وكانت قبل ذلك مولاة لبعض بني هلال، فكاثبها فاشتريتها عائشة، وفيها جاء الحديث الشريف: ﴿الولاء لمن أعتق﴾. انظر الاستيعاب لمعرفة الأصحاب لابن عبد البر القرطبي (ت 463 هـ)، (1795/4)، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط 01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995/1415، التقريب لابن حجر، ص 662، ط 01: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996/1416.

(5) أخرجه البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. انظر صحيح البخاري كتاب الطلاق باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة، ط 1: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

(6) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. انظره، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة.

(7) هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري الجعفي، إمام المحدثين وصاحب الصحيح، ولد ببخارى ونشأ يتيما ورحل إلى أقطار عديدة طلبا للحديث في خراسان والعراق والحجاز وغيرها، حتى قيل إنه سمع عن ألف شيخ وزيادة، أقر له الجميع بالعلم والفضل، له الجامع الصحيح، الأدب المفرد، التاريخ وغيرها، توفي سنة 256 هـ. وفيات الأعيان (329/3)، شذرات الذهب (134/2)، الأعلام (34/6).

(8) انظر هامش التبصرة، ص 29 إلى 39، والإحكام (135/1).

وعلى كل، فيبدو من تتبع كلام الأصوليين أن الخلاف في المسألة غير محدد المحل⁽¹⁾.

الفرع الثالث: المباح.

وهو لغة من الإباحة بمعنى الإظهار، تقول: باح الشيء إذا ظهر، وأباحه أظهره، واستباحه الناس أقدموا عليه⁽²⁾. واصطلاحاً: (ما لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم)⁽³⁾، ومن خلال التعريف يتضح أن لا أمر في المباح، لاستواء طرفي الفعل والترك من حيث هو مباح، وهذا أمر متفق عليه، إلا ما نقل عن الكعبي⁽⁴⁾ من إنكار المباح، حيث نقل عنه القاضي أبو بكر في مختصر التقريب أن: (المباح مأمور به دون الأمر بالنذب، كما أن النذب مأمور به دون الأمر بالإيجاب)، ثم بين القاضي حقيقة انفراد الكعبي بهذا الإطلاق فقال: (وهو - وإن أطلق الأمر على المباح - فلا يسمى المباح واجبا ولا الإباحة إيجاباً)⁽⁵⁾. وقد يكون الخلاف في المسألة مما يؤول إلى العبارة، إذا كان المراد بكون المباح مأموراً به أنه مأذون في فعله وتركه، لا بمعنى الاقتضاء والطلب، أما إن أريد ترجيح الفعل على الترك فيه فهو باطل⁽⁶⁾.

مسألة: هل تتعلق إرادة الله تعالى بالمباح؟

قد عرفنا أن المباح ما استوى فيه الفعل والترك من حيث ذاته، فهل تتعلق إرادة الله تعالى بامتناله أو اجتنابه؟

ذهب القاضي إلى أن الله تعالى يريد المباح إذا وقع، لتعلق إرادته حينئذ بكل المرادات⁽⁷⁾، وهذا خلافا للمعتزلة الذين يرون أن الله تعالى غير مرید للمباح من حيث فعله أو تركه، ولا يخفى أن كلامهم هذا فرغ عن قاعدتهم المعروفة في التحسين والتقييح، ولهذا قالوا: (لو أراد الله تعالى فعل شيء وردت فيه صيغة الأمر، لم يكن ذلك إلا تكليفاً)⁽⁸⁾.

(1) فمن جهة نلاحظ أن الذين قالوا إن صيغة "افعل" المجردة عن القران تدل على الوجوب أو النذب أو هما معا بالاشتراك، كالباقلاني والغزالي والأمدي، هم الذين اعتبروا المندوب مأموراً به، فكان هذه الجزئية مبنية على تلك. وأما الذين ذهبوا إلى أن دلالة صيغة "افعل" على الوجوب، فالإشكال يرد عليهم حين يقولون بان المندوب مأمور به، وحينئذ فلا سبيل لحل هذا الإشكال إلا باعتبار الخلاف منحصر في لفظ (أمر)، وليس في صيغة "افعل" (مثل أمرنا، أمرته ... الخ) وهذا ما أشار إليه ابن السبكي، وهي طريقة الأمدي كذلك، ولعل مما يعضد هذا القول، أن ابن الحاجب يقول إن صيغة "افعل" تدل على الوجوب، ثم يقول في هذه المسألة إن المندوب مأمور به، وهو ما يرجح تحديد محل الخلاف فيما ذكرنا سابقاً، انظر هامش التبصرة، ص 37، البحر المحيط (382/1).

(2) القاموس المحيط للفيروز آبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب) (216/1)، ط: دار الجيل، بيروت، ب ت.

(3) الإباح (60/1)، وشرح الأسنوي على المنهاج مع حاشية بخيت (79/1)، المطبعة السلفية، القاهرة، سنة 1343.

(4) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي، رأس طائفة من المعتزلة تنسب إليه، كانت تنكر صفات الله تعالى، لسه آراء في العقائد والأصول خاصة به، كإنكار المباح، من آثاره المقالات، توفي سنة 319هـ. وفيات الأعيان (248/2)، البداية والنهاية (194/11).

(5) الإباح (131/1)، المستصفي (74/1)، البحر (370/1)، وهذا وقد أورد ابن السبكي ما نقل عن الكعبي، مستبعداً أن يكون منكراً للمباح بكونه فعلاً من أفعال المكلفين، كما يحكي عنه إمام الحرمين في البرهان وابن برهان في الوجيز والأمدي وغيرهم، مبيناً أنه يقصد بأن الفعل وإن كان مباحاً في ذاته، لكنه يوصف بالوجوب باعتبار أنه يترك به الحرام، لأنه ما من مباح إلا وهو ترك للمحظور وترك المحظور واجب فالمباح واجب من هذه الحيثية فقط، ولهذا صرح القاضي عنه أنه لا يسمى المباح واجباً كما أسلفنا، انظر الإباح (131/1)، البحر (370/1).

(6) انظر الرد على مذهب الكعبي في المستصفي (74/1) والإباح (131/1) والإحكام (169/1)، والتبصرة، ص 96.

(7) البحر (365/1).

(8) نفس المرجع السابق.

الفرع الرابع: الحرام.

لغة: المنع، والمحرم الممنوع⁽¹⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون﴾⁽²⁾.
واصطلاحاً: (ما يذم شرعاً فاعله)⁽³⁾. وقيل: (هو ما ينتهض فعله سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له)⁽⁴⁾.

فقولنا "ما يذم فاعله": قيد أخرج ما سوى الحرام من الأحكام الأربعة وهي الواجب، المندوب، المباح، والمكروه، والذم على الفعل قد يكون مطلقاً، كما في الحرام المعين، وقد يكون من بعض الوجوه فقط كما في الحرام المخير، وذلك كأن يقول الشارع الحكيم: حرمت عليكم واحداً من هذين الأمرين، فيكون مقتضى النهي هنا ألا يجمع بينهما فعلاً، ولكن له أن يفعل أحدهما⁽⁵⁾.

ومما وقع فيه اختلاف طويل، مما يتعلق بهذا الفرع، المسألة التالية:

مسألة: إثبات الحرام المخير:

قد أثبتته القاضي أبو بكر، وعليه أصحاب الشافعي كذلك، لكن هؤلاء أثبتوه في مسألة نكاح الأختين⁽⁶⁾، ونفاه المعتزلة، وصحح رأيهم الباجي⁽⁷⁾ وقال: (إن المحرم في هذه المسألة هو الجمع فقط كما نطق به القرآن⁽⁸⁾، لا إحداهما ولا كل واحدة منهما)⁽⁹⁾، وأيده على هذا ابن السبكي والشيخ الخضري⁽¹⁰⁾ من المعاصرين⁽¹¹⁾.

ولضبط ما يرد فيه الأمر والنهي بالتخيير وما لا يرد، فقد قسم القاضي أبو بكر الأفعال إلى ثلاثة أقسام:

(1) القاموس المحيط (4/94)، معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص 113، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكاتب العربي، لبنان.

(2) الأنبياء، آية 94.

(3) الإبهاج (1/58)، الحكم الوضعي عند الأصوليين، ص 38.

(4) الإحكام (1/156).

(5) وهذه مسألة افتراضية فقط وإلا فلم يأت تشريع بهذه الطريقة. انظر أصول الفقه للخضري، ص 48.

(6) كذا قاله الشيرازي أبو إسحاق وأبو الطيب الطبري وابن السمعاني، ونقله ابن برهان عن الفقهاء والمتكلمين، انظر الإبهاج (1/58).

(7) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي التجيبي، القاضي، فقيه مالكي كبير وله باع طويلة في الحديث والأصول وعلم الخلاف وفنون شتى، من مؤلفاته: إحكام الفصول والمنتقى شرح الموطأ وكتاب الحدود، وكتاب التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الصحيح، توفي سنة 494هـ. ترتيب المدارك (2/802)، النيباج المذهب (197-200).

(8) في قوله تعالى: ﴿وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف﴾. النساء، آية 23.

(9) واعترض بعضهم على تمثيل الحرام المخير بمسألة الجمع بين الأختين، لأن الله تعالى لم يحرم واحدة منهما، فلو تزوج إحدى الأختين ثم طلقها وانتهت عدتها فله أن يتزوج الأخرى، فليس فعل أحد الأمرين مانعاً من الآخر مطلقاً. انظر أصول الخضري، ص 48.

(10) هو محمد بن عفيفي الباجوري المصري، المعروف بالخضري، من علماء الشريعة المعاصرين، تخرج من مدرسة دار العلوم وعين قاضياً شرعياً في الخرطوم ثم مدرساً في مدرسة القضاء الشرعي بالقاهرة فأستاذاً للتاريخ الإسلامي بالجامعة المصرية فوكيلاً لمدرسة القضاء الشرعي، له محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، تاريخ التشريع الإسلامي، أصول الفقه، إتمام الوفاء وغيرها توفي سنة 1345هـ. الأعلام (6/269)، معجم المؤلفين (1/295).

(11) فقد مثل ابن السبكي للمسألة بما إذا أعتق السيد إحدى أمته، فإنه يجوز له وطء إحداهما ويكون ذلك حينئذ معينا لعنق غير الموطوءة وكذا لو طلق إحدى امرأتيه ووطئ إحداهما. الإبهاج (1/58)، أصول الخضري، ص 48.

أولاً: الأفعال المتمثلة: كاللوتين في مكان واحد، فلا يصح الأمر باثنين مبهما ولا جمعا بدون تخيير، أي لا بد من تحديد ما يتعلق به الأمر.

ثانياً: الأفعال المختلفة: كاللون والكلام، فيصح الأمر بهما والنهي عنها جمعا وتخييرا.

ثالثاً: المتضادان: ولا يصح الأمر بهما معا، لئلا يجمع بين ضدين وهو ممتنع، لكن يجوز النهي عنهما تخييرا والنهي عنهما جميعاً⁽¹⁾، لأن النهي عن شيء أمر بواحد من أضداده فقط، كما سنعرف في حينه. هذا، وقد استغنى كثير من الأصوليين عن إيراد هذه المسألة والخوض فيها، لأنها في علم الكلام أدخل، ولا ثمرة علمية للخلاف فيها - كما نبه على ذلك الشاطبي⁽²⁾.

وإذ قد عرفنا أن الحرام ما يذم فاعله، فإنه يكون مضادا للوجوب فلا يجتمعان في شيء واحد بأن يكون حراما واجبا في آن واحد، وإلا كان تكليفا بمحال، وهو باطل⁽³⁾.

وهذا إذا كان الشيء واحدا من جميع الحثيات، أما لو تعدد الواحد باعتبار جنسه إلى أنواع مختلفة أو بحسب نوعه إلى أوصاف وإضافات متباينة فلا مانع من ورود الأمر والنهي أو الوجوب والتحريم عليه، ولا تضاد حينئذ، لأنه يصير بمثابة أفراد مختلفة تقتضي التباين⁽⁴⁾.

ومثال الواحد بالجنس المختلف بالإضافة، السجود، فإنه وإن كان فعلا واحدا، لكنه واجب في حق الله مأمور به، حرام في جانب غيره من المعبودات الزائفة منهي عنه، لقوله تعالى: ﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله...﴾⁽⁵⁾، فلا تناقض هنا، لاختلاف الإضافة في كل، ولا خلاف في هذا بين جمهور الأمة⁽⁶⁾.

وأما الواحد بالعين، فقد اختلفوا فيه ومثلوا له بالمسألة الآتية:

مسألة: الصلاة في الدار المغصوبة⁽⁷⁾:

وهي مسألة اقترن فيها أمران متضادان، الصلاة وهي طاعة، والغصب وهو معصية، فهل تقع صحيحة؟

(1) الإبهام (59/1)، إرشاد الفحول للشوكاني، ص 90.

(2) انظر الموافقات (30/1) وهذا بناء على ما أصله في المقدمة من أن كل مسألة لا يبنى عليها فروع فقه فوضعها في الأصول عارية، انظره (29/1).

(3) انظر التلخيص (467/1)، المستصفى (76/1)، فواتح الرحموت (104/1)، أصول الفقه للخضري، ص 48.

(4) روضة الناظر لابن قدامة، ص 41.

(5) سورة فصلت، آية 36.

(6) خلافا لبعض المعتزلة القائلين بمنعه لورود التناقض بزعمهم وأن السجود للأصنام ليس منهيها عنه لذاته بل لقصد التعظيم فقط، وهو باطل عند المحققين. انظر المستصفى (79/1)، التبصرة، ص 100، فواتح الرحموت (104/1).

(7) هذه المسألة أدرجها معظم الأصوليين ضمن مباحث النهي، لكن الغزالي في المستصفى ذكرها في مسألة أقسام الحكم التكليفي وتابعه عليه ابن قدامة، ونحن نوردتها كذلك وفاقا لهما.

ذهب أكثر الفقهاء والأصوليين إلى أنها تقع صحيحة، ولا توجب قضاء⁽¹⁾، خلافا لمن أبطلها وأوجب قضاءها، وهو رأي أحمد في أشهر الروايتين عنه، وعليه الجبائين⁽²⁾.

وأما القاضي أبو بكر فإنه توسط بين هؤلاء وأولئك، فحكم بكونها مجزئة⁽³⁾، لكن لا بمعنى وقوعها مأمورا بها وسقوط الطلب بها، كما قال الجمهور، وإنما بمعنى سقوط الطلب عندها، كما يسقط الطلب عند طروء الأعدار الشرعية المعلومة من جنون وإغماء ونحوه، ولهذا قال في مختصر التقریب: (إذا قلنا إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة فلسنا نعني بذلك أنها تقع مأمورا بها، ولكن المعنى بذلك أنها مع كونها محرمة تسقط المأمور به عند إقامتها)⁽⁴⁾.

وهذا كلام صريح يحدد بوضوح مذهب القاضي في المسألة ويبين أن ما نقله بعض الأصوليين عنه من القول بعدم الصحة⁽⁵⁾ يجب أن يحمل على هذا المعنى، أعني عدم وقوعها مأمورا بها، وليس بقاء الطلب متعلقا بالذمة.

أما دليل القاضي على عدم وقوعها مأمورا بها، فهو أن المأمور به ما يثاب على فعله، وهذه الصلاة لا ثواب فيها، نظرا لوقوع أكوان العبادة في مكان مغصوب، (وسجوده وركوعه أكوان اختيارية هو معاقب عليها ومنهي عنها، وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا، نظرا إلى اتحاد أكوانه في كل حالة من أحواله، وأن الحادث منه الأكوان لا غيرها، فهو معاقب عليها عاص بها، فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه ومطيعا بما هو عاص به)⁽⁶⁾، ولهذا قال بأن مثل هذه الصلاة لا يسقط الطلب بها ولكن يسقط عندها كما يسقط عند طروء أي عذر شرعي.

وهذا القول غير سديد، لأن الأعدار الشرعية التي يسقط التكليف عندها معلومة شرعا، وليس منها وقوع صلاة في أرض مغصوبة، فلا يستقيم مثل هذا القياس⁽⁷⁾.

(1) والقاتلون بهذا الرأي اختلفوا في تفسير معنى الصحة، ففسرها بعضهم بسقوط الطلب وحصول الثواب، مع إثم الغصب، وذهب المحققون منهم إلى أنه وإن سقط الطلب بها فلا ثواب على أدائها في أرض مغصوبة، فتكون حينئذ بمثابة الزكاة المأخوذة قسرا، كذا قال الشنقيطي فسي المذكرة، ص 24، والشيخ زكريا الأصباري في غاية الوصول، ص 31، وانظر الأحكام (158/1)، البرهان (1/203)، المستصفي (1/77)، فوائح الرحموت (1/105)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح للسعد التفتازاني (1/415).

(2) واختاره الظاهرية والزيدية كذلك، انظر شرح الكوكب المنير (1/396)، المذكرة للشنقيطي، ص 24، المعتمد (1/173)، اصول الفقه وهبة الزحيلي (1/74).

(3) التلخيص (1/482).

(4) التلخيص (1/486).

(5) انظر مثلا مسلم الثبوت (1/106)، مذكرة الشنقيطي، ص 24.

(6) نقله عنه الغزالي في المستصفي (1/77)، وانظر التلخيص (1/491).

(7) وهذا هو رد إمام الحرمين، وهو رد وجيه. انظر البرهان (1/201)، مع شرح التنقيح للقرافي، ص 173، فوائح الرحموت (1/105).

وإنما دفعه لهذا الرأي ما نقله واعتمده من إجماع السلف على عدم أمر الظلمة بإعادة الصلاة المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها منهم⁽¹⁾.

والحقيقة أن ما ذكره القاضي وغيره من إجماع هنا غير مسلم، بدليل مخالفة البعض في صحة هذه الصلاة، ولهذا فدعوى الإجماع متعسرة، بل غاية ما فيه عدم النقل عنهم، وذلك ليس جزماً باتفاقهم على عدم وجوب القضاء، (بل لقد كان في السلف متعمقون يأمرون بالقضاء)⁽²⁾، وحينئذ فالذي يترجح من هذه الآراء ما ذهب إليه الجمهور من تصحيح الصلاة في الأرض المغصوبة، لا بسبب الإجماع المدعى، وإنما لانفكاك الجهة -جهة الصلاة وجهة الغصب- ويتأكد هذا خاصة مع اتفاق الجميع على أنه لا يجب إيقاع أركان الصلاة على حقائق العبادات، وإنما تكفي النية المقترنة بالعقد⁽³⁾، وهذا ما يفهم من كلام القاضي أيضاً في معرض رده على أبي هاشم الجبائي وموافقيه المبطلين للصلاة، حيث قال القاضي: (المصلي في حال غفلاته ليس قائماً بحقيقة العبادة، وما يجري من أركان الصلاة في حال الغفلة معتد به وإن كان المأمور به عبادة)⁽⁴⁾.

وإذا تم إبطال دعوى الإجماع، آلت المسألة إلى اختلاف في إثبات انفكاك جهة الصلاة عن جهة الغصب أو عدم ذلك، وتعدر القطع الذي ادعاه القاضي في المسألة⁽⁵⁾، فهي مسألة تتدرج ضمن المجتهديات الظنية، فمن رأى الانفكاك صححها، ومن لم ير ذلك أبطلها⁽⁶⁾.

(1) انظر التلخيص (493/1)، مع الأحكام (161/1)، المستصفى (77/1).

(2) البرهان (1/ف/201).

(3) البرهان (1/ف/198، 202).

(4) البرهان (1/ف/198).

(5) التلخيص (483/1)، وانظر المستصفى (79/1).

(6) راجع الموافقات (218/1)، مع أصول الفقه للخضري، ص 51.

المطلب الثاني: الحكم الوضعي وأقسامه.

الحكم كما يكون بالافتضاء والتخيير، وهو المسمى بالحكم التكليفي، فإنه يكون كذلك بالوضع، وهو الحكم الوضعي.

ونسب ابن السبكي هذا التقسيم إلى الأشعرية، والحق أنه اختيار أغلب الأصوليين⁽¹⁾، لأن قيد "الوضع" مما يجب إضافته إلى تعريف الحكم الشرعي ليكون جامعا لأفراد المحدود⁽²⁾.

وقد عرف الأصوليون الحكم الوضعي بأنه: (خطاب الله تعالى الوارد بكون الشيء سببا في شيء آخر أو شرطا له أو مانعا منه أو صحيحا أو فاسدا أو رخصة أو عزيمة)⁽³⁾، وبيان ذلك أن الوصف الظاهر المنضبط الذي يربط به الحكم إن ناسب فهو السبب، وإن نافاه فهو المانع، وثالثه الشرط، ثم الصحة ويقابلها البطلان والفساد، ثم الرخصة ويقابلها العزيمة⁽⁴⁾، وزاد بعضهم كون الفعل عبادة وأداء أو قضاء⁽⁵⁾.

والسبب: هو ما يوجد الحكم عنده لا به، لأن تلك الأسباب والأوصاف نصبت أمارات على وجود الأحكام، وإنما قيل لها أسباب موجبة مجازا فقط، لأن الموجب حقيقة هو الشارع الحكيم، ولذا اعتبر الأشعرية أن المراد بالأسباب هو كونها معرفات للأحكام وعلامات عليها، أي أنها موجبة للأحكام لا بذواتها وإنما جعل الله إياها موجبة، فالموجب هو الله تعالى⁽⁶⁾، خلافا للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن تلك الأسباب موجبة للأحكام بذاتها، وهو باطل⁽⁷⁾، وسيأتي بحث قاعدتهم التي فرعوا عنها هذا الكلام، وهي قاعدة التحسين والتقيح العقليين.

هذا، وقد تقرر لدى المحققين من علماء الأصول أن المطلوب من المكلف تعاطي الأسباب دون الالتفات إلى مسبباتها لأن المسببات راجعة إلى الحاكم وهو الله سبحانه وتعالى، وأشاروا إلى أن القضية كلامية بالأساس⁽⁸⁾.

بعد هذه التوطئة، نورد بعضا من المسائل المتضمنة آراء القاضي، مما يتعلق بالحكم الوضعي وأقسامه.

- (1) وممن ذكر هذا القيد الأمدي في الإحكام(96/1)، وابن الحاجب في مختصر المنتهى(225/1)، وغيرهم.
- (2) خلافا لمن أغفله كالبيضاوي معتبرا أنه داخل في مسمى الحكم التكليفي، وقد رد عليه الأسنوي مبينا أن الصواب ما سلكه ابن الحاجب وغيره من زيادة قيد الوضع وهذا نظرا للتغاير الحاصل بين القسمين، لكن لا يخفى أن الخلاف هنا لفظي لا ثمره له، لاتفق الجميع في المعنى، انظر الموافقات(135/1) هامش، الحكم الوضعي عند الأصوليين، ص28.
- (3) وهو أشمل تعريف، وقد اختاره الأكثرون. انظر الإحكام(66/1)، المستصفى(95/1)، الموافقات(187/1)، أصول الفقه الزحيلي(93/1).
- (4) البحر المحيط(170/1).
- (5) وأضاف القرافي التقديرات، انظر الفروق(161-163/1)، الإحكام(137/1).
- (6) وهذا اختيار الغزالي، انظر المستصفى(94/1)، روضة الناظر، ص55-56، أصول الزحيلي(96/1).
- (7) انظر التلخيص(468/1)، وراجع أصول الزحيلي(96/1).
- (8) قد أفاض الشاطبي في بحث هذه المسألة وتأصيلها والتدليل عليها في الموافقات(140-143/1).

الفرع الأول: الصحة والفساد⁽¹⁾.

هذا تقسيم آخر للحكم الوضعي، أو لما يلحق به، باعتبار أنه راجع إلى توفر الشروط الشرعية وانتفاء الموانع، وكذا إثمار الأسباب لمسيباتها واستتباع الأفعال غاياتها، أو عدم ذلك⁽²⁾.

والذي يباشره المكلف من الأفعال إما عبادات أو معاملات:

أولاً: العبادات: وقد اختلف الأصوليون في تفسير صحة العبادات على رأيين:

1- رأي المتكلمين ومنهم القاضي، وهو أن الصحة في العبادات تعني وقوعها موافقة لأمر الشارع الحكيم، سواء وجب قضاؤها بعد ذلك أم لا، وقد نقل القاضي أبو بكر هذا الرأي عن جمهور المتكلمين واعتمده وقطع به⁽³⁾، وذلك لأن الموافقة لأمر الشارع أعم من كونها موافقة واقعية بحسب نفس الأمر - أو موافقة بحسب ظن صاحبها، فإذا أدى عبادته وهو يظن الموافقة فإنها تقع صحيحة، فالذي صلى على ظن الطهارة ثم تبين أنه كان محدثاً وقعت صلاته صحيحة، ولاشك أن هذا الرأي للقاضي يتسق مع مذهبه القاضي بأن كل مجتهد مصيب⁽⁴⁾.

2- رأي الفقهاء، وهو تفسير صحة العبادة بوقوعها موافقة لأمر الشارع الحكيم ومسقطاً للقضاء، فالمعتبر عندهم هو الموافقة حقيقة لا في ظن المكلف، وعلى هذا فمن صلى وهو يظن الطهارة ثم تبين حدثه لم تقع صلاته صحيحة، لأنها لم تجزئه ولم تسقط عنه القضاء.

ويبدو لي من تتبع هذا الخلاف وأدلته، أن كلام الفقهاء أدق وأنسب لمعنى الصحة لغة⁽⁵⁾، ولأن مناط صحة العبادة إنما هو الموافقة في واقع الأمر لا في ظن المكلف الذي تبين له فساد عبادته، نعم إذا استفرغ المكلف وسعه حتى ظن الموافقة فإنه يسقط عنه الإثم، بل قد يوجب على امتثاله للعبادة، لكن هذا لا يعنى وقوع عبادته صحيحة إذا تبين فساد ظنه فيما بعد⁽⁶⁾.

(1) لم يرد مصطلح الصحة والفساد صفة للعبادة في نصوص القرآن والسنة إنما ورد لفظ الإجزاء، وهو قريب من الصحة وأخص منها، انظر تقريب الوصول لابن جزى، ص105، شرح التنقيح، ص77، البحر(20/2).

(2) عرف البيضاوي وغيره الصحة بأنها استتباع الغاية أي طلب الفعل لتتبعه غايته وهي الأثر المقصود من الفعل، بينما عرفها ابن السبكي بأنها موافقة الفعل ذي الوجهين بأمر الشارع، ومعنى كونه ذا وجهين إمكانية وقوعه موافقاً أو مخالفاً لأمر الشارع بخلاف ما لا يمكن اتصافه بذلك كالإيمان مثلاً، انظر أصول الفقه للزحيلي(104/1).

(3) وكذا إمام الحرمين في التلخيص، انظر البحر(16/1)، الإبهاج(68/1)، المستصفى(95/1).

(4) فوائح الرحموت(12/1)، المستصفى(95/1)، البحر(16/1).

(5) فالإناء لا يسمى صحيحاً إلا إذا كان سالماً من جميع الجوانب وإلا اعتبر مكسوراً في عرف اللغة، قاله القرافي في التنقيح، ص77، والزرکشي في البحر(16/1).

(6) فوائح الرحموت(121/1)، البحر(17/2)، وقد أورد الفقهاء عدة اعتراضات على المتكلمين، انظر الحكم الوضعي عند الأصوليين، ص178.

وأيا ما كان الأمر، فالنزاع بين الفريقين لفظي، لأن الجميع متفق على وجوب القضاء إذا تبيّن أن عبادته متلبسة بخلل، غير أن دليل وجوب القضاء عند الفقهاء نفس الأمر الأول أما عند القاضي وسائر المتكلمين فدليل الوجوب أمر آخر خارج عن الأمر الأول⁽¹⁾، واعتبر بعضهم أن الخلاف معنوي⁽²⁾.

ثانياً: المعاملات:

أما الصحة في المعاملات فقد أوضحها القاضي أبو بكر الباقلاني بقوله: (إن معنى صحة العقد هو وقوعه على وجه يوافق حكم الشارع من الإطلاق له)⁽³⁾.

وهذا التعريف للقاضي يخالف مفهوم الصحة عند الفقهاء، إذ هي عندهم تعنى وقوع العقد على وجه يترتب معه أثره المقصود وثمرته المطلوبة⁽⁴⁾.

ونقيض الصحة، البطلان والفساد، وهما مترادفان عند القاضي وجمهور الأصوليين معنى وحكما⁽⁵⁾، خلافاً للحنفية، ومعنى بطلان العبادات أو المعاملات - عند من فسر الصحة بالموافقة - هو وقوعها مخالفة للأمر المطلوب، وأما عند من فسر الصحة باستتباع الغاية، فالبطلان عنده هو عدم استتباع آثار العبادة المترتبة عنها⁽⁶⁾.

وعلى كل حال، فإن منشأ الخلاف بين الفريقين يؤول إلى أثر النهي المتوجه إلى وصف من أوصاف العمل اللازم له، هل يدل على البطلان أو الفساد؟ كما سيأتي في باب النهي، والذي يظهر من تتبع الخلاف أنه لفظي، وأن منشأ فقهي لا أصولي⁽⁷⁾، أي أن سبب تفرقة الحنفية مثلاً بين الفاسد والباطل، يرجع إلى أدلة فروعية كثيرة اقتضت عندهم هذه التفرقة⁽⁸⁾.

(1) انظر المستصفى(1/95)، الإبهاج(1/68)، التنقيح، ص76، أصول الفقه للزحيلي(1/105).

(2) ومن هؤلاء الزركشي في البحر، فقد رد على القرافي واعتبر الخلاف قائماً، وكذا أبو القاسم العبادي في شرحه على حاشية الجلال المحلي على جمع الجوامع، نقلاً عن الحكم الوضعي للحميري، ص181، البحر المحيط(2/18).

(3) الإبهاج(1/68).

(4) وهو تعريف الأمدي في الإحكام، حيث جوز تعريف صحة العبادة بذلك أيضاً وأنها تعنى ترتب أحكامها المقصودة. انظره(1/176)، البحر(2/19).

(5) الإبهاج(1/68)، الإحكام(1/176)، البحر(2/25)، المستصفى(1/61).

(6) فقد وافق الحنفية الجمهور في ترادف البطلان والفساد في العبادات خاصة، وأما المعاملات ففرقوا فيها بين الفاسد والباطل واعتبروا أن العقد الباطل هو الذي لم يشرع لأصله ولا بوصفه، كبيع الملايح (وهو ما في بطون الإناث) والمضامين (وهو ما في أصلاب الذكور) حيث ورد النهي عن ذلك في السنة، أما العقد الفاسد فيعنى عندهم ما شرع بأصله دون وصفه، كبيع الربا والبيع بثمن الخمر، فكان الفساد عندهم قسم متوسط بين الصحة والبطلان، انظر المراجع السابقة، مع أصول الفقه الإسلامي بدران أبو العينين، ص297، نشر مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، سنة 1984م.

(7) يقول الزنجاني: (اعلم أن هذا أصل عظم فيه اختلاف الفئتين وطال فيه نظر الفريقين، وهو على التحقيق نزاع لفظي ومراء جدلي، فإننا نساعدهم على الانقسام المعنوي وإن نازعناهم في العبارة). انظر تخريج الفروع على الأصول، ص168.

(8) والجمهور في الحقيقة قد سلموا بهذه التفرقة في أبواب فقهية مختلفة كالحج وغيره، وهذا ما يعضد ما انتهى إليه كثير من الأصوليين وأن النزاع لفظي ليس إلا، انظر البحر المحيط(1/25) فما بعدها، الحكم الوضعي عند الأصوليين، ص202-205.

الفرع الثاني: الأداء والإعادة والقضاء.

قد ذكرنا في مبحث الواجب أن العبادة المؤقتة بزمن معين⁽¹⁾، إما أن تستغرقه جميعا أو لا. ففي الحالة الأولى يكون الواجب مضيقا، كصوم رمضان أو الأيام البيض، وعلى الثاني يكون الواجب موسعا، كأوقات الصلوات الخمس.

وقد تؤدي العبادة في وقتها المحدد شرعا أو خارجه، وقد تسبق بأداء مختل فتعاد ثانية في الوقت، وفي كل حالة من ذلك تعطى العبادة وصفا معينا، من أداء أو قضاء أو إعادة⁽²⁾.

فإذا فعلت في وقتها المحدد شرعا سميت أداء، كأداء صلاة الصبح في أي جزء من أجزاء وقتها الاختياري⁽³⁾، وهذا بغض النظر عن كونها وقعت أداء منفردا لم يتكرر، أو أنها سبقت بأداء آخر، أو مسبوقة بأداء أول الوقت، كمن صلى منفردا ثم أدى الصلاة ثانية في جماعة لإحراز الفضيلة، هذا بشرط أن يكون الأداء سالما من الخلل، وهذا هو مقتضى كلام القاضي في التقريب⁽⁴⁾، فالأداء عنده فعل العبادة في وقتها ما لم تسبق بأداء مختل، فإن سبقها أداء مختل سميت إعادة⁽⁵⁾.

ومعنى الأداء المختل -على ما صرح به القاضي- هو ما فقد ركنا أو شرطا يمنع أجزاء العبادة، لا ما كان متعلقا بأمر كمالي، فالمختل عنده يعنى الفاسد⁽⁶⁾، (فالذي فقد شرط الطهارة مثلا في أداء سابق للصلاة ثم فعلها مرة أخرى في الوقت يكون فعله الثاني إعادة لا أداء) وعلى هذا تكون الإعادة قسما من أقسّم الأداء لا قسيما له.

وأما القضاء فهو إيقاع العبادة خارج وقتها المحدد، سواء أكان التأخير بعذر أو لا، فالمعتبر في تسمية الفعل المؤدى قضاء مجرد تقدم سبب الوجوب ولو لم يسبق الوجوب، (كقضاء الحائض لما فاتها من أيام أثناء الحيض، فإن شهود الشهر سبب لوجوب الصوم والحيض مانع من أدائه في وقته)، وهذا مذهب الأكثرين⁽⁷⁾.

وزاد القاضي مسألة أخرى، وهي ما إذا غلب على ظن المكلف الهلاك قبل خروج وقت العبادة وأخرها عن أول وقتها ثم أداها بعد ذلك في آخره، فاعتبره قضاء، وقد سبق تحريره.

-
- (1) أما العبادة غير المؤقتة بزمن معين فلا توصف بأداء و لا قضاء، كالإيمان، والجهاد عند هجوم العدو وغيرها.
 - (2) زاد آخرون قسما رابعا هو التحجيل، وذلك في بعض الحالات التي أجاز الشارع فيها ذلك قبل الوقت، كتعجيل زكاة الفطر قبل صبيحة العيد بيوم أو يومين، انظر البحر المحيط(45/2).
 - (3) مع مراعاة خلاف سبق ذكره في بحث الواجب الموسع، وهو أن الوجوب هل يتعلق بجزء معين من أجزائه أم لا ؟
 - (4) للتلخيص(421/1)، وعليه كثيرون منهم الغزالي والرازي وابن السبكي وغيرهم، انظر الإبهاج(75/1)، البحر(41/2).
 - (5) وأطلق الفقهاء وبعض الأصوليين الإعادة على فعل ما سبق أدائه صحيحا أو مختلا، وهو متجه من جهة اللغة، لأن الإعادة لغة فعل الشيء مرة بعد مرة، و له ما يعضده كذلك من ناحية الفقه، انظر الإبهاج(77/1).
 - (6) الإبهاج(75/1)، البحر(41/2)، خلافا لمن فسر الخلل بالمعنيين كالرازي في المحصول. شرح التنقيح، ص76.
 - (7) للتلخيص(422/1)، شرح التنقيح، ص74-75، البحر(42/2-43)، المستصفي(95/1).

المبحث الثاني: الحاكم.

المطلب الأول: الحاكمية ومسألة التحسين والتقييح.

لم يختلف المسلمون في إثبات الحاكمية لله تعالى والتسليم بأنه هو وحده مصدر الحكم والتشريع بعد بعثة الرسل وورود الشرائع والأحكام، لقوله تعالى: ﴿إِن الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾⁽¹⁾، وقوله أيضا: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾⁽²⁾ فليس في هذه القضية خلاف بين طوائف المسلمين⁽³⁾، وقد نسب بعض الأصوليين والفقهاء إلى المعتزلة أنهم يخالفون في هذا، ونقلوا عنهم -خطأ- ما لا ينبغي لهم ولا لأحد من المسلمين قوله⁽⁴⁾.

وإنما الخلاف بين الأشعرية وأهل السنة من جهة، وبين المعتزلة، هو في صلاحية العقل للكشف عن الحكم الشرعي وإدراكه قبل ورود الشرع أو عدم صلاحيته لذلك، أو بعبارة أخرى فالخلاف منحصر في خصوص المستقلات العقلية، ومنشأ الخلاف بين الفريقين يؤول في الحقيقة إلى قضية التحسين والتقييح، فلنرسم المسألة وحقيقتها:

مسألة التحسين والتقييح:

وتعتبر من أعقد المسائل المتعلقة بالحكم، وهي مسألة طالت ذيولها وتشعبت الآراء حولها، وليبيانها لابد من تحديد المفاهيم وتحرير محل النزاع:

فلا خلاف بين المعتزلة وبين غيرهم في أن الحسن والتقيح في الأشياء قد يطلق على:

أولاً: ما كان صفة كمال أو نقص، كقولنا العلم حسن والجهل قبيح، والوفاء حسن والغدر قبيح.

ثانياً: ما يلائم الطباع أو ينافرها، كالحلاوة والمرارة، والحب والبغض، وهذه أحوال نسبية إضافية.

فالعقل يدرك -لاشك- الحسن والتقيح بهذه المعاني، وهذا منفق عليه بين جميع العقلاء.

(1) يوسف، آية 40.

(2) الأنعام، آية 63.

(3) هذه مسألة مجمع عليها بين المسلمين، وقد أخطأ من نقل عن المعتزلة خلاف ذلك ونسب إليهم القول بحاكمية العقل في مقابل حاكمية الله تعالى. فقد انتهى كثير من المحققين قديما وحديثا إلى تخلص مذهب المعتزلة من هذه الشبهة الخطيرة. منهم محب الدين بن عبد الشكور شارح مسلم الثبوت، والزرکشي صاحب البحر المحيط، وما نشره مؤخرا الدكتور عبد العظيم الديب في مجلة قطرية، حيث أثبت بالنصوص المنقولة عنهم أنهم موافقون للجمهور في أن لا حاكم إلا الله، وأنهم إنما يقولون بأن العقل معرف وظيفته الإدراك لا الحاكمية، انظر الإبهاج (34/1)، فواتح الرحموت (25/1)، البحر (177/1-190)، الأصول العامة للفقهاء المقارن للعلامة محمد تقي الحكيم، ص 288، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، بيروت، ط 2: 1979، أصول الفقه للخضري، ص 18، رسالة الاستصلاح، ص 86، د/الزرقاء، ط: دار القلم، دمشق.

(4) هكذا وسم الخلاف كثير من المتقدمين كالأمدي وغيره، انظر الإحكام (162/1)، جمع الجوامع وشرحه للمحلي (42/1)، البحر (190/1). وهذا ما خلص إليه بعض المحققين وحرروه كالقرافي مثلا، انظر شرح التقيح، ص 88، البحر (190/1).

وإنما ينحصر الخلاف في إدراك العقل للحسن والقبح في الأفعال، بمعنى استحقاقها للثواب والعقاب واشتغال الذمة بالفعل بناء على هذا الإدراك العقلي، بغض النظر عن ورود الشرع بذلك أو عدمه، فهذه هي الصورة الحقيقية للنزاع في مسألة التحسين والتقييح العقليين⁽¹⁾.

ولذلك نبه القاضي أبو بكر إلى هذه الحقيقة بقوله: (إنما القصد تحقيق ما يحسن في قضية التكليف وما يقبح)⁽²⁾.

وقد ادعى المعتزلة ومن وافقهم⁽³⁾، أن الفعل ينقسم إلى حسن وقبيح لذاته⁽⁴⁾، وأن هذا التحسين والتقييح يدركان بالعقل، إما ضرورة، كحسن الصدق والعدل وقبح الكذب والظلم، وإما نظراً، كحسن الصدق الذي فيه مضرة وقبح الكذب الذي فيه منفعة، وإما سمعاً وشرعاً، كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول شوال.

وقد تصدى القاضي أبو بكر للرد عليهم من جانبين: ادعاء كون التحسين والتقييح العقليين ضروريين، وادعاء أن هذا التحسين والتقييح ذاتي في الأفعال.

الرد على الادعاء الأول: قال القاضي: (ما ادعيتم الضرورة فيه فأنتم منازعون فيه، ويتبين ذلك بمخالفة عددنا لهم وافترائهم في دعوى الضرورة، فإن ما يدرك بمبادئ العقول لا يجوز في استمرار العرف مخالفة الجمع العظيم فيه)⁽⁵⁾، وإنما ينشأ الخلاف لانقسام الناس إلى الناظرين والمضربين، ثم ينقسمون بعد افتتاح النظر لاختلاف القرائح والطباع، ولهذا لا يجوز اتفاق العقلاء في نظري عقلي⁽⁶⁾، كما لا يسوغ اختلافهم في الضروري، ثم إذا ظهر النزاع وبطل دعوى الضرورة في الأصل، بطل النظر المستند إليه)⁽⁷⁾.

(1) فالأشعرية يقولون إن معيار التحسين والتقييح هنا هو الشرع، فما ورد به الشرع على سبيل الأمر فحسن وما نهى عنه فقبيح، وعند المعتزلة المعيار عقلي أي هو الذي يدرك الحسن والقبح في الأفعال، وإنما يأتي الشرع مؤكداً لما قرره العقل وأمره، وإلى هذا ذهب الماتريدية، لكن المتأخرين منهم لم يوجبوا تلازماً بين ما أكرهه العقل وبين ترتب الأحكام، فما لم يحكم الشرع بشيء لا يكون حكماً، ولذا وافقوا الأشعرية في عدم موازنة أهل الفترة، لقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى ننبعث رسولا﴾ سورة الإسراء، آية 15، وقوله تعالى: ﴿ولو أننا أهلكتناهم بعداب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا...﴾ القصص، آية 47، انظر فواتح الرحموت (1/25)، الإحكام (1/119)، المستصفى (1/55)، الإبهاج (1/135)، أصول الفقه الزحيلي (1/118-120)، الموافقات (2/231).

(2) التلخيص (1/154).

(3) كالخوارج والشيعة الجعفرية والكرامية، انظر المعتمد (2/327) فما بعدها، الإحكام (1/120)، أصول الفقه الزحيلي (1/117).

(4) وبعض المعتزلة يذهبون إلى أن الحسن والقبح ليسا ذاتيين وإنما لصفة عارضة، وهذا مذهب الجبائي، انظر البحر (1/176، 228).

(5) المبادئ الضرورية هي تلك البديهيات والأوليات التي لا تحتاج إلى تأمل واستدلال خلافاً للنظريات، انظر السلم المروى وشرحه للأخضري، ط: الإستقامة، القاهرة، سنة 1358هـ.

(6) لعله يقصد هنا اتفاق العقلاء على نظري عقلي من جميع الوجوه والحيثيات لاختلاف المدارك وتعدد أوجه النظر، وإلا فاتفق العقلاء على النظر ممكن في الجملة كما هو الواقع، وقد نقل الشاطبي هذا القول عن القاضي ونسبه للجويني كذلك وأورده بما يشعر بضعفه عنده فقال: (وزعم القاضي... إلخ). انظر الموافقات (3/66).

(7) وهذا هو المسلك الذي اعتمده كذلك في الرد على المعتزلة الغزالي والأمدي، انظر المستصفى (1/57)، الإحكام (1/135).

وقد أورد القاضي أبو بكر صورة من صور النزاع بين أهل السنة والمعتزلة، وهي مسألة إيلام البهائم والأطفال ولو دون سبق جنائية ولا ترتب عوض⁽¹⁾، ليرد بها دعوى ضرورة الحسن والقبح، إذ الضروري لا نزاع فيه بين العقلاء، قال القاضي: (نحن نريكم من أصلنا تحسين ما تقبحونه ادعاء منكم، وذلك أننا نقول: إيلام البهائم والأطفال لا أعواض لها، وليس مترتباً على استحقاق سابق حسن، والإيلام على هذا الوجه قبيح بضرورة العقل عندكم)⁽²⁾.

فالقاضي هنا واتباعاً مع مذهبه ومذهب شيخه الأشعري القائل بإطلاق إرادة الله ومشيتته، يجوز الإيلام، لا لنفع يصل إليهم، ويعتبر ذلك عنده: (عدلاً من فعل الله جائزاً مستحسناً في حكمته)⁽³⁾، ولذا: (لم يجب أن يقبح فعل من الله تعالى قياساً على قبحه منا)⁽⁴⁾، وهذا هو مذهب أكثر الأئمة، مالك والشافعي والأوزاعي⁽⁵⁾ وأحمد⁽⁶⁾ وغيرهم⁽⁷⁾.

(1) مذهب الأشاعرة وأهل السنة عموماً جواز إيلام البهائم ولو من غير جرم ولا عوض، وعند المعتزلة يقبح هذا الإيلام إذا لم تسبقه جنائية ولم يعقبه عوض، حتى افترضوا للإيلام أعواضاً فقالوا إنما يجوز ذبح الحيوانات مثلاً لأنه يثيبها عليه في الآخرة، والأشاعرة لا يقلون بذلك، يقول صاحب الجوهر في منظومته:

وقولهم إن الصلاح واجب ❀❀❀ عليه زور، ما عليه واجب

ألم يروا إيلامه الأطفال ❀❀❀ وشبهها، فحاضر المحال

انظر شرح الجوهر المسمى بغية المرید للمارغني، ص 51، وراجع شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ص 503، تحقيق وتقديم د/عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2: 1408-1988، المستصفى (57/1)، الإحكام (125/1)، طريق الهجرتين وباب السعائتين لابن قيم الجوزية، ص 187 فما بعدها، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، 1404/1984.

(2) البرهان (1/ف 11)، وهذا الخلاف مبني على مبدأ كلامي وهو أن إرادة الله تعالى هل تتعلق بالخير والشر وهل تشمل الطاعات والسعاسي؟ فمذهب المعتزلة أن الله تعالى منزّه عن نسبة الشرور إليه، ومذهب الأشاعرة شمول إرادة الله لها، وبناء عليه حسن الإيلام عندهم ولم يحسن عند المعتزلة.

(3) التيسيد للباقلاني، ص 103، 104.

(4) نفس المرجع السابق.

(5) أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمّد، الأوزاعي، ولد سنة 88هـ، برع في الفقه حتى كان يسأل وهو ابن ثلاث عشرة سنة، قال عنه ابن مهدي: ما كان أحد بالشام أعلم بالسنة من الأوزاعي، أخذ عنه عبد الله بن المبارك والوليد بن مسلم وغيرهما، توفي سنة 157 هـ. انظر وفيات الأعيان (2/310)، طبقات الفقهاء، ص 76.

(6) هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، ولد ببغداد سنة 164 هـ، وانتقل إلى أفاق كثيرة طلباً للحديث والفقه، فبلغ الغاية في ذلك، وصار رجل هذا الفن، جمع بين العلم والورع، فصار محط أنظار المسلمين، ومذهبه شائع اليوم في بلاد كثيرة، له المسند، اشتهرت حياته بمحنة خلق القرآن فأبلى فيها بلاء حسناً، توفي سنة 241 هـ. طبقات الفقهاء، ص 91.

(7) البحر المحيط (1/178)، طريق الهجرتين لابن القيم (187 فما بعدها).

- الرد على ادعاء ذاتية الحسن والقبح:

لما كان الذاتي في الأفعال وغيرها لا يتبدل بتبدل الأحوال، فإن القاضي أبا بكر أورد على المعتزلة مسألة الكذب في بعض الحالات التي يترتب عليه فيها نفع وتدعو إليه الضرورة، فقال: (نرى كذبة تنجي أمما، والكف عنها ذريعة إلى هلاكهم، فما وجه قبحها؟ ومعتمدكم الرجوع إلى تعاقل العقلاء، فلئن جاز لكم تحسين ألم لنفع يبر قدره عليه، فما المانع من مثل ذلك في الكذب، وهذا لا جواب عنه⁽¹⁾).

ووجه دلالة كلام القاضي في رده هذا على المعتزلة، أن ما كان وصفا ذاتيا في الأفعال يجب أن يكون مطردا في جميع الأحوال، لأن ما بالذات لا يتخلف، والكذب وإن كان قبيحا في الأصل⁽²⁾، لكنه قد يحسن إذا كان لا بد منه لإنقاذ بريء أو تخليص مظلوم أو عصمة دم نبي... إلخ.

فإذا انقلب القبيح حسنا في بعض الحالات، بطل زعم المعتزلة القاضي بذاتية الحسن والقبح في الأفعال⁽³⁾، ولم يبق إلا أن نقول إن العقل آلة تدرك بها الأشياء ولكنه لا يستقل بإيجاب شيء أو تحريمه، ولا تقوم الحجة إلا بورود الشرع، لقوله تعالى: ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾⁽⁴⁾، فلا تلازم بين مدركات العقل وبين الثواب والعقاب عند أهل السنة جميعا، قال تعالى: ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون﴾⁽⁵⁾، أي: لم يأتهم شرع ينهبهم - كما قال الطبري -⁽⁶⁾، ومن أوليات العقل تقيحه للعقاب قبل وصول البيان، وإذن فلا عقاب على أهل الفترة ولا على من لم تبلغه الدعوة، عند القاضي وجمهور الأشعرية.

وبالجملة فإن مخالفة المعتزلة في مسألة التحسين والتقيح يرجع إلى قاعدة كلامية مشهورة عندهم وهي إيجابهم العدل على الله تعالى.

(1) انظر البرهان تلجويني (1/ف/11).

(2) لم يقصد الأشعرية بقولهم لا حسن إلا ما حسنه الشرع نفي قدرة العقل على تحسين شيء ما أو تقيحه، وإنما أرادوا الرد على المعتزلة في قولهم إن ما حسنه العقل لا بد أن يأتي الشرع ببياحته أو إيجابه. انظر البحر المحيط (198/1).

(3) أورد الأمدي هذا الدليل الذي اعتمده القاضي ومن وافقه ورد عليه، مبينا أن جواز الكذب في هذه الصور لا يعني إنفكاك القبح عن الكذب. الإحكام (132/1)، ولا يخفى أن هذا الدليل يرد على بعض المعتزلة لا كلهم، لاختلافهم في ذاتية الحسن والقبح. انظر فواتح الرحموت (27/1-31)، وأصول الفقه للزحلي (121/1).

(4) النساء، آية 164.

(5) الأنعام، آية 132.

(6) انظر مختصر تفسير الطبري للشيخ محمد علي الصابوني. ط: مكتبة رحاب، الجزائر. البحر المحيط (192/1).

المطلب الثاني: مسألة شكر المنعم عز وجل.

وهي مسألة، تعد، مع المسألة اللاحقة، فرعاً عن المسألة السابقة، ولا بد من تحرير محل النزاع فيها: فلا خلاف بين المسلمين في وجوب شكر المنعم الجليل بعد ورود الشرع والأمر به، لقوله تعالى: ﴿فاذكروني أشكرم واشكروا لي ولا تكفرون﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿وإن تشكروا يرضه لكم﴾⁽²⁾ وقوله: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾⁽³⁾... إلخ، ولكن الخلاف منحصر قبل ورود الشرع، فهل يجب الشكر عقلاً بناء على فعل ما استحسنته العقل وتجنب ما استقبته⁽⁴⁾؟

مذهب القاضي وعامة أهل السنة من أشعرية ومتأخري الماتريديّة، إنكار ذلك، وهذا نفياً للوجوب قبل ورود الشرع⁽⁵⁾، خلافاً لمذهب المعتزلة ومقدمي الماتريديّة في إيجابهم ذلك عقلاً⁽⁶⁾.

المطلب الثالث: حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة.

فقاعدة الأشعرية وأهل الحق، أن الحكم هو خطاب الشرع، وحيث لا خطاب فلا حكم، وهذا هو مذهب القاضي ومن وافقه⁽⁷⁾، ويعيرون عن هذا الرأي بالوقف، بمعنى عدم الحكم في الحال، لا بمعنى عدم العلم، ولهذا قال القاضي أبو بكر: (ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع وإنما عنوا به انتفاء الأحكام)⁽⁸⁾.

وأما المعتزلة فقد قسموا الأفعال الاختيارية إلى ما يقضي فيها العقل بحسن أو قبح، فرتبوا لها الأحكام الخمسة⁽⁹⁾، وإلى ما لا يقضي فيها العقل بحسن أو قبح، وهذا هو محل المتنازع عليه عندهم - كما حرره الأمدى وغيره⁽¹⁰⁾، واختلفوا في تحديد حكمه بين الإباحة والحظر والوقف⁽¹¹⁾.

(1) البقرة، آية 151.

(2) الزمر، آية 8.

(3) الضحى، آية 11.

(4) ليس المراد بالشكر هنا ثناء بصيغة معينة كقولنا الحمد لله والشكر لله ونحوهما، وإنما المراد فعل مستحسنتات العقل وترك مستقبحاته كما قال الأسنوي وابن السبكي وغيرهما، وحينئذ يكون قول من اعتبر هذه المسألة هي عين مسألة التحسين والتقيح متجهاً، وهو قول ابن برهان في الأوسط وتبعه الزركشي في البحر المحيط. انظره (210/1-211).

(5) ونقل عن بعض الأشعرية القول بالوجوب العقلي منهم أبو العباس بن سريج وابن أبي هريرة وأبو حامد المروزي - ذكره صاحب الإبهاج ونقل الطرطوشي في العمدة هذا الرأي عن ثلاثة آخرين هم الصيرفي والقلاسي والقفال من الشافعية ثم ذكر رجوعهم إلى قول الجمهور. انظر البحر المحيط (198/1).

(6) الإبهاج (128/1)، الإحكام (128/1)، أصول الفقه الزحيلي (125/1).

(7) الإحكام (130/1) وانظر التبصرة، ص 532.

(8) وهذا هو المعنى الصحيح للوقف كما فسره كذلك الغزالي والرازي وإمام الحرمين، قال الغزالي: (وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم متوقف على ورود السمع ولا حكم في الحال فصحيح.. وإن أريد به أننا نتوقف فلا ندري أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ). انظر المستصفى (63/1)، وحينئذ فتفسير البيضاوي للوقف بعدم العلم غير صحيح. انظر الإبهاج (143/1-144)، التبصرة 532 هاشم.

(9) من وجوب عقلي أو نذب أو إباحة أو كراهة أو تحريم. انظر المعتمد (315/2) فما بعدها،

(10) الإحكام (130/1)، البحر (200/1).

(11) المرجعين السابقين.

وقد مال بعض الأشعرية إلى رأي المعتزلة، فقال بعضهم بالإباحة وقال بعضهم بالحظر⁽¹⁾، كما سبق ميل البعض إلى وجوب شكر المنعم عقلا، مع أنهم لا يوافقون المعتزلة في أصولهم. وقد علل القاضي ذلك، فقال معتذرا لهم: (وذلك لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة، مع علمنا أنهم ما استحسنوا مسالكهم ولا اتبعوا مقاصدهم)⁽²⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) ممن حكى الإباحة ابن السمعاني في القواطع عن أبي حامد المروردي وأبي إسحاق المروزي وحكي عن ابن سريج، وبه قال علماء الحنفية وأهل الظاهر، وأما الحظر فقال به ابن أبي هريرة وأبو الحسين القطان، انظر البحر (1/203-204)، التبصرة (532-533).
(2) الإبهاج (1/138)، البحر (1/206)، غير أن الزركشي اعتبر أن القائلين بالحظر والإباحة منا إنما قالوا ذلك لمدارك شرعية أوجبت ذلك عندهم، انظر البحر (1/209).

المبحث الثالث: المحكوم عليه (المكلف).

المحكوم عليه هو المكلف الذي توجه إليه الخطاب الشرعي واستدعي منه الفعل المكلف به، وله شذرها الأصوليون واختلفوا في تعدادها⁽¹⁾:

- فأول الشروط: الحياة، إذ لا تكليف على ميت، كذا قال القاضي ونقل الإجماع عليه⁽²⁾.
- ومنها: العقل وفهم الخطاب والبلوغ، فلا تكليف على البهائم والجمادات بإجماع العلماء كما ساء القاضي⁽³⁾.
- ولا تكليف على من فقد عقله كالمجنون والسكران، أو عجز عن الفهم كالنائم والناسي، أو لم يبلغ كالصبي⁽⁴⁾.

وأما وجوب أداء الزكاة وترتب الغرامات وضمان المتلفات في حق الصبي والمجنون، فهو من ربط السبب بمسببه، بمعنى أن ذلك من الحكم الوضعي لا التكليفي⁽⁵⁾ فقد رفع الشرع الخطاب عن أهلية التكليف بقوله ﷺ: ﴿رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق﴾⁽⁶⁾.

وقوله: ﴿رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه﴾⁽⁷⁾.

ومنها: الاختيار، فلا تكليف على المكره عموماً للحديث السابق.

ويترتب عن ما ذكرنا جملة مسائل، ندرجها ضمن المطالب التالية:

(1) يمكن الرجوع في بيان هذه الشروط إلى: المستصفى (48/1)، الإحكام (199/1) فواتح الرحموت (143/1) تقريب الوصول لابن ص 104، أصول الفقه الزحيلي (158/1).

(2) البحر (54/2).

(3) نفس المرجع، واعلم أنه لا يشترط في التكليف حصول الفهم بالفعل وأهلية ثبوت الأحكام في الذمة، بل يكفي أن يكون متمكناً من الجمادات والبهائم فائدة للفهم إن بالقوة وإن بالفعل، انظر روضة الناظر، ص 48، الإبهاج (156/1).

(4) أما عدم تكليف الصبي غير المميز فواضح، وأما المميز فلأنه لم يملك الفهم الكامل للخطاب وحيثياته، أو أنه يملك فهماً محدوداً لحط عنه التكليف تخفيفاً نظراً لبقاء كمال العقل عنده فربط بأمر ظاهر منضبط وهو البلوغ، انظر الروضة، ص 48، المستصفى الإحكام (199/1) إرشاد الفحول، ص 10.

(5) المستصفى (85/1)، الإحكام (200/1)، الإبهاج (158/1)، الروضة، ص 47، البحر (57/1).

(6) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي عن علي وعمر رضي الله عنهما، ورواه النسائي عن عائشة بلفظ: "رفع القلم عن ثلاث عن الذم يستيقظ وعن الصغير حتى يكبر وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق"، انظر سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاق الأزواج (468/6،5)، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان، وراجع نيل الأوطار للشوكاني (298/1)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(7) رواه ابن ماجه في سننه بلفظ: (وضع الله عن هذه الأمة ثلاثاً... إلخ). وصححه ابن حبان، انظر تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور أسنة الناس من الحديث لابن الديبع الشيباني، ص 142، ط: دار الهدى عين مليلة، الجزائر، 1990.

المطلب الأول: تكليف المعدوم:

لا خلاف عند الأشعرية في أن المعدوم مكلف، خلافا للمعتزلة⁽¹⁾، وليس المراد بتكليفه عند الأشعرية أنه مطالب بالإتيان بالفعل حال عدمه، فهذا محال وبطلانه معلوم بالضرورة، لاتفاق الجميع على اشتراط الحياة ووجود الأمور، وإنما مرادهم بذلك التعلق العقلي، أي تكليفه على تقدير وجوده مستجمعا لشروط التكليف⁽²⁾.

وقد نقل القاضي عن بعض الفقهاء مذهبنا ثالثا وهو أن الأمر في حق المعدوم هو أمر إعلام وإنذار وليس بأمر إلزام⁽³⁾.

والحق أن هذه المسألة ليست من أصول الفقه في شيء، بل هي من خالص علم الكلام⁽⁴⁾، ولذلك استغنى عنها كثير من المحققين⁽⁵⁾.

المطلب الثاني: لماذا أنيط تكليف الصبي ببلوغه عاقلا؟

لقد اشترط الأصوليون الفهم لوقوع التكليف، والصبي المميز قد يملك فهما ما للخطاب، غير أن الشارع الحكيم رفع عنه التكليف تخفيفا، بسبب أن العقل خفي يظهر فيه بالتدرج، فجعل البلوغ ضابطا لمعرفة اكتماله⁽⁶⁾، ولكن هل إذا قارب البلوغ يكون عقله ناقصا بحيث أنه لا يكتمل إلا عند ظهور البلوغ فجأة؟ ذهب القاضي أبو بكر إلى هذا وقال إن عدم تكليفه قبل بلوغه يدل على نقصان عقله⁽⁷⁾، وهو كلام يفهم منه أن العقل عنده يزيد ويكمل فجأة.

وهذا الكلام غير متجه عند المحققين⁽⁸⁾، فإن العقل يكمل بالتدرج، وإنما جعل البلوغ مناطا للتكليف لكونه وصفا منضبطا، والأحكام الشرعية إنما تنطبق بما ينضبط من الأوصاف ليتحقق استقرارها⁽⁹⁾، أما أمر الصبي المميز بالصلاة في قوله ﷺ : ﴿مرؤا أولادكم بالصلاة لسبع...﴾⁽¹⁰⁾، فهو خطاب للولي لا للصبي.

(1) إرشاد الفحول، ص10، أصول الفقه الزحيلي(162/1).

(2) المستصفى (85/1)، الإحكام(202/1)، الإبهاج(151/1).

(3) كذا نقله ابن السبكي وضعفه. الإبهاج(151/1).

(4) وهي قضية إثبات كلام النفس أو نفيه. انظر البحر(98/2).

(5) أمثال الجويني في البرهان والشاطبي وغيرهم. انظر إرشاد الفحول، ص10، الموافقات(29/1)، أصول الفقه الزحيلي(162/1).

(6) أصول الفقه الزحيلي(158/1).

(7) المستصفى(84/1)، الإبهاج(159/1).

(8) كالغزالي وابن السبكي وغيرهما. انظر المراجع السابقة مع الإحكام(200/1).

(9) وذكر البيهقي أن التكليف كان معتبرا بالتميز قبل عام الخندق، ثم اعتبر بعده بالبلوغ، وهو إن ثبت يكون معضدا لرأي المخالفين للقاضي.

انظر الإبهاج(158/1)، البحر(61/2).

(10) أخرجه أبو داود بإسناد حسن عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. انظر رياض الصالحين للنووي، ص140.

المطلب الثالث: تكليف السكران.

اتفق عامة الأصوليين -حتى القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق- على أن الغافل عن فهم الخطاب غير مكلف، والسكران غافل، فهل يتعلق به التكليف حال سكره؟
الذي عليه القاضي، كما صرح بذلك في مختصر التقريب⁽¹⁾، أنه خارج عن إطار التكليف، وعليه عامة الأصوليين، وهو الصحيح، وخالف في ذلك الشافعي فرأى أنه مكلف⁽²⁾، وهو رأي استشكله كثير من أصحابه وأولوه بما يتفق مع مذهب الكل، القاضي بعدم التكليف للغافل، (ولأن السكران أسوأ حالا من النائم) -كما قال الغزالي-⁽³⁾.

وقد حاول القاضي أن يخفف من هوة الخلاف فقال: (السكران مكلف، لكن بعد السكر بما كان في السكر)⁽⁴⁾، وهو صحيح، فإن قوله تعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى...﴾⁽⁵⁾، ليس خطاباً لمن هو في حال السكر، بل نهي عن السكر عند إرادة الصلاة، وهذا كان قبل نزول التحريم الكامل⁽⁶⁾، وأما نفوذ طلاقه وترتب الدية أو القصاص عليه مثلاً، فهو من خطاب الوضع⁽⁷⁾.

المطلب الرابع: تكليف المكره.

والإكراه إجبار شخص غيره على قول أو فعل لا يرضاه، لكنه لا يعدم اختياره⁽⁸⁾، وهو نوعان:
أولاً: إكراه ملجئ.

وهو ما أفقد المتلبس به القدرة والاختيار، بحيث أنه لا يجد مندوحة عن الفعل، كمن يلقي من شاهق جبل فإنه لا محالة سيقع، أو ربط بوثاق ورمي في النهر فإنه لا بد أن يبتل بالماء⁽⁹⁾!
ولا خلاف بين الأصوليين في امتناع التكليف في هذه الصورة، إلا على قول من يكلف بما لا يطاق، وحتى لو جاز تكليفه عقلاً فإنه ممتنع شرعاً، لقوله ﷺ: ﴿رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه﴾⁽¹⁰⁾.

(1) الإبهاج(157/1)، المستصفى(84/1)، البرهان(91/1)، ووافقه على ذلك الغزالي والشيرازي وابن برهان في الوجيز وابن القشيري. البحر(67/2).

(2) نص على ذلك في كتابه الأم(235/5)، نشر دار الشعب، القاهرة، 1388هـ.

(3) فقد حمل الغزالي قول الشافعي على التغليب عليه، وهو المفهوم من كلامه في الأم، أو أنه يقصد السكران الذي لا ينسل عن رتبة التمييز. انظر المستصفى(85/1)، الإبهاج(159/1)، البحر(69/2).

(4) اعلم أن كثيراً من الفقهاء وبعض الأصوليين يصرحون في فروع كثيرة بتكليف السكران، ويجب أن يحمل كلامهم على ما حرره القاضي هنا ولخصه، فيؤول الخلاف إلى اللفظ. انظر البحر(72/2).

(5) النساء، آية 43.

(6) الإحكام(201/1)، الروضة 48، المستصفى(84/1).

(7) المراجع السابقة مع البحر(70/2).

(8) أصول الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين بدران، ص329.

(9) انظر الإحكام للأمدى(203/1)، البحر(73/2).

(10) سبق تخريجه.

ولأن نسبة المكروه إلى الفعل الملجأ إليه كنسبة المرتعش إلى الرعشة الصادرة منه، إذ لا قدرة له على صرفها ولا اختيار في حدوثها⁽¹⁾، ولهذا نفى القاضي أبو بكر اعتبار هذا النوع من الإكراه، بل وصفه بالاضطرار فقال: (إن هذا القسم لا يسمى عند المحققين إكراها بل هو اضطرار⁽²⁾)، والمضطر عنده هو: (المحمول على ما عليه فيه ضرر من مقدوراته لدفع ما هو أضر منه)⁽³⁾.

ثانياً: إكراه غير ملجئ.

أما الإكراه فلا يتحقق إلا مع تصور اقتدار، والمكروه قد يخوف ويضطر إلى أن يحرك يده، ولكن عن اقتدار واختيار⁽⁴⁾، فالمكروه على الفعل شبيه بالمختار له، ولكنه كما قال القاضي: (مقصود الدواعي والإرادة على فعل ما أكره عليه، وأما المختار فهو مطلق الدواعي والإرادة)⁽⁵⁾. ولهذا ذهب القاضي إلى وجوب تكليف المكروه، لوجود الفهم والاختيار⁽⁶⁾، وهو قول عامة الأصوليين من الأشعرية⁽⁷⁾.

وخالف المعتزلة فمنعوا تكليفه، بناء على أصلهم في وجوب إثابة المكلف، والمكروه محمول على الشيء فكيف يثاب عليه⁽⁸⁾؟ وهو فرع قاعدتهم الأولى في التحسين والتقيح، وهي قاعدة مرفوضة عند غيرهم⁽⁹⁾.

وقد أبطل القاضي مذهب المعتزلة، وذلك بإيراده مسألة المكروه على القتل، فإن الجميع متفق على وجوب امتناعه عن القتل، أثم به لو فعله.

ولم يرتض إمام الحرمين هذا الكلام، فأتى: (وهذه هفوة عظيمة، فإنهم لا يمنعون من الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشد في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعه الاضطرار إلى فعل مع الأمر به)⁽¹⁰⁾.

أي أن محل الخلاف عند المعتزلة، ما إذا أكره على فعل موافق لأمر الشرع، كمن أكره على فعل الصلاة مثلاً، فإنه لا يجوز عندهم، لارتباط التكليف بالثواب، والمكروه على فعل لا يثاب عليه.

(1) الإحكام (203/1)، الإبهاج (161/1)، البحر (75/2).

(2) الاضطرار عند الأشعرية هو نفس الإلجاء، وعند المعتزلة مرتبة أعلى منه. انظر التلخيص (140/1)، البحر (73/2).

(3) وظاهر مذهب مالك أن شرط التكليف عدم الإكراه. انظر التقريب لابن جزري، ص 104، الإبهاج (161/1).

(4) البحر (81/2).

(5) الإبهاج (162/1).

(6) البحر (82/2).

(7) كالغزالي في المستصفى (91/1)، والجويني في البرهان (91/1)، والأمدي في الإحكام (203/1).

(8) المراجع السابقة، وانظر الروضة لابن قدامة، ص 49-50.

(9) البرهان (91/1).

(10) البرهان (91/1).

أما غيرهم، فيجيزون التكليف بما وافق الإكراه ويصح اعتباره امتثالاً، أما كون هذا الامتثال طاعة فيرجع إلى الباعث، فإن كان مجيباً لداعي الشرع دون داعي الإكراه فطاعة، وإلا فلا، وأما تأثيم المكروه على القتل فليس لكونه مكرهاً، ولكن لأنه أثر نفسه على غيره، وبهذا يتحدد موضع الخلاف -كما حرره المحققون-⁽¹⁾.

المطلب الخامس: تكليف الكفار بفروع الشريعة.

مما أجمع عليه العلماء، أن الكفار مخاطبون بأصول الشرائع وأحكام الاعتقاد، وقد نقل القاضي إجماع الأمة على تكليفهم بتصديق الرسل وترك تكذيبهم ومعاندتهم⁽²⁾، وحينئذ فالخلاف منحصر في دائرة فروع الشريعة.

فأكثر الأصوليين على أنهم مخاطبون بالفروع، خلافاً لأكثر الحنفية⁽³⁾ وأبي حامد الإسفراييني من الشافعية.

وذهب البعض إلى تكليفهم بالنواهي دون الأوامر⁽⁴⁾.

ودليل المخالفين أن تكليف الكفار بالفروع يؤول إلى الحكم بتصحيحها، وذلك ممتنع مع بقائهم على الكفر، فيكون التكليف مع الكفر تكليفاً بما لا يطاق⁽⁵⁾.

وقد رد دليلهم هذا بما سبق نقل القاضي له من إجماع على وجوب تصديق الرسل واعتقاد النبوات، مع أن ذلك متوقف على اعتقاد الصانع والإيمان بالخالق، وهم لا يعتقدونه، فالمسألة إذن شبيهة بتكليف المحدث بالصلاة، مع أنه لا يمكن له أداؤها إلا بعد رفع الحدث، أما سقوط القضاء عليهم بعد الإسلام فهو للترغيب.

واختار إمام الحرمين طريقة أخرى، وهي أنهم مخاطبون بالتوصل إلى ما يقع آخراً، ولا ينجز الأمر عليهم إلا بإيقاع الشرط قبل إيقاع المشروط، (أي أنه حث لهم على وجوب الإيمان ليتسنى لهم أداء الفروع)⁽⁶⁾.

(1) راجع البرهان (1/ف/91)، والإحكام (1/203)، والإبهاج (1/162).

(2) البحر (2/124)، إرشاد الفحول، ص 09.

(3) التلخيص (1/387)، الإبهاج (1/177)، التبصرة، ص 80، الإحكام (1/191). المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (1/274).

(4) المراجع السابقة.

(5) البرهان (1/ف/92).

(6) البرهان (1/ف/92).

ومن الأدلة الكثيرة على تكليفهم بالفروع، قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلُومِينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعَمُ الْمَسْكِينِ...﴾⁽²⁾.

وهذه هي بعض أدلة القاضي في اختياره القول بتكليف الكفار بفروع الشريعة⁽³⁾.

وعلى كل فالمسألة عند القاضي ظنية، لتعلقها بما هو ظاهر من طرق الاجتهاد، ولهذا قال: (هو مظنون مطلوب من مسائل الظنون)⁽⁴⁾، وخالفه إمام الحرمين قائلا بقطعية تكليفهم بالشروع جملة ومعالمه تفصيلا، واختاره الغزالي في المنحول⁽⁵⁾.

هذا ومن المتفق عليه أنه لا تصح هذه الفروع المكلف بها شرعا إلا بشرط الإيمان وحينئذ فتكليفهم بها حث على وجوب الإيمان وإلا ضوعف لهم العذاب على تركها، لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زَنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾⁽⁶⁾، وتلك هي ثمرة الخلاف-كما نبه الرازي-⁽⁷⁾.

(1) آل عمران، آية 97.

(2) المدثر، آية 41-42.

(3) انظر التلخيص (390/1).

(4) البرهان (1/ف93)، وانظر الأحكام (193/1) الروضة، ص 51، التبصرة، ص 81-82.

(5) البرهان (1/ف93)، المنحول، ص 31.

(6) النحل، آية 88.

(7) المحصول (399/2.1)، مع تقريب الوصول، ص 104.

المبحث الرابع: المكروه فيه.

وهو فعل المكلف الذي تعلق به الحكم الشرعي بقسميه التكليفي والوضعي، فمتعلق بالإيجاب واجب، ومتعلق بالتحريم حرام وهكذا، ويشترط لصحة التكليف بالفعل ثلاثة شروط⁽¹⁾:

أولاً: علم المكلف بما كلف به علماً تاماً، حتى يتصور منه قصد الامتثال، والمقصود هنا مجرد تمكنه من العلم ولو لم يحصل في الواقع⁽²⁾.

ثانياً: أن يعلم بصدور الفعل المكلف به ممن له سلطة التكليف وهو الله سبحانه وتعالى.

ثالثاً: دخوله تحت قدرة المكلف، لأن مجال التكليف الشرعي منحصر في الأفعال التي تدخل في نطاق الوسع فقط، و يترتب على هذا الشرط الأخير مسألة طالت ذيولها وتشعبت الآراء حولها، وهي:

المطلب الأول: مسألة تكليف ما لا يطاق:

وهو تكليف المحال، والمحال على قسمين:

أولاً: محال لذاته: وهو ما يحيل العقل وجوده، كالجمع بين الضدين، والتواجد في حيزين في وقت واحد... الخ.

ثانياً: محال لغيره: وهو ما يتصور العقل وجوده، لكنه قد يستحيل من جهة العادة، كتخليق الإنسان في الهواء بدون وسيلة طيران، أو كحمل جبل، وقد يستحيل من جهة حصول مانع، كتكليف مشلول بالمشي، أو مقيد بالجري... الخ⁽³⁾.

وقد ذهب القاضي أبو بكر إلى جواز التكليف بالمحال مطلقاً⁽⁴⁾، وعليه جمهور الأشاعرة⁽⁵⁾.

واستدلوا لذلك بقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾⁽⁶⁾، حيث تضمنت الآية دعاء بدفع ما لا يدخل تحت الطوق، مما يدل على جواز التكليف به، ولو كان محالاً لما استقام الابتهاج إلى الله بدفعه، حتى ثبت في الصحيح أن الله تعالى قال عند هذا الدعاء: قد فعلت⁽⁷⁾.

(1) أصول الفقه الإسلامي بدران أبو العينين بدران، ص 300.

(2) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(3) شرح تنقيح الفصول، ص 142، أصول الفقه الزحيلي (1/135).

(4) نقله عن القاضي ابن برهان كما في البحر المحيط (2/111).

(5) وهذا ما ارتضاه المحصلون من أصحاب الأشعري بناء على أكثر أجوبته، وإن كان يميل في بعض الأجوبة الأخرى إلى عدم الجواز، كما نقله الجويني في الشامل، خلافاً لما نقله في الإرشاد، ص 226. انظر البحر (2/111).

(6) البقرة، آية 285.

(7) المستصفى (86/1)، الإبهاج (1/171)، إرشاد الفحول، ص 8، شرح التنقيح، ص 143.

وهذا نقول يتمشى مع أصل القاضي ومن وافقه من الأشعرية في التكليف، وأنها واقعة عندهم على خلاف الاستطاعة، باعتبار أن التكليف بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه، وهو حينئذ غير مستطيع، لأن الاستطاعة تقارن الفعل ولا تتقدم عليه، ولأن فعل العبد عندهم واقع بمقدرة الله وليست قدرة العبد مؤثرة بنفسها، فيكون العبد مطالباً بما هو من فعل الله تعالى⁽¹⁾.

وخالف الأشعرية كثير من الفقهاء والأصوليين فقالوا بالمنع مطلقاً⁽²⁾، وعليه إمام الحرمين في البرهان⁽³⁾، والغزالي في المستصفي، وهو ظاهر نص الشافعي⁽⁴⁾.
والبعض فصل بين المستحيل لذاته فمنعه، وبين المستحيل لغيره فأجازته، ونقل الأمدى ميل الغزالي إليه⁽⁵⁾.

ويبدو أن الخلاف في هذه المسألة نظري بحت، خاصة إذا علمنا أن كثيراً من القائلين بجواز التكليف بالمحال متفقون على عدم الوقوع⁽⁶⁾، واضطرب النقل عن الأشعري في ذلك⁽⁷⁾.

وليس أصرح في نفي الوقوع من قوله تعالى: ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾⁽⁸⁾، وقوله: ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾⁽⁹⁾، ثم إن الاستقراء لأحكام الشريعة قاض بذلك - كما قال ابن السبكي⁽¹⁰⁾.

ومما يهون من شأن هذا الخلاف، إجماع الكل على جواز التكليف بما علم الله أنه لا يكون عقلاً، وعلى وقوعه شرعاً، كالتكليف بالإيمان لمن علم الله في الأزل أنه لا يؤمن⁽¹¹⁾، كأبي جهل وغيره ممن تنطبق عليهم الآية الكريمة: ﴿وَمَا أَكْثَرَ النَّاسَ لَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹²⁾، وإن كان لبعض الفقهاء رأي في ته حبه هذا الكلام⁽¹³⁾.

(1) انظر البرهان (1/98)، الإحكام (1/180)، البحر (2/115).

(2) وهو مذهب المعتزلة كذلك. انظر المستصفي (1/87).

(3) انظر البرهان (1/89 فما بعدها)، الإحكام (1/179)، المستصفي (1/86)، الإبهاج (1/171)، البحر (2/113).

(4) كما نقله الزركشي في البحر المحيط (2/113).

(5) كذا حرره الأمدى واختاره، المنحول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزالي، ص 24، تحقيق د/ محمد حسن هيتو، ط: دار الفكر، دمشق، سنة 1980. انظر الإحكام (1/180)، وقالت الحنفية بجواز التكليف بالمستحيل عادة دون غيره، مع اتفاقهم على أنه لم يقع شرعاً. فواتح الرحموت (1/123).

(6) شرح التنقيح، ص 142، إرشاد الفحول، ص 8، أصول الفقه الزحيلي (1/137).

(7) والصحيح أنه صرح بوقوع المستحيل لغيره ومنع المستحيل لذاته. البحر (2/117).

(8) البقرة، آية 285. وقد تأولوا الآية السابقة بأنها محمولة على ما فيه مشقة فقط. المستصفي (1/87).

(9) الطلاق، آية 7.

(10) الإبهاج (1/174).

(11) الإحكام (1/181)، المستصفي (1/88)، فواتح الرحموت (1/122)، البحر (2/118). إرشاد الفحول، ص 9.

(12) يوسف، آية 103.

(13) حيث قال الشيرازي أبو إسحاق، وأبو محمد الجويني - والد إمام الحرمين - بأن التكليف بالمحال ممنوع، وأنه إن ورد في بعض النصوص فيكون علامة على عذاب من كلف به فقط، ولكن هذا التوجيه ضعفه المحققون ومنهم إمام الحرمين. انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام الشافعي، توفي 460هـ (2/63)، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، ب ت، الإبهاج (1/172).

الفصل الثاني: آراؤه من خلال المصدرين الأساسيين للأدلة:

"الكتاب والسنة"

تمهيد:

الأدلة هي قطب مباحث الأصول وجوهر مادته وموضوعاته، وإليها يتجه نظر الأصولي فهما واستنباطا، وإذا كانت الأحكام هي ثمرة دراسة هذا العلم، فإن الأدلة هي المثمر لها والمعرف عليها، ولذا رتبت بعدها في مؤلفات كثير من الأصوليين، وقد رأينا أن نورد آراء القاضي بناء على هذا الترتيب.

والأدلة الشرعية هي جملة ما نصب الشارع الحكيم لعباده من مصادر لاستقاء الأحكام ومعرفة الحلال والحرام والاهتداء بواسطتها إلى سبيل السلام، كما قال تعالى: ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾⁽¹⁾، وهي تنقسم في الجملة إلى أدلة نقلية وعقلية، فالنقلية الكتاب والسنة والإجماع، ويلحق بها قول الصحابي وشرع من قبلنا والعرف، وأما الأدلة العقلية فهي القياس والاستحسان والمصلحة المرسلة والاستصحاب والذرائع⁽²⁾.

كما أن هذه الأدلة تنقسم من حيث مرتبة حجيتها وقوة الاستدلال بها إلى أدلة متفق عليها وأخرى مختلف فيها⁽³⁾، فالمتفق عليها عند الجمهور -إلا شذوذ ضعيف- أربعة، مرتبة بحسب قوتها وابتداء غيرها عليها إلى:

أولاً: القرآن وهو الأصل.

ثانياً: السنة، وهي مخبرة عن حكم الله وبيان لكتابه.

ثالثاً: الإجماع، وهو مبني على الدليلين السابقين ومستند إليهما.

رابعاً: القياس، وهو دليل معتبر عند الأكثرين⁽⁴⁾.

والمختلف فيها ما سوى ذلك، من الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف ومذهب الصحابي وغير ذلك مما هو معروف في مباحث الأصول.

(1) سورة المائدة، آية 17، 18.

(2) أصول الفقه بدران أبو العينين بدران، ص 54، أصول الفقه الزحيلي (418/1).

(3) التلخيص (173/1)، الأحكام (207/1)، المستصفى (100/1)، أصول الفقه بدران، ص 52، أصول الفقه الزحيلي (417/1). أنظر لإعلام الموقعين عن رب العلمين لابن القيم (51-62)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية، بيروت (1987/1407)، حيث أفاض في ذكر أسباب حصر هذه الأدلة وترتيبها من الكتاب والسنة وأثار الصحابة.

(4) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه لابن النجار الحنبلي، توفي 972 هـ، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط: دار الفكر، دمشق، سنة 1400 هـ، تقريب الوصول لابن جزى، ص 113، التلويح على التوضيح للسعد التفتازاني (19/1).

ولما كان الكتاب العزيز هو أصل الأدلة وأقواها، وجب أن يبدأ به قبل غيره، وقد أفصح القاضي عن ذلك حين قال: (إن أهم ما يجب على أهل دين الله كشفه وأولى ما يلزم بحثه، ما كان لأصل دينهم قواما ولقاعدة توحيدهم عمادا ونظاما وعلى صدق نيتهم برهانا ولمعجزته ثبنا وحجة)⁽¹⁾.

المبحث الأول: الكتاب العزيز.

المطلب الأول: الحقيقة القرآنية وما يتفرع عنها: الكتاب في أصل اللغة جنس لكل ما يكتب، لكنه غلب اصطلاحا على القرآن الكريم، فهما لفظان متحدان عند العلماء الأعيان⁽²⁾، والقرآن أصل الأدلة وأساس جميع الأحكام، لأن ما عداه راجع إليه عند التحقيق⁽³⁾، قال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء﴾⁽⁴⁾.

والقرآن هو الكلام المنزل باللسان العربي على النبي ﷺ للإعجاز بسورة منه، المتعبد بتلاوته، المنقول بين دفتي المصحف نقلا متواترا⁽⁵⁾.

فالتقيد الأول - وهو الكلام المنزل - احتراز عن الكلام النفسي، لأن المقصود من تعريف الأصوليين للقرآن هنا إنما هو بكونه أحد الأدلة التي يحتج بها، خلافا لنظر المتكلمين⁽⁶⁾، وقد قال القاضي: (القرآن هو ذلك المتلو المحفوظ المرسوم في المصاحف، وهو الذي جاء به النبي ﷺ وأنه هو الذي تلاه على من في عصره ثلاثا وعشرين سنة)⁽⁷⁾.

وقولنا: "للإعجاز"، احتراز عما نزل على غير النبي ﷺ من الكتب السابقة، وكذا عن السنة، فالقرآن هو الرسالة الهادية والمعجزة التي تحدى بها الرسول ﷺ الثقلين عن الإتيان بمثله فعجزوا، كما قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾⁽⁸⁾.

(1) إعجاز القرآن للباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، ط: دار المعارف، مصر، 1963.

(2) شرح الكوكب المنير لابن النجار (7/2).

(3) المستصفى (100/1).

(4) النحل، آية 89.

(5) هذا التعريف من أجمع تعاريف الأصوليين وأشمله للحقيقة القرآنية، وإن كان بعضهم - كالغزالي والبرزدوي - يهمل قيد الإعجاز، لأنه متعلق بتصديق النبي لا بالتدليل على كونه قرآنا. انظر المستصفى (101/1)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البرزدوي، لعبد العزيز البخاري (22/1)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت (1974/1394)، فواتح الرحموت (7/2).

(6) قد يطلق القرآن ويراد به الكلام القديم الذي هو مدلول الألفاظ، وهو صفة من صفات الله تعالى، وهذا محل نظر المتكلمين، وقد يطلق على الألفاظ المسموعة الدالة على الكلام القديم، وهي الألفاظ المتلوة، وهذا متعلق بنظر الأصوليين والفقهاء وهو المراد هنا. انظر حاشية العلامة البنانى على جمع الجوامع (224/1)، وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام (015/2)، البحر (177/2)، شرح التلويح على التوضيح (46/1).

(7) إعجاز القرآن للباقلاني، ص 21.

(8) الإسراء، آية 88.

كما تحدهم بسورة واحدة فعجزوا أيضا، كما قال تعالى: ﴿قل فأتوا بسورة مثله...﴾⁽¹⁾. وقد اعتبر القاضي أن السورة هي أصغر وحدة فنية يمكن الحكم بواسطتها على إعجاز النظم القرآني⁽²⁾.

والإعجاز عند جمهور أهل السنة متعلق بالقرآن الكريم ذاته، لا بأمر خارج عنه، كما تقول المعتزلة فيما يعرف عندهم بالصرف⁽³⁾، لأن ذلك يؤدي إلى سلب القرآن خصائصه ومظاهر إعجازه الذاتية المتمثلة في قمة فصاحته ودقة بيانه ونظمه الذي عجز أساطين البيان عن محاكاته أو الإتيان بمثله، ولو كان الأمر قضية صرف دواعيهم عنه، لكان أولى في الحجة والإعجاز، أن يأتي في أدنى درجة البلاغة لا في أعلاها، (ولكان مهما حظ من رتبة البلاغة فيه ووضع من مقدار الفصاحة في نظمه، لا يكون أبلغ في الأعجوبة إذا صرفوا عن الإتيان بمثله)⁽⁴⁾، ثم إن من كان من الجاهليين قبل الدعوة ونزول القرآن، وهم ملوك الشعر والنثر، لم يكونوا مصروفين في صناعتهم الأدبية عن الإتيان بما يشبهه أو يماثله، ولم يوجد شيء من ذلك، (فعلم أن ما ادعاه القائل بالصرفة ظاهر البطلان)⁽⁵⁾.

وإذ قد عرفنا معنى الإعجاز عند القاضي وجمهور أهل السنة، فإن الخلاف واقع في المسألة الآتية:

مسألة: هل يتحقق الإعجاز ولو بأقصر سورة؟

لما كانت سور القرآن الكريم متفاوتة طولا وقصرا، وأقصر هذه السور سورة الكوثر، فإن الخلاف جار في تحقق الإعجاز فيها وإثبات التحدي بها.

فالقاضي ذهب في أحد جوابيه إلى إثبات الإعجاز فيها، بل وفي أمثالها من الآيتين والثلاث، تعلقا بالنصوص السابقة الدالة على عموم الإعجاز في القرآن الكريم، وبقوله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾⁽⁶⁾، وهذا تحد بما هو أقل من السورة، وهذا مذهب عامة الأصوليين والفقهاء⁽⁷⁾.

واختار في جواب آخر أن التحدي إنما يكون بسورة تبلغ مقدارا من الطول يكفي لتبين البلاغة ومراتب البلغاء، لا بما دون ذلك مما لا يكفي لضبط الكلام ومعرفة التفاوت بينهم، وهذا ما نقله عنه الأمدي وصححه واختاره، قائلا بوجوب تقييد هذا المذهب لما ورد مطلقا في قوله تعالى: ﴿فأتوا بسورة مثله﴾⁽⁸⁾.

(1) يونس، آية 38.

(2) إعجاز القرآن، ص 261 فما بعدها، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، وانظر البحر (2/179)، شرح الكوكب المنير (2/117).

(3) الصرف لغة رد الشيء عن وجهه، والمراد به عند المعتزلة هو تحويل المتحدى ومنه من معارضة القرآن مع قدرته عليه. انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي، ص 568، وهو واضح البطلان.

(4) إعجاز القرآن، ص 53، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر.

(5) نفس المرجع والصفحة.

(6) الطور، آية 32.

(7) البحر (2/178)، الإبهاج (1/190).

(8) يونس، آية 38.

وبذلك يكون الباقلائي متميزا عن منهج سابقه في اعتبار الإعجاز منصبا على القرآن، لا باعتباره أجزاء متناثرة، ولكن بكونه وحدة فنية وكلا متكاملًا⁽¹⁾، ثم إن الإعجاز عنده لا يقع في نفس الكلام، لأن الكلام أزلي قديم، ولكن يقع في قراءة كلام الله، والقراءة حادثة، يقول القاضي: (فالإعجاز في نظم الحروف التي هي دلالات وعبارات عن كلامه تعالى، وإلى مثل هذا النظم وقع التحدي)⁽²⁾، وإنما قال هذا، لأنه نقل عن بعض الأشعرية خلاف ذلك، وهو أن التحدي واقع في نفس الكلام القديم، وقد أبطله القاضي بقوله: (ولسنا نقول بأن الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب على فاسد)⁽³⁾، ويرى أيضا أن كلام الله تعالى القائم بذاته إنما يسمع عند تلاوة القاريء، لأننا: (نسمع التلاوة دون المتلو والقراءة دون المقروء... والتلاوة غير المتلو، كما أن العبادة غير المعبود والذكر غير المذكور والدعاء غير المدعو)⁽⁴⁾.

ومما يترتب على التعريف السابق جملة مسائل هي:

الفرع الأول: هل في القرآن شيء غير عربي؟

لا خلاف بين المسلمين أن القرآن إنما نزل بلغة العرب، بأرقى أساليبها وأعلى مراتبها، لقول الله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾⁽⁵⁾، كما لا خلاف في أنه لم يرد في ثناياه كلام مركب على غير طريقة العرب وأساليبها في الكلام، ومع اتفاق العلماء على وجود أعلام أعجمية، كإبراهيم وإسرائيل...، لأن الأعلام لا تتغير ألفاظها بتغير اللغات، فإنهم اختلفوا في تضمنه لألفاظ مفردة غير عربية.

فمذهب القاضي أبي بكر أن القرآن الكريم كله عربي، ولا يحتوي على ألفاظ أعجمية إطلاقا⁽⁶⁾، واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿لسان السذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾⁽⁷⁾،

(1) إعجاز القرآن، ص 191، البحر (2/179).

(2) إعجاز القرآن، ص 261. وانظر كتاب إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشعرية، ص 106، د/ منير سلطان، ط: منشأة المعارف، الإسكندرية مصر، ط: 3: 1966.

(3) إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشعرية، ص 106.

(4) الإنصاف للباقلاني، ص 80، وهذا المذهب مخالف لرأي الحنابلة ومن وافقهم حيث يقولون بقدم الأصوات والحروف، وأن الكلام حقيقة في الحروف المسموعة. انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (243/12)، المذكرة في أصول الفقه للأمين الشنقيطي، ص 189.

(5) الزخرف، آية 2.

(6) وهو رأي أكثر الأصوليين والفقهاء، منهم القرطبي وابن جرير الطبري، ونقله ابن الحاجب عن الأكثرين، ومذهب ابن فارس من اللغويين كما نقله السيوطي في الإتقان. انظر الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي (68/1)، ط: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، (1967/1387)، التبصرة، ص 180، الأحكام (79/1)، الإبهاج (381/1)، الإتقان في علوم القرآن للحافظ جلال الدين السيوطي (108-106/2)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: المكتبة العصرية، بيروت، 1408 هـ/1988 م.

(7) الحل، آية 103.

وأقوى الأدلة عنده، قوله تعالى: ﴿ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي﴾⁽¹⁾، حيث قال القاضي: (ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضا، بل عربيا وعجميا)⁽²⁾، واحتج كذلك بأن القرآن معجزة تحدى بها النبي ﷺ قومه العرب، وهم سادة البيان وأرباب الفصاحة، ولو كان في القرآن شيء غير عربي، لاتخذوه حجة لإبطال تحديه لهم منذرين بوجود كلام أعجمي فيه، وأنهم إنما يقدرون على ما كان عربيا خالصا.

وخالف بعض المتكلمين من الأصوليين، فذهبوا إلى إثبات وجود كلمات غير عربية فيه، كالمشكاة والإستبرق وغيرها مما أصله هندي أو فارسي أو غير ذلك مما ليس من لغة العرب، وعضد هؤلاء رأيهم بكونه ﷺ مبعوثا إلى الكافة بالتحدي والتبليغ، مما يقتضي أن يكون القرآن متضمنا لبعض هذه اللغات⁽³⁾.

وقد أبطل القاضي ومن وافقه هذا المذهب، معتبرا أن ما وجد فيه من الألفاظ المعربة السابقة إنما هو من قبيل ما تنفق فيه اللغات في بعض الكلام، وقد بحث القاضي عن أصول هذه الكلمات وبين أوزانها. وألحقها بكلام العرب⁽⁴⁾، حيث قال: (كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى، فيكون أصلها عربيا وإنما غيرها غيرهم تغييرا ما، كما غير العبرانيون فقالوا للإله لاهوت وللإنسان ناسوت)⁽⁵⁾.

وأما كونه مبعوثا إلى الكافة فلا يوجب تضمن القرآن لغات العرب، لأن القصد تعجيز العرب الذين ملكوا ناصية الفصاحة والبيان، فإذا ظهر عجز العرب، دل على أن غيرهم أعجز، فيثبت تصديقه على الجميع، وهذه طريقة القاضي أبي بكر في إثبات إعجاز القرآن الكريم، كما رسم معالمها واضحة فسي كتابه إعجاز القرآن⁽⁶⁾.

والخلاصة أن ما ذكره المخالفون من حجج لا تقوى في نظري على مقابلة النصوص الكثيرة الدالة على خلو القرآن من أي لفظ أو أثر من آثار العجمة⁽⁷⁾، كقوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين﴾⁽⁸⁾.

(1) فصلت، آية 43.

(2) المستصفى (105/1)، روضة الناظر، ص 64.

(3) وإلى هذا الرأي ذهب الغزالي في المستصفى (105/1)، وابن الحاجب في المنتهى، ص 17، وهو مذهب ابن عباس وعكرمة من الصحابة التبصرة، ص 180 هامش، الأحكام (79/1).

(4) التلخيص (217/1)، البحر المحيط (187/2)، الأحكام (80/1).

(5) ولم يرتض الغزالي هذا الجواب، واعتبره محض تكلف قاتلا إن هذه الكلمات القليلة لا تنفي عن القرآن كونه عربيا، لأنها في حكم النادر، وأنها كلمات عجمية في أصلها لكنها عربت بالإستعمال. انظر المستصفى (105/1)، الروضة، ص 60.

(6) إعجاز القرآن الباقلائي، ص 112 بهامش الإتقان، المكتبة العصرية، بيروت 1988/1408 وانظر كذلك كتاب إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، ص 111.

(7) وقد ذكر الإمام القرطبي الفرق بين العجمي وأنه غير الفصيح، عربيا كان أو غير عربي، وبين الأعجمي، وهو غير العربي، فصيحا كلن أو غير فصيح. انظر الجامع لأحكام القرآن (368/15).

(8) الشعراء، آية 193-195.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽¹⁾.

وما نصره القاضي الباقلاني هنا هو مذهب الشافعي رحمه الله، الذي فند كلام المخالفين وشنع عليهم، قائلًا: (وقد تكلم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب إلى السلامة إن شاء الله...)⁽²⁾، ثم بين أن القرآن كله خال من العجمة وأنه نزل بلغة العرب، فقال: (وأما غيرهم فعليهم أن يتعلموا من اللسان العربي ما بلغه جهدهم)⁽³⁾، وعلل الشافعي عدم اطلاع بعض أكابر الأمة على بعض الألفاظ -كالأب مثلا- بأن اللغة واسعة متشعبة، وأنه لا يحيط باللغة إلا نبي⁽⁴⁾.

وكفى بالشافعي حجة في هذا الميدان، الذي لا يشق له فيه غبار، وهو الرأي الذي استخلصه كثير من الباحثين في ميدان اللغة، حيث تؤكد الدراسات الحديثة على أن هناك تشابها كبيرا بين كثير من الكلمات في لغات مختلفة، وخاصة بين اللغات السامية، مما يوحي بأن مثل هذه الكلمات التي اختلف فيها، هي في الحقيقة عربية الأصل والمفشاء، بل هي من الآيات الدالة على إعجاز القرآن البياني، الذي هو عمدة إعجاز القرآن⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: من شرط القرآن التواتر.

القرآن الكريم هو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلا متواترا مقطوعا بثبوتيه وكماله وروده، لقول السيدة عائشة -رضي الله عنها-⁽⁶⁾: (ما بين دفتي المصحف هو القرآن)⁽⁷⁾، ولهذا يقول القاضي أبو بكر: (جميع القرآن الذي أنزله الله تعالى وأمر بإثباته، ولم ينسخه ولا رفع تلاوته، هو هذا الذي بين اللوحين الذي حواه مصحف عثمان رضي الله عنه، لم ينقص منه شيء، ولا زيد فيه شيء، نقله الخلف عن السلف)⁽⁸⁾.

(1) يوسف، آية 2.

(2) انظر الرسالة للشافعي، ص 41، التبصرة، ص 180، الإبهاج (281/1)، وقد خالف الزركشي جمهور الناقلين عن الشافعي هذا القول، ناسبا إليه القول بإثبات ما ليس عربيا في القرآن. انظر البحر (188/2)، ويبدو أنه خطأ منه في النقل أو توهم. انظر أحكام القرآن للشافعي (34/1)، تقديم وتعليق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، ط 1: دار القلم، بيروت، ب ت.

(3) التبصرة، ص 180، الإبهاج (281/1).

(4) المرجعين السابقين.

(5) انظر بحث "المعرب في القرآن الكريم"، أحمد فريد أبو هزيم، مجلة "دراسات"، تصدر عن عمادة البحث العلمي، جامعة الأردن، العدد 1، تموز 1996/1417.

(6) هي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، القرشية التيمية، كانت أحب نساء النبي إلى قلبه، وأبوها أحب الرجال إليه، فقيهة حافظة روت كثيرا من الأحاديث والسنن، وفقها مشهود له بالغازاة، ولدت عام 8 للهجرة، وتوفيت سنة 58 هـ. الإصابة (169/4)....، البداية والنهاية (91/8).

(7) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (240/12) فما بعدها، وراجع الكوكب المنير لابن النجار (20/2).

(8) نكت الانتصار لنقل القرآن، للباقلاني، ص 59.

ونعني بالتواتر هنا مجموع القراءات السبعة المتواترة التي أثبتتها قراء الأمصار السبعة المشهورون بالثقة والحفظ والأمانة والضبط⁽¹⁾، وهذه القراءات قد أجمعت الأمة على قبولها وتواتر نقلها، وهذا هو مذهب الأئمة الأربعة وعامة أهل السنة، خلافا للمعتزلة، فإنهم ذهبوا إلى أنها آحاد، وذكر بعض المتأخرين أنها متواترة عن الأئمة السبعة فقط، أعني تواترها منهم إلينا، ولم تتواتر عن النبي ﷺ، وتعلقوا بأن إسناد هؤلاء لم يستكمل شروط التواتر⁽²⁾.

والجواب عن إبطال هذه الأقوال وتوهين مأخذها، ما قاله القاضي أبو بكر، بأن الأمة قد تلقت هذه القراءات بالقبول وانفقت على إثباتها في المصحف، قاطعين بقرآنتها دون سائر القراءات⁽³⁾.

وواضح أن الذين خالفوا في كون هذه القراءات متواترة إنما سببه أنهم نظروا إلى الأسانيد نظرة مجردة، فلما رأوها منحصرة في رجال معدودين، توهموا أنها قد افتقدت شروط التواتر، وهو خطأ، لأن انحصار الأسانيد في طائفة معينة من الناقلين لا يعني انحصار القراءة فيهم، بل كان كل إمام يقرأ في بلد، فيتلقى قراءته العدد الكثير والجم الغفير منهم، فلذلك حصل التواتر لهذه القراءات يقينا، وشبيهه بهذا، بعض الأحداث الواردة بسند أحادي، كحجة الوداع مثلا، مع أنها لا تزال منقولة في كل عصر عن الجمع الغفير من المسلمين، بما يقطع بثبوتها ويقين وقوعها⁽⁴⁾، فهذا مما ينبغي التنبه له ورد كل كلام سواه⁽⁵⁾.

ولاشك أن نقل القرآن بطريق التواتر من الخصائص التي انفرد بها دون سائر الكتب السماوية، إذ وعد الله بحفظه فقال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون﴾⁽⁶⁾، وقبض له أجيالا متعاقبة تحفظه، (بحيث لو زيد فيه حرف واحد، لأخرجه آلاف الأصاغر، فضلا عن القراء الأكابر)⁽⁷⁾.
ومن أهم المسائل المتفرعة عن هذه الخاصة والشرط ما يلي:

- (1) وهؤلاء القراء السبعة هم: ابن عامر الشامي (ت118هـ)، وابن كثير المكي (ت120هـ)، وعاصم الكوفي (ت127هـ)، وأبو عمرو بن العلاء البصري (ت154هـ)، وحزمة الكوفي (ت156هـ)، ونافع المنني (ت169هـ)، والكساني (ت289هـ)، وهناك قراءات أخرى لم تحظ بإجماع الأكثرين، وإن كانت قوية السند، وهي: قراءة جعفر، ويعقوب، وخلف، وقد نقل البغوي في تفسيره الإجماع على جواز القراءة بهذه الثلاثة، وضعف بدر الدين الزركشي كذلك القول بعدم تواترها. انظر البحر (2/220)، وراجع أصول الفقه الزحيلي (1/426)، وكذا غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري (2/1 فما بعدها)، طبعة دار السعادة، 1932.
- (2) المستصفى (1/101)، البحر (2/210)، شرح الكوكب المنير (2/127).
- (3) نكت الانتصار، ص63، وانظر كتاب دراسات في مناهج المفسرين، د/إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفه (1/58 فما بعدها)، نشر مكتبة الأزهر، القاهرة، 1979.
- (4) انظر المرشد الوجيز لأبي شامة المقدسي، ص177 فما بعدها، تحقيق طيار التي فولاج، دار صادر، بيروت، البحر (2/212) وراجع: دراسات في مناهج المفسرين (1/58 فما بعدها).
- (5) شرح الكوكب المنير (2/128)، فواتح الرحموت (2/16).
- (6) الحجر، آية9.
- (7) الموافقات للشاطبي (2/45).

المسألة الأولى: حكم القراءة الشاذة.

والقراءة الشاذة هي التي فقدت شرط التواتر وإن صح سندها، والمعروف عند القاضي ومن وافقه من الفقهاء والمتكلمين، أنها ما وراء القراءات السبع، باعتبار مذهبه القائل أن المصحف العثماني مشتمل على جميع الأحرف السبعة⁽¹⁾، حيث فسر القاضي الأحرف السبعة التي أنزل بها القرآن، في قوله ﷺ: ﴿أنزل القرآن على سبعة أحرف﴾⁽²⁾ بأنها الأوجه والقراءات التي ورد بها القرآن الكريم، من تقديم وتأخير، أو زيادة ونقصان أو تبديل اللفظ مع بقاء المعنى... إلخ⁽³⁾.

وعليه، فإذا كان التواتر جزء الحقيقة القرآنية، فإن ما ليس بمتواتر ليس بقرآن، فلا تصح به الصلاة على الراجح⁽⁴⁾، ولكن هل يصح الاحتجاج به؟

منع القاضي ذلك، بدليل أنها ليست قرآنا، لعدم تواترها، وليست خبرا لأن ناقلها لم ينقلها على أنها خبر، فلا يستدل بها⁽⁵⁾، خلافا لمذهب أبي حنيفة في صحة الاحتجاج بها، بدليل أنها منقولة عن النبي ﷺ بواسطة عدل ثقة، فتكون حجة في إثبات الأحكام، وبنى على ذلك اشتراط التتابع في كفارة اليمين، لقراءة ابن مسعود ﷺ⁽⁶⁾: "قضايا ثلاثة أيام متتابعات".

المسألة الثانية: هل البسمة آية من القرآن؟

لاشك أن البسمة من كلام الله تعالى، وأنها مما أنزل على الرسول ﷺ، فمن أنكر كونها من كلام الله كفر⁽⁷⁾، وإنما اختلفوا في كونها من القرآن أو لا.

(1) والذي عليه الجماهير من السلف والخلف، أن المصحف العثماني إنما يشتمل على ما يحتمله رسمه من الأحرف السبعة، وأن القراءة الصحيحة هي التي وافقت رسم المصحف -ولو احتمالا- أو وافقت العربية ولو بوجه، وصح سندها كما قال ابن الجزري وغيره من المحققين سواء أكانت عن السبعة، أو العشرة أو غيرهم، ونصره القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي وأبو عمرو الداني وغيرهم، انظر النشر في القراءات العشر (21/1) للحافظ محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري (ت833هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ب ت، البرهان في علوم القرآن للزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار المعرفة، بيروت، ب ت، وراجع شرح الكوكب المنير (135/2)، البحر المحيط (220/2).

(2) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (227/3)، ومسلم (560/1).

(3) نكت الانتصار لنقل القرآن للباقلاني، ص 120 فما بعدها، وعلى هذا جمع من العلماء المحققين، كالرازي، وابن الجزري وابن قتيبة، انظر بحث: معنى الأحرف السبعة، د/ محمد خازر المجالي، مجلة "دراسات"، الجامعة الأردنية، العدد 1، تموز 1996/1417.

(4) وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية، انظر فواتح الرحموت (4/2)، شرح الكوكب المنير (136/2)، البحر (220/2)، إرشاد الفحول، ص 26.

(5) مفتاح الوصول للتلمساني، ص 63، وهو ما نقله الأمدي والجويني عن الشافعي واختاره، وقال إنه ظاهر المذهب، واختاره ابن الحاجب المالكي أيضا، انظر الإحكام (212/1)، المستصفى (102/1)، وأما ما ذهب إليه الشافعي من الاحتجاج بالشاذ في بعض أبواب الفقه، كالرضاع وتحريم الجمع وغيره، مما نقله البيهقي عنه، فالظاهر أنه عمل بها من جهة كونها خبرا لا قرآنا، وعليه جمهور أصحابه، كالماوردي والرويانى والرافعي في أبواب مختلفة كثيرة، انظر البحر (223/2)، ووافق الحنابلة على أن القراءة الشاذة لها حكم أخبار الأحاد في العمل بمدلولها، انظر فواتح الرحموت (16/2)، روضة الناظر، ص 63، إرشاد الفحول، ص 27، شرح الكوكب المنير (136/2).

(6) هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن مسعود، ينتهي نسبه إلى هذيل، أسلم قديما، وهاجر الهجرتين، أول من جهر بالقرآن في المشركين، من أكثر الصحابة فقها وفتوى، توفي سنة 32 هـ. الإصابة (233/4)، البداية والنهاية (162/7).

(7) انظر حاشية الصاوي على تفسير الجلالين المحلي والسيوطي (96/1)، ط: دار الفكر، بيروت.

ومحل الخلاف بين الجميع إنما هو في البسمة التي كتبت في أوائل السور، لاما كتبت في وسطها كالوارد في سورة النمل في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾⁽¹⁾. وإذا عرفنا هذا فنقول: ذهب الشافعي إلى أنها آية من كل سورة، عدا سورة التوبة⁽²⁾، لكن هل هي آية مستقلة بنفسها أم هي آية من أول كل سورة؟ أثر عن الشافعي في ذلك قولان⁽³⁾، والأصح من مذهب أبي حنيفة أنها آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور، وليست آية من كل سورة، لا من الفاتحة ولا من غيرها⁽⁴⁾.

وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فمذهبه أنها ليست آية من القرآن أصلاً، لا من الفاتحة ولا من غيرها، إلا التي في سورة النمل⁽⁵⁾، (وإنما هي في الفاتحة لابتداء الكتاب بها، على عادة الله في كتبه، ومنه سُن لنا الابتداء بها، وهي في غيرها للفصل، وقد قال ابن عباس⁽⁶⁾): (كان رسول الله ﷺ لا يعرف فصل السورة حتى ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم)⁽⁷⁾، وهذا هو رأي المالكية أيضاً⁽⁸⁾، وقد شنع القاضي على من قال بخلاف ذلك فقال: (والصحيح أن بسم الله الرحمن الرحيم ليست آية من سورة الحمد ولا من غيرها سوى سورة النمل، لأنه قد صح وثبت أن النبي ﷺ ترك الجهر بها، والجهر بجميع سورة الحمد واجب في صلاة الجهر، فلو كانت آية لوجب الجهر بها كسائر آيات الفاتحة)⁽⁹⁾. وقد اعتمد المثبتون لقرآنية البسمة، بغض النظر عن كونها آية مستقلة في كل سورة أو بعض آية منها، على أنها كتبت في المصاحف كما كتب سائر القرآن⁽¹⁰⁾، وإجماع الكافة على أن ما بين الدفتين كلام الله، واستدلوا كذلك بأن الصحابة كانوا يبالغون في حفظ القرآن والتحري في تجريده عما سواه، حتى كانوا يمنعون من كتابة أسماء السور، ومنعوا التعاشير والنقط، لئلا يختلط بالقرآن غيره، فكتابتها ونقلها في المصاحف دليل قرآنيها⁽¹¹⁾.

(1) النمل، آية 30.

(2) المستصفى (102/1)، الإحكام (216/1)، أحكام القرآن للشافعي (62/1).

(3) وهو مذهب أحد أيضاً، لكن أصح الروايتين عنه أنها ليست من الفاتحة وعليه معظم أصحابه. انظر شرح الكوكب المنير (124/2).

(4) فواتح الرحموت (14/2)، حاشية البناني على جمع الجوامع (227/1)، أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي (428/1).

(5) الإحكام (215/1)، تقريب الوصول لابن جزي، ص 114، وانظر النجوم و الطوالع، للمارغني، شرح الدرر اللوامع، لابن بري، ص 8، ط: المؤسسة التونسية، ب ت.

(6) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم، حبر الأمة وترجمان القرآن، روى كثيراً من السنن والأحاديث، أحد العبادة المشهورين بالفقه، توفي سنة 68هـ. الإصابة (141/4)، البداية والنهاية (295/8).

(7) انظر شرح المحلي على جمع الجوامع (227/1).

(8) وقد ادعى أبو محمد مكي إجماع الصحابة والتابعين عليه، وأن القول بغيره محدث بعدهم. النجوم الطوالع للمارغني، ص 5.

(9) نكت الانتصار لنقل القرآن، ص 74.

(10) قال الغزالي: (الذي يصح، أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فيه من القرآن)، المستصفى (103/1)، وراجع الإحكام (216/1).

(11) إرشاد الفحول للشوكاني، ص 27، وانظر كتاب الفرقان بين الحق والباطل لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص 130.

لكن القاضي أبا بكر يعتمد على الدليل ذاته لإبطال قول مخالفيهم، مبينا أن تضافر جهود الصحابة وعنايتهم الفائقة بنقل القرآن، تدل على أنه يمتنع أن يجيء بعضه بنقل الأحاد، أو أن يتطابقوا على إخفاء شيء منه، بل هم أهل التواتر، ويجب أن يكون ما نقلوه مقطوعا بقرآنيته، والبسمة ليست كذلك، (إذ لو كانت من القرآن لوجب على النبي ﷺ أن يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال)⁽¹⁾، ومعلوم أن الصحابة اختلفوا في البسمة بين قارئ بها، وبين تارك لها⁽²⁾، حتى قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: (سرق الشيطان من الناس آية، وترك الناس آية من كتاب الله)، قال القاضي: (فدل هذا على أنه -ابن عباس- كان وحده المتمسك بقراءتها، لأن الجماعة خالفته)⁽³⁾.

وعلى كل، فإن كل ما يسمى قرآنا لا يد فيه من القطع والتواتر في نفسه ومحلّه، تماما كالبسمة التي في وسط سورة النمل، فإذا انتفى هذا الشرط انتفت القرآنية قطعاً، فالمسألة هذه مما يطالب فيها بالقطع عند القاضي أبي بكر، ولا يكتفي فيها بالظن⁽⁴⁾، ولكن هل يكفر من خالف في هذه المسألة؟

قال القاضي: (فكل من أثبتها آية من القرآن مخطئٌ ذاهب عن الحق، ولم يجب تكفيره، لأن النبي ﷺ أمر بكتابتها في فواتح السور، وجهر بها تارة، فوجب تخطئته لأجل تركه تأمل حال عادته ﷺ في إلقاء القرآن إلقاء ذائعا شائعا، فكان مخطئاً في هذا الوجه متأولاً ضرباً من التأويل لا يصيره بمثابة من ألحق بالقرآن ما علم ضرورة أن الرسول ﷺ قال قولاً ظاهراً أنها ليست من القرآن، وأشاع ذلك إشاعة تكفر من ردها)⁽⁵⁾.

والخلاصة أن هذه المسألة قد تضاربت فيها أدلة الإثبات والنفي⁽⁶⁾، وقويت الشبهة من الجانبين، مما يمنع التكفير في هذه المسألة إجماعاً، خاصة إذا علمنا أن المحققين، من الشافعية المتهتمين لقرآنية البسمة، قد اختلفوا أنها من القرآن حكماً لا قطعاً⁽⁷⁾، بمعنى أنه يعطى لها حكم القرآن، ولا يشترط فيها ما يشترط فيه من التواتر والقطع.

(1) انظر المستصفي (102/1).

(2) وقد قرأ نصف القراء السبعة بإثبات البسمة، وقرأ النصف الآخر بحذفها، وهذا راجع لتواترها في حرف من أثبت، وعدم تواترها في حرف من حذف، ولذلك أوجبها الشافعي، لكون قراءته قراءة ابن كثير، وهو ممن يثبت البسمة. انظر رسالة لطيفة للمارغني في حكم البسمة هل هي من القرآن أو لا، بحاشية النجوم الطوالع، ص 22.

(3) انظر نكت الانتصار، ص 76 فما بعدها، حيث أبطل الأخبار الواردة عن ابن عباس في هذا الشأن.

(4) والأصح عند الشافعية أنها من المسائل الظنية لا القطعية، وبه قال كثير من المحققين، ومنهم الإمام القرطبي المالكي كما نقله عنه المارغني. انظر الرسالة السابقة له، ص 14.

(5) نكت الانتصار، ص 79، المستصفي (104/1).

(6) قال ابن الجزري في النشر: (والذي نعتده، صحة الإثبات والنفي، وأن كل ذلك حق، فيكون الاختلاف فيها كالاختلاف في القراءات). انظر الرسالة السابقة للمارغني، ص 16.

(7) شرح الكوكب المنير (125/2)، البحر (218/2)، الإحكام (217/1).

الفرع الثالث: ترجمة القرآن ليست قرآنا.

القرآن كلام الله المعجز المتحدى بلفظه ونظمه، قد نزل بلسان عربي مبين، فالواجب قراءته كما أنزل وعلى الهيئة المعهودة خلفا عن سلف، فلا يجوز استبدال لفظه منه بمثلاتها في لغة العرب، لأن تفسير القرآن ليس بقرآن، فأحرى أن لا تجوز قراءته بالفارسية وسائر اللغات الأعجمية الأخرى.

وحكي عن أبي حنيفة⁽¹⁾ جواز القراءة بالفارسية وصحة الصلاة بها⁽²⁾، وهذا غير متصور، لأن القرآن حقيقة تطلق على النظم والمعنى، ولهذا قال القاضي أبو بكر: (والذي نقل، أن القرآن إذا قرئ بغير لغته لا يسمى قرآنا، وإنما هو تفسير... ويدل على منع القراءة بالفارسية قوله ﷺ: ﴿أنزل القرآن على سبعة أحرف﴾ لأنه لا وجه لحصره على سبعة أحرف إذا كانت قراءته بكل لغة جائزة، ويدل على ذلك أن حالفا لو حلف: لا قرأت القرآن، فقرأه بالفارسية أو غيرها من اللغات، أنه لا حنث عليه، ولو استأجر أجيرا على تعليم ولده سورة الحمد، فعلمه إياها بالفارسية لم يستحق عليه جزاء وكان بمثابة من استؤجر على بناء دار، فبنى حماما!...⁽³⁾، وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه، لأن من أجزاء ماهية القرآن وحقيقته، نزوله بلسان عربي مبين، لقوله تعالى: ﴿قرآنا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون﴾⁽⁴⁾. أما تحريم صلاة من قرأ فيها بالفارسية وغيرها، فمسألة فروعية كما قال القاضي⁽⁵⁾.

والذي يظهر من كلام الأصوليين في هذه المسألة، أن المنع مخصوص بالتلاوة والتعبد، أما ترجمة القرآن للضرورة فجائز، كضرورة التبليغ مثلا لمن لم يتمكن من معرفة القرآن والاطلاع على مقرراته الأساسية وأحكامه السامية، وقد بعث النبي ﷺ إلى الملوك يدعوهم للإسلام، وكتب إليهم بأية واحدة محكمة تضمنت نداء للتوحيد ونبذ الشرك، وهي قوله تعالى: ﴿قل يأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا...﴾⁽⁶⁾، والدليل على هذا، كتبه إلى ملوك الأمم وعظماؤها في عصره⁽⁷⁾.

(1) هو الإمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت، من أصل فارسي، ولد سنة 80هـ، أحد الأئمة الأربعة المتأقفاً فقههم بالقبول. له قواعد خاصة للاستنباط والاجتهاد، مناقبه كثيرة وأراؤه سديدة. اشتهر بالاستحسان وبرع فيه، توفي سنة 150هـ. وفيات الأعيان (74/3)، طبقات الفقهاء، ص 86.

(2) وقد حمله بعض أصحابه على الترخص لمن عجز عن القراءة بالعربية، وهكذا فسره البزدوي، وإن كان الصحيح رجوعه عن قوله، كما أورده صاحب التوضيح- صدر الشريعة عبيد الله ابن مسعود- والكمال ابن الهمام وغيرهما. انظر كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري (25/1)، البحر (186/2)، أصول السرخسي (281/1)، أصول الفقه للزحبي (424/2).

(3) نكت الانتصار (240، 241).

(4) الزمر، آية 27.

(5) نكت الانتصار، ص: 241، 240.

(6) آل عمران، آية 63.

(7) انظر دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (380/4)، تعليق وتخريج د: عبد المعطي قلعجي، ط1: دار الكتب العلمية، بيروت 1405هـ/1985م، زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية (688/3)، تحقيق وتعليق وتخريج: شعيب الأرنؤوط، عبد القادر الأرنؤوط، ط8: مؤسسة الرسالة بيروت 1405/1985.

وقد استخرج الشيخ الخضري مما سبق أنه: (يمكن أن يكون هذا القدر دليلاً على جواز ترجمة الكتاب الكريم إلى اللغات المختلفة)⁽¹⁾.

المطلب الثاني: أوجه إعجاز القرآن الكريم.

الفرع الأول: حقيقة الإعجاز عند القاضي وأهل السنة.

تتلخص نظرية الإعجاز القرآني عند القاضي أبي بكر، في كون نظمه خارجاً عن سائر كلام العرب ومعهود نظمهم، وأنه منصب على القرآن كوحدة متماسكة وبناء رصين ونظم مترابط، ولهذا نراه يعارض فكرة الإعجاز البلاغي، الذي يعرض للتحليل الجزئي للعبارة والبحث فيها عن ضروب البديع والبيان والمجاز... إلخ، ولا يعول على فصاحة الألفاظ وحدها، يقول القاضي: (ليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها...)⁽²⁾.

وهذه النظرية المتميزة يتسق معها رأيه السابق، وهو أن الإعجاز لا ينعقد بالآية والآيتين على انفراد، بل بالنظم القرآني العام، وأصغر وحدة فنية يمكن الحكم بها هي السورة، يقول: (إنما لم نقل بدياً أن أقل من آية معجز، وإنما قلنا إن المعجز سورة، أو آية بقدر سورة)⁽³⁾، وبهذا ينفي أن يكون النظم القرآني شبيهاً بالقولب العربية المعروفة، فلا صلة عنده بين وزن القرآن ووزن الشعر، ولا بينه وبين سجع الكلام وفواصله، ولا شبه بين السورة والقصيدة ولا بين الآية وبيت الشعر... إلخ، ويرد ما قيل من تشابه بين بعض الآيات على وزن الشعر، كما فعل ذلك الجاحظ في "البيان والتبيين"⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: أوجه الإعجاز القرآني عند القاضي.

تتحصر أوجه الإعجاز عنده في ثلاثة عناصر:

أولاً: الإخبار عن الغيوب.

ثانياً: أمية الرسول ﷺ.

ثالثاً: بديع نظم القرآن وعجيب تأليفه، وأنه متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه.

ولا يظن أنه يقول هنا بالصرفة التي نادى بها المعتزلة، يقول القاضي: (ولأن أصحاب الصرفة يقولون إنهم قادرون على مثله، وقد تكلموا بمثله، ونحن لا نقول ذلك)⁽⁵⁾، وهذه العناصر الثلاثة للإعجاز قد أفاض في بيانها في كتابه "الانتصار"⁽⁶⁾.

(1) أصول الفقه للخضري، ص 89.

(2) انظر كتاب التمهيد للباقلاني، ص 126.

(3) نفسه، ص 307.

(4) نكت الانتصار، ص 19.

(5) نفسه، ص 290.

(6) نفسه، ص 59.

ومن خلال ما سبق، يتبين لنا كيف اهتم القاضي بصياغة وبلورة أهم المسائل التي تميز المدرسة الأشعرية التي ينتمي إليها ويعتبر أحد روادها الكبار بعد أبي الحسن الأشعري، ومنها مسائل الإعجاز القرآني، الذي انبرت أقلام الفطاحل لتناوله، وخاصة علماء الأشعرية⁽¹⁾، والمعتزلة⁽²⁾، ولعل السبب في هذا الاهتمام أنه السبيل الأهم للاحتجاج على صدق النبي والتدليل على نبوته ورسالته، يقول القاضي: (الذي يوجب الاهتمام التام بمعرفة إعجاز القرآن، أن نبوة نبينا عليه السلام بنيت على هذه المعجزة وإن كان قد أيد بعد ذلك بمعجزات كثيرة)⁽³⁾.

فأما العنصر الأول من عناصر الإعجاز، وهو اتساق عباراته وبديع نظمه، فنعني به أن القرآن الكريم بناء محكم ونظم متسق، لا تتأخر بين عباراته ولا تناقض بين آياته، قد بلغ الغاية في الإعجاز والأمد في البلاغة والبيان: ﴿الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني ..﴾⁽⁴⁾، أي يشبه بعضه بعضا، ويصدق بعضه بعضا⁽⁵⁾.

وأما إخباره عن الغيوب، فقد تحدث عن أخبار الماضين، وقص علينا أحوال الغابرين، بما لا يمكن معرفته والاطلاع عليه لو لم يكن منزلا من عند الله العليم الخبير، هذا مع علمنا بأن الرسول المبلغ للقرآن أمي، لم يخط كتابا، ولم يتعلم على يد أحد، فكان ذلك دليلا على إعجاز القرآن وصدق نبوة محمد ﷺ: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾⁽⁶⁾.

(1) وأهم هؤلاء، الباقلاني، والجرجاني.

(2) ومنهم القاضي عبد الجبار والزمخشري والرماني. انظر إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، ص 103.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني، ص 10.

(4) الزمر، آية 22.

(5) مختصر تفسير الطبري (2/277)، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ص 687، يصدر عن لجنة القرآن والسنة، وزارة الأوقاف، جمهورية

مصر، ط 18: 1415/1994.

(6) العنكبوت، آية 48.

ومن الغيوب التي تحدث عنها: (ما وعد الله تعالى نبيه عليه السلام، أنه سيظهر دينه على الأديان، يقول عز وجل: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾⁽¹⁾ (2). والخاصة أن إعجاز القرآن إنما يتجلى لمن رزق عقلاً ناضجاً للتدبر، وذوقاً صادقاً لإدراك بلاغة القرآن وروعة أساليبه المختلفة بحسب الحال، وبتنوع واختلاف المقام، وحسبك أن تدرك هذا الأسلوب المميز والتمازج الأخاذ بين الأمر القرآني، وما يحاط به من موعظة أخلاقية، في مثل قوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين﴾⁽⁴⁾.

(1) التوبة، آية 33.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني، ص 48، هذا وقد حاول بعض المعاصرين إخراج هذا القسم - أعني الإخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلية - من مجال الإعجاز، مثلما ذهب إليه العلامة محمود محمد شاكر، حيث خطأ البقلاني في إدراجه لهذا القسم، معتبراً أن الإخبار عن الغيوب يكون دليلاً على صدق النبوة لا على كون القرآن معجزاً. والحقيقة أن البقلاني إنما تعرض لهذا المجال لأنه بصدد بيان أنواع الإعجاز وأوجهه المتعددة، ومنها ما أخبر به عن وقائع ماضية، أو أحداث آتية. انظر مقدمة الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي وما كتبه محمود محمد شاكر، ص 18/17.

(3) النساء، آية 57.

(4) البقرة، آية 221.

المطلب الثالث: النسخ ومجالاته.

تمهيد:

يعتبر النسخ من أعظم المباحث المتعلقة بالقرآن وعلومه، والمعينة على معرفته وفهمه، وهو من العلوم المشروطة لصحة وسلامة الاجتهاد، وهو وإن كان شاملاً للكتاب والسنة، لكنه بمباحث القرآن أخص، وقد فسر بعض العلماء قوله تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...﴾⁽¹⁾، فسروا المحكم والمتشابه بالناسخ والمنسوخ⁽²⁾.

والعلم بموضوع النسخ وأحكامه مهم، والجهل بمواطنه من مزالق الانحراف عن إصابة الحكم ودقة الفهم، فقد قال علي رضي الله عنه لرجل جلس يلقي إلى الناس القصص والأحكام: أتعرف الناس والمنسوخ؟ قال: الله أعلم، قال: هلكت وأهلكت⁽³⁾، ولأجل ارتباطه بالقرآن الكريم، فقد تطرق إليه كثير من الأصوليين وتناولوه ضمن مباحث الكتاب، مثلما فعل الغزالي في المستصفى⁽⁴⁾، ولهذا أثرت أن أجري على طريقته مبرزاً آراء القاضي في هذه المسألة المهمة من مسائل الأصول.

الفرع الأول: تعريف النسخ وحقيقته عند القاضي.

يطلق النسخ لغة ويراد به الرفع والإزالة، تقول: نسخت الريح آثار المسير أي رفعتها وأزالتها⁽⁵⁾، وقد يراد به النقل، كقولنا: نسخت الكتاب أي نقلته، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾⁽⁶⁾، وهي في الحقيقة معانٍ متقاربة⁽⁷⁾، ولكن هل النسخ حقيقة في المعنى الأول مجاز في الثاني؟ أم العكس؟ اختار البعض أنه حقيقة في الإزالة مجاز في النقل⁽⁸⁾، واختار البعض العكس⁽⁹⁾. وأما القاضي أبو بكر فيرى أن النسخ مشترك لفظي بين المعنيين السابقين، لاستعماله فيهما⁽¹⁰⁾.

(1) ال عسran، آية 06.

(2) البحر المحيط(2/189)، الموافقات(3/79).

(3) انظر البرهان في علوم القرآن(2/29).

(4) انظر(1/107)، وكذا ابن قدامة في الروضة، ص 69، وغيرهما، راجع مذكرة الشنقيطي، ص 65.

(5) مفردات الراغب الأصفهاني، ص 511.

(6) الجاثية، آية 28.

(7) انظر القاموس المحيط(1/281)، وراجع الأحكام(2/160)، المستصفى(1/107)، البحر(5/195)، إرشاد الفحول، ص 161.

(8) هو مذهب أبي الحسين البصري والرازي، وحكاه الصفي الهندي عن الأكثرين. انظر المعتمد(1/364)، إرشاد الفحول، ص 161.

(9) واختاره القفال الشافعي. نفس المرجع السابق، ص 161، واختار العلامة ابن المنير في شرح البرهان أن النسخ يطلق بالاشتراك المعنوي، والفرق أن المشترك اللفظي وضع اللفظ فيه للمعنيين بتمامهما، أما المعنوي فوضعه للقدر المشترك بين المعنيين، وهو التواطؤ. انظر البحر(5/195).

(10) وهو مذهب الغزالي، والقاضي عبد الوهاب المالكي. انظر البحر(5/195)، الإرشاد، ص 161، الإبهاج(2/226).

وأما اصطلاحاً، فعرفه القاضي بقوله: (هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه)⁽¹⁾، وهو من أجمع التعاريف التي سار عليها الأصوليون. وقيد القاضي النسخ بالخطاب لا بالنص، ليندرج تحته كل ما من شأنه أن ينسخ به، من منطوق ومفهوم وفحوى، وليخرج ما ارتفع من خطاب بالموت أو الجنون، فإن هذا ليس بنسخ وإنما سقوط تكليف. وقوله: "الدال على ارتفاع الحكم"، جنس يستغرق جميع أنواعه من أمر ونهي، أما الخبر فلا نسخ فيه عند القاضي - كما سنعرف -.

ومذهب القاضي، أن النسخ رفع للحكم بعد ثبوته قطعاً ومؤيداً، خلافاً لمن يرى أنه بيان لانتهاء أمد الحكم المتقدم، وهو مذهب البيضاوي، تبعاً لما مشى عليه الرازي⁽²⁾. ومعتمد المخالفين أن الدفع أولى من الرفع، وهذا الخطاب الثاني لا يمكن أن يرفع السابق، لأنه إن وجد حال وجود الأول لم ينافه، لاستحالة انقلاب العلم القديم، وإن وجد حال عدمه لم يعدمه، لاستحالة إعدام المعدوم، ولذا كان الخطاب الثاني بياناً لانتهاء أمد الحكم الأول وأنه لم يكن مراداً بالخطاب المتقدم استغراقه في الزمن الموالي⁽³⁾.

وقد رد القاضي أبو بكر هذا الاعتراض وأبطله، مستدلاً على ذلك بأن النسخ في الأحكام كالفسخ في العقود، قال: (النسخ كالفسخ، فكما أن الإجارة إذا كانت شهراً يستحيل فسخها إذا انقضى الشهر، ويمكن فسخها في أثنائه، لأن شأنها أن تدوم، فكذلك النسخ، لا يكون إلا فيما شأنه أن يدوم)⁽⁴⁾.

وأما ما ادعوه من لزوم التناقض في كلام الله لو كان الناسخ رافعا للحكم الأول فغير مسلم، إذ النسخ ليس رافعا للكلام القديم، وإنما رفع تعلقه بالمكلف، كما إذا تعلق خطاب الله بأحد المكلفين، ثم انقطع عنه بسبب عجز أو مرض أو جنون، فالمتغير هنا هو التعلق، لا نفس الخطاب⁽⁵⁾، فالقاضي أبو بكر بنى رأيه هنا على مسألتين مهمتين:

أولاً: مفارقة الأمر للإرادة، فقد يأمر الله تعالى بشيء ولا يريده، كما في قصة ذبح إسماعيل عليه السلام⁽⁶⁾.

(1) انظر شرح التنقيح، ص 301، وعلى هذا التعريف سار الغزالي والصيرفي والشيرازي والأمدي وابن الأثيري وابن الحاجب وغيرهم. انظر المستصفي (107/1)، البحر (198/5)، تقريب الوصول لابن جزى، ص 125.

(2) إرشاد الفحول، ص 161، حيث قال البيضاوي: النسخ هو بيان انتهاء حكم شرعي متراخ، وهو تعريف أكثر الفقهاء واختاره القرافي. انظر شرح التنقيح، ص 301 فما بعدها، البحر (199/5).

(3) البرهان (2/1453).

(4) شرح التنقيح، ص 302، وبعضهم شبهه بالكسر للأنية الصحيحة، إذ هو قطع ما اقتضاء استحكام شكلها لولا الكسر. المستصفي (109/1) البحر (200/5).

(5) انظر المعتمد (368/1) وراجع المستصفي (106/1) حيث أجاد وأفاد وأبان عن خفاء هذه المعاني على الفقهاء مما جعلهم ينكرون حقيقة النسخ وكونه رافعا لا بياناً.

(6) وهذا هو مذهب الأشاعرة وأهل السنة، خلافاً للمعتزلة، انظر شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي، ص 583، مع المستصفي (109/1)، البحر (198/5).

ثانياً: أن الاختلاف في الحكم لا يرجع إلى ذات الكلام القديم، بل إلى تعلقه بمتعلقات مختلفة، أو متعلق واحد في أوقات وأوصاف مختلفة، ولا تناقض في هذا⁽¹⁾.

وعليه فلا وجه لما حاول إمام الحرمين إلزام القاضي به من تناقض في التعلق، ويظهر من خلال كلامه أنه كان متأثراً بدفاع استبعاد فكرة البداء وإبطالها، فرفض لذلك تعريف القاضي، وارتأى أنه لا يسوغ فهم النسخ إلا على ضوء ما اختاره من تعريف⁽²⁾.

ومستند القاضي، أن النسخ رفع لما ثبت وجوده قطعاً وإخراج لما دل اللفظ عليه، وهو جائز في حق الله تعالى الذي بيده المحو والإثبات: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾⁽³⁾، وبهذا يفارق النسخ التخصيص⁽⁴⁾، يقول القاضي: (إذا كان النسخ في حكم البيان لمعنى اللفظ، فلا فرق بينه وبين التخصيص وإزالة ظاهر اللفظ، وهذا في التحقيق إنكار للنسخ وموافقة لجاحديه من اليهود وغلاة الروافض، ويلزم منه تجويز النسخ بما يجوز به التخصيص حتى لا يمتنع نسخ نصوص القرآن والأخبار المتواترة بالخبر الذي ينقله الأحاد وبالقياس، على رأي من يرى التخصيص به)⁽⁵⁾.

وهذا الكلام للقاضي دقيق، وهو إيضاح للفرق بين النسخ والتخصيص⁽⁶⁾، حيث يخلط كثير من العلماء بينهما، (فالتخصيص بيان المراد باللفظ العام، والنسخ رفع الحكم بعد ثبوته)⁽⁷⁾، أي أن المخصص يبين أن ما أخرج به، وهو الخاص، لم يكن مراداً من اللفظ العام، كتخصيص المطلقة الحامل مسن عموم المطلقة المعتدة بثلاثة قروء، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾⁽⁸⁾، بعد قوله تعالى: ﴿وَالْمَطْلُوقَاتُ يُتْرَبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾⁽⁹⁾.

(1) المستصفى (109/1)، البحر (198/5).

(2) وقد اختار الجويني تعريف النسخ بأنه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول، واعتبر تعريفه حداً وسطاً بين كلام الفقهاء وبين من ذهب إلى تعريف القاضي من الأصوليين، انظر البرهان (2/1419-1430).

(3) الرعد، آية 40.

(4) وهناك فوارق أخرى بينهما أوصلنا الغزالي إلى خمسة، انظر المستصفى (110/1).

(5) البرهان (2/1416).

(6) من الملاحظ في كلام المتقدمين أن مفهوم النسخ عندهم لم يكن بالتحديد الذي ذكره الأصوليون وغيرهم فيما بعد، بل كانوا يطلقون النسخ على ما هو أعم من ذلك، من تقييد المطلق وتخصيص العام وبيان المجرى... إلخ، وهذا ما نبه عليه القرطبي في جامعته. انظر (2/620)، وأكدته الشاطبي في موافقاته (82/3).

(7) البرهان (2/1453).

(8) الطلاق، آية 4.

(9) البقرة، آية 226.

أما النسخ فإنه يرفع ما قصد باللفظ الدلالة عليه، ولذا يجوز اقتران الخاص بالعام واتصاله به، بل الاقتران واجب عند من لا يرى جواز تأخير البيان عموماً، وأما النسخ فمن شرطه التراخي في الزمن بعد استقرار الخطاب الأول⁽¹⁾، وأوضح القاضي هذا الشرط بإيراده في التعريف قيد التراخي، وهو قيد يفيد كذلك أن المتأخر من الخطاب هو الذي ينسخ المتقدم، لا العكس⁽²⁾.

ويتعلق بموضوع النسخ مسائل عديدة، نتاولها ضمن الفروع التالية:

الفرع الثاني: هل النسخ جائز وواقع؟

لا خلاف بين المسلمين في جواز النسخ عقلاً، إذ لا يترتب عليه محال عقلي، بل العقل قاض بوجوده، وإنكار ذلك مخالفة لبديهيات العقل، فإننا نعلم عن اضطرار أن ذلك ممكن الوقوع⁽³⁾، لأن الأحكام قد تتغير بتغير المصالح التي يراد تحقيقها، والتي تختلف حسب الأزمان والأحوال، فيراعى في كل حال ما يناسبه من أحكام⁽⁴⁾، تفضلاً من الله تعالى لا وجوباً.

وزعم بعض طوائف اليهود⁽⁵⁾، أن ذلك ممتنع عقلاً، ادعاء منهم أن القول به يفضي إلى تجويز البداء على الله، وهو باطل، فما لزم عنه كذلك.

والحق أنه لا علاقة للنسخ بالبداء، إذ النسخ رفع لما علم الله في أزله ارتفاع تعلقه بالمكلفين بعد ثبوته في حقهم، وأما البداء فهو انكشاف ما كان خفياً، وذلك محال في حق الله الذي قال عن نفسه: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾⁽⁶⁾.

واليهود لما لم يفهموا البداء، أنكروا النسخ، وأما غلاة الروافض فإنهم لما جهلوا حقيقة النسخ، نسبوا البداء لله⁽⁷⁾ -تعالى الله عن ذلك-، وقد رد إمام الحرمين عليهم قائلاً: (ولئن كان يلزم من تجدد الأحكام بالنسخ البداء، لزم من تجدد الحوادث إماتة وإحياء وإعاشة وإرداء، ما ادعاه هؤلاء، وليس الأمر كذلك)⁽⁸⁾.

(1) انظر أصول الفقه للخضري، ص 250. مع المستصفي (110/1).

(2) شرح التنقيح، ص 302.

(3) البرهان (2/ف1423)، المستصفي (111/1).

(4) وهذا في الأحكام القابلة للتغير والنسخ باعتبارها متغيرة المصالح والعلل، أما ما كانت مصلحته ثابتة فلا يقبل النسخ كأحكام العقيدة مثلاً.

(5) وهي الطائفة المسماة بالشمعونية. انظر المستصفي (110/1)، الإبهاج (2/227)، البحر (5/199).

(6) الطلاق، آية 12.

(7) إرشاد الفحول، ص 162. البحر (5/199).

(8) البرهان (2/ف1425).

وأما وقوع النسخ، فالقاضي وجمهور العلماء على القول به، للإجماع على أن ما جاء به النبي محمد ﷺ من الشريعة ناسخ لما قبلها من الشرائع، إما كلية، أو فيما يخالفها، والإجماع حجة قطعية لا يسع أحدا خرقها⁽¹⁾.

ومن الأدلة النقلية التي استدل بها القاضي على وقوع النسخ⁽²⁾، قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها...﴾⁽³⁾، ومحل الاستدلال بالآية، أن الله تعالى ربط بين الشرط وجوابه، والشرط المقدر هنا هو: ما نرفع من آية أو حكمها، أو نترك رفعها، والجواب المقدر: نأت بخير مما نسخ أو مثله، إما في الخفة، أو في الثواب والأجر⁽⁴⁾، وقد جاءت الآية للرد على اليهود حين أنكروا نسخ القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام، مما يدل على جواز النسخ ووقوعه، وهذا خلافا لمن لم ير في التلازم بين الشرط وجوابه دليلا على جواز النسخ ووقوعه، وهو رأي الفخر الرازي⁽⁵⁾.

ومن أدلة النسخ عند القاضي كذلك، قوله تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون﴾⁽⁶⁾، وهي أدل على المراد من سابقتها لأنها صدرت بأداة الشرط "إذا" التي لا تدخل إلا على ما تحقق وقوعه، والتبديل هنا هو النسخ، وفي الآية رد على المشركين في تقولهم على النبي ﷺ بسبب ما كان يقع من نسخ لبعض الآيات، وادعائهم أنه يفترى القرآن من عنده⁽⁷⁾. ومنها قوله تعالى: ﴿بظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم...﴾⁽⁸⁾، ففيها رد على اليهود الذين أنكروا النسخ، حيث أبان الله عز وجل أنه حرم عليهم كثيرا من الطيبات التي كانت حلالا لهم، بسبب ما كانوا عليه من كفر وفسوق⁽⁹⁾، وليس النسخ في حقيقته إلا هذا. فإن زعم أحد أن هذه الآيات لا تلزم اليهود المنكرين للنسخ ولا تكون حجة عليهم، لأنهم لا يسلمون بنبوة محمد ﷺ، فلا يلزمهم ما تفرع عنها من أدلة.

(1) وقد خالف في وقوع النسخ أبو مسلم الأصفهاني المعتزلي، وإن قال بجوازه عقلا، خلافا لما نقله عنه ابن السبكي وغيره من إنكار الجواز. لكن الصحيح من مذهبه أنه لا يخالف في وقوع النسخ بين الشرائع، وإنما ينكره في الشريعة المحمدية، أو في القرآن خاصة. وأول بعض المحققين إنكاره للنسخ في القرآن بمعنى أنه يرفض نفس العبارة، أعني النسخ، ويسميه تخصيصا، وحينئذ يكون الخلاف إيلا إلى العبارة، وبهذا نفى كثيرا من التهيولات التي ألحقها بعض الأصوليين بمسألة النسخ وخلاف أبي مسلم فيها. وانظر المستصفى (110/1)، الإحكام (169/2)، الإبهاج (229/2)، شرح التنقيح، ص 306، فواتح الرحموت (55/2)، أصول الفقه وهبة (947/2)، أصول الخضرى، ص 251.

(2) الإبهاج (229/2).

(3) البقرة، آية 105.

(4) التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي المالكي (56/1).

(5) انظر التفسير الكبير للفخر الرازي (225/3 فما بعدها)، ط3: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(6) النحل، آية 101.

(7) التسهيل لعلوم التنزيل (163/1)، وانظر المستصفى (111/1)، التبصرة، ص 252.

(8) النساء، آية 159.

(9) انظر المنتخب في تفسير القرآن الكريم، ص 144، إصدار لجنة القرآن والسنة، وزارة الأوقاف، مصر.

فقد أجاب القاضي أبو بكر عن ذلك بأن هذه تمويهاً يسهل مدركها والجواب عنها، وذلك أن إنكارهم لنبوته إنما يقبل لو كان مستندا إلى شبهة قوية أو دليل معتبر، أما وأنه ليس له ما يدعمه من ذلك، فلا التفات إليه⁽¹⁾، بل يرى القاضي أن كل شريعة لاحقة تأتي ناسخة لبعض ما كان في الشريعة السابقة، حتى إنه منع من كون الرسول التالي يأتي بشريعة سابقة سواء بسواء⁽²⁾.

الفرع الثالث: النسخ قبل التمكن من الفعل.

لما كان من شرط النسخ تراخيه عن المنسوخ، كما سبق تقريره، فقد اتفق الأصوليون على جواز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به، سواء عمل به جميع المكلفين، كاستقبال بيت المقدس، أو بعضهم، كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ⁽³⁾، ولكنهم اختلفوا في جواز النسخ قبل الفعل.

وقبل بيان آرائهم، لابد من تحرير طبيعة المسألة، ببيان صور النزاع، وهي تتجلى في ثلاث حالات:
أولاً: النسخ قبل علم المكلفين بوجوبه.

ولتوضيح هذه المسألة، مثل لها الأصوليون بمثال افتراضي، وهو أن يأمر الله تعالى جبريل -عليه السلام- أن يعلم النبي ﷺ بوجوب شيء على أمته، ثم ينسخه قبل علمهم به، فهل يجوز مثل هذا النسخ؟ مذهب القاضي وجمهور الأشعرية على جوازه⁽⁴⁾، وحكى القاضي عن جمهور المعتزلة والحنفية عدم الجواز⁽⁵⁾.

استدل المجوزون بأن النسخ ليس من شرطه إعلام المأمور به وتبليغه إياه، وإنما يشترط البلاغ عند الامتثال، كما في تكليف المعدوم، إذ يصح عند الأشعرية، لا بمعنى الامتثال ولكن بمعنى تعلق الأمر به حين عدمه⁽⁶⁾، قال القاضي أبو بكر: (يجوز عندنا أن يقال قد نسخ عنه الأمر، وإذا بلغه لزمه المصير إلى موجب النسخ، لا بالأمر المتقدم، بل باعتقاد له آخر، ولو كان على شيء آخر فبلغه أنه أمر، ثم نسخ عنه، وجب أن يصير إلى موجب النسخ)⁽⁷⁾، ومن الأدلة العقلية على جوازه ووقوعه، قصة فرض خمسين صلاة في حادثة المعراج، ونسخها بخمس قبل علم المكلفين بوجوبها⁽⁸⁾، ولا وجه لمن أبطل الاستدلال بهذه الحادثة، بحجة علم النبي ﷺ بهذا النسخ، وهو أحد المكلفين، فإنه وإن علم هو به، فإن من أمر بتبليغهم، وهم أمته، لم يكونوا عالمين بهذا النسخ⁽⁹⁾، وهذه هي الصورة محل النزاع.

(1) الإبهاج (229/2)، المستصفى (112/1).

(2) نقله عنه الفخر الرازي في تفسيره (59/8)، وانظر البحر (213/5).

(3) انظر التبصرة، ص 260.

(4) البحر (222/5)، الإرشاد، ص 164، المسودة في أصراً الفقه، ص 207.

(5) انظر المعتمد (376، 375/1)، وقد نقل ابن برهان عنهم أنهم جعلوا المسألة فرع تكليف المحال، ثم قال: وهذه المسألة فرع تكليف ما لا يطاق، فإذا قضينا بصحته - كما يقول الأشاعر - صح النسخ حينئذ. انظر إرشاد الفحول، ص 164.

(6) البحر (222/5).

(7) البحر (222/5)، إرشاد الفحول، ص 164.

(8) نفسها.

(9) نفسها.

لأن النسخ إذا لم يعلم به النبي ﷺ، فلا يثبت باتفاق، وإنما الخلاف فيما إذا بلغ النبي ﷺ ولم يصل إلينا، وهما قولان للأصوليين⁽¹⁾، غير أنه يتضح عند التأمل، أنهما قولان لم يتواردا على محل واحد، إذ النسخ له جهتان: ثبوته في نفسه، وهذا لا يحتاج إلى علم المكلفين به، ولازم له، وهو ارتفاع الحكم المنسوخ، وهذا يشترط فيه البلاغ وعلم المكلفين به.

فمراد المثبتين للنسخ في هذه المسألة، إنما هو بالمعنى الأول، ولهذا ذهب القاضي ومن وافقه إلى عدم ثبوت حكم النسخ قبل بلوغ خبره المكلفين⁽²⁾، ونقله عن جمهور العلماء⁽³⁾، لأن النسخ خطاب، ولا خطاب قبل البلاغ، وهذا ما جعل القاضي بعد تحقيق المسألة، يرجع الخلاف إلى مجرد العبارة فيقول: (والقائلون بأن النسخ يثبت، شرطوا فيه البلاغ، فوجب كون الخلاف لفظياً)⁽⁴⁾، ووافقه إمام الحرمين⁽⁵⁾.

ثانياً: النسخ بعد العلم وقبل التمكن.

وعدم التمكن هنا سببه، إما عدم دخول الوقت، أو عدم مضي زمان كاف لفعله. ومثال هذه الحالة، أن يؤمر المكلفون بأمر في الغد، ثم ينسخ عنهم قبل مجيئه، أو أن يؤمروا بأمر مطلق عن الزمان، ثم ينسخ عنهم قبل التمكن من أدائه.

فمذهب القاضي أبي بكر وجمهور الأشاعرة، أن ذلك جائز⁽⁶⁾، ونسبه القاضي لأهل الحق⁽⁷⁾، وخالف في هذا أكثر الحنفية والمعتزلة وبعض الحنابلة⁽⁸⁾.

وقد استدل المجوزون، بأنه لا يترتب عليه استحالة عقلاً ولا شرعاً، وليس فيه ما يستلزم البداء، إذ المصلحة التي جاز النسخ لأجلها، على فرض اعتبارها، بعد التمكن من الفعل بدخول وقته، يصح اعتبارها هنا أيضاً⁽⁹⁾، ولأن التمكن من الفعل ليس شرطاً في جواز النسخ، وإنما يشترط التمكن من الاعتقاد⁽¹⁰⁾، بل إن النسخ إنما يتحقق قبل أداء الفعل، ليكون رافعاً له، أما بعده فلا، لاستحالة رفع ما قد

(1) البحر (223/5).

(2) وخالف في هذا بعض الشافعية، كسليم الرازي وابن برهان، والشيرازي في التبصرة وإن رجع عنه في اللمع. انظر البحر (223/5).

(3) من الحنفية والمالكية والحنابلة وكثير من الشافعية كالأمدي والغزالي وغيرهما. انظر الإحكام (182/3)، المستصفي (121/1).

(4) البحر (223/5)، أصول الفقه الخضري، ص 267.

(5) انظر البرهان (2/449)، حيث اعتبر المسألة من القطعيات، خلافاً لما اختاره غيره، وراجع استدلال الجمهور على عدم ثبوت حكم النسخ قبل بلوغه في المستصفي (120/1)، الإحكام (182/3)، فما بعدها، اللمع للشيرازي، ص 30.

(6) وعليه أكثر أصحاب الشافعي وأكثر الفقهاء، واختاره معتزلة البصرة وبعض الحنفية، انظر المعتمد (375/1)، المستصفي (120/1).

(7) البحر (226/5)، الإرشاد، ص 164.

(8) انظر البحر (227/5).

(9) الإرشاد، ص 164.

(10) هذا هو قول الجمهور، واختاره بعض الحنفية، خلافاً لأكثرهم، القائلين باشتراط التمكن، كالجصاص والدبوسي والكرخي والماتريدي، وعليه عامة المعتزلة، انظر أصول السرخصي (63/2)، فواتح الرحموت (61/2)، كشف الأسرار (170/3)، البحر (227/5).

.. وجد وانقضى، ولذا قال القاضي: (قال أهل الحق: لا نسخ في الحقيقة إلا قبل دخول الوقت)⁽¹⁾، وأكد هذه العبارة إمام الحرمين⁽²⁾.

ومن أدلة وقوع النسخ قبل التمكن من الفعل، قصة الأمر بذبح إسماعيل عليه السلام، ونسخه بالفداء⁽³⁾، في قوله تعالى: ﴿فلما أسلما وتله للجبين وناديناه أن يإبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين إن هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم﴾⁽⁴⁾، والفداء بدل قام مقام المبدل منه وهو الذبح، لا شيء آخر غيره، من مجرد التل للجبين وغيره وإلا لما كان بلاء مبينا، ولقوله تعالى: ﴿افعل ما تؤمر﴾⁽⁵⁾، بعد قوله تعالى: ﴿إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى﴾⁽⁶⁾.

وأما المعتزلة ومن وافقهم من الحنفية، فقد خالفوا في المسألة، وحاولوا التشغيب على هذا الدليل الواضح بتعسفات وتأويلات أبطلها جمهور الأصوليين⁽⁷⁾، وقولهم بانعدام فائدة مثل هذا التكليف مردود، بل الفائدة اختبار المأمور حتى يبادر إلى الفعل بالاستعداد والعزم، وذلك كاف في الدلالة على الامتنال هنا، وسبب للأجر والثواب⁽⁸⁾.

ثم الذين أجازوا نسخ الشيء قبل التمكن من فعله لعدم دخول وقته، اختلفوا في طبيعة النسخ مع منسوخه، وهل تشترط المغايرة بينهما، بأن ينهي عن الفعل مثلا على غير الوجه الذي أمر به من قبل، أم يجوز مطلقا؟

أما القاضي أبو بكر فلم يرتض هذه الأقوال جميعا، حيث قال: (والمختار عدم القول بالحاجة إلى شيء من ذلك)⁽⁹⁾، ولعل السبب في ذلك أن القائلين بالجواز، والمشترطين للمغايرة، إنما اشترطوا ذلك لأجل الخروج من مأزق اجتماع الأمر والنهي في الآن الواحد، وهو ما اعترض به المعتزلة.

(1) انظر البحر (228/5).

(2) حيث قال: (كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل، فإن النسخ لا ينقطع على مقدم سابق)، انظر البرهان (2/1431).

(3) استدل معظم الأصوليين بهذه القصة، لكن الأمدى في الإحكام (142/3)، اعتبرها في غير محل النزاع، ولم يسلم أن النسخ وقع قبل التمكن من الفعل بل بعده، ولا شك أنه اعترض ضعيف، إذ ليس في القصة تمكن من الفعل، وإنما شروع في مقدماته من إضجاع وتل للجبين، كما هو صريح القرآن الكريم، فلا شبهة حينئذ في هذا الدليل الذي اعتمده القاضي وأكثر الأشعرية للقول بمفارقة الأمر للإرادة، فأنشأ تعالى أمر بالذبح ولم يرد، انظر الإحكام (146/3)، وراجع مذاهب الإسلاميين، ص 614، عبد الرحمن بدوي.

(4) الصافات، آية 103-106.

(5) الصافات، آية 102.

(6) الصافات، آية 102.

(7) كالغزالي وإمام الحرمين وغيرهما. انظر المستصفى (114/1)، البرهان (2/1437)، روضة الناظر، ص 76 فما بعدها، التبصرة، ص 263.

(8) المراجع السابقة نفس الصفحات، وراجع فواتح الرحموت (62/2) للبحر (228/5)، الإبهاج (226/2).

(9) البحر المحيط (228/5)، الإحكام (147/3).

لكن للقاضي أبي بكر رأياً آخر يبطل هذا الاعتراض، وهو أن الأمر الأول، أي المنسوخ، والنهي الثاني، وهو النسخ، لم يجتمعا في وقت واحد، وإنما بورود النسخ انقطع تعلق المنسوخ وارتفع، وهذا ما ذكره في مختصر التقريب⁽¹⁾، وهو كلام يتعمق مع تعريفه لمعنى النسخ، وبه يسقط اعتراض المعتزلة.

ثالثاً: نسخ الحكم بعد خروج الوقت وقبل الفعل.

وهذه المسألة، وإن قال فيها ابن الحاجب بالمنع ونقل الاتفاق عليه، مستندا إلى أن الفعل ينتفي بانتفاء شرطه، وهو الوقت، فإذا خرج وقت الفعل انعدم، فلا يمكن رفعه حينئذ، لاستحالة رفع المعدوم، لكن الأمدي خالفه في ذلك، وصرح بالاتفاق على الجواز⁽²⁾، ولا يستقيم مذهب هذا الأخير إلا مع القول بوجوب القضاء، أو أن الأمر بالأداء يستلزم القضاء⁽³⁾.

أما القاضي أبو بكر، فقد جعلها مسألة خلافية بين الجمهور المجوزين، والمعتزلة النافين لمثل هذا النسخ، يقول في التقريب: (لا يستحيل عندنا أن ينسخ الفعل قبل وقوعه، وبعد مضي وقته الذي وقت به، لا على أن يقال للمكلف: لا تفعله في الوقت الماضي الذي كان قد وقت به، لاستحالته، ولكن يجوز النسخ له والنهي عنه قبل فعله ومع فعله - أي بالشروع فيه - وبعد مضي وقته، بأن تعاد القدرة على فعله أو على تركه في المستقبل، لأن ذلك يصح، ثم يؤمر المكلف بأن يفعله مرة ثانية فيما بعد إذا عرفه بعينه، ثم يقال له قبل دخول وقته الذي وقت له ثانياً: لا تفعله فقد نهيناك عنه، هذا جائز غير ممتنع، ويكون نسخاً للشيء بعد وقته وقبل إيقاعه - جملة - ومع إيقاعه - جزء منه - في الوقت الأول)⁽⁴⁾.

والقاضي هنا بنى قوله على مسألة كلامية اشتهر الخلاف فيها بين الأشعرية والمعتزلة، وهي إعادة أفعال العبادات⁽⁵⁾، ولهذا قال: (وهذا لا يصح إلا مع القول بجواز إعادة أفعال العبادات وإعادة الباقي من أفعال العبادة وغير الباقي، والمعتزلة ينكرونه، فلذلك أحالوا نسخ الشيء قبل مضي وقته، إما لاختصاصه بالزمان، أو لاستحالة الإعادة عليه وإن كان باقياً)⁽⁶⁾.

(1) انظر الإبهاج (2/227).

(2) الإحكام (3/138).

(3) البحر (5/232)، إرشاد الفحول، ص 164.

(4) البحر (5/233).

(5) ذهب جمهور العلماء من أهل السنة إلى جواز إعادة الله تعالى للأجسام أو الجواهر الأولى بعينها مرة ثانية، بعد فناءها، وليست الإعادة لمثل تلك الأجسام، بل إعادة لها بعينها، كما يجوز في الراجح من أقوالهم، إعادة الأعراض التي كانت قائمة بهذه الجواهر، سواء كانت ملازمة لها، كاللون مثلا، أو غير ملازمة، كالصلاة أو الصيام أو سائر العبادات، والمعتزلة أنكروا إعادة الأجسام بعينها، فهم لذلك ينكرون بالضرورة إعادة نفس العبادات الأولى بعينها. وانظر تفصيل ذلك في كتب العقيدة، وراجع شرح المارغني على جوهرة التوحيد، ص 92، وكتاب أصول الدين، للإمام أبي منصور البغدادي، ص 234، ط 3: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، سنة 1983.

(6) البحر (5/223).

وهذه المسألة الكلامية هي التي قادت المعتزلة إلى إنكار النسخ قبل الفعل، ولو بعد خروج وقته، وأما من وافقهم من أهل السنة في هذه الحالة، فإنه لم يتقطن لهذا المأخذ، ولذلك نبه القاضي إلى عدم الانجرار إلى هذه المقولة، فقال: (ومن وافقهم من الفقهاء على مسألة النسخ، لم يعرف ما أرادوا من ذلك، فليحذر الفقيه السليم من بدعتهم) (1).

أما غير القاضي من الأصوليين، فلم يعولوا على هذا الأصل الذي أرجع القاضي الخلاف إليه، بل جعلوا المسألة فرعا لأصل كلامي آخر، وهو أن المكلف هل يعلم كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال؟ وهل يجوز الأمر المقترون بالشرط؟ فالمعتزلة لما منعوا ذلك، منعوا النسخ قبل الفعل بالتبع (2).

الفرع الرابع: نسخ الشيء لا إلى بدل.

إذا كان النص الناسخ يرفع حكم المنسوخ ويزيله، فهل يكتفي فيه بمجرد الرفع دون اشتراط حكم آخر بدلا عنه؟ أم لا بد من إفادته لحكم جديد يكون بدلا عن الحكم المنسوخ؟
مذهب القاضي أبي بكر أنه لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل، وأن ذلك جائز عقلا، واقع شرعا (3)، وعليه جمهور الأصوليين، إذ لا يترتب على تقدير جوازه محال عقلا، والله تعالى له فعل ما يشاء، لا معقب لحكمه ولا راد لأمره.

ثم إنه قد وقع ذلك في الشريعة كثيرا، حيث نسخت أحكام عديدة لا إلى بدل، كنسخ وجوب الصدقة عند المناجاة، وتحريم المباشرة في ليالي رمضان... الخ (4).

وخالف شذوذ من العلماء، منهم المعتزلة (5)، كما نقله القاضي في مختصر التقريب عنهم وأبطله، مستدلا على مذهبه في الجواز بأنه: (إذا جاز عندنا ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة، فلأن يجوز ارتفاع عبادة بعينها لا إلى بدل أولى) (6)، واعتبر مخالفة المعتزلة في هذه المسألة متسقا مع قولهم بإنكار ارتفاع التكليف، قال: (والمعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف، فلهذا خالفونا في هذه المسألة، فهذا مثار الخلاف بيننا وبينهم) (7).

(1) البحر (223/5).

(2) انظر المستصفي (114/1)، الإحكام (145/3)، البحر (225/5).

(3) انظر الإحكام (149/3)، إرشاد الفحول، ص 164، أصول الفقه وهبة (960/2).

(4) إرشاد الفحول، ص 164، نهاية السؤل (569/2)، البحر (236/5 هامش).

(5) وهو قول لبعضهم فقط كما ستعرف، ونقل عن بعض الظاهرية، وأما ما ورد عن الشفعي في الرسالة من عبارة موهمة للقول باشتراط البدل، فقد أولها بعض المحققين من أصحابه، كأبي بكر الصيرفي، بما يتفق ورأي الجمهور، انظر أحكام القرآن للشافعي (45/1)، البحر (236/5، 237).

(6) الإبهاج (239/2).

(7) نفس المرجع السابق. وانظر إرشاد الفحول، ص 165.

ولمّا نقله القاضي عن المعتزلة، قد جزم أكثرهم بخلافه، كأبي الحسين البصري، حيث قال بالجواز⁽¹⁾، فيكون حينئذ ما نقله القاضي قولا لبعضهم فقط⁽²⁾.

ويبدو أن إمام الحرمين عندما نقل ذلك أيضا عن جماهير المعتزلة، قد اتبع القاضي دون تمحيص⁽³⁾. ومن أدلة المخالفين، قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾⁽⁴⁾، ولا دلالة فيها لمذهبهم، إذ المقصود بالآية نسخ اللفظ الذي لا بد لنسخه من بدل آخر مثله أو أحسن منه فصاحة وبلاغة وإعجازا، ولا خلاف بين العلماء في هذا، ولو سلمنا دلالتها على نسخ الحكم، فلا مانع أن تكون الخيرية في الرفع، دون إثبات بدل، بحسب ما ينفع الناس ويصلحهم مع تجدد الأحوال وتغير الأوقات، وذلك مظهر ربوبية الخالق ورحمته بعباده⁽⁵⁾.

-وكما أنه يجوز نسخ الحكم لا إلى بدل، كما سبق تحريره، يجوز كذلك النسخ إلى بدل أثقل منه⁽⁶⁾، على مذهب القاضي أبي بكر وجمهور الفقهاء والمتكلمين، خلافا لأهل الظاهر⁽⁷⁾. ومن أقوى أدلة الجواز، وقوعه في الشرع، من ذلك: نسخ التخيير بين الصوم والقدية في رمضان، بتعين وجوب الصوم، ونسخ وجوب صوم عاشوراء بوجوب صوم رمضان، ونسخ الكف عن الكفار بإيجاب قتالهم... إلخ، وهذه كلها بدائل أشد من منسوخاتها⁽⁸⁾.

وتمسك المخالفون هنا كذلك بالآية السابقة، وهي قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾، حيث قالوا إن الأشق والأثقل ليس خيرا ولا مثلا، مما يدل على أن النسخ إنما يكون في المثل والأخف⁽⁹⁾.

والجواب: أن الخير كما يكون في الأخف، فإنه كذلك يكون في الأثقل، لعظم ثوابه وجزيل أجره، لقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: ﴿أجرك على قدر نصبك﴾⁽¹⁰⁾.

(1) المعتمد (384/1).

(2) ذكره الشوكاني وغيره. انظر إرشاد الفحول، ص 164.

(3) انظر البرهان (2/1450).

(4) البقرة، آية 105.

(5) تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (1/661)، وراجع الإبهاج (2/240)، المستصفي (1/120)، الإحكام (3/150)، فواتح الرحموت (2/70)، أصول الفقه الخصري، ص 258.

(6) أما النسخ إلى بدل مماثل أو أخف من المنسوخ، فمحل وفاق عند القائلين بالنسخ، راجع الإحكام (3/150).

(7) ونسبه بعض الأصوليين إلى الشافعي، كما في مسلم الثبوت (2/71)، لكن ابن برهان أبطل هذه النسبة، مبينا موافقة الشافعي لما عليه الجمهور، ذكر ذلك ابن السبكي في الإبهاج (2/239)، وأما الظاهرية فلم يخالف منهم في الحقيقة إلا ابن داود وبعض أتباعه أما ابن حزم فوافق الجمهور. انظر كتابه الإحكام في أصول الأحكام (4/466)، والظر الإحكام للأمدني (3/150)، أصول الفقه وهبة (2/962)، التبصرة، ص 258.

(8) الإبهاج (2/240)، الإحكام (3/151)، المستصفي (1/120).

(9) الإحكام (3/152).

(10) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله عنها. انظر صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام (2/877).

وللقاضي جواب آخر عن هذه الآية، وهو أنها تحمل على بعض الأحكام دون البعض الآخر، أي أنه وإن ورد النسخ ببطل في كثير من الأحكام، فلا يمنع هذا من جواز وروده بلا بدل، أو ببطل أثقل في أحكام أخرى، قال في "مختصر التقريب": (الجواب عن هذه الآية أن هذا إخبار عن أن النسخ يقع على هذا الوجه، وليس فيه ما يدل على أنه لا يجوز وقوع النسخ على غير هذا الوجه)⁽¹⁾.

وهذا الجواب يكون مفهوماً ومبرراً، إذا عرفنا أن القاضي لا يقول بصيغة العموم في مثل عبارة هذه الآية، بل هو من جملة الذين توقفوا في مسألة صيغ العموم⁽²⁾، ولذلك جعل مدلول الآية غير مانع من جواز ورود النسخ على غير هذه الكيفية، وأما من ينكر صيغة العموم دون توقف، فيكون هذا الجواب عنده أكثر دلالة، ولذا قال القاضي: (ويقوى ذلك على منع صيغ العموم)⁽³⁾.

ومن أدلة المخالفين كذلك، قوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾⁽⁴⁾، وقد أجاب بعض الأصوليين عنها بجواب غير سديد، فقالوا: إن اليسر المراد إنما هو في الآخرة بتخفيف الحساب وتيسيره⁽⁵⁾.

ولكن سياق الآية يردده، إذ وردت عقب ذكر تشريع حكم الصيام، فلذا كان التيسير متعلقاً بهذا الحكم، ولذا فإن ما رد به القاضي على المخالفين هو الأصح، حيث قال: (فإن ذلك -إرادة اليسر- إنما ورد في مخاطبة المرضى من المسلمين لما خفف عنهم الصيام، ولا تعلق له بمسألتنا)⁽⁶⁾.

ومما يعضد ما ذهب إليه القاضي أبو بكر، ما رواه البيهقي⁽⁷⁾ عن ابن عباس رضي الله عنهما، في الآية السابقة، قال: ﴿اليسر الإفطار في السفر، والعسر الصوم في السفر﴾ وعلى هذا التفسير، تكون "الـ" في الآية للعهد، لا للعموم والاستغراق⁽⁸⁾.

ومثل هذا الجواب من القاضي يقال كذلك في آيات أخرى شبيهة بما سبق، مثل قوله تعالى: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾⁽⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿.. ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾⁽¹⁰⁾.

(1) الإبهاج(2/240)، وهو ما تبعه عليه إمام الحرمين في التلخيص. انظر البحر(5/235. 236).

(2) التنصرة، ص 105.

(3) الإبهاج(2/240).

(4) البقرة، آية 184.

(5) انظر أصول الفقه ومبىة(2/962، 963).

(6) نقل هذا عن القاضي، ابن السبكي، واختاره، انظر الإبهاج(2/240).

(7) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي الخراساني البيهقي الشافعي، محدث جليل من أصحاب الحاكم وفقه كبير تتلمذ على أبي الفتح المروزي، رحل إلى العراق والحجاز وغيرها طلباً للعلم والحديث، عرف بالقناعة والزهد، من مؤلفاته: دلائل النبوة، السنن الكبرى، الجامع المصنف في شعب الإيمان، توفي سنة 458 هـ بنيسابور، انظر طبقات الشافعية الكبرى(3/3)، شذرات الذهب(3/304).

(8) انظر فواتح الرحموت(2/72).

(9) النساء، آية 28.

(10) الاعراف، آية 157.

وغير ما من الآيات التي تتحدث في سياق أحكام خاصة، ولا تتعلق بموضوع نسخ الحكم إلى بدل أتعلى، ولا بد من هذا التأويل، ما دام هذا النوع من النسخ واقعا في الشريعة، ولا مجال لإنكاره⁽¹⁾.

الفرع الخامس: نسخ الأخبار.

قد سبق القول بأن النسخ رفع حكم شرعي، وهو -أي الحكم- متعلق أساسا بما كان إنشاء، أي طلبا واقتضاء، فالنسخ إنما يرفع هذا الاقتضاء الثابت أولا، وأما الأخبار، فإن كان المقصود منها الإنشاء، كقوله تعالى: ﴿والمطالقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾⁽³⁾، فلا خلاف في جواز تعلق النسخ به⁽⁴⁾، وإن كان المقصود منها الخبر، فإما يتعلق النسخ بلفظ الخبر أو مدلوله⁽⁵⁾.

والأول نوعان:

أولاً: نسخ تلاوته، سواء أكان لفظ الخبر المنسوخ ماضيا أو مستقبلا، وهو جائز باتفاق القائلين بالنسخ، واستدل البعض لهذا بحديث: ﴿لو كان لابن آدم واديين من ذهب لا بتغى لهما ثالثا...﴾⁽⁶⁾.

ثانياً: نسخ تكليفنا بالإخبار به، فإن كان مما يجوز تغييره، كالإخبار بإيمان فلان مثلا، فجائز نسخه باتفاق، وإن كان مما لا يجوز تغييره، كالإخبار بحدوث العالم مثلا⁽⁷⁾، فيجوز نسخه عند الأشاعرة، بناء على أن هذا يعتبر حكما من الأحكام الشرعية، فجاز كونه مصلحة في وقت، مفسدة في وقت آخر، خلافا للمعتزلة، بناء على قاعدتهم الأصلية في التحسين والتقييح.

وأما الثاني، وهو نسخ مدلول الخبر، فإن كان مدلوله مما لا يمكن تغييره، كالإخبار بوجود الله تعالى وصفاته العلى وأسمائه الحسنى، وحدوث العالم... فهذا محال نسخه بإجماع⁽⁸⁾.

وإن كان مما يمكن تغييره، فهذه هي صورة النزاع، وهي المقصودة بمسألة نسخ الأخبار المختلف فيها بين الأصوليين:

(1) راجع إرشاد الفحول، ص 165.

(2) البقرة، آية 226.

(3) الواقعة، آية 82.

(4) انظر الإبياح (2/244).

(5) أصول الفقه وهبة (2/990)، إرشاد الفحول، ص 165.

(6) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الزكاة (2/725)، وراجع البحر (5/244).

(7) وهذه مسألة افتراضية عقلية، وإلا فلم يقع نسخ بهذه الصورة قط.

(8) راجع الإحكام (3/157)، الإبياح (2/344)، أصول الفقه، وهبة (2/991).

فذهب القاضي أبي بكر أن ذلك مما يمنع ورود النسخ عليه، سواء أكان الخبر ماضيا أو مستقبلا، وعدا أو وعيدا، أو خبرا عن حكم شرعي⁽¹⁾، وهذا هو الحق-كما قال الأصفهاني-، والدليل على ذلك عند القاضي ومن وافقه، أن نسخ الخبر هنا يستلزم الخلف والغلط في خبر الله، وهو محال، فما أدى إليه يكون محالا أيضا⁽²⁾.

وخالف آخرون فقالوا بالجواز⁽³⁾، بدليل أنه لا يترتب على فرض وقوعه مستحيل عقلا، فيكون جائزا. وهذا الدليل لا يستقيم إلا عند من يقول بأن النسخ بيان لانتهاء مدة المنسوخ، وليس رفعا له، وحينئذ يجوز ورود النسخ على الخبر الأول، ويكون النسخ بيانا لمدة الخبر المنسوخ. وهكذا اعتبر القاضي أبو بكر أن المسألة مبنية على تحديد حقيقة النسخ، أهو بيان أم رفع، فمسن قال بالأول جاز عنده مثل هذا النسخ، وأما من قال بالرفع، فلا يجوز له القول به، ولهذا قال القاضي: (ذهب كل من قال بأن النسخ بيان وليس رفعا حقيقيا إلى جواز النسخ في الأخبار على هذا التأويل، وأما نحن إذا صرنا إلى أنه رفع لتأبث حقيقي، وأن المبين ليس بنسخ أصلا، فلا نقول على هذا بنسخ الأخبار، لأن في تجويزه حينئذ تجويز الخلف في خبر الله، وهو باطل، وهذا بخلاف تجويز النسخ في الأوامر والنواهي، لأنه لا يدخلها صدق ولا كذب)⁽⁴⁾.

وهذا هو الحق والراجح، كما ذكر المحققون، وقد بين ابن السبكي أن من وافق القاضي في حقيقة النسخ -أعني كونه رفعا لا بيانا- لا يحسن منه الذهاب إلى تجويز مثل هذا النسخ، إذ أنه يستلزم الكذب قطعاً ويترتب عليه ما يستحيل في حق أخبار الله تعالى⁽⁵⁾.

العلوم الإسلامية

(1) ووافقه أبو بكر الصيرفي وأبو إسحاق المروزي وابن السمعاني من الشافعية، وعليه القاضي عبد الوهاب وابن الحاجب المالكيان، وكذا أبو علي الجبائي وابنه من المعتزلة. انظر الإحكام(157/3)، الإبهاج(344/2).

(2) انظر الإحكام نفس الصفحة السابقة، مع البحر(245/5)، أصول السرخسي(59/2).

(3) وعليه القاضي عبد الجبار، وأبو عبد الله وأبو الحسين البصريان والرازي، واختاره الأمدى، ومنهم من فصل في المسألة، فمنعه في الماضي دون المستقبل، وهذا ما عليه البيضاوي. انظر الإحكام(159/3)، الإبهاج(344/2)، البحر(245/5).

(4) البحر(247/5).

(5) الإبهاج(344/2)، البحر(246/5).

الفرع السادس: الناسخ والمنسوخ.

الناسخ حقيقة هو الله تعالى، لا خلاف في هذا بين المسلمين، إذ ورد التصريح به في قول الله تعالى: «ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..»⁽¹⁾، وقد نفى الله عن رسوله ﷺ تهمة أطلقها عليه المفترون، حين زعموا أنه يبذل من تلقاء نفسه فقال عز وجل: «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتتر بل أكثرهم لا يعلمون. قل نزله روح القدس من ربك بالحق..»⁽²⁾. ولكن قد ينسب النسخ إلى غيره على سبيل الإطلاق المجازي، فيقال هذه الآية نسخت تلك، أو هذا الحديث نسخ ذلك، أو هذا الحكم نسخ ذلك الحكم .. إلخ⁽³⁾.

ونظرا لأهمية النسخ وخطورته، من حيث هو إنهاء حكم شرعي سابق بحكم لاحق، كان لابد للأصوليين من العناية بموضوع النسخ والمنسوخ وما يتعلق بهما من شروط وصفات، وقد تطرقوا إلى بحث ما ينسخ وما ينسخ به من أدلة أصلية وتبعية، وسنطرق في هذا الفصل إلى ما له علاقة بموضوع بحثنا، مما كان للقاضي فيه رأي، وذلك ضمن المسائل التالية:

المسألة الأولى: نسخ السنة بالقرآن ونسخ القرآن بالسنة.

جمهور الأصوليين على جواز نسخ القرآن بالقرآن⁽⁴⁾، والمتواتر من السنة بمثله، وكذا السنة الأحادية بنظيرتها وبالمتواتر، أما نسخ المتواتر بالأحاد، فالجمهور على امتناع وقوعه، وإن ذهب معظم الأشعرية والمعتزلة إلى الجواز العقلي⁽⁵⁾.

أما القاضي أبو بكر فذهب إلى التفصيل بين زمان الرسول ﷺ، فقال بالجواز والوقوع فيه، وبين زمان من بعده، فمنع الوقوع، ونقل إجماع الأمة على هذا المنع⁽⁶⁾، ولعل معيار التفريق عنده -كما فسره الزركشي-⁽⁷⁾ أن زمان الرسول ﷺ ظرف يجوز أن تتعرض فيه الأحكام للتغيير، بينما بوفاته استقرت الأحكام، فلا نسخ محتمل⁽⁸⁾.

(1) البقرة، آية 105.

(2) النحل، آية 101، 102.

(3) البرهان (2/ ف1440)، المستصفى (1/ 121)، أصول الفقه الزحيلي (2/ 936).

(4) وسنعه أبو مسلم الأصفهاني، لكن خلافة مؤول عند المحققين بما يقترب من رأي الجمهور. انظر أصول الفقه الزحيلي (2/ 966).

(5) انظر الإحكام (3/ 159)، الإبهاج (2/ 247)، البحر (5/ 260)، نهاية السؤل (2/ 586).

(6) البحر (5/ 261)، الإبهاج (2/ 250).

(7) أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله المصري الزركشي الشافعي الملقب ببدر الدين، عرف بالفقه والأصول والحديث والأدب وعلوم القرآن، تركي الأصل مصري المولد والوفاة، تلقى علومه على جمال الدين الأسنوي سراج الدين البلقيني، رحل إلى حلب وسمع الحديث بدمشق وغيرها، له البحر المحيط في الأصول. البرهان في علوم القرآن، إعلام الساجد بأحكام المساجد وغيرها، توفي سنة 794 هـ. شذرات الذهب (6/ 335)، الأعلام (6/ 60).

(8) ومضى على هذا التفريق أبو الوليد الباجي والقرطبي والغزالي، وهو ما يفهم من كلام الجويني في البرهان، انظر المستصفى (1/ 126)، البحر (5/ 261).

وسا استدل به السانعون للتوقوع، أن المتواتر، قرأنا وسنة، قطعي، والأحاد ظني، والمقطوع لا يرفعه مظنون⁽¹⁾، لكن القاضي رد على هذا الدليل، بأن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به، فما يضرنا التردد في أصل الحديث مع أننا نعلم قطعا وجوب العمل به، فكأن صاحب الشريعة قال: إذا نقل من ظاهره العدالة، فاقطعوا بأن حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق التأمل⁽²⁾.

ومما استدل به أيضا على رد دعوى أن المقطوع لا يرفع المظنون: (أن انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عندنا، وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين⁽³⁾)، ثم إذا نقل خبر عن الرسول ﷺ أحادا، يثبت العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرائع⁽⁴⁾.

ثم إن نسخ الأحاد للمتواتر إنما يرفع دوامه المظنون، ولا يرفع أصل الحكم المقطوع به، فلا يتأتى القول أن المقطوع لا يرفعه مظنون⁽⁵⁾.

وبناء على ما سبق، فإن القرآن لا ينسخ بالأحاد عند الجمهور، إنما ينسخ بالسنة المتواترة، وهذا لإجماعهم على أن الثابت قطعا لا ينسخه إلا قاطع مثله⁽⁶⁾، ونقل عن الشافعي رحمه الله قوله بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة، أيا كانت متواترة أو أحادا⁽⁷⁾.

وقد اختلف الناقلون عن الشافعي في هذه المسألة المهمة، فمنهم من نقل عنه عدم الجواز عقلا وشوعا، ومنهم من صحح قوله بالمنع شرعا دون المنع عقلا، وهذا هو الحق الذي انتهى إليه المحققون من أصحابه⁽⁸⁾.

وقد حرر القاضي أبو بكر زبدة الأقوال المنقولة عن الشافعي ولخصها، وبين ما يليق بمقامه فقال: (واختلف الذين منعوا نسخ القرآن بالسنة، فمنهم من منعه عقلا، ومنهم من يقول يجوز عقلا، وإن امتنع بأدلة السمع، وهذا هو الظن بالشافعي مع علو مرتبته في هذا الفن)⁽⁹⁾.

(1) البرهان (2/ف1400).

(2) الإبهاج (2/252).

(3) وهذا بناء على اختلافهم في مسألة الأفعال قبل ورود الشرع.

(4) نقله عن القاضي ابن السبكي في الإبهاج (2/252).

(5) وهذا أيضا من أدلة القاضي، كما نقله ابن السبكي. انظر الإبهاج (2/252).

(6) انظر المسودة في الأصول، ص 204، وخالف الظاهرية فأجازوا نسخ القرآن بأخبار الأحاد. انظر الإحكام في أصول الإحكام لابن حزم (4/477).

(7) ووافقه الشيرازي أبو إسحاق، وأبو حامد وأبو إسحاق الإسفرايينيين، وهي رواية عن أحمد. انظر المستصفى (1/126)، الإحكام للآمدي (3/139)، التبصرة، ص 164، الروضة، ص 84.

(8) أمثال أبي بكر الصيرفي وأبي إسحاق الشيرازي، وابن برهان وغيرهم. المراجع السابقة.

(9) انظر البحر (5/268)، التبصرة، ص 264، إرشاد الفحول 168، الإبهاج (2/248).

وهذا انذني خالف به الشافعي الجمهور، واستنكره عليه أصحابه⁽¹⁾، هو عين ما يقرره واقع الأحكام الشرعية عند استقرائها، إذ لم توجد سنة نسخت آية من القرآن الكريم، حتى قال أبو بكر الصيرفي⁽²⁾:
(إن القرآن لم ينسخ قط بسنة، فمن شاء فليرنا ذلك، فإنه لا يقدر عليه)⁽³⁾.

وأما ما استدلوا به من أدلة على نسخ السنة بالقرآن، مثل نسخ آية الوصية بحديث: ﴿لا وصية لوارث﴾، فالناسخ هو آية الموارث، وإنما بين النبي ﷺ ذلك بالحديث، بدليل قوله: ﴿إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث﴾⁽⁴⁾، ومثل ذلك يقال في نسخ إمساك الزوجات في البيوت، بحديث الرجم، فالحديث بين فقط أن القرآن هو الناسخ، بدليل قوله ﷺ: ﴿قد جعل الله لهن سبيلا...﴾⁽⁵⁾، فأية الحبس في البيوت نسختها بالنسبة للبكر، آية: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...﴾⁽⁶⁾، وأما بالنسبة للثيب فنسختها الآية التي نسخت تلاوتها، وكان الصحابة يقرؤونها: ﴿الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله...﴾⁽⁷⁾.

أما نسخ السنة بالقرآن، فالجمهور كذلك على جوازه ووقوعه، وخالف الشافعي هنا أيضا، فقال بالمنع في أحد قوليه⁽⁸⁾، وتحقيق مذهبه - كما في الرسالة - أنه لا يمنع من نسخ السنة بالقرآن، ولكنه يشترط لذلك أن يرد مع القرآن سنة ثبين نسخ السنة الأولى، لتقوم الحجة على الناس بالسنة والكتاب جميعا، ولا تكون سنة منفردة تخالف الكتاب، وربما كان ذلك ذريعة إلى ترك السنن جميعا، واستشهاده بقصة نسخ تأخير الصلاة يوم الخندق، بإيجابها على أي حال في الحرب، بقوله تعالى: ﴿فإن خفتم فرجالا أو ركبانا﴾⁽⁹⁾، صريح في ذلك⁽¹⁰⁾.

وهذا القول الذي اختاره القاضي أبو بكر وجمهور الأصوليين، من أشاعة ومعتزلة، من جواز نسخ السنة بالقرآن، هو الذي يؤيده واقع التشريع الذي ينطق بنسخ كثير من السنن بالقرآن، ومع هذا الواقع لا حاجة للبحث عن احتمالات خافية لسنة قد تكون هي الناسخة - كما يقول الشافعي -، (إذ التوجه إلى

(1) حتى قال النكيا البراسي قوله مشهورة في إمامه الشافعي: (هفوات الكبار على قدر أقدارهم، ومن عد خطوه عظم قدره).

(2) محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي، الإمام الأصولي، كان يقال عنه إنه أعلم الخلق بالأصول بعد الشافعي، تفقه على يد ابن سريج، وله تاليف عدة منها: شرح الرسالة، كتاب الإجماع وغيرها، توفي سنة 330 هـ. طبقات الفقهاء، ص 111، طبقات الشافعية لابن السبكي (169/2).

(3) وهو ما انتهى إليه الدكتور مصطفى زيد في كتابه النسخ في القرآن، كما أشار إليه محقق البرهان عبد العظيم الديب، انظر البرهان (2/1440)، البحر (5/268).

(4) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وغيرهم من حديث أبي أمامة رضي الله عنه. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، ص 176.

(5) رواد البخاري عن ابن عباس، ومسلم عن عباد بن الصامت رضي الله عنه. بلوغ المرام، ص 224.

(6) النور، آية 2.

(7) البخاري (4/179)، وراجع التبصرة، ص 271، مع المصطفى (1/124).

(8) قال صاحب البرهان: (قطع الشافعي جوابه بأن الكتاب لا ينسخ بالسنة، وتردد قوله في نسخ السنة بالكتاب. انظره (2/1440)).

(9) البقرة، آية 237.

(10) قال الزركشي: (وهذا أنب عظيم من الشافعي، وليس مراده إلا ما ذكرنا). انظر البحر (5/275)، مع الإبهاج (2/249).

بيت المقدس ليس في القرآن، وهو في السنة، وناسخه في القرآن، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَالآنَ بَاشِرُوهُمْ﴾ (1) نسخ لتحريم المباشرة، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان، وكان عاشوراء ثابتاً بالسنة... (2).

ولعل مما يزيد هذا المذهب تأكيداً، ما ورد عن النبي ﷺ: ﴿القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن﴾ (3).

المسألة الثانية: نسخ السنة القولية بالسنة الفعلية والعكس.

السنة النبوية ترد بكيفيات مختلفة، فمنها سنة النبي ﷺ القولية، ومنها سنته الفعلية، ومنها التقريرية (4)، وهذه الكيفيات تختلف مراتبها تقديماً وتأخيراً، ولهذا نبه العلماء على ما يجب تقديمه من هذه الأنواع على الآخر عند التعارض (5).

وقد وجدنا الآراء مختلفة ومتعددة في مسألة نسخ القول بالفعل والعكس:

فجمهور الأصوليين على جوازه ووقوعه، بناء على القاعدة العامة وهي أنه إذا تعارض دليلان شرعيان وتأخر أحدهما زماناً، كان المتأخر ناسخاً للمتقدم، ولأن كلا من القول والفعل سنة يجب اتباعها والانقياد لحكمها، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (6)، وقد وقع من ذلك كثير، مثل نسخ الجلد مع الرجم الثابت في الحديث (7)، بفعل النبي ﷺ، حيث رجم ماعزاً الأسلمي (8) ولم يجلده... ونسخ قتل السارق في الخامسة (9) بما روي أنه رفع إليه سارق في الخامسة فلم يقتله، وغير ذلك كثير، ونقل الماوردي (10) عن الشافعي ما يوحي بمخالفته في هذه المسألة، وأن القول لا ينسخ إلا بمثلته وهو القول (11)، لأن الفعل أضعف من القول، لعدم استقلاله بالدلالة

(1) البقرة، آية 186.

(2) المستصفى (124/1)، وانظر إرشاد الفحول، ص 168، فواتح الرحموت (78/2)، الأحكام (164/3)، وقد عدل الشيرازي إلى الجواز في هذه المسألة، رغم قوله بالمنع في المسألة السابقة. انظر التبصرة، ص 272.

(3) رواد الدار قطني في سننه عن جابر، ويؤيده ما في صحيح مسلم (كتاب الحيض) بسنده عن أبي العلاء ابن الشخير قال: (كان رسول الله ﷺ ينسخ حديثه بعضه بعضاً كما ينسخ القرآن بعضه بعضاً). انظر سنن الدارقطني (145/4). وراجع روضة الناظر، ص 85، ولعل ما ورد في صحيح مسلم يقوي حديث الدار قطني الذي أعله ابن عدي. انظر البحر (272/5).

(4) انظر علوم الحديث و مصطلحه، د/ عجاج الخطيب، ص 7 فما بعدها.

(5) انظر البحر (42/5)، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام، د/ عبد القادر العروسي، ص 41.

(6) الحشر، آية 7.

(7) حديث عبادة ابن الصامت رضي الله عنه أن الرسول ﷺ قال: ﴿والثيب بالثيب جلد مائة و الرجم﴾.

(8) هو ماعز بن مالك الأسلمي، له صحبة، وهو الذي اعترف بالزنا بعد الإحصان، وجاء تائباً يطلب التطهير فرجم، وقال عنه صلى الله عليه وسلم بعد رجمه: " لقد رأيتُه يتخضض في أنهار الجنة". انظر الإصابة لابن حجر (705/5).

(9) لما رواد أبو داود عن جابر ابن عبد الله من قوله ﷺ: ﴿ فإن عاد في الخامسة فاقتلوه﴾. انظر أصول الفقه، الزحيلي (993/2).

(10) هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، المعروف بالماوردي، فقيه شافعي من كبار فقهاءهم ووجههم أخذ الفقه عن أبي القاسم الصميري بالبصرة ثم عن الشيخ أبي حامد الإسفراييني ببغداد، من مؤلفاته: الحاوي في الفتاوى، الأحكام السلطانية. قانون الوزارة، تفسير القرآن الكريم وغيرها، توفي سنة 450هـ. طبقات الشافعية الكبرى (303/3)، شذرات الذهب (285/3)، وفيات الأعيان (247/3).

(11) وعلى هذا الرأي ابن عقيل من الحنابلة. انظر إرشاد الفحول 169.

لكن الذي يقتضيه مذهبه من خلال فروع الفقه، أنه مع الجمهور، ومنهم القاضي أبو بكر، الذي قال: (يجوز نسخ الفعل بالفعل إذا علم كونهما مثبتين لحكمين متنافيين، واختلف أيضا في نسخ قوله بفعله، فأجازه قوم ومنعه آخرون، والصحيح الجواز)⁽¹⁾.

وربما يلتبس كلام القاضي هذا، وهو جواز النسخ في الأفعال، بمذهبه القائل بعدم تعارض الأفعال -كما سيأتي في مبحث السنة-، حيث جزم وكثير من الأصوليين⁽²⁾ بعدم تعارض الأفعال، لعدم انتظامها في الأزمان، ولأنها لا عموم لها⁽³⁾.

والحقيقة أن مراد القاضي هنالك بعدم التعارض إنما ينسحب على الأفعال المطلقة التي لم تقع موقع البيان، بحيث تأخذ حكم المبين من وجوب وندب... إلخ، بل هي مجردة عن ذلك، ولهذا توقف الواقف في حملها على حكم معين.

وأما ما كان من الأفعال واقعا موقع البيان، فإنه يتصور تعارضها، بحيث إذا تباينت أحكامها وعلم التاريخ، فالنسخ، لوجود التعارض حينئذ، كالأقوال المتعارضة، وهذا هو ما صرح به عن القاضي، ابن القشيري وإمام الحرمين وقال إنه ظاهر نظر الأصوليين⁽⁴⁾.

وأما ما أورده المازري⁽⁵⁾ من قول القاضي بعدم جواز النسخ في فعلين لم يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح أحدهما على الآخر، فلا يمكن تفسيره إلا بما سبق، من أنه يقصد الأفعال المطلقة، لأنها لا عموم لها فلا يتصور تعارضها، ويؤيد هذا التفسير، ما نقله الغزالي في "المنحول" عن القاضي في مسألة: إذا نقل فعل محمول على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه، أنه قال: (لا يقطع على أنه ناسخ، لاحتمال أنه انتهاء لمدة الفعل الأول، وهذا محتمل، فيتوقف في كونه ناسخا)⁽⁶⁾، أي أنه لا يقطع بالنسخ في كل فعلين مختلفين في الزمان، وإنما لا بد من كونهما واقعين موقع البيان حتى يثبتا حكمين متناقضين.

وأما النسخ بتقرير النبي ﷺ فلا يجوز عند القاضي أبي بكر، لأن التقرير لا صيغة له تعم⁽⁷⁾، ولهذا قال: (وأما النسخ بإقرار الرسول ﷺ على الفعل أو المنع منه، فقد ذكرناه في باب الأخبار)، وهو ما بينته من قبل⁽⁸⁾.

(1) البحر (283/5)، إرشاد الفحول 169.

(2) وقال القرطبي: يجوز التعارض بين الفعلين عند القائلين بأن الفعل يدل على الوجوب. راجع البحر (44/6).

(3) انظر مثلا الإبياح (272/2)، الأحكام (354/2)، أصول الفقه للخضري، ص 364.

(4) البحر (46/6).

(5) هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، أبو عبد الله إمام إفريقية، أخذ عن اللخمي وغيره من شيوخ إفريقية، ودرس أصول الفقه، اطلع على علوم كثيرة من الطب والحساب والأدب وغيره، فكان موسوعة في عصره وإليه المفزع في الفتيا والطب معاً، له المعلم بفوائد مسلم، شرح كتاب التلقين، شرح البرهان، توفي سنة 536 هـ. الديباج المذهب، ص 374، شجرة النور (127/1).

(6) انظر المنحول، ص 228.

(7) وهذا خلافا للجمهور في جواز النسخ به، بناء على الإجماع على أن خطاب الواحد خطاب للجميع، والتقرير فرع من الخطاب، واختاره المازري والجويني. انظر البحر (55/6).

(8) البحر (283/5).

انمسألة الثالثة: النسخ بالإجماع ونسخ الإجماع.

الإجماع من الأدلة الشرعية التي تأتي في الرتبة بعد النص الشرعي من كتاب وسنة، إذ لا عبارة للإجماع عند وجود النص.

ولهذا ذهب الجمهور إلى أنه لا ينسخ ولا ينسخ به، أما أنه لا ينسخ، فلانقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ، والنسخ لا بد له من نص⁽¹⁾، وأما أنه لا ينسخ غيره، فلأن من شروط الإجماع أن لا يخالف نصا شرعيا، والنسخ مخالفة المنسوخ ومناقضته في الحكم، فيستحيل نسخه لغيره، سواء أكان كتابا أو سنة أو إجماعا أو قياسا، أما عدم نسخه للكتاب والسنة فقد اتضح، وأما عدم نسخه للإجماع، فلأن من شروط انعقاده ألا يخالف إجماعا سابقا، وأما عدم نسخه للقياس، فلأنه لو قام إجماع على خلاف القياس، لم يكن ذلك نسخا، بل دليلا على زوال شرط القياس السابق أو فساد⁽²⁾.

وهذا هو مذهب القاضي أبي بكر وجمهور الأصوليين، بناء على مسألة هامة وهي أن الإجماع لا ينعقد في زمانه ﷺ⁽³⁾، لأن إجماعهم في عصره ﷺ إن خالف فلا عبارة به، وإن وافق، فالمعتبر قوله لا قولهم⁽⁴⁾.

ولا يعترض على هذا بما قاله القرافي⁽⁵⁾ أن شهود النبي ﷺ لأهل الإجماع بالعصمة متناول لما في زمانه وما بعده، فإن مقصود القاضي ومن وافقه، أن حجية الإجماع لا تحصل إلا بانقطاع الوحي ووفاء النبي ﷺ، وهذا أمر متفق عليه ولا تشغيب فيه، وما قد ينقل عن بعضهم من النسخ بالإجماع، فمرادهم النسخ بالدليل الذي استند إليه الإجماع، لا بالإجماع نفسه⁽⁶⁾.

المسألة الرابعة: نسخ القياس والنسخ به.

ذهب القاضي أبو بكر في "التقريب" إلى أن النسخ لا يجوز بالقياس مطلقا، ونقله عن الجماهير⁽⁷⁾، لأن النسخ لا يقف في وجه النصوص، ولا ينتهض مخالفا للإجماع وإلا كان فاسدا، وأما مخالفته لقياس سابق، فإنه لا مدخل له في النسخ، وإنما يندرج ضمن تعارض الأقيسة، إذا رجح أحدهما ظهر بطلان الآخر لا رفعه⁽⁸⁾.

(1) انظر المستصفي (126/1)، روضة الناظر، ص 87. إرشاد الفحول، ص 169، أصول الفقه، بدران، ص 41، أصول الزحيلي (997/2).

(2) راجع الإبهاج (254/2).

(3) المرجع السابق، مع أصول الزحيلي (974/2).

(4) إرشاد الفحول، ص 169، البحر (454/6).

(5) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس شهاب الدين الصنهاجي القرافي المالكي. عالم فقيه وأصولي مفسر ومحدث كبير، انتهت إليه رئاسة المالكية في عصره، وكان أشهر من بالقرافة في زمنه، له النخيرة في الفقه، التنقيح وشرحه في الأصول، توفي سنة 684 هـ. انظر الديباج المذهب، ص 128، شجرة النور، ص 188.

(6) انظر شرح التنقيح، ص 312، نهاية السؤل (589/2)، المذكرة للشنيطي، ص 88.

(7) البحر (289/5)، الإرشاد، ص 170، الإبهاج (255/2)، الإحكام (176/3)، فواتح الرحموت (84/2).

(8) أصول الفقه للخضري، ص 265.

وحكى القاضي عن بعض الأصوليين الجواز بكل دليل يقع به التخصيص⁽¹⁾.
والحق ما ذهب إليه القاضي والجمهور، لأن القياس مظنون لا يقوى على رفع القاطع من النص أو الإجماع، سواء أكان قياساً جلياً أو خفياً⁽²⁾، ثم إن النسخ خطاب ولا خطاب في القياس.
وأما ما ذهب إليه المجوزون من القول بأن ما جاز به التخصيص جاز به النسخ فباطل، (إذ العقل والإجماع وخبر الواحد من الأدلة التي يجوز بها التخصيص ولا يجوز بها النسخ، ثم كيف يتساويان، والتخصيص بيان والنسخ رفع، والبيان تقرير والرفع إبطال)⁽³⁾.
المسألة الخامسة: نسخ المفهوم.

يقسم جمهور الأصوليين من المتكلمين دلالة اللفظ إلى قسمين: دلالة المنطوق ودلالة المفهوم⁽⁴⁾،
والمفهوم قسمان: مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة:
- أما مفهوم المخالفة، فيجوز نسخه مع الأصل أو بدونه، مثال ذلك قوله ﷺ: ﴿الماء من الماء﴾⁽⁵⁾، فقد نسخ مفهومه، وهو عدم الاغتسال من الإيلاج بلا إنزال، بقوله ﷺ: ﴿إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل﴾⁽⁶⁾، وبقي الأصل محكماً، وهو الغسل من الإنزال أيضاً.
- أما نسخ الأصل بدون نسخ مفهومه، فالأظهر عدم جوازه⁽⁷⁾.
- وأما نسخ مفهوم الموافقة، فقد جزم القاضي أبو بكر في التقريب بالجواز، معتمداً على قوة إثباته للمعنى المنطوق به، حيث إنه قد يكون مساوياً لهذا المنطوق في الدلالة على الحكم أو أولى منه، وعليه يجوز نسخ أحدهما مع بقاء الآخر، كالنصين، ولهذا قال القاضي: (لا فرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره، وجوازه بما اقتضاه فحواه ولحنه ومفهومه وما أوجبه العموم، ودليل الخطاب

(1) نقل الأمدى الجواز عن أبي الحسين البصري، وابن السبكي عن الرازي، لكن الأمدى اختار التفصيل بين العلة المنصوصة فينسخ بها، لأنها كالنص، وبين المستنبطة فلا ينسخ بها، ولم يرتض بناء المسألة على القول بأن كل مجتهد مصيب، أو أن المصيب واحد، كما فعل أبو الحسين البصري، انظر الإحكام (3/178).

(2) نقل الشيرازي وغيره عن أبي القاسم الأنماطي من الشافعية جواز النسخ بالجلي دون الخفي، و عليه البيضاوي في المنهاج، ولكن الشيرازي ضعف هذا القول واحتج عليه، انظر التبصرة، ص 274، الإبهاج (2/254).

(3) المستصفى (1/126).

(4) وقسم الحنفية الدلالات إلى أربعة: دلالة العبارة، دلالة الإشارة، دلالة النص، ودلالة الاقتضاء، والفرق بين المدرستين يكون تنوعاً لفظياً. انظر المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د/ فتحي الدريني، ص 462، ط 2: الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، (1985/1405).

(5) مسلم عن أبي سعيد الخدري ﷺ. انظر بلوغ المرام لابن حجر، ص 26.

(6) متفق عليه من حديث أبي هريرة لكن بلفظ: " إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل"، بلوغ المرام، ص 26.

(7) الإبهاج (2/258)، البحر (5/300).

عند مثبته، لأنه كالنص أو أقوى منه⁽¹⁾، ونقل الأمدى والفخر الرازي الاتفاق عليه، لكن الصحيح أن للشافعية رأيين: الجواز وهو الأكثر، ورأي بالمنع، بناء على ما قرره الشافعي من أن دلالة المفهوم قياسية جلية، وبالتالي تلحق بالقياس في منع النسخ به⁽²⁾، وعلى هذا الرأي الحنفية في المختار عندهم⁽³⁾.

المسألة السادسة: النسخ بقول الصحابي.

كنا ذكرنا اتفاق الجمهور على أنه لا نسخ إلا بنص ثابت يزيل حكم النص السابق، سواء تضمن تصريحاً لفظياً بالنسخ أو فعلياً، وعلى هذا فالإجماع على نسخ حكم إنما هو لوجود دليل على النسخ، لا لذات الإجماع.

وبناء عليه أخرجوا من دائرة النسخ، قول الصحابي: "كان الحكم كذا ثم نسخ بكذا"، لاحتمال أنه اجتهد محض من قبله، والنسخ لا مدخل للاجتهاد فيه، بل لا بد من ثبوت نقله عن صاحب الشرع⁽⁴⁾، وبهذا جزم القاضي في التقريب بالمنع، وأنه لا يقبل قوله بالنسخ، سواء ذكر الدليل عنده أم أطلق، لأنه إن ذكر الدليل نظرنا فيه وتأملنا دلالاته، فإن اقتضى النسخ عملنا به، وإلا فلا، وإن أطلق لم نقله في قبول النسخ، لأنه يجوز أن يذهب إليه اجتهداً منه، هذا ما ذكره القاضي ونصره⁽⁵⁾، معللاً ذلك بما اشتهر من اختلاف العلماء في مسائل كثيرة، وتوهم اندراجها ضمن النسخ، كالزيادة على النص والنقصان منه، ولذلك لم يقبل قول من قال إن مسح الخف نسخ بالكتاب، لأن المسح رخصة في مقابل عزيمة الوضوء، والرخصة لا تنسخ العزيمة وإنما يعمل بها بشروطها.

وهذا كله في قول الصحابي: "إن حكم كذا نسخ بكذا"، أما لو نقل لنا نسخ الرسول ﷺ لحكم معين، إما بصريح لفظه، أو بفعل متأخر ناسخ لمتقدم، فإن المتأخر من الحديثين ينسخ المتقدم إذا تعارضا وتساويا رتبة، قال القاضي: (لا فرق في ثبوت النسخ بالمتأخر بين أن يكون الراوي للحديثين واحداً أو اثنين، لأنه قد يسمعهما الاثنان في وقتين، وكذلك الواحد)⁽⁶⁾.

(1) البحر (301/5)، إرشاد الفحول، ص 170، مذكرة الشنقيطي، ص 92.

(2) وهذا ما حكاه الماوردي في الحاوي والشيرازي في اللع وسليم الرازي، وقال ابن المذهب. النظر البحر (301/5)، الإبهام (257/2)، أصول الفقه الخصري، ص 266. هذا ولا يخفى أن الشافعي لا يقصد بتسمية مفهوم الموافقة قياساً جلياً، إلحاقه بالقياس الأصولي الذي يربط الفرع بالأصل بعلة جامعة، بل إنه متفق مع الجمهور في أن علة مفهوم الموافقة تدرك بمجرد اللغة. انظر المناهج الأصولية، للدريني، ص 313.

(3) فواتح الرحموت (87/2)، ومن فروع هذه المسألة، احتجاج الحنفية على قتل الحر بالعبد، بحديث: ﴿من قتل عبده قتلناه﴾، ولو أن الحديث منسوخ عندهم، لأنهم استدلوا على ذلك بفحوى الحديث، وهو وجوب قتل الحر بعبد غيره من باب أولى، ونسخ الأصل لا يستلزم نسخ الفحوى. انظر مفتاح الوصول للشيخ التلمساني، ص 108.

(4) أما إذا صرح الصحابي بالتأخير مع التعارض، كقول جابر: "كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار"، فإنه يكون من طرق النسخ المتفق عليها، إذ لا مدخل للاجتهاد فيها، والحديث رواه أبو داود والنسائي. نيل الأوطار (209/1). انظر أصول الفقه للزحيلي (996/2)، البحر (320/5).

(5) انظر المستصفى (128/1)، مفتاح الوصول، ص 93، البحر (322/5).

(6) وشرط غيره، كابن السمعاني كون الراوي لهما واحداً. راجع البحر (322/5).

وخالف الحنفية، فقالوا بجواز نسخ الحكم بقول الصحابي مطلقا، تعويلا منهم على عدل الصحابي وأنه لا يقول بالنسخ إلا عن توقيف⁽¹⁾.

والحق ما ذهب إليه القاضي ومن وافقه، لأن النسخ من شأنه أن يحتاط فيه، باعتباره رفعا للحكم وإسقاطا للحديث بالكلية، ولأن: (رفع الحكم عن المكلف بعد ثبوته لا يكون إلا بمعلوم محقق)⁽²⁾. واحتج الذاهبون إلى النسخ بقول عائشة رضي الله عنها: (ما مات رسول الله ﷺ إلا وقد أحلت له النساء اللاتي حظرن عليه بقوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا النَّبِيِّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ...﴾⁽³⁾، وقبل قولها بالنسخ. وأجاب القاضي عن هذا الاحتجاج بأنهم: (لم ينسخوا بقول عائشة رضي الله عنها، بل بحجتها في النسخ، فلأجل الآية والتأول لها، قالوا وقالت ذلك)⁽⁴⁾.

ومما يخرج من دائرة النسخ كذلك، حسب ما ذكره القاضي في التقريب، أن يكون راوي أحد الخبرين من أحداث الصحابة، أو يكون إسلامه متأخرا عن إسلام راوي الخبر الآخر⁽⁶⁾، أو يكون أحد الحكمين شرعيا والآخر عاديا⁽⁷⁾، لأن هذه الحثيات لا اعتبار لها في تحديد الناسخ والمنسوخ.

الفرع السابع: الزيادة على النص هل تعتبر نسخا؟

والمسألة ليست على هذا الإطلاق الذي اعتاد الأصوليون عنوانها به، إذ الاتفاق حاصل على أن هذه الزيادة إن كانت مستقلة بالحكم عن المزيد عليه، كزيادة حكم وجوب الزكاة على النص الموجب للصلاة، فلا يكون النص الجديد نسخا للأول اتفاقا⁽⁸⁾.

إنما الخلاف منحصر في الزيادة غير المستقلة التي تعد بمثابة جزء من كل، كزيادة صفة الإيمان في رقبة الكفارة، بعد ورود النص مطلقا عنها في الظهار واليمين، وكزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا، واشترط النية في الطهارة بعد ورودها مطلقة عن ذلك... إلخ. فهل تعد هذه الزيادة من باب التخصيص والتقييد فقط، أم أنها نسخ للنص الأول؟

(1) فواتح الرحموت(2/95)، هذا وقد رجح الخضري -مع ولعه بنصرة الأحناف- ما ذهب إليه الجمهور. انظر أصول الفقه للخضري، ص270.

(2) الموافقات(3/79) حيث نبه إلى وجوب الاحتياط في النسخ ما أمكن وأورد جملة من الحجج المقنعة.
(3) الأحزاب، أية50.

(4) الحديث أورده الترمذي في سننه من حديث عائشة رضي الله عنها. انظر تحفة الأحمدي. كتاب التفسير(4/167).
(5) البحر(5/323).

(6) وهذا خلافا لما أطلقه ابن برهان والأستاذ أبو منصور من نسخ رواية المتأخر صحبة لرواية المتقدم. انظر البحر(5/325).

(7) نفس المرجع، مع أصول الزحيلي(2/997)، روضة الناظر، ص89.

(8) وعند بعض الحنفية، الزيادة المستقلة إن كانت من جنس المزيد عليه، كزيادة صلاة سادسة على الصلوات الخمس، تعتبر نسخا. انظر التبصرة، ص276 هامش، مع الإبهاج(2/259).

الجمهور على أن هذا ليس بنسخ، خلافا للحنفية القائلين بأنه نسخ⁽¹⁾، ويسمونه النسخ بالزيادة⁽²⁾، والقاضي أبو بكر موافق للجمهور في الجملة، لكن له تفصيلا دقيقا بين من خلاله ما يندرج تحت النسخ وما لا يندرج، وهذا التفصيل منقول عنه بوجهين:

الوجه الأول: ما نقله عنه سليم الرازي⁽³⁾، من أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا، بحيث أنه لو فعل مثلما كان يفعل قبل الزيادة، لا يعتد به ووجب الاستئناف، فإن الزيادة تكون نسخا⁽⁴⁾، وهذا كزيادة ركعة أو ركعتين على هيئة سابقة للصلاة⁽⁵⁾، وإن لم تغيره تغييرا يوجب الاستئناف، لم تكن نسخا، كزيادة التغريب على الجلد، فإنه لو جلد ولم يغرب لا يجب استئناف الجلد⁽⁶⁾.

والوجه الثاني: جاء عنه في مختصر التقريب⁽⁷⁾: (أن الزيادة إن رفعت حكما شرعيا تكون نسخا، وإن رفعت حكما عقليا أو ما ثبت بالبراءة الأصلية لا تعد نسخا شرعيا، كالمثال السابق أيضا، فالزيادة على ركعتين مثلا هي رفع لحكم شرعي، فتكون نسخا، وأما زيادة التغريب، فرفع لما ثبت بالبراءة الأصلية وهي عدم التغريب، فلا تكون نسخا، وعلى هذا الرأي جل المحققين، كالجويني والسراري والبيضاوي والأمدي وابن الحاجب، وقال الصفي الهندي⁽⁸⁾ إنه أجود الطرق وأحسنها⁽⁹⁾. وهذا الوجه الثاني هو الرأي الذي استقر عليه القاضي، بدليل اعتماده في تلخيصه للتقريب، ولهذا عول عليه الأصوليون، ونقلوه رأيا ثابتا له⁽¹⁰⁾.

ويبدو لي أنه لا بعد ولا تناقض بين الرأيين أصلا، لأن الزيادة الرافعة للحكم الشرعي لا بد أن تأتي بحكم مغاير له حتى لا يمكن الجمع بينهما، ولأن القاضي اشترط كذلك أن تأتي الزيادة بعد استمرار الحكم الأول عاريا عنها، لئلا تحمل على وجه البيان لا النسخ⁽¹¹⁾، وقد سبق أن عرفنا كون النسخ يقطع استمرار الحكم الأول بعد ثبوته، وليس مجرد بيان لانتهاؤه.

(1) ولما كان النسخ لابد له من قطع، فإن الحنفية رفضوا زيادة التغريب مثلا على الحد، لأنه وارد بحديث أحد، وهو لا يقوى على نسخ النص القطعي الوارد بالجلد، أما الجمهور فقبلوا الحديث ما دام ثابتا، ولم يعدوه نسخا للآية. انظر تخريج الفروع على الأصول، ص 50-52.

(2) انظر أصول السرخسي (85/2)، فواتح الرحموت (92/2).

(3) هو سليم بن أيوب الرازي، فقيه أصولي من أعلام الشافعية. تفقه على الشيخ أبي حامد الأسفراييني، وسكن بالشام فاستفاد منه كثيرون، مصنفاته عديدة منها: التقريب في الأصول، مات غريبا سنة 447 هـ. طبقات الفقهاء، ص 132، تبين كذب المفتري، ص 262.

(4) البحر (307/5).

(5) روى الشيخان عن عائشة رضي الله عنها " أن الصلاة الرباعية كانت اثنتين. ثم زيد ركعتان "، وعليه فالزيادة نسخ للهيئة السابقة. انظر فواتح الرحموت (92/2).

(6) البحر (308/5).

(7) المرجع السابق.

(8) هو حمد بن عبد الرحيم بن محمد، الشيخ صفي الدين الهندي الأرموي، كان اعلم الناس بمذهب الأشعري وأعرفهم بأسراره، له الزبدة في علم الكلام والنهاية في الأصول، توفي سنة 715 هـ. طبقات الشافعية الكبرى (163، 162/9).

(9) الإبهاج (260/2)، البرهان (2/1445)، الإحكام (3/186)، نهاية السؤل (2/600).

(10) انظر مثلا نقل د/ حسن هيتو بهامش التبصرة، ص 277.

(11) البحر (308/5).

وهذه المسألة الأصولية قد نتج عنها اختلاف في فروع كثيرة بين القاضي والجمهور من جهة، وبين الحنفية الموسعين في مجال النسخ في الزيادة على النص، لخص بعضها الزركشي بقوله: (وقد ردوا الحنفية- بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن، والزيادة نسخ عندهم، ولا يجوز نسخ القرآن بأخبار الأحاد، فردوا أحاديث تعين الفاتحة في الصلاة، وما ورد في الشاهد واليمين⁽¹⁾)، وما ورد في اشتراط النية في الوضوء⁽²⁾/⁽³⁾.

ومن أحسن من رد على الحنفية توسعهم هذا، إمام الحرمين، حيث أرجع مجمل هذه الزيادات إلى بيان مجمل أو تخصيص عام أو تقييد مطلق... الخ⁽⁴⁾.

هذا في مسألة الزيادة على النص، أما في مسألة النقصان في حكم النص، فكذلك ينبغي أن يكون الكلام فيها جاريا على نحو ما سبق في الزيادة⁽⁵⁾، وهو كذلك عند القاضي، لكنه مثل للمسألة بما اعتبره غيره زيادة على النص، حيث عد من النقصان مثلا، مسألة الترتيب والنية في الوضوء، وعلل ذلك (بأن ظاهر قوله تعالى: ﴿ فاغسلوا وجوهكم ﴾⁽⁶⁾)، الإجزاء على أي وجه وقع، فإذا وردت السنة بإيجاب النية والترتيب، جعلت بعض ما كان مجزئا غير مجزئ، فصار بمثابة تقييد الرقبة المطلقة في الكفارة بالإيمان بعد استقرار إطلاقها وإجزاء جميع الرقبات مؤمنة وكافرة⁽⁷⁾.

وهذا في الحقيقة تنويع لفظي لا مشاحة فيه، بعد الاتفاق على المعنى، وأن ما جاء على خلاف النص الأول مغايرا له، رافعا لاستمرار حكمه متراخيا عنه، فهو نسخ، وإلا فلا، ولهذا قال القاضي: (فإن قلت لها حكم وإن كان نقصانا، قيل: إذا ورد النص متصلا به، كان تخصيص عموم، وإلا فهو نسخ)⁽⁸⁾.

(1) حديث القضاء بالشاهد واليمين رواه مالك من حديث جعفر بن محمد عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم، انظر تنوير الحوالك شرح سوطاً مالك، للسيوطي (1-199/3)، ط: المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.

(2) حديث: ﴿ إنما الأعمال بالنيات ﴾ أخرجه البخاري من حديث أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، باب كيف كان بدء الوحي، التجريد الصريح (05/1).

(3) البحر (308/5).

(4) انظر البرهان (2/1446).

(5) كذا قال الكيا الهراسي وغيره. انظر البحر (316/5).

(6) المائدة، آية 7.

(7) البحر (309/5).

(8) نفسه.

المبحث الثاني: السنة النبوية.

تمهيد:

السنة هي المصدر الثاني للتشريع، وهي الأصل المعول عليه في بيان ما نزل على النبي ﷺ من القرآن الكريم، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾⁽¹⁾. ولهذا كان من خصائص الأنبياء عموما، والنبي ﷺ خاصة، الاهتمام بكل ما يصدر عنه، مما له علاقة بتشريع الأحكام، باعتباره وحيا منزلا وتشريعا محكما: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾⁽²⁾، وهكذا فإن كلام النبي ﷺ هو (تلو كلام الله العلام وثاني أدلة الأحكام، فإن علوم القرآن وعقائد الإسلام بأسرها وأحكام الشريعة المطهرة بتمامها وقواعد الطريقة الحقة بحذافيرها ... تتوقف على بيانه ﷺ)⁽³⁾.

وقد أفاض الشافعي رحمه الله في تجلية هذه الحقيقة وبيان حجية السنة ومصدريتها وكيفيات ورودها، مؤكدة للقرآن، أو مبينة لمجمله، أو مستقلة بتشريع حكم زائد عليه، فقد قال -عند إيراد- قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ... ﴾⁽⁴⁾: (وفيما وصفت من فرض طاعته، ما أقام الله به الحجة على خلقه، بالتسليم لحكم رسوله واتباع أمره، فما سن رسول الله ﷺ فيما ليس لله فيه حكم، فحكم الله سنته...)⁽⁵⁾. بل إن إمام الحرمين يقرن موضوع السنة مع القرآن في كتاب واحد في البرهان سماه البيان، ولم يفصل بينهما كما هو صنيع غيره من الأصوليين، معللا ذلك بأن ما يقوله النبي ﷺ فهو عن قول الله تعالى، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى⁽⁶⁾.

وبالجملة: (فإن حجية السنة من ضروريات الدين، أجمع عليها المسلمون، ونطق بها القرآن الكريم)⁽⁷⁾. هذا وقد جرت عادة كثير من الأصوليين أن يبدأوا كلامهم عن السنة كمصدر للتشريع، بمسألة كلامية في الأصل، لكنها ذات علاقة لا تخفى بموضوع السنة وحجيتها، ولهذا فإنك تراهم يعللون إدراج هذه المسألة هنا، بأن ما يصدر منه ﷺ من قول أو فعل، إنما هو شرع يتأسى به، ولن يتأتى ذلك إلا إذا كان صادرا عن معصوم، ومن هنا كانت مسألة العصمة:

(1) النحل، آية 44.

(2) النجم، آية 4، 7.

(3) تحفة الأحودي، المقدمة، للباركفوري، ص 5.

(4) الشورى، آية 49.

(5) وانظر كذلك كتاب أحكام القرآن للشافعي أيضا، ص 40 فما بعدها، وراجع الرسالة، ص 91، مع إرشاد الفحول، ص 29.

(6) البرهان (1/76)، وانظر أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام، العروسي، ص 14.

(7) أصول الفقه، الخضري بك، ص 239.

مسألة: عصمة الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام -.

مع اتفاق أهل الملة على عصمة الأنبياء في الجملة، فإنهم اختلفوا في بعض فروع العصمة⁽¹⁾، بناء على اختلاف تأويلهم لما اشتهر من ظواهر بعض النصوص التي تنسب إلى الأنبياء وقوعهم في ذنوب تابوا منها واستغفروا الله لها، كما في قصة موسى مع القبطي، أو كما في قصة إبراهيم مع قومه في نسبة تكسير الأصنام لكبيرها... إلخ، وربما كان الدافع لاختلافهم أيضا، التفريق بين ماله تأثير على مهمة الأنبياء وما يتعارض مع ما يجب لهم من كمالات فيستحيل، وما لعل له بذلك فيكون جائزا باعتبار بشرية النبي، وما يستلزم هذه البشرية من عوارض عادية⁽²⁾.

والعصمة على التحقيق، ترجع إلى اعتبارات ثلاث:

1- في مجال الاعتقاد: بأن لا يناقض النبي مدلول ما أخبر به من الأحكام، كأن ينسب إلى الله ما لا يليق به، وهذا الاعتبار الأول محل اتفاق على عصمة الأنبياء فيه.

2- في مجال التبليغ والفتوى: والاتفاق حاصل هنا على استحالة الكذب والغفلة والخيانة، وعلى وجوب الصدق والأمانة والتبليغ والفتنة⁽³⁾.

3- في أفعال الأنبياء وسلوكاتهم: وهذا القسم هو الذي يشمل خلاف الأصوليين والفقهاء⁽⁴⁾.

وقبل أن نذكر هذا الخلاف، نشير إلى أن القاضي يقسم المعصية إلى كبائر وصغائر⁽⁵⁾.

والكلام في العصمة مرتبط بما قبل النبوة وما بعدها:

أولاً: ما قبل النبوة: مذهب القاضي وأكثر المتكلمين، أنه لا يمتنع عليهم المعصية، كبيرة أو صغيرة، لأن العصمة في حقهم غير ذات موضوع، باعتبار أن الذمة خالية من التكليف، إذ لا تكليف إلا بسمع، ولا سمع قبل ورود الشرع⁽⁶⁾.

خلافاً للروافض في منع الكبائر والصغائر، والمعتزلة في منع الكبائر دون الصغائر⁽⁷⁾.

(1) العصمة كما عرفها الجرجاني هي ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها، انظره، ص150، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

1995/1416، وراجع تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، لابن عاشور، ص43.

(2) يقول ابن عاشور في منظومته الشهيرة: يجوز في حقهم كل عرض ❀❀❀ ليس مؤدياً لنقص كالمرض. انظرها، ص44، ط: الجزائر.

(3) يقول ابن عاشور أيضاً:

يجب للرسول الكرام الصدق ❀❀❀ أمانة تبليغهم يحق.

(4) راجع البحر(14/3).

(5) هذا هو رأي الجمهور، خلافاً لقلّة، كالقاضي عبد الوهاب المالكي وأبي إسحاق الإسفراييني، ونسبه ابن عطية المفسر إلى الباقلاني، ولكن الصحيح ما ذكرناه من موافقة القاضي على تقسيم المعصية إلى كبائر وصغائر، وهو صريح كلامه في مؤلفاته. انظر مثلاً نكت الانتصار، ص312، هذا وراجع تحقيقات وأنظار، ص44.

(6) واختار هذا الرأي الأمدي وصححه. انظر الأحكام(224/1)، البحر(13/6).

(7) انظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي(208/1).

والمقسود هنا بالجواز إنما هو الجواز العقلي الذي لا ينبغي عليه حكم، وهذا إبطال من القاضي ومن وافقه لتعويل المعتزلة على أحكام العقل والاستناد إلى ما يحسنه ويقبحه، وإلا فلم يقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما يزري بمناصبهم وعلو أقدارهم أو يقدح في أشخاصهم وما سيرشحون إليه، لا قبل النبوة ولا بعدها⁽¹⁾، وقد تعاضدت الأخبار بذلك، ويشهد لهذا، قوله تعالى في حق النبي ﷺ: ﴿قَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عَمْرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾⁽²⁾.

ثانياً: وأما بعد النبوة، فقد حكى القاضي إجماع المسلمين على عصمتهم من تعدد الكذب وكل ما يزري بمناصبهم من الكبائر والدناءات المنفرة عن اتباعهم، ولو كسرقة لقمة أو تطيف بحبة، ثم اختلفوا في الدليل على عصمتهم من ذلك:

فعند القاضي، أن مستند العصمة الشرع وحده، حيث قال: (إنها ممتعة سمعا، والإجماع دل عليه، ولو رددنا ذلك إلى العقل فليس فيه ما يحيلها)⁽³⁾.

وأما جواز وقوع ذلك منهم غلطا أو نسيانا، فالجمهور على منعه أيضا، أما القاضي فيخالف ذلك ويقول بالجواز وأنه لا يناقض دلالة المعجزة باعتبار: (أن ما كان من النسيان وقلبات اللسان غير داخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة)⁽⁴⁾.

وأما الصغائر التي تخرج عن الدناءات المزرية، فاختلفوا في جوازها، ثم في وقوعها منهم، ومذهب القاضي جواز صدورها ووقوع ذلك منهم، وأنها تتدارك بالتوبة⁽⁵⁾، وأما الجويني فقال إن الظواهر مشعرة بالوقوع، ولم يقطع في المسألة⁽⁶⁾، ونقله عياض عن جماهير العلماء⁽⁷⁾.

(1) راجع كتاب العقيدة الإسلامية وأسماها، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ص 116، نقلا عن كتاب النبوة والأنبياء لمحمد على الصابوني، ص 55، ط: دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.

(2) يونس، آية 16.

(3) واختاره الجوني والغزالي وابن برهان وغيرهم، وعند المعتزلة وبعض الأشعرية، أن المستند العقل والشرع معا، وأما ابن فورك وأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني فمستند ذلك عندهم مقتضى دليل المعجزة، انظر البرهان (1/388)، إرشاد الفحول، ص 30، الجامع للقرطبي (308/1)، البحر (15/3).

(4) نقله الأمدي وقال إنه الأشبه. الإحكام (1/224)، وانظر ما نقله التفتازاني في المقاصد عنه حيث قال إن قوله هذا لم يرضه الجمهور. تحقيقات وأنظار ابن عاشور، ص 44.

(5) وهو مذهب الطبري وبعض الفقهاء والمتكلمين، خلافا لما ذهب إليه ابن فورك وابن برهان من منع ذلك، وعليه المحققون، انظر البحر (16/6)، شرح الكوكب المنير (170/2).

(6) انظر البرهان (1/390).

(7) واتفق المجوزون على ضرورة تنبيههم على الصغيرة، إما في الحال، على رأي الأكثرين، وإما قبل الوفاة على رأي الآخرين. انظر البحر (15/6).

ومما استدلل به القاضي ومن وافقه على تجويز الصغائر، قوله تعالى في حق نبينا محمد ﷺ: ﴿ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر﴾⁽¹⁾، إذ لا يقال لمن لم تشتغل ذمته بالذنب، كالطفل والمجنون، قد غفرت لك، والآية وردت امتنانا عليه، فلو لم يكن له ذنب، لم يكن لهذا الامتتان وجه⁽²⁾، وكذا قوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾⁽⁴⁾، وقوله تعالى عن يوسف عليه السلام: ﴿ولقد هممت به وهم بها...﴾⁽⁵⁾، وقال عن يونس: ﴿لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين﴾⁽⁶⁾، وغيرها مما ورد من آيات في هذا الصدد.

والتأمل في هذه الآيات وغيرها، لا يجد محملا لما ذهب إليه القاضي واستدل عليه من تسويغ إنشساء الصغائر وتجويز وقوعها منهم، كيف ولو صح الاستدلال بهذه النصوص لكان فيها تجويزا للكبائر أيضا، إذ القتل كبيرة، وقد وقع من سيدنا موسى عليه السلام قتل القبطي، والشرك كبيرة بل أكبرها إطلاقا، وقد قال إبراهيم عليه السلام لقومه، لما رأى الكوكب بازغا: ﴿فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي...﴾⁽⁷⁾... إلخ، ولكن كل هذه الأقوال والأفعال المنسوبة إليهم خارجة عن محل الاستدلال عند التأمل، بل هي مؤولة إما بوقوعها احتجاجا لا اعتقادا، أو أنها أفعال لم يقصد بها ارتكاب المحظور، أو أنها قبل النبوة، أو أنها وقعت خطأ ونسيانا فيما لا علاقة له بالمعجزة... إلخ⁽⁸⁾.

ومع هذه التوجيهات الضرورية والتأويلات الواجبة لمثل هذه الأعمال، لم يبق مجال للتخمينات والظنون ولا للتشويش على القاعدة الكلية المتفق عليها بين جماهير الأمة، وهي عصمة الأنبياء عن كل ما يشين وينفر، من معاصي صغيرة أو كبيرة⁽⁹⁾، كيف وهم الذين قال فيهم ربنا سبحانه: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾⁽¹⁰⁾، وقال أيضا: ﴿وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار﴾⁽¹¹⁾، ولهذا نقل عن الشهرستاني⁽¹²⁾

(1) الفتح، آية 24.

(2) تحقيقات وأنظار، ص 44.

(3) التوبة، آية 43.

(4) طه، آية 118.

(5) يوسف، آية 24.

(6) الأنبياء، آية 86.

(7) الأنعام، آية 78.

(8) فواتح الرحموت (97/2).

(9) وقد أبدع الشاطبي في تجلية هذه المسألة الهامة، التي خاض بسبب الجهل فيها كثير من المتقدمين والمتأخرين في مجالات كان الأولى ترك الخوض فيها، لو تم لهم إدراك هذه الحقيقة، وهي أن كل ما كان كلية متفقا عليها لا تنخرم بمسألة شاذة فرعية تخالفها، بل يجب تسأويل ذلك الفرع بما يسجج مع القاعدة العامة. انظر الموافقات (6/3-10)، الإبهاج (2/264).

(10) الأنعام، آية 90.

(11) ص، آية 47.

(12) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني الشافعي، برع في الفقه والحكمة والكلام، تلقى علم النظر والأصول على أبي القاسم الأنصاري وأبي نصر القشيري، رحل إلى بغداد فأقام فيها واعظا، اتهم بميله إلى أهل الزيغ وتخطئه في الاعتقاد، له الملل والنحل، نهاية الإقدام في علم الكلام. انظر ترجمته في وفيات الأعيان (3/403)، طبقات الشافعية الكبرى (4/78).

قوله: (والأصح أنهم معصومون عن الصغائر، لأنها إذا توالّت صارت بالاتفاق كبائر، لكن المجوز عليهم عقلا وشرعا، ترك الأولى من الأمرين المتقابلين، جوازا وحظرا، ولكن التشديد عليهم في ذلك القدر يوازى التشديد على غيرهم في الكبائر)⁽¹⁾، وهو ما خلص إليه كثير من علماء الفقه والأصول، كابن السبكي⁽²⁾ والقاضي عياض⁽³⁾ وابن فورك⁽⁴⁾ وجمهور الحنفية كما قال صاحب فواتح الرحموت⁽⁵⁾.

ومع كل ما سبق، يتضح أن الخلاف الذي خاض فيه الأصوليون، القاضي وغيره، إنما يندرج ضمن الظنون التي يتسع المجال للاختلاف حولها⁽⁶⁾، وأما ما هو قطعي فلم يعتره خلاف، وأعني بذلك نسبة منقصة إلى الأنبياء ورميهم بما يتنافى والمهمة التي كلفوا بها، وهي تبليغ هداية الله إلى البشر. وأما ما نسبته ابن حزم إلى الباقلاني من تجويز كل معصية على الرسل صغيرة أو كبيرة، ماعدا الكذب في التبليغ⁽⁷⁾، فنسبة من سفاح، وقد سبق لنا إبطالها في الباب الأول، فارجع إليه.

مسألة: عصمة الملائكة.

وقد تطرق القاضي أبو بكر لهذه المسألة، حيث تحدث عن عصمة الملائكة فقال: (أما الرسل منهم، فالقول فيهم كالقول في الأنبياء، إذ هم في حق الأنبياء كالأنبياء في حق الأمم)⁽⁸⁾، إلى أن قال: (ولا تطلق العصمة في غير الأنبياء والملائكة على وجه التعظيم لهم في التحمل بما يؤدونه عن الله تعالى، إلا بقرينة إرادة معناها اللغوي، وهو السلامة من الشيء، ولهذا قال الشافعي في الرسالة: وأسأله العصمة، وجرى على ذلك كثير من العلماء)⁽⁹⁾.

(1) نقلا عن كتاب "تحقيقات وأنظار" لابن عاشور، ص45.

(2) وقد نظم ابن السبكي أبياتا في المسائل التي وقع فيها خلاف بين الأشعرية والماتريدية فقال:

قالوا وتمنع الصغائر من نبي ﷺ للإله، وعندنا قولان

والمنع مروى عن الأستاذ مع ﷺ قاضي عياض وهو ذو رجحان

وبه أقول وكان رأي أبي كذا ﷺ صونا لرتبتهم عن نقصان

انظر تحقيقات ابن عاشور، ص46، وراجع الإبهاج(2/263).

(3) أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن محمد بن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصبي، إمام عصره في الحديث وعلومه، فقيه أصولي حافظ لمذهب مالك، أخذ عن أبي الحسين بن سراج وابن عتاب وغيرهم ومن شيوخه كذلك ابن رشد وابن العربي، من مؤلفاته: إكمال المعلم، الشفا، ترتيب المدارك وغيرها، توفي سنة 544هـ. الديباج المذهب، ص270، شذرات الذهب(4/138).

(4) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني الشافعي أبو بكر، متكلم فقيه ورأس من رؤوس الأشعرية في زمانه، وعالم بالأصول والتفسير والحديث، أقام بالعراق ثم ورد الري وكثر سماعه بالبصرة، توفي سنة 406هـ. طبقات الشافعية(4/127)، سير أعلام النبلاء (214/17).

(5) انظره(99/2).

(6) الإحكام للأمندي(1/224).

(7) الفصل في الممل والنحل لابن حزم(4/02).

(8) البحر(6/18).

(9) البحر(6/18).

ومرادده بذلك أن إطلاق العصمة على غير النبي والملك، إنما يأتي بالمعنى اللغوي وهو السلامة التي تقع اتفاقاً لا وجوباً⁽¹⁾.

مسألة: نسبة السهو والنسيان إلى الأنبياء عليهم السلام.

والفرق بين السهو والنسيان من عدة وجوه، منها أن السهو يكون عما ذكر وما لم يذكر، والنسيان لا يتعلق إلا بما كان ذاكرة له... إلخ⁽²⁾.

والنسيان يكون على ضربين:

أولاً: نسيان دائم مستمر يجعل صاحبه دائم التيهان عن الشيء المنسي.

ثانياً: و نسيان ظرفي سرعان ما يتذكر صاحبه، و لا ينتقص ذلك من قيمة من نسب إليه.

فأما بالمعنى الأول، فقد منع القاضي نسبته إلى الأنبياء، وأما بالمعنى الثاني، فقد صرح بعدم الحرج في نسبته إليهم، لأنه لا يؤدي إلى منقصة في حقهم، وإنما يتسق مع طبيعتهم البشرية وما يعترئها من عوارض عادية، يقول القاضي: (إن أردت بالنسيان نسياناً يدوم صاحبه عليه وينسب إلى البلادة، فمعاذ الله أن يجوز ذلك عليه، لأنه حط له عن رتبة الكمال، وإن أردت أنه ينسى القدر الذي ينساه العالم الحافظ بالقرآن، الذي لا ينسب صاحبه إلى بلادة، فإن ذلك جائز، بعد أدائه وبلاغه، والذي يدل على جوازه أنه غير مفسد له ولا قاذح في آياته ولا مفسد لكمال صفاته ولا مسقط لقدره ولا منزل عنه ولا معرض بتهمته، وإذا كان ذلك كذلك، جاز مثل هذا السهو عليه في ما أداه وبلغه، دون ما لم يؤديه لإجماع المسلمين على منع ذلك، وإذا جوزنا الصغائر فالسهو أسهل منها)⁽³⁾.

ذكر هذا في مسألة جواز نسيان بعض القرآن، بعد أدائه وتبليغه واستقرار حفظه في الأمة.

وقد حدد القاضي بدقة ما هو القدر المجمع على منع النسيان فيه، وهو الأقوال البلاغية قبل أدائها، وأما بعد الأداء والبلاغ فلا يمتنع النسيان حينئذ في القول أو الفعل، وهذا التفصيل أدق ممن نقل الإجماع على المنع في الأقوال البلاغية مطلقاً⁽⁴⁾، وبه يندفع الاعتراض بمثل حديث ذي اليمين⁽⁵⁾، وقوله ﷺ، عندما قيل له: "أقصرت الصلاة أم نسيت" فقال: ﴿لم أنس ولم تقصر﴾⁽⁶⁾.

(1) شرح الكوكب المنير (168/2).

(2) وأكثر اللغويين لا يفرقون بينهما. انظر فرة العيون النواظر في الوجود والنظائر في القرآن الكريم، ابن الجوزي، (ت597هـ)، ص226، ط: دار المعارف، مصر.

(3) نكت الانتصار لنقل القرآن، ص312.

(4) إرشاد الفحول، ص31.

(5) هو الخرباق السلمي، جاء ذكره في صحيح مسلم من حديث عمران بن حصين في قصة تسليم النبي ﷺ من ركعتين في الصلاة الرباعية، انظر ترجمته في الإصابة لابن حجر (271/2)، وراجع الحديث في نيل الأوطار (115/3).

(6) البخاري، كتاب الصلاة (86/2).

وأكثر الأصوليين على الجواز، خلافاً لمن منع⁽¹⁾، ولا وجه للقاتل بالمنع بعد تصريح النبي ﷺ بجواز تعرضه للنسيان، في قوله: ﴿إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني﴾⁽²⁾. ولكن إذا حملنا كلام القائلين بالمنع على ما كان داخلاً في ميدان التبليغ مما يقطع بدخوله تحت دلالة المعجزة واقتضائها الصدق، فلا يبقى لهذا الخلاف أثر، إذ القاضي ومن وافقه متفقون على أن ما كان داخلاً تحت دلالة المعجزة لا يجوز فيه النسيان، وما لم يكن كذلك فلا مانع من النسيان، لعدم انتقاض الدلالة⁽³⁾.

المطلب الأول: السنة ودلالاتها.

السنة في اللغة تطلق و يراد بها الطريقة المتبعة، حسنة كانت أو سيئة.

وهي في الاصطلاح الأصولي: ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير⁽⁴⁾. أما الأقوال وكيفياتها، من إنشاء أو إخبار وما يعترئها من عموم وخصوص ومجمل ومبين... إلخ، فمحل الحديث عنها مشترك مع سائر الأدلة النقلية الأخرى، في باب الأوامر والنواهي وغيرها من المباحث اللغوية المتعلقة بدراسة القول⁽⁵⁾، ولذا سيتعلق الحديث هنا بأفعال النبي ﷺ، و يدخل في ذلك التقرير⁽⁶⁾.

الفرع الأول: الفعل النبوي و دلالاته.

إذا صدر فعل من النبي ﷺ، فقد يكون هذا الفعل مقترناً بقول دال عليه ومبين لحكمه، كأفعاله في الصلاة والحج، مع قوله ﷺ: ﴿صلوا كما رأيتموني أصلي﴾⁽⁷⁾ و﴿خذوا عني مناسككم﴾⁽⁸⁾، فهذه الأفعال تابعة للأقوال المقترنة بها في الحكم والدلالة، وإنما الأفعال بمثابة الأعلام على القول⁽⁹⁾، ولا خلاف في هذا. وقد يقع فعله بياناً لمجمل، كقطع يد السارق من الكوع بياناً لقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾⁽¹⁰⁾، فحكم هذا البيان حكم مبينته من وجوب أو ندم أو إباحة⁽¹¹⁾.

(1) خلافاً لمذهب أبي إسحاق الإسفراييني القائل بالمنع مطلقاً. انظر البحر (19/6).

(2) صحيح مسلم (231/1).

(3) راجع المستصفي (214/2)، البحر (19/6).

(4) انظر الإحكام (223/1)، دراسة تاريخية للفقه وأصوله، مصطفى سعيد الخن، ص32، أصول الفقه للخضري، ص312.

(5) تقريب الوصول لابن جزى، ص116.

(6) الإبهاج (262/2).

(7) أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب الأذان للمسافر والإقامة (162/1).

(8) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة ركباً (79/4)، انظر نيل الأوطار (142/5).

(9) انظر البرهان (1/ف394)، الإبهاج (264/2).

(10) المائدة، آية40.

(11) شرح التنقيح، ص288، الإحكام (228/1).

وَمِنْ أَعْمَالٍ تُصَدَّرُ عَنْهُ بِمَقْتَضَى الطَّبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ، كَالْتِيَامِ وَالتَّعَوُّدِ وَالأَكْلِ وَالشَّرْبِ، وَهَذَا الْقِسْمُ يَسْتَدِلُّ عَلَى الْإِبَاحَةِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَنَقَلَ الْقَاضِي عَنْ بَعْضِ الْأُصُولِيِّينَ أَنَّهُ لِلنَّدْبِ، وَقَدْ كَانَ ابْنُ عَمْرٍو رضي الله عنه يَحِبُّ التَّأْسِيَّ بِهِ فِي هَذِهِ الْأَفْعَالِ، كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ عَنْهُ⁽¹⁾.

وَهُنَاكَ أَعْمَالٌ أُثْبِتَ الدَّلِيلُ خُصُوصِيَّتَهَا بِهِ، كَوُجُوبِ الضَّحَى وَالْوَسَالِ، وَهُنَاكَ أَعْمَالٌ عَلَى الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ، كَأَكْثَرِ التَّكَالِيفِ الشَّرْعِيَّةِ.

فَهَذِهِ الْأَقْسَامُ جَمِيعًا وَاضِحٌ حُكْمُهَا وَلَا خِلَافَ فِيهَا.

وَإِنَّمَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي فِعْلِهِ الْمَجْرَدِ عَنِ الْقِرَائِنِ، وَالَّذِي ظَهَرَ فِيهِ قَصْدُ الْقُرْبَةِ مِنْهُ ﷺ، وَمَا هِيَ دَلَالَةٌ هَذَا الْفِعْلِ؟

فَمَذْهَبُ الْبَعْضِ أَنَّهُ لِلْوُجُوبِ⁽²⁾، وَمَذْهَبُ آخَرِينَ أَنَّهُ لِلنَّدْبِ⁽³⁾.

وَأَمَّا الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ، فَمَذْهَبُهُ الْوَقْفُ⁽⁴⁾، وَحُجَّتُهُ فِي ذَلِكَ تَعَارُضُ الْمَدَارِكِ فِي حَمْلِ فِعْلِهِ الْمَجْرَدِ عَلَى جِهَةٍ مُحَدَّدَةٍ، فَوُجِبَ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَرِدَ الْبَيَانُ، وَلَا يَجُوزُ حَمْلُ فِعْلِهِ الْمَتَرَدِّدِ عَلَى أَحَدِ الْوُجُوهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ زَائِدٍ⁽⁵⁾، وَإِنْ كَانَ التَّأْسِيَّ بِهِ ثَابِتًا فِي الْجُمْلَةِ.

وَقَدْ يَظُنُّ الْبَعْضُ أَنَّ الْقَوْلَ بِالْوَقْفِ يَنَاقِضُ ثَبُوتَ التَّأْسِيِّ، مِثْلَمَا ظَنَّ الشُّوْكَانِيُّ ذَلِكَ، فَقَالَ: (وَإِنَّمَا هُوَ لَا مَعْنَى لِلْقَوْلِ بِالْوَقْفِ فِي الْفِعْلِ الَّذِي ظَهَرَ فِيهِ قَصْدُ الْقُرْبَةِ، فَإِنَّ قَصْدَ الْقُرْبَةِ يَخْرُجُهُ عَنِ الْإِبَاحَةِ إِلَى مَا فَوْقَهَا، وَالْمَتَيِّقِينَ مِمَّا فَوْقَهَا هُوَ النَّدْبُ)⁽⁶⁾.

وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ الْوَاقِفِيَّةَ لَمْ يَرِيدُوا إِلَّا أَنَّ الْفِعْلَ الْمَتَّأْسِيَّ بِهِ مَتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الثَّلَاثَةِ، مِنْ وَجُوبٍ أَوْ نَدْبٍ أَوْ إِبَاحَةٍ، وَلَا نَسْتِطِيعُ تَحْدِيدَ وَجْهِ مَعِينٍ إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَلَا دَلِيلَ.

وَأَمَّا الْقَانُلُونَ بِأَنَّ أَعْمَالَ النَّبِيِّ ﷺ الْمَجْرَدَةَ تَدُلُّ عَلَى الْحِظْرِ فَلَا وَجْهَ لَهُ، وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي الْقَاضِي عَنِ مَسْتَدِّدِهِ الصَّحِيحِ فَقَالَ: (ذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُ يَحْرَمُ اتِّبَاعَهُ، وَهَذَا مِنْ هَوَالَاءِ الْإِنْبَاءِ عَلَى أَصْلِهِمْ فِي الْأَحْكَامِ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرَائِعِ، فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّهَا عَلَى الْحِظْرِ، وَلَمْ يُجْعَلْ فِعْلُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عِلْمًا فِي تَثْبِيتِ حُكْمٍ، فَبَقِيَ الْحُكْمُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي قَضِيَّةِ الْعَقْلِ قَبْلَ وَرُودِ الشَّرَائِعِ)⁽⁷⁾.

ثُمَّ إِنْ مَسَلَكَ الْوَقْفُ الَّذِي أَخَذَ بِهِ فِي الْأَقْوَالِ الْمَتَرَدِّدَةِ، كَالْأَلْفَاظِ الْمَشْتَرَكَةِ بَيْنَ عِدَّةٍ مَعَانِي، أَوْلَى بِأَنَّ يُوْخَذَ بِهِ فِي الْأَفْعَالِ الَّتِي لَا صَيِّغَةَ لَهَا.

(1) الإبهاج (2/264)، إرشاد الفحول، ص 31.

(2) وعليه ابن القصار والباقي من المالكية، واختاره ابن سريج وابن أبي هريرة من الشافعي والكرخي من الحنفية. انظر البحر (33/6).

(3) البحر (33/6).

(4) وعليه أكثر الواقفية وجماعة من المعتزلة، واختاره الغزالي والصيرفي. الإحكام (1/229).

(5) انظر شرح التنقيح، ص 288، المستصفي (1/218).

(6) انظر إرشاد الفحول، ص 33.

(7) الإبهاج (2/266-271).

وقد حمل الواقفية ما استدل به المخالفون من الآيات، وكذا استشهادهم برجوع الصحابة إلى فعل الرسول ﷺ لحسم خلاف أو تجلية غامض، بأن أكثر ذلك يرجع إلى الأقسام الأولى التي احتفت بها قرائن دالة على المراد منها⁽¹⁾.

مسألة: تعارض فعلي الرسول ﷺ.

قد يفعل الرسول ﷺ فعلين مختلفين علم تاريخهما، فهل ينزلان منزلة القولين المتعارضين المؤرخين، بحيث يحكم بنسخ الآخر منهما للأول؟ أو بعبارة أخرى هل يقع التعارض في الأفعال كما في الأقوال؟ - مذهب القاضي أبي بكر، أن التعارض لا يقع في الأفعال وإن تناقض حكمها، بل يفرض وقوع الفعلين في زمانين مختلفين، ولذا يجوز أن يكون الفعل الواحد واجبا في وقت، ثم يزول الوجوب في الوقت الثاني، لأن الأفعال لا عموم لها، وتأخر أحدهما لا يكون سببا لجعله ناسخا، لأن فعله الأول لا ينتظم جميع الأوقات المستقبلية ولا يدل على التكرار⁽²⁾، وظاهر مذهب الشافعي خلاف ذلك، وهو جواز التعارض، كما يظهر من حكمه بنسخ رواية صالح بن خوات⁽³⁾ لرواية ابن عمر⁽⁴⁾ في صلاة الخوف، لأنها متأخرة عنها⁽⁵⁾.

ومع اعتراف الجويني بقوة رأي القاضي واتساقه مع النظر الأصولي، إلا أنه قال: (وإن ادعى مدّع أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يتمسكون بالأحدث فالأحدث من أفعاله، فهو منصف)⁽⁶⁾، ويمكن أن يُردّ على هذا بأن الدافع لذلك عند الصحابة رضى الله عنهم، ما يحتفُّ بفعله عادة من القرائن الدالة على إدامته في المستقبل ولا يأخذون بالأحدث مجردا عن ذلك، ولهذا لاحظ الجويني ضعف مثل هذا الاعتراض فقال: (والقول في ذلك على الجملة ملتبس)⁽⁷⁾.

(1) انظر المستصفى (220/1)، الإحكام (2+1/1)، أما إمام الحرمين، فارتضى مذهبنا وسطا، وهو كون الفعل مندوبا بمجرد صدوره منه إذا ظهر فيه قصد القرينة. انظر البرهان (1/ف400).

(2) البحر (42/6)، الإبهاج (273/2).

(3) هو صالح بن خوات بن صالح بن خوات، صحابي وأبوه صحابي كذلك، قال في التقريب إنه ثقة، وقد روى حديث صالح هذا البخاري ومسلم وأصحاب السنن إلا ابن ماجه. انظر فتح الباري (422/7)، نيل الأوطار (422/4).

(4) أبو عبد الله بن عمر بن الخطاب، صحابي جليل وأحد العبادة المشهورين بالفقه والورع، وله منحه في الفقه يقوم على اقتفاء الأثر واتباع السنة دقيقها وجليتها، قال عنه ابن سيرين: كانوا يرون أعلم الناس بالمناسك بعد عثمان ابن عمر، أقام ستين سنة يفتي الناس في الموسم، توفي سنة 72، وقيل 73 وقيل 74 هـ. انظر طبقات الفقهاء، ص49.

(5) راجع تفصيل الروايتين في نيل الأوطار لشوكاني (422/4).

(6) البرهان (1/ف406).

(7) البرهان (1/ف406).

ولكن قد سبق في باب النسخ تحديد المراد بعدم جواز تعارض الأفعال، وأن ذلك إنما يكون في الأفعال المجردة، ولهذا صرح ابن القشيري عن القاضي أن الأفعال الواقعة موقع البيان إذا تعارضت ولم يمكن الجمع بينها، فلا مناص من الحكم بتعارضها كتعارض الأقوال⁽¹⁾، والحقيقة - كما قال ابن القشيري - أن التعارض هنا إنما يعود إلى البيان المنوط بالفعلين، لا إلى ذات الفعلين⁽²⁾.

ويبدو من تتبع آراء المخالفين في الظاهر لرأي القاضي، والقائلين بوجود التعارض بين الفعلين، أنهم يريدون بذلك هذا النوع من الأفعال الواقعة بيانا، (وعلى هذا ينبغي حمل قولهم... فإن صلاة الخوف على اختلاف صفاتها، واقعة بيانا، وهكذا ينبغي حمل ما نقله المازري عن الجمهور، أن المتأخر من الأفعال ناسخ، على ما ذكرنا)⁽³⁾.

الفرع الثاني: التقرير.

إذا أقر الرسول ﷺ مكلفا على فعل رآه يفعله أو قول قاله أو بلغه ذلك، ولم ينكر عليه، فهل يعد ذلك شرعا منه في رفع الحرج عن ذلك الفعل أو القول؟ ذهب إلى هذا جماهير أهل الأصول⁽⁴⁾، لكنهم اختلفوا في اختصاص الحكم بمن قرر أو تعميمه لسائر المكلفين.

والمقاضي أبو بكر ممن ذهب إلى قصر الحكم على من قرر دون غيره، لأن التقرير ليس له صيغة تعمه، اللهم إلا أن ينعقد الإجماع على أن التحريم إذا ارتفع في حق واحد عم الجميع⁽⁵⁾، خلافا للأكثرين القائلين بتعميم الحكم على الجميع، لأنه في حكم الخطاب الذي تقرر أنه يعم الجميع⁽⁶⁾، ولهذا صرح الشافعي على أن تقرير النبي ﷺ للصلاة خلفه قياما وهو جالس، ناسخ لأمره السابق بالعود، ولو لا أن التقرير يتعدى حكمه لكان تخصيصا لا نسخا⁽⁷⁾.

- كما اختلفوا في مسألة التقرير على القول أو الفعل، هل يتضمن حكما بالإباحة أو الوجوب أو الندب، أم لا يحكم بشيء من ذلك؟

فالقاضي كعادته في هذه المسائل التي لا مستند فيها من قطع ولا ظن غالب، يجنح إلى القول بالتوقف، خلافا لما مشى عليه الأكثرون، وهو القول بالإباحة⁽⁸⁾.

(1) انظر البحر (54/6).

(2) نفسه.

(3) انظر إرشاد الفحول، ص 34.

(4) البرهان (1/407).

(5) البحر (54/6).

(6) وهذا ما اختاره الجويني ونقله المازري عن الجمهور. انظر البرهان (1/407).

(7) البحر (55/6)، إرشاد الفحول، ص 36.

(8) وهو المشهور من أقوال الأصوليين، وعليه ابن القشيري. انظر البحر (60/6).

ومما يتفرعُ عن مسألة التقرير من الأحكام:

مسألة: القيافة، هل يثبت بها الحكم أصالة؟

ذهب الشافعي ومن وافقه إلى إثباتها، لما ثبت من تقرير الرسول ﷺ مجزرا المدلجي⁽¹⁾ على قوله: "إن هذه الأقدام بعضها من بعض"، إشارة إلى أقدام أسامة⁽²⁾ ووالده زيد بن حارثة⁽³⁾ رضي الله عنهما، حيث استبشر الرسول ﷺ وأعجبه ما قاله الرجل، وعلى هذا مالك وجمهور العلماء⁽⁴⁾.

وللقاضي أبي بكر رأي آخر، وهو أنه لا يسلم أن القيافة دليل لإلحاق النسب، إذ الإلحاق بها مفسدة في صور الاشتباه وما أكثرها، وإنما كان نسب أسامة ﷺ لاحقا في حكم الشرع بالقرائن⁽⁵⁾، ولكن لما كان الطاعنون في نسبه اعتقدوا صحة إلحاق القيافة، وكان ذلك موافقا للحقيقة الثابتة بالشرع، لم يكن بأس في استبشار الرسول ﷺ ورضاه بما سمع، ولهذا قال القاضي: (إن قول مجزرا كان موافقا لظاهر الحال، وكان المنافقون يبدون غمزة نسبة زيد وأسامة، قاصدين به أذى رسول ﷺ وكان الشرع حاكما بالتحاق أسامة بزيد، فجرى قول مجزرا منطبقا على وفق الشرع والظاهر والأمر المستفيض، وهو بمثابة ما إذا قال فاسق مردود الشهادة: هذه الدار لفلان -يعزوها إلى مالكها- وصاحب اليد فيها، فلو قرر الشارع مثل هذا الرجل على قوله لم يكن ذلك حكما منه بأقوال الفسقة في محل النزاع وقيام الحاجات إلى قيام البيئات)⁽⁶⁾.

ويظهر لي أن ما ذهب إليه الجمهور هو المرجح والمقدم، لأن النبي ﷺ لا يقر باطلا، فكيف وقد استبشر بما سمع، والاستبشار أقوى من الإقرار -كما قال الشافعي- فيكون هذا دليلا على جواز القيافة وبيان أنها أمانة قوية وقرينة معتبرة.

(1) هو الصحابي مجزرا بن الأعور بن جعدة الكناني المدلجي، وهو ممن فتحوا مصر وشهد الفتح بعد النبي ﷺ، واعتبر قوله أساسا لإثبات القيافة والحكم بها. انظر الإصابة (3/365)، الاستيعاب لابن عبد البر (4/23)، سبل السلام (4/137).

(2) هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزة بن زيد ابن امرئ القيس، حب رسول الله ﷺ وابن حبه، ولد عام 3 للبعثة وتوفي في آخر عيد معاوية سنة 54 هـ. انظر الإصابة (1/49)، البداية والنهاية (8/67).

(3) هو الصحابي الجليل زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، أبو أسامة، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أوائل من أسلم من الصحابة، وهو ممن ذكره القرآن الكريم باسمه صريحا في سورة الأحزاب، استشهد في غزوة مؤتة سنة 8 هـ. انظر تقريب التهذيب، ص 162.

(4) انظر سبل السلام، للصنعاني (4/136)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن قيم الجوزية، ص 10، تحقيق محمد حامد الفقي، ط: دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان.

(5) لقول الرسول ﷺ: "الولد للفرش وللعاشر الحجر" رواه الجماعة إلا أبا داود. انظر نيل الأوطار (6/279).

(6) البرهان (1/409)، راجع البحر (6/61).

وليداً قال ابن القيم: (ومن استقرأ الشارع في مصادره وموارده وجده شاهداً لهذه القرائن بالاعتبار، وقد ذكر عبد الرزاق⁽¹⁾ في مصنفه عن معمر⁽²⁾ عن الزهري⁽³⁾ قال: أخبرني عروة⁽⁴⁾ أن عمر بن الخطاب⁽⁵⁾ دعا القافة في رجلين اشتركا في الوقوع على امرأة في طهر واحد وادعيا ولدها، فألحقته القافة بأحدهما⁽⁶⁾).

مسألة: فعل الرسول ﷺ الذي علم دلالاته على أحد الأحكام الثلاثة، الوجوب أو الندب أو الإباحة، هل تشاركه الأمة فيه - إلا أن يدل دليل على تخصيصه به - أم لا تشاركه إلا بدليل على ذلك؟

جمهور الأصوليين على الرأي الأول⁽⁷⁾، وأما القاضي أبو بكر فيرى عدم المشاركة إلا بدليل، وهو رأي بعض الأشعرية⁽⁸⁾، واستدلوا على ذلك بأن ما فعله ﷺ أو أمر به، يجوز أن يكون مصلحة خاصة له، فلا يتعداه إلى غيره، وأما دليل الجمهور فهو أن الشرع أمر باتباعه والافتداء به، فوجب أن يكون الأصل المشاركة والاستثناء عدمها، ومن أصرح أدلتهم قوله تعالى: ﴿ فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا ﴾⁽⁹⁾، حيث أخبر القرآن أنه زوجه امرأة زيد ليدل على أنه يجوز لكل أحد أن يتزوج امرأة من تبناه⁽¹⁰⁾.

وأما القاضي أبو بكر، فلم يفرق بين فعل الرسول ﷺ وما أمر به، في أن الأمة لا تشاركه في كليهما، وأكثر المتكلمين يوافقونه في ما أمر به خاصة، دون فعله ﷺ الذي علمت جهته من وجوب أو ندب أو إباحة⁽¹¹⁾.

-
- (1) هو عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري، مولاهم، أبو بكر الصنعاني، ثقة حافظ، مصنف شهير، له كتاب المصنف في الحديث، اعتبره بعضهم ممن اختلط في آخر عمره، انظر ترجمته في تقريب التهذيب لابن حجر، ص 296.
- (2) هو معمر ابن راشد الأزدي أبو مرة البصري، نزيل اليمن، ثقة فاضل، قال عنه صاحب التقریب إلا أن في روايته عن ثابت والأعمش وهشام بن عروة شيئا، توفي سنة 54 هـ. انظر تقريب التهذيب لابن حجر، ص 473.
- (3) هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري القرشي، تابعي جليل حافظ متقن، شيخ مالك بن أنس، قال عنه عمر بن عبد العزيز: لا أعلم أحدا أعلم بسنة ماضية منه، توفي سنة 124 هـ. انظر طبقات الفقهاء، ص 63.
- (4) هو أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام، ولد سنة 26 هـ، تابعي جليل وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، قال عنه أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام: العلم لواحد من ثلاثة: لذي حسب يزينه أو ذي دين يسوس به أو مختلط بسُلطان يتحفه بعلمه، ولا أعلم أحدا أشرط لهذه الخلال من عروة بن الزبير، وقال عنه الزهري: عروة بحر لا تكدره الدلاء. مات سنة 94 هـ. انظر طبقات الفقهاء، ص 58.
- (5) أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى، ينتهي إلى قبيلة بني عدي، ولد قبل البعثة بثلاثين عاما، وكان إسلامه فتحسا على المسلمين، ولذا سمي الفاروق، تولى الخلافة بعد الصديق وأعطى مثلاً رائعا عن عدالة الإسلام، قتله غدرا أبو لؤلؤة الفارسي المجوسي وهو في صلاة الصبح سنة 23 هـ. انظر الإصابة (4/588)، البداية والنهاية (7/133)، الاستيعاب لابن عبد البر (3/235).
- (6) الطرق الحكمية، ص 12.
- (7) التبصرة، ص 240.
- (8) خلافا لأكثر الأشعرية الذين وافقوا الجمهور في المشاركة، وقد نبه الدكتور محمد حسن هيتو في تعليقه على التبصرة، إلى أن ما نسبته الشيرازي لجميع الأشعرية، هو في الحقيقة قول القاضي ومن وافقه دون جميع الأشعرية.
- (9) الأحزاب، آية 37.
- (10) التبصرة، ص 241، وانظر أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام، العروسي، ص 190-192، أصول الفقه الخضري، ص 166.
- (11) انظر أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالاتها على الأحكام للعروسي، ص 190-191، أصول الفقه للخضري، ص 66.

المطلب الثاني: مسائل الأخبار.

والبحث في الأخبار مهم جدا، باعتبار ما يتوقف عليه من معرفة أساس النبوات والشرائع وكيفية نقل السنة النبوية - على صاحبها الصلاة والسلام -⁽¹⁾.

ولما كانت الأخبار قسما من أقسام الكلام، فقد اعتراها ما اعترى سائر الأقسام الأخرى كالأمر والنهي، من خلاف في تحديد صيغة لها وبيان حدّها وحقيقتها.

فمذهب الجمهور، أن للخبر صيغة تدل عليه من جهة اللغة، كقولنا: العلم نافع والجهل ضار... إلخ⁽²⁾.

وأما القاضي أبو بكر، فلم يختلف كلامه هنا عما ذكره في مسألة الأمر والنهي موافقا للشيخ أبي الحسن الأشعري وبعض أتباعه⁽³⁾، وهو أن الخبر لا صيغة له محددة تدل عليه بذاتها، باعتبار أن هذه الصيغ المستعملة للدلالة على الخبر ترد لمعان كثيرة، كالأمر في قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾⁽⁴⁾، وكالتهديد في قوله تعالى: ﴿سنفرغ لكم أيه الثقلان﴾⁽⁵⁾، وغير ذلك من المعاني، وما كان مترددا بين معان كثيرة لا يجوز حمله على معنى واحدا إلا على سبيل التحكم⁽⁶⁾.

وأما تعريف الخبر، فقد قال القاضي في التريب: (فإن قيل ما حد الخبر؟ قلنا ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب)⁽⁷⁾.

فقد رأى القاضي أن يأتي في تعريفه للخبر بلفظ "أو" وهي أداة تنويع، تحرزا من إمكان توهم أن الخبر الواحد يدخله الصدق والكذب في آن واحد، لو عُرف بأنه الذي يصح أن يدخله الصدق والكذب، كما هو تعريف الجمهور، ولا شك أن هذا تدقيق مفيد وضبط مهم للتعريف، لإخراج ما هو غير مقصود، ولأن: (الذي تقتضيه صناعة الحد، ارتياد أبلغ الألفاظ وأبعدها عن الإيهام وأقربها إلى الأفهام)⁽⁸⁾.

وما هنا دقيقة مهمة، وهي أنه إذا كان الخبر قسما مغايرا للأمر والنهي والاستخبار، فلماذا سميت أحاديث النبي ﷺ أخبارا، مع أن معظمها أوامر ونواهي؟

(1) تقريب الوصول لابن جزى، ص 119، البحر (72/6).

(2) التبصرة، ص 289، شرح التنقيح، ص 346.

(3) هذا هو الحق، وما نسبه بعضهم - كأبي إسحاق الشيرازي - للأشعرية، فالمراد به بعضهم لا جميعهم. انظر التبصرة بتعليق حسن جيتو، ص 21.

(4) البقرة، آية 226.

(5) الرحمن، آية 29.

(6) وللمعتزلة رأي ثالث، وهو أن الخبر إنما يصير خبرا بشرط أن ينضم إلى اللفظ قصد المخبر لا الإخبار به، مثلما قالوا ذلك في الأمر والنهي، والأصح من هذه الأقوال جميعا قول الجمهور بأن للخبر صيغة تدل عليه، وهو ما أجمع عليه أكثر أهل الأصول واللغة. انظر البحر (74/6).

(7) البحر (75/6)، شرح الورقات المسمى قرّة العين، للحطاب، ص 131، الطبعة التونسية الثالثة، 1333هـ.

(8) وإن كان مقصود الذين ساقوا في التعريف أداة العطف (واو) إنما هو تعريف جنس الخبر الذي لا يخرج عن هذه القسمة، وأما مادعا القرافي من أن الخبر لم يوضع في كلام العرب إلا للصدق فقط وأن احتمال الكذب إنما هو من جهة المتكلم، فمصادم لإجماع أهل اللغة. انظر شرح التنقيح، ص 347.

وقد أوضح القاضي هذا الإشكال وأجاب عنه بوجهين: (أحدهما أن حاصل جميعها آيل إلى الخبر، فالأمور به في حكم المخبر عن وجوبه، وكذا القول في النواهي، والسر فيه أنه ﷺ ليس أمرا على سبيل الاستقلال، وإنما الأمر حقا هو الله تعالى، وصيغ الأمر من المصطفى ﷺ في حكم الإخبار عن الله فهذا وجه تسمية جميع المنقول خبرا.

والثاني، إنما سميت أخبارا لنقل النقلة المتوسطين، وهم يخبرون عن يروي لهم، ومن عاصروا الرسول ﷺ كانوا لا يقولون إذا بلغهم أمر: أخبرنا رسول الله ﷺ، بل يقولون: أمر رسول الله ﷺ، فالمنقول إذا، استجداد اسم الخبر في المرتبة الثانية إلى حيث انتهى⁽¹⁾. وبماذا يعرف صدق الخبر أو كذبه؟

مذهب القاضي، أن الخبر يكون صادقا بمطابقته للواقع، بغض النظر عن موافقته للاعتقاد أو عدم ذلك، وعكسه الخبر الكاذب⁽²⁾، خلافا للنظام في أن الخبر الصادق ما كان مطابقا للاعتقاد، سواء وافق الواقع أم لا.

وقد استدل القاضي لرأيه بقوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد﴾⁽³⁾، ومحل الاستدلال أن القرآن الكريم كذبهم في قولهم هذا، لأنه مخالف للواقع، وإن كان كثير منهم يعتقد بالتثليث، فدل على أن الصدق مطابقة الواقع لا الاعتقاد.

واستدل كذلك بأصرح من هذا، وهو قوله تعالى: ﴿ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين﴾⁽⁴⁾، وهو صريح في أن المعتبر في الصدق والكذب إنما هو الموافقة الخارجية، أعني مطابقة الواقع، سواء وافقت الاعتقاد أو خالفته⁽⁵⁾.

ولكن، هل يقع الخبر موقع الأمر أو العكس؟

مشهور قول العلماء وقوع ذلك، وأنه حينئذ يكون أبلغ من الأمر المحض، لدلالته على التمكن، كقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين...﴾⁽⁶⁾، فإنه خبر واقع موقع الأمر. وأما قوله تعالى: ﴿قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا﴾⁽⁷⁾، فإنه أمر يراد به الخبر.

(1) البرهان (1/489-490)، البحر (6/73).

(2) وهو مشهور قول الأصوليين وأهل اللغة. انظر البلاغة الواضحة، لعلي الجارم ومصطفى أمين، ص 138، ط 17: دار المعارف مصر، 1964. البحر (6/82).

(3) المائدة، آية 75.

(4) النحل، آية 39.

(5) البحر (6/82).

(6) البقرة، آية 231.

(7) مريم، آية 75.

ومنع القاضي أبو بكر ورود الخبر مرادا به الأمر، وأوجب أن يكون باق على خبريته، ويكون المعنى حينئذ في الآيات المستدل بها سابقا، عند غير القاضي: (أن حكمهن -الوالدات- أن يجب الرضاع أو يشرع لهن ...، أو عليهن كذا وكذا...) (1).

واعلم أن الخبر إنما يكون محتملا للصدق أو الكذب من حيث ذاته كخبر، وأما من حيث ما يحتف به من قرائن ودلائل خارجية فإنه قد يكون مقطوعا بصدقه، وقد يكون مقطوعا بكذبه، أو لا يقطع بشيء من ذلك لفقدانه ما يوجب القطع (2).

الفرع الأول: الخبر الذي يقطع بصدقه.

يشترط فيه سبعة شروط (3)، سادسها وقع الخلاف فيه، وهو الخبر الذي احتفت به قرائن أحوال تؤكد الخبر وتعضده، كأن أخبر شخص بحضرة جمع كثير يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب، وسكتوا عن تكذيبه، بدون حامل على السكوت من خوف أو رغبة مثلا، وكان المخبر به ذا وقع في نفوسهم، فهل يورث ذلك القطع بصدق الخبر؟

مذهب القاضي، كما فصله في التقريب، أنه إن أخبر بأمر ضروري فيدل على الصدق، وإن أخبر بأمر نظري يحتاج إلى نوع استدلال، فلا يكون سكوتهم تصريحاً بصدق الخبر، لجواز أن يسكتوا لا عن تصديق، ولكن لعلمهم أن الأمر موضع اجتهاد (4).

أي أن مذهب القاضي هنا، أن مجرد التفاف مثل هذه القرائن لا يدل بمجردا على صدق الخبر، وإنما يورث قولهم العلم ضرورة إن بلغوا عدد التواتر في علم الله، وهذا خلافا لمن اعتبرها سببا في العلم القطعي بصدق الخبر (5).

والشرط السابع من هذه الشروط، كون الخبر متواترا.

والتواتر: خبر جماعة مفيد للعلم بنفسه بمخبره (6)، وهو خبر يفيد العلم بشرط أن يستوي طرفاه وواسطته في كثرة الناقلين، وزاد القاضي وجماعة، أن يكون المخبرون به عالمين بما أخبروا، غير مجازفين ولا ظانين، وإلا لم يقع القطع، ومن ماهية التواتر أن يكون مستندا إلى أمر معلوم بالحس أو بالضرورة (7)، خلافا للسمنية في عدم إفادة المتواتر العلم، ولاشك أن هذا محض مكابرة لا يعبأ بها.

(1) ووافق القاضي على كلامه هذا العلامة السبيلي. راجع البحر (88/6).

(2) الإبهاج (281/2).

(3) انظر ما في المستصفي (140/1)، الإبهاج (282/2)، تقريب الوصول، ص 120.

(4) وعلى هذا الرأي ابن القشيري. راجع البحر (108/6)، الإبهاج (283/2).

(5) مثل إمام الحرمين الذي أدرج هذه الحالة ضمن شرائط التواتر، وعليه الغزالي وابن الحاجب، والرازي والأمدي لكنهما لم يعتبروا العلم بذلك قطعيا، انظر البرهان (1/492)، المستصفي (141/1)، الأحكام (57/2).

(6) وهذا تعريف الأمدي، أما القاضي البيضاوي فعرفه بأنه خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، ولعل تعريف الأمدي أقصر وأدق بالنظر إلى ما تضمنه من قيود جامعة مانعة. انظر الإبهاج (285/2)، الأحكام (26/2).

(7) تقريب الوصول، ص 120، البرهان (1/492).

وقد أبان القاضي عن طبيعة فكرة هؤلاء فقال: (وهؤلاء قوم من الأوائل، ولا فرق عندهم بين المتواتر والمستفيض والأحاد)⁽¹⁾.

وادعت طوائف أخرى أن الخبر المتواتر إن كان عن محسوس موجود أفاد العلم، وإن كان عن ماض فلا، والجمهور على خلاف ذلك كله، قال القاضي: (فإن قالوا -الخصوم-: المحسوسات لما كانت معلومة ضرورية لم نجدها، وإنما جحدنا ما تواترت عنه الأخبار، قلنا: وقد جحد المحسوسات السفسطائية وزعموا أن كل ما يسمى محسوسا فلا حقيقة له وإنما رؤيتنا له تخيل كحكم النائم)⁽²⁾.

والحقيقة أنه لا فرق بين ما هو محسوس وما هو ماض إن ورد تواترا، ولا تفاوت بينهما في الذهن إلا من حيث كثرة استعمال بعض القضايا دون البعض الآخر، فاليقين الذي نجده في أنفسنا من العلم بمدينة موجودة كالذي نجده من وجود الشافعي ومالك وغيرهم⁽³⁾.

وإذا ثبت إفادته العلم، فهل هو ضروري أو نظري؟

اختار القاضي أبو بكر أنه ضروري، ونقله عن الكل من الفقهاء والمتكلمين⁽⁴⁾، خلافا للبلخي من المعتزلة، فإنه اعتبره مفتقرا إلى استدلال ونظر⁽⁵⁾.

- وهل يشترط في التواتر عدد معين؟

اضطربت أقوال العلماء وتعددت حول مسألة تحديد عدد يكون بمجرد دالا على التواتر، بعد اتفاقهم على اشتراط صدوره عن عدد في الجملة، كما هو واضح من تعريفاتهم، والصحيح كما قال الفخر الرازي: (أن عددهم غير محصور، خلافا لمن حصرهم في اثنتي عشر أو في أربعين⁽⁶⁾ أو سبعين⁽⁷⁾ أو في ثلاثمائة⁽⁸⁾ أو غير ذلك)⁽⁹⁾.

(1) السمنية طائفة من الهنود يقولون بالتناسخ، ونسبتهم إلى صنم كانوا يعبدونه. انظر التبصير في الدين، لأبي إسحاق الإسفراييني، ص 89.

(2) الإباج(285/2)، التبصرة، ص 291، المستصفى(143/1).

(3) البحر(103/6).

(4) وصححه ابن فورك، وقال سليم الرازي إنه قول الكافة. انظر البحر(105/6).

(5) وهذا ما ذكره الغزالي في المنحول، ص 237، لكن الذي صرح به في المستصفى خلاف ذلك، حيث قال: إنه ضروري لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مع أنها موجودة في الذهن، فهو من قبيل القضايا التي قياساتها معها. انظر المستصفى(133/1) فما بعدها،

الإحكام(30/2)، أصول الفقه للخضري، ص 214، التبصرة، ص 293، المسودة، ص 236.

(6) ووجه الحصر في اثنتي عشر أو في أربعين، أنه العدد الذي تصح به الجمعة، على خلاف بين الفقهاء معروف.

(7) وهذا تعويلا على قوله تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا﴾، الأعراف، آية 155.

(8) وهو عدد أهل بدر تقريبا.

(9) انظر المحصول للرازي(370/2)، شرح التنقيح، ص 352، روضة الناظر، ص 50.

والقاضي لم يخرج عن قول الجمهور ولم يجازف بتحديد عدد معين، لكنه قطع بأقل عدد يخرج عن عدد التواتر، وهو الأربعة، فلا يفيد إلا الظن الغالب، لأنه أقصى عدد في إثبات البيئات الشرعية التي يُعول فيها على غلبات الظنون، ولهذا تردد في ما هو أكثر من ذلك، أعني في الخمسة، فلم يقطع بإفادته العلم ولم ينف ذلك⁽¹⁾، وهذا القسط الذي سببه القاضي متفق عليه- كما قال الرازي⁽²⁾.

ووجه الدلالة على عدم التقييد بعدد معين عند القاضي: (أن يمتحن اللبيب أخبار المخبرين عن الضروريات، فلا يجد من نفسه العلم على عدة مخصوصة، والمخبرون يتزايدون، والامتحن في ذلك يحسُّ وجدان نفسه وما يدركه من التلج واليقين، ويتخذ العدد الذي اتصل بأخبارهم علمه معتبرا)⁽³⁾.

فالقاضي لم يعول هنا في إفادة العلم إلا على عدد يورث ذلك، دون احتفال بانضمام القرائن، لأنها لا أثر لها في رأيه ومذهبه، خلافا للغزالي والجويني في اعتماد القرائن التي إذا تعاضدت وقويت تجعل الخبر الأحادي أيضا يفيد العلم القاطع⁽⁴⁾. ولهذا أحال القاضي تصور أن يفيد عدد معين العلم في واقعة ولا يفيد في واقعة أخرى، بل لا بد عند تحصيل ذلك العدد من العلم لكل من سمعه، لتتحقق الموجب للعمل عند كل واحد منهم، وهذا جريا على مذهبه في عدم النظر إلى القرائن⁽⁵⁾.

والحقيقة أن للقرائن من القوة الدلالية ما قد يُكتفى بها عن الأخبار، كقرينة الاحمرار الدال على الخجل، أو الاصفرار الدال عن المرض... إلخ، فضلا عن انضمام القرائن للأخبار وتأكيدهما لها، فإنها تزيدها قوة وتورث القطع بصدقها، وما أظن القاضي يتردد في مثل هذا النوع، وحينئذٍ فله يقصد بقوله بعضا من الوقائع التي تحيط بها قرائن معينة تجعل الكثيرين يعتقدون صحتها والجزم بثبوتها، وهي وقائع لا أساس لها، ولهذا قال الغزالي: (وقد جربنا كثيرا مما اعتقدناه جزما بقول الواحد مع قرائن أحواله، ثم انكشف أنه كان تلبيسا، وعن هذا أحال القاضي ذلك)⁽⁶⁾.

(1) انظر شرح التنقيح، ص352، الإبهاج(2/290-291).

(2) تقريب الوصول، ص119، لكن صاحب البرهان ينفي تردد القاضي في الخمسة ويرفض التعويل على الاعتبار بعدد البيئات فقط، وأنه قد يستظهر في الوقائع الخطيرة بأكثر من العدد المطلوب، ولا يكون العدد المستظهر به دالا على العلم المقطوع به. انظر البرهان(1/ف501).

(3) البرهان(1/ف496).

(4) وهو أيضا مذهب النظام، وإن أخطأ كثيرون في الفهم عنه، وهذا ما نبه عليه إمام الحرمين، وبين أنه يقصد بذلك الخبر الأحادي الذي اجتمعت قرائن الأحوال على القطع به، كما إذا رني رجل ذو شأن عظيم حاسرا رأسه شاقا جيبه، وهو يصيح باكيا ويذكر أنه أصيب بفقد ولده مثلا، و رني الغسال يدخل ويخرج من بيته مشمرا، فهذا الخبر مع ما احتف به قرائن. لا نشك في القطع بصدقها. البرهان(1/ف504)، المستصفي(1/142).

(5) نفس المراجع السابقة، وانظر البحر(6/98)، شرح الكوكب المنير(2/343).

(6) انظر المستصفي(1/137).

- وهل يندرج الخبر الأحادي المتلقى بالقبول ضمن ما يُقطع بصدقه؟

وهو الخبر الذي ينقله أحاد، ثم يشتهر بعد ذلك عند النقلة، وهو المستفيض عند البعض، قال القاضي: (لا يدل على القطع بصدقه وإن تلقوه بالقبول قولا وقطعا، وقصاراه غلبة الظن، فإن تصحيح الأئمة للخبر مجرى على حكم الظاهر، فإذا استجمع خبر من ظاهره عدالة الراوي وثبوت الثقة به وغيرهما مما يراعاه المحدثون فإنهم يطلقون فيه الصحة، ولا وجه إذا للقطع بالصدق والحالة هذه)⁽¹⁾. أي أن الخبر الذي لم تبلغ نقلته حد التواتر في أول السند لا يفيد القطع ولو اشتهر بعد ذلك أو تلقته الأمة بالقبول وعملت بمقتضاه، وإلا لما كان للتقسيم بين المتواتر وغيره معنى، وإنما كلفت الأمة بالعمل بما غلب على الظن صدقه وثبوته، دون اشتراط القطع بصدقه⁽²⁾.

ولهذا فإن قبول الأمة للعمل بخبر الواحد لا ينقله عن أصله ولا يقطع الاحتمال فيه، والظني لا ينقلب قطعيًا، ولهذا قيل للقاضي: لو دفعت الأمة احتمال الظن في الخبر المتلقى عندهم بالقبول وبأحوال بالصدق، فهل يصير مقطوعا بصدقه؟ فقال مجيبا: (لا يتصور هذا، فإنهم لا يصلون إلى العلم بصدقه، ولو قطعوا لكانوا مجازفين، وأهل الإجماع لا يجمعون على باطل)⁽³⁾.

الفرع الثاني: الخبر الذي يقطع بكذبه.

وهو الخبر الذي علم خلافه ضرورة أو استدلالا، وكذا ما ينقله أحاد الناس في الواقعة العظيمة التي من شأنها الشروع وكثرة الناقلين مع توفر الدواعي لذلك⁽⁴⁾.

وهذه قاعدة كلية بديهية لا يشوش عليها ما قد يرد من إشكالات فرعية قد تشذ عنها، بحيث توفرت الدواعي على نقلها لأهميتها، ولكنها لم تنقل إلا آحادا، وهي ثابتة معلومة في ديننا، كصفة حجة رسول الله ﷺ في حجة الوداع، وكما قيل مثلا عن مسألة أفراد الإقامة وتثبيتها في الصلاة، واختلاف النقلة في ذلك، مع أنها مسألة متكررة من شأنها الشروع.

والجواب عن ذلك أن يقال إنه لا بد من التسليم بهذه الفروع واعتبارها شذوذا في القاعدة، أو بوجوب حملها محملا يتسق وسلامة القاعدة ولا يخرمها.

(1) البرهان (1/521)، واختاره الغزالي أيضا في المستصفى (1/141)، وقال النووي إنه قول المحققين، وفصل ابن فورك بين اتفاقهم على العمل به فلا يقطع بصدقه، لاحتمال اعتقادهم وجوب العمل بخبر الواحد، وبين أن يتلقوه بالقبول قولا وقطعا، فيحكم بصدقه. انظر شرح الكوكب المنير (2/351)، تدريب الراوي (1/132).

(2) وخالف في هذا بعض الشافعية، كأبي إسحاق الشيرازي وسليم الرازي وابن السمعاني وغيرهم، وعليه أبو هاشم وأبو عبد الله البصري من المعزلة والكرخي من الحنفية حيث ذهبوا إلى إفادته القطع. البحر (6/111)، التبصرة، ص 298.

(3) البرهان (1/521)، والظر الإبهاج (2/299)، الإحكام (2/57)، البحر (6/112).

(4) راجع شروط ذلك في المستصفى (1/142)، البرهان (1/519-520)، شرح التنقيح، ص 355، الإبهاج (2/395).

وللقاضي في هذه المسألة تأويل خاص لعدم الشروع، حيث قال: (لعله -المؤذن- كان يثنى الإقامة مرة ويفرد أخرى، فلم يشع واحد منهما)⁽¹⁾، واختاره الأمدى⁽²⁾.

والحقيقة أن عدم شيوخ نقل حكم ما لا يدل على عدم ثبوته، بل متى صح الحديث -ولو بنقل الأحاد- قبل، حتى فيما تعم به البلوى، وليس كل ما توفرت الدواعي على نقله يُنقل متواتراً، (فإن حكم الوتر والفسد والحجامة والقهقهة ووجوب الغسل من غسل الميت.. كل ذلك مما تعم به البلوى، ولم ينقل إلا أحاداً)⁽³⁾.

الفرع الثالث: ما لا يقطع فيه بصدق أو كذب.

وهو القسم الثالث من الأخبار، فهو المنقول أحاداً من دون اقترانه بما يقتضي الصدق أو الكذب، والمقصود بالدراسة هنا في أخبار الأحاد، هو ما كان جانب الصدق فيه راجحاً بسبب عدالة الراوي، لا ما ترجح كذبه بسبب فسق أو كون الراوي مجهولاً.

ولهذا عرف الأصوليون خبر الواحد بأنه خبر العدل الواحد أو العدول، المفيد للظن⁽⁴⁾. وسنتطرق إلى جملة من المسائل، نرتبها كما يلي:

(1) نقله الجويني في البرهان (1/ف532)، ولم يرتض جواب القاضي، بل قال: (والمعتمد عندي أن الصحابة رضي الله عنهم هوتوا أمر الأفراد والتنبيه فلم يعتلوا بالإشاعة)، وهذا تأويل جيد.

(2) الإحكام (60/2).

(3) المستصفى (171/1).

(4) الإبهاج (299/2)، شرح التنقيح، ص356، ويدخل فيه المستفيض عند الجمهور خلافاً للحنفية، وهو ما نقله جماعة تزييد على الثلاثة والأربعة، وهذا هو التعريف المشهور في اصطلاح المحدثين، وقد يسمى مشهوراً. راجع الإحكام (57/2)، البحر (119/6).

المسألة الأولى: خبر الواحد هل يوجب العلم أم العمل؟

خبر الواحد لا يفيد العلم عند القاضي وجمهور الأصوليين، خلافاً لأحمد⁽¹⁾ والظاهرية⁽²⁾، وقد سبق أن سقنا مذهب القاضي في أن الخبر وإن احتقت به قرائن، إلا أنه لا يفيد القطع، فأولى ألا يفيد الخبر الأحادي المجرد، لكنه يفيد وجوب العمل⁽³⁾، وأن هذا الوجوب مستفاد من الشرع وحده، خلافاً لمن أوجبه بالسمع والعقل معا⁽⁴⁾، وقد سبق أن نقلنا اعتذار القاضي عن قضى بدلالة العقل على ذلك من أصحابنا أهل السنة كأحمد وابن سريج والقفال⁽⁵⁾، وهذا الاعتذار مضمونه - كما قال ابن السبكي - أنهم أحياناً يميلون في بعض الفروع إلى ما يتشعب عن أصول المعتزلة من تحسين وتقييح عقليين، مع أنهم لا يستحسنون طريقهم ولا يتبعون أصولهم الفاسدة.

وقد احتج كثير من الأصوليين على وجوب العمل بقوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين...﴾⁽⁶⁾، وبقوله تعالى: ﴿يأيتها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنية فتدينوا...﴾⁽⁷⁾، كما احتجوا أيضاً بقياس الخبر على الفتوى والشهادة، لأن الجميع يشترك في تحصيله لمصلحة مظنونة أو دفع مفسدة مظنونة كذلك.

(1) هو الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، ولد ببغداد سنة 164 هـ. وانتقل إلى أفاق كثيرة طلباً للحديث والفقه، فبلغ الغاية في ذلك، جمع بين العلم والورع حتى صار محط أنظار المسلمين، وصار يقلده كثيرون. له المسند الذي هو أوسع كتاب في السنة جمعه ابنه عبيد الله اشترت حياته بمحنة خلق القرآن، وأبلى فيها بلاء حسناً، توفي ببغداد سنة 241 هـ. انظر طبقات الفقهاء، ص 91.

(2) وحكاة ابن خويز منداد عن مالك ونصره، ونقل الشيرازي في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن الذي يوجب العلم أحاديث بأسانيد خاصة، كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر، الذي يسمى رجاله بسلسلة الذهب، وما أشبهه، هذا وقد حمل الغزالي قول هؤلاء على أنهم يريدون بإفادته العلم، أنه يفيد العلم بوجوب العمل. بدليل ما قاله القفال الشافعي من أنه يورث العلم الظاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن وإنما هو الظن. انظر المستصفى (1/145)، إرشاد الفحول، ص 43، البرهان (1/545).

(3) وهو مذهب جمهور المجيزين للتعبد بخبر الواحد، وأما المانعون لجواز التعبد به فأولى أن لا يجب العمل به عندهم. انظر هامش التبصرة، ص 303، مفتاح الوصول للتلمساني، ص 21.

(4) وبه قال أحمد وأبو العباس ابن سريج والقفال وأبو الحسين البصري، وبعض العلماء نسب إليهم إيجاب العمل به عقلاً فقط، وهو خطأ، والصحيح ما أثبتنا. انظر التبصرة، ص 303، الإبهاج (2/300).

(5) أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشافعي، درس على أبي العباس بن سريج، وكان إماماً مقدماً، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، له مؤلفات عدة منها شرح الرسالة، وعنه اشتهر فقه الشافعي فيما وراء النهر، توفي سنة 336 هـ. انظر طبقات الشافعية (2/176)، وفيات الأعيان (3/338)، طبقات الفقهاء، ص 112.

(6) التوبة، آية 112.

(7) الحجرات، آية 06.

وأما القاضي فلم يعول على هذه الأدلة، لكونها إما ظنية الدلالة على المراد، أو لبطلان الاستدلال، كما في القياس على الفتوى والشهادة، ولهذا لما ذكر القاضي هذا الاستدلال الأخير طرحه وقال: (ولست أختار لك التمسك به، فإنك تكون في ذلك طارداً، وقصاراه أن يقول لك الخصم قد ثبتت الفتوى والشهادة بدلالة قاطعة ولم يثبت الخبر بمثلها، فتلجئك الضرورة إلى ذكر الأدلة على وجوب العمل بخبر الواحد)⁽¹⁾، ولهذا رأى القاضي أن يستدل على قوله بمسلكين قاطعين لا يماري فيهما منصف:

أول المسلكين: الإجماع الحاصل من الصحابة على قبول خبر الواحد في وقائع لا تحصى، والتي تقيّد في مجموعها تواتراً معنوياً، ولو أردنا استيعاب هذه الوقائع لطالت الأنفاس وانتهى القرطاس⁽²⁾، بحيث كانوا يرجعون فيما ينزل بهم من أحداث أو يعترتهم من وقائع إلى خبر الرسول ﷺ ويقبلون بما يلقى به إليهم آحاد الصحابة من السنة ولا يتجاوزونها إلى اجتهاد منهم⁽³⁾.

وربما اعترض المخالفون على هذا المسلك القطعي بأنه قد رُدّت كثير من أخبار الآحاد، كما في قصة ذي اليبدين⁽⁴⁾، وكذا توقف الصديق⁽⁵⁾ في خبر المغيرة بن شعبه⁽⁶⁾ في ميراث الجدة... إلخ.

وجواب القاضي على ذلك كله: (أن ليس في هذا معتصم لكم، فأما قصة ذي اليبدين فدليل على الخصم، فإنه ﷺ قبل فيها خبر أبي بكر وعمر، والخصم إذا أنكر خبر الآحاد ينكر خبر الثلاثة كما ينكر خبر الواحد)⁽⁷⁾، وبمثل هذا الجواب - كما قال ابن السبكي - يجاب عن قضية المغيرة بن شعبه وغيرها من القضايا المعترض بها، وهي قليلة لا تقاوم ما هو مقطوع به من ثبوت عمل السلف بخبر الواحد، حتى صار ذلك إجماعاً منهم، ولهذا قال القاضي: (إن ما استروح إليه الخصم لا يبلغ أن يكون استفاضة، بخلاف ما اعتمدنا نحن عليه، فلا يكون مقاوماً له)⁽⁸⁾.

(1) الإبهاج (2/306).

(2) الإبهاج (2/306).

(3) البرهان (1/547)، المستصفى (1/148)، أصول الفقه للخضري، ص 240، التبصرة، ص 305.

(4) انظر صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب السهو (2/85)، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(5) هو الصحابي الجليل أبو بكر الصديق عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي القرشي التيمي، ابن أبي قحافة، الخليفة الأول للمسلمين، دامت خلافته سنتين وثلاثة أشهر، توفي سنة 13هـ. انظر الإصابة (4/169)، البداية والنهاية (7/18).

(6) هو المغيرة بن شعبه بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، من دهاة العرب وأذكيانهم، هو صحابي جليل، أسلم عام الخندق، وكان يوم صلح الحديبية قائماً على رأس النبي صلى الله عليه وسلم، له مشاهد ومقامات عظيمة، منها كلامه مع رستم يوم القانسية، توفي سنة 50هـ. البداية والنهاية (8/48).

(7) الإبهاج (2/307).

(8) الإبهاج (2/307)، البحر (6/131)، البرهان (1/549)، إرشاد الفحول، ص 43.

وثاني المسلكين: يستند إلى أمر تواتر من فعل رسول الله ﷺ وطفحت به كتب السيرة، وهو أنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل رسله إلى الأفاق لتبليغهم الأحكام وتفصيل الحلال والحرام، وكانوا أحاداً، ولم تكن العصمة لازمة لهم، بل كان خبرهم يحوم في مجالات الظنون، كما في تأمير أبي بكر ﷺ في موسم الحج سنة تسعة للهجرة، لإعلان البراءة من المشركين، وإرسال معاذ ﷺ قاضياً إلى اليمن... الخ⁽¹⁾.

وقد نقل ابن السبكي هذا المسلك أيضاً عن القاضي واختاره ونصره قائلا: (وليس يخفى ذلك على العلماء المبرزين، بل على الجهال الذين لا خبرة لهم بأحوال النبي ﷺ !)⁽²⁾.
المسألة الثانية: شرائط العمل بالخبر الواحد.

اتفق الأصوليون بصفة إجمالية على اشتراط شروط معينة لقبول خبر الواحد، منها شروط في المخبر وشروط في المخبر عنه وأخرى في الخبر نفسه، أعني لفظ الخبر⁽³⁾، واختلفوا تفصيلاً في بعض ما اشترطوه من ذلك.

- أما شروط المخبر وهو الراوي، فخمسة⁽⁴⁾:

أولاً: التكليف: فلا تقبل رواية من لا تكليف عليه، إذ لا وازع يمنعه من الكذب حينئذ، كالمجنون والصبي، سواء أكان مراهقاً أو لا، مميزاً أو غير مميز. وقد اختلف العلماء في مستند ردهم لرواية الصبي المميز:

فمنهم من اعتمد في ذلك على القياس على رد رواية الفاسق، باعتبار أنه -مع ملاسته للفسق- قد لا يخلو من خشية الله وتوقّي عقابه، فالصبي أولى برده روايته، لعلمه بأنه غير آثم⁽⁵⁾.

أما القاضي أبو بكر، فقد جعل مستنده في ذلك إجماع الأمة على رد رواية الصبي⁽⁶⁾، قائلا: (فإن الصحابة لم يراجعوا صبياً قط، ولم يستخبروه، وقد راجعوا النساء وراء الخدور، وكان في الصبيان من يلج على رسول الله ﷺ ويطلع على أحوال له بحيث لو نقلها لم يخل الأخذ بقوله من فائدة شرعية، ثم لم يراجعوا قط)، هكذا قال الكيا الطبري⁽⁷⁾ مصححاً قول القاضي أبي بكر -كما نقله الزركشي-⁽⁸⁾.

(1) المستصفى (1/151).

(2) الإبهاج (2/308)، البرهان (1/540)، أصول الفقه للخضري، ص 240.

(3) البحر (6/140).

(4) المستصفى (1/155)، شرح التنقيح، ص 358-361، إرشاد الفحول، ص 46 فما بعدها، الإبهاج (2/312).

(5) الإبهاج (2/312)، البحر (6/140)، المستصفى (1/156).

(6) انظر البرهان (1/551).

(7) هو أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري، المعروف بالكيا الهراسي، فقيه شافعي من أهل طبرستان، تفقه على إمام الحرمين بنيسابور، ثم خرج إلى بغداد فتولى التدريس بالمدرسة النظامية إلى أن توفي، وكان يعتبر من رؤوس مشايخ نيسابور، برع في الحديث والفقه وفاق في الأصول والجدل، توفي سنة 504هـ ببغداد. انظر الوفيات (3/251)، تبين كذب المفتري، ص 288.

(8) نقله عنه صاحب البحر (6/141).

أما ما اعترض به ابن القشيري على القاضي في دعوى الإجماع، بأن الخلاف مشهور عن الشافعية في بعض الفروع، فهو اعتراض ضعيف، لأن أغلب الفروع مختلف فيها، ومنها ما هو على استدلال ضعيف، كما ذكر ابن السبكي، مفصلاً لهذه الفروع ومبيناً لوجه الضعف في الاستدلال على استناد القاضي للإجماع، وكذلك فعل إمام الحرمين، مبيناً أنه لا يصح التنسخ بمثل هذا، مع تعارض الاحتمالات التي لا تقاوم أصلاً مقطوعاً به عنده، وهو إجماع الصحابة⁽¹⁾. هذا، ولا يخفى أن المنع المشار إليه هنا إنما هو بالنسبة لأداء الصبي للخبر، وأما إذا تحمل الحديث صبياً مميزاً⁽²⁾، ثم أدى بالغاً، ففيه مذهبان حكاهما القاضي في مختصر التقريب⁽³⁾، أحدهما - وعليه القاضي - قبول روايته حينئذ⁽⁴⁾، مستدلاً على ذلك بقوله: (ثم إن ابن عباس - رضي الله عنهما - كان ابن سبع لما توفي رسول الله ﷺ، وما بلغ ابن الزبير⁽⁵⁾ أيضاً في حياته⁽⁶⁾). ولا اعتراض على القاضي في أصل الاستدلال، إلا في قوله إن ابن عباس كان ابن سبع سنين، والصحيح أنه كان ابن ثلاث عشرة سنة عند وفاة النبي ﷺ⁽⁷⁾. والمعيار في قبول رواية من تحمل صبياً، أن يكون حين تحمله مميزاً عاقلاً لما يسمعه، ولا احتفال بتحديد سن معينة لذلك، فقد وقع فيه اختلاف كثير⁽⁸⁾. ومثل الصبي في هذا، الكافر إذا تحمل على هيئته، ثم أدى مسلماً، فروايته مقبولة على الصحيح، كما ذكر القاضي في مختصر التقريب⁽⁹⁾.

(1) انظر البرهان (1/557)، الإبهاج (2/312).

(2) والتمييز شرط متفق عليه عند المجيزين، ليكون مدركاً لما يسمع، عارفاً بما يتحمل. انظر أصول الخضري، ص 215.

(3) وكذا الشيرازي في شرح اللمع، ص 42. وانظر الإبهاج (2/313).

(4) وهو مذهب جمهور الأصوليين منهم: الغزالي والجويني والبيضاوي والرازي. انظر إحكام الفصول للبايجي، ص 362، المحصول (2/563). الإحكام (2/84).

(5) هو الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير بن العوام الأسدي، أبو عبد الرحمن. أمه أسماء بنت أبي بكر، هو فارس كبير. شهد اليرموك وفتح إفريقية وصار أمير المؤمنين حيث بويغ بالخلافة بعد موت يزيد سنة 64هـ، دافع عن الخليفة عثمان عندما حوصر، وقتله بنو أمية وانتصروا عليه فقتل سنة 73هـ. انظر الإصابة (4/69)، أسد الغاية (3/242).

(6) الإبهاج (2/313).

(7) وقد اتفق أكثر الرواة أنه ولد ثلاث سنين قبل الهجرة، كما أن البخاري يذكر في صحيحه أنه ناهز الاحتلام في حجة الوداع. وانظر تحفة الأحوذني (4/352). المنهج الحديث في علوم الحديث، محمد محمد السماحي (1/174)، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ب ت، صحيح البخاري (29/1).

(8) فقال بعضهم يصح تحمله إذا فرق بين الأشياء، وقال أهل الحديث إذا كان في مثل سن محمود ابن الربيع، وهو خمس سنوات. فقد روى البخاري عنه قوله رضي الله عنه: (عقلت من النبي ﷺ مجة مجها في وجهي وأنا ابن خمس سنين من نلو). الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب متى يصح سماع الصغير (29/1)، والذي ينبغي اعتماده في هذا هو العقل والفهم للخطاب والإدراك لما يسمع. انظر المنهج الحديث للسماحي (1/176).

(9) من الأمثلة المشهورة في التدليل على قبول رواية الكافر الذي تحمل في حال كفره ثم أدى مسلماً، حديث جبير بن مطعم أنه سمع النبي ﷺ يقرأ في المغرب بالطور، وكان إذ ذاك كافراً. انظر صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب الجهر في المغرب (1/184)، أصول الخضري، ص 216، إرشاد الفحول، ص 44.

ثانياً: الإسلام: فلا تقبل روايته مادام كافراً، وذلك للإجماع المنعقد على حرمانه أهلية منصب الرواية، وهو منصب ديني عظيم لا يناله إلا بالإسلام⁽¹⁾، وهذا في الكافر غير المتأول اتفاقاً، وأما من تأول ببدعة يكفر بها، أو ما يسميه بعضهم بالكافر الذي هو من أهل القبلة⁽²⁾، كالمجسمة - إن قلنا بتكفيرهم -، فالقاضي أبو بكر يرد روايتهم⁽³⁾ ولو كانوا يعتقدون حرمة الكذب، كغلاة الخوارج مثلاً، فإن الكذب عندهم معصية، والمعصية كبيرة يكفر مرتكبها عندهم⁽⁴⁾، وعلى هذا مالك وجمهور العلماء⁽⁵⁾.

واستند القاضي في رد روايته وشهادته إلى دليلين:

1- اندراجه ضمن الفسقة المقطوع بفسقهم والمردود خبرهم بنص الآية الكريمة: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾⁽⁶⁾، وذلك لأنه يخالف ما هو مقطوع به عند جمهور المسلمين⁽⁷⁾.

2- قياسه على الكافر الذي ترد روايته وشهادته باتفاق، بجامع أن كلا من الكفر والفسق عنده نقصان منصب يسلب أهلية المتلبس به، فلا تقبل روايتهم حينئذ⁽⁸⁾، ولأن لازم الكفر كفر على رأي القاضي⁽⁹⁾. وها هنا دليل آخر كثيراً ما يعتمد عليه القاضي في مسائل متعددة، وهو دليل سد ذرائع الفساد وحسم طرق ترويجهم، ولهذا نجده يعتبر أن قبول رواية أهل البدع ترويج لبدعتهم، وهذا ممنوع محرم، فترد روايتهم حينئذ⁽¹⁰⁾.

ثالثاً: العدالة: وهي ملكة تحمل على ملازمة المروءة والتقوى واجتتاب الكبائر وما يخرم المروءة⁽¹¹⁾، حتى تحصل ثقة النفس بصدقه، فالفاسق بفعل المعاصي مردود الرواية والشهادة، لقوله تعالى: ﴿يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، وقوله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ...﴾⁽¹²⁾،

(1) المستصفى (157/1).

(2) كما عبر عنه البيضاوي في المنهاج. الإبهاج (312/2).

(3) وعليه القاضي عبد الجبار والغزالي والأمدى. انظر المستصفى (157/1)، الإحكام (85/2)، شرح الكوكب المنير (405/2).

(4) وخالف صاحب المحصول وأبو الحسين البصري في ذلك وفصلوا بين من يعتقد حرمة الكذب فتقبل روايته، وبين من يجوز الكذب لنصرة مذهبه فلا تقبل. انظر الإحكام (85/2)، الإبهاج (314/2).

(5) شرح التنقيح، ص 359، إرشاد الفحول، ص 45.

(6) الحجرات، آية 06.

(7) شرح التنقيح، ص 362.

(8) وهذا خلافاً لمن رفض هذا المستند، كالشافعي، فعنده أن الفسق يوجب التهمة ولا يسلب الأهلية، وكذا الكفر، ولذا قبل رواية المتلبس بهما عند انتفاء مانع الكذب. انظر المستصفى (160/1).

(9) المنهج الحديث للسامحي (357/1).

(10) شرح التنقيح، ص 363.

(11) أصول الخصري، ص 217، إرشاد الفحول، ص 45.

(12) البقرة، آية 282.

وهذا هو رأي القاضي أبي بكر⁽¹⁾، وقد حكى مسلم في صحيحه الإجماع على رد خبره وشهادته جميعاً⁽²⁾.

وإذا كانت العدالة شرطاً متفقاً عليه، فالخلاف واقع في تحديد مشتملاتها، غير أن الأكثرين على ما حددناه في التعريف السابق.

ولما كان من المتعذر تمحض المسلم للطاعة وعدم مزجها بمعصية - كما قال الشافعي - فلا بد من مراعاة الحالة الغالبة، فإن كان الأغلب عليه الطاعة والمروءة قبلت روايته وشهادته، وإلا فلا، والسر في ذلك أن غلبة الطاعة والتجمل بالمروءة يورث في النفس الثقة بقبوله، ولهذا قال القاضي: (والمعنى في الرواية الثقة، فكل ما لا يخرم الثقة لا يقدر في الرواية، وإنما القادر ما يخرم الثقة)⁽³⁾.

ومن هنا نجد أن البعض شدد في فعل بعض المباحات المسقطة للمروءة، كالجلوس للنتزه على قارعة الطريق، وصحبة الأراذل، واعتبرها شرطاً في العدالة المطلوبة، وتوسع آخرون ومنهم القاضي أبو بكر فإنه قال في التقريب: (فعند قوم أنه شرط في عدالة الراوي، وعندنا أن ذلك موكل إلى اجتهاد العالم والحاكم)⁽⁴⁾.

وإذا كان العلم بعدالة الراوي شرطاً في قبول روايته، فإن مجهول العدالة، وهو مستور الحال، لا تقبل روايته ما لم تعلم سيرته ويتضح حاله⁽⁵⁾، والمقصود بمجهول العدالة هو الذي لم تعلم حالته الباطنة وسيرته الخفية، مع أن ظاهره لا ينافي العدالة، أما من جهلت حالته الظاهرة والباطنة مع جهالة عينه فلا تقبل روايته عند أكثر الأصوليين.

وقد حدد القاضي المراد بالعدالة الباطنة وأنها: (الاستقامة، بلزوم أداء أوامر الله وتجنب مناهيه وما يتلهم مروءته.. ولا يكفيه اجتناب الكبائر حتى يتوقى مع ذلك لما يقول كثير من الناس إنه لا يعلم أنه كبيرة، بل يجوز أن يكون صغيرة، كالضرب الخفيف وتطيف بالدانق وتحوه)⁽⁶⁾.

والعدالة المشتركة لقبول رواية الراوي تثبت بطرق عديدة أهمها:

الاختبار، وهو معاملة الراوي وكثرة مخالطته التي تنبئ عن أحواله الخفية وأسراره الباطنية.

ومنها كذلك التزكية، وهي ثناء وتعديل من عرفت عدالته لمن لم تعرف، وضده التجريح⁽⁷⁾.

(1) وعليه الأستاذ أبو منصور البغدادي وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع، ص 42، وانظر إرشاد الفحول، ص 45.

(2) إرشاد الفحول، ص 47، البحر (156/6).

(3) وعليه إمام الحرمين، وهو نص الشافعي في الرسالة أيضاً. انظرها، ص 376 فما بعدها، البحر (150/6-151).

(4) البحر (156/6).

(5) وهذا مذهب الشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم كما قال ابن السبكي و الأمدى، خلافاً لأبي حنيفة فإنه يقبل روايته ما لم يعلم الجرح، وقيد لمتأخرون من الحنفية كلام الإمام بأنه مقيد بصدر الإسلام حيث كان الظاهر العدالة، وأما الأزمنة المتأخرة فلا. انظر الإبهاج (319/2)، الإحكام (90/2)، البحر (160/6).

(6) البحر (162/6).

(7) نفسه.

وقد اختلف الأصوليون هل يثبت كل من الجرح والتعديل بقول واحد؟ أم لابد من اثنتين على الأقل؟ فمذهب القاضي الذي اختاره ونصره، أنه يكتفى فيها بقول واحد، ما دام من أهل هذا الفن، أعني الجرح والتعديل، حيث قال: (والذي يوجبه القياس وجوب قبول تزكية كل عدل مرضي، ذكر أو أنثى، حر أو عبد، لشاهد ومخبر)⁽¹⁾، وهذا خلافا لمن اشترط العدد في الرواية والشهادة معا⁽²⁾، وخلافا لمن فرق بين الشهادة والرواية، فاشتترط العدد في الأولى دون الثانية⁽³⁾، وهذا القول الأخير نسبه القرافي للقاضي⁽⁴⁾، وهي نسبة غير دقيقة منه، فإن القاضي لم يشترط العدد في الشهادة للقبول، وإنما قال: (ولا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي، وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكى)⁽⁵⁾، والذي يؤكد صحة قوله بعدم اشتراط العدد فيهما معا، أنه اعتبر تزكية المزكى أو تجريح المجرح بمثابة إخبار لا شهادة، والخبر قد ثبت أنه لا يعتبر فيه العدد، فإذا كان قول الواحد يفيد الثقة كفى⁽⁶⁾.

وحيث أن القاضي اكتفى في التعديل والتجريح بقول واحد، فإنه لم يفرق في ذلك بين الرجل والمرأة، بل قبل قولها أيضا في الشهادة و الرواية، بدليل أنها تقبل في أصل الرواية كما تقبل شهادتها في بعض المواضع⁽⁷⁾.

وأما العبد فتقبل عند القاضي تركيته في الخبر فقط، أما الشهادة فلا، لأن شهادته غير مقبولة عند جمهور العلماء⁽⁸⁾.

وقد حدد العلماء للتركية والتعديل مراتب عدة، منها أن يحكم الحاكم بشهادته، لأنه لا يحكم بذلك إلا وهو عدل عنده، وقد قبل القاضي هذا الطريق واعتمده قائلا: (وهو أقوى من تركيته باللفظ)⁽⁹⁾.

(1) البحر (166/6)، الإبهاج (321/2).

(2) وهو قول حكاة القاضي أبو بكر عن أكثر الفقهاء من أهل المدينة، وقال الأبياري إنه قياس مذهب مالك. انظر البحر (166/6).

(3) وصححه ابن الصلاح من المحدثين، وقال الأمدي إنه الأشبه وذلك باعتبار اشتراط العدد في أصل الشهادة دون أصل الرواية. الإحكام (97/2)، الإبهاج (321/2).

(4) شرح التقيح، ص 365.

(5) نقله عنه الغزالي في المستصفى (162/1).

(6) البرهان (1/ف562)، وانظر الإحكام (98/2).

(7) البحر (167/6).

(8) نفسه، وانظر المعتمد لأبي الحسين البصري (621/2)، أصول السرخسي (354/1)، ط: دار المعرفة، لبنان، تحقيق أبو الوفا الأفعاني، ب ت، فواتح الرحموت (144/2).

(9) وعليه الرازي، ونقل الهندي الإتفاق عليه، لكن الأمدي قيده بما إذا كان الحاكم لا يرى قبول الفاسق الذي لا يكذب. انظر البحر (168/6)، الإبهاج (323/2)، الإحكام (100/2)، المستصفى (163/1).

ومنها أن يعمل بخبره، بشرط تحقق أن مستنده في العمل هو ذلك الخبر لا غيره، وأن لا يكون عمله به احتياطاً، فإن عمله حينئذ يكون تعديلاً، وهو ما اختاره القاضي قائلًا: (وفرق بين قولنا عمل بالخبر وبين قولنا عمل بموجب الخبر، فإن الأول يقتضي أنه مستنده، والثاني لا يقتضي ذلك، لجواز أن يعمل به لدليل غيره)⁽¹⁾.

وأما عكس هذه القاعدة، وهي ترك العمل بما رواه راوٍ، هل يعد جرحاً له أم لا؟ فقد طرد القاضي الحكم في ذلك قياساً على المسألة السابقة، حيث قال: (إن تحقق تركه للعمل بالخبر مع ارتفاع الدوافع والموانع، وتقرر عندنا تركه موجب الخبر مع أنه لو كان ثابتاً للزم العمل به، فيكون ذلك جرحاً، كما لو عمل بالخبر وجوزنا أنه كان ذلك بخبر آخر، فإنه ليس بتعديل)⁽²⁾.

ومنها استفاضة وشهرة عدالته بين أهل العلم وشيوع مدحه بالثقة والأمانة، حتى صار بحيث يستغنى بذلك عن تعديل المعدلين، بل إن هذه الشهرة أقوى من تعديل من قد يعتريه الكذب أو المجاملة، ولهذا قال القاضي: (الشاهد والمخبر يحتاجان إلى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة والرضى، وكان أمرهما مشكلاً ملتبساً ويجوز فيه العدالة وغيرها، لأن العلم بذلك من الاستفاضة أقوى من تعديل واحد واثنين يجوز عليهما الكذب والمحابة في تعديله)⁽³⁾.

وأما إذا روى عن شخص من لا يعرف عنه رواية عن غير العدل، فإن هذا لا يعد تعديلاً مطلقاً عند القاضي أبي بكر، وهو رأي عزاه إلى الجمهور وقال إنه الصحيح⁽⁴⁾، ومعتمده في ذلك أن مجرد الرواية عنه لا دليل فيها على التعديل مهما كثرت الرواة، (فرواية العدل الواحد عنه أو رواية العدول الكثيرة لا تعتبر تعديلاً له)⁽⁵⁾، وهذا دليل قوي يقتضي أن التعديل يؤخذ من دليل آخر، لا من مجرد الرواية، فقد جرت العادة برواية الكثيرين عن من لو سئلوا عن عدالة من روى عنهم لتوقفوا فيها - كما قال الأمدى⁽⁶⁾، وبهذا الاعتبار يقترب قول القاضي من قول أكثر الفقهاء والأصوليين، القائلين بالتعديل، إن لم يكن هو قولهم بعينه، ويصح ما نسبته القاضي لجمهور العلماء، عند التحقيق في أقوالهم⁽⁷⁾.

(1) البحر (170/6)، وانظر البرهان (1/ف564)، المستصفى (163/1).

(2) الإبيح (323/2)، البحر (171/6).

(3) البحر (168/6)، هذا وقد اشتهر كثير من السلف بهذه المزية التي استغنوا بها عن التعديل، كمالك والسيافيين (الثوري وابن عيينة) والليث وأحمد وغيرهم كثير. انظر شرح التنقيح، ص 365، أصول الخضرى، ص 217.

(4) وهذا خلافاً لمن يعتبر ذلك تعديلاً مطلقاً، وهو رأي حكاة ابن فورك عن القاضي إسماعيل ابن إسحاق المالكي. انظر البحر (172/6).

(5) البحر (172/6).

(6) انظر الإحكام (101/2).

(7) وإنما أقول عند التحقيق في أقوالهم، لأن ما نسبته بعضهم - كالزركشي مثلاً - إلى الأكثرين من القول بالتعديل في هذه الحالة مقيد بمن عرف بدليل قوي، واستبان منه أنه لا يروي إلا عن ثقة عدل، وذلك إما بالتصريح أو بالقرائن القوية، وإلا فلا، أي أنه من الممكن روايته عن رجل لا يعتقد عدالته. وهذا هو صريح كلام الجويني في البرهان (1/ف562) والغزالي في المستصفى (163/1) والأمدى في الإحكام (100/2) وغيرهم. وانظر البحر (172/6).

مسألة: هل يشترط إبداء سبب الجرح، أم سبب التعديل، أم هما معا، أم لا واحد منهما؟
اختلف الأصوليون في ذلك اختلافا منشؤه هل يعتبر عمل المعدل أو المجرح إخبارا، فيصدق، أو حاكما
ومفتيا، فلا يقلد⁽¹⁾؟

مذهب القاضي أبي بكر - كما صرح به في التقريب - أنه لا يجب ذكر السبب في التعديل ولا في
التجريح، بل يكفي بإطلاق المعدل أو المجرح، ثقة بما يطلقه، ما دام من أهل هذا الفن، ودليله في
ذلك: (أنه إن لم يكن بصيرا بهذا الشأن لم يصلح للتركية، وإن كان بصيرا به فلا معنى للسؤال
عنه)⁽²⁾.

ونقل إمام الحرمين عن القاضي قولاً آخر، وهو أنه يشترط إبداء السبب في التعديل دون الجرح⁽³⁾،
ولكن أبا نصر القشيري والزرکشي خطأ في نقل ذلك عن القاضي، واعتبراه وهما منه⁽⁴⁾.
غير أن القطع بتوهم الجويني هنا بعيد، كيف وهو الذي نقل نص قول القاضي: (إطلاق الجرح كاف،
فإنه يخرم الثقة وهي المعتمدة، وإطلاق التعديل لا يحصل الثقة حتى يستند إلى أسباب و مباحثات)⁽⁵⁾.
ولهذا فإن أقرب احتمال أنه قول ثابت للقاضي، لكنه تراجع عنه أخيراً إلى القول الآخر الذي نقله
الزرکشي وغيره، ولعل مما يعضد ذلك، أن الغزالي نقل عنه في المنحول⁽⁶⁾ نفس الذي نقله إمام
الحرمين، ثم نقل عنه في المستصفي - وهو متأخر عن المنحول - خلاف ذلك⁽⁷⁾، والله أعلم.

مسألة: إذا تعارض تعديل المعدلين وتجريح المجرحين، فما هو المقدم؟

قد يختلف أهل التعديل والتجريح في شخص، فيزكيه البعض ويجرحه الآخرون، وهذا لاعتبارات
عديدة، منها:

أولاً: اختلاف المذاهب بين مشدد في الصفات والشروط، ومتساهل فيها، فإذا وقع تعارض فما الذي يقدم
منهما؟

مذهب القاضي تقديم الجرح مطلقاً، إذا استوى عدد المعدلين والمجرحين، أو كان عدد المجرحين أكثر،
ونقل الإجماع فيه⁽⁸⁾.

(1) البحر (6/176).

(2) هذا ما نقله عنه جل الأصوليين كالغزالي في المستصفي (1/162) و الأمدى بالإحكام (2/98)، ونقله عنه الخطيب البغدادي في الكفاية.
راجع البحر (6/180)، الإبهاج (2/322).

(3) وقال الشافعي بعكس هذا، وهو اشتراط إبدائه في الجرح بقلة أسبابه، دون التعديل لكثرتها. الإبهاج (2/322)، الإحكام (2/98-99).

(4) البحر (6/180).

(5) البرهان (1/560).

(6) انظر، ص 262.

(7) هذا، وقد أشار ابن القشيري إلى مذهب آخر للقاضي، وهو أن المزكي إن كان عالماً بأسباب الجرح و التعديل اكتفي بإطلاقه، وإلا فلا،
وهو قريب من القول الأول له. ومرجه صلاحية المزكي و المجرح أو عدم صلاحيتهما. راجع البحر (6/180).

(8) ونقله الباجي عن جمهور العلماء. انظر إحكام الفصول (1/389)، وخالف أبو حنيفة فقال بتقديم التعديل مطلقاً كما حكاه عنه الطحاوي.
انظر فواتح الرحموت (2/154).

وأما عند كون أهل التعديل أكثر، فقد أقر بوجود خلاف حينئذ، مع اختياره تقديم الجرح لجميع الحالات، والسبب عنده: (أن مع الجرح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل)⁽¹⁾، ولا عبرة عنده بزيادة عدد المعدلين، ما دام كل من الجرح والتعديل صالحا للاستقلال بنفسه لو قُدِّرَ انفراده عن الآخر، قال القاضي: (ونوضحه، أن عشرة من الشهود لو شهدوا على ثبوت دين، وشهد عدلان على إبراء مستحقه عنه، فيقضى بالإبراء، فإنهما أخبرا عما أخبر الشهود عنه، وانفردا بزيادة علم، وهذا شأن الجراح مع المعدلين)⁽²⁾.

واعلم أن الأصوليين وسائر العلماء عندما اشترطوا معرفة عدالة الراوي قبل اعتماد روايته، إنما أرادوا بذلك غير الصحابي.

أما الصحابة رضي الله عنهم، فهم عدول زكاهم الله تعالى بقوله: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم...﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه...﴾⁽⁴⁾، كما زكاهم النبي ﷺ بقوله: ﴿لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه﴾⁽⁵⁾، وقال: ﴿خير القرون قرني ثم الذين يلونهم...﴾⁽⁶⁾.

ولهذا فإن روايتهم تقبل بداهة دون بحث عن عدالتهم، لأنها الأصل بالنسبة إليهم⁽⁷⁾، وهذا ما قاله القاضي وعزاه إلى السلف جمهور الخلف⁽⁸⁾.

والصحابي قد يعرف بالتواتر والاستفاضة على صحبته، أو بكونه مهاجراً أو أنصاريًا، أو بشهادة صحابي معروف له بالصحة⁽⁹⁾، كما أن الذي عاصر النبي ﷺ وعرف إسلامه وعدالته، إذا ادعى أنه

(1) هذا إن لم يتعرض الجراح لتعيين سبب الجرح، فإن عينه بأن قال مثلاً إنه قتل فلاناً يوم كذا، ثم نفاه المعدل بأن فلاناً المدعى قتله رأيتُه حياً بعد ذلك، فلا شك في وجود تعارض حينئذ، ويصح الترجيح بينهما بكثرة العدد أو شدة التبصر... الخ. انظر الأحكام (99/2)، روضة الناظر، ص 117، شرح التنقيح، ص 366.

(2) الإبهاج (322/2)، وراجع المستصفى (163/1).

(3) الفتح، آية 29.

(4) التوبة، آية 100.

(5) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. انظر التجريد الصريح (60/2)، وكتاب السنة لمحمد محمد أبي زهو، ص 43.

(6) أخرجه البخاري من حديث ابن مسعود رضي الله عنه. انظر التجريد الصريح (2/2).

(7) وهذا الأصل المقطوع به والمجمع عليه لا يعارضه حالات خاصة وقع فيها اختلاف بين معدل و طاعن، كحال الخائضين في أحداث الفتنة الكبرى مثلاً، أو كبعض من أجريت عليهم حدود، فإن ذلك كله مما يسوغ فيه الاجتهاد ويجب تأويله تأويلاً صحيحاً، وليس ارتكاب معصية بمخرج أحداً من الصحابة عن صحبته، فما ثبت من عدالتهم قطعاً لا يطعن فيه إلا قاطع مثله، وليس يوجد ذلك. انظر البرهان (1/569)، إرشاد الفحول، ص 62.

(8) ونقل الجويني الإجماع عليه وقال: (ولعل السر في ذلك، أنهم نقلت الشريعة، ولو ثبت توقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصر الرسول ﷺ ولما استرسلت على سائر الأعصار). انظر البرهان (1/572) وراجع البحر (186/6)، المستصفى (164/1)، روضة الناظر، ص 119.

(9) انظر طرق معرفة الصحابي، في الأحكام (105/2)، شرح الكوكب المنير (479/2)، السنة ومكانتها في الإسلام، لمحمد أبي زهو، ص 44.

صاحب النبي ﷺ فإنه يصدق في دعواه عند القاضي أبي بكر، وهذا اعتمادا منه على: (وازع العدل الذي يمنعه من الكذب إذا لم يرد عن الصحابة رد قوله)⁽¹⁾.

- ومن شروط المخبر أيضا: أن يكون ضابطا لما يرويه، وأن لا يعرف عنه تساهل في روايته، ومن علامات التساهل تدليسه في الحديث⁽²⁾، والتدليس قد يكون في الإسناد وقد يكون في المتن⁽³⁾.

وقد اختلف العلماء في حكم التدليس بين متشدد ومتساهل، وللمحققين من علماء الأصول تفصيل دقيق في تمييز ما يقبل وما يرد، ومن هؤلاء القاضي أبو بكر الذي قال في التقریب: (التدليس يتضمن الإرسال لا محالة، لاشتراكهما في حذف الواسطة، وإنما يفترقان في أن التدليس يوهم سماع من لم يسمع منه، وهو الموهن لأمره، والإرسال لا يتضمن التدليس، لأنه لا يوهم ذلك، والجمهور على قبول خبره، وقال به جمهور من قبل المرسل، وقيل لا يقبل لما فيه من التوهم، والمختار أن من عرف منه لم يقبل إذا أورده على وجه يحتمل السماع وغيره، وإن لم يوهم ذلك قبل)⁽⁴⁾، وهذا الذي اختاره القاضي هو ما مشى عليه الشافعي وأكثر المحققين من أهل الأصول والحديث⁽⁵⁾.

ثانيا: وأما الشروط التي ترجع إلى مدلول الخبر فكثيرة⁽⁶⁾، منها:

1- ألا يخالف أصلا مقطوعا به من نص أو إجماع - عند من يجعل حجية الإجماع قطعية - بحيث لا يمكن الجمع بينهما وبين الخبر.

فأما إذا خالف الخبر قياسا قطعيا، فهل يقدم القياس أم الخبر؟

خلاف بين من يقدم الخبر مطلقا، وهو رأي الشافعي وأكثر الفقهاء والمحدثين⁽⁷⁾، وبين من يقدم القياس، وهذا مروى عن المالكية⁽⁸⁾.

(1) وخالف في ذلك بعض الأصوليين، كأبي الحسين القطان. فرأى عدم قبول دعواه حتى تعلم صحبته بطريق لا خلاف فيه، كالتواتر وغيره، وفصل ابن السمعاني بين دعواه الصحبة اليسيرة فتقبل، لتعذر إثباته بالنقل. وبين دعوى الملازمة وطول الصحبة. لأن من شأنها الشيوخ والاشتبار. انظر البحر (198/6)، مختصر المنتهى لابن الحاجب (67/2)، المستصفى (165/1).

(2) البحر (204/6)، إرشاد الفحول، ص 48.

(3) تدليس المتن هو أن يزيد في كلام الرسول ﷺ كلاما آخر حتى يظن السامع أن الجميع من كلامه ﷺ، وهو الذي يسميه علماء الحديث بالمدرج، وأما تدليس الإسناد فله حالات عديدة، منها إبدال اسم الراوي أو تكتيته بما لم يشتهر به... إلخ ويلخص علماء الحديث حالات التدليس في قسمين: تدليس الشيوخ وتدليس الإسناد، انظر علوم الحديث ومطلعه، د/ محمد عجاج الخطيب، ص 315، نخبة الفكر، لابن حجر، ص 29.

(4) البحر (209/6).

(5) فالشافعي رفض رواية من اشتهر بالتدليس حتى يصرح بالسماع و التحديث فتقبل لتقته حينئذ، وأما إذا روى بنحو: عن فلان، فلا تقبل، وعليه أبو بكر الصيرفي وابن الصلاح. انظر تيسير مصطلح الحديث، ص 83، د/ محمود الطحان، دار رحاب للطباعة والنشر، الجزائر.

(6) انظرهما في إرشاد الفحول، ص 49-50، والبحر (250/6) فما بعدها.

(7) وعليه أحمد وأهل الحديث، واختاره الكرخي والرازي. انظر التبصرة، ص 316، فواتح الرحموت (177/2).

(8) والذي نقله القاضي عبد الوهاب في الملخص عن مقدمي المالكية تقديم الخبر على القياس، مما يقدح في صحة ما نقله كثيرون عن مالك وأصحابه. انظر تعليق حسن هيتو بهامش التبصرة، ص 316، ومفتاح الوصول للتلسماني، ص 18.

وأما القاضي أبو بكر فإنه اختار التوقف في المسألة (1)، وتلك طريقته عند تعارض الأدلة وانعدام ما به يرجح أي منها على الآخر (2).

هذا، والذي يظهر لي أن توقف القاضي إنما هو حيث كان القياس قطعياً وعلته منصوصة جلية والخبر ظني الدلالة، أما ما عدا ذلك من الأقيسة المظنونة، وأغلبها كذلك، فإن القاضي لا يتردد في تقديم الخبر النص، بدليل ما ذكره في باب التعارض والترجيح حيث قال: (ومن أحاط بمراتب الأدلة لم يتعلق بالقياس في واقعة فيها خبر صحيح، فإن القياس مع الخبر الصحيح المستقل الواقع نصاً في حكم اللغو الذي لا حاجة إليه...) (3).

2- ومن الشروط المختلف فيها كذلك: إنكار الأصل رواية الفرع:

إذا روى ثقة حديثاً عن شيخ، ثم أنكره الشيخ، فهل يكون إنكاره مانعاً من قبول رواية الفرع عنه؟ الجواب أن لإنكار الأصل رواية الفرع حالتين، ذكرهما القاضي وأبان في كليهما عن مذهبه فقال: (إن قال الشيخ المرجوع إليه: كذب فلان عليّ، أو قال: غلط وما رويت له قط ما ذكر، فإذا جزم الرد عليه، أوجب ذلك سقوط تلك الرواية).

فإن ردد الشيخ قوله ولم يُثبِت الرد على الراوي عنه، ولكنه قال: لست أذكر هذه الرواية، فهذا لا يتضمن رداً للرواية إذا كان الراوي عن الشيخ موثقاً به (4)، وهو تفصيل دقيق يفرق بين تصريح الأصل بتكذيب الفرع في روايته عنه فتبطل روايته للحديث عنه، لأن كل واحد منهما ثقة مكذب للآخر، فلا بد من كذب أحدهما، مما يوجب التذح في الحديث (5).

(1) شرح الكوكب المنير (568/2)، هذا وهناك رأي لأبي الحسين البصري، وهو التفصيل بين القياس الذي علته قطعياً منصوصة فيقدم على الخبر، وبين الذي علته مظنونة فلا يقدم عليه، وأراء أخرى يحسن مراجعتها في الأحكام (130/2-131)، الإبهام (326/3)، أصول السرخسي (339/1).

(2) وهذه هي طريقة السلف من الصحابة والتابعين، وقد كانوا لا يعبأون بقياس خالفه خبر صحيح ثابت، بل قد اشتهر عنهم مثل قول: (لو لا هذا لنعطينا برأينا)، والوقائع الدالة على ذلك كثيرة جداً. راجع كتاب الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، شاه ولي الله الدهلوي، ص 52، 53، مفتاح الوصول، ص 18، دراسة تاريخية للفقهاء وأصوله، لمصطفى سعيد الخن، ص 74، 75، فواتح الرحموت (177/2).

(3) البرهان (2/ف1219).

(4) هذا ما نقله عنه إمام الحرمين في البرهان (1/ف595) والخطيب البغدادي في الكفاية، ص 380، خلافاً لما نقله عنه ابن القشيري من القول بالتوقف، وهو غير صحيح، لما سيأتي من قول القاضي بحصر الرد في الحديث الذي رواه عن الأصل لا في غيره، إلا على تفسير التوقف بكونه توقفاً عن الجرح فقط لتعارض البيهقيين.

(5) وعليه أكثر الفقهاء والأصوليين، خلافاً للحنفية في المشهور عنهم، انظر التبصرة، ص 341، الأحكام (118/2)، المستصفى (167/1)، فواتح الرحموت (170/2) روضة الناظر، ص 123، أصول الخصري، ص 232.

لكن هذا الرد للحديث لا يقتضي تجريح الراوي ورد كل حديث له، لأنه مكذب لشيخه، وإنما يرد حديثه الذي نفى الشيخ التحديث به خاصة، وأما ما لم ينفه فلا يرد، هذا ما قاله القاضي-فيما حكاه الخطيب البغدادي في كتابه الكفاية-(1).

وأما إذا لم يصرح الأصل بتكذيب الفرع، بل تردد وشك بأن قال: لا أذكر هذه الرواية أو لا أعرفها، فلا ترد بهذا التردد رواية الفرع، لثقتة وأهليته للرواية، ذكره القاضي في التقريب(2)، ونقله عنه إمام الحرمين في البرهان(3).

ودليل القاضي هنا، أن الحجة لمن ذكر لا لمن نسي، ولما كان الفرع ذاكرة جازماً، فالحكم له لا للأصل، ولا يسقط نسيان الشيخ العمل برواية الفرع، بل قال القاضي: (إن هذا هو مذهب الدهماء من العلماء والفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة)(4).

ومن الأدلة القياسية التي استند إليها القاضي في قبول رواية الفرع في هذه الحالة، أن الاتفاق بين العلماء قائم على أن الشيخ إذا أنكر لفظة زائدة في الحديث وقال لا أحفظ هذه اللفظة أو لم أروها لك، فإن ذلك لا يقدح في الرواية للحديث بسببها، ولهذا اعتبر القاضي محل الاتفاق هذا أصلاً يقاس عليه إنكاره الحديث جملة بتردد، في كونه لا يرد بسبب ذلك أيضاً، حيث ذكر في التقريب: (أنا لا نعلم أحداً قال إنه يقدح في الحديث، وكذا نسيان الإعراب -يريد اللفظ-) (5).

3- ومنها كذلك: زيادة الثقة ينفرد بها عن سائر الرواة، فهي مقبولة مطلقاً عند القاضي أبي بكر وأكثر العلماء.

(1) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد، أبو بكر، الخطيب البغدادي، الحافظ الكبير، صاحب التصانيف المباركة، له تاريخ بغداد وهو موسوعة في التراجم، والكفاية في علم الرواية، وتقييد العلم وغيرها، توفي سنة 463 هـ. طبقات الشافعية الكبرى(29/4)، شذرات الذهب(311/3)، وانظر كتابه الكفاية في علم الرواية، ص380، تحقيق أحمد عمر هاشم، ط1: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1985/1405.

(2) كما نقله عنه الأمدي في الإحكام(118/2).

(3) البرهان(1/ف595)، خلافاً لما حكاه عنه صاحب الكفاية من التوقف.

(4) البحر (223/6)، وما نقله القاضي عن أبي حنيفة إنما هو قول لبعض أتباعه، وأما أبو حنيفة وأكثر أتباعه كالكرخي والرازي وغيرهم فلا يقبلون رواية الفرع إذا أنكرها الشيخ مطلقاً قياساً على الشهادة، وقد ترتب على هذه المسألة جملة من الفروع الخلافية، مثل ردهم لحديث بطلان نكاح المرأة بدون وليها، وحديث الشاهد واليمين...إخ. أنظر مفتاح الوصول للشمسان، ص19، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص254، الإحكام(119/2).

(5) البحر (227/6).

ومن الأصوليين والفقهاء من شرط شروطا معينة لقبول هذه الزيادة، ذكر القاضي بعضها، ومنها ما حكاه عن بعض الشافعية: أن الزيادة لا تقبل ممن روى الحديث ناقصا عنها، ثم رواه بالزيادة، أو العكس، وهذا في حالة كون الراوي واحدا، بينما تقبل من غيره من الثقات⁽¹⁾، كما حكى عن بعضهم أنها تقبل بشرط أن لا تتضمن اللفظة الزائدة حكما جديدا عما تضمنه الحديث بدونها⁽²⁾، ثم اختار القاضي قبول زيادة الثقة مطلقا باعتبار أهليته للرواية، ولأن الحجة مع من حفظ، ولهذا رأى أن الحديث إذا رواه بعضهم مرسلا وبعضهم متصلا، وكلهم ثقات، فإن الحكم لمن وصل لا لمن أرسل، وحكى فيه الاتفاق⁽³⁾.

- وأما الشروط التي ترجع إلى لفظ الخير وكيفية الرواية: فهناك مراتب للرواية وأحوال للرواة، تختلف قوة وضعفا، وتتعدد آراء العلماء حولها قبولاً ورداً، ومن ذلك:

أولاً: أن ينقل الحديث بلفظه كما سمعه، فذلك أدعى لحفظ تمام المعنى وأداء الأمانة.

ولكن ما حكم نقل الحديث بالمعنى؟

مذهب القاضي وجمهور الفقهاء والمتكلمين جواز ذلك كما لو نقله بلفظه⁽⁴⁾، لكن بشروط معينة ذكر القاضي أهمها، وهي:

1- أن يكون عارفاً بدلالات الألفاظ ومواقع الكلام، مفرقاً فيه بين المحتمل وغيره والظاهر والمؤول... إلخ، فإن كان جاهلاً بذلك، امتنع روايته بالمعنى إجماعاً، هكذا نقله في التقريب، معضداً قوله بمذهب الشافعي في الرسالة، حيث اشترط هذا الشرط⁽⁵⁾.

(1) خلافاً لبعض المحدثين. انظر البحر (237/6)، المستصفى (168/1)، الكفاية للخطيب البغدادي، ص 427، وذهب بعضهم إلى التفصيل بين تعدد المجلس واتحاده، والعدد الحاضر في حال اتحاد المجلس... إلخ. انظر التبصرة، ص 321 هامش، الأحكام (120/2-121)، وأما جلة المحققين من أهل الحديث، فالصحيح عندهم أن الزيادة لا تقبل مطلقاً ولا ترد مطلقاً، وإنما ينظر إلى كل حديث على حدة وما يترجع عندهم فيه. البحر (242/6)، وراجع أصول السرخسي (25/2).

(2) البحر (238/6).

(3) شرح التنقيح، ص 382.

(4) ذكره الزركشي ونقل جزم المحققين به أمثال الصيرفي وأبي الطيب الطبري والخطيب البغدادي وابن الصلاح، وهو صنيع البخاري في حديث: «لا نكاح إلا بولي» المروي مرسلاً عن البعض ومتصلاً عن البعض الآخر، حيث حكم لمن وصله، ويلحق بهذه المسألة ما لو رواه بعضهم موقوفاً وبعضهم مرفوعاً، وكلهم ثقات، فالحكم لمن رفع. انظر البحر (247/6)، التبصرة، ص 325، مفتاح الوصول، ص 23.

(5) خلافاً لبعض أهل الحديث حيث احتجوا بقول الرسول ﷺ: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فادأها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع». وهذا الحديث حجة عليهم لا لهم - كما قال الغزالي - فإنه ذكر العلة، وهي اختلاف الناس فهما وفقها، ونحن لا نجوز له تفسير من يفهم. انظر المستصفى (165/1)، روضة الناظر، ص 125.

2- ألا يكون الحديث مما تُعَبَّد بلفظه، بأن قصد به نقل اللفظ كما هو، مثل ألفاظ التشهد مثلا، وإلا وجب نقله بلفظه، والمرجع في ذلك عند القاضي: (أن يكون سامع لفظه عليه السلام عالما بموضوع ذلك اللفظ في اللسان وبأن النبي ﷺ يريد به ما هو موضوع له، وإلا وجب نقله باللفظ لينظر فيه)⁽¹⁾. وهذا يدل على أن المعول في الجواز وعدمه إنما هو ضمان سلامة المضمون وتأدية المعنى فيما لم يقصد فيه اللفظ بعينه⁽²⁾.

ويتفرع عن هذا، مايلي:

مسألة: هل يجوز للراوي نقل جزء الحديث دون الباقي؟

للقاضي تفصيل في ذلك، وهو أن الراوي إن كان نقل الحديث وسمعه بتمامه، أو غيره من الرواة، جاز نقل البعض، وإن لم ينقل ذلك، لا هو ولا غيره، لم يجز ذلك، هذا ما حكاه في التقريب⁽³⁾. وكأنه بهذا الشرط يريد تحقيق ضمان تأدية الحديث كاملا عند طلبه، لأنه ربما ارتبط هذا الجزء المروي بسائر الحديث معنى وإعرابا⁽⁴⁾، إذ لا أحد يجوز حذف الغاية والاستثناء المتصل والاقتصار على أصل الكلام⁽⁵⁾.

وهناك قيود أخرى للجواز، وهي انتفاء التهمة في حقه بسبب الحذف، وضمن عدم نسيانه لتمام الحديث -إن رواه هو- أو نسيان الأصل للباقي -إذا رواه عنه الحاذف-، ذكر هذه الشروط القاضي في التقريب وقال: (متى خاف راوي الحديث على التمام أنه إذا رواه ناقصا أن يتهم، وجب عليه روايته على التمام دفعا عن نفسه التهمة المسقطة للرواية، وأن يكون السامع متذكرا لتمامه، فإن خاف غفلته أو نسيانه لم يحل له إلا روايته تاما، فإن شاركه في السماع غيره لم يحل له الاقتصار على البعض، لئلا يفسد على السامع الآخر الذي لم يسمعه إلا تاما⁽⁶⁾، ويجوز له أن يرويه ناقصا لمن رواه له قبل ذلك تاما إذا غلب على ظنه أنه -الأصل- حافظ لتمامه، فيذكر له، فإن بان غفلته ونسيانه لم يحل له إلا روايته على الكمال)⁽⁷⁾.

(1) البحر (271/6). إرشاد الفحول، ص50.

(2) البحر (272/6)، وقد تصدى الغزالي والجويني لنصرة هذا المذهب والاستدلال عليه بسيرة الصحابة وكيفية نقلهم لكثير من الأحاديث بألفاظ مختلفة، وبالإجماع على جواز شرح الحديث بلغة أخرى، فلأن يجوز استبدال لفظة عربية بمرادفتها أولى. انظر المستصفي (169/1)، البرهان (1/600-601).

(3) البحر (279/6).

(4) ولهذا نجد الأمدي يشترط لجواز نقل البعض كونه مستقلا بالدلالة عن الباقي، كحديث: "المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم"، وإلا لم يجز ذلك، ونقل الاتفاق عليه. الإحكام (123/2)، وانظر صنيع البخاري وغيره في تجزئة حديث جابر الطويل في الحج مثلا. راجع التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح (113/1).

(5) البحر (279/6-284).

(6) البحر (280/6)، وعليه الغزالي في المستصفي (168/1).

(7) البحر (281/6).

الفرع الرابع: مراتب ألفاظ الصحابة في نقل الخبر عن الرسول ﷺ .

وهي تتدرج من الأقوى إلى ما دونه كما يلي⁽¹⁾:

أولاً: قول الصحابي: سمعت رسول الله ﷺ يقول، أو حدثني، أو أخبرني، أو شافهني... فهذه أعلى المراتب، وهي الأصل في الرواية، لأنه لا يتطرق إليها احتمال أصلاً، فهي حجة اتفاقاً⁽²⁾.

ثانياً: قوله: قال رسول الله ﷺ أو أخبر، أو حدث، وهو حجة كذلك، ويدل على الجزم بسماع الحديث من النبي ﷺ عند القاضي أبي بكر - كما صرح به في التقريب - ونقله عنه الزركشي في البحر⁽³⁾، ولأنه وإن تطرق إليه احتمال عدم السماع مباشرة، لكنه بعيد⁽⁴⁾، ولهذا قال القاضي: (والظاهر من حال الصحابي العدل العارف بأوضاع اللغة أنه لا يأتي في لفظ يوهم معنى ويريد غيره)⁽⁵⁾.

ثالثاً: قوله: أمر النبي ﷺ بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا، فهذه المرتبة يتطرق إليها احتمالان: احتمال الواسطة، واحتمال ظنه ما ليس أمراً بأمر، أو ما ليس نهياً بنهي.

ولهذا اختلف الأصوليون ما بين محتج بها ورافض لها:

وللقاضي أبي بكر تفصيل دقيق للمسألة أورد فيه ما يتطرق لهذه المرتبة من احتمالات ذكرها في التقريب⁽⁶⁾، وهي:

1- أن الصحابي علم كون ذلك أمراً بذلك، من وجه غير محتمل عنده، فهذا واجب العمل به عنده، وحكى خلافاً لبعض الظاهرية، ثم قال: (واختلف في طريق علم الراوي بكون الفعل أمراً، فقيل: بقوله: "افعلوا" و"أمرتكم"، وقيل: لا بد أن يعلم كونه مريداً لا مثال المأمور به، والمختار أن يعلم بقوله: "أمرتكم بكذا" و"تهنئتم عن كذا"، وبقوله: "افعلوا"، ويقترن به من الأحوال ما يعلم به قصد الرسول ﷺ إلى الأمر)، وهذا القيد الأخير إنما ذكره القاضي بناء على مذهبه في أن لا صيغة للأمر⁽⁷⁾.

ومن هذه الحالة: أن يكون الناقل من العارفين باللغة وتقاسيم الألفاظ، فيحتج بنقله الأمر والنهي، وإلا فلا، حيث قال: (والصحيح عندنا أنه إن كان المعنى المنقول بحيث تعتور عليه العبارات المختلفة، فلا يجعل نقله في ذلك كقوله ﷺ، وإن كانت بحيث لا تختلف عليه العبارة ولا تجول فيه - أي لا تدور على معان عدة -، فهو كقوله ﷺ)⁽⁸⁾.

(1) انظرها بالتفصيل في المستصفي (1/130 فما بعدها). الإبهاج (2/328-330).

(2) شرح التنقيح، ص 373، فولتح الرحمت (2/160).

(3) وهذا خلاف لنقل كثير من الأصوليين، الأمدي في الأحكام (2/107)، وابن الحاجب في المختصر (2/68) وغيرهما، وقد حكم الزركشي على نقل هؤلاء بالوهم، وقال إن ما في التقريب يردده، انظر البحر (6/297).

(4) المستصفي (1/130).

(5) الأحكام (2/108)، وهذا هو مذهب الجمهور كما قال صاحب البحر، والمعتمد استقراء عاداتهم في النقل. البحر (6/297)، التبصرة، ص 235، المسودة في الأصول، ص 293.

(6) أوردتها صاحب البحر مفصلة. انظره (6/297).

(7) نفسه.

(8) البحر (6/299).

2- أن هذا الأمر وغيره هل يحمل على العموم، أم يحمل على الخصوص؟

اختار القاضي هنا مذهب الوقف، إلا أن يقترن به من حال الراوي ما يعين إحدى الحالتين⁽¹⁾.

3- أن هذه الصيغة تحتل السماع من النبي ﷺ وتحتل روايته عن غيره، ولكن الأظهر عنده السماع⁽²⁾. وبهذا التفصيل المنقول في التقريب، يتضح أن ما نقله ابن السبكي⁽³⁾ عن القاضي من القول بالوقف في هذه الصيغة مطلقاً غير دقيق، إذ أن توقف القاضي إنما كان في مسألة تعميم هذا الأمر أو النهي، أو خصوص ذلك بعصر نزول الخطاب، لا في قبول الأمر والنهي.

رابعاً: بناء الصيغة للمفعول: كقوله: أمرنا ونهينا، فهذا يتطرق إليه احتمالات المرتبة السابقة مع احتمال آخر، وهو أن يكون الأمر والنهي غير الرسول ﷺ من الأئمة وغيرهم، ولهذا نفاه قوم⁽⁴⁾ وأثبتته آخرون⁽⁵⁾ وحملوه على أمر الله ورسوله.

والقاضي أبو بكر ممن أثبت حجية النقل عن رسول الله ﷺ بهذه الصيغة، لكن مع تفصيل قاله في التقريب، وهو أنه: (لا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك في زمن النبي ﷺ وبين قوله بعد وفاته، وفي الزمن الذي ثبتت فيه حجية الإجماع⁽⁶⁾)، وأما إذا قاله من بعده، فلا يمتنع أن يريد به أمر الأئمة⁽⁷⁾. **خامساً:** ويلحق بهذه المرتبة: قول الصحابي: من السنة كذا وكذا⁽⁸⁾، لأن الصحابي إذا أطلق هذه العبارة فلا يريد بها إلا سنة النبي ﷺ - كما قال الحافظ ابن عبد البر وغيره⁽⁹⁾، وقد يكون مذهب القاضي فيها كمذهبه في المرتبة السابقة.

سادساً: أن يقول: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ، وهي حجة عنده أيضاً بشرط أن يضيف الفعل إلى زمن النبي ﷺ، وأن يكون مما تكرر بحيث يستحيل خفاؤه على النبي ﷺ، قال في التقريب: (إن أضاف فعلهم إلى زمن النبي ﷺ وإيقاعه على وجه يعلم عليه السلام تكرر وقوعه، فهو حجة لتقريره، وإلا فلا)⁽¹⁰⁾، ولهذا فلو قال: كان الناس يفعلون، أو كانوا يفعلون، أو كنا نفعل،

(1) البحر (299/6).

(2) وهو مذهب كثيرين، كالغزالي الذي قال: (والصحيح أن لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا تحقق كونه أمراً أو نية). المستصفى (130/1).

(3) الإبهاج (328/2).

(4) منهم الجويني في البرهان (1/ف 594)، وأبو بكر الصيرفي، وعليه الكرخي والرازي وأكثر مالكية بغداد. انظر البحر (300/6).

(5) منهم الشافعي وكثير من الأئمة. انظر المستصفى (130/1)، البحر (299/6)، الإحكام (109/2).

(6) ولهذا العبارة معنى مهم، وهو أن الإجماع الذي ثبت حجيته ووقع فعلاً هو الإجماع في عصر الصحابة، وفي هذا يسند مذهب الشافعي. البحر (301/6).

(8) انظر البرهان (1/ف 594)، الإحكام (110/2).

(9) راجع البحر (304/6)، إرشاد الفحول، ص 54.

(10) البحر (306/6)، وعليه القاضي عبد الوهاب المالكي أيضاً، وانظر شرح التنقيح، ص 373، ترتيب الراوي (186/1)، روضة الناظر، ص 92

فلا يثبت النقل عنده بذلك عن النبي ﷺ، لعدم التصريح بالعهد، وحكى القاضي قولين في ثبوت الإجماع على هذا⁽¹⁾.

الفرع الخامس: مراتب ألفاظ الرواية عن غير الصحابي.

ولهذه الألفاظ مراتب، بعضها أقوى من بعض⁽²⁾:

- فأعلاها: قراءة الشيخ على التلميذ، وهي المرتبة الغاية في التحمل، ولأنها طريقة النبي ﷺ، حيث كلن يحدث وهم يسمعون⁽³⁾.

- ثم تليها قراءة الراوي على الشيخ، وهي أدنى من الأولى⁽⁴⁾، لكنها صحيحة بشرط أن يكون الشيخ عالماً بما يقرأ عليه، حتى لو فرض تحريف من الراوي لأدركه ورده عليه⁽⁵⁾، ويلحق بهذه المرتبة أن يكون للشيخ نسخة منقحة بيده، فأما لو كانت بيد غيره، وما فيها من أحاديث تقرأ عليه من عدل مؤتمن لا يألو جهداً في تأمل ما بيده، فالأظهر من مذهب القاضي رد روايته، كما نقله الجويني في البرهان ونصره، معللاً ذلك بقوله: (فإن الشيخ ليس على دراية فيه، فلم ينهض مفهماً محملاً، فلإن جاز الاكتفاء بنظر الغير، فينبغي أن يجوز الاكتفاء بقراءة القارئ المعتمد من النسخة المصححة)⁽⁶⁾.

وأما ما اعترض به ابن القشيري على الجويني في نقل هذا المذهب للقاضي، بأنه - القاضي - قد صرح بصحة تحمل الصبي وإن لم يعرف معناه وصحة رواية الحديث عن من لم يعلم معناه، فاعترض في غير محله، لأن محل النزاع إنما هو في سلامة مضمون الرواية، وهي متحققة في تحمل الصبي المميز إذا أداه كاملاً بعد ذلك، وكذا رواية الحديث عن من لا يعلم معناه، إذا أداه كما سمعه، وبذلك صرح الحديث الشريف⁽⁷⁾، وهذه السلامة غير مضمونة في مثل هذه الحالة التي نحن بصددتها، إذ لو فرض التباديس عليه لما شعر به - كما قال إمام الحرمين⁽⁸⁾ -، فلهذا لم يلتقيا في كلامهما على محك واحد، فلا اعتراض على نقل إمام الحرمين.

وهناك حالة أخرى متفرعة عن هذه المرتبة، وهي إذا كان للشيخ المقروء عليه كتاب بين يديه يستظهره للثقة والاحتياط، وكان الشيخ معولاً على كتابه لا على حفظه، فمذهب القاضي أنه إن تحقق

(1) البحر (307/6)، الإحكام (111/2)، المستصفى (131/1)، الإبهاج (330/2).

(2) انظر تفصيل هذه المراتب في الإبهاج (330/2)، شرح التنقيح، ص 373-378، الإحكام (111/2-114).

(3) وللراوي في هذه الحالة أن يقول: حدثني وأخبرني وأسعني. أو حدثنا وأخبرنا وأسعنا، إذا كان مقصوداً إسماعه من طرف الشيخ، سواء وحده أو مع جماعة، وإلا فلا يقول إلا: سمعته يحدث أو يخبر... الخ. انظر إرشاد الفحول، ص 54.

(4) خلافاً لأبي حنيفة، حيث جعل قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من العكس، إلا في خاصة النبي ﷺ. انظر أصول السرخسي (376/1).

(5) انظر البحر (312/6).

(6) البرهان (1/ف586).

(7) وهو قوله ﷺ: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

رواه أصحاب السنن عن زيد ابن ثابت مرفوعاً، انظر تحفة الأحوذى (416/7).

(8) البرهان (1/ف586).

سماع جميع ما في الكتاب فظاهر، أي تقبل روايته وتحميله، وإن علم سماعه، ولكنه نسي ممن سمعه، فلا تقبل، (لأنه لا يروي رواية معمولاً بها، لأن هذا لم يعرف من سمع منه الكتاب -مع عدالته- وإنما عول على ظن وتخمين وكذب)⁽¹⁾، وهذا يتسق مع مذهبه الآتي في رفض المرسل، وهذا يلحق بالمرسل -كما ذكر المازري-⁽²⁾.

ونقل القاضي عن الشافعي قوله بقبول مثل هذه الرواية⁽³⁾.

ويجوز للراوي في هذه الحالة أن يقول: حدثنا، أو أخبرنا قراءة عليه، بإضافة قيد القراءة على الشيخ، حتى تتميز حالة السماع وكيفية الرواية، قال القاضي: (والأولى أن يقول: أخبرني، أو حدثني قراءة عليه، أو قرأت عليه وهو ساكت مقرر)⁽⁴⁾.

وأما إطلاق لفظ: حدثنا، أو أخبرنا، بدون قيد القراءة، ففيه مذاهب ثلاثة⁽⁵⁾، أولها -وعليه القاضي- المنع حيث قال: (إنه الصحيح، ولذلك لا يقول سمعت)⁽⁶⁾.

هذا، وهناك مراتب أخرى تتلخص في: الكتابة للراوي، أو مناولته، أو إجازته له... إلخ، ولا حاجة بنا إلى استعراضها، إذ ليس للقاضي فيها مذهب خاص، بل هو منضو مع أكثر الأصوليين والفقهاء⁽⁷⁾.

مسألة: المراسيل وحكم الاحتجاج بها:

وهذه المسألة مما كثر الاختلاف فيها، وقد أدرجها كثيرون كجزئية ضمن المسألة المتقدمة، وهي كيفية رواية التابعي، وهذا باعتبار التعريف المشهور للمرسل عند أكثر المحدثين، وأنه متعلق بقول التابعي: قال رسول الله ﷺ⁽⁸⁾، خلافا لما عليه الأصوليون والفقهاء⁽⁹⁾.

إذا علمت هذا، فلا خلاف في جواز إرسال الحديث، وقد وقع ذلك كثيرا من محدثي السلف⁽¹⁰⁾، والخلاف إنما ينحصر في قبول هذا المرسل والاحتجاج به.

وقبل أن نشير إلى خلاف العلماء في ذلك، لابد من تحرير المحل المتنازع فيه.

(1) البحر (313/6). وراجع الأحكام (114/2).

(2) البحر (314/6).

(3) ووافقه في النقل عنه أبو المنذر السعاني. انظر الرسالة، ص 371، البحر (316/6).

(4) البحر (319/6).

(5) انظرهما في الأحكام (114/2)، شرح التنقيح، ص 377، إرشاد الفحول، ص 55.

(6) وعلى هذا الرأي ابن المبارك وأحمد والنسائي. وخالف في ذلك مالك وسفيان الثوري ويحيى ابن سعيد القطان والبخاري وغيرهم فقالوا بتجويز ذلك وأنه كالسماع من لفظ الشيخ. انظر البحر (319/6).

(7) انظر تفصيلات هذه المراتب وأقوال العلماء فيها في المستصفى (165/1-166)، الأحكام (111/2-114)، التبصرة، ص 344، البرهان (1/588-591)، الإبهاج (333/2) فما بعدها.

(8) انظر نزعة النظر شرح نخبة الفكر، لابن حجر العسقلاني، ص 36.

(9) حيث أن المرسل عندهم أعم في مفهومه مما عند المحدثين، لأنهم يطلقونه على المنقطع أينما كان الانقطاع، وعليه الفقيه البغدادي، وهناك آراء أخرى يحسن مراجعتها في مثل كتاب تيسير مصطلح الحديث لمحمود الطحان، ص 71، والبرهان (1/573)، البحر (339/6).

(10) كقول الإمام مالك عن ابن عمر، وهو إنما أخذ عن تلاميذه كناعق. وهذا على رأي الأصوليين، أو قول سعيد ابن المسيب قال رسول الله ﷺ.

إذ الجميع متفق على أنه لا يحتج بإرسال من عرف عنه الأخذ عن الضعفاء والمسامحة في ذلك، ولا من كان مرسله غير ثقة، وحينئذ فالخلاف منحصر في من عرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة⁽¹⁾ وفي ذلك مذاهب:

فمذهب مالك⁽²⁾ وأبي حنيفة وأحمد في رواية عنه وجمهور المعتزلة قبول المرسل، واختاره الأمدي⁽³⁾.

وأما مذهب القاضي فممنع الاحتجاج بالمرسل مطلقاً، سواء أكان مرسل صحابي أو غيره.

أما رد مراسيل الصحابة: (فليس للشك في عدالتهم، وإنما لأجل أنهم قد يروون عن تابعي، إلا أن يخبر عن نفسه أنه لا يروي إلا عن النبي ﷺ أو عن صحابي، فحينئذ يجب العمل بمرسله)، وهذا ما صرح به في التقريب⁽⁴⁾ ونقل مثله عن الشافعي⁽⁵⁾.

وقد تصدى القاضي للرد على من استدل بأمر الصحابة رضي الله عنهم، وإرسالهم الحديث، فقال: (ثبوت الاحتجاج بما أطلقه أصحاب رسول الله ﷺ من الروايات مع تردها بين الإسناد والإرسال لا يثبت الاحتجاج بما تحقق الإرسال فيه، إلا من جهة القياس والأقيسة الظنية، المعنوية منها والشبهية يقتضي ما يصح منها على السير العمل، ولا يسوغ استعمالها في القطعيات في النفي والإثبات)⁽⁶⁾.

ولاشك في قوة هذا الدليل وواقعيته أيضاً، فإن ما أرسله بعض الصحابة - كابن عباس وابن عمر وغيرهما - ولم يصرحوا فيها بالسماع، لكنهم عند مساءلتهم أسندوا ما أخبروا به إما إلى النبي ﷺ أو إلى صحابي آخر، وهذا لا يسمى إرسالاً بل هو مسند، وقد يروي بعضهم عن تابعي، وإن كان ذلك قليلاً جداً، وعلى كل فالأمر متردد بين الإسناد والإرسال، ولا يمكن اعتماد ذلك دليلاً على تحقق الإرسال⁽⁷⁾.

(1) البحر (351/6).

(2) هو الإسام أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي نسبة إلى قبيلة أصبج باليمن. عالم المدينة المشهور وإمام دار الهجرة. أحد الأئمة الأربعة المتفق عليهم بالاتباع والقبول. أجمعت الأمة على علمه ورورعه وحفظه وتواضعه وصلاحه. له كتاب الموطأ وهو أول مصنف حديثي، ولد سنة 93هـ وتوفي سنة 179هـ. ترتيب المدارك (104/1)، الفتح المبين في طبقات الأصوليين (112/1).

(3) وهناك تفصيلات أخرى لأصحاب هذا الرأي. انظرها في شرح التنقيح، ص 379، المستصفى (169/1)، فواتح الرحموت (174/2)، المعتمد لأبي الحسين البصري (628/2)، مختصر ابن الحاجب (74/2)، أصول السرخسي (359/1-363).

(4) البحر (355/6)، وهذا الرأي خالفه أكثر المانعين للاحتجاج بالمرسل، حيث استنوا مرسل الصحابي، لأنه لا يرسل غالباً إلا عن صحابي مثله، وأما إرسالهم عن التابعين فنادر. والحكم للأغلب. انظر شرح المحلى على جمع الجوامع (153/2)، روضة الناظر، ص 125، أصول الفقه للزحيلي (474/1).

(5) قد كثرت النقل عن الشافعي واضطرب، فالقاضي ينقل عنه في التقريب رد مراسيل الصحابة، وابن برهان ينقل عنه قبولها، وكذا ابن الصباغ، وهو رأي أكثر الناقلين عن الشافعي، وهو المفهوم أيضاً من كلامه في الرسالة حيث لم يتطرق إلا لمراسيل التابعين وما يقبل منها وما يرد وشروط ذلك. انظر الرسالة (461-465)، الإحكام (136/2)، التبصرة، ص 326، الإبهاج (340/2).

(6) البرهان (1/578).

(7) انظر الإبهاج (341/2)، وراجع كتاب السنة ومكانتها في الإسلام، لمحمد أبي زهو، ص 68.

وبمثل هذا الدليل أيضا رد القاضي مراسيل التابعين من باب أولى، ورد على الشافعي الذي قبل بعض مراسيلهم، قال: (والشافعي قبل المرسل في بعض الأماكن، ونحن لا نقبل المراسيل مطلقا ولا في الأماكن التي قبلها فيها الشافعي، حسما للباب)⁽¹⁾، ومراده بحسم الباب، أن القاعدة المتفق عليها هي أن الحديث متى انقطع سنده بطل الاحتجاج به، ومرسل التابعي قد حصل الانقطاع في أعلى سلسلته وهو الصحابي، فيكون مردودا، لأنه ربما رواه عن تابعي آخر قد يكون ضعيفا عند تسميته وتعيينه، ولهذا قال ابن سيرين⁽²⁾: (لا تأخذوا بمراسيل الحسن⁽³⁾ وأبي العالية⁽⁴⁾، فإنهما لا يباليان عن أخذنا)⁽⁵⁾. وقد تتبع القاضي المواضع المستثناة عند الشافعي، والتي قبل فيها المرسل، فردها عليه واحدة تلو الأخرى، وهذه المواضع هي⁽⁶⁾:

أولا: أن يعضد المرسل قول صحابي يقويه ويجعله حجة مقبولة: قال القاضي معلقا: (وهذا فيه نظر، فإن الصحابي لا يحتج بقوله لغيره)⁽⁷⁾، ومراده أن قول الصحابي لا يقوي المرسل، لأنه ليس حجة على غيره، كما هو مذهب القاضي وأكثر الأصوليين ومنهم الشافعي.

ثانيا: أن يعضده قول أكثر أهل العلم: قال القاضي معترضا: (إن أراد بالأكثر الأمة فهو إجماع، والحجة فيه حينئذ لا في المرسل، وإن أراد بعض الأمة فقولها ليس بحجة)⁽⁸⁾.

ثالثا: أن يسنده راو آخر، غير مرسله، فيكون ذلك دلالة واضحة على صحة من قبل عنه وحفظه، وإن انفرد به مرسلا ولم يشاركه فيه من يسنده، لكن وجد معه من يرسله عن غير شيوخ الأول، فإنه يقوى بذلك ويكون أضعف من المرسل الذي أسند من وجه آخر.

ومما اعترض به القاضي أن قال: (إن كان الوجه الآخر إسنادا، فالعمل حينئذ على المسند، وإن كان إرسالا، فضم غير مقبول إلى غير مقبول كأنضمام الماء النجس إلى مثله، وشهادة الفاسق مع مثله، لا يفيد الطهارة والقبول)⁽⁹⁾.

(1) الإبهاج(341/2).

(2) هو التابعي محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر البصري، إمام عصره، روى عن أنس وزيد بن ثابت وأبي هريرة وعائشة، وروى عنه الشعبي وقتادة والأوزاعي، توفي سنة 110هـ. انظر تقريب التهذيب، ص418. شذرات الذهب(138/1).

(3) هو الحسن بن أبي الحسن بن يسار أبو سعيد البصري مولى زيد بن ثابت، ويقال مولى جابر. من كبار التابعين علماء، كان مشهورا بإرسال الحديث، وكان أنس بن مالك يجلسه، فقد سئل مرة فقال: أسألوا عنيا مولانا الحسن فإنه سمع وسمعنا فحفظ ونسينا. انظر ترجمته في تقريب التهذيب(165/1)، البداية والنهاية(266/9).

(4) هو رفيع بن سهران، أبو العالية الرياحي، تابعي ثقة، كثير الإرسال، قيل عنه: أنه ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن منه، توفي سنة 90هـ وقيل 93هـ. انظر طبقات الفقهاء، ص88، تقريب التهذيب، ص418.

(5) التبصرة، ص327.

(6) انظر الرسالة، ص461-465. شرح التنقيح، ص380، الإحكام(142/2).

(7) الإبهاج(342/2).

(8) نفسه، مع البحر(359/6).

(9) الإبهاج(342/2)، البحر(359/6).

ولكن هذه الاعتراضات من القاضي لا تتم إلا إذا كان الإمام الشافعي يجعل المرسل يرتقي بهذه الشروط ليكون حجة استقلالا، وهو غير قائل به، بل إنما يستأنس بها في تقوية المرسل وإعطائه قوة الحجية الموجبة للقبول والعمل، مع اعترافه بأنه دون حجة المسند⁽¹⁾.

وبهذه الشروط قيل مراسيل سعيد بن المسيب⁽²⁾ ومن كانت حاله مثله⁽³⁾، لكن القاضي يجعل قوله هذا خارجا عن دائرة الخلاف، ولهذا قال: (قوله -الشافعي-: مراسيل بن المسيب حسنة، لست أدري ما الذي يحسنها؟ وقد بلغت عن هذا الحبر أنه قال في بعض مجموعاته: تتبعت مراسيل سعيد فألفيت معظمها مسندا من غير طريقه، وهذا فيه نظر، فإن التمسك بإسناد من أسند، وعليه إحالة العمل والقبول لا على المراسيل)⁽⁴⁾.

والخلاصة أن هذه المسألة مما يسوغ فيها الاجتهاد، ومرجع الأمر فيها ما يلوح للمجتهد من ثقة في الخبر، فيطمئن إليه ويقبله، أو ما يضعف هذه الثقة، فيرده ويرفضه، وهذا ما نيه عليه إمام الحرمين وجعله المعتمد في أصل الخلاف بين المحتجين بالمرسل والرافضين له⁽⁵⁾.

ولعله بهذا المآخذ، أعني ظهور الثقة في الخبر، لا يبقى بين القاضي والشافعي كبير خلاف، فإن الغزالي في المنحول⁽⁶⁾ ينقل عن القاضي أنه قال: (ثبت أن مذهب الشافعي قبول المراسيل، فإنه قال في المختصر: أخبرني الثقة، وهو المرسل بعينه... وعن هذا قيل مراسيل سعيد، والمختار عندي أن الإمام العدل إذا قال: قال رسول الله ﷺ، أو أخبرني الثقة، قيل، فأما الفقهاء والمتوسعون في كلامهم، فقد يقولونه لا عن تثبيت، فلا يقبل منهم)⁽⁷⁾.

وهذا الكلام يدل بوضوح على اقتراب وجهتي نظر الإمامين، القاضي والشافعي، في هذه المسألة التي تشعب الكلام حولها واضطرب النقل فيها عنهما، ومما يقوى ذلك أيضا أنهما من القائلين بقبول التعديل الإجمالي من الثقة، كما سبق الحديث عنه في موضعه.

(1) حيث قال في الرسالة: (وإذا وجدت الدلائل بصحة حديثه بما وصفت. أحببنا أن نقبل مرسله، ولا نستطيع أن نزعج أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل). انظر ما، ص465، وراجع الإبهاج(2/343).

(2) هو سعيد بن المسيب بن حزن، بن أبي وهب بن عمرو بن عابد بن عمران بن مخزوم القرشي. أحد فقهاء المدينة السبعة، المشهور بالعلم والورع والتقوى. كان يرسل الحديث، إلا أن مراسيله مقبولة عند أكثر العلماء، توفي سنة 94هـ. انظر التقريب، ص181، البداية والنهاية(9/99).

(3) هذا هو الصحيح عنه، لا ما اشتهر عنه من قبول مراسيل سعيد بن المسيب وحدها، فقد قال في رسالته: (فمن كان مثل حاله قبلنا منقطعاً) راجع البحر(6/360).

(4) البرهان(1/581).

(5) انظر البرهان(1/579-580) حيث استلذب بغيره الثاقب أن الشافعي لا يرد المراسيل في حقيقة الأمر، وإنما يتطلب فيها مزيد تأكيد بما يوجب على الناظر الثقة بخبره.

(6) المنحول، ص272-276.

(7) البحر(6/354).

الفصل الثالث: ما يشترك فيه الكتاب والسنة

"مباحث الألفاظ" (الدلالات اللفظية)

تمهيد:

ما من شك أن مبحث اللغة، بما يشمله من دراسة الألفاظ وما يعرض لها وطرق دلالتها على المعنى، يعتبر من أهم موضوعات علم الأصول، ويعد قطب الرحا فيه، لأنه ميدان سعي المجتهدين ومعظم نظر الأصوليين، و(لأن الشريعة - قرآنا وسنة - بما هي نصوص، تحتكم إلى منطق اللغة في الدلالة على مراد الشارع منها مبدئيا)⁽¹⁾.

ولهذا فإن مباحث اللغة من أهم ما يستوجب على الأصولي معرفته، باعتبار أن الدارس: (لا يمكن له أن يستقل بالنظر في الشرع ما لم يكن ريانا من النحو واللغة)⁽²⁾.

وقبل الخوض في بيان تقسيمات الألفاظ ودلالاتها، لابد من توطئة اعتاد الأصوليون ذكرها، تتلخص في: **المسألة الأولى: مأخذ اللغات والواضع لها.**

اختلف الأصوليون وأهل اللغة في هذه المسألة اختلافا كثيرا، فمن قائل بالتوقيف⁽³⁾، ومن قائل بالاصطلاح⁽⁴⁾، ومنهم من مال إلى الوقف.

وهذا المذهب الأخير هو مختار القاضي أبي بكر، بمعنى أنه لا يوجد نص قاطع في المسألة، فالعقل يجوز التوقيف كما يجوز الاصطلاح، وهو مذهب المحققين من الأصوليين⁽⁵⁾ وبعض اللغويين⁽⁶⁾.

(1) وقد وضع الأصوليون طرقا محددة لمعرفة دلالة الألفاظ وتفسير النصوص الشرعية، وجاء رجال القانون فتبعوا أثرهم وتبنوا طريقتهم في تفسير النصوص القانونية. انظر المناهج الأصولية، فتحي الدريني، ص 17، ص 481. وراجع تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية، ص 198، د محمد صبري السعدي، طبعة ديوان المطبوعات الجامعية، 1984.

(2) البرهان (1/ ف79)، هذا وما من شك في أن نظر الأصوليين هنا قد يختلف عن نظر أهل اللغة، باعتبار أنهم إنما يوجهون اهتمامهم إلى ما له علاقة باستنباط الأحكام. ولهذا نجدهم يتوسعون في مسائل لغوية لم يشعبها أهل اللغة بحثا وتركيزا، انظر البرهان (1/ ف79)، وراجع الإبهاج (1/ 70).

(3) وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري و بعض أتباعه، كابن فورك، وحكاه ابن جنى في الخصائص عن أبي علي الفارسي، وبه جزم ابن فارس، ومعنى التوقيف أنها من وضع الله تعالى. انظر البحر (2/ 339)، وكتاب محاضرات في فقه اللغة، ص 24، د/ زبير درافسي، ط02: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994.

(4) وعليه أبو ماشم الجبائي وأتباعه، على معنى أنها من وضع جماعة بشرية اصطلاحا عليها، وحكاه ابن جنى عن أكثر أهل النظر. وهناك مذهب متوسط بين السدميين، وهو أن سبدا اللغات توقيفي، لسرورته، والباقي اصطلاحا، واختاره أبو إسحاق الإسفراييني وابن الحاجب. انظر البحر (2/ 40)، المستصفى (1/ 320)، البرهان (1/ ف17)، الإحكام (1/ 110).

(5) منهم الجويني وابن القشيري وابن السمعاني والغزالي وغيرهم، واختاره البيضاوي قائلًا: لم يثبت تعيين الواضع. انظر الإبهاج (1/ 196)، جمع الجوامع مع حاشية البناني (1/ 273)، مع المراجع السابقة.

(6) وقد مال ابن جنى أخيرا إلى هذا القول، كما حكاه الزركشي في البحر (2/ 243)، والذي في الخصائص له، أنه مال أخيرا إلى رأي المتوسطين بين الرأيين، كابن إسحاق ومن وافقه، وإن كانت هناك نقول أخرى عنه تومئ إلى قوله بالاصطلاح، انظر الخصائص لابن جنى (1/ 44)، (28/2)، نقلًا عن محاضرات في فقه اللغة، ص 29 فما بعدها.

ودليله في ذلك، أنه لا يوجد نص قاطع، وأن الظواهر متعارضة، فامتنع المصير إلى التعيين، إذ ليس الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾⁽¹⁾ لأهل التوقيف، أولى من الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمٍ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾⁽²⁾ لأهل الاصطلاح، ثم إن الآيات محتملة لكلا القولين معاً، فلم يبق إلا المصير إلى الوقف، وهو الحق⁽³⁾.

والمقصود بالوقف هنا إنما هو عن القطع بواحد من الآراء المتعارضة، لأن القطع يبنى على سمع قاطع أو نقل متواتر، ولا شيء من ذلك هنا، فلم يبق إلا رجم الظن في أمر فضولي في علم الأصول، لا يبنى عليه حكم، ولا حاجة إلى التطويل فيه⁽⁴⁾.

المسألة الثانية: طريق معرفة اللغة.

ما سبق من الخلاف، إنما هو في منشأ اللغات ومأخذها الأول، وذلك يجري في حق الأولين، وعلى كلا القولين فإن من جاء بعدهم إنما تعرف اللغة لديهم وتثبت في حقهم بواسطة النقل عن العدول النقات⁽⁵⁾، وهو إما متواتر أو أحاد، ولا خلاف في ذلك مادامت اللغة سماعية في الأصل - كما قال ابن فارس⁽⁶⁾، وإنما اختلفوا في إثبات اللغة بالقياس⁽⁷⁾.

وقبل بيان الآراء، لابد من تحرير محل النزاع، وهو ينحصر في تسمية مسمى باسم يشتمل على وصف يظن اعتباره في التسمية لدورانه معه، ووجدنا ذلك الوصف أو المعنى مطرداً في محل آخر، كأن نعتقد أن الخمر إنما سميت بذلك لمخامرة العقل، ثم نجد هذا المعنى متحققاً في النبيذ⁽⁸⁾، أو قياس النبات بالسارق... إلخ، فهذا هو المحل المتنازع فيه بين المجيزين والمانعين.

وأما ما عدا ذلك، من أسماء الأعلام والصفات، فلا خلاف في منع القياس فيها، لأنها في معنى النص غير المعقول.

وأما ما لا يتعلق بنفس اللغة، بل بحكمها، فلا خلاف في إثبات القياس فيه، وهو ما يجري في قواعد النحو العربي، كرفع الفاعل ونصب المفعول⁽⁹⁾، وإن كان أكثر المحققين يرجعون ذلك إلى قاعدة كلية ثبتت تعميمها بالاستقراء والنقل، لا إلى قياس⁽¹⁰⁾.

(1) سورة البقرة، آية 30.

(2) سورة إبراهيم، آية 05.

(3) إرشاد الفحول، ص 11، 12.

(4) انظر المستصفي (320/1)، الروضة، ص 172، محاضرات في فقه اللغة زبير درافي، ص 36.

(5) البحر (226/2).

(6) محاضرات في فقه اللغة، د/ زبير درافي، ص 28.

(7) الإبهاج (34/3)، التبصرة، ص 444.

(8) أصول الفقه للخضري، ص 110.

(9) وهي طريقة كثير من اللغويين، كابن جني وابن خروف وأبي علي الفارسي وغيرهم، فإنهم يعدونه قياساً. انظر البحر (262/2).

(10) جمع الجوامع مع حاشية البناني عليه (273/1)، إرشاد الفحوال، ص 14، شرح التنقيح، ص 413، الإحكام (88/1).

وإذا عرفنا محل النزاع، فنقول: قد اختلف الأصوليون في ذلك على قولين:

- قول بالمنع: وهو مذهب القاضي كما صرح به في التقريب⁽¹⁾، وهو رأي معظم المحققين⁽²⁾.

- وقول آخر، وهو جريان القياس فيها⁽³⁾.

والمقصود بالقياس الممنوع هنا مما جرى فيه الخلاف، هو القياس اللغوي، الذي تلحق بواسطته أسماء لغوية جديدة بأخرى قديمة، أما إلحاقها بقياس شرعي فلا يجوز إطلاقاً، وليس من محل الخلاف، وهذا ما بينه القاضي ونبه عليه⁽⁴⁾.

ودليل المانعين، أن العرب إذا قصرت اسم الخمر مثلاً على عصير العنب خاصة، فتسمية غيره به تقول عليهم، وإن وضعته أساساً لكل ما يخامر العقل، فتسمية ما يماثله به ثابت بتوقيفهم حينئذ، لا بالقياس، ولأننا نظرنا إلى لغتهم فوجدناهم لا يلتزمون طرد التسمية متى وجد الاشتراك في المعنى، فلهذا سموا الفرس أدهم لسواده، ولم يسموا الحمار كذلك ولو كان أسود، وأسموا الزجاجاة قارورة، لاستقرار الماء فيها، ولم يطلقوا ذلك على النهر وغيره، فثبت بهذا أن اللغة: (وضع كلها وتوقيف، ليس فيها قياس أصلاً)⁽⁵⁾.

وقد يُظن أن هذا المذهب المانع يقضي بالحجر على من جاء بعد العرب الأولين في تسمية ما لم تعرفه العرب ولم تسمه، وليس كذلك، فالعلماء جميعاً متفقون على أن ما حدث بعد ذلك من هذه الأشياء غير المعروفة قديماً يجوز تسميته بأسماء مخترعة، وإنما اختلفوا في تكييف هذا العمل، فالمجوزون للقياس يعتبرونه قياساً على ما يشبهه من الأسماء القديمة، والمانعون يجعلونه عملاً دعت إليه الحاجة، وليس قياساً على لغة العرب، وإنما هو كتعريب بعض الكلمات الأعجمية للحاجة إليها⁽⁶⁾ - عند من يسلم بوجود كلمات أعجمية في لغة العرب -.

(1) هذا ما ذكره ابن السبكي في جمع الجوامع (1/273)، و الزركشي في البحر (2/255). وأبناً عن وهم الأمدي وابن الحاجب ومن جاء من المتأخرين ممن نقلوا عنه الجواز. انظر المنقول، ص 71.

(2) ومن قال بالمنع، الغزالي و الأمدي وابن الحاجب وأبي حاتم تلميذ القاضي، وهو رأي جمهور الحنفية - كما نقله الأستاذ أبو منصور البغدادي - واختاره ابن خويزمنداد المالكي. راجع البرهان (1/83)، البحر (2/255)، المستنصفى (1/323)، الإحكام (1/89).

(3) وهو رأي ابن سريج وأبي إسحاق الإسفراييني وابن أبي هريرة، ونقله ابن فورك عن ظاهر مذهب الشافعي، ونقله ابن جني عن النحويين، والحقيقة أنه مذهب البصريين منهم خلافاً للكوفيين فإنهم يعتمدون على السماع والنقل. انظر محاضرات في فقه اللغة، ص 54-55، وراجع البحر (2/256)، التبصرة، ص 445.

(4) البحر (2/259)، وراجع بحث د/ عالي عبد العزيز العميريني بعنوان: ثبوت اللغة بالقياس عند الأصوليين، ص 386، مجلة الحقوق، الصادرة عن جامعة الكويت العدد 02، سنة 1986.

(5) راجع البرهان (1/83)، الإحكام (1/91)، أصول الخصري، ص 111.

(6) البحر (2/260-261).

وقبل أن نخوض في تقسيم الدلالات اللفظية، لا بأس أن تقدم لذلك ببعض المسائل، هي أدخل في المبادئ اللغوية، وهذا جريا على عادة بعض الأصوليين في إدراجها هنا - كما ذكر الشوكاني وغيره -⁽¹⁾، وسنقتصر منها على ثلاث مسائل، شديدة التعلق بمباحث الأصول، وهي:

المسألة الأولى: المشترك.

والمشترك هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر دلالة على السواء، وضده المترادف، وهو دلالة ألفاظ مختلفة على معنى واحد باعتبار واحد⁽²⁾.

ومن أمثلة المشترك، لفظ القراء، يطلق على الحيض والطيبر، ولفظ المولى، يطلق على السيد والعبد، ولفظ الجون، يطلق على الأبيض والأسود... إلخ⁽³⁾.

وأكثر الأصوليين وأهل اللغة على جوازه ووقوعه في اللغة عموما، وفي النصوص الشرعية على وجه الخصوص، وإن اتفقوا على أنه خلاف الأصل الغالب، ولذلك أسباب دعت إليه وضرورة أوجدته، تتلخص أساسا في احتواء اللغة المحدودة للعدد الهائل من المسميات والمعاني المبتوثة في الكون⁽⁴⁾.

ولا اعتبار بإنكار شذوذ من الناس للمشترك، ولا بتذرعهم باختلال فهم المقصود منه خاصة مع خفاء القرائن، فإن من مذهب القاضي أبي بكر، أن المشترك نوع من أنواع العموم، كما سيأتي، ولما كان العام غير ممتنع في اللغة وفي نصوص الوحي، وجب أن لا يمتنع المشترك كذلك⁽⁵⁾.

ولكن ها هنا مسألة اختلف فيها الأصوليون وهي: هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في معنيه أو في معانيه جميعا؟ وهو ما يعرف بمسألة:

عموم المشترك: ومحل الخلاف - كما نبه عليه القاضي -⁽⁶⁾ إنما هو في إرادة المتكلم للمعنيين في وقت واحد بلفظ واحد من غير تكرار، وإلا فمتى أريد به المعنيان وكرر في وقتين، بحيث أريد به في أحدهما معنى، وفي الآخر معنى آخر، فلا خلاف في جواز ذلك.

(1) راجع إرشاد الفحول، ص 15-25، مع الإبهاج (248/1) فما بعدها.

(2) انظر إرشاد الفحول، ص 16، 17، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (275/1)، الإبهاج (248/1).

(3) شرح التنقيح، ص 29.

(4) انظر المزهر في اللغة، للسيوطي (369/1)، شرح وتعليق جاد المولى بك وأبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط 01: المكتبة

العصرية، بيروت، 1408-1987. وراجع شرح العضد الإيجي على مختصر ابن الحاجب (127/1)، مع محاضرات في فقه اللغة، ص 109.

(5) انظر الأحكام (45.44/1).

(6) البحر (390/2).

وإذا حررنا موضع النزاع، فنقول: ذهب فريق من الأصوليين إلى جواز إعمال المشترك في جميع معانيه، بطريق الحقيقة، إلا أن يمنع مانع خارجي، كأن يكون المعنيان أو المعاني متضادة أو متناقضة⁽¹⁾، أو أن توجد قرينة تصرفه إلى أحد معنييه أو معانيه، فيحمل عليها حينئذ⁽²⁾.

ومنع آخرون عموم المشترك مطلقاً⁽³⁾.

وأما القاضي أبو بكر، فقد نقل عنه قولان:

- قول بالجواز في الحقائق فقط، دون الحقيقة والمجاز، ودون المجازات، وهذا الذي نقله عنه أكثر الأصوليين⁽⁴⁾.

- وقول بالوقف، وهو الذي صوبه الزركشي في البحر⁽⁵⁾، فإنه نقل عن القاضي قوله في التقريب: (فإن قيل: هل يصح أن يراد المعنيان، أي يحمل عليهما بالظاهر، أم بدليل يقترن بهما؟ قيل: بل بدليل يقترن بهما لموضع احتمالهما، للقصد قارة إليهما، وتارة إلى أحدهما، وكذلك سبيل كل محتمل من القول، وليس بموضوع في الأصل لأحد محتمليه)⁽⁶⁾.

وهذا القول الأخير هو اللائق بمذهبه، القاضي بالتوقف في صيغ العموم، لأنه - كما قال ابن تيمية⁽⁷⁾ - (ومن يقف في ألفاظ العموم، كيف يجزم في الألفاظ المشتركة بالاستغراق بلا دليل)⁽⁸⁾، وهو القول الذي صرح به القاضي - حسبما أورده الجويني في تلخيص التقريب - حيث قال: (فإننا نقول: إذا احتمل إرادة المعنيين واحتمل تخصيص اللفظ بأحدهما، فيتوقف في معنى اللفظ على قرينة تدل على الجمع والتخصيص، وكيف لا نقول ذلك ونحن على نصرة نفي صيغ العموم)⁽⁹⁾، وليس أصرح من هذا الكلام في بيان مصير القاضي إلى الوقف في عموم المشترك.

(1) كما في صيغة (افعل) عند من جعلها حقيقة في الطلب و التثديد، وهما ضدان. فلا يجوز استعمالها فيهما معا في وقت واحد، انظر الإبهاج(1/255).

(2) وهذا هو مذهب الشافعي وبعض أتباعه، وقطع به ابن أبي هريرة، وعليه القاضي عبد الجبار وأبو علي الجبائي المعتزليان؛ انظر السعتمد(1/325)، البحر(2/385).

(3) وهو مذهب أبي هاشم المعتزلي والكرخي الحنفي، واختاره الفخر الرازي والغزالي. انظر المحصول(1/371)، المستقصى(2/71)، الإبهاج(1/256).

(4) كالجويني والأندلي وابن السبكي وغيرهم. انظر البرهان(1/246)، الأحكام(2/261)، الإبهاج(1/255)، إرشاد الفحول، ص18.

(5) انظره(2/395).

(6) نفسه، وانظر شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني وتقريرات الشربيني(1/296).

(7) هو أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، تقي الدين أبو العباس بن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي. شيخ الإسلام، ولد سنة 661هـ، برع في شبابه في حفظ كتب السنن ونظر في الرجال والعلل. وتوسع في المعقول والمنقول حتى صار أعجوبة زمانه، موافقه شهيرة ومحنه عديدة. له مؤلفات عدة منها اقتضاء الصراط المستقيم، الفرقان بين الحق والباطل، رفع السلام، السياسة الشرعية، وله مجموع الفتاوى وغيرها، توفي بالقلة سجيناً في دمشق سنة 728هـ انظر شذرات الذهب(6/80)، البدر الطالع(1/46).

(8) البحر(2/395)، وإن كان ابن السبكي قد علل ذلك بأن القاضي وإن قال بعموم المشترك، فإنه لا يتناقض مع إنكاره لصيغ العموم، لأنه إنما أنكر ونسبها للعموم، ولم ينكر استعمالها فيه، وكلامنا هنا في الاستعمال. انظر الإبهاج(1/265).

(9) البحر(2/395)، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي(1/296).

ولا شك في ثبوت القول الأول عنه، فقد نقل إمام الحرمين في البرهان⁽¹⁾، والزركشي في البحر⁽²⁾ نصوصاً عنه من التقريب تفيد ذلك، ولكن يبدو أنه تراجع عنه إلى القول الأخير، وهو أقرب احتمال عندي جمعا بين هذه النقول.

ولاشك أن لهذه المسألة الأصولية الهامة فروعا فقهية كثيرة تنجر عنها، كاختلافهم في حديث: ﴿لا تطلق ولا عتاق في إغلاق﴾⁽³⁾، هل يحمل الإغلاق على الإكراه والجنون أم لا؟ خلاف مبني على ما سبق⁽⁴⁾.
المسألة الثانية: الحقيقة والمجاز.

والحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب، وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بينهما⁽⁵⁾، وهو لغة مشتق من الجواز، قال القاضي: (وإنما سمي مجازاً لأن أهل اللغة يجاوزون به عن أصل الوضع توسعاً منهم، كتسمية الرجل الشجاع أسداً والبليد حماراً)⁽⁶⁾.
والحقيقة هي الأصل في الكلام، فيحمل عليها عند التجرد عن القرينة الصارفة إلى المجاز⁽⁷⁾، ولا خلاف أن الحقيقة متعددة وأنها تنقسم إلى:

- 1- حقيقة لغوية: وهي وضع لفظ بإزاء معنى لم يعرف إلا بذلك الوضع، كوضعهم لفظ الأسد للحيوان المفترس⁽⁸⁾، والحقيقة اللغوية هي أصل الجميع.
- 2- حقيقة عرفية: وهي ما نقل عن وضعه الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال، كالدابة لذوات الأربع، وتتنوع إلى خاصة وعامة⁽⁹⁾.

وقد حدد القاضي بدقة مضمون الحقيقة العرفية فقال في التقريب: (معنى وصف الاسم بأنه عرفي أنه المفهوم من إطلاقه بغلبة الاستعمال في بعض ما وضع له، أو غيره مجازاً لا حقيقة، والدليل على أن هذا المعنى عرفي:

- أنه لا يجوز أن يكون معناه أنه ابتدئ وضعه لما جرى عليه، لأن ذلك يقتضي أن تكون جميع الأسماء عرفية.
- ولا يجوز أن يكون معناه أنها أسماء مجردة مبتدأة، لأن ذلك سييل سائر الأسماء اللغوية.

(1) البرهان (1/246-247).

(2) البحر (2/386).

(3) رواد أبو داود والحاكم وابن ماجه عن عائشة رضي الله عنها. انظر سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق (1/660)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

(4) راجع فروع المسألة في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 314، مفتاح الوصول، ص 64-65.

(5) شرح التنقيح، ص 42، الإبهاج (1/273).

(6) البحر (3/41).

(7) انظر المستصفى (2/157).

(8) المحلي على جمع الجوامع (1/301).

(9) العرف العام هو ما تعارف عليه العامة كلفظ الدابة لذات الحافر، والعرف الخاص ما استعمل في عرف قوم مخصوص، كلفظ القلب والنقص عند النظار وأصحاب المقاييس. انظر الإبهاج (1/275)، البحر (3/10).

- ولا يصح أن يكون معناه أنيا أسماء ابتدأها ووضعيا غير أهل اللغة من العلماء بضروب العلامات.
 - ولا يمكن أن يكون أنه نقل عن معناه إلى غيره، لأن ذلك هو المجاز، وتسميته مجازا أحق وأولى⁽¹⁾.
 وهذا الكلام يحدد مجال النقل العرفي عند القاضي ومن وافقه⁽²⁾، وأنه ينحصر في مجالين:
أولاً: أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام، ثم يخصص ببعض مسمياته بغلبة الاستعمال، كما في اختصاص لفظ الدابة بالحمار مثلا، أو تخصيص الراديو بالمذياع، أو تخصيص لفظ المتكلم بالخاص في علم الكلام⁽³⁾.
والثاني: أن يوضع اللفظ في أصل اللغة لمعنى، ثم يشتير في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي، حتى إنه يكون هو المتبادر عند الإطلاق، كلفظ الغائط فإنه في أصل اللغة يعني الموضوع المنخفض من الأرض، ثم اشتير في الخارج المستفرد من الأدمي، من باب الكناية عن الشيء بلازمه⁽⁴⁾.

فالنوع الأول إنما هو نقل إلى الحقيقة، وأما الثاني فنقل إلى المجاز.
 وهذا هو مراد القاضي بقوله: (والأسماء العرفية منحصرة في هذين، ولا ينبئ العرف عن الوضع، للإجماع على اختصاصه ببعض الأسماء، ولو صرف إلى أصل الوضع للزم تسمية جملة اللغة عرفية، ولا ينبئ عن تجديد الوضع بعد استقرار اللغة، فإن هذا سبيل كل لغة سبقها أخرى، وإنما تنبئ عما يغلب استعماله عرفا من المجازات، أو يغلب تخصيصه ببعض مقتضيات)⁽⁵⁾.
 وهذان النوعان من الحقيقة، أعني اللغوية والعرفية، قد وقع الاتفاق على وقوعهما⁽⁶⁾.
 وإنما الخلاف في وقوع الحقيقة الشرعية، كالصلاة لأفعال مخصوصة شرعا، مع أنها لغة تعني مطلق الدعاء، ولا نزاع في أن الشرع غلب استعماله لهذا اللفظ على هذه الأفعال المخصوصة.
 ولكن هل وضع الشرع لفظ الصلاة لهذا المعنى؟ هذا هو محل الخلاف كما حرره القرافي⁽⁷⁾.

(1) انظر الإبياح (275/1)، البحر (10/3)، مع الأحكام (60/1).

(2) كالرازي في المحصول (410/1) فما بعدها، والآمدي في الأحكام (52/1).

(3) راجع المستصفى (325/1)، البحر (08/3)، المعتد (23/1)، أصول الفقه للزحيلي (293/1).

(4) راجع الأحكام (53/1).

(5) البحر (12/3)، وزاد بعضهم قسما ثالثا من أقسام الحقيقة العرفية، وهو ما وضع في أصل اللغة لثنى ثم لم يستعمل فيه، كلفظ عسى، فإنه موضوع لغة للفعل الماضي ولم يستعمل فيه، بل استعمل للإشياء. راجع البحر (12/3).

(6) شرح المحلى على جنح الجوامع (301/1).

(7) شرح التفتيح، ص 43.

3- الحقيقة الشرعية: وقد اختلف الأصوليون في هذه المسألة بين مثبت ومنكر:

فالقاضي أبو بكر ينكر وقوع الحقيقة الشرعية⁽¹⁾، خلافا لجمهور المعتزلة وأكثر الفقهاء⁽²⁾، حيث قالوا بأن الشارع الحكيم قد نقل لفظ الصلاة والزكاة والصيام وغيرها، من مسمياتها اللغوية إلى معان شرعية بحيث أصبحت هي المعنى الحقيقي لها في عرف الشرع.

أما القاضي فيرى أن الشرع لم يتصرف في هذه الأساس، بل أبقاها على معانيها اللغوية، وإنما تصرف بوضع الشروط اللازمة للاعتداد بها، كالركوع والسجود والنية في الصلاة، وقصد البيت الحرام في زمن مخصوص بشروط مخصوصة في الحج ... إلخ.

ولهذا قال: (لم يضع صاحب الشرع شيئاً، وإنما استعمل الألفاظ في مسمياتها اللغوية، ودلت الأدلة على أن تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية)⁽³⁾. وقد احتج على المخالفين بمسلكين⁽⁴⁾:

المسلك الأول: أن هذه الألفاظ مما اشتمل عليها القرآن، ولو أنها أفادت غير مدلولها اللغوي لما كانت من لغة العرب، ولا لزم من ذلك أن القرآن غير عربي، والحال خلاف ذلك لقوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾⁽⁵⁾، وقوله تعالى: ﴿بلسان عربي مبين﴾⁽⁶⁾.

المسلك الثاني: أن الشارع الحكيم لو نقل هذه الألفاظ عن معانيها اللغوية إلى معان شرعية، للزمه تعريف الأمة بنقل متواتر، لعدم قيام الحجة بالاحاد في مثل هذه المسألة، ولا يوجد شيء من ذلك، فسدل على عدم تصرفه في الألفاظ ومدلولاتها اللغوية⁽⁷⁾.

ولأن المخالفين قد استدلوا على ما ذهبوا إليه من إثبات الحقيقة الشرعية بأدلة كثيرة، فقد تصدى القاضي لنقدها والرد عليها:

- فمن أدلتهم على الوقوع، قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾⁽⁸⁾، فقد أطلق لفظ الإيمان وأراد به الصلاة، بدليل السياق وسبب النزول، وهذا المعنى مخالف لما هو موضوع لغة⁽⁹⁾.

وأجاب القاضي عن هذا بأن المراد بالإيمان التصديق والقبلة، وإنما سمي التصديق صلاة على سبيل التجوز، على عادة أهل اللغة في تسميتهم الشيء بما يتعلق به⁽¹⁰⁾.

(1) ووافقه ابن التبريزي، ونقله المازري عن المحققين من الفقهاء والأصوليين. انظر البحر (17/3).

(2) نفسه، مع الأحكام (62/1).

(3) شرح التنقيح، ص 43.

(4) انظر الأحكام (62/1)، المستصفى (327/1-328).

(5) سورة الزخرف، آية 2.

(6) سورة الشعراء، آية 195.

(7) راجع أصول الفقه للخضري، ص 111، مع الإبهام (275/1-276).

(8) سورة البقرة، آية 142.

(9) التلخيص (203/1)، أصول الفقه للخضري، ص 112.

(10) المرجعين السابقين.

- ومن أدلتهم على الوقوع، قوله ﷺ: ﴿الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق﴾⁽¹⁾، فسمى الإماطة إيماناً، وهو خلاف الوضع اللغوي.

وجواب القاضي: أن هذا الحديث من أخبار الأحاد فلا يثبت به مثل هذه القاعدة، وإن ثبت فهذه الشعب إنما سميت إيماناً لأنها الدليل عليه، فسميت به تجوزاً⁽²⁾.

- ومنها قولهم إن الشرع وضع عبادات لم تكن معروفة، فافتقرت إلى تسميتها، وليس من وسيلة أقرب إلى ذلك، من استعارة أسماء لها من لغة العرب.

وجوابه عن ذلك: أنا لا نسلم أنه حدث في الشرع عبادة لم يكن لها اسم في اللغة، وإذا قيل إن الصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود، والحج ليس عبارة عن الطواف والسعي، قلنا: ليس الصلاة بالشرع أيضاً عبارة عنه، بل الصلاة عبارة عن الدعاء كما في اللغة، والحج عبارة عن القصد، والصوم عبارة عن الإمساك، والزكاة عبارة عن النمو، ولكن الشرع شرط في إجراء هذه الأمور أموراً أخرى تنضم إليها، فشرط في الاعتداد بالدعاء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه، وفي قصد البيت انضمام الوقوف والطواف وغيرها، والاسم غير متناول، لكنه شرط الاعتداد بما ينطبق عليه الاسم، فالشرع تصرف بوضع الشرط لا بتغيير الوضع⁽³⁾.

ويلاحظ في هذا السياق أن القاضي كان مدفوعاً بالرد على المعتزلة الذين جعلوا من هذه المسألة متكافئاً للقول بالمنزلة بين المنزلتين، في شأن الفاسق، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، بل هي أول مسألة نشأت في الاعتزال - كما قال أبو إسحاق الشيرازي⁽⁴⁾، وإنما أثبتوا الوساطة بين الإيمان والكفر عندما قالوا بالنقل في الأسماء الدينية الثلاثة، وهي الإيمان والكفر والفسق، وأنها منقولة عن المعنى اللغوي إلى معانٍ شرعية، ليتسنى لهم تأييد مذهبهم، ولكن الجمهور على خلاف ذلك⁽⁵⁾.

ولهذا شدد القاضي النكير على القائلين بالنقل، سواء في الألفاظ الدينية أو الشرعية، حسماً وإبطالاً لقول المعتزلة، حيث قال: (وقد تبعهم شردمة من الفقهاء الحائدين عن التحقيق، وما راموا مرامهم، بيد أنهم زلوا عن سواء الطريق)⁽⁶⁾.

(1) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. رياض الصالحين للنووي، ص 69.

(2) أصول الفقه للخضري، ص 112.

(3) أصول الفقه للخضري، ص 112، مع الإبهاج (277/1).

(4) الإبهاج (278/1).

(5) انظر مامش التبصرة، ص 195.

(6) التلخيص (209/1)، الإبهاج (277/1).

كما أن هذا القول يعد حسماً لأهواء الشيعة في الطعن في حق الصحابة، قال القاضي: (وفتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة رضوان الله عليهم، فإنهم يكفرون الصحابة، فإذا قيل إن الله تعالى وعد المؤمنين بالجنة وهم قد آمنوا، يقولون إن الإيمان الذي هو التصديق صدر منهم، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات، وهم قد صدقوا وما أطاعوا في أمر الخلافة⁽¹⁾، فإذا قلنا إن الشرع لم ينقل، استند هذا الباب الرديء⁽²⁾).

وعلى كل، فإذا كان مسلك القاضي فيما يتعلق بالألفاظ الدينية مقبول، فإن مسلكه في رفض المنقولات الشرعية بعيد، فقوله ليس معنى الصلاة في الشرع الركوع والسجود غير سديد، (فإن حملة الشريعة مجمعون على أن الركوع والسجود من الصلاة)⁽³⁾، أي أنه من مشتقات مسمى الصلاة شرعاً، ثم إن نقل هذه الألفاظ لا يتنافى مع كونها عربية أو كون القرآن عربياً.

والراجع في هذه المسألة، التوسط بين قول المعتزلة ومن وافقهم، في النقل من غير مراعاة المعنى اللغوي، وبين رأي القاضي في التمسك بالمدلول اللغوي دون أدنى تصرف من قبل الشرع، وهذا هو رأي كثير من المحققين، حيث اعتبروا هذه الألفاظ مأخوذة من اللغة، إما لقرب مدلولها منها، أو لعلاقة بينهما، فهي مجازات لغوية حقائق شرعية⁽⁴⁾.

ومما يترتب على هذه المسألة، أن من قال بالنقل في الألفاظ الشرعية، فإنه يعتبرها جملة لا يعرف بيانها إلا من قبل الشرع، ومن لم يقل بالنقل بعدها عامة غير جملة، فالصلاة تحمل على كل دعاء، والصوم على كل إمساك وهكذا، وهذا هو الذي يتسق مع مذهب القاضي⁽⁵⁾.

وأما ما نقل عنه من قوله في الاسم إذا دار بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي أنه مجمل، فليس ذلك اعترافاً منه بالحقيقة الشرعية، وإنما فرعه على مذهب من يثبتها⁽⁶⁾، وبه صرح في التقريب فقال: (فإن قيل ما تقولون لو ثبتت أسماء شرعية، هل تحمل على موجب اللغة أو الشرع؟ قلنا: يجب الوقف، لأنه يجوز أن يراد به ما هو لها من اللغة، ويجوز أن يراد به ما هو من الشرع، ويجوز أن يريد الأمرين، فيجب لتجوز ذلك، الوقف، حتى يدل دليل على المراد)⁽⁷⁾.

(1) لأن معتقد غلاة الشيعة أن الخلافة اغتصبت من الإمام علي عليه السلام لأنهم يزعمون أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نص على خلفته وأوصى بها إليه، وهذا زعم باطل عند جمهور أهل السنة لا يثبت بنقل صحيح ولا بتأويل صريح.

(2) شرح التنقيح، ص 430.

(3) البرهان (1/ف84).

(4) ومن هؤلاء المحققين الغزالي في المستصفى (326/1)، والجويني في البرهان (1/ف85)، والسراري في المحصول (4/15)، وعليه البيضاوي وابن الحاجب أيضاً. راجع الإبهاج (1/277)، شرح العوض على مختصر ابن الحاجب (1/163).

(5) انظر التبصرة، ص 195.

(6) انظر المستصفى (1/358)، البحر (3/27).

(7) البحر (3/27).

مسألة: وقوع المجاز في القرآن.

ذهب القاضي إلى أن القرآن يحتوي على المجاز، لأنه نزل بلغة العرب المشحونة به، حيث قال: (ويلزم من إثبات المجاز في اللغة إثباته في القرآن)⁽¹⁾، وهذا هو الأصح الذي عليه الجماهير⁽²⁾، خلافا لابن داود الظاهري⁽³⁾ الذي أنكر المجاز⁽⁴⁾، ولا عبرة بخلاف من خالف في هذه المسألة التي تنطق عن حقيقتها بنفسها، إلا أن يكون مراد المنكرين إنكار مجرد التسمية لما في القرآن مجازا، فحينئذ يكون الخلاف لفظيا، ولا مشاحة في الاصطلاح، وإلا فكيف ينكر وقوع المجاز في القرآن وهو مشحون به، (ولو سقط المجاز من القرآن ذهب شطر الحسن)⁽⁵⁾.

ومن أصرح الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه﴾⁽⁶⁾، حيث نسب إرادة الميل إلى الجدار، وهو جماد، على سبيل المجاز.

ولا ينكر ثبوت المجاز في هذه اللفظة وأمثالها إلا مكابر، وإذا سلم المخالف بذلك واختار تسميتها حقيقة، بناء على اصطلاح منه في إطلاق الحقيقة على المستعمل ولو لم يكن بأصل الوضع، فلا إشكال، ويؤول الخلاف إلى العبارة.

(1) الإبهاج(1/297).

(2) انظر هامش التبصرة، ص177، البحر(3/48)، وقد أورد الزركشي نصوصا عديدة من القرآن طافحة بالمجاز، وذلك في كتابه البرهان في علوم القرآن، انظره(2/225).

(3) هو أبو بكر محمد بن داوود، فقيه وأديب ظريف، كان يناظر كبار العلماء كأبي العباس ابن سريج الشافعي، وله معه جولات علمية، ومن النكت الطريفة التي تدل على فطنته أنه لما جلس يفتي بعد وفاة أبيه داوود، استصغروه، فبعثوا إليه رجلا يسأله مختبرا، فسأله عن حد السكر ساهو؟ فقال ابن داوود: إذا عزبت عنه الهسوم وباح بسرده السكتوم، فاستحسن ذلك منه وعلم موضعه من العلم. توفي سنة 297 هـ. الفهرست لابن النديم، ص217، وفيات الأعيان(3/390)، طبقات الفقهاء، ص175.

(4) ونسب هذا القول إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، لكن الجويني أنكر نسبته إليه، كما نسب هذا لأبي علي الفارسي، ولا يصح، فإن تلميذه ابن جني ينقل عنه أن المجاز غالب اللغة. وانظر خلاصة الأقوال في المجاز في اللغة والقرآن والحديث في الإبهاج(1/297) فما بعدها، التبصرة، ص177، البحر(3/43-49)، إرشاد الفحول، ص20.

(5) البحر(3/48).

(6) سورة الكهف، آية77.

وأما إذا ادعى أن الحقيقة والمجاز مستويان في أصل الوضع اللغوي فلا، حيث قال القاضي: (إن هذه مزاحمة للحقائق، فإننا نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد، ولو قيل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعبودة، وأن تناول الاسم لهما متساو في الوضع، فهذا دنو من جحد الضرورة، وكذلك من زعم أن الجدار له إرادة حقيقة تمسكا بقوله تعالى: ﴿جدارا يريد أن ينقض﴾، عد ذلك من مستشنع الكلام⁽¹⁾، وعلى هذا التفصيل درج أكثر الأصوليين⁽²⁾.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾⁽³⁾، فقد عدّه القاضي من المجاز، ونصره الجويني في التلخيص⁽⁴⁾، والعلاقة بينهما الحالية، أي إطلاق لفظ القرية وإرادة أهلها.

ومما يدخله المجاز عند القاضي، الأعلام الموضوعة للصفات، كالأسود والحارث والأشقر... إلخ، وهو ما يعرف بأسماء الاشتقاق.

أما الأعلام الموضوعة للذوات فلا يدخلها مجاز، وهي أسماء الألقاب⁽⁵⁾، وعليه مشى الغزالي أيضا⁽⁶⁾، والخلاف هنا مخصوص بالأعلام المجددة، لا الموضوعة أولا بوضع أهل اللغة، لأنها حينئذ حقائق لغوية، كما سبق بيانه.

(1) الإبياح (299/1).

(2) فقد قال الغزالي: (المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن منزّه عن ذلك، ولعله الذي أراد من أنكر اشتغال القرآن على السجاء، وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه، وذلك لا ينكر في القرآن)، المستصفى (342/1)، ويمثله قال القاضي عبد الوهاب. انظر البحر (49/3)، التبصرة، ص 178 هامش، شرح العضد لمختصر ابن الحاجب (176/1).

(3) يوسف، أية 82.

(4) التلخيص في أصول الفقه (186/1)، البحر (82/3).

(5) البحر (100/3).

(6) انظر المستصفى (344/1).

المسألة الثالثة: مباحث في بعض الحروف (أدوات المعاني).

وهذه المسألة من أهم ما يحتاج إلى معرفته الأصولي، لسبب واضح، هو أن حروف المعاني من جملة كلام العرب وينبني على أساسها كثير من الأحكام الفقهية، باعتبار ما تؤديه هذه الحروف من معان مختلفة، ولهذا وجدناهم يهتمون بإيرادها وتنقيح مباحثها، بل ويسبرون أغوار كثير من دقائقها، مما أغفله اللغويون، نظرا لتعلقها بنصوص الكتاب العزيز وأحاديث السنة المطهرة⁽¹⁾.

ونحن نورد بعضا من هذه الحروف واختلاف الأصوليين في معانيها، ضمن مبادئ اللغة، جريا على طريقة كثير من الأصوليين في إيرادها هنا⁽²⁾، فنقول -وبالله التوفيق-:

إن من هذه الحروف ما هو على حرف واحد وما هو على حرفين وما هو على أكثر من ذلك، وهذا النوع الأخير وإن كان من الأسماء لكنه أدرج في الحروف تغليباً⁽³⁾.

فمن الأول: حرف الفاء هل هي للتعقيب؟

من مقتضيات الفاء أن تأتي للتسبب أي إفادة السببية، ولهذا تستعمل جزاء، كقولك: إن جئتني فإني أكرمك، ومن ضرورة ورودها لإفادة السببية أن تدل على الترتيب والتعقيب.

ولا خلاف في إفادة الفاء للتعقيب إذا وردت للجزاء⁽⁴⁾.

وزاد القاضي أنها تفيد التعقيب أيضا إذا وردت للعطف، لأننا إذا قلنا: قام زيد فعمرو، دل على تعاقب قيامهما من دون تراخ⁽⁵⁾.

ولكنه أنكر إفادتها للتعقيب إذا وردت في جواب الأمر والنهي، وهذا كقوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽⁶⁾، واشتد نكيره على من استدل بها في مثل هذا الموقع على التعقيب⁽⁷⁾.

وواضح أنه أراد بذلك الإنكار على المعتزلة الذين دافعوا على قولتهم الباطلة بخلق القرآن، مستندين إلى هذه الآية، حيث قالوا إن الفاء تدل على التعاقب بين قوله "كن" وقوله "فيكون"، من غير تراخ، وإذا كانت الحوادث الواقعة انصباعا واستجابة بكلمة كن واقعة إثرها من غير تراخ ولا مهلة، اقتضى ذلك حدوث القول الذي أوجد هذه الحوادث، وهو كلمة "كن"⁽⁸⁾.

فحسما وإبطالا لهذا الاستدلال، أنكر القاضي استعمال الفاء للتعقيب إن وردت في جواب الأمر⁽⁹⁾.

(1) انظر البرهان (1/89)، مع التلخيص (1/222 فمابعدهما)، وراجع شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البهائي (1/335).

(2) إرشاد الفحول، ص 25.

(3) انظر تفاصيل أكثر هذه الحروف في شرح التنقيح للقرافي، ص 99، تقريبا الوصول لابن جزي، ص 96-99.

(4) البحر (3/156)، فواتح الرحموت (1/234).

(5) شرح المحلى على جمع الجوامع (1/348)، شرح التلويح على التوضيح (1/180)، البحر (3/157).

(6) سورة النحل، آية 40.

(7) التلخيص (1/228)، البحر (3/157).

(8) المرجعين السابقين.

(9) نفسهما.

وأما مثال ورودها في جواب النهي، فكقوله تعالى: ﴿لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَظَكُمْ بِعَذَابٍ...﴾⁽¹⁾، فقد استدل بالآية على منع كون الفاء للتعقيب، لأن الافتراء إنما وقع في الدنيا، وجزاؤه، وهو السحت والاستئصال، إنما هو في الآخرة، فلا تعقيب حينئذ حقيقة، وإنما يحمل التعقيب هنا على المجاز، لأن الجزاء وإن كان في الآخرة، لكنه لما كان متحقق الوقوع، سيق في الآية بصيغة التعقيب⁽²⁾.

ومن الثاني: أن المفتوحة الساكنة المخففة.

وهي تكون على أربع حالات: مصدرية، ومخففة من الثقيلة، وزائدة، وحرف عبارة وتفسير⁽³⁾.

- فمن الأول، قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ...﴾⁽⁴⁾.

- ومن الثاني، قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ...﴾⁽⁵⁾.

- ومن الثالث، قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا...﴾⁽⁶⁾.

- وأما الرابعة، فنحو قوله تعالى: ﴿أَنْ طَهَّرْنَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ...﴾⁽⁷⁾.

وربما وردت لمعان أخرى عند بعض أهل اللغة، على اختلاف في ذلك⁽⁸⁾.

ولا خلاف أنها إذا دخلت على الماضي لا تغيره عن معناه، مثل: سرتني أن ذهب زيد.

ولكن هل تدخل على المضارع فتخلصه للاستقبال؟

جمهور النحويين على هذا⁽⁹⁾، خلافا للقاضي أبي بكر، فإنه يرى أنها لا تخلصه للاستقبال، بل تكون دالة على الحال، ووافقه على ذلك إمام الحرمين وأبو الوليد الباجي⁽¹⁰⁾، واحتجوا بذلك على المعتزلة في زعمهم خلق القرآن، لأنه كلام الله وكلام الله مخلوق عندهم، بدليل قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُونُ...﴾⁽¹¹⁾، لأنهم اعتمدوا على هذه القاعدة اللغوية، وهي تخليص أن للمضارع إلى الاستقبال، وذلك يستلزم حدوث كلامه تعالى، فرأى القاضي وأتباعه أنها تدل على الحال لا الاستقبال⁽¹²⁾.

(1) سورة طه، آية 61.

(2) انظر نهاية السؤل (182/2).

(3) تقريب الوصول، ص 98.

(4) سورة النساء، آية 25.

(5) سورة المزمل، آية 20.

(6) سورة العنكبوت، آية 33.

(7) سورة البقرة، آية 125.

(8) راجع البرهان في علوم القرآن للزركشي (4/223-227).

(9) البحر (168/3).

(10) نفسه.

(11) سورة النحل، آية 40.

(12) البحر (168/3).

والذي يظهر من خلال الآية، أن "القول" أطلق وأريد به الأمر والشأن على سبيل التجوز، كما في آية أخرى⁽¹⁾، فثبته الشيء الممكن حدوثه بشخص مخاطب مأمور⁽²⁾، وبذلك تنتفي شبهة الدلالة على خلق القرآن من الآية.

وقد يستقيم قول القاضي مع جمهور اللغويين والنحاة، إذا حمل قوله بإفادة الحال على أن الحالية مقدره فقط، وذلك وارد في كلام العرب، فلا ينافي كون أداة "أن" تخلص مضارعها للاستقبال، وحينئذ ينتفي الخلاف من المسألة أصلاً⁽³⁾.

ومن الثالث: أداة إسما:

وهي أداة تدل على قصر الصفة على الموصوف، أو الموصوف على الصفة⁽⁴⁾، وهي مركبة من: "إن" التي تفيد قبل التركيب الإثبات، و"ما" التي تفيد النفي.

ولكن هل تبقى عند تركيبها على ذلك، بأن تدل على إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه؟ أو بعبارة أخرى هل تدل على الحصر أو لا؟

مذهب القاضي أبي بكر أنها تدل في الظاهر على الحصر، فقولنا مثلاً: إنما قام زيد، إثبات القيام لزيد ونفيه عن غيره⁽⁵⁾، خلافاً لمن رأى إفادتها تأكيد الإثبات من دون دلالة على الحصر⁽⁶⁾.

وإنما قلنا إنها تدل عنده في الظاهر على الحصر، لأنه صرح في التقريب أن "إنما": (محتملة لتأكيد الإثبات ومحتملة للحصر، وأن العرب استعملتها لكل من الأمرين... ولا يبعد أن يقال إنها ظاهرة في الحصر)⁽⁷⁾.

ولكن هل تدل على الحصر، إن قلنا به، بالمنطوق أم بالمفهوم؟

أما القاضي فإنه اختار دلالتها على الحصر بطريق المفهوم، فيكون الإثبات منطوقاً، ويكون نفي ما عداه مستتباً من مفهوم العبارة، كما في قوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ﴾⁽⁸⁾، وقوله: ﴿إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ﴾⁽⁹⁾، ولهذا ذكر المسألة في بحث المفهوم، وتبعه الغزالي على ذلك، وقال سليم الرازي في التقريب إنه الصحيح⁽¹⁰⁾.

(1) سورة يس. آية 81.

(2) راجع تفسير التحرير والتنوير، لابن عاشور، ج(13-14-15)، ص 156.

(3) راجع البحر (169/3).

(4) نحو قولك إنما العالم زيد، وإنما زيد عالم. انظر شرح التنقيح، ص 57.

(5) وعلى هذا القاضي البيضاوي والغزالي والشيرازي والرازي والقرافي وغيرهم. انظر الإبهاج (1/356)، التبصرة، ص 239، شرح التنقيح، ص 57.

(6) وهو رأي الحنفية وجماعة من منكري مفهوم المخالفة، واختاره الأمدي. انظر الإحكام (106/3).

(7) البحر (237/3)، التلخيص (203/2).

(8) حديث رواد البخاري في صحيحه. انظر الجامع الصحيح (09/01).

(9) حديث أخرجه مسلم عن عائشة رضي الله عنها. انظر صحيح مسلم (139/1).

(10) انظر البحر (236/3).

وكون "إنما" للحصر هو قول أكثر اللغويين، الزجاج والفراء والزمخشري وغيرهم⁽¹⁾.
ومن أحسن ما يستدل به على ذلك، قوله تعالى: ﴿إنما يتقبل الله من المتقين﴾⁽²⁾، وهي في معرض الرد
على قابيل، حيث لم يتقبل منه قربانه، ولو لم تكن للحصر لما صلح الرد بها عليه من قبل هابيل⁽³⁾.
وأما ما استدل به المخالفون من مثل قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم...﴾⁽⁴⁾،
وأنها لو كانت للحصر لكان الإيمان منفيًا عن لم يوجل قلبه، وهو باطل اتفاقًا، فهو استدلال غير
صحيح، لأن الحصر موجود، وهو إما حصر مجازي للمبالغة، أو يكون المجاز في "الـ" المؤمنون
بتقدير نفي الكمال، فيكون التقدير: إنما المؤمنون الكاملون... إلخ، ويبقى الحصر واردا حينئذ⁽⁵⁾.
ويلاحظ في ختام بحثنا لمعاني الحروف، أن لاختلاف الأصوليين والفقهاء في مدلولاتها، نتائج واضحة
على تفسير النصوص الشرعية في الكتاب والسنة⁽⁶⁾.

-
- (1) انظر مثلاً الكشف (197/2)، عند تفسير الزمخشري لقوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء...﴾ التوبة، آية 60، وراجع البحر (236/3).
 - (2) المائدة، آية 27.
 - (3) البحر (240/3).
 - (4) الأنفال، آية 3.
 - (5) انظر الإبهاج (356/1)، البحر (241/3).
 - (6) راجعها مثلاً في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 53، مع البحر (240/3) فما بعدها.

المبحث الأول: تفسيقات اللفظ بإزاء المعنى.

تمهيد:

لما كانت النصوص الشرعية عربية، وكان فيم مرادها يتوقف على إدراك أساليب العرب في بيانها وطرائقها في الدلالة على المعنى، تصدى الأصوليون لوضع قواعد دلالية محكمة للتعرف على الحكم الشرعي والاهتداء إلى مقصد الشارع الحكيم، وهي وإن كانت قواعد تقوم في الأساس على استقراء الأساليب اللغوية، لكنها لا تخضع لمنطق لغوي محض، بل يحكمها كذلك منطق تشريعي لا بد من الاعتناء به ومراعاة ضوابطه عند الاجتهاد والاستنباط كذلك⁽¹⁾.

ومن هنا فإننا سنقتصر من مباحث اللغة على ماله علاقة بهذا الجانب، أعني كيفية استثمار الحكم من دلالات الألفاظ، وماله علاقة بموضوعنا، وهو تتبع ما للقاضي فيه رأي ومذهب، وسنقتصر بالتالي في حديثنا على نوع واحد من تقاسيم البيان، وهو بيان التفسير⁽²⁾، وينقسم إلى اعتبارات ثلاث⁽³⁾:

الإعتبار الأول: من حيث دلالة اللفظ على المعنى بحسب الظهور والخفاء: وهو يشمل، عند جمهور المتكلمين، النص والظاهر والمجمل والمؤول⁽⁴⁾.

الإعتبار الثاني: من حيث كيفية دلالة اللفظ على المعنى: ويشمل دلالة المنطوق ودلالة المفهوم⁽⁵⁾.

الإعتبار الثالث: من حيث وضع اللفظ للمعنى بحسب الشمول وعدمه: ويشمل العام والخاص.

ومنشأ هذا التقسيم يرجع أساساً إلى موقف منهجي استلزمه طبيعة التشريع نفسه، من حيث هو نصوص تقتضي فهماً سديداً وتحريماً دقيقاً لمراد الشارع الحكيم، وثمرته هذا التقسيم تظهر بشكل واضح عند التعارض بين هذه النصوص في حكم معين، مما يستدعي إزالة هذا التعارض الظاهري، بتقديم الأقوى مرتبة على غيره⁽⁶⁾.

(1) راجع السامع الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص 37 فما بعدها، د/فتحى الدريني، وكذا تفسير النصوص (9/1)، محمد أديب صالح، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3: 1984/1404، مع أصول الفقه عند الرماب خلاف، ص 163.

(2) قسم الأصوليون بعد الشافعي البيان بحسب ما يؤديه من وظيفة، إلى بيان تقرير وبيان تبديل وبيان تفسير، وإنما اقتصرنا على بيان التفسير، لأنه ميدان عمل المجتهد، أما الأنواع الأخرى فإنها واقعة من قبل الشارع الحكيم، وإنما يعمل المجتهد على إثبات وجودها. انظر تفسير النصوص (59/1).

(3) تفسير النصوص (60/1-61).

(4) ويقابل هذا التقسيم عند الحنفية: المحكم والمفسر والنص والظاهر ثم الخفي والشكل والمجمل والمنشأ، أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (202/1).

(5) وأما عند الحنفية فتقسم طرق الدلالة إلى أربعة: دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة الدلالة ودلالة الانقضاء، وانظر أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (202/1)، أصول الفقه للخصري ص 118، مفتاح الوصول للتلسماني، ص 42 فما بعدها.

(6) ومن ثمراته أيضاً تحديد مجال التأويل في إطار النصوص الواضحة ذاتها. راجع تفصيل ذلك في السامع الأصولية للدريني، ص 37-38، وكذا البرهان للجويني (2/ف1188).

المطلب الأول: تقسيم الألفاظ من حيث ظهور المعنى و خفاؤه.

ولأن لظهور المعنى في النصوص التشريعية مراتب متفاوتة، بعضها أوضح من بعض، وهكذا بالنسبة للخفاء، فإن الأصوليين قسموا الألفاظ الواضحة إلى: ظاهر ونص، والألفاظ المبهمة إلى مجمل ومتشابه⁽¹⁾.

الفرع الأول: الألفاظ الواضحة: وهي تنحصر في قسمين: النص والظاهر:

- فالظاهر لغة: الواضح المكتشف، كقولنا: ظير الهلال إذا انكشف، وأما اصطلاحاً: فقد عرفه القاضي بأنه: (لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز، فإن أجريت على حقيقتها كانت ظاهراً، وإذا عدلت إلى جهة المجاز كانت مؤولة)⁽²⁾، فلفظ الأسد مثلاً ظاهر في الحيوان المفترس، مؤول إذا عدل به إلى الرجل الشجاع، ولأجل وضوح المعنى وتبادره إلى الفهم، قال القاضي عن الظاهر: (إن لفظه يغني عن معناه)⁽³⁾.

وهذا تعريف دقيق في نظري، لا يشوش عليه اعتراض إمام الحرمين بقوله: (وهو صحيح في بعض الظواهر، ولكن تبقى من الظواهر أقسام لا تحويها)، ثم ذكر من هذه الأقسام التي لا يشملها في نظره تعريف القاضي: المجازات الشائعة، وكذا الألفاظ الشرعية، كالصلاة وغيرها، وأن: (حقيقتها في ألفاظ الشرع من أبعد التأويلات إذا طلب الطالب الحمل عليها)⁽⁴⁾، فإن مراد القاضي بلفظ الحقيقة يشمل الحقائق اللغوية والعرفية، والمجازات الشائعة إنما هي حقائق عرفية، فتدخل في مسمى الظاهر عند القاضي، أما بالنسبة للحقائق الشرعية، فإنه ينفها - كما سبق - ويرى أنها حقائق لغوية، فلا اعتراض إذن على تعريفه هذا⁽⁵⁾.

مسألة: النص والظاهر اسمان لمسمى واحد عند القاضي.

الملاحظ هنا أن لفظ الظاهر عند القاضي يطلق على ما يشمل الظاهر والنص في اصطلاح غيره من الأصوليين، كالغزالي والجويني ومن جاء بعدهم⁽⁶⁾، فالنص والظاهر عنده اسمان لمسمى واحد، ولهذا جاء رأيه هنا معضداً لرأي الشافعي في إطلاق الظاهر على النص والعكس⁽⁷⁾.

(1) وهذا التقسيم المذكور هو لجمهور المتكلمين، وهو الذي سنعتمده في بحثنا.

(2) البرهان (1/ ف317).

(3) البحر المحيط (35/5).

(4) انظر البرهان (1/ ف317).

(5) راجع تفسير النصوص أديب صالح (214/1-215).

(6) وهو ما استقر عليه اصطلاح الأصوليين جميعاً من تفرقة بين النص والظاهر، فالظاهر يدخله الاحتمال، بخلاف النص فلا يقبل احتمالاً أصلاً. وهو الإطلاق الأوجه كما قال الغزالي في المستصفى (386/1). انظر للمع للشيرازي، ص 36-37، الإبهام (360/1)، تيسير التحرير لمحمد أمين، المعروف بأمنير باشا (1987)، (143/1)، ط: مصطفى الحلبي، القاهرة، 1350 هـ، أصول الفقه للخضري، ص 129.

(7) انظر الرسالة للشافعي، باب البيان، ص 21-22، المستصفى (385/1)، تفسير النصوص (201/1)، البحر (35/5).

وهو تقسيم صحيح لا غبار عليه، واللغة تعضده. إذ النص في اللغة الظهور، ومنه المنصبة لكرسي العروس الذي تظهر عليه⁽¹⁾، ثم إن كليهما يتميز بأن دلالاته واضحة، بغض النظر عن كونها قطعية أو ظنية، لأن الدلالة الواضحة أعم من ذلك⁽²⁾.

ولكننا عند تتبع كلام الشافعي، نجد أنه يفرق بين **النص** والظاهر، لا من ناحية اللغة، ولكن من ناحية قطع الاحتمال والتردد الذي يفيد النص دون الظاهر⁽³⁾، وهو مسلك القاضي أيضاً، حيث نجده يفرق بين النص والظاهر ويقدمه عليه، في مسائل عديدة وأبواب مختلفة⁽⁴⁾، ومعنى هذا أنهما وإن أطلقا تسمية النص على الظاهر، فإنهما ميزا بينهما من ناحية قبول الاحتمال وعدمه⁽⁵⁾.

وبناء على تعريف القاضي للظاهر، وأنه إجراء اللفظ على حقيقته، باعتبار أن ذلك أهم أسباب ظهور المعنى⁽⁶⁾، فإن المؤول مقابل له، وهو العدول باللفظ عن الحقيقة إلى المجاز⁽⁷⁾، ولهذا يذكر بعده عند الأصوليين⁽⁸⁾.

فالمؤول إذن: صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله بدليل⁽⁹⁾.

والتأويل جائز مسوغ إذا كان مستندا إلى دليل يغلب على الظن أرجحيته على المعنى الظاهري، والدليل هنا أنواع مختلفة⁽¹⁰⁾.

ولما كان التأويل مجالاً للاجتهاد، لتحديد المعنى المراد والكشف بالتالي عن مقصود الشارع في النصوص المحتملة⁽¹¹⁾، فإن الآراء لا شك ستختلف في قبول أو رد بعض التأويلات.

- (1) انظر البرهان (316/1)، روضة الناظر، ص 177، تقريب الوصول لابن جزري، ص 85.
- (2) ومقيار القطعية والظنية هو الذي أوجب على أكثر الأصوليين التفريق بين النص والظاهر، دفعا للاشتباه وتحديدًا للمقدم عند التعارض الظاهري. راجع المستصفي (386/1)، تفسير النصوص (209/1)، المناهج الأصولية، ص 158.
- (3) كما في حديثه عن البيان ومراتبه، حيث يجعل النص في أعلى المراتب وأولها، ويبيها الظاهر في المرتبة الثانية. انظر الرسالة للشافعي ص: 22 فما بعدها.
- (4) كما في باب التأويل والتعارض والترجيح. انظر البرهان (436/1) و(2/فـ 1219 فما بعدها).
- (5) ولهذا قال ابن برهان بعد أن نقل تسمية الشافعي للظاهر نصاً: (وعنده أن النص ينقسم إلى ما يقبل التأويل، وهذا مرادف للظاهر، وإلى ما لا يقبله، وهو النسب المنسحب). انظر البحر (35/5).
- (6) وإن كان هناك أسباب كثيرة للظهور، كإجراء اللفظ العام على عمومته والمنطق على إطلاقه... الخ. وقد أوصاها التلمساني إلى ثمانية أسباب في مفتاح الوصول، ص 55 فما بعدها، ولكنها عند التأمل، تووّل إلى السبب الأول، ولهذا اكتفى القاضي بذكره.
- (7) وقد أيد الغزالي رأي القاضي فقال: (وبشبهه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز). المستصفي (387/1).
- (8) وخطأ الدكتور فتحى النربني من درجه ضمن مباحث الخفي، مقررًا أن اقتران المؤول بالدليل الصارف يجعله راجحاً في المعنى المؤول إليه، ظاهراً في الدلالة عليه. انظر المناهج الأصولية، ص 157، مفتاح الوصول، ص 66.
- (9) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (524/2)، وبناء عليه فإن التأويل لا ينطرق إلى النص ولا إلى المجمل، أما الأول فلعدم تطرق الاحتمال إليه، وأما الثاني فلعدم الاستدلال به سادام كذلك. انظر البرهان (424/1)، البحر (37/5).
- (10) فقد يكون قرينة أو قياساً أو ظاهراً آخر أقوى من الظاهر المؤول... الخ. راجع المستصفي (388/1)، مفتاح الوصول، ص 77.
- (11) ودونك أبواب كثيرة وقع الاختلاف في مسائلها بناء على هذا الأساس، كأبواب العمود والخصوص والإطلاق والتقيد والتأسيس والتأكيد والاطهار والإسثار... الخ. راجع مفتاح الوصول، ص 66 فما بعدها، تفسير النصوص لأديب صالح (383/1).

وهذا تبعا لقوتها أو ضعفها عن صرف المعنى الظاهر للفظ، وسنذكر من هذه الآراء ماله علاقة ببحثنا:
- فمن ذلك: حديث النبي ﷺ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنَكَحَهَا بَاطِلٌ بَاطِلٌ بَاطِلٌ»⁽¹⁾، فقد استدل القاضي بظاهر الحديث على اشتراط الولي في عقد النكاح وإلا بطل العقد، وعليه جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة⁽²⁾، خلافا للحنفية في عدم اشتراط ذلك⁽³⁾.

ومما اعتمدوا عليه، تأويلات ومحامل أهمها:

أن الحديث محمول على الصغيرة، وأن البطلان هنا ليس المراد به حال العقد، وإنما ما يؤول إليه العقد في حال علم الولي به وعدم إذنه، أي أنه إن تم بدونه، ثم أذن فيه صح عنده.
ومن تأويلاتهم أيضا أنهم حملوا الحديث على الأمة، ومنهم من قصره على المكاتب، لأجل ما ذكر في الحديث من استحقاقها المهر إذا مسها، لأن تمام الحديث: «فَإِنْ مَسَّهَا فَلَهَا الْمَهْرُ يَمَّا اسْتَحَلَّ مِنْ فَرْجِهَا، فَإِنْ اسْتَجْرَا فَالْسلطانُ وَلِيٌّ مِنْ لَا وَلِيَّ لَهُ»⁽⁴⁾.

- وقد تصدى القاضي أبو بكر لرد هذه التأويلات المتعسفة، ورأى أن ذلك هو موقف الشافعي أيضا، لأنه: (على علو قدره، كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات، وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاما بنصر، وقدمه على الأقيسة الجلية، وكان ذلك شاهد عدل في أنه ﷺ كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل)⁽⁵⁾.

وقد لجأ في إبطال هذه المحامل إلى إيراد طرق ثلاث، بنوع من التفصيل والإطناب، ليزيل كل شبهة تؤيد هذه التأويلات التي: (اغتر بها بعض الفقهاء من الأصحاب وقبلوها)⁽⁶⁾، فقال ﷺ:

(الطريقة الأولى: أنه -عليه السلام- ذكر أعم الألفاظ، إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ، وأعمها "ما" و"أي"، فإذا فرض الجمع بينهما، كان بالغا في محاولة التعميم، وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة، فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر -لمرضه أو إمام مهم به- ليوابه: لا تدخل علي أحدا، فلو أدخل البواب كل تقيل ولم يدخل أقواما مخصوصين، زاعما: أنني حملت لفظك على الذين منعتهم، لم يقبل ذلك منه، فإذا ابتدأ الرسول -عليه السلام- حكما، ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يصفه إلى حكاية حال، ولم يصدر منه حلا لإعضال وإشكال في بعض المحال، بل قال مبتدئا، وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله: "أَيُّمَا امْرَأَةٍ..."، فانتحى أعم الصيغ، وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع

(1) أخرجه أصحاب السنن عن عائشة رضي الله عنها. نيل الأوطار للشوكاني (249/6).

(2) انظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد. لأبي الوليد ابن رشد القرطبي (9/2-10)، ط1: دار شريفة، الجزائر. 1989/1409.

(3) وليس منهم محمد بن الحسن الشيباني، فإنه مع الجمهور في هذه المسألة. انظر أصول السرخسي (3/2)، تخريج الفروع على الأصول، ص255.

(4) سبق تخريجه.

(5) البرهان (1/436).

(6) هذا ما أورده الجويني في البرهان. انظره (1/435).

بقرائن بيّنة، فمن ظن والحالة هذه، أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات، فقد قال محالا، ولا يكاد يخفى أن الفصح إذا أراد بيان خاص شاذ، فإنه ينص عليه، ولا يضرب عن ذكره وهو يريد، ولا يأتي بعبارة مع قرائن تدل على قصد التعميم وهو يبغى النادر، قال الشافعي: الشاذ ينتحى بالنص عليه، ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة⁽¹⁾.

ثم قال القاضي: (الطريقة الثانية: أن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان، ومن جهة العرف والتأويل الذي يصغى إليه، ثم يطالب بالدليل عليه، وهو الذي ينسأغ من ذي الجد، من غير أن يتولج في فن الجزء والهيل واللفز، وما يقع كذلك في مردود.

وبيان ذلك بالأمثلة، أن الرجل إذا قال: رأيت أسدا، فقد يعني السبع المعروف، وقد يعني به رجلا هجوما مقداما، فهذا مسأغ لا ينافيه الجد، ولكنه تأويل، فلو قال: رأيت أسدا، ويعني به رجلا دميما أو أبخر، لم يكن ذلك وجها مسأغا، فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل، ولا على الجريان على الظواهر، فإن أراد مرید ذلك، كان ملغزا، وإن ادعى جاهل تأويل مثل هذا الوجه، لم يقبل ذلك منه.

ومن الأمثلة التي ذكرناها، أن من قال: رأيت جمعا من العلماء، ثم لما روجع، فسره بقطيع من البقر، ذهابا منه إلى أنها على علوم تتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها، وكذلك لو فسره برؤية سفلة من الجيلة، ثم زعم أنهم من العلماء، لم يقبل ذلك منه، ولم يعد من المحامل المسوغة، وإذا قال القائل: لا تمنع فلانا شيئا من مالي، ثم فسره بكسرة أو شربة، عد جاهلا أو هازلا⁽²⁾.

ثم اختتم استدلاله بطريقة ثالثة قائلا: (فقد سلم لرسول الله ﷺ المخالف والمؤلف أنه كان على النهاية القصوى من الفصاحة، ولا حاجة إلى الإطناب في إثبات هذا، ولا يخالف من معه مسكة من العقل أن الحمل على ما ذكره هؤلاء يحط الكلام عن مرتبة الفصاحة والجزالة، ويحل المتكلم به محل الحصر العبي الذي يعمم في غير غرض، ويتبغي التخصيص من غير إشعار به، وكل ما يتضمن إلحاق كلام رسول الله ﷺ بالمستهجن الغث فهو مردود على قائله، وكل ما قدمته توطئة وضرب أمثال، وأنا أعلم على الضرورة والبيدئية أن الرسول ﷺ لم يرد بقوله: "أيما امرأة" المكاتبة دون غيرها⁽³⁾.

ولا مزيد على كلام القاضي - كما قال الجويني -، فقد أحاط بالمسألة وأشبعها استدلالا.

(1) البرهان (1/ ف437)، المستصفى (1/ 402-403)، البحر (5/ 49).

(2) البرهان (1/ ف438).

(3) البرهان (1/ ف439).

ويرتكز استدلاله على نقطتين أساسيتين:

أولاهما: لفت النظر إلى قوة الظهور للمعنى المراد في الحديث، وذلك بانتقاء أقوى صيغ العموم "أيما" التي جيء بها لبيان سريان الحكم على ما يشمله الكلام، فهو عام في كل امرأة، وأول ذلك الحرائر العاقلات البالغات، لأنهن المتبادرات إلى الذهن قبل الإماء والصغيرات، خاصة والحديث ورد ابتداء لتأسيس شرع، لا جوابا عن سؤال مثلا.

والثانية: أنه إذا كان ظهور المعنى المراد قويا راجحا، وكان الظاهر هو الأصل في الألفاظ، فإن العدول عنه إلى غيره لا بد أن يستند إلى دليل أقوى يصرفه عن ظاهره، لئلا تتخذ التأويلات التعسفية مركبا لإبطال النصوص التشريعية، أما الاتكاء على تأويلات بعيدة فهو ضرب من الهزل والعبث⁽¹⁾، (فإن إطلاق هذا اللفظ العام المؤكد عمومه، وإرادة أفراد نادرة الخطور بالبال، يصير الحديث كاللغز)⁽²⁾.

ومثل هذا الكلام يقال في قوله ﷺ: ﴿أَيُّمَا إِهَابٍ دَبِغٌ فَقَدْ طَهَرَ﴾⁽³⁾، فإنه ظاهر في عموم لفظ الإهاب لكل ما يصدق عليه، (فلو قصر هذا الظاهر على إهاب الكلب أو الثعلب مثلا على الخصوص، لنسب إلى اللكنة والجهل)⁽⁴⁾.

والخلاصة، أن اللفظ لا يؤول إلا بدليل قوي صارف عن الحقيقة المتبادرة منه عند الإطلاق. وقد أدرج الجمهور المؤول ضمن الألفاظ الواضحة ولم يعتبروه من الخفي⁽⁵⁾.

الفرع الثاني: الألفاظ المبهمة:

والمبهم من الألفاظ، عكس الواضح، وهو ما خفيت دلالاته على الحكم خفاء ناشئا عن ذات اللفظ أو عن عارض من خارجه، ويرتفع هذا الإبهام إما ببيان الشرع أو باجتهاد المجتهد، تبعا لطبيعة ونوع الخفاء⁽⁶⁾.

والمبهم عند المتكلمين ينحصر في نوعين اثنين، هما المجهل والمتشابه، وأكثر الأصوليين منهم على أنهما مترادفان لمعنى واحد وهو: (ما لم يتضح معناه)⁽⁷⁾.

ولهذا سنقتصر على ذكر المجهل وبيان بعض ما اختلف في إجماله بين القاضي وغيره:

(1) وإن كنا ننزه الحنفية عن ذلك في هذه المسألة، لأن لهم أدلة أخرى في رد الحديث تتعلق بسنده وبمخالفة الراوي، وهو السيدة عائشة رضي الله عنها- لما روتها. انظر تخريج الفروع على الأصول، ص 253 فما بعدها.

(2) مفتاح الوصول، ص 77، المستصفي (404/1).

(3) أخرجه أبو داوود والترمذي والنسائي وابن ماجه بهذا اللفظ، وأخرجه مسلم بلفظ: "إذا دبغ الإهاب فقط طهر". انظر بلوغ المرام، كتاب الظهارة، باب الأئمة، ص 14.

(4) هذا وأمثلة أخرى كثيرة راجعها في المستصفي (404/1)، ومفتاح الوصول، ص 66 فما بعدها، البحر (50/5-58).

(5) انظر نهاية السؤل شرح منهاج الأصول (524/2)، المناهج الأصولية، ص 157.

(6) انظر تفسير النصوص (229/1)، البحر (59/5).

(7) وقد سبق أن الخفي عند الحنفية أربع مراتب هي: الخفي، المشكل، المجهل والمتشابه، وهو تقسيم أدق في تحديد درجة الخفاء وبيان مجال الاجتهاد في كل قسم. انظر المناهج الأصولية للدريني، ص 161.

وأما المَجْمَل: فهو اللفظ الذي احتمل معنيين فأكثر ولم يترجح أحدهما على الآخر، فهو نقيض الميّن⁽¹⁾، وهو واقع في الكتاب والسنة عند الجماهير⁽²⁾.

لكن ما يثبت به التكليف لا يستمر الإجمال فيه، بل لا بد من البيان، وإلا كان تكليفاً بالمحال⁽³⁾.

وللإجمال أقسام عدة، منها ما يرجع إلى حالة الأفراد، ومنها ما يرجع إلى حالة التركيب، وجميعها يرجع إلى ستة أسباب⁽⁴⁾: ثلاثة في المفرد، وهي وقوع الاحتمال في اللفظ نفسه أو في تصريفه أو في لواحقه، وثلاثة في المركب وهي: اشتراك تأليفه بين معنيين أو بتركيب المفصل أو بتفصيل المركب⁽⁵⁾.

وبعد هذه التوطئة المتفق عليها، نذكر بعضاً من المسائل التي وقع الاختلاف في كونها جملة بين القاضي وغيره من الأصوليين:

المسألة الأولى: إذا علق الشارع النفي على وصف معين، فهل يكون الكلام مجملاً؟

ومثال ذلك قوله ﷺ: ﴿لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب﴾⁽⁶⁾، وقوله ﷺ: ﴿لا نكاح إلا بولي﴾⁽⁷⁾ وكذا قوله ﷺ: ﴿إنما الأعمال بالنيات﴾⁽⁸⁾ وغيره، وقد اختلف الأصوليون في ذلك.

أما القاضي أبو بكر، فقد نقل عنه كثير من الأصوليين القول بالإجمال⁽⁹⁾، وقال الأبياري المالكي في تعليقه لما ذهب إليه القاضي: (إنما صار القاضي إلى الإجمال لأنه نفى الحقائق الشرعية، ونفى الذات متعذر، فافتقر إلى التقدير، والمقدر هنا متعدد، فثبت الإجمال)⁽¹⁰⁾.

(1) وعرفه إمام الحرمين بقوله: (المجمل هو المبهم، وهو الذي لا يعقل معناه ولا يدرك مقصود اللفظ ومبتغاه) البرهان (1/ف320)، وراجع تقريب الوصول، ص 85.

(2) خلافاً لداوود الظاهري، كذا قال أبو بكر الصيرفي وغيره. انظر إرشاد الفحول، ص 148.

(3) انظر البرهان (1/ف424).

(4) مفتاح الوصول، ص 46، انظر البرهان (1/ف322).

(5) مفتاح الوصول، ص 46.

(6) أخرجه البخاري من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه. انظر الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات (1/184).

(7) أخرجه أبو داوود والترمذي وابن ماجه وأحمد. انظر تحفة الأحوذني شرح جامع الترمذي، للمبار كפורي (2/175).

(8) صحيح البخاري، باب كيف كان بدء الوحي (9/1).

(9) منهم الغزالي في المستصفى (1/250)، والأمدي في الأحكام (3/20)، وابن الحاجب في مختصر المنتهى (2/160).

(10) وهو مذهب القاضي عبد الجبار والجبايين وأبي الحسين البصري من المعتزلة. انظر البحر (5/75)، مفتاح الوصول، ص 54.

ولكن الإمام المازري ينقل عنه خلاف ذلك، حيث يثبت له القول بالوقف⁽¹⁾، ولا شك أن الوقف غير الإجمال، إذ الإجمال يعني تعدد الاحتمالات بتعدد المضمرات للصالحة، أما الوقف فيعني تعيين معنيين أو أكثر للحمل عليها، ولكن لم يقدّم دليل على ترجيح أحدهما على الآخر، فكأن القاضي يقول: يحتمل عندي نفي الصحة ونفي الكمال، لا أكثر من ذلك، حتى يقوم دليل على تعيين أحد الأمرين⁽²⁾.

وهذا النقل الأخير هو الأليق بمذهب القاضي، حتى وإن كان من نفاة الحقائق الشرعية، لأننا وإن سلمنا بعدم وجود عرف شرعي أو لغوي يحدد المراد، فإن المتبادر إلى الذهن، عند هذه الأمثلة ونظائرها، لا يخرج المضمرة عن أحد الأمرين: الصحة أو الكمال، لسببين اثنين:

أولهما: أن ذلك أقرب إلى موافقة دلالة اللفظ، وهي نفي أصل الفعل - وهو الصحة - بدلالة المطابقة، أو نفي صفته - أعني الكمال - بدلالة الالتزام.

وثانيهما: أنه لما تعذر حمل النفي على حقيقته، وهي الذات، لوجودها واقعا، تعيين حمله على أقرب المجازات الشبيهة له، وهي نفي الصحة أو الكمال⁽³⁾، لكن لما تعذر عند القاضي وجود دليل يعين أحدهما، صار إلى الوقف، وهذا الرأي الأخير له، أقرب إلى رأي الجمهور من القول بالإجمال⁽⁴⁾. ومما يؤكد صحة الرأي الثاني الذي نقله المازري، ما ذكره الزركشي من أن القاضي صرح في التقريب، في أول هذه المسألة، أنها ليست من المجمل⁽⁵⁾.

المسألة الثانية: الألفاظ التي لها مسميان لغوي وشرعي، هل هي جملة؟

ومثال ذلك: لفظي الصلاة والزكاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾⁽⁶⁾، أو الحج، في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾⁽⁷⁾، وغيرها، فهل هي ظاهرة في معانيها الشرعية التي سيقت لها، أم هي مترددة بين المعنى الشرعي واللغوي؟ ذهب القاضي أبو بكر إلى إثبات الإجمال في هذه الألفاظ ونظائرها، معللا ذلك بأن الرسول ﷺ يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف الشرع الذي جاء به، ومع التردد يثبت الإجمال⁽⁸⁾.

(1) البحر (75/5).

(2) نفسه.

(3) راجع الأحكام للأمدى (21/3)، مع أصول الفقه للخضري، ص 140.

(4) اعلم أن جمهور الأصوليين يقولون بعدم الإجمال، ومع تسليمهم لاحتمال إضمار الصحة والكمال، لكنهم يرون تعيين الحمل على صحة أولى، لكونه أقرب إلى الحقيقة، لأن ما كان غير صحيح فهو في حكم العدم. انظر التبصرة، ص 203 همامش، وإرشاد الفصول، ص 150، والمستصفي (356/1)، فواتح الرحموت (37/2).

(5) البحر (75/5).

(6) النور، آية 56.

(7) آل عمران، آية 97.

(8) المستصفي (358/1)، أصول الفقه للخضري، ص 141.

وهذا الرأي إنما قاله القاضي تفريعاً على من يقول بإثبات الحقائق الشرعية، وإلا فهو منكر لها، ولا يتسق القول بالإجمال مع مذهبه⁽¹⁾، بل ينسجم مع القول بعموم اللفظ في كل ما ينطلق عليه، وهو ما نقله عنه الشيرازي في التبصرة⁽²⁾، وإن كان له ما يسنده، خاصة في جانب النهي، كقوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها-⁽³⁾: ﴿دعي الصلاة أيام أقرائك﴾⁽⁴⁾، ومنه أيضاً نهيه عن صوم يومي الفطر والنحر⁽⁵⁾، فإن هذه الأفعال لا يتصور وقوعها شرعية في هذه الأحوال المنهي عنها، وحينئذ فلا يستقيم الكلام إلا بالحمل على المعنى اللغوي عند بعض الأصوليين⁽⁶⁾.

لكن الأولى في نظري، حمل كلام الشارع على المعاني الشرعية التي ورد الحديث عنها، لأن النبي ﷺ إنما بعث لبيان الشرعيات لا اللغويات⁽⁷⁾، ولهذا ضعف العلماء قول من حمل الوضوء على من أكل الجزور، على غير الوضوء الشرعي، من التنظيف العادي⁽⁸⁾.

وهذا الحمل يكون في الإثبات والنهي معاً، وهل يكون حمل النهي عن الصلاة أثناء الحيض في حديث فاطمة السابق إلا على الصلاة الشرعية؟ إذ لو حمل على المعنى اللغوي لكان النهي متوجهاً إلى مطلق الدعاء من الحائض، وهو غير معقول.

وللإجمال أسباب كثيرة، نتج عنها اختلاف في فروع فقهية عديدة، تراجع في مظانها⁽⁹⁾.

والإجمال لا بد له من بيان، وهو إما بلفظ الشارع أو باجتهاد المجتهد، وبعبارة أخرى: إما بيان بالعقل أو بيان بالشرع، وهذا ما ارتضاه القاضي أبو بكر⁽¹⁰⁾.

(1) انظر الإحكام (26/3)، المستصفي (357/1).

(2) انظر ما، ص 200.

(3) هي فاطمة بنت أبي حبيش بن المطلب بن عبد العزى القرشية الأسدية، صحابية ثبت ذكرها في الصحيحين في الحديث المنكور أعلاه.

انظر ترجمتها في الإصابة لابن حجر (369/4).

(4) تحفة الأحوذى (125/1).

(5) تحفة الأحوذى (62/2).

(6) ولهذا وجدنا الغزالي يوافق القاضي في الإجمال في ما ورد نهياً لا إثباتاً، ورأينا الأمدى يختار ظهور المعنى اللغوي في جانب الترك.

انظر المستصفي (356/1)، الإحكام (27/3).

(7) انظر مفتاح الوصول، ص 55، إرشاد الفحول، ص 151.

(8) البحر (83/5).

(9) راجع بالتفصيل مفتاح الوصول، ص 66 فما بعدها، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 21 إلى 123.

(10) انظر البرهان (1/ف76).

ولما كان المجمل مفتقرا إلى بيان، حسن أن نورد البيان عقبه مباشرة.

البيان وحقيقته:

عرف القاضي البيان بأنه: (الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم أو الظن بالمطلوب)⁽¹⁾. وهذا التعريف لاحظ فيه القاضي أحد أهم أركان البيان وأساسه، وهو الدليل المعتمد في تجلية المراد، ولهذا وجدنا بعض الأصوليين يعرفونه بغير هذا التعريف، بحسب النظرة التي ينظرون بها إلى البيان، إذ أنه يطلق على ثلاثة معانٍ⁽²⁾، وكلها تعريفات صحيحة، وهي في مجموعها تعطي صورة كاملة عن معنى البيان، الذي قال عنه الشافعي في الرسالة: (إنه اسم جامع لأمور متفقة الأصول متشعبة الفروع)⁽³⁾.

غير أن الأقرب إلى مدلول اللغة هو تعريف القاضي، ويؤيده قوله تعالى: ﴿هذا بيان للناس﴾⁽⁴⁾، حيث أراد به القرآن الكريم⁽⁵⁾.

ومن أهم المسائل المتعلقة بالبيان، والتي اختلف فيها الأصوليون:

مسألة: هل يجوز تأخير البيان؟

لما كان المجمل محتاجا إلى بيان، ليتسنى للمكلف الامتثال، وجب أن لا يتأخر هذا البيان بحيث يتعذر الإتيان بالأمور، وإلا كان تكليفا بالشيء مع عدم العلم به، وهو تكليف بما لا يطاق.

غير أن هناك مسألتين يجب التفريق بينهما في التصور والحكم وهما:

الأولى: أنه يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وهذا ما ارتضاه القاضي ونقله عن الشافعي أيضا⁽⁶⁾، خلافا لأكثر متقدمي المعتزلة في عدم الجواز، إلا في بيان النسخ، فإنه يجوز عندهم، بل يجب تأخير بيانه، رغم أن هذا القول يناقض مذهبهم في تعريف النسخ وأنه بيان لانتهاء أمد العبادة، وهذا المذهب نقله القاضي عن المعتزلة وكثير من الحنفية وكذا عن ابن داود الظاهري⁽⁷⁾.

وأما القاضي فإنه أجاز التأخير عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، بغض النظر عن كونه بيان مجمل أو عام أو أمر أو نهي... إلخ، واستدل لقوله بعدة مسالك:

(1) نقله الجويني عنه في التلخيص واختاره، وعليه الغزالي والأمدي والرازي وأكثر المعتزلة. انظر التلخيص (205/2)، المستصفى (364/1)، الإحكام (22/3).

(2) فالمعنى الأول الدليل، والثاني الدال على المراد، وبه عرف أبو عبد الله البصري فقال: (البيان تبين الشيء)، وأما من لاحظ الفعل نفسه فإنه عرفه بكونه: (إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي)، وهو ما صححه أبو الطيب الطبري عن الشافعية. انظر المراجع السابقة مع إرشاد الفحول، ص 148.

(3) الرسالة، ص 22.

(4) آل عمران، آية 138.

(5) انظر المستصفى (365/1).

(6) وهذا ما ارتضاه الرازي وأتباعه وابن الحاجب، وعليه أكثر الأصوليين. انظر الإبهاج (210/2)، البرهان (1/77)، المستصفى (368/1).

(7) البحر (109/5)، فواتح الرحموت (49/2).

المسلك الأول: أن التأخير عن وقت الخطاب لو كان ممتعاً، لكان الامتناع إما لاستحالة في ذاته أو لإفضائه إلى محال، وكل ذلك إما أن يعرف بضرورة أو نظر، وإذا انتفى الأمران معاً، ثبت الجواز⁽¹⁾.
المسلك الثاني: أن الحاجة إلى البيان إنما هي لأجل الامتناع وإمكانه، والامتناع لا بد له من قدرة المكلف والآلة التي يستعملها لأداء المأمور، ولما جاز تأخير القدرة وخلق الآلة باتفاق، فإنه يجوز كذلك تأخير البيان⁽²⁾.

المسلك الثالث: ما ورد في القرآن الكريم من آيات تتضمن مجيء البيان متراخياً عن المبين، وهي أكثر من أن تحصى⁽³⁾.

المسلك الرابع: أنه إذا جاز تأخير بيان النسخ عندنا وعند المخالف على السواء، ومعلوم أن النسخ يقطع الحكم الذي حصل اعتقاد المكلف دوامه، فإذا جاز مع ذلك نسخه، فلأن يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة أولى⁽⁴⁾.

وهذا الاستدلال هو الصحيح، لا ما استدل به بعض الأصوليين من الشافعية وغيرهم، من كون النسخ تخصيصاً في الأزمان تماشياً مع رأي المعتزلة-، ولهذا نقل القاضي استدلالهم وأبطله قائلنا: (ومما استدل به أصحابنا أن قالوا: النسخ تخصيص في الزمان، والتخصيص في الأعيان، ثم يجوز أن ترد اللفظة مطلقة في الأزمان والمراد بعضها، فإن لم يبعد ذلك في الأزمان، لم يبعد في الأعيان)⁽⁵⁾.
ثم قال القاضي: (ولا يستقيم منا الاستدلال بذلك، فإن النسخ ليس بتخصيص في الأزمان عندي وعند معظم المحققين من أصحابي وإنما هو رفع)⁽⁶⁾.

وعلى كل فإن هذه المسالك وإن كانت محتملة في أحاديها⁽⁷⁾، فإنها تقوى بمجموعها على إفادة جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، وعلى هذا استقر رأي الجماهير، وموارد الشريعة المطهرة قاضية بذلك بوضوح وجلاء⁽⁸⁾.

(1) وهناك من الأصوليين من فرق بين هذه الأنواع. انظر الآراء بالتفصيل في الإبهاج (215/2 - 218)، البحر (107/5) فما بعدها.

(2) انظر المستصفي (369/1)، روضة الناظر، ص 187 فما بعدها.

(3) المرجعين السابقين.

(4) البرهان (1/78).

(5) الإبهاج (216/2).

(6) الإبهاج (216/2).

(7) ولهذا فإن الغزالي وإن ضعف بعض هذه المسالك، فإنه اعترف بقوتها مجتمعة. انظر المستصفي (373/1).

(8) تقريب الوصول ص: 10، البحر (108/5)، إرشاد الفحول، ص 154.

الثانية: تأخير البيان عن وقت الحاجة:

وليس المقصود بوقت الحاجة ما قد يشعر به اللفظ من موافقة المعتزلة، في أن بالمؤمن حاجة إلى التكليف، تقريرا على قاعدة وجوب الصلاح على الله⁽¹⁾، بل المقصود بها وقت توجه الطلب التكليفي، بحيث لو تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة والعلم بما كلف به. فهذا التأخير لا يجوز باتفاق، وإلا كان التكليف به مع فرض التأخير تكليفا بما لا يطاق وهو ممنوع عند الأكثرين⁽²⁾.

والقاضي وجمهور الأشعرية وإن أجازوا التكليف بما لا يطاق عقلا، فإنهم اتفقوا مع غيرهم على عدم الوقوع، ولهذا اختار القاضي منع تأخير البيان عن وقت الحاجة، بل نقل إجماع أرباب الشرائع على امتناعه⁽³⁾.

ونختم كلامنا، بما سبق ذكره من قبل، وهو أن الخفي عند جمهور الأصوليين من المتكلمين ينحصر في المجل والمنتشابه، وأن الأكثرين يجعلونهما اسمين لمسمى واحد، باعتبار أن المنتشابه المراد هنا هو ما اشترك مع المجل في خفاء دلالاته وعدم اتضاحها، لكن بحيث يمكن إزالة هذا الخفاء، إما بنص الشارع الحكيم أو بالاجتهاد، لأن هذا المنتشابه حينئذ يمكن إدراجه ضمن التكليف. أما المنتشابه الحقيقي، وهو ما لا يسع العقل البشري إدراك حقيقته، بل استأثر الله تعالى بعلمه، فهذا لا يدخل ضمن مباحث الأصول، وإنما مجاله علم الخلام أو فلسفة العقيدة الإسلامية⁽⁴⁾.

(1) ولهذا لم يستحسن الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني التعبير بالحاجة قاتلا: فالعبارة الصحيحة على مذهبا أن يقال: تأخير البيان عن وقت وجوب الفعل بالخطاب. انظر البحر (107/5).

(2) انظر البرهان (1/77)، المستصفى (1/368)، فواتح الرحموت (2/49)، الإيهام (2/215)، المسودة، ص 179.

(3) إرشاد الفحول ص 152، شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب (2/164).

(4) راجع تفصيل هذا الكلام في تفسير النصوص لأبي صالح (1/342 فما بعدها)، المناهج الأصولية، فتحي الدريني، ص 145 فما بعدها، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 353.

المطلب الثاني: تقسيم الألفاظ باعتبار كيفية دلالتها على المعنى.

لما كانت الألفاظ قوالب للمعاني وظروفا حاملة لها، فإن هذه المعاني المستفادة من الألفاظ إما أن تكون من طريق النطق والتصريح، وإما بواسطة التعريض والتلميح⁽¹⁾.

ولهذا قسم الجمهور دلالة اللفظ على المعنى إلى قسمين: منطوق ومفهوم⁽²⁾.

الفرع الأول: المنطوق:

وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق⁽³⁾، وهو قسمان:

1- منطوق صريح: وهو ما دل عليه اللفظ إما مطابقة أو تضمنا.

2- منطوق غير صريح: وهو ما دل عليه اللفظ لا بالمطابقة أو التضمن، وينقسم إلى مقصود للمتكلم،

وهو يشمل دلالاتي الاقتضاء والإيماء، وإلى غير مقصود، وينحصر في دلالة الإشارة⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: المفهوم:

وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق⁽⁵⁾، وهو إما ثبوت الحكم المنطوق للمسكوت عنه، ويسمى

مفهوم موافقة⁽⁶⁾، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِهَيْمًا أُمَّيَّ﴾⁽⁷⁾ على تحريم إيذاء الوالدين بما هو أعلى وأشنع

من التأنيف، كالضرب والشتم وغيره.

وجمهور الأصوليين والفقهاء على قبول مفهوم الموافقة، ولهذا قال القاضي: (القول بمفهوم الموافقة من

حيث الجملة مجمع عليه)⁽⁸⁾، وكلام القاضي هذا ينبه إلى أنه وإن حصل اتفاق في الجملة على قبول

مفهوم الموافقة، إلا أنه وقع اختلاف بين الأصوليين في طبيعة دلالاته، فهي دلالة لفظية أم قياسية؟

والقاضي اختار أن دلالاته لفظية، وهو رأي جمهور المتكلمين، لأنها تفهم من المنطوق بأدنى تأمل⁽⁹⁾.

(1) البحر (121/5).

(2) أما الحنفية فيقسمون الدلالات إلى أربعة: عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص. انظر مثلا أصول السرخسي (50/2-52).

(3) ويقابل دلالة المنطوق بقسميه عند الجمهور أقساما ثلاثة عند الحنفية، وهي دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة الاقتضاء. انظر المناهج الأصولية، ص 463، الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص 365.

(4) انظر حاشية البناي على جمع الجوامع (1/235)، الأحكام لمسني (3/72-73)، أصول الخضري، ص 122. أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي (1/360).

(5) حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب (1/171).

(6) ويسميه ابن فورك مفهوم الخطاب، خلافا لما عليه الأكثر من تسميته فحوى الخطاب أو لحن الخطاب، بينما يرى ابن السبكي والشوكاني وآخرون أن فحوى الخطاب ولحنه قسمان للمفهوم الموافق بنوعيه الأولى والمساوي. راجع البرهان (1/354)، الإحكام (3/74)، أصول الفقه للزحيلي (1/362)، إرشاد الفحول، ص 156.

(7) الاسراء، آية 23.

(8) إرشاد الفحول، ص 157، وقد خالف الظاهرية في ذلك، وخلافه ضعيف لا يعتد به، بل هو محض مكابرة. انظر البحر (121/5).

(9) وقال الشافعي إن دلالة المفهوم قياسية، وقد أوضح الدكتور فتحي الدريني أن الإمام الشافعي لا يقصد بذلك عدة من أنواع القياس الأصولي كما فيم ذلك كثيرون، وإنما يريد أن علته واضحة تظهر أولويتها في غير المنصوص عليه بالمقارنة مع المنصوص عليه المنطوق به، وأورد ما يؤكد ذلك من كلام الشافعي في الرسالة. انظر المناهج الأصولية، ص 314.

وهو ما يجعل علتها الواضحة مختلفة عن العلة المعروفة في القياس، ولذلك احتج به نفاة القياس⁽¹⁾.
أما ثبوت تقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لانتهاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم، فهو مفهوم
المخالفة، ويطلق عليه أكثر الأصوليين دليل الخطاب⁽²⁾.

وقد اختلفت آراء الأصوليين في الأخذ بمفهوم المخالفة والاحتجاج به:

ومذهب القاضي ومن وافقه من الأشعرية في القول بإنكار صيغ العموم⁽³⁾، نظرا لما يكتنفها من تقابل
الظنون، فإنهم يرفضون الاحتجاج بالمفهوم، باعتبار أن تقابل الظنون فيه أوضح، وربما كان المتلفظ
غافلا عن هذا المفهوم المنجر عن كلامه أصلا⁽⁴⁾، ولهذا صرح القاضي أبو بكر بنفي المفهوم -باعتبار
أنه مقدم الجاحدين لصيغ العموم-⁽⁵⁾، وأبطل بعض حجج المثبتين للمفهوم:

- فمن ذلك أنهم استدلوا على إثباته بقول الله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم...﴾⁽⁶⁾، حيث قالوا إن الآية قيدت عدم المغفرة بالسبعين فما دونها، فدل
على أن ما فوق السبعين بخلافها، يؤكد ذلك قوله ﷺ: ﴿لأزيدن على السبعين﴾⁽⁷⁾

وقد أجاب القاضي عن ذلك بادعاء عدم صحة الحديث -هكذا زعم في مختصر التفرير-⁽⁸⁾، ثم قال بعد
ذلك: (من شدا طرفا من العربية لم يخف عليه أن قول الله تعالى لم يجز تحديدا بعدد، على تقدير أن
الزائد عليه يخالفه، وإنما جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين،
فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به عن من هو أفصح من نطق بالضاد!)⁽⁹⁾.

(1) الإحكام (76/3)، التبصرة، ص 227، البحر (129/5).

(2) أصول الفقه الإسلامي للرحلي (362/1).

(3) نسب أكثر الناقلين عن الإمام أبي الحسن الأشعري القول بإنكار صيغ العموم، لكن التحقيق في النقل عنه أنه لم يكن منكرا إلا للتعلم
بظواهر النصوص فيما يتطلب القطع، وتعميمها على من لا ينسحب عليه هذا العموم، كما هو حال أبواب الوعيد الذين يستدلون لأنهم بالقول
بالعموم في غير موضعه، وهذا ما نبه عليه الجويني بعد طول بحثه في المسألة. انظر البرهان (1/355).

(4) ورد عن أبي الحسن الأشعري نفي الاحتجاج بالمفهوم، لكن ورد عنه في المقابل ما يؤكد قبوله في بعض الصور، كاحتجاجه على
المعتزلة في نفيهم لرؤية الله تعالى في الآخرة بقوله سبحانه: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾، المطففين، آية 15، وأن هذا الكلام في
الاشقياء مشعر بنقيضه بالنسبة للسعداء. انظر البرهان (1/355)، الإبهاج (1/368)، المستصفى (2/191-192).

(5) الإبهاج (1/368)، ومعلوم كذلك أن الحنفية يرفضون المفهوم المخالف جملة ويعتبرونه من الاستدلالات الفاسدة. انظر فواتح
الرحسوت (1/297).

(6) التوبة، آية 81.

(7) أخرجه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. انظر صحيح مسلم (8/120)، الجامع الصحيح (6/85).

(8) قد مال القاضي إلى توهين رواية ابن عمر هذه رغم ورودها في صحيح البخاري، ووافقه كثيرون، معتمدين على رواية عمر وفيها: (لو
أعلم أني لوزدت على السبعين غفر له لزدت)، وهي في البخاري والترمذي وابن ماجه والنسائي، ومن الذين ذهبوا هذا المذهب العلامة محمد
الطاهر بن عاشور، حيث رجح رواية عمر على رواية ابن عمر لاعتبارات ذكرها في تفسيره (278/10)، ولكن يظهر أنه لا وجه لرد رواية
صحيحة اتفق الشيخان على إخراجها، وعليه فالأولى تأويلها على وجه مقبول كما فعل الزمخشري، حيث عللها بقصد إظهار النبي صلى الله
عليه وسلم لغاية رحمته وتلطفه لعشيرته، كما قال إبراهيم عليه السلام: "ومن عصاني فإنك غفور رحيم". وانظر تحفة الأحوذى بشرح جامع
الترمذي (4/118)، الإبهاج (1/382).

(9) البرهان (1/363).

ولاشك أن جواب القاضي صحيح موافق لما استقر في عرف كلام العرب، وأن هذا العدد إنما يستعمل عندهم للتكثير، كأنه المنتهى في الكثرة، كما نبه على ذلك الزمخشري وغيره من حذاق أهل اللغة⁽¹⁾، ولهذا ارتضى كثير من الأصوليين جواب القاضي واكتفوا بإيراده دليلاً على المحتججين بالمفهوم⁽²⁾، ويؤيده من القرآن قول الله تعالى في شأن المنافقين: ﴿سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾⁽³⁾.

ومما استدل به المثبتون لمفهوم المخالفة، بعض الوقائع الدالة على احتجاج الصحابة رضي الله عنهم به واعتماده دليلاً لمعرفة الأحكام:

- فمن ذلك مثلاً: احتجاج ابن عباس رضي الله عنهما على عدم حجب الأم حجب نقصان من الثلث إلى السدس في الميراث بوجود اثنين من الإخوة، بقوله تعالى: ﴿فإن كان له إخوة فلأمه السدس﴾⁽⁴⁾.
- واحتجاجهم على أن حديث: ﴿الماء من الماء﴾⁽⁵⁾ منسوخ بحديث: ﴿إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل﴾⁽⁶⁾، ولولا الاحتجاج بمفهوم الحديث الأول لما كان الحديث الثاني ناسخاً له، لعدم التعارض حينئذ، ووقائع أخرى كثيرة⁽⁷⁾.

وطريقة القاضي في الجواب على مثل ذلك، تقوم على أساس أن الموضوع يتطلب قطعاً في الحكم، ولا قطع في هذه الوقائع، لأنها أخبار آحاد لا تفيد إلا الظن فقط، ولهذا قال: (هذه الأخبار وإن زادت أضعافاً مضاعفة، فلا تبلغ مبلغ الاستفاضة، فإن رواة هذه الأقاصيص لو اجتمعوا على نقل قصة واحدة لم تتواتر بنقلهم، والمعتبر في ذلك أننا مضطرون إلى العلم بجود حاتم وشجاعة علي، ولا نجد في أنفسنا العلم الضروري باعتقاد الأولين اقتضاء التخصيص نفي ما عدا المخصص)⁽⁸⁾.

وما قاله القاضي صحيح، فإن إثبات حكم عام متعلق أساساً باللغة إنما يعتمد نقلاً متواتراً يورث يقيناً، أما الاعتماد على نقل الآحاد - مع جواز الخطأ - فلا سبيل إليه⁽⁹⁾.
ولكن ولما كانت مراتب المفهوم متفاوتة قوة وضعفاً، فإن كثيراً من الأصوليين قد اتفقوا على اعتماد بعضها، واتفقوا كذلك - إلا من شذ - على طرح البعض الآخر⁽¹⁰⁾.

(1) انظر التحرير والتنوير (278/10).

(2) انظر البرهان (1/363)، المستصفى (1/196)، فصول الأحكام للباحي (2/483)، الإحكام للامدي (3/82).

(3) المنافقون. آية 06.

(4) البرهان (1/364).

(5) رواه مسلم، وأصله في البخاري من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. انظر بلوغ المرام، ص 26.

(6) سنن علي بن أبي حمزة رضي الله عنه. الجامع الصحيح (1/80)، بلوغ المرام، ص 26.

(7) انظرها في المستصفى (2/197) فما بعدها.

(8) البرهان (1/366).

(9) انظر المستصفى (2/192).

(10) من المفاهيم المرادودة عند الجميع، مفهومة اللقب، وانفرد أبو بكر الدقاق بالأخذ به، وقد سلفه رأيه. انظر إرشاد الفحول، ص 160.

ومن أنواع المفهوم التي اعتمدها القاضي أبو بكر مع إيجاد تكييف آخر للأخذ بها نوعان:

1- مفهوم الغاية:

والمقصود به أن اللفظ الذي قيد الحكم فيه بغاية، يفهم منه أن ما بعد تلك الغاية مناقض له في الحكم، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَتَّكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾⁽²⁾ إلخ.

وهذا النوع من المفهوم قد أقر به القاضي، لكن تبريره لذلك يقوم على أساس أن ما قبل الغاية مرتبط بما بعدها، على تقدير مضمحل محذوف، فكأن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ تقديره: فإذا تطهرن فاقربوهن، وتقدير: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَتَّكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ أي: فإذا نكحت زوجا غيره حلت، وهكذا⁽³⁾.

ولذلك حكى القاضي قبول مفهوم الغاية عن معظم منكري المفهوم⁽⁴⁾ فقال في التقريب: (صار معظم نفاة دليل الخطاب إلى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم وراء الغاية... وكنا قد نصرنا إبطال حكم الغاية في كتب، والأوضح عندنا الآن القول بها، فإذا قال: اضرب عبدي حتى يتوب، اقتضى ذلك بالوضع الكف عن ضربه إذا تاب، ولهذا أجمعوا على تسميتها حروف الغاية، وغاية الشيء نهايته، فلو ثبت الحكم بعدها، لم تعد تسميتها غاية)⁽⁵⁾.

وكلام القاضي هذا صريح في أن الحكم مستفاد بالوضع اللغوي لا بالمفهوم، يؤكد قوله بعد ذلك: (وهذا من توقيف اللغة معلوم، فكان بمنزلة قولهم: تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على أن ما بعدها بخلاف ما قبلها)⁽⁶⁾.

2- مفهوم الحصر: وهو ثبوت حكم لغير المحصور مخالفا للحكم الثابت للمحصور.

ومثال ذلك قوله ﷺ: ﴿إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ﴾⁽⁷⁾ و ﴿إِنَّمَا الشَّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يَقْسَمْ﴾⁽⁸⁾، وكقوله ﷺ: ﴿لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ﴾⁽⁹⁾، ومثله قولنا: لا إله إلا الله.

(1) البقرة، آية 187.

(2) البقرة، آية 230.

(3) ولهذا لا يحسن الاستفهام إذا قيل مثلا: لا تكرمه حتى يجتهد، فلا يقال: فهل أكرمه إذا اجتهد؟ راجع المستصفي (2/208)، وأصول الخضري، ص 128.

(4) ومن هؤلاء الغزالي والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري وغيرهم، وحكى ابن برهان الاتفاق عليه. انظر إرشاد الفحول، ص 159.

(5) البحر المحيط (5/178).

(6) البحر (5/178)، إرشاد الفحول، ص 159.

(7) أخرجه البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. الجامع الصحيح (1/09).

(8) متفق عليه من حديث جابر بلفظ: "قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة". بلوغ المراد، ص 164.

(9) متفق عليه من حديث عبادة ابن الصامت رضي الله عنه. بلوغ المراد، ص 52.

والملاحظ أن القاضي، وإن أنكر معظم أنواع المفهوم المخالف، فقد أقر بمفهوم الحصر، لكنه قبل من ذلك ما كان محصوراً بـ "إنما" أو أداة النفي "لا" إذا جاء بعدها أداة الاستثناء كما سبق التمثيل له⁽¹⁾. وقد نقل ابن القشيري عن القاضي القول به بعد تردد سابق، لأن العرب لا تفصل بين قولنا: إنما الربا في النسيئة، وبين القول: لا ربا إلا في النسيئة⁽²⁾، غير أن ذلك كله يعد معناه مستفاداً عنده من المنطوق لا من المفهوم⁽³⁾.

وأما ما كان محصوراً باللام الاستغراقية، نحو قولنا: العالم زيد، وكقوله ﷺ: ﴿مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم﴾⁽⁴⁾، أو ما كان محصوراً بالإضافة، نحو قولنا: كتابي جيد، وصديقي زيد... إلخ، فإن القاضي أنكر إفادته الحصر⁽⁵⁾، كما أنكر بقية أنواع المفهوم التي اعتمدها أكثر الأصوليين، مثل مفهوم الصفة ومفهوم العدد والتعب، وكذا مفهوم الشرط.

ولكن قد يفهم البعض عكس هذا فيما يتعلق بمفهوم الشرط وأن القاضي يقول به، لأنه استتبط من قول القائل: إن دخلت الدار فأنت طالق، ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول، وهذا المعنى لم يأخذه القاضي من دلالة مفهوم الشرط - كما قد يتبادر - بل من بقاء المسكوت عنه في اللفظ على أصله، ولهذا قال: (أنا أقول إنها لا تطلق إذا لم تدخل الدار، ولكن لا لدلالة لفظ التعليق، وإنما استصحاباً للعصمة السابقة)⁽⁶⁾، ومراده بالعصمة هنا، عصمة الزواج عن الحل بالطلاق، وليس مراده أن عدم المشروط لا يكون إذا عدم الشرط، فإن هذا أمر متفق عليه لدخوله في ماهية الشرط⁽⁷⁾.

أما إمام الحرمين فإنه يخالف القاضي فيقبل بعض أنواع المفهوم التي رفضها القاضي⁽⁸⁾. ورغم ما يظهر من وجاهة رأي القاضي في رد الاحتجاج بالمفهوم، باعتبار أن القيود التي يقيد بها اللفظ من صفة أو شرط أو عدد أو غيرها لا تنحصر فائدتها في تخصيص المنطوق بالحكم، وإعطاء المسكوت حكماً مناقضاً له، بل دوافع التخصيص كثيرة قد لا يحيط البشر بها، غير أننا بالنظر إلى سياق الشروط التي حددها الجمهور لقبول المفهوم المخالف والاحتجاج به، تجعلنا نطمئن لسلامة هذا الاحتجاج وما يستتبط عن طريقه من أحكام شرعية⁽⁹⁾.

(1) ونقل الغزالي عنه أنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد. انظر المستصفي (206/2)، الإحكام للأمدى (106/3).

(2) البحر (184/5)، التبصرة، ص 239.

(3) البحر (180/5) فما بعدها، شرح التنقيح، ص 57، أصول الفقه للخضري، ص 129.

(4) أخرجه الترمذي من حديث علي رضي الله عنه، وقال إنه أصح شيء في الباب. انظر تحفة الأحوذى (12/2).

(5) ووافق على ذلك الحنفية - منكروا المفهوم جملة - وكذا الأمدى واختاره، خلافاً للغزالي. انظر الإحكام (107/2)، البحر (184/5).

(6) شرح التنقيح، ص 270.

(7) انظر المرجع السابق مع المستصفي (204/2) فما بعدها.

(8) فقد فرق الجويني بين مفهوم الصفة المناسبة للعلية فقال به، وبين غير المناسبة فلم يقبله، كما أخذ بمفهوم الشرط وبالغ في الرد على منكره، انظر البرهان (1/ف 370) فما بعدها، إرشاد الفحول، ص 159.

(9) انظر أدلة الجمهور في حجية المفهوم المخالف والشروط التي اشترطونها في: شرح التنقيح، ص 271، الإحكام (86/3)، أصول الزحيلي (272/1)، وتفسير النصوص لأديب صالح (670/1) فما بعدها.

المطلب الثالث: تقسيم اللفظ بحسب وضعه للمعنى.

وقد قسمه الأصوليون بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام، سنقتصر منها على ذكر قسمين هما: الخاص والعام⁽¹⁾.

الفرع الأول: الخاص⁽²⁾:

ويندرج تحته المطلق والمقيد والأمر والنهي.

وأساس هذا التقسيم يرجع إلى كفيات ورود صيغة الخاص:

أولاً: المطلق والمقيد:

وقد عرف الأصوليون المطلق بأنه اللفظ الدال على فرد شائع في جنسه، مجردا عن القيود اللفظية، مثل رجل ورجال، ورقبة ورقاب... إلخ⁽³⁾.

وأما المقيد فهو ما دل على شائع في جنسه مع اقترانه بوصف يقيد ويقلل شيوعه⁽⁴⁾، مثل رقبة مؤمنة، رجال صادقون، كتب قيمة... إلخ.

هذا، وإنما سنكتفي بإيراد مسألة واحدة، نظرا لأهميتها وما انجر عنها من اختلاف في فروع الفقه، وهي: **المسألة الأولى: حمل المطلق على المقيد:**

الأصل في المطلق أن يحمل على إطلاقه فلا يقيد إلا بدليل قاطع، كما أن المقيد يجب إعمال قيده فلا يلغى إلا بدليل قاطع أيضا⁽⁵⁾.

ولكن ما العمل إذا ورد اللفظ مطلقا في موضع من النصوص الشرعية، وورد مقيدا في موضع آخر؟ أو بعبارة: هل يحمل ذلك اللفظ المطلق على هذا المقيد؟

ولبيان حكمها وآراء القاضي فيها، لابد من استقراء حالاتها المختلفة تبعا لاختلاف أو اتفاق الحكم والسبب في كل من المطلق والمقيد، وهي في المجموع أربع حالات⁽⁶⁾:

-
- (1) أما القسم الثالث وهو المشترك فقد أدرجناه سابقا ضمن مقدمة هذا الباب، على عادة الغزالي وابن السبكي وغيرهما.
 - (2) عرف الأمدى الخاص بقوله: هو اللفظ الواحد الذي لا يصلح منلوله لاشتراك كثيرين فيه كأسماء الأعلام. وعند السرخسي: هو كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد. انظر الإحكام(2/219)، أصول السرخسي(1/125)، المناهج الأصولية، ص658.
 - (3) الوجيز في أصول الفقه لزبدان، ص284، وعند ابن الحاجب والأمدى أن المطلق هو النكرة في سياق الإثبات. انظر الإحكام(3/05)، مختصر المنتهى(2/284).
 - (4) والتقييد يقع إما بالغاية أو الشرط أو الصفة. انظر إحكام الفصول للباجي(1/285).
 - (5) لأن المطلق والمقيد كليهما من أقسام الخاص الذي يدل على مدلوله دلالة قطعية عند الجميع. انظر الوجيز لزبدان، ص281.
 - (6) نفس المرجع.

الحالة الأولى: أن يتفق المطلق والمقيد في الحكم والسبب:

ومثاله إطلاق لفظ الدم في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...﴾⁽¹⁾، مع تقييده بكونه مسفوحاً، في قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً...﴾⁽²⁾، فقد اتحد الحكم في الآيتين، وهو حرمة تناول الدم، كما اتحد السبب، وهو الضرر والنجاسة، وحينئذ فإن المطلق في الآية الأولى يحمل على المقيد في الثانية باتفاق، كما نقله القاضي أبو بكر وارتضاه⁽³⁾.

ولا فرق بين أن يتقدم المطلق على المقيد أو يتأخر عنه⁽⁴⁾، خلافاً لمن قال إن المطلق المتأخر عن المقيد يكون ناسخاً له فلا يحمل عليه⁽⁵⁾، وكأن هؤلاء قاسوا المطلق والمقيد على العام والخاص، إذ العام المتأخر عن الخاص لا يخصص به، بل يحمل على كونه ناسخاً له، كما ذهب إلى ذلك كثيرون مصيراً منهم إلى التعارض بينهما بما لا يفهم إلا بكون أحدهما ناسخاً للآخر.

ومع أن هذا هو مذهب القاضي في تعارض العام والخاص⁽⁶⁾، إلا أنه في خصوص المطلق والمقيد، اختار الحمل ونقل الاتفاق عليه، ولهذا قال الغزالي: (والمقيد مع مصيره إلى التعارض بين العام والخاص، نقل الاتفاق على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم)⁽⁷⁾، وهو رأي وجيه، إذ التعارض بين العام والخاص من جهة المدلول باعتبار كون العام يثبت الحكم في جميع الأفراد والخاص ينفي الحكم عن بعضها، وأما المطلق فإنه ساكت عن حكم المقيد، لا بنفي ولا بإثبات، فلا دلالة له عليه. ولهذا فلا بُد أن يقول القاضي بالتعارض هناك ثم يحمل المطلق على المقيد هنا، بل وينقل الإجماع عليه⁽⁸⁾.

الحالة الثانية: أن يختلفا في الحكم والسبب:

ومثال ذلك لفظ الأيدي، في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾⁽⁹⁾، فقد ورد مطلقاً عن قيد الغاية، ثم جاء مقيداً بها في آية أخرى هي قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾⁽¹⁰⁾،

(1) المادة، آية 04.

(2) الأنعام، آية 145.

(3) انظر البحر (12/5)، المستمد (289/1)، إرشاد الفحول، ص 149.

(4) المرجعان السابقان، مع الوجيز لزيدان، ص 286.

(5) كذا قاله الصفي الهندي، ونقله ابن الحاجب عن بعضهم. انظر البحر (13/5).

(6) انظر المستصفي (141/2).

(7) المستصفي (285/2).

(8) راجع البحر المحيط (13/5).

(9) المادة، الآية 40.

(10) المادة، آية 7.

لكن حكم الآية الأولى - وهو قطع يد السارق - يختلف عن حكم الثانية - وهو وجوب غسل الأيدي - كما أن السبب في الأولى، وهو السرقة، يختلف عنه في الثانية، وهو إرادة الصلاة. وعليه فلا يحمل المطلق على المقيد في هذه الحالة باتفاق الأصوليين كما حكي ذلك القاضي أبو بكر⁽¹⁾. الحالة الثالثة: أن يختلفا في السبب ويتفقا في الحكم:

وهذا كما في إطلاق لفظ الرقبة في كفارة الظهار، في قوله تعالى: ﴿ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا﴾⁽²⁾، وتقييدها بصفة الإيمان في كفارة القتل، في قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة...﴾⁽³⁾، فإن الحكم هنا متفق، وهو وجوب العتق، ولكن السبب مختلف، لأنه في الأول الظهار وفي الثاني القتل الخطأ.

وقد اختلف الأصوليون في حمل المطلق على المقيد في هذه الحالة: والذي عليه القاضي والمحققون من الشافعية والمالكية، عدم الحمل من ناحية اللفظ⁽⁴⁾، ودليله أن الحمل يعني تقييد المطلق بما قيد به لفظ حكم من جنسه، ولو وجب ذلك لوجب إطلاق المقيد، (لأن من جنسه ما هو مطلق، وهذا باطل بإجماع)⁽⁵⁾.

ولا شك أن هذا الرأي هو الذي يتماشى وطبيعة الأحكام الشرعية التي قد يكون اختلاف أسبابها دليلاً على اختلاف مقصود الشرع في كل منها، فيكون الإطلاق مقصوداً فيما أطلق فيه، والتقييد مقصوداً فيما قيد فيه، فلا يحمل أحدهما على الآخر، ألا ترى أن تقييد الرقبة بالإيمان في كفارة القتل تغليظ مقصود، وأن إطلاقها في كفارة الظهار تخفيف مراد، تشوفاً لبقاء النكاح⁽⁶⁾. الحالة الرابعة: أن يختلفا في الحكم ويتفقا في السبب:

فالقاضي وأكثر الأصوليين على عدم حمل المطلق على المقيد هنا، بل يبقى المطلق على إطلاقه والمقيد على تقييده، وقد مثل القاضي لهذه الحالة بأيتي الوضوء والتيمم، وهما قوله تعالى: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾⁽⁷⁾، حيث قيد غسل الأيدي بكونه إلى المرافق،

(1) حكاة الشوكاني في الإرشاد، ص 145. وذكر حكاية الاتفاق أيضاً عن الجويني وابن برهان والآمدني وغيرهم. وراجع المستصفى (2/185)، أحكام الفصول للباقي (2/286).

(2) المجادلة، آية 3.

(3) النساء، آية 91.

(4) إلا أن يكون الحمل بمقتضى القياس لعلة جامعة، وليس في هذا خلاف، إنما الخلاف في الحمل بمقتضى اللغة. انظر أحكام الفصول للباقي (2/287).

(5) المرجع السابق مع الأحكام للآمدني (6/3)، شرح التفتيح، ص 266، إرشاد الفحول، ص 145.

(6) وهذه هي وجهة نظر الحنفية أيضاً، خلافاً للشافعية القائلين بالعمل. راجع السامع الأصولية، ص 685، والوجيز عبد الكريم زيدان، ص 288.

(7) المائدة، آية 6.

مع قوله تعالى: ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منهم﴾⁽¹⁾، حيث اطلق المسح⁽²⁾.
 ومما يؤكد أرجحية هذا الرأي ووجهته، أن الآيتين وإن اتفق سببهما، وهو إرادة القيام إلى الصلاة، فإن الحكم فيهما مختلف، وهو وجوب الغسل في الأولى والتيمم في الثانية، وكثيرا ما يكون اختلاف الأحكام هو السبب في الإطلاق والتقييد، ولهذا فلا يحمل أحدهما على الآخر، لعدم التعارض أصلا⁽³⁾، ثم إن هذا هو الأصل الذي يتماشى والمنطق اللغوي الذي له اعتبار أولي في استظهار إرادة الشارع الحكيم من خلال النصوص⁽⁴⁾.
 وعلى كل فإن هذه المسألة الأصولية الهامة قد انجر عن تعدد الآراء حولها اختلاف في فروع فقهيّة كثيرة، تراجع في مظانها⁽⁵⁾.
 هذا، ولما فرغنا من بحث المطلق المقيد، أن لنا أن ننقل إلى مباحث الأمر والنهي.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) المائدة، آية 7

(2) البحر (14/5)، حيث قال الزركشي: وظاهر إطلاقهم أنه لا خلاف في هذه المسألة، إلا ما حكاه ابن العربي المالكي وأبو الخطاب الحنبلي من وجود خلاف في ذلك.

(3) وهذا لا يعني سوى بقاء مسح الأيدي في التيمم مطلقا عن تقييده بأية الوضوء، وإلا فإن الفقهاء قيدوا المسح في التيمم إلى المرافق -عند الحنفية والشافعية- بدليل آخر في السنة، أو تقييده إلى الكوعين -عند المالكية- لورود حديث آخر يقيد بذلك. راجع المناهج الأصولية، ص 683.

(4) المرجع السابق، مع تفسير النصوص في القانون والشرعية الإسلامية، محمد صبري السعدي، ص 360.

(5) راجع في هذا تفسير النصوص لأديب صالح (200/2 فما بعدها)، تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 262، مفتاح الوصول للتمساني، ص 74-76.

الأمر والنهي من أقسام الكلام، وهما صلب التشريع، وقد سبق في أول مباحث الموضوع التطرق لمسألة الكلام وماهيته، وعرفنا أن جمهور الأشعرية - ومنهم القاضي - على أن جوهر الكلام هو النفساني، وأن ما يرد على اللسان من ذلك مجاز عندهم⁽¹⁾.

وإن استحضار هذا الكلام ضروري هنا لفهم كثير من المسائل المتعلقة بالأمر والنهي.

1- مسائل الأمر:

المسألة الأولى: تعريف الأمر.

وقد عرفه القاضي أبو بكر بأنه: (القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور بفعل المأمور به)⁽²⁾.

فخرج بقوله: "المقتضي" ما عدا الاقتضاء من أقسام الكلام الأخرى، كالخبر والدعاء وغيره.

واحترز بقوله: "بنفسه" عما دل على الطلب ولكن لا بنفسه بل بواسطة الصيغ المستعملة بالوضع والاصطلاح⁽³⁾.

وهذا التعريف وإن أخذ عليه بعض الأصوليين أنه عرف الشيء بما لا يعرف إلا بعد معرفة ذلك الشيء⁽⁴⁾، لكنه مأخذ ضعيف، لأن السامع قد يكون عارفاً بالمأمور والمأمور به، جاهلاً لحقيقة الأمر، فيعرف المجهول بواسطة المعلوم، فلا إشكال حينئذ.

وعلى كل فالتعريف ينسجم مع مذهبه المقتضي أصالة الكلام النفسي وجوهريته، وأن اللفظ إنما هو تعبير عنه ودليل عليه، ولهذا عرف الأمر بالاقتضاء، وهو ما يقوم بالنفس من طلب الامتثال⁽⁵⁾، وهو بذلك يحترز عن مذهب المعرفين للأمر بالصيغة، وهم المعتزلة نفاة الكلام النفسي⁽⁶⁾.

قال القاضي في مختصر التريب: (الأمر الحقيقي معنى قائم بالنفس، وحقيقته اقتضاء الطاعة، ثم ذلك ينقسم إلى ندب ووجوب، لتحقق الاقتضاء فيهما، وأما العبارة الدالة على المعنى القائم بالنفس، كقول القائل: افع، فمتردد بين الدلالة على الوجوب والندب والإباحة والتهديد، فيتوقف فيها حتى يثبت بقيود المأل أو بقرائن الأحوال تخصيصها ببعض مقتضيات، فهذا ما نرتضيه من المذاهب)⁽⁷⁾.

(1) راجع البرهان (1/115). الإبياح (3/2)، الوجيز لزيدان. ص 292.

(2) واختار هذا التعريف جمع من الأصوليين كالغزالي والجويني وغيرهم. انظر البرهان (1/118)، الإحكام (2/157)، البحر (3/261).

(3) البحر (3/261)، والذي راعى الوضع والاصطلاح عرفه بأنه: القول الدال على طلب الفعل على جهة الاستعلاء. مفتاح الوصول. ص 27.

(4) الإحكام (2/157)، البرهان (1/119) فما بعدها.

(5) انظر المستصفى (1/412). البرهان (1/118).

(6) حيث عرفوا الأمر بأنه: قول القائل لمن هو دونه: افع، وهو تعريف أرادوا من خلاله إثبات الملازمة بين الأمر والإرادة، خلافاً لما عليه الأشعرية ومن رافقهم، من عدم الملازمة، وقد تصدى كثير من المحققين لإبطال قولهم هذا، ومنهم الشيرازي أبو إسحاق فسي التبصرة، ص 17-18، غير أنه وافق المعتزلة على اشتراط العلو، حيث عرف الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه. وراجع الإحكام (2/155).

نهاية السؤل (2/5)، البرهان (1/119، 135)، المستصفى (1/414).

(7) البحر (3/262)، الإبياح (2/13).

المسألة الثانية: هل للأمر صيغة تدل عليه ؟

لما كان الاقتضاء معنى قائما بالنفس، فإنه محتاج إلى التعبير عنه باللفظ الدال عليه. ولكن هل تمحضت صيغة معينة للدلالة على الأمر، بحيث يفهم ذلك من مجرد ورودها دون اعتبار بما يحفها من قرائن الأحوال؟

هذه هي صورة النزاع في المسألة عند الأصوليين، وهو ما بينه القاضي أبو بكر في كلامه السابق، حيث جعل الخلاف منحصرًا في صيغة "افعل" المجردة عن القرائن⁽¹⁾.

وقد اختلفوا في ذلك، فمنهم من حمل الأمر المجرد على الوجوب⁽²⁾، ومنهم من حمّله على الندب⁽³⁾. والذي ذهب إليه القاضي أبو بكر هو التوقف، بمعنى أن صيغة "افعل" مترددة بين الدلالة على الوجوب أو الندب أو فيهما معاً، على سبيل الاشتراك اللفظي، ولكننا لا ندري ما هو الواقع من هذه الأقسام الثلاثة، مع الجزم بأنه لا رابع لهذه الاحتمالات⁽⁴⁾.

ودليل القاضي على التوقف: أن حمّله على أحد الوجوه بعينها إما أن يكون مستنده عقلاً أو نقلاً، قال: (أما العقل فلا مجال له في اللغات، وأما النقل فإما أن يكون تواتراً أو آحاداً، والأول باطل، وإلا لحصل العلم وارتفع الخلاف، والثاني لا يفيد إلا الظن، وهو لا يكفي في القواعد الأصولية)⁽⁵⁾. ومعنى كلامه هذا، أن الحسم في مسألة لغوية كهذه لا يمكن أن يعتمد فيه على اجتهاد عقلي، بل لا بد فيه من نقل قاطع، ونقل الآحاد لا يفيد ذلك، والتواتر مفقود، وإلا لوجب العلم الضروري الذي لا ينازع فيه⁽⁶⁾، فلما تعذر الحسم بجهة معينة، تعين المصير إلى الوقف⁽⁷⁾.

(1) وقد أكد هذا، الغزالي وإمام الحرمين وابن الحاجب وغيرهم، حيث قرروا أن الصيغ المختلفة بالقرائن المختلفة تدل على ما دلت عليه تلك القرائن المختلفة من وجوب أو ندب أو إباحة... الخ، وقد ورد استعمالها في الشرع في عدة معانٍ أوصلها بعضهم إلى بضع وثلاثين معنى، غير أنه ينل على أكثرها مجازاً فقط، ولذا فقد أخطأ من رسم المسألة في الأمر مطلقاً سواء احتقت به قرائن أم لا، هذا ما قاله المحققون. انظر المستصفى (417/1)، المنخول، ص 104، البرهان (1/130)، التبصرة، ص 22، الإبهاج (9/2)، البحر (277/3)، مفتاح الوصول، ص 27.

(2) وهو مذهب مالك وأكثر العلماء، ونسبه الجويني للشافعي، وصححه ابن الحاجب والبيضاوي والرازي، وقيل أنه المذهب الذي أملاه أبو الحسن الأشعري على أصحاب أبي إسحاق السروزي ببغداد. انظر الإبهاج (22/2)، البحر (288/3)، وهو رأي الغزالي في المنخول، ص 107، خلافاً لقوله في المستصفى بالوقف، كما سيأتي.

(3) وعليه عامة المعتزلة، وهو رواية عن الشافعي، انظر شرح التنقيح، ص 126، تقريب الوصول لابن جزير، ص 93، ارشاد الفحول، ص 3، الإحكام (162/2).

(4) هذا هو تحرير المذهب الصحيح للقاضي وطبقة الواقفية، وقد حكى البيضاوي عن الغزالي أنه يقول بالاشتراك بين الوجوب والندب، وليس بصحيح، فإن الغزالي يقول أنه متردد بين ثلاثة أشياء، الوجوب أو الندب أو فيهما معاً بالاشتراك اللفظي. انظر المستصفى (426/1)، الإبهاج (23/2)، الإحكام (163/2)، البحر (291/3).

(5) أورد هذا الاستدلال للقاضي، القرافي في شرح التنقيح، ص 128.

(6) وقد خطأ القرافي قول القاضي إن المتواتر يمنع الخلاف، بدعوى أن كثير من المتواتر لم يمنع ذلك بالنسبة لمن لم يبلغه التواتر، وما أرى القاضي يقصد بكلامه إلا من بلغهم التواتر، بحيث يورث ذلك علماً ضرورياً يستحيل اختلافهم فيه، وأما من لم يبلغه ذلك فالأمر مسلم به. هذا وراجع البرهان (1/133).

(7) راجع البرهان (1/133)، الإحكام (163/2)، المستصفى (424/1).

وقد ادعى بعض القائلين بالوجوب، أن ذلك مفهوم من جهة اللغة نفسها، بل ذكر القاضي في مختصر التقريب أن الأكثرين ممن ادعوا الوجوب اعتمدوا هذا القول، وحجتهم في ذلك أن أهل اللغة مطبقون على تسمية المخالف لمطلق الأمر عاصيا، وأنه مستحق للتوبيخ بذلك، ولا يستوجب التوبيخ إلا بترك الواجب⁽¹⁾، ثم رد هذا القول وأبطله فقال: (ولسنا نسلم أن في إطلاق اللغة ما يقتضي أن مخالف الصيغة المطلقة المعرأة عن القرائن يسمى عاصيا ويستوجب التوبيخ، ونقول لهم: بم تتكرون على من يزعم أنهم وإن وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان، فإنما وبخوا عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الأمر به دالة على اقتضاء الوجوب، فليس يمكنكم أن تزعموا أنهم يوبخون بالعصيان في الأمر المجود عن القرائن.. واسم الأمر يصدق على المجرد والمقترن، فمن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف إلى الصيغة المطلقة)⁽²⁾.

واستطرد كعادته في الكر على مذهب المخالف حتى إبطاله، فقال: (ثم نقول على وجه التتزل: لسنا نسلم أن ثبوت سمة العصيان وصف ذم على الإطلاق، إذ قد يرد ذلك في غير موضع استحقاق الذم، فإنك تقول: أشرت على فلان بكذا فعصاني وعصى مشورتني، وإن لم يكن لمشورتك موجب على من أشوت عليه)⁽³⁾.

وعلى كل، فإن المتتبع لأدلة كل فريق والمتمعن فيها، لا يسعه إلا أن يميل إلى رأي القائلين بأن صيغة "افعل" مسوقة في الأصل لتمحيض الطلب الجازم الذي لا يسوغ تركه، وذلك هو الواجب، وإذا صرفت عن هذا الحكم فإنما لقربنة معينة، وهذا هو رأي المحققين، مالك والشافعي وغيرهم، كما أسلفنا⁽⁴⁾، وإليه انتهى إمام الحرمين في البرهان⁽⁵⁾، ويشهد لهذا الرأي كثير من نصوص الكتاب والسنة وكلام أهل اللسان⁽⁶⁾.

(1) الإبهاج(2/25).

(2) الإبهاج(2/26).

(3) نفسه.

(4) انظر مفتاح الوصول، ص 29، روضة الناظر، ص 194، التبصرة، ص 26، أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، ص 379.

(5) البرهان(1/137).

(6) راجع هذه النصوص في الروضة، ص 149 فما بعدها، إرشاد الفحول، ص 84 فما بعدها، نهاية السؤل(2/253).

المسألة الثالثة: دلالة الأمر الوارد بعد النهي.

اختلفت كلمة الأصوليين في الأمر الوارد بعد النهي، فمنهم من حمّله على الإباحة⁽¹⁾، معللاً ذلك بأنه ورد كذلك في أغلب نصوص الشرع، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾⁽²⁾، بعد قوله تعالى: ﴿غَيْرِ مُحْلِي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ...﴾⁽⁴⁾، بعد قوله تعالى: ﴿فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾⁽⁵⁾، ... الخ. ومنهم من حمّله على الوجوب، إبقاء له على الأصل عنده وإهمالا لقريظة وروده بعد نهى، لعدم تأثيره في صرف الأمر عن مدلوله⁽⁶⁾، وهذا المذهب نقله ابن برهان في الوجيز عن القاضي ونسبه إليه⁽⁷⁾، وهو خطأ نبه عليه إمام الحرمين وبين أن القاضي لم يحد عن مذهبه القاضي بالوقف⁽⁸⁾، وبذلك صرح المازري عنه أيضاً⁽⁹⁾.

وهو كذلك، فإن القاضي قال: (لو كنت من القائلين بالصيغة لقطعتم بأن الصيغة المطلقة بعد الحظر مجرأة على الوجوب)⁽¹⁰⁾، ومراده بذلك أن من اختار تمحيض صيغة الأمر للوجوب، فإنه يستقيم على مذهبه اختيار صرف الأمر بعد الحظر إلى الوجوب كذلك، لأن الحظر عنده ليس قريظة حالية ولا من القيود المقالية التي تصرف الصيغة عن وضعها⁽¹¹⁾.

ومن هنا فإن مذهب القاضي هو الوقف، كما صرح هو بذلك، قائلاً: (الذي نختاره، أن الأمر بعد سبق الحظر كالأمر من غير سبقه، وإن فرضنا الكلام في العبارة، فهي بعد الحظر كهي من غير حظر يسبق، وقد فرط من أصلنا المصير إلى الوقف، وها نحن عليه في صورة التنازع، كما ارتضيناها في صورة الإطلاق من غير تقدم حظر)⁽¹²⁾.

(1) هذا هو رأي أكثر الفقهاء والمتكلمين، واختاره ابن الحاجب، وهو أظهر أجوبة الشافعي كما قال القاضي في مختصر التقریب. انظر الإبهاج (44/2)، التبصرة، ص38.

(2) المائدة، آية3.

(3) المائدة، آية2.

(4) الجمعة، آية10.

(5) الجمعة، آية9.

(6) وهو رأي عامة المعتزلة والحنفية، واختاره الشيرازي في التبصرة، ص38، وعليه الرازي وأتباعه. انظر الإبهاج (44/2)، الروضة، ص198.

(7) انظر البحر (303/3).

(8) البرهان (1/1 ف172).

(9) البحر (303/3).

(10) نفسه، مع البرهان (1/1 ف172).

(11) البرهان (1/1 ف172).

(12) الإبهاج (44/2).

وهذا الكلام الصريح يبطل قول من نقل عن القاضي ميته للإباحة، مثلما نسبته إليه صاحب مسلم الثبوت⁽¹⁾، وقد أبطله القاضي بكلام آخر أصرح من سابقه، فقال: (وليس لمن يدعي أن الصيغة على الإباحة متعلق به احتفال)⁽²⁾.

وقد حسن من القاضي اختياره الوقف هنا، مادام أنه هو الرأي المختار عنده في الأمر مطلقاً من حيث دلالاته المجردة⁽³⁾.

وأما تعليل القائلين بالإباحة، بأنه قد ورد كذلك في أغلب النصوص، فغير مسلم، لأن تلك النصوص قد تضمنت من القرائن ما صرف الأمر عن الوجوب إلى الإباحة، وكلامنا منحصر في الأمر المجرد عن القرائن⁽⁴⁾.

وإذا كان القاضي قد توقف في الأمر الوارد بعد الحظر، لاعتباره الأمر الوارد بعد الحظر كالمجرد عنه، فإنه في المقابل جزم بأن النهي الوارد بعد الوجوب يفيد التحريم، وذلك لأن الوجوب المتقدم ليس بقرينة تصرف النهي المتأخر عن التحريم، وادعى القاضي اتفاق الأصوليين عليه⁽⁵⁾.

المسألة الرابعة: هل الأمر المجرد يفيد التكرار؟

الأمر إما أن يرد مقيداً بالمرّة فيحمل عليها، وإما بالتكرار فيحمل عليه، وليس هذا موضع خلاف، إنما النزاع في الأمر العاري عن هذه القيود، وقد حمله أكثر أصحاب الشافعي على عدم التكرار⁽⁶⁾، وادعى آخرون إفادته التكرار⁽⁷⁾.

وأما القاضي فاختر الوقف هنا أيضاً، ومعنى التوقف أن الأمر المجرد يفيد طلب إتيان المأمور به بدون قصد إلى فعله مرة أو أكثر، لكن لما كان أقل ما يؤدي به المأمور أن يفعل مرة، كانت المرة الواحدة من ضروريات أداء المأمور، وليس ذلك دليلاً على دلالة الأمر بذاته على المرة، ولذلك قال القاضي بالتوقف عن ادعاء كونه مراداً به المرة أو التكرار⁽⁸⁾.

(1) انظر فواتح الرحموت (379/1).

(2) البرهان (172/1).

(3) انظر شرح الكوكب المنير (59/3)، البرهان (173/1)، شرح التتقيح، ص 140. فواتح الرحموت (379/1).

(4) وهناك رأي آخر انتهى إليه ابن الهمام الحنفي وجماعة من المحققين، وهو أن الأمر الذي يأتي بعثر حظر إنما يرفع ذلك الحظر ويعود إلى ما كان عليه قبلاً، إما للإباحة، كما في حلية الصيد، وإما للوجوب، كما في قوله تعالى: "بئذا نسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين" التوبة، آية 5، وصوب هذا الرأي كثير من المتأخرين. راجع تفصيل ذلك في فواتح الرحموت (379/1)، شرح الكوكب (61/3)، البحر (306/3)، أصول زيدان، ص: 296.

(5) ومن نقل الاتفاق أيضاً أبو إسحاق الإسفراييني، لكن ابن السبكي يرد دعوى الاتفاق ويقر بوجود خلاف. انظر الإبهاج (47/2).

(6) ومن هؤلاء الأمدى والغزالي، ونقل ابن الحاجب اختيار الجويني له. انظر الإبهاج (49/2)، الإحكام (174/2)، المنحول، ص 108، التبصرة، ص 41، نياية السؤل (275/2)، البرهان (139-140).

(7) ومعناه دلالة الأمر على التكرار المستوعب لزمان العمر بشرط الإمكان، فلا يدخل في ذلك مثلاً زمان نوم المكلف أو غفلة أو ما يمسائل ذلك من الأزمنة التي يتعذر فيها الإتيان بالسأمور. انظر الإبهاج (49/2)، التبصرة، ص 41.

(8) ومراد القاضي بالوقف— كما نبه الشوكاني وغيره— أننا لا نعريف مراد المتكلم بالأمر، لأنه مشترك بين الدلالة على المسرة أو التكرار أو كونه مطلقاً. إرشاد الفحول، ص 86، الإبهاج (48/2).

حيث قال: (والذي يجب أن ترتضي، أن يقال: إذا ثبت اقتضاء الفعل بالأمر الواصل مطلقا، فيحمل على وجوب الامتثال مرة واحدة، وهو لا ينبئ عن نفي ما عداها وسواها، ولكن يتردد الأمر في الزائد على المرة الواحدة)⁽¹⁾ وهذا هو رأي المحققين كما قال التلمساني⁽²⁾، لأن الأمر صالح لكل واحد منهما، فالشارع أمرنا بالإيمان أمرا دائما، وأمرنا بالحج مرة في العمر، ولأجل صلاحيته لكل منهما حسن من السامع الاستفهام عن المرة أو المرات⁽³⁾.

ومما استدل به القائلون بالتكرار، قياس الأمر على النهي، بجامع أن كلا منهما يدل على اقتضاء، فالأمر اقتضاء فعل والنهي اقتضاء كف، فإذا تضمن النهي كفا عاما في الأوقات، فليحمل الأمر على طلب الفعل مستوعبا للزمان ومفيدا للتكرار⁽⁴⁾.

وقد رد القاضي على هذا الدليل بمسلكين:

أولا: عدم التسليم باستغراق النهي للأوقات جميعا، (ولكن يقتضي الانتهاء مرة واحدة، وإن حمل على الدوام فهو بقرائن تقتضيه، كما حملت جملة من الأوامر في الشريعة على التكرار، كالأمر بالإيمان ونحوه، ثم لم يدل ذلك على اقتضاء الأمر للتكرار، والذي يحقق ذلك أنه كما يحسن الاستفصال على الدوام والاكتفاء بالمرة الواحدة، فكذلك يحسن ذلك في النهي، فإن الرجل إذا قال لعبيده: لا تضرب زيدا ولا تشتر لحما، فيحسن من العبد أن يقول: لا أضربه أبدا ولا أشتري اللحم سرمدا أم أكنف عنهما زمنا؟ فلما حسن الاستفصال، كان ذلك على ما قلناه، ولا يبقى للخصوم إلا التثبت بدعوى التشنيع.

ثانيا: أنه على فرض التسليم بما قالوا، فإن قصارى ما فيه قياس الأمر على النهي، وقضايا اللغة لا تثبت قياسا، كما أوضحناه في باب مفرد⁽⁵⁾.

وهذا الرأي الذي نقلناه عن القاضي في الأمر المجرد، هو رأيه كذلك في الأمر المكرر، سواء بالعطف، كقولنا: أكرم زيدا وأكرمه، أو بدونه، كقولنا: أكرم زيدا أكرم زيدا⁽⁶⁾، وذلك أن القاضي لم يفرق بين العطف وعدمه. هذا، ولا يخفى أنه ليس من محل النزاع كون الأمر معلقا على سبب أو صفة⁽⁷⁾.

(1) انظر التلخيص (299/1).

(2) انظر مفتاح الوصول، ص 31، مع أصول الفقه شلبي، ص 385.

(3) ذكره التلمساني ونقل بناء ابن خويز مناد المانكي مسألة التيمم ووجوبه لكل صلاة أو إجزائه عن الصلاة الواحدة فقط، على هذا الأصل. مفتاح الوصول، ص 31.

(4) انظر البرهان (1/ف140).

(5) راجع التلخيص (306/1)، مع البرهان (1/ف140).

(6) وهذا الرأي للقاضي - كما نقله ابن السبكي - مخالف لرأي الجمهور في اقتضاء الأمر المكرر التكرار، بناء على أن حمل التكرار على التأسيس أولى من حمله على التأكيد وإذا كرر بأداة العطف، فالعطف يقتضي التباين في الأصل. انظر البحر (322/3)، التلخيص (321/1)، التبصرة، ص 50.

(7) وعلى هذا الوجه فسر بعض الحنفية والشافعية دلالة الأمر على التكرار وأن المقصود به ما كان منوطا بصفة أو شرط. انظر إرشاد الفحول، ص 86.

حيث يتكرر الأمر بثبوت علته وثبوت وصفه، كتعليق الأمر بالطهارة على الجنابة أو تعليق الأمر بإقامة الحد على وصف الزنا، فإن هذا التكرار لا يفهم من مجرد الصيغة، كما هو واضح⁽¹⁾.

أما تعليق الأمر على شرط، فمنع القاضي من إفادته التكرار، وهذا هو مقتضى كلامه في مختصر التفریب، وهو الذي صححه الجويني واختاره⁽²⁾.

المسألة الخامسة: الأمر المجرد هل يدل على الفور؟

والخلاف في هذه المسألة يجئ على قول من قال بدلالة الأمر على المرة، أو توقف في ذلك، أما من قال بدلالته على التكرار، فلا خلاف عنده في دلالته على الفور، لضرورة ذلك⁽³⁾.

واعلم أنه لا خلاف بين الأصوليين في وجوب فورية العزم على امتثال الفعل عند بلوغه الأمر به⁽⁴⁾، كما لا خلاف في وجوب أداء المأمور به المؤقت بوقت محدد، في ذلك الوقت لا خارجه⁽⁵⁾.

ولكن هل يقتضي وجوب أداء المأمور به المطلق الفور، أو المؤقت في أول وقته؟ أو لا يجب ذلك؟

ذهب بعض الأصوليين إلى اقتضاء الفور⁽⁶⁾، ونسبه مالكية العراق إلى مالك⁽⁷⁾، أخذاً من قوله بتعجيل الحج⁽⁸⁾، ومال الأكثرون إلى أنه لا يقتضي فوراً ولا يدفعه، بل يدل على مجرد امتثال المأمور به⁽⁹⁾.

والقاضي أبو بكر مع هذا الرأي الأخير، وأن الأمر يدل على فعل المأمور به في أي وقت يقدر، إما معجلاً أو مؤخراً، دون اقتضاء فوراً أو تراخ بذاته، وهذا هو الصحيح من مذهبه⁽¹⁰⁾.

وقد اضطربت النقول عن القاضي، فمنهم من نقل عنه أن الواجب إما الفور وإما العزم⁽¹⁰⁾، وهو نقل خاطئ، فإن هذا الكلام للقاضي يتعلق بالواجب الموسع لا بالواجب المطلق، وهذا ما يفهم من كلامه عند الحديث عن الواجب الموسع.

(1) راجع تفصيل ذلك في روضة الناظر، ص 200، أصول الفقه للخضري، ص 198، أصول شلبي، ص 386.

(2) انظر التلخيص (310/1-313).

(3) انظر إرشاد الفحول، ص 88، التلخيص (331/1)، أصول عبد الكريم زيدان، ص 298.

(4) وهذا ما نبه عليه الشيرازي والغزالي وغيرهما. انظر التبصرة، ص 52، المستصفى (09/2)، التلخيص (335/1).

(5) أصول الفقه للخضري، ص 199.

(6) وعلى هذا الرأي أبو بكر الصيرفي والدقاق من الشافعية، وهو اختيار الكرخي من الحنفية، واختيار الحنابلة، انظر فواتح الرحموت (387/1)، الإحكام (184/2)، الروضة، ص 202.

(7) وهذا خلافاً للمالكية المغاربة، وقد عارض ابن العربي من نسب لمالك القول بفورية الحج، قائلاً: (وهو ضعيف عندي، والصحيح من مذهبه أنه لا يحكم فيه بفور ولا تراخ، كما نراه، وهو الحق). انظر الموافقات، العدد 02، ص 400، مجلة تصدر عن المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، السنة 1413-1993.

(8) وعلى هذا الرأي أكثر الشافعية والحنفية على الصحيح، واختاره الرازي والأمدى والغزالي وغيرهم. انظر التبصرة، ص 53، شرح التنقيح، ص 129، المستصفى (09/2)، أصول السرخسي (26/1).

(9) انظر الإبهاج (58/2)، التبصرة، ص 53.

(10) وهذا ما نقله صاحب سلم الوصول شرح نهاية السؤل (287/2).

قال القاضي: (من آخر الامتثال، غير مخطر بباله العزم، عصى ربه تعالى، ثم يتعرض له كذلك في كل وقت يتعين ويتردد بين الامتثال وبين العزم، إلى آخر وقت الإمكان، ثم ذلك الوقت يتعين للفعل)⁽¹⁾. ومنهم من نقل عنه القول بالتراخي⁽²⁾، وهو خطأ كذلك، مرده أن بعض الشافعية ومنهم القاضي، قد وقع منهم تساهل في التعبير بهذا الكلام، ومقصودهم جواز التأخير لا وجوبه، وهذا التعبير قد أطلقه القاضي في بعض مصنفاته - كما نبه على ذلك الجويني في تلخيصه-⁽³⁾ ولا يقصد به إلا ما ذكرنا، ولهذا وقع الخطأ في النقل عن القاضي، بحيث ظن أصحاب هذه النقول أنه يخالف برأيه معظم المحققين، وليس كذلك، بدليل أن ابن قدامة⁽⁴⁾، وإن نقل عنه هذا المذهب، لكنه عند التعليل قال: لأن الأمر يقتضي فعل الأمور لا غير، والتعيين تحكم⁽⁵⁾، مما يدل على أن المقصود اعتبار الأمر مجرد قابلاً لجواز المبادرة وجواز التأخير، لا أن المقصود وجوب التأخير.

وقد نقل إمام الحرمين رأي القاضي هذا، معتبراً إياه: (رأياً بديعاً من قياس مذهبه، مع استمساكه بالوقف -أي في مثل هذه المواضع- وتجهيله من لا يراه)⁽⁶⁾، وقد عدل القاضي عن اختيار الوقف هنا، (وقطع بإبطاله - وهو الأصح- إذ المصير إلى الوقف في هذا الباب يعود إلى خرق الإجماع أو يلزم ضرباً من التناقض)⁽⁷⁾.

ومن أدلة ما ذهب إليه القاضي واعتمده في عدم وجوب الفور، وجواز التأخير، قوله: (الأوقات يعبر بها عن حركات الفلك، واعتقاب طلوع الشمس وغروبها، وهذه المعان لا تعلق للتكاليف بها، فإنها خارجة عن متعلق إرادات المكلفين، واعتقاد ارتباط تعلق الامتثال المتلقى من الصيغة المطلقة بها، بمثابة اعتقاد تعلق الامتثال بتارات وحالات تطراً، كالتغيم والإصحاء وغيرهما، فالوجه فهم الامتثال وقطعه عن الأوقات، فإن كان يجوز تقدير تعليق التكليف بها تصريحاً وتقييداً، فيجوز فرض ذلك في التارات التي ذكرناها من التغيم والصحو)⁽⁸⁾، وربما عضد كلامه الذي استاقه في نفي تعيين الزمان بالمكان مستدلاً على ذلك: (بان المكان لا يتعين، وإن كان الفعل يقع في مكان لا محالة، فليكن الزمان كذلك)⁽⁹⁾.

(1) انظر البرهان (1/ف/140).

(2) كالأمثلي في الأحكام (2/184)، والقرافي في شرح التفتيح، ص 129، وابن قدامة في الروضة، ص 202.

(3) انظره (323/1).

(4) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة العدوي القرشي الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي، الملقب بموفق الدين، من أئمة المذهب الحنبلي في وقته، أخذ عن أعيان علماء بلده، ثم في بغداد والموصل ومكة، قال عنه ابن تيمية: ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من موفق، له المنقح والعمدة ومختصر الهداية لأبي الخطاب، وروضة الناظر في أصول الفقه وغيرهما، توفي سنة 620هـ. الأعلام (67/4)، شذرات الذهب (5/88).

(5) الروضة، ص 203.

(6) البرهان (1/ف/143).

(7) التلخيص (1/324)، وراجع المستصفي (2/06).

(8) البرهان (1/ف/155).

(9) نفسه.

ثم قال القاضي: (وقد تكلف بعض أصحاب الفور وزعم أنه يتعين للامتثال المكان الذي يصادف المخاطب فيه الإمكان في أول الزمان، وهذا وإن كان كذلك، فهو ساقط من جهة أن هذا إنما يثبت لاعتقاد وتعين أول الزمان، وفي مفارقة المكان تأخير عن أول الزمان، فكان ذلك من حكم الزمان لا من حكم المكان⁽¹⁾).

وهذا ما انتهى إليه كثير من المحققين، حيث اعتبروا أن الأمر المطلق لا يقتضي من حيث ذاته فسورا ولا تراخيا، بل إن اقتضاء واحد منهما يعود إلى مقصد الأمر، ولا يتحدد بذات الصيغة المطلقة⁽²⁾. ولكن الذي يجب أن ينتبه إليه، أن هذا الكلام وإن قلنا إنه الأصل في الأوامر المطلقة لغة، لكن الأوامر الشرعية يندب المبادرة إلى إتيانها والمسارة إلى امتثالها، وهذا مفهوم من أدلة أخرى، كقوله تعالى: ﴿فاستبقوا الخيرات﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿سارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾⁽⁴⁾، وهي أدلة خارجة عن ذات صيغة الأمر المطلق⁽⁵⁾.

المسألة السادسة: الأمر بالشئ هل هو نهي عن ضده؟

وقبل ذكر الآراء المختلفة، لا بد من بيان أن هذه المسألة ليست على إطلاقها - كما قد يتصور - وإنما هي مقيدة من حيثيات متعددة:

أولاً: أن الأمر المقصود هنا هو المعين، لا الموسع في الزمان، ولا المخير بين جملة خصال، إذ ليس الأمر في هذين النوعين نهي عن ضده، وقد صرح بذلك القاضي أبو بكر فقال: (الأمر بالشئ نهي عن أضداد المأمور به وبديل القائم مقامه إن كان ذا بدل، فيخرج بذلك الأمر المشتمل على التخيير)⁽⁶⁾.

ثانياً: ليس المقصود بكون الأمر بشئ نهياً عن ضده، دلالته على ذلك من حيث اللفظ، بل من حيث المعنى، إذ الكل متفق على أن قولنا: اجلس، غير قولنا: لا تقم، من حيث صورة اللفظ، وإنما هو متفق من حيث المعنى⁽⁷⁾، وهذا التقييد إنما يستقيم على رأي من أجرى الأمر في الكلام اللساني، ومن رأى أن للأمر صيغة موضوعة⁽⁸⁾، أما القائلون بالكلام النفسي، فالأصل أن لا يستقيم معه خلاف في المسألة، لأن كلام الله واحد، وهو أمر ونهي من حيث ذاته، والقاضي أبو بكر زعيم القائلين بالكلام النفسي، مع شيخه أبي الحسن الأشعري، وقد أجريا خلافاً في المسألة.

(1) البرهان (1/ف155).

(2) انظر المستصفى (2/06)، البرهان (1/ف156)، وراجع مفتاح الوصول، ص 30.

(3) البقرة، آية 147.

(4) آل عمران، آية 133.

(5) راجع السناجح الأصولية في الاجتهاد بالرأي، للدري، ص 711.

(6) انظر التلخيص (1/411 فما بعدها)، مع التبصرة، ص 89، شرح التنقيح، ص 136، البحر (3/355).

(7) النظر الإحكام (2/191)، التبصرة، ص 89، البحر (3/356).

(8) وقد أجرى كثير من الأصوليين المسألة في الأمر اللساني، ونصبوا خلافهم فيها مع المعتزلة نفاة الكلام النفسي، وهذا ما فعله الشيرازي في التبصرة، ص 89، والرازي في المحصول (1/334)، وهو ما صرح به القرافي في التنقيح، ص 136.

وتعليل ذلك عندهم يقوم على تعدد متعلقات كلام الله الواحد، إذ هو باعتبار تعلقه بالمخلوقين يتنوع إلى أمر ونهي وخبر واستخبار... إلخ، مما يسوغ إجراء الخلاف فيه.

وقد تعددت آراء القائلين بالكلام النفسي في الأمر بالشئ هل هو نهي عن ضده، وللقاضي رأيان: الرأي الأول: أن الأمر بالشئ هو عين النهي عن ضده إن كان له ضد واحد، وعن أضداده إن كان له أضداد متعددة، وعلى هذا فإذا طلب من المكلف فعل ما، فهذا يقتضي منه ترك جميع أضداده ليكون ممتثلاً، وهذا ما اختاره القاضي في أول أقواله⁽¹⁾، ولكي يستقيم رأيه مع قوله بالكلام النفسي المقتضي عدم تعدد كلام الله الواحد، فإنه علل رأيه بصحة اتصاف الكلام بكونه يقتضي أمراً ونهياً في نفس الوقت، أن ذلك بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريباً من شئ بعداً من غيره⁽²⁾، قال القاضي: (ويتضح ذلك بالمثل، فنقول إذا قرب جوهر من جوهر وبعد من غيره، فنعلم أن عين قربه مما قرب منه، بعد مما بعد عنه، فإذا تحرك الجوهر من مكان إلى مكان، فنفس خروجه من المكان الأول دخول في الثاني...)⁽³⁾، ولا نستطرد في كلام القاضي هذا، ما دام هو نفسه قد تراجع عنه، وربما استشعر تهافت استدلاله⁽⁴⁾، فمال في آخر مصنفاته إلى:

الرأي الثاني: وهو أن الأمر بالشئ ليس عين النهي عن ضده ولكنه يتضمنه من طريق المعنى⁽⁵⁾. وهذا هو الذي استقر عليه أكثر الأصوليين، وهو رأي وجيه باعتبار أن فعل المأمور به لا يمكن إلا بأن يتوسل إليه بترك جميع أضداده، وإلا لجاز الأمر بالشئ وضده في آن واحد، وهو باطل، فيكون تضمن الأمر بالشئ نهياً عن جميع أضداده، من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب⁽⁶⁾. وخالف الجويني والغزالي في ذلك فرأيا أنه ليس عين النهي عن ضده، ولا يتضمنه، وأنكرا على القاضي قوله هذا وحاولوا إبطاله بكون الأمر قد يكون ذاهلاً عن الأضداد، كما أن المأمور لو قدر على الجمع بين الامتثال بالأمر وضده لعد ممتثلاً⁽⁷⁾.

(1) وهذا القول منسوب أيضاً إلى أبي الحسن الأشعري. انظر التلخيص (411/1)، الإحكام (191/2)، إرشاد الفحول، ص 89.

(2) البرهان (1/163)، شرح الكوكب المنير (52/3).

(3) انظر التلخيص (415/1) فما بعدها، الإحكام (194/2)، المستصفى (81/1).

(4) ومن أقوى الأدلة في إبطال قول القاضي، ما اعتمده الجويني والغزالي، وهو أن الأمر لا يقتضي إلا امتثال المأمور به، وأما ترك ما عداه مما يضاده فذلك مأخوذ من دليل خارجي، وهو من قبيل مقدمة الواجب التي لا يتأتى الامتثال إلا بها، وليس من ذات الأمر، كما أنه قد يتصور دخول الأمر حين الأمر عن جلسة أضداد ما أمر به، فكيف ينهى عما هو ذاهل عنه؟ وانظر المنحول، ص 114، البرهان (1/163).

(5) وهذا القول هو لعامة الفقهاء، ونقله القاضي عبد الوهاب المالكي عن أكثر أصحاب الشافعي، وقال إنه الذي يقتضيه مذهب المالكية وإن لم يصرحوا به. انظر البحر (355/3)، البرهان (1/164)، السحصول (334/1)، التبصرة، ص 89، أصول السرخسي (94/1).

(6) انظر الإحكام (192/2).

(7) انظر التلخيص (277/1) فما بعدها، البرهان (1/164)، المستصفى (82/1).

ويظهر لي أن رأي القاضي ومن وافقه أسدٌ وأوضح، لأنَّ خطور أضرار الأمر عند الأمر إنما يشترط لو كانت دلالة الأمر على النهي عن ضده باللفظ على سبيل المطابقة مثلاً، أما هنا فالمقصود دلالة التزامية⁽¹⁾، ثم إن الجويني نفسه اعترف باستلزام الواجب للوعيد على تركه، فكيف يكون ذاهلاً عن ضده وهو يعلم أنه متوعد على تركه⁽²⁾، كما أن الغزالي اعترف بأن ترك الضد يكون من باب مقدمة الواجب، وحينئذ فلا طائل من الخلاف في هذه المسألة⁽³⁾.

ولكن من الواضح أن الذي دفع كثيراً من الأصوليين إلى الإطناب فيها وتعدد الآراء حولها، هو الرد على البدعة التي انفرد بها الكعبي من المعتزلة، حيث أتكّر المباح زاعماً أنه ما من مباح إلا وهو ترك لحرام فيكون واجباً⁽⁴⁾، ولهذا وجدنا بعضهم يفرق بين الأمر بالشيء فيجعله دالاً على النهي عن ضده، وبين النهي عن الشيء فلا يجعله أمراً بضده، سداً لذريعة كلام الكعبي⁽⁵⁾، أما القاضي فلم يختلف كلامه في النهي عما سبق من رأيه في الأمر⁽⁶⁾.

وعلى كل فهذان هما القولان المشهوران للقاضي: قول بأن الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، وقول بأنه ليس عينه ولكنه يتضمنه.

لكن ابن النجار الحنبلي⁽⁷⁾ ينسب إلى القاضي قولاً ثالثاً، وهو أن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده ولا يستلزمه⁽⁸⁾.

وهذا القول إن صح عنه فهو الذي يتماشى مع أصله في جواز التكليف بالمحال، كما هو مذهب الأشعرية، حيث يجوز على هذا الأصل أن تؤمر بالشيء وضده في آن واحد، هذا فضلاً عن عدم النهي عن ضده⁽⁹⁾.

(1) انظر شرح التقيح للقرافي، ص 136.

(2) قال الشيخ الخضري: (ولما كان لزوم خطور الضد بالبال من لوازمه بالضرورة بالمعنى الأخص، وكان نفيه بديهياً لا يحتاج إلى برهان، اختار ابن الهمام أن النهي عن الضد في الأمر لازم له بالمعنى الأعم، بمعنى أنه إذا خطر بالبال علم أنه منهي عنه، وهذا سما لا ينبغي أن يكون فيه نزاع بين أهل العلم)، أصول الفقه للخضري، ص 203.

(3) المرجع السابق.

(4) المستصفي (82/1).

(5) لكن إمام الحرمين يعتبر التفريق بينهما محض تحكك لا دليل عليه، وكذلك قال الغزالي. انظر البرهان (1/164)، المستصفي (82/1).

(6) واختار أكثر الأصوليين أن النهي عن شيء هو أمر بواحد من أضراده فقط، ولهذا قال القرافي: (فإذا قال لا تجلس في البيت، فقد أمره بالجلوس في أحد المواضع، غير البيت، ولم يأمره بالجلوس في جميعها). انظر شرح التقيح، ص 136، وراجع البرهان (1/166)، البحر (3/359).

(7) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى المصرى الحنبلى، الشهير بابن النجار، ولد في القاهرة ونشأ فيها، وتلقى علومه على والده وعلى كبار علماء عصره، تصدى بالتعليم والإفتاء وانتصب للقضاء فكان معروفاً للصلاح والتقوى والفقه، من مؤلفاته منتهى الإيرادات في جمع المقنع مع التقيح وزيادات في الفقه الحنبلى، وله شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في الأصول، توفي سنة 972هـ. انظر الأعلام (6/6)، معجم المؤلفين (276/8).

(8) انظر شرح الكوكب المنير (53/1).

(9) انظر الإحكام (2/192).

ومما يحسن التنبية إليه، أن القاضي لم يفرق بين الواجب والمندوب في قوله أن الأمر بالشيء نهى عن ضده، بل عمم قوله فيهما، خلافاً لمذهب شيخه أبي الحسن الأشعري الذي قيد كلامه بالواجب فقط، هذا ما حكاه عنه القاضي، ثم بين الرأي المختار عنده قائلاً: (والصحيح عندي أن الأمر بالشيء نهى عن ضده من وجوب وندب)⁽¹⁾.

المسألة السابعة: الأمر بالشيء هل يدل على إجزاء المأمور به؟

إذا أمر المكلف بشيء فأداه على الوجه المطلوب، هل يكون أدائه موجبا للإجزاء؟ قبل ذكر رأي القاضي، لا بد من بيان أن بعض الأصوليين قد أوردوا هذه المسألة دون تحرير لمحل النزاع فيها، مما يستدعي تخليص المسألة مما هو محل وفاق بين الجميع. فالكل متفق على أن أداء المأمور به بصورته الصحيحة موجب للإجزاء، إذا فسر ذلك بالامتثال⁽²⁾ وسقوط التعبد به.

والجميع متفق على أنه إذا أدى المأمور به مختلا من حيث شروطه وصفاته، فإنه أداء غير مجزئ، وعليه قضاء ما أداه مختلا.

وإنما الخلاف منحصر في إجزاء المأمور به بمعنى إفادته سقوط القضاء عن المكلف إذا أداه كاملا، وهذا هو محل النزاع الحقيقي، وهو أيل إلى تناقض في العبارة ليس إلا⁽³⁾.

فالقاضي على أن الأمر يدل على الإجزاء بهذا المعنى، وعليه جمهور الأصوليين⁽⁴⁾، أي أنه مستلزم لسقوط القضاء مادام قد أدى على الوجه المطلوب وفي وقته الشرعي، ويرتضون تسمية ما ورد الطلب به بعد الأمر الأول قضاء، لأن القضاء عندهم ما أدى بعد خروج وقته، إما لعدم أدائه أصلا، أو لأدائه مختلا⁽⁵⁾، وخالف القاضي عبد الجبار وأبو هاشم المعتزليان فلم يوجبا إجزاء بهذا المعنى، وأجازا تسمية ما ورد طلب إتيانه بعد المؤدى أولا أداء كاملا، قضاء⁽⁶⁾.

وإذا عرفنا أن الجمهور يسلم بجواز ورود طلب ثان يوجب مثل ما أدى أولا، لأن القضاء عندهم يجب بأمر جديد⁽⁷⁾، لم يبق للخلاف السابق كبير فائدة تذكر، وقد أحسن إمام الحرمين عندما عنون لمثل هذه المسائل بـ: "مسائل لفظية"⁽⁸⁾.

(1) البحر (3/362).

(2) وهو تفسير صححه الرازي في المحصول (1/414/2).

(3) انظر هامش التبصرة، ص 85، مع التلخيص (1/377)، البحر (3/339)، المنحول، ص 118 هامش.

(4) التلخيص (1/378)، وانظر آراء الجمهور في المستصفى (1/78)، الأحكام (2/196)، البرهان (1/167).

(5) البحر (3/341)، الإبهام (1/187).

(6) انظر المعتمد (1/99)، مع الأحكام (2/196).

(7) هذا هو رأي المحققين من المعتزلة وأهل السنة، خلافاً لأكثر الحنفية وبعض المعتزلة. انظر التلخيص (1/381)، فوائح الرحمت (1/86)،

المستصفى (2/11)، التبصرة، ص 61.

(8) البرهان (1/162-169).

المسألة الثامنة: الأمر بالشيء هل يقتضي جوازه ؟

ذهب بعض الأصوليين ومعظم الفقهاء⁽¹⁾ إلى أن الأمر بشيء يقتضي بذاته جواز ذلك الأمر، على اعتبار أن الواجب يتضمن الجواز لا محالة، إذ هو جواز وزيادة، إذ الأمر لا يكون على هذا الوصف من وجوب الاقتضاء والطلب إلا بعد أن يكون جائزا⁽²⁾.

وخالف القاضي في ذلك فلم يرتض هذا الرأي، قائلا: (الأمر إذا اقتضى إيجاب الشيء فما المعنى بالجواز بعد ثبوت الإيجاب ؟ فإن فسرتم الجواز بنفس الوجوب فهو المقصود، وإنما يؤول الكلام إلى تناقض في العبارة، فإننا لا نستحسن تسمية الوجوب جوازا ولا تسمية الواجب جائزا، وإن أنتم عنيتم بالجواز شيئا آخر سوى الوجوب فمحال، فإن أحكام الشرع مضبوطة منحصرة في أقسام، منها الوجوب ومنها الحظر ومنها الندب ومنها الكراهة ومنها الإباحة، فهذه أحكام لا مزيد عليها، فالجواز الذي ذكرتموه إذا لم تصرفوه إلى الوجوب واستحال صرفه إلى الحظر، لتحقق الوجوب، وكذلك لم تصرفوه إلى الندب، فلا يتبقى إلا الصرف إلى الإباحة، ويؤول محصول القول إلى أن الوجوب مباح، وذلك من أمحل المحال، فإن المباح ما جاز تركه، والواجب ما لا يجوز تركه، فكأنكم تقولون ما لا يجوز تركه يجوز تركه!⁽³⁾.

وما قاله القاضي هو الصحيح، وقد اعتمده أكثر الأصوليين ومشوا على منواله في الاستدلال، كالغزالي⁽⁴⁾ والجويني⁽⁵⁾ ومن وافقهما، فالواجب ليس جوازا وزيادة، ولا يتضمن مسمى الوجوب الجواز، إذ هو مطلوب الفعل ولا تخيير فيه، بخلاف الجائز⁽⁶⁾.

ومما يتفرع على الكلام السابق، أن الوجوب إذا نسخ لم يبق جواز ولا غيره، بل لا يبقى شيء من مقتضى الوجوب، فيرجع الحكم إلى ما كان عليه قبل الوجوب.

خلافًا لمن قال ببقاء الجواز، تفريعا على ما سبق من أن الواجب يتضمن الجواز والزيادة⁽⁷⁾.

(1) انظر ما قاله السرخسي في أصوله (63/1)، وراجع المستصفي (73/1).

(2) التلخيص (383/1)، البحر (300/3).

(3) انظر التلخيص (382/1)، المستصفي (73-74).

(4) انظر المنحول، ص 118.

(5) التلخيص (384/1).

(6) راجع خلاصة المسألة في المستصفي (73-74)، الإبهاج (126/1)، المنحول، ص 119، أصول السرخسي (64/1)، التبصرة، ص 96.

(7) المراجع السابقة.

2- مسائل النهي:

تمهيد:

سبق أن ذكرنا بأن النهي قسم من أقسام الخاص، وهو في اللغة المنع، وسمي أولوا العقل بأولي النهي لأن العقل ينهي أصحابه عن الوقوع فيما يخالف الحق.

وأما اصطلاحاً فقد عرفه القاضي بأنه: (اقتضاء الطاعة بترك المنهي عنه)⁽¹⁾.

والنهي عند القاضي شبيه بالأمر من حيث أنه لا صيغة له تدل بذاتها عليه، باعتبار أن الكلام عنده معنى قائم بالنفس وإنما يحتاج في التعبير عنه إلى اللفظ الدال عليه، ومذهبه كذلك في دلالة اللفظ المجرد "لا تفعل" هو التوقف، ولهذا قال الغزالي: (فمن توقف في صيغة الأمر توقف في صيغة النهي، ومن حملة على الوجوب حمل النهي على الحظر، ومن حملة على الندب حمل هذا على الكراهة، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل حمل هذا على رفع الحرج في الترك)⁽²⁾.

ولهذا فإننا سنخرج مباشرة على إيراد بعض المسائل المتعلقة بمبحث النهي، مما فيه للقاضي رأي خاص: المسألة الأولى: هل يقتضي النهي الفساد؟

المتأمل في النصوص الشرعية يجد أن النهي يمثل قسماً هاماً من الأحكام التشريعية التي لها في الحقيقة أثران: أثر أخروي، وهو ما يترتب عليها من ثواب أو عقاب، وأثر دنيوي، وهو ما ينجر عن الفعل أو القول المنهي عنه من صحة أو فساد أو بطلان، سواء أكان ذلك متعلقاً بالعبادات أو المعاملات، وذلك بما رتب الشارع الحكيم على الأقوال والأفعال والتصرفات الصادرة عن المكلف من أثر، على سبيل ربط السبب بمسببه⁽³⁾.

والمتتبع لنصوص الوحي يجد أن النهي قد يتجه إلى ذات المنهي عنه، كالنهي عن السرقة مثلاً في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما...﴾⁽⁴⁾، وقد يتجه إلى وصف مجاور للشيء المنهي عنه، كالنهي عن الصلاة بلباس الحرير للرجل أو الوضوء بماء مغصوب، وقد يتجه لوصف ملازم غير منفك عنه، كالنهي عن صوم يوم العيد.

ولأجل اختلاف أنواع النهي بحسب ما سبق من اعتبارات، اختلفوا في أثر النهي على المنهي عنه:

(1) التلخيص (470/1)، وراجع الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص 301.

(2) المنحول، ص 126، وانظر التبصرة، ص 97-99، شرح تنقيح الفصول، ص 168، إرشاد الفحول، ص 96، المستصفى (24/2).

(3) راجع المناهج الأصولية للدريني، ص 717.

(4) المائدة، آية 40.

فالقاضي أبو بكر يرى أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه، سواء أكان متعلقا بالعبادات أو بالعقود والتصرفات، وسواء أكان النهي متعلقا بعين المنهي عنه أو بوصفه⁽¹⁾، وهو رأي أكثر المتكلمين كما نقله القاضي⁽²⁾، خلافا لجمهور الفقهاء وجماعة من المتكلمين، القائلين باقتضائه الفساد⁽³⁾.

ودليل القاضي على ما ذهب إليه، أننا وإن سلمنا بكون المنهي عنه محرما، إن كان النهي مقتضيا للتحريم، سواء بذاته - على رأي القائلين بذلك - أو بقرائن محتفة به، وكذا إن سلمنا بكون المنهي عنه غير المأمور به - كما يقول المخالفون - فلا نسلم ادعاء كون المنهي عنه يقتضي الفساد بذاته، بمعنى وجوب إعادته لأجل النهي، فإن النهي لا ينبئ عن ذلك، لا بصريحه ولا بضمنته، وغاية ما يفيد النهي هو الزجر عن المنهي عنه فحسب⁽⁴⁾، ورد على المخالفين استدلالهم بأن جواز الفعل ووقوعه مجزئا يدل على إباحته ومشروعيته، وأن ارتفاع الإباحة دليل عدم الإجزاء، رد عليهم دعواهم هذه، بمسألة الصلاة في الدار المغصوبة⁽⁵⁾، فإنها على رأي الأكثرين صحيحة، مع كونها منهيها عنها، ومسائل أخرى شبيهة بها، لخصها في قوله: (إذا قلنا إن الصلاة في الدار المغصوبة مجزئة فلسنا نعني بذلك أنها تقع مأمورا بها، ولكن المعنى بذلك أنها مع كونها محرمة، تسقط المأمور به عند إقامتها، فلم قلت إن المأمور به لا يسقط إلا عند الإقدام على مأمور به؟ وبم تتكرون على من يزعم أن المأمور به يسقط من غير طروء فسخ ولا طروء عذر، فإن هذا مما تنازعنا فيه، فلم تزيدوا على صورة الخلاف، فإنكم علمتم من أصول خصمكم أن الفرض يسقط بالصلاة في الدار المغصوبة، وعلمتم تسليمهم لكم كون الصلاة في الأرض المغصوبة منهيها عنها، فإذا قلتم لا يتصور سقوط المأمور به إلا بما هو مأمور به، فقد دللتم على صورة الخلاف بنفس ذكر الخلاف، ألم تعلموا أنا نجوز أن يسقط الرب سبحانه وتعالى الفرض عند صدور معصية من المكلف، ويجعل صدورها أية لسقوط الوجوب.

(1) شرح تنقيح الفصول، ص 173، تقريب الوصول لابن جزى، ص 95، البحر (384/3).

(2) التلخيص (497/1).

(3) وللشافعي قولان حكاهما أصحابه: قول بالفساد، وهو الظاهر عنه، وقول بعدمه، واختار الغزالي مذهبا ثالثا وهو القول بالفساد في العبادات دون المعاملات، وهذا هو الأصح عنه، خلافا لما نقله عنه الأمدى في الأحكام (209/2)، من عدم اقتضاء الفساد مطلقا، وهو رأي أبي الحسين البصري كذلك. انظر المستصفى (30/2)، المعتمد (171/1)، إرشاد الفحول، ص 97، الإيهام (69/2).

وأما جمهور المالكية فنقل عنهم القرافي القول باقتضاء الفساد مطلقا، ولكن تحقيق المذهب أن النهي إن كان لحق الله تعالى فيقتضي الفساد، مثل النهي عن البيع وقت النداء للجمعة، وإن كان لحق الأمدى فلا، كالنهي عن بيع المصراة مثلا، كذا قال الشريف التلمساني في مفتاح الوصول، ص 41، وعزى الأمدى وغيره القول باقتضاء الفساد إلى الحنابلة والشافعية والظاهرية والحنفية، لكن الصحيح المشهور عن الحنفية أنهم يفرقون بين النهي عنه لذاته فيقولون باقتضائه الفساد، وبين ما نهي عنه لوصفه فلا يقتضي ذلك. انظر أصول السرخسي (80/1)، فواتح الرحموت (396/1)، الأحكام (209/2)، الإيهام (68/2)، البحر (388/3).

(4) انظر التلخيص (497/1).

(5) قد ذكرنا هذه المسألة باستفاضة في مبحث الحرام، فراجع.

ومثال ذلك ما قدمناه من المسائل المتفق عليها، من نحو الصلاة في وقت وجوب الرد⁽¹⁾.
ومن هذا القبيل أيضا، أن الرجل إذا اضطرتة المخمصة وكان عنده من ملكه ما يسد به رمقه، فيجب عليه الأكل، فلو أكل من ملك غيره، فقد أقدم على نفس المعصية وسقط عنه الفرض في وجوب الأكل، فإن عادوا في استبعاد سقوط الواجب بالمحرم، عدنا لهم، وبيننا اقتصارهم على مجرد الدعوى⁽²⁾.
وملخص دليل القاضي هذا، أنه لا ملازمة بين الإجزاء والإباحة، بل قد يكون الشيء مجزئاً بحيث تسقط المطالبة به، رغم وقوعه منهيا عنه، كما في الصلاة في أرض مغصوبة، والذبح بسكين مغصوب، والوضوء بماء مغصوب وهكذا، لأن مصالح العبادات حاصلة في هذه الحالات رغم مقارنة مفسدة لها، وذلك لا يقدح في حصول البراءة - كما قال القرافي⁽³⁾ - .
وما يقال في مجال العبادات، وتحقق مصالحها رغم وقوعها على هيئة منهي عنها، يقال في مجال المعاملات من باب أولى، لأن الأسباب الشرعية موضوعة لتحصيل مسبباتها، بغض النظر عن كونها مشروعة في ذاتها أو لا، فالسرقة مثلا محرمة، لكن وقوعها سببا لترتب حكم شرعي عليها، وهو حد القطع، وهكذا⁽⁴⁾.

وقد أورد القاضي أدلة مخالفيه القائلين باقتضاء النهي الفساد، وأجاب عنها، وملخص أدلتهم أمران:
الأول: حديث النبي ﷺ: **«من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد»**⁽⁵⁾.

ومحل الاستدلال بالحديث عندهم، أنه لا معنى لكون العمل الوارد على خلاف السنة مردودا إلا أنه غير مجزئ، فيقع باطلا، لأنه يصير كالعدم حينئذ⁽⁶⁾.
وجواب القاضي على هذا الكلام، أنه بداية، استناد إلى أخبار آحاد في مسألة تتطلب القطع، وعلى فرض التسليم بذلك، فلا دليل فيه على ما ذهبتم إليه، لأن معنى الرد لغة لا يفيد بطلان المردود ووجوب إعادة مثله، وإنما يحتمل، في أظهر معانيه، عدم وقوع الفعل طاعة مثابا عليها، وعدم الثواب لا يعني بالضرورة عدم الإجزاء⁽⁷⁾.

(1) أي وجوب رد الوديعة التي ضاق وقتها، في حالة تلبسه بصلاة اتسع وقتها، وقد نكر القاضي هذه المسألة وما يشبهها من قبل في فقرة سابقة. انظر التلخيص (485/1).

(2) التلخيص (489/1).

(3) انظر شرح التنقيح، ص 174.

(4) المرجع السابق.

(5) متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها، وهذه رواية مسلم، ولفظ البخاري: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد". انظر صحيح مسلم، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور (16/2)، مع فتح الباري (317/13).

(6) انظر روضة الناظر، ص 218، شرح الكوكب المنير (85/3)، إرشاد الفحول، ص 96.

(7) انظر التلخيص (499/1)، وراجع تفصيل جواب الأمتي على الحديث وما يعتوره من احتمالات في الإحكام (213/2).

والثاني: إجماع السلف على ذلك، لأنهم كانوا يستدلون بالنهي على الفساد، كاحتجاج ابن عمر - رضي الله عنهما - بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَكَبَّرُوا فِي الْمَشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يَأْمُرَ بِكُمْ فِي هَيْئَةٍ تُوعَدُونَ﴾ (1)، واستدلال غيره من الصحابة على فساد عقود الربا بحديث النبي ﷺ: ﴿لَا تَتَّبِعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ...﴾ (2)، وغير ذلك كثير (3)، فكان هذا الاستدلال منهم دليل إجماعهم على اقتضاء النهي الفساد.

وهذا الدليل من أظهر وأقوى ما يعتمد عليه القائلون بفساد المنهيات وبطلانها (4).

وقد أجاب عنه القاضي بما ملخصه أن دعوى الإجماع هنا مرفوضة، لأن ما أورده من أدلة لا يعدو أن يكون مجموعة من الوقائع فهموا منها ذلك، وليس فيها دليل على إجماع السلف على ما أرادوا، ثم إنه على فرض التسليم بهذا الاستدلال، فإنه من الجائز أن يكون الدافع للسلف لمثل هذا الفهم، ما توفر لديهم من قرائن محتقة باللفظ جعلتهم يقولون بفساد تلك المنهيات، وليس ذلك دليلاً عاماً في كل نهى (5). ويظهر لي أن ما أجاب به القاضي واعتمده من استدلال هو المعول عليه، وذلك أن النهي إنما يدل بنفسه على اقتضاء ترك المنهي عنه فقط، ولا إشعار له بما هو زائد على ذلك، من تأثيره في المنهية عنه، بحيث يدل على سلب ثمرته ومنع ترتب آثاره، فهذا المعنى إنما يفهم - إن وجد - بأدلة أخرى خارجة عن ذات النهي (6).

وعلى كل فإن ما يجب التنبيه إليه، أنه ليس المراد بهذا الكلام من القاضي نفي ارتباط الفساد ببعض المنهيات الشرعية (7)، لكنه يجعل اقتضاءها الفساد معلوماً من الشرع بدليل آخر، لا بنفس النهي. ولهذا فإن القاضي أورد سؤالاً وجيبها للمعترضين، وهو أن المحرمات الشرعية تنقسم إلى ما حكم بفساده قطعاً، وإلى ما لم يحكم بفساده، مثل الصلاة في الدار المغصوبة ونحوها، فكيف يستقيم هذا مع أصلكم؟ وهل من حد فاصل بين هذين القسمين؟

وأجاب القاضي عن ذلك بما مضمونه: أن الفاصل موجود بين ما حكم بفساده وما لم يحكم عليه بذلك، ومرد هذا إلى قاعدة ثابتة عندنا وهي أن كل ما ثبت من الأفعال مشروطاً بشروط مقترنة به شرعاً، سواء أكان ذلك عبادة مفروضة أو مندوبة أو عقداً من العقود، فإذا قدر إتيان المكلف به خالياً من تلك الشروط المقترنة، حكمنا عليه بالفساد، وأما ما لم يقترن به شرط من هذه الشروط، وورد مصاحباً لهيئة أو صورة محرمة، فلا نحكم عليه بالفساد لتلك الصورة الممنوعة، وليس هذا الفاصل المذكور ناشئاً عن

(1) البقرة، آية 219.

(2) أخرجه الشيخان من حديث أبي سعيد الخدري، ورواه مالك في موطأه عنه أيضاً. انظر التجريد الصريح (1/143)، الموطأ، رواية محمد ابن الحسن، كتاب الصرف وأبواب الربا، ص 263.

(3) انظر شرح الكوكب المنير (1/85، 86).

(4) كما قال الشوكاني في إرشاد الفحول، ص 98، وابن قدامة في الروضة، ص 218.

(5) انظر التلخيص (1/501).

(6) راجع الأحكام (2/210)، مع المناهج الأصولية، ص 720، 721.

(7) ويشمل ذلك العبادات، كالنهي عن الصلاة بدون طهور، وكذا المعاملات، كالنهي عن بيع المعلوم مثلاً.

ذلك النهي، وإنما هو ناشئ من سيرنا للمحرمات الواردة في الشريعة وأنها تنقسم إلى ذينك القسمين⁽¹⁾.
والحقيقة أن هذا القيد الذي أورده القاضي معتبر جداً، وهو يؤول إلى التفريق بين ما يقع النهي عنه
لاختلال ماهيته الشرعية أو شرط من شروطه الذاتية، فيحكم بفساده، وبين ما يتوجه النهي عنه بسبب
ملاسته لصورة محرمة يتصور انفكاكه عنها، فلا يحكم بفساده، صونا للعبادة عن الإبطال بدون سبب
معتبر قوي، وحفظاً لكثير من المعاملات عن إبطال أثرها وما تنتج من ثمرات⁽²⁾.
وعلى كل فإن الخلاف في هذه المسألة الهامة قد اتجر عنه تباين وجهات نظر الفروعيين في مسائل
فقهاء كثيرة، تراجع في مظانها⁽³⁾.

عبد القادر للعوم الإسلامية

(1) انظر التلخيص (502/1-503).

(2) انظر تفصيلاً دقيقاً عن مدى أهمية هذا التفريق الذي توسع فيه الحنفية أكثر من غيرهم، وما نتج عنه في باب العقود خاصة مسن نشوء
نظريتين هامتين هما: نظرية البطلان ونظرية الفساد، في كتاب المناهج الأصولية للدريني، ص 723، 722، وراجع كتاب مصادر الحق في
الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، د/عبد الرزاق السنهوري، (4/4) فما بعدها، ط: دار احياء التراث العربي، بيروت.

(3) مفتاح الوصول، ص 40، 41.

الفرع الثاني: العام.

تمهيد:

تعد مباحث العام من أهم الموضوعات التي حظيت بنصيب وافر من اهتمام الأصوليين، نظرا لأسباب كثيرة، لعل أهمها: كون أغلب النصوص التشريعية وردت عامة⁽¹⁾ من حيث الدلالة اللغوية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد دل استقراء كثير من هذه النصوص أنه لم يقصد بها إفادة العموم والشمول⁽²⁾، أضف إلى هذا ارتباط هذه العمومات عند نزول الوحي بها بوقائع وأسباب خاصة، فهل لذلك تأثير على دلالة العام وديمومة شموله أم لا؟

هذه وغيرها، إشكالات تتطلب استفاضة في البحث توضح كيفيات ورود العام، وتبين أدوات العموم، وتكشف عن الأدلة التي لها قوة تخصيص عمومات النص، وغير ذلك من المباحث الثرية الهامة التي سنتضح من خلال ما سنورده من آراء للقاضي أبي بكر رحمه الله.

وقبل هذا، لا بد من التذكير بما تميز به الأشعرية عن غيرهم من اعتبار أن العموم من قضايا كلام النفس في جوهره، كالأمر والنهي، وأن اللفظ دال عليه⁽³⁾.

وقد عبر القاضي عن هذا بقوله: (اعلم أن العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو الذي يعم ويخص، والصيغ والعبارات دالة عليه، ولا تسمى بالعموم والخصوص إلا تجوزا، كما أن الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ)⁽⁴⁾.

المسألة الأولى: هل للعموم صيغة تدل عليه؟

قد سبق بيان رأي القاضي ومن وافقه من الأشعرية في مبحث صيغة الأمر والنهي، أنه متوقف في إثبات صيغة تخصهما وتدل عليهما عند التجرد، ولم يختلف كلامه هنا في العام عما قاله آنفا، ولهذا قال الغزالي في المنحول⁽⁵⁾: (المتوقفون في صيغة الأمر توقفوا في صيغة العموم)⁽⁶⁾.

(1) وقد أفرد الإمام الشاطبي في الموافقات مسألة خاصة بين فيها أن الأحكام التشريعية مسوقة على وضع العموم بما أناط به الشارع كثيرا من الأحكام بمناطات عامة يغلب تحققها في المكلفين. انظر الموافقات (3/197، 198).

(2) وخاصة ما تعلق بالنصوص القرآنية الكريمة التي جاءت السنة لتخصيص ما يحتمل التخصيص منها، وقد اشتهر القول بأنه ما من عام إلا وقد خصص. انظر المناهج الأصولية للدريني، ص 491-494، وراجع مقدمة كلامية جميلة لابن السبكي بدأ بها موضوع العام في كتابه الإبهاج (2/82 فمابعدهما)، وكذا إمام الحرمين في البرهان (1/237).

(3) وأما عند المعتزلة فالعموم من قضايا اللفظ، كذا قال أبو الحسين البصري في المعتمد (1/187)، وراجع المنحول، ص 138.

(4) البحر (4/09).

(5) انظره، ص 138.

(6) وخالف غيرهم في ذلك فقال الأكثرون بإثبات صيغة تدل على العموم بذاتها ويسمى هؤلاء بأرباب العموم. ورأى آخرون أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص وقد تستعمل في العموم مجازا، ويسمى هؤلاء بأرباب الخصوص، وانظر تفصيل هذه الأقوال في فواتح الرحموت (1/260)، الإحكام (2/232)، التبصرة، ص 105. شرح الكوكب المنير (3/108، 109).

وقال إمام الحرمين في التلخيص: (كل دلالة طردناها في تثبيت الوقف في صيغة الأمر، فتطرد بعينها في العموم والخصوص وتعود عليها أسئلتها ووجه الانفصال عنها)⁽¹⁾.

وقد اختلف القائلون بالوقف في تحديد المراد به هنا على أقوال عديدة، يخرج معظمها عن المعنى اللغوي والأصول إلى مدلولات كلامية⁽²⁾، وقد زيف القاضي بعضها في مختصر التقريب⁽³⁾، ثم خلاص إلى تحديد المعنى المختار للوقف عنده، وهو أن لا نحكم بدلالة لفظة معينة تفرض مجردة، على عموم ولا خصوص بذاتها، وإن دلت على أقل الجمع يقينا فذلك لضرورة صدق الكلام فقط، وأما ما زاد على ذلك فلا نحكم بدلالاتها على عموم أو خصوص.

وهذا هو القول الصحيح للقاضي، عند تحقيق النقول، وهو ما أورده الغزالي في المستصفي⁽⁴⁾.

وقد أخطأ من نقل عن القاضي القول بالاشتراك، أعني اشتراك الصيغة بين العموم والخصوص تاما كما اشتراك لفظ القرء بين الطهر والحيض مثلا⁽⁵⁾.

والحق أنه رأي لغيره من الواقفية، وهو منسوب كذلك إلى الشيخ الأشعري⁽⁶⁾، أما القاضي فمذهبه هنا عدم الحكم بعموم ولا خصوص، لا القول بالاشتراك بينهما⁽⁷⁾.

ومما يؤكد ذلك، تصريح إمام الحرمين في تلخيصه بما ذكره القاضي وبينه، من رفض القول بالاشتراك بالمعنى الذي نقله عنه الأصوليون، حيث قال: (لسنا نعني بالاشتراك ثبوت اللغات في ذلك، ولكننا نعني به أنا وجدنا هذه الصيغة التي فيها تنازعنا، ترد على موارد، منها العموم ومنها الخصوص، فتوقفنا في المراد منها عند الإطلاق والتجرد عن القرائن، فهذا ما نعنيه، فأما أن ندعي نقل الاشتراك من أهل اللغة كما نقل عنهم الاشتراك في العين والقرء وغيرهما فلا، فافهم ذلك كي لا تزل فيه)⁽⁸⁾.

وهذا الزلل الذي حذر منه، قد وقع فيه بعض الناقلين عن القاضي، كما ذكرنا آنفا.

ومستند القاضي في التوقف، استقراء أكثر النصوص التي وردت عامة ووجدان أن أغلبها قد عدل بسببه عن العموم، حتى شاع القول أنه ما من عام إلا وقد خصص، إلا قوله تعالى: ﴿والله بكل شيء عليم﴾⁽⁹⁾.

(1) التلخيص (35/2).

(2) انظرها تفصيلا في التلخيص (19/2 فما بعدها)، الإبهاج (108/2)، البحر (31/4).

(3) انظر التلخيص (19/2 فما بعدها)، البحر (30/4)، إرشاد الفحول، ص 102.

(4) انظره (37،36/2)، مع الروضة، ص 223.

(5) هذا ما نقله عنه كثيرون دون تفريق بين رأيه ورأي طائفة أخرى من الواقفية الذين قالوا بالاشتراك، أما هو فيقول بالوقف بالمعنى المذكور أعلاه، انظر مثلا نقل الزركشي في البحر (31/4)، وراجع الكوكب المنير (109/3 هامش).

(6) انظر الإحكام (222/2)، التبصرة، ص 105 هامش.

(7) ومن الأصوليين الذين حققوا رأي القاضي بدقة، الأمدي في الإحكام (222/2)، والقرافي في شرح التتقيح، ص 192.

(8) التلخيص (36،35/2).

(9) التغابن، آية 11.

فلما تعارضت الأدلة عنده، من جهة أن الأصل عدم التخصيص وعدم المجاز وعدم الاشتراك، حصل له التوقف⁽¹⁾.

وعمدته في التوقف، دليل واحد استعمله في كثير من المسائل التي اختار فيها الوقف⁽²⁾ ولم يحكم فيها بشيء، وهو أن: (مدارك العلوم مضبوطة، والذي فيه تنازعنا لا يخلو إما أن يكون من مدارك العقول أو مدارك اللغات، واللغات لا تثبت عقلا، وإما أن يكون من مدارك السمع، وهو ينقسم إلى تواتر في الأخبار وغير تواتر - ولا شيء من ذلك هنا-، فتعين المصير إلى الوقف)⁽³⁾.

ويظهر من تتبع الأقوال المختلفة في المسألة ومناقشتها، أن الرأي الذي مال إليه القاضي ضعيف، وأن القول بالوقف هنا بعيد، وما ادعاه القاضي ومن وافقه من أن الألفاظ لا تدل على العموم بذاتها، بل بقرائن مصاحبة لها، ليس بأولى من اعتماد القرائن العامة الدالة على أن هناك ألفاظا وأدوات دالة بذاتها على العموم، من مثل التبادر إلى الذهن، لمجرد سماع نصوص واردة بألفاظ العموم، كأدوات الشرط والموصولات وغيرها، وقد كان السلف على هذه الطريقة، وأمثلة ذلك كثيرة، منها مثلا:

تخرج الصحابي الجليل ابن أم مكتوم رضي الله عنه⁽⁴⁾ عندما سمع الآية: ﴿ لا يستوي القاعدون من المؤمنين ﴾⁽⁵⁾، حتى نزل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ غير أولي الضرر ﴾⁽⁶⁾ فرفع عنه الحرج، وما ذلك إلا لفهمه العموم وأنه مندرج، بالآية الأولى، ضمن الذين فضل عليهم المجاهدون، لأن العموم هو المتبادر إلى الذهن، وكذلك تخرج مروان ابن الحكم عندما قرأ الآية الكريمة: ﴿ لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا... ﴾⁽⁷⁾، حتى أفهمه ابن عباس -رضي الله عنهما- بمقصود الآية وأنها نزلت في شأن اليهود الذين سألهم النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه عن غيره وأروه أنهم استحمدوا إليه بما أخبروه⁽⁸⁾، ولم ينكر عليه ابن عباس فهمه العموم من الآية، والأمثلة في ذلك كثيرة.

ثم إن صيغ العموم مما يحتاجه الناس عند التخاطب، لا في لغة العرب وحدها، بل في سائر اللغات⁽⁹⁾،

(1) شرح التنقيح للقرافي، ص 192، شرح التلويح على التوضيح (69/1).

(2) انظر التلخيص (212/1).

(3) التلخيص (35/2).

(4) هو الصحابي الجليل عبدالله بن أم مكتوم القرشي العامري، من بني عامر بن لؤي، واسم أمه عاتكة بنت عبد الله بن عنكثة بن عامر بن مخزوم، من أوائل من قدم إلى المدينة مع مصعب بن عمير، وقيل قدم بعد بدر، وكان يؤذن لرسول الله (ص) مع بلال، وهو الذي نزلت في شأنه أوائل سورة عبس، ويقال إنه شهد القانسية. انظر ترجمته في الاستيعاب (119/3).

(5) النساء، آية 94.

(6) النساء، آية 94.

(7) آل عمران، آية 188.

(8) راجع تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (194/5، 4، 3).

(9) وليس الأمر كذلك مختصا بالنصوص الشرعية، بل إن كثيرا من المواد القانونية موضوعة بصيغ العموم ومقصود بها استغراق جميع ما تصلح له من أفراد. راجع المناهج الأصولية للبريني، ص 505.

فمن العسير ادعاء غفلتهم عن وضع صيغ لفظية لذلك مع مسيس الحاجة إليه، (ويدل على وضعها توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوط الاعتراض عن أطاع، ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام وجواز بناء الاستحلال على المحلات العامة)⁽¹⁾.

ومهما يكن، فإن الخلاف منحصر بين الواقفية وغيرهم في الألفاظ المجردة، هل تدل على العموم أم لا، أما لو فرض وجود قرائن مصاحبة تدل على التعميم، فإن القاضي أبا بكر وشيخه الأشعري ومن وافقهما لا يترددون في إثبات العموم حينئذ⁽²⁾، غير أن العموم الثابت في هذه الحالة مستخلص من القرائن المحتفة باللفظ، وهي مما لا تنحصر بالعبارة، كما نعرف بالقرائن مثلاً خجل الخجل ووجل الوجل، وتكون إفادة العموم هنا ضرورة لا يمكن جردها⁽³⁾.

ولهذا حكم إمام الحرمين⁽⁴⁾ بالزك على من نقل خلاف هذا الكلام عن الشيخ أبي الحسن الأشعري والباقلاني وغيرهما⁽⁵⁾، وحق له هذا الحكم، فإنه أعرف بمذهب القوم، وما أورده في التلخيص لا يناقض هذا الرأي بل يعضده، فقد جاء فيه: (والمحققون من الواقفية يقولون: وإن قيدت بهذه القيود فليست موضوعة للاستغراق في اللغة، ولكن قد يعرف عمومها بقرائن الأحوال المقترنة بالمقال، وهي مما لا تنحصر بالعبارة ... وتعلم عندها إرادة مطلق اللفظ من خصوص أو عموم، فلا تكون معرفة ذلك بأصل اللغة ووضعها)⁽⁶⁾.

وواضح من هذا الكلام أنهم لا ينكرون إفادة العموم بواسطة احتفاء القرائن الدالة عليه، وإنما ينكرون اعتبار اللفظ المحتف بها دالاً على العموم بوضع اللغة.

(1) ذكر الغزالي هذه الأكلة المجملة ثم فصلها بالأمثلة، ليؤكد اختياره القول بإثبات صيغ العموم. انظر المستصفى (48/2 فما بعدهما)، سع روضة الناظر ص 224-228.

(2) انظر التلخيص (29/2).

(3) راجع التلخيص (28/2).

(4) انظر البرهان (1/ ف 230) وراجع إرشاد الفحول، ص 102.

(5) ومن حكي ذلك صاحب البحر (32/4)، فإنه أورد ما قاله إمام الحرمين في التلخيص عن القاضي وسواقية ما يوهم أنه قول مخالف لما قاله القاضي سابقاً ونقله عنه إمام الحرمين في البرهان، وليس الأمر كذلك كما عرفت من نص كلامه في مختصر التقريب الذي لخصه إمام الحرمين.

(6) التلخيص (20، 19/2).

المسألة الثانية: الألفاظ الدالة على العموم.

ومع أن القاضي يتوقف في صيغ العموم، كما سبق بيانه، فإنه رتب جملة من الألفاظ الدالة على العموم، بناء على رأي القائلين به⁽¹⁾، ومن ذلك الألفاظ المؤكدة مثل كل، وجميع، وسائر.

وفي دلالة هذه الكلمة الأخيرة "سائر" على العموم، وقع اختلاف بين الأصوليين، بناء على تحديد معناها اللغوي:

فمنهم من جعلها مأخوذة من السور وهو البقية من الشيء، وانتهى بذلك إلى القول بعدم عمومها⁽²⁾. وأما القاضي أبو بكر فاعتبر الكلمة مشتقة من السور، وهو المحيط بالشيء، كما في سور المدينة، وعلى هذا الأساس فهي معدودة من ألفاظ العموم⁽³⁾، وعلى صحة هذا الاشتقاق مشى بعض اللغويين⁽⁴⁾. ولعل ما اختاره القاضي من إفادتها العموم، فتكون بمعنى جميع، هو الأظهر والأصح، لأن لفظ السور يقال لما قل من الشيء، كما في سور الوضوء أو الغسل، وهو ما فضل من الماء بعد استعمال أغلبه، أما كلمة سائر فهي تطلق على الأغلب والأكثر، تقول: تركت جانبا من الحديقة وطفنت بسائرها، وتقول دعاء: اللهم ارحمني وسائر المسلمين، تريد تعميمهم وشملهم بطلب الرحمة⁽⁵⁾. ومن الأصوليين من جمع بين القولين ورأى أنه لا تنافي بينهما، فعلى الرأي الأول تكون لعموم الباقي، وعلى الثاني تكون دالة على العموم المطلق⁽⁶⁾.

-
- (1) انظرها في التلخيص (2/14-16)، مع الإبهاج (2/92)، شرح التنقيح، ص 179 فما بعدها، البحر (4/81).
 - (2) وهذا هو المشهور عن أكثر الأصوليين، ولعلمهم استشهدوا بحديث: "أمسك أربعة سائرهن" حيث فسروا سائر بالبقية، وإليه ذهب الأسنوي في نهاية السؤل (2/323) والقرافي في شرح التنقيح ص: 190، وانظر البحر (4/96).
 - (3) التلخيص (2/18)، الإبهاج (2/93).
 - (4) كالسورافي والجوهري والجواليقي وغيرهم، انظر مثلا الصحاح للجوهري، إساعيل بن حماد (ت 393 هـ) (2/692)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط: دار الكتاب العربي القاهرة، مصر، وراجع البحر (4/97، 96).
 - (5) البحر (4/97).
 - (6) انظر شرح الكوكب المنير (3/158، 159).

- ومن ألفاظ العموم عند القاضي كذلك⁽¹⁾: من، وما الشرطيتين أو الإستفهاميتين، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوًّا يُجْزَ بِهِ﴾⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾⁽³⁾، مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْنَطْ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾⁽⁴⁾، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا تَلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾⁽⁵⁾.
فإن كانت بمعنى الاسم الموصول فلا تدل على العموم عنده⁽⁶⁾.
- ومن ذلك: أي الشرطية أو الاستفهامية⁽⁷⁾، كقوله تعالى: ﴿أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾⁽⁸⁾، وقوله تعالى: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بَعْرَشَهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾⁽⁹⁾.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-
- (1) البحر (104/4).
(2) النساء، آية 122.
(3) آل عمران، آية 92.
(4) الحجر، آية 56.
(5) طه، آية 17.
(6) وبه قال القاضي عبد الوهاب المالكي أيضا، خلافا لابن الحاجب وابن الساعاتي والغزالي وغيرهم. انظر البحر (100،99/4)، وراجع المستصفى (36/2)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (103/2)، شرح التنقيح للقرافي، ص 179.
(7) البحر (104/4).
(8) الإسراء، آية 110.
(9) النمل، آية 38.

المسألة الثالثة: أقل الجمع.

قد يطلق لفظ الجمع ويراد به معناه اللغوي، وهو ضم شيء إلى شيء، وهو بهذا المعنى خارج عن محل الخلاف في مسألتنا هذه، لأنه يصدق على الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف، تقول: جمعت ديناراً ودرهماً، بل قد يصدق على الشيء الواحد، تقول: جمعت التوب بعرضه إلى بعض.

وقد يطلق الجمع ويراد به اللقب الذي هو اسم العدد، وهذا هو المعنى الذي تتسارع فيه الأصوليون والفقهاء واختلفوا في أقله، سواء أكان من جموع السلامة، كمسلمين، أو جمع تكسير، كرجال، بعد الاتفاق على أنه يكون من الجموع المنكرة ومن جموع القلة، لا الكثرة⁽¹⁾.

فالذي ذهب إليه القاضي أن أقل الجمع اثنان⁽²⁾، خلافاً لمن رأى أن أقل الجمع ثلاثة⁽³⁾.

وقد اعتمد القاضي في تصحيح رأيه على أدلة من القرآن والسنة:

فمن القرآن الكريم، قوله تعالى في شأن قصة داوود وسليمان -عليهما السلام-: ﴿وكننا لحكمهم شاهدين﴾⁽⁴⁾، حيث أطلق ضمير الجمع وأراد به اثنان، والأصل في الإطلاق الحقيقة لا المجاز، فثبت أن أقل الجمع اثنان.

ومنه قوله تعالى: ﴿إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما﴾⁽⁵⁾ والمراد بالآية عائشة وحفصة -رضي الله عنهما-.

وأما من السنة فحديث: ﴿الاثنان فما فوقهما جماعة﴾⁽⁶⁾، فقد دل على أن أقل ما يطلق عليه جمع، الاثنان فما فوق.

لكنه قد أجيب على استدلالات القاضي هذه بما يلي:

أولاً: إن ضمير الجمع في الآية لا يعود إلى اثنين، بل إلى جماعة كثيرة، إن قلنا إن الضمير يعود على الأنبياء جميعاً، أو قلنا إنه يعود على داوود وسليمان والمحكوم له، لأن ذكر الحاكم يقتضي ذكر المحكوم له⁽⁷⁾.

(1) راجع البرهان (1/252)، شرح التنقيح للقرافي، ص 235، التبصرة، ص 127 هامش، البحر (4/184)، إرشاد الفحول، ص 108.

(2) وهو رأي عمر وزيد ابن ثابت رضي الله عنهما ورأي مالك من الفقهاء، واختاره من اللغويين الخليل وسيبويه ونفطويه، وهو رأي داود الظاهري والغزالي في المستصفى (2/92)، خلافاً لما اختاره في المنحول، ص 48 من أنه ثلاثة، وانظر التبصرة، ص 127، 128، شرح الكوكب المنير (3/144).

(3) وهو رأي ابن عباس رضي الله عنهما واختاره الشافعي وأبو حنيفة، ونقله القاضي عبد الوهاب عن مالك، واختاره الرازي وأتباعه، وعليه الماوردي. انظر المستصفى (2/91)، الإبهاج (2/128)، فواتح الرحموت (1/270)، شرح تنقيح الفصول، ص 233، شرح التلويح على التوضيح (87/1)، تقريب الوصول لابن جزي، ص 78، والبحر (4/187).

(4) الأنبياء، آية 78.

(5) التحريم، آية 4.

(6) أخرجه الحاكم والدارقطني عن أبي أمامة وأبي موسى رضي الله عنهما سرفوعاً، انظر فيض القدير للعلامة المناوي محمد عبد السرووف (بت 1031م) (148/1)، ط 1: مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، 1938/1356.

(7) انظر التبصرة، ص 130، شرح الكوكب المنير (3/149).

ثانياً: أما الآية الثانية فليس الاستدلال بها موضوعاً في محله، إذ القاعدة المتفق عليها لغوياً أن ما لا يقبل التعدد من شخصين، كالقلب، إذا أردنا التعبير عنه في اثنين، جاز الجمع والتنثية والإفراد⁽¹⁾، وإن كان الأفصح الجمع، كما نطق به القرآن⁽²⁾، فلا دليل إذن في الآية على ما أراد القاضي.

ثالثاً: وأما الاستدلال بالحديث - على فرض صحته -⁽³⁾ فلا يستقيم، لأن الرسول ﷺ إنما جاء لبيان الشرعيات لا اللغويات، ولذا يتعين حمله على معنى إدراك فضيلة الجماعة ولو باثنين⁽⁴⁾. ولعل هذا الحديث دليل على القائلين بأن أقل الجمع اثنان، وليس دليلاً لهم⁽⁵⁾، إذ لو كان الأمر كما قالوا لما احتيج إلى بيانه، فلما ذكر النبي ﷺ هذا الحديث، دل على أنه أراد التجوز به عن الحقيقة المعروفة لديهم إلى معنى لا يعرفونه، وهو بيان حكم شرعي متعلق بأجر الجماعة وكيفية إدراكه، خاصة وأن البخاري بوب له في كتاب الصلاة⁽⁶⁾.

ولهذا فإن الراجح ما قاله الجمهور، من أن أقل جموع القلة ثلاثة⁽⁷⁾، وأنه إذا ورد التعبير عن الجمع بصيغة الاثنين فمن باب المجاز لا الحقيقة، وهو ما نصره إمام الحرمين وابن النجار الحنبلي وغيرهما⁽⁸⁾، وقال الشوكاني إنه القول الحق الذي عليه أهل اللغة والشرع وهو السابق إلى الفهم⁽⁹⁾.

(1) شرح الكوكب المنير (153/3).

(2) البرهان (1/ف252).

(3) قد تكلم في الحديث وطرقه وأنها كلها ضعيفة - كما قال القسطلاني وغيره -، وانظر فيض القدير (149/1).

(4) الإبهاج (128/2)، شرح الكوكب (150/3).

(5) التبصرة، ص 130.

(6) انظر صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب: الاثنان فما فوقهما جماعة (121/1).

(7) وقد خطأ القرافي من عمم الكلام بحيث أدخل جمع الكثرة، وقال إن التعميم على القسمين مشكل جداً، وبين ذلك تفصيلاً في شرح التنقيح ص 235.

(8) انظر البرهان (1/ف255)، شرح الكوكب المنير (150/3)، فواتح الرحموت (269/1).

(9) انظر إرشاد الفحول، ص 109، مع الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص 309.

المسألة الرابعة: العموم إذا خص هل يصير مجازاً ؟

إذا كان العام الباقي على عمومته دالاً على جميع ما يصلح له على سبيل الحقيقة، فهل يكون كذلك إذا خص منه بعض الأفراد، بمعنى: هل تكون دلالته على ما بقي من الأفراد بعد التخصيص حقيقة أم مجازاً ؟

مذهب القاضي - تفرّيعاً على رأي القائلين بالعموم - أنه يصير مجازاً⁽¹⁾، لكن له تفصيلاً دقيقاً مال إليه في آخر مصنفاته، حيث قال: (ولو قررنا القول بالعموم، فالصحيح عندنا من هذه المذاهب أن نقول: إذا تقرر التخصيص باستثناء متصل، فاللفظ حقيقة في بقية المسميات، وإن تقرر التخصيص بدلالة منفصلة، فاللفظ مجاز، ولكن يستدل به في بقية المسميات)⁽²⁾.

وخالف جمهور الفقهاء فقالوا بأنه يبقى بعد التخصيص على الحقيقة⁽³⁾، لأنه لم يستعمل في غير ما وضع له، وكان حقيقة قبل التخصيص، فليكن حقيقة بعده⁽⁴⁾.

ومعتمد القاضي في ما ذهب إليه، أن اللفظ العام لما عدل به عن عمومته صار مستعملاً في غير ما وضع له، فيصير مجازاً، ولهذا قال: (فأما الدليل على كونه مجازاً، فهو أن المجاز ما تجوز به عن أصل وضع اللغة واستعمل عن غير قضية أصل الوضع، وهذا يطرد في جملة المجازات، على ما قررناه في بابها، وإنما تتفصل الحقيقة عن المجاز بكونها مستعملة على أصل الوضع من غير تجوز عنه إلى غيره، فإذا ثبت ذلك، فالصيغة التي فيها الكلام موضوعة للعموم وشمول أحاد الجنس، فإذا تبين أنها ليست بعامة، فقد تبين أنها استعملت في غير ما وضعت له في أصل اللغة، فينزل ذلك منزلة استعمالك لفظ الحمار في البليد ولفظ الأسد في الشجاع، إلى غير ذلك)⁽⁵⁾.

ثم بين القاضي وجه التفرقة بين ما خصص بدليل متصل وما خصص بدليل منفصل ووجه انتفاء المجاز في الحالة الأولى، بقوله: (والذي أختاره في التّريب، أنه - المخصّص بمتصل - لا يصير مجازاً، هذا هو الصحيح، فإن اللفظتين إذا كانت إحداهما استثناء والأخرى مستثنى منها، فهما في لغة العرب موضوعتان حقيقة للمفهوم منهما، لا تجوز فيهما، فإذا قال القائل: لفلان علي عشرة إلا درهما، كانت اللفظتان حقيقتين في إرادة التسعة، فكذلك الصيغة العامة مع الاستثناء المتصل بها تنزل منزلة

(1) وهو رأي أكثر الأشعرية والمعتزلة، واختاره ابن الحاجب والصفى الهندي والبيضاوي وغيرهم. انظر شرح الكوكب (161/3)، المستصفى (55/2)، المعتد (263/1)، الأحكام (247/2)، الإبهاج (130/2).

(2) التلخيص (42/2-45).

(3) وعليه كثير من الشافعية كابن السمعاني وأبي حامد الإسفراييني وابن السبكي والسرخسي وغيرهم. انظر فواتح الرحموت (311/1)، التبصرة، ص 123، شرح الكوكب (160/3).

(4) شرح الكوكب (160/3).

(5) التلخيص (43/2).

اللفظ المنبئ عن العدد مع الاستثناء منه، واللفظة قد ترد فتكون حقيقة في معنى، فيتصل بها غيرها، فيصيران حقيقتين في معنى غير المعنى الأول، ومثال ذلك أنك إذا قلت: "زيد"، أنبأ ذلك عن شخص متحد، فإذا وصلت ذلك "واوا" و "تونا" فقلت: "زيدون"، أنبأ ذلك بمجموعه عن جمع حقيقة، وإذا قلت: رجل، أنبأ ذلك عن تكثيره، فإذا أدخلت الألف واللام أنبأ عن عهد، إلى غير ذلك من ضروب الصلات في مجاري اللغات، وليس من هذا القبيل الدلالات المنفصلة عن الخطاب، فإنها لا تعد في اللغة قرينة في الكلام⁽¹⁾.

ومهما يكن، فإن المعول من هذا الكلام للقاضي، هو بيان وجه التفرقة بين الحقيقة والمجاز، وليس المقصود نفي الاستدلال بما تبقى من عموم بعد تخصيصه، (فليس المعنى بقولنا أن اللفظ مجاز، أنا نستريب في استعماله في بقية المسميات، ولكن محصول قولنا في وصفنا إياه بالمجاز يؤول إلى أنه استعمل على غير ما وضع له في أصل اللغة، فإن موضوعه للعموم، فإذا استعمل على غير معنى العموم، كان مجازاً، فافهم ذلك)⁽²⁾.

وممن اختار حجية العام بعد تخصيصه، الغزالي والأمدي وابن الحاجب، وهو رأي الجمهور عموماً، خلافاً للتدرية⁽³⁾.

ومما يتفرع عن هذه المسألة، أنه إذا ورد خطاب عام من الله تعالى، كقوله مثلاً: اقتلوا المشركين، ثم أعقبه استثناء في الحال من الرسول ﷺ، كأن يقول: إلا فلاناً، فهل يكون ذلك تخصيصاً بمتصل أم بمنفصل؟

أورد القاضي هذه المسألة قائلاً: (من الأصوليين السالكين لما سلكتاه من الطريق من صار إلى أن استثناء الرسول ﷺ إذا اتصل بالخطاب، ينزل منزلة الاستثناء المصرح به في كلام الله تعالى، والذي نرتضيه أنه ﷺ إن ابتدأ من تلقاء نفسه كلاماً ولم يصفه إلى كلام الله تعالى، فليتحقق ذلك بالتخصيص المرتب على الدلالات المنفصلة، ولا يجعل كلامه ﷺ استثناء حقيقياً، بل هو تخصيص، سواء قدر متصلاً أو منفصلاً)⁽⁴⁾، وقد وافقه على هذا الرأي الغزالي في المستصفى⁽⁵⁾.

(1) التلخيص (45/2).

(2) نفسه.

(3) انظر المستصفى (56/2)، الإحكام (253/2)، فواتح الرحموت (311/1)، إرشاد الفحول، ص 120.

(4) التلخيص (46/2).

(5) انظر التلخيص (56/2، 57)، الإبهاج (132/2).

المسألة الخامسة: هل يمكن دعوى العموم في اللفظ العام الوارد على سبب خاص؟
لا خلاف بين أكثر الأصوليين والفقهاء في أن ما ورد من الشرع ابتداء بصيغة عامة، يدل على العموم، حتى تصرفه قرينة عن عمومته، كقوله ﷺ: ﴿كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته﴾⁽¹⁾.
إنما الخلاف فيما ورد على سبب خاص، كأن يأتي جوابا عن سؤال مثلا، وهذه المسألة ليست على إطلاقها، بل لا بد فيها من تفصيل وتحريير لمحل النزاع⁽²⁾.
وذلك أن ما كان من خطاب عام واردا جوابا عن سؤال، إما أن يستقل بنفسه، بحيث يفيد معنى لو قدر مجردا عن السؤال، أو لا يستقل:

- فإن كان غير مستقل بنفسه، فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومته وخصوصه، وقد مثل القلبي لهذا بقوله تعالى: ﴿فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم﴾⁽³⁾، ثم قال: (فالجواب الصادر منهم لو قدر مفردا لم يثر معنى، فنزل على مقتضى السؤال عاما كان أو خاصا)⁽⁴⁾، وكذا جوابه ﷺ لمن سأل: أنتوضأ بماء البحر؟ فقال: ﴿هو الطهور ماؤه الحل ميتته﴾⁽⁵⁾، قال القاضي: (فإن الضمير لا بد له من تعلق بمذكور قبله، ولا يحسن أن يبدأ به)⁽⁶⁾... فهذه اللفظة تقتضي الجواب عن ماء البحر المسؤول عنه دون المياه التي ليست مياه البحر، وكذلك لما سئل رسول الله ﷺ عن بيع الرطب بالتمر، فقال: ﴿أينقص الرطب إذا ببس﴾ فقيل نعم، فقال: ﴿فلا إذا﴾⁽⁷⁾، فلما لم يكن هذا الجواب مستقلا لو جرد، حمل على قضية السؤال⁽⁸⁾.

- وإن كان الجواب العام مستقلا بنفسه لو قدر مجردا عن السؤال، فهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول: أن يكون الجواب مساويا لمضمون السؤال، فهذا يتبع السؤال في عمومته أو خصوصه⁽⁹⁾.
القسم الثاني: أن يكون الجواب أخص من السؤال، (وذلك نحو أن يسأل سائل عن أحكام المياه فيقول في جوابه: ماء البحر طهور، فيختص الجواب بما ينبئ عنه ولا يعم بعموم السؤال وفاقا)⁽¹⁰⁾.

(1) متفق عليه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. انظر رياض الصالحين للنووي، باب وجوب أمره وأولاده بطاعة الله، ص 139.

(2) راجع البحر (269/4)، التبصرة ص 140.

(3) الأعراف، آية 44.

(4) التلخيص (151/7).

(5) أخرجه أبو داود في سننه، باب الوضوء بماء البحر (21/1)، وابن ماجه، باب الوضوء (36/1).

(6) نقل هذا الزركشي في البحر، ثم قال معقبا على كلام القاضي: (وهذا فيه نظر، فإن ضمير الشأن من شأنه أن يتصدر الكلام وإن لم يتعلق بما قبله، وقد رجح القاضي في موضع آخر وعده من القسم الثاني - أي المستقل بنفسه - وهو الصواب، وبه صرح ابن برهان وغيره). انظر البحر (271/4).

(7) أخرجه مالك في الموطأ من حديث سعد ابن أبي وقاص. انظر الموطأ، رواية محمد ابن الحسن، باب ما يكره من بيع التمر بالرطب، ص 245.

(8) التلخيص (152/2).

(9) انظر شرح الكوكب لمنير (175/3).

(10) التلخيص (155/2)، البحر (277/4).

وإنما سوَّغ القاضي مثل هذا الجواب القاصر عن مضمون السؤال، إذا لم يكن فيه تأخير للبيان عن وقت الحاجة، وإلا فإنه يتعين على النبي ﷺ أن يجيب السائل عن جميع ما سأل⁽¹⁾.

وأما القسم الثالث: فإن يكون الجواب أعم من السؤال وزائداً عليه: ومثاله جواب النبي ﷺ لمن سأله عن حكم بئر بضاعة، بقوله: ﴿خلق الله الماء طهوراً﴾⁽²⁾، وكذا جوابه لمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، حيث قال: ﴿الخارج بالضمنان﴾⁽³⁾ ... إلخ.

وهذا القسم الأخير هو المقصود بالذكر، وهو محل التنازع بين الأصوليين:

فالقاضي أبو بكر يرى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولهذا قال: (وإن قلنا بالعموم فالصحيح عندنا التمسك بعموم اللفظ دون خصوص السؤال ... لأن الحكم يتعلق بلفظ الرسول دون ما وقع عليه السؤال، ولو قال ابتداءً، لوجب حمله على العموم، فكذلك إذا صدر جواباً)⁽⁴⁾.

ونقل عن الشافعي قولان، قول بالحمل على الخصوص⁽⁵⁾، وقول آخر بإفادة العموم، وهذا هو الأصح عنه، وفروع مذهبه تدل عليه، حيث قال مثلاً في كتاب الطلاق من " الأم " ⁽⁶⁾: إن العمل للألفاظ ولا تعمل الأسباب شيئاً⁽⁷⁾، كما روي عن مالك المذهبان معاً⁽⁸⁾.

وأياً ما كان الأمر، فالخلاف بين الأصوليين في هذه المسألة وارد حيث لا قرينة توضح المراد وتعين قصر اللفظ على سببه الخاص، فما إذا وجدت قرينة تدل على ذلك، فإننا نحكم بالخصوص لا محالة، ولهذا قال القاضي: (وعند هذه القرينة، لا خلاف في قصره على السبب، وإنما الخلاف حيث لم يعلم، والطريق إلى هذه القرينة في كلام الله متعذر، لا يعلم إلا من جهة الرسول ﷺ أنه مقصور على ما خرج عليه)⁽⁹⁾.

(1) التلخيص (153/2) بتصريف يسير، مع البحر (272/4، 273).

(2) هكذا أورده القاضي في مختصر التقريب، وتبعه عليه كثيرون، والذي في كتب السنة - كما قال ابن حجر - هو قوله ﷺ: ﴿الماء طهور لا ينجسه شيء﴾. انظر بلوغ السرام لابن حجر، كتاب الطهارة، باب المياه، ص 11.

(3) أخرجه ابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها . انظر سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمنان (753/3)، وراجع التلخيص (153/2)، البحر (277/4).

(4) التلخيص (155/2)، البحر (277/4).

(5) وهذا ما نقله عنه إمام الحرمين وقال إنه الذي صح عندنا من مذهب الشافعي . البرهان (1/ف273).

(6) الأم (241/5)، وراجع التبصرة، ص 145 هامش.

(7) انظر البحر (277/4).

(8) نفسه.

(9) البحر (288/4).

المسألة السادسة: هل يمكن دعوى العموم في حادثة شخصية حكم فيها النبي ﷺ بحكم وعقله؟ ومثال ذلك، قصة الأعرابي الذي وقصته ناقته فمات، وكان محرماً، حيث قال ﷺ: ﴿اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه ولا تمسوه بطيب ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة مليباً﴾⁽¹⁾. ومنها قصة شهداء أحد الذين قال فيهم النبي ﷺ: ﴿زملوهم بكلومهم ودمائهم فإنهم يحشرون يوم القيامة وأوداجهم تشخب دماً﴾⁽²⁾، وغير ذلك من الأحكام المعللة.

فهل يعم الحكم من وجدت في حقه تلك العلة؟ أم يقتصر على مورد النص؟

مذهب القاضي أن الحكم لا يتعدى الواقعة الخاصة التي ورد النص بشأنها، لاحتمال أن يكون ذلك الحكم بسبب اعتبارات خاصة ظهرت في صاحب القصة فحكم له النبي ﷺ بذلك الحكم، فقد تكون علة حكم عدم مس الأعرابي بطيب وعدم تخمير رأسه وتكفينه في ثوب الإحرام، ما علمه النبي ﷺ من اجتماع جملة اعتبارات في حقه، من كونه مثلاً، مات مسلماً مخلصاً مليباً، لا مجرد كونه محرماً، فلا يتعدى الحكم إلى غيره لمجرد علة الإحرام.

وكذلك الأمر بالنسبة لقتلى أحد، فمناطق الحكم المتعلقة بهم هو علو درجاتهم وتحقق شهادتهم، لا مجرد الجهاد⁽³⁾، فوجود هذه الاعتبارات جميعاً غير معلوم في حق الغير، فلا يتعدى الحكم لهم.

قال القاضي: (ومن العلل ما هي خاصة، وقد حسبها بعض الفقهاء عامة، وذلك نحو ما روي أن أعرابياً وقصته ناقته في أخافيق -أخايد- جردان، فمات، فقال ﷺ: ﴿كفنوه ولا تقربوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإنه يحشرون يوم القيامة مليباً﴾، فعمم بعض الفقهاء ذلك في كل محرّم، وفي الخبر ما يوجب تخصيصه، فإنه ﷺ علل الحكم بأنه يبعث مليباً، وهذا مما لا نعلمه في حق كل محرّم، فاقترض ظاهره التخصيص، وكذلك قوله ﷺ في شهداء أحد: ﴿زملوهم بكلومهم ...﴾، فثبت فيهم هذا الحكم وعلل بأنهم يبعثون كذلك، وهذا مما لا سبيل إلى معرفته في غيرهم من الشهداء⁽⁴⁾، وقد أيده على ذلك الإمام الغزالي⁽⁵⁾.

أما الإمام الشافعي فقال بخلاف ذلك، ورأى تعميم الحكم لظاهر العلة المذكورة، وهي الإحرام في قصة الأعرابي، والجهاد في قصة قتلى أحد، وهذه العلل هي المتبادرة إلى الذهن، لا غيرها من الاعتبارات الخفية⁽⁶⁾.

(1) رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. انظر الجامع الصحيح (220/1)، صحيح مسلم (865/2).

(2) أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي بروايات مختلفة من حديث أس وجابر وغيرهما. انظر نيل الأوطار (42/4).

(3) انظر الإحكام (275/2).

(4) التلخيص (138/2، 139).

(5) راجع المستنصفى (69/2).

(6) المرجع السابق.

والذي يظهر لي أن الحكم بواحد من الرأيين ليس مطردا، إذ ليس هناك وضع لغوي يحدد ذلك، وإنما مرجع الأمر إلى أمر خارجي، هو ضعف أو قوة احتمال التخصيص أو التعميم، وهذا يختلف من واقعة لأخرى.

ولهذا أثر عن الشافعي قولان مشهوران هما: حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال، كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال، والثاني: ترك الاستفصال في حكايات الأحوال يقوم مقام العموم في المقال.

ولا يمكن الجمع بين المقولتين إلا بالتفسير السابق، وهو ما أورده القرافي⁽¹⁾، وانتهى إليه الغزالي وغيره⁽²⁾.

المسألة السابعة: الاسم المشترك هل يمكن دعوى العموم فيه؟

لا خلاف بين الأصوليين في أن المتكلم بلفظ مشترك بين معنيين أو عدة معان، يجوز له أن يريد به أحد معنياه أو معانيه قطعاً، لأنه استعمال اللفظ فيما وضع له⁽³⁾.

ولكن هل يصح إرادته باللفظ معنياه أو معانيه جميعاً في آن واحد؟ خلاف بين الأصوليين: أما القاضي أبو بكر فيرى جواز إرادة جميع المعاني التي ينطلق عليها الاسم المشترك في آن واحد، لم يكن هناك مانع خارجي يحول دون ذلك، كالجمع بين النقيضين⁽⁴⁾.

وخالف بعض المعتزلة والشافعية فمنعوا ذلك مطلقاً⁽⁵⁾.

استدل القاضي ومن وافقه بالمعقول والمنقول:

أما الأول: فلأنه لا مانع من إرادة الجمع بين معنوي المشترك أو معانيه، إذ لنا أن نقول لامرأة: اعتدي بثلاثة أقراء، وتريد بها كلا من الحيض والطهر، ونقول لآخر: إذا أحدثت فتوضاً، وتريد بالحدث البول والغائط... وهكذا⁽⁶⁾، واحتج القاضي أيضاً بأن المتكلم لو ذكر اللفظ مرتين، وأراد في كل مرة معنى آخر، جاز ذلك، (فأي بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين، مع صلاح اللفظ للكل، بخلاف ما إذا قصد بلفظ المؤمنين، الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعاً، فإن لفظ المؤمنين لا يصلح للمشرك، بخلاف اللفظ المشترك)⁽⁷⁾.

(1) انظر الفروق للقرافي (87/2)، مع شرح التنقيح، ص 186، 187.

(2) المستصفى (70،69/2)، مع البرهان (1/ف/249).

(3) انظر شرح الكوكب المنير (189/3).

(4) وهذا هو مذهب الشافعي وجماعة من أصحابه، واختاره عبد الجبار وأبو علي الجبائي من المعتزلة. انظر الإحكام (261/2)، شرح

الكوكب (189/3)، المستصفى (71/2)، مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد (112،111/2).

(5) ذهب إلى ذلك الفخر الرازي والغزالي وإمام الحرمين، واختاره أبو هاشم الجبائي وأبو عبد الله البصري من المعتزلة، والكرخي من

الحنفية. انظر المعتمد (324/1)، الإحكام (261/2)، المستصفى (72/2)، المنحول، ص 148، وهناك مذاهب أخرى انظرها تفصيلاً في شرح

الكوكب المنير (192/3).

(6) راجع التبصرة، ص 185، مع الإحكام (262/2).

(7) المستصفى (72/2).

وأما المنقول: فقد ورد الجمع بين معاني المشترك في كثير من نصوص القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾⁽¹⁾، مع أن الصلاة من الله رحمة، ومن الملائكة دعاء، وكقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدُّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...﴾⁽²⁾، ومعلوم أن سجود البشر غير سجود الشمس والقمر، وقد عبر عن المعنيين بلفظ واحد.

وأما ما اعترض به النافون، من أن المشترك موضوع لغة لأحد معنياه أو معانيه على سبيل البدل، ولا يلزم الجمع بين هذه المعاني دفعة واحدة، فاعتراض ضعيف لا يستقيم على مذهب القاضي، لأنه لا يسلم بأن معاني المشترك موضوعة على سبيل البدل، بل إنه يرى أن المشترك موضوع لمعانيه جميعا على سبيل الحقيقة، تماما كسائر الألفاظ العامة - عند من يقول بها-، ولهذا فإذا تجرد اللفظ المشترك عن القرائن، حمل على جميع معانيه⁽³⁾.

لكن الملاحظ هنا أن القاضي، وإن وافق الشافعي في جواز الجمع بين معاني المشترك، فإنه خالفه في اعتبار أن تناول المشترك لجميع أفراده وإطلاقه على جميع معانيه معا إطلاق حقيقي، بينما يرى الشافعي ومن وافقه أن الإطلاق مجازي⁽⁴⁾.

ولعل الذي دفع القاضي إلى ما قال، أنه رأى في اعتبار الإطلاق مجازيا، تناقضا، لأنه يؤدي إلى الجمع بين الحقيقة والمجاز، باعتبار أن أحد مسميات المشترك حقيقة لا محالة، ولهذا عظم تكبير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز معا، حيث قال: (اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان، وإنما تصير مجازا إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع، وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز، كمحاولة الجمع بين النقيضين)⁽⁵⁾.

ولكن هذا اعتراض مردود، لأن التناقض يكون واردا لو أن الحقيقة والمجاز وردا على محل واحد، وليس كذلك، بل المحل متعدد، فلا تناقض حينئذ⁽⁶⁾.

وأيا ما كان الأمر، فالصحيح جواز إرادة معاني المشترك جميعا وصحة دعوى العموم فيها⁽⁷⁾.

(1) الأحزاب، آية 56.

(2) الحج، آية 18.

(3) الإحكام (2/264).

(4) شرح الكوكب المنير (3/190، 191).

(5) البرهان (1/246).

(6) وهذا ما اعترض به الغزالي على القاضي. انظر المنقول، ص 147.

(7) وهذا هو المذهب الذي نقله إمام الحرمين في البرهان (1/246) عن المحققين ومعظم الفقهاء، وقد ترتب على هذه المسألة الأصولية اختلاف بين الفقهاء في مسائل فروع كثيرة، انظرها في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 313. فما بعدها، مفتاح الوصول للتمساني، ص 64، تفسير النصوص لأديب صالح (2/142).

المسألة الثامنة: هل يدخل النساء في عموم خطاب الرجال؟

وحقيقة هذه المسألة، أن الجمع الخاص بالنساء لا يدخل فيه الرجال، والجمع الخاص بالرجال لا يدخل فيه النساء، وهذا لا خلاف فيه، كما لا خلاف في دخول الجميع في الخطاب العام الذي لا تظهر فيه علامة تأنيث أو تذكير، كأبيها الناس، وكذا فيما هو موضوع ليعم الصنفين، ك: من، ما،... إلخ⁽¹⁾.

وإنما الخلاف في نحو: المسلمين، المؤمنين، وغيرها من الصيغ التي جاءت مميزة بعلامة تذكير، نظروا لتغليب المذكر عند العرب، ومنه أيضا الخطاب العام نحو: افعلوا، وفعلوا⁽²⁾... إلخ.

فهل يدخل النساء في مثل هذا الخطاب؟

اختار القاضي أنهن لا يدخلن في مثل هذا الخطاب من حيث أصل الوضع اللغوي، وهو مذهب الشافعي وجمهور الأشاعرة والمعتزلة⁽³⁾، خلافا لابن داود الظاهري⁽⁴⁾.

ودليل القاضي ومن وافقه، أن هذا الخطاب موضوع في أصل اللغة للدلالة على الرجال، فلا يدخل فيه النساء إلا بدليل خارجي، وما يؤكد ذلك إجماع أهل اللغة على تغليب المذكر عند اجتماعه مع الإناث، حيث يعبر عن الجميع بخطاب هو في الأصل موضوع للذكور، ولهذا فإذا انتفتت القرائن، رجع اللفظ إلى أصله، وهو كونه مخصوصا بالرجال⁽⁵⁾.

وهذا هو الذي اعتمده القاضي في المسألة وصححه⁽⁶⁾، ثم قال: (ولست أحفظ عن متقدمي أصحابنا شيئا، غير أن ظاهر مذاهبيهم الدخول)⁽⁷⁾.

وربما كان سبب ذلك عندهم، ما وجدوا من كثرة اشتراك دخول الإناث مع خطاب الرجال في الأحكام الشرعية، لأنها نزلت للجنسين معا، ولا يخفى أن هذا دليل خارج عن أصل الوضع اللغوي، وكلامنا إنما هو في دخولهن بوضع اللغة لا بعرف الشرع.

(1) انظر التبصرة، ص 77 هامش.

(2) التبصرة، ص 77، مع البحر (243/4).

(3) واختاره أيضا كثير من الحنفية. انظر الأحكام (285/2)، التبصرة، ص 77، المعتمد (233/1)، البحر (244/4).

(4) وعليه السرخسي من الحنفية. انظر أصول السرخسي (158/1)، التبصرة، ص 77.

(5) البحر (244/4)، وانظر أدلة الجمهور من المنقول أيضا في التبصرة، ص 77-78، المستصفى (79/2).

(6) البحر (244/4).

(7) نفسه.

تخصيص العام:

المتأمل في نصوص الشريعة الغراء، يجد أغلبها معدولا به عن العموم إلى الخصوص، حتى إنه شاع القول بأنه ما من عام إلا وهو مخصص⁽¹⁾.

ولهذا قال القاضي: (... ثم علمنا قطعا أن جميع الألفاظ المتعلقة بالأحكام من الكتاب والسنة يتطرق إليها الخصوص، وإن استوعب الطالب عمره مكثرا على الطلب الحديث، فلا يطلع على عام شرعي لا يتطرق إليه الخصوص)⁽²⁾.

ولذا يتعين الحديث عن تخصيص العام، وأدواته وشروطه، وغير ذلك مما سنتناوله في المسائل التالية:

المسألة الأولى: معنى التخصيص عند القاضي وجمهور الواقفية:

عرف الأصوليون التخصيص بأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ⁽³⁾.

ولا شك أن هذا التعريف لا يستقيم إلا تقريبا على مذهب أرباب العموم، وأما على مذهب الواقفية الذين لا يقولون بصيغ العموم، فليس معنى التخصيص عندهم سوى تعيين المراد من اللفظ، دون أن يفيد إخراج معنى كان مقصودا باللفظ الأول⁽⁴⁾، قال القاضي في مختصر التقريب: (الوجه الذي يقول به القائلون بالعموم في التخصيص لا تقول به إذا نفينا العموم، فإنهم يقولون: التخصيص استخراج بعض المسميات من قضية اللفظ الموضوع للاستغراق، ولولا دلالة التخصيص لعمت، ونحن لا نصير إلى ذلك، ولكننا نقول: اللفظة مترددة بين أقل الجمع وما زاد عليه، وليس بظاهر في التخصيص بأقل الجمع ولا في الشمول، فإذا دلت دلالة في ثبوت أحد المعنيين، لم نقل لولاها لثبت غير المعنى الثابت بها)⁽⁵⁾، ومشى على هذا التفسير الإمام الشاطبي⁽⁶⁾.

(1) نقل الزركشي عن الشيخ علم الدين العراقي قوله: ليس في القرآن عام غير مخصص، إلا أربعة مواضع: أحدهما قوله تعالى: "حرمت عليكم أمهاتكم" (النساء/23)، ثانيها قوله تعالى: "كل من عليها فان" (الرحمن/26)، الثالثة قوله عز وجل: "والله بكل شيء عليم" (البقرة/281)، والرابعة قوله تعالى: "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها" (هود/06). انظر البحر (4/334).

(2) البرهان (1/313)، مع المستصفي (2/99).

(3) نظر تعريفه في الإيهام (2/119)، نهاية السؤل (2/274)، الإحكام (2/299).

(4) انظر الإحكام (2/299).

(5) التلخيص (2/39).

(6) انظر الموافقات (3/213).

المسألة الثانية: الفرق بين النسخ والتخصيص؟

فرق الأصوليون بينهما من وجوه عديدة⁽¹⁾، أهمها: اختلاف حقيقة كل منهما، على رأي القاضي في تعريف النسخ، إذ هو عنده رفع لا بيان، خلافاً للتخصيص، ولهذا قال في مختصر التقييب: (النسخ رفع للحكم بعد ثبوته على الشرائط التي ذكرناها في حد النسخ وحقيقته، ولسنا نقول تبيّن لنا بالخطاب المتأخر المتضمن نسخاً أنه لم يُرد بالخطاب أولاً إلا ما مضى، بل نقول يتناول الخطاب الأول ثبوت الحكم في مستقبل الزمان حقيقة، ولكن بالنسخ رفع ما ثبت حكمه، فأما التخصيص فإنه لا يتضمن رفع حكم ثابت في معلوم الله، ولكنه يتضمن تعيين اختصاص اللفظ ببعض المسميات في ابتداء الموارد، ولا نقول إن العموم بدا باللفظ أولاً ثم رفع الحكم في بعض المسميات)⁽²⁾.

المسألة الثالثة: هل يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص؟

لا يجوز العمل بالعام واعتقاد عمومته قبل أن يُعمل النظر والاجتهاد في البحث عن المخصص، نظراً لأن أغلب عمومات الشرع قد خصصت.

وهذا هو رأي القاضي وجمهور الأصوليين⁽³⁾، خلافاً لمن جوز اعتقاد العموم والعمل بموجبه في الحال من غير انتظار وبحث، باعتبار أن الأصل عدم التخصيص⁽⁴⁾.

ثم اختلف الجمهور القائلون بوجوب البحث عن المخصص، إلى أي مدى يجوز التوقف عن البحث:

فقال قوم: يكفي أن يبحث حتى يغلب على ظنه انتفاء المخصص، فيحكم حينئذ بالعموم⁽⁵⁾.

وقال آخرون: لا بد من البحث حتى تسكن نفسه ويطمئن قلبه بأن لا دليل يخص ذلك العام، وسواء أكان مخطئاً في حكمه أو مصيباً، كما لو سكنت نفسه إلى القبلة فصلى إليها⁽⁶⁾.

والذي اختاره القاضي أبو بكر: أنه لا بد من البحث حتى يصل إلى درجة القطع بانتفاء المخصص، ويحصل ذلك عنده بتكرير النظر والبحث واشتغال كلام الأئمة⁽⁷⁾، حيث قال: (ذهب الجمهور، سيما القائلين بجواز تأخير البيان، إلى أنه يجوز أن يسمع المكلف اللفظ العام، ولا يسمع المخصص، إذا كان له مخصص في أدلة الشرع، وعليه البحث في ذلك بقدر ما يعلم أنه لو كان هناك مخصص لبلغه، فإن وجده، وإلا اعتقد عمومته)⁽⁸⁾.

(1) انظرها مفصلة في الإبهاج (120/2)

(2) التلخيص (465/2).

(3) الإبهاج (141/2)، المسودة ص 109.

(4) هكذا صور القاضي والمحققون المسألة، وأن الخلاف وارد في الاعتقاد والعمل، لا في خصوص اعتقاد العموم، كما صور الأمدي في الإحكام (56/3) والغزالي في المستصفى (159/2) وغيرهما. انظر التبصرة، ص 119 هامش، البحر (49/4)، أصول الفقه، وهبة الزحيلي (265/1).

(5) انظر المستصفى (158/2)، التبصرة (119/4).

(6) المستصفى (159/2).

(7) راجع الإبهاج (141/2).

(8) البحر (46/4).

ولكن كيف يعرف الباحث انتفاء المخصص؟

أجاب القاضي بقوله: (ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن، وذلك بأن تكون المسألة المتمسك بالعموم فيها مما كثر الخلاف فيها بين العلماء وطال النزاع، ولم يطلع أحد منهم على موجب التخصيص، مع كثرة بحثهم واستقصائهم، ولو كان ثم شيء لاستحال أن لا يُعرف عادة، ولأنه لو كان المراد بالعموم الخصوص، لاستحال أن لا ينصب الله تعالى عليه دليلاً ويبلغه للمكلفين)⁽¹⁾.

ولعل الراجح في هذه المسألة، ما ذهب إليه الأكثرون من عدم اشتراط القطع⁽²⁾، لأن تحصيله متعذر في كثير من الحالات، وإنما يكفي غلبة الظن في الوصول إلى الحكم، لوجود المخصص أو انتفائه، وذلك هو صنيع الصحابة - رضي الله عنهم -، فقد كانوا يعتمدون على غلبة الظن في التمسك بحكم من الأحكام إلى أن يثبت نفيه، كما فعلوا في المخابرة، حيث كانوا يتعاملون بها، حتى بلغهم نهي النبي ﷺ⁽³⁾، فعدلوا عنها حينئذ⁽⁴⁾.

ومهما يكن، فإن الخلاف السابق وارد في حالة كون المخصص الذي يبحث عنه سمعياً. أما إذا كان المخصص عقلياً، فلا خلاف حينئذ، ولذا قال القاضي: (واتفق الكل على أنه إذا كان العموم مخصوصاً بدليل العقل، جاز أن يسمعه من لم يتقدم نظره في الدليل على تخصيص، وأن دليل العقل المخصص له مقدم عليه، لتقدم العقل على السمع، وهو من أوضح ما يستدل به، فإنه إذا جاز ذلك في الأدلة العقلية، جاز في الأدلة السمعية)⁽⁵⁾.

(1) الإحكام (57/3).

(2) وعليه ابن سريج والجويني والغزالي وابن الحاجب والأمدي وغيرهم. انظر البرهان (1/308)، المستصفي (2/161)، الإبهاج (2/142)، الإحكام (56/3).

(3) حديث النهي عن المخابرة أخرجه البخاري ومسلم من حديث رافع ابن خديج رضي الله عنه قال: "كنا أكثر الأنصار حقلاً، فكنا نكري الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه، فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه، فنهانا عن ذلك، فأما الورق فلم ينهنا"، نيل الأوطار (5/275)، وانظر بلوغ السرام، ص 145، 166، والمخابرة هي المعاملة على الأرض بجزء من الخارج ملها، واللهي عليها إنما كان للفرر الحاصل.

(4) راجع المستصفي (2/162).

(5) التلخيص (2/161)، مع البحر (4/46).

المسألة الرابعة: ما يقع به التخصيص.

يقسم الأصوليون ما يقع به التخصيص، باعتبار اتصاله باللفظ أو عدمه، إلى مخصص متصل ومخصص منفصل⁽¹⁾.

وأضاف القاضي أبو بكر إلى هذا التقسيم اعتباراً آخر، هو كون المخصص دليلاً مقطوعاً به يفيد العلم، مثل التخصيص بالعقل وبالنصوص القطعية التي لا تحتمل التأويل، أو كونه دليلاً ظنياً وأمانة توجب العمل دون العلم⁽²⁾.

وسنتحدث عن المخصصات وأنواعها، بناء على الاعتبار الأول، لكونه أضيظ وأدق، لأن ادعاء القطع في بعض المخصصات أمر غير مسلم عند كثير من الأصوليين، بدليل تنازعهم واختلافهم في التخصيص به، كما سنرى:

القسم الأول: المخصص المتصل.

وهو ما كان جزء من عبارة النص التي اشتملت على اللفظ العام، لأنه غير تام بنفسه⁽³⁾.

ويشمل عند القاضي وأكثر الأصوليين أربعة أنواع: الاستثناء، الشرط، الصفة والغاية⁽⁴⁾:

أولاً: الاستثناء: وقد عرفه الأصوليون بتعريفات شتى، تتفق في مجملها على أنه يتضمن إخراجاً لما ثبت اندراجه قبل الاستثناء⁽⁵⁾.

لكن القاضي عرفه تعريفاً يتسق مع مذهبه في التخصيص، فقال: (الاستثناء كلام دال على أن المذكور قبله لم يُردّ بالقول المستثنى، وصيغته في العربية: "إلا" أو ما حل محله⁽⁶⁾ أو أقيم مقامه⁽⁷⁾).

وشرط صحة الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه عادة، وهذا محل وفاق بين الأصوليين وأهل اللغة⁽⁸⁾.

(1) انظر مثلاً الإحكام (306/2) فما بعدها، فواتح الرحموت (300/1)، تيسير التحرير لأمير بادشاه (375/1)، الموافقات (203/3)، شرح الكوكب (278/3).

(2) انظر التلخيص (99/2)، مع الإبهاج (166/2).

(3) الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص 314.

(4) انظر التلخيص (60/2) فما بعدها، مع الإبهاج (144/2)، شرح الكوكب (281/3)، الإحكام (307/2)، شرح المعتمد (145/2)، إرشاد الفحول، ص 146، تقريب الوصول، ص 76.

(5) انظر مثلاً تعريف ابن السبكي في الإبهاج (144/2)، وراجع المسودة لآل تيمية، ص 160، المعتمد (260/1)، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (10/4)، شرح الكوكب (282/3)، شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص 237، التلويح على التوضيح (284/2).

(6) عدد القرافي أدوات الاستثناء فقال: (أدواته أحد عشر: إلا، وهي أم الباب، وغير، وليس، وحاشا، وخلا، وعسداً، وسوى بفتح السين وكسرهما، وسواء، وماعداء، ماخلا، لا سيما، على خلاف فيها)، شرح التنقيح، ص 238، وانظر المستصفي (163/2).

(7) التلخيص (62/2).

(8) التلخيص (62/2)، وانظر المستصفي (163/2)، الإبهاج (146/2).

خلافاً لما روي عن ابن عباس -رضي الله عنهما- من تجويز صحة الاستثناء إلى سنة⁽¹⁾. وقد استدلل القاضي لرأيه بأنه: (إذا قال أحد: رأيت الناس، ثم قال بعد شهر أو حول: إلا زيدا، أو غير زيد، لم يُعد ذلك كلاماً مفيداً، وعد ملغى، وهذا بيّن في كلامهم لا يحتاج إلى إيضاح)⁽²⁾. وقد حاول القاضي الاعتذار عن قول ابن عباس السابق، قائلاً: (لعل مراده -إن صح النقل- ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام، ثم أظهر نيته بعده، فإنه يُدَيّن -أي يقبل ديانة-) ⁽³⁾. وما قاله القاضي هو رأي الجمهور، وهو الصحيح الذي جاءت نصوص الشرع على وفقه، أقرأ مثلاً قوله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان...﴾⁽⁴⁾، فلو لا اتصال الاستثناء بالمستثنى منه، لانسحب الحكم على المختار والمكره، وانظر إلى قوله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً فأولئك ييسر الله سبلاتهم حسنات وكان الله غفوراً رحيماً﴾⁽⁵⁾، فبالاستثناء المتصل بما قبله عرفنا خروج التائب عن كونه ممن يلحقه الإثم ويضاعف له العذاب، وأمثلة هذا كثيرة تفوق الحصر⁽⁶⁾.

- ومن شروط الاستثناء كذلك أن يكون من جنس المستثنى منه:

فالأصل في الاستثناء أن ينطوي على التعريض لما ينبئ عنه المستثنى منه جنساً، ليكون استثناء حقيقياً، نحو قولك: رأيت الناس إلا زيدا، وضربت العبيد إلا نافعاً⁽⁷⁾، وهذا هو مذهب القاضي أبي بكر⁽⁸⁾.

-
- (1) وقد اضطرب النقل عن ابن عباس في هذه المسألة، فمن ناقل عنه صحة الاستثناء إلى شهر، ومن ناقل صحة الاستثناء إلى سنة، ومن ناقل صحته مطلقاً، ثم إن الغزالي في المنحول، ص 157، ينفي ذلك عن ابن عباس قائلاً: (والوجه تكذيب الناقل، فلا يُظن به ذلك)، والقرافي بحمل قول ابن عباس على ما إذا علق بمشيمة الله تعالى، كالذي حلف ثم قال بعد فترة: إن شاء الله، استدلالاً بقوله تعالى: 'ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله...' (الكهف/24)، وعلى هذا المعنى لا يكون قول ابن عباس مخالفاً للاتفاق المذكور في المسألة أصلاً. راجع التبصرة، ص 162 هامش، الإحكام للامدي (308/2)، نهاية السؤل (410/2).
- (2) التلخيص (64/2)، وانظر التبصرة، ص 163، الإبهاج (146/2).
- (3) التلخيص (64/2).
- (4) النحل، آية 106.
- (5) الفرقان، آية 68-70.
- (6) راجع الوجيز لزيدان، ص 315، أصول الفقه الإسلامي للزحيلي (263/1).
- (7) التلخيص (68/2).
- (8) انظر التلخيص (68/2)، وهذا هو رأي الحنفية على تفصيل عندهم في ذلك، ورأي أكثر الحنابلة، واختاره الغزالي في المنحول، ص 159، وانظر فواتح الرحموت (326/1)، روضة الناظر، ص 253، شرح الكوكب (286/3)، نياحة السؤل (409/2)، التبصرة، ص 165، إرشاد الفحول، ص 128، البحر (376/4).

فأما الاستثناء من غير جنس المستثنى منه، نحو قولك: قام الناس إلا حمراء، ورأيت الرجال إلا كلاباً، فليس استثناء حقيقة على الأصح من مذهب القاضي⁽¹⁾، وهذا هو المعروف بالاستثناء المنقطع⁽²⁾.
وأما ما نقله عنه الغزالي في المستصفي⁽³⁾ وتبعه في النقل كثيرون⁽⁴⁾، وهو أنه يعتبر عنده استثناء حقيقة، فليس بصحيح عنه، لعدة أسباب:

أولها: أن عبارته في مختصر التقريب تخالف ذلك، فإنه بعد إيراد آيات من القرآن الكريم فيها استثناء منقطع وشواهد من كلام العرب، عقب عليها بقوله: (والأصح أنه ليس استثناء)⁽⁵⁾.

ثانياً: أنه ذكر آيات عديدة تتضمن استثناءات منقطعة، من ذلك قوله تعالى: ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين﴾⁽⁶⁾، حيث صرح بطبيعة إبليس قائلاً: (والأصح أنه ليس من الملائكة)⁽⁷⁾، وهذا تصريح منه بأن الاستثناء في الآية ليس على الحقيقة، لاختلاف طبيعة الملائكة عن طبيعة إبليس.

ثالثاً: أن القرافي في التنقيح ينقل عن القاضي اعتبار هذا النوع من الاستثناء، استثناء مجازياً فقط، وهذا أخذاً من قول القاضي: (إن قول القائل: له عندي مائة دينار إلا ثوباً، من هذا الباب، وأنه جائز على المجاز)⁽⁸⁾، وهذا هو النقل الصحيح عن القاضي، فإنه لا ينكر صحة إطلاق لفظ الاستثناء لغة على المنقطع، وإنما ينكر كونه استثناء حقيقياً يخص به الكلام السابق عليه، لأن كلامه هنا متعلق بباب التخصيص⁽⁹⁾، والاستثناء المنقطع لا يخصص عموم ما سبق، ويدلك على هذا أصل اشتقاق اللفظ، وأنه مشتق من مثل قولهم: تثبت فلانا عن عزمه، أي صرفته عنه، (فوجه تقديره على المعنى الذي رمناه: أن اللفظ الأول لو قدرناه مجرداً، لاقتضى عموماً فيما أريد به، فإذا تعقبه الاستثناء فكأنه يثبته عما يواد به لو قدر مطلقاً، فهذا وجه التقريب من الأصل، وهذا حقيقة الاستثناء)⁽¹⁰⁾.

(1) انظر التلخيص (73/2).

(2) هكذا عرف الأكثرون الاستثناء المنقطع، وأنه استثناء من غير جنس المستثنى منه، أما القرافي فإنه قال: (إن المتصل عبارة عن أن تحكم على جنس ما حكمت عليه أولاً بنقيض ما حكمت به أولاً، فمتى انخرم قيد من هذين القيدين كان منقطعاً)، انظر شرح التنقيح، ص 238.

(3) المستصفي (169/2).

(4) انظر شرح الكوكب (287/3 هامش)، التبصرة، ص 165 هامش، الإحكام للأمدى (313/2)، إرشاد الفحول، ص 128.

(5) التلخيص (73/2).

(6) الحجر، آية 30، 31.

(7) التلخيص (69/2).

(8) انظر شرح التنقيح، ص 241، وكونه من باب المجاز هو اختيار الغزالي في المستصفي (170/2).

(9) راجع نياحة السؤل (409/2)، روضة الناظر، ص 254، الإباج (146، 145/2).

(10) التلخيص (63/2)، وراجع البرهان (1/282، 283)، التبصرة، ص 165.

ولهذا وجدناهم يؤولون ما ورد من كلام يتضمن استثناء منقطعاً في ظاهره، إما يردّه إلى الاستثناء المتصل أو بحمله على أوجه مجازية⁽¹⁾.

وهذا هو مقتضى كلام القاضي حيث قال: (... ومنه قوله تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾⁽²⁾، ونحن نعلم أن الرب سبحانه لا يفهم من القول السابق -المستثنى منه-، ومنه قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾⁽³⁾، ولا شك أن الخطأ لا يندرج تحت قضية التكليف، وكذلك قوله تعالى: ﴿لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم﴾⁽⁴⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿مالهم به من علم إلا اتباع الظن﴾⁽⁵⁾، وهو ليس من جنس العلم، ونظائر ذلك لا تحصى في الكتاب والسنة⁽⁶⁾، ثم أعقب القاضي ذلك بذكر بعض الشواهد العربية، ليخلص إلى إبداء رأيه في المسألة، وأن الأمثلة السابقة وغيرها مما يتضمن الاستثناء المنقطع، لا تخصيص فيها، وحينئذ فالأصح أن لا يعد استثناء حقيقياً.

وخلاصة القول أنه لا نزاع في صحة إطلاق الاستثناء على المنقطع، وهو أجل من أن يخفى على أحد⁽⁷⁾، ونصوص القرآن والسنة طافحة به، وكلام العرب يدل عليه، ولا نزاع أيضاً في أن المنقطع لا يتضمن تخصيصاً لعموم ما سبق من كلام⁽⁸⁾، وإنما النزاع في أنه هل يعد استثناء حقيقياً، بحيث يكون كالاستثناء المتصل، أم هو استثناء مجازي فقط؟ وهو خلاف لا طائل من ورائه ولا ثمرة عملية تترتب عليه: (فقد عرفت أنه لا يخصص به، وبحثنا إنما هو في التخصيص، ولا يخصص إلا بالمتصل)⁽⁹⁾.

- ومن شروطه أيضاً: عدم الاستغراق:

ومعناه: أن يكون المستثنى أقل من المستثنى منه، لأن الكلام الأول تضمن إقراراً بشيء، والإقرار لا يجوز رفعه بالكلية، ولهذا كان لا بد أن يكون المستثنى مع ما استثنى منه، بمثابة الجزء من الكلام، يتممه ولا يلغيه، ولهذا لو قال أحد: لفلان علي عشرة إلا عشرة، لزمه ما أقر به أولاً، وهو العشرة⁽¹⁰⁾.

(1) راجع مثلاً ما قاله القرطبي في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾، واختلاف العلماء في عد هذا الاستثناء منقطعاً، كما هو المشهور، أو متصلاً على تقدير: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً، ولا يقتضيه أنه أن يكون خطأ، فلا يقتضيه منه، ولكن فيه كذا وكذا... انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (303/5)، تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور (3، 4، 5، 157)، مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي (190/2)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

(2) الشعراء، آية 77.

(3) النساء، آية 91.

(4) النساء، آية 29.

(5) النساء، آية 157.

(6) التلخيص (2/69 فما بعدها).

(7) انظر نهاية السؤل (2/409)، وراجع كتاب جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى غلاييني (3/129)، ط 23: المكتبة العصرية، بسيروت، لبنان، 1991/1411.

(8) انظر تقريب الوصول، ص 80، مع شرح الكوكب المنير (3/288)، المعتمد (1/243).

(9) إرشاد الفحول، ص 128، مع نهاية السؤل (2/409)، الروضة، ص 255، المستصفى (2/170).

(10) راجع المستصفى (2/170)، مع أصول الفقه للخضري، ص 178.

- ولكن هل يجوز استثناء الأكثر؟ اختلف الأصوليون في ذلك:

فاكثرهم على جواز⁽¹⁾، وهو الذي كان عليه القاضي أولا، ثم رجع عنه إلى عدم الجواز، حيث قال: (وكنا على تجويز ذلك دهرا، والذي صح عندنا أنفا منع ذلك، وذلك أن العرب كما استبعدت الاستثناء المنفصل عن الكلام في زمن متناول، وفصل متخلل، فكذاك استبعدوا واستقبحوا أن يقول القائل: لفلان علي ألف درهم إلا تسعمائة وتسعة وتسعين ونصف درهم، فيعدون ذلك من مستهجن الكلام، ولا ينطق به إلا هازل، وهذا مالا سبيل إلى جده، فبالطريق الذي أنكروا انفصال الاستثناء، أنكروا ذلك)⁽²⁾.

واستدل المجوزون بأدلة من القرآن الكريم، ومن شواهد العرب في كلامهم، ومن القياس: فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿قَمِ اللَّيْلُ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ...﴾⁽³⁾، فقد استنتى القرآن النصف، وهو ليس أقل من المستثنى منه⁽⁴⁾.

وقالوا أيضا: إنه لما جاز استثناء الأقل، جاز استثناء الأكثر بلا فرق⁽⁵⁾.

ومن أدلتهم في هذا أيضا، قول الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ❁❁❁ ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا⁽⁶⁾.

وقد تصدى القاضي لإبطال استدلالهم بما يلي:

- أما الآية، (فإن الاستثناء الحقيقي هو قوله: "إلا قليلا"، فأما ما بعده فاستدراكات، وليست باستثناءات على الحقيقة)⁽⁷⁾.

- وأما استدلالهم بالقياس ففاسد، (إذ لا قياس في اللغة، ثم كيف يقاس ما كرهوه وأنكروه -أي العوب- على ما استحسوه)⁽⁸⁾.

(1) ومن هؤلاء ابن السبكي في الألباج (147/2)، وإمام الحرمين في البرهان (1/295)، والغزالي في المستصفى (173/2)، ونقله القرافي في شرح التتقيح، ص 244، عن القاضي عبد الوهاب المالكي والرازي، وعند الحنابلة في رواية، يصح استثناء النصف، لا الأكثر. انظر شرح الكوكب المنير (306/3).

(2) التلخيص (75/2، 76).

(3) المزمّل، آية 01.

(4) المستصفى (172/2).

(5) نفسه.

(6) ذكره ابن هشام في كتابه سغني اللبيب (229/7) من شعر أبي مكرم، ولكن ابن قدامة يذكر عن ابن فضالة النحوي أنه بيت مصنوع لم يثبت عن العرب. انظر روضة الناظر، ص 256.

(7) التلخيص (76/2).

(8) المستصفى (172/2)، وراجع روضة الناظر، ص 257.

- وأما استمساكهم بالبيت الشعري السابق، وقولهم إنه تضمن استثناء تسعين من مائة، ففيه نظر، (فإن كلامنا فيما هو في صيغة الاستثناء، وهذا ليست له صيغة الاستثناء، إذ يجوز أن تقول أسقطت تسعين من جملة المائة⁽¹⁾)، وأيضا فإنه من قبيل القود والديات التي لا يُعول عليها في أصول اللغات، مع أنه لا يسند هذا البيت⁽²⁾، إلى أن يقوم بقوله الحجة⁽³⁾.

وهذا الذي انتهى إليه القاضي أبو بكر واستدل عليه، هو الأقوى في نظري، وهو المذهب الذي أيده أكثر اللغويين والفقهاء⁽⁴⁾، واعتبروا أن كل كلام فيه استثناء الأكثر، يعد عيا من الكلام ولُكنة⁽⁵⁾.

وما قيل من أن القرآن استثنى الكثير من القليل، في قوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾⁽⁶⁾، مع قوله حكاية عن إبليس: ﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين﴾⁽⁷⁾، فإن هذا استثناء منقطع، فيكون ما بعد "إلا" بمثابة كلام مستأنف، وتكون "إلا" بمعنى لكن⁽⁸⁾.

- ولعل مما يتفرع عن هذه المسألة، اختلاف الأصوليين في تقدير دلالة الاستثناء:

فعند الأكثرين، أن الاستثناء إخراج لما كان دخلا أولا في المستثنى منه⁽⁹⁾، بحيث يوجب لفظ الاستثناء انعدام المستثنى منه في القدر المستثنى، مع بقاء العموم بطريق المعارضة، كالتخصيص، إلا أن الفرق بينهما أن التخصيص منفصل عن الكلام، والاستثناء متصل به⁽¹⁰⁾.

غير أن هذا الكلام يطرح إشكالا، وهو أنك إذا قلت مثلا: له علي عشرة إلا درهما، فالعدد نص في مدلوله، فكيف أخرج منه ما هو داخل فيه قطعاً؟

وهذا الإشكال لا يحل إذا نظرنا إلى الاستثناء والمستثنى منه كجملتين منفصلتين عن بعضهما⁽¹¹⁾، ولهذا خالف القاضي رأي الأكثرين، معتبرا أن الاستثناء مع المستثنى منه، بمثابة اللفظ الواحد الدال على معنى واحد، هو ما بقي بعد الاستثناء، وليس فيه إخراج البتة⁽¹²⁾.

(1) ما بين الخطين نقله الغزالي من كلام القاضي. انظر المستصفى (173/2).

(2) هذا البيت الشعري مما اضطرب نقله، واختلف في بعض ألفاظه، وأكثر العلماء على أنه لا يعرف قائله، وإنما هو بيت مصنوع للاستشهاد فقط. انظر روضة الناظر، ص 256، التبصرة، ص 169، الاستثناء في أحكام الاستثناء للقرافي (53/2)، تحقيق طه محسن، ط: مطبعة الإرشاد، بغداد.

(3) شرح التنقيح، ص 244، وراجع المنحول، ص 158.

(4) روضة الناظر، ص 255.

(5) المرجع السابق.

(6) الحجر، آية 42.

(7) ص، آية 82، 83.

(8) انظر مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي (28/4)، مع البرهان (1/297)، روضة الناظر، ص 256.

(9) انظر شرح الكوكب المنير (3/290)، نهاية السؤل (2/421).

(10) هو مذهب الشافعي أيضا كما نقله الزنجاني في تخريج الفروع على الأصول، ص 152.

(11) ومن هنا اعتبر إمام الحرمين أن هذا الرأي لا يعتقده لييب. انظر البرهان (1/300).

(12) ونسب الزركشي هذا الرأي للبصريين. انظر إرشاد الفحول، ص 129.

ولهذا قال القاضي: (إن نحو قول القائل: عشرة إلا ثلاثة، مدلوله سبعة، لكن له لفظين: أحدهما مركب وهو عشرة إلا ثلاثة، والآخر سبعة)⁽¹⁾.

وهذا الرأي هو الذي يحل الإشكال السابق في نظري⁽²⁾، والمتمثل في تناقض مدلول الاستثناء مع المستثنى منه، ولكن إذا نظرا إليهما معا كجملة مركبة، زال التناقض، ولهذا فمدلول العشرة في قولنا: له علي عشرة إلا خمسة، يؤول إلى الخمسة، لأنها مع الاستثناء كاللفظة الواحدة⁽³⁾، ومن هنا اشترط الاتصال، وعلى هذا جاء القرآن الكريم في قول الله عزوجل: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خُمُسِينَ عَامًا﴾⁽⁴⁾، فإنه ما أرد الدلالة على الألف، وإلا لتناقض الكلام، وإنما أراد تسعمائة وخمسين من الألف⁽⁵⁾.

وقد تفرع عن الخلاف في هذا الأصل جملة مسائل فقهية، تراجع في مظانها⁽⁶⁾. وبعد هذا، فإننا نختم كلامنا عن الاستثناء، بإيراد مسألة هامة، اختلف فيها الأصوليون والفقهاء، وهي: مسألة: إذا تعقب الاستثناء جملا متعاطفة، فهل يعود إلى الأخير أم يشمل الجميع؟

وواضح من عنوان المسألة أن محل الخلاف لا يشمل الجمل المتوالية بدون عاطف يربط بينها، فأداة العطف شرط في المسألة عند القاضي⁽⁷⁾، كما لا خلاف في عود الاستثناء على جميع ما قبله من مفردات متعاطفة، لأنها لا تستقل بأنفسها، خلافا للجمل⁽⁸⁾، ثم إن الجميع متفق على أن الاستثناء يشمل الجملة الأخيرة ضرورة.

وإنما الخلاف في كونه يقتصر عليها أو يشمل الجميع؟ هذه هي صورة الخلاف كما بينه المحققون⁽⁹⁾. وأوضح مثال لهذه المسألة، قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا...﴾⁽¹⁰⁾:

(1) ووافق إمام الحرمين على كلام القاضي هذا وإن لم يختار مذهبه، سببنا أن الاستثناء مع المستثنى منه في حكم الكلام الواحد السوق لما يبقى من الاستثناء. انظر البرهان (1/300)، مع شرح الكوكب المنير (3/291)، شرح التقيح، ص 231، وهو مذهب الحنفية أيضا. فواتح الرحموت (320/1).

(2) واختار هذا الرأي الرازي في المحصول (1/56)، وانظر مختصر ابن الحاجب مع شرح المضط عليه (2/134، 135)، التلويح على التوضيح (2/286).

(3) انظر البحر (4/394)، هذا وهناك مذهب ثالث اختاره ابن الحاجب، وهو أن المستثنى منه مراد بتمامه، ثم أخرج المستثنى، ثم حكم بالاسناد بعده تقديرا وإن كان قبله ذكرا، وهو مذهب وسط، انظر مختصر المنتهى (2/134).

(4) العنكبوت، آية 13.

(5) انظر تفسير التحرير والتنوير (20، 21/122)، مع إرشاد الفحول، ص 129.

(6) انظر مثلا تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 155 فما بعدها.

(7) والجمهور كذلك على اشتراط أداة العطف، سواء أكان حرف الواو أو غيره من الأدوات، وخالف في ذلك الأمدي وابن الحاجب فقيدا المسألة بحرف الواو فقط. انظر المنتهى لابن الحاجب، ص 92، والإحكام للأمدي (2/321)، مع شرح التقيح، ص 253، التبصرة، ص 172.

(8) انظر شرح التقيح، ص 249، مع البرهان (1/289)، والتلخيص (2/78، 79).

(9) انظر التبصرة، ص 172 مامش.

(10) النور، آية 5.4، وقد انجر عن هذه المسألة خلاف في قبول شهادة المحدود في القذف أو عدمه. انظر المنحول، ص 160.

فمنهم من جعل الاستثناء راجعا إلى الجميع، وهو مذهب مالك والشافعي، وحكاه القاضي عن الحنابلة⁽¹⁾. ومنهم من قصره على الجملة الأخيرة، وهو مذهب الحنفية⁽²⁾.

وأما القاضي فإنه اختار الوقف، على عادته في مثل هذه المواقع⁽³⁾، قائلا: (ومن ارتضى الوقف كما ارتضىناه، فيلزمه القول بالوقف في ذلك، فإننا رأينا أقسام الكلام على الاختلاف والتنوع في مواردنا، وربما يرد الاستثناء متخصصا بالجملة الأخيرة، وربما يرد منصرفا إلى الجمل السابقة، وربما يرد منصرفا إلى جملة متوسطة، ولم يصح عن أحد من أهل اللغة في ذلك نقل موثوق به، فليزم التوقف بالطرق التي يجب التوقف في صيغ العموم والأوامر والنواهي والأخبار، وكل دليل طردناه فيما قدمناه من المسائل، يطرد في هذه المسألة⁽⁴⁾).

فالقاضي هنا يقول بالوقف تماشيا مع أصله وقاعدته في كل مسألة يعتورها احتمالات وتتضارب فيها الدلالات، دون تعيين أحد المحامل بشكل قاطع، وذلك يتسق مع مذهبه في إنكار صيغ العموم، بدليل ما قال بعد ذلك: (وإن نصرنا القول بالعموم فأوضح المذهبيين صرف الاستثناء إلى جميع ذلك⁽⁵⁾).

ومعنى هذا أن من توقف في إثبات صيغ العموم، يلزمه التوقف هنا تقريرا على ذلك.

ثم تتبع القاضي أدلة المذهبيين السابقين وأتى عليها بالإبطال:

- فمن أدلة القائلين برجوع الاستثناء إلى الجميع: أن الجمل المنعطفة تصير بمثابة الجملة الواحدة، فإذا قال: رأيت زيدا وعمرا، فكأنه قال رأيتهما، وإذا قال: اضرب القتلة والسارقين، إلا من تاب، فهو بمثابة: اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسارقين إلا من تاب، فتعين تشريك الجمل المتعاطفة بالاستثناء⁽⁶⁾.

وجواب القاضي: أن هذا استدلال بالقياس في مجال اللغة، وهو مردود، لأن اللغة تقوم على النقل والسماع، ثم إنه لا يبعد افتراق أمر الجمل المتعاطفة المنعطفة في حكم الاستثناء عن الجملة الواحدة⁽⁷⁾.

- ومن أدلتهم كذلك: ما انعقد من إجماع على أن الاستثناء بمشيئة الله تعالى، في قول القائل مثلا: لا أكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت فلانا، إلا أن يشاء الله، يعود على الجميع، فليكن الاستثناء كذلك⁽⁸⁾.

(1) واختاره من الأصوليين الشيرازي وابن قدامة والقرافي والبيضاوي، وهو مذهب الظاهرية. انظر التبصرة، ص 172، روضة الناظر، ص 257، شرح التنقيح، ص 259، الإبهاج (2/154)، الأحكام لابن حزم (21/4)، شرح الكوكب المنير (3/313)، إرشاد الفحول، ص 132.

(2) انظر فواتح الرحموت (1/332)، شرح التنقيح، ص 249، أصول الفقه للخضري، ص 179.

(3) ووافقه على الوقف الرازي والغزالي. انظر المستصفى (2/177)، المحصول (1/64-67).

(4) التلخيص (2/82).

(5) التلخيص (2/82).

(6) نفسه، مع روضة الناظر، ص 258، الأحكام للأسدي (2/323)، المستصفى (2/174)، نهاية السؤل (2/430).

(7) انظر التلخيص (2/74)، وبمثله رد الجويني في البرهان على أصحاب هذا الرأي قائلا: (وهذا عندي خلى عن التحصيل، مشعر بجهل سورده بالعربية) ثم أتى بكلام دقيق، انظره في البرهان (1/289).

(8) انظر التبصرة، ص 173.

وأجاب عن ذلك بمثل ما سبق، وأنه توصل إلى إثبات اللغة بالقياس فلا يقبل⁽¹⁾، ومع ذلك فهو كلام لا يُسلم له، حيث قال: (ولم يثبت عندي ما ادعوه من انصراف الاستثناء بالمشيئة إلى الجمل في حكم اللغة، ولم ينقل ذلك عن أهلها، ولست أسلم ذلك لغة، ولا يتبع قياس عليه)⁽²⁾.

- واستدلوا أيضا بقياس الاستثناء على الشرط، بجامع أن كلا منهما لا يستقل بنفسه، وأن كلا منهما يعود إلى كل واحدة من الجمل إذا انفردت، فليعد إلى الجميع إذا انعطفت الجمل كذلك⁽³⁾. وأجاب القاضي بقوله: (وهذا مما لا يقطع القول به أيضا، ولم يثبت فيه نقل يعول عليه، والكلام على احتماله)⁽⁴⁾.

- وأما القائلون برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، فاستدلوا بأن الاستثناء لا تظهر فائدته ولا يستقل بمعنى إلا إذا وصل بجملة هو استثناء منها، وإذا تعاقبت جمل كثيرة، اكتفينا منها بالجملة الأخيرة دون سوابقها، لضرورة صرفه إلى جملة⁽⁵⁾.

وأجيب عن استدلالهم هذا، بأنه فاسد لا تحقيق وراءه، إذ معتمد القضية على الوضع اللغوي لا على الضرورة، ثم لو كان المعول على الضرورة، فلماذا صرف إلى الجملة الأخيرة دون الجملة الأولى أو الجملة المتوسطة⁽⁶⁾؟

- واستدلوا أيضا بأن الكلام الوارد في جمل متعاقبة يدل على أحكام عامة في مدلولها، والاستثناء صرف لبعض هذا العموم، وعوده إلى الجميع مشكوك فيه، فلا يرفع المشكوك ما هو متيقن من عموم في الجمل الأولى، فيكتفى بالأخيرة⁽⁷⁾.

وهذا الكلام ليس بدليل، لكنه طلب دليل، وقد أبطلناه بما قدمنا من عود الاستثناء بالمشيئة إلى الجميع⁽⁸⁾. والمتأمل في كلام الفريقين وأدلة كل رأي، ينتهي إلى ضعف كل منهما، وأن الجزم برأي من الرأيين محض تحكم، لأن المعتمد في مثل هذه المسألة هو ثبوت نقل متواتر عن أهل اللغة، ولا يوجد ذلك.

(1) التلخيص (84/2).

(2) نفسه، مع المستصفي (175/2).

(3) التبصرة، ص 173.

(4) التلخيص (85/2)، وقارن مع المستصفي (174/2).

(5) انظر أدلة هذا القول في أصول السرخسي (227/1)، كشف الأسرار للزبدوي (123/3)، روضة الناظر، ص 257، البحر (414/4).

(6) التلخيص (84/2)، وقد نوقش دليلهم هذا أيضا بأنه منقوض بالشرط والاستثناء بمشيئة الله تعالى، فإنهما وإن لم يستقلا بإفادة معنى، لكنهما يرجعان إلى الجميع لا إلى الجملة الأخيرة، انظر الروضة، ص 258، الإحكام (326/2).

(7) انظر الروضة، ص 257، لكن صاحب فواتح الرحموت يعارض كون العموم متيقنا ويعتبره ظاهرا فقط، لكنه مع هذا الرأي، في أن المشكوك لا يرفع ما كان ظاهرا، انظر فواتح الرحموت (333/1)، تخريج القروع على الأصول للزنجاني، ص 381.

(8) انظر التلخيص (87/2)، مع المستصفي (176/2).

ثم إننا نجد في القرآن الكريم آيات كثيرة ورد الاستثناء في بعضها راجعا إلى الجميع، وفي بعضها إلى الأولى، وفي البعض الآخر راجعا إلى الأخيرة⁽¹⁾، فلا يمكن الحسم بقول معين، وثبت أن ما اختاره القاضي من الوقف هو الصحيح، حيث قال: (وليس يتضح لواحد من الفئتين دليل، بل تصادم القولان، ولم يبق بعدهما إلا المصير إلى الوقف، وآيات الكتاب منقسمة الموارد في ذلك، فإن الله تعالى قال: ﴿ولا تغلبوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا...﴾⁽²⁾، فقد ذكر حكم الحد والشهادة والوصف بالفسوق، ثم الاستثناء لا يرجع إلى الحد وفاقا، وإن كان من الجمل السابقة، وإنما الخلاف في صرف الاستثناء إلى الشهادة⁽³⁾، وكذلك قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾⁽⁴⁾، معناه يتبرعوا بالعفو، ثم لم ينصرف هذا الاستثناء إلى الكفارة، فإنها لا تسقط بالإسقاط، وقد يرد الاستثناء ولا يصرف إلى أقرب الجمل إليه، فإنه تعالى قال: ﴿ولو لا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا﴾⁽⁵⁾، فقوله "إلا قليلا"، لا ينصرف إلى الشيطان، مع اتصاله بالاستثناء، وإنما ينصرف عند المحققين إلى قوله "يستنبطونه منهم" في الآية نفسها⁽⁶⁾، فتبين بكل ما ذكرناه اختلاف موارد الاستثناء في الخطاب، وتكافأت حجج الفريقين، فلم يستقر منها واحدة، فتعين بعدها الوقف⁽⁷⁾. وهذا الذي انتهى إليه القاضي من الوقف، حكاه سليم الرازي عن الأشعرية⁽⁸⁾.

-
- (1) فالاستثناء في قوله تعالى: "فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده، البقرة، آية 247، عائد إلى الأولى، وفي قوله تعالى: "والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون..."، إلى قوله: "إلا من تاب..."، الفرقان، آية 68-70، عائد إلى الجميع، وأما في قوله تعالى: "فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا"، النساء، آية 91، فعائد إلى الأخير. انظر المستصفي (177/2-179)، الإبهاج (156/2)، الإحكام (321/2).
- (2) النور، آية 4، 5.
- (3) انظر الخلاف في المسألة في تخريج الفروع على الأصول للزجاجي، ص 383، فما بعدها.
- (4) النساء، آية 91.
- (5) النساء، آية 82.
- (6) انظر أقوال المفسرين في حكم هذا الاستثناء والإمام يعود، في تفسير التحرير والتوير (3، 4، 5/142).
- (7) التلخيص (88، 87/2).
- (8) وهو مذهب الغزالي في المستصفي (177/2)، والرازي في المحصول (64/3)، والجويني لكن بتفصيل ذكره في البرهان (1/293)، وانظر البحر (415/4).

ثانياً: الشرط.

والشروط أنواع أربعة⁽¹⁾: عقلية، كالحياة للعلم، وعادية، كالسلم لصعود السطح، ولغوية نحو: إن دخلت الدار فانت طالق، وشرعية، كالطهارة لصحة الصلاة⁽²⁾.

وكلامنا في هذا النوع الأخير، أعني الشرط الشرعي: (وهو كل ما اقتضى الشرع توقف حكم شرعي عليه، كما توقفت صحة الصلاة على الطهارة والإيمان... والشرع يقتضي أن لا يصح المشروط دون الشرط، وثبوت الشرط بمجرد لا يتضمن تثبيت المشروط، إذ لا يتحقق مُصَلَّ على الصحة في الرفاهية -حالة اليسر- إلا وهو منطهر، ويتقرر منطهر غير مُصَلَّ⁽³⁾).

ويتبين من خلال هذا التعريف ارتباط المشروط بشرطه، فلا توجد صلاة صحيحة بدون طهارة، ولا وجوب زكاة بدون حولان الحول، فيما يشترط فيه الحول.

ولا خلاف أن وقت وجود المشروط وتحققه يكون فيما يستقبل من زمان، لا في الماضي أو الحال، (فلا يحسن منك أن تقول: لا أضرب زيدا في أمس حتى يقوم عمرو، فإن الشرط المتوقع لا يستند إلى ماضٍ، وكذلك لا يحسن من القائم في قيامه الكائن في الحال)⁽⁴⁾.

ولكن هل ينطبق ذلك على الشرط، بحيث لا يتحقق إلا في الاستقبال؟

زعم بعض الأصوليين ذلك، وقالوا إنه لا يجوز أن يكون شرطاً إلا بعد أن يكون متوقفاً في الاستقبال، تماماً كالمشروط⁽⁵⁾.

ورفض القاضي ذلك قائلاً: (وهذا فيه نظر، فقد يقع الشرط كائناً في الحال، وذلك أنه يحسن منك أن تقول: إن كان زيد اليوم راكباً قمت غداً، فيوافق وجود الشرط لفظك، ويتقدم على المشروط)⁽⁶⁾.

وهذا الذي أجازَه القاضي، وإن كان صحيحاً، إلا أنه نادر، باعتبار أن أغلب الشروط تقع في الاستقبال، ولهذا اشترط فيما كان حالاً، أن يكون غير معلوم للمخاطب أو المخاطب، وإلا كان تحقيقاً للكلام، لا شرطاً فيه⁽⁷⁾.

هذا، ومن المخصصات المتصلة أيضاً: الصفة والغاية، ولا حاجة بنا إلى ذكرهما، لعدم وجود رأي خاص للقاضي فيهما -فيما بين أيدينا من نقول-⁽⁸⁾.

(1) انظر تعريف الشرط لغة واصطلاحاً وأدوات في نهاية السؤل(437/2)، شرح تنقيح الفصول، ص259.

(2) الإبهاج(158/2)، المستصفى(181/2)، روضة الناظر، ص259، إرشاد الفحول، ص134.

(3) التلخيص(89/2)، وبمثل هذا عرف الأصوليون الشرط فقالوا: إنه ما يترتب على عدمه العدم ولا يترتب على وجوده وجود ولا عدم لذاته، وقال الأمدى: هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخل في السبب. انظر الإحكام(332/2)، مع

المستصفى(181/2)، الإبهاج(158/2)، شرح التنقيح، ص261.

(4) التلخيص(92/2)، مع شرح الكوكب(346/3).

(5) التلخيص(92/2).

(6) نفسه.

(7) نفسه، مع البحر(442/4).

(8) انظر تفصيل الآراء في هذه المخصصات في الإبهاج(160/2، 161)، المعتمد(239/1)، البحر(455/4-466).

القسم الثاني: المخصص المنفصل.

أولاً: التخصيص بالعقل:

والمقصود بذلك أن تأتي لفظة عامة في ظاهرها، ويبدل العقل على استحالة عمومها، فيخصص به حينئذ ذلك العموم، ويكون بيانا على المراد من تلك اللفظة العامة⁽¹⁾، وذلك كما في تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿تجبي إليه ثمرات كل شيء رزقا من لدنا ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾⁽²⁾، بالعقل الذي أحال جباية كل شيء.

وقد فصل القاضي ذلك بقوله: (إن الصيغة العامة، في مذاهب القائلين بالعموم، إذا وردت واقتضى العقلاء امتناع تعميمها، فنعلم من جهة العقل أن المراد خصوص فيما لا يحيله العقل، فهذا هو المعنى بالتخصيص، وليس المراد به أن العقل صلة للصيغة نازلة منزلة الاستثناء المتصل بالكلام، ولكن المراد به ما قدمناه من أننا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها)⁽³⁾.

وهذا الكلام منه صريح في تجويز التخصيص بالعقل⁽⁴⁾، خلافا لما نفى ذلك⁽⁵⁾، وهو خلاف عند التحقيق لفظي لا طائل من ورائه، كما قال القاضي وإمام الحرمين⁽⁶⁾، وذلك لأنه لا مجال لإنكار ما خصص العقل عمومه، وأن ذلك دليل على أن المراد بذلك العموم خصوصاً. ولكن الخلاف في تسمية ذلك تخصيصاً أم لا، وهو خلاف آيل إلى مجرد عبارة⁽⁷⁾.

(1) راجع البرهان (1/263).

(2) القصص، آية 57.

(3) التلخيص (2/101، 100)، وراجع إرشاد الفحول، ص 156.

(4) والتخصيص بالعقل إما ضرورة، كقوله تعالى: "الله خالق كل شيء"، الزمر، آية 59، بإخراج ذات الله عز وجل، فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالفاً لنفسه، وأما نظراً، كتخصيص عموم قوله تعالى: "و الله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً"، آل عمران، آية 97، بإخراج الصبيان والمجانين، للدليل القاضي بذلك. انظر نهاية السؤل (2/451)، وراجع الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص 313.

(5) ونسب الأمدى في الأحكام (2/339)، الخلاف إلى شذوذ من المتكلمين، ونسبه ابن السبكي في الإبهاج (2/164)، إلى الشافعي، ولكن كعاد الشافعي يخالف ذلك، كما هو واضح في رسالته، ص 53 فما بعدها، وإنما مراد الشافعي بمنع تخصيص مثل قوله تعالى: "الله خالق كل شيء"، أن المراد به ما عدا ذات الله، بناء على أن المخاطب لا يدخل في عموم خطابيه، كما هو رأي جماعة من الأصوليين. انظر الإبهاج (2/165)، المعتمد (1/252).

(6) التلخيص (2/102)، وانظر شرح الكوكب المنير (3/279)، المستصفى (2/100).

(7) التلخيص (2/103)، وراجع شرح التنقيح، ص 202، وأما التخصيص بالحر، فمثاله تخصيص عموم قوله تعالى: "وأوتيت من كل شيء"، النمل، آية 23، فإن الحر خصص ذلك، لأنها لم توت كل شيء، وكذا تخصيص قوله تعالى: "تدمر كل شيء بأمر ربها..."، الأحقاف، آية 24، فإن المشاهدة قدرت أن أشياء كثيرة لم تدمرها، ولكن الزركشي نازع في هذه الأمثلة، وعدها من العموم الذي أريد به الخصوص، لا من العموم المخصوص. راجع البحر (4/477)، وانظر نهاية السؤل (2/452)، إرشاد الفحول، ص 138.

ثانياً: التخصيص بالأدلة السمعية:

والأدلة التي يخصص بها على نوعين: مقطوع ومظنون:

1- أما تخصيص المقطوع بالمقطوع: كتخصيص عمومات الكتاب بالكتاب أو بالسنة المتواترة أو تخصيص السنة المتواترة بالكتاب أو التخصيص بالإجماع، فجائز بالاتفاق، لا خلاف في ذلك، إلا ما يروى من أقوال شاذة لبعض أهل الظاهر، كذا قال الأمدى وغيره⁽¹⁾.

2- وأما تخصيص المقطوع بالمظنون: فهو الذي وقع فيه اختلاف بين الأصوليين، وهو محل كلامنا في المسائل التالية:

المسألة الأولى: تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد.

اختلف الأصوليون في ذلك، والخلاف هنا لا ينحصر في الوقوع وعدمه، كما ادعى الغزالي⁽²⁾، وإنما يتعداه إلى الخلاف في الجواز، وهذا هو الذي ذكره القاضي في مختصر التقريب، عند إيراد المسألة واختلاف العلماء بشأنها⁽³⁾، إلى الأقوال التالية:

فمنهم من يرى أن العموم يجوز تخصيصه بخبر الآحاد⁽⁴⁾، وهذا هو رأي مالك والشافعي وأحمد⁽⁵⁾، وهؤلاء استدلوا على الجواز بالوقوع، مثل تخصيص عموم استحقاق الميراث، بقوله ﷺ: ﴿لا يرث المسلم الكافر﴾⁽⁶⁾، وتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء...﴾⁽⁷⁾، بقوله ﷺ: ﴿لا تتكح المرأة على عمتها ولا على خالتها﴾⁽⁸⁾، وأمثلة ذلك كثيرة⁽⁹⁾.

وذهب آخرون إلى عدم الجواز مطلقاً، وأن الدليل يمنع هذا التخصيص⁽¹⁰⁾، وهو رأي طائفة من المتكلمين والفقهاء⁽¹¹⁾.

(1) انظر الإحكام (342/2)، الإبياح (169/2-171)، البحر (478/4)، المعتمد (274/1)، المسودة، ص122، شرح التنقيح، ص202.

(2) انظر المستصفى (114/2).

(3) التلخيص (106/2).

(4) نفسه.

(5) واختاره الرازي والبيضاوي وأبو الحسين البصري وعبد الجبار، وعليه إمام الحرمين والغزالي. انظر المحصول (131/3،1).

(6) الإبياح (172/2)، الإحكام (347/2)، البرهان (1/ف327)، المستصفى (115/2)، المسودة، ص119.

(7) أخرجه مالك في الموطأ من حديث أسامة ابن زيد رضي الله عنه. انظر الموطأ رواية محمد ابن الحسن، ص232.

(8) النساء، آية03.

(9) أخرجه مالك من حديث أبي هريرة بلفظ: "لا يجمع الرجل بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها" انظر الموطأ، رواية محمد بن الحسن، ص165.

(10) انظرها تفصيلاً في شرح التنقيح، ص206، شرح الكوكب (362/3)، الإحكام (348/2)، البحر (482/4).

(11) التلخيص (107/2).

(12) واختاره بعض الحنابلة وبعض المعتزلة، لا كلهم كما ظن الغزالي ونقله في المنحول، ص174، لأن بعضه قال بالقول الأول. وانظر

الإبياح (172/2)، شرح الكوكب (363/3)، البحر (483/4).

وقال عيسى ابن أبان⁽¹⁾: إن العموم إذا دخله التخصيص بطريق يقطع به، جاز تخصيص خبر الواحد، وإلا فلا⁽²⁾.

وقد أورد القاضي هذه الأقوال جميعاً، ولم يرتض واحداً منها، بل اختار التوقف.

ونقل عنه في تفسير معنى التوقف قولان:

أولاً: الوقف بمعنى عدم الحكم بواحد من القولين، أعني التمسك بالخبر والتخصيص به، أو التمسك بالعموم في محل التعارض، وبهذا المعنى نقله الأكثرون، كالجويني والغزالي والآمدي⁽³⁾.

ثانياً: الوقف بمعنى إجراء التعارض في القدر الذي دل العموم على إثباته ودل الخصوص على نفيه، ووجب الرجوع إلى دليل آخر، وهذا ما نقله عنه ابن برهان - كما ذكر ابن السبكي⁽⁴⁾ -.

وقد اعتبر ابن السبكي هذا النقل الأخير مغايراً للوقف⁽⁵⁾.

وهو غير سديد في نظري، فإن الحكم بإجراء التعارض معناه عدم الجزم بتعيين واحد من الأمرين، التمسك بالعموم أو الجزم بالتخصيص، ولهذا وجب الرجوع إلى دليل آخر يعين المراد، وهذا هو الوقف بعينه⁽⁶⁾، ويدل عليه كلام القاضي في مختصر التقريب، وهو أن: (الخبر المنقول بطريق لا يوجب القطع مع العموم الثابت أصله بطريق يوجب القطع، إذا اجتمعا، لو قدرنا التمسك بالخبر، لزم تخصيص صيغة العموم، ولو قدرنا إجراء الصيغة على ظاهرها في اقتضاء العموم، لزم ترك الخبر، فإذا تقابلا فيتعارضان في القدر الذي يختلفان فيه، ولا يتمسك بواحد منهما، ويتمسك بالصيغة العامة في بقية المسميات التي لم يتناولها الخبر الخاص، فينزل الخبر مع العموم فيما يختلف فيه ظاهرهما، منزلة خبرين مختلفي الظاهر نقلاً مطلقين⁽⁷⁾).

ومع أن هذا الذي ذكره القاضي واستدل عليه متجه عقلاً، سديد نظراً، لكنه في نظري لا يغطي حقيقة وقوع تخصيص كثير من عمومات القرآن الكريم بأخبار آحادية، والوقوع أقوى أدلة الجواز.

(1) هو فقيه العراق، عيسى بن أبان، تلميذ محمد بن الحسن الشيباني، وقاضي البصرة، حدث عن أساعيل ابن جعفر وهشيم ويحيى ابن أبي زائدة، وعنه حدث الحسن بن سلام وغيره، له تصانيف كثيرة وكان يمتاز بكناه مفرط، توفي سنة 221 هـ. انظر تهذيب سير أعلام النبلاء للذهبي (384/1)، ط 02: مؤسسة الرسالة بيروت لبنان 1992/1402.

(2) وهذا هو مذهب الحنفية، بناء على قولهم بقطعية دلالة العام، وبالتالي فلا يخصص بالأحاد إلا بعد سبق تخصيصه بدليل قاطع، ولكن الزركشي استشكل هذا الرأي، بما سبق نقله عن عيسى ابن أبان من أن العام المخصوص ليس بحجة، فكيف يجوز تخصيصه بعد ذلك بخبر الواحد؟ انظر البحر (484/4)، وراجع فواتح الرحموت (349/1)، الإحكام (347/2).

(3) انظر التلخيص (109/2)، مع المستصفى (114/2)، المنحول، ص 174، الإحكام (347/2)، التبصرة، ص 133.

(4) الإبهاج (172/2).

(5) نفسه.

(6) راجع البحر (484/4)، إرشاد الفحول، ص 139، شرح التقيح، ص 208.

(7) التلخيص (110، 109/2)، الإبهاج (172/2).

وقد كان ذلك صنيع الصحابة -رضوان الله عليهم-، إذ خصصوا مثلاً عموم ميراث الأبناء لمال الآباء، بخصوص قوله ﷺ: ﴿إنا معشر الأنبياء لا نورث﴾⁽¹⁾، وخصصوا عموم قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾⁽²⁾، بحديث عبد الرحمن بن عوف ﷺ، في المجوس: ﴿سنوا بهم سنة أهل الكتاب﴾⁽³⁾، وغير ذلك من الوقائع الكثيرة⁽⁴⁾، ولهذا قال الكيا الطبري، عند إيراد لكلام القاضي: (وهو متجه جداً، ولكن الصحيح الجواز، لإجماع الصحابة عليه في مسائل)⁽⁵⁾، وقال إمام الحرمين، بعد قطعه بتخصيص الكتاب بخبر الواحد: (وما قاله القاضي، وإن كان متجهاً في مسالك العقل، فالمتبع في وجوب العمل ما ذكرناه -أي فعل الصحابة-، ومن شك أن الصديق ﷺ، لو روى خبراً عن المصطفى ﷺ في تخصيص عموم الكتاب، لابتدره الصحابة قاطبة بالقبول، فليس على دراية في قاعدة الأخبار)⁽⁶⁾.

وما قيل في مسألة تخصيص عموم الكتاب بالخبر الأحادي، يقال كذلك في تخصيص السنة المتواترة به، ويجري فيها الخلاف السابق، كما صرح به القاضي أبو بكر⁽⁷⁾، فلا حاجة بنا إلى التطويل بذكرها.

(1) أخرجه مالك في الموطأ عن عائشة رضي الله عنها، انظره، رواية محمد بن الحسن الشيباني، ص 232.

(2) التوبة، آية 05.

(3) رواه الشافعي بهذا اللفظ، وأخرج البخاري عن عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ أخذها -الجزية- من مجوس هجر. انظر الجامع الصحيح، كتاب الجزية، باب الجزية والموادعة (257/6)، وراجع رسالة الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لولي الله الدهلوي، ص 20.

(4) انظر ما تفصيلاً في روضة الناظر، ص 244 فما بعدها، إرشاد الفحول، ص 139، التبصرة، ص 133.

(5) البحر (487/4).

(6) البرهان (1/328)، وانظر المنحول، ص 174.

(7) انظر البحر (488/4).

المسألة الثانية: تخصيص عموم الكتاب والسنة بالقياس.

وهي من المسائل التي تعددت الآراء حولها، حتى أوصلها بعضهم إلى عشرة آراء⁽¹⁾. والخلاف فيها إنما يستقيم على رأي من يقول بصيغة العموم أو يفرع عنها، وكذا من لا ينفي القياس، كما قال القاضي: (فإن مضمون الباب مترتب على القول بهما عند الانفراد)⁽²⁾.

وقد اكتفى القاضي بإيراد أهم الآراء في المسألة، وهي:

أولاً: رأي المتمسكين بالعموم وعدم تخصيصه بالقياس: ونسبه إلى طائفة من المتكلمين، وإلى ابن مجاهد من الأصحاب، وهو رأي أبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم، لكن هذا الأخير رجع عنه⁽³⁾.

ثانياً: رأي جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية وحنفية⁽⁴⁾: وهو جوز التخصيص بالقياس مطلقاً، جلياً كان أو خفياً، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري⁽⁵⁾.

ثالثاً: وفصل آخرون بين القياس الجلي، فخصصوا به، وبين الخفي، فمنعوا التخصيص به⁽⁶⁾.

رابعاً: وفصل آخرون بين العموم الثابت بدليل قطعي، كالكتاب والسنة المتواترة والإجماع، فلا يسوغ تخصيصه بالقياس، إن لم يخصص قبل بقاطع، وبين ما ثبت بظن، كأخبار الأحاد، فيسوغ ذلك⁽⁷⁾.

وأما القاضي فإنه اختار الوقف⁽⁸⁾ كعادته، معللاً ذلك بأن: (القياس إذا عارض العموم، لم يكن أحدهما أولى من الآخر، فيتعارضان، ويجب الاشتغال بغيرهما من الأدلة)⁽⁹⁾، واستدل لرأيه هذا بقوله: (قد ثبت أن اقتضاء الشمول غير مقطوع به، وثبوت القياس على التعيين في الصورة التي يجتمع فيها القياس والعموم غير مقطوع به، ولم تثبت دلالة عقلية بتسليط أحدهما على الآخر، فإن العقل يجوز كل واحد منهما، وليس في أدلة السمع ما يوجب ذلك المعنى، فإن الأدلة القاطعة السمعية مضبوطة، فمتها النصوص الثابتة قطعاً، ومنها الإجماع، وليس في المسألة واحد منهما -يعين المراد-⁽¹⁰⁾).

(1) انظر مثلاً الإبهاج (176/2، 177)، إرشاد الفحول، ص 140، البحر (495/4).

(2) التلخيص (117/2).

(3) التلخيص (118/2)، وانظر نقل الغزالي السلع عن أبي هاشم في المستصفى (122/2)، بخلاف ما نقله عنه غيره من القول بالتخصيص، ومنهم الأمدي في الأحكام (361/2)، وهذا هو الرأي المؤكد لما ذكره القاضي من رجوع ابن الجبائي عن قوله السابق، وهو ما ذكره الأكثرون. راجع التبصرة، ص 138 هامش، مع الإبهاج (176/2).

(4) نقل القاضي في مختصر التقريب الجواز عن الحنفية، والصحيح أنه رأي أبي حنيفة ومشايع سمرقند، أما الجمهور الغالب منهم فاشتروا للجواز أن يكون العموم قد خص أولاً بدليل قطعي، وإلا فلا يجوز. انظر أصول السرخسي (132/1 فما بعدها)، فواتح الرحموت (357/1).

(5) التلخيص (118/2).

(6) التلخيص (119/2).

(7) نفسه، وهذا هو رأي أكثر الحنفية كما ذكرنا، وانظر هذه الآراء في الأحكام (361/2 فما بعدها)، نهاية السؤل (463/2).

(8) وهذا هو رأي إمام الحرمين في البرهان (1/331)، والغزالي في المنحول، ص 175، خلافاً لما في المستصفى (134/2)، وهو العمل بما تفاوت غالب ظنه على الآخر، وإن تساوى بالتوقف، واستحسنه كثيرون. انظر الإبهاج (176/2).

(9) التلخيص (119/2)، مع شرح التقيح، ص 206، 207.

(10) التلخيص (120/2).

كما استدلت كذلك لتأكيد مصيره إلى الوقف، بإيراد شبه المخالفين والرد عليها:

- فمن شبه القائلين بجواز التخصيص: أن القياس الثابت لا يحتمل ما يحتمله العموم من تخصيص ومجاز وغيره، فكان أولى بالقبول والتقديم⁽¹⁾.

وأجاب القاضي بنقض هذا الكلام، قائلًا: (كل ما قررتوه من الاحتمال في العموم يتقرر أضعافه في القياس، فإننا نجوز أن يكون القياس الذي تمسك به المخصص غير صحيح على الشرائط، وربما لم يستكمل المجتهد أوصاف الاجتهاد، وربما قصر في الاجتهاد عامداً أو مخطئاً، وربما قصر في استنباط وجه الشبه، فلم يلحق الشيء بمشابهه، وربما زل في الطرق التي تثبت بها العلل، فتبين بذلك تقابل الجائزات في أصل القياس)⁽²⁾.

ثم قال: (فإن قالوا: إنما قولنا في قياس صحيح، قلنا: فلا نتصور في المجتهدين قياساً يقطع بصحته، ثم إن صورتهم قياساً قاطعاً، فصوّروا صيغة يقطع بعمومها، فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً)⁽³⁾.

- ومن شبههم كذلك: أن في تجويز التخصيص بالقياس إعمالاً للدليلين معاً، وهما النص والقياس، وفي المنع إبطال لأحدهما، وإعمالهما معاً أولى من إبطال أحدهما أو كليهما⁽⁴⁾.

وجوابه: (أن هذا محال، فإن التعارض إنما يتحقق بين القياس والقدر الذي يخص من العموم، فأما ما لا يتناوله القياس من قضية العموم، فلا يتحقق اجتماع الدليلين فيه... فبطل ادعاء استعمال الدليلين في محل اجتماعهما)⁽⁵⁾.

- ومن شبه المتمسكين بالعموم: أن القياس فرع، والعموم أصل، بدليل صلاح استنباط علته، وإلحاق غيره به، بخلاف القياس، ولذا فلا يستقيم ترك الأصل بفرعه⁽⁶⁾.

وأجاب عن ذلك بأن: (هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه، أقربها أن نقول: ليست كل المقاييس مستنبطة من العمومات، ولكن منها ما يستنبط من مواقع الإجماع ومن موارد النصوص، وإطلاق القول بأن القياس والعبر فروع للعمومات غير مستقيم، وإن تصور أن يكون فرعاً لبعض العموم، فإنما يكون للفظ لم يقابله قياس يناقضه، وإنما نحن في صيغة قابلها قياس، ثم التحقيق في ذلك أن نقول: إذا استبطننا في ذلك قياساً من مورد عموم ثبت عمومته، وانتفى تخصيصه، فإن أردنا أن نخصص به عموماً هو عرضة للتخصيص، فهذا القياس ليس بفرع لهذا العموم الذي فيه الكلام، وإنما فرع لعموم غيره،

(1) انظر التلخيص (120/2).

(2) نفسه، وراجع المستصفى (128/2)، فإنه اعترض بمثل هذا الكلام.

(3) التلخيص (121/2)، مع الإيهام (178/2).

(4) التلخيص (120/2).

(5) نفسه، وراجع المستصفى (130/2).

(6) انظر التلخيص (122/2).

وكونه فرعا لغيره لا يوجب كونه فرعا له، فإن قيل: فالعمومان مثلان، قلنا: هيهات، فإن العموم الذي استنبط القياس من موارد، استقر عمومه ولم يعارضه ما يمنع تعميمه وإجراؤه على شموله⁽¹⁾.

- ومما استدلوا به: قولهم إن الأقيسة الشرعية تستند إلى علل مستتبطة تحريا واجتهادا، بخلاف العموم فدلالته منطوق بها، وإذا تعارض المنطوق مع المفهوم المستتبط، قدم المنطوق⁽²⁾.

وأجاب القاضي عن هذه الشبهة بأن: (ظاهر ما قلتموه يبطل عليكم بدلالة العقل، فإنها ربما تكون غير منطوق بها في دلالات الشريعة، ثم تخصص الصيغ الموضوعية للعموم⁽³⁾)، ثم نقول: من سأل القياس على التخصيص لا يسأل لكم أن الشمول منطوق به، فإنه لو سلم ذلك ثم ادعى رفع ما هو منطوق به، كان ناسخا، ولكنه يقول: إنما المنطوق به ما أريد باللفظ، وإنما أريد باللفظ القدر الذي لم يعارضه فيه قياس⁽⁴⁾، فإن قالوا: أليس قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل: ﴿بِم تحكّم يا معاذ؟ قال: بكتاب الله، قال: فلين لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي⁽⁵⁾، فأقره رسول الله ﷺ على ما قال؟ يقال لهم: هذه اللفظة بعينها من أخبار الأحاد، وإن كانت قصة بعثة معاذ مما ثبت تواترا، ثم نقول: فيلزمكم أن لا تخصصوا عموم الكتاب بالخبر المنقول عنه ﷺ تواترا، فإن ظاهر ما قاله معاذ - تقديم الكتاب على جنس السنة⁽⁶⁾.

ومعنى كلامه هذا، أن ترتيب القياس على عدم وجود نص كتاب أو سنة، لا يعني عدم تخصيص القياس لعمومهما، بل ما خرج من العموم بالقياس لا يبقى من النص العام، وإلا فإن الحديث قد رتب السنة على الكتاب أيضا، ثم لا خلاف أن عموم الكتاب يخص بالسنة⁽⁷⁾.

وبعد إيراد القاضي لشبهه المخالفين وإبطالها، وجه على نفسه سؤالا مهما فقال: (إن قال قائل: من صار إلى التعارض فقد خرق الإجماع، فإن من الناس من يقدم العموم على القياس، ومنهم من يقدم القياس، فأما المصير إلى التعارض، فما صار إليه أحد⁽⁸⁾)، وأجاب عن هذا الاعتراض بطريقتين: (أحدهما: أن مصيرنا إلى التعارض مصير إلى رد القياس في صورة التعارض، ورد العموم، وقد قال برد العموم

(1) انظر التلخيص (122/2).

(2) انظر التلخيص (123/2)، مع التبصرة، ص 141.

(3) راجع ما قاله الشيرازي في التبصرة، ص 141.

(4) قارن هذا الكلام مع التبصرة، ص 139.

(5) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القضاة (303/3)، والترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، راجع تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذي (275/2)، وقد تكلم علماء الحديث كثيرا عن سننه، فمنهم من ضعفه ومنهم من صححه، ومن الذين صححوا الحديث، الخطيب البغدادي، وتبعه ابن القيم. انظر أعلام الموقعين (203/1).

(6) التلخيص (125/2).

(7) راجع التبصرة، ص 139، 140، مع المستصفى (128، 127/2).

(8) التلخيص (126/2).

على الجملة قائلون، وقال برد القياس آخرون، فإذا جمعنا بين المذهبين في صورة التنازع، لا ننتسب إلى المخالفة... والذي يوضح ذلك أن طائفة من العلماء لو صاروا إلى تحليل في صورة متباينة، وصار آخرون إلى التحريم فيها، فلو اجتهد المجتهد فأخذ بقول المحللين في صورة ويقول المحرمين في صورة أخرى، فلا يعد خارقاً للإجماع، فإن خرق الإجماع لا يتقرر في صورتين مختلفتين، وهذا مثال ما أزمونا.

والجواب الآخر: أن الذين صاروا إلى رد العموم أو القياس ليسوا كل العلماء الذين يعتقد بهم الإجماع، فإن في الناس من نفي المقاييس، فلا تقوم الحجة إذا بالذين ردوا العموم أو القياس عند التعارض، فإن قيل: قد خالفتم نفاة القياس أيضاً، قلنا: ما خالفناهم في صورة التنازع، فاندفع السؤال وانجلى الإشكال⁽¹⁾.

ويظهر لي أن ما مثل به القاضي في الجواب الأول غير مسلم، لأن صورة النزاع واحدة، هي محل التعارض بين العموم والقياس المخصص به، وليست صورتين مختلفتين حتى يكون إحداث قول ثالث يجمع بين القولين الأولين، صحيحاً لا يخرق الإجماع الحاصل فيهما.

ولهذا اكتفى الناقلون عن القاضي، بإيراد جوابه الثاني، لقوته، وهو إبطال أن يكون قد حصل إجماع على نفي القول بالتوقف، واستدلوا: (بأنهم لم يصرحوا ببطان الوقف قطعاً، ولم يجمعوا عليه، لكن كل واحد رأى ترجيحاً، والإجماع لا يثبت بمثل ذلك، كيف ومن لا يقطع ببطان مذهب مخالفه في ترجيح القياس، كيف يقطع بخطئه إن توقف)⁽²⁾.

وعلى كل، فإن القول بترجيح أحد القولين السابقين، العموم أو التخصيص بالقياس، مرده في نظري، إلى ما يظهر للمجتهد من قرائن ودلائل تعين المراد، وأما إذا انتقدت هذه القرائن، فلا مناص من التعارض، ويكون التوقف في المسألة هو السديد، لتعارض المدارك حينئذ⁽³⁾.

وهنا ملاحظة يجب التنبيه عليها، وهي أن توقف القاضي إنما هو عن القطع بتعيين أحد القولين السابقين، فهو لا ينكر أرجحية القول بالتخصيص على القول بالعموم⁽⁴⁾، ولكنه لا يقطع بهذا الرجحان، ولما كانت المسألة مندرجة ضمن مسائل الأصول التي يجب فيها القطع عنده، اختار الوقف لهذا السبب، وهذا ما نبه عليه الغزالي والأمدي، ولكنهما اعتبرا المسألة من المجتهدات التي يكتفى فيها بالظن الغالب فقط⁽⁵⁾.

(1) التلخيص (127/2، 128).

(2) المستصفي (131/2)، وانظر الأحكام (364/2).

(3) انظر الأحكام (364/2)، شرح التنقيح، ص 206.

(4) البحر (498/4).

(5) انظر المستصفي (136/2)، الأحكام (364/2)، وراجع أثر الخلاف في المسألة في تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص 330.

المسألة الثالثة: تخصيص العموم بقول الصحابي.

الصحابي عند جمهور أهل الأصول، هو من رأى النبي ﷺ وأمن به ولازمه مدة تكفي لإطلاق هذه الكلمة عليه عرفاً، وإن لم يرو عنه ﷺ⁽¹⁾.

وقد اختلف في حجية قول الصحابي إذا انفرد بقوله، وكونه من المصادر التبعية للتشريع⁽²⁾، ولاختلافهم هذا أثر في توجيه مسألتنا.

أما من لم يجعله حجة، وهو مذهب القاضي⁽³⁾، فلا يخصص بقوله عموماً، كما لا يخصص بقول أي مجتهد آخر، صحابياً أو غيره⁽⁴⁾.

وأما من رآه حجة، فملخص رأيهم في التخصيص به، ما قاله القاضي في مختصر التقریب: (وممن رآه حجة، افترقوا في ذلك، فمنهم من صار إلى تخصيص العموم بقول الصحابي⁽⁵⁾)، وقد ينسب ذلك إلى الشافعي⁽⁶⁾، في قوله الذي يقلد الصحابي فيه، ونقل عنه أنه لا يخصص به إلا إذا انتشر في أهل العصر ولم ينكروه⁽⁷⁾، وجعل ذلك نازلاً منزلة الإجماع⁽⁸⁾.

ويتفرع عن هذه المسألة: أن الصحابي إذا نقل خبراً عاماً، ومذهبه بخلاف عموم ما نقله، فإن ذلك لا يكون تخصيصاً للعموم المنقول عنه، على مذهب القاضي، من باب أولى، لأنه لسم يعتبر تصريحه بالتخصيص، فكيف يخصص بمذهبه وعمله⁽⁹⁾، وربما خصصه بدليل لا يوافق عليه لو أظهره⁽¹⁰⁾.

(1) انظر التعريفات للجرجاني، ص132، مع الوجيز في أصول الفقه لزيدان، ص260.

(2) انظر أقوال العلماء في هذه المسألة في شرح التتقيح، ص331، الإحكام(155/4)، التبصرة، ص392.

(3) انظر المستصفى(267/1)، الإبهاج(193/3)، روضة الناظر، ص165، التبصرة، ص395.

(4) التلخيص(128/2).

(5) وهذا هو رأي الحنفية والحنابلة. انظر فواتح الرحموت(355/1)، المسودة، ص127.

(6) وهذا في أحد قوليه، وهو منصوص في مذهبه القديم، خلافاً للجديد، كذا قال الشوكاني في إرشاد الفحول، ص142، وقال الزركشي إنسه منصوص عليه في الجديد أيضاً. انظر البحر(528/4).

(7) وهو رأي الأستاذ أبي منصور البغدادي وأبي حامد الإسفراييني والشيرازي في اللمع. انظر البحر(528/4).

(8) التلخيص(128/2، 129).

(9) التلخيص(130/2).

(10) البحر(530/4).

ولكن ماذا لو أظهر دليلاً على التخصيص؟

أجاب القاضي: (إن كان قاطعاً، فالتخصيص به، لا بقول الصحابي، وإن كان من أخبار الآحاد أو من المقاييس، فقد يبقى القول في العموم إذا قابله خبر أو قياس، والجملة في ذلك أن الصحابي رضي الله عنه في ذلك لا أثر له، وقوله كقول غيره... فانحسنت هذه الأبواب، ووجب قصر التخصيص على الدلالة⁽¹⁾). وكذا لو أن صحابياً نقل عنه تقديرات شرعية، في كفارة أو غيرها، فإن ذلك لا يدل على ثبوت خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يصرح بذلك، لأنه: (ربما يقدر باجتهاده، ظاناً أن التقدير بالاجتهاد جائز، ويجوز أن لا يكون مجتهداً ويظن نفسه مجتهداً، أو يكون مجتهداً فيزل في اجتهاده، أو يقلد صحابياً ويعتقد جواز التقليد، فإذا تقابلت هذه الجائزات، استحال تثبيت خبر استنباط⁽²⁾).

انتهى



(1) التلخيص (131/2).

(2) التلخيص (133/2)، وراجع البرهان (1/ف343 فما بعدها).

الخاتمة:

هذا إذن، هو القاضي أبو بكر⁽¹⁾، وهذا نموذج حي من آرائه الأصولية، تناولناه من خلال مسائل الحكم الشرعي ومباحث الكتاب والسنة، وهما - كما لا يخفى - جوهر موضوعات علم الأصول⁽²⁾. ولذا فإن موضوعاً كهذا سيشكل في أذهاننا صورة صادقة عن طبيعة فكره الأصولي، وما تميز به من جدة وإبداع، وما تحقق له من سبق وتأصيل لكثير من جوانب هذا العلم.

- فقد رأينا كيف قدم لعلم الأصول بمقدمة كلامية ومسائل تمهيدية، عرض فيها لتعريف العقل والعلم والنظر والدليل، وغيرها من المفاهيم العقلية والمنطقية⁽³⁾، وقد صارت مثل هذه المقدمة أساساً في التأليف الأصولي لدى مدرسة المتكلمين، التي يعتبر القاضي أحد أهم روادها.

- ورأينا كيف استطرده في تحليل كثير من المسائل وأطال في الاستدلال لها، خاصة ما تعلق منها بتوضيح مذهب أهل السنة وإبطال مذهب مخالفيهم، كما في مسألة التحسين والتقبيح، حيث أفاض في تحليل المسألة والاستدلال على المعتزلة وإيراد ما ينقض مذهبهم، من مثل إيلام الأطفال والبهائم من دون عوض ولا سيق جنائية... إلخ، وكما في تعريف الحقيقة القرآنية وما يتفرع عنها، والرد بذلك على مزاعم غلاة الشيعة في ادعاء انتقاص بعض أي القرآن وأنها أخفيت، وأن القرآن يثبت بالأحاديث... إلخ.

- كما رأيناه يتعمق في بحث مسائل كثيرة، ويدقق النظر في حيويتها، ويغوص في تفاصيلها غوص المستجمع لحقيقتها، وهو في ذلك يتتبع قوة الدليل وظهور أرجحيته لديه، لا يعاب مع هذا المسلك بمن خالف، كائناً من كان، وهذا هو مسلك العلماء الصادقين، الذين يعرفون الرجال بالحق، ولا يعرفون الحق بالرجال - كما قال الإمام علي⁽⁴⁾ -

وبالفعل، فقد أداه هذا المسلك لأن يخالف واحداً مثل الإمام الشافعي، على جلاله قدره في هذا الفن، في مسائل كثيرة، وإن وافقه في غيرها من المسائل الأخرى⁽⁵⁾.

(1) اختلف الأصوليون في موضوع أصول الفقه أم الأحكام الشرعية أم الأدلة؟ بمعنى هل المقصد الأول هو معرفة الحكم الشرعي والبحث عن دليله، أم النظر في الدليل ليتعرف من خلاله على الحكم؟ فالجسور على الرأي الثاني. خلافاً لبعض الأصوليين. ومنهم ابن جزري في تقريب الوصول إلى علم الأصول، انظر مقدمة محققه، د/ علي فركوس، ص 30.

(2) تلك المفاهيم العقلية والمبادئ المنطقية التي جاء الغزالي بعد ذلك وجعلها دعامة أساسية ومقدمة لا بد منها لكل علم، وأن من لم يحط بها فلا ثقة بعلومه أصلاً! انظر السننصفي (10/1).

(3) كمسألة إنكار وجود كلمات أعجمية في القرآن مثلاً، وغيرها من المسائل المتضمنة في البحث.

فمن المسائل التي خالفه فيها:

- قضية قبول المرسل بشروط توسع فيها الشافعي كثيرا، حتى قبل مراسيل بعض التابعين أمثال سعيد بن المسيب رضي الله عنه، حيث تتبع القاضي تلك المواطن وردها عليه واحدة تلو الأخرى، ليخلص إلى قوله بعد ذلك: (قوله -أي الشافعي-: مراسيل سعيد بن المسيب حسنة، لست أدري ما الذي يحسنها؟ وقد بُلِّغْتُ عن هذا الخبر أنه قال في بعض مجموعاته: تتبعت مراسيل سعيد فألفيت معظمها مسندا من غير طريقه، وهذا فيه نظر، فإن التمسك بإسناد من أسند، وعليه إحالة العمل والقبول، لا على المراسيل)⁽¹⁾. وإنما أوردنا هذا الكلام بتمامه، لنبين كيف كان يعتمد على قوة الدليل فيما كان يخالف به الشافعي وغيره، وأمثلة ذلك كثيرة مذكورة في ثنايا البحث⁽²⁾.

- وتصدى القاضي كذلك لتوضيح كثير من الأغاليط والأفهام الخاطئة، التي نتجت عن تأويلات متعسفة أو فاسدة لبعض النصوص الشرعية:

فبين مثلا، أن قوله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم﴾⁽³⁾، لا يقصد به تحديد عدد معين، على تقدير أن مابعد مخالف له في الحكم، وإنما: (جرى ذلك مؤيسا من مغفرة المذكورين، وإن استغفر لهم ما يزيد على السبعين، فكيف يخفى مدرك هذا وهو مقطوع به -عمن هو أفصح من نطق بالضاد!)⁽⁴⁾.

وأطال الاستدلال والرد أيضا على الحنفية، في تأويلهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿أيما امرأة تمكحت بغير إذن وليها...﴾⁽⁵⁾، بحمله عندهم على غير الحرة والبالغة، وهو في هذا ينتصر لرأي جماهير الفقهاء⁽⁶⁾.

وخلاصة القول، إن هذا البحث المتواضع قد مكن من تجميع ودراسة جزء هام من آراء القاضي الأصولية، وأعطى صورة واضحة عن خصائص هذه الآراء وجدتها وابتكارها في الصياغة والاستدلال، حتى إن آراءه كثيرا ما تنقل بحذافيرها في أعظم المدونات الأصولية وأشهرها، مثل البرهان والمستقصى وغيرها من الكتب التي حفظت لنا هذا التراث الفكري الأصولي العظيم للإمام الباقلاني -رحمه الله-.

(1) البرهان (1/581).

(2) راجع مثلا استدلاله للثبوت الجرح والتعديل بقول واحد، خلافا لمن اشترط العدد في ذلك، وهو مذهب مالك وأكثر فقهاء المدينة، راجع الإبهاج (2/331)، البحر (6/166).

(3) التوبة، آية 81.

(4) البرهان (1/363).

(5) سبق تخريجه.

(6) انظر تفاصيل رده الطويل، في البرهان (1/435 فما بعدها).

وقد مكنتني هذا البحث أيضا من استخلاص بعض النتائج، يمكن أن نجملها فيما يلي:

أولاً: إنه ليس كل ما نقل عن القاضي في بعض المدونات الأصولية واشتهر عنه من الآراء صحيحاً، فكثيراً ما وجدنا نقولاً خاطئة عنه، قد يكون سبب الخطأ فيها توهم من الناقل وعدم تدقيق البحث في حقيقة رأيه ومذهبه في المسألة، وقد يكون رأياً سابقاً للقاضي تراجع عنه إلى قول جديد، وقد رأينا كيف أن القاضي تراجع عن بعض آرائه السابقة وأعلن ذلك تصريحاً، كما في مسألة جواز استثناء الأكثر مثلاً، حيث قال: (وكننا على تجويز ذلك دهرًا، والذي صح عندنا أنفاً منع ذلك...) (1).

ومن أمثلة النقول غير الصحيحة عن القاضي:

- 1- ما نقله عنه إمام الحرمين، من أنه يأخذ العزم الذي اشترطه بدلاً عن الواجب، من دليل اللفظ أو الصيغة، وأنه يعتبره بدلاً عن نفس الفعل الواجب، وهو غير صحيح، حيث إنه يعتبر العزم بدلاً عن تقديم الفعل لا عن الفعل ذاته، كما أنه أخذه كشرط، من دليل العقل لا من مجرد الصيغة (2).
- 2- نقل عنه إمام الحرمين في مسألة عموم المشترك (3) مذهباً، خطأً فيه ابن القشيري، وصحح عنه خلاف ذلك، وهو الوقف.
- وإبن القشيري من المدققين في نقولهم عن القاضي -كما قال صاحب البحر- (4).
- 3- نقل عنه ابن برهان القول بالوجوب في الأمر المجرد عن القرائن (5).
- والصحيح أنه على الوقف في ذلك، كما نبه إمام الحرمين (6).
- 4- نقل الزركشي عنه في مسألة صيغة العموم، أنه يقول بالاشتراك بين العموم والخصوص، والصحيح ما نقله عنه الأمدى (7) والقرافي (8) وغيرهما، من أنه لا يحكم في المسألة بعموم ولا خصوص، ولا يقول بالاشتراك.
- 5- نقل عنه كثير من الأصوليين (9) في مسألة النفي المعلق على صفة معينة، القول بالإجمال، في مثل قوله **بَعْدَ: لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ** (10)، والصحيح أنه قائل بالوقف، وهو ما صححه عنه المازري (11).

(1) راجع مسائل الاستثناء في البحث.
(2) راجع المستصفى (70/1).
(3) البرهان (1/ف246).
(4) البحر (2/386).
(5) البحر (2/303).
(6) البرهان (1/ف172).
(7) الإحكام (2/222).
(8) شرح التنقيح، ص 192.
(9) منبه الغزالي في المستصفى (1/355)، والأمدى في الإحكام (3/20)، وابن الحاجب في مختصر الملتقى (2/160).
(10) سبق تخريجه.
(11) البحر (5/75).

وقد ذكرت أسباب خطأ النقول السابقة، بما ترجح لدي من أدلة أثناء البحث.

ثانيا: ومن النتائج الهامة التي استخلصتها من خلال البحث، أن كثيرا من الخلافات المنقولة عن الأصوليين، تؤول -عند تتبعها وتدقيق النظر والبحث فيها- إلى خلافات لفظية وتووع في العبارة ليس إلا، وبالتالي فليس هناك خلاف حقيقي حولها.

ولا شك أن هذه نقطة هامة جدا، تصلح لأن تكون موضوع بحث مستقل وأطروحة كاملة، تزيدها توضيحا وبيانا، وتعوضها بالأمثلة والشواهد الكثيرة، من أجل توضيق دائرة الخلاف ما أمكن، حول هذا العلم الجليل، الذي هو ميزان الأدلة ومولد الأحكام الشرعية. ومن أمثلة ما كان الخلاف فيه لفظيا:

1- مسألة تعلق الوجوب بأصحاب الأعدار الشرعية في حال تلبسهم بها.

2- تفسير معنى صحة العبادة، بين الأصوليين والفقهاء.

3- مسألة اشتراط علم المكلف بكونه مأمورا لصحة التكليف.

وغيرها من المسائل الواردة في البحث.

ثالثا: وقد وجدنا أن بعض المسائل اشتهر فيها خلاف مطلق، ولكن عند تحرير محل هذا الخلاف، نجده ينصب على جزئية معينة فقط، ومن ذلك مثلا:

- مسألة المندوب، وهل هو مأمور به، حيث أن الخلاف، عند التأمل، منحصر في خصوص لفظ (أ، م، ر) مثل أمرته وأمرنا... إلخ، ولا ينسحب الخلاف على صيغة (افعل).

ولعل أخطر مسألة بقي الخلاف فيها مطلقا وغير محرر، هي مسألة التحسين والتقيح العقليين، التي نادى بها المعتزلة، حيث أنه نسب إليهم من خلال هذه المقولة، أنهم يقولون بحاكمية العقل في مقابل حاكمية الله عزوجل.

والحقيقة التي خلص إليها المحققون⁽¹⁾، أنهم بريئون من هذه التهمة الخطيرة، وأنهم يسلمون بالحاكمية المطلقة لله تعالى، وقد أوردت ذلك، عند ذكر هذه المسألة في البحث.

رابعا: إن أصول الفقه ليس علما جامدا لا علاقة له بالزمان والمكان، ولكنه علم يصطبغ بصبغة العصر ويتكيف مع الواقع المحيط، تأصيلا لوقائعه ومعالجة لابتلاءاته وما يستجد فيه من نوازل⁽²⁾.

ولهذا رأينا كيف كان القاضي أبو بكر يوظف كثيرا من الآراء الأصولية لمعالجة أدواء عصره، وترسيخ دعائم الحق، وكيف أنه جعل من علم الأصول أداة قوية لتزويق كل شبهة وتقويض أركان كل بدعة نادى بها المبتدعة، كما فعل ذلك مرارا مع غلاة المعتزلة والرافضة وغيرهم.

(1) انظر مثلا فواتح الرحموت(25/1)، شرح التقيح للقرافي، ص88.

(2) راجع بحث تجديد أصول الفقه للدكتور حسن الترابي، ضمن سلسلة تجديد الفكر الإسلامي، ص70، 71، ط01: دار البعث، قسنطينة،

الجزائر، 1990.

وختاماً أقول: لعل هذا البحث يكون مساهمة جادة في خدمة هذا العلم الجليل، بما قدمناه من دراسة وتحليل لآراء واحد من أساطين هذا العلم الكبار، وهو قاضي السنة، الإمام أبو بكر محمد بن الطيب الباقلائي، رحمه الله ورضي عنه.
والله تسأل أن يلهمنا الرشاد ويرزقنا السداد، إنه على ذلك قدير وبالإجابة جدير، والشكر لله في البدء والختام.

وأخبر دعواتنا أن الحمد لله رب العالمين.



الفهارس

- أولاً: فهرس الآيات الكريمة.
- ثانياً: فهرس الأحاديث الشريفة.
- ثالثاً: فهرس المصادر والمراجع.
- رابعاً: فهرس الأعلام.
- خامساً: فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات الكريمة⁽¹⁾

الصفحة	رقم الآية	السورة
		البقرة
201	30	"وعلم آدم الأسماء كلها..."
148،144،138	105	"ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها..."
213	125	"أن طهرا بيتي للطائفين..."
207	142	"وما كان الله ليضيع إيمانكم..."
245	147	"فاستبقوا الخيرات..."
110	151	"فاذكروني أذكركم..."
145	184	"يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر..."
151	186	"فالآن باشروهن..."
		"وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم
231	187	أتموا الصيام إلى الليل..."
253	219	"ولا تتكحوا المشركات حتى يؤمن..."
		"تساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم
133	221	ملاقوه وبشر المؤمنين..."
146 ، 136	226	"والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء..."
231	230	"فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره..."
172	231	"والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين..."
150	237	"فإن خفتن فرجالا أو ركبانا..."
271	281	"والله بكل شيء عليم..."
182	282	"ممن ترضون من الشهداء..."
119	285	"لا يكلف الله نفسا إلا وسعها..."
118	285	"ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به..."

(1) قد اعتمدت في ترقيم الآيات طريقة: "المنني الأخير"، التي اعتمدت في طباعة مصحف رواية ورش عن نافع، بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ومعلوم أن عدد الآيات على هذه الطريقة: 6214 آية.

آل عمران

134	06"فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات....."
		"قل يأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا أشهدوا بأنا مسلمون"
130	63
260	92"وما تتفقوا من شيء فإن الله به عليم"....."
285،223،117	97"والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا"....."
		"يأيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم".....
01	101،100
245	133"سارعوا إلى مغفرة من ربكم"....."
225	138"هذا بيان للناس"....."
57	158"كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة"....."
257	188"لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا"....."
		النساء
286	03"فانكحوا ما طاب لكم من النساء"....."
271	23"حرمت عليكم أمهاتكم"....."
98	23"وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف"....."
213	25"وأن تصبروا خير لكم"....."
145	28"يريد الله أن يخفف عنكم"....."
277	29"لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم"....."
114	43"لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى"....."
		"إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا".....
133	57
283	82"ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا"....."
01	88"ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء"....."
283،235	91"ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة"....."
257	94"لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر"....."
260	122"من يعمل سوءا يجز به"....."

277	157"ما لهم به من علم إلا اتباع الظن"
138	159"فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم..."
109	164"رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"
المائدة		
240	02"غير محلي الصيد وأنتم حرم"
240	03"وإذا حلتهم فاصطادوا"
234	04"حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير..."
236،234،158	07"فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق..."
"قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم".....		
120	18،17"والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما..."
250،234،165	40"لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد..."
172	75"لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من إله إلا إله واحد..."
الأنعام		
106	63"ألا له الحكم وهو أسرع الحاسيين"
162	78"فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي..."
162	90"وأولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده"
109	132"ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون"
234	145"قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة..."
الأمرأة		
265	44"فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم"
174	155"واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا"
145	157"ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم"
الأنفال		
215	03"إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم..."
44	29"يأيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا..."
التوبة		
288	05"فاقتلوا المشركين..."
"هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون".....		
133	33"المشركون"

162	43 "عفا الله عنك لم أذنت لهم..."
296،229	80	"استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم"... والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه....."
187	100
178	112	"قلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين..."
يونس		
122	38 "قل فاتوا بسورة مثله..."
161	16 "فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون"
هود		
271	06 "وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها..."
يوسف		
125	02 "إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"
162	24 "ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان ربه..."
106	40 "إن الحكم إلا لله..."
211	82 "واسأل القرية..."
119	103 "وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين"
الرعد		
136	40 "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب"
إبراهيم		
201	05 "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"
العنكب		
126	09 "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"
276	31،30 "فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين"
279	42 "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين"
260	56 "ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون"
النمل		
172	39 "ليبين لهم الذي يختلفون فيه وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين"
213،212	40 "كنن فيكم..."

159	44"وأُنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلمهم يتفكرون".
		"الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا
117	88يفسدون".
121	89"ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء.....".
		"وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا
138	101يعلمون".
148	102"قل نزله روح القدس من ربك بالحق.....".
123	103"لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين".
275	106"من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان".

الإسراء

107	15"وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا".
228	23"فلا تقل لهما أف.....".
		"قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله
121	88ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا".
260	110"أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى.....".

الكهف

210	77"جدارا يريد أن ينقض.....".
-----	----	---------------------------------

مريم

172	75"قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا".
-----	----	---

طه

41	04"الرحمن على العرش استوى".
260	17"وما تلك بيمينك يا موسى".
213	61"لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب.....".
26	84"إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا".
162	118"وعصى آدم ربه فغوى".

الأنبياء

		"لقد علمت ما هؤلاء ينطقون قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا
36	67-65يضركم أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون".
261	78"وكنا لحكمهم شاهدين".

- 162 86 "لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين".
- 98 94 "وحرام على قرية أهلكناها أنهم لا يرجعون".

الهمم

- 269 18 "ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض...".
- 80 76 "وما جعل عليكم في الدين من حرج".

النور

- 150 02 "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة...".
- 283،280 05،04 "والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا...".
- 223 56 "وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة...".

الفرقان

- 275 70-68 "والذين لا يدعون مع الله إليه آخروا لا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ... إلا الذين تابوا...".

الشعراء

- 277 77 "فإنهم عدو لي إلا رب العالمين".
- 124 194،193 "نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين".
- 207 195 "بلسان عربي مبين".

النمل

- 285 23 "وأوتيت من كل شيء...".
- 128 30 "إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم".
- 260 38 "أيكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين".

القصاص

- 107 47 "ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا...".
- 285 59 "تجبي إليه ثمرات كل شيء...".

العنكبوت

- 213 33 "ولما أن جاءت رسلنا لوطا...".
- 132 48 "وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون...".

الأمزاج

- 170 37 "فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج..."
- 156 50 "يا أيها النبي إنا أحللتنا لك أزواجك..."
- 269 56 "إن الله وملائكته يصلون على النبي..."

فاطر

- 41 10 "إليه يصعد الكلم الطيب..."

الصفوات

- 141 102 "إني أرى في المنام أنني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا بئس أفعل ما تؤمر"....
- 141 106-103 "فلما أسلما وتله للجبين ونادياه أن يبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين... وفديناه بذبح عظيم"

ص

- 162 47 "وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار"
- 279 83،82 "قال فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلى عبادك منهم المخلصين"

الزمر

- 110 08 "وإن تشكروا يرضه نكم"
- 132 22 "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني..."
- 130 27 "قرانا عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون"
- 285 59 "الله خالق كل شيء"

فصلت

- 99 36 "لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله..."
- 124 43 "ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي..."

الشورى

- 159 49 "وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم"

الزخرفه

- 207،123 02 "إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"

الجاثية

- 134 28 "إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون"

الأقوال

285 24 "لذمر كل شيء بأمر ربها".

الفتن

162 02 "ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر".

187 29 "محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم".

العبروات

178 06 "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا".

الطور

122 32 "فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين".

النبي

159 04،03 "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى".

80 37 "الآن ترز وأزره وزر أخرى".

الرحمن

271 26 "كل من عليها فان".

170 29 "سنفرغ لكم آية الثقلان".

الواقعة

146 82 "لا يمسه إلا المطهرون".

المجادلة

235 03 "ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة".

العشر

151 07 "وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا".

الجمعة

240 09 "فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع".

240 10 "فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض".

المنافقون

230 06 "سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم".

التغابن

256 11 "و الله بكل شيء عليم".

الطلاق

119 07 "لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها".

136 04 "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن".

137 12 "وأن الله قد أحاط بكل شيء علما".

التعريم

261 04 "إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما...".

الملك

41 16 "أمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض...".

المزمل

278 01 "قم الليل إلا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا...".

213 20 "علم أن سيكون منكم مرضى...".

المدثر

117 42،41 "ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين...".

المطففين

229 15 "كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون".

الضحى

110 11 "وأما بنعمة ربك فحدث".

فهرس الأحاديث الشريفة

الصفحة	الحديث
144	"أجرك على قدر نصيبك".....
203، 154	"إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل".....
150	"إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث".....
43	"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".....
288	"إنا معشر الأنبياء لا نورث".....
261	"الاثنان فما فوقهما جماعة".....
127	"أنزل القرآن على سبعة أحرف".....
231، 222، 214، 158	"إنما الأعمال بالنيات".....
165	"إنما أنا بشر أنسى كما تنسون...".....
214	"إنما الولاء لمن أعتق".....
231	"إنما الشفعة فيما لم يقسم".....
267	"اغسلوه بماء وسدر وكفنوه في ثوبيه...".....
206، 219	"أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل".....
221	"أيما إيهاب دبغ فقد طهر".....
208	"الإيمان بضع وسبعون شعبة...".....
265	"أينقص الرطب إذا يبس".....
291	"بم تحكم يا معاذ".....
165	"خذوا عني مناسككم".....
187	"خير القرون قرني ثم الذين يلونهم...".....
266	"الخراج بالضمان".....
224	"دعي الصلاة أيام أقرائك".....
112	"رفع القلم عن ثلاث...".....
112	"رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه".....
267	"زملوهم بكلومهم ودمائهم...".....
288	"سنوا بهم سنة أهل الكتاب".....
150	"الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله...".....
165	"صلوا كما رأيتموني أصلي".....
151	"فإن عاد في الخامسة فاقتلوه".....
150	"قد جعل الله لهن سبيلا".....

151	"القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن"
265	"كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"
96	"كنت لو راجعته فإنه أبو ولدك"
229	"لأزيدن على السبعين"
187	"لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم....."
253	"لا تتبعوا الذهب بالذهب إلا مثل بمثل"
286	"لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها"
297، 231، 222	"لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب"
80	"لا ضرر ولا ضرار"
205	"لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"
272، 191	"لا نكاح إلا بولي"
286	"لا يرث المسلم الكافر"
164	"لم أنس ولم تقصر"
229	"لو أعلم أني لو زدت على السبعين غفر له لزدت"
96	"لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"
146	"لو كان لابن آدم واديين من ذهب لا يبتغي لهما ثالث"
169	"الولد للفراش وللعاهر الحجر"
96	"الولاء لمن أعتق"
230، 154	"الماء من الماء"
266	"الماء طهور لا ينجسه شيء"
156	"ما مات رسول الله ﷺ إلا وقد أحلت له النساء اللاتي حظرن عليه....."
113	"مروا أولادكم بالصلاة لسبع"
192	"المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم"
232	"مفتاح الصلاة الطهور....."
07	"من لا يشكر الناس لا يشكر الله"
252	"من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"
195، 191	"تضر الله امرأ سمع مقالتي فادأها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع"
265	"هو الطهور ماؤه الحل ميتته"
151	"والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"
		"يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"
01	

فهرس المصادر والمراجع

- 1- الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري (ت324هـ)، تحقيق وتخرىق وتعللىق بشىر محمد عىون، ط03: مكتبة دار البىان، دمشق، سوريا، 1996/1416.
- 2- الإبهاج فى شرح المنهاج، على بن عبد الكافى السبكى (ت756هـ) وولده تاج الدين السبكى (ت771هـ)، ط01: دار الكتب العلمىة، بىروت، لبنان، 1984/1404.
- 3- اجتمع الجىوش الإسلامىة فى الرد على المعطلة والجهمىة، لابن فىم الجوزىة (ت751هـ)، تحقيق وتخرىق وتعللىق بشىر محمد عىون، ط02: مكتبة دار البىان، دمشق، سوريا، 1996/1416.
- 4- "الاجتهاد"، شروطه ومجالاته، ملتقى الفكر الإسلامى السابع عشر، قسنطنىة سنة 1983، ط: مؤسسه العصر للمنشورات الإسلامىة، وزارة الشؤون الدينىة، الجزائر.
- 5- الإحكام فى أصول الأحكام، للأمدى، سىف الدين على بن محمد (ت631هـ)، تحقيق السىد الجمىلى، ط01: دار الكتاب العربى، بىروت، لبنان، 1984/1404.
- 6- الإحكام فى أصول الأحكام، لابن حزم الظاهرى (ت456هـ)، تقديم إحسان عباس، ط02: منشورات دار الأفاق الجدىة، بىروت، لبنان، 1983/1403.
- 7- أحكام القرآن للشافعى، محمد بن إدرىس (ت204هـ)، تقديم وتعللىق قاسم الشماعى الرفاعى، ط01: دار القلد، بىروت، لبنان.
- 8- إحكام الفصول فى أحكام الفصول، أبو الولىد الباجى، سلیمان بن خلف التجبىى (ت494هـ)، ط01: مؤسسه الرسالة، بىروت، لبنان، 1989/1409.
- 9- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكانى، محمد بن على (ت1255)، ط01: إدارة الطباعة المنىرىة.
- 10- الاتقان فى علوم القرآن، للحافظ جلال الدين السىوطى (ت911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهىم، ط: المكتبة العصرىة، بىروت، لبنان، 1988/1408.
- 11- الاستىعاب لمعرفة الأصحاب، لابن عبد البر القرطبى (ت463هـ)، تحقيق على محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجد، ط01: دار الكتب العلمىة، بىروت، لبنان، 1995/1415.
- 12- الاستغناء فى أحكام الاستثناء، للقرافى، شهاب الدين أبى العباس (ت684هـ)، تحقيق طه محسن، ط: مطبعة الإرشاد، بغداد.
- 13- الإصابه فى تملىز الصحابه، لابن حجر العسقلانى (ت852هـ)، تحقيق طه محمد زىنى، ط: مكتبة الكلىات الأزهرىة، القاهره.
- 14- "إصلاح الفكر الإسلامى" مجلة صدرت عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشطنطن، رجب 1989/1409، ط: عىن مليله، الجزائر.

- 15- أصول الفقه تاريخه ورجاله، شعبان محمد اسماعيل، ط01: دار المريخ، الرياض، 1981/1401.
- 16- أصول الدين، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي (ت420هـ)، ط03: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1983.
- 17- أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ط01: دار الفكر، دمشق، سوريا، 1986/1406.
- 18- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ط: دار الفكر العربي، القاهرة.
- 19- أصول السرخسي، أبو بكر محمد بن احمد بن ابى سهل (ت190هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 20- أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، ط02: دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1978/1398.
- 21- أصول الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين بدران، نشر مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، 1984.
- 22- الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، ط02: مؤسسة ال البيت للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، سنة 1970.
- 23- أصول الفقه للخضري بك، ط07: دار الفكر، بيروت، لبنان، 1981/1401.
- 24- إعجاز القرآن، لأبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، ط: دار المعارف، مصر، 1963.
- 25- إعجاز القرآن، لأبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر، ط04: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1997/1417.
- 26- إعجاز القرآن، لأبي بكر الباقلاني (ت403هـ)، بهامش الإتقان للسيوطي، ط: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1988/1408.
- 27- إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، منير سلطان، ط03: منشأة دار المعارف، الإسكندرية، نصر، 1966.
- 28- الأعلام، خير الدين الزركلي (ت1396هـ)، ط07: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1987.
- 29- الإعلام بوفيات الأعلام، للحافظ الذهبي، شمس الدين (ت748هـ)، تحقيق وتعليق عبد الحميد مراد وعبد الجبار زكار، ط01: دار الفكر المعاصر، بيروت ودار الفكر، دمشق، 1991/1412.
- 30- أعلام الإسلام، مجلة صدرت عن دار الاعتصام، القاهرة.
- 31- أعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1987/1407.
- 32- أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالاتها على الأحكام، عبد القادر العروسي، ط01: دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، 1984/1404.
- 33- الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي (ت414هـ)، ط: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- 34- الأنساب، للسمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (ت562هـ)، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، ط01: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1988/1408.
- 35- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني (ت403هـ)، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد الكوثري، ط03: مكتبة الخانجي، القاهرة، 1993/1413.

- 36- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لشاه ولي الله الدهلوي، تعليق وتخريج عبد الفتاح أبو غدة، ط02: دار النفائس، بيروت، لبنان، 1984/104.
- 37- أهم الفرق الإسلامية، محمد الطاهر النيفر، ط: الشركة التونسية للتوزيع، 1985.
- 38- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان، 1990/1410.
- 39- الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، دراسة تحليلية نقدية، د/عبد الرؤوف مخلوف، ط: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1978.
- 40- البحر المحيط في أصول الفقه للزرکشي، بدر الدين محمد بن بهادر (ت794هـ)، تحقيق وتخريج لجنة من علماء الأزهر، ط01: دار الكتبي، القاهرة، 1994/1414.
- 41- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد ابن رشد "الحفيد" (ت595هـ)، ط01: دار شريفة، الجزائر، 1989/1409.
- 42- البداية و النهاية في التاريخ، للحافظ ابن كثير، اسماعيل بن عمر الدمشقي (ت774هـ)، ط06: مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1985/1405.
- 43- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، محمد بن علي (ت1255هـ)، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1998/1418.
- 44- البرهان في علوم القرآن، للزرکشي، بدر الدين محمد بن بهادر (ت794هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 45- البرهان في أصول الفقه، للجويني، عبد الملك ابن عبد الله، أبي المعالي (ت478هـ)، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، ط01: دار الوفاء المنصورة، القاهرة، 1992/1412.
- 46- بغية المرید في شرح جوهرة التوحيد، ط02: المطبعة التونسية، 1938.
- 47- البلاغة الواضحة، علي الجارم ومصطفى أمين، ط17: دار المعارف، مصر.
- 48- بلوغ المرام من أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تحقيق وتعليق رضوان محمد رضوان، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1983/1403.
- 49- التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد، د/عبد المجيد أبو الفتوح بدوي، ط01: عالم المعرفة، جدة، 1983/1403.
- 50- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، د/حسن إبراهيم حسن، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 51- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد، أبو بكر (ت463هـ)، ط: المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
- 52- التاريخ الإسلامي، محمود شاكر، ط01: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985/1405.

- 53- تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان، ط25: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1907/1416.
- 54- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، لأبي المظفر الإسفراييني (ت471هـ-)، تقديم وتعليق محمد زاهد الكوثري، ط01: مطبعة الأنوار، القاهرة، 1940.
- 55- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي (ت476هـ-)، شرح وتحقيق محمد حسن هيتو، ط: دار الفكر، دمشق، 1083/1403 (تصوير عن ط01 1980).
- 56- تبیین كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، للحافظ ابن عساكر الدمشقي (ت571هـ-)، ط03: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1984/1404.
- 57- "تجديد الفكر الإسلامي"، حسن الترابي، ط01: دار البعث، قسنطينة، الجزائر.
- 58- التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح، للحسين بن المبارك، ط02: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1980/1400.
- 59- تحفة الأحوذني، شرح جامع الترمذي، لأبي العلي محمد عبد الرحمن المباركفوري (ت1353هـ-)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 60- تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، محمد الطاهر بن عاشور، ط: الشركة التونسية للنشر والتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب.
- 61- التحرير والتتوير، محمد الطاهر بن عاشور، ط: الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
- 62- تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد (ت656هـ-)، تحقيق وتعليق محمد أديب صالح، ط: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- 63- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، للقاضي عياض اليعقوبي (ت544هـ-)، ط: دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.
- 64- التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي المالكي (ت741هـ-)، ط04: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1983/1403.
- 65- التعريفات للجرجاني، الشريف علي بن محمد (ت816هـ-)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995/1416.
- 66- التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود، ط: دار الكتاب اللبناني، 1982/1402.
- 67- تفسير النصوص في القانون والشريعة الإسلامية، محمد صبري السعدي، ط: ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.
- 68- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح، ط03: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1984/1404.
- 69- التفسير الكبير للفخر الرازي (ت606هـ-)، ط03: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 70- تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني (ت852هـ-)، ط01: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1996/1416.

- 71-التقريب والإرشاد الصغير، للباقلاني(ت403هـ)، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط02: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1998/1418.
- 72-تقريب الوصول إلى علم الأصول لابن جزري(ت741هـ)، تحقيق محمد علي فركوس، ط01: دار التراث الإسلامي، الجزائر، 1990/1410.
- 73-التلخيص في أصول الفقه للجويني، أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله(ت478هـ)، تحقيق عبد الله جولم النبيلي وشبير أحمد العمري، ط01: مكتبة دار الباز، مكة ودار البشائر، بيروت، 1996/1417.
- 74-التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق، ط03: مكتبة النهضة المصرية، 1944/1363.
- 75-التمهيد في الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، للباقلاني(ت403هـ)، تقديم وتعليق محمود محمد الخضير ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، ط: دار الفكر العربي، القاهرة، 1947/1366.
- 76-تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، لابن الديبع الشيباني، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، ط: دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
- 77-تتوير الحوالمك شرح موطأ الإمام مالك، للحافظ جلال الدين السيوطي(ت911هـ)، ط: المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان.
- 78-تهذيب سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي(ت748هـ)، ط02: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1993/1413.
- 79-تيسير مصطلح الحديث، محمود الطحان، ط: دار رحاب، الجزائر.
- 80-تيسير التحرير لمحمد أمين، المعروف بأمر بادشاه(ت987هـ)، ط: مصطفى الحلبي، القاهرة، 1350.
- 81-جامع الدروس العربية، مصطفى غلاييني، ط23: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1991/1411.
- 82-الجامع الصحيح لحمد بن إسماعيل البخاري(ت256هـ)، ط01: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 83-الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للبغدادي(ت463هـ)، تحقيق محمود الطحان، ط: مكتبة المعارف، الرياض، 1983/1403.
- 84-الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، أبي عبد الله محمد الأنصاري(ت671هـ)، ط: دار الكاتب العربي، القاهرة، 1967/1387.
- 85-حاشية البناني على جمع الجوامع لابن السبكي مع تقارير الشربيني، ط: مصطفى الحلبي، القاهرة.
- 86-حاشية الصاوي على الجلالين المحلي والسيوطي، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان.
- 87-"الحقوق" مجلة تصدر عن جامعة الكويت، عدد02، سنة1986.
- 88-الحكم الوضعي عند الأصوليين، سعيد الحميري، ط01: مكتبة الفيصلية، مكة، 1984/1405.
- 89-دراسة تاريخية للفقه وأصوله والاتجاهات التي ظهرت فيهما، مصطفى سعيد الخن، ط01: الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، سوريا، 1984/1404.
- 90-"دراسات" مجلة تصدر عن عمادة البحث العلمي، جامعة الأردن، عدد01، تموز 1996.
- 91-دراسات في مناهج المفسرين، إبراهيم عبد الرحمن محمد خليفة، نشر مكتبة الأزهر، القاهرة، 1979.

- 92- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة للبيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين (ت458هـ)، تعليق وتخريج عبد المعطى قلجى، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1085/1405.
- 93- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي (ت799هـ)، دراسة وتحقيق مأمون محي الدين الجنان، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996/1417.
- 94- الرسالة للشافعي، محمد بن إدريس (ت204هـ)، تقديم وتعليق أحمد محمد شاكر، ط: المكتبة العلمية، بيروت.
- 95- رسالة الاستصلاح في الشريعة وأصول فقها، مصطفى أحمد الزرقا، ط: دار القلم، دمشق، سوريا.
- 96- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لابن قدامة المقدسي (ت620هـ)، ط: دار السلفية، الجزائر، 1001.
- 97- رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، للنووي، محي الدين يحيى بن شرف (ت676هـ)، تقديم ومراجعة حسن تميم، ط: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1985/1405.
- 98- زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق وتخريج شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط08: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1985/1405.
- 99- سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام للأمير الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت1182هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 100- السلم المروونق، في علم المنطق مع شرحه للأخضري، ط: الاستقامة، القاهرة، 1358.
- 101- سنن أبي داود السجستاني (ت275هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية، بيروت.
- 102- سنن ابن ماجة (ت275هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.
- 103- سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي (ت748هـ)، ط: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- 104- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد مخلوف، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 105- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابي العماد الحنبلي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 106- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، للقرافي شهاب الدين أبي العباس (ت684هـ)، تحقيق عبد الرؤوف سعد، ط: دار الفكر، القاهرة، 1973/1393.
- 107- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، للسعد التفتزاني (ت792هـ)، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996/1416.
- 108- شرح الأصول الخمسة، لعبد الجبار المعتزلي، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، ط02: مكتبة وهبة، القاهرة، 1988/1408.
- 109- شرح الأسنوي على منهاج البيضاوي مع حاشية بخيت، ط: المطبعة السلفية، القاهرة، 1343.
- 110- شرك الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير لابن النجار الحنبلي (ت972هـ)، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ط: دار الفكر، دمشق، سوريا، 1400هـ.
- 111- صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج القشيري (ت261هـ)، ط: دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني.

- 112 الصحاح للجوهري، إسماعيل بن حماد (ت393هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط: دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر.
- 113 ضحى الإسلام لأحمد أمين، ط03: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 114-طبقات الشافعية الكبرى، لابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت771هـ)، تحقيق محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، ط: مصطفى الحلبي، القاهرة، 1383.
- 115 طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (ت476هـ)، تقديم إحسان عباس، ط02: دار الرائد العربي، بيروت، لبنان، 1981/1401.
- 116-الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 117-طريق الهجرتين وباب السعادتين لابن قيم الجوزية (ت751هـ)، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1984/1404.
- 118-ظهر الإسلام لأحمد أمين، ط03: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- 119-العبر في خبر من عبر للحافظ الذهبي (ت748هـ)، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1985/1405.
- 120-العقيدة والشريعة في الإسلام، أجناس جولد تسيهر، ط: دار الرائد العربي، بيروت، لبنان.
- 121-علوم الحديث ومصطلحه، عجاج الخطيب، ط: قصر الكتاب، البليدة، الجزائر.
- 122-العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر ابن العربي (ت543هـ)، تحقيق عمار طالبي، ط: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- 123-غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري الدمشقي (ت833هـ)، ط: دار السعادة، 1932.
- 124-الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، ط02: نشر محمد أمين دمج وشركاه، بيروت، لبنان، 1974/1394.
- 125-فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، ط: دار الفكر، القاهرة.
- 126-الفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ)، تقديم وتحقيق يوسف غزال، ط02: دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، 1985/1405.
- 127-الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (ت429هـ)، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- 128-الفروق للقرافي، شهاب الدين أبي العباس (ت684هـ)، ط: عالم الكتب، بيروت، لبنان.
- 129-الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الظاهري (ت456هـ)، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط: شركة عكاظ للنشر والتوزيع، جدة.
- 130-الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، محمد بن الحسن الحجوي (ت1376هـ)، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995/1416.

- 151- مجموع فتاوى ابن تيمية (ت728هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد قاسم وابنه، ط: مكتبة المعارف، الرباط.
- 152- محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، محمد الخضري بك (ت1345هـ)، ط: المكتبة التجارية، مصر.
- 153- محاضرات في فقه اللغة، زبير دراقي، ط02: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994.
- 154- مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد وحاشيتي التفتزاني والجرجاني، ط01: مكتبة الكليات الأزهرية، 1983/1403.
- 155- مختصر تاريخ العرب، السيد أمير علي، ترجمة منير البعلبكي، ط02: دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- 156- مختصر تفسير الطبري محمد علي الصابوني، ط: مكتبة رحاب الجزائر.
- 157- مذاهب الإسلاميين عبد الرحمن بدوي، ط03: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، مارس 1983.
- 158- مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين بن المختار الشنقيطي، ط: دار القلم، بيروت، لبنان.
- 159- مرآة الجنان للباقي، أبو محمد عبد الله بن أسعد (ت768هـ)، ط01: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- 160- المرشد الوجيز لأبي شامة المقدسي، تحقيق طيار التي قولا، ط: دار صادر، بيروت، لبنان.
- 161- المزهرة في اللغة للسيوطي، شرح وتعليق جاد المولى بك وأبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط01: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1987/1408.
- 162- المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، ط02: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 163- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية: "عبد السلام وعبد الحليم وأحمد"، تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبيد الحميد، ط: دار الكتاب العربيين بيروت، لبنان.
- 164- مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، عبد الحزاق السنهوري، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 165- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (ت426هـ)، تقديم خليل الميس، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- 166- معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت626هـ)، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993/1413.
- 167- معجم الأعلام، بسام عبد الوهاب الجابي، ط01: الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، 1987/1407.
- 168- معجم البلدان لياقوت الحموي (ت626هـ)، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990/1410.
- 169- معجم الشواهد العربية، عبد السلام هارون، ط: الخانجي، مصر، 1972.
- 170- معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، ط: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

- 151- مجموع فتاوى ابن تيمية (ت728هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد قاسم وابنه، ط: مكتبة المعارف، الرباط.
- 152- محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية، الدولة العباسية، محمد الخضري بك (ت1345هـ)، ط: المكتبة التجارية، مصر.
- 153- محاضرات في فقه اللغة، زبير دراقى، ط02: ديوان المطبوعات الجامعية، 1994.
- 154- مختصر المنتهى لابن الحاجب مع شرح العضد وحاشيتي التفتزاني والجرجاني، ط01: مكتبة الكليات الأزهرية، 1983/1403.
- 155- مختصر تاريخ العرب، السيد أمير علي، ترجمة منير البعلبكي، ط02: دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- 156- مختصر تفسير الطبري محمد علي الصابوني، ط: مكتبة رحاب الجزائر.
- 157- مذاهب الإسلاميين عبد الرحمن بدوي، ط03: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، مارس 1983.
- 158- مذكرة أصول الفقه لمحمد الأمين بن المختار الشنقيطي، ط: دار القلم، بيروت، لبنان.
- 159- مرآة الجنان لليافعي، أبو محمد عبد الله بن أسعد (ت768هـ)، ط01: منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.
- 160- المرشد الوجيز لأبي شامة المقدسي، تحقيق طيار التي قولاج، ط: دار صادر، بيروت، لبنان.
- 161- المزهر في اللغة للسيوطي، شرح وتعليق جاد المولى بك وأبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، ط01: المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، 1987/1408.
- 162- المستنقى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، ط02: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 163- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية: "عبد السلام وعبد الحلیم وأحمد"، تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، ط: دار الكتاب العربيين بيروت، لبنان.
- 164- مصادر الحق في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة بالفقه الغربي، عبد الرزاق السنهوري، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 165- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (ت426هـ)، تقديم خليل الميس، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- 166- معجم الأدباء لياقوت الحموي (ت626هـ)، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993/1413.
- 167- معجم الأعلام، بسام عبد الوهاب الجابي، ط01: الجفان والجابي للطباعة والنشر، قبرص، 1987/1407.
- 168- معجم البلدان لياقوت الحموي (ت626هـ)، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1990/1410.
- 169- معجم الشواهد العربية، عبد السلام هارون، ط: الخانجي، مصر، 1972.
- 170- معجم مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، تحقيق نديم مرعشلي، ط: دار الكاتب العربي، بيروت، لبنان.

- 171- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 172- مفاتيح العلوم للخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف (ت387هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط01: دار الكتب العربي، بيروت، لبنان، 1984/1404.
- 173- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول للنلمساني، أبي عبد الله محمد بن أحمد (ت771هـ)، تحقيق وتخرير عبد الوهاب عبد اللطيف، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1996/1417.
- 174- المقدمة لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 175- مكانة السنة في الإسلام لمحمد أبي زهو، ط01: دار الكتاب العربي، بيروت، 1984/1404.
- 176- الملل والنحل للشهرستاني، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت584هـ)، ط: دار المعرفة، بيروت.
- 177- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحى الدريني، ط02: الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، سوريا، 1985/1405.
- 178- المنتخب في تفسير القرآن الكريم، تأليف لجنة من علماء الأزهر، ط18: وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، 1994/1415.
- 179- المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق وشرح محمد حسن هيتو، ط: دار الفكر، دمشق، سوريا، 1400، 1980.
- 180- المنهج الحديث في علوم الحديث، محمد محمد السماحي، ط: منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان.
- 181- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق الشاطبي (ت790هـ)، شرح وتخرير وتعليق الشيخ عبد الله دراز، ط01: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1991/1411.
- 182- "الموافقات" مجلة تصدر عن المعهد العالي لأصول الدين، الجزائر، عدد02، 1993/1413.
- 183- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول لابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم (ت728هـ)، ط01: دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1985/1405.
- 184- موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، حسن حنفي، ط01: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، القاهرة، 1986.
- 185- موطأ الإمام مالك بن أنس، رواية محمد بن الحسن الشيباني، ط: دار اليرموك، بيروت، لبنان.
- 186- موقف ابن حزم من الأشاعرة كما في كتابه الفصل، عبد الرحمن سعيد الدمشقي، ط: دار الصيمعي، الرياض.
- 187- النبوة والأنبياء محمد علي الصابوني، ط: دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.
- 188- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، تحقيق إبراهيم علي طرخان، ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.
- 189- النجوم الطوالع شرح الدرر اللوامع، للمارغني، ط: المؤسسة التونسية.

- 190- "ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي" مجلة صدرت عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، بالتعاون مع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، عدد سبتمبر 1989.
- 191- نزهة النظر شرح نخبة الفكر في مصطلح الحديث و الأثر، لابن حجر العسقلاني (ت852هـ)، تعليق محمد كمال الدين الأدهمي، ط: شركة الشهاب، الجزائر.
- 192- نشأة الأشعرية وتطورها، جلال محمد عبد الحميد موسى، ط: دار الكتاب اللبناني، 1988.
- 193- النشر في القراءات العشر لابن الجزري الدمشقي (ت833هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 194- نظرية الضرورة الشرعية، وهبة الزحيلي، ط04: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1985/1405.
- 195- نكت الانتصار لنقل القرآن للباقلاني (ت403هـ)، دراسة وتحقيق محمد زغلول سلام، ط: منشأة دار المعارف، الإسكندرية، مصر.
- 196- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، جمال الدين الأسنوي (ت772هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، 1343.
- 197- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني (ت1255هـ)، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 198- الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ط06: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997/1417.
- 199- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان (ت681هـ)، تحقيق يوسف طويل ومريم قاسم طويل، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، 1998/1419.
- وط: دار صادر، بيروت، لبنان، 1979/1397.

فهرس الأءلاء

مكان الترجمة	العلم
83	الأءءء
22	الأءءء
108	أءء بن ءنبء
169	أسامة ابن زءء
39	إسماعءل بن إسءاق
31	إمام ءرمءن
108	الأوزاعء
23	ابن أبء زءء القءءروانء
257	ابن أم مكءوم
204	ابن ءءمة
47	ابن ءزم
210	ابن ءاوء الظاهراء
66	ابن سراءء
26	ابن سعءان
170	ابن شهاب الزهراء
128	ابن عباس
167	ابن عمر
163	ابن ءورك
69	ابن ءءامة
29	ابن اللءبان
23	ابن ماسء
22	ابن مءاهء
127	ابن مسعود
26	ابن المعلم
247	ابن النءار ءنبلاء
84	أبو إسءاق الشءراءزء
179	أبو بكر الصءءء

65	أبو بكر الجوزقي
65	أبو بكر الصيرفي
24	أبو بكر القطيعي
29	أبو جعفر السمناني
25	أبو حامد الإسفراييني
31	أبو حامد الغزالي
33	أبو الحسن الأشعري
23	أبو الحسن الباهلي
58	أبو الحسن السكري
93	أبو الحسين البصري
130	أبو حنيفة النعمان
28	أبو ذر الهروي
198	أبو العالية
29	أبو عبد الله الأزدي
92	أبو علي الجبائي
51	أبو علي الصديقي
28	أبو عمران الفاسي
30	أبو عمر بن سعد
65	أبو محمد الجويني
31	أبو منصور البغدادي
95	أبو نصر القشيري
92	أبو هاشم الجبائي
39	أبو الوليد الباجي
65	أبو الوليد النيسابوري
96	البخاري
96	بريرة
145	البيهقي
68	تاج الدين ابن السبكي
68	تقي الدين السبكي
198	الحسن بن يسار

24 الحسين بن علي النيسابوري
190 الخطيب البغدادي
98 الخصري بك
24 الدارقطني
66 داود بن علي الظاهري
164 ذو اليمين
69 الزركشي
169 زيد ابن حارثة
199 سعيد بن المسيب
157 سليم الرازي
81 الشاطبي
61 الشافعي
162 الشهرستاني
69 الشوكاني
26 صاحب بن عباد
167 صالح بن خوات
157 صفي الدين الهندي
30 صمصام الدولة البويهري
125 عائشة أم المؤمنين
67 عبد الجبار المعتزلي
30 عبد الرحمن بن أبي نصر
170 عبد الرزاق بن همام
181 عبد الله بن الزبير
27 عبد الوهاب المالكي
170 عروة بن الزبير
24 العسكري
170 عمر ابن الخطاب
66 عيسى ابن أبان
224 فاطمة بنت أبي حبيش
83 الفخر الرازي

163	القاضي عياض
153	القرافي
65	القفال الشاشي
97	الكعبي
180	الكيا الطبري
152	المازري
197	مالك ابن أنس
151	ماعز الأسلمي
151	الماوردي
169	مجزز المدلجي
29	محمد بن الحسين النيسابوري
198	محمد بن سيرين
93	محمد بن شجاع البلخي
170	معمر ابن راشد
179	المغيرة ابن شعبة
66	النظام

فهرس الموضوعات

الصفحة

الموضوع

07 01

المقدمة

الباب الأول: ترجمة القاضي أبي بكر الباقلاني

الفصل الأول: عصر القاضي وبيئته

- 08 المبحث الأول: الحالة السياسية لعصر القاضي
- 12 المبحث الثاني: الحالة الفكرية
- 15 المبحث الثالث: الحالة الاجتماعية

الفصل الثاني: مراحل حياته

- المبحث الأول: نسبه ومولده
- 19 المطلب الأول: اسمه وكنيته ولقبه
- 20 المطلب الثاني: مولده ونشأته
- المبحث الثاني: مسيرته العلمية
- 22 المطلب الأول: شيوخه
- 27 المطلب الثاني: تلامذته
- 32 المطلب الثالث: ثقافته ومواهبه
- 38 المطلب الرابع: وظائفه
- 39 المطلب الخامس: مذهبه
- 43 المطلب السادس: مناقبه وأخلاقه
- 46 المطلب السابع: بعض ما قيل فيه من طعون
- 51 المطلب الثامن: مؤلفاته
- 57 المبحث الثالث: وفاته وبعض ما رثي به

الفصل الثالث: الباقلاني ومدرسة المتكلمين الأصولية

- 59 المبحث الأول: مدرستا المتكلمين والفقهاء، بؤادر النشأة والتطور
- 59 أولاً: تمهيد
- 61 ثانياً: النشأة والخصائص
- 64 ثالثاً: طريقة العرض والصياغة
- 65 المبحث الثاني: تطور الدراسات الأصولية بعد الشافعي، ودور الباقلاني

المبحث الثالث: طبيعة وخصائص فكره الأصولي

- 71المطلب الأول: خصائص آراء القاضي وقيمتها العلمية.
- 71أولا: تأثير الاتجاه الأشعري في فكره الأصولي.
- 72ثانيا: اختياره الوقف في كثير من المسائل.
- 74ثالثا: تتبعه للدليل.
- 74رابعا: ألمعية فكره وسرعة فطنته.
- 75المطلب الثاني: طريقته وأسلوبه في الكتابة.
- 78المطلب الثالث: مدى تأثيره بالمدرسة المالكية وجهوده في خدمة أصول استنباطها.

الباب الثاني

آراء القاضي أبي بكر من خلال مسائل الحكم الشرعي ومباحث الكتاب والسنة

- 80تمهيد.
- 80المسألة الأولى: هل تعتبر أصول الفقه قطعية؟
- 80المسألة الثانية: موضوع أصول الفقه.
- 83المسألة الثالثة: علام تطلق كلمة الأصول؟
- المسألة الرابعة: مبادئ كلامية
- 83أولا: تعريف النظر.
- 84ثانيا: تعريف البيان.
- 84ثالثا: تعريف العقل.
- 85رابعا: تعريف العلم.
- 86خامسا: حقيقة الدليل وأقسامه.

الفصل الأول: الحكم الشرعي ومتعلقاته

- 87المبحث الأول: حقيقة الحكم الشرعي وأقسامه.
- 88المطلب الأول: الحكم التكليفي وأقسامه.
- 89الفرع الأول: الواجب.
- 90هل الواجب والفرض مترادفان؟
- 91المسألة الأولى: هل الواجب في المخير واحد أم الواجب الجميع؟
- 91المسألة الثانية: الثواب والعقاب في الواجب المخير.
- 92المسألة الثالثة: هل يتعلق الوجوب في الواجب الموسع بأول الوقت أم باخره؟

93 المسألة الرابعة: من غلب على ظنه الهلاك قبل الفعل في الواجب الموسع ثم أحر
94 المسألة الخامسة: هل يتعلق الوجوب بأصحاب الأعذار في حال تلبسهم بها؟
94 المسألة السادسة: الواجب الموسع هل ينهي عن ضده؟
95 الفرع الثاني: المندوب
97 الفرع الثالث: المباح
98 الفرع الرابع: الحرام
98 مسألة إثبات الحرام المخير
99 مسألة الصلاة في الدار المغصوبة
102 المطلب الثاني: الحكم الوضعي وأقسامه
103 الفرع الأول: الصحة والفساد
103 أولا: الصحة في العبادات
104 ثانيا: الصحة في المعاملات
105 الفرع الثاني: الاداء والإعادة والقضاء
 المبحث الثاني: الحاكم
106 المطلب الأول: الحاكمية ومسألة التحسين والتقيح
110 المطلب الثاني: شكر المنعم عزوجل
110 المطلب الثالث: حكم الأفعال الاختيارية قبل البعثة
112 المبحث الثالث: المحكوم عليه
113 المطلب الأول: تكليف المعدوم
113 المطلب الثاني: لماذا أنيط تكليف الصبي ببلوغه عاقلا؟
114 المطلب الثالث: تكليف السكران
114 المطلب الرابع: تكليف المكره
116 المطلب الخامس: تكليف الكفار بفروع الشريعة
 المبحث الرابع: المحكوم فيه
118 المطلب الأول: تكليف ما لا يطاق وأنواع المحال
	الفصل الثاني: آراؤه من خلال المصدرين الأساسيين للأدلة
120 تمهيد
 المبحث الأول: الكتاب العزيز
121 المطلب الأول: الحقيقة القرآنية وما يتفرع عنها

123 الفرع الأول: هل في القرآن شيء غير عربي؟
125 الفرع الثاني: من شرط القرآن التواتر
127 المسألة الأولى: حكم القراءة الشاذة.....
127 المسألة الثانية: هل البسطة آية من القرآن؟
130 الفرع الثالث: ترجمة القرآن.....
	المطلب الثاني: أوجه إعجاز القرآن الكريم.
131 الفرع الأول: حقيقة الإعجاز عند القاضي وأهل السنة
131 الفرع الثاني: أوجه الإعجاز القرآني عند القاضي
	المطلب الثالث: النسخ ومجالاته
134 تمهيد
134 الفرع الأول: تعريف النسخ وحقيقته عند القاضي
137 الفرع الثاني: هل النسخ جائز وواقع؟
139 الفرع الثالث: النسخ قبل التمكن من الفعل
143 الفرع الرابع: نسخ الشيء لا إلى بدل
146 الفرع الخامس: نسخ الأخبار
148 الفرع السادس: الناسخ والمنسوخ
148 المسألة الأولى: نسخ السنة بالقرآن ونسخ القرآن بالسنة
151 المسألة الثانية: نسخ السنة القولية بالفعلية والعكس
153 المسألة الثالثة: النسخ بالإجماع ونسخ الإجماع
153 المسألة الرابعة: نسخ القياس والنسخ به
154 المسألة الخامسة: نسخ المفهوم
155 المسألة السادسة: النسخ بقول الصحابي
156 الفرع السابع: الزيادة على النص هل تعد نسخاً؟
	المبحث الثاني: السنة النبوية
159 تمهيد
160 مسألة العصمة
164 مسألة نسبة السهو والنسيان إلى الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام-
165 المطلب الأول: السنة ودلالاتها
165 الفرع الأول: الفعل النبوي ودلالته
167 تعارض فعلی الرسول صلى الله عليه وسلم

168 الفرع الثاني: التقرير
169 مسألة القيافة وهل يثبت بها الحكم أصالة؟
171 المطلوب الثاني: مسائل الأخبار
173 الفرع الأول: الخبر الذي يقطع بصدقه (المتواتر)
176 الفرع الثاني: الخبر الذي يقطع بكذبه
177 الفرع الثالث: ما لا يقطع فيه بصدق ولا كذب (الأحاد)
178 المسألة الأولى: خبر الواحد هل يوجب العلم؟
180 المسألة الثانية: شرائط العمل بخبر الواحد
180 أولاً: شروط المخبر
186 مسألة: هل يشترط إبداء سبب الجرح أم سبب التعديل؟
186 مسألة تعارض التعديل والتجريح
188 ثانياً: شروط مدلول الخبر
191 ثالثاً: شروط لفظ الخبر
192 مسألة: هل يجوز للراوي نقل جزء الحديث دون الباقي؟
193 الفرع الرابع: مراتب ألفاظ الصحابة في نقل الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم
195 الفرع الخامس: مراتب ألفاظ الرواية عن غير الصحابة
196 مسألة المراسيل وحكم الاحتجاج بها

الفصل الثالث: ما يشترك فيه الكتاب والسنة (مباحث الألفاظ)

200 تمهيد
200 أولاً: مأخذ اللغات
201 ثانياً: طريق معرفة اللغة
203 المسألة الأولى: المشترك
205 المسألة الثانية: الحقيقة والمجاز
 المسألة الثالثة: مباحث في بعض الحروف
212 1- حرف الفاء، وهل هي للتعقيب؟
213 2- "أن" المفتوحة الساكنة المخففة
214 3- أداة "إنما"
 المبحث الأول: تقسيمات اللفظ بإزاء المعنى
216 تمهيد

المطلب الأول: تقسيم اللفظ من حيث ظهور المعنى وخفاؤه

- 217 الفرع الأول: الألفاظ الواضحة
- 217 مسألة: النص والظاهر اسمان لمسمى واحد عند القاضي
- 221 الفرع الثاني: الألفاظ المبهمة
- 222 المسألة الأولى: إذا علق الشارع النفي على صفة معينة، هل يكون الكلام مجملاً؟
- 223 المسألة الثانية: الألفاظ التي لها مسمى لغوي وشرعي، هل هي مجملة؟
- 225 البيان وحقيقته
- 225 مسألة: هل يجوز تأخير البيان؟

المطلب الثاني: تقسيم الألفاظ باعتبار كيفية دلالتها على المعنى

- 228 الفرع الأول: المنطوق
- 228 الفرع الثاني: المفهوم
- 231 1- مفهوم الغاية
- 231 2- مفهوم الحصر

المطلب الثالث: تقسيم اللفظ بحسب وضعه للمعنى

- الفرع الأول: الخاص
- 233 أولاً: المطلق والمقيد
- 233 مسألة حمل المطلق على المقيد
- 237 ثانياً: الأمر والنهي
- 1- مسائل الأمر
- 237 المسألة الأولى: حقيقة الأمر
- 238 المسألة الثانية: هل للأمر صيغة تدل عليه؟
- 240 المسألة الثالثة: دلالة الأمر الوارد بعد النهي
- 241 المسألة الرابعة: الأمر المجرد، هل يفيد التكرار؟
- 243 المسألة الخامسة: الأمر المجرد، هل يدل على الفور؟
- 245 المسألة السادسة: الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده؟
- 248 المسألة السابعة: دلالة الأمر على الأجزاء
- 249 المسألة الثامنة: هل يقتضي الأمر بالشيء جوازه؟
- 2- مسائل النهي
- 250 تمهيد

- 250 المسألة الأولى: هل يقتضى النهي الفساد؟
 الفرع الثاني: العام
- 255 تمهيد
- 255 المسألة الأولى: هل للعموم صيغة تدل عليه؟
- 259 المسألة الثانية: أفاظ العموم
- 261 المسألة الثالثة: أقل الجمع
- 263 المسألة الرابعة: العموم إذا خص هل يصير مجازاً؟
- 265 المسألة الخامسة: دعوى العموم في اللفظ العام الوارد على سبب خاص
- 267 المسألة السادسة: دعوى العموم في حادثة شخصية معللة
- 268 المسألة السابعة: المشترك، هل يمكن دعوى العموم فيه؟
- 270 المسألة الثامنة: هل يدخل النساء في عموم خطاب الرجال؟
- تخصيص العام
- 271 المسألة الأولى: حقيقة التخصيص عند القاضي وجمهور الواقعية
- 272 المسألة الثانية: الفرق بين التخصيص والنسخ
- 272 المسألة الثالثة: هل يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص؟
- المسألة الرابعة: ما يقع به التخصيص
- أولاً: المخصص المتصل
- 271 1- الاستثناء
- 278 مسألة استثناء الأكثر
- 280 مسألة: إذا تعقب الاستثناء جملاً، هل يعود إلى الأخير أم يشمل الجميع؟
- 284 2- الشرط
- ثانياً: المخصص المنفصل
- 285 1- التخصيص بالعقل
- 286 2- التخصيص بالأدلة السمعية

286	المسألة الأولى: التخصيص بخبر الواحد
289	المسألة الثانية: التخصيص بالقياس
293	المسألة الثالثة: التخصيص بقول الصحابي
295	الخاتمة
300	الفهارس
301	أولا: فهرس الآيات القرآنية الكريمة
310	ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية
312	ثالثا: فهرس المصادر والمراجع
323	رابعا: فهرس الأعلام المترجم لها
327	خامسا: فهرس الموضوعات

عبد القادر للعلوم الإسلامية